

BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK

3.

A PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL

KIADJA AZ

AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG

<i>Schütz Antal</i> : Descartes és Szent Tamás	1
<i>Erdey Ferenc</i> : A skolasztikus bölcselet mai problémái a II. tomista világkongresszus megvilágításában	9
<i>Ivánka Endre</i> : A közvetlen Isten-megismerés Szent Ágostonnál	24
<i>Jánosi József S. J.</i> : Analógia és ismeretelmélet... ..	35
<i>Kecskés Pál</i> : A közösség mint metafizikai probléma	53
<i>Az Aquinói Szent Tamás Társaság működése</i>	73
<i>Szemle</i>	75
Irodalmi tájékoztató. <i>Cavallier József</i> : Természetbölcselet 83. — <i>Ibrányi Ferenc</i> : Erkölcsbölcselet 89.	—
<i>Inhaltsangabe — Resumé</i>	108

BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA R. T.

1937



DESCARTES ÉS SZENT TAMÁS.

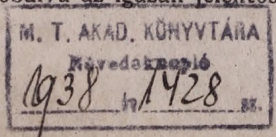
Megnyitó beszéd,

melyet az Aquinói Szent Tamás Társaság 1937-i közgyűlésén mondott
Schütz Antal.

Háromszáz évvel ezelőtt az épen akkor kissé nekiélénkülő «könyvpiacomban» megjelent egy igénytelen külsejű kis munka, mely a kor szokása szerint igyekszik mindjárt a cégérében megmondani, mit várhat tőle az olvasója : *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.* Aki hozzászólt a kultúrtörténeti együvé-nézéshez, annak ez a cím eszébe idéz egy másikat : Nicolai Copernici *De revolutionibus orbium caelestium libri VI* (1543). Első tekintetre merő eszmekapcsoló önkény hozza össze ezt a két könyvet ; annyira távol esnek egymástól tárgy, célkitűzés, tárgyalásmód tekintetében, sőt korban. S mégis a legbelső rokonság szálai fűzik egybe. A *Discours*-ban a bölcselő szellemnek új fordulata mutatkozik be félreérthetetlen határozottsággal, Koppernikus művével pedig egy egészen új, nem sejtett jelentőségű természettudományos szellem indul el hódító útjára. *Descartes a bölcsélet Koppernikusa.*

Erről meggyőző már a *Discours* vezető gondolatainak áttekintése.

Descartes ezt a szellemes, könnyen olvasható értekezést azzal a meglepő megállapítással kezdi : Ami a lehető legjobban van kiosztva ezen a világon, az a józanész. Megföljebbezhetetlen bizonyosság reá az a tény, hogy még a legkövetelőbbek és más tekintetben legnehezebben kielégíthetők is meg vannak elégedve a maguk eszével. Ebből következik, hogy ha mégis annyi hiba esik az igazság és tévedés megkülönböztetése körül, annak oka nem a józanész hiánya, hanem rossz használata. Nagy szolgálatot tesz tehát az emberiségnek, aki eszük helyes használatára vezeti az embereket. Ő úgy gondolja, hogy talált ilyen módszert : *une méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.* Igen, *a tudományban.* Hiszen ő maga, miután végigjárta korának leghíresebb iskoláját (a jezsuitáknál La Flèche-ben), úgy találta, hogy rengeteg tanulása sok tudományra vezette ugyan, de nem az igazsághoz. Sok szép és hasznos dolgot tanult ; de ami hasznosnak mutatkozott, mint pl. nyelvek, költészet, retorika, történelem, nem érdemi meg a tudomány nevét ; ami meg tudományszámba megy, amit bölcséletnek mondanak, csak arra jó, hogy valószínű vélemények alkotására képesítsen ; megtanít vitatkozni mindenféléről és becsületet szerez a kevésbbé jártasak előtt. Ami pedig igazán tudománynak látszik, t. i. a geometria, egyelőre meddő : elvei és módszere nincsenek kipróbálva az igazán jelentős kérdések területén.



Az igazságra szomjas ifjú ez után a megállapítás után nagy elhatározást tett. Otthagyta könyveit és igyekezett *olvasni az életnek* és a saját tudatvilágának könyvében. Beállt katonának (a bajor herceg seregével valószínűleg megfordult Magyarországon is a Bethlen-fölkelés alatt). A Duna-parti Neuburg 1619-i téli táborának magányában a 21 éves ifjúban nagy megélések, meglátások és elhatározások fogantak. Egy éjszaka álmában asztalán felülte látta Ausoniust és olvasta szavát: «Quod vitae sectabor iter?» Akkor fogadalmat tett, hogy hálából elzarándokol Loretóba; mert — akkor már *megtalálta a maga útját* (a fogadalmat teljesítette az 1625-i jubileumi évben): Minden eddigi tudását úgy veszi, mintha nem volna (kivéve a hit tételeit; ezekre nem akarta kiterjeszteni ezt a «módszeres» kételkedést), és tudása újraszervezésében úgy akar tenni, mint a sötétben lassan és óvatosan előretapogató ember. Erre nézve főállított magának négy szabályt: Ezután semmit igaznak el nem fogad, míg egészen nyilván annak nem látja; a nehézségeket a geometerek módjára elemekre bontja és egyenként veszi vizsgálat alá; gondolatvilágát rend szerint építi föl, úgy hogy a legegyszerűbben kezd; gondos számvetéssel és körültekintéssel megbizonyosodik, hogy a gondolatfejtésben semmi szempont és nehézség ki nem marad.

Mikor ennek a programnak értelmében fölvonultatta lelke előtt a tévedés különféle lehetőségeit és forrásait, az érzékek csalódásait, az álmok hazugságait, a bizonyítások kikezdehetőségét, végre is úgy találta, hogy «miközben elgondolom, hogy minden tudás lehet tévedés, szükségkép fönnáll, hogy én, aki ezt gondolom, vagyok valami. Gondolkodom, tehát vagyok, *Cogito, ergo sum* — ezt a tételt nem tudja megingatni a legszélsőségesebb kételkedés sem. Tehát nyugodtan megtehetem a kerestem bölcselkedés alaptételének» (Discours 4. rész eleje). Ennek az alapigazságnak tüzetesebb vizsgálata rávezet, hogy olyan «valami», olyan szubstancia vagyok, melynek lényege a gondolkodás; és látom, hogy a létemhez nem szükséges sem hely, sem bármilyen anyagi dologtól való függés. Miután ezt a két igazságot megtaláltam, megtehetem a döntő harmadik lépést. Föltehetem egész általánosságban a kérdést: vajjon mi szükséges általában ahhoz, hogy egy tétel igaz és biztos legyen? S a már megállapított két igazság színe előtt azt találok: «Ami nagyon világosan és nagyon határozottan (fort clairment és fort distinctement) fogunk föl, az biztosan igaz».

A következő lépés: *Isten van*. Ez olyan tétel, melyet a gondolkodó embernek lehetetlen nem nagyon világosan és nagyon határozottan fölfogni; hisz lehetetlen a legtökéletesebb lénynek nem lenni, mint azt már Szent Anzelm megmutatta. A bölcs, jóságos, szent, igaz Isten viszont biztosíték arra, hogy az ember, a «gondolkodó valami», nem lehet merő tévedésre berendezett való. S ezzel megtörtént az utolsó alapozás az igazság átfogó rendszerének, az *igazi tudománynak* megalkotására. A Discours kiadásakor Descartes kész volt ezzel a nagy munká-



val; de akkor, Galilei elítélése idejében nem mert előállni vele. A Discours 5. részben csak ízelítőt ad: a szív dobogásáról, néhány orvosi kérdésről, az emberi és állati lélek különbségéről; a 6. részben pedig vázolja természettudományos programját, mely lendületes optimizmussal a kísérletezést és a matematikai tárgyalást (ne felejtjük Descartes korszakos matematikai nagytettét, az algebra és geometria egyesítését az analitikai geometria megalkotásával) jelöli meg mint biztos utat, mely a természet meghódítására vezet.

Ebben benne van az egész Descartes. Minden igazi gondolkodó, kivált a vérbeli bölcselelő hasonlítható az igazán művész építőhöz, aki az ő alakító törvényét, a maga stílusát beleviszi művének alaptervébe és fölépítésébe, de egyúttal rádiktálja minden oszlopfőre és ékitményre; ezzel a változatosságba és sokságba egységet és összhangot visz, mely üdít és emel, fölszabadít és eligazít. A bölcselelőnél ez a stílustörvény a módszer, az út, melyen igyekszik megközelíteni minden tudományos tevékenység végső célját, az igazságot. A legnagyobb építőművészek azonban legjelesebb alkotásaiknak a formai egységen kívül meg tudják adni a tartalmat is: a legerjedelmesebb művük is egy egységes és egyszerű konstruktív alap gondolatból mint gyökér- és középpontból nő ki, amint ezt könnyen ki lehet mutatni a konstantinápolyi Ája Szofián. Ugyanígy az egészen nagy bölcselelőknek is egész rendszere, bármennyire szerteágazók problémái és tanításai, voltaképp egy *alapgondolat*nak kiépítése. Szinte kedve volna az embernek azt mondani, hogy ép a leg-hatalmasabb bölcseleti rendszer valamennyi «kacsalábon forgó» vár: mind egy rövid tétel alakjában megfogalmazható alapelven fordul; persze, ha ez aztán téves, vele dől az egész rendszer.

Mikor mi itt a hatalmas lángelmének és becsületes kutatónak kijáró tisztelettel megemlékezünk a Discours megjelenéséről, nem feledkezünk el róla, hogy *Szent Tamás* födele alól nézzük Descartes büszke várát, és akarva-nemakarva is hozzája, Szent Tamás bölcselelő stílusához, illetőleg útjához és gyökérgondolatához mérjük hozzá Descartes művét. S ezzel nem kisebbítjük Descartes-ot; sőt élesebb világitásba állítjuk teljesítményét: Oposita iuxta se posita magis elucescunt. Hogy pedig ebben az összemérésben necsak Descartes, hanem Szent Tamás számára is biztosítsuk azt a közvetlenséget, melyet egy aránylag kisterjedelmű, könnyen áttekinthető szövegre támaszkodó tájékozódás nyújt, szabad nekünk itt a Discours-ral szembeállítani a *De veritate* elejét.

1. Az út, mely Descartes szerint elvezet az igazság biztos megismerésének Kánaánjába, a *kétkedés*. Amint ott a neuburgi táborban megnyílt előtte ez az út, mindjárt teljes elszántsággal elindult rajta, és kinnal ugyan, de vissza nem fordulva végig is járta. Meg nem ingott többé abban a meggyőződésében, hogy ez és csakis ez az út vezethet el ép azoknak az igazságoknak biztos ismeretére, melyekhez hozzánőtt

a szíve: Isten léte, a szellem szabadsága, a lélek halhatatlansága, a lelkiismeret szavának föltétlen tekintélye.

A bátor úttörőnek ez a szinte kalandos ízü vállalkozása — hasonló a kőr nagy óceánjáróinak, egy Diaznak, Kolumbusznak, Magelhaensnek szelleméhez — megbűvölte a bölcseleket. Sokan mentek utána, nem kevesen tudatosan hátat fordítottak neki; de valamennyi megérezte varázsát, mind kénytelen-kelletlen megmérkőzött vele. Akik korunkban Szent Tamás lobogója alatt róják a bölcselelő gondolat óceánját, az *újszkolasztikusok* általában *kétféle* magatartást tanusítanak vele szemben.

Sokan úgy itélik, hogy a descartes-i kételkedés sohasem vezet el semmiféle biztos ismeretre, nemhogy bölcselelő igazságra. Aki reá bizza magát, úgy jár, mint aki gyöngre jégre merészkedett: ha egyszer beszakad, nincs többé menekvése; bárhová nyúl, bármibe kapaszkodik, minden szakad alatta. Ők tehát meg vannak győződve, hogy a kételkedés nem lehet a bölcselekedés kiindulása; így *Tongiorgi* és iskolája a múlt század 70-es és 80-as éveiben; szerintük minden bölcselekedés elejére három meggyőződést kell tűzni, és ezeket nem szabad kitenni a kételkedés hullámtörésének, még módszeresen és föltételelesen sem: Én vagyok; elmém képes megismerni valami igazságot; lehetetlen, hogy valami *A* legyen és ugyanakkor, ugyanabban az értelemben *nem-A* is legyen (az ellenmondás elve).

Mások (így *A. Schmid*: *Erkenntnislehre* I 96 kk.) nem kifogásolják, hogy Descartes a bölcselekedést kételkedéssel kezdi. Eszünkbe idézik, hogy ez volt a nagy régi bölcselelőknek, a keresztényeknek is, a módszere. Aristoteles minden kutatását *ἀπορία*-kkal kezdi, és hűséges tanítványa Szent Tamás is minden témáját kérdésbe teszi, még azt is: *Utrum Deus sit?* Épen az említett éleselméjű és önálló katolikus gondolkodó (*A. Schmid*) egyenesen azt kifogásolja, hogy Descartes nem vette elég komolyan a maga módszerei alapkövetelését, nem kételkedett elég gyökeresen, hisz kivette pl. a hit területét és a gyakorlati erkölcsi elveket. Igaz, másrésről elvetette a sulykot, mikor komolyan kétségbe von már eleve, minden tüzetes vizsgálat nélkül minden elméleti tudományos igazságot.

Nekem azonban úgy tetszik, hogy a bölcselelő kiindulás kérdésében Descartes és a szkolasztika viszonyát nem lehet ilyen egyszerűen elintézni, amennyiben pusztán a több és kevesebb léptékére húzzuk reá. Mélyebben járó és súlyosabb következményű különbségről van itt szó. Némi leegyszerűsítéssel (enélkül bajos volna rövid áttekintést adni, minőt kötelelőseggemé tesz az *itt* és a *most*) a tényállást így lehet jellemezni:

A *szkolasztika* elsősorban könyvtudomány. Az ébredő és lassan nekiizmosodó ifjú germán-román szellem egy sokrétegű hatalmas szellemi örökséggel találta szemben magát. S ez a hagyaték az ő kérdéseire legtöbbször nem adott határozott, egyértelmű feleletet. Tehát arra kényszerítette, hogy szorgalmasan összevesse és lemérje a különféle feleleteket. Így belső, helyzeti logika erejében megszületett a nekivaló, az ő lelki szükségletére szabott tárgyáló és kutató módszer, először a jogban, azután

Abaelardus «Sic et non»-jai által a magasabb tudományban is. Nemes veretben megbámuljuk mindannyiszor Szent Tamás Summájában, amint kb. tízezer kérdésen keresztül, a középkori tudás egész területén a «Videtur quod non» és a «Sed contra» dialektikájából szitálja ki az igazság aranyát. De föltétlenül igazságot! Arról ugyanis Szent Tamással a középkor valamennyi nagy gondolkodója meg van győződve, még pedig a ki nem kezdett magátólértődés biztonságával és erejével, hogy az az igazság valahol van; sőt ott bujkál a «Sic et non» bozótjában, csak elő kell tudni hívni; s az előhívás varázspálcája az «auctoritas» (bölcselelő kérdésekben Aristoteles, teológiai kérdésekben a Szentírás és szenthagyomány) birtokában van. Így vezette el a középkor gondolkodóját az ő kétkedése, a kérdésbetevés módszere és az örökölt feleletek megrostálása a tudományos igazsághoz, miként már jóval előbb a kanonistákat rásegítette a biztos jogszabályok megtalálására, melyek nélkül lehetetlen a jogszolgáltatás.

Ezzel a könyvekből táplálkozó és végelemzésben mégis csak fiktív kétkedéssel szemben *Descartes kételkedését* maguk a dolgok és tényállások sugalmazzák. Descartes sokat utazott, azzal a programszerű célzattal, hogy a világ maga nyilatkozzék előtte. A valóságot akarta kihallgatni és nem másoknak róla való véleményét. Büszkén mondja, hogy ahány sort írt, annyi kísérletet végzett; és mikor Egmont-ban Németalföldön meglátogatta a már akkor híressé vált tudóst egy előkelőség és könyvtára iránt érdeklődött, rámutatott a folyosója végén anatómiai és fiziológiai célokra fölakasztott borjúcombokra: Ez az én könyvtáram. Ezért a Descartes-féle kétkedés és kutatás közvetlenül nem is táplálkozik abból a magátólértődésből, hogy az igazság valahol van, és hogy azt őelőtte valaki vagy valakik már megtalálták, s neki csak rá kell nyitni; csak meg kell találnia a boldog megtalálót. Hanem: neki magának kell azt a dolgokból kiolvasnia; és bizony ki van téve annak a kockázatnak, hogy nem tudja kibetűzni a dolgokból, mert — nincsen ott! Az «új» út végzetes súllyal nehezedik rá a szellemére, egy szinte ahasvéruusi nyughatatlanságot olt belé. Nem engedi, hogy a megtalált igazság küszöbén megpihenjen, hanem folyton tovább úzi, új kutatásra, új próbára, új biztosításra. Ez a szellem az egész descartes-i gondolatműnek ad ugyan megnyíltságot, de kellemetlen réseket is hágy; s minden erőfeszítés, bizonygatás és Loreto dacára sem tudja száműzni a descartes-i rémet, mely a kétkedés éjtszakájából folyton reámereszti riadt szemét: a «malin Génie»-t, ki esetleg csak felelőtlen játékot űz az ember elméjével, s igazságnak varázsolja eléje, ami voltaképen csak tévedések avagy vélelmek délibábja...

2. A *gyökérgondolat*. Ma már szinte általános műveltségi közhely, hogy Descartes egész rendszere benne van ebben a mondatban: *Cogito, ergo sum*. S ez az általános nézet a tüzetes szakvizsgálat előtt is helyt áll. Ennek meglátása végett persze eleve el kell utasítani azt a naiv hiedelmet, mely ellen már maga Descartes is óvást emel, hogy ez a tétel, az ő bölcselekedésének archimedesi pontja, nem más mint ez a banális szillogiz-

mus: Minden gondolkodó van; ámde én gondolkodom; tehát vagyok. A descartes-i rendszer keletkezésének az a hiteles leírása, melyet a Discours élénk tár, nem hágy semmi kétséget a Cogito értelme és jelentősége iránt: Itt tételbe van sűrítve az a hatalmas szellemi tett, mellyel Descartes a bölcselet megfordítója, Koppernikusa lett. Az ő műve persze nem «*revolutio orbium caelestium*», hanem «*revolutio orbis intellectualis*». A forradalmi lépés nála abban van, hogy a bölcselkedés sarkallóját az ellenpólusra teszi át. Az a bölcselő világ, melynek legjelentősebb képviselője Aristoteles után Szent Tamás, a maga bölcselkedésének kiindulását, álláspontját és eredményét ebbe a tételbe foglalhatná: *Ens est. Létbölcsélet* az, mely eleve meg van arról győződve, hogy a lét a legeggyetemesebb, az átfogó és alapvető valóság és eszme; az elmének első, minden közbülső és utolsó kimenője is mindig vele találkozik, megismeri, meghódol előtte és hozzája igazodik. Az elme a létre van hangolva, és ha helyesen jár, okvetlenül rátalál. A lét és nem a létállító elme, a tárgyi valóság és nem a kérdő kereső eszmélő tudat az első és alapvető valóság s természetesen a legfőbb bölcséleti kategória.

Descartes egy titáni fogással megfordította ezt az erőrendszert: lét és gondolkodás. Ő már nem állott a lét elsőbbségének s a lét és gondolkodás magátólértődő összehangoltságának biztos talaján. Ő már kereste — nem is az archimedesi pontot! Nem akarta ő a világot kiemelni a sarkaiból, *nem akart forradalmár lenni*. Alapjában tétova, sőt kissé gyáva volt. Sokan joggal hiányolják benne az igazságszolgálat pátozát, a «*vitam impendere vero*» hősi gesztusát; és a kelleténél több volt benne a francia retorikai pózból is (mikor halálos betegségében a svéd orvosok érvágással próbálkoztak, ezzel hártotta el: *Épargnez le sang français!*). Lehetetlen magának a Discours-nak látszólag oly simán folyó mondataiból is ki nem érezni azt az ideges félelmet, hogy az új út, melyen elindult új királyságot keresni, esetleg ingoványba visz. Hogy loretoi zárandoklatot fogadott, ha sikerül neki — nem új világot fölfödözni, hanem a régi igazságoknak új, biztosabb megalapozást adni, minden filozofálásnál beszédesebb bizonyosság, hogy itt egy talaja vesztett, biztos életteréből («*Lebensraum*»-jából) kiriasztott vagy kisiklott szellem keresi, még pedig a száműzöttnek vagy a hazája vesztettnek szenvedelmességével keresi az elveszett otthont. De úgy érezte, hogy a régi utak menthetetlenül be vannak temetve, azokon ő többé járni nem tud; s megint érthető, ha ebben a szorongásában a fölbukkanó új út egyúttal a mentő pallónak jellegét ölti; érthető, ha nem a merőben vizsgáló és hidegen mérő elmének rideg tárgyilagosságával, hanem a létért küzdőnek sodró szenvedelmességével itéli meg és becsüli föl a megtalált utat. A loretoi fogadalom és annak becsületes teljesítése bizonyosság rá, hogy abban a híres Cogito-ban a szív legalább is annyira érdekelve volt, mint az ész.

Tény azonban, hogy Descartes ezzel a bölcselkedésnek új korát nyitotta meg. Az ő szemében többé nem a tudat számára adott, de lényegesen

mégis a tudaton kívül és a tudattól függetlenül fönnálló lét a kiindulás, cél és norma a gondolkodás és ennek nyomán a cselekvés számára, hanem a tudatvilág, az alanyi megélés világa, nemcsak az elméleti megismerés, hanem az érzelmek, indulatok és akarások világa (ne felejtjük, hogy Descartes adja az indulatok első nagyszabású bölcseleti elemzését: «Sur les passions de l' âme»). Így ez a belső világ az igazsághoz közelebbállónak, biztosabbnak, megbízhatóbbnak mutatkozik, és ennél fogva döntő érték-mérőnek van kikiáltva; és megkapja a tudományosság pecsétjét és menedéklevelét mindaz, amit a középkor utáni történelmi korszak *szubjektívizmusának* mondunk.

Aziránt tehát nem lehet kétség, hogy miként általában a közép- és újkor, úgy külön Szent Tamás és Descartes is ellenlábасak, és a két világ választóját nem lehetne élesebben megrajzolni, mint ezzel: *Ens est—Cogito, ergo sum*. Mindkettő, Szent Tamás is, Descartes is, van annyira vérbeli bölcseleti, és nem eklektikus foltozóvarga, hogy alapelvük rendszerüknek nemcsak sarkköve, hanem alapsejtje is: belőle bontakozik ki és belőle gombolyítható le egész gondolatművük.

Annál figyelemreméltóbb és jelentősebb dolog aztán, hogy az annyira súlyos következményektől terhes első lépés anatógonizmusa dacára a két gondolkodó a harmadik lépésnél találkozik. Ez külön becsületére válik Descartes-nak. T. i. ő is, miként Szent Tamás, a bölcseleti gondolkodás elindulása után a közvetlenül következő állomást *az Abszolútumban* látja, melyet épúgy mint Szent Tamás a mi kritikusabb érzékünk számára épenséggel nem nyilvánvaló magátólértődéssel a kinyilatkoztatás és keresztény hit Istenével azonosít. Persze az ehhez a felső állomáshoz vezető lépcsőzet a két ellentétes bölcseleti világának megfelelően nagyon is különböző: Szent Tamásnál Isten a legfelső létfok, az *actus purus* (különösen tanulságosan domborodik ez ki az ú. n. negyedik útban: *Summa theol.* I 2, 3 c), Descartes-nál a minden biztos ismeretet lehetővé tevő első nyilvánvaló igazság: kigyullad bennem egy fény, ennek világánál megindulok és mindjárt a második lépésnél ennek a fénynek forrásába, az abszolút Fény tengerébe vágódom bele. De megegyeznek nemcsak abban, hogy a teljes következetességgel előrenyomuló elme már a harmadik lépésnél kikerülhetetlenül az Abszolútumba talál, hanem továbbá abban a meggyőződésben is, hogy az Abszolútum bölcseleti megvallása nélkül nincs tudomány és nevezetesen nincs bölcelet. Az első Igazság minden igazság-ismerés föltétele. Az a világosság, mely a bölcseleti elme számára csakhamar elindulása után kigyullad, végigkíséri egész útján; és csakis ebben a «felső világításban» válik az elme számára híven láthatóvá minden egyéb ismerettárgy.

Ki tudnám mutatni, hogy ezen az ismeretelmélet számára döntő szakaszon a szenttamási és descartes-i gondolatvilágot egy hatalmas *viadukt* köti össze, melynek építőmestere Szent Ágoston, pallérai Szent Anzelm és az ú. n. tiszta ferences irány. De bármilyen hívogató ez a híd-

keresés, az alkalom, mely ezeknek a gondolatoknak napvilágra hozója, sürgeti az elmélés végét. Az előző utalások csak azt akarják sejtetni, hogy a gondolat igazi úttörőit a sokszor gyökeres ellentétek dacára is egy «consensus philosophorum» titkos szálai kötik össze és egyesítik egy «respublica philosophiae perennis»-be.

Ez persze épen itt, az igazság nagy kérdésének harcterén nem jelent, nem jelenthet megalkuvást, kompromittáló kompromisszumot, rothadt békét, hanem csakis becsületes mérkőzést, a küzdőknek kölcsönös megbecsülését.

Ha Szent Tamás újra föltámadt volna akkor, mikor megjelent a Discours, biztosak lehetünk, hogy az ő előkelő módján, lovagiasan, de teljes elszántsággal összemérte volna fényes pengéjét Descartes-al, és nem kevesebb szikra pattant volna, nem kisebb sebek estek volna, mint mikor ezt megtette a maga korának (igaz, kisebb) Descartes-jaival, Averrhoes-el és Brabanti Sigeriussal. Azonban megtette volna, egész gondolkodói erejével latbavetésével, amit örökének késői kezelői (a 17. századi nagy újskolasztikusok) oly végzetesen elmulasztottak: végbevitte volna a belső mérkőzést is, *a gondolatok, problémák, elvek mérkőzését*. Teljes odaadással végiggondolta volna azokat az új kérdéseket és álláspontokat, mérlegelte volna azokat az elvi jelentőségű új megállapításokat, melyeket a reneszánszba szabaduló ember-eszme, a látóhatár planétáris kitágulása, az új természettudomány és matematika hozott—dolgok, amiknek Descartes volt első zseniális tolmácsa és prófétája. Biztosak lehetünk, hogy ővele nem esett volna meg, ami a 17. századi skolasztikusokkal: hogy azok tudnak úgy írni és érvelni, mintha Amerika még nem lett volna fölfedezve, mintha Kopernikus és Galilei még nem jelent volna meg a látóhatáron, mintha Descartes még nem hallatott volna magáról.

S ő semmiesetre sem lökte volna el magától az ignoránsnak biztos gesztusával a Cogito-nak új világ kapuját döngető hatalmas elvét. Ő észrevette volna, hogy itt *új igény* kopogtat, melyet a gondolat történelmének előző szakasza nem elégített, nem elégíthetett ki, hogy itt egy hatalmas előretörés indult meg, épen a szellem birodalmába. De megmutatta volna Descartes-nak is, az ő felsőbbes szellemének elutasíthatatlanságával, hogy nem a kiindulásban van a hibája. Nem az volt a baj, hogy Descartes a gondolatot megbecsülte, hanem — hogy nem becsülte meg eléggé; a Cogito atyja nem gondolkodott eleget, amint ő maga megvallja tanácsadás formájában Erzsébet hercegnőhöz: a metafizikának néhány órát minden esztendőben, a természettudománynak néhány órát minden nap! Így nem csoda, ha nem nyitott rá, hogy a Gondolkodom mint a bölcselő gondolkodás sarkallója, alapvetően nem azt mondja, hogy vagyok, hanem, hogy gondolok — valamit: cogito, ergo ens est. Így alighanem megadatott volna neki megcsinálni azt a szintézist Aristoteles és Szent Ágoston között, mely gondolkodói pathos-ának legtitkosabb reménye és legáhítatosabb vágya volt.

A SKOLASZTIKUS BÖLCSELET MAI PROBLÉMÁI

A II. TOMISTA VILÁGKONGRESSZUS MEGVILÁGÍTÁSÁBAN.

I.

A tudományos élet művelésének minden időben megvoltak a sajátos formái. Az ember közlékeny természeténél fogva sohasem tudta tudását magába rejtteni; a megtalált tallért, a tudásnak felfedett kincseit elásni mindig bűnnek tartotta. A legrégebbi időkben a személyes érintkezés, a baráti kör volt e közlésnek külső kerete. Messze vidékről keresték fel a nagy tudású, híres bölcseket, hogy a velük eltöltött megbeszélések, tárgyalások, vitatkozások által alkalmuk legyen behatolni szellemük, elméjük rejtekébe és tudásukat ellesni. Plátó Akadémiája, Aristoteles Lykeion peripatetikon-ja, a pythagoreusi szerzetesi közösség lényegében mind-mind ilyen baráti kör volt, ahol a személyes együtt-lét, érintkezés a tudás közlésének formája volt.

Ebből a baráti körből fejlődött ki természetes úton-módon a középkori iskola, a *schola*, melyben a tanulni vágyó ifjúság már nem baráti alapon, hanem megegyezéssel, szerződéses alapon sereglik egyes tudósok köré, s e neves tudósok sem izoláltan foglalkoznak növendékeikkel, hanem többen együtt valamely hivatalos tekintély védelme, pártfogása alatt. E *scholá*-kban is a rendes előadások mellett mindinkább a viták, nyilvános megvitatások adnak alkalmat valamely felvetett kérdés tisztázására.

A *scholá*-knak, a nagy vitáknak fénykora is letűnik, az élet megint újabb formát követel a tudományos kérdések megtárgyalására. A renaissance kor megteremti az újabb Akadémiát, a tudományos élet újabb mentsvárait, melyek a társas élet szálaival fűzik össze a tudományban jártas kiválóságokat. Akadémiai üléseikben, folyóirataikban, közleményeikben, kiadványaikban nyújtanak alkalmat a tudományos élet újabb problémáinak tisztázására.

Az akadémiák nagy apostolának, Leibniznek ideje óta azonban bármennyire fejlődött is az akadémiai élet, a modern idők követelményeinek, a mai élet gyors tempójának mintha már ez a forma sem felelne meg egészen. Mintha a tudományos élet a maga égető problémáit egészen új formában próbálná megoldani. Ez az új forma, — ha nem csaldunk, — a *kongresszus*. Mindinkább emelkedőben van a tudományos

életnek kongresszusok formájában való kifejlődése. Mindjobban látjuk, hogy leggyorsabban és legtökéletesebb formában a kongresszusok tudják összegyűjteni nemcsak egy-egy nyelvterület, hanem sokszor az egész földkerekség tudós világát, hogy ott valamennyinek véleményét kikérjék a legújabb kérdések, megoldások, feladatok tekintetében. A kongresszusokon a személyes ismeretség, előadások, viták, az élő szó éppen úgy, mint a nyomtatott betű egyaránt segítségére siet az egybegyűlt tudósoknak, hogy a felvetett kérdést annál jobban átgondolhassák, megvitathassák és így valamennyiük közreműködésével a megoldáshoz siettessék.

A világ összes bölcseleit, világnézet és valláskülönbség nélkül már kilencedik ízben hívja össze a legkiválóbb filozófusokból választott nemzetközi szervező bizottság ez idén, Párisba, hogy ott Descartes emlékének hódoljon a *Discours de la méthode* megjelenésének harmadik századfordulója alkalmából.

A keresztény bölcseleti világot is immár második ízben hívta össze a Szentséges Atya az Örök-városba, mert azt akarta, hogy Róma legyen ne csak a hitnek, hanem a tudományos életnek is a lüktető, eleven közép-pontja. E kongresszusok Aquinói Szent Tamás nagy egyháztudós szenttéavatásának hatszázados évfordulójára rendezett nagy ünnepek kapcsán indultak meg. Ez ünnepek 1923-ban, egészen kongresszus formát öltöttek és oly sikerültek voltak, hogy XI. Pius pápa maga vetette fel az eszmét, jó volna több ízben ilyen tudományos kongresszust tartani s e tomista kongresszusok, melyben a nagy egyháztudós, Aquinói Szent Tamás emlékének hódolnának, kedvező alkalmak lennének a keresztény bölcelet égető kérdéseinek is a megtárgyalására.

A felvetett eszme igen élénk visszhangra talált, különösen a római Szent Tamás Akadémián, mely azóta a kongresszus előmunkálatait és előkészítését vállalta. Az első tomista kongresszust mindjárt a következő évben, 1924 április 15—20-ig tartották meg, s akkor határozatba ment, hogy ezentúl gyakrabban, hacsak lehet három évente fognak kongresszust tartani. Több mint tíz év telt el azonban, míg az Akadémia 1935 december 29-én újra kiadta a meghívást a második tomista kongresszusra, melynek idejét 1936 november 23—28. napjaiban állapította meg.

A kongresszus kitzűzött célja volt, hogy tekintettel a *Discours de la méthode* háromszázados évfordulójára, különösen fog hódolni Descartes emlékének is. Egyben a megvitandó kérdések anyagát három nagy csoportba osztotta:

I. A megismerés problémája, az igazság kritériuma és a realizmus kérdése.

II. A bölcelet és tudomány határkérdései, különösen a) a testek összetételének problémája, b) az organikus élet kérdéseinek principiumai, és c) a kísérleti lélektan legújabb megállapításai.

III. A bölcelet és vallás közötti viszonyból származó újabb kérdések.

II.

A három problémakörből legtöbb hozzászólás éppen az elsőhöz, a megismerés kérdéséhez érkezett be. A modern skolasztika legnehezebb kérdése még ma is a kritika. Nem csoda, ha éppen itt dolgoznak legtöbbet a keresztény bölcselek.

Maga az a tény, hogy Descartes híres műve, a *Discours de la methode* harmadik centennáriumát üli, legtöbb keresztény bölcselelő figyelmét feléje irányította. Újra át és átgondolták, újra lemérlegelték a nagy filozófiai újító életművét és ismételten szembeállították a tomista bölcsélet nagy rendszerével. *Jaroslav Benes*, prágai egyetemi tanár foglalta össze röviden, hogy miként állította fel Descartes a kritika problémáját és mindjárt itt rámutatott arra, hogy a probléma megfogalmazása és megoldása előre veti az *«acosmisticus idealismus»* árnyát. Még sikerültebben mutatta ki *Sirven*, a toulousi Institut Catholique tanára, hogy Descartes elmélete nem egyéb, mint metafizikai idealizmus. A nagy tetszéssel fogadott előadás tételeit ugyan *De Ruvo* némileg tompítani igyekezett, mikor igen kihangsúlyozta, hogy nem lehet Descartes-t a szubjektívizmus és szenzualizmus atyjának nevezni. Még inkább próbálta tisztázni Descartes-t *Antonio Lantrua*, firenzei tanár, állítván, hogy nem lehet őt objektíve idealistának nevezni, «Il Cartesio non si puo' obbiettivamente, qualificare per idealista; non avverandosi in lui la risoluzione dell'oggetto nel soggetto, che è caratteristica dell'idealismo». A kongresszus egyhangúan mégis azt állapította meg, hogy Descartes annyira bezárta az emberi gondolkodás keretei közé az egész metafizikai rendet, hogy abból a kivezető utat többé már nem tudta megtalálni. Sőt *Régis Jolivet*, a lyoni kat. egyetem bölcséleti fakultásának dékánja még tovább ment és igen élesen mutatott rá arra, hogy Descartes elmélete nemcsak tiszta idealizmus, hanem a régi Plató-i és Occam-féle nominalizmusnak késői idealisztikus kinövése. Igen érdekesen világított rá erre a régi, Plátóhoz vezető idealizmusra *hazánk Jia*, *Ivánka András* is, aki kimutatta, hogy Descartes egész bölcsellete inkább Plátó nyomain, mint Aristoteleséin halad, s így a tomisztikus bölcsellettől áthatolhatatlan szakadék választja el. *Bizzarri* és *Le Blond* a descartes-i megismerés elméletnek metafizikai feltételeit tették éles bíráló tárgyává és megállapításaik az egész kongresszus egybehangzó nézetével találkoztak.

Általában a Descartes-féle bölcséletnek a tomista kongresszuson való méltatása inkább elutasító volt, mintsem kedvező. Kivétel nélkül mindenki a leghatározottabban elvetette nemcsak ismeretelméleti problémavetését, hanem metafizikai alapfogalmait is, melyekről találóan mutatta ki *Casotti*, hogy azok szabják meg egész kritikájának és gnoszológiájának irányát, nem pedig megfordítva.

Bármennyire is ellentétben áll a Descartes-féle bölcsélet a tomista

filozófiával, mégsem tagadható, hogy az ismeretelméletnek kritikai problémavetése nevéhez fűződik. Descartes indította meg methodikus kételyével a modern ismeretelméleti problémavetést. Ez természetesen a tomista filozófiát sem hagyta érintetlenül s különösen a neoskolasztikus újjáéledés arra kényszerítette a keresztény filozófusokat is, hogy az ismeretelmélet kritikájával foglalkozzanak, sőt hogy ennek a skolasztikus kritikának vázát, rendszerét is felépítsék.

Mintegy félszázada tehát a skolasztikus bölcelet is foglalkozik a kritikával. Eleinte mint a logika egy függvényét, szerves részét kezelték. Később, nyilvánvalóan a criticizmus újjáéledésének hatása alatt, elválasztották azt a logikától s mint a metafizika előtanulmányát illesztették be a bölcelet rendszerébe. A louvaini iskola pedig, nagy szellemi irányítójára, Mercier bíbornokra támaszkodva a kritikát a metafizikai lélektan részének tekintette, minden esetre az ontológia elé helyezte. Ez iskolának jelszava és tendenciája a Kant-féle bölceletnek és a skolasztikának áthidalása volt. Ez különösen a kritika kérdéseinek megoldásában volt erősen érezhető.

De különösen az utóbbi esztendőkből indult meg élénk vita tomista körökben a kritika felépítése körül. Már az első tomista kongresszusnak egyik vitatétele volt a kritika problémavetése. Akkor e vitatételnek mély horderejét az előadók még nem érezték ki. Megoldásaik sem voltak egyebek, mint az eddigi szokásos anyagbeosztások összefoglalása. Magának a kérdésnek rejtett éle csak akkor lett nyilvánvaló, mikor *Etienne Gilson*, a Collège de France tanárának cikke megjelent a Geysler jubileumára kiadott emlékműben, a *Philosophia perennis* lapjain. (Le réalisme méthodique, Phil. perennis, Regensburg, 1930. II. 745—755.) E kis cikk, mely azóta külön kötetben is napvilágot látott a szerzőnek e téma körül írt egyéb dolgozataival együtt, nagy mozgalmat és változásokat idézett elő a bölceletben. Gilson elsősorban a louvaini iskola problémavetését kifogásolta. Nemcsak azt támadta, hogy a tomisztikus bölcelet mai művelői az objektív és szubjektív világ közötti hidat akarták megépíteni, hanem a louvaini problémavetést is úgy állítja oda, hogy az az idealizmus útvesztőjébe téved. Aki a kritika kérdését így fogalmazza meg: «*megismerheti-e értelmünk az igazságot?*» vagy «*vajjon képes-e értelmünk az objektív világról biztos ismeretet szerezni?*» az máris az idealizmus szubjektív megoldását csúsztatja a kérdés felvetésébe. E szerint tehát a kritikának Kant-féle megfogalmazása, Descartes bölceletének legtipikusabb következménye, hamis probléma, önmagát zárja a szubjektív világ ketrecébe, melyből aztán kiszabadulni többé nem képes. Ide jutnak azok a skolasztikusok is, kik a kritika kérdését modern megszövegezésben fogadják el.

Természetes, hogy ez a megállapítás igen sok védőre és támadóra talált. Megvolt a visszhangja a II. tomista kongresszuson is, bár kifejezetten maga a probléma nem volt vitatkozásra kitéve.

A louvaini iskolát egyik legtekintélyesebb bölcseleje: *Léon Noël*, a louvaini *Institut Supérieur de Philosophie* elnöke és tanára képviselte. Előadásában erősen védte a kritikai problémavetésnek jogosultságát és tagadta, hogy a louvaini megfogalmazás az idealizmusnak magvát rejtene magában. Descartesnek kiinduló pontját is elfogadhatónak tartja, ha a *Cogito ergo sum* tisztán kritikai kiindulópont s nem principium. A külvilág realitásának kérdésében olyképpen védhető meg a kritikai álláspont, hogy ha minden kívülről létező dolgot, mint posztulátumot fogadunk el. A létező, mely a kritika előtt mint posztulátum szerepel, a megismerés analitikus reflexiója által mégis bebizonyítható, mert e reflexió fényében úgy jelenik meg, mint valami, ami kívülről nyeri determinációját. Ha tehát tapasztalatainkat kívülről nyerjük empirikus evidenciával, akkor a dolog nemcsak ismeretvilágunkban, hanem kívülről is létezik, különben az okság elvét kellene feladni.

E pontnál azonban igen élesen támadták Noëlt éppen a Gilson irányának hívei, különösen Jolivet, aki nemrég külön művet is írt e kérdésről (*Le thomisme et la critique de la connaissance* Paris, 1933.). Nincs más választás, mondták az ellenvetők: vagy a közvetlen realizmust, avagy a dialektikus realizmust kell elfogadnunk. Az első kizárja a kritikai vizsgálódást Descartes szellemében, a második nem tud szabadulni az idealizmus ketrecéből.

Még radikálisabb hangokat adott a louvaini felfogás ellen *Olgiatti*, a milánói *Sacro Cuore* egyetem tanára, aki többszörösen hangsúlyozta, hogy a tomista számára nincs is kritikai probléma. A modern kritika problémavetése ugyanis nem egyéb, mint hamis metafizikai principiumok alkalmazása.

Ezt az éles kijelentést még jobban körülvonalazta *Léon Veuthey*, a római Propaganda fidei egyetem kritika-tanára, megkülönböztetve a kritériológiát a kritikától. Előbbi ismeretünk alapjait és kritériumait tárgyalja, míg utóbbi azáltal, hogy a külvilág és a megismerő közötti kapcsolatot kétségessé teszi, elvágja a szubjektumot az objektív világtól és a külvilág létezését bizonyítani többé nem képes. A tomizmus elfogadja a kritériológiai problémát, de elveti a kritikait, különben ő maga is az idealizmus útját egyengetné. *De Vries* is erre a megállapításra jutott.

Ám a kongresszus résztvevői mindkét felfogás, a louvaini és a Gilson-féle felfogás híveiből toborozódtak, s e kérdést — úgy látszik — annyira még nem gondolták át, hogy végleges állásfoglalás lehetséges lett volna. *Charles Boyer*, a kongresszus titkára és mozdító lelke másnap azzal foglalta össze a vitát, hogy e probléma nyílt kérdés marad, melynek tisztázására több időre van szükség s talán majd a következő tomista kongresszusig annyira sikerül megvilágítani mindkét álláspontot, hogy lehetséges lesz végleges megoldáshoz jutni.

III.

A modern bölcseletnek azonban nem az ismeretelmélet az egyetlen égető problémája! Nemcsak a kritika vet fel újabb és újabb kérdéseket, hanem talán a kritikánál is jobban döngeti a skolasztika kapuit: a modern természettudomány. Az exakt tudományok, melyek valamikor szerényen meghúzódtak a bölcselet anyai ölné, az idők folyamán felcseperedvén, megizmosodtak, hatalmas önálló szakokká fejlődtek s most virágzásuk és életerejük teljében csakhamar megfélemedeztek szülőanyjukról, sőt ellene fordultak. Az exakt tudományok még a tudomány nevét is lefoglalták maguknak, mintha kívülük nem is volna komoly tudomány, mintha a szellemtudományok, de főleg a bölcselet, csak üres, semmitmondó elmélkedés lenne, melynek a konkrét valósághoz és a tudományhoz, exakt megállapításokhoz semmi köze. E téren nem csoda, ha napról-napra támadás éri a skolasztikus bölcseletet, nem csoda, ha napról-napra újabb veszedelem fenyegeti létalapját!

Ez az égető szükség szabta meg a kongresszus problémakörének második nagy csoportját. A tudomány és a bölcselet egymást érintő nagy kérdéseit és az ezekből támadó nehézségeket megvitatni a tomista bölcselet mai életszükséglete.

Az exakt tudományok és a bölcselet egymáshoz való viszonyának újabb megvilágításához a vita témáját *Anicetus Fernandez-Alonso*, 1935 november 14-én tartott nagy évmelegítő beszéde szolgálta az Angelicum egyetemén. Ünnepies keretek között, Bisleti, Laurenti, Villeneuve bíbornokok és nagyszámú egyházi és világi előkelőségek jelenlétében elhangzott beszédének nagy visszhangja volt. A tudós spanyol professzor Nagy Szent Albert tanítása kapcsán foglalkozott a tudomány és a bölcselet egymáshoz való viszonyával. Már e beszédében meglepetésszerűen a mai skolasztikusok általános felfogásával ellentétben azt a nézetet vallotta, hogy a mai értelemben vett természetbölcsélet és a pozitív tudományok egymástól nem különböznek, egyazon tudománynak különböző fejezetei. Természettudomány és természetbölcsélet egyazon specifikus tudománynak szerves része, közöttük csak accidentális különbség lehetséges. Fernandez a kongresszuson is szót emelt e nézete mellett. A természeti testek legvégső belső principiumainak kérdésével kapcsolatban hangsúlyozta, hogy a testek belső összetételének kérdése a természettudományok bizonyításaitól és megállapításaitól függ, ami semmi nehézséget nem nyújt, mert hiszen természetbölcsélet és természettudomány egy specifikus egészet képez és így egymást nem ronthatja le. A természetbölcsélet nem metafizikai, hanem fizikai kérdés, tehát a modern fizikai tudományok fogják eldönteni annak minden felmerülő nehézségét, így a szóbanforgó hylemorphismust is.

Beszéde kapcsán, nem a főelőadáson, délelőtt, hanem délután, a hozzászólások alkalmával indult meg az igen élénk és éles vita. Leghatá-

rozottabban *dr. Vanni-Rovighi Zsófia* kisasszony, a híres *Sacro Cuore* egyetemen működő *Vanni-Rovighi* professzor leánya támadta P. Fernandez felfogását. Különösen azt hangoztatta, hogy a mai exakt tudomány induktív módszerével merő ellentétben áll a bölcsélettel, mely deduktív módszer szerint dolgozik. A természetbölcsélet igazságaihoz nem indukción vezet el bennünket, hanem az absztrakció által nyert fogalom analízise, melyeknek segítségével nyerhetünk ugyan analitikus apriori ítéleteket, de ezek függetlenek az exakt tudományok a posteriori ítéleteitől. Tehát a természetbölcsélet semmiképpen sem függhet a természettudománytól. Ugyanilyen értelemben szóltak a kérdéshez más és más konkrét probléma kapcsán *Charles de Coninck*, a québec-i egyetem tanára és *Lucien Matte*, a montreali főiskola filozófiai tanára. Ez utóbbi különös érdekesen mutatta ki, hogy az exakt természettudomány köréből a bölcsélet elleni nehézségek mindannyiszor megoldást nyernek, mihelyest a problémát természettudományos oldaláról jobban megvilágítjuk, de egyébként is elvben két külön tudomány lévén, a fizika és a természetbölcsélet egymást soha nem cáfolhatja és hazudtolhatja meg.

Még élesebben vonta meg a határt a két tudományszféra között *Jacques Maritain*, a párisi *Institut Catholique* népszerű tanára. A bécsi neopozitivisták bölcséleti iskola bírálata kapcsán tért ki a kényes pontra és megállapította, hogy a két tudomány *materialiter* azonos, mert egyazon természet képezi kutatása tárgyát, de *formai* szempontból különböző. Nem tagadja, hogy a természettudomány megállapításai hasznosak lehetnek a természetbölcsélet számára, de hangsúlyozza, hogy mind-ebből nem következik a két tudománynak azonossága, egysége. Két oly egymásra vissza nem vezethető szempont érvényesül a két tudománynál, mely mindkettőnek külön helyet biztosít a tudományok pantheonjában. A bölcsélet mindig a lénytartalmat és érthetőséget keresi (*l'être intelligible*), míg ellenben a természettudomány a kísérleti és lemérhető sajátságokat, jelenségeket (*mesure quantitative*) kutatja. A határkérdésnek viszonyát mégsem e csillogó-ragyogó, szónoki díszben pompázó előadás világította meg a legszebben. Sokkal jobban a mélyére nézett a dolognak a római *Gregorianum* egyetemének híres kozmológia tanára, *Hoenen*, aki egész életén keresztül a fizikai laboratóriumban igyekezett utánakutatni a természettudósok sokszor vakmerő állításainak, melyekkel a természetbölcsélet kapuit döngették. A testek összetételének problémája kapcsán mutatott rá, hogy az exakt természettudományok feladata az érzéki tapasztalat és kísérlet adottságait megvizsgálni és azoknak közvetlen okait megállapítani. A metafizika ugyanezen érzékelhető dolgok, jelenségek legvégső metafizikai okait nyújtja. Ha a természettudományok eredményeit egybevetjük a metafizika elméletével, akkor a metafizikai elméletek további *részletezését, specifikációját* nyerjük, mely a természetbölcsélet körébe tartozik. Ha a természettudományok nem a mechanikus világnézetnek elfogultságával nyúlnak a kérdésekhez, akkor

soha nehézséget nem okoznak a természetbölcseletnek, ellenkezőleg csak gazdagítják azt, mert az elméleti elvek specifikációjának anyagát nyújtják. Tehát a két tudomány-szféra formálisan különbözik ugyan egymástól, de egymástól el nem választható. Miért is igen kívánatos, hogy a természetbölcselet is ismerje a természettudományokat, de viszont ezek is tisztában legyenek a bölcseleti legmagasabb elvekkel, melyeknek saját tudományuk a specifikációját nyújtja.

Hasonló értelemben oldotta meg a bölcselet egy másik határszéli kérdését a híres és népszerű olasz tudós *Gemelli*. A modern pszichológia hasonló nehézségekkel küzd a metafizikához való viszonyát illetően, mint a természettudomány. Tagadhatatlan tény, hogy a lélektani megfigyelések oly széles körben bővítették ki a régi spekulatív lélektan tárgykörét, hogy csakhamar kiléptek annak kereteiből és idő folyamán egészen függetlenítették magukat tőle. Sokan, a régi iskola hívei, el akarták e modern, új tudománytól vonni a létjogosultságot és tagadni kezdték annak tudományos jellegét, mintha a lélekről csakis spekulatív, vagyis deduktív lenne szólni. Ezekkel szemben *Gemelli* határozottan védi az új experimentális lélektan tudományjellegét. De az új tudomány mégis inkább az exakt természettudományok körébe sorolandó, mint a spekulatív bölcseletébe. A bajt és a zavart a Descartes filozófiáját követő pszichológusok okozták, akik saját belső észleleteiket és introspekciójukat tartották a kísérleti lélektan kizárólagos metodusának s így igen sokszor szubjektív, megbízhatatlan talajra tévedtek. Ezekkel a filozófus pszichológusokkal szemben ismételten tapasztalunk reakciót. Ilyennek vehető a *Gestaltpsychologie*, a *psychoanalysis* és a *behaviorizmus*. Ezeket a reakciókat a lélektan területén nem veti el mindenestül *Gemelli*, hanem tisztító hatásukat egészségesnek, sőt szükségesnek tartja a kísérleti lélektannak a Descartes-féle szubjektivizmusból való felszabadítására. Tehát az experimentális lélektan is olyan munkát végez, mint a természettudományok, teljesen kísérleti úton állapítja meg azokat a törvényszerűségeket és belső összefüggéseket, melyek a lelki jelenségek között kísérleti alapon ismerhetők meg. Semmi esetre sem illetékes azonban az experimentális pszichológia a spekulatív, metafizikai lélektan kérdéseire hozzászólni, mert azzal már elhagyja a kísérleti megfigyelések talaját és áttérne a bölcselet területére. A bölcseleti, közelebbről metafizikai lélektan elveit (*causae altissimae et ultimae*), a kísérleti lélektan eredményei, megállapításai ugyanúgy specifikálják, közelebbről és konkrétbben megvilágítják, mint a természettudományéi a természetbölcseletét.

Hasonló határszéli problémát vetett fel a kongresszus harmadik gondolatkörében a freiburgi egyetem tanára, *Penido*, aki azt hangsúlyozta, hogy a vallásos élet jelenségeit is fel kellene dolgozni tudományos szempontból és ez az új pozitív tudomány époly hasznos szolgálatot tehet a metafizikának, közelebbről a theodiceának, mint az exakt természettudomány a természetbölcseletnek és az experimentális lélektan a meta-

fizikai pszichológiának. Penido szerint a tomista bölcelet szellemében és annak keretei között az új vallásbölcelet minden nehézség nélkül konstruálható volna s ennek alapjait vázlatosan meg is rajzolja.

IV.

A bölcelet és a belőle kifejlődő új tudományok tehát sokszor nem kis nehézséget okoznak a határkérdések tisztázása szempontjából. Mégis nagyjából egységes felfogás fejlődött ki ma már a tomista bölcelők körében az exakt tudományokkal szemben. S ebben a tekintetben a kongresszus tagjai egy nézetet vallottak. A határszéli kérdés azonban nem egy igen aktuális, modern problémát is felvetett, melynek tisztázásánál a bölceletnek hol egyik, hol másik szakrésze került szorult helyzetbe. A legfontosabb kérdések, melyek a kongresszus folyamán vita tárgyát képezték, a következők voltak: 1. Az organikus élet principumai; 2. Az okság elvének kérdése; 3. A hylemorphismus; 4. A behaviorismus és végül az 5. A bécsi neo-pozitivizmus.

1. Az *organikus élet principumairól* sok érdekes modern problémát vártunk, sajnos, a főelőadója, *Victor Grégoire*, a louvaini egyetem professzora, betegség miatt előadását nem tarthatta meg. E témakörnek másik előadója *Casimir Kowalski*, a poznani szeminárium agilis rektora és a tomista világban oly népszerű lengyel filozófusa nem is annyira a modern problémáknak megvilágítására helyezte a fősúlyt, mint inkább arra, hogy kimutassa, mennyire beleállítható a modern biológia és annak minden kérdése a tomista bölcelet kereteibe. Űgyesen mutatott rá, hogy bár Szent Tamásnak nem álltak rendelkezésére a modern biológiai laboratóriumok és experimentumok, mégis milyen éleslátással megfigyelt sok érdekes biológiai jelenséget és milyen helyes, ma is elfogadható megállapításokra jutott.

2. Az *okság elvének kérdését* többen is érintették, *Oscar Herget* bécsi egyetemi tanár, *Natucci*, *Hoenen*, *Beda Thum* és mások. Legtöbben csak érintették a Plank—Heisenberg-féle quantumelméletet és az annak kapcsán felmerült nehézséget az okság elve ellen. *Herget* és *Natucci*, kik ex professo foglalkoztak a kérdéssel, rámutattak arra a tényre, hogy a quantumelmélet kapcsán támadt nehézség nem dönti meg az okság elvét, hanem csak azt bizonyítja, hogy vizsgálódásunk és megfigyelésünk határa mennyire korlátolt és hogy az experimentális levezetések minél tökéletesebbek, annál jobban tisztázzák a bölcelet elvi megállapításait, ahelyett, hogy megdöntenék. E kérdésben a határvonal problémájának tisztázása eleve megkímél mindazon izgalmaktól, melyek a bölcelők világát néha lázba hozták a jelen és ehhez hasonló nehézségek alkalmából.

3. A *hylemorphismus*, vagyis a fizikai testek összetételének kérdése néhány éve szintén sok bölceletelleni támadásra szolgáltatott okul. A régi Aristotelesig visszanyúló őanyag, (*materia prima*) és állagi forma,

(*forma substantialis*) kérdése annyi nehézséget okozott, hogy sokan hajlandók voltak a bölcseleti elméletet teljesen vagy részben feladni. Ez az oka, hogy *Hoenen* a római Gregorianum tanára, *Jac. Williams*, az amerikai S. Ludovici-egyetem tanára, *Paulo Rossi*, milánói egyetemi tanár, *Franciscus Sanc*, a sarajevói érs. szeminárium tanára és *Fernandez*, a római Angelicum professzora igen értékes és mélyreható előadásaikban iparkodtak a fölmerült nehézségeket megoldani és a hylemorphismus elméletét tisztázni. A nehézség onnan ered, hogy a mechanikus elmélet hívei a mérhető és megfigyelhető mennyiségen kívül nem akarnak az anyag összetételének magyarázatában más elvet elfogadni. Az anyagot mások koncentrált energiaközpontnak fogják fel. A mikrokozmosz feltárásának különféle elméletei mind az anyag- és formaelmélet ellen fordulnak. Pedig a kellő megfigyelés e nehézségeket azonnal eliminálja. *Paulo Rossi* mutatott rá, hogy a modern fizika legújabb kísérletei nemcsak nem rontják le a hylemorphismust, hanem inkább megerősítik. *Williams* pedig azt hangsúlyozta, hogy nemcsak a substantialis változások bizonyítják a hylemorphismust, hanem a testek különféle kvalitásai is, mint amilyenek az affinitas, selectio, finalitas stb. Annyira meglepő a fizikai és kémiai tudományok segítségével éppen a hylemorphismus kérdésének tisztázásában, hogy *Fernandez* éppen ezért akarja az egész természetbölcseletet a természettudománnyal közös nevezőre hozni. Bár véleménye, mint láttuk, nem találkozott a tomista filozófusok helyeslésével, mégis abban mindannyian megegyeztek, hogy az exakt tudományok, megfigyelések és elméletek, ha egészen helyesek és korrektek, nem cáfolják meg a materiaforma elméletet, sőt újabb érveket szolgáltatnak annak megerősítésére. Ezért sürgette *Hoenen*, hogy a bölcselek foglalkozzanak a természettudományokkal, de megfordítva is, a fizikusok és kémikusok ismerjék kellőképpen a bölcseletet!

4. A *behaviorismus* egyike a legnépszerűbb jelszavaknak, mely manapság a pszichológusok világát foglalkoztatja. Maga a szó, *behavior* angol eredetű és viselkedést, külső magatartást jelent (németül Verhalten, Betragen, franciául: comportement, olaszul: comportamento) és azt akarja kifejezni, hogy a pszichológia feladata nem a szubjektív tudat vizsgálata, hanem az ember és állat külső viselkedésének megfigyelése. Minden introspekció csak illúzió, az igazi objektív módszer a megfigyelés, mellyel az ingerhatás mechanizmusát mérjük és a reakció-eseteit figyeljük meg. Ez a pszichológiai irány, mely Amerikából indult ki, csakhamar egész rendszerré alakult, melyben a léleknek, a tudatnak semmi helye többé, mindent a pozitív ingerhatás és az arra következő reakció fejez ki. Ezen az alapon egész elméletet állítottak össze az ember életének és lelki alkátának kimagyarázására. Főképvisezője *John B. Watson*, a pszichológia volt tanára a *John Hopkins*-egyetemen, aki legutóbb már az etikát, sőt a szociológiát is behaviorista alapon próbálta felépíteni és annak elveit a nevelésben is érvényrejuttatni.

Bár a behaviorizmus a lélek és öntudat elvetésével az embert egészen az állat színvonalára süllyeszti és ebben a legdurvább materialista elméletekkel együtt mozog, mégis meglepő volt, hogy sem *Piotr Chojnacki*, varsói egyetemi tanár, sem *Gemelli*, kik róla tárgyaltak, nem ítélték el eleve. *Chojnacki* úgy állította be, hogy a behaviorizmus a fizikalizmus betörése a lélektan területére, ám az Aristoteles—Szent Tamás-féle bölcsélet a léleknek külső megnyilvánulásait elfogadva, a behaviorizmus módszertani alaptételét is megengedi. A külső magatartás, ingerhatás és reakció megfigyelése a tomista lélektan szerint is elképzelhető, sőt hasznos lehet, mert mi a lelki jelenségeket úgyszólván elsősorban a külső megnyilvánulásából ismerjük meg. Természetesen a behaviorizmus negatív része, melyben a lelket tagadja, már nem követhető, de ezt a behaviorizmus sem nem támasztja alá érvekkel, sem nem tárgyalja ex professo.

Még érdekesebb volt *Gemellinek*, a nagy empirikus-pszichológusnak a felfogása. Elvben ő sem támadta a behaviorista módszert, mely a külső magatartás és viselkedés figyelésére irányul. Szerinte a behaviorizmus nem egyéb, mint Descartes tévedése elleni reakció. Descartes felfogása a pszichikai és fizikai világot az emberben túlságosan elválasztotta egymástól. Ennek következtében követőinek egy része inkább az anyagi felfogáshoz, másik része pedig a tiszta spiritualizmushoz közeledett. Az utóbbi az introspekciót annyira túlozta, hogy konkrét megfigyelés helyett szubjektív elfogultság veszélyébe került. A pszichológiai szubjektivizmus elleni reakció éppen a behaviorizmusban jutott legmarkánsabban kifejezésre. *Gemelli* tehát anélkül, hogy elvetné a lélek és öntudat pszichikai tényeit, a behaviorizmus érdeklődését és pozitívizmusát az experimentális lélektan területén igen hasznosnak és gyümölcsözőnek tartja. A behaviorizmusnak methodikai része hasznosan alkalmazható, elméleti továbbshozvése azonban már az exakt lélektan körén kívül eső területre vezet, melyen magának az empirikus megfigyelőnek, s még inkább a behaviorizmusnak megszűnik az illetékessége.

5. A legaktuálisabb kérdés a kongresszuson az ú. n. bécsi *neopozitívizmus* bölcséletének megbeszélése volt. Néhány éve «*Wiener Kreis*», «*bécsi kör*» címen néhány reakcionárius bölcselő indított mozgalmat, melynek éle elsősorban a német idealizmus ellen (*Fichte*, *Schelling*, *Hegel*), de aztán általában minden a priorizmus és metafizikai tendencia ellen, tehát főleg *Kant* és követői ellen irányult. Szerintük, bár *Kant* tagadta a metafizika lehetőségét, mégis a legtipikusabb metafizika húzódott meg bölcséletében. Bécsben a tragikus véget ért *Moritz Schlick*, továbbá *Otto Neurath*, *Hans Hahn*, és *Viktor Kraft*, Prágában pedig *Rudolph Carnap* és *Filip Frank* a legnevesebb képviselői, akik minden metafizikától mentes pozitív tény-kutatásokban látják meg a bölcsélet feladatát és a logisztikát, mint a bölcséleti kutatás egyedül helyes módszerét állítják oda. Megoldhatatlan probléma szerintük nincsen, mert minden kérdés vagy látszólagosan probléma, vagy pedig visszavezethető az empirikus tudományok

körébe és ott pozitíve megoldható. E mozgalomnak legújabbán már Párisban is vannak hívei, kik magukat racionalistáknak nevezik, de velük egy szellemi rokonságot vall a varsói «*Metalogikus*» társaság és a berlini «*Gesellschaft für wissenschaftliche Philosophie*». A múlt évi prágai nemzetközi filozófus kongresszuson természetesen erősen szóhoz jutottak, hisz éppen Prágában működnek legértékesebb képviselői és ott adják ki folyóiratukat is. A római II. tomisztikus kongresszuson is nagy visszhangja volt a bécsi neo-pozitívizmusnak. *P. Hoenen* és *Chojnacki* néhány tételüket vette bonckés alá; de a kongresszus legragyogóbb szónoka és legünnepelebb bölcselelője, *Jacques Maritain* nagy beszédét éppen az ő bölcseletük méltatására szentelte. Maritain a leghatározottabban állást foglalt ellene, bár nem bírálta őket elfogultan.

A bécsi neopozitívizmusnak letagadhatatlan érdeme, mondotta, hogy a mai tudományos törekvéseknek utat tör, de főleg a meddő német idealizmusnak hadat üzen. A mai exakt tudományok ugyanis a német idealizmusban saját tudományos létérdeküket látják megtámadva. Az idealizmus minden pozitív tudományos megállapítást a metafizika jelszavával akar lehetetlenné tenni, és éppen ez az oka annak, hogy ez a reakció egészséges megnyilvánulása a tudományok és az ész jogaiért való küzdelemnek. Azonban a bécsi iskola mégis végzetes tévedésekbe esik.

Azt tartja ugyanis, hogy az ész nem egyéb, mint tanuja a jelenségeknek és dolgoknak, irányítója a tudományos munkának. Csak műszereink és érzékeink látnak megfigyeléskor, értelmünknek semmi más szerepe nincs, mint a tapasztalásból merített jeleket a matematika és logika szabályai szerint átalakítani, rendezni. Végzetes tévedése abban rejlik, hogy a megismerés minden ágára és egész területére általánosítja azt, ami csakis a jelenségek tudományára nézve áll. Azért tagadja tehát a metafizikát, mert csakis az érzéki tapasztalás konkrét világát fogadja el, de ebben a kelepcebén zárva is marad. Az exakt természettudományok és a bölcselet közötti éles határvonal megvonása nyújt ebben a kérdésben is helyes megoldást. A neo-pozitívizmus tehát lehet jó módszer az exakt tudományokban, ám nem a bölcseletben, mely nem hűny szemet az érzékfeletti világ előtt.

Chojnacki különösen kiemelte a bécsi neo-pozitívizmus ismeretelméleti egyoldalúságát, mely a természettudomány, s névszerint a fizika módszere szerint akar minden más tudományban eljárni, s ezzel maga is kénytelen metafizikai alapelveket felállítani és feltételezni. Mind amellett a pozitív tudományokban sok értékes és használható elvei vannak, melyek a tomisztikus bölcselettel is összhangba állíthatók.

A kongresszus második gondolatkörének eredményeit áttekintve, lehetetlen észre nem venni, hogy a tomizmus túl van már azon a perióduson, mikor a természettudományok egyes megállapításai, néha heves támadásai és gúnyos lekicsinylései zavarba hozta. Ma már a tomisták is a legintenzívebben foglalkoznak az exakt tudományokkal, hogy a termé-

szettudósok fenyegető állításait, nagyhangú és divatos frázisait maguk is ellenőrizhessék. Ebből a munkából szűrődött le a közös felfogás, hogy bár a két tudománykör egymástól formálisan különbözik, mégis egyik a másiknak munkáját segíti és még jobb, helyesebb megvilágításba helyezi. A konkrét nehézségek mind elsímulnak, mihelyest azok a tudományok részéről kellő megfigyelés és kísérlet után eléggé kitisztázódnak. Sőt a modern természettudományos, tehát pozitív kutatás sok esetben a bölcselet elméleti feltevéseit csak megerősíti, sőt bizonyítja. Így tehát a modern tomisztika nem zárkozhat el a modern pozitív tudományok tudományos kutatásai és megállapításai elől. Ebben az irányban a római tudományos akadémia megszervezése a római egyetemek új munkaprogramja, de főleg P. Gemellinek *Sacro Cuore* egyeteme Milanóban jár elől jó példával.

V.

A tomista kongresszus harmadik nagy gondolatköre, a hit és tudás, a bölcselet és a vallás viszonyának kérdése a legkevesebb számú értekezésre, hozzászólásra adott alkalmat. Bizonyára első tekintetre azt hitték, hogy a régi, középkori nagy vitáknak tárgyáról, az arab és zsidó bölcselettel kapcsolatos nehéz küzdelmeknek felújításáról van szó. Hiszen Szent Tamás klasszikus megoldása óta a hit és tudás, bölcselet és teológia viszonya világosan áll a keresztény bölcselők előtt. Pedig, mint az előadásokból kitűnt, e problémakörben vannak modern nézetek, újabb nehézségek is. Mint a főelőadótól, a nagynevű *P. Garrigou-Lagrange*-tól, de még inkább *Carlo Colombo*, milanói teológiai tanártól megtudtuk, a legutóbbi pár esztendőben a *«keresztény bölcselet»* fogalma, tartalma és a valáshoz való viszonya körül igen élénk vita kerekedett, melynek megindulása éppen nem a keresztény bölcselet köréből kelt útra. *E. Bréhier* kezdette e vitát a *«Bulletin de la Société française de Philosophie»* 1931 márc. 21-iki ülésén (52. lap) tagadva a *«keresztény bölcselet»* elnevezés jogosultságát. Még határozottabban támadta ezt *Léon Brunschvicg*, a Sorbonne tanára, a legutóbbi prágai nemzetközi bölcseleti kongresszuson, 1934-ben (*Religion et Philosophie. Megjelent Revue de Mét. et de Mor.* 1935 janv. 1—13.). *Brunschvicg* egészen racionalista megoldásra jut előadásában, melynek eredményeképpen a kinyilatkoztatás isteni eredetét is tagadja, vagy legalább is teljesen az ész ítélőszékének veti alá. A vallás tehát legfeljebb a Kant-féle elgondolás szerint szerepelhet *«Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»*. De a múlt század szemiracionalizmusa, fideizmusa is újjáéled. *P. Motte* a *Juvisy* és *Blondel* elméleteire gondolt, itt *Garrigou-Lagrange*, bár nevüket ő nem, csak *Colombo* említette. *Garrigou-Lagrange* magisztrális előadása *J. Maritainre*, részben *Gilsonra* támaszkodott a kérdés megoldásában. A *«keresztény bölcselet»* nemcsak negative, a bölcselő személyét tekintve mondható kereszténynek, hisz akkor a matematika,

fizika is keresztény tudomány volna, ha éppen keresztény ember művelné azt, hanem kereszténynek nevezhető pozitíve is. A bölcelet ugyanis, bár tárgyát tekintve egészen különálló és önálló tudomány, más, mint a valóság vagy a teológia, mégis a vallás kétféleképpen is tökéletesíti a bölceletet: objektíve és szubjektíve. *Tárgyilagosan, objektíve*, amennyiben a vallás sok olyan igazságot tartalmaz, melyeket a bölcelet tisztán az emberi észre támaszkodva is megismerhet, bár csak nagy erőlködéssel és sok eltévelyedésnek kitéve. Mennyivel biztosabban halad tehát a keresztény bölcelet bizonyos bölceleti tételek megvizsgálásában, kutatásában, bizonyításában, mikor a vallás más oldalról biztatja, hogy bátran haladjon, helyes úton jár! De *szubjektíve* is megerősíti a vallás a bölcselőt, amennyiben a kinyilatkoztatás fényével több világosságot derít sok olyan bölceleti tétel megértéséhez, melyet az ész megismerhet ugyan, de csak homályosan, bizonytalanul. A *«keresztény bölcelet»* tehát nem helytelen kifejezés, mert jelenti egyrészt a bölcelet feltétlen alárendeltségét a kinyilatkoztatásnak, mely eszerint természetesen *norma negativa*, de jelenti *pozitíve* is azokat a tartalmi értékeket, melyeket a bölcelet a keresztény kinyilatkoztatástól, a vallástól nyer.

P. Garrigou-Lagrange világos előadása nyomán rövid, de igen éles vita indult. *De Blic*, aki egyébként maga is tartott e kérdéstről rövid előadást, merésznek tartotta e kifejezést: *tartalmánál fogva keresztény bölcelet*. A bölcelet szerinte lényegében, tehát specifice észtudomány, következésképpen nem keresztény. A keresztény vallás ellenben specifice tekintélyen, kinyilatkoztatáson és nem az észen épül fel. Garrigou-Lagrange feleletében nem is tagadta azt, hogy tárgyát tekintve a két tudomány egészen különböző és önálló tudomány, de annál jobban hangoztatta, hogy a bölcelet önálló és zárt köre nem akadályozza annak, hogy *in se et pozitíve* keresztény legyen. Hiszen éppen az a körülmény, hogy sok igazság mindkettőben egyaránt szerepel, mutatja, hogy sem a vallásnak nem közömbös, amit a bölcelet tanít, sem a bölcelet nem hagyhatja tekinteten kívül a vallás tanítását, annál kevésbbé, mert a bölcelet ezeknek az igazságoknak megismerésében igen nehéz és kínos utat végzett. A bölcelet racionális jellege nem gátolja, hogy a vallás ne éreztesse jótékony, segítő hatását akár tárgyilag, akár pedig alanyi szempontból, mint Maritain nyomán Garrigou-Lagrange kifejtette. Igenis, keresztény az a bölcelet, mely tekintetbe veszi a vallás tanítását és annál bőszesebben használja ki előnyös helyzetét éppen a theodicea és etika kérdéseinek kimerítőbb tárgyalására, melyekről a nemkeresztény bölcselők alig tudnak, vagy alig mernek beszélni. E megoldást, mely tehát a két tudomány specifikus tárgyát nem téveszti szem elől, *De Blic* is, és az egész kongresszus egyöntetűen elfogadta.

A modern kérdések, a bölcelet mai problémái mindig új és új nehézségek elé állítják nemcsak a gondolkodó észet, hanem főleg a tomistát, a keresztény bölcselőt, mert ő éppen keresztény voltánál fogva nem egy-

könnyen áldozza fel a régi tételeket, nem egykönnyen hagyja magát kordivat és hangzatos elvektől elvakítani. Bizonyos, hogy a mindennapi élet, az örök nyugtalan, kutató emberi elme állandóan új és új kérdéseket fog felvetni. Ezeket megoldani, a régi bölceleti tételekkel vagy az egész rendszerrel egybevetni a mai bölcselők feladata. A kongresszus munkájából is ez világított ki leginkább. Soha a tomista filozófia nem nyugodhat meg babérain. Állandóan résen kell lennie, hogy a felvetődő újabb problémák mennyiben érintik eddigi álláspontját. Néhány évtizede még egészen félénken orientálódott a modern tudományok pergőtüzében. A II. tomista kongresszus bizakodó képet nyújtott. Azt a benyomást keltette, hogy nincs mit félnie a modern tudományoktól. Sőt éppen a tomista bölcelet kezd mind nagyobb érdeklődést mutatni a modern tudományok iránt és nem is késik annak megállapításait több kevesebb haszonnal a maga szolgálatába állítani és felhasználni.

A II. tomista kongresszus, sajnálatos körülmények közbejötté miatt az első után nem három, hanem több mint tíz évre tudott csak összejönni. Ez a hosszú idő mégsem volt meddő. Ez alatt a tomista bölcselők szorgalmasan dolgoztak és élénken részt vettek a világ bölceleti áramlatában. Hosszú munkálkodásuk eredménye volt, hogy majdnem minden kérdésben már teljesen kiforrott egyöntetű, egységes álláspont szűrődött le. Megkapó volt, hogy a világ minden részéből egybesereglett keresztény filozófusok mennyire sokoldalúan és mégis mennyire egységes szellemben művelték tovább azt a nagy szellemi hagyatékot, melyet a nagy tudóstól, Szent Tamástól kaptak örökbe.

Valóban érezték a kongresszus végén, a pápai kihallgatáson, XI. Pius pápa szavainak súlyát: ha a tudás minden kis tétele egy-egy aranysemecke, milyen nagy értékű lehet az a legmagasabb igazság, melyet a tomista bölcselők művelnek?

A tomista, a keresztény bölcelet az igazság aranyával gazdagítja a mai, krízisekkel küzködő, lerongyolódott és gondolatszegény világot!

Erdey Ferenc.

A KÖZVETLEN ISTEN-MEGISMERÉS SZENT ÁGOSTONNÁL.

Et hoc est grandius aenigma, ut non videamus,
quod non videre non possumus.

De Trin. XV. 9, 16.

Szent Ágostonnak a közvetlen Isten-megismerésről szóló tanítása ma talán még egymástól eltérőbb elbírálásokban részesül, mint valamikor. Vannak, akik Szent Tamásnak az augustinizmuson végzett átinterpretálását még történelmi szempontból is helyesnek és helytállónak tartják — vannak, akik jogosultnak ismerik el az ontologizmusnak Szent Ágoston filozófiájára való hivatkozását. Isten közvetlen megismerését, melyről Szent Ágoston beszél, egyesek ismeretelméleti alaptételként fogják fel, mely a normális emberi megismerés apriorikus elemeinek magyarázatára szolgál — mások egy misztikus élmény leírását találják benne. Talán nem lesz fölösleges, éppen ezeknek az ellentétes felfogásoknak tisztázásra, behelyezni Szent Ágoston filozófiáját saját korszakába, szembeállítani azt a neoplatonizmussal, melyből rendszerének sok elemét merítette, és a görög egyházatyák platonizmusával, mely vele egyidejűleg és ugyanabból a forrásból eredt. Ami benne sajátos és új, az a szembeállítás folytán annál jobban fog kitűnni. Ami viszont közös mozzanat benne és a korszak más filozófiáiban, az így könnyebben lesz érthető és helyes magyarázatra fog találni, különösen, ha olyasvalamiről van szó, ami talán a mi gondolkodásunkra idegenszerűen hat, de a korszak összes filozófiáiban megvan, mint például az a bizonyos, misztikus élményszerűség és filozófiai apriorikusság között való lebegés, mely oly jellemző a neoplatonizmusra.

Hogy ezt a vizsgálatot azonban ne komplikáljuk még az augustinizmusnak a neoplatonizmusból való fejlődés problémájával, és azzal a lehetőséggel, hogy esetleg nem az augustinizmussal, hanem annak egy a neoplatonizmushoz még közelebb álló fejlődési stádiumával állunk szemben, lehetőleg csak egy mű alapján jellemezzük Szent Ágoston filozófiáját, még pedig olyan mű alapján, mely az augustinizmust legfejlettebb állapotában tükrözi vissza: a «De Trinitate» című munka alapján.

Az augustinizmus és a neoplatonizmus közösen azt vallják, hogy a lélek az Istent nem külső megismerésekből való következtetések útján, nem a tapasztalatból nyert fogalmak során ismeri meg, hanem azáltal,

hogy saját belsejébe fordul, ami egyúttal azt is jelenti, hogy elfordul minden külső tárgytól, minden elképzelhető és elgondolható valóságtól. Ezért a lélek önmegismerése és az Isten megismerése úgy fűződnek egymáshoz, hogy a lélek, ha mindattól megtisztul, ami nem ő, saját lényében egyúttal az Istent is megleli, és viszont mindaddig, amíg az Istent meg nem ismerte, saját szellemi lényegét sem ismerte meg. «Bennem voltál, és én kint jártam és ott kerestelek . . . nálam voltál, de én nem voltam nálad»,¹ mondja Szent Ágoston a megtérését megelőző lelki állapotáról; mert akik az Istent kívül keresik, nem találhatják; «kifelé törekednek, elhagyva saját belsejüket, melynek a legbelsejében az Isten van».² Ugyanazt mondja Plotinos is: «Az Isten nincs kívülünk, hanem mindenkiben jelen van tudta nélkül. Menekülnek tőle kifelé törekedve tőle, vagy inkább saját magukból kifelé fordulva».³ És azt a megtisztulást is, mely az Istenmegismerést magába foglaló önmegismerés feltétele, mind a kettő szintén majdnem ugyanazokkal a szavakkal írja körül: «Ha megismerted önmagadat és önmagadban megtisztultál, és nincs benned az egyé-válás (a léleknek a megismerések és érzelmek sokaságából lényege egyszerűségéhez való visszatérése) akadály, ha más külső valóság már nem vegyül bele az énedbe» . . .⁴ mondja Plotinos, és hasonlóan Szent Ágoston is: «Ha azt parancsolják a léleknek, hogy megismerje önmagát, nem úgy keresse magát, mintha önmagát elvesztette volna, hanem, ami ráragadt idegen tárgyakból, azt rázza le magáról. Mert bensőbb a lélek nem csak a külső, érzékelhető tárgyaknál, hanem még azoknak gondolati képeinél is.»⁵

Hogyan vezethet azonban a léleknek minden külső valóságtól való tisztulása az Isten megismeréséhez? Honnan van az, hogy a léleknek csak tisztán önmagára kell maradnia, hogy benne mindjárt az Isten megismerése is felvillanjon? Neoplatonikus szempontból könnyű a felelet erre a kérdésre: Ha a lélek valóságos természete szerint isteni, oszthatatlan, egyszerű, «egy» abban a legteljesebb értelemben, melyben az Istenséget is «az Egy»-nek, a 'Εν-nek nevezik, halhatatlan, változatlan, szenvedéstől mentes, és ha az individualizált állapota, melyben egy emberi személyiségre van korlátozva, cselekvésében és szenvedésében a változásnak alá van vetve, megismerésében a külvilág érzékelésére van utalva, csak a saját benső lényegéről való tévedésből eredhet, melynek folytán azt

¹ «Ecce intus eras, et ego foris, et ibi Te quaerebam . . . mecum eras, et Tecum non eranos» Conf X. 27.

² «. . . exterius conantur ire et interiora sua deserunt quibus interior est Deus». De Trin. VIII. 7, 11.

³ «Οὐδένος οὖν θεός, φησίν, ἔστιν ἕξω ἀλλὰ πᾶσι σύνεστιν οὐκ εἰδόντων ψεύγονται γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἕξω, μᾶλλον δ' αὐτῶν ἕξω» Enn. VI. 9, 7.

⁴ «Ἐἰ . . . εἰδὼς σαυτὸν καὶ σαυτῶ καθαρῶς συνεγένου οὐδὲν ἔχων ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἰς οὐτὼ γενέσθαι οὐδέ σὺν αὐτῷ ἄλλο τι ἐντός μεμιγμένον ἔχων» . . . Enn I. 6, 9.

⁵ «Cum igitur ei praecipitur, ut se ipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat sed id quod sibi addidit detrahat; interior est enim ipsa non solum quam sensibilia . . . sed etiam quam imagines eorum.» De Trin. X. 8, 11.

amit szellemi besugárzásával éltet, saját lényegének tartja¹ — akkor könnyen érthető, hogy a lélek saját lényegének felismerésével az Isten-ség megismeréséhez is eljut, mert egy és ugyanaz mind a kettő, és csak annak az eltávolítására van szükség, ami nem a lélek, hogy a lélek isteni volta kiderüljön.

A kereszténység *nem* vallja a lélek és az Isten identitását. A lélek az isteni kegyelem besugárzásából istenszerűvé válhat ugyan, az Istenhez való szeretet révén részesülhet az Isteni életben, de nem lehet soha, lényegét illetőleg, azonos az Istennel. Keresztény szempontból tehát nem a lélek isteni voltának felfedezéséről, hanem az Istenhez hasonlóvá válásáról lehet csak szó az erények, a kegyelem, az Istenhez való szeretet útján. «Aki szívét a mulandó dolgokhoz való ragaszkodástól megtisztította», mondja Nyssai Szent Gergely «saját lelkének szépségében látja az Isten hasonmását... saját tisztaságát szemlélve, a hasonmásban az ösképet pillanthatja meg».² A döntő mozzanat itt az akaratnak az Istenre való irányulása, az Istenhez való szeretet, mely a lelket istenszerűvé teszi, és az isteni életben részesíti. Ezt talán legtisztábban Szent Maximos fejezi ki ezekkel a szavakkal: «Mindent az Isten művel bennünk, a cselekvést és a szemlélést, az erényt, a bölcseséget, a jóságot és az igazságot; a mi részünk ebben csak az ezeknek a javaknak befogadására irányuló akarat».³

A lélek tehát lényegileg nem azonos az Istennel, hanem csak képes arra, hogy az Istenre irányuljon és ezáltal istenszerűvé váljék, «az Isten erejéből Hozzá hasonló»,⁴ «amint ezt Szent Ágoston páratlan rövideggyel és precizitással megformulazza. «És ezért nagy és nemes a természete, mert a legfőbb lény természetében részesülhet.»⁵ «Ő az Isten hasonmása, mert megismerni és szeretni tudja azt, aki őt teremtette.»⁶ És ez az Istenre való irányulás az akarat műve. A lélek, Nyssai Szent Gergely szavai szerint, egy «ἀγγελιον προαιρετικόν», az Isteninek olyan tartálya, melyet az akarat befogadóképessé tesz az Isteni iránt.⁷ «Mert, ami felé a lélek szere-

¹ A neoplatonizmusnak ezt a motívumát részletesen ismerteti Szabó Árpád «Indische Elemente im plotinischen Neuplatonismus» című cikke (A «Scholastik» 1938 januári füzetében).

² «Ὁ πάσης τῆς κτίσεως καὶ ἐμπαθοῦς διαθέσεως τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν ἀποκαθάρσας ἐν τῇ βίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορᾷ τὴν εἰκόνα» Migne P. G. 44, 1269 C.

«... πρὸς τὴν βίαν καθαρότητα βλέπων ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸ ἀρχέτυπον» Migne P. G. 44, 1270 B.

³ «... εἰδώς οὐ ἔσσαν ἐν ἡμῖν ὡς ὄργανοις ὁ Θεὸς ἐπιτελεῖ πράξιν καὶ θεωρίαν ἀρετῆν τε καὶ γνώσιν καὶ νικῆν καὶ σοφίαν καὶ ἀγαθότητα καὶ ἀλήθειαν. μηδὲν ἡμῶν συνεισφέροντων πλὴν τῆς θελοῦσης τὰ καλὰ διαθέσεως» Migne P. G. 90, 513D.

⁴ «ex illo similis illius» De Trin. X, 5, 7.

⁵ «quia summae naturae capax est et esse particeps potest, magna natura est» De Trin. XIV 4, 6.

⁶ «... Dei imago, quia potest etiam meminisse et intelligere et amare eum a quo facta est» De Trin. XIV 12, 15.

⁷ Migne PG 46, 105A.

tete fordul, ahhoz válik hasonlóvá a lélek.»¹ Önmagában akkor ismeri meg az Istent, amikor Istenhez hasonlóvá lett, ami csak az Istenre irányuló akarat, az Istenhez való szeretet által lehetséges, mert a szeretet a lélekben azt az Isteni hasonmást teremti, melyben és melyen keresztül a lélek önmagában megtalálja az Istent. A lélek belső istenmegismerésének a végső oka tehát az akaratnak az Istenre való irányulása. «Az Isten megismerésében... a lélek szeretetét a mulandó dolgoktól az Isten felé fordítja.»² «Minél jobban emelkedik az örökkévalóság felé, annál jobban lényegül át az Isten hasonmásává.»³

Érthető ebből a gondolatmenetből, hogy minden keresztény platonikusnak, ha a lélek és az Isten azonosításának hibájába beleesni nem akar, voluntaristának kell lennie, amint Szent Ágoston is az. Az akaratnak az Istenre való irányultsága eszerint nem csak az Isten megismerésének feltétele, mint a neoplatonizmusban, hanem ez a megismerés maga, mert ezáltal a lélek nem csak megtisztul, hogy saját isteni lényegét megláthassa, melyben az Isten már azelőtt is jelen volt (hiszen a neoplatonizmus szerint lélek és Isten egy), hanem az akaratnak az Isten felé való törekvése, az Istenhez való szeretet éppen az, ami az Isteni hasonmást teremti a lélekben és így a belső Isten-megismerés tárgyát megjeleníti a lélekben. A keresztény platonizmus szempontjából egészen következetes továbbá az a gondolat is, hogy még a lélek önmegismerése is az akaratnak az Istenre való irányultságától függ. Egy lény, melynek rendeltetése a legfőbb lény iránti törekvésben áll, és melynek természetét az isteni létben való részesedés képessége, az Isten iránti szeretetre való képessége alkotja, természetesen csak akkor juthat el saját lényegének mélyebb megértésére, ha ez a képesség az Istenre törekvő akarat ténylegességében megvalósult, míg a lélek potenciális lényege láthatatlan marad a szellem önmagába fordított tekintete előtt addig, amíg tiszta potencialitásából ki nem lépett. Ezért is mondja Nyssai Szent Gergely, hogy «amint az Istent csak akkor ismerhetjük meg, ha saját lelkünk mélyébe szállunk, ugyanúgy viszont a lélek csak akkor ismerheti meg önmagát, ha saját isteni szépségének ösképét szemléli.»⁴ Ami a lelket magában illeti, eltekintve az Isten iránti szeretet és az Istenhez való törekvés által előidézett belső állapotától, Nyssai Szent Gergely egészen következetesen tagadja is a közvetlen önmegismerés lehetőségét.⁵ Csak az Isten iránti

¹ «Ὅπου γὰρ ἂν τῇ ἀγάπῃ βέβημεν ἐκείνῃ ταῖς ψυχαῖς οἰκισοῦμεθα... εἴτε γὰρ πρὸς τὸ καλὸν εἴτε πρὸς τὸ κακὸν ἢ τῆς ψυχῆς γένηται σχέσις, κατακρινῶνται πῶς τῇ ψυχῇ τὸ ἀγαπώμενον» Migne P. G. 44, 733B.

² «In agnitione Deo... transfert amorem a temporalibus ad aeterna». De Trin. XIV 17, 23.

³ «quantumcumque se extenderit in id, quod aeternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem Dei» De Trin. XII 7, 10.

⁴ «Ὅταν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἑαυτῆς βλέπῃ ἢ ψυχῇ, τότε δι' ἀκριβείας ἑαυτὴν καθορᾷ.» Migne P. G. 46, 509C.

⁵ Migne P. G. 44, 257A 45, 945D 46, 509B.

szeretet révén jut a lélek úgy Istennek saját belsejében való felismeréséhez, mint a saját lényegének közvetlen megismeréséhez.

Ezzel szemben nagyon feltűnő, hogy Szent Ágoston, bár szintén az Istenhez való szeretetben, és nem a lélek természetes isteni voltában látja a belső Isten-megismerés alapját, mégis a lélek természetes tulajdonosságának, sőt a lélek lényegének tekinti a lélek közvetlen önmegismerését. «Ő maga saját magának az emlékezete»,¹ mondja tipikus szentágostoni megformulázással, azt fejezve ki ezzel a formulával, hogy amíg más tárgyaknak gondolatainkban való felidézéséhez arra van szükség, hogy ezek a tárgyak emlékezetünkben mintegy el legyenek raktározva, addig a lélek szellemi önmegjelenítéséhez, a lélek önmegismeréséhez elegendő a léleknek önmagában való substantiális jelenléte. Mert «mi lehet inkább jelen a szellemben, mint a szellem maga?» mondja Szent Ágoston. «Mit ismerhet meg közvetlenebbül a szellem, mint azt, aminek révén minden más tárgyat megismer, azaz sajátmagát?» A szellem önmagát önmagában ismeri meg.² Ezért azt hangoztatja Szent Ágoston, hogy a lélek, amióta létrejött, soha nem szűnt meg önmagáról megemlékezni, önmagát megismerni, önmagát szeretni.³

És ennek ellenére mégis azzal számol Szent Ágoston is, hogy a lélek megfelelkezhetik igazi lényegéről, hogy «mást önmagával együtt szeretve, ezzel téveszti össze önmagát és valahogyan összeforr vele»,⁴ mert «oly nagy a szeretet ereje, hogy azt, amire sokáig szeretettel gondol a lélek és amihez belső hajlammal ragaszkodik, magába ragadja valahogyan akkor is, ha saját lényegének megismerésére önmagába fordul». ⁵ «A külső tárgyak hozzátapadnak a lélekhez, ha szeretetét feljűk fordítja... és ha önmagát meg akarja ismerni, annak gondolja magát, ami nélkül önmagát gondolni nem tudja.»⁶ Ez a felfogás teljesen egyezik az «acies mentis» és az «inde formari» fogalmaival, melyekről Szent Ágoston a De Trinitate IX. könyvében részletesen tárgyal (arról van ott szó, hogy a lélek öntudata annak a tárgynak a formáját veszi föl, sőt bizonyos értelemben átalakul azzá a tárggyá, amelyre az akarat által vezérelt figyelem irányul), — de

¹ «ipsa sibi memoria sui.» De Trin. XIV. 6, 8.

² «quid tam menti adest quam ipsa mens.» De Trin. X 7, 10. «quid tam intime scitur seque ipsum esse sentit, quam id, quo etiam cetera sentiuntur, id est, ipse animus.» De Trin. VIII 5, 9. Mens semetipsam per seipsam novit. De Trin. IX 3, 3.

³ «mens... ex quo esse coepit, nunquam sui meminisse nunquam se intelligere, nunquam se amare destitit» De Trin. XIV 10, 13. Ezenkívül De Trin. X 8, 11, XIV 14, 18, XV 3, 5.

⁴ «aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodammodo» De Trin. X 8, 11.

⁵ «Tanta vis est amoris, ut ea, quae cum amore diu cogitaverit eisque curae glutino cohaeserit, attrahat secum etiam cum ad se cogitandum quodam modo sedit.» De Trin. X 5, 7.

⁶ «Cohaeserunt enim (rerum sensarum imagines) mirabiliter glutino amoris... dum se solam nititur cogitare, hoc se putat esse, sine quo se non potest cogitare. De Trin. X 8, 11.

nem egyeztethető össze azzal a felfogással, mely szerint a lélek önmegismerése a léleknek természetével járó, a szellem közvetlen, substantiális jelenlétéből következő mozzanat. Inkább arra a meggyőződésre mutat, hogy a lélek önmegismeréséhez is a legfőbb szellemi értékre való aktuális irányultság, az Isten iránti szeretet szükségese.

De a lélek önmegismerése állandó mozzanat, mondja Szent Ágoston, csak hogy a kívülről belevegyülő mozzanatok, az alacsonyabbrendű tárgyak iránti vonzalmak elhomályosítják és eltakarják. «Ne úgy keresse magát a lélek, mintha önmagát elvesztette volna, hanem azt rázza le magáról, ami ráragadt . . .»¹ De hogyan teheti ezt? «Ismerje meg önmagát, nem mint valami távoli tárgyat keresse magát, hanem az akaratának hajlamát, mely a külső tárgyak között bolyongott, saját szellemi énjében rögzítse meg . . .»² De vajjon lehet-e a lélek akaratának végső tárgya? Ha maga felé fordítja igyekezetét, és téves önszeretben elfordul a fölötte levő legfőbb értéktől, akkor még önmagát sem tudja helyesen szeretni, hanem szeretete süllyed az alatta levő dolgokhoz. Tekintete elhomályosul és az önmegismerésre is képtelenné válik,³ belemélyed egy sötétségbe, mely saját szellemi voltát is eltakarja előtte.⁴ Helyes önszeretet tehát csak az Isten szeretetével járhat együtt, mert a helyes önszeretet azt jelenti, «hogy a lélek oda kívánczik, ahova való természete szerint, az alá, ami fölötte van, (az Isten) a fölé, ami alatta áll (az anyagi világ)».⁵ Eszerint mégis az Istenre törekvő akarat a lélek önmegismerésének forrása.

Igaz, mondja Szent Ágoston, hogy a lélek aktuális önmegismerése ugyanúgy, mint az aktuális Isten-megismerés az akaratnak helyes irányultságától függ, és hogy az akaratnak az Istentől való elfordulása maga után vonja a léleknek saját lényegéről való tévedését is. De különbséget kell tennünk, mondja Szent Ágoston, az aktuális megismerés és a tudás, «cogitare» és «nosse» között.⁶ Mert lehet az emlékezetünkben valami, ha nem is gondolunk rá; de nem gondolhatnánk rá, nem idézhetnők fel emlékezetünkéből, ha nem lenne jelen ott akkor is, amikor nem gondolunk rá.

Ez az érvelés olyan tudásra alkalmazható ugyan, mely külső tárgyak által gyakorolt befolyásokból, külső tárgyakról nyert tapasztalatokból ered, melyek emlékezetünkben mintegy el vannak raktározva; de

¹ «Non se tamquam sibi detracta sit quaerat, sed id quod sibi addidit detrahat.» De Trin. X 8, 11.

² «Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis, quae per alia vagabatur, statuatur in semetipsam.» De Trin. X 8, 11.

³ «. . . superiorem deserendo, ad quem solum posset custodire fortitudinem suam . . . sic infirma facta est, ut a se quoque ipsa in ea, quae non sunt quod ipsa . . . infelicius laberetur per amores, quos non valet vincere, et errores, a quibus non videt qua redire.» De Trin. XIV 14, 18. «Mihī autem inhaerere Deo bonum est» «quia si non manebo in illo, nec in me potero.» Conf. VII, 11.

⁴ De Trin. X 5, 7.

⁵ «. . . ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est.» De Trin. X 5, 7.

⁶ De Trin. X 5, 7 X 12, 19 XIV 5, 7 XIV 7, 9 XV 15, 25.

ott, ahol emlékkép nincs, hanem az emlékkép helyébe lépett a léleknek önmagában való substantiális jelenléte,¹ — hogyan lehet ott *nem* jelen a substantiális jelenlét? És Szent Ágoston meg is látja az ebben rejlő nehézséget: «Hogy a szellem, amikor önmagára *nem* gondol, hogyan tud szellemi tekintete előtt jelen *nem* lenni, mintha más lenne szellemi tekintete, más ő maga, azt *nem* bírom megérteni vallja be őszintén:² már a X. könyvben is megformulázta a problémát ezekkel a szavakkal: «Hogy az ész hogyan juthat magának eszébe, mintha az ész *nem* volna mindig az észben, azt *nem* tudom».³ Ha pedig az igazi önmegismerés az Isten megismerését is foglalja magában, amint ezt feljebb mutattuk, és ha másrészt a lélek önismeretének természetes, a lélek lényegével járó tulajdonságnak kell lennie,⁴ akkor érthetetlen, hogy a lélek hogyan lehet egyáltalában a teljes, tökéletes Isten-megismerés híján, mért *nem* tartozik az Isten teljes megismerése is a lélek természetéhez. Így a lélek normális állapota, az az állapot, amelyben a lelket itteni, földi életében egyedül ismerjük, egyszerre csak problémává válik. «A legnagyobb rejtély az» — mondja Szent Ágoston, Szent Pál azon szavairól beszélve, melyek szerint az Istent itt csak «tükörben és rejtélyben» láthatjuk — a legnagyobb rejtély az, hogy hogyan lehetséges, «hogy *nem* látjuk azt, amit *nem* tudunk *nem* látni.»⁵

A kérdés megoldásához azáltal juthatunk közelebb, hogy a lélek földi állapotának okait keressük és azt az utat kutatjuk, melyen a lélek ahhoz a teljes megismeréshez visszatér, mely, Szent Ágoston állítása szerint, a lélek lényegéhez tartozik. Annyi bizonyos, mondja Szent Ágoston, «hogy a lélek megérzi és bensőségesen meggyőződik arról, hogy a megismerés hiánya, a tévedés, az elhomályosultság, a lélek saját hibájából ered, míg az Istenhez való emelkedés, a megismerés visszanyerése csak az Isten segítségével lehetséges»⁶ még pedig úgy, hogy az Isten kegyelméből a hit támad az ember lelkében, mely szívét a mulandó dolgokhoz való ragaszkodásától megtisztítja⁷ és az Istenhez vezet, akit még *nem* ismer, hogy a Hozzá való szeretet erejéből megtisztulva megismerésére képessé

¹ «ipsa sibi memoria sui» XIV 6, 8.

² «Quomodo autem quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, invenire non possum.» De Trin. XIV 6, 8.

³ «Sed quomodo mens veniat in mentem, quasi possit mens in mente non esse?» De Trin. X 4, 6.

⁴ «restat, ut aliquid pertinens ad ejus naturam sit conspectus ejus.» De Trin. XIV 6, 8.

⁵ «Et hoc est grandius aenigma, ut non videamus, quod non videre non possumus.» De Trin. XV 9, 16.

⁶ «Sentit mens, quando bene recordatur Domini sui... non nisi ejus gratuito affectu posse se surgere, non nisi suo voluntario defectu cadere potuisse.» De Trin. XIV 15, 21.

⁷ «fides, qua cor mundante ad beatitudinem pervenitur.» De Trin. XIII. 20, 25. «Contemplatio merces est fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur.» De Trin. I. 8, 17.

váljék. Az Istent, akit még nem ismerünk, a hitben szeretjük, hogy a szeretet révén megismerhessük.¹

Ez még nem magyarázza meg, hogy miért tulajdonítja Szent Ágoston az Isten megismerését és a teljes önmegismerést a lélek *lényegének*, amint azt határozottan teszi² sőt inkább ez ellen a felfogás ellen szólna ez a gondolatmenet, ha Szent Ágoston nem fedezett volna fel a «per fidem dilige» fogalmában egy olyan mozzanatot, mely ezt a felfogást indokolja, sőt szükségessé teszi. A nagy skolasztikusok abban egyeznek Szent Ágostonnal, hogy ők is a hit leglényegesebb motívumának a szeretetet tartják. Fidei forma est caritas — ez a hagyományos formulája ennek a gondolatnak. Ha pedig a hit fogalmának ilyen megformulázására azt az elvet alkalmazzuk, (és ezt Szent Ágoston meg is teszi) hogy nem lehet szeretni azt, amit nem ismerünk,³ akkor szükségszerűen arra a következtetésre jutunk, hogy a lélekben már a hit előtt, már az akaratnak az Istenre való irányulása előtt *megvan* az Istennek egy bizonyos ismerete, *megvan* az Isten lényegéről való bizonyos megemlékezés.⁴ A hit tehát nem átmenet a nem-ismeréstől a megismeréshez, a nem-tudástól a tudáshoz, hanem annak a megerősödése, felelevenítése, előtörése, ami kezdettől fogva lappangott a lélek belsejében, és ha az Isten megismerésének ez a kis szikrája nem maradt volna meg mindvégig a lélek lényegében, akkor a lélek arra sem lenne képes, hogy az Isten keresésére elinduljon és hogy a hitet előkészítő szeretetben az Isten felé forduljon. Ha «sötétségnek» is nevezhetjük annak az embernek a belső állapotát, aki elfordult az isteni világosságtól és képtelenné vált annak a megsejtelésére,⁵ akkor mégis el kell ismernünk, hogy ez az isteni világosság valamilyen formában, valamilyen módon még ebben az állapotban is érinti az ember lelkét.⁶ A lélek lényege abban van, hogy az Istent megismerni és szeretni képes; ez a képesség nem állna fenn azonban, az emberi akarat még a hitben sem irányulhatna az Istenre, ha még a hitben nyilvánuló szeretet előtt, mint annak létbeli alapja, nem volna az ember lelkében, mint lényegének

¹ «Nisi per fidem diligitur, non potest cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum . . . Ubi sunt enim illa tria — fides spes caritas, nisi in animo credente quod nondum videt, et sperante atque amante quod credit?» Amatur ergo et qui ignoratur, sed tamen creditur.» De Trin. VIII 4, 6.

² «Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subjecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens.» De Trin. IX 4, 5.

³ «Quod quisque prorsus ignorat, amare nullo pacto potest.» De Trin. X 1, 1. «Quomodo autem diligitur, quae nesciuntur, sed tantum creduntur.» De Trin. XIII 20, 26.

⁴ «Non sane reminiscitur (mens) beatitudinis suae . . . credit autem de illa fide dignis literis Dei sui . . . Domini autem Dei sui reminiscitur.» De Trin. XIV 15, 21.

⁵ «Tenebras . . . intelligi voluit aversa ab hujusmodi luce eamquae minus idonea contueri corda mortalium.» De Trin. XIII 1, 2.

⁶ «Commemoratur, ut convertatur ad Dominum, tamquam ad eam lucem, qua etiam cum ab illo averteretur, quodam modo tangebatur.» De Trin. XIV, 15, 21.

elveszítetetlen tulajdonsága, az Istennek egy bizonyos ismerete, és ez tulajdonképpen az Isten hasonmása a lélekben.¹ Amint az Istenhez való szeretet, a diligere per fidem, szükséges az Isten megismeréséhez, ugyanúgy szükséges viszont az Istennek egy bizonyos megismerése már az Isten iránti szeretethez is.

A lélek lényege, Szent Ágoston szerint, nem csak az Istenre való irányulás *képessége*, hanem — mert különben ez az irányulás maga sem volna lehetséges — egy bizonyos, bár talán kezdetleges, de mégis *aktuális* lényegbeli odairányultság is. Az Isten megismerésének magasabb fokozataival szemben még csak Isten-keresésnek nevezhető ez az odairányultság; de az Istenre vonatkozólag még a magasabb megismerést is — a nála még magasabbrendű megismeréshez viszonyítja — csak keresésnek nevezhetjük,² egészen a legteltesebb és legmagasabb megismerésig, mely csak az örök boldogságban valósulhat meg. Így már az Isten keresése az Isten bírásának egy bizonyos, bár legalacsonyabb formája. Ha tehát egyrészt a léleknek az önmegismerése elhomályosulhat ugyan, a léleknek a külső tárgyak iránti vonzalmaival eltakarva, ha a léleknek az Istenhez való szeretete, melynek csírája elveszítetetlenül él a lélek lényegében, elfajulhat a teremtmények szeretetévé — és ha másrészt Szent Ágoston azt állítja, hogy a lélek önmegismerése lényegéhez tartozó mozzanat,³ és azt is mondja, hogy a lélek saját természetéhez tér vissza, ha tévedéseiből helyes önmegismeréséhez visszatér⁴ — akkor abból látszólag az következik, hogy az Isten teljes megismerése a lélek természetes állapota, és hogy saját természetét elveszti, saját lényegének csorbulását szenved, amikor a földi életben ezt a teljes megismerést nélkülözi. Erre mutatnak Szent Ágostonnak azon kifejezései is, melyekkel a léleknek a külső tárgyak iránti vonzódásáról, a külvilág képeire irányuló szellemi tekintetéről beszél; mindenütt ennek az állapotnak «természetellenesége» érezhető ki a kifejezésekből.⁵ Ha tehát lehetséges a léleknek egy olyan állapota, melyben a lélek önmegismerése és az Isten megismerése elhomályosult, elveszett a lélek részére, elrejtve a lélek szenvedélyei és az anyagi világhoz való vonzalmai alatt, annak ellenére, hogy ez a kettős megismerés a lélek *lényegéhez* tartozik, akkor ez csak azért van, mert az ilyen állapot a lélek *lényegével* is ellentétben áll és a lélek valóságos természetével ellenkezik. A lélek földi állapota azért vált problematikussá Szent Ágoston tanításá-

¹ «Sive ita obsoleta sit haec imago, ut paene nulla sit, sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est.» De Trin. XIV 4, 6.

² «An et inventus forte quaerendus est? . . . Quaeritur ut inveniatur dulcius et invenitur ut quaeratur avidius.» De Trin. XV 2, 2.

³ «Proinde restat, ut aliquid pertinens ad ejus naturam sit conspectus ejus.» De Trin. XIV 6, 8.

⁴ « . . . et in eam (sc. naturam) quando se cogitat . . . incorporea conversione revocetur.» ibid.

⁵ «corporearum rerum fallacia simulacra introrsus rapiens.» De Trin. XII 10, 15. «imagines (corporum) convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa. De Trin. X 5, 7. « extrinsecus sensa velut introducta.» De Trin. XV 3, 5.

ban, mert ez az állapot az ő felfogása szerint *nem* a lélek természetes állapota.

Mondhatjuk-e azt, hogy Szent Ágoston felfogása szerint, ha ezt következetesen végiggondoljuk, a lélek természetes állapota az Isten-megismerés teljes és tökéletes megvalósulása, az örök boldogság? Különleges megállapítás volna ez annál az egyházatyánál, aki az isteni kegyelem szerepének legerélyesebb hangoztatója. Csak annyi igaz, hogy Szent Ágoston a lélek lényegét annyira az örök boldogságra való odarendeltségben látja, hogy ennek a hiánya részére nemcsak egy természetfölötti kegyelmi ajándék hiánya, hanem a lélek természetes rendeltetésének eltévesztése, és hogy ennél fogva a lélek lényege nemcsak tiszta potencialitást jelent e cél elérése tekintetében, hanem valamiképpen anticipálja már a cél teljes elérését annak egy bizonyos, csiraszerű bírásában. A lélek, Szent Ágoston felfogása szerint, nem csak olyan akarat, mely az Istenre irányulni képes, hanem az Isten iránti szeretetnek és az Isten-megismerésnek *lényegbeli aktualitása*, mely elhomályosulhat, eltévedhet oly mértékben, amilyenben saját természete is elhomályosodást és gyöngítést szenvedhet, de lényegének legmélyében soha nem szűnik meg legalább virtuálisan az Istenre irányuló akaratnak és az Istenre irányuló megismerésnek lenni. Ez annak a, motívumaiban nehezen megérthető augustinista, felfogásnak az alapja, mely szerint az akarás és a megismerés nem a lélek potenciái, képességei, hanem magát a léleknek a lényegét alkotják.

Ilymódon a léleknek az Istenre való odarendeltsége, mely már a hit lehetőségének az előfeltétele, az Isten iránti szeretet útján nyerhető, közvetlen misztikus Isten-megismerés, és az örök boldogságban megvalósuló teljes Istenbírás *egy* vonalba kerülnek, mint ugyanannak az ascensusnak lényegükben azonos, csak fokozatilag különböző fázisai. Ebben a legszembetűnőbb az, hogy már a kiindulópont, a léleknek az örök boldogságra való odarendeltsége, itt nem úgy viszonylik az örök boldogság teljes eléréséhez, mint a képesség a megvalósításhoz, a potencia az aktushoz, hanem mint a tökéletlen a tökéleteshez, mint a fejletlen a fejletthez, mint a részesedés a teljes bíráshoz. A léleknek az Istenre való odarendeltségének ez a tipikusan platonikus megformulázása, mely a lélekben nem csak *képességet* lát az isteninek a befogadására, hanem, még a lélek földi állapotában, a lélek saját, elveszíthetetlen lényegében is, *realis részesedést* lát abban az Isten-bírásban, melynek teljessége csak az örök boldogság lehet — ez a megformulázás jellemzi az augustinizmust minden más keresztény platonizmussal szemben. Érthető, hogy ez a megformulázás azt a látszatot is keltheti, mintha Szent Ágoston az Isten teljes megismerését az emberi léleknek tulajdonította volna már földi állapotában is — akkor tudniillik, amikor ezeket a fokozati különbségeket összetévesztve, «az Isten megismerését» Szent Ágostonnál egyértelmű fogalomnak fogjuk fel, és nem számolunk azzal, hogy az ő felfogása szerint már az Isten keresése is egy bizonyos Isten-megismerést tételez fel. Igaz viszont az is,

hogy az ő felfogásában a teljes megismerés, az örök boldogság valahogyan érthetőbb, «természetesebb» a lélek szempontjából mint a földi élet, melyben távol jár az Istentől (és ebből a szempontból még mindig azt mondhatjuk: grande aenigma, ut non videamus, quod non videre non possumus, ha megértettük is, hogy hogyan lehetséges az Isten-megismerés elhomályosulása az ember földi életében), de ez csak azért van, mert Szent Ágoston a lélek lényegét az örök boldogságra való odarendeltségben látja, és ezt a lényegét az örök boldogságnak az elérésében látja legteljesebben megvalósítva, nem pedig azért, mert a léleknek tulajdonítaná, már a földi életben is, a teljes Isten-megismerést.¹

Ivánka Endre.

¹ Ez azonban nem jelenti azt, hogy Szent Ágoston az apriorikus fogalmak megismerése, az ideamegismerés tárgyában nem ragadtatta volna magát el olyan megállapításokhoz, melyek alig magyarázhatók meg másképp, mint úgy, hogy az ideamegismerés az Isten lényegének közvetlen meglátásával járna együtt. A platonizmustól örökölt gondolatmotivumok belső logikája itt talán tovább vitte őt mint ameddig tulajdonképpen megengedte volna a saját tanítása, mely az Isten-keresés és az Isten-megismerés problémái körül alakult ki. De ez a probléma már nem tartozik a jelen értekezés keretébe.

ANALÓGIA ÉS ISMERETELMÉLET.

Analógia hasonlóságot jelent és az analógia tana azt mondja ki, hogy az egész létvalóságot (értve rajta Istent, az abszolút létet és az egész relatív, véges létvalóságot) a hasonlóság köti össze. A hasonlóság pedig az egyezésnek és a különbözésnek valamilyen, sajátos egysége. Amik hasonlók, azok nem egyezők egészen az azonosságig ; de nem is különbözők annyira, hogy semmiféle közös vonás nem volna bennük. Azonosságon szigorúan vett megegyezést kell érteni, vagyis olyat, amely minden egyes jegyében teljesen azonos. Különbözősége pedig azt a megnevezést, amelynek egyetlen jegyben sincsen azonossága, de még hasonlósága sem.

Az azonosság ily szigorúan vett értelmezéséből következik, hogy teljes azonosság csakis az önmagával való azonosságban van. Valamely dolog csakis önmagával lehet teljesen azonos ; két dolog már azért, hogy kettő, nem lehet azonos egymással, mert akkor megszűnnék kettő lenni. Viszont két dolog, amely teljesen és minden lehetséges szempontból különbözne egymástól, abszolút fokban volna különböző.

Azonban első pillantásra kimutatható, hogy két dolog között ez a teljes különbözőség nem lehetséges. Mert bármennyire is különbözne két dolog, két *pozitív* létvalóság egymástól, legalább is a közös tulajdonsággal bírnak (a «közös» szót ebben az esetben tágabb értelemben véve), hogy mindkét dolog pozitív létező, mindkét dolog *van* és *valami*. Ebből következik, hogy teljes különbözőség a létezők világában nem lehetséges, bármilyen ontológiai távolság válassza is el különben azokat. A teljes különbözőség tehát csak a létező és a nemlétező között lehetséges. De ebben az esetben a nemlétezőt abszolút értelemben kell venni : jelenti nemcsak azt, ami jelenleg nincs, hanem azt is, ami semmiképpen, semmi körülmények között nem lehetséges. Mert ha nincs ugyan, de lehetséges, a létezők világával máris összeköti valami kapocs. A pusztán lehetséges lét ugyanis azt jelenti, hogy a megkívánt előfeltételek teljesültével tagja lehet a létezők világának, ugyanolyan léttel bírhat mint azok. Azonkívül a pusztán lehetőség is «*valami*», éppen lehetőség és így a többi «*valamivel*» összeköti ez a «*valamiség*». Tehát csak az abszolút semmi, ami következőleg még csak lehetőség sem, különbözik teljesen minden mástól.¹

¹ Vannak filozófiák, amelyek az abszolút semmit is mint «*valamit*» fogják fel. Azonban ez nyilvánvaló paralogizmus. az emberi lélektani adottságnak összecserélése a létvalóság rendjével, az emberi gondolkodás sajátosságának kivetítése a léti rendbe. Mi az abszolút semmit is mint «*valamit*» vagyunk keny-

A létvalóság tehát az analógia vonalában nem három, hanem csak két lehetőséget enged meg. Ugyanis a három «lehetőség» volna : 1. az egész lét teljes azonossága, 2. a teljes lét hasonlósága és 3. a létezők közötti abszolút különbözőség. A lét ezt a harmadik «lehetőséget» kizárja : abszolút különbözőség nem lehetséges a létben. És ezzel az ú. n. «pluralizmus» tana már lehetetlennek bizonyul. A pluralizmus zavaros tanának alap-tétele ugyanis éppen az, hogy a lét abszolúte különböző tagokra esik szét, amelyeket semmiféle «közös nevezőre» hozni nem lehet. Ha ez igaz lenne, akkor a filozófia, mint létmegismerés lehetetlen volna.

Az előbb megengedtük, hogy az analógia irányában két «lehetőség» mégis fennáll és az első a teljes azonosság. És tényleg, mint lehetőség valóban fennáll, de csakis mint lehetőség. Lehetséges volna, hogy csak az abszolút lét, Isten, létezzék, aki természetesen teljesen azonos önmagával. De abban a pillanatban, hogy az abszolút létén kívül relatív, véges lét is van, az abszolút azonosság lehetősége megszűnik. Abszolút lét és relatív lét abszolút azonossága logikai és ontológiai ellentmondás.

Az abszolút azonosság tana a mindenkori és legkülönbözőbb formájú *monista filozófiák* kedvelt dogmája. Van materialista monizmus, amely az egész létvalóságot «anyagnak» jelenti ki ; a «spiritualista» monizmus viszont az egész létvalóságot megteszi «léleknek, szellemnek». Természetesen akkor vagy az anyagot, vagy a szellemet «abszolút létnek» kell kijelenteniök. Bár újabban vannak olyan filozófiák is, amelyek az «abszolút» és a «relatív» fogalmak megkülönböztetésének jogosságát tagadják ; elfogadják relatív létet, amely szerin-

telenek felfogni, amely «valamiről» utólag minden tulajdonságot, «mindent» eltagadunk. Ennek az az oka, hogy értelmünk szükségképpen tárgyra irányul ; már pedig «tárgy» csak valami lehet. Az abszolút semmi tehát tárgy módjára felfogott valami, amiről azonban épp a tárgyi mivoltát, valamiségét kell tagadnunk. A «semmi» azonban nincsen, az isteni elme számára legkevésbé. Isten számára először a végtelen létteljesség van adva, amely *kizárja* az abszolút semmit ; és adva van e végtelen létteljesség végnélküli (de nem végtelen !) utánozhatósága és megvalósíthatósága a véges létben. Ha Isten meg is szüntetné a teljes véges létet, az nem «semmibe hullana vissza», mint ahogy filozófiai exaktság hiányából néha mondani szokás, hanem a lét «lehető letté» változnék át ; és láttuk, hogy a lehető lét nem abszolút semmi. — Részleges «abszolút semmi» önellenmondás ; és mert van abszolút lét, azért az abszolút nemlét ontológiai ellentmondást zár magába. Azok a filozófusok, akiknek gondolkodásában minduntalan ott kísért a «semmi» problémája (újabban főképpen az ú. n. «existenciális» bölceletheben), agyrémeiket kergetnek és az «abszolút lét» fogalmának jelentését nem sikerült megragadniok. — «Abszolút lehetetlenről» ontológiai értelemben szintén nem lehet beszélni. Hogy mi mégis beszélünk róla, az csak a mi emberi értelmünk sajátos természetéből folyik, amely a létet csupán hiányosan tudja felfogni. — «Abszolúte lehetetlen, hogy abszolút lét ne legyen» — ez tökéletesen igaz logikailag és ontológiailag is. Az «abszolúte lehetetlen» kifejezés azonban csak logikai állítmány, amelyet az «abszolút lét»-ről mint alanyról tagadunk, e logikai állítmánynak azonban az ontológiai rendben semmi realitás sem felel meg. A középkor filozófusa azt mondaná, hogy Istennek, aki minden vonatkozásban úgy látja a létet, amint az van, csak azért van «ideája» a semmiről, mert ismeri a véges értelem által alkotott «semmi» és «lehetetlen» fogalmakat.

tők nem követeli meg az abszolút lét létezését. Elfogadnak abszolút létet, amely a relatív létezők «összeségéből» tevődik össze. Azonban ezért a «filozofálásért» drága árat kell fizetniök: az egész emberi gondolkodást a feje tetejére kell állítaniok és egy abszolút illuzionizmust vállalniok. Gondolkodás révén állapítják meg, hogy a gondolkodás lehetetlen, mert valamely alanyról ugyanakkor és ugyanabból a szempontból ellentmondó állítmányokat állítanak. Sajnos, vannak «gondolkodók», akiknek nem adatott meg az az értékes felismerés, hogy valamely filozófia abszurd eredményei és zsákutcába jutásának oka nem a lét és a gondolkodás abszurd mivolta, hanem csakis az ő egyéni abszurd gondolkodásuknak jól megérdemelt gyümölcse. Ha lehet a szellem terén egyáltalán «öngyilkossági hajlamról» beszélni, akkor azt az ilyen «gondolkodásban» kell megjelölni.

Megengedjük, hogy Istennek, mint végtelen és abszolút létteljességnek létezését nem akármilyen érveléssel lehet igazolni és hogy némely hagyományos érvelés is beigazolódtott, hogy nem bizonyít. Megengedjük azt is, hogy a relatív, véges lét végességének igazolása sem tartozik a könnyű bölcséleti feladatok közé. De ez még nem jogosítja fel a «gondolkodót» arra, hogy ennek fejében fejtetőre állítson minden gondolkodási törvényt és az illuzionizmus kódéval igyekezzék beborítani a szellemi életet. Némely «filozófus» elfelejti, hogy a filozófiának csak akkor van jogosultsága, ha világosságot gyűjt; semmiképp sem lehet feladata az, hogy azt a kevés világosságot is, amelyet a «józan ész» áraszt, kioltsa. Szerencsénkre az élet mindig erősebbnek bizonyult az ilyen «filozófiánál» és a filozófia történetének tanúsága szerint több-kevesebb küzdelem árán a végén mégis kiveti magából a gondolkodásnak e mérges melléktermékeit. Ha pedig valamely kultúrának már annyi életerejére sincs, hogy megszabaduljon e melléktermékektől, végzetes élettgyengésséget áruel és megérett a szellemi elpusztulásra. Amikor *Klages* a szellemet mint a biológiai élet ellenségét és romboló élősdijét fogja fel («der Geist als Widersacher der Seele»), lehetetlen és hamis tételt állít fel. De az feltétlenül igaz, hogy a szellem életének is vannak betegségei, amelyek ugyan nem halált okoznak, mert a lélek halhatatlan, hanem zsákutcába juttatják, lehetetlenítik azt. Ez a sajátságos «élet, amely halál», anélkül, hogy megszűnnék élet lenni. (Lásd: *Jánosi József S. J.*: «Élet, amely halál», *Új Kor*, 1936. II. évf. 11. szám.)

A három lehetőség közül tehát az első is, az egész létvalóság abszolút azonossága, lehetetlennek bizonyult, a konkrét valóság kényszerítő ereje folytán. Az abszolút létén kívül van relatív, véges lét is és e kétféle lét nem lehet azonosan egy. Viszont bebizonyítottuk, hogy nem lehet abszolúte különböző sem. Tehát csak a második lehetőség marad meg: az egész létvalóság részben egyező, részben pedig különböző, vagyis hasonló, analógiás. Két létező nem lehet létileg annyira közel, hogy azonossá legyen, de nem is lehet ontológiailag annyira távol, hogy semmi hasonlóság se lenne közöttük. Ez alól a hasonlósági léttörvény alól, mint mondtuk, az abszolút isteni lét sem vehető ki.

Vajjon mi az, ami ontológiailag az analógiatörvényt megalapozza? Az a léti (ontológiai) viszony, amely az abszolút és a relatív lét között

fennáll. Ez a viszony pedig az alkotó és alkotás viszonya. Relatív lét csak azért van, mert az abszolút lét létrehozta. Ez a létrehozás nem emanáció, mert a végtelen és abszolút létnek nem lehet véges és relatív «kiömlése». Ez az alkotás csakis a teremtés, amely a relatív létet a «semmitől» létrehozta.¹

A teremtés által való létrehozás tanának döntő jelentőségű léttani és ismeretelméleti következményei vannak. Minthogy bennünket most elsősorban az ismeretelméleti vonatkozások érdekelnek, a léttani vonatkozásokat csak annyiban érintjük, amennyiben azok kitűzött célunkhoz szükségesek.

A teremtés először is szükségképpen *szellemi alkotás*. Az abszolút létező ugyanis csakis szellem lehet, tehát az alkotásai is a szellem alkotásai. Ez természetesen korántsem jelenti, hogy az alkotásnak *eredménye* is egyúttal szellem. Jelenleg azonban nem ez az alkotás eredményeit vizsgáljuk, hanem az alkotás tényét.

A teremtés másodsorban szükségképpen *létutánzás*. Minthogy a teremtő lét abszolút lét és így a lét abszolút teljessége, minden más lét, mivel szintén lét, kell hogy valamiképpen a lét teljességének körén belül legyen; ami a lét teljességén teljesen kívül esnék, nem volna többé lét vagy lét-lehetőség. Minthogy pedig a relatív lét nem lehet az abszolút lét állagának az emanációja, nem marad más hátra, minthogy az *utánzása* legyen. Hiszen ha nem volna utánzása léttartalomban és a létben, akkor nem-lét volna, semmi. Tehát nemcsak a létben kell, hogy utánzása legyen, hanem azonkívül mindenegyes tulajdonságaiban is; mert minden tulajdonság létmód, amely nem eshetik teljesen kívül a létteljesség körén. Következik tehát, hogy a relatív lét minden mozzanatában az abszolút lét valamiféle utánzata. (Látni fogjuk később, hogy ez a tétel már az előbbieken bennfoglaltatik, amely szerint minden relatív lét szellemi alkotás eredménye.) Természetesen ez az utánzás csak sajátos értelemben terjedhet ki minden mozzanatra; mert hiszen ha a létteljességi, az abszolútum jegyére is ki kellene terjednie, abból az következne, hogy a relatív lét egyszerre abszolút is volna. Ez az utánzás tehát szükségképpen *hiányos*; Isten nem hozhat létre egy új Istent. Viszont a Teremtő végtelen létteljességéből következik, hogy utánozhatósága is végnélküli (nem végtelen); a lét-teljesség jelentésében bennfoglalt «végtelen létezőből» pedig az következik, hogy a teremtői utánzó megvalósítások lehetősége is határnélküli.

¹ Látnivaló, hogy az a «semmitől» való létrehozás hogyan értelmezendő. A «semmi» itt csak azt jelenti, hogy a létrehozott relatív lét a létrehozás előtt még nem volt «valami» a létezők rendjében. Azt nem jelenti, hogy «abszolút semmi» volt, mert hiszen előbb «lehetőségnek» kellett lennie; az abszolút semmitől soha sem lehet valami, mert a lehetőség is már valami. Vége a relatív lét azért lehetséges, mert megelőzi azt az abszolút lét, amely abszolút létrehozó ereje és akarata által a relatív létezőt létbe helyezte. Akik tehát a teremtés tana ellen azzal érvelnek, hogy a «semmitől semmi sem lesz», az idevágó alapfogalmakat nem tisztázták. (L. Jánosi József S. J. «A teremtés tanának ismeretelméleti jelentősége», Theologia 1936. 3, 4. szám.)

De nem szabad szem elől téveszteni, hogy a végnélküli és a határnélküli soha sem jelenthet aktuálisan végtelent az intenzitás és (legvalószínűbben) a szám szempontjából sem, hanem a végnélküli, mindig aktuálisan véges, amely azonban végnélkül növekedhetik, bár soha sem lesz végtelen.

Harmadszor a teremtés eredménye, a teremtett alkotás, soha sem jelenthet *teljes kihelyezést* a létbe. Vagyis nem lehetséges, hogy a teremtett, relatív létező a megteremtés után most már önmagában, mintegy «a saját lábán» is fennállhat, léteileg függetlenül a teremtőtől. Ha az ember alkot valamit a rajta kívül álló világban, az alkotása önmagában áll fenn (épület, gép stb.). De ez csak azért lehetséges, mert az ember alkotásai nem teremtetek, hanem csak *módosítások* a már tőle függetlenül meglévő és tőle függetlenül fennálló létben. Míg a teremtés éppen ezt a már előzőleg függetlenül fennállást zárja ki; a teremtés nem módosítás a létben, hanem a teljes lét létrehozása minden mozzanata szerint. Az ilyen alkotás eredménye tehát létezésében soha sem függetlenül lehet az alkotójától, hanem mintegy *benne* áll fenn továbbra is, ő általa marad csak fenn tovább is a létben. A mindenkori pantheizmusnak éppen az az alaptévedése, hogy a véges létnek az abszolút létben való eme fennállását nem tudja összeegyeztetni azzal a követelménnyel, hogy ugyanakkor a véges lét ne legyen része, tagja, emanációja az abszolút, fenntartó létnek. Viszont más filozófiák (főképpen a racionalizmus deista változata) a véges létnek a végtelen létben *kivüliségét* hangsúlyozzák túlzottan és azért a véges létet kihelyezik a végtelen létből, «saját lábára állítják». A teremtés, illetve az abszolút és a relatív fogalmával mindkét álláspont összeegyeztethetetlen. A helyes megoldás az, amely a véges, relatív létnek ezt az abszolút létben való «bentlevését» és mégis «kívülállását» össze tudja egyeztetni egymással.

Vizsgáljuk meg a teremtés e három következményének jelentőségét a megismerés szempontjából.

I. Azt a tényt, hogy az egész véges lét szellemi alkotás eredménye, a legnagyobb jelentőségű tételnek tartjuk a megismerés *ontológiai* problémájának megértése és megoldása szempontjából.¹

¹ A megismerés tényében meg kell különböztetni az *ontológiai* és a szorosan vett *ismeretelméleti* problémát. Az ontológiai probléma a megismerésre mint létmódra, létfolyamatra vonatkozik és főkérdése az, hogy mi teszi lehetségessé a megismerést, mi a megismerés mint ilyen. Az ismeretelméleti probléma a megismerés tartalmára vonatkozik és főkérdése, hogy mi a megismerés igazságértéke. Látnivaló, hogy e két problémacsoport különbözik egymástól; az ontológiai probléma az első és elvileg csak ennek megoldásával együtt lehetséges az ismeretelméleti probléma *teljes* megoldása. Ezt a helyzetet fejezi ki az a tételünk, hogy az ismeret értékének kérdése csakis metafizikailag oldható meg. A modern ismeretelmélet alaptévedése éppen az, hogy ezt a két problémát nem választotta külön, vagy legalább is nem látta meg a kettőjük között fennálló kapcsolatot. Ezért volt lehetséges az olyan abszurd eredményhez való jutás, hogy az ismeretelmélet egyenesen lehetetlenné tette a metafizikát, «bebizonyította» a metafizikának, mint tudománynak lehetetlenségét. Nem látták be, hogy ezzel az állásfoglalásukkal magát az ismeretelméletet is mint tudományt lehetetlenné tették.

Abból ugyanis, hogy a véges lét szellemi alkotás, az következik, hogy tehát *szellemi kifejezés*: a végtelen szellemnek *önkifejeződése*. Ez minden véges létről érvényes: tehát az anyag is az isteni szellemnek önkifejeződése, objektivációja. Minthogy pedig az emberi szellemnek is vannak objektivációi, azért az emberi objektivációk vizsgálata nagy segítséget nyújthat a megismerés ontológiai problémájának megértéséhez. Természetesen soha sem szabad szem elől téveszteni, hogy a végtelen ontológiai távolság miatt, amely a végtelen és a véges szellemet egymástól elválasztja, az isteni és az emberi szellem objektiválódásai között csak hasonlóság, analógia van és azért óvatosan kell azokat összevetni és a túlzott következtetéseket elkerülni.

Az emberi szellem objektivációit jellemzi, hogy *«jelentésük»* van és ez a *«jelentésük»* minden más emberi szellem számára hozzáférhető, megérthető. Sőt az objektivációk jelentésének megragadhatósága egészen sajátágosan privilegizált: a megérthetőségnek igen nagy intenzitása jellemzi azokat a nem objektivációs jellegű *«jelentésekkel»* szemben. Nincs az az emberi alkotás, írásmű, társadalmi vagy vallási szervezkedés, tudományos rendszer vagy műalkotás, szerszám vagy gép, nyelv, rítus, kultúra, amely valami módon minden más ember számára ne lenne megérthető. Még akkor is, ha nagy időbeli vagy geográfiai távolság választ el is minket egyes objektivációktól. És ez a megérthetőség óriási fokban nagyobbodhatik egyszerűen azért, hogy a különböző objektivációkat egybevetjük. Az archeologus egy rég kihalt nép lelkét, gondolkodását, világnézetét újra megkonstruálhatja, ha elegendő számú objektivációs anyag áll rendelkezésére; az egyik objektiváció intenzívebb megismerése lehetőségessé teszi egy másik objektiváció mélyebb megértését. Az a szellem, amely az objektivációk mögött áll, annyira előtérbe léphet, hogy aktív hatóerővé lesz és a tudóst arra képesíti — ha máskülönben megvannak a szükséges lelki adottságai —, hogy teljesen *«beleélje»* magát abba a rég eltűnt szellemi világba, amelyet a holt objektivációk segítségével újra életrekelthetett.

Az emberi objektivációk tehát anyagi tárgyak: gép, szerszám, szobor, kép, könyv, feliratok, amelyek az emberi szellemet valamiképpen hordozzák, amelyekbe a szellem titokzatos módon bele van szöve. Természetesen nem hordozzák a szellemet *ontológiai* értelemben — amint azt *Nic. Hartmann* értelmezi (I. Nic. Hartmann: *Das Problem des Geistigen Seins*, 1933. III. része: *Der objektivierte Geist*); — hanem ez a *«hordozás»* abban áll, hogy az anyag magán hordozza azokat az *anyagi módosításokat*, amelyeket a szellem hozott benne létre. Ezek az anyagi módosítások teszik lehetőségessé minden más emberi szellem számára a visszakövetkeztetést a módosító szellemre, annak célkitűzéseire, sőt benső lelki világára. Ebben áll éppen a *«megértés»* jelenségének titka: *«benső»* szellemi élet megnyilatkozik az anyagban; az anyag *«felveszi»*, hordozza azt és lehetővé teszi más szellem számára e szellemi megnyilatkozásnak újra felismerését, megértését.

Legkülönösebb a dologban az, hogy *minden* olyan emberi alkotás, amelyben a szellemének is része van, szellemi jelentés hordozója. Még az is, ami nem ezzel a céllal készült, amely nem is egészen tudatos. Az ember írásából, ruházkodásából, kezejátékából, önkénytelen mozdulataiból is lehet bizonyos fókig a «jellemére» következtetni; mert ezek az «objektívációk» is hordozzák a szellemét. Köztudomású, hogy az ember kifejezése mennyire kifejezi, elárulja a «lelkét». Sőt az ember testalkatából, természetéből is lehet következtetéseket vonni szellemi karakterére, amint meglehetősen megbízható (bár sok tekintetben túlzó) következtetéseket is levonó) kutatások igazolják. Mintha a lélek már azzal is elárulná magát, hogy hogyan «építi meg» saját testét.¹

Hangsúlyoztuk, hogy az ember szellemi objektívációi csak analógiául szolgálhatnak, amennyiben ezek hasonlatosságára a teremtést mint isteni objektívációt fogjuk fel és ezáltal a megismerés és a megérthetőség jelenségét megmagyarázni igyekszünk. Azonban vigyázni kell arra, hogy a két objektíváció között fennálló lényeges különbségeket szem elől ne tévesztjük. Ha a teremtésről, mint objektívációról beszélünk, ez lényegesen mást jelent, mint az emberi szellem objektívációi.

Az alapvetően lényeges különbség a két «objektíváció»-forma között először is az, hogy az emberi objektívációk csak módosítások a már meglévő anyagi létén. Ezzel szemben az isteni objektívációk kiterjednek a létező egész mivoltára, azt teljesen átjárják, úgy hogy nincs benne semmi, ami nem objektíváció. Ebből a tételből sokkal több következik, mint amennyi első tekintetre látszik.

Először is következik belőle, hogy a létnek nincsen egyetlen oly mozzanata sem, amely érthetetlen, *irracionális*. Mert ha ez lehetséges volna, akkor el kellene fogadni, hogy az abszolút létnek, (mely szükségképpen abszolút értelem is), abszolút értelmessége ellenére is volnának

¹ Vigyázni kell azonban, hogy az objektívációk e sajátágának felismerése túlzásokba ne ragadja a gondolkodót. Semmiképpen sincs igazolva, hogy a szellem *minden* tevékenysége szükségképpen és *teljes* mivoltában csak az anyagban fejeződik ki. Épp a modern lélektan igazolja, hogy azok a fiziológiai és «érzéki» folyamatok, amelyek a gondolkodást és az akarást, valamint a szellemi érzelmet (amennyiben ilyen van) «kísérik», sőt amelyekre az emberi szellem tevékenysége szükségképpen támaszkodik és talán ráépül, nem teljes egészében veszik át és hordozzák a szellemi tevékenység tartalmát. És azért még ha lehetséges volna is az ember számára a gondolkodásba, akarásba, érzésbe belevont «agysejtek» és más testi tényezők molekuláinak és atomjainak pontos «mozgását» ellenőrizni, semmiképpen nem következik az a lehetőség, hogy ezen atom-mozgások stb. teljesen elárulnák a lélek gondolatait, céljait, érzéseit. Még kevésbé lehet igazoltnak venni azt a tételt, hogy *minden* szellem természetéhez tartozik, hogy csak az anyag segítségével fejezheti ki és értetheti meg önmagát más szellemmel. Hiszen még az emberi szellemnek is vannak olyan titkos működései (pl. gondolatátvitel, telepátia stb.), amelyekről nincs vitán felül megállapítva, hogy az «anyag» segítségével történnek. De hogyha az emberi szellem minden működésére vonatkozólag vitán felül érvényes volna is ez a teljesen az «anyagba objektíválódás» szükségessége, semmi nem jogosít fel arra, hogy ezt a törvényt a «tisztá szellemre» is kiterjesszük.

olyan nem-értelmes, nem érthető, irracionális önkifejező tevékenységei, amelynek az irracionális lét az eredménye. Ez pedig önellentmondást tartalmaz. Az emberi szellem, éppen mert szellem, szintén racionális; minthogy azonban racionalitása nem abszolút, azaz nem szemléli önmagát intuitive és kimerítően, azért vannak olyan tevékenységei, amelyek ugyan abszolúte racionálisak *ontológiailag* — azaz amennyiben isteni objektívációk; mégis e racionalitásukat nem szükségszerűen ragadja maga az emberi értelem. Azonban abszolút racionalitás esetében, tehát Istennél, ez lehetetlen. Az irracionális tehát csakis valamely véges elmére viszonyítva állhat fenn. Igazolható azonban, hogy éppen mert a lét ontológiailag teljesen racionális, azért bármely véges elme számára sem lehet abszolúte irracionális. Következésképpen nemcsak *Schopenhauer, Ed. v. Hartmann és mások* «irracionális filozófiái» nem állják meg a kritikát, hanem *Nic. Hartmann*nak ama tétele sem fogadható el, amely egy minden értelem számára fennál ló «irrationales Rest»-re vonatkozik (*I.N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, 1935. 124. old. és passim*).

Másodszor az következik az objektíváció-elméletből, hogy az «anyag» is teljes egészében szellemi objektíváció. Nem szabad tehát az anyagot annyira eltávolítani a szellemtől, hogy a pluralizmus tévedésébe essünk. Természetes, hogy az anyag nem szellem és hogy az anyagból nincs átmenet a szelembe, a szellem nem vezethető vissza az anyagra. Viszont az *anyag visszavezethető a szellemre*; de csakis a végtelen szellemre. Az anyag feltételezi a szellemet! Az anyag éppúgy szellemi objektíváció, mint akár a tiszta anyagi szellem és ebben a tekintetben csak a létfok ontológiai távolsága és tartalmi gazdagsága választja el attól. Éppúgy szellemi kifejezés, következésképpen racionális és érthető, mint a véges szellem. Hogy valamely konkrét létfokú szellem számára, mint amilyen az emberi szellem, ez az érthetőség miért minimális, annak okát csak a létfokok beható tárgyalása tüntetheti fel. Az a kérdés tehát, hogy hogyan lehet az anyagnak szellemi eredete, hogyan teremthet a szellem anyagot, csak azok számára megoldhatatlan probléma, akik az anyagot a kellő mértéken túl eltávolítják a szellemtől, amit a folyton kísértő és teljesen le nem győzött «manicheizmus», illetve, már megelőzőleg, a «platonizmus» befolyásának gondolunk.

Az objektíváció-elmélet nagy mértékben megvilágítja a megismerés ontológiai problémáját is. A megismerés eszerint nem más, mint az isteni objektívációk «szellemi jelentésének» a megragadása, «jelentésfelfogás». Úgyszintén az objektíváció-elmélet teszi egyedül érthetővé azt az ismeretelméleti alaptételt, az egész ismeretelmélet legfontosabb tételét, hogy *minden szellemi megismerés a létre mint ilyenre irányul, következésképpen az egész létre, a végtelen és véges létre egyaránt; mindarra, ami lét.*

II. Második tételünk, amelyet az analógia tanából kikövetkeztettünk, azt mondotta, hogy minden véges lét a végtelen lét *utánzása*.

Lássuk most, hogy ennek a tételnek milyen ismeretelméleti következményei vannak.

Ez a tétel egyenesen az ú. n. «exemplarizmus» és a «participáció» ősrégi, de igen mély és nem könnyen megragadható tanának kellős közepébe visz bele. Tulajdonképpen nem más ez, mint az objektiváció-tannak változata, vagy helyesebben következménye. Plátó nagy igazságot látott meg, (amelyet azonban nem tudott maradék nélkül megragadni és kifejteni) amikor idea-tanában az «ideákat» tette meg igazi és elsorangú létezőknek, az evilági létezést pedig az ideák «árnyékának», «utánzásának»; a földi létezők valamiképpen «részesednek» az ideákban, azonban igen legyöngült módon. Az igazi világ a *τόπος νοητικός*, a mi világunk pedig árnyékvilág.

Ebben az elméletben a helyes és mély meglátás annak a felismerésében van, hogy a tapasztalati világ ontológiailag és ismeretelméletileg is *kiutal* önmagán túlra, mert sem létezésileg, sem pedig a *megerthetőség* szempontjából nem lehet abszolút, önmagában elégséges, önmagának a magyarázata. Nagy gyöngéje azonban, amint azt már Aristoteles is felismerte és kimutatta, hogy az ideákat túlságosan eltávolította az «érzéki» világtól és ezáltal egy harmonikus szintézist e két világ között lehetetlenné tett. Az ideák exemplarizmusára, méginkább pedig az ideákban való «részesedésre» Plátó elfogadható magyarázatot adni képtelen volt. Soha el nem évülő érdeme azonban, hogy mégis olyan tevékeny meglátással ajándékozta meg a bölcseletet, hogy e meglátás alapján az utána következő gondolkodók hatalmas lépésekkel haladhattak előre a lét megismerésében.

Igy már közvetlen tanítványa, Aristoteles lényegesen tovább fejlesztí Plátó meglátását azáltal, hogy megtalálja a kapcsolatot az «ideák» és a valóság között. Megfosztja az ideákat sajátos és megmagyarázhatatlan «létezési» módjuktól, de az «érzéki» világ árnyékszerűségét is megszünteti és «elsőrendű» valósággá teszi meg azáltal, hogy a plátói ideákat megteszi a reális világ lényegformáivá. Új elméletében ugyan még sok az ingadozás a «platonizmus» és saját «aristotelizmus» között, nemcsak a szorosán léttani, hanem főképpen ismeretelméleti téren. A plátói probléma e lányszű megoldásának összes következményeit nem sikerült megragadnia és kiépítenie. E téren Aristoteles nagy nehézségekkel is találkozott, főképpen mert a plátói «sztatikus» világba nagyon helyesen belevitte egyúttal a «dinamizmus» eszméjét is. De éppen ez a dinamizmus az, amelyet nem sikerült maradék nélkül szintézisbe egyesítenie a sztatikus elemmel. Bár éppen e téren is övé az a halhatatlan érdem, hogy a lehetséges megoldás útját megjelölte a *materia* és *forma*, a *potencia* és *aktus* fogalompárok felállításával és ezáltal az aktuális lét mellett a *virtuális* (potenciális) lét nehezen megragadható, de metafizikai szempontból óriási jelentőségű eszméjének a megalkotásával.

Aristoteles e megoldásának mégis igen nagy gyöngéje, hogy elhomályosította azt az eszmét, amely viszont Plátó meglátásában a legértékesebb volt és legalább is az «érzéki» világ felfogásában erősen érvényesült, t. i. az exemplariz-

mus és a participáció, a példakép és a részesedés eszméje. A világ Aristotelesnél újra erősen «önmaga lábán» áll, önmagában bírja magyarázatát; amiből nem kevesebb következett, mint az, hogy vagy a világ abszolút, vagy pedig a relatív-
nak az abszolút nélkül, a végesnek a végtelen nélkül önmagában is van «értelme», magyarázata. Nem véletlen, hogy Aristotelesnél a világ örök és teremtetlen. Aristoteles szintén érzi ugyan Isten szükségét; azonban Isten nem annyira az ontológiai és ismeretelméleti «primum exemplar», mégkevésbé a «létteljesség», amelynek a világ a «részesedése». Hanem főképpen mint az általa oly élesen meg-
látott «dinamizmus» első mozgatója: «primum motor non motus»-a. Bár, ahogy ezt az «első mozgatót» felfogja, abban mégis erősen kísért a platói exemplarizmus. Szerinte ugyanis Isten mozgató ereje a «szeretet», a világ feléje mozog, mert «szereti» (φιλεῖ τὸς ἐρωμένον); a szeretet hajtóereje pedig a *kevésbé tökéletesnek* természetes odarendeltsége az *abszolút tökéletességhez*, a véges létnek a lét-
teljességhez. Azonban a materia-forma által alkotott erős, zárt egység és a kissé naturalista evilágiság nem engedte eléggé érvényre jutni a véges létnek azon mozzanatait, amelyek az önmagán túlra való utalást tartalmazzák, és vele az exemplarizmust és a participációt.

Ebben a vonatkozásban is látható Plató és Aristoteles igazi viszonya egymáshoz. Plató az összefoglalóbb, az átfogóbb; Aristoteles a «zártabb», aki a valóság egyes területeinél marad. *Hans Eibel* kifejezésével élve: az aristotelizmus beépíthető a platonizmusba, de nem megfordítva; a szűkebb összefüggések rendszere ugyanis bennfoglaltatik a nagy összefüggések rendszerében. Az új-platonikus iskola és utána a skolasztika épp ennek a beépítésnek az irányában kereste a nagy szintézist. Tehát talán nem egészen helytálló megjelölés az, ha a skolasztika virágkorát csak keresztény aristotelizmusnak nevezik, mert az erősen platonizmus is, amely a 13. században a görög patrisztika és a *Szent Ágoston* óta uralkodó platonizmusba nagy szintézissel *beleépíti* az aristotelizmust. (L. *Hans Eibel*: Die Grundlegung der abendländischen Philosophie, 1934. 100. o.)

A reális véges valóság és az exemplarizmus, az önálló lét és a participáció látszólagos ellentétjét *Szent Ágostonnak* sikerült (az aristotelizmustól sok tekintetben megtermékenyített újplatonizmusból kiindulva) végleg megoldania. A teljes Aristotelest a platonizmussal szintézisbe egyesítő 13-ik század nagy gondolkodóinak sikere pedig az ágostoni megoldás teljes kiépítése ontológiailag és nagyrészt ismeretelméletileg is. *Szent Ágoston* behelyezi a platói ideákat Istenbe, a *létteljességbe*; az ideák nem mások, mint az isteni létteljességnek az isteni értelem által ismert utánozhatósága, imitabilitása. A véges, relatív lét pedig nem más, mint ez imitabilitásnak a teremtés által való részleges megvalósulása. A platói ideák valóban «léteznek», de e létezésnek helye és módja az isteni értelem, végső ontológiai gyökerük pedig a véges tartalommal végnélkül utánozható isteni *létteljesség*. A világ tényleg «részesedés» ezekben az ideákban. Azaz a véges lét (mind tartalma, mind pedig létezése szerint) nem önálló, abszolút, hanem csak «kapott» lét, részesedés; de igen hiányos részesedés a létteljességben, e létteljesség teremtői ereje által. A véges

lét valóban csak «árnyéklét», gyenge árnyéka az igazi létnek, amely végtelen létteljesség. Másodrangú lét, derivált létezés, amely önmagában, önmagából nemcsak nem tudna létezni, hanem teljesen meg sem érthető; annyi érthetősége van, amennyi benne az ideákban való részese.

Első tekintetre látható, hogy a véges valóságnak, az általunk hozzáférhető «világnak» ilyen felfogása elhatározó jelentőségű az ismeret-metafizikai kérdés felállítására és megoldására szempontjából is. Hogy Szent Ágostonnak ezt az ismeretelméleti kérdést nem sikerült teljesen hibátlanul felállítani és megoldani, annak nem utolsó oka talán az a manicheista befolyás lehetett, amely mindig ott lappangott tudata kerületén, amiért azt nem sikerült maradék nélkül kiolvasztania gondolkodásából és azért az «anyagot» túlságosan elválasztotta a szellemtől. Később azonban látni fogjuk, hogy az *ismeretelmélet* konkrét kiindulási pontját, amint az éppen a mi emberi megismerésünkre nézve adódik, mégis helyesen sikerült megjelölnie az Én, a nála oly nagy szerepet játszó «anima mea» intuitív és konkrét megragadásában.

Szent Ágostonnak ideatanát a filozófia-történet egyik legnagyobb jelentőségű eseményének kell megjelölni, azon események között, amelyek valóban «korszakalkotóak», az emberi bölcselkedés nagy határkövei. Ez az ideatan a metafizikai és ismeretelméleti problémák megoldási irányának hatalmas perspektíváját tárta fel és hihetetlen módon termékenynek bizonyult. Tulajdonképpen ez tette lehetségessé a középkori bölcsélet hatalmas szintézisét, amely nemcsak Plátót és Aristotelest, hanem a kereszténység dogmatartalmát is harmonikus és átfogó rendszerbe egyesítette. De ez a tan egyúttal elhatározóan eldöntötte a reáalapozó filozófia sorsát is; amely filozófia erre az ideatanra épül fel, soha sem lehet «befejezett», soha sem «készülhet el» a problémák megoldásával, soha sem juthat végleges megnyugváshoz. A véges valóság ugyanis, bármely oldalról is közelítsük azt meg, mindig kiutal önmagán túlra, az «ideára» és ezzel a végtelen létteljesség értelmére, akarátára és létvalóságára. A véges valóság valóban relatív, a szónak legszorosabb értelmében és azért az Abszolútum nélkül sem léte, sem «jelentése», «értelme» teljes mértékben meg nem ragadható. Még akkor sem, ha a relatív létező véges létvalósága különben «egybevágásba» is volna hozható valamely véges értelemmel. Az ilyen filozófia «felfelé» szükségképpen mindig nyitva marad: nem mintha nem volna záróköve, hanem mert ez a «zárókö», az a «key-stone» mind az ontológiai, mind pedig a gnoseológiai (ismerési) rendben maga a végtelen létteljesség. Ez a filozófia nem relativista, mert hiszen a legerőteljesebb tagadása az «emberközpontiságnak», minden ízében «istenközpontú». Az egyedüli *abszolút* cél felé igyekszik tehát és azért azon az egyedüli úton halad előre, amelyen *abszolút értékű* megismeréshez el lehet jutni. *Igaz* megismerés tehát, amely azonban soha befejezéshez nem jut. Mert a véges értelem által megragadható véges létnek van ugyan lét- és igazságtartalma, de ez a lét tartalom és igazság-

tartalom *relatív* abban az értelemben, hogy exempláris és participált. Következésképpen nemcsak az abszolút léttel és igazsággal való lényeges *viszonylatban*, hanem ennek a teljes létnek és teljes igazságnak a *tartalmából* érthető meg teljesen, maradék nélkül. A hangsúly nem az akár-milyen, bár igaz megismerésen, hanem a *teljes*, a maradéknélküli megismerésen van. Az ilyen megismerésre azonban véges elme képtelen, következésképpen a véges létet is maradék nélkül csak a végtelen értelem ismerheti meg.

Tévedés volna azonban ezt a helyzetet úgy felfogni, hogy a véges létnek ez a «maradék nélkül való megismerési lehetetlensége» csak a véges lét extenziójára vonatkozik és annyit jelent, hogy a véges és időhöz és térhez kötött emberi elme nem ismerheti meg az összes véges létezőket és azok egész «történetét». Hanem és főképpen vonatkozik ez a *tartalmi* intenzitásra, mert hiszen elsősorban éppen ez az, ami «érthető», ami «igazságtartalom», tehát éppen ami «képmás» és «részesedés». Az az út tehát nem járható, amely abból indul ki, hogy a véges létnek vannak olyan véges számú «filozófiai határozmányai», amelyek függetlenül a véges valóság többi, «nem filozófiai, hanem a szaktudományok körébe tartozó» határozmányaitól, «filozófiai, reduktív» módszer segítségével kihámozhatók a véges valóságból. Mivel pedig e kiindulás szerint a «filozófiai határozmányok» véges számúak, azért a véges elme által is kimeríthetők; bár megengedi, hogy ez a «kimerítés» a multban még nem történt meg.

A filozófia először is azért nem lehet semmiképpen «véges» és «kimeríthető» tudomány, mert Isten, a végtelen lét- és szellemtartalom; tehát így végtelen «határozmány» birtokosa. Már pedig Isten a filozófiának mint tudománynak szükségképpen központi tárgyát képezi, sőt a legfontosabb tárgyát. Mert ha a filozófia az a tudomány, amely a létnek *legvégső* határozmányait keresi, akkor éppen Isten az, aki az egész lét létezésének és minden mozzanatának létrehozó oka és magyarázata is egyúttal. Ha pedig valaki a filozófiának olyan meghatározását adná, amely lehetségessé tenné az «isteni őshatározmányok» véges számát és kimeríthetőségét, akkor ennek igen drága ára lenne. Ez a filozófia nem «emberi filozófia» volna, mert hiszen a mi elgondolásunk szerinti «kimeríthetetlen» filozófia is «emberi», sőt éppen mert emberi, azért kimeríthetetlen. Hanem az ilyen bölcsélet teljesen az emberi észre *relatívált* filozófia volna, amely a végtelenből is végeset csinál; tehát meghamisítja a létet, ahelyett, hogy célul tűzné ki megismerni a létet, ahogy az önmagában van. A filozófia, ha valóban létmegismerés, kell, hogy rábukkanjon a végtelenre és kell, hogy meg is hagyja azt végtelennek; következésképpen a következőleg nem is találhat benne semmit, ami véges. Az olyan filozófia, amely végtelen létteljességet véges «őshatározmányok» segítségével «filozófiailag» meghatározhatónak vél, eleve lemondott arról az igényről, hogy igazi létmegismerés legyen. Viszont az a filozófia, amely a végtelent meghagyja végtelennek, következésképpen filozófiai «őshatározmányokkal» soha ki nem meríthetőnek, körül nem foghatónak, ezért még nem válik misztikus

«sophiá»-vá, hanem éppen ezzel tesz tanuságot arról, hogy valóban «emberi filozófia». Vagyis a filozófia lényegénél fogva «kimeríthetetlen», «végtelen» tudomány, mert az egyetlen tisztán emberi tudomány, amelynek szükségképpen tárgya az isteni abszolút létteljesség.

A «filozófiai kimeríthetőségnek» a véges létre megszorító tanát sem tehetjük magunkévá. A filozófia ugyanis az *élet*, a «valóság általában», a *valóság* legáltalánosabb elveit, legalapvetőbb határozmányait, vivmányait, összefüggéseit nyomozza, azt, hogy mi a valóság általában, mi a változás, mi az okság, a jóság, a szépség, az igazság általában. A relatív lét azonban az abszolúthoz nemcsak ontológiai és ismeretelméleti «külső utalást» tartalmaz, hanem ennél sokkal többet: a relatív lét egész mivoltával, minden mozzanatában, egész «jelentésében» az abszolútnak a részesevé, az «árnyéka», az imitációja. És azért nemcsak *külső* utalás ez önmagán túlra, az abszolútum irányában, hanem a lehető legbensőbb, teljes relatív valóját átjáró «odautaltság». *Kant* igen mélyen látta meg a relatív lét e «benső odautaltságának» a lényegét, amikor azt mondta: «ha valaki a *teljes* létrehozója valaminek, (a hangsúly a teljes-en van, tehát *teremtői* létrehozást jelent) akkor azt a dolgot egyedül csak ő értheti is meg *teljesen*».

Azt akarjuk tehát állítani, hogy *csak* az abszolút isteni megismerés *igazi* megismerés? A legtávolabbról sem állítunk ilyent. Más az *igaz* megismerés és más a *kimerítő* megismerés. A részleges megismerés is igaz megismerés, sőt még az analóg (más dolog hasonlóságára való) megismerés is igaz. Sőt bizonyos megszorított értelemben még a szimbolikus megismerés is igaznak nevezendő, mert ez is olyan tárgyi mozzanatot ismer meg, ami van, bár ezt csak szimbolikusán, szubjektív képletekkel, alanyi megfelelések segítségével teszi. A «megismerés» fogalma tehát analóg fogalom, amely oly ontológiai jelenségeket jelöl meg ugyanazzal a névvel, amelyeket hatalmas ontológiai távolság választ el egymástól. Sőt, ahol az isteni és emberi megismerés esetében ez a távolság egyenesen végtelen, ott a megjelölésre használt szó szinte már az *aequivocatio* határán mozog.

Az exemplarizmus és a participáció tanának még egy külső, bár igen jelentős következménye van: megérthetővé teszi az *idealista filozófia* lehetséges voltát. Ugyanis a végtelen idealizmus, bár végigkíséri a filozófia történetét, mégis olyan jelenség, amely kell, hogy a legmélyebb zavarba hozza az ú. n. «józan ész»t. Éspedig abból a szempontból, hogy egyáltalán hogyan lehetséges lélektanilag ilyen, a legmegalapozottabbnak érzett tényekkel ellenkező filozófálás? Hogyan lehet pl. tudományos komolysággal állítani, hogy az egész világmindenség a tudatnak legalább részleges «teremtése», hogy következőleg a tudaton és annak gondolatain kívül semmi sincs, vagy legalább is megismerhetetlen? Vagy, hogy az «anyagi» világ nincs, hanem csak szabad szellem, már amennyire ezeknek a szabad szellemeknek létezésé is összeegyeztethető az idealizmus előbbi tételével a tudat *egyedüli* létvalóságát illetőleg? Mindezek olyan tételek, amelyeket az élet realitásában élő, a realitással folytonos kölcsönhatásban álló

«józan ész» soha sem fog magáévá tenni és bennük a filozófiában lélektanilag megmagyarázhatatlan szellemi jelenséget lát csupán, de semmiképen tudományt. Hozzájárul természetesen a filozófia e hitelvesztéséhez a materialista irányú «bölcsekedés» is, mint az idealizmusnak nem is oly végtelen ellenlábasa.

Az exemplarizmus és a participáció tana érthetővé teszi az idealizmust mint tant is és mint lélektani lehetőséget is. Ha behelyettesítjük ugyanis az isteni elme helyére az emberi elmét, akkor az idealizmus tanai logikusan következnek ebből az abszurd cseréből. Ontológiailag teljesen igaz, hogy az igazi és első létvalóság a szellem; csak a szellem lehet létteljesség. Az is teljesen igaz, hogy egyedül a «tudat» az, amely e létteljességnek teljes birtokában van: semmi sem lehetséges e tudaton kívül. Az is igaz, hogy ami létezik, az elsősorban «gondolat» és ebben a «gondolatban» van a létező igaz léte. Az sem vonható kétségbe, hogy az ú. n. «anyag» is szellemi eredetű, szellemi hatás és szellemi jelentés: az anyag szellemtől származik. Főképpen pedig igaz, hogy minden létvalóság a szellemre vezethető vissza és hogy az «igazi» létvalóság csak a «tudat», mint a létnek hatványozott erejű léte.

Csakhogy ezek a tételek nem az idealizmus értelmezésében igazak, hanem a *theizmuséban*. Csak Isten az, aki ontológiailag az igazi és első létvalóság, Ő a létteljesség és minthogy Ő szellem, ezért a létteljesség, az «egész lét» (nem exclusive, hanem intenzive) a szellem. Az is csak Istenre vonatkoztatva igaz, hogy a «tudat», t. i. az isteni tudat az, amely egyedül van a létteljesség teljes birtokában. Úgyszintén csak erre az isteni tudatra vonatkoztatva állítható, hogy a «tudaton» kívül semmi sem lehetséges. Csak ebben az értelmezésben igaz az is, hogy ami elsősorban létezik, az a «gondolat» és ebben a «gondolatban» van a létezőnek igazi léte. Csak az isteni szellemre vonatkoztatva állítható, hogy az «anyag» is szellemi eredetű és azért szellemi hatás, szellemi jelentése van. Minden létezés szellemre vezethető vissza, de csak akkor, ha ez a szellem isteni; az «igazi» létvalóság valóban «tudat», de isteni tudat; a tudat valóban a létnek hatványozott erejű és intenzitású léte, mert az *isteni tudat a létteljességnek hatványozott «magabírása»* és ezáltal «kétszeres» intenzitású lét.

Az idealizmus azonban végzetes logikai elcsuszamlásokat csinál, amikor nem akarja tudomásul venni, hogy a «tudatról» — a «szellemről» — a «létről» *általában* beszélve végtelenül különböző valóságokat kapcsol egy fogalomba, következőleg folyton az analógiák világában mozog; minden fogalma, minden tétele, a leggondosabb megkülönböztetésekre szorul. Azonkívül pedig az idealizmus legmélyén egy probléma fekszik, amelyet soha nem tudott és talán nem is akart komolyan megoldani: mi az Abszolútumnak és a relativumnak ontológiai viszonya? Minthogy a relativum egész létmivoltával az Abszolútumra utal, minden létmozgata az Abszolútum felé mutat, attól kapja létét, értelmét, azért az

idealizmus ezt az utalást egyszerűen elsikkasztja és a relativumból minden igyekezetével Abszolútumot csinál. És mivel az idealizmust, főképpen az újkorban, az ideologizmus hihetetlen fanatizmusa fűti, vakmerően vállalja a legabszurdabb következményeket. Azért találjuk meg nála azt a hihetetlen lenézést és gögőt is, amellyel az ú. n. «józan ész» elintézi; egyáltalán nem hozza zavarba, hogy a legélesebb ellentétbe kerül a józan ésszel. Ennek a sajátságos filozófiai iskolának bejáratára legjellemzőbben Hegel állítólagos kijelentését lehetne felírni: «ha a tények ellenkeznek az én gondolkodásommal, annál rosszabb a tényeknek». Ez a lélektani és az előbb kifejtett léttani okok magyarázzák meg az idealizmusnak, mint filozófiának lehetőségét.

III. Az analógia harmadik mozzanatául azt jelöltük meg, hogy a relatív lét nem lehet az abszolút létből teljesen kihelyezett lét és hogy nagyon fáradságos szintézissel lehet csak megtalálni a megoldásnak azt a módját, amely összeegyeztetheti a relatív lét a két jegyét: egyik részről igazi létvalóságát és így önállóságát, másik részről pedig teljes léti függését az abszolút létből, vagyis létbeli másodrendűségét, árnyékszerűségét, «ki nem helyezett»-ségét az abszolút létből. Más szóval meg kell találni a középmezsgét a pantheizmus és az ú. n. deizmus között.

A pantheizmus az abszurdumig túlozza a világ bennlevését Istenben, megteszi azt is Istenné vagy Isten szubsztanciális «részévé». A deizmus túlzottan kihelyezi a világot Istenből; miután Isten megalkotta azt, tovább már teljesen «magára hagyhatja», mert az önmagában is fennáll. A helyes filozófiai megoldás azonban csak az lesz, amely sértetlenül megőrzi Isten abszolútságát és semmi relativumot, semmi végest nem visz bele, sem pedig képességi, fejlődő létet, hanem meghagyja minden szempontból létteljességnek. Viszont a relativumot is meghagyja relativumnak és semmiféle szempontból sem abszolutizálja, nem teszi meg független, vagy akárcsak «kihelyezett» létté.

Ez a filozófiai feladat minden bizonnyal a legnehezebb feladatok közé tartozik és eddig a történelemben egyedül a skolasztikának sikerült legalább némiképpen megközelítenie a megoldását, amennyire t. i. ez a probléma emberi tudás számára egyáltalán megoldható. Ezt az értékes sikerét kétségen kívül annak a vallásos szellemnek köszöni a skolasztika, amely művelőit jellemezte. Ez a vallásos szellem egyrészt vonzotta gondolkodóit Isten problémája felé és így előszeretettel mélyedtek el benne és az Istennel szemben kötelező imádat és tisztelet megővta őket attól, hogy az Ő sértetlen szentségéből és feltétlen hatalmából bármit is levonjon. Másrészt ugyanez a vallásos érzés megakadályozta őket abban is, hogy Istent a kellő mértéken túl eltávolítsák maguktól és így közvetve a véges létet függetlenítsék tőle: Isten ontológiailag világon felüli ugyan, de nem világonkívüli. (Mégis van szempont, éspedig az ismeretelméleti, amely Istent egy meghatározott irányban e világon kívül kell hogy helyezze.)

Éppen a jelenleg tárgyalt probléma, t. i. az abszolút és a relatív lét egymáshoz való léti viszonyának kérdése lehet iskolapélda arra, hogy azon bemutassuk a filozófiának azt a sajátos feladatát és módszerét is, amely két ellentétes kategóriacsoport összeegyeztetésére irányul. Nem pontosan körülhatárolt, teljesen megragadható fogalommal dolgozik, hanem két «ideával», ahol az ideát abban a sajátos értelmezésben kell venni, amelyben azt sokszor *Kant* használta és utána napjainkban az existenciális filozófia veszi (l. pl. *Karl Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen*). Ami ezekben az «ideákban» meg van adva, az nem a valóság, mert az teljes egészében és kimeríthetően megragadhatatlan, hanem csak az *irányt* látjuk, amelyben a valóságot keresnünk kell.¹

Az ilyen értelemben vett «ideáknak» a természete — amely igen nehéz ismeretelméleti kérdést is tartalmaz — azt hozza magával, hogy a gondolkodó végtelen probléma-komplexum elé állítva érzi magát. Az idea, *Kant* igen kifejező megjelölésével, nincsen megadva, hanem *feladva*. Nem is lehetséges a maradéknélküli megoldása, hanem a folytonos egyeztetési kísérletek által haladunk folyton a megoldása felé. Az idea folyton tisztázódik, anélkül, hogy bármikor is teljesen feltárulna. És minél jobban tisztázódik, annál több új és új problémát vet fel. Az igazi nagy gondolkodók saját kijelentéseiből tudjuk, hogy előbb vagy utóbb

¹ Hasonlít ez az «idea» ahhoz a fogalomhoz, amelyet az életben «eszmény»-nek nevezünk. Mindegyikünk tudja, milyen irányban volna az eszményi megoldás, az eszményi helyzet; de ugyanakkor tudjuk, hogy ez csak megoldási irányt jelent, a teljes megvalósítás lehetősége nélkül. Azért «eszményi», mert teljesen meg nem valósítható; legfeljebb azok az emberek valósítják meg az «eszményeket», akiknek igen alacsony és kisigényű «eszményeik» vannak. *Plató* műveinek több helyéből valószínűleg ki lehet következtetni, hogy többi között az «eszményeknek» ez a sajátos megvalósíthatatlansága, amely azonban párosul a feléje való önkénytelen vágyakozással és törekvéssel, indította jellegzetes ideatanának megalkotására. A földi valóság *Plató* szerint nem lehet «igazi», mert mindig az eszményi valóság alatt marad; azért nem is lehet belőle az eszmények megismerésére jutni, mert azokat soha nem tartalmazza. Az eszményeinket szerinte átmentettük egy másik világból, ahol nem ebben az árnyékvilágban élünk, ahol nem voltunk bezárva a «test», az anyag börtönébe. Hogy eszményeink mégis itt is vannak, az azért van, mert homályosan emlékszünk még rájuk (anamnézis) abból az időből, amikor az ideák világában élünk. Természetesen *Plató* e megoldása poézis és fantázia, de a probléma, amelyet meglátott és amelyre felelni kívánt, reális és mély. Az exemplarizmus és participáció elmélete segítségével megmagyarázható mind az a kérdés, hogy miért vannak eszményeink, mind pedig az, hogyan oldható meg az «idea» kérdése. Eszményeink azért vannak, mert a valóság, mely körülvesz bennünket, kép, hasonlóság, részesedés és így minden izével kiutat és rámutat arra az isteni létre, illetőleg arra az isteni ideára, amelynek képét viseli, amelyben részesedett, amely saját létének prototípusa, előképe, példaképe. Az eszménykép pedig azért nem valósulhat meg soha teljesen, mert az isteni imitabilitás semmiféle irányban, a lét semmiféle mozzanatában nem valósulhat meg teljesen, maradék nélkül, miután ez az imitabilitás, utánozhatóság kimeríthetetlen, vég nélküli. Minden lét olyan tökéletesség, amely a végtelen létökéletesség irányába mutat; látjuk az irányt, fel is kelti vágyunkat és törekvésünket abban az irányban, anélkül azonban, hogy az számunkra (természetes módon) bármikor is elérhető, mégkevésbé megvalósítható volna.

mind szembetalálták magukat az ideák e sajátságos tulajdonságával. Minél mélyebbre hatoltak a tartalmukba, annál több hatalmas kérdőjellel érezték magukat körülvéve. Ez az a híres, *Nicolaus Cusanus* által oly pregnáns módon kifejezett *«docta ignorantia»*, «tudós tudatlanság» jelensége. Ez volt az a tudat, amely Sokratest arra a kijelentésre készítette, hogy csak nagy tudás képesít a tudatlanságunk igazi felismerésére. Aquinói Szent Tamás is érezte, hogy a sok tudás, a mély elmélyedés igazi eredménye a *sejtés*: a végső Igazságot valami sajátságos és fellebbenthetetlen fátyol takarja; a gondolkodó látja az igazság körvonalait, negatíve tudja, mi nem, pozitíve igen sokat tud róla, de szemtől-szembe néznie vele nem adatik meg neki. Aki az ilyen «ideákkal» még nem találkozott, aki úgy tapasztalta, hogy eddig minden végső igazság arcáról felfedte a fátyolt, az a filozófiatörténet legjobb gondolkodóinak egyhangú tanuskodása szerint még nem is találkozott szemtől-szembe igazán mély igazsággal.

Az «ideák» tehát bizonyos értelemben egy végtelen folyamatot zárnak magukba, amelynek kielégítő magyarázatát kell adni. Kielégítő magyarázata pedig csak az lehet, hogy az ideák a végtelenre utalnak, vagyis a létteljességre, az Abszolútumra. És ez újra csak azt bizonyítja, hogy a relatívum, a véges, bár igazi léte és igazi jelentése van, nincs önmagában megalapozva, nincs végleges értelme. Önmagában megalapozva csak az Abszolútum van; egyedül az Abszolútum lehet önmagának teljes és végleges magyarázata. A relatívum pedig természeténél fogva nem bírja önmagában a magyarázatát, rajta kívül eső, de nem újra relatív, hanem már abszolút magyarázatra szorul és pedig minden tulajdonságában, sőt létében is. Ez pedig a legvilágosabb bizonyítéka annak, hogy nincsen kihelyezve, nincsen «saját lábára» állítva.

Amelyik filozófia nem ismerte fel a relatív létnek ezt az alapvető mivoltát, vagy ha fel is ismerte, de nem gondolta következetesen végig és azért a relatív létet majd ezen, majd valamely másik ponton mégis csak abszolutizálja, — megoldhatatlan nehézségekbe ütközik és ellenmondásokba keveredik.

Természetesen a relatívumnak ezt a tanát egész világ választja el az ú. n. *relativista filozófiától*. Mert ez az utóbbi rendszer mindent relativizál, az abszolútumot is, bár ugyanakkor saját kijelentéseivel ellentétben az emberi *tiszta tudatot* mégis megteszi és meg kell tennie Abszolútumnak. Az általunk kifejtett tan pedig épp az Abszolútumot hangsúlyozza minduntalan és reá vezet vissza minden létet, minden jelentést, minden értelmességet és azért a legkimondottabban az *«Abszolútum filozófiája»*. Inkább a pantheizmus áll hozzá közelebb, ha ugyan közelségnek lehet nevezni azért, mert a relatívumtól a pantheizmus is megtagad minden abszolút önállóságot és jelentést. De a pantheizmustól azáltal választja el egy egész világ, hogy igazi, szószoros értelemben vett relatív létet és relatív jelentést is elfogad és a relatívumot semmiképp sem teszi meg az

Abszolútum részévé, tagjává, emanációjává, hogy ezzel abszurd módon újra csak abszolutizálja azt.

A relatívum az Abszolútumban van ugyan (*in eo vivimus movemur et sumus*): Szent Pál), de mégsem képezi annak részét, még kevésbé egészét. Tehát eszerint nincs is az Abszolútumban. Ime, két látszólag egymásnak ellentmondó állítás, ahol mégis mindkettő igaz és fáradságos analízissel kell e sajátságos tényállás elemeit kibogozni, hogy észszerű szintézisben egyesíthetők legyenek. Az Abszolútum és a relatívum viszonya tehát a filozófiának legalapvetőbb problémája, amelynek kielégítő megoldása nélkül semmiféle elfogadható rendszer sem építhető ki. Nem szorul bizonyításra, hogy nélküle az ismeretelméleti probléma sem oldható meg benső ellentmondások nélkül. Az Abszolútum és a relatívum viszonya azonban csak az exemplarizmus és a participáció alapján éspedig csak a teremtés eszméjének segítségével kap elfogadható értelmet. Így lesz azután a teremtés eszméje alapvető filozófiai eszme és az ismeretelméleti kérdésnek is előfeltétele.¹

Jánosi József S. J.

¹ L. Jánosi József S. J.: «A teremtés eszméjének ismeretelméleti jelentősége». *Theologia*, 1936. 3. és 4. szám.

A KÖZÖSSÉG MINT METAFIZIKAI PROBLÉMA.

A bölcséleti eszmélődés kiapadhatatlan forrása, a valóság sokrétfi világa, ma különösen a társadalmi élet részéről vet fel sürgető problémákat. A társadalmi állapotok kritikája, reformok sürgetése, egyén és közösség viszonyának állandó napirenden tartása a ma egyik legszembetűnőbb jelensége. Ebbe a vitába a gyakorlati irányú társadalomtudományok mellett egyre élénkebben kapcsolódik be a társadalombölcsélet, a társadalomtudományok egyetemes előfeltevéseinek alaptudománya, mely azokat az elveket kutatja, amelyek a társadalomnak nevezett valóság felépül, amelyek létét és működését alapvetőleg meghatározzák s amelyek ismeretével az érték és az ehhez igazodó etikai magatartás kérdése metafizikai bizonyossággal megoldható.

Az ember a valóságban mint a társadalom tagja lép elénk, a közösséghez való viszonya lényének sajátos, bölcséletileg is magyarázatot igénylő meghatározottságot ad. A közvetlen énünkre vonatkozó s a másokkal közös élmények, az «én»- és a «mi»-tudat egyformán eredeti tudatformái lelki életünknek. Az ember egyénisége a társadalmi együttélésben alakul, fejlődik. Minden emberben vannak oly jellegzetes tulajdonságok, állapotok, magatartások, melyek csak a társadalmi életből érthetők. A társadalmi réteg és állás sajátosan érvényesül az ember egyéniségén. Legjobban megfigyelhetjük e hatást, ha ugyanazt az embert különböző társadalmi alakulatokhoz való viszonyában szemléljük. Más magatartást tanusít mint családtag, mint állampolgár, mint valamely politikai pártnak vagy az Egyháznak a tagja. E különböző alakulatoknak megvan sajátos értelmük, jelentésük, melyek tagjaik magatartását ennek megfelelően meghatározzák.

Különböző közösségek mint zárt egységek állnak előttünk. Mind-egyiknek megvan a sajátos célja, rendeltetése, szelleme, értéktudata, sőt öntudata és önérzete. Minden közösség igényekkel és kötelességekkel rendelkező, legalább is jogilag önállóan elismert személyiség. Önállóságukra utalnak a sajátos közösségi funkciók, melyeket ugyan egyének hajtanak végre, de nem a maguk nevében, hanem mint a közakarát szervei, funkcionáriusai, mint bizonyos társadalmi hivatás hordozói. A társadalmi léttől elválaszthatatlan tekintélyi szerv jelentőségét is az emeli ki, hogy a közösségi akaratot képviseli és szorgalmazza intézkedéseivel.

Közösségi eredetre utalnak oly alkotások és képződmények, melyek kizárólag az egyéni szellemből nem érthetők. Ilyenek az ember szellemi

voltát legsajátosabban visszatükröző kultúra termékei. Közösségi képződmény a kultúra előfeltételét képező nyelv, a gondolatközlés eszköze, melynek szimbolumai közmegegyezésen alapulnak s mely a szellemi érintkezés során folytonos alakulásban van. Közösségi eredetre vagy a tudomány, a művészet, a jog, az erkölcs, a vallás, a gazdasági élet, a technika, melyek tartalmai szellemi kölcsönösségekben, a gondolatok, törekvések, érzelmek kicserélődése során alakulnak, egyénfeletti értelmet és normát képviselnek; történeti formáikban mint bizonyos kor közszellemének, társadalmi életének egységes megnyilvánulásai jelennek meg s a kor emberét csak hatásösszefüggéseikbe helyezve vagyunk képesek teljesen megérteni.

Bizonyos, hogy nincs közösség egyének nélkül. A *metafizikai probléma* ott merül fel, hogy vajjon a közösség teljesen ki is merül-e az egyének, illetve összességük létében, vagy ennél többet, valami, az egyénektől megkülönböztetendő létmozzanatot is tartalmaz-e? A metafizika mint a végső lételvek tudománya részéről a közösségi lét két alapvető probléma tisztázását kívánja meg: *reális valóság-e a közösségi lét s ha reális valóság, mily metafizikai kategóriával határozható meg?*

E kérdésekre a felelet a valóságról adott általános magyarázat szerint fog alakulni. A valóságról alkotott általános képbe szervesen illeszkedik be a valóság egyes részeinek bölcséleti magyarázata. A társadalmi lét metafizikai problémája megoldásának ismeretelméleti előfeltétele az a kérdés, hogy általában mit ismerhetünk meg? Ha ismereteink a jelenségek felfogására korlátozódnak, lényegismereten alapuló metafizika nem lehetséges, tehát nem lehetséges a közösségről sem metafizikai ismeret. Ebben az esetben a közösségre vonatkozó állításaink empirikus értékűek, illetve tisztán az alanyi ismeretformák által alkotott szubjektív értékű megállapítások maradnak, melyeknek nem lehet bizonyos gondolkodás-ökonomiai célszerűségénél továbbjutó jelentőséget tulajdonítani. Ha fogalmaink egyetemességét tisztán a szubjektív ismeretformák a priori volta biztosítja, semmiféle valóságnak, a társadalmi valóságnak objektív realitásáról sem győződhetünk meg, tehát róla sem alkothatunk metafizikai ismeretet. Ha például a vonatkozást kizárólag szubjektív ismeretformának minősítjük, semmiféle összefüggést, társadalmi viszonyt nem tekinthetünk önmagában fennálló valóságnak. S ha a realitás bizonyosságát az egyedi létre korlátozzuk, mindennemű egyetemes, egyénfeletti mozzanat irreális, szubjektív képzetté devalválódik.

Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy az újkori bölcsélettel kezdettől együttjáró *nominalizmus* és *szubjektívizmus* igen jelentős ismeretelméleti és metafizikai motivumokat szolgáltatott ahhoz, hogy az egyéniség erőteljes érvényesítésére törekvő életérzés az egyoldalú *individualisztikus* társadalmi fogalmat kialakíthatta. Az antik és a középkori bölcsélet részéről nagy általánosságban vallott közösségi társadalmi eszmével szemben, mely a társadalmi létet metafizikai elvektől meghatározott struktúrá-

nak tekintette, melybe az egyén tagszerűen szövődik be, — az újkori individualizmus társadalmi eszméje legszembetűnőbbben lép elénk Hobbes társadalomelméletében, majd kollektivistikus eszmékkel keverten Rousseau-nál. Az individualizmus képezi Bentham, Adam Smith, J. Stuart Mill társadalmi szemléletének alapját s a legszélsőségesebb formában Max Stirner, Nietzsche etikájában s az anarchizmusban nyilvánul meg.

Az individualizmus társadalomfilozófiája egymással csak külsőleg érintkező egyedekről tud, a társadalmi közösséget mint ilyent, nem tartja eredeti létmozzanatként, hanem az egyedek kölcsönhatásából vezeti le. A reális valóságnak az egyedekre korlátozása mellett, mely a nominalizmusból következik, a társadalom sem lehet egyéb, mint az egyedek számszerű összessége, fizikai hasonlattal, az atomok mechanikus halmaza. A nominalizmussal együttjáró szubjektivizmus az egyént önmagának elégségesnek ítéli, kinek lelkisége énjének sajátos törvényszerűsége szerint spontán módon fejlődik ki, melyhez a környezet legfeljebb csak ösztönző külső feltételt nyújt, de nem szolgáltat nevelő és alakító hatást. Azonban a társadalmi érintkezést az individualizmus sem ítéli feleslegesnek, de célját és értelmét tisztán a külső hasznosságban, a gazdasági, technikai, közrendészeti szükségletek biztosításában látja. Szemlélete szerint a társadalom egymástól lelkileg független, autonóm egyének hasznossági szempontból létesített önkényes alakulata, melynek nincsenek maradandó szerkezeti törvényei. A társadalom az emberi természetnek nem lényegi követelménye, minden társas alakulat szabad megegyezés eredménye s törvényei is szabadon változtathatók. Ha a gyakorlati élet szintjén az individualizmus az etikai, politikai, gazdasági liberalizmus követelményeivel lép fel, ez már csak következetes alkalmazása az elméleti előfeltevéseknek.

Egybevetve az individualizmus elméletét a valósággal, rögtön szembetűnik, hogy a társadalmi élet az emberek közt sokkal szorosabb és bensőségesebb lelki összeforrásról tanuskodik, mint azt az individualizmus értelmezése megengedi. A társadalmi környezetnek az egyén életfelfogásán, értéktörekvésén megnyilvánuló hatása bajosan értelmezhető a tisztán külsőséges kapcsolatból. A hűség, a szeretet, az önfeláldozás tényei érthetetlenek maradnak, ha az emberek bensőségesebb lelki egymásba-fonódás nélkül, tisztán külső érintkezésben állanak egymással. Az atomisztikus magyarázat megtörik azon a tényen, hogy a közösségi élet alapvető formái nem az atomok halmozódásához hasonlítható esetleges összetettséget, hanem belső, lényegi törvényszerűséggel kialakuló szerves és maradandó struktúrát mutatnak, melyek tagjaik magatartását meghatározzák s tagjaik változása dacára jellegzetes alaptörvényeiket megtartják. Ez a viszonylagos önállóság arra vall, hogy tagjai összességénél még egyéb valóság-mozzanat is van a közösségben. Az individualizmus alaptévedése, hogy nem veszi észre, vagy legalább is nem méltányolja kellőképp a társadalmi élet természetét, az ember veleszületett társas hajlamait,

melyek a társadalmi élet általános kereteinek szilárdságát biztosítják. Habár az ész szervező erejének nagy jelentőség jut a közösségi életben, a társadalmi élet nem minden alakulata önkényes s az ész szabályozó szerepe nem mozog azonos keretek között. A családi élet törvényei nem állapíthatók meg époly önkényesen, mint egy részvénytársaság vagy egy sportegyesület szabályai. A társadalom keletkezését szabad szerződésből pedig már azért sem lehet levezetni, mert a szerződéskötés lehetőségének a már meglévő társadalmi kapcsolat az előfeltétele. S az egyedi akaratok összeadásából nem keletkezhetnek oly sajátzerűen eredeti és elidegeníthetetlen társadalmi jogok, melyekkel az egyedek önmagukban nem rendelkeznek s melyek az egyén autonómiája elé áttörhetetlen korlátokat emelnek.

Máskép alakul a társadalmi felfogás, ha a valóságot az abszolút lét önmegvalósulása folyamataként szemléljük. Ily valóság szemlélet mellett csak az egyetemesnek, az abszolút létnek van teljes valósága, minden egyedi annak esetleges megnyilvánulása. Ily metafizika mellett a társadalmi egész abszolút fölénybe kerül az egyénnel szemben, mely csak mint annak kitagozódása, mint abból levezetett mozzanat értelmezhető.

Ez a túlzottan egyetemesítő társadalmi felfogás tör keresztül a Kant utáni német idealizmus filozófiájában, legkifejtettebben Hegel rendszerében. Hegel a társadalmi létet az *objektív szellem* birodalmának tekinti. Az Abszolútum objektív szellem, amennyiben mint egyetemes, értelmes szabadakarat az egyén feltétlen alárendelését követelő egyénfeletti társadalmi intézményeket létesíti. Az egyetemes akarat hozza létre az egyedi jog- és erkölcsi tudatot, biztosítja azt az egyénfeletti egységet, amelyet az objektív szellem fogalma kifejez. Az egyedi akaratnak az egyénfeletti, egyetemes akaratvaló teljes megegyezése az igazi szabadság. Ezt biztosítja szerződészerűen a jog, szabad önelhatározással a moralitás s a kettő magasabb egységét jelentő erkölcsiség, melyben az egyén egynek érzi magát az egyetemes akaratot kifejező hármaskörű erkölcsi szubstanciával, a családdal, a polgári társadalommal és az állammal.

A túlzottan univerzalizisztikus felfogás legfeltűnőbb Hegel államelméletében, mely az államot az erkölcsi idea valóságának, a jelenlétté kifejlődött isteni akaratnak tekinti. Az állam hatalmát az egyén feltétlen tisztelni tartozik, mert csak úgy juthat igazi erkölcsiséghez, ha mint az állam tagja az erkölcsi idea valóságának részesévé válik. Ennek megfelelően a világtörténet sem egyéb, mint az objektív szellem kifejlődése világszemlélet. Az egyes népszellem, az egyes nép, átmeneti fejlődésfoka a rajta keresztül önmagához térő egyetemes szellemnek.

Szembetűnők a hegeli közösség-fogalom nagy nehézségei. Ez az értelmezés az egyént elenyészteti a közösségben, azzal szemben tisztán levezetett, másodlagos létet tulajdonít neki. De szembenáll ezzel az értelmezéssel az a nyilvánvaló tény, hogy az egyénnek vannak oly tulajdonságai, melyek a közösségből nem érthetők. Az egyéniség eredetisége épp a társadalmi

élet-összefüggésben nyilvánul meg. A társadalmi hatásokat az egyes ember egyénileg dolgozza fel s társadalmilag befolyásolt aktusai is egyénileg színeződnek. Egy csoport sohasem annyira egységes, hogy benne az egyéni különbségek teljesen közömbössé válnának. A közösségi szellem tényleges alakulása jelentősen függ a közösség tagjainak egyéni hajlamaitól, magatartásától. Egységes megjelenésük mellett is a társadalmi aktusok hordozói az egyéni tudatok, habár eredetük és értelmük az éntudaton túlmutat. Bármily élénk legyen is a közösséghez tartozás tudata, az egyéniség a legintenzívebb közösségi élményben sem oldódik fel, az egyének közti válaszfal teljesen sohasem omlik le, az egyénben marad mindig valami szociológiai megmagyarázhatatlan eredetiség.

Egy egyetemes, egyénfeletti szubstancia valósága ellen szól az a tény, hogy bizonyos korok és társadalmak szellemi egységén túlmenőleg, nem állapítható meg a történelem alakulásában oly egységes szellemiség megnyilvánulása, mely az egyetemesítést igazolná. A kultúrák nagyobb zártságot mutatnak egymással szemben, mint aminőt Hegel egyetemes szellemtana feltételez.

De hiányos marad a hegeli közösségi fogalom abban a tekintetben is, hogy a társadalmat tisztára mint szellemi valóságot értelmezi s nem veszi tekintetbe a közösségi élet természeti feltételeit. Kétségtelenül az ellenkező túlzásba esett a Comte által megindított pozitivisták szociológia, mely a társadalomtudományt természettudománynak tekintette. Azonban a természettudományi tájékozódásnak annyiban megmarad a létjogosultsága, hogy mivel a társadalom a pszichofizikai létű emberi élet jelensége, a társadalmi élet alakulására sem maradnak közömbösek a szellemi létből levezethetetlen földrajzi, éghajlati, biológiai feltételek, ha belőlük kizárólag a társadalom élete nem is érthető.

A hegeli objektív szellem fogalmához tapadó nehézségek magyarázzák, hogy a ma újraéledő hegeli tájékozódás nem veszi át eredeti fogalmazásában ezt a gondolatot, hanem jelentős változtatásokkal iparkodik a tapasztalati valósághoz közelebb hozni. A hegeli fogalmazás kritikájával kapcsolatban *N. Hartmann* az objektív szellem fogalmának a fenomenológiai megállapítással összhangba hozható értelmet törekedve adni, az egyének összetartozását eredetileg és elsődlegesen nem a szellemnek, hanem az organikus életnek tulajdonítja, amelyből azt a szellem átveszi s magasabbrendű képződménnyé formálja át.¹ Az élők birodalmában nincs izolált egyed, mindegyik egyed a fajnak a tagja, a fajnak a megnyilvánulása. A fajnak ez a hatalma az emberre mint természeti lényre szintén fennáll. De mint személy, mint szellemi lény, az egyén sajátyszerűen önálló. Szellemi tartalmak nem örökölhettek át a fizikai organizmus módjára, átvételük nem reprodukció útján történik, hanem az egyének a közösség szellemi miliójébe való beleélése révén. A valóság-rétegek egymásra épülése álta-

¹ Das Problem des geistigen Seins. Berlin—Leipzig, 1933. 151. kk. II.

lános törvényszerűségének megfelelően, a társadalmi közösség organikus alapja a vegetatív, vérségi kötelék. Efelé emelkedik a tudat, mely egyéni s azért szétválasztható. Viszont a szellem az egyéni tudatok közösen megragadható tartalmai révén ismét egyesít, de ez az egység az organikus-faji egységtől megkülönböztetendő, bár azon felépülő magasabbrendű egység.

Az objektív szellem mivoltát Hartmann a szellemi élet ama saját-szerűsége alapján iparkodik jellemezni, hogy az összes szellemi tartalmak, fogalmak, ítéletek, a-logikus tartalmak, érzelmek a személytől leoldhatók s a személyek sokaságán végigvándorolva tetszésszerűnti individuum közös tulajdonává válhatnak. A hordozók változnak, a tartalom azonos marad. Ez azonban nem jelent merev változatlanyságot. A szellemi élet különböző tartalmai, a jog, erkölcs, nyelv, vallás, tudomány, történeti fejlődésen mennek át. Beszélünk egyes korok, városok, testületek szelleméről. A szellemileg közös tartalom nem azonos a tagok összességével, mint azt az individualisztikus-mechanisztikus magyarázat tartja, hanem azt minden individuum egészen és osztatlan birtokolja. Azonban az objektív szellem nem is tisztán az individuumokban realizálódó, rajtuk kívül egyáltalában nem létező mozzanat. Nem azonos az individuumok közös lényegi vonásaival, hanem reális valóság. Mindazonáltal az objektív szellem létformája nem a szubstanciás egzisztencia, mint Hegel tartotta, hanem az individuumokon, mint hordozókon nyugvó *superexisztencia*, rajtanyugvás. Az objektív szellem csak a kollektívumon létezhet, mely viszont rászorul az ő formáló, összetartó tevékenységére.

A Hartmann által alakított közösségi fogalomnak Hegellel szemben kétségtelenül előnye, hogy a közösségi élet természeti alapjait is érvényre juttatja s a személy önállóságát, a tudat egyéni voltát kiemeli. Bár a szellemi tartalom közösségében az emberi közösség legmélyebb lényegét találóan jellemzi, viszont a szuperexisztenciális létmóddal az objektív szellemnek viszonylagosan önálló létet tulajdonít, ami nem mutatkozik igazolhatónak.

Kétségtelen, hogy a közösség nem azonos a közösségi szellemmel, hogy a közösségi szellem nem magyarázható az egyéni tudatok kollektívumaként sem. Indokolatlannak mutatkozik azonban a szellemi és lelki létréteg éles szembeállítás, mert hiszen szellemi tartalom hordozója Hartmann szerint is csak lelki realitás lehet, ez pedig mindig egyedi. Mindenesetre az egyénben élménnyé vált konkrét szellemi folyamattól meg kell különböztetnünk annak jelentését, ideális tartalmát, mely az egyénektől függetlenül fennálló objektív érvényesség. Ez azonban nem pszichikai fennállásmód és így nem tételez fel egyénfeletti realitást. De az eszmei tartalom reális élménnyé csak az egyéni tudatban válhat. Ez az aktualizálás azonban nem történik izoláltan, az egyéni lélek teljes magába zárt-ságában. A társadalmi életre jellemző szellemi közösséget megmagyarázhatjuk a természete szerint társadalmi élethez kötött ember egyéniségét alakító természeti és szellemi társas tényezők hatásából, melyek az egy-

mással viszonyban álló egyének lelki struktúráján oly megegyező vonásokat eredményeznek, melyek egységes hatásokban nyilvánulnak. Ez az egységes szellemiség tehát nem valami szuperexisztáló valóságból, hanem az egymáshoz vonatkozó egyéni tudatok megegyező, egységes lelki struktúrájából s azonos tárgyra irányuló élménytartalmaik intencionális-lelki közösségéből értendő. A közösségi szellem történeti változása amellett bizonyít, hogy a közösségben uralkodó közösségi szellem nem viszonylagosan önálló, a közösségen rajtanyugvó valóság, hanem a lelki kölcsönhatás állandóan fluktuáló folyamatában alakuló egység, függésben a lelki életet befolyásoló tényezők mindenkori állapotától.

Szintén a német idealizmus hagyományai nyomán, de egyénileg alakított módszertani és rendszertani elvek alapján törekedik a közösség metafizikai problémáinak megoldására O. Spann.¹ Spann nagy ellenfele a különösen a múlt században virágzott természettudományi irányú szociológiának, melynek módszerét teljesen elégtelennek ítéli a társadalmi közösség lényegének a felfogására. A természettudományi ismeret, véleménye szerint, a jelenségek külső egymásutánjára, a mechanikus oksági összefüggések megragadására korlátozódik, de nem jut el a dolgok belső lényegéig. Ha csak a külső kapcsolatokat vizsgáljuk, a társadalom oly bábshízházhoz hasonlít, melynek játékát nem értjük. Az *értelem*, a *jelentés* felfogása csak a *szellemtudományi* megismerés útján lehetséges, mely intuitív beleéléssel a tárgyat belülről ragadja meg. A természettudományokban általános induktív eljárás, a mechanikus összefüggések nyomozása helyett, a társadalomtudomány módszerét a belső értelmi összefüggés, azaz az egész-szerűség határozza meg.

Spann gondolatvilágában az «Egész» az alapvető valóság-kategória. Ennek a társadalmi jelenségek magyarázatánál való alkalmazhatóságát abban látja igazolva, hogy amint az Egész nem részeinek kölcsönhatásából áll elő, a társadalmat sem a részek oksági hatása hozza létre. Az alkotó elemek, az emberi individuumok azonossága ellenére lényegesen különböző társadalmi alakulatokra találunk, ami ellentmond az elemek kölcsönhatásából eredeztető magyarázatnak. Az egyénektől elválaszthatatlan társadalmi vonások arra utalnak, hogy eredetileg, kezdettől fogva tagjai a társadalmi Egésznek. A társadalmi valóság helyes ismeretére tehát csak azzal a feltétellel juthatunk, ha az Egészt tartjuk logikailag, illetve lényegileg az elsőnek és eredetinek, az egyedet pedig belőle levezetett mozzanatoknak tekintjük. Minden egyedi csak az Egész részszerű kitagozódásaként értelmezhető, mely a visszakapcsoltság (Rückverbundenheit) által azzal szerves összefüggésben marad s csak abból érthető meg. Az emberi szellem eredeti létformája szerint nem individuális, hanem közösségi. Egyedi szellemi élet csak a másokkal való eredeti szellemi egység, a kettősség, a «Gezweigung» által keletkezhetik és állhat fenn. A közösség

¹ Gesellschaftslehre. ² Leipzig, 1930. Gesellschaftsphilosophie. München—Berlin, 1928. Kategorienlehre. Jena, 1924.

az ideák világához tartozó egyetemességnek, az objektív szellemnek a kitzagozódása és általa fenntartott értelemteljes összefüggése. Azonban az Egész nem reális szubstancia. Az Egésznek mint olyannak nincs léte, hanem a tagokban születik meg, de bennük nem merül alá. Ez utóbbi feltevés Spann szerint egyértelmű lenne a panteizmussal, amellyel szemben feltétlen fenntartandónak ítéli a teizmus álláspontját. S épazért, mert az Egész nem önálló valóság, nem is szünteti meg az egyéni különbségeket. Az egyén személyisége a közösségi Egészen belül teljesített sajátos funkciójával biztosítva van, viszont tagszerű mivoltában elszakíthatatlan kapcsolatban marad a közösséggel.

Spann letagadhatatlan érdeme, hogy az egyoldalú természettudományi elméletekkel szemben rámutat a szellemi kapcsolatok jelentőségére a társadalmi életben. Hogy a társadalom nemcsak vitális-biológiai jellegű összefüggés, hanem szellemi közösség, melynek ébresztő és nevelő hatása fejleszti ki az egyéniséget, oly kétségbevonhatatlan tény, mellyel a társadalmi elméletnek elsősorban kell számolnia. Az egyoldalúan individualisztikus magyarázatokkal szemben találóan emeli ki Spann, hogy a társadalmi élet nem merül ki a külső érintkezésben, hanem lelki kölcsönösséggé, életközösséggé nő. Ily bensőséges kapcsolat kétségtelenül nem magyarázható tisztán a kölcsönhatásból, hanem a tudatos közösségi vonatkozás előtt már meglevő természetszerű egymásrautaltságra, egymáshoz rendeltségre mutat. S a relativisztikus magyarázatokkal szemben jogosan hangsúlyozza Spann, hogy a közösségi alakulatok abszolút elvektől meghatározott struktúrák, melyeknek sajátos értelmük, jelentésük van. Jelen-tős részben Spann «szellemtudományi» módszere hatásának tulajdonítható a társadalomtudományok körében újabban erősebben jelentkező metafizikai érdeklődés.

Mindez azonban nem zárhatja el tekintetünket azok elől a nehézségek elől, amelyeket a társadalmi Egész, az Egész és a rész viszonyának Spann által adott metafizikai magyarázata magában rejt. Spann nyilvánvalóan le akarja küzdeni a hegeli objektív szellem fogalmában rejlő nehézségeket, ezért elveti annak szubstanciás értelmezését. Azonban a helyébe adott magyarázat nem szünteti meg a nehézségeket, hanem bizonyos belső feszültséget hord magában. Spann hangsúlyozza, hogy az Egésznek nincs önálló léte s mégis sajátos tevékenységet látszik neki juttatni. A platonai idea értelmében magyarázott Egészből «tagozódnak ki» a dolgok s vele a «visszkapcsoltság» viszonyában maradnak. Ily összefüggést bajos ontológiai hatás nélkül elképzeln. Az Egész szubstanciaszerű jellege domborodik ki annak túlzott hangsúlyozásában, hogy az egyén csak másodlagos, levezetett mozzanat a közösséggel szemben. Habár a közösségnek kétségtelenül van része az egyén létrejöttében és kifejlődésében, az egyén mégsem származtatható le teljes lényé szerint kizárólag a közösségből. Az egyéniség belső létmagja, a szellemi lélek, individuális fennállású valóság, melyre a társadalmi környezet mindenestre alakítólag hat, de nem

hozza azt közvetlen létre. A személyiséget jellemző eredetiség a közösségből való levezetés lehetőségének korlátaira figyelmet.

A mechanisztikus magyarázatokkal szemben kétségtelenül értékes gondolat a társadalmi közösségnek szerves Egész módjára való értelmezése. Azonban az «Egész» fogalma nem alkalmazható a valóság különböző adataira megkülönböztetés nélkül. Nagy nehézség Spannál, hogy a metafizikai alapkategóriává emelt «Egész» fogalma nem mutatkozik rugalmasnak oly sokoldalú lényegi megkülönböztetésre, amint azt a skolasztika kifejti, mely nem ok nélkül hangsúlyozza ennek a fogalomnak analógiás jellegét, értelmének a létminőségek szerinti változását. Minden részekből álló s összefüggő egység «Egész». De az összefüggést létesítő mozzanatok különbsége szerint jelentős különbség van a potenciális és integrális, a fogalmi és valóságos Egész, s az utóbbinál a szubstanciás és járulékos, a lét- és tevékenységi Egész között.¹ A társadalmi közösségre alkalmazva az Egész fogalmát figyelembe veendő, hogy az egyén már önmagában véve is Egész és pedig szubstanciás értelemben, ami számára a társadalmi Egésszel szemben nagyobb önállóságot biztosít, mint amilyennel rendelkeznek a szubstanciás Egész csak részszerű létezésre képes tagjai.

Ezzel összefüggőleg az elsőbbség kérdésében is különbség teendő az Egész-jelleg minősége szerint. A fogalom általános értelme szerint Egész és rész kölcsönösen függenek egymástól, csak együtt létezhetnek. A létesülés rendjét illetőleg nem lehet szó egyiknek vagy másiknak az elsőbbségéről. «Egész»-ről csak a részekhez, «részek»-ről csak az Egésszel vonatkozásban beszélhetünk. Az Egész a létezés rendjében nem előzheti meg a részeket, ezért szabatosan a részek nem tekinthetők az Egész kitagozódásának, amennyiben ez valaminő létesítési mozzanatot fejez ki. Mint-hogy azonban a «rész»-voltot az Egész határozza meg s minthogy az Egész a tagok különbözőségében és belső egységében nagyobb létezőságot birtokol, mint a részek, a fogalom és a tökéletesség rendjében az Egész megelőzi a részeket. De ez az elsőbbség mindig csak az Egész sajátos miségének megfelelő vonatkozásban, csak az «Egész»- és a «rész»-szerűség tényleges fennállásának a keretében, nem pedig egyetemlegesen érvényes. Ennek, a dolog természetével adott korlátozásnak igen nagy jelentősége van bárminő társadalmi alakulat «totális» igényeinek az elbírálásánál. Az államot az egyénnel és a természeti közösségekkel szemben elsőbbség illeti meg, de csak a sajátos céljával vonatkozásba hozható tekintetben. Az állam elsőbbségben van az egyénnel mint állampolgárral, de nem általában mint emberrel szemben, s elsőbbségben van egyéb természeti közösséggel szemben, amennyiben mint magasabbrendű közösség az alacsonyabbrendű közösségek tevékenységét a saját céljaira irányítja, anélkül, hogy azok viszonylagos öncélúságát megszüntetné.

¹ V. ö. A. Schickling: Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes «Das Ganze ist vor dem Teil.» München, 1936. F. Hürth: Totalitätsforderung und Totalitätsgesetz. Scholastik, 1935. 321—340. l.

A társadalmi valóság megismerési feltételeit illetőleg bármennyire indokolt is a társadalom belső szellemi élete értelmének a felfogására való törekvés, mégsem igazolt az intuición és a deduktív módszer kizárólagossága. A beleélésnek, az intuiciónnak is van kétségtelenül szerepe a tudományokban, de csak logikai igazolásnak alávetve, fogalmakba öntve válik tudományos ismeretté. Az ember pszichofizikai természeténél fogva a társadalmi életnek is legmegbízhatóbb ismeretére nyilván az induktív és deduktív módszer, az oksági és célszerűségi szempont egyesítése vezet.

Indokolatlan általánosítás Spannál az okságnak a mechanikus hatásal való azonosítása. Az okság általánosságban bizonyos létezési kapcsolatot, összefüggést jelent, melynek különböző módját állapítjuk meg a valóság különböző lényeinél. Az okságnak jut szerep az egyének közti lelki érintkezésnél is, a lelki kölcsönhatás sajátos természetének megfelelő értelemben.

A Spann-féle univerzalizmussal vitába szállva fejti ki a közösségi lét metafizikai értelmét *Brandenstein Béla* legújabb művében.¹ Értelmezése a bölcséleti rendszere egyetemes alapjául szolgáló lét-összetevőkön (individuális tartalom, egyetemes forma és individuális alakulat) nyugszik: a közösséget az egyénekből kiemelkedő, rájuk épülő egyetemes forma és átfogó, de individuális alakulat-mozzanatokkal magyarázza. Eszerint a társadalmi alakulatok csupán részben vannak mag tagjaikban, egész mivoltuk a tagok összességéből felépülő, de arra egyúttal külön is ráépülő, új sajátosságokat mutató külön egység, egyénefeletti, de magában szintén individuális realitás, melynek jelentése, lényege abszolút elvektől van meghatározva. Mivel a társadalmi alaptényezők, az egyének, legteljesebben elevenek és aktívak, a rájuk épülő magasabb alakulategységek is elevenek, valóban élők, sőt a szó átvitt értelmében közvetlenül hatók, aktívak is; végeredményben ugyanis mindig az egyének hatnak, de a közösség elvei szerint, úgy hogy szinte a közösség hat. Így az egyének, akikre a társadalmi közösségek épülnek, nemcsak ezeknek elemei, akik a közösséget egyoldalúan meghatározzák, hanem a közösség sajátos közösségi mivoltától is meghatározott, függő tagok.

A közösséget átható közszellem *Brandenstein* szerint az egyén értelmessége mellett az emberi tudatot közösen meghatározó, illetőleg a bizonyos speciális vonásokban eleve közös értelmi struktúrából értelmezendő, mely a közösség minden tagjában egészen, nemcsak részben van meg. A közszellemből alakul ki a közösségi szellem, a csoport egyéni jellegű, eleven szellemi egysége, melynek elevenségét «szigorúan kell értenünk: a tömeg, a család, persze azért eleven, mert tagjai élnek, de mint tömeg, mint család tagjaival és tagjaiban és tagjait átfogva él. Nem... jelentéssel létevel befolyásoló tárgyként, hanem sokkal közvetlenebbül, a tömeg, a család és közösségi szelleme tényleg maga él, mint hatóképes és valóban

¹ Az ember a mindenségben. Budapest, 1936—37. I. k. 125. kk. II.

tevékeny realitás».¹ Azonban a közösségi szellem, minthogy nem önálló, szubstanciás valóság, nem egyenesen maga hat, hanem tagjaiban és tagjai által, akiket eredeti egységben fog át és így önállóságukat egybekapcsolva és függésbe hozva pozitív adottságként rájuk épül. A közösségi szellem tagjai felett áll, ennyiben egyénfeletti, van individuális jellege, sőt jelleme.

Brandenstein Béla közösség-fogalmának értéke, hogy a közösséget mint az egyénekből kiépülő, általuk hordozott valóságot értelmezi, az univerzalizmussal szemben, mely az egyént csak leszármaztatott mozzanatoknak tekinti, az egyén jelentőségét, de egyszermind a társadalmi közösségbe való természetszerű beletartozását is biztosítja. Értelmezése rendszere alapelveihez igazodik. Az alakulat külön létösszetevőként való magyarázatának s a valóságot végső fokon személyes szellemi alanyokra visszavezető pszichizmusnak tulajdonítandó a közösségnek, illetve a közösségi szellemnek erősen kiemelt elevensége, a tagok összességére külön is ráépülő létmódja, közvetlen, habár csak a tagokon keresztül hatóképes jellege, mely a N. Hartmann által rajtanyugvásszerűen értelmezett létmódra emlékeztet, bár Brandenstein vele szemben hangsúlyozza, hogy a nagyobb erő lehetősége mindig a személyes szellemben van, mely lényegesen átalakíthatja a közösségi szellemet.

A különböző nézetek ismertetése után az a feladat vár ránk, hogy a társadalmi közösség lényegét a *skolasztikus metafizika* elvei alapján igyekezzünk megállapítani. Minthogy az emberre nézve époly természetszerű követelmény az egyéni lét, mint a közösségi életbe tartozás, a közösség lényegének metafizikai ismeretére sem kizárólag az egyénből, sem kizárólag a közösségből, hanem a kettő együttes vizsgálatából jutunk el. Egyoldalúságot kizáró ismerethez tehát a Spann által lekicsinyelt «keverék-módszer» vezet.

Abban azonban Spannak igaza van, hogy a társadalommetafizikának megvilágítást követelő előkérdése az egyénfeletti egyetemesség, az «Über Dir» általános metafizikai értelmének a meghatározása. Kétségtelen, hogy bármiféle közösségnek, együttélésnek, együttműködésnek a tagok közt fennálló hasonneműség az előfeltétele. Egymástól idegen, heterogén természetű lények közt nem lehetséges oly benső egység, aminő a közösségi élet jellemzője.

A valóság szemlélet megcáfolhatatlan megállapítása a lények összetartozósága. A világ rendezett egész, kozmosz, nem kaosz. Ennek az egységnek végső alapja az analógiás létmagyarázat szerint a létnek egyetlen teremtő Szellemtől való eredete. A Teremtő által közölt létben való részesedés közössége alapozza meg a valóság egészének belső egységét. De az egységes eredetből származó átfogó egységen belül a megegyező természetű lények a fajok zártabb közösségét alkotják. Az emberi társadalmi közösség metafizikai előfeltétele az ember lényegi alkatában, a faji egység-

¹ I. m. III. k. 184. l.

ben van adva, mely a mérsékelt realizmus értelmezése szerint nem reális egyetemesség, hanem az egyedi létformában valósuló lényeg megegyezése, közössége.

A közösségi lét alapját tehát nem valami szubstancia-szerűen ható egyénefeletti egyetemességben, hanem mint egyedül reális szubstanciák-ból, az egyedekből kiindulva kell megtalálnunk. Az ember pszichofizikai léténél fogva társadalmi életének nemcsak pszichikai, hanem fizikai és fiziológiai mozzanatai is vannak. A társadalmi létnek mindig van viszonya a térhez, ha nem is tételez fel minden formájában közvetlen térbeli érintkezést (pl. egy társadalmi alakulat különböző helyen lakó tagjai) s oly térbeli mozzanatoknak, aminők területi határoltság, a földfelszíni, talajbeli, éghajlati viszonyok a társadalom alakulására való hatását nem lehet kétségbevonni. S épúgy megvan a jelentőségük a fiziológiai tényezőknek, a vérségi, az öröklési, a faji kötelékeknek.

Azonban a fizikai és fiziológiai tényezők ha behatolnak is a közösségi élet alakulásába, amit az egyoldalú szellemtudományi magyarázattal szemben hangsúlyoznunk kell, önmagukban még nem határozzák meg a társadalmi lét egészét, amint a természettudományi irány vallja. A társadalom lenyúlik a valóság természeti alapjait, de teljes megvalósulás-hoz a szellemi lét síkján jut. Az egymásról való tudat, a lelki egymásra-hatás, közös élménytartalmak, célok, feladatok, eszmék lehetősége híjján az emberek csak külsőleg érintkeznének egymással, csak nyájszerűen élnének egymás mellett. A közösségi élet legmélyebb voltát képező élmény-közösségnek, a «közösségi tudat»-nak általános előfeltétele az emberi tudat azonos struktúrája, egy bizonyos közösségi viszony kialakulásának közelebbi létfeltétele pedig az egyének, a tagok lelki hasonlósága. Mennél inkább egyeznek meg egymással az egyéni tudatok, annál szorosabb egység fonódik köztük.

Az egyénben gyökerező társító tényezők mellett a metafizikai meghatározásnál nem hagyhatjuk figyelmen kívül a közösségi lét sajátos természetét sem. Minden közösségnél egy valóságosan létező «Egész» áll előttünk, egy egységes élet- és tevékenységi összefüggés, mely az egyes, egymástól elszigetelt egyedekből nem érthető. Az egyén elszigeteltsége ellen szól az a függés, meghatározottság, mely a közösség sajátos értelemtartalmának megfelelő területen magatartásában, gondolkodásában, érzelmeiben, cselekvésében megnyilvánul. Ez a reális aktusokban megnyilvánuló meghatározottság kétségtelenné teszi, hogy az egyén a közösség átfogó egészébe mint «tag», mint «rész» szövődik be. Az Egész határozza meg helyét, működését, az Egészhez és a tagokhoz való viszonyát. S minden közösség mint egységes valóság cselekszik, egységes hatásokban nyilvánul meg, mely az egyedek vagy azok pusztá összességének tevékenységétől és megnyilvánulásaitól lényegesen különböző, sajátos módon «közösségi», «társadalmi» jellegű. Mindez eléggé bizonyítja, a közösségi egész valóság-voltát.

A kérdés csak az, mily természetű valóság ez az Egész? Nyilvánvaló, hogy a közösségi «Egész» a «rész»-t nem határozza meg ugyanolyan módon, mint a szubstanciás egész a maga részeit meghatározza. A szubstanciás egész (növény-, állat-, emberegyed) részei egész létükben és működésükben az egésztől függnék s teljességgel az egész célját szolgálják. A közösségi életben ilyfokú függés már azért sem lehetséges, mert a közösség tagjai önmagukban is szubstanciás egészek és egyidejűleg különböző közösségek tagjai; s különben is az egyének részéről jövő hatás a közösség egészét érintő változással jár, ami a közösségnek önálló szubstanciaként való értelmezésével összeegyeztethetetlen. A közösség tehát nem szubstanciaként, hanem csak oly metafizikai kategóriával határozható meg, amely a már önmagában létező szubstanciát más valósághoz való kapcsolata, más valósághoz való rendeltetése alapján módosítja.¹

Követhető utat mutat *Szent Tamás*, kit *Spann* kevésbé indokoltan az univerzalizmus előfutárai közt emleget. *Szent Tamás* a közösséget mint rend-egységet, mint «unitas ordinis»-t magyarázza, melyet szembehelyez az osztatlan, egyszerű egységgel. A nép bizonyos rendbe foglalt emberek sokasága.² A rend-egység lazább szerkezetű a szubstanciás egységnél, benne a részek megtartják szubstanciás fennállásukat. Mindazonáltal ez a létmód nem merően esetleges és külsőséges érintkezési forma, amelyben a tagok csak egymás mellett állnak, hanem szerves összefüggés, belső létegyeségi alakulat. A tagok reális léte és az összefüggés reális alapja mellett a rend sajátos, eredeti létmód, melyet a sajátos forma rendező ereje («forma multitudinis ordinatae») alakít ki.³ A rend-egységben a tagok is új létmódhoz jutnak. Habár szubstanciás fennállásukat nem veszítik el, az Egészen belül mégis mint «részek» szerepelnek, az Egész feltételeihez igazodnak, az Egésszel és a többi részekkel eredeti, sajátos létviszonyba jutnak. Mindezek a reális mozzanatok eléggé nyilvánvalóvá teszik, hogy a rend-egység, amelynek a formájával *Szent Tamás* a közösséget azonosítja, reális valóság.

¹ Nem ad a problémáról kielégítő megoldást *D. v. Hildebrand*, midőn a szubstancia-accidens alternatívát elutasítva, a közösséget mint sajátos, «szubstancia-szerű» valóságot értelmezi. (*Metaphysik der Gemeinschaft*. Augsburg, 1930. 158., 177. kk. II.) Még kevésbé sikerült a közösségnek «összemély» (Gesamtperson) módjára való értelmezése, mint azt *M. Scheler*-nél találjuk. (*Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*.² Halle, 1921. 540. kk. II.)

² «Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo vel domestica familia, habet solum unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum». In *X* I. Eth. 1. I., I. 1. «Nomen collectivum duo importat, sc. pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, sc. ordinis alicuius. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum.» *S. Th. I. q. 31. a. 1. ad 2.* — Bővebben *I. E. Kurz*: *Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas v. Aquin. München, 1933. E. Welty*: *Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung. Bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas v. Aquin. Salzburg—Leipzig, 1935.*

³ *S. Th. I. q. 39. a. 3.*

A kategóriákkal pontosabban kifejezve a rend *vonatkozási* egység, tehát a közösséget mint vonatkozás-egységet kell értelmeznünk.

A vonatkozás kategóriája a modern szociológiában eléggé ismeretes és alapvető. Legyen elég *L. v. Wiese* nagy részletességgel kifejtett vonatkozás-elméletére (*Beziehungslehre*) hivatkozni. Ha ez az elmélet oly határozott metafizikus egyéniséget, aminő Spann, nem elégit ki, s azt is a jelenségeket elégtelenül magyarázó individualizmus egyik formájának tekinti, annak oka kétségtelenül az, hogy a modern filozófia szubjektivisztikus hajlamai elhomályosították a vonatkozás *reális* lehetőségének a tudatát, tisztán mint szubjektív ismeretformát tüntetik fel azt. Az így értelmezett vonatkozás, ahogy *v. Wiese* is értelmezi,¹ természetesen nem reális mozzanat, ily értelmezés mellett tehát a társadalmi közösség sem tekinthető reális valóságnak, hanem mint tisztán képzetű tárgy szétfoszlik.

De az ismeret realitását valló ismeretelmélet megkülönbözteti a nem létező dolgok közt felállított, tisztán az elme elgondolásán alapuló *logikai* s az attól függetlenül fennálló *reális* vonatkozást. Utóbbi objektív léte nem vonható kétségbe a valóság különböző természetű és önállóan fennálló lényei sokasága mellett, melyek egymáshoz igazodása, egymáshoz vonatkozása a világrend alapvető követelménye.

A vonatkozás fogalma szerint valamihez valóságot fejez ki, azaz oly létmódot, mely valamiképp egymáshoz tartozó dolgok közt áll fenn. A reális vonatkozás körében alapvető az *átfogó*, transzcendentális és a *kategóriás* vagy predikamentális vonatkozás különbsége.² A transzcendentális vonatkozás a dolognak belső mivolta szerinti létezési függése, hozzárendeltsége egy más dologhoz (pl. a létösszetevők viszonya egymáshoz). Ebben a viszonyban a vonatkozás nem jelent sajátos létformát, hanem egybeesik a dolog létmódjával, kimerül a dolog léte mástól való függésének a megállapításában («*relationes secundum dici*»). A lényeket az elszigeteltségből alapvetőleg kiemeli létükben és tevékenységükben a lét teremtető okától való függésük, az elemi átfogó vonatkozás. Ennek a vonatkozásnak alapvető jelentősége mellett a közösségi összefüggés kialakulásánál közvetlenül a kategóriás vonatkozás érvényesül, mely az önmagában fennálló dolognak egy más dologhoz való viszonya révén új létmóddal való gazdagodását jelenti.

A reális vonatkozás nemcsak külsőséges kapcsolat a dolgok között, hanem az egymással viszonyba jutó dolgokat léttartalmukban érintő és alakító létmód. Az egymáshoz vonatkozás révén a dolgok, a vonatkozás tagjai, másképp léteznek, mint e viszonyon kívül. A reális vonatkozás tehát *létvalóság*, mely a szubstanciás fennállású dolgot a más dologgal való viszonya következtében új létmódosuláshoz juttatja. S maga a vonatkozás

¹ Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen. I. Bd. München, 1924. 22. kk. II.

² L. bővebben *Horváth Sándor* O. P. alapos művét: *Metaphysik der Relationen*. Graz, 1914.

az egymáshoz vonatkoztatott tagokon nyugvó, azokat ontológiailag egyesítő új, eredeti *valóság*, mely *több* a tagok pusztá összességénél. Egy dallam az egyes hangok meghatározott egymáshoz vonatkozása alapján kialakuló egység, melynek *léte* a hangok vonatkozási rendjétől függ. A dallam kétségtelenül több, mint az egyes hangok összefüggés nélküli együttessége s a többlet épp a tagok, az egyes hangok egymáshoz való vonatkozásából áll elő. A vonatkozási egység tehát mindig több a tagok egyszerű szummációjánál, összességénél, eredeti, újszerű valóság.

Habár a vonatkozási egység mint járulékos létmód nem oly szilárd, mint a szubstanciás egység, mégsem jelent oly laza összefüggést, tűnékeny létet, mely alkalmatlan lenne a közösségre jellemző szerves életösszefüggés értelmezésére. A vonatkozás léttartalma, ontológiai teltsége a vonatkozás *alapjától* függ. A társadalmi vonatkozás eredeti alapja az ember lényegtermészete, mely testi és szellemi volta szerint a társadalmi életre van rendelve. A társulás legeredetibb, legalapvetőbb tényezői az ember természet-szerű társas képességei, melyek alapján szilárd és maradandó élet- és tevékenységi összefüggés alakul ki ember és ember között. Az ember természetével eredetileg adott társító tényezők a lelki kölcsönhatást megelőző, *elvé* meglevő mozzanatai a társadalmi életnek, diszpozicionális adottságok, melyek aktualizálódásával jönnek létre a társas együttélés különböző alakjai. A különböző társító tényezők előkészítő szerepe mellett a közösségi viszony közvetlenül *tevékenység* által alakul ki. Szubstanciás fennállású, élő lények közt formális vonatkozás csak cselekvést kiváltó mozzanatot közvetítésével alakulhat ki. A tevékenység alapvető jelentősége azonban nem jelenti azt, hogy a közösség csak a tevékenységben áll fenn, amint azt az aktualizmus és a funkcionalizmus állítja, hanem minden reális, meglevő közösség valami tevékenységből ered s bizonyos aktív, illetve habituális magatartás, cselekvési készség jellemzi tényleges tagjait.

Minden tényleges közösségi viszony valami objektív, egyénefeletti *jelentés*, *értelem* hordozója, mely sajátos jellegét adja. A baráti viszony, a család, az állam, a részvénytársaság, egy tömeg, mindegyik bizonyos értelemtartalmat, jelentést, bizonyos módú élet- és cselekvési összefüggést fejez ki. Nyilvánvaló ebből, hogy a tagokon kívül van még egyéb létmozzanat is a közösségben: a köztük fennálló vonatkozás sajátos módja, azaz a sajátos közösségi *forma*. A közösség így két valóság-komponensnek, az egyének és az őket egyesítő sajátos közösségi forma egységének bizonnyul. A közösség egyéneken, mint hordozókon nyugvó, magatartásukat sajátosan meghatározó, őket az életösszefüggés bizonyos módján egységbe szervező reális vonatkozási egész. Ennek az egységnek reális alapja a reális, szubstanciás létű egyének hordozta különböző társító tényezők, melyekből mint lehetőségi adottságokból ered az egymáshoz vonatkozás módját meghatározó alakító tényező, a forma, mely objektív jelentést, értelmet kifejező lényeg-mozzanat. A forma a hordozóktól megkülönböztetendő, de léthez csak rajtuk jutó, csak bennük és velük együtt létező

valóság. A forma annak a belső egységnek, szerves összefüggésnek az elve, mely a közösség lényegét alkotja, mely a tevékenységeket közös célra irányítja, melynek a közösségi tudat, a közösségi szellem, a tagok közös értékelése, célratörekvése, érzésvilága legmélyebb megnyilvánulása. A forma az az immanens rendező elv, mely egy-egy közösség sajátos mivoltát, jelentését, értelmét, célját meghatározza. A közösség tehát a forma mint belső alakító tényező által egymáshoz vonatkoztatott egyének összefüggő egysége, mely több a tagok pusztá összességénél, eredeti, sajátos létvalóság.

Amint a létrendben általában, a társadalmi életben is az alakulatok különböző konkrét megvalósulási módját találjuk. Azonban minden változás dacára megállapítható az a maradandó, formai vonás, mely az illető struktúra lényegét alkotja s melyből az ideális típust képesek vagyunk megállapítani.

Bármiféle tevékenységre egyesüljön két vagy több ember, előzetes megegyezés nélkül is kötve érzik magukat bizonyos szabályhoz, mely önkényüktől függetlenül meghatározza egymással szembeni magatartásukat, egymáshoz rendeli tevékenységüket, megosztott szerepkörbe állítja be őket. Ez az egyéneket irányítólag megragadó, egymáshoz való viszonyukat meghatározó objektív létmozzanat a forma, melynek struktúrája a sajátos jelentéstartalomnak megfelelően alakul. A forma csak létező személyeken mint hordozókon léphet a valóság rendjébe, de velük szemben viszonylagos önállósággal rendelkezik, gondolatilag tőlük elválasztható és önmagában vizsgálható. A tagok s a belőlük felépülő konkrét közösségek változása dacára a formai követelmények maradandók. A forma a változáson felülálló érvényességet, normát, lényeget fejez ki.

Ezzel az értelmezéssel a közösség is a véges lét egész vonalán érvényesülő valóság-összetevőknek, az *anyag* és a *forma* egységének bizonyul. A közösség tagjai összességükben, e fogalom metafizikai értelmében, alkotják a közösség anyagi mozzanatát. Bennük szunnyadnak a lehetőségek, a diszpozicionális erők, melyekből a forma mint egyetemes és egyénefeletti mozzanat kialakítja a társulás konkrét módját. A közösség tagjai, hordozói az emberi lét esetleges, faji, földrajzi, történeti adottságaival a «principium individuationis», az egyediség alapját szolgáltatják, azt a mozzanatot, mely minden alakulatot mint egyszeri és egyedi valóságot megjelleg. A diszpozicionális létadottságok és a rendező forma a skolasztikus metafizikában létegyeséget alkotnak. A társadalomra vonatkoztatva: az egyetemes formai követelmények biztosítják a társadalmi élet sztatikáját, állandóságát, a konkrét megvalósulás feltételei szolgáltatják a dinamika, a változás lehetőségét. A formának az anyagi feltételekhez simulása, az anyagban való megvalósulása folytán a formára is rávetődnek a változás mozzanatai, ideális valóságában a konkrét társadalmi életben sehol sem lép elénk a forma, csak többé-kevésbé sikerült kifejeződésével találkozunk.

E metafizikai magyarázat mellett igazolatlanak bizonyul a «közösségi szellem», a «kollektív tudat» hiposztázálása, szubstanciás vagy szubstancia-szerű valóságkénti értelmezése. A közösségi lét sajátos formája, a vonatkozás, a relációs egység, nem szubstancia s így nem lehet közvetlen tevékenységi elv, hanem az a lényegmozzanat, mely a tevékenység volta-képpen hordozóinak, az emberegyedeknek az aktusaiba rendet, egységet visz. A közösségi tevékenység alanya tehát mindig az egyes ember, de nem elszigetelten, hanem a közösségi struktúrába fonódva, a közösség értelemtartalma által meghatározott tevékenységgel. A közös tartalom által fenntartott vonatkozási egység teremti meg azt a szellemi egységet, mely egy-egy közösséget jellemez. Ez az egység tehát nem valami titokzatos egyénfeletti szellemiségnek az egyéneken kifejeződő megnyilvánulása, hanem az egymással vonatkozásban álló tudatalanyok vonatkozási egységében, azaz a vonatkozás által meghatározott azonos, egyforma lelki vonásaikban s tudattartalmaik intencionális egységében gyökerezik. Ez az egység azután alkotásaiban is a közösségben uralkodó szellem egységét fejezi ki.

A vonatkozási egység megmagyarázza a közösségi életben a tagok változása dacára megmaradó viszonylagos folytonosságot is. Ennek a folytonosságnak szubstanciás hordozói az egyének, akik már az öröklés s a hagyományok átvétele folytán is hasonulnak elődeik lelkiségéhez s akiknek szellemét a közösség értelemtartalma is egységesen formálja. De a folytonosság épp a tagok egyénenkénti változása miatt nem merev azonos-ság, hanem a változásnak is helyt engedő történeti összefüggés. Egy nemzetnek, egy évszázadok óta fennálló testületnek a «szelleme» a hagyomány által biztosított folytonosság dacára sem ugyanaz ma, mint a multban s az összetartozás tudatának az egyéneken bekövetkező elbágyadásával a közösségi szellem is dekadenciába jut.

A közösségi lét metafizikai természetéből fontos gyakorlati következtetést nyújt annak figyelembevétele, hogy minthogy a közösségi forma a tagoknak nem fizikai létét általában adja, hanem őket csak bizonyos vonatkozásban határozza meg, az általa létesített egészben az Egésznek mint meghatározó tényezőnek a részekkel, mint tőle függő tagokkal szemben az elsőbbsége nem abszolút, hanem csak a meghatározó hatását érvényesítő vonatkozásban áll fenn. Minthogy továbbá a közösség az egyéneken mint hordozókon épül fel s csak általuk jut valóságos léthez, a közösség önmagában véve sohasem abszolutizálható, nem tekinthető a tagjaitól függetlenül létező valóságként. A közösség «jóléte», «érdeke», csak a tagokkal összefüggésben érthető, a közjónak csak úgy van reális értelme, ha a tagok tényleg «részesed»-nek benne, ha a tagok java részként foglal benne helyet.

Elősegíti a közösség lényegének a megvilágítását a skolasztikus hagyomány, mely tudvalevőleg a közösségi egység leglényegesebb mozzanatának a *cél*-t tekinti. A cél az az eredetileg transzcendens tárgy, mely

bármiféle tevékenységet megindít és irányít, s ezzel egyszersmind bennható elvvé is válik. Minthogy minden közösség tagjai tevékenysége által valósuló összefüggés, kétségtelenül a valóságnak megfelelő meghatározás az e tevékenységet kiváltó tárgyi tartalmat is célnak tekinteni s különben is — mint láttuk — a sajátos jelentéstartalmat hordozó forma a közösség belső rendező elve, a forma pedig mindig célos megvalósulásra törekvő entelegeia.

Lélektanilag igazolt tény, hogy az ember képes az egyéni tudat korlátain túljutni, képes másokkal lelki érintkezésbe jutni, másokkal közös tudattárgyat birtokába venni. Az egyének közvetlen egymásra irányuló tevékenységében kimerülő interindividuális viszonyon túlmenő, szoros értelemben vett szociális tevékenységnek mindig van valami transzcendens, valósítást igénylő és cselekvést kiváltó tárgya (feladat, eszme, norma), melyet több egyén közösen tudata tartalmává tehet, mely a közös tudati megragadás révén tevékenységüknek egyszersmind immanens irányítójává válik. A közös cél- és értelemtartalom egyszersmind egymással is vonatkozásba hozza a reá irányulókat, célszerű, rendezett cselekvési összefüggésbe egyesíti őket s az aktusok közössége lelkileg is egymáshoz hasonítja őket. Ezzel az immanens, belülről ható, szervező erejével a cél a forma, az alakító elv szerepét tölti be. S minthogy bárminő tevékenység célja valami jó, valami «bonum», a skolasztika a közösségi cél fogalmát a «bonum commune»-ben kétségtelenül találóan határozza meg.

Ha ezzel szemben a mai társadalomfilozófia kevésbé értékesíti a cél fogalmát, sőt a skolasztikához oly közelálló gondolkodó, mint D. v. Hildebrand is kifejezetten cél-ellenes magatartást tanusít¹ s az értelem-tartalom (Sinnbereich), illetve az «érték» fogalmával határozza meg a közösségi egység létesítő tényezőjét, amennyiben a metafizikai magyarázat tekintetében nincs lényegi különbség, a hagyományos skolasztikus terminológiától való idegenkedés okát két körülményben láthatjuk. Az egyik a cél fogalma metafizikai jelentésének a kiüresítése, amint azt már Kant heurisztikus célfogalmában látjuk. Az objektív célszerűségnek a metafizikai agnoszticizmus által történt kétségbevonása s a mechanizmus általi tagadása mellett a cél tisztán szubjektív-pszichikai értékű fogalommá vált, s mint ilyen nem mutatkozik többé alkalmasnak a transzcendens-metafizikai valóság magyarázatára.

Összefügg ezzel a másik mozzanat, az t. i., hogy a skolasztika a célt mindig az értékkel hozza vonatkozásba, holott a társadalmi alakulatok az érték-megvalósítás szempontjából jelentős eltéréseket mutatnak. Egy sportegyesületet vagy egy részvénytársaságot lehetetlen egy családdal vagy egy nemzettel egy érték-szintre helyezni. Sőt — ami épp támpontot látszik szolgáltatni a cél-fogalommal szembeni bizalmatlanságra —, az érték szempontjából jelentéktelenebb alakulatokban tapasztalható általában erősebb céltudatosság. A részvénytársaságba

¹ I. m. 227., 291. l.

belépő ember tisztábban látja a részvénytársaság célját, mint a család vagy a nemzet célját, amelyekbe beleszületett s amelyek a részvénytársaságnál kétségtelenül magasabbrendű értékeket hordoznak.

A skolasztikus álláspont kellő megértése megkívánja a skolasztika által hangoztatott megkülönböztetésnek, a dologi és a személyi cél (finis operis-operantis) szemelött tartását. A skolasztikus valóság szemlélet minden létezőben természetével adva lát bizonyos «telos»-t, bizonyos célt, rendeltetést. Lényegében ugyanazt érti ezen, amit a mai szellem-tudományi elmélődés az «értelem», a «jelentés» fogalmával fejez ki. Értelmes lélynél ettől megkülönböztetjük az alanyi célt, a szándékot, mely az előbbi céllal egybeeshetik, vagy attól el is térhet. Minthogy az ember természete szerint társas lény, a társas hajlammal van a természet által megjelölt objektív célja, mely ennek a célnak megfelelően határozza meg a természeti közösségek struktúráját, szerkezeti alakulását. Az emberi közösségek élete azonban nemcsak ösztönös tevékenységekből áll, hanem tudatos közreműködést is feltételez. Azonban a közreműködés módja az elsősorban a természeti hajlamoktól létesített közösségeknél természetszerűen meg van határozva, a közösség csak úgy éri el természet-szerűen adott célját, ha az alanyi cél egybeesik az objektíve megjelölt céllal. De a skolasztika a «societas naturalis» mellett ismeri a «societas libera», a szabad társulás formáját is, amelyet valamely szabadon választott cél létesít. Az ilyen alakulat szerkezete már változékonyabb, tágabb keretek közt mozog, mint a természeti társaságoké, az alakulat kiépülését az alanyi cél határozza meg.

E megkülönböztetés nagy jelentőségét Tönnies óta fokozottan látjuk a «közösség» és a «társaság» (Gemeinschaft-Gesellschaft) a fenti megkülönböztetéssel lényegében megegyező típusaiban.¹ Mellőzve most Tönnies és más szociológusok véleményének részletes ismertetését, csupán arra utalunk, hogy e két típus nem tekinthető egymást kizáró ellentétnek, mint Tönnies hajlandó őket értelmezni, hanem inkább a társulásnál közreműködő különböző tényezők különböző mértékű érvényesüléséből származó eltérésnek. A tipikus különbség alapját a cél és az érték-tartalom különbségével adott struktúrális különbségekben kell keresnünk.

A szabad megegyezéssel létesülő társaságnak, mint általában a mesterséges képződménynek, nincs önmagának célja, hanem önmagán túl, a tagok egymással találkozó érdekére utal, melynek biztosítása hozta létre. Az ilyenfajta alakulat elsősorban dologi, nem személyi értékeket szolgál, ezért a külső összeműködésen túlmenőleg nem létesít a tagok közt szorosabb belső kapcsolatot, bár bizonyos erkölcsi, szellemi egységet ez sem nélkülözhet.

Viszont a közösségek, melyek bizonyos természetszerűséggel alakulnak ki, illetve nagyrészüketbe (családba, népközösségbe) az ember beleszületik, céljukat önmagukban hordják s csak a belsőleges együttélés, egyéni oda-

¹ Gemeinschaft und Gesellschaft. 6-7 Berlin, 1926.

adás mellett valósítható az meg. E benső, mélyebb lelki szférára kiterjedő egybekapcsolódás alapja, hogy a közösségek közvetlen személyi értékekre vonatkoznak, céljuk beleesik az egyén életcéljának a körébe, azért a közösségi cél szolgálatával az egyén egyszersmind személyiségének a kibontakozását is elősegíti. A személyt közvetlen érintő és magával ragadó cél közösségén keresztül a tagok egymás számára is megnyílnak, egymást is alakítják, ami az összetartozás tudatát mélyíti.

Ha tehát a skolasztika a közösségi egység fenntartójának a célt tekinti, ez nem jelenti annak feltételezését, hogy a közösség mindenegyes tagját a cél egyformán világos tudata hatja át, vagy hogy a tagok aktuálisan állandóan a célra gondolnak. A szerves, természeti közösségek oly gazdag céltartalommal rendelkeznek, melyet csak egészen különleges, kevesek számára adatott reflexió képes tudatossá tenni. A tapasztalat azt mutatja, hogy a közösségi életben nagy része van az alkalmazkodásnak, az utánzásnak, a megszokásnak, ami nem tételez fel különösebb aktuális céltudatot. Azonban a normák, amelyeket valaki mint társadalmi környezetének követelményeit követ, mindig a céllal állnak kapcsolatban, azért a szerintük cselekvő ember mindig a célnak megfelelően cselekszik. S kétségtelen, hogy a cél tudatossá tétele, a céllal kapcsolatban álló érték öntudatos tisztelete csak fokozza a közösségi élet bensőségét és tartósságát. A tapasztalat azt mutatja, hogy legszilárdabbak azok, sokszor a kultúra primitív fokán álló közösségek, amelyek a tagok készséges beilleszkedésével akadálytalanul haladhatnak a természet által megadott céljuk felé, vagy amelyek tagjait mély értékélmény hatja át, amint azt a vallási közösség életében látjuk.

Mint fejtegetésünkben látható, a közösségi lét mibenlétének meghatározása nem tartozik a könnyű feladatok közé. A közösségi élet alakulatokban gazdag, változatos léte nehezen ragadható meg és nehezen határozható meg pontos metafizikai kategóriákkal. Mégis vannak bizonyos lényegi vonások. Emberek egymáshoz való viszonya, egymástól való függése, lelki egymásratalálása és egyesülése, közösen átélt élményekben, együttes tettekben nyilvánuló egysége, amelyekben azonban az egyén önálló, szubstanciás létét sohasem adja fel, — a közösségi élet nyilvánuló tényei. Úgy véljük, hogy e tényeket kielégítően magyarázza meg a tomizmus realizztikus reláció-elmélete, mely az ember szubstanciás önállóságának feltételezésével és fenntartásával, de egyszersmind az ember lényeg-természetével eleve adott társas hajlamok figyelembevételével biztosítani képes a társadalmi lét valóságát, egyénfeletti, objektív jellegét, belső egységét, s ezzel sikerül mind az individualizmus mechanikus társadalomszemléletével, mind az univerzalizmus szubstancializáló irányával szemben a valóságnak megfelelő magyarázatot nyújtani. Ennek a magyarázatnak ma, az individualizmus és a totalitarizmus éles küzdelmének a korában, a gyakorlati életre jelentős voltát felesleges külön kiemelni.

AZ AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG MŰKÖDÉSE.

Az Aquinói Szent Tamás Társaság 1937 március 10-én Budapesten a Központi Papnevelő Intézet előadótermében *Schütz Antal* elnökle mellett tartotta meg rendes évi közgyűlését. Az elnök a közgyűlést üdvö-zölve, megnyitó előadásában Descartes fellépésének 300-ik évfordulójára tekintettel Descartes és Szent Tamás módszerét hasonlította össze. Az elő-adást jelen kiadványunkban közöljük.

Ezután *Kecskés Pál* ügyvezető alelnök tett jelentést a Társaság működéséről, mely az elmúlt évben is az utóbbi években kiépített keretek közt folyt le. A Társaság működését két részre osztotta: a nagyközönség részére előadássorozatot tartott s emellett iparkodott a tudományos szakkutatást is előmozdítani. Az 1936—37. évi nyilvános előadássorozat folytatása volt a tavaly megkezdett természetbölcseleti témakörnek. «A világegyetem bölcselete» összefoglaló címmel a következő előadások tartottak:

November 18-án *Wodetzky József*: A világegyetem szerkezete a mai tudomány tükrében.

December 2-án *Jánosi József S. J.*: A világegyetem tökéletessége.

December 15-én *Somogyi József*: Véges-e vagy végtelen a világ?

Január 27-én *Ibrányi Ferenc*: A világ eredete.

Február 10-én *Wodetzky József*: A világegyetem kialakulása.

Február 24-én *Reichert Róbert*: A Föld őstörténete.

Az ügyvezető alelnök megállapítja, hogy az előadásokat az idén is szép számban látogatta a közönség. A Társaság elnöksége nevében hálás köszönetet mond az előadóknak, kik tudásuk javából adva, önzetlen készséggel, a jó ügy szeretetével működtek közre az előadások megtartásánál. Jelenti, hogy a tavalyi előadássorozat («Az anyag és az élet bölcselete») mint a Szent Tamás Könyvtár folytatólagos kötete megjelent s megvan a remény, hogy az ezévi előadások is mielőbb meg fognak jelenni. A tavaly megindított «Bölcseleti Közlemények» az idén is megjelentek. A közlöny további folytatása mellett az elnökség tervbe vette a működő tagok számára vitával egybekötött felolvasó ülések tartását is.

Jelentése során az ügyvezető alelnök hálásan emlékezik meg mind-azokról, akik a Társaság működését anyagi hozzájárulással elősegítették. A Társaság mély háláját fejezi ki a *Pázmány Péter Tudományegyetem*

Hittudományi Karának, mely a «Bölcséleti Közlemények» előállítási költségei tetemes részének magára vállalásával biztosította a közlöny megjelenését és további kiadását. Köszönetet mond *dr. Kornis Gyula* tudományegyetemi rektornak, ki nagyobb összeget adományozott a Társaságnak, valamint a *Franklin-Nyomda* igazgatóságának, melynek áldozatkészsége lehetővé tette a tavalyi előadássorozat közreadását. Ezzel kapcsolatban megköszöni *dr. Cavallier József* fáradozását is.

Az ügyvezető alelnök az elnökség nevében rendes tagokul ajánlja *dr. Wodetzky Józsefet*, a Pázmány Péter Tudományegyetem ny. r. tanárát, *dr. Reichert Róbertet*, ugyanannak az egyetemnek magántanárát és *dr. Ratnik Domonkos*t, a Szent Domonkos Rend bölcséleti főiskolájának igazgatóját. Miután a közgyűlés az előterjesztéshez egyhangúlag hozzájárult, az elnök a javaslatba hozottakat a Társaság rendes tagjainak nyilvánítja.

Pataky Arnold számvizsgáló a Társaság 1936 március 4-től 1937 március 10-ig terjedő pénztári forgalmáról a következő jelentést terjeszti elő. Bevételek: Áthozat a múlt évről 270.01 P. Tagsági díjakból befolyt 424.50 P. Dr. Kornis Gyula tudományegyetemi rektor adománya 200.— P. Eladott kiadványokért befolyt 165.40 P. Postatakarék kamat 11.01 P. Összesen 1070.92 P. — Kiadások: Hozzájárulás a «Bölcséleti Közlemények» nyomdaköltségeihez 200.— P. A kiadvány expedíciója 136.38 P. Meghívók nyomdaköltsége 62.16 P. Teremhasználat 35.— P. Postai és irodai költség 59.56 P. Postatakarék kezelési díja 11.64 P. Összesen 504.74 P. Összes bevétel 1070.92 P. Összes kiadás 504.74 P. Pénztári maradvány 566.18 P. Ebből a Postatakarékpénztárban van 555.56 P, a Nemzeti Gazdasági Bank takarékbetétkönyvén 10.62 P. A közgyűlés a számvizsgáló jelentését tudomásul veszi s Kecskés Pál alelnöknek a pénztár kezeléséért a felmentést megadja.

Ezután *Erdey Ferenc* egyetemi c. rk. tanár, rendes tag, «A skolasztikus bölcsélet mai problémái a II-ik nemzetközi tomista kongresszus megvilágításában» címmel tartott előadást.

Több tárgy nem lévén, az elnök a közgyűlést bezárja.

SZEMLE.

A IX. nemzetközi filozófiai kongresszus. (Descartes-kongresszus. Páris, 1937 július 31—augusztus 6.) Descartes *Discours de la méthode* c. nagyjelentőségű munkája megjelenésének háromszázadik évfordulójával kapcsolatban rendezték e filozófiai kongresszust, mely közvetlen folytatása volt a XI. nemzetközi pszichológiai kongresszusunak. A kongresszus díszelnöke H. Bergson volt, aki azonban gyengélkedése miatt csak levélben képviseltette magát a megnyitó ünnepélyen. A rendezőbizottság elnöke, É. Bréhier, a Sorbonne tanára valóban hatalmas feladatot vállalt e monstre-kongresszus megrendezésével. A kongresszusunak ugyanis mintegy 800 tagja volt a világ minden részéből. Dél-Afrika és Kolumbia épúgy képviselve volt, mint Palesztina vagy a Vatikánváros. A németek aránylag csekély száma itt is, mint a pszichológiai kongresszuson, bizonyos tartózkodásra vallott, ellenben aránylag sokan jelentek meg a kis-antant államaiból. A sok nagynevű tag közül megemlíthetők B. Bauch, M. Blondel, L. Brunschvigg, H. Delacroix, H. Eibl, F. Enriques, J. Fröbes, E. Gilson, N. Hartmann, H. Heimsoeth, P.-A. Laland, E. Le-Roy, L. Lévy-Brühl, A. Liebert, N. Lossky, G. Marcel, J. Maréchal, J. Maritain, D. Parodi, F. C. S. Schiller, E. Utitz, H. Volkelt. Benes, cseh köztársasági elnök is szerepelt a kongresszuson egy dolgozatával. Magyarok közül Bibó Istvánt, Boda Istvánt, br. Brandenstein Bélát, Hunyady Piroskát, Jánosi Józsefet, Kerékjártó Bélát, Lehner Ferencet, Somogyi Józsefet és Wolfjárné, Tarcsay Izabellát találtuk a megjelent tagok között, de a tagok listáján szerepeltek még Halasy-Nagy József, Horváth Barna, Horváth Barnáné és Zemplén György is. 39 állam 88 kormánya, illetve tudományos intézménye hivatalosan képviseltette magát. A Pázmány Péter Tudományegyetem képviselőjében Moór Gyula és br. Brandenstein Béla, a Magyar Tudományos Akadémia képviselőjében pedig Kerékjártó Béla voltak a hivatalos kiküldöttek.

A kongresszus fényes keretek között nyílt meg a Sorbonne dísztermében, J. Zay közoktatásügyi miniszter elnökletével. A megjelentek között foglalt helyet a köztársaság elnöke is. Utána a kultuszminiszter fogadta a kiállítás tudományos pavillonjában a tagokat.

A kongresszus rendezőbizottsága a beküldött dolgozatokat és előadásokat hat témakörre osztotta: I. A Descartes-tanulmányok jelen állása (Descartes bölcséletének története, magyarázata, viszonya egyéb bölcseletekhez, fejlődése és hatása). II. A tudomány egysége, a módszer és módszerek (módszer, módszerek, ész, a probléma története). III. Logika és matematika (logika és logisztika, a mate-

matika bölcelete). IV. *Okság és determinizmus a fizikában és a biológiában, valószínűség és statisztika* (determinizmus és okság általában, filozófia és szaktudományok, okság a fizikában, a biológiában, a pszichológiában és a társadalomtudományokban). V. *Reflexív analízis és transzcendencia* (önmegfigyelés, transzcendencia, a lélek ideája, lélek és test, lélek és Isten). VI. *Az érték, a normák és a realitás* (érték és realitás, az emberi értékek általában, logikai, erkölcsi, társadalmi, jogi, gazdasági és esztétikai normák).

A kongresszus ülésein elhangzott közel háromszáz előadás. Délelőttönkint 3—3 hosszabb előadás volt naponta más és más témakörből. Délutánonkint tíz teremben párhuzamosan folytak a szakosztályok előadásai. Minden előadást vita követett. Magyar részről előadtak *Boda István* az élet, lélek, szellem és a tudomány egységéről, *br. Brandenstein Béla* a test és a lélek viszonyáról és az általános kauzalitásról, *Kerékjártó Béla* Descartes módszeréről és a modern geometriáról, *Somogyi József* a világ magátólvalóságának és kezdetének problémájáról. Ezenkívül dolgozatokat küldöttek be *Halasy-Nagy József* a magyar karteizianizmusról, és *Horváth Barna* a realitás, az érték és a jog viszonyáról. *Boda István* és *Kerékjártó Béla* egy-egy szakosztályi ülés elnöke is voltak.

A kongresszus nyelve *francia, angol, német, olasz* és *spanyol* volt, e két utóbbit azonban alig használták. Az előadások a *Sorbonne* termeiben folytak. A kongresszus elején kiosztották a tagoknak 12 kötetben a kongresszusra beküldött 308 dolgozatot, melyek között már a legtöbb előadás olvasható volt. Számos előadás szövege azonban még ezután vár megjelenésre a kongresszus további közleményei között. E hatalmas irodalmi eredmény is mutatja a kongresszus méreteit.

A rengeteg dolgozat és előadás részletes ismertetését itt meg sem kísérelhetjük. Annyit azonban kétségtelenül megállapíthatunk, hogy a legnagyobb érdeklődést és a legviharosabb tetszést *M. Blondel*, a 76 éves francia katolikus bölcselel aratta a transzcendencia problémájának aktuális szempontjairól tartott előadásával, amit a reá következő délután egy hosszú külön vitaülés követett. Blondel nem annyira meggyőző érvelésével, mint inkább pompás stílusával és felemelő gondolataival hatott. Ha fejtegetései nem is elégítettek ki mindenkit, annyi kétségtelen, hogy ő ma a legnépszerűbb és legnagyobb hatású francia bölcselek egyike. A francia katolikus bölcelet többi reprezentánsai, mint *G. Marcel* és *J. Maritain*, szintén szép sikerrel szerepeltek. Általában feltűnő volt a kongresszuson a keresztény, sőt katolikus szellem hatalmas előtörése, amivel szemben keresztényellenes felfogás alig nyilatkozott meg. A tagok között is feltűnő nagy számmal szerepelt a katolikus klérus, úgyhogy némelyik ülésen szinte többségben voltak a klérus tagjai.

A kongresszus rendezőbizottsága egyébként megfelelő szórakozásokról is gondoskodott. A kongresszus tagjai megtekintették a Descartes-kiállítást, a Louvre kivilágított múzeumát, a Nouveau Palaisban a reprezentatív francia képzőművészeti kiállítást, ahol a kongresszus tiszteletére hangversenyt rendeztek. A Sorbonne szalónjában pedig a bizottság fényes estélyt rendezett. A külön jelentkezők kisebb, nagyobb kirándulásokon is résztvehettek.

A záróülésen, melyen A. Lalande, a Sorbonne tanára elnökölt, bejelentették az állandó bizottság javaslatait, melyeket az ülés egyhangúan elfogadott. Ez alkalommal kerültek az állandó bizottság tagjai sorába magyar részről br. *Brandenstein Béla* és *Kerékjártó Béla*. A legközelebbi, 3 év múlva tartandó kongresszus helyéül *Groningent* választották. Végül az egyes államok hivatalos küldöttségének vezetői (magyar részről br. *Brandenstein Béla*) köszönték meg rövid felszólalással azt a sok értéket, amit a kongresszus tagjainak nyújtott. Feltűnő meleg ünneplésben részesült ez alkalommal a Vatikánváros képviselője, de ugyanígy tüntetően nagy taps kísérte utána a spanyol (vörös) kormány képviselőjének felszólalását is. Ez mutatja a francia közvélemény erős megosztottságát jobb és bal irányban. Egyébként a kongresszus természetesen került minden politikumot. A tudomány nemzetközi jellege teljes mértékben érvényesült és a kongresszus tagjainak bőséges alkalmuk volt a legkülönbözőbb országok és filozófiai irányok neves képviselőivel személyesen megismerkedni, gondolataikat kicserélni. Ez volt egyébként mind a filozófiai, mind a pszichológiai kongresszus legnagyobb értéke.

Somogyi József.

A XI. nemzetközi pszichológiai kongresszus. (Páris, 1937 július 25—31.)

E kongresszust eredetileg a múlt évben akarták *Madridban* megtartani, amit azonban a szerencsétlen spanyol polgárháború megakadályozott. Így került a kongresszus Párisba, ahol ezidén a Descartes-centenáriummal és a vilákiállítás kapcsolatban annál fényesebben sikerült megrendezni. A rendezés nagy munkáját H. *Piéron*, a Collège de France tanára, a kongresszus elnöke irányította fáradhatatlan buzgósággal, aki naponta reggeltől kezdve a késő éjszakába nyúló program minden részleténél jelen volt és rokonszenves modorával nagy népszerűsége tett szert.

A kongresszusra 550 tag jelentkezett Tokiótól New-Yorkig a világnak úgyszólván minden kultúrállamából. Legtöbben voltak természetesen a franciák, viszont aránylag kevesen vettek részt Németországból. Sok nemzetközi tudományos tekintély között a kongresszus tagjai sorában szerepeltek K. *Bühler* és Ch. *Bühler* Wienből, E. *Claparède* Genfből, J. *Fröbes* Bonnból, P. *Janet* Párisból, D. *Katz* Osloból, O. *Klemm* Leipzigtől, A. *Michotte* Louvainból, W. *Moede* Berlinből, J. *Piaget* Genfből. A nálunk is jól ismert Fr. *Buytendijk* (Groningen) és A. *Gemelli* a milánói Szent Szív-egyetem rektora csak dolgozatukkal szerepeltek a kongresszuson. Hazánkból Boda István, Boda László, Lehner Ferenc, Schiller Pál, Somogyi József, Várkonyi Hidebrand, Völgyesi Ferenc és Wolfnérné, Tarcsay Izabella jelentek meg. 22 tudományos intézmény és 16 külföldi egyetem hivatalosan is képviseltette magát. A *Magyar Pszichológiai Társaság*ot Boda István képviselte.

A megnyitó ünnepélyen a francia külügyminiszter képviselőjében H. *Laugier*, a Sorbonne tanára elnökölt, aki az üdvözlések után a kongresszus jelentőségét méltatta. Majd H. *Piéron* röviden vázolta a pszichológia történetét különös tekintettel Descartesra. Azután A. *Michotte* megemlékezve a szerencsétlen spanyol népről, mint e kongresszus eredeti birtokosáról, ismertette a mozgás

organizálását térben és időben. Utána P. Janet, a Collège de France tanára, a kongresszus díszelnöke korát meghazudtoló élenkséggel tartott előadást az én és a te különbségéről, miközben finoman analizált különféle lelki betegségeket. Rámutatott arra, hogy ezek nem vizsgálhatók laboratóriumokban, de meg kell találnunk ezek vizsgálatának is a pontos módszerét. Végül E. Claparède, a kongresszus állandó titkára és a nemzetközi bizottság elnöke és H.-S. Langfeld, a princetoni egyetem tanára, a nemzetközi bizottság titkára üdvözölték röviden a kongresszust. A megnyitó ünnepély termében (Théâtre du Centre Marcelin Berthelot) az egyes ülőhelyekre szerelt fejhallgatós készülék megfelelő beállításával tetszés szerint francia, német vagy angol nyelven lehetett hallgatni az előadásokat, illetve azoknak egyidejű tolmácsolását. A hatalmas termet egyébként zsúfolásig megtöltötte az érdeklődő közönség, melynek mintegy fele hölgy volt. A sok fekete arc, vörös fez és fehér turbán valóban nemzetközi jelleget adott a kongresszusnak.

A kongresszus további folyamán délelőttönként *együttes ülések* voltak. Ezeket 2—3 nagyobb előadás hangzott el, amiket beható megvitatás követett. Ezen előadások tárgyai a *mozgás morfológiája* (Michotte, Cox, Fraisse), az *állati tanulékonyosság Thorndike-jéle törvényszerűsége* (Thorndike, Koffka), a *szokások szerzése* (Myers, Buytendijk, Pear), a *gyermek szellemi és mozgási fejlődése* (Wallon, Gourevitch, Carmichael), továbbá az *emberi és az állati magatartás* (Révész, Katz) voltak.

Délutánonként volt a *szakosztályok* ülése. Négy szakosztályban párhuzamosan folyt összesen mintegy 120 előadás, melyeket szintén vita követett. Az előadások a pszichológia legkülönbözőbb területeiről vették tárgyukat, amiket e rövid beszámolásban nagy számuk miatt még vázlatosan se lehet felsorolnunk. Legtöbbjük a jellegzetes francia, angol és amerikai pszichológiai irányok problémáiból merítette tárgyát; a német pszichológiai irányok kevésbé szerepeltek, a Németországban ma annyira divatos örökléstani és fajpszichológiai kérdések pedig szinte teljesen hiányoztak. (Mindössze e sorok írója érintette a lelki átöröklés kérdését.) A kongresszus magyar tagjai közül előadásokat tartottak Boda István az értelmiség szerkezetéről és az értelmi fejlődésről, Schiller Pál a felnőtt emberek céltalan babrálásáról, Somogyi József az átöröklés végső lelki hordozójáról, és Völgyesi Ferenc a lelki alkat és a hipnotizálhatóság összefüggéséről.

Ugyancsak délután voltak az egyes *bizottságok* ülései is, amelyeken azonban csak korlátozott számú részvevő jelenhetett meg külön meghívóval. E bizottsági üléseken a *pszichológiai szótárról* (Prot), az *ember elekrenkephalogrammjáról* és *pszichofiziológiai magyarázatáról* (Berger, Jasper, Kreezer, Rohracher, Dusser de Barenne), a *nyelvészet egyes pszichológiai problémáiról* (Broendal, Hjelmslev, Korinek, Kurylovicz, Martinet, Pos, Przuluski, Pichon, Sauvageot és mások), a *hallás pszichofiziológiai kérdéseiről* (Langfeld, Bray, Wever, Canac, Fletcher, Gersuni, Arapova, Harvey, Mac Crady, Smith, Stefanini, Stevens, Kagan és mások), *matematikai tényezők pszichológiai szerepéről* (Spearman, Farmer, Meili, Stephenson, Thouless), a *hallucinációról* (Morselli, Ey, Grühle,

Ley, Schröder, E. Wolff, Ch. Blondel, Sosset), az alkotásról és invencióról (Claparède, Bahle, Boda, Brown, Fox, Lalo), az érzelmek és idegműködések kapcsolatáról (Pi Suñer, Beebe-Center, Stevens, Brosse, Klemm, Wittkover) és a pszichomotorikus alkalmazkodásról (Gemelli, Ponso, Banissoni, Bonaventura, Calabresi, Costa, Filippini, Gesell, Klemm, Rutten) folytak előadások és megbeszélések.

Mindezek után volt még naponta egy-egy közös előadás, melyeken Adrian az elekrenkephalogramm pszichológiai magyarázatáról, Mac Dougall a hajlamokról, Luria az intelligencia és tanulékonyág problémájáról, Thurnwald a primitív gondolkodás kulturális hátteréről, Bühler a szemléletnek és fogalomnak a nyelvben való szerepéről beszélt.

Az előadásokat a Sorbonne és a Collège de France termeiben tartották francia, angol vagy német nyelven. Elfogadott nyelv volt még az olasz és spanyol is, ez előbbit azonban csak nagyon kevesen használták, az utóbbit valószínűleg senki. Az előadások szövegét, illetve kivonatát kinyomva megkapta minden tag a kongresszus kezdetén és így azokat esetleges hozzászólás céljából alaposabban áttanulmányozhatta.

Ezekén kívül a kongresszus vezetősége minden napra gondoskodott még az esti órák kellemes eltöltéséről is. A kongresszus tagjait vendégeül fogadták a köztársaság elnöke, a külügyminiszter, Páris polgármestere, a kongresszus szervező bizottsága, akik frissítő ételek és italok bőségével mutatták ki a francia vendégszeretetet. Megtekintette továbbá a kongresszus a Louvre múzeumának újonnan rendezett termeit esti kivilágításban és a párisi állatkertet, részt vett a tiszteletére rendezett színházi előadásokon, valamint a nemzetközi kiállítás területén rendezett banketten. A kongresszus tagjai egyébként állandó szabadjegyet kaptak a kiállítás területére, valamint a Louvre múzeumába. A tagok ismerkedését nagyban megkönnyítette az, hogy mindenki egy művészi kongresszus-jelvényt kapott, melyen rajta volt a taglistán szereplő sorszáma is.

A záróülésen a szokásos köszönő beszédek mellett Claparède tartott előadást a nemzetközi megértésről, majd az elnöklő J. Zay közoktatásügyi miniszter beszédével véget ért a kongresszus. A legközelebbi kongresszus a záróülés megállapodása szerint 3 év múlva Bécsben lesz.

Somogyi József.

A salzburgi katolikus nyári egyetem hetedik éve. (1937 augusztus 10—28.)

Ez a Salzburgban évenként rendezett katolikus nyári egyetem tulajdonképpen egy sokkal nagyobb szabású mozgalomnak egyik mellékhajtása. Salzburg ugyanis régebben egyetemi város volt. Az 1620-ban alapított egyetemét azonban 1810-ben megszüntették, azóta csak a teológiai fakultás áll fenn. A múlt század vége felé, 1884-ben azonban szívós mozgalom indult meg abból a célból, hogy Salzburgban ismét alapíttassék egy katolikus jellegű egyetem. A világháború előtt már sikerült is erre igen jelentős összeget gyűjteni, de ez csaknem teljesen devalválódott. A salzburgi katolikus egyetem egyesülete mégsem adta fel a küzdelmet és hősies erőfeszítéseket fejt ki céljának megvalósítása érdekében. Ezt a megalapítandó egyetemet akarja a német katolicizmus, sőt egész Délkelet-Európa katolicizmusának tudományos központjává tenni. Törekvését napjainkban annál

inkább aktuálisnak látja, mert az osztrák egyetemek még távolról se mondhatók katolikus szelleműeknek, a birodalmi német egyetemeken pedig mind reménytelenebb a katolikus tudomány helyzete. Az egyesület törekvéseit támogatják többek közt a Katholischer Akademiker Verband (Köln), a Görres-Gesellschaft (München), a salzburgi teológiai fakultás, a bencésrend, a salzburgi hercegek az osztrák püspöki karral együtt, valamint a római szentszék is. A mozgalom vezetői P. W. Schmidt (Wien) és P. Th. Michels (Maria Laach), továbbá az egyesület igazgatója, M. Pietsch. Egyelőre legalább a filozófiai fakultást szeretnék megvalósítani, amihez 1934 augusztus 7-én elvileg az osztrák kormány is hozzájárult, anyagiakkal azonban nem tudja segíteni. A szükséges összeget most különböző forrásokból iparkodnak összegyűjteni. Legjelentősebb ezek között az *egyetemi vasárnapok* rendezése, amiket 1934 óta az osztrák püspöki kar elrendelt és amikből közel évi 100.000 Schilling gyűl össze. Jelentős összeg folyik be továbbá egyesületi tagdíj címén, nemcsak Ausztriából, hanem számos külföldi államból is.

Addig azonban, amíg a tervezett egyetem megvalósul, 1931 óta évenként rendezett *nyári egyetemi hetekkel* iparkodik az egyesület a hiányzó egyetemet pótolni, egyszersmind ez úton is az egyetem eszméjét propagálni, erkölcsi és anyagi támogatását fokozni. Az egyetemi hetek mind az előadókat, mind a hallgatókat tekintve, *nemzetközi* jellegűek. A hallgatók nagy többsége természetesen osztrák, de sokan vannak a világ legkülönbözőbb részeiből is. Régebben főleg Németországból jött évente többszáz hallgató, 1932 óta azonban ezek csaknem teljesen elmaradtak. Mindamellet ez évben is 700 körül lehetett a beiratkozott hallgatók száma (a pontos adatokat még nem közölték). Közöttük aránylag kevés magyarral találkoztunk. A gyönyörű fekvésű város egyébként a nyári hónapokban Ausztria egyik legjelentősebb idegenforgalmi helye, ahol a hallgatóknak az egyetemen kívül sokféle testi és szellemi felüdülésben lehet részüik. Maga az egyetem is rendez igen jutányos társas kirándulásokat.

Az élet az egyetemen szinte családiás. A hallgatók és előadók reggelenkint szentmisén vesznek részt, ahol az imádságokat a pappal közösen recitálják. Este szintén közös completorium van a gyertyafénnyel hangulatosan kivilágított Szent Péter apátsági templomban közös énekekkel. Az előadók és a hallgatók egy része együtt is étkezik. Egyébként délelőtt és délután előadások és szemináriumi megbeszélések folynak nagyjából a régi egyetem épületében, német nyelven.

Ez év nyarán négy szakcsoportra osztva a következő tárgyú előadások szerepeltek: 1. Közös előadások mindenki számára a *katolikus kultúrideálokról*. 2. *Teológiai tudományok* (a teológia mibenléte, jelen állása, a vallásbölcselet problémái, a keresztény szabadság, a keresztény költészet teológiai alapjai). 3. *Keresztény neveléstan*, egyúttal a katolikus ifjúsági vezetők számára rendezett tanfolyam (nevelés, kultúra és világnézet, a katolikus egyetem eszméje, család, nép, állam, egyház, keresztény ifjúsági mozgalmak, az angol kollégiumi nevelés, Newman kardinális). 4. *Orvostudomány és vallás*, egyúttal pszichológiai és etikai problémák keresztény megvilágítása (test és lélek, pszichopatológia, pasztorális pszichiatria,



a házaselet etikája, a Knaus-Ogino-elmélet, abortusz, sterilizálás, eutanázia, a Casti connubii enciklika, eugenika, tehetségproblémák, orvosi etika, továbbá bemutatások a salzburgi klinikákon és kórházakban). Az előadók között szerepeltek A. Stoltz (Róma), K. Rahner (Innsbruck), R. Meister (Wien), J. Lehl (Wien), J. Beeking (Salzburg), P. Muschard (Köln), W. Schmidt (Wien), J. Murray (London), G. Baumgartner (Salzburg), A. Niedermeyer (Wien), O. Kauders (Graz) és mások. Hazánkból e sorok íróját hívták meg előadónak, aki az eugenikáról és a tehetség problémáiról tartott előadásokat.

Meg kell még emlékeznünk az egyik vasárnap délelőtt rendezett fényes *akadémiai ünnepélyről*, melyen az osztrák közelet egyházi, polgári és katonai vezetői, püspökök, miniszterek és tábornokok is szép számban jelentek meg a zsúfolásig megtelt aulában. A salzburgi hercegérsek megnyitó szavai után W. Schmidt bécsi egyetemi tanár ismertette a leendő salzburgi egyetem helyzetét, melyről igen biztató képet adott. Utána R. Mayr-Harting prágai egyetemi tanár, szenátor és volt miniszter tartott igen érdekes előadást a katolikus egyetem eszméjéről. Közben a *Strassburger Domchor* művészi énekszámai gyönyörködtették az előkelő közönséget.

E mindenképpen hasznos és kellemes nyári időtöltés megérdemli, hogy hazánkból is minél többen érdeklődjenek iránta.

Somogyi József.

A «Council for International Relations» második nemzetközi kongresszusa Dublinban. A világháború befejezése után a nagy nyugati államokban egymásután alakultak társadalmi szervezetek, amelyek a nemzetközi béke fenntartását, a Népszövetség működésével kapcsolatban felmerült kérdések megvitatását és nemzetközi kapcsolatok kiépítését tűzték ki feladatul. Angliában megalakult a League of Nations Union, melynek alelnöke kezdettől fogva a kivételes tekintélyű Bourne bíboros volt. Mivel a szóbanforgó kérdéseket természetjogi és katolikus erkölcsi szempontból is lehet, sőt kell vizsgálni, továbbá mivel sok olyan kérdés is felmerült, amely a katolikusok jogait és érdeklődési területét közvetlenül is érinti, katolikus nemzetközi szervezetek alakultak (Union Catholique d'Études Internationales, Union Catholique de Service Sociale, Catholic Association for International Peace, Oeuvre pour la protection de jeune Fille stb.), köztük megalakult Angliában Bourne bíboros kezdeményezésére és az egész angol és skót püspöki kar jóváhagyása és irányítása mellett a «Catholic Council for International Relations», mely évenként összejövetelekre gyűl össze és megindította az azóta is fennálló Catholic Survey című folyóiratot.

A Catholic Council for International Relations az elmúlt években annyira megerősödött, hogy hivatva érezte magát arra, hogy az eredetileg angol szervezetet nemzetközi célkitűzésének megfelelően nemzetközi szervezetté kibővítsé, a meglévő hasonló természetű organizációk között kapcsolatot hozzon létre és kibővült keretének megfelelően nagyobb súllyal lépjen fel. A nemzetközi kapcsolatok katolikus tanácsának célja a nemzetközi jog aktuális kérdéseit természetjogi és katolikus erkölcsi szempontból megvilá-

gítani, megalapozni és kibővíteni, a meglévő Népszövetség egyetemesen követelt reformja számára az alapelveket és szempontokat kidolgozni és megfelelően képviselni (a Council sok tagja aktív irányító szerepet visz a Népszövetségben, vagy a Népszövetséggel kapcsolatos szervezetekben), a Népszövetség működését a katolikus közvéleményre támaszkodva hatékonyan befolyásolni, végül a katolikus erkölcsi világ követelményeinek szellemében egy-egy ország közvéleményét, elsősorban természetesen katolikus vonatkozásban, irányítani. A kibővített keretű Council *első nemzetközi kongresszusát* a múlt évben tartotta *Londonban* (általános tárgya volt : a katolikusok feladata az európai rend fenntartását illetően), az idén pedig a *másodikat Dublinban*, amelyen e sorok írója a Bíboros Hecregpprimás kegyes megbízásából mint magyar delegátus vett részt.

A kongresszus aktív fővédnöke *Mac Rory* bíboros, armaghi érsek volt a gyűlések elnökeiül olyanokat kértek fel, akik a Népszövetség valamelyik ülésén Genfben már elnököltek, résztvevői voltak elsősorban egyetemi tanárok és a nemzetközi élet gyakorlati irányítói (a Népszövetség titkárságának tagjai, más nemzetközi szervezetek vezetői).

A dublini kongresszus általános tárgya volt : a *katolikusok és a békeszervezetek*. A rövid beszámoló keretében az egyes előadások tartalmára és vezető szempontjaira nem térhetek ki, az előadások felsorolására kell szorítkoznom. A következő előadások hangzottak el : *P. Delos O. P.*, a Council egyik szellemi irányítója, a lille-i egyetemen a nemzetközi jog tanára : a nemzetek közösségére vonatkozó alapvető természetjogi elvek ; *A. Muller S. J.*, az antwerpeni egyetem tanára : a meglévő Népszövetség reformjának és a szerződések hatályossá tételének problémája ; *John Eppstein*, aki a Népszövetség titkárságában Angliát képviselte és *A. Mendizabal*, az oviedoi egyetem tanára : a népi mozgalmak születése és az eszmeáramlatok ütközése a nemzetközi béke fenntartását illetően ; *Serrarens*, a keresztény-szocialista szervezetek nemzetközi szövetségének titkára, a holland képviselőház tagja : a katolikusok nemzetközi közreműködése a világbéke érdekében. Az előadásokat elvi és gyakorlati viták és megbeszélések követték. Ezek során a magyar delegátus kifejtette, hogy a magyar katolikusok mindig készek közreműködni a nemzetközi béke érdekében, mert tudják, hogy a béke alapja a természetjog alapján is csak az igazságosság lehet. A kongresszus végén viták közepette megfogalmazták és kiadták az előadások és megbeszélések eredményét, amelyhez a kongresszus egyöntetűen hozzájárult.

Az előkészítő bizottság, amelynek tagjává választották a magyar delegátust is, elhatározta, hogy a jövő évi nemzetközi kongresszust Hágában fogja megtartani.

Ibrányi Ferenc.

IRODALMI TÁJÉKOZTATÓ.

Természetbölcsélet.

A bölcséletnek minden bizonnyal lényegéhez tartozó feladata, hogy a különböző természettudományi ágak egyetemesen elfogadott eredményeit értelmezze s rendszerezze, valamint módszerét, általánosan divó feltevéseit és elméleteit ontológiai s ismeretelméleti szempontból kritikailag megvizsgálja. S valóban, a természettudományi szintézis megalkotásában a XVIII. század derekáig a természet kutatása s a róla való bölcséleti elmélyedés nagyjában és egészében kéz a kézben halad egymással. Ama század fordulója előtt azonban — *Holbach*, *Kant* és *Schelling* munkásságának gyümölcseként — elkülönül egymástól eladdig közös útjuk és természetbölcsélet néven új filozófiai tudományág alakul ki. Csakhogy túlon túl tudjuk, hogy a következő évtizedekben a romantikus természetbölcséletnek a tapasztalatot egyáltalán figyelemre nem méltató s tisztán az értelemben fogant spekulációi végül is a bölcséletnek, mint olyannak hitelét ásták alá. A XIX. század során az önmagára eszmélő filozófiának ugyancsak kemény harcot kellett megvívnia, — nem annyira a természettudományokkal, mint inkább a természettudományok nevében fellépő bölcséletellenes áramlatokkal, — hogy a maga létjogosultságát és tudománymivoltát úgy, ahogy valamilyen igazolja. Tagadhatatlan, hogy ebben a küzdelemben elsősorban éppen a természetbölcsélet maradt alul.

Manapság az exakt tudományok művelői kevés kivétellel nem ismerik el a bölcséletnek, mint tudománynak a lehetőségét és következképpen elvetik a metafizikailag megalapozott természetbölcséletet is. Ezt az ágát a bölcséletnek majdnem kizárólag csak filozófusok művelik. S a modern filozófiában a neoscholasztikától és a kritikai realizmus irányaitól eltekintve, még arra nézve sincs egyetértés, hogy mi a természetbölcsélet tárgyköre s módszere, sőt a természetbölcsélet, mint önálló tudományág, maga is probléma. Ugyanakkor az exakt kutatás területein belül «új természetbölcsélet» vagy «a természettudományok bölcsellete» s «tudományos módszer» néven új tudományágak vannak kialakulóban. Ezeknek elsőbben is az a közös vonásuk, hogy — mint hangsúlyozzák — nem vállalnak semmiféle rokonságot a hagyományos vagy iskolabölcsélettel.

Ha *Ariszoteles* és *Szent Tamás* metafizikai távlatából nézzük az utolsó két évtized természetbölcséleti s természettudományos standard-műveit, bizony riasztó kép bontakozik ki előttünk. Mintha csak mélységes szakadék tátongna filozófia s természettudományok között! *B. Jansen* egyenesen azt állapítja meg, hogy sötét tragikum jellemzi korunknak a természethez való tudományos

viszonyát (Naturphilosophie und Naturwissenschaften, Philosophisches Jahrbuch, 45,261—289, 1932). A tapasztalat eredménye, a természet külső jelenségeinek biztos és éles meghatározása kiáltó ellentétbe kerül a gondolkodók és tételek tanácstalanságával, bizonytalanságával, homályosságával és szembenállásával, amint bölcsleileg megkíséréljük, hogy feltárjuk ama végső lételeveteket, amelyekből a tapasztalatilag megfigyelt jelenség ered és amikor felfogni próbáljuk az egységes lényegét, amelyben a sokféle működés gyökerezik.

Figyelemre méltó, hogy a kifejezetten természetbölcselet címmel megjelent szisztematikus munkák javarészt németül íródnak, más nyelven alig-alig találkozunk rendszeres és filozófiai diszciplína igényével fellépő természetbölcselettel. Közöttük még mindig a legjelentősebb *E. Becher* nagy műve: *Naturphilosophie*, Lpz., 1914. Fejtegetéseit kiegészíti a *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften*, Lpz., 1907, *Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung*, Berlin, 1915 és *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Realwissenschaften*, München, 1921. A kritikai realizmus álláspontján levő Becher különbséget tesz a természettudományok bölcselete s természetbölcselet között. A természettudományok bölcselete a Wissenschaftslehre körébe tartozik, a természetbölcselet pedig a metafizikához. A természetbölcselet feladata: «die für die Welt- und Lebensauffassung wichtigsten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, Probleme, Untersuchungen und Begründungen in sachlicher Ordnung zu einem Bilde der Gesamtnatur zu vereinigen; dies Bild ist durch vorläufige Vermutungen, welche der die einzelnen Naturwissenschaften überschauende Blick eingibt, zu vervollständigen, durch erkenntnistheoretische Untersuchungen zu fundieren, von Widersprüchen zu befreien und zu klären». Más helyen még nyomatékosabban hangsúlyozza a természetbölcselet ama jogát, hogy a természetről való képet feltevésekkel önállóan kiegészíthesse. A természetbölcseletnek az ismeretelmélet az alapja. A természettudományok feltevéseinek és módszereinek logikai szerkezetét a természettudományok bölcselete kutatja. Becher utolsó munkájában (*Einführung in die Philosophie*, München, 1926) már nem veszi fel a természetbölcseletet a filozófiai tudományok rendszerébe. Még jobban kidomborítja metafizikai gyökereit, amikor a metafizikát (vagy másként: a tudományos világnézetet) két ágra osztja. Egyik a természet, másik a lelkiség metafizikája. A természet metafizikája megint két nagy jelenségtérületre oszlik: az élő és holt természet metafizikájára. S mi a metafizika feladata? «Eine wissenschaftliche Weltanschauung oder Erkenntnis des Gesamtwirklichen zu erarbeiten». S ennek a vallással szoros kapcsolatban álló metafizikának a tapasztalati-induktív kutatás a tudományos módszere. Becher nagyvonalú s kimerítő tárgyi tudáson nyugvó alapvetésével egyetértünk, de megoldásait olykor nem tudjuk elfogadni. Művel leginkább a neo-scholasztikus *J. Schwertschlager* kitűnő kézikönyve veteledik: *Philosophie der Natur*, München, 1922,² két kötet. A részletek tekintetében helyenként gazdagabb Bechernél, úgy hogy a relativitás elméletével lezáródó korig úgyszólván teljes képet ad a természetbölcselet problematikájáról. *M. Schlick* természetbölcseletében amellet kardoskodik, hogy a természettudomá-

nyok lényege bölcseleti szellemű: Naturphilosophie, a *Dessoir* szerkesztette Lehrbuch der Philosophie második kötetében, Die Philosophie in ihren Einzelgebieten, Berlin, 1925. Filozófiai felfogása a neo-pozitivizmus, természettudományi szempontból igen alapos. A neo-vitalista *H. Driesch* történelmi háttérében festi meg a természetbölcséleti problémák kialakulását: Metaphysik der Natur, megjelent az *A. Baeumler* és *M. Schröter* kiadta Handbuch der Philosophie-ben, Abt. II. Beitrag B. Wirklichkeitslehre-nek nevezett metafizikáját tudvalevően éppen kritikái természetbölcséletével alapozta meg. Scholasztikus szellemű *Zborovszky Ferenc* S. J. Donat kozmológiája nyomán írt természetbölcsélete, A keresztény bölcselet, Budapest, 1928, első kötete. A kriticismus *Cornelius-* és *Th. Lipps*-féle lélektani értelmezésének szemszögéből íródott a történelmi fejlődés vázlatának keretében *E. Aster* könyve: Naturphilosophie, Berlin, 1932. *J. Gredt* *O. S. B.* kiváló német átdolgozásban közreadta jól ismert latin munkáját. Az első kötet foglalja magában a természetbölcséletet: Die aristotelisch-thomistische Philosophie. 1. Bd.: Logik und Naturphilosophie, Freiburg, 1935. Modern szellemű, de erősen hézagos a scholasztikus *V. Rühner* természetbölcsélete: Die Natur und der Mensch in ihr. Bonn, 1934. A tudat tényeinek elemzésén építi fel természetbölcséletét *Palágyi Menyhért*: Naturphilosophische Vorlesungen. Über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens, Lpz., 1924 és *G. Matisse*: Philosophie de la nature. Tome 1. Identité du monde et de la connaissance, Páris, 1937. A mechanista felfogás és a neo-pozitivizmus ellen száll síkra *O. Spann* keresztény szellemben kicsengő, de a klasszikus ideáлизmus gondolatmeneteire emlékeztető műve: Naturphilosophie, Jena, 1937. Végül megemlítést érdemel, hogy a Kultur der Gegenwart rendszeres bölcseleti kézikönyve, a Systematische Philosophie harmadik kiadásában (1921) az egyes diszciplinák feldolgozása során nem adott helyet a természetbölcséletnek. Ez azonban egyáltalán nem különös, hisz első oldalán *Dilthey* neve ékeskedik, márpedig ő azon a véleményen volt, hogy a természet megismerésének kérdése, mint minden ismeret kérdése, az ismeretelmélet és logika dolga.

A filozófiai tudományágként jelentkező különféle színezetű természetbölcséletek fogalmi zúrzavarának végső forrása tulajdonképpen az, hogy a modern filozófia mindmáig nem lábalt ki a *Joel* által akkora tragikus erővel megfestett válságából. Vagy *Külpével* szólva még mindig nem jutott ki «a filozófia anarkiájának patológikus átmeneti állapotá»-ból, mert a maga egészében nem emelkedett fel a metafizikáig, amin a valóság rendjeinek végső kauzális elemzését és lételveinek kutatását értjük. Az irodalomból ugyanis azt látjuk, hogyha valamely iskola vagy irányzat elismer valamiféle metafizikát, akkor van természetbölcsélete is. Viszont ha nem fogad el metafizikát, akkor természetbölcsélete a legjobb esetben az exakt kutatás tudományos módszereinek összefoglalása. S teljesen mellékes, ha helyel-közzel filozófiának vagy éppenséggel metafizikának nevezi magát, mert nem az...

A bölcselet útvesztői láttán nem szabad azon csodálkozni, hogy az exakt tudományok művelői körében úgynevezett új természetbölcsélet kezd formát öltetni. Logikai szükségszerűség kényszeríti őket megfigyelő, kísérletező s leíró

munkájuk elveinek tisztázására, mert különben meddő marad a tények és folyamatok, valamint összefüggéseik értelmezése. S bármilyen fájdalmas, de meg kell állapítani azt is és erre tanuság a filozófáló természettudományi művek túlnyomó része, hogy az exakt tudományok képviselőinek nagy száma bizony nem rendelkezik alapvető bölcséleti tudással. Igen ám, csakhogy körülbelül ugyanez áll a filozófusok többségére is természettudományi kérdésekben. Főleg olyanokban, ahol a matematika, mint kényelmes és szabatosan definiált kifejező rendszer csaknem nélkülözhetetlen.

Ennek a metafizikától elfordult új természetbölcséletnek első ösztönzéseit már megtaláljuk a messi multban. Éppen száz esztendeje, hogy *W. Whewell* valamikor közkézen forgó *History of the Inductive Sciences* című munkája megjelent, majd három év múlva kiadta az indukción alapuló tudományos módszer első bölcséletét *Philosophy of the Inductive Sciences* címmel. Ezeket a nyomokon napjainkban a tapasztalati kutatás elveinek és a logikai módszertan tételeinek leginkább pozitivista szellemű összefoglalásaként tudományos módszer néven külön tudományág kezd kibontakozni. Első nagyobb szabású modern alapvetése *Karl Pearson* műve: *The Grammar of Science*, London, 1892, harmadik, kissé rövidített kiadása: London, 1937. Jelentős kísérlet volt még *T. P. Nunn*: *The Aim and Achievements of Scientific Method*, London, 1907. *Henri Poincaré* művei is ide tartoznak. Az egyik *A tudomány értéke*, Budapest, 1925, címmel magyarul is megjelent. Rendszeres összefoglalás *C. D. Broad*: *Scientific Thought*, London, 1923 és *V. Krajt*: *Die Grundformen der wissenschaftlichen Methoden*, Wien, 1926. Végül ide sorozható egy voluntarista metafizikát kidolgozó *H. Dingler* egyik-másik műve is: *Das Experiment, sein Wesen und seine Geschichte*, München, 1928 és *Das System. Das philosophisch-rationale Grundproblem und die exakte Methode der Philosophie*, München, 1930, valamint a biológia logikai szerkezetét feltáró *A. Meyer*: *Logik der Morphologie*, Berlin, 1926. Egyébként *W. Wundt* nagy logikájának második kötete, *Logik*, Stuttgart, 4.—5. Aufl. 1920—1924, Bd. II.: *Logik der exakten Wissenschaften* szintén a tudományos módszert adja.

Részben a tudományos módszerben, mint kialakuló tudományágban gyökerezik az új természetbölcsélet is. Persze manapság még nem lehet tartalmát és szerkezetét pontosan megállapítani, mert különböző néven jelentkezik és alapvető kérdései csak nagyjában tisztázódtak. Ez az új természetbölcsélet nem annyira céljai, mint inkább útjai révén különbözik a hagyományos filozófiai természetbölcslelettől. Útja azonban gyökeresen eltér a régi bölcslelettől, mert, mint hangoztatja, nem az értelmet elemzi, hanem a pozitív megismerést a természettudományi és matematikai kutatás segítségével. Vagyis nem a gondolkodást, mint az értelem képességét, hanem a gondolkodás termékeit vizsgálja. *Reichenbach*, az új természetbölcsélet egyik legismertebb teoretikusa, azt mondja: ama tény, hogy minden tudományos ismeretrendszernek feltevései vannak, arra az álkövetkeztetésre vezette a bölcséletet, hogy minden tudománynak is vannak feltevései. «Es gibt zwar zu jedem vorliegenden Wissenschaftssystem ein System zugehöriger Voraussetzungen, aber umgekehrt lässt

sich zu jedem System von Voraussetzungen auch ein System möglicher wissenschaftlicher Erfahrungen konstruieren, welches sich in diese Voraussetzungen nicht mehr einfügt. Diese Formulierung tritt in der modernen Naturphilosophie an die Stelle der alten Idee eines Kategoriensystems». A filozófia autonómiájának helyébe a problémák autonómiája lépett és ez az alapja minden megismerésnek és megismeréskutatásnak. A problémák elfogulatlan elemzése ugyanis mindenkor azt bizonyította, hogy egyazon eredménnyel járt, akár bölceleti, akár pedig matematikai vagy fizikai szempontból történt. A problémák széttépi minden rendszer kényszerkeretét és a hagyományos nézetektől függetlenül érvényesítik öntörvényszerűségeiket. (*H. Reichenbach: Wege und Ziele der heutigen Naturphilosophie*, Lpz. 1931 és *Ziele und Wege der physikalischen Erkenntnis* a Handbuch der Physik 4, kötetében p. 1—80, valamint az igen instruktív *Wahrscheinlichkeitslehre*, Leiden, 1935, bevezetésében.) Ebben a szellemben tárgyalja *H. Weyl* a matematika s a természettudományok bölceletét *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, München, 1926 a Handbuch der Philosophie keretében, Abt. II, Beitrag *A. Helmholtz* tudományelméleti felfogásával színezi ezt az álláspontot *W. Dubislav: Naturphilosophie*, Berlin, 1933. Természetbölcelete már logisztikai alapon épül fel. Feladata a definiáló és okadató eljárás kutatása, amelyek a logikában és matematikában, illetve a valóságtudományban használatosak. Tehát a megfigyelés, kísérlet, következtetés, leírás, magyarázás és a megfigyelés kijelentései egybefonódásának megvizsgálása, valamint a szinguláris és generális tételeknek a természettudományok felépítésében vitt szerepének tisztázása. Végül mind ama kérdések kutatása, amelyeket az indukció problémáiként szokás emlegetni. Ezt a felfogást tükrözik *B. Russell* több nyelvre lefordított munkái is: *The Analysis of Mind*, *Our Knowledge of the external World*, *Introduction to Mathematical Philosophy* és *An Outline of Philosophy*. Ennek az új természetbölceletnek legjobb és legújabb áttekintését *M. Hartmann* adja: *Philosophie der Naturwissenschaften*, a 25 Jahre Kaiser Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften című jubiláris munka 2. kötetének bevezetése, Berlin, 1936.

E felfogás szigorú matematikai s természettudományi érvényesítéséből született meg az első rendszer, a logisztikai pozitívizmus, vagy másként Wiener Kreis. *Schlick*, *H. Hahn*, *R. Carnap*, *O. Neurath* és mások körül tömörülő matematikusok, fizikusok és bölcsészek alakították meg 1929-ben. Érdeklődésük kezdettől fogva a matematika s fizikai alapjai felé fordult és *E. Mach* hagyományain táplálkozva *Russell* és *L. Wittgenstein* (*Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1922) gondolatai körül forogtak. Ma már két magas színvonalú folyóirat, az *Erkenntnis*, Lpz. *Meiner* és a *Philosophy of Science*, Baltimore, *Williams* and *Wilkins Co.*, áll rendkívül élénk tevékenységük rendelkezésére. Több kongresszust is rendeztek, így például Prágában még 1929-ben az exakt tudományok ismeretelméletének, 1935-ben Párisban a tudományos filozófiának s 1936-ban Kopenhágában az okság problémájának megvitatására. A párisi kongresszus jegyzőkönyve, *Actes du congrès international de philosophie scientifique*, Sorbonne, Paris, 1935, Paris, *Hermann et. Cie.* 1936, nyolc füzet, a legjobb össze-

foglalása az új pozitivizmus problémáinak és megoldásainak. A logisztikával dolgozva azt igyekeznek bizonyítani, hogy a tradicionális formális logika tautológiákon alapul és valamennyi következtetés, így az indukció is, tautológikus jellegű, amennyiben a zárótétel más nyelvi fogalmazásban ugyanazt mondja vagy kevesebbet, mint a premisszák. A régi filozófia problémái látszatproblémák, tételei pedig látszattételek. Csak az megismerés, ami Ausdruck, Darstellung. Ezért először is azt kell megvizsgálnunk, amit kifejezünk és így a nyelvelemzésnek alapvető jelentősége van. Vagyis az ismeretelmélet nyelvelemzés lett az új pozitivizmusban. «Es gibt eine Entelechie als leitendes Prinzip im Lebewesen» kijelentésre azt mondja ez az iskola, hogy nincs értelme, mert nem mond semmit a tényálladról, nem verifikálható, csak hangulatot fejez ki, de semmi köze nincs tudásunk elméleti tartalmához. Sajnos, eddig nem igen láttuk a nemzetközi bölcséleti irodalomban, hogy filozófusaink megfogadták volna, amit *F. Ehrle* a szívünkre köt: foglalkozunk a legtüzesebben mindenek előtt a természetbölcsélet és lélektan modern és legmodernebb fejlődésével (*Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit*, Freiburg, 1933, p. 51). Pedig a jelek arra vallanak, hogy ez az új pozitivizmus éppen akkora, ha nem nagyobb veszedelmekkel fog reánk nézve járni, mint annak idején a materializmus ugynevezett bölcséleti rendszere.

A természetbölcsélet problematikájának középpontjában jelenleg az okság, a természeti törvény és a vitalizmus kérdése van. A többi mind visszavezethető e háromra. Az okság körül folyó vitát *Boltzmann* teorémája indította meg. Eszerint a termodinamika második főtétele csak valószínűségi adatot ad. Az atomfizikában érvényes *Heisenberg*-féle bizonytalansági reláció pedig a kvantummechanikával kapcsolatban arra adott alapot, hogy az okságot is egynémelyek «üres szóbeszéd»-nek nyilvánítsák. «Az okság elve szokásos fogalmazásában minden értelmét elveszti» — mondja *M. Born*. Ez az elcsuszamlás végeredményben a filozófiai fogalmak hihetetlen félreértéséből ered. A kérdésről pro és kontra *H. Bergmann*: *Das Kausalgesetz in der jüngsten Physik*, Braunschweig, 1929, *Causality*, University of California Press, Berkeley, 1932, *Ph. Frank*, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, Wien, 1932, *E. Cassirer*, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Göteborg, 1937 és a kopenhágai kongresszus előadásainak kiadása, *Das Kausalproblem, Erkenntnis*, Bd. 6 H. 5, 1937. tájékoztat.

Az okság fogalmának, elvének és törvényének felfogása körül mutatkozó kétségtelen nehézségek születték a természeti törvénynek statisztikai szabály vagy átlagtörvényként való értelmezését. A valószínűség fogalmának logisztikai megalapozása még jobban kiszélesítette a kérdés körül folyó vitát. Helyes megvilágítása *A. Gatterer S. J.* művében olvasható: *Das statistische Naturgesetz*, Innsbruck, 1924. Részletes fejtegetések *M. Planck*: *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, Lpz. 1933 és a *Cinquième semaine internationale de synthèse: Science et loi*, Paris, 1934 című kötetekben található.

A vitalizmus problémáját legrészletesebben *H. Driesch* fejti ki: *Philosophie des Organischen*, 4. Aufl. Lpz. 1928 és *Das Wesen des Organischen a Das*

Lebensproblem című gyűjteményes kötetben, Lpz., 1931, p. 384—450. Az aristotelesi entelecheia fogalma modern köntösben jelenik meg rendszerében. A vitalizmus különböző formájára vonatkozó ellenargumentumokat a legjobban *L. v. Bertalanffy* foglalta össze: *Theoretische Biologie*. Bd. 1, p. 65—80.

Végül még meg kell emlékeznünk arról, hogy vannak természetbölcséleti kísérletek, amelyek bámulatra méltó keverékét adják az igaz és hamis mozzanatoknak. Erőszakosan kieszelt fogalmak hemzsegnék bennük, de mélység és eredetiség a stiláris fogásokon és tengernyi szójátékokon felül alig akad e vaskos kötetekben. S *Platon* gondolatai is feléledtek *A. N. Whitehead*, századunk egyik legnagyobb természetbölcselőjének műveiben: *An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge, 1925² és *The Concept of Nature*, Cambridge, 1926². Ugyancsak *Platon* Timaeusához nyult vissza *E. Meyerson* is, a francia metafizikailag megalapozott természetbölcsélet legnevesebb képviselője: *Identité et réalité*, Paris, 1908 és *De l'explication dans les sciences*, Paris, 1921, két kötet. Közben világhírű természettudósok, így például *A. S. Eddington* és *E. A. Milne*, abba a gyanúba esnek, hogy modern aristotelizmus útját egyenetlik, amennyiben apriori konstrukciókkal szerkesztik meg fizikai világképüket (*Nature*, London, 1937 május 8 és június 12).

A természetbölcsélet problémáiról és jelenlegi állásáról jó képet ad *Th. L. Huering*: *Philosophie der Naturwissenschaft*, München, 1923 (788 oId.), *W. Burkamp*: *Naturphilosophie der Gegenwart*, Berlin, 1930 és *A. Wenzel*, *Wissenschaft und Weltanschauung*, Lpz. 1936. Történetéről pedig kritikailag *H. Dingler* tájékoztat: *Geschichte der Naturphilosophie*, Berlin, 1932.

Cavallier József.

Erkölsbölcselet.

A legújabb kor erkölsbölcseletének két főforrása van, az angol szenzualista empirizmus, illetőleg a francia racionalizmus és pozitivizmus utilitarizmusa és Kant. Éppen az a körülmény indította el Kant bölcseleti géniusát etikai területen, hogy az utilitarista erkölsbölcselet nem alapozta meg, sőt egyenesen elsikkasztotta az erkölcsi valóság sajátos jellegét. Amint Kant a theoretikus értelem síkjában abból a tényből indult ki, hogy van tudomány, a gyakorlati értelem síkjában az a kiindulás alapja, hogy van erkölsileg jó tett. Amíg azonban a theoretikus síkban nem lehet eljutni apriori-szintetikus ítélethez, tehát a valóság-ismeretet nem lehet biztosítani, a gyakorlati síkban van apriori-szintetikus ítélet, t. i. a tiszta értelemben gyökerező és a fenomenális rendet megköti kategorikus imperativusz. Kant transzcendentális módszere a sajátos erkölcsi jellegét elválasztotta ugyan a fenomenális rend tisztán természeti mozzanatótól, azonban áthidalhatatlan ellentétet vitt az ember pszichikai világába, amennyiben szemben áll benne a numenális és fenomenális rend. Az ember az egyikben szabad, a másikban nem. A pszichikai, konkrét én dualisztikus kettéosztásával leküzdhetetlen akadály gördült az erkölcsi élet legfőbb eszménye, az erkölcsi személyiség harmónikus kialakítása elé. Továbbá a kategorikus imperativusz formális-apriori jellege kizár minden tartalmi meg-

határozottságot. Másutt kimutattam, hogy amikor Kant az emberi cselekvést közelebről szabályozó normát állít föl, következetlen önmagához és kénytelen materiális mozzanatot bekapcsolni a formális elvbe. Tehát az etika merőben formalisztikus beállítása lehetetlen. Azonban az a törekvés, hogy lehetőleg formai elv (általánosság) jelöltessék meg az erkölcsi cselekvés normájául, üressé, tartalmatlanná tette az erkölcsiség elméletét és az etika eltávolodott a rendkívül gazdagon rétegezett erkölcsi tett realitásától. Éppen ezért Kant nem oldotta meg az erkölcsi világgal szemben támasztott bölcséleti problémát, azonban az erkölcsibölcsélet további alakulásának elindítója és ihletője lett.

1. A Kantból kiinduló gondolkodók és iskolák megegyeznek abban, hogy az erkölcsiség sajátos jellegét a merőben egzisztenciális renddel szemben megövják és hangsúlyozzák. De egyúttal át akarják hidalni azt a dualizmust, amelyet a transzcendenciális módszer állított az ember reális énjébe és ki akarják küszöbölni az erkölcsi elv tarthatatlan formalizmusát, illetőleg meg akarják közelíteni az erkölcsi élet valóságos tartalomgazdagságát.

A századfordulótól kezdve új bölcséleti szempontok kapcsolódtak az eredetileg Kantból kiinduló erkölcsibölcséletbe és rendkívül gazdag lehetőségek területét nyitották meg számára. A skolasztikus műveltségű *Brentano*, majd a badeni újkantianus iskola hívei, *Windelband*, *Rickert*, *Münsterberg*, továbbá Külpe híres tanítványa, *Messer* (nálunk Böhm Károly) az erkölcsibölcséletet átszerelték értékelméleti alapokra. Majd a *Husserl* névéhez fűződő fenomenológia az erkölcsibölcséleti kutatás szolgálatába állítva rendkívül termékeny módszernek bizonyult. Amikor a fenomenológiai etika le akarja írni azokat a feltételeket, amelyek mellett a cselekvés értékes, illetőleg legértékesebb, sikerrel közelíti meg az erkölcsi tett bonyolult összetettségét.

A fenomenológiai etika két legnagyobb modern képviselője *Max Scheler* és *Nicolai Hartmann*. A jelen beszámoló, mely az 1930 utáni erkölcsibölcséleti irodalomról akar tájékoztatót adni, nem nyújt keretet Scheler etikájának (*Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, 1913—1916 ; 1927^o) ismertetésére, bármennyire is döntően befolyásolja évtizedünk etikai gondolkodását. Fölment ez alól a kötelezettség alól legfőképpen az a körülmény, hogy *Kecskés Pál* (*Az erkölcsibölcséleti kritika legújabb eredményei*, *Religio*, 1927, 181—214) Scheler etikáját nagy alapossággal és teljes hűséggel ismertette és egyben szembeállította Szent Tamás bölcséletével, úgyhogy az olvasó nemcsak Scheler etikáját ismeri meg, de vele szemben kritikai álláspontra is helyezkedhetik.

Nicolai Hartmann, akinek etikája (*Ethik*) második változatlan kiadásban 1935-ben jelent meg, szorosan kapcsolódik Scheler fenomenológiai irányához és a fenomenológiai erkölcsstan rendszerezőjének tekinthető. Jellemzi őt Schelerrel szemben az ellentétek, antinomiák iránti érzék, illetőleg ezeknek sötét aláfestése. Így alapvető antinomiát lát magában a jó lényegében: az értékek magasság szempontjából való rangsorával ellentétes az értékek erősség szempontjából való rangsora (554—555). Míg Scheler és a fenomenológiai irány általában a vallással, kereszténységgel, illetőleg a katolicizmussal keresi

a kapcsolatot, addig Hartmann áthidalhatatlan ellentétbe állítja a vallást az erkölccsel. Etikája végén (737—746) fölállítja az ellentétpárokat: az etika e világra, a vallás a túlvilágra irányul; az etika célja az ember, a vallásé az Isten; az etika autonómiát, a vallás heteronómiát tanít; az etika szabad emberét a vallás az isteni gondviselés és előrelátás teleológiai determinizmusába állítja; az etika szerint a vétek jóvátehető, a vallás megváltás-tana szerint a bűnt mintegy le lehet hántani az emberről. Hartmann végső következtetése: vagy vallás, vagy erkölcs, de a kettő együtt lehetetlen.

A fenomenológiai, illetőleg értékelméleti erkölcsstan három probléma súlyát érzi, melyeket illetőleg kimutatható a tapogatózás, az egymástól való különbözőzés, a megoldásra való törekvés, de kielégítő megoldás eddig még nincs. Ezek: 1. Az etika alapértékének és az értékek rangsorának, osztályozásának megállapítása. 2. Az értékeknek és a létező valóságnak egymáshoz való viszonya. Valamennyien hangsúlyozzák az érték tárgyi jellegét (az erkölcsi személy az értéktől veszi autonómiáját, tehát nem alkothatja meg az értékeket) és ennek valamiképpen léteznie kell, de az értékek létező világát nem tudják hová elhelyezni. Messer szerint az értékek objektív, absztrakt tárgyak. Scheler szerint tartalmában különbözik az érték az ontológiai valóságtól. Az utóbbi lehet az érték hordozója, de az érték tartalmában és fennállásában *sui generis* valami, ami az ontológiaiból le nem vezethető. Az érték az ontológiai valóság fölé helyezkedik el. Hartmann alapján az értéket a valóság fölött lebegő, önálló szubisztenciájú eszmének kell elgondolni. 3. Ha az érték tartalmában különbözik a valóságtól, akkor az értékre irányuló, az értéket átfogó lelki tevékenység sem lehet megismerés, hanem más valami. Hogy mi ez a más és ez hogy viszonylik a többi lelki tevékenységhez, ez a probléma. Általában valami sajátos intuíciót, emocionális érzést, érték-látást vesznek fel, illetőleg elemeznek ki. Visszatér tehát a numenális és fenomenális rend dualizmusa új fogalmazásban: érték és valóság; emocionális intuíció és értelmi megismerés.

A fenomenológiai etika legújabb irodalmát jellemzi, hogy a Kanttal való távolabbi összefüggés, amely még Schelernél és Hartmannál könnyen kimutatható, egészen eltűnik. Etikái részletkérdések megvilágítását, illetőleg megoldását tűzik ki feladatul és ezzel kapcsolatban elvitathatatlan, hogy eredeti meglátásokkal, termékeny szempontokkal gazdagítják az etikát. A jelzett három alapprobléma megoldását nem tekintik közvetlen feladatuknak, éppen ezért a legújabb munkák egy kialakuló fenomenológiai erkölcsbölcsélet előmunkálatainak benyomását keltik. Nemcsak tudatos tisztelettel néznek a keresztény, illetőleg a katolikus vallási erkölcsre, hanem bizonyos alapvető kérdésekben benső rokonságban vannak Aristoteles, illetőleg Szent Tamás erkölcsbölcséletével.

Az idevonatkozó legújabb munkák:

Dietrich von Hildebrand: Die Idee der sittlichen Handlung. (Halle, 1930.)
 Von Hildebrand úgy akarja az erkölcsi cselekvés eszméjét megállapítani, hogy felkeresi a cselekvés hordozóját a cselekvés keretén belül. Nem akarja az erkölcsiség értékszféráját élesen elhatárolni, hiszen ez az erkölcsbölcsélet főfeladata.

Jelen dolgozata pedig egy teljes erkölcsbölcselethez viszonyítva csak előmunkát. Ki akarja hámozni a cselekvésnek azt a tényezőjét, amelyhez az erkölcsi értékek elsősorban kapcsolódnak és meg akarja jelölni az összes többi tényezőt is, amelytől függ, hogy a cselekvés értékes-e vagy sem.

Husserl hűséggel képviselt fenomenológiájának módszerével az első részben elemzi a cselekvést, amelyben három főelemet talál: a tényállás tudata, állásfoglalás, illetőleg akarás, és a tényállás megvalósítása. Tovább elemzi a tényállásra vonatkozó akarást. Az egész akarati jelenség két különböző elemet foglal magában: az állásfoglalást és elhatározást. Rendes körülmények között a kettő együttjár. Az állásfoglalásnak két elvileg különböző formája van, az egyik az értékigénlés (Wertantwort), a másik a «nekem fontos»-ra adott válasz. Ez elemzések után teszi föl a kérdést, hogy mi az erkölcsiség elsődleges és másodlagos direkt hordozója, továbbá mi a direkt és indirekt hordozó?

Kiindul a tényállás-értékből, melyek közül sok, ha nem is mind, erkölcsileg jelentős. Azok a cselekvések, amelyek az erkölcsileg jelentős tényállás-értéket valósítják meg, maguk is erkölcsileg értékesekké válnak. A tényállás-értéknek megfelel az érték-tudomásvétel, azaz az érték-ézés (Wertfühlen), amelytől élesen megkülönbözteti az érték-ismerést (Werterkenntnis), bár az utóbbi az előbbi következménye lehet. Az érték-ismerést jellemzi a bizonyosság, az érték-ézés az érték-közelség, mindkettő lehet világos és homályos. A tényállás-érték és az érték-tudomásvétel az erkölcsiség indirekt hordozói, ezektől függően az erkölcsiségnek elsődleges és direkt hordozója az akarati felelet, illetőleg a teljes akarás. A cselekvés keretén kívül az akarathoz hasonló élmények, elsősorban pedig maga a személy is lehet az erkölcsiségnek elsődleges és direkt hordozója.

V. Hildebrand fenomenológiai leírásaiban megközelíti a konkrét erkölcsi cselekvés értékgazdagságát. Hangsúlyozza az erkölcsi érték objektív voltát, amennyiben a passzív érték-ézés receptive fogadja be a tárgy értékes voltát és ez utóbbinak nem aktív alkotója. Az érték-ézés és érték-ismeret éles különböztetésében Scheler tanítványa. A fenomenológiai etika már említett nagy problémáinak megoldására a kitűzött cél határai között nem is vállalkozhatik.

Dietrich von Hildebrand másik műve: *Sittliche Grundhaltungen*. (Mainz, 1933.) Mielőtt az alapvető erkölcsi magatartásokat részletezné, általában szól az erkölcsi értékről. Az erkölcsi érték magasabb minden más értéknél, tehát magasabb rangú, mint az ügyesség, élet, állami rendezettség, a természet és a művészet szépsége. Ezt ismerte föl Sokrates és Platon, és ez a kereszténység alapvető magatartása. Az erkölcsi érték személyi, személyhez kötött érték. Nincs készen adva, hanem tudatos és szabad magatartásokból születik. Annyira értékes egy személy, amennyire átadja magát az erkölcsi értékeknek. A skolasztika *bonum honestum*-fogalmát hangsúlyozza, mikor kiemeli, hogy csak akkor értékes erkölcsileg egy cselekvés, ha valaki nem azt nézi, hogy mi elégíti ki őt, hanem azt, hogy mi értékes, fontos önmagában. Az értékes megköveteli az igenlést, az értéktelen a visszautasítást. Az erkölcsi cselekvés megkívánja, hogy az ember a szubjektív korlátozottságból kiemelkedjék az önmagában jóhoz.

Majd fenomenológiailag elemzi a tiszteletet, hűséget, felelősségtudatot, igazlelkűséget és a jóságot, mint alapvető erkölcsi magatartásokat, leírja ezeknek és a velük szembenálló erkölcstelen magatartásoknak különböző formáit. A tisztelet szembeállítja az embert a világgal és lehetővé teszi az értékismerést. A hűség biztosítja az értékek mellett való kitartást, hozzásegít a szellemi növekedéshez és erkölcsi kifejlődéshez. A felelősségtudat megadja az erkölcsi cselekvésnek a végső éberséget és kifejezettséget. Az igazlelkű a valósággal klasszikusan egybekapcsolt ember, akinek minden állásfoglalása valódi. A jóság kiemel a szeretetből egy lényeges mozzanatot, más boldogítani akarását. V. Hildebrand mély meglátással, finom elemzéssel, körültekintő részletességgel elemzi az alapvető erkölcsi magatartásokat. A végig érdekes könyvet nagy haszonnal olvashatják azok, akik akár önmagukat nevelik, akár mások alakítására hivatottak.

Siegfried Behn: Das Ethos der Gegenwart (Bonn, 1934) c. műve a Th. Steinbüchel kiadásában megjelenő Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik c. 12. füzeté. A bonni egyetem híres tanára, a Philosophie der Werte (München, 1930) ismert szerzője erkölcsbölcséleti tanulmányában kiindul (I. Epochales Ethos) abból, hogy a történelem egy-egy korszakát meghatározott epochális jellegű ethos jellemzi, melynek értelmében a kultüremberiség a javakból, célokból, normákból és értékekből egyeseket sorsdöntően előtérbe helyez, másokat pedig háttérbe állít. Tehát, hogy a ma ethosát megismerjük, azt kell vizsgálat tárgyává tenni, hogy milyen értékek és célok a ma törekvésének kedvelt tárgyai. A következő részben (Der Edelwert, als Vorzugswert im Ethos der Gegenwart) megállapítja, hogy a ma embere számára az élet javai vannak előtérben, melyeket a «nemes»-nek, illetőleg «közönséges»-nek szempontjából értékeli. A szerző ezt Nietzsche hatására vezeti vissza. Az antik és középkori erkölcsbölcsélet pedig a javak és célok szisztematikáját adta, a 19. század az érvényes normák rendszerében gondolkodott, a 20. század pedig a normák dedukciója helyett az értékek szemléletét keresi.

A továbbiakban fenomenológiai módszerrel leírja az élet ősi tényeit (Urphänomene), melyek az egyed halála, a létért való küzdelem, a táplálkozás útján való önfenntartás, végül a fajfenntartás nemzés útján szeretetben. Majd körvonalazza az ősi tényekre ráépülő ősi alapokat (Urfundamente), amelyeken a ma emberét érdeklő értékek nyugszanak. Megjelöli, hogy mit jelent nemesen vagy közönségesen meghalni, küzdeni, táplálkozni és szeretni. Rámutat éles meglátással arra, hogy a ma ethosát nem elégíthetik ki merőben az élet javai. Az a körülmény pedig, hogy a nemes szempontjából való értékelés az élet javait politikai rendben tekinti, belekapcsolja az élet szférájába a szellemi élet birodalmát is. Folytatja annak a leírását (III. Der adelige Mensch in der sozialen Umwelt), hogy mit jelent a nemes szempontjából való értékelés a politikai rendben. Következőleg a nemes és közönséges kérdését nemcsak testi, hanem egyúttal szellemi vonatkozásban is fel kell tenni, továbbá a merőben etikai értékelést ki kell egészíteni a vallási javak értékelésével. A negyedik fejezetben (Die Grundbedürfnisse und die sittlichen Grundhaltungen) az élet három alapvető igényét (önfenntartás, önkifejtés, öntökéletesítés) testi és lelki, személyes

és szociális vonatkozásban szembesíti a javak rangsorával és alkalmazza a mai kérdéstoffőltevést: mi ezekben a nemes és mi a közönséges? Szóhoz jutnak itt a higiéné, földreform, lakáskérdés, munkanélküliség, pszichoterápia stb. egészen aktuális kérdései.

Végül (V. Wertesicht und Wertverwirklichung in der Gegenwart) hivatkozik arra, hogy az élet teremtő módon alakul és megújul. Most a megújulás átmeneti idejében élünk. A jelen kor ethosában egyoldalúságnak kell megjelölni a nemes-érték kihangsúlyozását, mert egy magas értéket abszolút vezető értéknek állít oda. Egyoldalú továbbá a modern etika értékelmélete is, mert az értékek egyértelmű szemlélete csak a javak és a javak rendjének diszkurzív megismerésén alapulhat. Egy norma-rendszer kötelező voltát csak akkor lehet belátni, ha egy metafizikailag megalapozott hit újra felfedezi a törvény forrásaként az örökké szent törvényhozót. A nemes értékrendszere megkívánja a szent, azaz a vallási javak értékrendszerének szabályozását. A most alakuló ethos szempontjából vizsgálja a Quadragesimo anno pápai körlevelet, amely olyan célkitűzéseket jelöl meg a javak rendjének szemmeltartásával, amelynek megvalósítása a jelen kornak egyedül hozhat gyógyulást.

Behn gyökereket bogozó, fordulatosan megírt, nem éppen könnyen olvasható, de végig érdekes könyve valóban bevezet a jelen kor ethosának ismeretébe és egyben bizonyos arra, hogy fenomenológiai módszerrel és értékelméleti keretben is el lehet jutni oda, ahová más módszerrel és nem kiépített értékelméleti alapon eljutott a középkori keresztény etika.

A fenomenológiai érték-etika körébe tartozik *Noszlopi László*: A szeretet c. etikai tanulmánya. (Budapest, 1932.) Szerző három részre osztja az etikát. Az első az ősi eszményi jót, a második a normatív jót, vagy tárgyértéket, a harmadik a szubjektív jót, azaz a személyértéket vizsgálja. A tárgyérték a személyeken kívüli és személyek közötti világ részesedése az ősertékben. Az etikai ősertékben való részesedés azonban elsősorban és legmagasabb fokon benső, személyes. Itt elhagyjuk a normák területét, mert az alany célkitűzései normálhatók, nem normatív jellegű érték azonban magának az alannak, az alany létének értéke. A filozófia eddigi története folyamán a normatív és szubjektív jóság valamennyi etikai gondolkodónál összekeveredett, éppen ezért a kettő nincs eléggé szétválasztva. A szubjektív jóság egyik jellemvonása a bensőség, kialakult formái az egyes erények, ezek centrális és általános mivolta pedig a szeretet. Az egyes erények a szeretet egy-egy formáját jelentik, míg a szeretet a moralitás teljessége. Az érték szeretetét, mely a moralitás teljessége, szintetikus szeretetnek nevezi, szemben a specifikus szeretettel, mely a szeretet jellegzetes vonásait mutatja és egy az erények közül. Célul tűzi ki a szubjektív jóság vizsgálatát. Módszere a közvetlen evidencia alapján való leírás. Meg akarja rajzolni a lehetőleg hiánytalan, minden oldalú etikai élet- és személyideált.

A második részben leírja és elemzi a jó cselekedet jelenségét, megjelöli fokait (jóakarát, erény, gáncstalanság). Az erényhez vezető út az önlegyőzés, majd az önuralom. A cselekvés értékét végelemzésben nem a külső tett, nem is az elszigetelt szándék határozza meg, hanem a személy, aki akar. A jószándék

értéke függ a személyértéktől. Pauler nyomán osztályozza az erényeket erő kifejező, tisztelő és szerető erények csoportjaiba. Az utóbbiakkal kapcsolatban a szeretetet nem a természetre (mint Szent Tamás), hanem a személyes kettőségre építi föl (mint a középkori misztikusok). A szeretet t. i. két személy bensőséges és korrelatív birtokviszonya. A szubjektív jóság szintetikus lényege a tökéletes szeretet, mely a pszichének és az értéknek bensőséges és korrelatív birtokviszonya. Az erények osztályzásával kapcsolatban azt mondja, hogy Szent Tamás is felosztotta az erényeket szubjektívebb és objektívebb erényekre (34—35). Szent Tamásnak ilyen felosztásáról e sorok írójának nincs tudomása. A Summának azon a helyén, melyre szerző hivatkozik (II^a II^{ae}, q. 30—34), egészen másról van szó.

A harmadik részt a szpecifikus szeretet általános és részletes (felebaráti szeretet, önszeretet, barátság, szerelem) leírásának szenteli. Végül (negyedik rész) történeti áttekintést ad az etikai rendszerekről főleg abból a szempontból, hogy az egyes bölcseleti rendszerek a szeretetnek, mint a szubjektív jóság lényegének milyen szerepet biztosítottak és az erkölcsi élet bensőségét mennyire hangsúlyozták.

Noszlopi a nagy fenomenológusok, elsősorban Max Scheler tanítványa. Jellemzi őt az eredeti, és a dolgok mélyére hatoló szemlélet. Amikor az intuíció heve magával ragadja, elmosódik és bizonytalanává válik a logikai kapcsolat. Amikor a szubjektív jóság leírására és elemzésére vállalkozik, indirekte szempontokat ad az alapérték és értékrangsor megállapításának eddig még megoldatlan feladata számára. Munkájával a magyar erkölcsbölcsélet is belekapcsolódott a fenomenológia etikai irodalmába.

De Bruyne E.: *Ethica. I. De Structuur van het zedelijk Phenomeen. Philosophische Bibliotheek. (Antwerpen—Brussel, 1934.) II. De Ontwikkeling van het zedelijk Bewustzijn. (1935.)* E két mű a széles tanultságú szerző nagyszabású és eredeti fenomenológiai etika megalkotására törekvő munkájának egyelőre megjelent, két kötetre (526, 608 old.) terjedő első része. Az első részben bevezetőként megvilágítja a fenomenológiai módszert, majd az erkölcsi jelenség részletekbe menő és átfogó analizisét adja. Az első kötetben az etikai jelenséget sztatikusan nézi. Kiindulópontul veszi a lelkiismeretfurdalás tapasztalati tényét, ez szerinte a központi etikai jelenség, és utolsó ízére felbontja. Az analitikus munka elvezeti a jó és rossz különböztetéséhez, a szabad akarathoz és végül ahhoz a renchez, amelyben személyiség és cselekvés találkozik.

Mivel az etikai jelenség életjelenség, a második kötetet a dinamikus szemléletnek szenteli. Az erkölcsi lelkiismeretet beleállítja az emberi élet különböző mozzanataiba, vizsgálja eltévelyedéseiben, figyelembe veszi a közösség hatását az erkölcsi lelkiismeret nevelése szempontjából, elemzi a kötelességet, bemutatja különböző korok erkölcsi érzékének fejlettségét. Az egyes problémákkal kapcsolatban állandóan szemmel tartja az irodalmat. Az olvasó folyton találkozik Aristoteles és Bergson, Szent Tamás és Lévy-Bruhl neveivel.

A készülő második rész tárgyalni fogja azokat az ismertető jegyeket, amelyek végső fokon biztosítják a jó és rossz tárgyi jellegét, a harmadik és utolsó

rész az etikai fenomenont metafizikai távlatba fogja beleállítani, amennyiben meg akarja állapítani az etikai jelenség és a teremtés végső célja közötti vonatkozást. Nagyszabású mestermű De Bruyne etikája. Kár, hogy németalföldi nyelve akadályos szélesebbkörű olvasottságának mindaddig, míg fordításban hozzáférhetővé nem lesz.

2. Végelemzésben az angol szenzualizmusra visszamenő etikai pszichologizmus, relativizmus és naturalizmus folytatódik a jelen korban *Henri Bergson* erkölcsbölcseletében, melyet a *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris, 1932) című művében fejt ki. A *L'Évolution créatrice* szerzője, egy hatalmas bölcseleti iskola atyja, erkölcsbölcseletében abból indul ki, hogy a legrégebb emléke egyeseknek és az egész emberiségnek a tiltott gyümölcs gondolata. A tilalmazás, illetőleg a parancs mögött érezzük a szülőt, a tanítót, sőt az egész társadalmat. Az erkölcsi cselekvés és kötelezés föltételezi a társadalmat. Tehát az erkölcsi cselekvést csak társadalmi alapon lehet megmagyarázni.

A közösségalkotás az élet törvénye. Ez állítja szervezetbe a sejteket, ez foglalja csoportokba a hangyákat és méheket és ennek értelmében alkot az ember az értelem síkjában társadalmat. Az erkölcsi kötelezés, amennyiben a közösség zárt, kényszer (*pression*). A kényszer-erkölcsből az átmenetet biztosítják kivételes egyéniségek, szentek, misztikusok, vallásalapítók, akikben az egyetemes emberiből merített, de a fennállótól eltérő erkölcsi kötelezettség felhívással (*appel*) válik, mely maga után vonzza a tömegeket.

A két morális kicserélődése változást, fejlődést visz az erkölcsi életbe. A tisztán sztatikus erkölcs értelem alatti (az állatok tisztán ösztönös közössége), a merőben dinamikus erkölcs értelem fölötti, ezt jellemzi az intuíció, vágyódás, átérés (*aspiration*, *émotion*). A kettő között van az értelem, amelynek síkjában az előbbi két forrásból fakadó erkölcsi kötelezettség racionális fogalmak és elvek alakját ölti magára. Az értelem síkján megfogalmazott erkölcsi kötelezés tehát két irracionális forrásból táplálkozik, a *pression sociale*-ből és a szeretet lendületéből, az *élan d'amour*-ból. Ez utóbbit a kivételes egyéniségek képviselik, akik az élet kifejlődésének (*évolution de la vie*) egy pontját jelzik, azt a szeretetet nyilatkoztatják ki, amely a teremtő erő lényege. Az egész erkölcsiség lényegében tehát biológiai jellegű. A biológiai természetesen Bergson metafizikájának keretén belül kell értelmezni.

Az ösztönön alapuló közösség nyugodtan él. Az emberi közösségbe azonban éppen az értelem széthúzó erőt visz. Az értelem a halál és az előre nem látható gondolatával gátolja a közösség javát előmozdító tevékenységet. A társadalmat bomlasztó körülményekkel szemben, melyek az értelem használatából erednek, a természet reakciójaként megszületik a zárt közösség sztatikus vállalása. Az intuícióval egy vonalban van a dinamikus vallás, a miszticizmus. A misztikai megtapasztalás eléri Istent és megtudja róla, hogy ő maga a teremtő szeretet. Végül erkölcsbölcseletének általános elvei világánál tárgyalja a háború és demokrácia kérdését.

Bergson erkölcsbölcselete naturalista, hiszen az erkölcsi élet a maga lényegében biológiai természetű. Ezáltal lényegesen különbözik Kant és a Kant-

ból közelebről, vagy távolabbról kiinduló iskolák, nevezetesen a fenomenológiai irány etikájától. Bergson sajátos filozófiájából következik az erkölcsi relativizmus. Erkölcsi téren nincs változhatatlan elv, nincs fix pont. A sztatikus erkölcs értelem alatti. Az, amit erkölcsi elvek és normák alatt értenek, a nem változó, ösztönös, értelem alatti világ és az intuíción alapuló dinamikus, folyton új és más erkölcs találkozásából születik. Mivel az eredők egyike folyton más, az eredmény is folyton változó. Az erkölcs nem más, mint a folytonos változásban hőmpölygő *évolution créatrice* egyik szempontja. Bergson filozófiájának antiintellektualista, illetőleg intuiciós jellegéből folyik az erkölcsi élet erősen dualisztikus felfogása. Az, amit erkölcsi életnek nevezünk, két különböző, sőt egymással küzködő és ellenkező mozzanatból ered. Azonban nemcsak és nem is elsősorban ez a bergsoni erkölcs dualizmusa, csak annak az alapja. U. i. két különböző, egymással szintén küzködő erkölcs is van egyszerre, a fennálló és általánosan érvényesnek tartott morál, és az az új morál, amit a kivételes egyének az intuíción világánál meglátnak. Mindkettő jó és érvényes egyszerre, csak nem egy és ugyanazon személyre nézve.

3. Évtizedünk *skolasztikus erkölcsbölcslete* Aristoteles és Szent Tamás etikájának szellemét képviseli ma is, mint a letűnt korokban. Szent Tamás iskolájában tanítványnak lenni nem azt jelenti, amint azt másutt bővebben kifejtettem, hogy valaki újra elmondja azt, amit Szent Tamás már egyszer jól megírt, azt legfőljebb körülírva bővebbre veszi, tételekbe és skolasztikus distinkciókba foglalja és mindazt, ami azóta fölmerült, mint új bölcséleti tanítást, egy villára szűrve elveti. Szent Tamás iskolájába tartozni minden történeti mában feladat és program. Azok a metafizikai elvek, amelyeket Szent Tamás az erkölcsi világba beleállít, örök és változhatatlan jellegűek, a századok folyamán be is váltak, mint megdönthetetlen, biztos alapok. Azonban ezeket az elveket, és csak az elveket, szembesíteni kell az egymást váltó és legújabbban felmerült problémákkal és problematikákkal, az elvek világából folyton mélyebbre lehet ereszkedni a kimeríthetetlen gazdagságú erkölcsi cselekvés megismerésébe és feldolgozásába, meg lehet fogalmazni az örök elveket új, a modern ember lelki-világának, gondolkodásmódjának és kifejezéseiének megfelelőbb módon, meg lehet termékenyíteni a Szent Tamástól átvett hagyatékot más bölcséleti módszerek és eredmények értékeivel. Szent Tamás igazi tanítványa úgy akarja megírni az etikát, amint Szent Tamás megírta a I^a II^{ac}-t, illetőleg a II^a II^{ac}-t ma. Tehát úgy áll szemben a fenomenológiai és emocionális-intuitív etikával, mint annak idején Szent Tamás a XIII. század elvileg kereszténytelen arisztotelizmusával és az eretnek vágányokra térő, Dionysius Areopagitából táplálkozó misztikájával, illetőleg miszticizmusával. Erre a Szent Tamás szellemében megalkotandó szintézisre azonban tudományosan érlelődni kell. A nagy szintéziseknek, termékeny bölcséleti alkotásoknak Szent Tamás iskolájában is van bevezető kora, virágzása, delelője és hanyatlása.

A skolasztika erkölcsbölcséleti téren, azt hiszem, jelen évtizedünkben is bevezető, átmeneti korát éli. Az átmeneti kort jellemzi, hogy egymás mellett rétegeződik a régi tanítás és a főleg részletkérdésekre vonatkozó új próbálkozás.

Az új még nincs kész, a régi már nem elég. Vannak erkölcsbölcséleti publikációk (ilyen kivétel nélkül minden tankönyv), amelyek forgatják a régi hagyatékot, arról a világról azonban, amely a mában pattan, nem vesznek tudomást. Ismét vannak olyanok, amelyek a régi keretekben próbálják értékesíteni itt, vagy ott a modern etika módszerét és problematikáját, de a kettőt nem tudják szervesen egybedolgozni. Vannak továbbá olyan művek, amelyek a modern etikának az érdeklődés központjában álló egy kérdését Szent Tamás elveinek világánál monografikusan tárgyalják úgy, hogy ami a modern szemléletben helytálló, azt jóváhagyják, amennyiben viszont hiányos, kiegészítik azáltal, hogy a modern etika eszméjét az egyetemes elvek sugárzásába beleállítják.

A skolasztikus filozófia szellemében írt legújabb munkák egyike *Erdey Franciscus: Ethica, seu philosophia moralis c. műve.* (Budapest, 1936.) Szerző voltaképpen tankönyvet írt. Évek tanári működésének gazdag tapasztalatait foglalta össze ebben a könyvben. Hűségesen és megbízhatóan követi Szent Tamás elveit és bölcséletének szellemét. A könyv egyharmadának terjedelmében, tehát igen bőven tárgyalja az etikának, mint bölcséleti diszciplínának kérdését (az erkölcsi eszme fejlődése, az etika fogalma, tudományos jellege, alapja, módszere, szükségessége és felosztása). Kár, hogy nem ismeri Yves Simon-nak később ismertető munkáját, éppen ebben a részben Simon szempontjait értékesíthette volna. A I^a II^o szellemében nézi az erkölcsi cselekvést a célokság, hordozó okság (emberi cselekedetek), belső (maga az erkölcsiség) és külső formai okság vonalán. Nem tudom helyeselni, hogy az erkölcsi cselekvés céljával kapcsolatban nem különböztet a cél sajátos természete és a cselekvésnek faji tartalmat adó jellege között. Ezért a célról szóló résznek a címe kevésbé helyesen: de principio constitutivo ordinis moralis; és itt az első fejezet szól: de norma morali, a második: de fine ultimo. A principium constitutum és norma kifejezések a formai okságot jelentik kizárólagosan és nem alkalmazhatók a célokságra. Éppen a jelzett okból, mikor magáról az erkölcsiségről beszél, tehát az erkölcsi cselekvést a formai okság szempontjából nézi (4. pars), újra tárgyal «de formali constitutivo moralitatis» (cap. 4, a. 1.), mikor voltaképpen az egész második résznek ez volt a címe. Az értékemlélettel szemben elutasító magatartást tanusít, N. Hartmannak még csak a neve sem fordul elő. A külföldön is elismert könyv különben világos, könnyen kezelhető és áttekinthető. Mivel egyrészt Szent Tamás elvi szemléletét teljes tisztasággal képviseli, másrészt világos és áttekinthető, igen jó tankönyv. Egyébként az áttekinthetőséget nagyban emeli a könyvhöz csatolt tabella schematica totius ethicae. Erdey művének különleges értéket kölcsönöz az a körülmény, hogy az irodalomban a magyar erkölcsbölcséleti publikációkra kimerítően és sokszor hivatkozik és ezáltal felhívja a külföldi olvasók figyelmét az etika magyar művelőire, akikről a külföldi tudományos irodalom igen szeretne tudomást venni, de nyelvünk legyőzhetetlen akadályt képez.

Érdekes kísérlet arra, hogy Bergson etikájának egyes elemei hogyan kapcsolódhatnak bele a skolasztikus erkölcsbölcséletbe, *Yves Simon* munkája, *Critique de la connaissance morale* (Paris, 1934). Szerző, aki a párizsi és lillei

egyetemen tanít, Aristoteles szövegéből indul ki, amikor a praktikus ismeret fogalmát akarja körvonalazni. A gyakorlati ismeret fogalmához úgy jutunk el, hogy számot akarunk adni egy cselekedet pszihikai szabályozásáról éppen a létezés rendjébe való állitottság szempontjából. A gyakorlati ismeret, mint minden ismeret, egy formai okot visz bele a lélekbe, azonban a formai okságnak a céloksággal való kapcsolata biztosítja az ismeret gyakorlati jellegét. A gyakorlati ismeretet illetőleg fennáll az ítélet primátusa. Míg azonban a spekulatív ismeret elvonatkozik a léteztől, a gyakorlati ismeret a létezési renddel való kapcsolatot szükségképen magában foglalja.

A gyakorlati tudomány fogalmában nincs meg, hogy a gyakorlati ismeret a lehető legnagyobb tisztasággal valósuljon meg. Hiszen a gyakorlati ismeret az egyszeri, konkrét valóságra vonatkozik, a tudomány egyetemes jellege az egyszerűséget pedig kizárja. A gyakorlati ismeret elméletének, ha tárgyát teljességében akarja nézni, először az okosság erényével kell foglalkoznia, aztán térhet csak át magára a gyakorlati tudományra.

A szerző Caietanust és Joannes a S. Thoma-t idézve részletesen boncolja a gyakorlati okosság és az erkölcsi érzék ítéletét és ezzel kapcsolatban kiemeli a *connaturalité affective-en* alapuló intuíciót és hangsúlyozza, hogy az értelem erkölcsi vonatkozásban a szeretet tanítványa. Majd áttér az etika fogalmára. Mivel az erkölcsbölcséletet a spekulatív-praktikus ismeret határain belül helyezi el, szerinte az erkölcsbölcsélet lényeges mivolta szerint tartalmazza a cselekvésre indítás mozzanatát. Itt szerző szembehelyezkedik Joannes a S. Thoma-val és Gredt-tel.

Mivel a vezetés igényének nem lehet eleget tenni, csak ha lemondunk az ontológiailag kifogástalan meghatározásokról, ha tényleges vezetésről van szó, az erkölcsbölcselet átadja helyét a morálpraktikusnak. Ennek megfelelően az erkölcstudomány is kettéválik. Van spekulatív-praktikus erkölcsbölcsélet (mintája Szent Tamás Summa-ja), és praktiko-praktikus erkölcstudomány (mintául szolgálnak Szent Alfonz és Keresztes Szent János művei). A továbbiakban a misztikán mutatja meg a praktiko-praktikus erkölcstudomány sajátosságait. Összehasonlítva a vezetés igazságát, azaz a gyakorlati igazságot a spekulatív igazsággal, megállapítja, hogy az erkölcsi érzék első ítéletében és a spekulatív-praktikus erkölcsbölcsélet ítéleteiben szükségképpen összeesik a spekulatív és praktikus igazság. A prudenciális ítéletben és a praktiko-praktikus etikában különválhat a spekulatív és praktikus igazság, lehet valami elméletileg téves és gyakorlatilag igaz. Egyúttal nagyon finom meglátással rámutat arra, hogy másképpen válhat külön a spekulatív és praktikus igazság a prudenciális ítéletben és a misztikában.

Mivel az ember a természetfölötti rendre van elkötelezve, a valóban indító okosság nem lehet az előbb leírt természetes erény, hanem természetfölötti erénynek kell lennie, amely tehát az indítás egyetemes elveit nem a bölcsletről, hanem a teológiából meríti. Finoman elemelve rámutat arra, hogy a kinyilatkoztatás a spekulatív ismerethez csak hozzáad valami újat, a gyakorlati ismerethez azonban nemcsak hozzáad, hanem a természetes ésszel meg-

fogalmazott kötelességeket meg is változtatja. Ami a természetes ész világánál igaz, az a kinyilatkoztatás mellett is igaz marad; a természetfölötti okosság mértéke azonban ellentétben lehet a természetes okossággal (Szienai Szent Katalin önsanyargatásai). Ebből következik, hogy az egy közösségbe foglalt hívők és hitetlenek (városban, államban) megegyezhetnek egymással a spekulatív igazságok szisztemájában, de a politikai élet irányító eszméit illetőleg nem dolgozhatnak együtt közösen, csak egy bizonyos határig.

Az utolsó fejezetben áttér a politikai tudomány fogalmára. Miután a közjó erkölcsi jó és a politikai bölcsesség okosság, ebből következik, hogy a politikai tudomány erkölcstudomány, továbbá, hogy a keresztény politikai tudomány csak a teológiából leáradó világosságban alkotható meg. Nyitva hagyja a kérdést, hogy vajjon a teológia magába olvasztja-e a keresztény politikai tudományt, vagy a függés dacára megmarad-e bölcséleti jellegű, a teológiától fajilag különböző és önálló tudmánynak (így Maritain). Szerző programként állítja föl: az igazi politikában a végső szó a teológiáé.

A Maritain szellemi köréhez tartozó szerző nagyvonalú, merészen eredeti, különben elég rövidre fogott (166 old.) művében voltaképen arra vállalkozik, hogy Bergson intuitív és érzelemre épített dinamikus erkölcsét bizonyos elemekben beleépítse a skolasztikus etikába. Ezért hangsúlyozza a gyakorlati ismeret és az érzelem összehangoltságából születő intuiciót az erkölcsi életben és az erkölcsbölcseletben egyaránt. A létezés rendjére vonatkozó indítás mozzanatát előtérbe helyezi a gyakorlati ismeretben általában, az erkölcsi érzék első ítéletétől leszállva a prudenciális ítéletig. Hogy a misztika (Bergson szerint az igazi erkölcs) az etika tárgya lehessen, erkölcstudmánynak (nem erkölcsbölcseletnek) tartja a prudenciális ítéletet közvetlenül megelőző praktiko-praktikus ismeretet anélkül, hogy ezt bizonyítaná. Sőt gondolatmenetéből az következik, hogy a misztika az igazi erkölcstudomány. Hiszen annyira erkölcstudomány, amennyiben praktikus, viszont annyiban praktikus, amennyiben indít. Az indítás pedig kiteljesedik a prudenciális ítélet (már nem tudomány) előtt a kazuisztikában és a misztikában. Persze szerző számára a misztika a fontos, a kazuisztikát egészen figyelmen kívül hagyja. Ezen a ponton szembekerül Szent Tamás iskolájával és a skolasztikus hagyománnyal, bár Szent Tamás erkölcsbölcseletében megtalálható mozzanatot épít tovább. Sőt szerző elgondolása az etikába rejtett dualizmust visz be: minél inkább erkölcstudomány, annál kevésbé erkölcsi jellegű (az indítás a legtávolabbi); viszont minél inkább erkölcstudomány, annál kevésbé jut szóhoz az érteleme (ahol az indítás a legteljesebb, ott le kell mondani a szabatos értelemi fogalmazásokról, ennek dacára tudomány). Hogy Nicolai Hartmann antinomiáinak szellemében fejtszem ki magam, vagy tudomány, vagy erkölcs, de a kettő együtt nem lehet. Mivel Simon gondolatmenetében előtérbe lép az indítás mozzanata és háttérbe szorul a javak rendjéhez igazodó értelemi látás és normatív jellegű értelemi kijelentés, elmosódik a bonum honestumnak Szent Tamásnál kimagasló jelentősége, az erkölcsi jó önértékűsége. Hiszen az indítás, amiben megvalósul az erkölcs leg-sajátosabb jellege, mindig csak eszközre talál és az eszközökön túljutni nem tud.

Ezzel együtt elhalványul az erkölcsi élet bensősége és az erkölcsi személy értékesége, ami pedig a fenomenológiai etika érdeklődésének központjában van. Mindenesetre Simon kísérlete érdekes próbálkozás és Szent Tamás etikájának új oldalról való, talán egy kissé egyoldalúan kipontozott továbbépítése. Például szolgál arra, hogy Szent Tamás által vetett alapokon elindulva lehet valakinek új mondanivalója.

Jos. Pieper, az egyéb művei révén ismert szerző (Über die Hoffnung; Vom Sinn der Tapferkeit) Die Wirklichkeit und das Gute (Leipzig, 1935) c. dolgozatában az erkölcsi jó ontológiai megalapozását tűzi ki feladatul. Művének tárgya rendkívül fontos kérdés. Hiszen a fenomenológiai erkölcstannak az éppen az egyik főproblémája, hogy a létezők valós rendjével kapcsolatba hozza az értékek rendjét. Ha valaki ezt a feladatot skolasztikus részről kielégítően megoldja, hidat épít a skolasztika és a fenomenológiai erkölcsstan közé és lehetővé teszi az utóbbi számára is metafizikai tartalmú életcél megfogalmazását.

Szerző föllátja a tételt, hogy a valóság a jóság alapja. Realisztikus ismeretelméletnek (megismerjük a valóságot) intellektualisztikus etika (az akarást a megismerés határozza meg) felel meg. Magyarozza a realisztikus ismeretelméletet (a valóság az ismerés mértéke) és hosszasan tárgyalja a skolasztikus tételt, hogy a megismerésben a megismerő azonossá válik a megismert tárggyal. A theoretikus értelem azonos a praktikussal, mert ez utóbbi csak kiterjeszti az értelmet az akarásra és cselekvésre. Majd foglalkozik a synteresissel, mint ősi erkölcsi tudattal és részletesen leírja az erkölcsi cselekvés belső fölépítettségét, amint az a skolasztikában ismeretes.

Szerző a föltett kérdésre így felel: a jónak alapja a valóság, mert a tényleges akarás (tárgya a jó) végelemzésben visszavezethető az értelem meghatározására. Ámde az értelem elsősorban spekulatív és csak azután gyakorlati, azaz csak azután határozza meg a cselekvést. A spekulatív értelem pedig azonos a valósággal. Tehát amikor az értelem az akaratot meghatározza és annak tárgyat ad (= jó), az a tárgy is valóság. Tehát külsősegesen megoldja ugyan a feladatot, de a kérdést előbbre nem viszi és főleg nem jelöli ki az erkölcsi jó számára a helyet a valóság egyetemes rendjében. Bár Szent Tamás szövegét sokszor kommentálja és általában a Summa szellemét híven képviseli, túlozza Szent Tamás etikájának intellektualista beállítást. Az értékelmélettel szemben visszautasító álláspontot foglal el: aki a jót akarja tenni — mondja —, az irányítsa tekintetét a jelenlegi valóságos világra; nem a lelkiültre, nem a lelkiismeretre, nem az értékekre és az önhatalmúlag állított ideálokra.

Az etika értékelméleti beállítása mellett foglal állást *Joh. Schuster S. J.*: Der unbedingte Wert des Sittlichen. Eine moralphilosophische Studie. (Innsbruck, 1929) c. művében. (Megjelent a skolasztikus filozófia művelésére alakult innsbrucki «Institut für scholastische Philosophie» Philosophie und Grenzwissenschaften kiadványsorozatban, II. Band, 6. Heft.) A szerző szerint az erkölcsi normák, lelkiismeret, szankció, kötelesség, emberi életcél erkölcsi problémáival kapcsolatban alapvető az értékek szemlélete. Az etikai tények elemzésénél termékeny kiindulópontul szolgálnak az értékítéletek. Az erkölcsi értéket,

amennyiben minden más értéktől különbözik, föltétlenül szokták mondani. Mivel ez a föltétlenség nincs maradéknélkül megmagyarázva, etikai-metafizikai megalapozással ki akarja fejteni a föltétlenség teljes tartalmát.

Először kimutatja, hogy a föltétlen érték tartalmilag egyenlő a tárgy érték fogalmával, mert kizár minden az alany és emberi megismerés részéről kiinduló korlátozást. A kettő azonosításának Kant kategórikus imperativusza is lökést adott, hiszen éppen a föltétlenség és szükségszerűség miatt nem gyökerezhetik az érzéki-pathologikus vágyakozásban, hanem csak aprioris értelmi ismerésben. A föltétlen érték nem jelent egyben végtelen értéket. Majd kutatja a föltétlen érték és végtelen akarás közötti viszonyt és ennek következményeit. A fennálló viszonyt az alapja nem merőben Isten pozitív akarása, hanem Isten lényege. Ezáltal szembefordul mindenfajta morálpozitivizmussal. A végtelen érték nélkül nem lehet kielégítően magyarázni a föltétlen értéket.

Az erkölcsi érték keletkezésének ontológiai alapja az ember szabad, szellemi természete. Ezzel kapcsolatban vizsgálja a személyiség fogalmát és lényegét, amely a végső metafizikai felelet arra a kérdésre, honnan van az erkölcsi érték föltétlensége. Majd kapcsolatba hozza az erkölcsi értéket a földöntúli céllal. A személyiség modern fogalma nem nyújtja az erkölcsi érték föltétlenségének alapját, ez a magyarázata annak, hogy számára ellentétbe kerül az erkölcsi értékesség és a földöntúli cél. Itt világos okfejtéssel feloldja Nicolai Hartmann említett antinomiáját. Befejezésül beleállítja az erkölcsi értéket a természet-fölötti, kegyelmi rendbe.

Schuster műve közeledést jelent a modern problematika felé és a skolasztikus etika gazdagságát új szempontból mutatja be, illetőleg új vonatkozásban fejleszti tovább. Nem lehet hiányul felróni, hogy nem oldja meg azt, ami világos célkitűzésen kívül esik. Az értékelméleti etika nagy problémáinak megoldásához Schuster műve az első lépés, mely után a továbbiaknak kell következnük.

4. Egészen egyedülálló, az eddig jelzett irányokhoz nem sorozható *Hugo Dingler* könyve: *Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles* (München, 1935), melyben a német nemzeti-szocialista világnézet szellemében akar tudományos erkölcsbölcseletet adni. Dingler hangsúlyozza az etika fontosságát és megállapítja, hogy eddig hiányzik az etikai rend abszolút és biztos megalapozása. Kétféle próbálkozás volt eddig. Az egyik kívülről jövő parancsokkal (*Fremdgebote*), a másik a valóság rendje fölött, valahol a levegőben lebegő érték-birodalommal akarta megalapozni az erkölcsi rendet. Ezekkel szemben a szerző vállalkozik az igazi, biztos és abszolút megalapozásra.

Először az erkölcsi cselekvés logikai skematizmusát adja. Kiindul az elvitathatatlan tényből, az aktív akarásból és leírja az etikai következtetések struktúráját. Egészen Aristoteles logikájának az alapján igazolja, hogy az etikát a létezővel foglalkozó tudományból levezetni nem lehet és hogy a kell-t kifejező és egymással okozati kapcsolatban levő ítéletek fölött egy legfelső kell-t kifejező ítéletnek kell lenni. Mivel a kell-t kifejező mondatok az akarat célját fejezik ki, kell egy végső célnak lenni. Továbbá, mivel az egymás mögé állító gondolkodás számára etikai területen utolsó pont az aktív akarás, mely mögé állítani nem

lehet semmit, az akarat szabad, t. i. nem lehet mögé állítani valamit, amittől függjön. Ez a theoretikus, módszeres, vagy szisztematikus szabadság.

Majd a gyakorlati erkölcsi döntéseket összefüggésbe hozza az erkölcsi cselekvés logikai skematizmusával és megjelöli az anyagi természetű végső cél tartalmát: a népi közösség tartós fenntartása által tartósan fenntartani az emberiséget. (Dauererhaltung der Menschheit durch die Dauererhaltung der Volksgemeinschaft). Ez a végső cél a lehető legobjektivebb. A hasznos fogalma összeesik az erkölcsi jó fogalmával, azaz az egyed számára is a leghasznosabb, ha a végső cél számára van beállítva. De a hasznos sohasem öncél. Mivel a végső cél végnélküli, tehát egy konkrét egyén számára a maga egészében elérhetetlen, elérhető részletcélokot kell kitűzni, amelyekkel legjobban lehet közreműködni a végső cél elérésében, illetőleg megvalósításában. Ilyen pl. a családalapítás. A közelebbi célkitűzést követő cselekvés következményeit nem lehet abszolút teljességgel, hanem csak bizonyos valószínűséggel és állandósággal kiszámítani. Ezért az etikai cselekvés az eredménykiszámításban tévedhet, de az indítóokban nem tévedhet, ha a végső célra van beállítva — mondja Dingler a skolasztikusokkal.

Mint hogy a végső cél az emberiség, részletes vizsgálat tárgyává teszi az egyénnek a közösséghez való viszonyát általában, majd a népeknek népekhez, egyeseknek népükhöz és idegen népekhez való vonatkozását. A továbbiakban szól a helyes akarási művészetéről és a cselekvés pszichológiai környezetéről. Pszichológiai szabadság nincs, mert a pszichológia a cselekvést oksági kapcsolatában szemléli. Csak abban az értelemben lehet szabadságról szó, hogy a lelki jelenség normális lefolyását nem akadályozza semmi. Foglalkozik a lelkiismereti érzésekkel (Gefühlsgewissen), melyek nem lehetnek a cselekvés mértéke, csak az értelmi lelkiismeret (rationales Gewissen), mely a végső célnak a tudata. Szembeállítja egymással a parancs-etikát (ez külsőséges és voltaképpen erkölcstelen) és a morált. Az előbbi (Gebotsethik) a külső magatartásra, az utóbbi a belső döntésre vonatkozó szabályok összessége. A befejezésben rövid jogbölcseletet ad. A jog az egyesek cselekvését a közösség szempontjából ítéli meg, az etika pedig a cselekvést önmagában tekintve szabályozza. Tehát a jog végső bölcseleti alapja ugyanaz, mint az erkölcsé, t. i. a végső cél.

Igy adja elő Dingler az erkölcsi rend abszolút megalapozását. Erkölcsbölcseletének belső vázát két mozzanatban lehet összefoglalni: teleológiai szemlélet egybekapcsolva a szükségképpen alárendelt oksorozat véges voltának logikai gondolatával. Csak abban téved Dingler, hogy előtte így még senki nem alapozta meg az etikát. Több mint 2000 évvel ezelőtt Aristoteles és utána Szent Tamás ugyanebbe a teleológiai szemléletbe állította bele az etikát, csak Szent Tamásnál a célgondolat mellett előtérbe lép a recta ratio formai okság keretébe tartozó mozzanata is. A skolasztikus irodalomban jártas olvasónak Dingler könyvét olvasva sokszor az a benyomása, hogy skolasztikus könyv van a kezében és hogy a szerző a skolasztika jól ismert gondolatmenetét igen ügyesen fejti ki és teszi szemléletessé. Szerző Aristotelesre azonban nem hivatkozik. Csak abban tér el Dingler Aristotelesétől, hogy az εὐδαιμονία-nak eredeti értelmét

(az emberi természetnek teleológiaiag értelmezett tökéletességi állapota) a nemzeti-szocialista világnézetnek megfelelően kollektivistá értelemben kiszélesíti (Dauererhaltung der Menschheit). Persze a lelkiismeretnek is szokatlan fogalmazást ad. A teoretikus szabadsággal és pszichológiai determinizmussal Kant numenális szabadságát és fenomenális determinizmusát eleveníti fel. Amikor a szorosan vett erkölcsbölcséleti megalapozás területét elhagyja és az érzelmekről, továbbá a parancs-etikáról ír, felhasználja az alkalmat a nemzeti-szocialista világnézet propagandájára elemi tudományos követelményekkel sem törődve. A bánatról, vezeklésről, eredeti bűnről és pokorról úgy ír (110—112), hogy sejtelve sincs ezek keresztény értelméről. Az eredeti bűnről azt írja, hogy előázisai mentalitásra vall és ez a gondolat az északi népeknél nem található meg. Az ú. n. pokol «durch die Furcht der dauernden oder ewigen somatischen Schmerzen» akar jó cselekedetre indítani. A parancs-etika legkifejettebb mintája az ószövetségi etika. Jézus (akinek nevét észrevehetően kerüli) által hirdetett erkölcsöt áthatja a «los vom Gesetz» gondolata és a bensőséges szeretetre épül föl. Azonban a szeretet magában véve nem elégséges alapja az erkölcsi rendnek. Olyan szeretetmegnyilatkozást, ami a végső céllal nem hozható kapcsolatba, nem lehet a cél-etikába felvenni. Pl. idióták és betörők válogatás nélküli nemzése, ezek mester-séges fenntartása az egészségesek zsebére értelmetlen és erkölcstelen. Nyilatkozik a kereszténység eredetéről is. Mivel az ószövetségi erkölcstan az Ószövetség egész idején soha el nem tért a külsőséges parancs-etikától, a kereszténység eredeténél más népből kiinduló hatást kell feltételezni. A Jézus által hirdetett erkölcstan már Szent Pálnál kezdett megromlani. A külsőségesse vált erkölcsöt és erkölcstant újra bensőségesse tette Luther. Azonban Luther művét is hamar elrontották. Az igazi erkölcs védelmében történő reformot képviseli ma Hitler éppen úgy, mint a középkorban Luther, azelőtt pedig Jézus (137). A népiséget a vérségi kapcsolatból vezeti le. Védekezik az ellen, hogy ez materializmus: «... ist daher der Begriff Blut als Bezeichnung des an sich Unausprechbaren, das den Menschen mit seiner Volksgemeinschaft verbindet». A vér egybeforva jelenti a testit és a szellemit. A közhatalom legfőbb képviselőjeként mindig a «Führer eines Volkes» szerepel. Dingler etikájában eltűnik a személyiség és az erkölcsi szabadság értéke.

5. Az *etika-történet* művelői közül különleges említést érdemel *Michael Wittmann* eichstätti tanár, aki *Die Ethik des Aristoteles* (In ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht, Regensburg, 1920) c. történeti munkája és több kisebb részlettanulmány után *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin* (München, 1933) címen Szent Tamás etikáját szisztematikus fölépítettségében és történeti forrásaival való kapcsolatban mutatja be.

Nem elég, amint a szerző mondja, merőben dialektikai úton behatolni akarni Szent Tamás műveibe, nem elég a szöveget önmagából magyarázni akarni, ezt az eljárást ki kell egészíteni a történeti kutatás módszerével, mely feltárja, Szent Tamás különböző forrásait és, miután az egyes gondolat-elemek történeti eredetükben adva vannak, felteszi a kérdést: mit csinált Szent Tamás abból az eszmei anyagból, melyet maga előtt talált és átvett.

A szerző rámutat arra, hogy bár a tomista etika beosztásában és külső elrendezésében (cél gondolat, boldogság, cselekedetek, szabadság, erények) Aristoteles gondolatmenete jut kifejezésre, az erkölcsbölcsélet tartalmát tekintve Szent Tamás a keresztény világnézet és kora szellemi életének világnál új etikának a megalkotója. A tomista etikát nem ismeri, illetőleg nem érti meg az, aki Aristoteles etikája másának tartja. Hiszen nem a 13. században, Aristoteles gondolatainak hatása alatt született meg először a keresztény etika. Erkölcsbölcséleti kérdésekkel foglalkoztak a Szentatyák, Szent Ágoston gyakran és előszeretettel tér vissza az etika alap gondolataihoz. A Szentatyák, elsősorban Szent Ágoston etikai tanítása volt a korai skolasztika etikájának forrása és mintája. Szent Tamás a Szent Ágostonra támaszkodó hagyományos etikai eszmevilágot nem vetette el, hanem harmonikus egységbe foglalta, mikor erkölcsbölcséletébe Aristoteles etikáját is beledolgozta. Míg egyéb bölcséleti kérdésben, nevezetesen az ismeretelméletben, az ágostonos gondolatot elejtette Aristotelesszel szemben, az egyes alapvető etikai kérdésben hol Aristoteles, hol Szent Ágoston inspirálja. Sőt az újplatonikusok, az Aristoteles utáni bölcselők, nevezetesen a stoikusok, késői peripatetikusok, római bölcselők erkölcsbölcséletének eszmei elemei is beleszővődnek a középkori filozófiába. Azt is vizsgálni kell tehát, hogy a tomista erkölcsstan milyen álláspontot foglal el az említett erkölcsbölcséleti irányok etikai gondolataival szemben.

A szerző külön vizsgálja a tomista erkölcsstan boldogságtanát, a szabad akaratról, erényekről, törvényről szóló tanítását és az egyes kérdésekben részletes elemzéssel rámutat arra, hogy melyik gondolat származik Aristotelestől, melyik Szent Ágostontól, milyen más iskola hatása érvényesült még, milyen mértékben és milyen irányban, az eredetileg peripatetikus, vagy újplatonikus, vagy ágostonos gondolat milyen új formációban lép fel Szent Tamásnál stb. A szerző végső következtetése, hogy Szent Tamás erkölcsstana nem az aristoteleszi etika rendszerezése, nem is vallási szempontból való megfelelése, hanem Aristotelesnek és Szent Ágostonnak, a részleteket tekintve igen komplikált szintézise, úgy hogy a maga egészében önálló és eredeti alkotás.

Wittmann igen finom fogású történeti elemző, de nem éppen olyan éles szemű bölcselő. Például amikor az erkölcsi norma kérdésével kapcsolatban a századfordulón kezdődő vitához hozzászól, Elter és Lehu harmonizálására törekszik és nem látja az emberi természetet erkölcsi normának megjelölő felfogásnak sem a nominalista előzményeit, sem a spekulatív következményeit. Wittmann könyve azonban, mint történeti mű, olyan alopssággal és hűséggel kutatja fel Szent Tamás etikájának gyökereit, hogy nem nélkülözheti a könyvet az, aki a tomista etika teljesebb megismerésére törekszik.

Az etika történetéről két összefoglaló nagy munka jelent meg a legújabbban, az egyik (időrendben előbb) protestáns, a másik katolikus részről. Protestáns részről jelent meg *Ottmar Dittrich* műve: *Geschichte der Ethik*. Az első 3 kötet (Altertum bis zu Hellenismus; Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums; Mittelalter bis zur Kirchenreformation) 1926-ban jelent meg Leipzigben, a 4. kötet (Von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des Mittel-

alters. I. Die Reformatoren und der lutherisch-kirchliche Protestantismus) 1932-ben jelent meg.

Dittrich könyve az első nagy vonásokban összefoglaló, mégis eléggé a részletekbe menő, tudományos igényeknek és nagyobb olvasókörnek egyaránt megfelelő etika-történet. Az első kötetben a görög életből, kulturális környezetből és a költészetből hámozza ki a görög történet kezdetének erkölcsi eszméit, az utolsó részben Aristotelest tárgyalja. Aristoteles etikája a szerző szerint kozmológiai-teológiai lehorgonyozottságú. Isten a világ végső célja, felé törekszik minden, tehát az ember is. Isten az ember legfőbb java. Az eszményként fölmisert ősváló és végső cél szeretete az Aristoteles által megfogalmazott erkölcsi élet legbensőbb hajtóereje.

A második kötetben tárgyalja az Aristoteles utáni iskolákat, Krisztus által hirdetett erkölcsöt, Pál és János, majd Jakab erkölcsi felfogását. Rámutat, hogy látszólagos ellentét van Szent Pál (a hit üdvözít) és Szent Jakab között (mit ér a hit cselekedetek nélkül). De az ellentét csak látszólagos, mert tárgyilag azonos gondolat két különböző formulázásával állunk szemben. Ez azonban rendkívül jelentős, mert a két formula különbségében felfedezi a katolicizmus és protestantizmus későbbi különválásának az alapját. Majd részletesen tárgyalja a nyugati és keleti egyházatyákat.

A harmadik kötet kezdődik az egyházi és bűnbánati fegyelem mögött meghúzódó erkölcsi felfogással, részletesen foglalkozik a skolasztikusokkal, a rájuk vonatkozó irodalmat kitűnően ismeri, befejezi a reformációba átvetett szektárius mozgalmakkal.

A negyedik kötet tartalma nagy vonásokban: Luther teológiája és etikája; Melancthon tanítása a szabad akaratról és predestinációról, illetőleg a szabad akaratról és hitről-megigazulásról; Zwingli hittana és Isten-tana, szentségtana és kötelességtana; Calvin teológiája és antropológiája. A második rész az evangélikus egyházakkal foglalkozik és kihámozza a konkordia-formulákkal kapcsolatos vitákból a filozófiai és teológiai etikát. Majd az orthodoxia korát jellemzi és tárgyalja az Aristoteles szerint tájékozódó bölcséleti etikát, a skolasztika, misztika és lelkiismereti kazuisztika hármasságában mozgó teológiai etikát, a szinkretizmus és végül a heterodoxia erkölcsanát.

Dittrich műve kitűnő etika-történet. Feldolgozza az idevonatkozó irodalmat (az első 3 kötet irodalmában 1400 könyvcímet közül) és lehetőleg forrásokra támaszkodik (a negyedik kötetbe 5000 idézetet vesz föl). Minden kérdést teljes tárgyilagossággal kezel, éppen azért egészen megbízható. Klasszikus etika-történet marad a későbbi kor számára is.

Katolikus részről megjelent, szintén igen jó etika-történet: *Friedrich Wagner*, *Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes*. Az első kötetben tárgyalja a klasszikus ókor, a másodikban a Szentírás és az ókeresztény kor erkölcsanát, a harmadikban a középkort. Lássuk ez utóbbit (III. *Der Sittlichkeitsbegriff in der christlichen Ethik des Mittelalters*. Münster, 1936) kissé részletesebben.

A középkor etikáját a kezdődő, delelő skolasztika és a késő-középkori misztika három részében tárgyalja. Forráskutatások alapján mutatja be az etika-

történet egy-egy mozzanatát, különösen értékes a Meister Eckhart-ra vonatkozó rész, melyben breslauer tanártársa, Jos. Koch, a híres Eckhart-szakértő a szerző segítségére volt. Wagner úgy fogja fel a középkori etika történetét, hogy az csúcspontját Szent Tamásban, befejeződését Duns Scotusban érte el, mindkettőt egybefoglalja a populáris és misztikus etika, nevezetesen a Krisztus Követése, melynek nagyobb hatása volt, mint a skolasztika vezér-szellemeinek. A könyv végén összefoglalja az egyes iskolák tanítását és az eltérés árnyalatait az alanyi Isten-bírásra, az erkölcsiség lényegére, a szeretet természetére, a jócselekedet indító-okára, nevezetesen a jutalom gondolatára vonatkozólag.

Bár Wagner munkája kitűnő könyv, az egyes problémákat azonban inkább egymásmellettségükben, mint egymásmögöttiségükben és mélységükben nézi. Mikor például a természetfeletti Isten-szeretet természetét, mindenekfölötti jellegét vizsgálja, elmulasztja szembesíteni a természetfölötti szeretettel a természeti szeretet alaptendenciáját, ami a nagy skolasztikusoknál rendkívül fontos. Elmulasztja továbbá felhívni a figyelmet arra a különbségre, amely a szeretet természetét illetőleg fennáll Szent Bernát és a Viktorinusok között egyrésztől, másrésztől pedig Szent Tamás között. Mintha szerző nem ismerné P. Rousselot könyvét: *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge* (1908), az irodalomban sem hivatkozik rá.

Ibrányi Ferenc.

INHALTSANGABE — RÉSUMÉ.

Univ. Prof. Dr. Anton Schütz: Descartes und S. Thomas. Aus Anlaß der dreihundertjährigen Wiederkehr der Erscheinung von Descartes Discours wird zwischen Beiden ein Vergleich angestellt 1. bezüglich der *Methode*, und festgestellt, daß der skolastische Zweifel hauptsächlich ein vom Widerstreit überlieferter Lehren angeregter Bücherzweifel sei, während der Descartes-ische Zweifel ein vom Problem des Wissens selbst aufgegebener ist, den sich eine philosophia perennis zueigen machen kann, wenn er erstens radikaler als bei Descartes auf *alle* Gebiete des Wissens, d. h. auf der Problem des Erkennens und Wissens überhaupt ausgedehnt wird, und zweitens weniger radikal und willkürlich als bei Descartes ohne kritische Prüfung nirgends statuiert wird. 2. Inbetreff des materiellen *Prinzips* ist bei grundsätzlicher Verschiedenheit (bei Descartes : Ausgangspunkt die Tatsache des reflektierenden Bewußtseins ; bei Thomas : die Tatsache des objektiven Seins) bemerkenswert, daß bei beiden der dritte logische Schritt das Absolutum ist, das beide mit unkritischer Selbstverständlichkeit mit dem Gotte der Offenbarung identifizieren. Übrigens sind die beiderseitigen Grundprinzipien in ein Integrationsverhältnis zu bringen, dessen Vermittler die augustinische Richtung christlichen Denkens sein könnte.

Privatdozent Dr. Andreas Ivánka: Die unmittelbare Gotteserkenntnis bei dem heiligen Augustinus. Die heute viel umstrittene Frage erfordert vor allem eine Gegenüberstellung der augustinischen Lehre mit der neuplatonischen. Es ergibt sich, daß Augustinus, wie alle christlichen Platoniker, dem Identischwerden der Seele mit Gott, wie es die Neuplatoniker lehren, das willensmäßige Hinstreben auf Gott und die Einigung mit Gott durch die Liebe sowie die Erkenntnis Gottes im Akte der auf ihn gerichteten Liebe gegenüberstellt. Augustinus unterscheidet sich aber von den meisten christlichen Platonikern dadurch, daß er scheinbar dieses Hingewandtsein der Seele zu Gott ihrer Natur zuschreibt, anstatt in die menschliche Natur nur die *Fähigkeit* zu dieser Zuwendung zu verlegen. Das kommt aber daher, daß er, mehr als andere, betont, daß Liebe, als Zuwendung des Willens, ohne eine gewisse unverlierbare Kenntnis des zu liebenden Gegenstandes, Gottes, nicht zu denken ist. *Diese* jedem Akt der Erkenntnis und der Liebe Gottes vorhergehende Erkenntnis von Gott, die im

Grunde der Seele unverlierbar ruht, schreibt Augustinus wirklich der Natur des Menschen zu, eben weil für ihn die Möglichkeit zur willensmäßigen Zuwendung schon eine gewisse rudimentale Erkenntnis vom Gegenstande der Zuwendung sein muß. Es soll freilich nicht gesagt sein, daß er in der Theorie der Begriffserkenntnis sich nicht von der Konsequenz der neuplatonischen Grundgedanken zu Behauptungen hat verführen lassen, die eine volle Gotteserkenntnis der Seele im irdischen Leben voraussetzen scheinen und mit seinem mehr voluntaristischen Standpunkte schwer zu vereinbaren sind.

Privatdozent Dr. Joseph Jánosi S. J.: **Analogie und Erkenntnislehre.** Von den drei irgendwie denkbaren Seinsbeziehungen (absolute Identität, absolute Verschiedenheit und Analogie im Sein) ist die erste unmöglich, weil außer dem Absoluten, unendlichen Sein auch endliches, relatives Sein existiert. Die absolute Verschiedenheit ist unmöglich, da diese nur zwischen Sein und absolutem Nichts existieren würde; das Absolute Nichts hat aber keinen ontologischen Sinn. Also bleibt nur die Analogie im Sein möglich. Aus der Analogie des Seins ergeben sich folgende drei Sätze: 1. alles endliche Sein ist eine durch Erschaffung hervorgebrachte geistige Wirkung des absoluten Seins; 2. das endliche Sein ist Nachahmung durch Partizipation des absoluten Seins; 3. das endliche Sein kann nicht in sich und durch sich bestehen; das absolute Sein, obwohl transzendent, ist zugleich irgendwie immanent für das relative Sein. Die Folgen dieser Sätze für die Erkenntnislehre: 1. das endliche Sein soll als Objektivation des absoluten Geistes erfaßt werden, also durch Analogie der Objektivationen unseres menschlichen Geistes; 2. das endliche Sein, eben weil es Partizipation durch Nachahmung ist, hat nur im absoluten Sein seinen letzten Sinn, folglich ist die Philosophie notwendigerweise ein unendlicher Prozeß; 3. der Pantheismus und der Deismus sind falsche Lösungen der Ontologie; die wahre Lösung ist der Theismus der Scholastik, der eine Transzendenz und zugleich Immanenz des Absoluten im Relativen behauptet und auf dieses nie vollständig lösbare Problem eine Antwort zu geben versucht.

Univ. Prof. Dr. Paul Kecskés: **Die Gemeinschaft als metaphysisches Problem.** Nach einer Gegenüberstellung und Kritik der individualistischen wie der universalistischen Gesellschaftslehre wird die Seinsweise der Gemeinschaft auf Grund der thomistischen Philosophie als realwirkliche Beziehungseinheit erklärt. Die Träger dieser Beziehung sind die Einzelmenschen, deren natürliche soziale Anlagen das entfernte Fundament derselben bilden. Von der Gesamtheit der Glieder ist das immanente, gestaltende Prinzip der Einheit, die Form zu unterscheiden, die in ihrer akzidentellen, relationellen Seinsweise unmittelbar nicht tätig sein kann, obwohl sie als bestimmende Norm durch ihre ordnungsstiftende Kraft die Einheit des Handelns sichert. Die Form kann nur

in und mit ihren realexistierenden Trägern zusammen existieren und von ihnen nur gedanklich losgelöst in ihrer strukturellen Eigenart untersucht werden. Die Form deutet ein bestimmtes Ziel an. Allerdings ist bei Anwendung letzteren Prinzips der wichtige Unterschied zwischen den natürlich-organischen und den künstlich-organisierten Sozialgebilden zu beobachten. Die ersteren bergen in ihrem Ziele die wichtigsten Lebenswerte der Persönlichkeit und stiften dadurch eine tiefere, innerliche Einheit und Abhängigkeit unter ihren Mitgliedern. Die künstlichen Gebilde hingegen sind Zweckverbände, die gewisse Dienstwerte zum Ziel haben.



Herausgegeben von — Publié par
AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG
Budapest, IV., Pázmány Péter-tér 1—3.

A BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK

az Aquinói Szent Tamás Társaság időszaki közlönye.

Megjelenik a Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karának támogatásával. — Az Aquinói Szent Tamás Társaság tagjai illetményképpen, a «Theologia» előfizetői mellékletként kapják.

A jelen füzet bolti ára 2.50 P.

A szerkesztésre vonatkozó ügyeket *Kecskés Pál* egyetemi tanár, az Aquinói Szent Tamás Társaság ügyv. alelnöke intézi. (Budapest, IV., Pázmány Péter-tér 1—3.)

A SZENT TAMÁS KÖNYVTÁR

kötetei a bölcseleti és világnézeti kérdések iránt érdeklődő művelt közönséget tájékoztatják.

Eddig megjelent:

1. szám. **Mi a bölcselet?**
2. szám. **Az anyag és az élet bölcselete.**
3. szám. **A világegyetem bölcselete.**

Kaphatók a könyvkereskedésekben.

A Pázmány Péter Tud. Egyetem Hittud. Karának szerkesztésében és kiadásában megjelenő

THEOLOGIA

az egyedüli magyar kat. hittud. folyóirat és a ker. világnézet tudományos megalapozását szolgálja. Ezért nélkülözhetetlen lapja nemcsak a kat. klérusnak, hanem a művelt világi híveknek is. Terjesszük ismerőseink körében.

Előfizetési ára évi 10 P. (Külföldre 11 P.)

Előfizetni lehet a **Pázmány Péter Tudomány Egyetem hittudományi karánál.** (Budapest, IV., Pázmány Péter-tér 1—3.)

A csekklap száma: 46.390.