

BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK

5.

A PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL

KIADJA AZ

AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG

<i>Schütz Antal</i> : A szenttamási istenbizonyítás gnózeológiájához	1
<i>Ferenczi Zoltán</i> : Az okság elve és a végtelen... ..	8
<i>Jánosi József S. J.</i> : A modern irracionalizmus forrásai ...	24
<i>Ervin Gábor</i> : Az érték jelentése	33
<i>Bárd János</i> : Az ontológia alapvetése N. Hartmann szerint	46
<i>Az Aquinói Szent Tamás Társaság működése</i>	63
<i>Szemle</i>	65
<i>Irodalom</i> . Ismeretelmélet, logika 69. — Metafizika 78. — Vallás- bölcselet 83. — Erkölcsbölcselet 90. — Bölcselettörténet 93.	
<i>Inhaltsangabe</i> ← <i>Resumé</i>	98

BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA

1939



A SZENTTAMÁSI ISTENBIZONYÍTÁS GNÓZEOLÓGIÁJÁHOZ.¹

Irta és az Aquinói Szent Tamás Társaság 1939-i közgyűlésén előadta:

Schütz Antal.

Ami a gondolat-történetben istenbizonyítás, *istenbizonyítékok* címén szerepel, azt közismerten a legérettebb alakban Szent Tamás nyújtja, még pedig a Summa Theologicának mindjárt a legelején (1 2, 3), a híres «öt út» előterjesztésében. Az elfogulatlan méltatók bámulattal adóznak ezeknek a rövid, csattanós, veretes fejtegetéseknek, és Pègues, a Summa legalaposabb újkori magyarázója nem áttolja ezt a szakaszt a Summa legszebb részének minősíteni.²

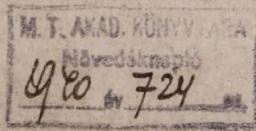
Bármint vagyunk azonban ennek a cikkelynek a szépségével, bizonyos, hogy alapvető; *Szent Tamás gondolatművének a sarkallója*. Alapvető bölcselő és hittudományos gondolatmenetei mindig ide térnek vissza, innen merítenek meggyőző erőt, szigorú logikai következetességet, eszmei folytonosságot és egységet. Annál nagyobb figyelmet érdemel, *hogyan nézik és ítélik meg a kívülállók*, azok, kik nem eleve a tanítványok kegyeletével közelítenek hozzá.

Ha szétnézünk a Ma vezérgondolkodói között, látunk ott egy csoportot, mely nem akarja elvitatni ezektől a szenttamási gondolatmenetektől a bölcséleti értéket, de úgy találja, hogy levezetések szárazak, *elméletieskedők*, nem érnek föl ahhoz az élő és elevenítő nagy Valósághoz, melynek ismeretére kellene vezetniök. Sőt racionalista ízüek: mindenestül az elme rájárára akarják húzni, amiről eleve nyilvánvaló, hogy meghaladja az elmét. Még keményebben ítélt egy másik csoport. Szerinte ezek a bizonyítások nem mentesek az elme erejében való naív bizakodástól, sőt elbizakodástól; nem ütik meg a logikai szabatságának azt a mértékét, melyet ma megkövetelünk a tudományos bizonyítás-tól; merő fogalom-házastással akarnak élő valóságra vezetni;³ föl-tételezik azt, amit bizonyítani akarnak. Főként innen ered, úgymondják, ami legsúlyosabb kifogásként vethető szemükre: «Honnan van, hogy az igazolás és megalapozás összes utai közül ezeknek a bizonyítékoknak nincs a világon semmi igazoló és megalapozó erejük — kivéve ott, ahol

¹ A Szent Tamás Társaság az előző hónapokban Isten létéről és mi-voltáról tartott ismertető előadásokat. Lásd *Szent Tamás Könyvtár* 5. 1939.

² Apud M. Grabmann, Thomas von Aquin 1935 p. 112.

³ Igy E. Pfennigsdorf, *Der kritische Gottesbeweis* 1938. p. 10.



a hagyomány fölöslegessé teszi?»¹ Ez másszóval azt mondja: Az újszolasztikai területen kívül ugyan ki mer előállni ezekkel az érvekkel, vagy ki tulajdonít nekik bizonyító erőt!?

A szenttamási istenbizonyításnak ez a burkolt vagy nyílt elutasítása egyáltalán *nem jelent istentagadást*, sőt még bölcséleti közömbösséget, agnószticizmust sem. Rendkívül jellemző, hogy az 1937 nyarán Párizsban rendezett bölcselő világtudománykongresszusnak egyik főtémája volt az Isten létének kérdése, és a hozzászólók túlnyomó része mint bölcselő is vallotta Isten létét.² Biztató jelenség ez az orosz bolsevista istentagadó mozgalom színe előtt! Hisz a gondolatjárásnak az utóbbi századokban szinte hiánytalanul bevált «törvénye», hogy a tömeg világnézete mindig követi a szellemi elitét, ha mindjárt egy történelmi félfázis késéssel is. Tagadhatatlan azonban, hogy éppen ezek az istenvalló kongresszusi bölcselők is csaknem egyértelműleg elutasítják vagy legalább elhárítják a Szent Tamás szellemében való istenbizonyítást.

Ezzel a tényállással szemben jó mindenekelőtt megállapítanunk, hogy egyáltalán nem juttatja kifejezésre a *bölcselők közmeggyőződését*. Ha az utolsó két évezred nyugati bölcselő tevékenységét történelmi egységnek tekintjük (éppen a történelem színe előtt bajos volna nem annak tekinteni), kitűnik, hogy a 18. század végéig a «consensus philosophorum» Szent Tamás mellett foglalt állást. Hogy ez a világ okozat, és hogy elégséges oka legalább a szó tágabb értelmében vett világfölötti (transzcendens), teljes tartalmú (abszolút) Valóság (ez t. i. a szenttamási istenbizonyítás veleje), Sokrates óta általános meggyőződés a görög, majd a latin gondolkodók közt; tőlük átvették és a kinyilatkoztatás Istenének hirdetésében fölhasználták az atyák és a középkori nagyok. Nem tagadta Szent Anzelm sem, sőt keresett még csattanóbb, matematikai élességű bizonyítást, és megfogalmazta a Proslogion híres érvét, melyet Kant tévesen ontologiai istenbizonyítéknak nevezett el.³ Szent Tamás tehát már nagy tudományos *ultra* támaszkodhatott. Tanult ő Aristotelestől és Szent Ágostontól, sőt még a zsidó Maimonidestől († 1204) is. És amit lángelméje kohójában nemes acéllá formált, jó fegyver volt a következő századok számára, leszámítva Ockhamot és szűkebb körét. Megbecsülték és szívesen szövögették a reneszánsz-bölcselők után Descartes, Leibniz, sőt Locke. A fölvilágosodás korának úgyszólván ez lett a krédója.

Akkor jelent meg Kant, és a Kritik der reinen Vernunft harmadik részében, a Transcendentale Dialektik-ben kápráztató ügyeskedéssel azt bizonygatta, hogy ezek az érvek csak látszólagos bizonyítások (dialektischer Schein), és hogy ezeken az utakon Isten ismeretére eljutni

¹ Igy M. Scheler, *Das Ewige im Menschen* 1921. p. 579.

² Lásd L. Veuthey, *La pensée contemporaine* 1938. p. 205.

³ Lásd Schütz, *Órség* 1936. p. 123 k.

akarni, egyszersmindenkorra kilátástalan dolog. Ezzel nagy törés esett a nyugati gondolkodásnak eladdig egyirányú haladásában. De ez korántsem jelentett szakadást. A német idealizmus nagy alakja, Hegel a szenttamási gondolatokon épülő istenbizonyításnak alapvető helyet adott metafizikájában, nem különben a fényes tehetségű és tudású epigon, E. Hartmann; és jöllehet a 19. század második felében a legtöbb modern gondolkodó elkanyarodott a régi nagy hagyománytól, éppen ebben az összefüggésben teljes jelentőségében kell méltatni azt a ténytet, hogy a megrekedt bölceleti áram újra-elindítója nemcsak teljes mértékben vallja a régi istenbizonyító gondolatmeneteket, hanem nagyértékű monografiában tüzetesen tárgyalja.¹ Ugyanezt kell mondani a mai bölceletnek másik, talán még jelentősebb, sokáig elhanyagolt, ma annál megbecsültebb sugalmazójáról, Bolzanóról. Tehát Schelernek fönt idézett kijelentése mindenesetre megokolatlan általánosítás; kivált ha észbe vesszük, hogy a bölceletben (méginkább mint más szellemi területeken) a szavazatoknak nem a száma, hanem a súlya dönt.

S a moderneknek a régi nagy hagyománytól eltérő állásfoglalása sem mutat majd olyan végzetes szakadékat, ha megtaláljuk egyfelől annak az eltérésnek végső okát és értelmét, másfelől pedig az őket mozgató problematika világánál szemügyre vesszük a szenttamási istenbizonyítás gnózeológiai alkatát.

Ha jobban szemébe nézünk azoknak a bölcelőknek, akik elutasítják vagy legalább elhárítják a szenttamási istenbizonyítást, és próbáljuk leolvasni szellemi arcukról a rokonságukat, ott találjuk csaknem valamennyin a *kanti családí vonást*. Sőt a legtöbb egyenest ezzel tér napirendre a bölcelő istenbizonyítás kérdése fölött: Kant ezt végleg elintézte;² az ő kritikája óta tudományos értékű istenbizonyításról beszélni legalább is naivság, a mai bölceleti fázis felnemismerése. Erre vitatkozó kedvében azt mondhatná valaki: Tenszából ítéllek meg. Éppen Kant-nak ez a föltétlen bírónak-vallása a bölceleti fázis félreismerése. Az iránt ma nem lehet kétség, hogy az a «kritikai» szellem, melyet Kant fölszabadított, őt magát sem kímélte meg, és az önállóbb gondolkodók ma már a *Kritik der reinen Vernunft*-ban mutatják ki azt a «halom ellenmondást» (ein ganzes Nest von Widersprüchen), melyet ő az istenbizonyítékokban vélt föltárni.

Ma már a bölcelet általában és mindenesetre a szaktudomány elmélete *túl van a Kritik alaptételén*, hogy t. i. csak a szemlélet tartományában van helye igazi tudományos megismerésnek; s bizonyos, hogy a Ma legjellegzetesebb bölceleti iránya, az existenciás bölcelet

¹ Fr. Brentano, *Vom Dasein Gottes* 1927.

² Igen jellemző, amivel a már akkor világhírű Virchow elintézte a még akkor nagyon fiatal Schleichnek Istenre utaló szerény közbevetését: «Még mindig hisz ilyen teológiai mesékben? Olvassa Kant *Kritikjét*» C. L. Schleich, *Besonnte Vergangenheit. Volksausgabe* p. 208.

nem öt vallja ősenek, bár nem akarja tagadni, hogy járta iskoláját. Viszont az a két irány, melyeknek összeházasítása volt Kant utolsó bölcselő szakának teljes igyekezete, azóta ismét gyökeresen szétvált, és éppen ebben a szétváltságában adja meg korunknak az egzisztenciás bölcelet mellett a bölceleti jellegét. Értem az empirizmust és racionalizmust. Azonban a *racionalizmus* ma immanens idealizmus alakját ölti, szívesen helyezkedik értékelméleti álláspontra és a Kanttól örökölt tudatimmanentizmus szellemében azt hajtogatja: a tudat nem léphet ki önmagából, nem ugorhatja át a tulajdon árnyékát; de az abszolutumot ott találja meg a saját tudatában, nincs oka és joga azt mint reális létezőt kihelyezni belőle; s ezért tévutak azok az utak, melyeken valaki a tudatalanytól függetlenül létező Istenre akar következtetni. A fönt említett párizsi bölcselő kongresszus legtöbb értekezője erre az álláspontra helyezkedett.¹ Viszont az *empirizmus* Ockham késő fajzata. A sajátosságosan aláaknázott matematika köntösébe fogódzik és logizmusnak nevezi azt a nominalizmusát (Russel, a bécsi iskola Carnappal az élén), mely csak azt ismeri el valóságnak, amit mérni vagy számolni és kombinálni lehet, és csak azt tekinti tudományos megismerésnek, amit matematikai-logisztikai formulákba lehet befogni. Hogy itt nem marad meg írmagja sem annak, aminek istenbizonyítás színe van, nyilvánvaló.

Figyelmünkre azonban azok tarthatnak leginkább számot, kik óvást emelnek az ellen, hogy ők Istent metafizikailag megismerhetetlennek vagy akárcsak bizonyíthatatlannak is tekintik. Nem könnyű közös nevezőre hozni olyan embereket mint M. Scheler, R. Otto, W. James, P. Barth (a dialektikai hittudomány atyja). De sokszólamú tanításukból ki lehet hallani egy vezérhangot: *Isten megélése* alapvető valóság, konkrét tény; a tudományos eszmélés azt találja, hogy ez a tudatvalóság éppen életlehelő közvetlenségével és életalakító erejével azt bizonyítja, hogy a transzcendens abszolút Valóságot fogja meg és juttatja érvényre élményes bensőségben. Tehát a vallási élmény és föltétele (Isten) a közvetlen megélés, meglátás, intuición, rátalálás és rámutatás erejével bizonyos. Nem szorul rá azokra a gondolatmenetekre, melyeket éppen a Ma differenciáltabb fogalomalkotása, kritikailag kifinomodott logikai igénye alapján el kell utasítanunk — «nem mert a bizonyítást elvetjük, hanem mert a bizonyítással szemben hasonlíthatatlanul magasabb igényeket támasztunk, mint az előző korok».²

Éppen ez az irány az, mely komoly istenvalló állásfoglalásával és a tudományos eszmény nevében hangoztatott magasabb logikai igényével arra hív föl, hogy a magatartásában kifejeződő kritikai és tudományos igény világánál szemügyre vegyük a *szenttamási istenbizonyítás*

¹ Veuthey i. m. p. 167—229.

² Scheler: Das Ewige im Menschen p. 584.

gnózeológiai alkatát. Csak azután csinálhatjuk meg a nagy vita mérlegét, melynek harci kiáltása: Itt szenttamási istenbizonyítás, ott ennek az oksági bizonyításnak mint tudományosan értéktelennek elvetése.

Az önálló Szent Tamás-kutatók előtt ma nem kétséges, hogy *Szent Tamás a hívőnek álláspontján* és mindenekfölött a hívőnek lelkületével bölcsekedik; akkor is, mikor Istent bizonyít. Amikor kérdi: Vajjon van-e Isten? eszeágában sincs komolyan latba vetni azt az eshetőséget is, hogy vizsgálódásának eredménye esetleg nemleges lehet. Ő mélyen meg van győződve arról, hogy van Isten; és erről a meggyőződéséről tudományosan is akar magának számot adni, természetesen azon a módon és fokon, amint őbenne élt a tudományosság eszménye. Nem gondolta ő azt, hogy istentagadókra így rábizonyítja az Isten létét: el kell fogadniok, ha akarják, ha nem. Nagyon is tisztában volt ő ezzel; hisz külön cikkben fejtegeti (*Summa theol.* I 2, 2), hogy ami magában világos, nem okvetlenül világos nekünk, és kivált nem okvetlenül világos minden fajta embernek. Nem tagadta ő azt sem, hogy az Istenhez való eljutásnak *más útjai* is vannak, mint az oksági bizonyítás. Hisz maga is járt ilyen utat: az elragadtatásos szemlélés útját (*contemplatio*), mely életének utolsó hónapjaiban polyvának mutatott előtte mindent, amihez tudományos úton eljutott volt és egyszersmindenkorra kicsavarta kezéből az író tollat. S nem volna olyan nehéz megmutatni, hogy az ő harmadik és negyedik «út»-jában, az esetlegesből a szükségképesre és a létfokokból a teljes létre való következtetésben a forrásnál és a döntő fordulónál olyan gondolatok állnak, melyek nem oksági bizonyítást szülnek, hanem vérrokonságban vannak olyan megfontolásokkal, aminőket a fönt jellemzett «látók» és «fölmutatók» szeretnek.

Végül pedig Szent Tamás nagyon is tisztában volt *az istenbizonyító gondolatmenetek határaival.* Amikor éppen a bevezető fejtegetésekben hangsúlyozza: Istenről inkább tudjuk azt, hogy mi nem, mint azt, hogy mi; amikor azt bizonyítja, hogy Isten lényegesen és mérhetetlenül meghaladja elménket, amikor mindjárt a *Summa* elején (I 1, 4) szükségesnek mondja — az istenismeret számára is — a kinyilatkoztatást, akkor nem tesz egyebet, mint minden nagy gondolkodó, mikor a legjelentősebb ismerettárgyakra nézve a tudományos vizsgálódás koróját a *docta ignorantia*-ban látják.

Az ő hervadhatatlan érdeme az istenbizonyítás megalkotásánál abban van, hogy az egész gondolatművét jellemző hatalmas átfogásával az Istenhez vezető utak kérdésében is *minden szóba jöhető tényezőnek és mozzanatnak kijelöli a maga helyét.* Nem tagadja ő, hogy a támaszt, segítséget, boldogságot kereső szívnek, az alázatosan hívő léleknek, a kegyelem szárnyára emelt szeretetnek is megvannak az útjai, a biztos útjai Istenhez. De képtelenségnek tartja, és pedig teljes joggal, hogy éppen az elme, a lélek szeme a maga módján, a maga törvényeivel és a maga erejével ne láthassa meg a világosság ősforrását; hogy az

abszolút Értelem éppen az elme elől legyen elzárva. S ez a szenttamási álláspont ereje. Ő rendületlenül kitart abban a meggyőződésben, hogy az elme az igazságra van rendelve és hangolva, miként a szem a világosságra; s épp ezért az elme köréből elvben nincs kizárva semmi, amiben van világosság, értelem, gondolat. Tehát el kell tudni jutnia pusztán önerejének érvényesítésével, saját törvényeinek követésével a legteljesebb (és épp ezért legmegismerhetőbb) léthez, Istenhez, még pedig azon az úton, mely a legsajátosabban értelmi út: a megokolás és okság útján.

Ha itt modernnek közbevágunk: a mai differenciáltabb bölcselő elmélés szigorúbb logikai igényeket támaszt a bizonyítással szemben, akkor éppen az a Szent Tamás, aki egész életében megvesztegethetetlenül az igazság csillagát követte és semmi mást, volna az utolsó, aki a tudományos pontosság követelménye ellen óvást emelne és abba a hiedelemben burkolóznék, hogy az istenbizonyításban ő kimondotta az utolsó szót. *Szent Tamás szellemében* és nyomában jár az, aki a tőle mutatott irányban és alapokon tovább épít, mélyebben alapoz, élesebben kidolgoz. E sorok írója így fogta föl a Szent Tamás iránt tartozó kegyeletét és ilyen értelemben tett éppen az istenbizonyításban kísérletet a kiépítésre és alapozásra, előbb vázlatosan a Dogmatikában (I² 1937: 24. 27. 31. 34. §) és néhány mozzanatra nézve részletesebben Isten a történelemben és az Örökkévalóság c. könyveiben. Hogy ez a szükséges munka a mai katolikus gondolkodóknál nem történt meg kongeniális módon (Garrigou-Lagrange: Dieu, son existence et sa nature ⁵1928 c. munkájában sem), az lehet sajnálnivaló hiány, de nem változtat azon a tényen, hogy Szent Tamás itt a tárgynak és föladatnak jobban megfelelő módon, mélyebben beelátott az emberi elme alkatába mint modern kritikussai, s épp ezért az ő bizonyítási útjai az emberi elmének örök istentaláló útjai. Érdemes volna kimutatni, hogy az istentudat, az alapvető vallási élmény, amelyet egyedül akar jogosult kiinduló pontnak és útnak elismerni az imént jellemzett fenomenológiai irány, létre se tudna jönni, ha az elme nem tudná járni a szenttamási utakat — persze legtöbbször nem az iskolásan kiépített formában, akárhányszor közbülső logikai fokok átugrásával vagy éppen csak meglegyintésével, de mindig az okság fonalán. Ha a megokolás útját végig nem tudnók járni, még isteneszménk sem támadna, nemhogy istenélményünk.

Ez az egyik nagy tanulság, melyet az istenbizonyítás körül zajló vitából meríthetünk. Nem kevésbé jelentős a másik: Az istenbizonyítás esélyei, nevezetesen modern esélyei, Szent Tamáson és követőin mérve, kézzelfoghatóan mutatják, hogy a tudományos, kivált a *metafizikai megismerésnek is megvan az eszkéze*.

Szent Tamásnak örök értékű megállapítása, hogy az emberi elmében tősgyökeresen meg van alapozva az oksági istenismerés. A *merő elmének* (a «reine Vernunft»-nak!), vagyis a csak tudományos

szempontokat és irányítást követő eszmélésnek el kell jutnia Istenhez. Azonban ezt a merő elmét a konkrét emberből nem lehet shylocki módon maradék nélkül kiboncolni, amint Kant gondolta, hogy meg tudja tenni s az így kiemelt és izolált elmét aztán kiméletlen elméleti kritikának tudja alávetni. Nem. Ez az elme be van ágyazva a konkrét emberbe és beléválik karakterologiai alkatába, kortörténeti, szellemi, erkölcsi, szociális adottságaiba. Az egzisztenciás bölcsélet itt jól lát; mindenestre jobban, mint Kant látott. S innen van, hogy annak az egytermészetű, igazságra hangolt elmének konkrét birtokosai annyiféle állást tudnak elfoglalni egy-egy jelentős metafizikai kérdésben. Hogy ez az elme a lehetőség szerint, az eszmény megközelítéséig érvényesüljön a maga természetével, törvényeivel, erejével, tehát tisztán mint elme, ahhoz más is kell, mint gondolkodni és vizsgálódni. Ahhoz kell az igazság élő szeretete, éhezése és szomjazása, és kell az egész embernek teljes fegyelmzettsége, mely minden tényezőt kérlelhetetlenül a maga helyére és a maga szerepkörébe utal. Szent Tamásnál ez a harmónia egészen kivételes fokban volt meg; ennek a nyughatatlan kornak üzőtt gyermekeiben pedig rendkívül csekély mértékben van meg, és ennek a hiánynak zavaró hatása annál erősebben mutatkozik, minél távolabb esik az ismerettárgy a szemlélettől és minél közelebből érinti a legmélyebb létérdekeket.

Az Isten megismerésének megvan nemcsak a logikája (ebben Szent Tamás ma is föltétlen mester), hanem megvan a pszichológiája, karakterologiaja, aszketikája is. Erre nézve is sok értékes szempontot nyújt Szent Tamás a 2 II-ben, ahol az erényekről és az erények ellentéteiről tárgyal. Azonban éppen ebbe a témába minden kor beleszövi a maga elmeszárait is; és ezért ezt a munkát, az istenbizonyítás gnózeologiáját minden kornak a maga számára újból kell elvégeznie.

És ha majd elvégzi a Ma a földathoz méltó módon, akkor új világitásban áll eléink az a vigasztaló és tiszteletrehangoló tény, hogy Szent Tamás nem-múló értékű munkával járult hozzá annak a kérdésnek megoldásához, mely az emberiségnek, a történelemnek és bölcselkedésnek állandóan legidőszerűbb, legnagyobb kérdése: Isten.

AZ OKSÁG ELVE ÉS A VÉGTELEN.

A lét minden árnyalatában az okság elve uralkodik. Csak elégséges logikai alapozással, megokolással fogad el az elme valamit igaznak. Az ítéletek igazvoltának kutatásában eljut az elme olyan ítéletekhez, amelyek már nem kívánnak megokolást. Ezek az alapelvek önmagukban nyilvánulnak igaznak: önmagukban megokoltak. Ilyen megokolást nem kívánó, önmagában indokolt logikai alapelv több is van. Azaz a merőben észlettű valók birodalmában az okság elve — a miért van így —, miért igaz — kérdés több önálló, önmagában megokolt igazsághoz is elvezethet. A valós lét területén az okság elve a következő kérdésre követel feleletet: miért van ez a való? Itt is két eset lehetséges: 1. Az illető való önmagában igazolt, indokolt, vagyis mint létteljesség önmagában van létjogosultsága, szükségképpen létezik, és lehetetlen, hogy ne létezzék. 2. Az illető való nem bírja önmagában létalapját, mástól van, tehát van tőle különböző létoka. A valós lét területén tehát az okság elve a következőképpen fejezhető ki: Minden való vagy magamagát indokolja mint létteljesség, azaz nem lett mástól, vagy pedig hiányos létű, azaz mástól lett.

Az okság elvétől vezérelt elme csak a létteljességben nyugszik meg. A világban élő gyarló embereknél nem ritka az a létmozzanat, amely megállítja és úgy megvakítja, hogy egy röpke pillanatban valami hamis létteljességet elővarázsoló boldogságnak nyugalmában képzeli magát. Azonban az Aquinói Szent Tamás Társaságban¹ arra a kérdésre, hogy az okságelvtől elénk szabott két eshetőség közül a létteljességben elmerülő elme nyugalma valósulhat-e, példában való feleletet illendőbben az Evangéliumból vehetünk. «Jézus maga mellé vévén Pétert, Jakabot és Jánost, felméne a hegyre imádkozni. És amint imádkozott, arcának képe elváltozék, és ruházata fehér lőn és fényben sugárzó... Péterre pedig és a vele levőkre álom nehezedett; felébredvén pedig, láták az ő dicsőségét... mondá Péter Jézusnak: Mester! jó nekünk itt lenni; csináljunk hát három sátrat...» (Luk. IX. 28—33.) Megpillantották a létteljességet, nem volt tehát más vágyuk, minthogy vele maradjanak. A bölseleti Isten-keresés is elvezet Hozzá bennünket és megállapítja, hogy van egy és csakis egy Isten, aki az «abszolút való, vagyis léttartalom tekintetében végtelenül tökéletes, létezési módjára nézve pedig minden más valótól független, magától való; szellem,

¹ Szerző értekezését székfoglalóul olvasta fel az 1939 november 15-i ülésen.

azaz gondolkodó és akaró személyes való; transzcendens, vagyis egészen és mindenestül más, mint a világ». (Schütz: A bölcsélet elemei. Bp., 1927. p. 230. l.) Vele szemben áll a világ, mint az Ő teremtménye. Ebben a világban érvényesül és vezet az okság elve. Jelen vizsgálódásunk tárgya, hogy milyen vonatkozás áll fenn ezen okságelv és a végtelen között?

Az eddigi fejtegetésekből már nyilvánvaló, hogy a végtelennek alapvető vonatkozása van az okságelvvvel. Ugyanis éppen az okságelv választja szét Istent és a világot, vagyis azt, aki magamagát indokolja és azt, aminek más az oka. Már pedig Isten minden végtelennek alapja. Azonban mostani vizsgálatunk közvetlenül nem úgy tekinti a végtelennek az okságelvvvel való kapcsolatát, mint Isten létének és mivoltának tárgyalását. Most csak arról van szó, hogy miképen kerül vonatkozásba a teremtett, változó világban előforduló okviszonyokkal a végtelen. Ezt a vizsgálatot a következő négy kérdéssel kapcsolatban végezzük:

I. Az okság elve szerint a világnak egy tetszésszerű P_1 eseménye nem önmagától van, hanem mástól, tegyük föl, hogy P_2 -től. Ez a P_2 megint lehet egy P_3 okozata stb. Felmerülhet tehát az okok egy egész láncolata. Kérdés, lehet-e az okok láncolata végtelen? Ide tartozik az a kérdés is, hogy lehet-e végtelen sok olyan P esemény, amely más-tól lett?

II. Tegyük fel, hogy egy P_1 esemény oka A_1 , egy másik P_2 -é A_2 , P_3 -é A_3 stb. Felmerülhet az a kérdés, hogy hány ilyen egymástól különböző, láncolatban nem álló ok lehet, lehet-e ezek száma végtelen?

Ez a két kérdés számossági, mondhatjuk, hogy halmazelméleti kérdés. A következő kettő pedig inkább összemérhetőségi kérdés.

III. Tegyük fel, hogy a P esemény oka A . Itt felmerülhet a kérdés, hogy milyen a nagysági viszony az ok A és az okozat P között? Vajjon ez a nagysági viszony végtelen-e?

IV. Kérdés, hogy milyen viszonyban állnak ezek az okok az ősokkal, Istennel, a végtelen szellemmel?

Ezek a vonatkozások járulékosak, vagyis az ok és okozat mivoltának figyelmen kívül való hagyásával vetettük fel őket, tisztán a mennyiség szolgál bennük a vonatkozás alapjául. Így megtörténhetik, hogy a négy kérdés olyan összefüggéseket rejt magában, amelyek lehetővé teszik esetleg az egyikre adott felelettel a többinek megoldását is.

Az I. kérdés megoldásához úgy fogunk hozzá, hogy abból teljesen kikapcsoljuk egyelőre az ok és okozat sajátos mivoltát. Egyszerűen beleolvastjuk az okok és okozatok láncolatát a világ legjellegzetesebb jelenségébe, a változásba. Úgyhogy most egy P jelen eseményről, változásállapotról kérdezzük azt, hogy az milyen előző változásállapotokra következett be? Hány ilyen változásállapot lehet a láncolatban? Mondhatjuk azt, hogy itt egy P történeti esemény előzményeinek száma iránt érdeklődünk. Brandenstein Béla Bölcséleti Alapvetés c. (Budapest, 1935, 204—225. ll.), és későbbi (Theologia, 1938. V. évf.

146—153. és 206—214. II.) művében az okságelvnek kifejtésében alapul veszi ennek a változássornak a vizsgálatát. Bebizonyítja — az utóbb idézett helyen szerinte kétféleképen —, hogy lehetetlen a kezdetnélküli változássor. A két bizonyítás azonban lényegileg azonos. Formailag az egyik hosszúságban különbözik a másiktól, úgyhogy csak bővebb kifejtése az elsőnek. Mindkét bizonyítás lényege ez: Ha volna kezdetnélküli változássor, akkor a mai állapotot aktuálisan végtelen sok változásállapot előzte meg. Most tüzetesen megvizsgálja, hogy mit jelent ez? Hamarosan kitűnik, hogy a változássorban nem lehet aktuálisan végtelen sok tag, mert akkor a multból nem érhetett volna el a változás a jelenbe, azaz nem következhetett volna be a kérdéses jelen esemény: az aktuálisan végtelen soktagú egymásutániség önellenmondás.

Ebben a bizonyításban azonban két lényeges hiány, hiba van. Az egyik az, hogy az ember elméjével nézi az aktuálisan végtelennek felvett változássort és így természetesen nem haladhatunk át rajta. Azonban, ha megkísérelné azt a különböztetést, amit megtett a tőszámsor és a tőszámsorozat között, akkor kitűnik, hogy lehet megelőző aktuálisan végtelen változássorozat, vagy oksorozat. Vegyük csak szemügyre a tőszámsort. Ebben az 1 után jön a 2, ezután a 3, stb.: a végére tehát nem juthatunk. Vagyis a tőszámsoron haladva a számlálás eredménye sohasem lehet aktuálisan végtelen. Amit előbb Brandenstein az aktuálisan végtelen változássorozatra mondott, az a tőszámsorozattal párhuzamba állítva a következőt jelentené: Mivel a számlálás a tőszámsoron haladva nem adhat aktuálisan végtelen nagy számlálási eredményt, ebből az következik, hogy nincs aktuálisan végtelen tőszámsorozat. Igen helyesen meglátta Brandenstein, hogy más oldalról kell megfogni a tőszámok halmazát és akkor találunk olyan definíciót, amelyből kiviláglik, hogy lehet aktuálisan végtelen tőszámsorozathoz is eljutni. Ebben a definícióban azonban nem szabad végigvonulni a sorozaton egymásutániségnek. Ugyanígy kell a végtelen változássorozatot is önmagában tekinteni. Tüntessük el a definícióból az áttekintést, a véges elme áttekintését és próbáljuk meg a tőszámsorozat mintájára az Isten gondolatával egyszerre, minden egymásutániség levetésével definiálni az aktuálisan végtelen változássorozatot, akkor kitűnik, hogy ez is megállhat.

Vegyük tehát a Brandenstein-féle definíciót: «Képeztessék a tőszámok teljes sorozata, úgyhogy a jobbszomszéd mindig 1-gyel nagyobb bal szomszédjánál. Ez a sorozat egyszerre van leképezve és minden lehető tőszámot tartalmaz, vagyis aktuálisan végtelen. Aktuálisan végtelen tőnagyságok egészítik ki és teszik aktuálissá, késszé. A keresett halmaz tehát

1, 2, 3, . . . n, n + 1, . . . , aX_n , aX_{n+1} , aX_{n+2} . Az aX tagok a sorozatot lezáró különféle végtelen nagyságok. Itt a tagok között függési rend

nincs, sem a bal-, sem a jobbszélső tag nem első». (Bölcs. Alapv. 172. 1.) Alkalmazzuk ugyanezt a definíciót a végtelen változássorozatra. Kétségtelen, hogy az előbbi definíció a potenciálisan végtelen tőzszámsorból, az 1, 2, 3, ...-ból mint tapasztalati adatból az egymásutániség kikapcsolásával származott. A végtelen változássorozatot is vegyük úgy, amint az a tapasztalatból leszámaztatható. Észre kell vennünk, hogy az aktuálisan végtelen tőzszámsorozat és a potenciálisan végtelen tőzszámsor között a létszempontjából valós a különbség és pedig objektív észléte van a potenciálisan végtelen tőzszámsornak, de csak szubjektív észléte van az aktuálisan végtelen tőzszámsorozatnak. Ez utóbbi léte ugyanis az előbb idézett definícióban és abban a hipotézisben gyökerzik, hogy van aktuálisan végtelen sok tőzszám. Tehát, ha párhuzamosan akarjuk felépíteni a változások végtelen halmazának elemeit sorra, illetőleg sorozattá, akkor tisztában kell lennünk a következő két rájuk vonatkozó ténnyel: 1. A tapasztalat objektív észlétségét biztosít a potenciálisan végtelen változássornak. 2. Éppen úgy mint a tőzszámok halmazában, itt is feltételezhető, hogy van aktuálisan végtelen változássorozat és így a szubjektív észlétség jegyében dolgozhatunk vele, amint ezt tettük a tőzszámok megfelelő halmazával.

Ezek előrebocsátása után a következőképpen definiálhatjuk egy jelen P változásállapotot megelőző aktuálisan végtelen változássorozatot. Először is a lét szempontjából a P jelenvaló, tehát minden előzménye múlt, azaz létében egyszerre lehet adott és változatlan, miként objektív változatlan észléttel bír minden történeti esemény. Pl. a harmincéves háború minden változásmozzanata most már egyszerre van adva és változatlan léttel bír, azaz megfelel egy egyidejű zárt halmaznak. Tehát, ha azt mondom, hogy a P állapot összes előzménye, akkor ez teljesen megfelel annak, hogy «az összes tőzszámok». Ha azt mondom, hogy ezek az előzmények legyenek úgy rendezve, kivetítve, vagy leképezve, hogy egyszerre álljanak egymásmellett, úgymint minden elem a tőle jobbraállónak legyen közvetlen előzménye, akkor ez a követelmény teljesen megfelel annak, hogy az összes tőzszámok egyidejű rendszerében minden jobbszomszéd legyen eggyel nagyobb a balszomszédnél.

Tehát itt áll előttünk a jelen P állapot aktuálisan végtelen előzménysorozata, zárt halmaza. Ennek éppen olyan per definicionem lehetséges objektív észléte van, mint az aktuálisan végtelen tőzszámsorozatnak. Amint a Brandenstein-féle aktuálisan végtelen tőzszámsorozatban a bal- és jobbszélső elem nem első és utolsó, úgy itt a jelen P és a kezdet nem első és utolsó, hanem szintén bal- és jobbszélső. Ebben az aktuálisan végtelen változássorozatban a P állapot ugyanazt a szerepet játsza, mint a megfelelő tőzszámsorozatban az 1, a kezdet pedig, mint a végtelen alapnagyság. Amint a Brandenstein-féle metafizika bizonyos értelmű létet biztosít az aktuálisan végtelen tőzszám-

sorozatnak, anélkül, hogy a bal- vagy jobbszélsőtől végig lehetne menni a sorozaton, éppen úgy itt is az áthaladhatatlanság nem ingathatja meg a lehetséges objektív észléteket. Ezt azonban első pillanatra talán nehéz elfogadni, mert előzményről van benne szó, de éppen így előzménynek tekinthető a számsorozatban is minden balszomszéd, amely 1-gyel kisebb a jobbszomszédnál. Egy-egy szám ilyen előzményszerepe rögtön ki-domborodik, ha arra gondolunk, hogy mi is tulajdonképpen egy-egy szám, vagy arra, hogy miként kell definiálni egy-egy számot a Brandenstein-féle aktuálisan végtelen halmazban is? A véges elme tehetetlensége volna, ha lehetetlennek mondanánk az aktuálisan végtelen tőszám-sorozatot csak azért, mert egymásutánban nem haladhatunk át rajta. Éppen ilyen elmebeli végesség volna, az aktuálisan végtelen előzménysorozat lehetséges létének tagadása csak azért, mert egymásutánban nem érhetünk a végére, akár a jobb-, akár a balszálon kezdenénk.

Itt érkezünk el a Brandenstein-féle kezdetnélküliség lehetetlenségének bizonyításában a második hibához. A Theol. V. 208. l-on bizonyításáról azt mondja, hogy abban nyoma sincs *petitio principii*-nek. Ha azonban az idézett helyen levő fejtegetést bizonyításnak nevezi, akkor Somogyival (Bölcs. Közl. 1936. 31. l.) azt kell mondanunk, hogy abban *petitio principii* van. Brandenstein ugyanis ottani fejtegetését indirekt bizonyításnak és pedig *deductio ad absurdum*-nak szánta. Ebben a dedukcióban kellene lenni egy propozíció májornak és egy minornak. Ha azonban az ő fejtegetését olvassuk, akkor abban a propozíció májor csakis az a feltevés lehet, hogy a mai állapotot aktuálisan végtelen sok változásállapot előzte meg. A minor pedig csak az az állítás lehet, hogy «akkor kellett a multban olyan változástagoknak lenniök, amelyek között és a mai tag között aktuálisan végtelen sok közbülső állapot foglalt helyet.» Azonban ez a két feltétel tulajdonképpen azonos a végtelen természete miatt. Ugyanis minden végtelen halmazban természete szerint végtelen sok olyan végtelen halmaz van, amelyek számossága az eredetiével egyezik. Így *idem per idem*, vagy *petitio principii* forog fenn a fejtegetésben.

Már ebből is látszik, hogy Brandenstein idézett fejtegetése nem kielégítő bizonyítás, de a logikai formalitástól eltekintve is észrevehetjük ezt a hiányt nála. Ugyanis ott a legfontosabb az a kiinduló feltevés, hogy a változások sorának nincs első kezdete. Mit jelent ez? Ez a feltevés csakis azt jelentheti, hogy akkor aktuálisan végtelen sok előzmény van, vagyis azok sorozatán nem lehet áthaladni. Ez tehát kiinduló feltevésének teljes tartalma. Ez a propozíció májor. És most ahelyett, hogy keresné a következtetéshez szükséges minort, egyszerűen úgy akar bizonyítani, hogy elveti az eredeti feltevést, vagyis a májort. A minorkeresés útját és következményét megmutattuk előző fejtegetésünkben. Ebből kitűnt, hogy éppen úgy nem lehetetlen a kezdetnélküli változássorozat, mint a tőszámok aktuálisan végtelen halmaza.

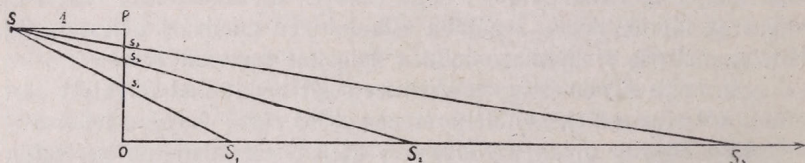
Most rátérünk a változássorozat és az idő kapcsolatának fejtegetésére. Itt merül föl a kérdés, hogyan juthatott el a fejlődési állapot a jelen P állapotba, ha nem kezdődött, vagyis aktuálisan végtelen sok állapot előzte meg? Ha fölboncoljuk ezt a kérdést, akkor megláthatjuk benne a klasszikus szofista kérdést: A Zénon-féle Achilles-teknősbéka problémát. Ez a probléma a következőképpen fogalmazható: A és B futók közül B feleakkora sebességgel halad mint A . B kap egy kilométer előnyt. Zénon nem hiszi, hogy A utólérheti B -t. Ugyanis míg A megteszi az 1 km-t, azalatt B már $\frac{1}{2}$ km-rel előbbre van. Míg A megteszi ezt az $\frac{1}{2}$ km-t, azalatt B újabb $\frac{1}{4}$ km-rel előbbre jut stb. Zénon szerint ezen a potenciálisan végtelen útsoron keresztül A nem érheti el B -t, mert a sor kimeríthetetlen sok tagból áll. Zénon tagadását a tapasztalat megcáfolja, mert a mozgás maga is az út és idő szintézise: a sebesség és gyorsulás, vagy a mozgató erő fizikai dimenziójában van ez szabatosan kifejezve. Zénon hibája, hogy csak az útszakaszokról beszél és hallgat az időről. Zénon hibájába esik minden analízáló bölcselelő, aki hiányos analízise alapján gondolja a dolgokat összerakva.

De mégis Zénon hiányos analízise segít bennünket fölvetett kérdésünk két részletének szemléltetésében. Első rész: hogyan lehet a P állapothoz eljutni olyan aktuálisan végtelen sok állapoton keresztül, amelyek együttes ideje véges? Második rész: hogyan lehet ugyancsak a P állapotba eljutni olyan aktuálisan végtelen sok változásállapoton keresztül, amelyek együttes ideje aktuálisan végtelen? Ez utóbbi kérdés tulajdonképpen azt jelenti, hogy lehetséges-e aktuálisan végtelen mult? Itt az első kérdés lényegében azonos a Zénon-problémával, a második kérdés szintén lényegileg azonos vele, azonban a végtelenbe van projiciálva.

Ennek megértésére vessük először össze az első kérdést a Zénon-problémával. A futók mozgása is egy változás, ennek megfelelően az egyes újabb helyzetek adnak egy változássort. Ebben a változássorban minden állapot előzménye a következőnek. Az 1 km előnyt nem számítva, a B futónak megfelelő potenciálisan végtelen változássor a megtett utakkal kifejezve a következőképpen írható: $\frac{1}{2}$ km $\frac{1}{2} + \frac{1}{4}$ km, $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ km, stb. Az n -ik változásállapot a mértani haladvány összegezése szerint $s_n = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} \dots + \frac{1}{2^n} = 1 - \frac{1}{2^n}$. A Zénonproblémában tehát a B futó az 1 km előnyt nem számítva $\lim_{n \rightarrow \infty} s_n = \lim_{n \rightarrow \infty} (1 - \frac{1}{2^n}) = 1$ km utat tehet meg. Egyszerű számítás mutatja, hogy A -nak 2 km utat kell megtennie, hogy B -t elérje. Ebből most minket csak az érdekel, hogy a B futó 1 km-es útja az előbb vázolt s_1, s_2, s_3, \dots állapotokon keresztül jut el a találkozási állapothoz.

Most az a kérdés, hogy potenciálisan végtelen vagy aktuálisan végtelen sok s_n állapot van-e? Rögtön megfelelhetünk a kérdésre: fogalmazás dolga az egész! Ahány tőszám van, annyi az s_n állapotok

száma. Úgyhogy az aktuálisan végtelen tőzamsorozathoz kölcsönös és egyértelmű vonatkozásban hozzárendelhető az s_n -ek aktuálisan végtelen sorozata, és ebben az $s_1 = \frac{1}{2}$ km a balszélső elem, a jobbszélső pedig $s_{nX} = 1$ km, ahol aX a tőzamsorozatnak megfelelő aktuálisan végtelen alapnagyság. Ugyanis az előbbieket szerint $s_n = 1 - \frac{1}{2}^n$. Így az s_n -ek aktuálisan végtelen egyidejű halmazának definíciója a következő: Képeztessék az összes $s_n = 1 - \frac{1}{2}^n$ kifejezés teljes sorozata, úgyhogy abban minden tőszám szerepeljen az n kitevő gyanánt. Legyenek ezek a kifejezések úgy rendezve, hogy minden jobbszomszéd kitevője 1-gyel legyen nagyobb a balszomszéd kitevőjénél. Ezeknek az s_n kifejezéseknek egyidejű, aktuálisan végtelen halmazában nyilvánvalóan ugyanannyi tag van, mint a tőszámok megfelelő halmazában. Az s_n -ek mind változásállapotokat jelentenek és mégis sikerült azokat úgy rendszerbe foglalni, hogy abban semmi olyan successio nincs, amely az idővel



$$Os_1 = s_1 \quad Os_2 = s_2 \quad Os_3 = s_3$$

$$OS_1 = S_1 \quad OS_2 = S_2 \quad OS_3 = S_3 \quad SP = OP = 1 \quad S_1 : s_1 = 1 : (1 - s_1)$$

$$S_2 : s_2 = 1 : (1 - s_2) \quad S_3 : s_3 = 1 : (1 - s_3) \quad S_n = s_n : (1 - s_n)$$

volna rokon. Vehetjük úgy is, hogy az s_n -ek nem utat, hanem a megfelelő útszakasz megtételére szükséges időt jelentik. Ebben az esetben, bár az s_n -ek időmértékeket jelentenek, de azok aktuálisan végtelen egyidejű halmazában most sincs nyoma az egymásutániságnak.

Így a Zénon-problémában látunk egy példát arra az esetre, amikor a P jelen állapot (itt a találkozás pontja) elérhető aktuálisan végtelen változásállapotsorozaton át, úgyhogy az együttes idő véges (a mi esetünkben az az idő, amíg B megtesz 1 km-t, vagy A 2 km-t).

Ebben a fejtegetésben igen lényeges mozzanat az a megállapítás, hogy a matematikusok lim-számítása szerint a $\lim_{n \rightarrow \infty} \frac{1}{2}^n = 0$ és ugyan-

így a Brandenstein-féle helyesen értelmezett aktuálisan végtelen alapnagysággal, az aX -el is az $\frac{1}{2}^{aX} = 0$. Ez a megállapítás következménye annak, hogy a tőszámok és párosszámok Brandenstein-féle aktuálisan végtelen halmazának számossága is megegyezik egymással, ellentétben Brandenstein állításával. (L. Bölcséleti Közlemények, 1938. 19. 1.)

A Zénon-problémával kapcsolatban definiált s_n állapotokat ábrázoljuk fel az 1 km távolságot szimbolizáló OP egyenesdarabra (lásd ábra). Legyen $Os_1 = s_1$, $Os_2 = s_2$, stb. A P -vel egyenlő magasság-

ban levő S pontból vetítsük az OP távolság pontjait az O -ból kiinduló és OP -re merőlegesen álló végtelen hosszú félegyenesre. Észrevehetjük, hogy az OP és ezen végtelen hosszú félegyenes pontjai között kölcsönös, és egyértelmű a kapcsolat. Legyen $OS_1 = S_1$, $OS_2 = S_2$, stb. Az S_1 , S_2 , S_3, \dots, S_n, \dots a végtelen felé növekvő útszakaszokon tehát éppen úgy juthatunk a végtelenbe, amint az $s_1, s_2, s_3, \dots, s_n, \dots$ szakaszokon át a P pontba. Az S_n -ek és s_n -ek halmaza pontosan egyformán úgy definiálható, hogy a megfelelő halmazok éppen olyan aktuálisan végtelen sorozatot adnak, mint a tőszámoké. Ugyanis az S_n -ek halmazában az ábra szerint $S_n = s_n \cdot (1 - s_n) = 2^n - 1$. Eszerint a végtelen felé növekedő S_n -ek aktuálisan végtelen egyidejű halmazának definíciója a következő: Képeztessék az összes $S_n = 2^n - 1$ kifejezések teljes sorozata, úgyhogy abban minden tőszám szerepeljen az n kitevő gyanánt. Legyenek ezek a kifejezések úgy rendezve, hogy minden jobbsomszéd kitevője 1-gyel legyen nagyobb a balsomszéd kitevőjénél. Ezeknek az S_n kifejezéseknek egyidejű aktuálisan végtelen halmazában nyilvánvalóan ugyanannyi tag van, mint az összes tőszámok halmazában. Ebben az S_n halmazban tehát előttünk áll egy változássorozat aktuálisan végtelen halmaza. Ebben minden S_n egy-egy változásiállapotot jelent és mégsincs a sorozatban az idővel rokon sukcesszió. Úgyhogy ezekben és az ábrában szemléltetve előttünk áll a két felvetett kérdés:

Hogyan állhat elő aktuálisan végtelen sok változásiállapot eredményeképpen a jelen P állapot véges vagy végtelen hosszú idő alatt? Az ábra szinte kézzelfoghatóan érzékelteti, hogy az s_n állapotokon keresztül csakugyan elér a világfolyamat a jelen P -be az O kezdettől.

Már nem ilyen kézzelfogható az elképzelhetetlen messzeségben levő P jelenhez való eljutás az S_n állapotokon át. A projekcióval megvilágított kapcsolat azonban nyilvánvalóvá teszi, hogy egyforma nehézséggel állunk szemben és lehetetlenség egyikről sem állapítható meg, ha a megfelelő aktuálisan végtelen sok állapotot olyan elmébe képzeljük vetítve, amely azt egyidejűleg tudja szemlélni. Ilyennek kell Istent tartanunk. Mindkét aktuálisan végtelen sok tagú változássorozat jelen eredménye csakis Isten teremtő tevékenységének lehet következménye. Istennek a végtelen szellemnek lehet sajátja az, hogy át tudja fogni önmagát és tudja akarni önmagát. Ez a végtelen szellem nyilvánul abban is, hogy a véges távolság végtelen sok változásiállapot eredménye is lehet. Az analízáló emberi elme is eljuthat a potenciálisan végtelen sorokra való analízálással arra az eredményre, hogy végtelen sok változásiállapoton keresztül is aktualizálhat a teremtő végtelen szellem.

Ennek a lehetőségnek belátását segíti az az antropomorf megállapítás, hogy az isteni tudatban minden, ami nekünk jelen, az is úgy szerepel, mint a mi tudatunkban a múlt eseményei: objektív észléttel. Az Isten számára minden esemény igazság és így az igazságok változatlan

örök rendszerében egy számunkra jelen állapot előzményei aktuálisan végtelen változássorozatban is lehetségesek. Isten maga az örök változhatatlanság és mégis az Ő örök tevékenységében nyer valóságot a világ. A teremtés és gondviselés misztériumában van helye az aktuálisan végtelen változásállapotsorozaton keresztül lehetséges jelen állapotnak is. Ebből a misztériumból megvilágít valamit a végtelen matematikai természete: a vonal minden kis részében a pontok olyan számosságú halmaza rejlik, mint akár az egész végtelen hosszú vonalban. A teremtett világ minden kis részében is a mindenható szellem nyomait mutatja. Ami nem sikerül az embernek, hogy pl. a pontokból összerakja az egyenest, az sikerül a végtelen szellemnek. Az ember analízissel jut el a pontokhoz és a világ elemeihez, az Isten ellenben az ő egyszerű, osztatlan, végtelen szellemében ad értelmet és valóságot az elemek szintézisének. Az élet, a valóság szintetikus, az emberi szellem kutatása analitikus: a kettő között tátongó szakadékot a teremtés misztériuma tölti ki.

Eddigi fejtegetésünk mutatja, hogy nem tartható fenn az a tétel, mely szerint a változásnak szükségképpen van végesmultú első kezdete, azaz a kezdetnélküliség lehetetlen volna. Marad tehát továbbra is a Szent Tamás-féle kettősség: lehetséges az is, hogy van első kezdete a változások sorának, de az is, hogy nincs. Ezek szerint fenn kell tartanunk a Schütz-féle Dogmatika 2. kiadásának 460. lapján az állítást, hogy «örök változékony teremtmény is lehetséges, ha lehetséges az ú. n. tényleg végtelen számbeli sokaság». Ezt a tételt Brandenstein (Theol. V. 209. l.) azzal az indokolással utasítja vissza, hogy Schütz nem veszi figyelembe a halmazelmélet aktuálisan végtelen sorozatainak egyidejűségét, vagyis azt, hogy tagjai között semmiféle az idővel rokon szukceszió nincs. Eddigi fejtegetésünk mutatja, hogy Schütz tétele éppen a változások sorozatában is érvényesülő egyidejűségben és pedig az aktuálisan végtelen tőszámhalmazával konformisan definiálható egyidejűségen alapul. Hangsúlyozni kell, hogy az emberi elme számára a végtelen tőszámhalmaz egyidejűsége is csak definícióval fogható meg. Ugyanilyen definícióval fogható meg a végtelen változássorozat egyidejűsége is. Ez a definícióval megfogható egyidejűség azonban objektív észleletet nyerhet az örök és változhatatlan Istentől.

Brandenstein a változássornak szerinte bebizonyított szükség-szerű kezdetével azt is igazolja, hogy «a valamikor, a véges multban változni kezdő valóság nem is létezhetett változásának kezdete előtt változatlanul végtelen multon át». Ezt a megállapítást, mint főtételének következményét indokolás nélkül elvethetnénk a főtétel hibája miatt. Azonban külön kívánunk foglalkozni vele, mert ennek bizonyításában is van hiba. Ennek kidomborítására idézzük a megfelelő részt: «Mert, ha ez a valóság előbb nem változott, de később változni kezdett, akkor első, változatlan állapotának tartama fogyott, közeledett a változás kezdete felé. Ez a belső, potenciális változása, *öregede*se azonban teljesen

egyenértékű végtelen sok, egyenkint véges változásállapot sorával és, úgy mint ez, lehetetlen». (Theol. V. 209—10. l.). Ebben az idézetben a hiba lényege a következő kitétel: «akkor első, változatlan állapotának tartama fogyott, közeledett a változás kezdete felé». Minthogy olyan lényről van szó, amely véges idővel a jelen állapot előtt valóban változni is kezdett, tehát az idézett hibásnak mondott rész még azt is magában foglalja, hogy elérte az állapot a változás kezdetét. Igaz, hogy az idézett részben kifejezetten a tartam szó szerepel, mégis az értelem szerint és az utána következő nyomósító öregedése kifejezés alapján időt ért benne a szerző. Ez azonban nyilvánvaló ellenmondás, mert az időt ő is változással méri és annak lényege is a változásban rejlik. Itt azonban a feltétel szerint változatlan lényről van szó és ennek léttartama nem jelenthet időt.

Ebből folyik azután az a második hiba, hogy erre az időtlen tartamra alkalmazza a változássor kezdetnélküliségének lehetetlenségéről szóló tételt. Ez a tétel pedig nyilvánvalóan az idővel kapcsolatos, tehát csak időbeli dolgokra alkalmazható. De tegyük fel, hogy a szerző ezen változatlan lény változatlanlansági tartamát végtelen hosszú időnek tartaná. Ebben az esetben sem alkalmazható az ő tétele erre a változatlan lényre, legfeljebb arra a másokra, amelynek léteznie kellene és változóknak is kellene lennie, hogy időmérésről lehessen szó. Ez az időmérést eszközlő változó lény pedig éppen a Brandenstein-féle tétel szerint nem létezhet, mert olyan volna, amely aktuálisan végtelen változássorozat jelen elért eredményét viselné magán. Úgyhogy Brandenstein az ő tételével semmit sem bizonyíthat olyan lényről, amely változatlan, vagy legalább is nem bizonyíthat annak változatlanlansági tartamában.

Eddigi fejtegetéseink szerint az *I. kérdés*-re (l. előbb) vonatkozólag elintézettnek mondhatjuk azt a részt, hogy lehetséges aktuálisan végtelen sok olyan P esemény, amely mástól lett. Hátra van annak vizsgálata, hogy lehetséges-e olyan aktuálisan végtelen változássorozat, amelynek elemei az ok és okozat láncolatát mutatják? Ennek a kérdésnek megoldása attól függ, mikor mondjuk azt, hogy P oka A ? Vagyis az ok és okozat között fennálló vonatkozás mivoltától függ, hogy lehetséges-e ez a láncolat. Ha lehetséges az, hogy A oka B -nek és B oka egy C oknak, akkor a változások végtelen sorozata szerint nem lehetetlen az okok és okozatok végtelen láncolata sem. Úgyhogy ennek a kérdésnek megoldása merőben az oksági viszony mivolta vizsgálatának lehet eredménye. Ezek szerint, ha Somogyi «*A létezés kezdete*» című értekezésében (Bölcs. Közl. 1936. 26. lap.) azt állítja, hogy «a létesítő okok végtelen sora lehetetlenség», akkor tagadnia kell a kettőnél több tagú ok-okozati láncolatot is. Erre a pontra visszatérünk *IV. kérdésünk* tárgyalásában.

Ezek után könnyen elintézhetjük a *II. kérdést* is. Ha lehetséges aktuálisan végtelen változássorozat, akkor még inkább lehetséges

aktuálisan végtelen sok olyan mozzanat, esemény, amelyek egymással okviszonyban nem állnak. Hiszen a változássorozatban a komoly nehézséget az egymásutániság adta. Erről pedig az okviszonyban nem álló eseménysorozatnál nincs szó. Ezek éppen úgy megférhetnek egymás mellett és egyidejűen, mint a számhalmaz elemei. Mennyiségi vonatkozásban tehát itt nehézség nincs, de az okviszony mivolta befolyásolhatja a teleletet. Ezért erre még visszatérünk a negyedik kérdésben.

A III. és IV. kérdés-ben az összemérhetőség az ok és okozat, illetőleg az Ősök és a teremtett okok között mennyiségi vonatkozást tartalmaz, azonban ezek a kérdések mégis az okviszony mivoltával állanak lényeges és elválhatatlan összefüggésben. Az összemérhetőség alapfeltétele a mérési szempont egyneműsége. Úgyhogy két eshetőséggel kell számolnunk: 1. az ok és okozatnak van közös vonása; 2. nincs közös vonás és így összemérhetetlenek. Mind a két esetben természetesen a lényeghez kell tartoznia a közös vonásnak. Az összemérhetetlenség csakis a transzcendens okviszony esetében volna lehetséges. Minthogy azonban itt valóslétű dolgok összehasonlításáról van szó, és pedig elsősorban olyanokról, amelyek közül az egyik a másiknak létesítője, azért a létgazdagság szempontjából még transzcendens okviszony esetében sem állhat fenn összemérhetetlenség. Pl. mi lehet a tiszta szellemi való mint ok és a nem-szellemi való okozat között a nagysági viszony, lehet-e itt közös lényeges vonás?

Természetesen csak olyan nem-szellemi valóról lehet szó, amelynek a szent-tamási filozófia terminusaival kifejezve van materiája és formája. Ugyanis a matéria pura nem valós létű. Így a szellem és nem-szellem okviszonyában a közös alap az összeméréshez a formában keresendő és ebben mindig van eszme, vagyis szellemi elem. (V. ö. Schütz: Szellem és nem-szellemi valóságok. Szent Tamás Könyvár 4. sz. 75. l.). Így a tiszta szellem és nem-szellem között a nagysági viszony a szellemi létgazdagság nagyságában keresendő. Előbb már említettük, hogy a közös vonás a lényeghez tartozik, így a létgazdagság is. De tartozhatik-e ez a lényeghez? Ugyanis a szent-tamási bölcelet egyik tétele, hogy a lét és lényeg között valós különbség áll fenn. Azonban észre kell vennünk, hogy ez a valós különbség nem zárja ki bizonyos esetben a létnek a lényeghez való tartozását, csak a kettő azonosságát. Ez utóbbi ugyanis csak Istennél lehetséges. Már pedig nyilvánvaló, hogy egy létesítő ok lényegéhez tartozik a létezése is. Hasonlóképpen a létesített valóság, vagyis az okozat lényegéhez is hozzátartozik a létezése, mert különben nem volna lehetséges a létesítő okviszony. Azonban az már nincs benn a létesítő okviszony mivoltában, hogy az ok túlélje az okozatot, vagyis az ok elpusztulhat az okozat létesítése után. Ezzel szemben Brandenstein azt állítja, hogy mulandó ok felvétele mindenképpen ellenmondásra vezet. (Theol. i. h. 213. l.)

Erre vonatkozó fejtegetésében a legtágabban fogalmazott tranzitív okság lehetetlenségének kimutatásából indul ki. Ez a tranzitív okság olyan volna, hogy az ok részében vagy egészben megszűnne az okozat létesítésével vagy azután. De így a mulandó vagy változó ok megint okra szorulna és így az ok és okozat végtelen láncolata állna elő, ami szerinte lehetetlen. Tehát legalább is a kezdő tranzitív ok olyan okra szorulna, amely már elmulthatatlan, változhatatlan és így nem tranzitív, vagyis ilyen okság nincs. Ez a következmény azonban előző fejtegetéseink alapján nem fogadható el, mert lehetséges a változások végtelen sorozata. Brandensteinnek ez a bizonyítása logikailag helyes, csak téves tételét használja fel benne és ezért nem fogadható el. Azonban ő tovább is bizonyít és a kezdet után előálló tranzitív láncolat egyik állapotát sem fogadja el, mint egy megelőző tranzitív ok eredményét. Erre vonatkozó bizonyítása azonban már logikailag sem helyes.

A hiba megvizsgálása végett idézzük az idevonatkozó részletet. (Lásd i. h. 211. l.) «Ezekután meg lehet próbálkozni azzal a feltevéssel, hogy valamely változó valóság számára a mulandó ok ugyan nem általában, hanem csak bizonyos esetekben lehetséges; de legalább is lehetetlen az ilyen ok a változó valóság tényleges első változásállapotának számára. Igen ám, de az első változásállapot csak azért, mert első, nem látszik a többi utána következő változásállapottól annyira különbözőnek, hogy amannak mulandó oka ne lehessen, míg ezek számára mulandó ok lehetséges. Ha pedig megengedjük, hogy Isten, mint első ok, a változó világot szabadon teremti, akkor egyenesen azt kell mondanunk, hogy a fizikai világfolyamat bármely pontján megteremthette volna Isten a világot, vagyis a fizikai világfolyamat változássorában bármelyik későbbi változásállapot egy másik világban lehetne első; ekkor pedig mint lehető első világállapotnak nem lehet mulandó oka... Ha pedig Isten szabadsága alapján a fizikai világfolyamat bármely tagját megtehetette volna elsőnek, akkor ennek mint lehető elsőnek, nyilván nem lehet mulandó oka, különben megint a kezdetnélküli oksorhoz jutnánk.»

Ez a bizonyítás lényege és benne az utolsó mondatban van a logikai hiba. Ugyanis ha leszögeztük, hogy valamelyik állapot az első, akkor már nincs értelme a megelőző végtelen láncolat felvehetőségének. Ez az egyik hiba. A másik pedig az, hogy itt kifejezetten a jelen világfolyamat valóban lefolyó jelenségeiről van szó. Ez pedig Brandenstein szerint nem lehet végtelen sorozat és így értelmetlen a végtelen lehetőségre való hivatkozás. Végül pedig arról van szó, hogy a szerinte véges számú jelenig lefolyt állapotok valamelyike lehetne első és ebből azt következteti, hogy annak ténylegesült állapotában nem lehet mulandó oka. Pedig csak annyit mondhat, hogy ha első volna, akkor nem volna mulandó oka. Ugyanis a lehetőségből a valóságra nem lehet következtetni. Ezek szerint nem tartható fenn az az állítás, hogy az oknak szükségképpen elmulthatatlannak kell lennie. Így lehetségesnek kell tartani

a tranzitív okságot és azt is, hogy az ok nem szükségképen végtelenszer nagyobb létrejű hatásánál. Elejtendő az immánens okviszony lehetlensége is.

III. kérdésünk-re tehát azt kell felelnünk, hogy az ok és okozat nagysági viszonya lehet véges és végtelen is. Ez a viszony a létgazdagság, vagyis a megvalósult vagy létező léttartalom mennyiségi vonatkozásaiban keresendő: léttartam, léterő, vagy létesítő erő. Ezzel szemben a Brandenstein-féle okságelv szerint az ok mindig végtelenszer nagyobb hatásánál és pedig úgy, hogy az ok maga vagy aktuálisan, vagy legalább is potenciálisan végtelen. Erre vonatkozó érvelése azonban szintén logikailag hibás, ha el is fogadjuk alaptételét: bármely változó valóságnak csakis olyan oka lehet, amely hatásának létrejövetelkor sem egészen, sem részben nem szűnik meg.

Idézem az idevágó két részt: «Ez pedig csakis olyan ok lehet, amely hatásánál mind léttartamában, mind léttartalmában végtelenül gazdagabb, mert csak így nem múlik el sem részben, sem egészen hatásának létrejövetelkor.» (Bölcs. Alapv. 219. l.) «Megállapítható, hogy véges tartamú és tartalmú hatásnak legalább is potenciálisan végtelen tartamú és tartalmú, azaz tartalmilag kimeríthetetlen és tartam dolgában elmúlhatatlan okának kell lennie, de ez elegendő, mert a kimeríthetetlen és elmúlhatatlan, potenciálisan végtelen valóságnak véges hatás létrejövetelével sem egészen, sem részben nem kell megszűnnie, nem kell megfogyatkoznia, hiszen létrejeje és léttartalma a véges hatáséhoz képest minden meghatározható véges arányon túl van; az ilyen ok a véges hatásnál valóban végtelenül gazdagabb.» (Bölcs. Alapv. 220 l.).

Ez az idézett részlet a bizonyítása annak, hogy az oknak végtelenszer nagyobbak kell lennie hatásánál. Ebben a lényeges mozzanat az, hogy így nem merülhet ki az ok a hatás létesítésével. Ez pedig tulajdonképpen hallgatólagos felvétele annak, hogy az okból valami átmegy hatásába. Már pedig éppen a Brandenstein-féle főtétel szerint az ok transzcendenciája ezt kizárja és így semmi alapja sem lehet annak, hogy az okot végtelenszer nagyobbak vegye fel a hatásánál. Sőt tovább mehetünk és megállapíthatjuk, hogy az a tétel, mely szerint az ok hatásának létesítésekor nem fogyatkozhatik, egyáltalában nem követeli az oknak végtelenségét. Ugyanis az, hogy valamit teljes oknak mondassunk, csak azt tételezi fel, hogy a kérdéses okviszonyban, abban a mozzanatban, amely az illető hatás létesítése, az ok ne szoruljon más ok beavatkozására, hanem teljesen mivoltának megfelelően és ennek sérelme nélkül működjék. Nem lehetetlen, hogy ezt véges ok is művelheti. Mert egy lényeg létbehelyezésére egy erre képes ok teljes megoldást ad. Az a kérdés, hogy vajjon honnan van ez az ok, már nem érinti az előbbi hatást közvetlenül. Ez egy újabb kérdés, az első oknak kérdése. Azaz az okság elvében két önálló kérdés van. Az első az, hogy

ennek a bizonyos hatásnak mi az indokolása? A második pedig az, hogy vajjon minden lény mástól van-e?

IV. kérdésünk-re a felelet keresése közben feltételezettnek vesszük az első ok, Isten szükségképes létét, csupán a többi ok vagy okozat hozzá való vonatkozását vizsgáljuk. Ebben a kérdésben Isten és a világ viszonya forog szóban. Istent itt úgy tekintjük, amint filozófiai úton megjelenik előttünk: végtelenül tökéletes mint magától való, első, teljes oka a világnak és teljesen egyszerű szellem. A mennyiségi vonás mint járulék nem illeti meg. Hogyan beszélhetünk akkor Isten és a világ viszonyának nagyságáról? Ezt a nagysági viszonyt végtelennek mondjuk és úgy fejezzük ki röviden, hogy Isten végtelenül tökéletes.

Mindjárt leszögezhetjük, ha ebben a kijelentésben a végtelenség járulék, akkor Istenről nem állítható egyszerűsége miatt. Minden járuléknak valós léte van, így minden mennyiségi járuléknak is ilyen léte van. Az aktuális végtelennek azonban mint járuléknak nem jár ki a valós lét úgy, mint a véges mennyiségi járulékoknak. Az aktuális végtelen mint járulék csak lehetséges objektív észlétű és így csak merőben lehetséges, hogy van valós létű is. (L. Bölcs. Közl. 1938. 11. 1.). Úgyhogy mikor Isten és a világ nagysági viszonyát végtelennek mondjuk, akkor éppen a matematikai végtelen köréből is ismert rész-egész equivalencia mintájára az egyszerűség érintetlen marad és ez az aktuális végtelen nagysági viszony nem értendő járulékosnak.

Ez a kifejezés csak mennyiségi jelzése Isten tökéletes, mindenható, egyszerű szellemi mivoltának. Azonban nem lehetetlen a teremtett végtelen és így felmerül a kérdés, hogy ez milyen viszonyban van az Istennel? Vajjon ez is végtelen? Nyilvánvaló, hogy a teremtett végtelen nem lehet azonos tökéletességű az Istennel. Így ha teremtményt megillet a végtelenség, akkor ez más végtelen, mint Isten és pedig járulékos. Eszerint már azért is ennél a teremtménynél is végtelenszer tökéletesebb az Isten, mert a matematikában sem lehet két nem egyenlő számosságú végtelen hányadosa véges. Úgyhogy minden körülmények között fennáll a tétel: az első ok és okozatának nagysági viszonya végtelen.

Nyilvánvaló az is, hogy az első ok egyszerűsége összeférhetetlen az okozatnak az okból való leszármazásával. Az első ok csak teremthet, vagyis nem belőle, hanem tőle való a világ. Nem lehetetlen a teremtett végtelen és így teremtett ok és ennek okozata között is fennállhat a viszony végtelensége. Felmerül a kérdés: vajjon a teremtett végtelen ok esetében belőle vagy tőle való-e az okozat? Ennek a teremtett végtelennek járulékosága miatt a matematikai végtelen természete nyújthat csak felvilágosítást máshoz való nagysági viszonyáról. E viszony vizsgálatára vessük össze a lehetséges objektív észlétű aktuálisan végtelen számhalmazt annak egy elemével, pl. a 10-zel. Vajjon ez a 10-es az összes tőszám halmazából való-e? Úgy nyerte-e objektív ész-

létét, hogy elvétetett a végtelen halmazból? Egyáltalában lehetséges-e a 10-est kivenni az összes tőszám halmazából?

Mind a három kérdésre tagadó a válasz. Ugyanis egy való lényeges eleme sem vehető el anélkül, hogy az meg ne szűnnék létezni. Márpedig ha a 10 csakugyan tőszám, akkor lényeges eleme az aktuálisan végtelen halmaznak. Ha pedig a 10 nem tartozik a tőszámhalmazhoz, akkor a 10 nincs. Azért van a tízes, mert beletartozik a halmazba, de éppenolyan a léte, mint a halmazé. Tehát nem belőle, hanem tőle való. A potenciálisan végtelen tőszámhalmaz az elemeiből van összerakva az emberi elme által, tehát el is vehető belőle a 10. Azonban az aktuálisan végtelen tőszámhalmaz — ha egyáltalán van ilyennek objektív észléte — akkor az független az emberi elme válogatásától, az nem elemeiből van összerakva, az van. Ez a matematikai analógia rávilágít a lehetséges valós létű teremtett végtelenre is. Ha van ilyen aktuálisan végtelen lény, akkor abból nem vehető el semmi, legföljebb tőle lehet valami más lénynek teremtett léte. Ugyanis az elvétel, a kivonás véges mennyiségi művelet. Ez tehát csak véges lények körében végezhető, de semmiesetre sem olyan heterogén elemekkel, mint a véges és végtelen. Ezek szerint az első ok teremthetett járulékos végtelent, amely mint ok szintén csak teremthet más lényt. Ahol tehát a világban azt látjuk, hogy az okból való valami okozat, akkor már ez a körülmény mutatja az illető oknak végességét. Ebbe a végességi körzetbe tartozik a potenciálisan végtelen is, ami tisztán az emberi elme alkotása. Ez csak az emberi gondolatművelet észléti befeljezhetetlenségének kivetítése a valós lét más területére.

Eszerint harmadik kérdésünkhöz kiegészítésül kaptuk, hogy a tranzitív ok csak véges lehet, az immanens azonban lehet végtelen is. Mindkét fajta okviszony esetében az ok és okozat nagysági viszonya csak véges lehet. A végtelen nagysági viszony egyedül a transzcendens okság esetében lehetséges. A tiszta transzcendens ok lehet véges vagy végtelen. Ugyanis abból, hogy az okozat érintetlenül hagyja az ok létgazdagságát, nem következtethető az ok végtelensége csupán ennek lehetősége. (V. ö. a 20. lapon mondottakat.)

Negyedik kérdésünkbe tartozik annak vizsgálata is, hogy az első októl lehet-e még más igazi ok, és pedig véges vagy végtelen, továbbá lehet-e ennek a teremtettnek olyan okozata, amely szintén oka más lénynek: azaz lehet-e 3 ok egy okozati láncolatban?

Nyilvánvaló, hogy ez a kérdés az első ok és általában az ok szabadságának kérdésével azonos. Az első okot a filozófia szükségszerűen szabadnak tartja és ezt a szabadságot mindenhatósággal fejezi ki, amely mindenhatóságot az igazság jellemez, vagyis benne ellenmondás lehetetlen. Így a föntebbi kérdésre igennel kell válaszolni, ha ebben nincs ellenmondás. Minden lehetőség egyetlen példával bizonyítható. Legyen a mi esetünkre ez a példa a következő: Péter sétál az utcán;

az egyik házról egy téglá a fejére esik és Péter azonnal meghal. Mi Péter halálának igazi, elégséges oka? Nyilvánvaló, hogy a fejére eső téglá és nem a séta, vagy a ház, vagy valami más. Péter halálán ugyanis az nem változtat, hogy a kő szabad elhatározó választással szemelte-e ki az ő fejét, vagy kényszerből esett-e rá? Sem az nem számít és nem módosítja az eredményt, hogy a téglá változó valóság, hogy létében szintén okra szorul stb.

Ezzel a negyedik kérdés főntebbi részleteire adott igenlő feleletet be is fejezhetjük Brandenstein ellenkező állításának tagadásával, utalva arra, amit a 20. lapon a hatás lényegének létbehelyezéséről és az oknak a hatással szemben való végtelenszeres nagyságáról megállapítottunk. Ugyanis szerinte csak az az elégséges ok, ami szabad elhatározó választással cselekszik, vagyis ami szellem és ez csak az első ok vagy a tőle teremtett potenciálisan végtelen szellemi valóság lehet, amely utóbbi már véges hatást hozhat létre, úgyhogy ez a hatás már igazi ok-szerepet nem tölthet be. (Bölcs. Alapv. 213—225. 1.).

Ennek az állításnak bizonyításáról megjegyezzük, hogy az ok szabadságának bizonyítása Brandensteinnél kezdettől fogva az ok szellemi természetének *hallgatólagos elővételezésével* történik, amikor az ok kényszermentességét, vagyis szabadságát a szabad választással azonosítja. Azonkívül az ok és okozat részletjelenségét nem tudja önmagában tekinteni, hanem csak az első okig visszamenő változás-sorozat elemeként. Pedig amint az első ok kényszermentességét, vagyis szabadságát nem rontja le az a körülmény, hogy hatását lényegének megfelelően csak az igazságnak ellenmondást nem tűrő érvényesülésével hozhatja létre, éppen úgy egy teremtett lény kényszermentességét sem érinti, illetőleg rontja le az a körülmény, ha a saját mivoltának — bár korlátozott lényegének — megfelelő módon tevékenykedik. Röviden szólva bármilyen rangú lény szabadsága lényegének érvényesülésében áll és vele szemben akkor áll fenn kényszer, ha lényege nem érvényesülhet. Tehát nemcsak az első oknak jár ki a szabadság és nemcsak a szellemnek választóképesége szerint való cselekvés jelent szabadságot. A szellemi okság egyedülvalóságának állításával az a körülmény is tévedésbe vitte, hogy a fizikai világban az erőnek tulajdonít mindent és ezt olyan szellemnek nézi, ami az ember természetében is döntő. Általában az egész okságot az ember világánál nézi, de szem elől téveszti, hogy az ember testével és lelkével együtt jelent csak embert és nem az erők működnek, hanem az erős lények.

Ferenczi Zoltán.

A MODERN IRRACIONALIZMUS FORRÁSAI.

Mai szellemi és általános kulturális életünk elemzői mind rámutatnak arra a meglehetősen erős irracionális hullámra, amely nemcsak a szorosán vett bölceletet és a vele érintkező tudományokat, hanem a tágabbkörű szellemiséget, azután a politikai, társadalmi életet is elfogta és sokhelyütt egészen elborította. Elég a napilapokat, a programmatikus politikai megnyilatkozásokat kis figyelemmel olvasni, hogy az irracionalizmust az azt jellemző erős érzelmi és volitív jellegével együtt észrevegyük. Az a mód is, ahogy pl. a fajiságra, a «vér savára» való, ma oly divatos hivatkozás történik, erősen az irracionális uralmát mutatja. Ki is mutatható, hogy a fajelméleti, avagy a totalitárius mozgalmak gyökerei már a múlt században kezdődött és ma sokhelyütt uralkodó irracionális bölceleti rendszerekbe nyúlnak vissza. Igen aktuális feladat tehát ma az irracionális okainak és forrásainak a feltárása.

Ezek az okok részben alanyiak, részben szellemtörténetiek, a mozgalom legmélyén azonban ontológiai, léttani mozzanatok vannak.

1. Az *alanyi*, de csak közvetett okok között a legfontosabb a *skepticizmus*, az ész erejében való hit megrendülése, amely az újkor kezdete óta folyton kísérti az európai szellemet. Az irracionális pedig különösképpen éppen bizonyos *menekülési kísérlet* a skepticizmusnak minden életet lehetetlenné tevő következményei előtt. Az újkor emberét erős cselekvési vágy jellemzi, amelyet nem utolsó sorban a természettudományok által kifejlesztett technika teremtett meg, a maga szinte határtalan lehetőségeivel. Az aktivitáshoz, az erős akaráshoz azonban célok, értéklátások kellenek. A tettvágy nem fog lemondani a cselekvésről, nem vonul a tétlenségbe, csak azért, mert az ész nem tud teljes bizonyossággal megfelelő célokat, értékeket megjelölni. Az erősen aktív, a volitív típusú embernek az ésszel szemben támasztott igényei amúgy is sokkal kisebbek, mint az elméleti emberéi. Sőt igen gyakran bizonyos lenézés jellemzi őt a «spekuláció» iránt. A tett embere állítólag a tudomány nélkül is, az élet, a «józan ész» segítségével is megtalálja, sőt «megérzi» azokat az «igazságokat», amelyekre erőteljes, átfogó cselekvése érdekében szüksége van. És ha úgy adódnék, hogy az ész adott esetben nem igazolná a tettvágy-kitűzte eszméket, célokat, akkor a volitív ember igen könnyen fordul az ész ellen, már t. i. az elméleti ész megállapításaival szemben. Ilyen esetben igen nagy benne

a kísértés, hogy a cselekvéséhez szükséges meggyőződéseit nem az észből, hanem más, éppen irracionális forrásokból merítse, mint amilyen pl. az «öszön», az «élet szava», az átélés, a megérzés, a faj és a vér «szellemé»-nek intuitív megragadása stb. Általában szeret *intuicióra*, a közvetlen meglátásokra hivatkozni és idegenkedik a *rációtól*, a láncolatos érvelés, a szillogizmus, az elvont elmélet, a «düktető élet felett lebegő» és azért «vérszegény» általános fogalmak e szervétől. Bizonyos irracionalizmusra való hajlam tehát szinte velejárója az érzelmileg mindig erősen fűtött voluntarizmusnak, felfokozott tettvágnak.

II. A mai irracionalizmus második forrása *szellemtörténeti*. Igen nagy fokban *reakciós jelenség* az az előző korok túlzott, az abszurdumig túlhajtott racionalizmusával szemben. Kimutatható a filozófia története által, hogy az újkor irracionalista filozófiái nagyrészt éppen az ilyen ellenhatás folyamányai. *Sören Kierkegaard*, a modern irracionalizmusnak sok tekintetben atyja, elsősorban *Hegel* bölcselete ellen indít szenvedélyes harcot. De lélektanilag szinte szükségszerű is volt, hogy a modern idealizmus abszolút racionalizmusa ilyen szenvedélyes reakciót váltson ki. Mert ez az idealizmus csak logikát látott, a logikának hol «dialektikus» vaskövetkezetességét, hol meg ravasz cselvetéseit, amelyekkel az Hegel szerint a nagy történelemalkotó egyéneket meg ejti. Az egész valóság Hegel szerint nem más, mint önmagában zárt logikus történés. A világot «hatalmas szellemi mozgásnak» kell szerinte felfognunk, amely a *fogalmak* ritmikája szerint fejlődik ki. A gondolkodás és a lét közös ritmusa az emberi szellem filozófikus önmagára-ésmelésében teljesen egybeesik és ott tudatossá válik. Az egész valóság így egy soha véget nem érő logikai önkifejtődéssé, az ész dialektikus törvényei szerint tovahömpölygő végtelen folyamattá lesz. Maga Isten is nem a *Létező*, hanem a «folytonosan megvalósuló» — éspedig az emberi általános szellemben.

Kierkegaard igen jellemzően nevezte el az ilyen filozófiát az *essentia filozófiájának*, amelyben minden van, csak *existentia* nincs, főkép pedig igazi, konkrét, valóságos *Én* nincsen. Nincs benne igazi felelősség sem, mert Hegel minden ellentétes állítás ellenére — nincs igazi szabadság. Azért igyekszik ő az *anti-essentia*, az *existentia* bölcselétének alapjait lerakni, amelynek alapkövei: az «*Entscheidung*», az «*Entweder-Oder*», az «*Angst*», az egyéni *Én* existentialis kivetettsége, nyomorúsága, felelőssége. A logika mindent elnyelő, az egyént megszüntető, azt a dialektikába felszívó filozófiája helyett tehát a lüktető *Én*, a konkrét existálás filozófiájára van szükség. A lét értelmének alapvető feltárója pedig nem az *Ész*, hanem az «*Angst*», az esetleges lét gyökértelenségéből folyó szorongás.

Nietzsche szintén lényegében az «*essentia*» elleni támadásra fújja meg a harci kürtöt. Ő is az *existentiáért* indul harcba, a teljes, a vérbő,

a konkrét *életért*. Kíméletlen harcot hirdet minden vérszegény idealizmus ellen. De Kierkegaard ellen is ; mert Nietzsche szerint Kierkegaard nem állította az emberi existenciát teljesen a maga lábára, hanem azt «a végesből és a végtelenből összetettnek» állította és így az embert végső értelemben Istenben gyökerezettette meg. Azért az is, valamint a kereszténység és Plató vallása is, mind «Traum-idealismus». Teljesen le kell dönteni a ráció uralmát és helyébe kell ültetni azt, ami a leg-elevenebb, a legdinamikusabb, az egyedüli életteljes : az *öszönt* ; és az ösztön lelkét : a hatalom akarását (Wille zur Macht). Az ész, a szellem csak «a test jelbeszéde», a testi állapotok «szimbolikája».

Bergson ezt a szenvedélyes kezdeményezést, mely azonban eddig inkább csak szellemes aforizmak dinamikus kitörése volt, filozófiai rendszerbe szedi és logikusan kiépíti. *Bergson* elismeri ugyan a rációt, de megfosztja vezérszerepétől, mert az szerinte az igazi valósághoz, a *lüktető* élethez nem tud hozzáférni. Ő mondja : az értelmet jellemzi az életnek természetes megnevezése. Az értelem csak formákat (hegeli essenciákat) ismer meg ; a valóság azonban nem forma, sem pedig vonatkozás, hanem elsősorban a dolog maga. Ezt a dologi valóságot az *intuíció* tudja csak megragadni. Az intuíció pedig nem más, mint a tudatosult ösztön. A valóság és az ember érintkezése *Bergson* szerint mintegy három síkon történik. A legelső, de egyúttal a hordozó alapsík az ösztön : az életszükségletek vitális megragadása. A második, közbenső és leértékelt, sőt bizonyos értelemben elfajult szerv : az értelem. Feladata, hogy a «homo faber» számára az élő valóságból egyes rögzített, megmerevített (tehát lényegében meghamisított) képeket, *fogalmakat* vonjon el. A legfelső és tökéletes sík az intuíció, amely az egész, a «folytonosan keletkező» valóságot tudja megragadni és pedig a valósággal való benső, létszerű rokonsága révén.

Dilthey befolyása a modern irracionalizmus és existencializmus kialakulására sokkal nagyobb, mint ahogy az a köztudatban él. A totalításra való törekvés egyik főmegindítója is ő volt, sajátos «megértési» elméletével. A valóság nála is «élet», az élet pedig : hatalmas, átkaroló léti összefüggés. Az értelem elsőségét tagadja, mert a megismerés szerinte az *öszönös akarat* feladata és pedig a valósággal való közvetlen érintkezés («Berührung») révén. Az ember őseredetileg : «ein Bündel Triebe», ösztönök nyalábja. Az élet értelmének a nyitjára pedig csakis az emberi ösztönös tudat *hermeneutikája*, vagyis leírása és kifejtése révén jutunk el.

Max Scheler, másik igen befolyásos és a modern gondolkodást alakító bölcsele, az ész uralmát és vezetés szerepét szintén mint túlhaladott előítéletet jelöli meg. Szerinte az igazi valóságmegragadás az «ösi»- intencionális érzésben (Fühlen) történik. Ezért számára egyszerűen nem létezik a külvilág létezésének és lényegi mivoltának kritikai kérdése, mert a közvetlen megérezés tartalmilag is minden kételyen

felül áll. Ez az «emocionális megismerés» tulajdonképpen bizonyos fajta *érték* megismerés, melynek kategóriái azért nem az igaz és a hamis, hanem a szeretet és a gyűlölet. A szeretet az, ami Schelernél megfelel a dilthey-i «a dolgoknál-levés»-nek, a «tevékeny találkozás»-nak.

Ennek a fejlődésnek logikus beteljesedése azután az az «*existenciális filozófia*», amely főként M. Heidegger-ben találta meg kiépítőjét. Heidegger szerint is a «Sinn des Seins», a valóság értelmének megragadása a Dilthey-féle hermeneutika, a tudat leíró értelmezése által történik. A megismerés első és alapvető fázisa a «*Befindlichkeit*», főként a «*besorgende Befindlichkeit*», lényegében tehát bizonyos *hangoltság*, amely emlékeztet Scheler «*evidens érzés*»-ére. Ennek a hangoltságnak módjában áll, egy «*ősi feltárás*» révén, megtudni, hogy mi a lét és hogy a lét feladata a levés (dass es zu sein hat). A *Befindlichkeit* a legmeszebbre érő *feltáró* képesség; ez tárja fel a lét legalapvetőbb «*existenciális*»-it, mint amilyen pl. a «*Geworfenheit*» (belevetettségek a létbe), az «*Überantwortung*», a «*Lastcharakter des Seins*» stb. A második fázis a «*Verstehen*». Ez priméren nem tudást («*kennen*») jelent, hanem «*tudás*»-t a «*können*» értelmében; mert a létet mint létképességet, a lehetőségek tulajdonosát tárja fel és az erőt is a lehetőségek megvalósítására. A harmadik fázis a «*Rede*», mely nyilvánvalóan a görög *logos* fordítása. És a *Rede* az, ami Heideggernél az észnek felel meg. A *Rede* egyetlen feladata az «*artikulálás*», vagyis a két előbbi feltáró képesség adatainak rendezése, kimondhatóvá tétele és ezáltal «*fixálása*». Heidegger tehát, miként Bergson is, nem tagadja az észet, de lefokozza azt, másodrangúvá teszi, a *Befindlichkeit* és a *Verstehen* ősmegismeréseinek artikuláló függvényévé.

A legújabb filozófiának ez a rövid és madártávlatú áttekintése világosan feltűnteti a mai irracionálisnak erősen reakciós jellegét is. Nem a logikai összefüggések, az általános törvények, az «*essentia*» érdeklik, hanem a konkrét valóság, az «*existentia*». És ez az «*existentia*», az egyedüli Bergsont kivéve, kizárólagosan az *ember*. Az új irracionalista bölcsélet teljesen emberközponti, anthropocentrikus, amely pl. Heideggernél az embernek minden «*felfelé*», az Abszolútum felé való kapcsolatát egyszerűen tagadja és így az «*Endlichkeit*», a finitizmus pesszimista bölcséletévé lesz.

III. Tévedés volna azonban, ha valaki az irracionálismust teljesen megmagyarázni vélné azáltal, hogy szubjektív okokra vezetné vissza, vagy csak reakciós jelenséget látna benne. Mert az irracionálisnak vannak *tárgyi okai* és *alapjai* is. Olyan tárgyi, ontológiai alapok ezek, amelyek minden racionalista bölcsélet alapvetően téves voltát is kimutathatóvá teszik. Nem olyan okok ugyan, hogy az ész jogos uralmának megdöntését igazolják, vagy akár az *abszolút* (nem relatív értékű) filozófia lehetetlenségét kimutatnák. De arra igen alkalmasak,

hogy feltárják az emberi ész korlátait, végeességét, a valóságnak az emberi ész számára kimeríthetetlen voltát és ezzel látszólag jogos alapot nyújtsanak az irracionális törekvéseknek.

Ezeknek az ontológiai mozzanatoknak feltárása szerfölött alkalmas arra, hogy rámutasson az emberi bölcsélet igazi mivoltára és rávezessen a filozófia történetének mélyebb megismerésére is. Ki fog tűnni, hogy az emberi bölcselkedés igazi útja *középuton* vezet a racionalizmus és az irracionálizmus, a relativizmus és az abszolút logicizmus között. Mint minden középút, úgy ez is az ember számára nehezen járható; mert az ellentétes tendenciák gondos kiegyensúlyozását, a valóság összes tényeinek és mozzanatainak óvatos lemérését, összetevő fontolgatását tételezi fel. És mindennek a legnehezebben elérhető előfeltétele: a valóság egészének és minden egyes mozzanatának egyforma szemmel tartása, vagyis hatalmas *együttlátás*. Közismert dolog, hogy a bölcséleti rendszerek tévedéseinek mélyén majdnem mindig ugyanaz van: az illető gondolkodó a valóságnak csak egyes mozzanatait, részeit látta meg jól, másokat csak alig vagy egyáltalán nem; és azért azokat a megállapításait, amelyek talán csak a valóság egyik részére érvényesek, kiterjesztette más részekre is, vagy esetleg az egész valóságra. Azonban a valóság e teljes együttlátása olyan feltétel, amely senkinek sem sikerült és teljes egészében nem is sikerülhet. Ezért is végtelen folyamat a bölcselkedés. A gondolkodó nagyságát azonban az határozza meg, hogy mily mértékben képes ezt a feladatot *megközelíteni*, mily fokban tud a valóság teljes skálája számára *feltárulni*.

Az első ontológiai tény, amely minden racionalizmust elvileg lehetetlenné tesz és amely a világ logikai levezethetőségét már eleve meghiúsítja, de amely, tévesen magyarázva, az irracionálizmus látszólag jogos alapját adja, abban áll, hogy a *ténylegesség*, az *existencia*, a *fakticitás* nem vezethető vissza az észre, hanem annak forrása az *akarat*. És pedig végső fokon a *szabad* akarat. Az ész existenciát soha nem hozhat létre; létrehozni csak az akarat tud. A logika csak a lehetőségek világában mozog, vagy modern kifejezéssel élve, az *essentia* világában. Igaz, hogy a szabad akarati elhatározás értelmességének igazolására felsorolhatók az ú. n. indítóokok. De ha az indítókokat teljes számmal fel is soroltuk, még nem magyaráztuk meg teljes mértékben a szabad elhatározást. Hiszen ez nem lehet az indítókokoknak szükségszerű folyománya (az okság elvének természettudományos értelmezésében), mert ezzel megszüntetnők a szabadságot. A szabad cselekvés utolsó és döntő jelentőségű magyarázata tehát szükségképen maga a *szabad elhatározás*, amely így az a bizonyos utolsó mozzanat, amely mögé hatolni többé már nem lehet; fal, amely mögé nem lehet látni. Mivel az akarat az egyedüli «megvalósító», azért abszolúte a megvalósított *előtt* is van; és mivel a fogalmaink a valóságot fejezik ki, tehát az akarat abszolút értelemben a fogalmak *előtt* is van.

Ismeretes, hogy a skolasztika ezt a paradoxont hogyan oldja meg : Úgy, hogy a világ Isten szabad alkotása, viszont Isten az essentia és az existentia legteljesebb és örök ontológiai *egysége*. De csakis Ő! Ez az isteni lét mivoltára vonatkozó alapvető tétel azonban lényegében egy *ἀνάγκη στήναι*, egy logiko-ontológiai, a valóság követelménye folytán megalapozott első tény, amelyet konstatálunk, de mely mögé ésszel megint nem lehet eljutni és így a racionalizmust gyökerében elvágja. Elvágja azért, mert a világ Isten szabadakaratóból semmiképpen sem dedukálható szükségszerűen, ahogy azt pl. Spinoza akarta ; és az sem dedukálható, hogy a világ éppen ilyen és nem másféle. Nyilvánvaló, hogy az a belátás, hogy Isten lényege és léte maga a végtelen értelmesség, szintén nem igazolja a racionalizmust ; mert mi ennek az értelmességnek megint csak a tényét állapíthatjuk meg, nem pedig a benső mi-kéntjét.

Hegel abszolút racionalista idealizmusa és minden más racionalizmus csak általa vált lehetővé, hogy megszüntetett minden igazi szabadságot, istenit és emberit, bármennyire is hangoztatta esetleg az ellenkezőjét.

Minthogy a világ Isten szabad elhatározása folytán létezik, azért a világ ebből a szempontból is esetleges. Ez azonban nemcsak a világ létezését teszi meg esetlegessé (azaz önmagában lehetne nemlétező is) és így logikai szükségszerűséggel dedukálhatatlanná ; hanem ezt az esetlegességet sok tekintetben a világ, a dolgok *essentiába* is beleviszi. A dolgok mivoltuk szerint sem szükségképpen, vagyis valamely elvből levezethetően, olyanok, mint amilyenek. Az sem segít itt, hogy a dolgok szükségképpen az isteni essentia *utánzatai* és *részesedései* ; mert hiszen ez az essentia végtelenül utánozható ; a dolgok pedig nyilvánvalóan véges utánzatok, tehát csak esetei a végtelen lehetőségeknek. De hogy melyik valósult meg, azt megint a szabad isteni akarat határozta meg. Természetesen ez az esetlegesség nem teljes, mert a lét általános elvei szükségszerűek ; de az ú. n. faji, nemi essentiákban (genus, species) mindig van bizonyos esetleges, tehát felsőbb elvből dedukálhatatlan mag. Már pedig mindaz, ami valóban esetleges, sohasem ismerhető meg a logikából, hanem csakis a tapasztalatból. Mert csak a tapasztalat mondja meg, hogy a lehetséges dolgokból mi az, ami valóban van is.

A világ lényeges *változandósága* egy további mozzanat, amely a racionalizmus ellen szól és tévesen magyarázva megint az irracionalizmus kiindulópontja lehet. Ismeretes, hogy a változás problémája, a görög filozófia kezdetétől, mindig óriási nehézségeket okozott a gondolkodásnak. Pedig az ókor és a középkor még nem is látta teljes mértékében e változás terjedelmét és a világot sokkal *statikusabbnak* gondolta, mint amilyenek mi ma látjuk. Mert ma már a változáshoz hozzá kell venni a *fejlődés* fokozottan dinamikus gondolatát is. A változás számunkra többé nem a lényegében azonosaknak maradó «természetek»

variációja és kombinációja, hanem a változás egyúttal «fejlődés» is bizonyos, általunk pontosabban meg nem jelölhető irányban és apriori semmiképpen sem ismerhető okból és célból. Könnyen belátható, hogy ez a tény megint csak arra kényszerít bennünket, hogy a világot alkotó dolgok legtöbbször mivoltáról, «lényegéről», csak empirikus fogalmakkal kelljen megelégednünk. Már pedig az empirikus fogalom inkább csak deszkriptív, «külső» és nem «lényegfogalom», vagyis nem «belső», és így a logikai deduciók számára teljesen alkalmatlan. A görög és a középkori filozófia nagy optimizmust árult el abban, hogy oly könnyen és gyakran beszélt lényegekről, essenciákról, naturákról. Ma már ebben a tekintetben lényegesen szerényebbek vagyunk és azt a területet, amelyről lényegfogalmakat szerezhethetünk, ma igen megszorítjuk. Belátjuk ugyanis, hogy a valóság mozzanatai óriási többségükben számunkra csakis mint empirikus valóság-mozzanatok vannak adva. A csak empirikus valóság pedig a megismerésünk szempontjából mindig az a már említett fal, amely mögé nem tudunk nézni.

A «fejlődő változás» ténye nyilvánvalóan alkalmas arra, hogy a *gondolkodásunk elvont* voltának természetes fogyatkozásait, lényegesen *alsóbbrendű* megismerési voltát még csak annál erősebben feltüntesse. Az új gondolkodás mind erősebben rámutat erre a tényre. *Bergson*, *Dilthey* és iskoláik úgy látják, mintha az elvont ész mindig csak rögzítene ott és akkor, ahol és amikor a valóság állandó hömpölygő folyam, amelyben semmi visszatérő, állandó, rögzíthető nincsen. Innen azután az a vád, hogy az ész nem is jut el a valósághoz; amit megállapít róla, az szükségképpen hamis, vagy legjobb esetben csak egy, abban a pillanatban már el is múlt és azért már nem is létező valóságmozzanat irreális kifejezése. Tudjuk, hogy az ilyen állítás az absztrakt gondolkodás és fogalomalkotás mivoltának és feladatának a teljes félreismerése. Mert hiszen, amíg a «valóság-folyam» nem teljes khaosz, hanem «medre és irány» van, addig az elvont gondolkodás is mindig igaz mozzanatokot fejezhet ki. De másrészt valóban élesen rámutat arra, hogy az elvont fogalom a valóságnak csak egyes mozzanatait fejezheti ki, míg más mozzanatok megragadására képtelen. És azért immanens módon nem operálhatunk vele, vagyis nem logizálhatjuk el az egész valóságot. Rávilágít arra is, hogy az elvont megismerés a megismerésnek mint ilyennek igen diminutív módja, amelynek felbontania kell a felbontatlan valóságot, a lüktető egységet és abból csak egyes mozzanatokot ragadhat ki, míg másokat fekvé kell hagynia. Érthető azután, hogy az az egyoldalú gondolkodó, akinek főképpen az existenciális és a «folytonosan fejlődve változó» valóság meglátására van erős szeme, igen lebecsüli az ilyen fogalmakat; értéktelennek, sőt hamisnak látja azt, ami a valóságból a fogalomba befér.

Végül rámutathatunk egy részletesebb valóságmozzanatra is, amelyből a modern irracionizmus igen bőven merített, miként minden

korok irracionálisának is egyik főforrása volt. És ez a rossz problémája. Hogy a rossz problémája ma talán még égetőbb, mint máskor volt, az folyamánya lehet a vallási és általában a világnézeti egység hiányának, a városokba tódulás eltömegesítő hatásának, a technikai civilizációnak, amellyel a kultúra nem tud lépést tartani és azért a technika ráül a szellemre. A legjobb szellemek legalább is ezekben és hasonló okokban látják saját szenvedéseik főforrását.

A «rossz» filozófiai meghatározásai között a legjobb és már majdnem közbirtoklássá vált, Szent Ágostonnak a definíciója: a rossz egy olyan jónak a hiánya, amelynek meg kellene lennie. De a rossznak ebből a lényegében hiányvoltából következik, hogy a rossz sohasem a létező dolgok mivoltából, lényegformájából, «egészi» voltából következik, hanem épp ellenkezőleg, feltételezi a dolog esetleges, járulékos csorbaságát, bizonyosfokú csonkaságát. Tehát a rossz soha nem vezethető le a dolog lényegformájából, hanem csak mint csorbasági, esetleges tény állapítható meg rajta. És azért, bár a rossznak általános elméletét módunkban is áll felállítani, minden konkrét esetben a rosszat mint esetleget, a dolgok lényegéből nem szükségszerűen következőt érezzük. A «csupán tényleges» jellegét viseli; megvan, jóllehet nem abszolút szükségszerűen van. Innen ered a rossz konkrét megmagyarázhatatlansága, melynek egyik fajtát Szent Pál egyszerűen *mysterium iniquitatis*-nak nevezte el. Ez adja meg a rossznak sajátos terhességét, titokzatosságát, bizonyosfokú elviseletlenségét. Akármennyire is világos legyen a rossz elmélete, ezzel nem szűnik meg a tényleges rossznak a lélekre ránehezedő súlya, amely bizonyos lázadásra készlet ellene, épp mert nem szükségszerű és így apriori megmagyarázhatatlan. Senkit, aki konkrété érzi magát vagy magában a rosszat, nem vigasztal meg az a leibnizi tétel, hogy a jelenlegi világ az összes lehetséges világok közt a legjobb, vagy hogy a rossz olyan szükséges a kozmosz teljességéhez, vagy egyenesen az esztétikájához, mint a művészetben az árnyék vagy a kontraszt-hatás. Az ilyen elméletek felállítóinál önkénytelenül bizonyos jóllakottságra és önmegelégedett beérkezettségre gyanakszunk. Az ú. n. *biológiai rossznál* (halál, betegség) a rossz engesztelhetetlenségének és keménységének érzete sokban legyöngül azáltal, hogy a halál ugyanis a szerves természet «természetes rendje»; keménysége inkább csak abban van, hogy miért éppen most és éppen ilyen okból kelljen valakinek meghalnia. A rossznak egész keménysége a szellemi és még inkább az erkölcsi rossz területén mutatkozik meg; mert az ilyen rosszat semmiféle «természetes rend» nem kívánja meg, sőt tiltakozik ellene. Azonkívül az erkölcsi rossznak bizonyos abszolút jellege is van, mert igazában soha jóvá nem tehető, legfeljebb megbocsátható.

A modern irracionálisnak vannak tehát szubjektív okai és vannak szellemtörténeti, illetve kultúrlélektani okai (reakciós jelenség).

De ez okok feltárásánál, filozófiai szempontból, sokkal fontosabb volt rámutatni azokra a léti és ontológiai mozzanatokra, amelyekből minden kornak, tehát a mainak is, az irracionális táplálkozás, vagy táplálkozhatik. Természetesen ez ontológia források felsorolása nem volt teljes és hely hiánya miatt nem is eléggé elmélyített.

Mind a racionalizmus, mind pedig az irracionális ugyanarra a formális okra vezethető vissza: a lét egyes mozzanatait kiragadja és e részleges mozzanatok képére és hasonlóságára alakítja az egész létet. A racionalizmusnak erős érzéke van az általános, a törvényszerű, a szükségszerű mozzanatok megragadására és azért mindenütt csak ezeket látja és ezekbe akarja beleszorítani az egész valóságot; ha a valóság ellenállást akar kifejtetni, akkor: desto schlimmer für die Tatsachen (Hegel). Az irracionális a valóságban elsősorban a konkrétet, az egyszerűt és a megismételhetetlent látja, tehát éppen azt, ami «existenciális» és az akaratra vezetendő vissza. Nem helytelen tehát az a megállapítás, hogy míg a racionalizmus egyoldalú és azért torz észfilozófia, addig az irracionális éppen úgy egyoldalú és azért torz akaratfilozófia.

A helyes út, mint mondtuk, a középben vezetne, de amely középnek megtalálása szerfölött nehéz. Ami e szempontból a skolasztikát illeti, még igen sok és nehéz feladat vár rá. A legalapvetőbb feladat volna a tapasztalati és a nem tapasztalati megismerés kérdéseinek tisztázása; mert e pontban, mint minden más rendszerben, úgy nálunk is még nagy hiányok vannak. Általában pedig azt lehet mondani, hogy a skolasztikát inkább kell bizonyos beszűremlt racionalista gyomtól tisztogatni, mint az irracionálismustól féltetni.

Annak a középútnak a megnevezésére pedig, amely a racionalizmus és irracionális között elvezet, talán ajánlani lehet az *intellektualizmus* nevet. A skolasztika nagyjainak szóhasználatában ugyanis az *intellectus*-nak egészen sajátos, bár talán nem eléggé rögzített értelme van, de amely különösképpen egyesíti magában a tapasztalati (existenciális) és tapasztaláson túli (essenciális) mozzanatot és így szerencsésen összehangba hozza épp azt a két tényezőt, amelyet különben mind a racionalizmus, mind az irracionális torzítva szétválaszt, illetve harmóniába egyesíteni képtelen.

Jánosi József S. J.

AZ ÉRTÉK JELENTÉSE.

Az értékfogalom a modern bölceletben sokszor fordul elő. De sokféle értelmezésének sűrűjében nem könnyű eligazodni. A szó közkeletű használatában nagyon is eltérő suppositiókat, jelentéseket hordoz. Ha igaza van Konfuciusnak, aki szerint a fogalmak zavarra vezet az államélet zavaraira, akkor sürgető feladat az erkölcsstanban, államéletben, nevelésben, művelődési munkában annyira számottevő értékfogalom tisztázása.

Maga az *érték* szó a gazdaságtanból ered. A bölceletben egészen új értelmet nyert, s itt csak erről az értelemről lesz szó.¹ Általában, amint látni fogjuk, a valóság változatlan, örök, egyetemes, a többihez képest előbbrevaló elemét szokás értéknek nevezni. E szó használata ugyan új a bölceletben, de a téma ősrégi. Az értékprobléma a világ lényegének, mivoltának, a szellem hivatásának, feladatának, megnyugvásának problémája.

Az értékprobléma története egybeesik a bölcelet történetével. Csak a bölcelet lehetőségét eleve elvető szkepszis, relativizmus, pszichologizmus nem ismer értéket. A pozitívizmus és a pragmatizmus pedig a hasznossági körben marad. De ezek mellözése után is változatos és tarka mintát állíthatunk össze a különböző értékfelfogásokból.² Természetesen mindegyik felfogás egy bizonyos metafizikai világkép része és tükré. Álljon itt az érték néhány újabb meghatározása vagy leírása.

Rickert különbséget tesz levezethető (teorétikus) és le nem vezethető értékek között. Az előbbiek legfőbbike a tökéletesség. Az utóbbiak nyílt rendszert alkotnak, bármikor újak merülhetnek fel.³ Magyarázója, Varga Sándor szerint: «Minden, ami van, vagy realitás, vagy érték. Ezért az értéket úgy találjuk meg, ha a realitást tagadjuk . . . Az érték nem létezik, hanem lényege érvényében rejlik».⁴ Scheler,

¹ A terminus történetéhez l. Szabó Dezső: Az értékelmélet vagy axiológia főbb problémái. Pápa, 1929. 7. s kk. lapokat.

² A fogalom történetét adják: Kraus, O.: Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Brünn, Wien, Leipzig, 1937. Rintelen Fr. J.: Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. I. Halle, 1932. Bibliográfiáját l. itt és Heyde: Bibliographie des Wertbegriffes, Erfurt, 1928—31. továbbá Th. Steinbüchel: Die philosophische Grundlegung der kath. Sittenlehre, Düsseldorf, 1938.

³ System der Philosophie, Tübingen, 1923.

⁴ Rickert H. filozófiája, Bp., 1931. 89. l.

fenomenológiai fordulattal, az értéket egyszerűen adottságnak tekinti («Tatsachen der materialen Anschauung»)¹ Látnivaló ebben is a fenomenológiai iskola rokonsága Brentanoval, aki a helyes értékelés tárgyát nevezi értéknek.² Hasonlóképp Brandenstein: «Értéknek nevezük azt a realitást, azt a valamit, azt a pozitívumot, amit éppen e realitása, e pozitivitása folytán becsülünk.»³ E fogalmazások csak látszólag állanak közel a pszichologizmushoz, mert az értékelés lelki tényének objektív alapot tulajdonítanak, amit a pszichologizmus nem tesz meg.

Ez világosan kitűnik gróf Révay József szavaiból: «Az értékelésre való ráeszmélés valami önmagában megalapozott, ideális jellegű tartalomra utal, amely egyrészt az értékelésnek érvényességi alapot ad, másfelől hordozója az értékelés sajátos aktusának. Ezt az apriori tartalmat, illetőleg phaenomenon sui generis nevezük értéknek.»⁴ Az emberi értelmet állítja az Abszolútum helyébe s ez áron emelkedik a pszichologizmus fölé Böhm Károly: «Az önérték a tárgyai fölé emelkedő, nemességét és méltóságát öntudattal állító intelligencia.»⁵

N. Hartmann a scheleri értékfogalommal él, de annak magyarázatában az értékeket nagyjából a platoni ideákkal azonosítja.⁶ Az idealizmus hatása érződik J. Hessen felfogásán.⁷ Ő átveszi Simmel formuláját az értékek «harmadik birodalmáról», túl mind a léten, mind a lényegen. Lotze-val állítja, hogy «az értékek érvényesek (gelten), nem pedig vannak».

Az értéket a léttel szeretné azonosítani L. Ward («Érték az a létező, amelyért valamit cselekszünk»),⁸ S. Behn⁹ («Az érték célszerűen rendezett javak fennállásának rendjén nyugszik») és J. Lotz.¹⁰

Jobb úton jár J. Heyde, aki szerint az érték a tárgyaknak és a tudatnak reális, de nem feltétlenül tudatosított viszonya.¹¹ Külön figyelmet érdemel Pauler Ákos leírása: «Az érték az az ideális, azaz existenciá fölélti és bipoláris jellegű tartalom, amelyben való részesedés teszi a tárgyat előbbrevalóvá.»¹²

¹ Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle, 1927. 166. l.

² Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Wien, 1889.

³ Etika, Budapest, 1938. 85. l.

⁴ Athenaeum, 1939. 4. füzet (sajtó alatt).

⁵ Az ember és világa, III. 53. §.

⁶ Ethik,² Berlin-Leipzig, 1935. 108. l.

⁷ Wertphilosophie, Paderborn, 1937. V. ö. G. Simmel: Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig, 1910. 104. l.

⁸ A philosophy of value, New York, 1930. 20. l.

⁹ Philosophie der Werte, München, 1930. 26. l. U. a.: «Werte beruhen auf Gütern», Einleitung in die Metaphysik, Freiburg, i/Br. 1933. 12. l.

¹⁰ Sein und Wert. Paderborn, 1938. 11. l. Zeitschrift für kath. Theologie, 1933. 605. l.

¹¹ Grundlegung der Werthlehre, Leipzig, 1916.

¹² Metafizika. Budapest, 1938. 104. l.

A keresztény bölcselet legtöbb hasznát veszi Rintelen, Przywara és Veuthey szenttamási gondolatokhoz kapcsolódó, gondosan meg-
alapozott meghatározásainak. E. Przywara fogalmazásában: «érték
minden létező számára saját specifikus természetének érvényesítése»
(Auswirkung). Az értékek rangsora megfelel a természetek rangsorá-
nak.¹ Fr. J. Rintelen az értékben megvalósult minőségi tényállást lát,
amelyet tudatos vagy öntudatlan törekvés különböző tökéletességi
fokokban valósíthat meg.² Máskor így ír: «Az érték valamely rendbe
tartozó, különböző fokokban megvalósítható, célt jelentő lényeg tar-
talma».³ Egyszerűbben: «az érték ideális tartalmak megvalósulásá-
nak legmélyebb oka».⁴ L. Veuthey az értékeszme további vonatkozására
mutat rá: «az értékek az Abszolútum minta-eszméi. Az érték minden
létező belső értelme (raison d'être).»⁵

E három skolasztikus szerző sorban a dolgok természetébe,
megvalósulásába, majd az isteni értelembé helyezi az értéket. A köz-
keletű szóhasználatban e három jelentés vegyesen érvényesül. Minden-
esetre *különbséget kell tennünk az isteni értelem eszméi vagy ideái, másod-
szor a lényegeket vagy naturák, harmadszor ezek megvalósulása, negyedszer
az így keletkezett dolog, ötödször annak tulajdonságai, között.*

Az értékrend ez öt réteget feltétlenül meg kell különböztetnünk.
Hiszen a felsorolt meghatározások példátlanul szétágazó voltát éppen
e megkülönböztetés keresztülvitelének elmulasztása magyarázza.

1. Mint mindennek, úgy az értékrendnek is végső alapját az
Abszolútumban keressük. Az értékrend, mint később látni fogjuk,
annyira szoros kapcsolatban áll az Abszolútum gondolatával, hogy
külön, axiológiai istenérv alapja lehet.

A platonai idea-tan az értékelmélet első kezdése. Az *ideák tanát*
a keresztény bölcselet is kidolgozza, de az ideákat nem valamely külön
világba, hanem az *isteni értelembé* helyezi. Így hangzik az idea-tan
skolasztikus fogalmazásban: «Isten ismeri saját lényegét, mint olyat,
amelyben a teremtmények bizonyos hasonlóság szerint részesedhetnek.
Az így valamely teremtményben utánozhatónak felismert isteni lényeg
a teremtmény eszméje (exemplar, idea). Az isteni eszmének megfelelő
utánzások és részesedések a dolgok lényegei».⁶

Az isteni lényeg végtelen gazdagságánál fogva utánozhatósága
kimeríthetetlen. Azonban a Teremtő szabad választása bizonyos aspek-

¹ Religionsbegründung. Freiburg i/Br., 1923. 91. l.

² Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems, in Philosophia Perennis, Festschrift für J. Geysler, II. Regensburg, 1930. 929—971. l.

³ Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistes-
geschichte X. évf.

⁴ Der Wertgedanke, stb. 17. l.

⁵ La pensée contemporaine, Paris, 1939. 68. l.

⁶ E. Hugon: Metaphysica. Paris, é. n. 290. s. kk. lapok.

tusokat teremtményei lényegévé tesz. A teremtés aktusa tehát egy idearendszert megvalósításra szemel ki, és mellöz más, önmagukban véve szintén elvben lehetséges rendszereket. Szorosabban véve csak a kiválasztott rend egységeit nevezzük ideáknak, és ennyiben az ideák az isteni akarattól függenek. Önmagában véve az idea az isteni lényeggel azonosítható, de a teremtés egy, csak a teremtmény részéről valós relatio-t fűz a megvalósításra jutott, azaz helyesebben, teremtett valóság mintaképévé lett ideához.

Az idea-tan részletes tárgyalása külön tanulmányt érdemelne; itt még csak arra a két szélsőségre kell rámutatnunk, amely között a skolasztika idea-tana megáll. Egyik szélsőség az ideákat önálló, Isten-től valóan különböző magánvalókká (szubsztancia, hypostasis) teszi, a másik szélsőség az isteni akarat önkényes megnyilatkozásaiává. Az előbbi túlzó realizmusba, az utóbbi nominalizmusba torkollik.¹

A teremtett világot formáló ideákat a világrend, a természet-törvény foglalja magában. A természettörvény szükségszerű a teremtmények szempontjából (mert e nélkül nem létezhetnének), de nem szükségszerű Isten szempontjából (mert más világrendet is választhatott volna, illetve a teremtést magát is mellőzhette volna). Egyébként, más értelemben, minden lehetséges világrendnek vannak bizonyos szükségszerű vonásai, hogy t. i. az isteni bölcseséggel és szentséggel összeférjen.²

Minthogy a választott világrend Isten örök akarati aktusából ered és örök gondolatait tükrözi, ezért maga is időtlen és örök, ennyiben nem része a változó világnak.³ Ezért mondja Pauler Ákos: «az értékek (szerintünk: ideák) Isten örök gondolatainak a mozzanatai (és ennyiben előfeltétel nélküliek). De van előfeltétele annak, hogy az értékrendszer, mint megvalósítandó feladat, áll fenn, hogy tehát viszonyba lép a való világgal, mint annak eszménye. Ez a mozzanat nincs még benne az értéklényegben: ezt az Abszolútum teremtőaktusa a valósággal szemben teszi lehetővé».⁴

2. Az isteni ideák, eszmék nem föltétlenül valósulnak meg. Ha tehát még az isteni eszmék sem foglalják magukban a létezést, még kevésbbé követelhetik azt az isteni eszmék földi tükrözései és árnyékai, a világban fellelhető lényegek, natura-k.

A tapasztalat szenttamási elemzése a világban *lényeg* és *létezés* dualizmusát mutatja ki.⁵ A létezés tekintetében a teremtményi lényeg

¹ J. Geysler: Zur Erklärung der Wirklichkeit durch das Reich des Geltenden. Phil. Jahrb. 1939. I. s. kk. lapok.

² Mercier, *Ontologie*, I. P. §. 1.

³ S. Th. I. q. 15. De veritate, q. 3. a. 1.—9.

⁴ *Metafizika*, Budapest, 1938. 100 l. L. még 9—38, 53.

⁵ G. M. Manser: *Das Wesen des Thomsimus*,² Freiburg (Schweiz), 1935. 444—509. I. Horváth S.: *Aquinói Szent Tamás világnézete*, Budapest, 1924. 129. I. R. Garrigou—Lagrange: *Dieu*,⁶ Paris, 1928. 362. s. kk. II.

csak *potentia*, amely aktualizálásra szorul. De a lényeknek is megvannak a maga kiválóságai, amelyekkel a létezés fölé emelkedik. A teremtett való lényege és létezése egyformán tökéletlen; kiegészítésre, összeillesztésre szorulnak. A lényeg a létből nyeri azt, hogy *van* (*quo est*), a lét a lényegtől kapja, hogy *ő mi* (*id quod est*). Akik érték és valóság dualizmusáról beszélnek, legtöbbször a teremtményi lényeg és létezés dualizmusát értik.

Az értékes tényállásban öt rétegnek van szerepe. Első az isteni *eszme*, *idea* vagy *ősérték*. Második a teremtményi *lényeg*, és ha egyszerűen csak értékről szólnak, akkor a teremtményi lényegét nevezhetjük legalkalmasabban értéknek. Harmadik e lényeg megvalósulása, vagy *érvényesülése*. Negyedik az így keletkezett *értékes* vagy jó dolog, amely egyúttal — ötödik réteggént — értékes tulajdonságokat, *értékességeket*, vagy, mondhatjuk, másodlagos értékeket hordoz.

Egyedül ez öt réteg gondos megkülönböztetésével oldható fel az értékelméleti antinómia, amely szerint az értéket egyszerre meglevőnek és meg nem levőnek is kellene tartanunk. Meglevőnek kell tekintenünk — halljuk — másképp nem igazodhatnánk hozzá. És meg nem levőnek, másképp nem jelentene feladatot.¹ Ez az antinómia a lényegét és érvényesülését, a második és a harmadik réteget egy sorba keveri. Az értéket, a lényegét nem megvalósulása teszi értékké, s a lényeg magában véve a megvalósulás által változást nem szenved. A lényeg a maga rendjéből sohasem lép át a létezés rendjébe, hanem valamely létező igazodhatik a maga létezésében a változatlan lényeghez.

Nagyon veszedelmes következményekkel jár, ha erről megfeledkezünk. Így N. Hartmann azt tanítja, hogy létezés is válhatik lényeggé. Például sok fa létezése azonos az erdő lényegével. Ez az állítás megejtő, de ekvivokációt rejt. Mert ha a «sok fa létezését» konkrétan értjük, az nem az erdő lényegével, hanem az erdő létezésével egyenlő. Ha pedig a «sok fa létezését» elvontan értem, akkor tulajdonképp már nem létezésről, hanem a fák sokaságáról beszélek. Ez rögtön kitűnik, ha arra gondolunk, hogy a nemlétező, képzelt erdő lényege magában véve nem különbözik a valóságos erdő lényegétől, a képzelt erdőben is sok fa van, de persze nemlétező fa. A létezés és lényeg összekeverése következetes végiggondolás esetén — mint N. Hartmannál is — ateizmusra vezethet.²

Az értékrend rétegződésének hasonló áttörésével fenyeget M. Scheler axiómatikája is. Eszerint az érték létezése pozitív, nemlétezése negatív érték. Még veszedelmesebb az az állítása, hogy az értékek tények.³ Lehet ezeket a kijelentéseket örömmel fogadni, mint közeledést

¹ Révay, i. h., Pauler Á.: Tanulmányok az ideológia köréből, Bp. 1938. 216. l.

² Szerzőtől: Istentelenség erkölcsi alapon, Katolikus Szemle, 1939. 162. s. kk. II.

³ I. m. 21., 189. l.

a philosophia perennis objektivizmusához, de ezek a tételek mégis aggodalmasak, mert kétértelműek. Az érték nem létezik, hanem érvényesül. Az értékes létezik. De az értékes dolog nemlétezése nem okvetlenül negatív érték, nem okvetlenül rossz. Ez csak az erkölcsi értékekkel kapcsolatban áll, ott sem mindig.

Egyébként N. Hartmann is látja, hogy érték és létezés között bizonyos feszültség jöhet létre. Szerinte a kevésbé értékes lény erősebb a létezésben, az értékesebb pedig a létezés tekintetében gyöngébb. A szellem, tanítja, értékesebb, mint az anyag, de az anyag erősebben létezik.¹ Innen már csak egy lépés a szellem és élet teljes szétválasztása és az isteneszme tagadása.²

Érték és valóság azonosítása (naiv panteista optimizmus), érték és valóság összeférhetetlenné tétele (ateista pesszimizmus) között áll a keresztény bölcelet, amely értéket és valóságot megkülönböztet, de össze nem kever, transzcendens optimizmust hirdet (mert az Abszolútumban érték és valóság egybeesik), de egyben teremtményi alázatot (mert a földön más az érték és más a valóság).

3. Az értékelmélet alapvető tényállása, hogy érték és valóság találkozhatnak, hogy érték és valóság között van kapcsolat, van *érvényesülés*.

Mi az érvényesülés magyarázata? Magában az értékben, az ideában nem találhatjuk meg. Hiszen az idea, a lényeg magában véve nem követel létet, közömbös a megvalósítással szemben. A számtalan idea legnagyobb része nem valósul meg. A változás, keletkezés ténye arra mutat, hogy a lényeknek nincs erejük arra, hogy önmagukat valósítsák. Ha erre képesek lennének, akkor mindennek örökké léteznie kellene. Másrészt a létezők maguk sem adják az érvényesülés magyarázatát. Mert hiszen mindenestül törvények és szabályok alatt állanak, a lények, törvények, szabályok előbbrevalók, mint a szabályozott dolgok. Az idea, a lényeg épp azért érték, mert előbbrevaló a létezőnél.

És ezért «a valóságnak olyan szemlélete, amely egyformán számot vet értékkel és létezéssel, nem nélkülözheti az isteneszmét».³ Az érték és lét dualitása végső egységet követel. Kölcsönös függésben állanak, ám e kölcsönös függés egy olyan végső, független, értékes és valóságos lényre mutat, aki szabadon illesztette egybe a világ értékeit és valóságait. Az Abszolútum ez. Benne minden érték létezik és az ő léte maga az önérték. Ő az érték és lét föltétlen egysége, a tiszta Érvényesülés (Actus purus).

¹ Ethik, 228. l.

² Szerzőtől: A szellem és az élet. Bölceleti Közlemények, 1936. 40. s. kk. ll.

³ Contemporary British Philosophy, Ed. by Prof. Muirhead, London, 1924. II. 266. J. Sorley cikke. L. még tőle: Moral values and the idea of God. Cambridge, 1921. És Bowman, A. A.: Studies in the Philosophy of Religion. London, 1938. I. 90. l.

Ez a gondolat áll a különböző ú. n. axiológiai istenérvek mögött. Szent Ágostontól¹ Szent Anzelmen át Szent Tamásig az axiológiai isten-érv mindig tisztább és tisztább formát öltött. Az angyali tanító via quartaja, a lét fokozataiból, és via quinta-ja, a célosságból, az értékek fennálló, illetve megvalósuló rendjét veszi alapul.² A newman-i teológiának is az értékeszme adja vezető gondolatát.³

Az axiológiai istenbizonyítás az Abszolútumot úgy tünteti fel, mint aki értelmével elgondolja, akaratával megvalósítja az értékeket. De a lét, értelem és akarat e háromságát lét, érték és érvényesülés háromságának is nevezhetjük. Ha az értéket és érvényesülést az Abszolútum értelmével és akaratával hozzuk kapcsolatba, nem esünk pszichologizmusba, nem relativizáljuk az értékeket, mert hiszen az Abszolútum léte, értelme és akarata végül is egybeesnek. Az Abszolútumnál nagyobb, méltóbb, feltétlenebb alapot az értékek számára nem találhatunk.

4. Nietzsche új értékeket akart felállítani, Kant egyes követői az emberi szellemet tették meg az értékek forrásává. Ezzel meghamisították a szellem és az értékek viszonyát. Hiszen az értékeket éppen az jellemzi, hogy nem kényünkre-kedvünkre alkotjuk őket. Az evidencia, a lelkiismeret szava akaratunktól és egyéni alkatunktól független, minden szellemre egyformán érvényes objektív valóságkép jelentkeznek.

A szellem nem teremti az értékeket. De azért mégis sok köze van hozzájuk. Mert a szellem az első *értékes* valami, a szellem képes értékeket megvalósítani, érvényesíteni és nem egy érték csak a szellem prizmáján keresztül nyeri el jellemző színezetét.

A szellem, mint alkotó, értékeket érvényesítő lény, áll legközelebb az Abszolútumhoz. Képes értéket és létezését olyan összefüggésbe hozni, hogy az előbbi az utóbbit megszabja s viszont attól létet nyerjen. Érték és lét kölcsönös függésben vannak. Az érték potentia-ban van a létezésre, a létező az értékben megjelenő célra nézve. «Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere.» Ezt a kölcsönös függést a szellem ellenőrzi és megtámasztja, s ezáltal a maga kis világában — természetesen az Abszolútumtól függésben — oly szerepet tölt be, mint Isten a nagy világban.⁴

Az értékvilágból a szellem ki tud választani egyes értékeket, s mert az értékek száma végtelen, s azok a megvalósításra nézve közöm-

¹ Hessen: Augustin's Metaphysik der Erkenntnis. Berlin u. Bonn, 1931. — Grabmann: Die Grundgedanken des hl. Augustin über Seele und Gott.² Köln, 1929.

² Rintelen: Der Wertgedanke, I. 219. l.

³ Az axiológiai érvek rendszerét adja B. Rosenmöller: Religionsphilosophie. Münster, 1932. 138—140. lapokon. V. ö. H. Minrath: Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie. Berlin-Bonn, 1927.

⁴ Az okok viszonyáról I. Garrigou-Lagrange R.: Le réalisme du principe de finalité. Paris, 1932. 127., 336—366. ll.

bösek, máskép, mint szabadon a szellem nem is választhat közülük, máskép, mint szabadon nem is cselekedhetik. Az akarat szabadságának alapja az értékvilág semlegessége a megvalósítással szemben.

A szellem tehát értékeket nem alkot, de igenis alkot értékes dolgokat.

5. a) Az értékes dolgok első és alapvető tulajdonsága, *értékessége* a *jóság*. *Omne ens bonum*, minden létező jó, mondja a skolasztikus axióma. A jóság nem egyéb, mint a létezőnek az a tulajdonsága, hogy benne érték érvényesült. Ezért mondja Szent Tamás: «Amennyi valaminek (tehát értékmozzanatnak, mert csak az érték *valami*) a léte, annyi a jósága, s amennyi hibázik létéből, annyi hibázik jóságából... A jó mivoltához létének teljessége tartozik».¹ A jó tehát azonos a tökéletessel.²

A jóság a szellemben erkölcsi jó formájában nyilatkozik meg. Előbbi vizsgálódásainkban³ megismertük, hogy a legfőbb erkölcsi elv ez: «Légy, ami vagy. Valósítsd meg önmagadat». Az erkölcsi jóság a szellemi való önkifejtése, ahogyan az egészség az élőlény önkifejtése. Ezek a metafizikai jóság, megvalósítottság, érvényesítettség alosai.

A jóság a léttel szoros kapcsolatban van, de nem azonos vele.⁴ A jóság lényeg és lét megfelelését jelzi, s ezért értelmetlenné válik az előtt, aki a lényeg és lét különbségét nem látja a dolgokban.⁵

Másodlagos értelemben nevezzük jónak azt a dolgot, amely egy másikat tökéletesít. Így jó például a tűz annak, aki mellette melegszik. Előfordulhat, hogy ez a *hasznosság*, más létezők tökéletesítése tesz valamit tökéletessé a maga rendjében. Például a tanítót az teszi igazán jóvá, ha másokat tanít.

Az ember a maga tökéletességét csak mások tökéletesítésében érheti el. Azáltal érvényesül, hogy bizonyos értékeket érvényesít. De érvényesítő munkájában zárt, összeférhető értékrendszer szolgálatában kell állnia, máskép ellenmondásba, bűnbe keveredik. Ezt a zárt értékrendszert, amelynek megvalósításával lesz az ember teljessé, *hivatásnak* nevezzük. A hivatás az összes erkölcsi kötelességek foglalata.

Minden közösség lelkét is valamely hivatás adja, valamely megvalósítandó értékrend. A közösségek rangsorát, éppen úgy, mint a hivatásokét, a megvalósítandó értékek rangja határozza meg.⁶ Az érték-rangok, létfokok kérdése az analog létfogalom világánál nyer megoldást.

Milyen összefüggés van az isteni akarat és a jóság között? Két-

¹ I. II. q. 18. a. 1. V. ö. De ver. q. 21., S. Th. I. q. 5. a. 3., C. G. I. 23. és 96.

² Th. Steinbüchl: I. m. 25. I. U. a.: Der Zweckgedanke in der Philosophie von Thomas von Aquin, 126. s. kk. II.

³ Bölceleti Közlemények, 1938. 66. I.

⁴ Steinbüchl: Philosophische Grundlegung, 84. I.

⁵ Lotz, J. B.: Sein und Wert. Paderborn, 1938. 23. I.

⁶ L. D. v. Hildebrand: Metaphysik der Gemeinschaft. Augsburg, 1930.

ségtelen, hogy Isten minden ténylegesen meglévő jót akar, hiszen e nélkül az nem valósulhatott volna meg. Azonban az isteni akaratától csak maga a megvalósulás ténye függ, és nem az, hogy a már megvalósult dolog jónak nevezhető-e vagy sem.

b) Az érték nemcsak a nagy világban, hanem a szellem kis világában is érvényesülhet. Érvényesülése a nagyvilágban a jóságot, a szellemenben az *igazságot* hozza létre. Az igazság felvillan bennük, megszületik a lelkünkben. Mindamellett az emberi értelem az igazságnak nem őshazája. A mi értelmünkben az igazság már csak másodlagos. Mert mielőtt bármely érték érvényesült volna a mi szellemünkben, már isteni elgondolás tárgya volt, hiszen minden érték isteni ideából származik. Szent Tamás klasszikus szavaival: «Az isteni értelem mértékadó és nem a teremtményhez mérendő (mensurans, non mensuratus), a természeti dolog mértéket szab (a mi értelmünknek), de mértéktől is függ (az isteni értelemtől); a mi értelmünk pedig más mértéktől függő és csak a mester-séges dolgoknak szab mértéket. A természeti dolog tehát két értelem (az isteni és az emberi) között áll, és mindkét értelemmel való megegyezés révén mondható igaznak . . . Azonban előbbrevaló az isteni értelemre vonatkoztatott igazság, mint az emberire. És ha emberi értelem nem is léteznék, akkor is igaznak kellene minősíteni a dolgokat, az isteni értelemre való tekintettel».¹ Itt jegyezzük meg, hogy valamely dolog ú. n. ontológiai igazsága, azaz természete szerint való teljes megvalósultsága ugyanaz, mint metafizikai jósága.²

Nagyon fontos Szent Tamásnak az a figyelmeztetése, hogy az emberi értelem nem termeli, nem létrehozza az igazságot, hanem csak befogadja. Az emberi értelemben létrejöhet ugyan a valóságtól független, a valóságban meg nem alapozott fogalom is, de ennek nincs értéke. A fogalmakat gondosan meg kell különböztetnünk az értékektől vagy lényegektől. A fogalom csak ideális esetben egyezik meg teljesen a lényeggel: így Isten fogalmai a teremtmények lényegével. Az emberi fogalom azonban legtöbbször eltér a valóságos lényegektől, fogalmaink nagyon ritkán teljesen adekvátok. Sőt, el is szakadhat szellemünk a valóság talajától. Az ilyenkor keletkező ál-fogalmak rendkívül veszedelmesek lehetnek, ha gyakorlati (politikai, gazdasági, stb.) állásfoglalásunk alapjává tesszük őket. Minden bűn ál-fogalmat, ál-értéket próbál valósítani.³

Az *omne ens verum* axióma azonban az ál-fogalmakat sem zárja ki köréből. Valamilyen értelemben azok is igazak: t. i. igazi tévedések.

¹ De veritate, q. 1. a. 2.

² V. ö. Somogyi J.: Az ideák problémája. Athenaeum, 1931. 135. s. kk. II.

³ Hugon, i. m. 357. lap: «Simpliciter et per se primo res dicuntur verae per ordinem ad intellectum divinum, ad intellectum humanum secundario.

c) A skolasztika a szépséget is a transcendentale-k, a minden létezőre vonatkozó értékségek között szokta említeni. De mégsem szereti az igazzal és jóval teljesen egy színvonalon tartani. Így Schütz Antal¹ arra figyelmeztet, hogy csak két alapérték lehetséges, az igaz és a jó. A szépet már csak «főérték»-nek minősíti.

A szép az igaz és a jó bizonyos szintéziséből ered. A szépben a jó válik igazzá. A valóságban már érvényesült érték a szépség által a szellemenben is érvényesül. És ezért a megismerés rendjében előbb áll a szépség, mint a jóság, bár a lét rendjében nem. Művészi en fejezi ezt ki Thomassinus.² «A szép a jónak mintegy előcsarnoka. Vagy inkább hajnala, mely pirkadó fényével hírül adja a jót s szeretetére ösztönöz». Szárazabb, de pontosabb meghatározást ad T. C. Terburg O. P.³ «A szép a megismerő képességre vonatkoztatott tökéletes.» S ezzel Szent Tamás nyomán halad. Nála olvashatjuk: «A szép a jóhoz valamely, a megismerő képességre való vonatkozást (ordinem) ad. Mert jónak azt mondjuk, ami törekvésünknek tetszik, szépnek pedig azt, aminek már az észrevétele is tetszik».⁴ És mert a szép a tökéletest megismerhető módon tünteti fel, azért «lux pulchricat, sine luce omnia sunt turpia», a világosság szépít.⁵ A szép «perfectio cum splendore», ragyogó tökéletesség.⁶

A szép dolog azonfelül, hogy önmaga létezik, valamely eszmét is képvisel. A műregek egyszerre «önmaga, és egy mélyebb valóság ki nyilatkoztatása».⁷

A szépség fogalmát kissé szűkítjük, ha azt az érzékire korlátozzuk. Isten mindennek a jóságát ismeri, tehát az ő szemében minden szép. Csak a testben élő ember számára kell a szépségnek érzéki köntösben jelentkeznie. Ezért inkább lélektani, mint metafizikai érvénye van Stace leírásának: «A szépben egy érzéki mező és egy szellemi tartalom egymástól megkülönböztethetetlen egységbe forr, s a valóságnak egy aspektusát fedi fel».⁸ Hasonlóan gondolkodik Joad: «A művész feladata, hogy a formákat az érzéki burokból kifejtse, s a lélek szemét a tiszta valóság szemléletére fordítsa».⁹

E fogalmazásban már valóban nem kielégítő «a szépségnek, mint az eszme anyagi megjelenésének elmélete», amelyet Brandenstein szí-

¹ A bölcelet elemei. Bp., 1927. 100. 1

² Ap. O. Willmann: Geschichte des Idealismus¹ III. 145.

³ The concept of Beauty. In: Modern Sacred Art. London, 1938.

⁴ I. II. ae q. 27. a. 1. ad 3.

⁵ Comment. in Ps. XXV.

⁶ 52. I. q. 35. a. 8.

⁷ Contemporary British Phil. I. 56. I., B. Bosanquet cikke.

⁸ E. Stace, Earl of Listowel: A critical history of modern aesthetics-ben. London, 1933. 43. 1.

⁹ Contemporary, etc. II. 184.

gorúan bírál,¹ de, amint láttuk, Szent Tamás tanítása ezen túlmege, a bírálat őt nem éri.²

Mínthogy a szépség a dolgot a maga egészében jellemzi, Th. Haeker helyesen mutat rá, hogy például a rózsza szépségét nem tehetem olyan elvonás tárgyává, mint alakját vagy színét.³

A szép különleges kielégítő, befejezett élményt ébreszt bennünk. Innen gyönyörködtető volta, s az az erős érzelmi reakció, amelyet legtöbbször kivált. Mindamellett nem az érzelmen alapul, épp oly kevéssé, mint az igazság az evidencia-élményen, vagy az erkölcs a lelkiismereten. Az evidencia-élmény, a lelkiismeret szava, a szép fölött érzett gyönyörűség és öröm csak jele a tárgyi értékeségnek, a tőlünk független valóságnak.

d) Az alapértékek közt szokás felsorolni a *szentséget* is. Ennek tiszta bölcseleti megalapozása azonban nem igen szokott sikerülni. Nem is sikerülhet, mert hiszen a szent épp a nem-földi,⁴ a «numinosum»,⁵ az, ami «kiutalja az embert a tapasztalat világából oda . . . ahonnan a megvalósítás fogyhatatlan erői jönnek».⁶

Az értékek általában a világ gerendázatába szilárdan beépült tartók, a szentség viszont soha sincsen egészen otthon e világban. Ha a szentséget mégis értéknek nevezük, ha állandóan érezzük, hogy megvalósítandó és egyedül megnyugtató feladat, erre csak a hit ad magyarázatot. Ez az érték, ez a feladat túlmutat az emberi természetén és a bölcseleti eszmélkedésen.

A bölcselet mindenesetre kimutat annyit, hogy a világ nem zárt rendszer, hanem, mint Dzséláleddin Rumi mondja, «a nádsíphoz hasonlatos, amely anyatóve után sóhajt, ha belefújnak». Így kiáltja minden teremtmény: «nem mi alkottuk magunkat, hanem az teremtett, aki örökké megmarad».⁷ A teremtmény jósága, igazsága, szépsége visszamutat a Teremtőre. Minél értékesebb valami, annál jobban érezzük be nem fejezett voltát, annál inkább ébreszti fel bennünk a végtelen tökéletesség vágyát.⁸

De maga a teremtmény is, és különösen az ember, az emelkedés állandó lehetőségét hordozza magában, a *potentia obaedientialis*

¹ Művészetfilozófia. Bp., 1930. 66. l.

² Szent Tamás a I. q. 5. a. 4. ad 1.-ben így ír: Pulchrum est id quod visu placet. De ezzel nem esik pszichologizmusba, csak a szépnek mintegy fenomenológiai leírását adja. — A szép szenttamási fogalmát mesterien fejti ki J. Maritain: Art et Scolastique.² Paris, 1927.

³ Die Schönheit. Leipzig, 1936. 116. lap.

⁴ H. Scholz: Religionsphilosophie.² Berlin, 1922.

⁵ R. Otto: Das Heilige. Breslau, 1917.

⁶ Schütz A. i. h.

⁷ Szent Ágoston: Conf. X. 25.

⁸ Pauler Ákos: Liszt Ferenc gondolatvilága. Budapest, 1922. 7. lap (a «sóvárgás» rajza).

által.¹ Ennek révén a természet Ura a teremtményt magasabb létrendbe emelheti. E képesség vagy lehetőség által az ember felülmúlhatja önmagát,² hősi, emberfeletti lény lehet, azaz *szent*. Ebből már a görög bölcsélet is megsejt valamit, de a megvalósítás útját egy bölcsélet sem jelölheti ki.³ Mert a *potentia obaedientialis* érvényesülése Isten szuverén akaratától függ. Tehát a szentség értékét a teremtményben az a teljes függés alapozza meg, amelynek elismerésére a vallás épül. A vallás épp azt jelenti, hogy az ember «az Abszolútumban, mint szent alapértékben keresi kiegészítését s ebben találja meg a valósításnak is végső szentesítését és erőforrását».⁴

A szentség tehát a végső tökéletességre áhít, amelyet Pauler Ákos így jellemez: «Csak egy őserték van, amelyet mi emberek több közegen át megtörve több alapértékben ragadunk meg: az igazban, jóban, szépben. Ezt az alapértéket *szentségnek* nevezzük».⁵

Érdekes megfigyelni a legfőbb értékességek, a jó, igaz és szép kölcsönös viszonyát. Már említettük, hogy lelkünkben elsőnek a szépség merül fel. Később az igazság. És csak végül a jóság. A szép iránt aránylag hamar fogékony a gyermek, mikor az igazságot még nem becsüli. A mesevilág, a színes, kedves érzések vezető szerepét csak lassan veszi át a józan igazságérzék, a felnőttre jellemző számolás a tényekkel. S innen további lépés a jóhoz felemelkedni. A művészet történetében számos csodagyermekkel találkozunk. Az eszesség korán megnyilvánulhat, de az okossághoz kor kell. S az etikai kiéréshez sokan el sem érnek a földi élet folyamán. Innen az aristotelesi kesernyés mondás igazsága: «legtöbben rosszak».

A szellemtől független valóság rendjében azonban a szépség összetett, leszármazott értékesség, amint erre Nietzsche lélektani élelátással utal: «A megismerő boldogsága növeli a világ szépségét».⁶

A világban a jóság megelőzi az igazságot: mert a dolog elvben előbb valósul, mint ismerhetővé lesz. De a Szentháromság titkán tájékozódó hívő bölcsélet mégis úgy sejtí, hogy *per se*, az isteni ideák világában mégis az igaz bír elsőbbséggel.⁷

Az eddig tárgyalt transzcendentális, minden létezőre vonatkozó értékességeken kívül még számtalan partikuláris, másodlagos értékesség

¹ Schütz A.: *Dogmatika*,² Budapest, 1937. I. 37. — R. Garrigou-Lagrange: *De Revelatione*.² Roma, 1931. I. 376. lap. — A. Gardeil: *La structure de l'ame*. Paris, 1927. I. 155. lap.

² Pascal: «Az ember az a lény, amely mindig felülmúlja önmagát».

³ L. Szent Tamás: *Comm. in Eth. Nic. nn. 1298—1302*.

⁴ Schütz A.: *Mi a vallás?* Theologia, 1937. 295. lap.

⁵ Tanulmányok az ideológia köréből. 217. lap.

⁶ Idézi A. v. Gleichen-Rußwurm: *Die Schönheit*. Stuttgart, 1922.

⁷ Az értékek rangsorához tanulságos szempontokat és elveket ad Pauler Ákos: *Tanulmányok az ideológia köréből*, 216. és *Metafizika* 105. l.

mutatható ki. Ezeknek csak megközelítően is teljes képét adni lehetetlenség. Nem csoda, hogy N. Hartmann hatalmas etikájában még az erkölcsi értékek felsorolásánál is eleve lemond a teljességről.¹ Ez a sokaság azonban rendezett. Bár vannak egymást kizáró tagjai, egyetlen erkölcsi érték sem lehet ellentétben a föléje rendelt alapértékkel, a jósággal.² Minthogy pedig az erkölcsi értékeségek egyike-másika összeférhetetlen, nyilvánvaló, hogy nem minden jónak elmulasztása bűn, hanem csak a hivatás körébe eső jóé.

Az erkölcsi jónak és a művészi szépnek közös alapja van: a metafizikai jóság. De az erkölcsi jóságban a cselekvő szellem saját metafizikai jósága domborodik ki, érvényesül, és pedig a létezés rendjében, a művészi szépben bármely metafizikai jóság érvényesülhet, és pedig az ismeret rendjében. Tehát a művészi szép csak a metafizikai jóságtól, nem pedig az erkölcsitől függ. Minthogy azonban az értékek hazája Isten,³ minden valóságos érték-megragadás és érték-érvényesítés Őhöz kapcsol, de Hozzá csak akkor kapcsolódhatunk, ha teremtői embereszményét magunkban kialakítjuk. S ennyiben mégis az erkölcsi jóság minden helyes értékelés és maradandó értékvalósítás feltétele.

Az isteni eszméket utánzó teremtményi lények érvényesülésükben jók, ismert voltukban igazak és jóságuk igaz ragyogásában szépek; de maga a tiszta Jóság — örökvoltában, a tiszta Igazság — örök Bölcseségében, és a tiszta Szépség — boldog öntudatában az Isten.

Ervin Gábor.

¹ Különösen kiemeli a nemességet (megfelel a szépnek), teljességet (jó), tisztaságot (igaz). Az ú. n. szellemi lét is az értékrend leszármazása. Például a tudomány: az igazság érvényesülése, azaz jósága. A művészet a szépség érvényesülése, azaz jósága. L. Hartmann: Ethik, 134. és 227. l.

² U. o. 269 l.

³ Szent Ágoston, LXXXIII quaestiones.

AZ ONTOLÓGIA ALAPVETÉSE N. HARTMANN SZERINT.

Manapság — állapítja meg Nikolai Hartmann berlini egyetemi tanár «Zur Grundlegung der Ontologie» című könyvében¹ —, joggal beszélhetünk az ontológia újjáéledéséről. Százötven esztendő ismeretelméleti lerakódásai alól újult erővel törnek föl a kétezeresztendő aristotelesi ontológiai problémák. Nemcsak azok a modern művek foglalkoznak létproblémákkal, amelyek címében is ott szerepel e szó: ontológia, mint pl. Conrad—Martius s Günther Jakoby Ontológiája, hanem Meinong tárgyelméleti, Scheler metafizikai ismertetései s Heidegger «Sein und Zeit» című munkája is. Ennek az újjáéledésnek az okát N. Hartmann a neokantianizmusnak, a pozitivismusnak s a pszichologizmusnak századeleji hanyatlásában jelöli meg. A skolasztikusok mindig vallották, hogy nincs igazi filozófia kellő ontológiai alapvetés nélkül, éppezért jól esik olvasni, ha Hartmann a mindjobban jelentkező léttani orientálódást a filozófiai szellem általános feléledése jelének látja. Kénytelen azonban megállapítani, hogy bármerre tekintsen is, az eljövendő ontológiának mindenütt csak a meghirdetését látja, érdemleges kísérlettel eddig még alig találkozott. Akiknek megadatott, hogy észrevegyék a világmindenségben a létproblémákat, részint megakadnak a lét és megismerés közötti viszony vizsgálatánál, részint pedig összetévesztik a létkérdéseket az adottság (Gegebenheit) kérdéseivel s a létezőt úgy vonatkoztatják az alanyra, hogy tárgy lesz belőle s léttan helyett tárgyelméletet írnak.

Ami ennek az új ontológiának a tárgykörét illeti, Hartmann azt írja róla: «Es handelt sich immer noch um die alten Themen und Probleme» (IV. 1.) s csak a *módszernek* kell megváltoznia, ha azt akarjuk, hogy több sikerrel közeledjünk hozzájuk, mint a régi ontológia művelői. Nagy elismeréssel adózik Hartmann Aristoteles ontológiai alapvető művének: a *Metaphysiká*-nak, melyet minden időre alapvetőnek tekint. Ezen kívül csak egyetlen egy művet tart még fontosnak a mult ontológiájában: Christian Wolf «*Philosophia prima sive Ontologia*»

¹ Dolgozatunk az idézett mű (Berlin, 1935) gazdag tartalmából csak a szorosan vett ontológiai kérdéseket teszi ismertetés s bírálat tárgyává. E mű áll szemünk előtt, amikor más írásmunka megadása nélkül csak a lapszámot idézzük. Hartmann művének behatóbb ismertetéséről és bírálatáról v. ö. J. Geysler, Zur Grundlegung der Ontologie c., a Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 1936. és 1937. évf.-ban megjelent tanulmányait.

című munkáját. Azt írja róla, hogy ez az egyedüli teljes szakszerű összefoglalása az eddig tárgyalt ontológiai problémáknak. Meglepő, hogy egypár sorral tovább mégis úgy nyilatkozik, hogy manapság az aristotelesi ontológia éppoly kevésbé lehetséges, mint a Wolf-féle (IX. l.). Az utóbbiról még megértjük ezt a megállapítást, hisz Christian Wolf csak összefoglalni akart. S megjegyzései is inkább anyagismertetés és bírálat, mint új útmutatásszámba mennek, de vajjon miért lehetetlen Aristoteles ontológiája, ha az ontológiai problémák ma is ugyanazok?

Ez a szembeszökő s bölcséleti szempontból nem kis jelentőségű kérdés szabja meg a továbbiakban tárgyalásunk menetét. Főcélunk N. Hartmann ontológiájának ismertetése, de ugyanakkor rá kell mutatnunk, hol egyezik Hartmann Aristotelesel s hol különbözik tőle?

Minden tudományágban, de legfőképen a filozófiában, végzetes következményekkel jár az alapvető problémák pontatlan meghatározása, vagy ha e problémák a legáltalánosabb fogalmakban gyökereznek, olyan fogalmakban, melyek épp általánosságuk miatt nem tűnnek meg fogalmi megszorítást,¹ azok elhatároló s minden kétértelmőséget kizáró körülírása. E megfontolás következményeként tesszük föl a kérdést, mit ért Hartmann metafizikán és ontológián?

Alapvetésként előrebocsátjuk Szent Tamásnak idevonatkozó megállapításait: «Dicitur (haec scientia) Metaphysica, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire».² Ezt a fizikai dolgok mesgyéjén kezdődő tudományt nevezte Aristoteles *πρώτη φιλοσοφία*-nak. Ami a metafizika tárgyát illeti, Szent Tamás így határozza meg: a metafizika olyan tudomány, «quae considerat ens (commune) et ea quae consequuntur ipsum».³ Az «ens communissimum» a metafizikának objectum formalé-ját képezi, az objectum materiale körébe tartozik minden reális «ens», elsősorban tehát a magánvalók s csak másodsorban a járulékok. Minden dolgot, amiről azt mondhatjuk, hogy van, létezik, «habet esse», skolasztikus nyelven szólva, megillett az «ens» fogalma. De a «habet esse» fogalom elsősorban a szubsztanciákban realizálódik s csak másodsorban az accidensekben.

Igen nagy jelentőséggel bír tárgyunk szempontjából a metafizikának Szent Tamás szerinti felosztása *Metaphysica generalis-ra* s *particularis-ra*,⁴ mely utóbbit az újabb skolasztikusok *metaphysica-specialis* elnevezéssel jelölnék.

Természetes, hogy Hartmann, a modern filozófiák tanítványa, az «újkori kritikai gondolkodás filozófiai eredményeinek» felhasználásával akarja egy új ontológiának az alapjait megvetni (III. l.), nem

¹ S. Th. I. C. Gent., 25.

² S. Th. In Boëth., de Trin., q. 5. a. 1.

³ In Met., Prooem.

⁴ S. Th. In Boëth. de Trin., 9. V. a. 4.

szenttamási megfogalmazásban állítja elénk a metafizikát s azon sem szabad meglepődnünk, ha az ő szemében éles különbség van metafizika s ontológia között. A metafizikához s ontológiához — állapítja meg többek között — elsősorban a metafizikai problémák vezetnek bennünket. Művének 39 oldalnyi előszavában bemutatja, hogy hiába volt az elmúlt másfél század ismeretelméleti rendszereinek küzdelme a létvalóságok ellen, a dolgok rajtunk kívül valóságosan léteznek s azok letagadása vagy nemlétezőként való értelmezése tudománytalan s egyben észszerűtlen. Ime, egy modern filozófus szájában a középkori filozófia axiómája: a filozófia feladata, «ut demonstrat facta». A dolgok léteznek anélkül, hogy velünk bármilyenü kapcsolatba kerüljenek is. Hartmannak ez a ténymegállapítása a Gegenstand-elméletek ellen szól. «Alles Seiende wird, wenn überhaupt es zum Gegenstande wird, erst nachträglich zum Gegenstande gemacht. Es gibt kein Seiendes, in dessen Wesen es von Hause aus lege, Gegenstand eines Bewusstseins zu sein». (16. l.). A dolgokat nem az ész formálja, hanem tárggyá lesznek azáltal, hogy az ésszel összeköttetésbe kerülnek s az képet, fogalmat, ítéletet alkot róluk. Hartmann itt önkéntelenül a skolasztikusok vizein evez, különösen akkor, amikor megmagyarázza, hogy voltaképpen a Kant-féle «Schein»-ből nem a Ding an sich fenoménját ragadja meg az ész, hanem magát a dolgot. Mi más ez, mint a skolasztikusoknak az a tétele, hogy «cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum esse intentionale tantum, non secundum esse reale?» Ezzel kapcsolatban Hartmann számára is a problémák egész sora merül föl, nevezetesen: miféle viszony támad a megismerésben az alany és a megismert dolog között (ő a keletkező viszonyt létviszonynak mondja, de nem igazolja). Az azonban egy pillanatra sem kétséges előtte, hogy a dolgok reális létezése semmiféle bizonyításra sem szorul, legfeljebb magyarázatra. Ezt teszi művének 151—241. oldalán «Die Gegebenheit des realen Seins) című fejezetben.

A bennünket körülvevő s a világmindenséget alkotó dolgokkal — mondja Hartmann — elsősorban a különböző tudományágak tartoznak foglalkozni. Ezekről aztán kimutatja, hogy a saját problémáiktól hajtva, föltétlenül a metafizikába és az ontológiába torkollanak. Az ő szavával élve, a szaktudományok voltaképpen csak tárgykörük perifériáján mozognak, igazi középpontjukban a metafizika s az ontológia áll. Megdöbbenő élességgel látja meg a metafizikai hátteret a természettudományok mélyén, az organikus életben, az egyén lelki életben, az egymást követő korok eszmeáramlataiban, a logikai szférában, az akaratszabadságban, az értékek világában, a művészetben, a «szép»ben s a történelemben. A szaktudományok lépésről-lépésre törnek előre a dolgok kivizsgálásában s megmagyarázásában, egyszercsak azonban, épp ott, ahol a dolgokat a maguk létvalóságában akarnák megragadni, elvesztik a talajt lábuk alól s kutató eszközeik számára meg-

nyílik a megfoghatatlan lét mélysége. Csak példa kedvéért vázoljuk azt az utat, amelyen szerinte minden szaktudomány feltartóztathatatlanul a metafizikában köt ki. Amikor a természettudományok exaktságra törekednek, matematikával, azaz mennyiségi fogalmakkal kénytelenek dolgozni. Mindenféle mennyiség azonban, mindig mennyisége «valaminek». Tehát bizonyos szubsztrátumok minden mennyiségi fogalomban előfeltételezve vannak. Hogy mik e szubsztrátumok, nagy változatosságuk miatt (változnak a szaktudományok objektum materiáléja szerint) nem térhetünk ki rájuk. Kétségtelen azonban, hogy elválaszthatatlanul összefüggnek velük a tér, idő, mozgás, okság s lét fogalmai. Szubsztrátumaik sok minden problémáit megoldhatják a szaktudományok, de nem a tér, idő, mozgás, okság s lét problémáját. Ezek megoldása a metafizika s ontológia feladata.

N. Hartmann nagy érdeme, hogy élesen megvilágítja a közvetlen közelünkben, magukban a hétköznapi dolgokban rejtőző metafizikai problémákat. Bizonyos fokig igazat kell neki adnunk, amikor azzal vádolja a skolasztikát, hogy Istenen, lelken, világmindenségen kívül elhanyagolta, sőt nem egyszer észre sem vette a mindenség egyéb dolgaiban a metafizikai nagy kérdéseket. «Die alte Metaphysik war eine abgegrenzte Disziplin: Gott, Seele, Ganzheit der Welt waren ihre Gegenstände» (26. l.). «Sie ist die unsrige nicht mehr. Aber es ist nicht so, dass mit ihr die metaphysischen Probleme ausgestorben wären. Viel eher umgekehrt, die wirklichen, ewig unvermeidlichen Probleme der Metaphysik sind so erst sichtbar geworden. . . Sie hängen an allem Erfahrbaren, begleiten das Erkennbare auf allen Gebieten, denn auf allen Gebieten ist das Erkennbare eingerahmt vom Unerkennbaren» (28. l.). Hartmann ezekben a megállapításokban az a gondolat vezeti, hogy lehetetlen elkerülni e problémákat, ha vállalkozunk rá, hogy megoldjuk a legközvetlenebb létviszonyainknak s a velünk kapcsolatos dolgoknak mibenlétét. Csak egy kissé kell elemeznünk a dolgokat, csak annak a kézenfekvő kérdésnek, hogy miért mondjuk létezőnek ezt és azt a dolgot, hogy mi a lét, — a fókuszába kell állítanunk őket, máris rábukkanunk a legfőbb metafizikai problémákra. Mind-ebből kitetszik, hogy Hartmann az unos-untalan előbukkanó fizikántúli kérdések kényszerítik a metafizikával való foglalkozásra. Amikor azonban arra vállalkozik, hogy körülhatárolja az általa elgondolt metafizikát, egészen szokatlan s eddig senkitől sem vallott fogalmazást ad neki: «Solange man unter Metaphysik ein einheitliches Problemgebiet versteht, das neben anderen gelagert ist und eine inhaltliche Abgrenzung zulässt, kann man mit den aufgezeigten metaphysischen Fragen nicht viel anfangen» (27. l.). E kérdések szétszórva, látszólag minden összefüggés nélkül jelentkeznek a legkülönbözőbb tárgykörökben, legfeljebb annyi közös vonást állapíthatunk meg bennük, «dass sie überall im Hintergrund der philosophischen Teilgebiete gelagert sind und dort

eine Art Restbestand bilden, mit dem die besonderen Methoden dieser Gebiete nicht fertig werden» (27. l.).

A metafizika ezek szerint nem más, mint a különböző szaktudományok tárgyain jelentkező irracionális, azaz megoldást kizáró kérdések gyűjtőkerete. E kérdésproblémák sürgetik ugyan a választ, de kielégítően soha meg nem oldhatók. Hisz az irracionalitás metafizikai lényegüknek jellemző vonása. Amint ezt a megismerhetetlenségi jegyüket elvesztik, kilépnek a metafizika világából. A metafizika, mint bölcséleti disciplina tehát nem alkot egységes objektumú tudományágot. Hartmann benne voltaképpen csak közös nevet lát a különböző metafizikai problémák összefoglalására. Az ember ezekután önkénytelenül megkérdézi, ilyen feltételek mellett, t. i., hogy a metafizikai problémákat ez a márka fémjelzi: megoldhatatlanok, van-e egyáltalán értelme a metafizikai művelésének. És miért van annyira rajta Hartmann — kérdezzük nem kevesebb joggal —, hogy minden tudományágban kimutassa a metafizikai hátteret?

A választ bizonyára abban találjuk meg, hogy Hartmann ezáltal igyekszik igazolni azt az állítását, hogy minden tudományággal összefüggésben vannak bizonyos ontológiai problémák, mert e problémák természetüknél fogva elsősorban a fizikántúli háttérben jelentkeznek. Ebből viszont következik, hogy az ontológia szorosan összefügg a metafizikával, de ugyanakkor a kettő nem egy és ugyanaz. Hartmann gondolatvilágában maradunk, amikor azt írjuk, hogy ezek az irracionális metafizikai problémák mégsem egészen megismerhetetlenek. Kell, hogy némiképp ismeretünk lehessen róluk, különben nem problémákról, hanem problémátömről beszélhetnénk. Ha sehonnan se közelíthetnők meg őket, eszünkbe se juthatna problematikus voltuk. A metafizikai problémáknak épp ez a megismerhető oldala adja az ontológia anyagát. A metafizikai problémákból kiütköző «ontologischer Einschlag» nem más, mint a létnek jelentkezése meghatározott dologi formák alatt. Hogy ez számunkra nem egészen megközelíthetetlen, nem fér kétség hozzá.

A metafizika s az ontológia viszonyát tehát a következőkben határozhatjuk meg. A különféle tudományágak tárgyai mindahányan bizonyos létkérdéseket zárnak magukba. Ezek tudományosan megoldhatók. Velük foglalkozik az ontológia. (A továbbiakban meglátjuk, hogyan birkózik meg Hartmann az ontológia legfőbb problémájával: mi a lét s mik annak a föltételei?) De ezek az ontológiai problémák megint új problémákat rejtenek a hátterükben. Ezek az ontológiai háttérproblémák alkotják a metafizikát. Az ilyen problémákat nemcsak hogy nem ismerhetjük meg, de természetükben van a megismerhetetlenség.

Mindebből következik, hogy Hartmann számára a metafizika nem olyan tudomány, amelynek megvan a maga unum objectum formale-ja s ezért nem is lehet egységes tudományos diszciplina: Unitas

enim scientiae sumitur ab unitate objecti formalis.¹ Megjelöli azonban az ontológia egységes formai objektumát, a létezőt, mint ilyet. Ezért ontológiája a legszorosabb értelemben vett létvizsgáló-tan akar lenni. Mennyiben különbözik ez az így bevezetett ontológia Aristoteles metafizikájától s miben egyezik vele, a továbbiakban fogjuk tisztán látni. Egyelőre helyt kell adni annak a megállapításunknak, hogy Hartmann metafizikája nem Aristoteles fizikántúli világa. Hartmann — mint ő maga írja — azért vetette el az ókori metafizikát, mert deduktív eljárással dolgozott s néhány evidensnek vallott principiumból vezette le a világmindenség vázát. Ilyen evidens principiumok Aristoteles számára például az ellenmondás elve, a potentia és actus fogalma s egyéb logikai szabályok, melyeket szerinte Aristoteles létszabályokként kezelt. Ennek az ontológiának vereséget kellett szenvednie a Kanttól megindított ismeretelméleti korban, mert sohasem állott biztos talajon, nem bizonyította be feltevéseit s nem hozta összhangba eredményeit a tapasztalattal. E kártyaváralapzatú ontológiai világgéppel állítja szembe Hartmann a maga kritikai ontológiáját. Ez a létten komolyan vallja Aristotelesnek azt a megállapítását, hogy ami a létrendben elsődleges s alapvető, az a megismerésünkben az utolsó megismert, amit meg kell hogy előzzön a másodlagos járuléklét ismerete. Ezért az ontológia az ő szemében nem lehet prima philosophia, mint Aristoteles akarata, ellenkezőleg, azokból a kutatási eredményekből kell kiindulnia, melyeket az egyes tudományágak felmutatnak. A metafizikának valóságos, örök s kikerülhetetlen problémáit nem a túlvilágban, vagyis az adottságok és tapasztalati tények határán túl kell keresnünk, hanem magában a kézzelfogható életben.

Első tekintetre szembeszökő az a különbség, ahogyan Hartmann és Aristoteles a metafizika világához közelednek. Az előbbi teljesen a tapasztalati tényekbe, a valóságba kapaszkodik, míg az utóbbi a tapasztalati tények mellett tekintetbe veszi az ész törvényeit s a számára evidens principiumokat is. Innen az az eredmény — mondja Hartmann —, hogy Aristoteles metafizikája kerek egész ugyan, de légüres térben mozog, az övé pedig látszat szerint nem más, mint problémák halmaza, melyeknek megfogható oldalába kapaszkodik bele az ontológia.

Szerintünk Hartmann sokkal jobban kiélezi a közte s Aristoteles között felmerülő különbséget, mint az a valóságban fennáll. Hiszen Hartmannnak az a követelménye, hogy a létrend előzze meg a logikai rendet — mint ő maga is elismeri — Aristotelesnek is követelménye. Bizonyos, hogy Aristoteles az ő ontológiájának megalkotásában nemcsak a tapasztalatra támaszkodott. De helytelenül jár el Hartmann, amikor emiatt egy kalap alá veszi az aristotelesi ontológiát a modern filozófiai rendszernek léttanaival. Mert míg pl. Descartes és Kant a

¹ S. Th. in L-um Sent., D. II. q. I. a. I.

tapasztalatot minden metafizikai elgondolásukból kizárták, addig Aristoteles épp a tapasztalatot tette meg minden ismeret, tehát az ontológiai megismerésnek is, alapjává. Ezek után világos, hogy Hartmann és Aristoteles között a különbség nem ott van, hogy az előbbi alulról s az utóbbi fölülről, a principiumok világából indul el a metafizika felé, hanem hogy Aristoteles a kettőből egyszerre indul ki, míg Hartmann csak a tapasztalatra támaszkodik. Más kérdés, hogy helyesen járt-e el Aristoteles, amikor a tapasztalati világot összekapcsolta a logika világával. Azt hisszük, hogy igen. S erre épp Hartmanntól kölcsönözzük bizonyítékunkat. Ő írja többek között: «Der Zusammenhang der Welt in sich ist ja nicht fraglich. Seine besondere Form nur ist unbekannt. Die inhaltlich nicht gegebene Einheit ist als eine vorhandene dennoch gewiss» (32. l.). Nemde, itt alapelveként vesz föl Hartmann egy olyan igazságot, amely — az ő elismerése értelmében — egyáltalán nem tapasztalati tény. Tehát az ő ontológiai útjai sem visznek mind alulról fölfelé. De akkor miért tagadja meg ezt a jogot Aristotelestől s miért mondja lehetetlenségnek az ő prima philosophiáját?

Ahogy Hartmann a metafizikát felfogja, abból nem lehet metafizikai diszciplinát kiépíteni. Ő nem is törekszik erre. Más a helyzet ontológiájával kapcsolatban. Ebből idővel keletkezhet egy egységes bölcséleti alkotás. Ez azonban Hartmann szerint csak akkor következhet be, ha fölfedtük az összes metafizikai s ontológiai problémákat. Épp ezért ő nem is szándékozta megírni az egész ontológiát. Erre — mint mondja — a problémák sokasága miatt kevés egy emberöltő. Az ő vállalkozása kimerült abban, hogy megalapozását adja egy későbbi ontológiának. Innen az a különös leíró meghatározás, amellyel az új ontológia feladatát jellemzi: az ontológia az összes létkérdések tudományos megválaszolása. Ebből a meghatározásból is kitetszik, hogy Hartmann ontológiája számára a lét, mint ilyen, a legfőbb probléma. Mivel azonban a lét mindig bizonyos meghatározottságban jelentkezik, valamiben, amit létezőnek mondunk, Hartmann létvizsgálódásainak is ugyanúgy hangzik az első fejezete, mint azt Aristoteles kétezerévvél ezelőtt megfogalmazta: a létező, mint létező általában (Von Seienden als Seienden überhaupt; das Seiende als solches; ens qua ens; ens qua tale). Erről az aristotelesi formáról írja Hartmann: «Diese klassische Formel trifft genau die Sachlage des Ausgangspunktes... Man darf sich daher diese Formel ohne weiteres sich zu eigen machen» (40. l.).

Lássuk mindenekelőtt, mi az értelme ennek az aristotelesi formulának. Egyszerű volna felfogni az értelmét, ha a létezőt, mint ilyet meghatározhatnók. De ez lehetetlen. A létező fogalma önmagánál általánosabb fogalmat nem enged meg, azaz önmaga nem genus-fogalom, amelyet megszűkít s ezáltal meghatároz a differentia specifica. «Si enim quidquid est, ens est, atque adeo inveniri nequeunt differentiae extra rationem entis, per quas ens contrahatur, profecto ens non est genus.

Nam proprium est generi contrahi per differentias positivas extra totam eius notionem». ¹ Kétségtelen azonban, hogy a létező, mint ilyen, pozitív értelemmel bír. Mi ez a pozitív értelem s tartalom?

A különböző tárgyakat több általános predikátummal szoktuk megjelölni. Ezek közé tartozik az is, hogy vannak, léteznek, «habent esse». Aristoteles szerint: Sunt ea, quibus competit esse. Elmondhatjuk ugyanezt emberről, állatról, növényről, kődarabról, érzésről, gondolatról. Ez pedig csakis úgy lehetséges, hogy a létező fogalma, mint ilyen, nem úgy tartozik az emberi lényeghez, hogy másról ugyanolyan értelemben ne lehessen elmondani. Az «emberfogalom» bizonyos értelemben már szintén megenged némi, meghatározott lény-körre vonatkozó, általánosítást, azaz több egyedre ráillik. A létező fogalma azonban még ennél is általánosabb s magába zárja azt a valamit, ami miatt minden dologról elmondhatjuk, hogy valamiképen van, létezik. Mi ez a valami, más szóval mi a lét, vagy még konkrétebben kifejezve: mi a létező? (Was ist Seiendes, als solches). Vannak tárgyak, amikről azt szoktuk mondani, hogy szépek. Kérdezzük, hogy mi által lesznek szépek? Nemde, a szépség által? Ez azonban még további kérdésekre vezet: mi a szépség, miben van a természete? Épp így kell feltennünk a kérdést: mi által lesz valami létezővé, lényvé, ens-szé? Az előbbi példa analógiájára azt mondhatjuk: a lét által. De ebben az esetben is jogosult a tovább kérdezés: mi a lét, mi a természete? Amikor a létezőről azt mondjuk, hogy a lét teszi létezővé, ne cseréljük össze a lét fogalmát a létezés fogalmával. A lét többet mond, mint a létezés. Skolasztikus nyelven szólva, a létet két létmomentum adja: az essentia s az existentia. Az utóbbinak felel meg a létezés vagy a létezési aktus fogalma. A lét tehát a létezőben nem más, mint a lényeg (essentia) által ilyené vagy olyanná formált létezési aktus. A létet, a Sein-t, Hartmann is két, az essentiához s existentiához hasonló létmomentumból származtatja, az úgynevezett Dasein-ből s a Sosein-ből. (Változatlanul használjuk tovább e terminus technikusokat a beljük helyezett speciálisan hartmanni fogalom miatt). Előre kell bocsátanunk (később behatóbb tárgyalásnak vetjük alá), hogy ez a Hartmann-féle Sosein s Dasein nem fedi az aristotelesi essentiát s existentiát.

Minden létezőt tehát a lét, mint ilyen, tesz létező valamivé. Az eddigiekből is kiviláglik, hogy a skolasztikusok szemében a lét nem minden létezőben bír egyazon értelemmel. Az essentiából s existenciából összetevődő lét fogalma nem zárja ki, hogy legyen egy létező, amelyben az essentia s existentia összeesik, s legyenek létezők, amelyekben a kettő egymástól reálisan különbözik. Természetes, hogy a nagyobb, sőt abszolút lét ott van, ahol a kettő a teljes létaktusban válik eggyé, s hogy a többi lét mind származéklét s csak annyiban van, amennyiben az abszo-

¹ III-um Met. I. 8.

lút létből részesedik (analógiatétel). Nem így vélekedik Hartmann. Számára a létnek minden síkban egyetlen egy értelme van: «Die Seinsweise des Ewigen ist keine höhere oder geringere als die des Zeitlichen, sondern die gleiche (76. l.)». «Das Sein ist offenbar das Identische in der Mannigfaltigkeit des Seienden» (41. l.). Hartmann ezzel az állításával messze tolódik a skolasztika vágányaitól. Épp azért sok jóakarát kell hozzá, hogy még mindig vele együtt kutassuk a lét mibenlétét. Eltenkintve az eltekintendőktől, vele együtt kérdezzük tehát: sikerül-e gondolkodásunknak a legkülönbözőbb létezőkben egy olyan sajátos s mégis közös jelleget felfedezni, aminek a révén a létezők épp létezők lesznek s ezt a sajátos jelleget a létezők más sajátosságaitól úgy izolálni, hogy önálló tartalommal bírjon? Példában ezt az izolálást a következőképpen mutathatjuk be: a háromszög fogalmát ki tudjuk olvasni a derékszögből is, mint általános fogalmat, mert a derékszög nem tartozik a háromszög alkotó elemei közé. Hartmann több oldalon számol be arról, hogy a létnek efajta izolálására nem egy eset történt már a bölcsellettörténet folyamán, de mindezek a kísérletek pozitív módon igyekeztek megfogni magát a létet s ezért nem jártak eredménnyel:» . . . Alle direkte positive Bestimmung versagte.» Amit felöleltek a teljes létből, az csak egy-egy oldala volt a létnek, s így nem tudták megfejteni magát az egész létezőt, hanem csak annak egyes léti sajátosságát emelték ki. Ilyen létező-fogalmak, hogy csak egypár önmagát magyarázó címet említsünk Hartmann könyvéből: «Das Seiende als Wesenheit (essentia); Das Seiende als Individuum, Element, Glied; Das Seiende als Allheit, Ganzheit, System». Ezekről a létező-meghatározásokról azt írja: «Sie treffen damit jedesmal eine Seite des Seienden, verfehlen aber das «Seiende als Seiendes» (72. l.). Meg lehet azonban belőlük azt tanulni, hogy micsoda alapmomentumok tartoznak a léthez s kétségtelen az is, hogy az ember általuk közelebb jut az általános lét meghatározásához s általános fogalmához, különösen ha szem előtt tartjuk, hogy a különböző bölcselati rendszerek vallotta létfogalmak nem egyszer ellentétes dolgokra is ráillenek. A létnek, mint ilyennek, a fogalma egyaránt megvan a részben s egészben, a többségben s egységben, az állandóban s változóban, az általánosban s az egyediben. Hartmann meg van győződve, hogy minél nagyobb gondot fordítunk az egyes létezők kivizsgálására, s azok sajátos jellegre, annál közelebb jutunk ahhoz a legáltalánosabb s minden dologban egyazon valamihez, aminek a mi értelmünkben lét a fogalma. Skolasztikus felfogás szerint ezzel az eljárással csak azt érzük el, hogy megállapítjuk, ez is, meg az a dolog is osztozkodik a lét fogalmával, erről is, meg arról is elmondhatjuk, hogy van, létezik, de az ontológia igazi célját: a legáltalánosabb lét megragadását s feltárását nem érzük el vele.

De kövessük Hartmannat a saját útjain. Mint már rámutattunk, ő is, akárcsak a skolasztikusok, minden létezőt két létmomentumból: essentiából s existenciából, illetve Sosein-ből s Dasein-ből eredeztet,

ha mindjárt más tartalommal telíti is őket. Az említett létfogalmi kísérletekkel kapcsolatban megmagyarázza, hogy azok szinte kivétel nélkül az essentiára támaszkodnak. Mivel e létfogalmak az általános létet nem merítik ki, ebből arra következtet, hogy nem az essentiában, az ő esetében a Sosein-ban van a lét kulcsa, hanem az existentiában, illetve a Dasein-ban. De mi voltaképpen az egyik s mi a másik, s mi a kettőnek egymáshoz való viszonya, — ez a kettős kérdés szorul mindenekelőtt tisztázásra annak szemében, aki rá akar világítani magára a létre.

Világosan következik az eddigiekből, hogy egymagában sem a Sosein, sem a Dasein nem adja magát a létet s következőleg a létezőt. Természetes tehát a kérdés: mi a kettőnek egymáshoz való viszonya? Az ontológia művelőinek legnagyobb vitatkozásai a középkorban e kérdés körül zajlottak le. S hogy e probléma mennyire megérdemelte a mindenkori skolasztikusok figyelmét, mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy főproblémájává tudott válni egy kiváló modern filozófusnak. A cím persze, amelyen a skolasztikusok e problémát tárgyalták, egy kissé másként hangzott: *Distinctio inter essentiam et esse*. Vagy pedig: az essentia s esse viszonya a reálisan létezőkben. Hartmann szándékosan helyettesítette be a Sosein s Dasein terminusokat az essentia s existentia helyébe. A megokolása egy egész sor megfontoláson alapszik.

Az essentia s existentia Hartmann szerint mindig bizonyos ellentétben állottak egymással. Hasonló természetű ellentét jellemzi az ideális és a reális lét viszonyát, az ideális és a reális létrendet is. Ezek a hasonló ellentétek odavezettek — mondja Hartmann —, hogy a skolasztikusok idővel egynek vették az essentiát az ideális létrenddel s az existentiát a reális létrenddel, mintha a két fogalom-pár: essentia s ideális létrend az egyik részen, existentia s reális létrend a másik részen tökéletesen fedné egymást. E felfogásnak megfelelőleg az essentia bizonyos időnélküliséget s általános jelleget kapott, az existentia pedig individuális s mulandó jelleget öltött. Hartmann úgy látja, hogy a skolasztikusok épp e pontban követték el a legnagyobb hibát az ontológia ellen, úgyannyira, hogy az essentia s existentia egymáshoz való viszonyának kellő meg nem értése alapján rendítette meg azt. Mert nagy tévedés azt állítani, hogy a két fogalom-pár egyenértékű s fedi egymást. Igaz az, hogy az essentia meghatározottság, forma, s az existentia létaktus, de súlyos tévedés az, hogy existentiája csakis reális létezőnek lehet s az essentiának nem. Ellenkezőleg, existentia van az ideális létrendben is s a reális szférában is. Mert akárhogyan is van valami, azzal, hogy valami és van, legyen az pusztá essentia, már létezik s létaktussal bír.

Mondanunk sem kell, hogy Hartmann itt olyasvalamit tulajdonít a skolasztikusoknak, amit azok egyáltalán nem állítanak. Nem

áll az, hogy ők az essentiát csakis az ideális rendbe utalják s az existentiát pedig csak a reálisba. Nem tagadjuk, hogy magukévá tettek egy olyan lényeg-fogalmat, mely mint ilyen csakis a reális rend világán túl lehetséges, de ugyanakkor meg kell látni, hogy nem az ilyen essentiában jelölték meg azt a meghatározott valamit, ami egyesülve az existentiával a valós létezőt adja. A reális dolgok essentiája maga is reális létényező. Egészen más kérdés, hogy amikor a skolasztikusok ezt az essentiát meghatározzák, olyan fogalmazást adnak neki, hogy az több egyedre, individuumra ráillik, ugyanakkor a maga általánosságában nem más, mint ens rationis, azaz olyasvalami, ami a valóságban nem létezhet, de aminek az alapja mégis csak magukban a dolgokban van. Itt bukkanunk rá az univerzális problémájára. Ennek megoldása túlnő e dolgozat keretein. Annyit azonban elmondhatunk, hogy minden dolognak megvan a maga reális essentiája, ami az existentiával kapcsolatban magát a dolgot adja. De ezt a reális, individuális essentiát, mint pusztá essentiát nem tudjuk másképp értelmünkkel megközelíteni, mint hogy gondolatban megfosztjuk individualitása jegyeitől s ezáltal eszmei világba emeljük. Tehát az ideális rendbe tartozó essentia nem más, mint maga a reális essentia megfosztva individuális jegyeitől. A skolasztikusok ennek az essentiának nem tulajdonítanak semmiféle existenciát. Az essentiális jegyek kompatibilitása még nem existentia. Az ő szemükben csakis a reális essentiának van existenciája.

Miután Hartmann hajthatatlan abban, hogy a skolasztikusok végzetesen összetévesztették az essentia és existentia fogalompart az ideális és a reális létrenddel, azért egy olyan essentia- s existentiameghatározást alkotott, amely szerinte nem adhat többé alkalmat ilyen félreértésre. Így jutott el a Sosein fogalmára, mely skolasztikus észjárás szerint a quidditásnak felel meg. Tehát magába foglalja mindazt, ami a reális dologban a létaktuson kívül feltalálható. Hartmann a Sosein-nak ilyenképeni körülhatárolása szerint a dolog lényegéhez tartozónak mondja, amit eddig, mint járulékot, élesen megkülönböztetett az essentiától a skolasztika. Hartmann nem is csinál ebből titkot, sőt úgy véli, hogy csakis az így felfogott lényeg követelheti meg magának azt a jogot, hogy az ontológia egyik legfontosabb létényezője legyen. Mert hová is tartozzanak — kérdezi önmagától — e járulékok, ha nem a dolog lényegéhez. Ha nem így volna, akkor a hordozójuk s fenntartó alapjuk maga az existentia lenne. Ezt azonban nem szabad ilyesmivel megterhelni: «Wenigstens nicht solange man den primären Sinn von Existentia als das nackte Sein», «dass es ist» «festhält» (91. l.). A valóság tehát az, hogy mind a lényeg, mind pedig a járuléka konkrét dolog essentiájához, Sosein-jához tartozik. Mert minden, ami a dologban van, annak meghatározásában reális tényező. Nincs a reális dolognak egyetlen sajátossága sem, «die in Hinblick auf das Ganze der Weltzusammenhänge nicht auch wesentlich wären»

(92. l.). Ebben az összefüggésben minden, ami csak valamiféleképpen létezik, következésképp az is, amit eddig a skolasztikusok járuléknak neveztek, szükségszerű meghatározottságai a dolognak s nem szabad szem elől téveszteni, «dass es ausser sogenanntem Wesensnotwendigkeiten auch eine Realnotwendigkeit gibt» (94. l.).

Amikor Hartmann a skolasztikus essentiát a Sosein fogalmával helyettesíti, ontológiai szempontból első látszatra valóban nagy és előnyös újítást vezet be a filozófiába. A Sosein fogalmával egyszerre fogja meg az egész létező dolgot, míg az essentia fogalma figyelmen kívül hagyja a járulékokat, amelyek az essentiát, mint szubsztrátumot, tételezik fel. A Sosein fogalmában mindezek benne vannak s tőle csakis a Dasein különböztethető meg. Úgy tetszik, mintha magát a létezőt jobban értelmünkbe ölelhetnők, ha az essentia és az existentia viszonya helyett a Sosein s Dasein viszonyát tesszük vizsgálatunk tárgyává. De föltétlenül jogos a kérdés, vajjon nem csal-e ez a látszat?

Igaz ugyan, hogy Hartmann a maga szemszögéből nézve a skolasztikus essentiát, egyszersmindenkorra megállapította, hogy a Sosein pedig jelenti az egész dolog lényegét s hogy ebbe a lényegbe fogalmilag beletartozik az existentia kivételével minden, ami a dologban valamiképp van, de kérdés, hogy ezzel valóban egységet teremtett-e a dolog tartalmában is s eldöntötte-e az essentia s az accidensek között meredő válaszfalat? Nem állnak-e fönn természetszerűleg továbbra is azok a valós, dologi momentumok, melyek a skolasztika szerint a járulékokat az essentiától elválasztották?

Ameddig Hartmann erre a skolasztikus problémára kellő választ nem ad, hiába sorolja föl a maga Sosein-fogalmának különböző előnyeit: 1. hogy az általános s individuális lények közti különbség nem okozhat már ezután zavart s nem kell félni a reális és ideális létrend fölcserélődésétől, 2. hogy a puszta existentia nem szorítkozik többé a reális existentiára, mert ha van Sosein az ideális rendben, márpedig van, akkor annak is van existentiája, csak hogy az ideális természetű. Hartmann dicsekszik a Sosein és Dasein viszonyának átlátszóságával, könnyen érthetőségével. A skolasztikusok szerint ez a viszony csak akkor lehet átlátszó, ha maga a Sosein és a Dasein is az. Hogy a Sosein nem az, arra már eléggé rámutattunk. Ugyanezt kell megállapítanunk a Dasein-ról is. A Dasein elsődleges jelentése, mint Hartmann meghatározza: «dass es ist, dass es das gibt». Mivel ezt el lehet mondani nemcsak a reálisan létezőkről, hanem az ideális létrendhez tartozókról is, előbb azt a következtetést vonja le, hogy a Dasein mindkét létrendben ugyanazzal a jelentőséggel bír. Főlösképpen kihangsúlyozni, hogy a skolasztika szerint éles különbség van a reális és ideális létrend között. Természetes, hogy Hartmann is látja ezt a különbséget. Kérdés azonban, hogy mivel magyarázza ezt meg? Épp azért követnünk kell Hartmann a saját gondolatmenete szerint, hogy lássuk, mit ért ő a «dass

es ist), a «nacktes Dasein» fogalmán. A kifejezésből magából nem lehet az értelmet minden további nélkül kielemezni. Mert a szó mindig csak jel, jele valaminek, de sohasem egyenlő az általa megjelölt dologgal, tartalommal, fogalommal.

Hartmann könyvének 12. fejezetében akar erre a problémára rávilágítani. Hosszas s kétségtelenül lenyűgöző fejtegetésének eredményét dióhéjban így adhatjuk vissza: A Sosein és Dasein között nincs reális különbség. Minden Sosein egyben Dasein is s minden Dasein egyben Sosein is. De amint a Dasein mindig másvalaminek a Sosein-ja, éppúgy a Sosein mindig másvalaminek a Dasein-ja. Mint az utóbbi mondat eléggé megvilágítja, Hartmann itt nem gondol némely skolasztikusnak erre a tételére: *Non est realis distinctio inter essentiam et esse*. Ezek gondolatjárásában a nem reálisan különböző essentia és esse egy-azon dologban található fel más-más szempont szerint. Nem így alakul a Hartmann-féle Sosein és Dasein, hanem mint láttuk, az egyik dolog Dasein-ja a másik dolog Soseinja s megfordítva. Mivel van egy Dasein, tudniillik a világegész maga, amely semmi másnak nem lehet Sosein-ja, azért a lét kulcsa a Dasein-ban van.

Természetes, hogy mindez érthetőség szempontjából további magyarázatra szorul. Amikor Hartmann ezt a címet adja könyve 12. fejezetének: «Die Trennung von Sosein und Dasein», ad absurdum akarja vezetni a tételben kimondott általánosan elfogadott skolasztikus állítást, hogy valós különbség van essentia és existentia között. De túllő a célon, mert a skolasztikusok szerint a reális különbség nem jelent egyben valós szétválaszthatóságot is, s azonkívül ez a reális distinctio sem minden létsíkban általános, mert Istenben a kettő valóságosan egybeesik. A 13. fejezetben megszünteti Hartmann a Dasein és Sosein közti különállást, amennyiben megvizsgálja a kettő egymáshoz való lét- (Ontisch) viszonyát s megállapítja, hogy a skolasztikusok bizonyítottá realis distinctio csak látszólagos ontológiai argumentumoknak köszöni létét, nevezetesen az indifferencia-argumentumnak, mely kimondja, hogy az essentiának s existentiának azért kell valóságosan különböznie, mert az essentia fogalma nem zárja szükségszerűen magába az existentiát, azaz az existentia az essentia szempontjából esetleges.

Az indifferencia-argumentum Hartmann szerint azon bukik meg, hogy sem az ideális, sem a reális létrendben a Sosein viszonya a Dasein-hoz nem indifferens s megfordítva a Dasein-é sem a Sosein-éhoz. Ellenkezőleg, itt igenis szükségszerűség áll fenn, mégpedig két szempontból. Először is lehetetlenség, hogy egy Sosein például az ideális szférakörbe tartozzék, anélkül, hogy ott existenciája, ottléte ne lenne. Másodszor éppúgy lehetetlen egy reális Sosein reális Dasein nélkül, amint lehetetlen az is, hogy a szférák bármelyikében legyen egy Dasein Sosein nélkül. Az meg éppen nem szorul bizonyításra, hogy hasonló szükségszerűség

áll fenn a konkrét Sosein és Dasein között. Akármi legyen is az, amiről azt mondhatjuk, hogy létező, föltétlenül, mint meghatározott valami, mint ilyen, vagy olyan, tehát egy bizonyos Soseinnal rendelkező lény létezik. Ugyanakkor, mert van, létezési aktussal, Dasein-nal is kell bírnia. A konkrét létezők sem az egyikről, sem a másikról nem mondhatnak le. Mindkettőt követeli tőlük a világtörténelemben uralkodó létösszefüggések törvényszerűsége.

Hogy bizonyos létmomentumi kettősség van minden létezőben, azt Hartmann sem tagadja le. Ez a Sosein és Dasein szerinti kettősség azonban nem úgy gyökerezik a dolog lényegében, mint a skolasztikus essentia és esse. De ugyanakkor nem is teljesen más-más szempont szerint meglátott kettősség. A skolasztikusok tanították a reális disztincciót a valós kettősséget látó ugyanabban a dologban. Hartmann a Sosein és a Dasein kettősségét más-más mozzanatban veszi észre. Az ő megértéséhez szem előtt kell tartanunk, azt, ami az ő figyelmét s ítéletalkotását befolyásolja. Először is ő nem a skolasztikusok essentiájából, hanem a saját maga alkotta Sosein-ból indul ki. Ehhez járul még, hogy ő ezt a Sosein-t a legteljesebb értelemben veszi. Ez utóbbi jelenségben pedig az a döntő, hogy Hartmann a Sosein-ban nemcsak annak belső alkotó jegyeit, az emberben például az animal-rationale-létmomentumokat látja, hanem a külső vonatkozásait is más lényekhez. A skolasztikusok meghatározásában az essentia fogalma mindig az önmagán való s önmagának elégséges dolog mibenlétét tartalmazza, azaz megmondja, hogy mi is maga a dolog csak önmagában tekintve. Nem úgy Hartmann Sosein-ja. Ő ezt csakis más realitásokhoz való vonatkozásaival együtt tudja felfogni. Tehát ezek a vonatkozások maguk is lényegalkotók. Világos, hogy így nem lehet egy dolog essentiája indifferens az existenciájához. Ha a dolognak konkrét világba való beállítottsága s az ezzel járó relációk maguk is a dolog Soseinjához tartoznak, akkor amint megszűntetem ezt a reális beállítottságot s a vele kapcsolatos vonatkozásokat, magát a Soseint is megváltoztattam. Az így elgondolt Sosein tényleg nem mondhat le a Dasein-járól, különben a semmibe hull vissza. A skolasztikusok a létező fogalmát sohasem vették ilyen tág s meghatározatlan értelemben. Ők a magánvaló létezők lényegét minden más vonatkozás nélkül értették s ezáltal szét tudták választani egymástól a különböző létezőket s a létezők lényegétől a járulékokat. Az ő essentiájuk épp azért tud indifferens lenni az existenciához, mert eltekint attól, hogy milyen vonatkozásba lép más dolgokkal, ha egyszerű valóban realizálódik. Még világosabbá válik a dolog, ha a skolasztikusokkal együtt nem az individuális essentiát tartjuk szem előtt, hanem az univerzális essentia viszonyát a Dasein-hoz. Igaz ugyan, hogy Hartmann épp ez ellen az elgondolás ellen tiltakozott legjobban, de helytelenül, mert kifogásai nem a skolasztikusokat, hanem a nominálistákat illetik. A skolasztikus essentia s Hartmann Sosein-ja között felmerülő éles különbség onnan ered, hogy Hartmann

nem oldotta meg a maga számára ezt az aristotelesi problémát: *omne ens est unum*.

Az essentiára vonatkozó indifferencia-argumentumot Hartmann ugyan elveti, de a Sosein számára mégis csak kénytelen bizonyos indifferenciát megengedni. Ezt teszi a 17. fejezetben, melynek ez a címe: *Konjunktiver und disjunktiver Gegensatz*. Ez az ellentét abban nyilvánul meg, hogy tartalmilag tekintve, valamely Sosein egyaránt lehetséges az ideális s a reális szférában is. Ilyen például a kerekesség fogalma, amely lehet geometriai, tehát ideális Sosein is, meg egy anyagi golyónak reális Sosein-ja. «Also kann man vollkommen eindeutig vom Sosein überhaupt sprechen oder zutreffender vom neutralen Sosein», mert «... es handelt sich hierbei um eine Art von Unbestimmtheit hinsichtlich des Unterschiedes von Idealität und Realität» (120. l. Hartmann a semleges Sosein fogalmát azért vezeti be, hogy bemutassa, hogy a lét problémáját nem a Sosein oldja meg. Mint további fejtegetései során megállapítja, semmi sem oly világos, mint az a kategorikus követelmény, hogy a reális szféra mindig elválasztandó az ideálistól. Van azonban közöttük is egy összekötő kapocs, «ein konjunktives Verhältnis», mely éppen a Sosein semlegességében áll. «Das Eigentümliche des Soseins ist, dass es die beiden Seinsphären verbindet und sich über beide Seinsweisen (ideal-real) erstreckt» (119. l.). Tehát a Sosein semmiképpen sem magyarázza meg a létet, nevezetesen a valós létet, hisz egyaránt otthon van az ideális és reális rendben, márpedig a kettő között hatalmas a különbség. Ez utóbbi megállapítást a skolasztikusok is szívvel-lélekkel vallják. Nem fogadják el azonban azt, hogy a semleges Sosein kénye-kedve szerint s egyforma értékbírással otthon lehet az egyik s a másik létrendben is. Miben is áll a Sosein-nak ez a semlegessége? Csakis bizonyos indifferens magatartásban két ellentétes létrend között. Hartmannak — nagyon helyesen — eszéágában sincs, hogy csak fokozati különbséget lásson az ideális s reális létrend között. A Sosein-nak ezt a semleges magatartását így ismerteti közelebről. Egy Sosein lehet reális, de nem kell annak lennie, tehát közömbös a reális vagy az ideális létrend iránt. «Die Seinsbestimmtheit als solche ist dieselbe in der idealen und realen Sphäre. Sie ist wirklich neutral gegen die Seinsweise. Und das wiederum heisst nicht, dass Sie gleichgültig gegen das Dasein überhaupt wäre. Ohne Dasein wäre sie ja nichtseiende Bestimmtheit, d. h. keine Bestimmtheit. Die Neutralität betrifft nur die Art des Daseins» (125. l.). Ezt a semlegességet a skolasztikusok nem fogadhatják el, mert szerintük a Sosein semlegessége nem a reális, vagy ideális világgal szemben áll fönn, hanem csakis a reális szférában a létezés, vagy nemlétezés iránt. Ahogy Hartmann az ideális szférát felfogja, nincs egyetlen Sosein sem, mely azzal szemben semleges tudna lenni. Minden Sosein egyetlen Dasein-nal szemben lehet semleges s ez a reális Dasein.

Hartmann szerint az ideális Sosein sok esetben (nem mindig) fedi

a reális Soseint. Az egymást fedő, más-más létrendbeli Sosein-ok tehát csakis a Dasein-juk által különböznek egymástól. «Am Dasein scheiden sich die Seinssphären. (121. l.). A létrendek ellentéte «ist ein Gegensatz des Daseins» (122. l.). «Ideales und reales Sein unterscheiden sich durch die Art und Weise des Daseins» (u. o.), mert «das Sosein als solches neutral gegen Idealität und Realität stehet» 123. l.). Hartmann szerint is nagy a különbség ideális és reális Dasein között: «Reales Dasein ist das ungleich gewichtigere, gleichsam verdichtete Dasein, die Existenz im engeren Sinne. Des Seinsgewicht des realen Daseins gibt im Leben allen Dingen in allen Verhältnissen ihre Härte, Wucht, Wichtigkeit. Das ideale Dasein dagegen ist etwas gewichtloses, kaum greifbares» (122. l.).

Mi tehát végül a Dasein? Hartmann erre a kérdésre, mint már rámutattunk, így válaszol: valaminek a Sosein-ja egyben mindig valaminek a Dasein-ja s megfordítva, valaminek a Dasein-ja egyben mindig valaminek a Sosein-ja. Csakhogy ez a valami nem egy és ugyanaz. Nevezetesen: Sieht man auf ein isoliertes Stück des Seienden allein hin, so fallen Dasein und Sosein an ihm auseinander. Behält man das ganze der Zusammenhänge im Auge, so ist immer und zwar in bestimmter Reihenordnung das Sosein des einen auch schon das Dasein des anderen» (133. l.). Ezen az úton tovább haladva s a szem előtt tartott létrend végén eljutva a világegészhez, amely után már nem következhet semmi, az így felfogott sorrendben a Sosein és Dasein viszonya az identitáshoz közeledik. Mivel azonban ezt az identitást illetőleg folytatólagos tartalmi eltolódás forog fönn, azért ez az egybevágás joggal nevezhető «eltolt identitásnak». E tétel kimondja, hogy a Sosein és Dasein csak relatív s nem abszolút ellentétek. Hartmann példájával illusztrálva: a fának a Dasein-ja az erdő Sosein-ja. Az erdő más volna nélküle. A fa ágának a Dasein-ja a fa Sosein-ja is s a levél Dasein-ja az ág Sosein-ja is. Ezt a sorrendet meg is lehet fordítani: az ágnak a Sosein-ja a levél Dasein-ja stb. Hartmann tudatában van annak, hogy a Sosein-nak s Dasein-nak ez a megfogalmazása «schlägt der alten Auffassung ins Gesicht», — de mint folytatja: «eben in diesem Punkte heisst es umzuleren. (145). A skolasztika mindaddig úgy tudta, hogy a fa Dasein-jának csak része van az erdő Sosein-jában, de nem az erdő Sosein-ja. Még pontosabban: létaktusa van az erdőnek is, meg a fának is s mindkettőnek megvan a maga külön Sosein-ja. Hisz egy fa még nem maga az erdő s egy fának a Dasein-ja még nem Dasein-ja az erdőnek. Az igazi tényállás tehát a következő: A fának Sosein-ja részesedik az erdő Sosein-jából s a fának a Dasein-ja az erdő Dasein-jából. Ez azonban egészen más, mint amit Hartmann mond. Mert ebben az állításban a fának a Dasein-ja sohasem lesz megtéve az erdő Sosein-jává. Egy létező fa része lehet egy létező erdőnek, de nem szükségszerűen. S ha része az erdőnek, akkor sem a Dasein-ja az, amely hozzájárul az erdő Sosein-jának felépítéséhez, hanem a saját maga Sosein-ja végzi ezt a szerepet. Tehát az ok és okozat

viszonyában szintén nem áll az, hogy az ok, mint Dasein, az okozat pedig, mint Sosein helyezkednek szembe egymással, hanem az ok Daseinja által lesz az okozat Dasein-ja s az ok Sosein-ja határozza meg az okozat Sosein-ját is. Kell például, hogy levelek létezzenek, hogy egy fa is itt-létező lehessen s a fának az ilyenségét (Sosein-ját) kell, hogy ugyan-azoknak a leveleknek a Sosein-ja határozza meg, különben nem ugyan-arról a fáról van szó. Ugyanez, amit eddig a Sosein s Dasein viszonyáról eddig mondtunk, Hartmann szerint egészen megfordítható: Az, ami az utána következő s tőle függő valami szempontjából Dasein, az a megfordított sorrendben, visszafelé számítva, Sosein lesz. Ebből Hartmann a Dasein-nak a Sosein feletti túlsúlyát vezeti le. Amennyiben a valóságok egész sorában a legelső, nevezetesen a világegész, csak Daseinnal bírhat s Sosein-nal nem, mert hisz' nincs rajta kívül semmimás, amihez még viszonyítani lehetne (138. l.). «Das stimmt ganz gut zusammen mit dem Umstand, dass im Dasein die Seinweise stecht. Die Seinsweise aber ist an allem Seienden das ontische Grundmoment» (140. l.).

Ha a Sosein-nak s Dasein-nak az említett «eltolódott identitás» szerinti egybevágása a részletezett elmefuttatással be is volna bizonyítva, Hartmann még akkor sem érte volna el a célját. Mert még mindig nem adott arra feleletet, hogy mi a reális Dasein s miben különbözik az ideális Daseintól? Hartmann gondolatainak szerves egymásba kapcsolódása kétségkívül mély benyomást tesz az olvasóra, amit azonban nem ad meg, az a Dasein természetét megkövetelt világosság.

Pedig ez a világosság annál is fontosabb, mert Hartmann a Dasein-nak biztosítja a létalkotást mindkét létrendben. Egy gondolkodó fő számára nem megnyugtató annak a megállapítása, hogy van ideális s reális létrend s hogy ezek csakis a Dasein-juk minősége szerint különböznek egymástól. Mert hisz' éppen az a fő kérdésünk, hogy mi teszi a Dasein-t reálissá s mi ideálissá? Hogy más a reális, mint az ideális létrend, azt egyformán tükrözi vissza a naív életfelfogás s az egyetemes emberi meggyőződés. Ez tehát megoldást sürget. Véleményünk szerint Hartmann azáltal kerülte el a dolog lényegét, hogy nagy gondossággal kidolgozta a Sosein s Dasein egymáshoz való viszonyát, anélkül azonban, hogy előzetesen kellőleg tisztázta volna, mit jelent önmagában az egyik és a másik létmomentum. Különben ő maga is elismeri, hogy nem oldotta meg a problémát: «Reales Sein ist zwar empirisch nur allzubekannt, aber was es ist, d. h. was es mit seiner Seinsweise ontologisch auf sich hat, ist deswegen doch nicht weniger ungeklärt» (142. l.).

Végső következtetésként meg kell állapítanunk, hogy Hartmann ontológiai kutatásai nem derítettek nagyobb fényt a lét problémájára, mint a skolasztika. Érdeme nem is ebben rejlik, hanem azokban a meg-látásokban, melyeken keresztül megsejteti velünk az evilági dolgok mélyén mindenütt ott lappangó metafizikát s a benne jelentkező ontológiai problémák végtelen sorát.

Bárd János.

AZ AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG MŰKÖDÉSE.

Az Aquinói Szent Tamás Társaság 1939 március 8-án Budapesten, a Központi Papnevelő Intézet előadótermében tartotta meg rendes évi közgyűlését. *Schütz Antal* elnök a közgyűlést megnyitva kegyeletes szavakkal emlékezett meg *Rott Nándor* veszprémi megyéspüspökről, akiben a Társaság védnökét vesztette el. Megemlékezésében kiemelte, hogy Rott püspök Prohászka Ottokár utóda volt a védnöki méltóságban, melynek díszét lelkiismeretes odaadással iparkodott megtartani. Tizenkét éven át vezette a védnöki székben a közgyűléseket; megnyitó előadásával, a felolvasásokhoz fűzött hozzászólásaival fiatal éveiben szerzett alapos bölcséleti tudásának állandó műveléséről tett bizonyosságot. A Társaság, melynek ügyeit mindig szívében viselte, kegyelettel őrzi emlékét s lekötelezettsége tudatában küldi utána a keresztény lélek az örök világosság fényét esdő, alázatos, bízó imáját. Ezután az elnök «A szenttamási Isten-bizonyítás gnózeológiájához» címmel tartott előadást, melyet jelen kiadványunkban közlünk.

A Társaság működését *Kecskés Pál* ügyv. alelnök ismertette. Előadta, hogy a múlt társulati évben «Isten bölcséleti megismerése» címmel a nagyközönség részére rendezett folytatólagos előadások immár ötödik sorozatát tartotta a Társaság. Az előadások előadói és témái a következők voltak:

November 16-án *Jánosi József S. J.*: Az Isten-ismerés útjai.

November 30-án *Petz Ádám S. J.*: Lét és létteljesség.

December 14-én *Ibrányi Ferenc*: Törvényszerűség és Isten.

Január 18-án *Kühár Flóris*: Célosság és Isten.

Február 1-én *Schütz Antal*: Ki a mi Istenünk?

Február 15-én *Szigeti József O. P.*: Isten és a világ.

Az előadássorozaton kívül, 1938 április 27-én a Társaság felolvasó ülést tartott, amelyen *Ferenczi Zoltán* «A végtelen matematikai szempontból» címmel tartott előadást. (Megjelent a Bölcséleti Közlemények 4. számában.) *Huszár Győző* «Filozófia a népiskolában» címmel székfoglaló előadását tartotta meg.

Miután az alelnök az előadóknak az elnökség és az előadásokat állandóan nagy számban látogató közönség hálás köszönetét fejezi ki, jelenti, hogy az előadássorozat a «Szent Tamás Könyvtár» 5-ik számaként rövidesen sajtó alá kerül. A szaktudományos irodalmat szolgáló

Bölcséleti Közlemények folytatólagosan megjelentek s a közlöny további kiadása is biztosítva van. Az alelnök hálás köszönetet mond azoknak is, akik anyagi támogatásukkal segítették elő a Társaság működését: a *Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karának* a Bölcséleti Közlemények kiadásához nyújtott támogatásért, valamint *dr. Kenéz Béla* rector magnificus s a *Vallásalap* adományaiért.

Ezután az elnökség ajánlatára a közgyűlés egyhangúlag rendes tagokul választja *Blazovich Jákót*, a pannonhalmi főmonostor alperjelét, *dr. Ferenczi Zoltán* kegyesrendi főgimnáziumi igazgatót, *dr. Félégyházy József* teológiai tanárt, *dr. Naszályi Emil* cisztercita teológiai tanárt, *dr. Petz Ádám* jézustársasági főiskolai tanárt.

Pataky Arnold számvizsgáló a Társaság 1938 március 7-től 1939 március 8-ig lefolyt pénztári forgalmáról a következő jelentést tette. Bevételek: Áthozat az elmúlt évről 1057·27 P. Tagsági díjakból befolyt 605·50 P. Takarékbetét után kamat 26·52 P. Vallásalapról segély 100— P. Dr. Kenéz Béla adománya 200— P. Bevétel a kiadványokból 68·18 P. Összesen: 2057·47 P. Kiadások: Meghívók nyomdaköltsége 102·75 P. Postai és irodai költség 142·80 P. Postatakarék-pénztári csekkszámra kezelési díja 29·35 P. «A szellemi lét» c. kiadvány nyomdaköltsége 440·87 P. Hozzájárulás a Bölcséleti Közlemények költségeihez 275·43 P. Összesen: 991·20 P. Összes bevétel: 2057·47 P. Összes kiadás: 991·20 P. Pénztári maradvány: 1066·27 P. Ebből a Postatakarék-pénztárban csekkszámra van 1055·65 P., a Nemzeti Gazdasági Bank takarékbetétkönyvében 10·62 P. A közgyűlés a pénztári jelentést tudomásul veszi, Klemm Kálmán pénztárosnak köszönetet mond a pénztár kezeléséért s neki a felmentést megadja.

Schütz Antal elnök bejelenti, hogy a Társaság tisztikarának 3 év előtt, az 1936. évi közgyűlésen kapott megbízatása az alapszabályok szerint lejárt s azért védnök hiányában felkéri *Trikál József* rendes tagot, hogy mint korelnök vegye át a közgyűlés vezetését s tegyen javaslatot az új tisztikar megválasztására. *Trikál József* az elnöki széket elfoglalva elismerő szavakkal emlékezik meg a lelépő tisztikar buzgóságáról s javasolja a következő 3 évre a régi tisztikar újraválasztását. Javaslatát a közgyűlés egyhangúlag elfogadva 3 évi tartamra elnökké *Schütz Antalt*, ügyv. alelnökké *Kecskés Pált*, titkárrá *Ibrányi Ferencet*, pénztárossá *Klemm Kálmánt*, számvizsgálóvá *Pataky Arnoldot* választja meg. *Schütz Antal* a megválasztott tisztikar nevében köszönetet mond a korelnöknek a választás vetetéséért, a közgyűlésnek a bizalom és elismerés megnyilatkozásáért s ígéretet tesz, hogy a tisztikar az eddigi kötelességtudással fog iparkodni azon, hogy megbízatásának eleget tegyen.

Ezután *P. Haynal András O.P.* rendes tag tartotta meg székfoglaló előadását: «Az állam eszméje Szent Tamás szerint» címmel. Több tárgy nem lévén, az elnök a közgyűlést bezárja.

SZEMLE.

Kongresszusok. Két év előtt, a Descartes-centenárium alkalmából Párizsban tartott nemzetközi filozófiai kongresszuson határozták el a francia filozófusok egy Párizsban székelő állandó központ felállítását, mely a különböző francia filozófiai társaságok közt az állandó kapcsolatot fenntartja. Ez a szerv vállalta magára többek közt a francia filozófiai kongresszusok évenkénti megszervezését. Az eredeti elgondolás szerint az évenkénti kongresszusok két napig tartanak, előzetesen megállapított kettős témájuk egy történeti kérdés s egy tételes filozófiai probléma megvitatása. A témák kidolgozására előadókat kérnek fel, akiknek a referátumához a kongresszus résztvevői nyílt vita keretében szólnak hozzá. A megállapodáshoz híven, 1938-ban *Marseille*-ben tartották meg a nemzeti filozófiai kongresszust, melynek kettős tárgya volt: a kriticismus jelentősége a mai filozófia szempontjából s a metafizika igazolása és jelentősége. A történeti témához többen kommentárszerű értelmezést adtak, azonban az érdeklődés elsősorban a kantizmus életképességének a kérdése felé fordult. E vonatkozásban különösen a kantizmus husserli hajtásának jelentősége domborodott ki a kongresszuson, valamint a kanti formai tényezőknek az alakszemlélet a modern pszichológia (*Gestalttheorie*) által megfigyelt tényeire való alkalmazhatóságának a kérdése. A metafizikai témával kapcsolatban különösen az érintkező területekkel szemben való elhatárolás kérdése: az erkölcsi, vallási, metafizikai tapasztalat természete, valamint a transzcendencia és az immanencia problémái kerültek élénk vita tüzebe. A vita kétségtelenné tette a metafizikai érdeklődés komolyságát, időszerűségét, de egyszersmind a kölcsönös megértés érdekében tisztázandó problémák hatalmas tömegét is felszínre vetette.

Ez év húsvétján *Lyon*-ban gyűltek össze a francia filozófusok. A dogmatikus jellegű téma az «egyetemesség» legáltalánosabban értett fogalma volt. Az előadások a fogalom logikai, matematikai, metafizikai értelmét fejtegették s rávilágítottak a különböző szempontú értelmezés szerinti meghatározás tartalmi különbségére. A kongresszus történeti témája Spinoza rendszerének az interpretálása volt. Különösen az újplatonizmushoz és a zsidó gondolatvilághoz való viszony, a szubstancia-probléma, az ismeret fokainak a kérdése került megvitatás alá. A jövő évi kongresszus helyéül Belgiumot jelölték ki, témakul az érték fogalmának a meghatározását s Platon rendszerének a méltatását tűzték ki. A marseillei kongresszusról bő beszámolót közöl a *Les Études Philosophiques* (1938 április), a Lyoniról a megjelent külön kiadvány.

A 14. olasz filozófiai kongresszust az idén szeptember elején Bari-ban tartották meg. A tárgysorozaton a gondolkodás és a nyelv, a nyugati gondolkodás jellege, a filozófiai fakultás reformjának a kérdései szerepeltek. — A német filozófiai társaság közgyűlését szeptember végére Jénába hirdette meg, a történelem bölcséletének a témakörével. — Az «American Catholic Philosophical Association» Cincinnati-ban a múlt év utolsó napjaiban tartotta 4. kongresszusát. Egységes téma volt a kauzalitás problémája, elsősorban az újabb természet- s szellemtudományok figyelembevételével. A közös üléseken tárgyalt főtémán kívül az egyes szakosztályok (metafizika, ismeretelmélet, jogbölcsélet, erkölcs- és társadalombölcsélet) külön üléseztek s különböző témákat tárgyaltak meg. — Az 1937-i párizsi kongresszuson hozott határozat értelmében a legközelebbi nemzetközi esztétikai és művészet-tudományi kongresszust 1940 szeptemberére *Budapestre* hívták össze. Programmon szerepelnek: a szép és a művészet, a műalkotás tudatalatti tényezői, a népművészet, az újabb művészeti ágak, az idealizmus és a realizmus harca.

Jubileumok. A maga idejében nagy hatást keltett, később annál inkább elfeledett pap-filozófus, Nicole *Malebranche* emlékét elevenítette fel a múlt évben, születése 300. évfordulója alkalmából történt jubiláris megemlékezés, melyből elsősorban a francia filozófia vette ki a részét. A Société française de Philosophie a Sorbonne-on rendezett emlékünnepelet, amelyen Chaumeix, Picard, Le Roy, Roustan, Gouhier, Schrecker tartottak a nagy oratoriánus jelentőségét méltató előadást. Az ünnepélyen tartott előadások s egyéb, Malebranche-ról szóló tanulmányok a Revue Philosophique 1938 áprilisi számában jelentek meg. Kiemelendő Gouhier tanulmánya a keresztény filozófia és teológia viszonyáról Malebranche-nál, Schrecker Malebranche teológiai-matematikai parallelizmusáról szóló tanulmánya. A többi tanulmány nagyobb-részt történeti tárgyú. Az Archives de Philosophie lapjain E. Rolland és L. Esquirol tollából jelent meg terjedelmesebb, alapos értekezés. Az előbbi a racionalizmus és a természetfölöttiség kiegyensúlyozatlan keverékét mint a malebranchei rendszer alapvonását emeli ki, az utóbbi a kegyelem és a szabadakarat viszonyára vonatkozó álláspontját méltatja. A Rivista di Filosofia Neo-scolastica 1938 szeptemberi számát, 380 oldal terjedelemben, teljesen Malebranche-nak szenteli. A főbb tanulmányok: P. Tavecchio a berulli-i szellemiségéről, Gr. Ceriani a valóság metafizikai fogalmáról Malebranche-nál, A. dal Sasso az értelem megvilágosításáról, G. Bontadini Descartes és Malebranche racionalista fenomenalizmusáról, egyéb cikkek a filozófus gnózeológiáját, kozmológiáját, történeti hatását tárgyalják. Egy-idejűleg megindult, a régi hiány pótlására, D. Roustan irányítása mellett Malebranche összes műveinek 16 kötetre tervezett kiadása.

Az intranzigens tomizmusáról ismert bencés filozófus, Joseph *Gredt*, a római Szent Anzelm Kollégium tanárának 75. születésnapja alkalmából a kollégium «Miscellanea philosophica R. P. J. Gredt oblata» címmel 16 tanul-

mányt adott közre Grabmann, Manser, Ramirez, Garrigou-Lagrange, Boyer, Maritain és mások közreműködésével, melyek a bölcselet története, a logika, metafizika, társadalomfilozófia és kultúrfilozófia körében mozognak.

Duns Scotus műveinek kritikai kiadása. A klasszikus ferences skolasztikusok immár évtizedek óta folyó kritikai kiadása során régen várat magára D. Scotus műveinek megfelelő kiadása. A rendi előljáróság egy év előtt P. Balic-ot nevezte ki a nagy skolasztikus műveinek kiadására választott bizottság élére. E bizottság székhelyét Quaracchi-ból Rómába tette át, hol a fontos feladat sikeres elvégzéséhez gazdagabb forrásanyag, kiváló szakemberek segítsége áll rendelkezésre. A bizottság az eddig végzett munkáról s terveiről külön kiadványban tájékoztatta az idén Assisi-ben egybegyűlt generális rendi káptalant. A jelentés szerint a bizottság kettős feladata: Scotus művei eredetiségének a megállapítása s a szöveg pontos kritikai revíziója. A vállalkozás nehézségeinek jellemzése mellett a jelentés a kiadói munka pontos tervét is közli.

Halálozás. Casimir *Twardowski*, az újabban fellendülő lengyel filozófia modern úttörője, ki 35 éven át volt a lembergi egyetem filozófia tanára, a múlt évben elhunyt. Nevéhez fűződik a lengyel filozófiai társaság megalapítása, a nemzeti filozófiai kongresszusok megszervezése, az 1911 óta megjelenő *Ruch Filozoficzny*, a legtekintélyesebb lengyel filozófiai folyóirat megindítása. *Twardowski* Brentano iskolájában nevelkedett, ennek az iskolának az elvei alapján küzdött a pszichologizmus és a relativizmus ellen. Ismeretelméleti művek mellett bölcselettörténeti s tudományelméleti munkákat írt; művei egyrésze francia és német fordításban is megjelent.

Az orthodox marxizmus egyik legrégebbi teoretikusa, *Karl Kautsky* tűnt el az elmúlt év őszén az élők sorából 84 éves korában Amszterdamban. Sokáig szerkesztette Berlinben az irány folyóiratát, Marx gazdaságfilozófiai elveiről, a materialista történetnézetről, Bernstein revizionizmusáról írt munkát.

William Mc Dougall, W. James utóda az amerikai Harvard-egyetemen, majd a Duke-egyetem nagynevű pszichológia tanára a múlt év őszén meghalt. Hírét a társadalompszichológia alapvető jelentőségű, igen sok kiadást megért munkája (*Introduction to Social Psychology*) alapította meg, melyet a modern pszichológia egyéb kérdéseivel foglalkozó művek követtek. Pszichológiai szemlélete lényegét az ösztönös tendenciák rendszerének elve képezte, melyet az ösztönöket kísérő érzelmek megfelelő rendjével hozott összefüggésbe, hangsúlyozva az ösztönös törekvés célos jellegét. A teleologikus szempontt különösen későbbi írásai domborították ki, melyek értékelméleti megmondásoknak is jelentősebb tért juttattak.

A német pszichológia gyászát jelzi Otto *Klemm* halála. Wundt tanítványa volt, a lipcei egyetemen az alkalmazott lélektant adta elő s a *Zeitschrift für angewandte Psychologie und Charakterkunde* szerkesztője volt. Ifjúkori művét, a pszichológia wundti szempontok szerint megírt történetét, román nyelvekre is lefordították. Későbbi vizsgálódásai különösen a térés az időszemlélet, a mozgástünemények, a karakterológia és a pszichotechnika terén mozogtak.

A mult századi pozitivizmus egyik legkitartóbb képviselője, Lucien *Lévy-Bruhl* ez év márciusában elhunyt. Gondolkodási irányát Durkheim szociológizmusa befolyásolta. Tagadta a normatív tudomány lehetőségét, az erkölcsi törvényeket teljességgel a szociális tényezőkből eredeztette. A primitív népek társadalmának vizsgálata során alakította ki a primitív gondolkodásról szóló elméletét, mely a művelt ember fogalmi s a primitív ember pre-logikus lelkivilága közt lényeges különbséget állít s a primitív életmód beleélés révén próbálkozó megértését kizárja. Elméletét némileg enyhítette utolsó, röviddel halála előtt megjelent művében, mely a primitív tudat természetfeletti képzeteivel s az attól irányított mágikus magatartással foglalkozik, a pozitivizmus szemléletéhez következetes módon. (*L'expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs*, 1938.)

Sigmund *Freud*, a pszichoanalízis megindítója, 83 éves korában ez év szeptemberében az angliai Hampstead-ban, ahova az ausztriai Anschluss után visszavonult, elhunyt. Kezdeményezett mozgalma a legélénkebb hullámot mintegy negyedszázad előtt keltette, azóta lehiggadtak körülötte a vélemények. A magas kort megért Freudnak megadatott, hogy mozgalma értékét maradandónak bizonyuló hatásaiban lemérje. Ujskolasztikus bírálói (Dalbier, de la Vaissière, Donat, Maritain) véleményének egybevetése alapján, a keresztény filozófia szempontjából Freud érdeméül ismerhető el, hogy a fellépésekor javakorát élő természettudományos iránnyal szemben módszertani elvül állította fel, hogy lelki adottság lelki előzményekből s nem tisztán biológikus eredőkből értelmezendő. Ezzel a pszichoterápia számára figyelembe vehető szempont mellett különböző irányú (Adler, Jung) fejlődési lehetőséget is indított meg. Minthogy azonban a pszichét merően ösztönös erőnek tekintette s a pszichikai okság mechanikus elvét fenntartotta, a szellemiség igazi magváig, a szabad, magával rendelkező szellemi én megragadásáig nem jutott el s ezzel módszere számára maga szabta meg a szűk határokat.

IRODALOM.

Ismeretelmélet, logika.

Picard Gabriel S. J.: 1. **Le problème critique fondamental.** Paris, 1923. 94 l. — 2. **Réflexions sur le problème critique fondamental.** Paris, 1936. 78 l.

P. Picard-nak ez a két füzete nálunk igen kevésbé ismert; pedig a külföld filozófiai életében, főképpen a skolasztika művelői között, nagy fel-tűnést keltett és az általa kiváltott viták, a mellette és ellene elfoglalt állás-pontok igen mozgalmas és mély eszmecsérét váltottak ki.

P. Picard problémája a következő: lehetséges-e *circulus vitiosus* nél-kül *filozófiai* bizonyosságot szereznünk az emberi értelem alapvető igazsá-gáról? És ha ez lehetséges, melyik az a «point de départ», az a kiindulás, ahonnan ez a kísérlet megtörténhetik?

Aki a filozófiai problémákat és azok történetét ismeri, tudja azt is, hogy az újkor bölcseletében épp ez a kérdés a legvitatottabb és általános filozófiai szempontból is a legalapvetőbb. Ma már nem vitás többé, hogy Aristoteles, Szent Tamás és a régi skolasztika ezt a problémát nem vetette fel ilyen formában. Az újskolasztkában is, pl. Mercier bíboros nem ismeri ezt a kérdést, épúgy a mai tomizmus sem. Természetesen előttük sem volt ismeretlen az a kérdésfeltevés, hogy képes-e az emberi értelem az igazságot megismerni. De ők erre a kérdésre annak a lélektani és metafizikai ténynek kimutatásával feleltek, hogy az értelmi aktusok intencionálisak, az ész a léthez van rendelve; a lét és a léti első alapelvek objektívek. Ez pedig szerin-tük elégséges annak igazolására, hogy értelmünkkel az objektív realitást ragadjuk meg.

Kielégítő-e ez a felelet? — kérdezi P. Picard. Nem, mert e tételek metafizikai következményei egy olyan metafizikának, mely az emberi ter-mészet értelmességének, az isteni ősokból való eredezésének igaz, de általá-nos alapjain nyugszik csupán. Épp azért e tételek a modern idealizmus ellen nem lehetnek az utolsó válaszok. Igaz, hogy az objektív realizmus tétele nélkül nem lehetséges igazi szellemi élet; de ez csak negatív és közvetett felelet. Igaz-e, kérdezi Picard, hogy a realizmus csak ilyen közvetett módon, valamint a bizalomra és a jóakaratra hivatkozva, vagy pedig mint feltétlenül szükséges és elfogadandó posztulátum, a józan ész posztulátuma, tudja magát igazolni? Mert akkor ez az igazolás szerinte nem kerüli el a *circulus vitiosus* vádját. Az igazi és kielégítő megoldás tehát csak azáltal volna elér-hető, ha sikerülne kimutatnunk, és pedig minden értelmes kétely kizárásával, hogy van az észnek és a valóságnak egy olyan *közvetlen* érintkezési pontja, ahol az ész valóban közvetlenül a valóságot, nem pedig csak a saját gondo-

latait ragadja meg; következésképp, hogy a megismerő ész nincs önmagába bezárva. És ezt kellene kimutatni pozitív, közvetlen és tudományos értékkel bíró módon.

Van-e már most ilyen közvetlen érintkezési pontja az észnek és a valóságnak, veti fel a kérdést P. Picard. Igen; és ez a pont (amely így az ismeretelméletnek és a metafizikának is egyedüli kiindulási pontja): «le moi transparent pour lui-même et se saisissant comme être dans n'importe quelle activité consciente», vagyis az *Én*, amely bármelyik tevékenységében önmaga számára «transparens» és amelyben önmagát mint létezőt ragadja meg. Az *Én*nek ez a megragadása tehát nem absztrakt módra, hanem egy «*intuition intellectuelle*», egy értelmi intuitív aktusban történik. Valódi metafizikai értékű tapasztalás ez, ahol egy létezőt, t. i. az *Ént*, teljes ismeretelméleti abszolútságában (nem relative) ragadunk meg; és benne megragadjuk a létezőnek mint ilyennek a lényeges törvényeit, alapvető léti elveit is.

A skolasztika alaposabb ismerője tudja, hogy P. Picard tétele nem új abban az értelemben, hogy bizonyos, bár gyenge tendenciák homályosan megvannak ebben az irányban már Szent Tamásnál és méginkább Szent Ágostonnál, de amelyek a későbbi skolasztikában még csak elgyöngültek. Feltétlenül P. Picard érdemének kell betudni, hogy ezt a problémát világosan megfogalmazta és a megfejtését igen sok nehézséggel megküzdve, de meggyőző módon keresztülvitte. A *Réflexions* végén felsorolt Bibliographie Sommaire (amely 78 munkát sorol fel, mint amely a Problème 1926-ban való megjelenése után jelent meg és mindegyike ezzel a kérdéssel is foglalkozik) mutatja, hogy itt reális problémáról van szó, amelynek megoldása óriási jelentőségű.

P. Picard két tételbe foglalja megállapításait. 1. Minden pszichológiai állapotunkban, egyidőben ezzel és minden kétely kizárásával, «egy konkrét reflexió» segítségével megragadjuk a létező *Ént* és ennek jelenlevő tudati tényeit. 2. Az *Én* e közvetlen megismerése nem empirikus csupán, hanem abszolút, vagyis olyan tapasztalás, amely az *Én*-nek a realitását és nemcsak a jelenségét tárja fel. Ugyanakkor és ugyanez a tény által birtokába jutunk a lét fogalma objektív értékének; ez a tény alapozza meg, hogy az első elvek a létnek épűgy, mint a gondolkodásnak is az elvei, és ez biztosít minket értelmünk lényeges igazságmegragadó mivoltáról is.

A *Réflexions* pedig még a következőkben vonja meg e tan és határvonalait: 1. Az *Éntudat* nem egy «tiszta *Én*» megragadása. 2. Az *Éntudat* nem egy gondolat vagy egy szellemi követelmény megtapasztalása, hanem egy tárgy értelmi megragadása. 3. Minthogy a lét megragadása az *Én*ben nemcsak érzéki és empirikus, hanem intellektuális, azért annak abszolút értéke van. 4. A létnek az *Én*ben való megragadása igazolja a lét fogalmának és lételveinek univerzális értékét. 5. A külvilág létre vonatkozóan az *Éntudat*, jöllehet nem a feladata, hogy közvetlenül megállapítsa a külső világ létezését, mégis igazolja, és pedig a reflexióban és az alapvető első elvek alkalmazása által, az érzéki adatok objektivitását.

Az ismeretelmélet *fundamentális* problémájának ilyen megfogalmazását és megoldását a legújabb tudományos élet egyik legnagyobb jelentőségű filozófiai tettének tartjuk és hogy mások is annak tartják, mutatja az az erős irodalom, amelyet Franciaországban és másutt is kiváltott. P. Picard két füzetét nagyon kell ajánlani mindenkinek, aki megismerésünk legalapvetőbb kérdésében tájékozódni akar. És az, aki a skolasztika mai életét mélyebben nem ismeri, bizonyára meglepődve fogja tapasztalni, mennyire nem «holt» és epigon filozofálás ez, hanem élettől duzzadó és a legmodernebb; nem «a vallás függvénye», mint sokan felelőtlenül és lesajnálva hangoztatják, hanem önmagával szemben a legszigorúbb igényeket támasztó tudomány.

De Vries Joseph S. J.: Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie, 1937, 304 l. (Latin nyelven: Critica címen, iskolai használatra.)

Aki P. de Vries könyvét összehasonlítja a 20—30 évvel ezelőtt vagy még kevésbé régen is megjelent skolasztikus, és Critica-nak és Critériologienak nevezett könyvekkel, már az első pillantásra óriási fejlődést fog megállapíthatni a skolasztika ismeretelméletében. Ez a fejlődés elsősorban az ideartozó anyag és kérdések világos elrendezésében látható, ami pedig tudvalevőleg a probléma mindvilágosabb megragadásának és öntudatosulásának a jele. De másodsorban igen nagy haladást fog megállapíthatni a probléma felvetésében és a problémákra adott feleletekben is. A skolasztika modern értelemben vett ismeretelmélete tudvalevően nagyon nehezen született meg; megszületése után pedig sokat és sokáig szenvedte a különböző gyerekbetegségeket. Főképpen a Kant előtti időben beléje szüremlett racionalizmus fertőzetétől szabadult meg nehezen. De ma már van ismeretelmélete. És ennek a disziplinának egyik legkiválóbb és legérettebb, legkiegyensúlyozottabb képviselőjét habozás nélkül de Vries-nek Denken und Sein című könyvében jelöljük meg.

De Vries rövid, de igen értékes bevezetés után az ismeretelmélet hatalmas kérdéskomplexumát három főprobléma köré csoportosítja: 1. az igaz és a biztos megismerés lehetősége általában; 2. a transzcendens (külvilágra vonatkozó) megismerés lehetősége; 3. a tudományos megismerés lehetősége.

Az első részben az ismeretelmélet egyedüli, teherbírásában kipróbált kiindulási lehetőségét ő is ugyanott látja, ahol P. Picard: a közvetlen tudati tényeknek, illetőleg tudati ítéleteknek a bizonyosságában; és azért ő is a tudatból indul ki. A harmadik fejezetben nyújtott fogalomtana a legjobb azok közül, amelyekről tudomással bírunk. A negyedik fejezet az *első elveket* tárgyalja. Ennél a fejezetnél bővebben kell időznünk, mert bizonyos szempontból az egész munka legeredetibb és legsúlyosabb megállapításait tartalmazza.

Az első elvek (de Vriesnél az ellenmondás, az okság, az elegendő megokolás elve; az azonosság elvét mint tiszta tautológiát elveti) jelentősége abban áll, hogy csakis segítségükkel juthatunk túl a tudatunk közvetlenül adott tapasztalati világából nemcsak a «világhoz», a tudatunkat transzcen-

dáló valósághoz, hanem a tudományos megismeréshez és legfőképpen a metafizikához. Ebből a tényből eléggé világos az első elvek ismeretelméleti jelentőségének elhatározó fontossága. Az első elvek nem bizonyíthatók, mert hiszen épp ezek azok, amelyek a bizonyítás utolsó láncszeme. Az első elvek közvetlenül nyilvánvalók, éspedig tárgyi nyilvánvalósággal. Ez eddig általában közkinccse a bölcslelettudománynak. A legtöbb gondolkodó, valószínűleg azért is, hogy ez első elvek abszolút bizonyosságát mégjobban biztosítsa, az ítéleteket, amelyekben ez első elveket kifejezzük, analitikusaknak mondták, vagy legalább is analitikusan «visszavezethetőknek» a «leganalitikusabb» ellenmondás elvére. Ezzel szemben de Vries igazolja, hogy az ellenmondás elve sem analitikus, a többi elv pedig még kevésbé az. Ha analitikusak volnának, nem tölthetnék be legfontosabb szerepüket, az új ismeretek szerzését. Nyilvánvaló azonban, hogy tapasztalati, a-posteriori szerzett elvek sem lehetnek. Ennélfogva az *első elvek apriori szintétikus ítéletek*. Apriori azért, mert a két fogalmi tartalomnak, vagyis az S-nek (alany) és P-nek (állítmány) összetartozása éspedig *szükségszerű*, tehát minden esetre érvényes, azaz *általános* érvényű összetartozása, e két fogalom egyszerű megértéséből, tehát apriori nyilvánvaló. Szintétikus azért, mert a P fogalom az S fogalmából analízis révén számunkra ki nem hámozható, mert ismeretelméletileg nincs benne. Kant-tal egybevetve de Vries terminológiáját: míg az «apriori» jelentése mindkettőnél nagyjában azonos, addig a «szintétikus» jelentése nincs megterhelve Kant azon tanával, hogy a szintétikus fogalmakat nem szabad a tapasztalásból meríteni és hogy azok csak az időre, vagyis a fenomenális világra érvényesek, nem pedig a noumenálisra is.

Igen átgondolt és sokban újszerű de Vries eljárása a második részben, amelyben a transzcendens világ megismerhetőségét tárgyalja. Az újkori szellemiség kívánalmainak is igen megfelelően először a transzcendens realizmust mint szellemi *követelményt* (Forderung) mutatja ki, vagyis mint az értelem természetéből és az ember lényegegységéből folyó követelményt. Azután pedig igazolja, hogy a transzcendens realizmus elméletileg is teljesen igazolt igazság. Igazolja a «világ», majd külön az idegen Én létezését, a világ időbeliségét és térbeliségét; igazolatlanak mondja az érzéki minőségek formális létezését; végre kitér az emlékezés bizonyosságának sajátosságára. A dolgok és a fogalmak című 8-ik fejezete újra az igen értékesek közé tartozik.

A harmadik rész a tudományos megismerés elméletét tartalmazza. A reális tudományoknál külön tárgyalja a természettudományok és a történelem-(szellem-)tudományok ismeretelméleti kérdéseit. A 11-ik fejezet: a metafizikának mint tudománynak lehetséges volta, méltó megkoronázása e mélyenjáró szellemi munkának. Külön kitér az *érték*ismerésre, a világnézet mivoltára és rámutat a filozófiai és a teológiai metafizika egymásközti viszonyára is.

De Vries könyve igen gondos tanulmányozást követel meg. A szerző írásmódja oly egyszerű, okfejtése annyira világos, hogy az avatatlan olvasó «természetes»-nek talál mindent és nem is gyanítja, hogy az egyszerűnek

látszó megállapítások néha több évszázados viták fáradságos leszűrődései. És azért sajnáljuk, bár megértjük, hogy de Vries nem adott bőkezűbben hatalmas filozófiatörténeti ismereteiből is, amelyeknek birtoklását sokszor elárulja.

De Vries ismeretelmélete nem eklektikus, hanem minden pontjában skolasztikus bölcselet; a skolasztika legalapvetőbb tételein nyugszik. Különbözik is az eklekticizmus vádjával való könnyű dobálódzás rendszeren a skolasztika igazi történetének felületes ismeretére vezetendő vissza. Összehasonlítva pedig de Vries munkáját a nem skolasztikus rendszerek által kitermelt ismeretelméletekkel, azt kell mondanunk, hogy nemcsak eléri, de felül is múlja azokat tudományosságával, a problémák mély ismerésével, de legfőképpen az összefüggések hatalmas áttekintésével.

De Vriest azon gondolkodók közé sorozzuk, aki a valóság óriási terjedelmének igen széles horizontú áttekintésére képes.

Nink Caspar S. J.: Sein und Erkennen. Untersuchungen zur inneren Einheit der Philosophie. Leipzig 1938, 400 l.

P. Ninknek a létről és annak megismeréséről szóló jelen könyve nem szorosán vett ismeretelmélet; nem is az ismeretelmélet valamely részlet-problémáját vizsgálja, hanem, mint az alcím is sejteti, sajátos, erősen az ismeretelmélet, a kritika igénybevételével megkísérelt «benső egységesítése» a filozófiai, főképp logikai és metafizikai kérdéseknek. (Nink ismeretelmélete «Grundlegung der Erkenntnistheorie» címen már előbb megjelent.) P. Nink ezt a feladatot azáltal kívánja megoldani, hogy az egyes problémákra elsősorban az ismeretelmélet fénysugarait vetíti rá és ezeknek a világában vizsgálja meg azokat. Ebből látható, hogy ez a célkitűzés egészen modern abban az értelemben, hogy a modern szellemiség egyik legjellemzőbb igényét, a tüzetes kritikai megvizsgálás vágyát, a minden kérdésben épp a kritikai érdeklődést és beállítottságot kívánja teljes mértékben kielégíteni. És ezt a célkitűzését a szerző igen nagy fokban meg is valósítja.

Ami a munka iránti bizalmat elsősorban alkalmas felébreszteni, az a szerzőnek hatalmas és pontos tárgyismerete. Nemcsak a görög és középkori gondolkodók logikai és elszórt ismeretelméleti állításait ismeri jól, hanem az újkori és legújabb gondolkodók nagy ismeretelméleti kísérleteit és általános rendszereit is. P. Ninknek kommentárjai Kant és Hegel rendszeréhez közismertek. Másik kiválósága a munkának a szerző nagy szisztematizáló ereje. Csodálkozásba ejtő biztonsággal és világossággal tárja fel az egyes részletkérdések egymásközi összefüggéseit és illeszti be azokat a még magasabb síkon fekvő összefüggésekbe, míg csak el nem jut a végső alapokig. Azt a programját tehát, hogy «a filozófia benső egységét» feltárja, igen nagy sikerrel meg is oldja.

P. Nink alapeszméje, egész művének kritikailag újra és újra igazolt alaptétele: az egész, a kozmosz; az egymás alá és egymás mellé rendelt részek harmonikus egysége az egészben. Tudjuk, hogy ez ősgörög gondolat;

de azt is tudjuk, hogy ez az alapeszme mennyire elsikkadt, sőt hitelét veszítette az újkor gondolkodásában, ahol valóban a fáktól nem látták az erdőt. Ennek volt következménye a modern szellemiség széthullása, atomizálódása és ezzel a modern ember benső, lelki egység hiánya, meghasonlása. A gyógyulási vágy örvendetes jele napjainkban az a szenvedélyes törekvés a «Ganzheit» és ezzel az «egész-ség» után, mely sokhelyütt a, csak a reakciós lendületből érthető, sajnálatos «totalitárius» túlzásokig is elvezet. P. Nink tehát ebben a pontban is a legmodernebb igényeket kívánja kielégíteni, gondosan szemmel tartva azonban a már említett kritikai, ismeretelméleti megalapozást követelő igényt is.

Nagyon jóleső az a nagylelkűség és feltártság is mások elgondolásai iránt, ami a könyv harmadik jellemzője. Ez persze megint csak nem eklekticizmus, hanem az emberi ész ereje mély ismeretének és a már említett egység-eszmének logikus és lélektani folyománya. Ez a mélyebb oka annak, hogy a szerző annyira ismeri az ellentétben levő gondolkodók állításainak is a pontos értelmét; sem el nem csavarja, sem el nem mázolja azokat.

A mű felépítése a következő: 1. *a lét és a gondolkodás első elvei* (érzéklés, tapasztalás és gondolkodás, az ellenmondás, az elegendő megokolás és az okság elvei); 2. *az elvont-értelmi megismerés* (ennek sajátossága, a lényeg, forma és értelmesség, a létfogalom, a szükségszerű ítéletek); 3. *idealizmus és realizmus* (Kant, Husserl, a marburgi iskola, a természetes és a kritikai realizmus); 4. *a gondolkodás formái és a megismerés területe* (a fogalom, ítélet, szillogizmus, a megismerés határai, a petitio principii az ismeretelméletben, tudományelmélet); 5. *egy logiko-ontológiai ontológia alapvonalai* (az érték, a cél és a törekvés a létben és az emberben); 6. *a filozófiai istentan egyik főkérdése*: a végestől a végtelenig, a sokástól az egységig vezető út.

Aki elsősorban áttekintést keres a filozófia problematikájában vagy az egyes kérdések összefüggéseit kívánja látni, az nagy haszonnal olvassa el ezt a művet, amely ezenkívül még hatalmas informatív anyagot is nyújt a régi és új gondolkodók állításairól. De a könyv célkitűzéséből következik, hogy akár az ismeretelméleti alapprobléma feldolgozását (Picard), akár az egész ismeretelmélet rendszeres felépítését (de Vries), vagy akár csak az egyes részletproblémák legmélyére való elhatolást e műben nem kereshetjük. De, mint említettük már, a mű teljesen és mindenütt az ismeretelmélet szemzőgéből nézi a kérdéseket, vagyis az ismeretelméleti álláspont logikus következményeinek levonását tartalmazza és azért az ismeretelméleti kérdések iránt érdeklődőknek igen hasznos ismereteket közvetít.

Br. Brandenstein Béla: A megismerés őskérdései. Budapest, 1938. 96 lap.

Az «őskérdések», melyeket Brandenstein könyve tárgyal, a következők: a megismerés objektivitása, vagyis tárgyra irányuló volta; az érzéklő megismerés természete, fajtái és az ezzel kapcsolatos kérdések; a benső tapasztalás természete, a gondolkodás, értelmezés, viszonyítás természete, fajtái; az ítélet és szillogizmus; fogalomtan; a szorosan vett ismeretelméleti kér-

dések különböző rendszerei: naív realizmus, pozitivizmus, racionalizmus, Kant, az idealista rendszerek; az analitikus és szintetikus ítéletek problémája; a megismerés tényezői, az én, a tárgy, az igazság, evidencia; végre az irracionális kérdése Nicolai Hartmannal kapcsolatban.

A szerző az őskérdések e tömegét csak azért tárgyalhatja le 96 lapon, mert sajátos metafizikai rendszerének ismeretét már feltételezi, és arra, főképpen ahogy azt a *Bölcséleti alapvetés* című munkájában feldolgozta, folytonosan utal is. Amit Brandenstein a «megismerés őskérdései»-ben megoldani akar, véleményünk szerint lényegében a következő: A «Bölcséleti Alapvetés» milyen ismeretelméletet követel meg? Következőleg a «Megismerés őskérdései» legnagyobbbrészt a «Bölcséleti Alapvetés» tételeinek logikus következményvonásai a megismerésre.

Hogy minek kell neveznünk Brandenstein ismeretelméleti állásfoglalását, azt ő maga megmondja: *abszolutista idealizmus* vagy *szubjektív-objektívizmus* (89. l.). *Abszolutista* azért, mert az Abszolútum, az Istenség, a Logosz az, amely a megismerő alany és a megismerendő valóság «alkataiban fennálló közös vonásokat, amelyek a kettő elvi rokonságát és az ismerésben megvalósuló elvi megegyezésük, adekvációjuk lehetőségét megalapozzák», saját isteni őskata nyomán meghatározza. Ez a metafizikai tény teszi érthetővé «az ismerő alanynak és a megismerés tárgyának az ismerés szempontjából való, azt lehetővé tevő elvi konformitását, valamint a megismerés alanyköziségét, az igazságnak forrásában az alany és a tárgy fölött valóságát», valamint «a mindkettőt és a megismerést is lényegileg meghatározó szerepét» (89. l.). Brandensteinnek ez a metafizikai tétele teljesen igaz és a skolasztikának «őstételei» közül is a legősibb; de nem hisszük, hogy a szerzőnek erre az abszolutista őstételére felépülő idealizmusa minden tételében helytálló.

Igy rögtön Brandenstein érzékelélmélete (9. l.) is alapjaiban kétegyeket ébreszt. Ez az érzékelélmélet egyenes folyománya a szerző sajátos okságelvének, amely magában foglalja 1. az anyagi világ szabad szellemi hatás-voltát (csak a kiterjedés és az oszthatóság nem az), és 2. e világnak a szellemre való közvetlen hatás-képtelenségét. Brandenstein szerint az *érzéklés*: szellemi hatások szellemi és teljesen aktív «utánaállító leolvasása», ill. «utána-alakítása» és «utána-értelmezése». Az érzéklés és a felső, nem-érzéklő megismerés közt szerintünk nincs nála ontológiai, létfoki elválasztás, ami különben logikusan következik Brandenstein metafizikájának szellemelméletéből, valamint okságelvéből is. Brandenstein erősen védekezik a *panpszichizmus* vádjá ellen; a «harmadrangú» anyag létezését mindig erősen hangsúlyozza. De ez az «anyag» annyira üres, hogy rendszere erős pszichista tendenciája ellen jóformán semmi hatásos ellenállást kifejtteni nem képes.

Az érzéklés ez elmélete azonkívül a brandensteini hármas «valóság-ösoldal» tárgyelméleti megállapításain nyugszik. Ez a teória újra lehetetlenné teszi a szerző számára az érzéklésnek a nem-érzékléstől való elvi elhatárolását és így szintén túlzott pszichista, sőt helyesebben spiritualista tendenciát mutat. Kénytelen az állat és az ember megismerése között csak fokozati

és nem lényeges, létfoki különbséget állítani, vagy pedig az állati individuum érzéklő-megismerő képességét tagadni és azt valami faji, az összes egyedeket összefogó «állatszellem» megismerésévé kijelenteni.

A szerző szerint az érzéklés létrejövetele így gondolható el: «az alany gyakorlati tevékenysége kihat a fizikai világba, azaz az emberi testre, közvetlenül a központi idegrendszerre, amelybe a külvilág benyomásai az érzéklés fiziológiai funkciói útján eljutottak. Itt ezekre a benyomásokra gyakorlatilag közvetlenül hatva, azokat az alany egyszersmind tudatkörébe vonja és így az érzéklés lelki tevékenységével meg is ragadhatja». (22. l.) Ily módon védi meg Brandenstein sajátos oksági elvét (mely kizárja az alsóbbrangúnak a felsőbbrangúra való hatását) és véli megoldani a «questio de ponte», a zárt tudat és a tudatonkívüli valóság között levő «hid» örök ismeretelméleti problémáját is. Ismeretes azonban az az álláspontja is, hogy a külvilág létezéséről gyakorlatilag biztos, de *elméletileg* «csak nagyon valószínű» bizonyosságunk lehet.

Röviden megemlítjük Brandenstein ítélettanának egyik tételét is. Szerinte *csakis analitikus* ítéleteink vannak; a szintétikus ítéletek mindkét, Kanttól felállított, fajtáját tagadja. «Minden ítélet analitikus, mert az ítéleti alany függését mutatja ki az állítmányban szereplő feltételtől, amely mint feltétel, mint logikai meghatározó mindig benne van a feltevőben.» (66. l.) Brandenstein szerint Kant tévedése arra vezetendő vissza, hogy nem látta világosan, hogy a szintézisek nem *ítéletiek*, hanem csak *tárgyiak*, ontológiaiak, amelyek az ítéletek mögött vannak. Véleményünk szerint Brandenstein e kérdésben a vitát idegen területre viszi át. Természetes, hogy a kontingens, nem szüksézerű tárgy, ontológiailag mindig «szintétikus», és pedig nemcsak szükségszerű, de teljesen *esetleges* szintézisek is vannak benne. De az ismeretelméleti probléma éppen az, hogy a mi *emberi* megismerésünk ezeket a szintéziseket analitikus vagy szintétikus módon ismeri-e meg? Az világos, hogy az igaz ítéletben az állítmány tárgyilag mindig benne van az alanyban, vagy, Brandenstein kifejezésével élve, akár «feltétele» is az alanynak; épp ezért állítható róla. De ettől az ontológiai tényről teljesen független kérdés az, hogy *mi* ezt a viszonyt milyen módon ismerjük fel. Brandensteinnek az érzéklésről vallott nézetei majdnem szükségszerűen hozzák magukkal a minden ítéletnek analitikus voltáról állított tételét; méginkább ezt a következményt követelik meg az emberi szellemről vallott nézetei. Sajnos, az emberi megismerés sok jelensége nem látszik igazolni ezt a szellemelméletet, amely a, szerintünk téves, metafizikai elvének, az okság elvének, a folyománya. Ugyanerre az okra vezetjük vissza, hogy Brandenstein több ismeretelméleti megállapítása a leibnizi harmonia praestabilitát juttatja eszünkbe.

A munka rövidege az oka annak, hogy a szerzőnek nem volt helye terminológiája megmagyarázására, pedig az sokban különbözik akár a régebbi, akár az újabb szerzők szóhasználatától és sok félreértés forrása lehet. A fejezetcímek, valamint a tárgyjegyzék teljes hiánya pedig megnehezíti a könyv különböző helyein tett megállapítások könnyű összevetését egymással.

Brandenstein e legújabb könyve változatlanul feltűnteti a szerző hatalmas logikai és rendszerező erejét; alaptételeiből kérlelhetetlenül levonja a legvégső, és az általánosan elterjedt hitet néha meghökkentő, következményeket. Ez nagy optimizmust és bizonyos racionalista hajlamot árul el, értve e szót filozófiatörténeti jelentésében. Minden a rendszerének kisszámú «alapelvein» áll, ill. dől meg. Sajnos, «*A megismerés öskérdései*» c. műve nem járul hozzá ez alapelvek további tisztázásához, mert hiszen azokon mint vitatlan fundamentumon nyugszik.

Jánosi József S. J.

Pauler Ákos: Tanulmányok az ideológia köréből. A Magyar Filozófiai Társaság kiadása. Budapest 1938, 237 l.

Kegyeletes és filozófiai művelődésünk szempontjából hálás feladatot vállalt magára a Magy. Filozófiai Társaság, midőn, nem csekély fáradtsággal, Pauler hátrahagyott kézírataiból a bölcelet általa ideológiának, vagy ontológiának nevezett ága, azaz a tiszta logikának a lehető tartalmak és tárgyak legáltalánosabb vonásaival foglalkozó részére vonatkozó tanulmányait eredetileg az Athaeneumban, majd önálló könyvbe egybegyűjtve közreadta. Pauler élete utolsó éveiben különös előszeretettel foglalkozott a bölcelet ezzel az ágával, a halál akadályozta meg abban, hogy gondolatkörét ebben az irányban teljesen lezárja. A ránkmaradt tanulmányok nem adnak teljes egészt, mégis összefüggnek s a végső símitás hiánya dacára, kiegészítik Pauler rendszerét, bepillantást engednek gondolkodása szigorú fegyelmébe, teremtő eredetiségébe. De az egyéni vonatkozástól eltekintve, a nagy elmélyedésről tanuskodó dolgozatok a további elmélődésre ösztönző problémák nagy bőségét hozzák felszínre. A logizmak közti relációk alapján való rendszerezés kérdése, a diszjunkció tárgykörök szerint változó értelmének jelentősége, a logikai alapelv és matematikai, axioma különbsége, a fogalom meghatározásának a metafizikai lényeghez fűződő kapcsolata, a létfogalom eredete, a logikai és metafizikai kategóriák egymáshoz való viszonyának a kérdése keretében Pauler a mai filozófia oly nagyjelentőségű kérdéseit világítja meg, aminők a fennállási módok különbözősége, a valóság, igazság és érték egymáshoz való viszonya, a logika és matematika, a logika és metafizika viszonya, a metafizika módszerének a kérdése.

A megoldást mindenütt szigorúan rendszerének kereteibe foglaltan adja Pauler. Persze az olvasó nem egy helyen merevnek érzi a szigorú rendszertani keretet (így pl. a kategóriák levezetésénél) s Pauler platoni értelmezésű apriorizmusa is ébreszt benne kétségeket. De mindenesetre leköt gondolkodása frissességével, megkülönböztetéseinek finomságával, messzemenő összefüggéseket megsejtető utalásaival. Az ideológiai tanulmányok is meggyőznek arról, hogy Pauler utolsó éveiben lelkivilága központjában az Abszolútum gondolata állott, e tanulmányok jelentős részének is egyik rejtett rúgójaként azt a törekvést véljük felismerni, hogy a logika részéről biztosítsa az Abszolútumig hatoló filozófiai oknyomozást. Az analogia entis elv, mely Pauler utolsó éveiben oly nagy szerephez jutott, az ideológiai tanulmányokban is

teljes jelentőségében domborodik ki. A kézirati hagyaték fáradtságos fel-
dolgozásáért a közreadókat, Pauler tanítványait, őszinte köszönet és elismerés
illeti.

Keckés Pál.

Metafizika.

Pauler Ákos: Metafizika. Az Akadémia Filozófiai Könyvtára 10. sz.
Budapest 1938. X, 153 l.

Pauler Ákos Metafizikája, melyet a kéziratból Dékány István rendezett sajtó alá lelkiismeretes gondossággal, végleg kitisztult formában nyújtja a nagy filozófus bölceleti világszemléletét. A Metafizika voltaképp nem tartalmaz újat a Bevezetés utolsó kiadásához képest, Pauler teljes megértéséhez mégis nélkülözhetetlen. A korábbi művek egyikében sem domborodik ki oly mértékben a problémáknak az Abszolútumra, mint egységes központra való visszavezetése, mint e posztumusz munkában. Dékány kétségtelenül a lényegre talál, amikor e munkát mint a metafizika és a vallásfilozófia csodálatos egységét jellemzi.

Metafizikájának ez utolsó megfogalmazásánál Pauler a kiindulásul vett időben változó valóság előfeltételét az ideák, az érvényességek örök világában látja, melyet Aristotelesszel polemizálva, a modern platonizmus értelmezésében tart fenn. Viszont a modern logizmus anti-metafizikus álláspontján, a terminológiában kifejezésre jutó némi ingadozás után, túlhalad az Abszolútum a logikai érvényességen túlmenő ontológiai és értéktani értelmének megállapításával, melynek eredményeképp az Abszolútum az ideáknak is előfeltételét képező értékeséggel, a Jósággal azonosul. Létmódja a szubstancia-akcidens különbségét túlhaladó szellemlét, amelyre a valóság kategóriái az analogia proportionis értelmében alkalmazhatók. Pauler kifejezései olykor nem mentesek a modern logicizmus és a metafizika ellentétéből magyarázható homálytól, végeredményben azonban a valóság különböző területeinek áttekintése során az Abszolútum a teizmus Isten-fogalmával egyértelműen, minden relativumot feltétlen meghatározó létvalóságnak bizonyul. A megismerés vonalán az Abszolútum egyrészt a megismerést lehetővé tevő teremtői működésével, másrészt mint a megismerés nyugópontja tárul elénk. Az erkölcsi értékek abszolút voltának Isten örök gondolataival való azonosságuk a biztosítékuk, az Abszolútum az erkölcsi élet eszménye s egyszersmind normaadója is. Ha a művészet nem is az erkölcshez hasonló közvetlenséggel, mégis az érzéki tartalommal kifejezésre jutó érzékfeletti jelentés, az esszenciák önértékűségének feltüntetése révén analógiás módon szintén az Abszolútumra utal. S végül, létének már megelőző bizonyítása alapján, az Abszolútum teremtő és világrendező hatalma a természetben is nyilvánvaló.

Pauler Metafizikájának voltaképpeni témája tehát a gondolatvilágban egyre fontosabb szerephez jutott Relatívum és Abszolútum problémájának teljes jelentőségében való kifejtése. A kézirat szerint ezt a viszonyt jelezte az egyik tervezett cím. A könyv a felállított alapelvekhez való szigorú követ-

kezetessége mellett, különösen vallásos bensőségével, etikai komolyságával ragadja meg az olvasót s a platon-ágostoni idealizmus nemes eszmevilágába emeli. A filozófiai gondolkodás barátai hálásak lehetnek a közreadónak, hogy irodalmunkat ezzel, a Pauler emlékéhez legméltóbb írással gazdagította.

Dempf Al.: Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und der Welt. Buchgemeinde, Bonn 1938, 238 l.

A kultúra- és történetbölcseleti műveiről jólismert szerző e legújabb művében a keresztény bölcsélet vezető gondolatait a művelt közönség részére közérthető módon iparkodik előadni. Célja a «világiakat olymódon bevezetni a keresztény filozófiába, hogy részesülhessenek a keresztény Isten- és ember-tan kincseiben, mely a keresztény hit után s a keresztény művészet mellett Nyugat legnagyobb kultúrértéke» (19. l.). Az előadás megkönnyítése érdekében eltekint egyrészt az ismeretkritikai problémától, másrészt a rendszerezés, illetve a felosztás tudományos szempontjaitól s az episztémológiai kérdéstől aránylag legkönnyebben függetleníthető mozzanatot, az öntudat tényét veszi eszmemenete kiindulásául. Az ember közvetlen tapasztalható lelki adottságaiból jut el a környező természethez, az embertársakhoz és Istenhez, s így az igazi világkép, az igazi emberkép s a helyes Isten-kép hármas tagozódásában nyújt áttekintést a keresztény filozófia a világnézet szempontjából legfontosabb kérdéseiről. Az elméleti részt elég bő történeti áttekintés, a legfontosabb filozófiai terminusok értelmének kifejtése s a keresztény klasszikusok németül olvasható műveinek jegyzéke egészíti ki. E bevezetés egyszersmind indítást is akar adni az eredeti művek olvasásához.

Dempf a módszerül választott antropológiai szempont alapján a «keresztény» filozófia lényegét, illetve az azzal ellentétes irányok kidomborodó jellegzetességét az ember a világhoz és Istenhez való viszonyának a magyarázatában látja s hangsúlyozza, hogy a keresztény embertan a józan, «természetes» gondolkodás előtt is a legmegfelelőbbnek bizonyul, amint azt ma különösen a fenomenológiai kutatás megerősíti. Dempf érdekes kísérlete a megismerés kérdésének kikapcsolásával tudományos szempontból kétségtelenül hiányosnak bizonyul, annál is inkább, mert hisz' az ismereti probléma megoldása a «keresztény» filozófia integráns részét alkotja. Azonban könyvének mint bölcséletileg elmélyített világnézettannak értékes missziója van ahhoz a körhöz, amelynek eredetileg szánta s azon túl a bölcsélet szakszerű művelői számára is tanulságos példáját adja annak, hogyan lehet elvont problémákat a mindennapi élethez közelebb hozni s az elmélyedő gondolkodás iránti megértést és szeretetet szélesebb körben felkelteni.

Maritain J.: Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle. Desclee de Brouwer. Paris 1939, 266 l.

Maritain e legújabb könyvének négy értekezését a címben jelzett szempont foglalja egybe: az emberi szellem különböző megnyilvánulásainak a lélekkel egy szubstanciává egyesült test feltételeitől való függésének a ténye.

Lélek és test viszonyának a tomizmus által adott értelmezését Maritain különböző vonatkozásokban igazolja. Az első értekezés a Freud-féle pszichoanalízis méltatását adja, melynél Maritain találóan megkülönbözteti a pszichoanalízist mint használható szempontokat nyújtó módszert, a szigorú kritikával átszűrhető freudi pszichológiát s az egészen közönséges színvonalú, pseudo-metafizikával egyértelmű freudi filozófiát, mely feltétlen elvetendő. A jel és a jelkép pszichológiai és kulturális jelentőségével foglalkozó második értekezés a jel logikai jelentésétől megkülönbözteti az érzelemhez s akarathoz kapcsolódó praktikus célú jelt, amelyhez sorozza a mágikus jelt is. Lévy-Bruhl a primitívek misztikájával foglalkozó, legutolsó művére reflektálva Maritain kiemeli a primitív állapotban a mágia nagy jelentőségét, amelyben az értelem fejletlensége mellett (ami azonban a kultúrlélekhez képest nem jelent lényegi, csak foki különbséget) a primitív képzelet a formai okot azonosítja a létesítő okkal: a jelt a történések létrehozójának tartja. Maritain véleménye szerint a mágiának csak az alacsonyabb kultúrfokon van aktuális jelentősége, virtuális megmaradása alapján, beteges felújítása fejlettebb kultúrfokon tömegpszichológiai úton történik.

Még beljebb vezet a természeti misztika világába a harmadik értekezés, mely a fogalmilag pontosan körül nem írható, az ösztön- és hajlam szerint tájékozódó megismerés, a «*connaissance par connaturalité*» különböző (érzelmi, tudományos, költői, misztikus) módjait elemzi. A fogalomba nem önthető misztikus élmény alapjául a lélek közvetlen, szubstanciális-exisztenciális tapasztalatát, a tárgytól mentes «üres» én önmagára reflektálását tekinti. Minthogy ez természetszerűen lehetséges, ez a magyarázata a kereszténységen kívüli, különösen a hinduknál virágzó misztikának, s természetszerű előfeltétele a természetfölötti misztikának is, melyet azonban a természetfölötti elem tartalmilag szuverén módon meghatároz. Az új pozitívizmus szubjektivistá szimbolizmusban kimerülő tudományfogalma adott indítékot a negyedik értekezéshez, a tudomány és filozófia Maritain által már több helyen kifejtett viszonyának, különösen a logikai empirizmus figyelembevételével történő tágabb kifejtésére. Maritain megkülönbözteti a valóság empiriológikus: a konkrét egyedi megfigyelés és mérés által történő meghatározásától a természet, illetve a lényeknek ontológikus magyarázatát. A megfigyelés és mérés állandósága a szaktudósnál a filozófus lényegfogalmával egyértékű ismeret. Minthogy a sajátosan különböző tudás-területeken nem lehet azonos módszert követni, ezért tévesek kiindulásukban az új pozitívizmus a maga módszeréből az ellentétes módszerű filozófiára vonatkozó következtetései. A Maritain-nél megszokott lendülettel megírt értekezések főérdeme, hogy több aktuális problémát a testtel egy lényegre egyesült szellem antropológiai nézőpontján keresztül tekintve értelmezésükre, bár csak vázlatos kidolgozással, eredeti gondolatokat vetnek fel s ezzel további diszkusszióra indítanak.

Jaspers K.: Existenzphilosophie. De Gruyter, Berlin 1938. 85 l.

Jaspersnek, Heidegger mellett az existenciális filozófia legjelentősebb

képviselőjének e füzetben közreadott három előadása a filozófia lényegének s a filozófia és vallás egzisztenciális szempontú megvilágítása miatt érdemel figyelmet. Jaspers elítéli a «tudomány» jellegre törekvő filozofálást, mely végleg csődbe jutott, mikor az értékszempontról függetleníttette magát. A partikuláris jellegű tudományos ismerettel szemben a filozófia a létre, a valóságégszre irányul s a történeti helyzet ismételhettlen egyszerűségében a belső cselekvés, az önreflexió által megragadott valóságból, az immanenciából a transzcendens léthez való ugrással ragadja meg a maga igazi tárgyát. A valóság három jegye a transzcendencia, a történetiség és az egyetlenség. Kívülről, a filozófus szempontjából tekintve, a vallás transzcendens tárgya a szentséges, a filozófia történeti szemléletével szemben a kinyilatkoztatás történeti egyszerűségéhez ragaszkodik s az egységet a világ látható, objektív egységében szemléli. A vallás a filozófia részéről letagadhatatlan tényekben (istentisztelet, művészet, tudomány) áll előttünk, vele szemben a filozófus hitének a lényege a saját személyi tapasztalatának a valósága. Épp azért vallás és filozófia az egyén részéről kiegyenlíthetetlen ellentétben állnak egymáshoz. Kecskés Pál.

Lotz Joh. B.: Sein und Wert. Erste Hälfte: Das Seiende und das Sein. Schöningh, Paderborn 1938. 148. l.

A szerző előbb pedagógiai, majd történeti alapon foglalkozott az érték-elmélettel, s alapos készüléttel fog az értékelmélet újszerű, egyéni felépítéséhez. Tárgyi előfeltevése: hogy az érték végelemzésben azonos a léttel. Hiszen az érték nem egyéb, mint a jó. A jó pedig transcendentale, s mint ilyen, a léttel azonosítható. *Ens et bonum convertuntur*: szerzőnk szerint ez nemcsak annyit jelent, hogy minden, ami van, az jó, hanem annyit is, hogy minden van, ami jó. Ezzel az értékproblémát megkerüli. Mert hiszen az értékprobléma épp azáltal merül fel, hogy a jó nem mindig van. Ha a skolasztikusok azt mondják, *ens et bonum convertuntur*, csak *conversio per accidens*-ről beszélnek, «amikor fölcserélés után az alany körét meg kell szorítani». (Schütz, *A bölcsélet elemei* 22. l.)

Módszeri előfeltevése, amely azonban a tárgyra is kihat, a heideggeri egzisztencializmus. A lét szerzőnknel egyszerűen csak egzisztenciát jelent. A metafizikai elvonás előtte idegen, ő csak annyira ismeri a létet, amennyire az a bennünk lefolyó pszichikai mozzanatokból kielemezhető. Természetes, hogy ez a lét magán viseli lelki berendezkedésünk hiányainak nyomát. Mint-hogy a mi gondolkodásunk sohasem tud bizonyos kettősségtől szabadulni, azért a szerző a létet a maga általánosságában is megosztottnak tartja, és így jut el arra az állításra, hogy lenni annyi, mint működni (*Sein ist Wirken*). «*Sein ist nur im Vollzug seines Gehaltes es selbst*», a lét csak tartalmának végrehajtásában válik önmagává. Ez a mondat igaz, ha alanyául az emberi gondolatot tesszük, de a létre alkalmazva értelmetlen.

A heideggeri módszerrel együtt jelentkezik a heideggeri homályosság is; messze járunk itt Szent Tamás tiszta, világos, áttetsző előadásmódjától.

Nem is lehet másképp; ha egyszer a lét maga cseppfolyóssá válik, az értelemnek nincs mire támaszkodnia. Heideggeri örökség az a Szent Tamás szellemével — idézetek halmozása ellenére is — összeférhetetlen felfogás, amely szerint a létező létezése ugyanaz, mint határozmányainak azonossága. A szerző dinamikus létfogalma az értékproblémát visszavetíti az Abszolútumba. Mindamellet nem végzett egészen haszontalan munkát: így például nagy gonddal mutatja ki ftéleteinkben az Abszolútum öntudatlan feltételezését, amivel a szentágostoni illuminatio fogalmát helyezi új megvilágításba. Érdeméül kell azt is elismerni, hogy az ontologizmus és panteizmus veszedelmétől — bár fejtegetéseinek logikája veszélybe hozza — mindenkép távol akar maradni.

Érdekes, hogy mikor szerzőnk a létet az exisztenciával azonosítja, magában az exisztenciában kénytelen két mozzanatot felvenni: «*Setzung und Fülle*», tételezés és tartalom név alatt. Nem nehéz ezekben a teremtett létre jellemző *actus* és *potentia* dinamizmusára ráismerni. Szerzőnk — úgy látszik, Fuetscher hatása alatt — az *actus* és *potentia* tanról következetesen hallgat, sőt még az egyébként gazdag irodalmi tájékoztatóban is mellőzi azokat a gondolkozókat, akik az *actus-potentia* tan és az értékelmélet között összefüggést látnak.

P. Veuthey Léon: La Pensée contemporaine. Aubier, Paris, é. n. 283 l.

A szerző a legutóbbi párizsi nemzetközi bölceleti kongresszus anyagát ismerteti és egészíti ki a *philosophia perennis* szempontjából. Gondosan idézi a nevezetesebb hozzászólók nézeteit, s legtöbbször immanens kritika formájában mutatja meg, hogy a különböző felvetett kérdések megnyugtató megoldása a szenttamási rendszer keretében lelhető fel. A munka gazdag anyagából különösen kiemelkednek azok a gondolatok, amelyek a modern fizikai elméleteket szembesítik az ész változatlan törvényeivel. A szerző nem osztozik azok aggodalmában, akik a relativitás fizikai elméletéből bölceleti relativizmust látnak kibontakozni. A newtoni fizika a látszatot szubsztancializálta, az einsteini, a szerző megítélése szerint, az absztrakciónak magasabb fokára emelkedik. A teremtett létező ugyanis «lét és nemlét dinamikus szintézise, *potentia-actus* feszültség, amelynek forrása s egyben végcélja is az Abszolútum. Tehát mozgása végelemzésben körmozgás, hiszen a kiindulási pontba torkollik be az egész folyamat». (25. l.)

A szerző azt a kérdést is felveti, rést ütött-e a modern fizika az okság elvén? Az atomkutatás eredményei mindig jobban megerősítik Heisenberg tételét: az anyagrészecskéknak vagy csak helyzetét vagy csak mozgási energiáját tudjuk pontosan megállapítani. Az atomonbelüli világnak lényeges jellemzője bizonyos indeterminizmus, mert hiszen a jelenség esedékes, és mint ilyen, meghatározatlan és meghatározhatatlan. Csak a lényegek világában van teljes bizonyosság. A makroszkopikus világban tapasztalunk állandó törvényszerűségeket, de ezek csak a nagy számok törvényén alapulnak, és éppen az illető test lényegének kifejeződései. A kauzalitás törvénye tehát

változatlanul érvényes a lényegekre és azok levezethető következményeire nézve, anélkül, hogy ezen a törvényen a csak jelenségekre vonatkozó intratomikus indeterminizmus csorbát ütné. Hiszen az atomon belüli világban szereplő egységek, mint például az elektronok, sugárzások, stb. nem valóban léteznek, hanem csak a lényegeeknek szubsztancia gyanánt képzelt és felfogott megnyilatkozásai. A korpuszkuális és hullámmozgásos energiaelméletek tulajdonképpen az absztrakciónak két egyformán jogos módját jelentik, mindaddig, amíg sem a testecskéket, sem a sugárzásokat nem minősítjük szubsztanciának, amint ezt a fizika nem is kívánja. (137—150. l.)

Nagyon tanulságosak a szerző értékelméleti fejtegetései is. «Az értékek az Abszolútum minta-eszméi (idéés exemplaires), melyek értelmét adják mindannak, ami van (raisons d'être de tout ce qui est).» (68. l.) Ez értékfogalom alapján a szerző egészséges kritikával egészíti ki és helyesbíti a kongresszuson elhangzott, sokszor bizony kevéssé kielégítő értékfogalmakat. Az értékvilág végül is egybeesik az ideák világával, ezért lehet — akárcsak Szent Ágostonnal az ideákból — az értékekből Istenre következtetni (B. Romeyer). Talán e néhány kiragadott gondolat is mutatót ad a munka nagy használhatóságából és gazdag tartalmából. A rendkívül bő és gondos név- és tárgymutató segítségével ez a kis könyv a modern filozófia minden fontosabb kérdésében utat mutat.

Ervin Gábor.

Vallásbölcselet.

Karrer O.: Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. 3. kiadás. Herder, Freiburg im Breisgau 1936, 264 l.

Örülünk kell annak, hogy katolikus szerzők tollából egymásután jelennek meg a vallásproblémát újszerűen vizsgáló, a vonatkozó tudásanyagot széles körben feldolgozó munkák. Ezek közül gazdag tudományos és gyakorlati szempontjai miatt külön ki kell emelnünk O. Karrernek a művét, mely immár a harmadik kiadásban terjeszti a vallás mélyebb megértését. O. Karrer tisztán látja azt, hogy a vallástudományok adatai előtt zavarodottan áll a ma keresztény embere, aki eddig azt hitte, hogy csak a keresztény vallás az, mely tisztult erkölcsé és tanítása miatt az egyetlen emberhez méltó vallás, és most látnia kell, hogy az emberiség vallásos képe mennyi sok arcot mutat, tapasztalnia kell, hogy nemes törekvések feszülnek más vallásokban is, nemcsak a kereszténységben. De nemcsak az átlag-ember előtt vet fel problémát az óriásira duzzadt tapasztalati anyag, hanem a bölcslőt és a teológust is új feladatok elé állítja.

Karrer meggyőződése, hogy a katolikus tudós a legalkalmasabb a vallás értelmének, alkatának kutatására, a bonyolult, ezer szállal összeshótt kérdések feloldására. Mert a katolikus teremtetan szerint ugyanannak az Istennek a képe — ha elhomályosodva is — beszél a különféle vallásokból. Minden vallásilag értékes magatartás foglalatja a *katolikum*, az egyetemesség. A katolikus vallásteológiai magatartás így gyökeresen ellentétbe kerül a dialektikus teológia

egyoldalú természetfelettségével, mely kizártnak tartja, hogy a kinyilatkoztatás látható körén túl bármi jó is legyen az emberiségben. *Elvileg* egyedül a katolikus vallásteológus képes arra, hogy átéljen minden lehető vallásos magatartást és meglássa mindenben az értéket, Krisztusnak rejtett arcát, de ugyanakkor tisztán meglássa az emberi eltévelyedést és kötöttséget is.

Igaz, csak *elvileg*. *Gyakorlatilag* azonban ez a feladat: katolikus szellemű vallásfilozófiát írni szinte emberfeletti, inkább eszmény, mint valóság. Azonban éppen Karrer sok joggal vállalkozhatik ennek az örök feladatnak legalább részbeni megoldására: ő ugyanis a keresztény és nemkeresztény misztikának egyik legjobb ismerője (*Textgeschichte der Mystik*), a nagy vallásos gondolkodók hűséges tanítványa (Augustinus, Newman) az emberiség vallástörténeti hagyományainak gondos ismerője és elemzője (*Der Unsterblichkeitsglaube*).

Műve első részében a vallás fellépési formáit kutatja. Megállapítja, hogy a sokszínű vágy, törekvés, elferdülés és sötétség ellenére is valami egységes, vagy legalább is egység vágyát mutató magatartás cseng ki az emberiség vallásos vágyakozásából. A vallásos magatartás: egyetemes emberi vonás, alapjaiban azonos alkatú. De éppen ezért lép fel a kérdés: hogyan keletkezik, mi a gyökere a vallásosságnak? Karrer szerint a vallás gyökere semmiképpen sem lehet valami egyoldalú emberi képesség. A vallás keletkezésében sok elem szerepel: mágius, vitális, oki összefüggéseket kutató és érző mozzanatok, a teremtettség átérzése, lelkiismereti- erkölcsi elemek stb. Azaz a *vallás az egész emberből sarjad ki*, az egész ember abszolútum érzéséből, tudatából és feléje lendülő vágyódó akarásából.

Hasonló, egyoldalúságtól mentes álláspontot foglal el Karrer a vallás fejlődésének kérdésében is. Nem lehet egyoldalú fejlődésről vagy visszafejlődésről beszélni. Emelkedés és süllyedés, újra emelkedés és süllyedés; egyszer erősebben hallatszik Isten szava, máskor gyengébben. De ebből a látszólagos zavarból mégis rend bontakozik ki: minden vallásos vágy, törekvés valamilyen formában Krisztus felé mutat, benne talál megoldást és értelmet. Éppen ez a tény: a minden vallásban újra és újra feltűnő mélyebb, misztikus elem után való csillapíthatatlan vágyakozás nyújt alapot arra, hogy az egyes vallásokat helyes szemszögből tudjuk összehasonlítani a kereszténységgel. Minden vallásban meglévő bármilyen pozitívum (a misztikus élmény meg éppen pozitív érték) — érték a keresztény ember számára is. De a más vallásokban levő értékek csak relatív értékek: Krisztusra vonatkoztatva nyernek értelmet. A *kereszténység* maga ugyanis nem más, mint a vallások teljessége, minden vágynak a betöltője, *a teljesség, betöltöttség vallása*, (184. l.) az egész ember megragadása, minden kultúrának, emberi törekvésnek egységbefoglalója és Istenhez lendítője. Az hogy történeti fellépésében a kereszténység is sok egyoldalúsággal van terhelve, nem változtat a tényen, azon, hogy maga Krisztus örökké egy és a hozzá való viszony, a felé való törekvés valóban minden vágy, remény, akaras betöltője.

O. Karrer Szent Ágostonnak és Newmannak hűséges tanítványa. Mint

hűségés tanítvány valóban jól tájékozódik az «isteni» birodalmában és azokban a kérdésekben is, melyek Ágoston és Newman előtt nem voltak, mert nem lehettek felvetve, az ő szellemükben képviseli az igazságot. Könyve sok indítást nyújt teológiai, vallásfilozófiai és lélektani szempontból egyaránt; alkalmas arra, hogy a mai vallási zavarban tényleg eligazító és útmutató legyen. Eligazító az első tájékozódást keresők számára és útmutató azok számára, akik az Isten nyomainak a keresésében tudományosan is tovább akarnak haladni.

Hessen J.: Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie. Pustet. Regensburg 1938, 284 l.

Míg O. Karrer műve a vallás problémáját inkább vallástörténeti oldalról elemzi és az ebből adódó teológiai kérdéseket fejtegeti, addig J. Hessen célkitűzése más: a vallásos értékvilágot akarja feltárni és ennek az értékvilágnak a feltárásával bizonyítani ennek a világnak sajátosságát, tényleges létezését, külön törvényszerűségeit. Ahogy maga is mondja — műve bevezetésében — ugyanazt a feladatot akarja elvégezni a vallásos érték, a *szent* alkati vizsgálatával, mint N. Hartman végzett az erkölcsi értékkel. Hessen is Szent Ágoston tanítványa, műveinek jó része róla, a vallásos élmény, Isten csodálatos kutatójáról szól. Ágostonos szellemben, azaz az emberi lélek vágyaiból, igényeiből kiindulva keresi a vallásos érték, a *szent* mibenlétének a meghatározását. Útja, kiindulása helyes: hisz a vallás az ember Istenhez való viszonya, a vallásos érték tehát csak az emberen keresztül ragadható meg teljes színben és gazdagságban. Ezért széleskörű tapasztalati, főleg valláslélektani anyag tekintetbevételével felkutatja az alapvető vallási eszméket, értelmi, akarati, érzelmi jellegű élményeket és vágyakat, melyek sajátos alkatot mutatnak és melyek különböznek az ember más irányú magatartásaitól és élményeitől. Ezeknek az élményeknek igazságigényük van. Hisz' az isteni hatalomnak akaratyszerű megtapasztalása, az isteni értéknek érzélemyszerű átélése, az isteni valóságnak ismeretszerű megragadása valóságigénnyel bír; mindezek az élmények a szentet, Istent valóságosnak mutatják. Mivel pedig ezek az élmények egészen sajátos jellegűek, azért, ha egyáltalán elismerjük objektív értékek létét — akkor a vallásos élményeknek megfelelő vallásos érték — a *szent* — is objektív jellegű kell, hogy legyen. Csak egy ilyen objektív jellegű *szent* érték adja magyarázatát az igazságigénnyel fellépő vallásos élményeknek. Ha úgy tetszik, az Isten-igazolásnak ezt a gyökerében ágostonias útját, melyből az okság elve éppen nincs kizárva, argumentum ex actibus religiosus-nak is nevezhetjük. (261. l.) De különben is a vallásos élmény bizalomra méltó élmény, Istenről intuitív bizonyosságot nyújt a közvetlen átélés erejében, mivel minden vallásos élmény valamilyen értelemben cognitio Dei experimentalis. Márpedig — fűzi tovább Hessen — a vallásos megismerés és az értékmegismerés között alkati azonosság áll fenn. Ha tehát az érték-megismerést más síkon objektív érvényűnek tartjuk és azt állítjuk, hogy minden értékélménynek megfelel valami tárgyi érték is, akkor ugyanezt kell

állítanunk a vallásos értékéményről is. Van tehát vallásos érték, sajátos, különálló vallásos érték: a szent, — épúgy mint van igaz, jó, szép.

Hessen célját, a vallásos érték sajátosságának bemutatását elérte. A fenomenológiai módszer és az értékelméleti vizsgálódások helyes összekapcsolásával valóban be tudta mutatni azt a gazdag, sokszínű világot, melyet a vallásos érték, a szent jelent. Közben mindenhol az egyes kérdések kapcsán a felvethető ellentétes véleményeket is igyekszik tisztázni: így a hit és tudás, vallás és filozófia stb. viszonyát. Külön említenünk kell azt, hogy miként Karrer, úgy Hessen is előszeretettel hivatkozik a német protestáns teológiában a valláslélektani irányt képviselő R. Otto műveire, akinek *Das Heilige* című nagyértékű alkotása különösen Hessen részéről állandó méltánylásban részesül. Azonban Hessen túlmegy Ottón, részben tisztázottabb filozófiai álláspontjával, részben pedig a vallásos értékek keresztény vonatkozásainak a kidolgozásával. Hessen mint Ágoston hű tanítványa természetesen kapcsolatot tart fenn mindazokkal a vallásfilozófusokkal is, akiken észrevehető Ágoston hatása: így Pascal, Kierkegaard, Scheler gondolatai állandóan áthatják művét. Azonban mivel Hessen sokban önálló úton járó filozófus, nagyon érzik műve minden problémafelvetésén, hogy új utakat törő művel állunk szemben, mely a vallásfilozófia további megtermékenyüléséhez vezet.

Dempf Al.: Religionsphilosophie. Thomas Verlag. J. Hegner, Wien 1937, 296 l.

Míg Karrer elsősorban vallástörténeti, Hessen valláslélektani és értékelméleti irányból közelíti meg a vallás problémáját, az ismertnevű kultúrtörténész és filozófus elsősorban kultúrtörténeti és filozófiai oldalról vizsgálja a vallást. Művének első szavai: *a vallás sokkal filozófikusabb, mint maga a filozófia.* Ennek az állításnak az igazolása tulajdonképpen Dempf egész műve. Igen, a vallás filozófikusabb mint maga a filozófia, hisz a filozófia, még a legmélyebb filozófia is, csak egy oldalát fogja meg a mindenségnek és az abszolútumnak, az embernek és a történésnek; főleg értelmi oldalát, ezzel szemben a vallás az egész ember magatartása, az egész mindenség látása, az egész valóság átkarolása abban, aki a minden és a mindenek az alapja: *Isten.* A filozófiának a gyökerei visszamennek a vallásba; a filozófia akkor lépett ferde utakra, amikor elszakadt vallásos gyökereitől. Ezért csak egy mindenoldalú vallásfilozófia, a vallásnak mint minden gyökerének és legfőbb összefoglalójának a vizsgálata tudja a filozófiát is új lendületbe hozni.

De hogyan lehetséges integrális vallásfilozófia? A vallás maga is igen bonyolult jelenség, az egész embert, minden megnyilvánulását átfogó valóság, s éppen azért az ember kulturális, egyéni és közösségi életére egyaránt ráveri bélyegét. Ezért a vallásfilozófiai vizsgálódásnak igen sokirányúnak kell lennie. A vallásfilozófusnak tekintetbe kell vennie a lélektan, történelem, szociológia, kultúrfilozófia stb. hihetetlenre szaporodott adattömegét és ennek helyes elemzésével, értelmezésével kell megközelítenie a vallás kérdését. Ez a feladat

márcsak azért sem könnyű, mert a kutató elme kísértve van arra, hogy egy-egy újabb adat, hirtelen megalkotott elmélet alapján egyoldalú rendszereket konstruáljon a vallás mibenlétére, eredetére, fejlődésére vonatkozólag. (V. ö. a 19. század vallásfilozófiai rendszereit!) Ilyen egyoldalú elvekkel, rendszerekkel azonban a vallást, ezt a bonyolult, mindenoldalú jelenséget nem lehet megérteni. Ezért a vallásfilozófusnak más módszerhez kell folyamodnia: a dialektika módszeréhez.

Ez a *dialektikus módszer* röviden a különféle álláspontok és ellentétesnek látszó irányok egybenézése, az ellentétek összehajlítása és feloldása. Ezzel a dialektikus módszerrel fog hozzá Dempf a vallás jelenségének vizsgálatához. Három oldalról közelíti meg a vallás jelenségét és értelmezi azt: normatív, dialektikus és szociális oldalról. Normatív szempontból szembeállítja egymással a vallás, a kultúra és a személyiségideál; úgy találja, hogy a kultúra és személyiségideál egysége a vallásos ideálban teljesen megvalósul. Dialektikus szempontból (történeti dialektika) a vallási, kulturális és világnézeti típusokat kutatja és állítja szembe, közben a vallási típusokban találja a többi típusok összefonódását és a vallási magatartásban az ellentétek feloldását. Szociális oldalról pedig az egyház, a kultúra és a műveltség szervezettségét és a különféle tartományokat szervező közösségek (egyház, állam stb.) feszüléseit kutatja és közben rámutat a vallásos magatartás minden közösség számára való alapvető szerepére. Végső konklúziója: az Istenhez való viszonyban nyernek értelmet a különben teljes kaoszt mutató emberi vágyak és törekvések, azaz *a vallás sokkal filozófikusabb, mint a filozófia*.

A. Dempfnek a vallásról rajzolt képe beleilleszkedik egyéb műveinek rendszerébe: a középkorról szóló vizsgálódásaiból és egyéb kultúrbölcseleti munkáiból is ugyanez az alaphang csendül ki. Műve valóban sokoldalú. Egy-két megállapításában azonban kissé korán lezártnak tartja a tudományos kutatást; így M. Weber nagyértékű vallásszociológiai működését nem tartanám feltétlenül a vallásszociológia lezárásának, úgyszintén az őskinyilatkoztatás-ősvallás kérdésében W. Schmidtnek az álláspontját sem kell feltétlenül végső és mindenben bizonyított elméletnek tartanunk. (78. l.) Nem egészen helyes értelemben használja a szerző R. Otto-t idézve a szent kifejezést, mely nem annyira erkölcsi értelemben szerepel Ottónál, mint inkább Isten transzcendens voltának a kiemelését célozza. (47. l.) Azonban a maga egészében Dempf műve a vallás kérdésében egységes és szintetikus képet ad, igen szerencsésen egészíti ki O. Karrer és J. Hessen műveit, sőt szempontjainak sokoldalúságával sokban felül is múlja azokat.

Ortegat P. S. J.: Philosophie de la Religion. Introduction critique. Étude des systèmes modernes. Museum Lessianum. Sect. Phil. N° 20. Desclée de Brouwer. 1937, 475 l.

P. Ortegat namuri főiskolai professzor műve egészen más jellegű, mint az eddig ismertetett könyvek. Amíg ugyanis Karrer, Hessen, Dempf a vallás problémáját elsősorban vallástörténeti, valláslélektani, kultúrfilozófiai szem-

pontból vizsgálják, addig Ortegat a modern filozófiai szisztémák szemén és problémafelvetésén keresztül igyekeznek megközelíteni a vallás kérdését és megragadni a vallás lényegét. *Módszere* a skolasztikus sic et non módszernek szerencsés, modern alkalmazása. Minden nagyobb fejezet élén felveti a problémát kérdés formájában, majd az egyes kérdésekkel kapcsolatban felmerülő vélemények egyoldalúságának, elégtelenségének kimutatásával újabb, további magyarázó elvek után kutat. Ezzel a mindig továbbmutató és élesen különböztető módszerrel veszi — megfelelő bevezető részek után (a vallás meghatározása, módszerei kérdések) — vizsgálat alá a vallással kapcsolatban felvetődő kérdéseket.

Először azt bizonyítja be, hogy a vallásos jelenség szükségszerű. Az emberben van Abszolútum-érzés, vallás, mely a jónak legyőzhetetlen akarátában és az igazságnak egyetemes megvallásában jut kifejezésre. Az értelem nem lehet végső alapja és kizárólagos forrása a vallásnak. A gondolat, értelem csak akkor tud igazán az Abszolútum, a tényleges létezőnek átélt Abszolútum felé lendülni, ha az emberi akarattal, a létező felé való dinamikus orientációval van összekapcsolva. Az emberi cselekvés, az actio bizonyos abszolút normák szerint igazodik (tehát nincs igaza Nietzsche szélső libertinizmusának épúgy, mint nincs igaza a relativista pragmatizmusnak sem). De ezek a végső, abszolút normák nem lehetnek egyszerűen csak törvények, hisz az akarat a vallásos élményben feléje emelkedik a normáknak és az Istenben való teljes felszabadulásig jut el. Azonban az akarat ebben a felszabadulásában sem szakad el az értelem, gondolat vezetésétől, — (mint az intuicionizmus állítja) a gondolat nemcsak szimbólum a számára, hanem feltétele az akarati kibontakozásnak. Ez természetes is, hiszen *Isten se nem elvont gondolat, mégkevésbé csak tiszta érzelem, hanem az életnek abszolút öntudata és az öntudatnak abszolút élete.* (389. l.) Az Abszolútummal való kapcsolat gyökere tehát nem a gondolat, nem is a cselekvés, hanem a kettő egysége, szintézise: az emberi személyiség. Az ember személyvoltának legmélyén lép kapcsolatba az Abszolútummal, mely nem lehet személytelen, hanem a személyes gondolat, akarat (cselekvés) transzcendens egysége. A vallás jelenségeinek a megfejtését — és ez Ortegat művének konkluziója — az *emberi személyiségnek az isteni személlyel való kapcsolatában találhatjuk csak meg.*

Ortegat lépésről-lépésre haladó fejtegetései közben mindenütt a legnagyobb gonddal foglalkozik a felvethető ellentétes véleményekkel. Rendszerkritikái közül ki kell emelnünk Kanttal foglalkozó fejezeteit, akivel szemben távolról sem foglal el olyan elutasító álláspontot, mint a skolasztikusok nagy része, hanem Kant kritikájában J. Maréchal-nak az álláspontját követi. Nagyszabású művében azonban hiányoljuk, hogy a moralizmussal kapcsolatban nem foglalkozik N. Hartmann-nak tanításával. Úgyszintén helytelennek tartjuk, hogy a sokszor idézett és sokban követett M. Blondel műveinek új kiadása helyett csak a L'Action régi feldolgozását idézi. A szerző a szabadakarat problémájáról tárgyalva utalhatott volna a szabadakarat újabban kidolgozott elméletére (Lindworsky, Michotte); vallásfilozófiai szempontból

is jól felhasználható ez a lényegében különben lélektani elmélet. Mindent összevéve azonban P. Ortega műve a kitzűzött célt nagyvonalúan, alapos részletmunkával és szakismerettel oldja meg. Ugyan egészen más utakon indult el mint az előbb ismertetett három filozófus, mégis ugyanarra az eredményre jut: a vallás az egész embert átfogja, annak minden megnyilvánulását, az egész ember, a személy találkozása az Abszolútummal, élő kapcsolatba lépés Istennel. A vallásos érték, a szent pedig ugyancsak minden érték személyes foglalatja, és az emberrel, a világgal szemben transzcendens, de ugyanakkor immanens egysége. Ez az alap gondolat cseng ki nemcsak a katolikus vallásfilozófusok műveiből, hanem általában a mai vallásfilozófiából. Ennek igazolására jelenleg csak egy műre hivatkozunk:

Brunner E.: Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. Berlin 1937, 572 l.

E. Brunner az úgynevezett dialektikus teológia jellegzetes képviselője. Ez a műve is jelzi azt a vallásfilozófiai szempontból fontos változást, mely a protestáns vallásfilozófiának legutóbbi éveit jellemzi. A régi, főleg Schleiermacher-féle és a racionalista iskolával szemben ez az irány sokkal integrálisan akarja megfogni a vallásos jelenséget. A dialektikus teológia az embernek nem csupán egy-egy rétegét vonatkoztatja az Istenhez, hanem az egész embert. Sőt: az ember léte a kinyilatkoztatással Krisztusban van adva, ezért a dialektikus teológia szélső ágai szerint, Krisztuson, helyesebben a hallott Igén, a kereszténységen kívül értékes vallásos magatartás nincsen, az ember a maga erejéből semmire sem képes, teljesen képtelen megkísérelni a végtelen Istentől elválasztól szakadéknak még a megérzését is.

E. Brunner a barthi, az analogia entist teljesen tagadó iránytól újabb időkben — éppen fent jelzett művében is — eltér. Az ember értékeléséből nem zárja ki annyira a filozófiai szempontokat. Ugyan ő is hangoztatja, hogy az ember megértése csak a kinyilatkoztatásból, csak Krisztuson, az Igén keresztül lehetséges. De ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a bűnbe esett, tehát az Isten-képmást megtagadó ember mégis hord magában valami sóvárgást, valami rejtett vágyat Isten felé, magán viseli valami nyomát a megtagadott Isten-képnek.

Brunner tanításának lényege az ember *istenképmáságáról* szóló tan. Az ember rendeltetése: az Isten előtt való személyes felelősség. A betöltött felelősségekben valósul meg az istenképmáság. A bűn (az eredeti bűn is, melynek történetiségét a szerző tagadja) nem más mint az Istennel szemben való felelősség megtagadása, elfordulás Istentől. Ez az elfordulás az ember számára végzetes ellentéteknek a forrása lesz. Ezek az ellentétek végighuzódnak az egész emberi életen, csak Krisztusban oldhatók fel, aki helyreállítja mindannyiunkban az istenképmáságot.

Brunner embertanának a jelentősége a mi szempontunkból abban van, hogy az embert teljesen Istentől, szorosabban a kinyilatkoztatásból kiindulva akarja megérteni. Ha más síkon is, és bizonyos rendszeri egyoldalúságtól

sokkal jobban kötötte ugyanazt vallja, mint A. Dempf: a vallás sokkal filozófikusabb mint a filozófia. Az ember-volt értelmét csak az Istennel való kapcsolatból lehet valamiképen is megismerni. Az embernek mint személynek Isten színe előtt való állása a gyökere minden emberi magatartásnak, tettnek, kultúrának. Bennünket — most ebben az összefüggésben nem érdekelnek Brunner könyvének részletei: e konkluzió érdekel csupán, amiből látható, hogy a mai protestáns vallásfilozófiában is mind jobban kezd érvényre jutni a vallás integrális szemlélete. Ami a dialektikus teológiát elválasztja az előbb ismertetett katolikus szerzőktől az nem is ebben van, hanem abban, hogy a katolikus szerzők sokkal egyetemesebben ismerik el a vallásos jelenségnek értékét, a vallástörténeti összefüggéseket, a mindenhol működő titokzatos isteni erőt, mint a dialektikus teológia. Ezért a katolikus vallásbölcselet sokkal közelebbi tartalmi kapcsolatban állanak (legalább is az első három ismertetett) a protestáns teológiának R. Otto és Heiler által képviselt irányával, mint a kissé merev dialektikus teológiával.

Gerencsér István.

Erkölcsbölcselet.

Steinbüchel Theod.: Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. (Handbuch der katholischen Sittenlehre I. Bd.) Schwann, Düsseldorf 1938. I. Hb. 410 l. II. Hb. 297 l.

Steinbüchel műve a Fr. Tillmann szerkesztésében megjelent Handbuch der kath. Sittenlehre c. sorozat a keresztény erkölcsstan erkölcsbölcseleti alapvetését nyújtó része. Azokat az ontológiai, antropológiai és axiológiai előfeltételeket veszi vizsgálat alá, amelyeken az emberi erkölcsiség a természet rendjében felépül s amelyet a kinyilatkoztatott erkölcs feltételez s magába felvesz. Steinbüchel abból indulva ki, hogy az etika mindig bizonyos emberképhez igazodik, a kinyilatkoztatásban hívő ember étoszának sajátosságát a keresztény humanitás gondolatában állapítja meg. A szemben álló nézetek alapos, filozófiai eredetük szerint való kifejtése és bírálata a könyv egyik legterjedelmesebb s legelevenebb része. Sorra kerül az idealista, a romantikus etika, az «élet»-filozófiájának, a mitikus gondolkodásnak, az egzisztenciális filozófiának az etikája, amelyekkel szembeállítva a katolikus világnézést az egyetemes s az egyedi, az örökkévaló s a történeti egyszerűség együttes szemlélete jellemez.

A keresztény perszonalizmus hangsúlyozása mellett Steinbüchel kiemeli az etika antropológiai vonatkozásait, a teljes ember tekintetbevételének jelentőségét. A személyiség érték-vonatkozása vezet el az erkölcs objektív lényegéhez. A modern értékelmélet alapos méltatása mellett szerzőnk valóság és érték viszonyában védi a célnak az értékhez kapcsolódását s az értéknek a valóságban gyökerezését. A valóság mellett az érték másik gyökerét a rendben látja: az érték a rendezett valóság attribútuma. Az erkölcsi jó tárgyi kötöttsége, követelményt kifejező normatív jellege, a létrendben nyilvánuló

követelménye jutnak kifejtéshez az erkölcsi érték, a norma, a jó és rend viszonyáról szóló fejtegetésekben, amelyeknél állandóan szemelőtt tartja a szerző mind a kanti formalizmust, mind pedig a modern, értéket a valóságtól elválasztó materiális elméletet. Az erkölcsiségnek az egész személyt átfogó jellegének kiemelésével kapcsolatban igen tanulságos a lelkiismereti ítélet bonyolult kialakulásának a leírása. Áttekintve az ember különböző, alapvető rend-vonatkozásait, rámutat arra, hogy az erkölcsiség végső lényege a vallási tudatban tárul fel. Az erkölcsi értéknek a szentségi értékhez, az emberi személynek az abszolút személyhez való viszonyának vázolásával s az autonóm erkölcsstan elégtelenségének bemutatásával zárul a két kötetes munka.

Cathrein egy emberöltő előtt írt etikája óta, elsősorban a fenomenológiai etika s az egzisztenciális filozófia által felvetett érték-, tartalmi-, alanyi- s helyzeti problémákra való kiterjeszkedés egyre sürgetőbb követelménye lett a katolikus etikai kutatásnak. Ezzel a követelménnyel jelentőségéhez mérten vet számot Steinbüchel. Módszertanilag kifejezésre jut ez a korábbi újszolasztikusok részéről talán kissé egyoldalúlag hangsúlyozott metafizikai szempont mellett az antropológiai s az axiológiai szempont tudatos megkülönböztetésében, a metafizikától való szétválasztás nélkül. Felhasználja a modern értéketika különösen az erkölcs tartalmi mozzanatai tekintetében használható szempontjait, de azt kritikusan méri le. Hiányolni lehet talán, hogy olykor elmosódnak a gondolatvezetés irányvonalai s bizonyos aránytalanság tapasztalható az egyes részek között. Így a norma, a törvény problémái erősen háttérbe szorulnak. Ezeket a hiányokat viszont menthetővé teszi az anyag nehezen rendezhető gazdagsága s az a korlátozás, amit a teológiai morális igényeihez való alkalmazkodás követelt. De korlátai mellett is, Steinbüchel könyve alapvető és iránytjelző munka, melynek jelentőségét az újszolasztikus etika fejlődésében nem lehet kétségbe vonni.

Kecskés Pál.

Brandenstein Béla báró: Etika. Szent István-Társulat kiadása, Budapest, 1938. 319 l.

Brandenstein professzor könyve régi szükségletet elégít ki a magyar bölcseleti irodalomban; katolikus közönségünk különös örömmel veheti kézbe ezt a munkát, amelyben világi tudós tanításából hallhatja és győződhetik meg azokról az etikai elvekről, amelyek a keresztény gondolkodásnak is alapját alkotják. A szerzőnek egyéb munkáiból már ismert előnyös tulajdonságai itt is érvényre jutnak. Nem hagyhatjuk megemlítetlenül világos tárgyalási módját és a magyar filozófiai nyelvet könnyedén kezelő stílusát, továbbá azt az újszerűséget sem, amely az egész kifejtésben végigvonul. Magunk részéről a munka legnagyobb értékét az etikai vizsgálódás módszereinek világos tisztázásában látjuk és a keresztény bölcselet ama hagyományos tételének az igazolásában, hogy az etika tudományos megalapozását a metafizika nyújtja. Az egyetlen lehetséges alap világos megjelölése mellett örömmel látjuk, hogy a szerző feldolgozott több olyan fejezetet is, melyek a közkeletű erkölcsstan munkákban elég mostoha módon kezeltetnek. Gondolunk külö-

nösen az erkölcsi jellemtipusok, a magány és a közösségi élet erkölcsi alapjai című fejezetekre.

Brandenstein vizsgálatának kiindulását az értékek világának fenomenológiai úton nyert leírása adja. Ez a módszer vonul végig az egész munkán és ez a legfőbb jellemzője is. E kétségtelenül platonikus alapgondolat mellett a tudományos etikának első megalkotója, Aristoteles is szóhoz jut etikai rendszerében. Az erények felosztásában és az egész munkán végighaladó rendszerben az aristotelesi etika gondolatai többhelyütt érvényesülnek. Brandenstein munkájában ezért ennek a két gondolatrendszernek az önálló tudós műhelyében összeforrt és modern formában megalkotott szintézisét is láthatjuk. Mindamellett a hangsúly inkább az értékrend sztatikus leírásán nyugszik, a helyes cselekvésre az értékekből következtet szemben Aristoteleszszel, aki az egyes erényekhez a lélek erőinek pszichológiai vizsgálata útján jut el. A munkának mint jellemző tulajdonságát és számunkra nagy értékét abban emelhetjük ki, hogy hangsúlyozottan keresztény etika akar lenni. Itten nemcsak arra gondolunk, hogy az egyes gyakorlati kérdésekben nyújtott megoldásai összhangban állnak az Egyház által is képviselt erkölcsi elvekkel. (A magunk részéről csupán azt nem tartjuk mindenben elfogadhatónak, amit az igazmondásról és ezzel kapcsolatban az igazságszeretetnek a tisztelő erények közé való besorolásáról írt. 209—210. l.) Ezen túl is, bár az etika a természetes erkölcsi elvekre épít és a tudományosan igazolt metafizikai alapokból folyó erkölcsi következtetéseket adja, mégis szerzőnknek az a törekvése, hogy gondolatvilágán a keresztény értékrend képe tükröződjék vissza, mely szerinte a legmélyebb és legigazibb képe az örök értékrendnek. (Előszó, 5. l.)

Éppen ezzel a törekvésével kapcsolatban merül fel előttünk egy olyan kérdés — amely egy bírálat keretén túlmenő feleletet igényel —, amely azonban kellőleg rávilágít arra is, melyek azok a részek, melyeket nem láttunk Brandenstein munkájában eléggé kidolgozva. Kérdésünk: milyen értelemben lehet beszélni «keresztény» etikáról? Vajjon a természetes ész eljuthat-e mindazoknak a természetes erkölcsi elveknek az ismeretére, amelyek a keresztény erkölcsi életet irányítják? Lehetséges-e az értékek rendjéből cselekvésünk számára iránytadó következtetéseket levonni és ezek kellő kötelező erővel bírnak-e? Éppen ezért az erkölcsi elvek feltétlen kötelező erejét s ezzel kapcsolatban a törvény, lelkiismeret, kötelesség behatóbb tárgyalását kívántuk volna. A keresztény erkölcsbölcseleti vizsgálódás mindig a cél gondolatából és az örök célhoz való alapvető rendeltetéséből indul ki. Brandenstein ezzel szemben vizsgálatának befejezéseképen szól az Isten-viszonyról s az embernek a végtelenség után való vágyával és önmagán túlhaladó kiegészülési igényével zárja be fejtegetéseit.

Nézetünk szerint mikor a keresztény bölcselet az örök cél kitűzésével ad alapot az etikának, akkor teremtményi voltunkban gyökerező alapvető függésünket domborítja ki. A keresztény etika lehetősége tehát abban gyökerezik, hogy bölcseleti úton lehet-e igazolni a világnak mint teremtett valóság-

nak függését az Abszolútumtól? Ha a kérdésre igenlő válasz adható, akkor a természetes ész is felismerheti azt az alapvető függést, amely az embert az ősválósághoz rendeli, és kiolvashatja a természet rendjéből a feltétlen kötelezettséget arra, hogy minden cselekedetével feléje törekedjék. Így jut teljes érvényre az értékek megvalósulásának szükséges volta s az etikai kötelezettség nem marad egy hipotétikus kíváncsi, hanem akaratindító erő, s ebben található meg a szellem az értékek világához való rendeltségét.

Péterffy Gedeon.

Bölcselettörténet.

Kondor Imre: Az európai filozófia problémáinak története. Bertók L. kiadása. Debrecen 1938, 227 l.

Bölcselettörténeti irodalmunkban a hisztorizmus erős térfoglalása mellett figyelmet érdemel Kondor Imre vállalkozása, mely abból a meggyőződésből indulva ki, hogy a filozófia örök témája, a valóság egységének a problémája, a legellentéesebbnek látszó rendszereket is szerves kapcsolatba hozza egymással, a probléma-feltevés és megoldás szempontja szerint halad végig a nagy történeti rendszereken. E mellett azonban nem hanyagolja el a kultúrtörténeti miliőt sem, melyre elsősorban az egyes korok bevezetésében mutat rá, az életrajzokat csak röviden, adatszerűen nyújtja. Persze a problémátörténeti módszernél mindig vitatható, hogy melyek a tényleges kapcsolatot teremtő probléma-mozzanatok? E tekintetben a szerző megállapításainak a pontossága, a történetyszerűség és a problémafűzés biztossága szempontjából leg-sikerültebbnek a görög filozófiáról szóló részt tartjuk.

Kevésbé mondhatjuk ugyanezt a középkorról, melyet egyébként Kondor arányos terjedelemben tárgyal. Döntően érvényesül ennél a résznél az a szempont, hogy a «keresztény filozófia» fogalma önmagában ellentétes, minthogy szerinte a kereszténység kezdettől fogva nemcsak a filozófiának tudatos ellenfele, de szoros értelemben még a világnézettel is szemben áll. «A kereszténységet a világnak, s mindannak, ami a világhoz tartozik, tudatos negációja jellemzi». (94. l.) A skolasztikát — nézete szerint — a szabadságnak és a determináltságnak, az abszolútumnak és a relativumnak egy rendszerbe szorításából keletkező dinamikus feszültség jellemzi s így a középkor volta-képeni problémátörténeti feladatát e belső ellentétből a széteséshez vezető út jellemzésében látja. E vállalkozásnál kétségtelenül legmerészebb konstrukciója a ferences filozófia skolasztikát szétbontó jellegének feltüntetése. Tagadnunk kell, hogy a dominikánus és a ferences irány közt oly méretű lenne a szellemi ellentét, mint Kondor állítja, s különösen, hogy az augustinizmus és az aristotelizmus kiegyenlítésére törekvő Duns Scotus arra vállalkozott volna, «hogy az aristotelizmus gyökeréig hatol le, s alapjaiban dönti meg a szellem eredeti hajlamait visszazorító szisztémát». (130. l.) S époly bizonyítatlannak kell tartanunk azt az állítást is, mintha Scotus az Abszolútumot teljességgel a világkép axiológiai oldalára helyezte volna át, mely a tudo-

mány számára a végső ok «gátló képzetétől» való szabadulást eredményezte. Amit Kondor utóbbi állítása bizonyításaképpen próbál felhozni, hogy Scotus természetszemléletét uralja először a véglegesen és elvileg átgondolt kauzalitás elve, e megállapítás történetiségétől eltekintve, abban bizonyító erőt csak az láthat, aki elvileg ellentétbe állítja a kauzalitást és a teleológiát.

Az újkori filozófia problematikájára nézve kérdés tárgyává lehet tenni, hogy az újkori gondolkodás lényege kimeríthető-e azzal, ha a görög lélek problémán keresztül történő valóság-reflexiójával szemben az újkorban magát a reflexió módját, amellyel a valóság megközelíthető, tekintjük problémának. Egyébként az újkori filozófiát Kondor Kanttal és a német idealizmussal zárja le, a 19. századot a nemzeti filozófiák korának tekinti, mely nem nyújt egységes problémátörténeti témát. Persze egy Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Bergson, Heidegger problémáira gondolva bajosan oszthatjuk ezt a megállapítást. A problémátörténet kissé túlkorai lezárásából inkább azt a rejtett gondolatot véljük kiolvasni, hogy a szerző a kanti probléma-beállításon és megoldáson nem lát túljutási lehetőséget.

Kondor Imrétől nem vitatható el a spekulatív látás képessége, azonban konstruáló kedve elmélyedőbb történeti tudással lenne mérséklendő. Könyvéhez Tankó Béla debreceni professzor írt méltató zárószót.

Bréhier Émile: La philosophie du moyen âge. Michel Alb. Paris 1937, 458 l.

A francia bölcselettörténetírás egyik ma vezető egyéniségének a bölcselet egész történetét felölelő művének ez a kötete a középkori filozófiáról szóló részt nyújtja. Mint művének többi köteteiben, ebben is Bréhier a rendszerek lehető pontos és elmélyedő analizisén kívül az őket alakító szellemiség képét is iparkodik megrajzolni. Szellemtörténeti jellemzésén irányító fonalként húzódik végig a hit és az ész viszonyának a kérdése. Bréhier szerint a középkor bölcselete egészében arra törekvő kísérlet, hogy a görögöktől átvett racionális gondolkodást átültesse a keresztény civilizációba. A középkor történeti jelentősége az antik filozófia anyagának átvételével s az értelem spekulatív készségének ébrentartásával a filozófiai gondolkodás folytonosságának a fenntartásában merül ki. A filozófia a középkorban eredetileg a hit kifejtését és védelmét szolgálta, az ezzel párhuzamban fejlődő önállósulású törekvés végül is szétszakította a keresztény világnézet egységét. E szakadás nyilvánrajutása a 15. században jelzi a középkor végét.

Bréhier vezető szempontját illetően, nem vonható kétségbe a hit és ész viszonyának nagy jelentősége a középkori gondolkodás számára. Mégis az a benyomásunk, hogy ezt a mozzanatot egyoldalúan túlozza, aminek okát abban látjuk, hogy nem annyira a középkor világába helyezkedve, mint inkább az újkori felvilágosultság szempontjából ragadja meg a problémát. A 11. század dialektika-ellenes törekvései, vagy a későbbi misztika anti-racionális magatartása nemcsak a filozófiával, hanem a spekulatív teológiával is ellentétben állónak tekinthető. A nagy skolasztikusoknál a hit és a

tudomány viszonyának nagyon is öntudatos megállapításával a határok pontos megjelölését találjuk, mely egyszersemind a kétféle ismeretforrás harmóniájának a fenntartását is célozza s legtöbb esetben biztosítja is. A megoldás sokkal kiegyenlítettőbb, mint Bréhier feltünteteti. A hit és tudás viszonya nem nagyon sikerülten megfogalmazott problémájának a homloktérbe helyezése mellett elmosódnak a középkornak a filozófia egyes ágaiban elért jelentős eredményei, aminők a logikai kutatás, a metafizikai rendszeralkotás, a kozmológiai, antropológiai, etikai problémakör elmélyítése, vagy az iskoláknak a sajátosságosan filozófiai problémák alapján való iránykülönbségei. A középkori filozófia végeredményben olyatén beállítást, mintha a skolasztikát a filozófia tisztán a teológiai kérdésekkel kapcsolatban, esetleges módon, érdekelte volna, a kutatás mai stádiumában nem tekinthetjük kielégítőnek. Másrészt Picavet korábbi, merev értelmezésén szerencsés továbbjutást mutat Bréhier abban a tekintetben, hogy bár szintén alapvetőnek tartja a középkori gondolkodásra az újplatonizmus jelentőségét, viszont a keresztény hittartalomtól sugalmazott átformálás tartalmilag is jelentős méreteire is rámutat s elismeri a skolasztikusok ama igyekezetét, hogy Platon és Aristoteles rendszerét az újplatonizmus által rárakott gondolatrétegtől megtisztítottan iparkodtak megismerni.

Bréhier kétségtelenül idegenebbül szemléli a középkort, mint egy de Wulf, vagy egy Gilson. Hozzájuk hasonló elmélyedés hiányában művét a kutatás termékenysége szempontjából nem igen lehet velük azonos fejlődési vonalba állítani. Néhány találó eredeti megállapítástól eltekintve, műve voltaképp nem egyéb, mint a középkori filozófiatörténet eredményeinek lehető pontos összefoglalása.

Grabmann Martin: Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter. Verlag der Bayer. Akademie der Wissenschaften. München 1939, 198 l.

Több részletkérdés korábban történt közreadása után Grabmann e legújabb művében a középkori Aristoteles-tanulmányok módszeréről és technikájáról ad a történeti fejlődés egységébe foglalt képet. A kommentár-irodalom egyes korszakainak és művelőinek kritikai ismertetése mellett, melynek során nemcsak spekulatív képességük, hanem az aristotelesi szöveg eredeti értelmének megértésére törekvő történeti érzékük alapján különösen Abaelard, Párizsi Miklós, Brabanti Siger, Nagy Albert, Szent Tamás, Buridanus alakjait helyezi éles megvilágításba, Grabmann a középkori aristotelesi irodalom még kevésbé feldolgozott fajait is történeti fejlődésükben mutatja be, nevezetesen az aristotelesi iratokból készült kompendium-irodalmat, a kompilációs és enciklopedikus munkákat, a tanulmányi célra készült quaestio-gyűjteményeket, az aristotelesi bizonyításmenetet összefoglaló conclusiones, az alfabetikus Aristoteles-lexikonokat, a szemelvényeket nyújtó florilegium-irodalmat. Grabmann bőséges forrásanyag alapján tárja fel a középkori aristotelikus műveltség hatalmas méreteit s kétségtelenné teszi, hogy főképp a 12. századtól

az arisztotelizmus a középkor szellemi életének oly szerves része volt, hogy nélküle a középkori világszemlélet, a tudományosság, az állami és egyházpolitikai élet, a művészi törekvések egyaránt érthetetlenek maradnak.

Grabmann nagy részében még kiadatlan kéziratokra támaszkodó, eredeti kutatásai alapján igazolva látja Pauler Ákos Aristotelesről írt munkájának ama megállapítását, mely Aristoteles hatalmas történeti hatását a kultúr-emberiség számára nélkülözhetetlen, időfeletti szellemi értékének tulajdonítja. Ebből a szempontból a középkor az arisztotelizmus csak egyik, mindenesetre igen jelentős korszakát képviseli, aminek a kódex-irodalom a pogány bölcs alakját a keresztény eszmevilág szimbolumaival jellemző művészete talán legjellegzetesebb kifejezését adta. Aristoteles szellemtörténeti hatásának beható vizsgálatát Grabmann bőségesen nyújtotta korábbi műveiben, jelen művének feladatául a módszertani és technikai szempontból lehetőleg teljes történeti áttekintést tekintette. Ennek során a középkori arisztotelizmust gyakran lesajnáló nézettel szemben, elsősorban a középkori szövegkutatás pontosságának és megbízhatóságának kimutatásával sikerült igazolnia, hogy a középkor sokkal jobban ismerte a nagy görög bölcslet és sokkal nagyobb tudásszomj lelkesítette, mintsem hogy az aristotelesi szöveg helyes megértéséről le tudott volna mondani. Az «*intentio Aristotelis*» megállapítására irányuló fáradozás elvitathatatlan a középkor Aristoteles-kutatóitól. Természetesen a rendelkezésre állt szövegek filológiai szempontú vizsgálata még jelentős feladatokat ró az újabban ebben az irányban is intenzívvé váló kutatásra.

Van Steenberghen E.: Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant. Académie Royale de Belgique. Bruxelles 1938, 195 l.

Mandonnet kutatásai óta újabb kéziratok felfedezése tette időszerűvé van Steenberghen, a jeles belga filozófiatörténész művének kiadását, melyet a belga tudományos Akadémia jutalommal koronázott. Van Steenberghen az irodalomtörténeti adatok kritikus egybevetése alapján állapítja meg, Brabanti Siger mely iratai tekinthetők eredetieknek? Érdekes, hogy Siger *De anima intellectiva* c. művét Szent Tamás hasonló tárgyú iratára válasznak, nem a vitát eredetileg megindító iratnak tekinti. Szorgalmas szöveg-elemzés alapján igen tömören tárgyalja van Steenberghen Siger ismeret-elméleti, ontológiai, fizikai, pszichológiai, etikai tétéleit. Végső megállapítása a 13. század e sokat vitatott egyéniségéről az, hogy nemcsak hogy nem tanította a kettős igazság averroista elvét, de egyéb tekintetben sem sorozható az averroisták közé, mert az averroista újplatonizmus hatása dacára az eredeti Aristotelest iparkodott megállapítani.

Paulus Jean: Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique. Vrin, Paris 1938. 402 l.

Oly jeles kutatók, mint Hocedez, de Wulf munkái után is sok vitára ad még okot a 13. század egyik kétségtelenül legeredetibb gondolkozójának,

Genti Henrik filozófájának a jellege. J. Paulus, kinek művéhez Gilson írt elismerő bevezető sorokat, a «doctor solemnis» metafizikai tanaiba merülve iparkodik alakjának jelentőségét megvilágítani. A szövegek és a filozófia történetének alapos ismerete megbízható támpontot nyújtanak véleménye kialakításánál, mely a történeti értelmezés szempontjából igazoltnak tekinthető. G. Henrik megértésének kulcsát Paulus a fizikai és a metafizikai megismerés megkülönböztetésében látja. Eszerint az absztrakció a simplex apprehensio formájában a konkrét, érzéki dolog fizikai ismeretére vezet, az illuminatio műve viszont az intelligentia componens et dividens, mely a metafizikai ismeretet, vagyis a tárgynak az isteni mintához való viszonya szerinti ismeretet nyújtja. Az intelligibilis lényeg elsőbbségének a vallásával G. Henrik metafizikája kifejezetten idealisztikus formát nyer, mely, Paulus szerint, a reális lét elsőbbségének álláspontján álló aristotelizmussal s így a tomizmussal is összeegyeztethetetlen. Azonban kérdés marad, hogy ez a végeredményben ágostoni eredetű illuminacionizmus tényleg áthidalhatatlan ellentétet képez-e az aristotelizmussal szemben?

Stolz Anselm: Anselm von Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke. Kösel—Pustet, München 1937, 336 l.

«Gestalten des christlichen Abendlandes» címmel a Kösel-cég sorozatot indított, mely a nyugati keresztény kultúra mestereit kívánja szakemberekre bízott életrajzuk megírásával megismertetni s jelentősebb műveik lefordításával őket a ma embere előtt szóhoz juttatni. Az első kötetként megjelent Szent Anselm-mű eléggé terjedelmes bevezetés mellett, a nagy egyházdoktor kisebb terjedelmű, de legjelentősebb munkáit (Prosligion, Monologion, Cur Deus homo) egészükben s a Meditációk szemelvényes fordítását adja. Stolz a bevezetésben sikerült áttekintést nyújt Sz. Anselm koráról, életéről és munkásságáról. Jelentőségét bizonyos tekintetben új megvilágításba helyezi, midőn a Prosligion sokat vitatott istenbizonyításának teológiai, sőt misztikai értelmezése mellett foglal határozottan állást. Eszerint Sz. Anselm számára nincs önálló létjogosultságú, racionális filozófia, ő az ész szerepét abban látja, hogy a hit által nyújtott igazság értelmi elmélyítéséhez segítsen s ennek alapján a lelket teljességgel kielégítő misztikus Istenélményhez vezessen. Ez az értelmezés találkozik K. Barth magyarázatával (Fides quaerens intellectum, München 1931), viszont polémiába száll R. Allers racionális értelmezésével (Anselm v. Canterbury, Wien 1936). Stolz műve így irodalmi értékei mellett a Sz. Anselm alakja körül folyó régi vita felelevenítése miatt is figyelmet érdemel. *Kecskés Pál.*

INHALTSANGABE — RÉSUMÉ.

Univ. Prof. Dr. Anton Schütz: Zur Gnoseologie der thomistischen Gottesbeweise. Gegenüber der heute beliebten philosophischen Ablehnung und religiösen Geringschätzung der thomistischen Gottesbeweise wird erstens darauf hingewiesen, daß jene Gedankengänge bei den großen modernen Philosophien, einschließlich Hegel hochgeschätzt waren, und ihre Verächter, ob immante Idealisten oder logistische Nominalisten, sich auf Kant stützen, wo doch gerade in den tieferen Strömungen der neueren Philosophie die Kritik der Kritik der reinen Vernunft in vollem Gange ist. Zweitens ist zu beachten, daß 1. der hl. Thomas auf gläubigem Standpunkte philosophiert, und sich der Grenzen der rationalen Gotteserkenntnis vollbewußt ist; 2. die psychologischen Voraussetzungen der konkreten Zugkraft der Gottesbeweise klar sieht; 3. die anderen Wege zu Gott, namentlich die religiösen genau kennt und würdigt; 4. uns gerade in seiner Lehre über die Zugänge zu Gott *via exempli* auch darüber belehrt, daß alle metaphysische Erkenntnis, besonders die Gotteserkenntnis eine eigene gnoseologische Asketik verlangt, die jedem Erkenntnisfaktor die ihm zukommende Rolle sichert.

Dr. Zoltán Ferenczi: Das Kausalprinzip und das Unendliche. Diese Abhandlung ist dem Wesen nach eine Kritik des Kausalprinzips von Béla v. Brandenstein. Sie zeigt anschaulich, in Verbindung mit einer auf das sogenannte Problem «Achilles und die Schildkröte» bezüglichen Abbildung vor, daß im Gegensatze zu der Feststellung von Brandenstein die aktuell unendlich vielgliedrige Veränderungsfolge nicht unmöglich ist. Sie weist auf die in den hierbezüglichen Beweisen bei Brandenstein findbaren logischen Fehler hin und behauptet größtenteils im Gegensatze zu ihm folgende: 1. Der anfangslose, d. h. aus einer Veränderungszustandsfolge von aktuell unendlich viel endlicher Dauer bestehende Weltprozeß ist nicht unmöglich. Die unendliche Kette von Ursachen ist auch nicht unmöglich. 2. Die Zahl der in der Kette nicht stehenden Ursachen kann auch unendlich sein. 3. Nur die relative Größe der transzendenten Ursache und deren Wirkung kann unendlich sein, doch kann dieses Verhältnis auch endlich sein. Ein transitives und immanentes Ursacheverhältnis ist auch möglich, in diesen aber kann die relative Größe der Ursache und Wirkung nur endlich sein. 4. Die absolute Größe der transzendenten Ursache kann endlich oder unendlich groß sein. Die transitive Ursache kann nur endlich sein, die immanente aber auch unendlich. Die erschaffene unendliche Ursache kann ihre Wirkung auch nicht auf transitiver Weise zustande bringen. Das Verhältnis Gottes und der Welt kann in jeder Beziehung nur unendlich sein.

Die Freiheit der Ursache setzt die Geistesnatur der Ursache nicht vor. Die Ursache muß höchstens insofern einen Geisteszug an sich tragen, indem sie von wirklichem Sein sein muß und so im Sinne der Philosophie von hl. Thomas auch eine Form haben muß.

Privatdozent Dr. Josef Jánosi S. J.: Die Quellen des modernen Irrationalismus. Diese Quellen sind einerseits subjektiver und geistesgeschichtlicher Art, andererseits gründen sie in mißverstandenen ontologischen Tatsachen. Die subjektive Hauptquelle ist ein verzweifelter Versuch des modernen, stark volitiven Menschen, dem Skeptizismus durch die Flucht zur «Intuition», zum Erleben, zur Rassenseele, zum vitalen Instinkt zu entrinnen. Die geistesgeschichtliche Quelle ist jene starke Reaktion gegen den Rationalismus überhaupt und besonders gegen den rationalistischen Idealismus der nach-kantischen Periode, die sogenannte «Essenz-philosophie», die dann in eine «Existenz-philosophie» umgebaut wird. *Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Scheler und Heidegger* stellen die Haupttappen dieser einseitigen Entwicklung dar. Die ontologischen Tatsachen, die einerseits den grundlegenden Irrtum jedes Rationalismus beweisen, andererseits aber, mißverstanden und verabsolutiert, zur Grundlage eines Irrationalismus werden können, sind die folgenden: der *freie Wille* als die letzte Quelle jeder Existenz; der freie Wille aber entzieht sich für uns einer vollständigen «Rationalisierung»; die *Kontingenz* der Welt, die nicht nur in die Existenz, sondern auch tief in die Welt der Essenzen hineinragt; die *Wandelbarkeit* der kontingenten Dinge, gesteigert noch durch den Gedanken der dynamischen Entwicklung. Wer zu einseitig nur diesen Anblick der «Welt» sieht, dem mag das, was in unsere Begriffe aufgenommen wird, als gefälscht oder als bedeutungslos vorkommen, in Vergleich mit der totalen Wirklichkeit. Dabei enthüllt sich die abstrakte Erkenntnis in ihrer vollen Begrenztheit und Schwäche. Eine überreiche Quelle jedes Irrationalismus ist ferner *das Böse*. Das Böse aber, eben weil es eine Privation an positiven Dingen ist und folglich nie aus deren Essenz fließt, kann nie vollends «rationalisiert» werden. Der richtige Weg der Erkenntnis führt in der Mitte zwischen Rationalismus und Irrationalismus. Für diesen Weg wird, aus philosophiegeschichtlichen Erwägungen, der Name *Intellektualismus* vorgeschlagen.

Dr. Gabriel Ervin: Le concept de la valeur. Dans le vaste champ de tout ce qu'on est accoutumé d'appeller des valeurs, il faut soigneusement distinguer entre: 1. les idées divines, 2. les essences créées, 3. l'acte de leur réalisation, 4. les choses réalisées, 5. les qualités de ces choses.

Le nom de valeur convient le mieux aux essences. Leur réalisation est la bonté métaphysique. La réalisation de l'idée de l'homme se fait par la bonté morale. Le vrai est la réalisation de l'idée qui se produit par ce qu'elle devient un objet de la pensée. Le beau résulte d'une synthèse entre le bien et le vrai.

Dr. Jean Bârd: Les fondements de l'ontologie d'après N. Hartmann.

Un des derniers livres de M. N. Hartmann, le «Zur Grundlegung der Ontologie», provoqua un vif intérêt dans les milieux philosophiques. L'auteur met à la place de l'objet, qui depuis Kant dominait la philosophie moderne, l'être même comme il est donné aux choses qui nous entourent. Au lieu du concept aristotélicien de l'essence et de l'existence, il pose les nouveaux «moments» de «Dasein» et de «Sosein». En somme d'après M. Hartmann le Sosein et le Dasein ne sont qu'une et même chose. Puisque le Dasein quant à sa perspicacité passe devant le Sosein, pour cette raison la compréhension de l'être est cachée dans le Dasein. Comme essai ontologique, le travail de M. N. Hartmann a une grande importance, mais il n'éclaircit pas plus l'être lui-même que ne l'a fait jusqu'ici l'ontologie scolastique.

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

Stephaneum nyomda, Budapest. Felelős: ifj. Kóhl Ferenc.

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.*
4. szám. *A szellemi lét.*
5. szám. *Isten bölcseleti megismerése.*

Kaphatók a könyvkereskedésekben.

A Pázmány Péter Tudományegyetem 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 Tudományegyetem Hittudományi Karánál. (Budapest, IV., Pázmány Péter-tér 1–3.)

A csekklap száma : 46.390.