

A szubstancia problémája
Aristoteleستől Szent Tamáson át
Paulerig.

Bánlaki László
végzett bölcsészettanhallgató

Doktori értekezése.

1946.

1491

RECEIVED

RECEIVED

RECEIVED

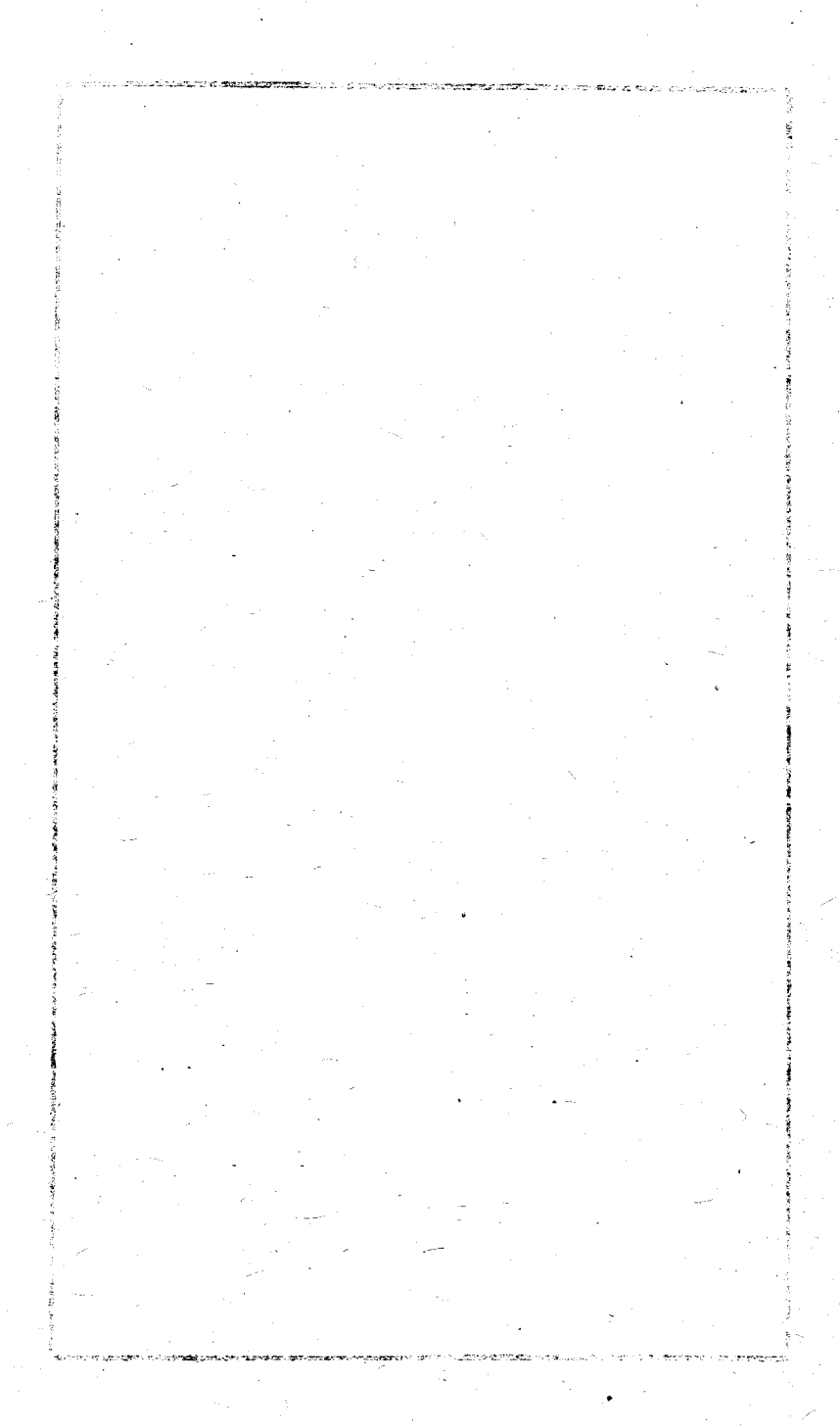


RECEIVED

RECEIVED

RECEIVED

RECEIVED



A szubstancia problémája
Aristoteleستől Szent Tamáson át
Paulerig.

I. ARISTOTELES.

.1. De la Porrée Gilbert.
.....

.2. Averroes.
.....

.3. Szent Bonaventura.
.....

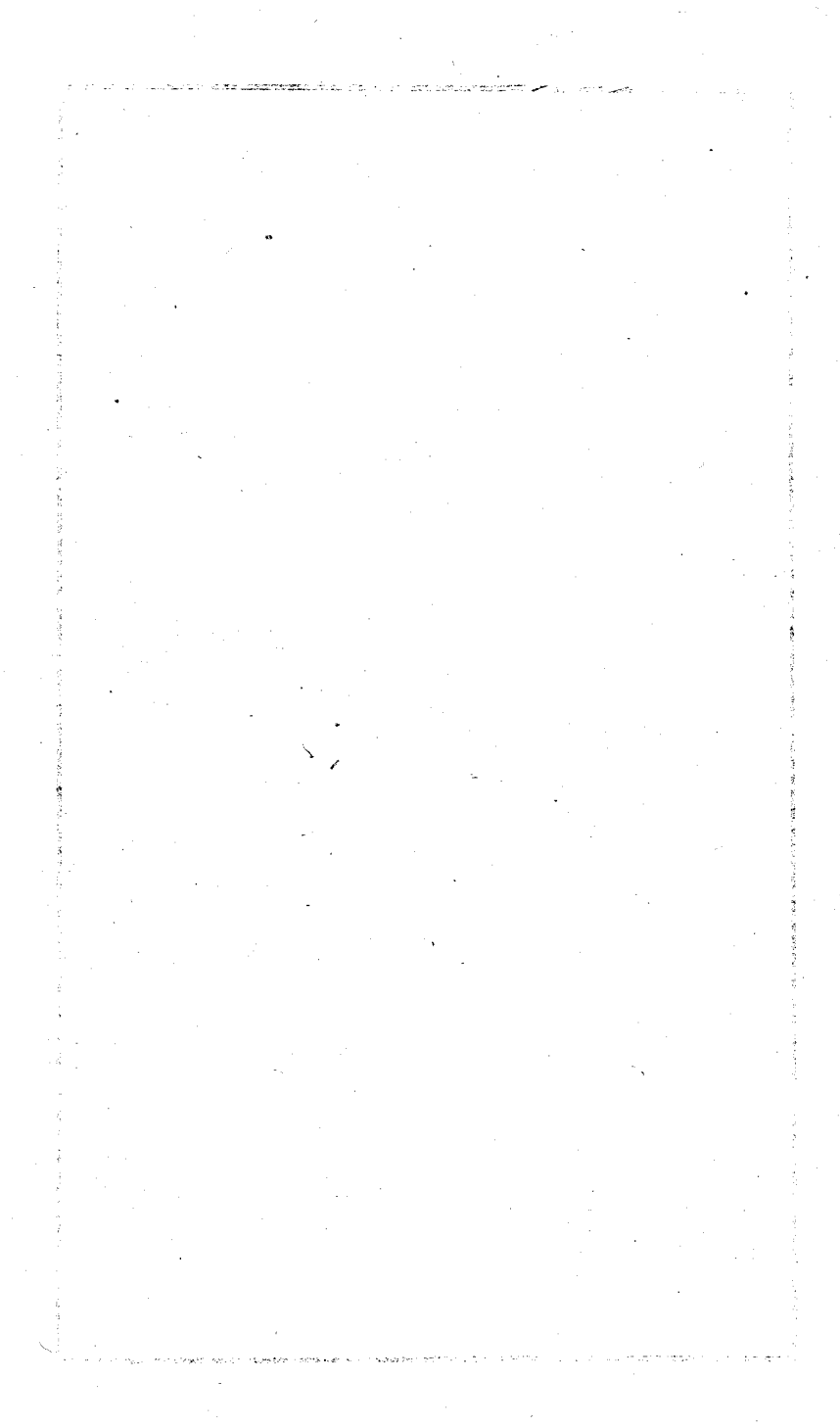
II. AQUINÓI SZENT TAMAS.

.1. Descartes.
.....

.2. Spinoza.
.....

.3. Leibniz.
.....

III. PAULER.



A szubstancia problémája
Aristoteleستől Szent Tamáson át
Paulerig.

I. ARISTOTELES.

A görög filozófia első korszakának problémarörténeti tárgya, a lét-
elv és a létesülés kérdése körül fo-
lyó vita eredményeképen kialakult e-
löttünk az állag, a szubstancia /οὐσία/
problémája. Ez a fogalom ugyan csak
Aristoteles korában kristályosodik ki,
lényegében azonban a természetbölcse-
lők által kutatott ősprincipium, az e-
leáták merev létfogalma, a pythegoreu-
sok számelmélete mind ugyanegy meta-
fizikai elv megállapítására törekszik:
a változások közt megmaradó létmozza-
natnak a meghatározására. Az már a
vizsgálódás e kezdetleges fokán is
nyilvánvaló, hogy nem a minőségek vál-
toznak ák, hanem a dolgok vesznek fel
különböző minőségeket. Nem a hideg lesz
meleggé, hanem a test a hideg állapot-
ból a meleg állapotba jut. Mi tehát a
"dolog önmagában", a változások mara-
dandó alanya? Ez a metafizika alapvető
problémája.

Az aristotelesi metafizika igen
fontos alapelve az a tétel, hogy a lé-
tezőt önmagában /τὸ ὄν ᾗ ὄν/ vizsgálja

/Met.IV.1./.

Legelső kérdés, mi létezik? Ennek eldöntése végett Aristoteles először vizsgálat alá vesz a korábbi filozófusok megállapításait /Met.I./, rámutat azok hiányaira s különösen a platoni ideatant részesíti szigorú bírálatban. /Met.I.99XIII.4-5./.

A létező, a szubstancia mibenlétének a megállapítására Aristoteles az általános fogalmakból indul ki. Az általános fogalmak azt fejezik ki, ami többet közösen megillet, azért csak állítmányként szerepelhetnek, vagyis feltételeznek bizonyos egyedeket, melyekről állíthatók, de alanyként nem fordulhatnak elő. Ami határozott formában létezik, az Aristoteles szemében mind szubstancia /οὐσία/. Szubstancia, állag /οὐσία/, a fogalom első és eredeti értelmében az önmagában fennálló alanyt jelenti, mely különböző járulékok hordozója lehet, de mással járulékos vonatkozásba nem kerülhet. Szubstancia elsődleges és voltaképeni értelemben az, ami egy alanyról nem állítható s ami alanyon nem fordul elő. Pl. ez az ember, ez a ló. Szubstancia, teljes tartalmu létező, tehát csakis az egyedi, konkrét való /τοῦδε/. A tapasztalat is azt igazolja, hogy mindennemű fejlődés eredménye egyedi dolog: egy fizikai-, növény-, állat-, ember, vagy más egyéb kozmikus szubstancia. A valóság egyedi szubstanciák rendszere. Ez a fogalom tehát Aristoteles bölcséleti rendszerének vezéreszméje, gerince. Aristotelesi fogalmazásban tehát az a szubstancia, amiről lehet ugyan valamit állítani, de őt magát nem állíthatjuk.

semmiről. E szerint tehát a szubstancia az önálló dolog, az egyed, amint már említettük, amely olyan teljes egész, hogy önmagából: a saját létének belső mozzanataiból megérthető. A szubstancia tehát reális és konkrét tárgy; valami létező valóság, mint pl. ez a fa itt a házunk előtt /*201: 3: /*. Ez az "első" szubstancia. Minden más, csupán "része", "eleme" egy ilyen valóságnak, s csupán az értelem elvonatkoztatása révén különíthetjük el a tárgytól. Az ilyen elvont tárgynak tehát nincsen önálló léte: az általános csak az egyedi valóságban juthat el a teljes és befejezett lét állapotába. Ezt az általánost, amelynek kifejezője a fogalom, Aristoteles "másodlagos" szubstanciának nevezi, s benne látja a tárgy eszmei, immateriális okát. Eppen azért, mert az elsődleges, a konkrét szubstanciában mindig van még egyéb is, mint tisztán a valóság általános fogalma, úgy tekinthető, mint részekből álló egész. A konkrét egyed szervezett egysége. /*201: 3: /*

Mindezekből az következik, hogy minden szubstancia lezárt egész, ami annyit jelent, hogy önmagából, a saját belső mozzanataiból érthető meg. Ez a körülmény feltárja előttünk, miért ellensége Aristoteles Platon transcendens ideai tanának: úgy véli, hogy e transcendenciával szétszakad a szubstancia szerves egysége. Holott éppen ennek a zárt egységnek köszönhető, hogy a szubstanciának nincsen ellentéte, mert a többi szubstancia más, mint pl. az "A" valóság, de nem ellentétesek vele. "X" más, mint "Y", de nem olyan ellen-

téte, mint amilyen fehérnek a fekete.

Ugyancsak a szubstancia teljessége és befejezettsége adja a magyarázatát annak, hogy a szubstancia lényege szerint nem fokozható: mindegyik a maga lényegének legteljesebb valósága kíván lenni. Sokrates nem lehet önmagánál jobban Sokrates, noha ellentétes tulajdonságok hordozójává válhat: tudatlanból tudossá, egészségesből beteggé lehet.

Mindebből világos az is, hogy szubstancia nem egy van a világon, hanem sok. S ha önmagukban nem fokozhatók, azért egymáshoz való viszonyukban fokozati különbségeket állapíthatunk meg. Ilyen különbségekre mutat már az elsődleges és a másodlagos szubstanciák megkülönböztetése: Sokrates konkrétebb szubstancia, mint pl. az "ember", s ez viszont konkrétebb, mint pl. az "élő lény". S minden szubstancia az ok-ság fonalán beletartozik egy sorozatba, ahol valamennyi létező egy végső, azaz hogy valójában első létező felé mutat: ez az aristotelesi "első mozgató" az istenség, mint minden konkrét létező okfeje, az örök valóság.

Aristoteles a régi görög filozófia legnagyobb fogyatkozásának azt tekintette, hogy tehetetlenül állott a dolgok változásával szemben. Ő maga is jól látja, hogy abszolút nem létezőből valóban lehetetlen a létezőt elővarázsolni, de a lét keretén belül fokozatokat lát lehetségeseknek. Keres tehát a lét teljes valóságát kifejező fok mellett egy másik olyan fokozatot, amelyik egyformán fejez ki létet is,

meg nem-létet is, amelyik ennél fogva átmenet a két szélsőség között. Ez a "lehetőség szerint létező"-nek a fogalma. A márványból a szobrász Hermes szobrát fogja faragni. A szobor még valóságosan nem létezik, amde létezik a lehetősége, hogy a művész kezemunkája nyomán a Hermes-szobor valósággá is válik. Az anyag hordozza azt a valamit, amely létrejön belőle. S mivel ez a valami mindig egy bizonyos meghatározott egyedi valóság, szubstancia, ezért azt állítjuk, hogy a valóságnak két létformája van: 1. a lehetőség szerint való és 2. a valóságos, a tapasztalatban felismert létezés.

E fogalmak segítségével Aristoteles kielégítő feleletet tud adni arra a kérdésre: micsoda egy dolog keletkezése? - A szóban forgó dolognak a lehetőség állapotából a valóságba való átmenete. Ez az időben lejátszódó folyamat más szóval a dolog fejlődése. Amde nem az anyag az, ami fejlődik, hanem maga a dolog, a szubstancia az, ami kibontakozik az anyagból. Vagyis a szubstancia az, ami létrejön, ami kifejlődik a lehetőségből; az, ami egyszóval megvalósul. A fejlődés folyamatának megindításához azonban egy másik, már valóságos, vagyis kifejlődött szubstancia indítására van szükség. Ha nem volna semmiféle teljesen kialakult lény, akkor fejlődés sem jöhetne létre. Ezért mondja bölcseink, hogy a teljes kifejlett lény előbb van, mint a csira, mert a csira lehetőség, s ez maga is csak egy teljes valóságot elért lénytől származhat.

Egy valóságnak azt a mozzanatot, a forrását, mely a lehetőség alakjában rejti magában a kérdéses valóságot Aristoteles anyagnak /*ύλη*/ nevezi, -azt a másikat pedig, amivé akar lenni a fejlődő lény, ami tehát kibontakozik a fejlődés során az anyagból, formának, /*εἶδος*/ mondja. Az anyag az eredet, a forma a vég: a mozgás a fejlődés célja. Az anyag a forma befogadó, s a cél a formaadó elv.

Az érzéki, tehát változó valóságok világában minden dolog részben a lehetőség, s részben a valóság állapotában van. Minden érzéki dolog ennél fogva összetett valami: anyagból és formából álló konkrét létező /*κυριότητες*/

A forma a valóságnak az a változatlan eleme, melyet a gondolkodás a fogalomban kiemel a dolog képéből. Ez a mozzanat a keletkező és elmuló létezőben sem nem keletkezik, sem el nem mulik, s a fejlődés abban áll, hogy ez a forma egy lény életében a lehetőség állapotából a valóságba megy át: az előbb még rejtett forma napfényre kerül. S vele együtt a lény határozatlanságból határozottá válik, vagyis a forma határozza meg a lényt: ez teszi őt azzá, ami. A forma tehát végső fokon mindannak a tevékenységnek a forrása, amely a lény fejlődésében megmutatkozik.

Az aristotelesi forma tehát valamely dolog örök és változatlan érvényű lényege, ami volt a dolog megvalósulása előtt is és ami van és marad rajta, noha esetleges tulajdonságai mind megváltoznak. Ezért nevezi bölcse-lönk " *το βίαιον* "-nak, latin skolasz-tikus fordítás szerint: quod quid erat

esse-nek. E forma megnyilvánulása tevékenység /actus, energia/, s a tevékeny forma egyuttal egy fejlődési folyamat célja: entelecheia. Ez a történet metafizikai értelme.

A forma mellett az érzéki valóság másik eleme az anyag /ὕλη/: a változatlan elv mellett ez a változó. Az anyag a dolog lehetősége. Igen fontos tudnunk, hogy az aristotelesi anyagfogalom nem azonos a mai fizikai anyaggal, mert a Stagiritá anyagon elvet és nem tényt ért. Minden, amit anyagnak mond, csak a formára vonatkoztatva "anyag", s az teszi anyaggá, hogy benne van a forma - a lehetőség állapotában.

A tapasztalatban az egyedi dolgoknak bizonyos mértékig már határozott, formált anyaguk van. E határozott formával bíró anyag mellett csupán elméletileg lehet szó egy általános anyagról /materia prima/, amelynek legfőbb vonása az volna, hogy bármely formát rejthet magában.

Az anyag tehát dialektikus fogalom Aristotelesnél, amelyet a valóságnak mint alkotásnak, formálásnak a gondolata hozott létre. Rendszerének kulcsa ennél fogva a forma-fogalomban keresendő, s az anyag-fogalom csak még jobban kiemeli ennek a szerepét.

Ezzel az új fogalommal Aristoteles hidat vert az eleatizmus és a herakleitizmus között. A természetfilozófusok konkrét anyagát fogalmivá, elvé tette, s ezzel odaállította a lét és nemlét abszolút ellentétei közé.

Forma és anyag annyira összetartoznak, hogy róluk szólva csak mindkettőjük örök voltát említhetjük.

A görög bölcselet attikai korszaka a bölcselettörténet egyik legtermékenyebb kora. Az bión-dór korszakban ébredő bölcseleti gondolkodás Attikában jut hivatásának teljes tudatára s a kutatás területének a kiszélesítésével Sokrates, Platon és Aristoteles működése nyomán kifejleszti a módszeres bölcselettudományt.

A szofisták individualizmusával szemben Platon és Aristoteles metafizikájának alaptétele, hogy az egyedi lét csak az egyetemes létben, a lényekben való részesedés által létezhet és állhat fenn. A lényeg határozza meg egy lény sajátos létmivoltát, melyen belül az egyedi változat az esetlegesség, a meghatározatlanság elvére, az anyagra vezetendő vissza. Platon belátva, hogy a meghatározó nem lehet azonos a meghatározottal, akülönbség biztosítására az ideákat mint egy különálló létrend tagjait határozta meg, melyek az érzéki, változékony világ életében közvetlenül nem vehetnek részt, hanem arra hatnak, s így a dolgok az ideák érzéki hasonmásai. Platon folytonosan alakuló gondolatrendszerében mindvégig kitartott a "chorismos", az érzéki és érzékfeletti világ különálltságnak, éles dualizmusának az elve mellett s ez az elv következetesen érvényesül ismeretelméletében, mely az ideát csak a már korábbi szemléletre való visszaemlékezés révén tartja megsimerhetőnek.

A lények érzékfeletti világa Aristoteles rendszerének is a tengelye, Azonban az "εἶδος", a forma Aristotelesnél a dolgok benső immanens

léttartalmává lesz s a természetben uralkodó változás, a fejlődés törvényének magyarázatául szolgál. A változás a képességiség állapotából a ténylegesség állapotába jutás, s ennek előidézője az anyagban, az érzéki létben kifejlődésre törekvő eszmei, érzékfeletti principium, a forma. Ezzel eredeti magyarázatot kapott a fejlődés ténye, bár homályban maradt, hogyan került a szellemi forma az anyagba?

A fejlődés szempontjából tekintve, Platon és Aristoteles filozófiája kiegészítik egymást. A görög filozófia felfelé ívelő vonala csúcspontját Aristoteles bölcséletében érte el. Az lett az ő hivatása, hogy mindazt, amit a görög gondolkodás addig alkotott, szintetikus egységbe foglalja. A lét és változás problémája foglalkoztatta a Sokrates előtti kozmológiai korszak gondolkodóit. Ennek a kérdésnek a megoldása állítja szembe Herakleitoszt és az eleátákat, ez hozza létre az egyeztető kísérleteket. A kibontakozáshoz azonban a pythagoreusok dualizmusa nyitott utat, melynek Platon rendszerére gyakorolt hatása nem vonható kétségbe. Aristoteles a számok és az ideák merev fogalmát egy hajlékonyabb, a változás magyarázatára alkalmasabb elvben oldja fel. Az anyagi világ változékonysága igazolja Herakleitos álláspontját, de a forma megmaradása a változások közben az eleáták sejtésének ad igazat. A "létező" a szubstancia a természetvilágban a határtalan és a határoló, anyag és forma, érzéki és eszmei lét egysége. A szubstancia fogalmának bevezetése a bölcséletben, mondotta volt

francia filozófiatanárom, Thomas Philippe "...marque la grande trouvaille d'Aristote qui le sépare complètement de Platon et donne à sa liste des catégories la note tout à fait caractéristique, en mettant à leur principe un sujet concret existant". A formák kibontakozása az anyagban a változás lényege. Mig ez az aristotelesi megoldás egyrészt a görög szellemhez oly közeálálló hylozoizmus tisztultabb formájának is tekinthető, másrészt arra is igényt tarthat, hogy közvetítő legyen a két, egymással ellentétben álló rendszer, Demokritos materializmusa és Platon idealizmusa között.

.1. De la Porrée Gilbert.

Az aristotelikus tanulmányok ki-mélyítésével, mely a teljes Organon, a logica nova ismeretével együtt járt, a XII. században az antirealisztikus áramlat is megerősödött.

A chartresi iskola tagjai közül a platonizmust feladja s az antirealizmushoz csatlakozik a XII. század egyik legtekintélyesebb skolasztikusa, De la Porrée Gilbert /Porretanus/. Chartresi Bernát utóda volt a kancellári tisztben, később Párizsban tanított s mint poitiersi püspök halt meg 1154-ben. Fő filozófiai műve a középkorban sokat kommentált, a hat utolsó aristotelesi kategóriáról szóló "Liber sex principiorum".

A szubstancia problémájával Aristoteles óta Gilbert de la Porrée foglalkozott. Porretanus szubstancia-

tana az egyetemes /subsistentia/ és az egyedi lényeg /substantia/ metafizikai problémája körül forog. Szerinte az egészen egyszerű léttől lényegesen különböznek az állagok vagy a dolgok /substantia/, azon egyes lények, melyekben a járulékok előjönnek. A szubstanciát a járulékok az anyagnál fogva illetik. Anyag alatt nem a testiséget érti, noha az a testiségnek, vagyis a látszólagos létnek is elve. Az a tagadó elv, mint ellentétes véglet a tiszta léttel szemben. Másképen, Isten az egyedül ható ok, mely minden dolognak lételt ad, holott az anyag semmi hatást sem idéz elő.

Az általános lét és a dolgok, állagok között állanak az ideák vagy formák, ősképek, melyek szerint minden teremtetett. De amennyiben előképek, azok egyszerű formák anyag nélkül. Hogy ezen formákat nem gondoljuk úgy, illetve nem gondolja úgy, mint az Istentől független elvet, onnan tetszik ki, hogy az Isten lényegét első tiszta ősfornának tekinti, s ez azon ősképek utolsó alapja. Az isteni ideának kifejezői a szubstanciákban, az isteni szellemben levő örökkévaló ősképek utánképe. Mivel ezen formáknak nincsenek járulékaik, nem lehet mondani, hogy azok szubstanciák. Ezért azokat szubsistenciáknak nevezi. Szubsistencia helyett használja néha a szubstancia kifejezést, de szoros értelemben szubsistencia csak az, ami hogy létezzék, járulékokra nem szorul, holott a szubstancián járulékok jönnek elő. Azon ősképek sem az érzékek, sem a képzerő, hanem csak az értelem által lévén fel-

foghatók, azok "perpetuae", az Isten "aeternus", a dolgok "temporales" sunt. Az ösképek "perpetuae" azért, mert nem lévén testiek, az anyagtól függetlenül semmi változásnak nincsenek alávetve. Azon ösképekhez számítja nemcsak a nemeket és a fajokat, hanem minden elvontságot is, pl. albedo, dulcedo stb, tehát úgy, mint Platon. Ha ezen formák materializáltatnak, lesznek belőlük "formae" "nativae", vagy mivel az anyagilag létező a szubstancia, "formae substantiales", pl. az egyes ember ilyen a vele született emberiség, a fehér a fehérség által. Azok csak, mint ilyenek univerzaliák, s léteznek "in re". Az ösképek tehát az egyes dolgokban a jelenségre jutott fogalmak, azok éppen az egyes dolgok lételetét eszközlik, az alzat pedig, melyen a forma a kifejezéshez eljut, az anyag, ez a forma által meghatározható alzat. A forma és az anyag összekapcsolásából származik az individuum. Ebben valamennyi határozottság akkép egyesül, hogy az lételetének egészében semmi máshoz nem hasonló, s ezen nem-hasonlóságban áll az individualitás. Ellenben minden nem-egyedi vagy minden általános a hasonlóságon alapszik, s éppen azért, mivel több egyedi létezőben reale, azt ellentétben az individuummal "dividuum"-nak nevezi.

De Gilbert tanítójával chartresi Bernáttal és Vilmostal együtt a formáknak, eltekintve attól, hogy materializáltatnak, az érzékfeletti világban is valóságot tulajdonít. Ezen kettős valóságuknál fogva azokat "példány"-oknak is nevezi. Azonban Vilmosnak azt a panteizmusához hajló tanát, hogy az egyedi

különbségek csak járulékosak, elveti; az ő felfogásánál fogva a járulékok nem teszik az egyedi különbséget, hanem azt csak mutatják /produnt/. Ugyan- is a szubsistenciák vagy formák a dolgok tulajdonlépni lényege, melynek a járulékokhoz egyelőre semmi viszonya sincs. Másképen a fajok, nemek nem vesznek fel járulékokat, mivel mindig ugyanazok. De midőn egy forma egy szubsztanciában /egyes dolog/ létezik, követett viszonyba lép ennek járulékaival, s ekkor a szubsztanciában "insunt", a formában "adsunt". Az individuumok is lényegüknél fogva szubsistenciák, mivel hogy létezzenek, nincs a járulékokra szükségük, hanem saját, különszerű létük által szubsistálnak, de az individuumok szubsztanciák is, s ezekhez az átmenetet azért képezik, mert járulékokat vesznek fel, s ezek alapját teszik. A járulékok individuumok nélkül nem volnának lehetőek. A forma azon követett viszonyból fogva, a neki ellenmondó járulékokat kizárja, ellenben a megfelelőket befogadja. Minde- mellett is, mivel a forma járulék nélküli, s az individuum csak a forma és az anyag összekapcsolásának eredménye, Gilbert szerint a járulékok anyai ke- bele az anyag.

Ha a szubsistens egyes lényekhez az észbeliség tulajdonsága is járul, ez nem egyszerűen subsistens, hanem személy /persona/.

A forma és az anyag összekapcsolását az Isten eszközli, ő az anyag és a forma teremője. Az anyag magának formát nem adhat, azt egy cselekvő elv- től nyeri, s ez az Isten, mert ő az el-

ső forma, s ezért az első működés /primus actus/. Minden dolog tehát a terem-
tés által nyeri szubsistenciáját. Isten
az általános lét, s minden a maga léte-
lét azon ösléttől nyeri. S mikép a leg-
főbb lét jó, úgy minden, ami általa lé-
tezik, szinte jó. De az Isten a "jó" ma-
gából és maga által; ellenben a többi
azért jó, mert belőle eredett.

Az előadottakból kitetszik, hogy
Gilbert az egyedi fogalmak által ké-
szít magának utat az érzékfeletti vi-
lágól az érzékibe; de mivel az ideákat,
az általános fogalmakat elegendő hatá-
rozottsággal nem fogja fel, az ismeret
részleteibe behatni nem képes. Gilbert
tanítja ugyan, hogy az általános fogal-
mak és az egyedi állagok oly szorosan
vannak összekapcsolva, hogy a valóság
szerint elválaszthatatlanok, mert az ál-
talános lényeg mindig az állagban
/egy dolog/ van meg, és az állag sem
lehet azon általános lényeg nélkül,
mely által éppen ezen határozott mi-
volttá lesz. De másrésről szerinte az
általános létezése csak a hasonlóságban
áll. Ezen hasonlóság szerint a dolgok
egymással fajt képeznek, több egymáshoz
hasonló faj nemet. Az egy faj, vagy egy
nem a fogalomban, mint egység gondolta-
tik, s így támad az universale. Hogy a
hasonlóságon tulmenni igyekszik, az ab-
ból tűnik ki, midőn azt mondja, hogy no-
ha egyelőre a dolgok hasonlósága nyújt
támpontot az általános fogalmak képze-
séhez, ezen támpont a hasonlóságtól el-
hat a dolgok lényegéhez.

Hogy Gilbert részéről következet-
lenség az általánost a hasonlóság ha-
tározatlan kategóriájára visszavezetni,

abból tetszik ki, hogy felfogása szerint az általánosa fogalmak, az ösképek, az ideák, a szubsistenciák; ezek pedig a dolgok lényegét, elvét teszik. Gilbert tana a szóban levő pontra nézve teljes tisztaságra ki nem fejlődhetett. Ennek oka az, hogy ő az általános fogalmakhoz számítja nemcsak a nemeket és fajokat, hanem minden formai elvont és érzéki általánosságot is, pl. albedo, dulcedo. Ezen tájékozatlanság tanainak leglényegesebb pontjait, mint azt már láttuk, folyvást zavarja.

Ezen hiányok ellenére is ő a platói tant mélyebben gondolta át, mint bármely kortársa, s a realizmus nehézségeibe eléggé behatolt. Mint láttuk goldolatmenete ez: szálljunk le a legfelsőbbtől a különöshöz és, az alsóbbhoz, úgy az Isten a legáltalánosabb, az ösforma, mely minden ideát befoglal, a különös ideák az ő teremtményei. Csak az Istent illeti az örökkévalóság és a z igazság a szó teljes értelmében; de a különös ideák is részesülnek az ő örökkévalóságában és igazságában. Ezen az alapon törekszik az isteni igazság mélyébe behatolni. Bevallja ugyan az Isten fogalmának határtalan bőségét, de azt is felismeri, hogy mi az ideák, a formák, mint minden igaz lét teljét benne tiszteljük. Az Isten azért hat túl az emberi értelmén, mivel ő azon forma, mely minden formát befoglal, és semmi más által be nem foglaltatik, azért mivel az emberi ész az érzékinek változatai alá lévén vetve, az örök ideák egész rendszerét átfogni, s a mindent befoglaló egyszerű igazsághoz felemelkedni nem képes. De

ennek ellenére is megszabadulván a változandótól, tehetségében áll a biztosással bíró általános gondolatokat, melyek a dolgok örök lényegét teszik, felfogni. Ekkép részesülhet az Isten gondolataiban, s ideáihoz felemelkedhet, amelyek pedig a világi dolgok ősképei, ható okai és céljai. Igaz, hogy az Istent semmi kategória sem képes kifejezni, tehát a szubstancia sem; de az emberi ész ismeri a szubstanciánál magasabbat, t. i. a szubsistenciákat, a dolgok örök és általános lényegiségeit, amelyek közvetítők köztünk, az individuumok és az Isten között.

A megkülönböztetés a szubstancia és a szubsistencia között alapjában nem más, mint Platonnál a különbség az érzéki és az érzékfeletti világ közt: de mégis a két világot közvetítő pontra határozottan ráutal. Ezen pont az individuumok, melyek egyrészt szubstanciák, mert a járulékok alapját képezik; másrészt szubsistenciák, mert birnak általános és örök lényeggel, a teremtés által nyert formával. Ebből tehát világos, hogy az általános fogalmakat nem szorítja a fajokra és nemekre, hanem az általánost helyesen mint az egyedekben bennrejlőt gondolja. A szubsistencia és a szubstancia megkülönböztetése legalább egy fokig megóvta őket, illetve őt a realizmus tilcsapongásaitól. Az általános fogalmak az érzékfeletti világban birnak valósággal, mint az Isten gondolatai s mint az érzékiben az igazság alapjai, de az érzéki világban azok csak az egyedi szubstanciákban vannak meg. Ezen egyedi szubstanciák képezik az átmenetet az érzéki világhoz, a járulékok azokon

jelennek meg. Ebből magyarázható meg azon kapcsolat is, melyben az állag örök és általános lényege járulékaival együtt érzékileg megjelenik. Azonban mit nyernek közelebbtől az állagok, ha a járulékok velük egyesülnek, az nincs megmagyarázva. Azon pont, hogy a járulékok individuumok nélkül nem lennének lehetőek, azon fontos kérdés, mikép viszonylik az esetleges a szükségképenihez? Azonban ennek fejtegetésébe nem bocsátkozik. A tanból mi vonhatjuk le azt az igazságot, hogy az esetleges csak a szükségképenin jön elő.

A plátói filozófia csak az örök és általános ideákban ismeri el az igazi valót; ellenben a jelenségvilág és a földi élet csak árnykép. Midőn Gilbert is ezen alapból indul ki, az észélet igazi tartalmát nem tudja felmutatni. Hogy a középkori élet és tan a kereszténység lényegének mélyébe egészen be nem hatolt, sőt attól némely lényeges pontra nézve eltért, már eddig is láttuk. De annyi általánosan bizonyos, hogy az egyházi tan az észélet legmélyebb igazságainak feltételén nyugszik. Ezért nem lehet csodálni, hogy Gilbert midőn a platonizmust és az egyházi tant össze akarja egyeztetni, ellenmondásba bonyolódik. Ez az ellenmondás különösen azon pontra világos, hogy egyrésztől szilárdul ragaszkodik a hithez, mivel ez az emberre nézve, aki az alsóbb foku ismeretből a felsőbbhez lassan emelkedik fel, nélkülözhetetlen támasz; másrésztől a teológia tudományos alapjait tettleg többre becsüli, mint a hitet. Ennek az

eredménye az, hogy valamennyi tudományra nézve elismeri ugyan az általános alapokat, de ezzel tovább nem gondolva legnagyobb súlyt arra helyeztet, hogy a teológiának saját, más tudományok alapelvei szerint meg nem ítélnélő alap-tételei vannak. Mivel a teológia különbségét a többi tudományoktól a legszélesebb értelemben juttatja érvényre, csak ily előzmények mellett fejtegethette teológiai tételei nyomán a keresztény hitet, de azt nem vette észre, hogy így elmélete az ideákról kevés gyümölcsöt hozhat teológiája számára. Es ha a szubsistenciák a világi, a természeti dolgok örök és általános lényegiségei, úgy azokat nemcsak a szokáson alapuló, hanem feltétlen szükségesség kormányozza, s így azon tana, hogy csak a teológia terén uralkodik a feltétlen szükségesség, s mi ebből folyik, a teológiai és világi tudományoknak merev elkülönítése, magától összeomlik.

Aristotelikus hatásnak tulajdonítandó Gilbert az a megállapítása is, hogy a bizonyítás végső elveken nyugszik, melyekhez a tudományok indukció útján jutnak. Megkülönböztetendők a szélesebb és szűkebb körre érvényes elvek, *rationes communes-propriae*. Ezzel a megkülönböztetéssel Gilbert elősegítette a teológia és a filozófia területének az elhatárolását, aminek következetes keresztülvitele a későbbi skolasztika feladata maradt.

Elvonás útján csak az érzéki dolgok lényegét ismerjük meg, Isten és a lélek ismeretére vonatkozólag Gilbert nem adja fel az intuitív ismeret elméletét. Metafizikai fogalmainak határo-

zatlanságát pedig abban árulja el, hogy a formát nem lényegi elvnek, hanem a létező tulajdonságának tartja; továbbá az egyetemes /subsistentia/ és az egyedi lényeg /substantia/ közti reális különbséget oly erősen kidomborítja, hogy szükségesnek látta az istenséget az Istentől reálisan különböző létmozzanaznak állítani, ami miatt a reimsi zsinat előtt /1148/ kénytelen volt magát igazolni.

.2. Averroes.

A középkor első korszakának a képe az önmagában sem eléggé ismeretes platonai és aristotelesi gondolatoknak tarka változatát mutatja. A platonizmus nem annyira egyedülálló, hogy az aristotelikus eszmék beáramlását feltartoztathatná. Ha Aristoteles iránt kevesebb is a bizalom, mint a vallásos mélység tekintetében többre értékelt Platon iránt, viszont tudománya elismerést követel. Az aristotelesi bölcseségnek gyér források közt feltalálható töredékeit is nagyra értékelik s azokat is elhelyezni iparkodnak a filozófiai ismeretek tárházában. Azonban a kritikus érzék fejletlensége és a történeti hagyatéknak egészének az áttekinthetatlensége folytán ez a kor még nem jutott el az egységes elgondolású rendszeralkotáshoz.

Míg Nyugat nagy szorgalommal rakosgatja össze a népvándorlás viharai után fennmaradt antik szellemi értékeket, Keleten a szírek, az arabok és a zsidók a nagy görög szisztématikus,

Aristoteles teljes szellemi hagyatékának a birtokában művelődnek. Az ujplatonizmus ugyan itt is nagyrészen elhomályosítja az aristotelikus tanok eredeti értelmét. De mégis itt rejtőznek azok az értékek, melyek bőségéből fog Nyugat filozófiai gondolkodása meggazdagodni.

A XII. században az arab filozófiai művelődés Spanyolországban helyeződik át, ahol szabadabb fejlődése lehetőségek nyíltak számára. Az első két kiemelkedőbb spanyolországi arab gondolkodó, Avampace /Ibn Baggh, +1138/ és Abubacer /Ibn Tufail 1110-1185/ voltak, akik Aristoteles logikai és természet-tudományos műveinek a magyarázata mellett a misztikus ismeretre vezető kalauzt is írták.

De Nyugat legjelentékenyebb arab filozófusa Averroes /Ibn Rusd 1126-1198/ volt, kit a középkor Aristoteles legkiválóbb kommentátorának tartott. Cordovában született, teológiai, jogi, orvosi, matematikai és filozófiai tanulmányai végeztével Sevilleban, majd Cordovában a bírói hivatalt viselte.

Averroes a szubstancia problémáját egészen Aristoteles nyomán szerkesztette össze és oldotta meg. Mindennek előtt az állag és járulékainak fogalmát állapítja meg. Allag az, ami magától létezik /per se stans/ s hogy valóban létezzék, járulékokra nem szorul, holott a járulékok egy állagot tételeznek fel, melyben bennrejlének, s mely azokat okozza. A járulékokhoz számítja mindazon 9 kategóriát, melyeket Aristoteles az "ousia" után felsorol. Továbbá megkülönbözteti az érzéki és

az érzékfeletti állagot. Az érzéki, vagy a testi állag felteszi alzatul az anyagot, mint elvet, mert anyag nélkül testet elgondolni nem lehet. De az állag kimagyarázásához az anyag még nem elegendő, szükséges még egy másik elv, s ez a forma, mert minden állagnak különbségében a másoktól saját határozottsága /quidditas/ van, melyet az anyagból egyedül kimagyarázni nem lehet. Anyag és forma az állag két elve. A kettőnek viszonya egymáshoz az, hogy a különös dolgok formái az anyagban bennrejlők. Az anyagnak és a formának ezen egysége által feltételeztetik az állag valósága és mivolta /quidditas/. Ebből folyik az általános fogalmak természete. Az általános a dolgokban immanens ugyan, tehát reale, de az általánosnak formáját a gondolkodástól nyeri. De hogyan kaphatja az általános a maga formáját a gondolkodástól, ha az a dolgokban immanens? Az ingadozás itt is megvan.

De a testi állagokban a forma nincs magában véve az anyaggal egyesítve, hanem egy ható okra van szüksége, mely az anyagot a forma felé mozgatja. Noha tehát forma és anyag az állagnak bennlevő elvei az állag lehetővé tételéhez még a ható ok kell, mely bár az általa okozott állagtól különböző, mégis hozzá bizonyos viszonyban áll. Eppen úgy, mint a szép mű csak azon föltétel alatt adható elő egy anyagban, hogy az egyelőre a művész szemében van előképezve. Tehát a természeti dolgoknak kétféle létet tulajdonít: érzékit és értelmet, mert azok nemcsak az érzékek által vehetők észre,

hanem az értelem által gondolható ok is. De ezen értelmiség bennük csak a ható ok által tételeztetik fel. A dolgok csak azon feltétel mellett értelmiek, ha azon ható okban, mint gondolat praeformálva vannak. Azokat a ható ok egy észbeli gondolat szerint, mely azok eszményi előképe, valóságra emeli. A természeti állagok kimagyarázásához tehát az anyagi okokon kívül különálló, elválasztott formákat /formae separatae/ vagyis tiszta értelmiségeket kell felvenni, melyek a dolgoknak legfőbb ható okozói, s értelmiségük alapjai. Erre gondoltak azok, kik a jelenségvilág fölött az ideavilágot vették fel, de abban hibáztak, hogy a formákat a dolgoktól elszakították.

De az állag okaihoz tartozik a célok is, mert a mozgató okból kiinduló mázgásnak annál inkább van célja, mivel a ható ok egy észbeli gondolat előképe szerint hat. S ezen célok a legfőbb ok, mert a többi ok mind miatta van. A ható ok okozatában a cél felé törekszik. Az anyagi ok a ható okra nézve az alzat, hogy a cél az okozatban megvalósuljon; de a formai ok a ható okhoz való viszonyában maga a cél, melyet amaz elérni törekszik, miután a mozgató oknak minden működése oda irányul, hogy az anyagot a forma felé irányítsa, s az állagot határozott mivolta szerint valóságra emelje. Tehát minden érzékinek kimagyarázásához négy okot vesz fel: anyagi, létesítő, formai és cél okot. Ebből folyik a generatio és a corruptio fogalma. A generatio föltételez egy anyagot, mely képes bizonyos formát felvenni, de egyelőre attól még meg van

fosztva. A privatio tehát, a generatio lényeges feltétele. Dece²a privatio bizonyos forma hiánya csak, tehát viszonylagos. Ezért a generaciónál, mivel egy való valamit feltesz, melyből egy más lesz, nem lehet abszolút privatio-ra gondolni. És megfordítva a corruptio abban áll, hogy az anyag ismét megfosztatik attól a formától, mely neki osztályrészül jutott. A generaciónnak és a corruptionnak a tárgya nem az anyag, nem a forma, hanem az anyag és a formából összetett - az állag. Az anyag és a forma fogalma folytán ő is megkülönbözteti a lehetőséget /potentia/ és a valóságot /actualitas/. A potentia ismét cselekvő és szenvedő. Cselekvő az, ami másra hatni képes; szenvedő az, ami a lehetőséget rejtő magában, hogy más ható ok által valamire meghatározottassék. Tehát mindkét potentia átmenet a cselekvésbe, de ez különböző. Averroes itt a kölcsönhatásra gondol. A cselekvő potentia ismét kétféle, vagy olyan, hogy természeténél fogva cselekvő, vagy olyan, hogy valami után vágyódik. Előbbi az élettelen, utóbbi csak az élő lényekről áll. És mivel ezek vagy eszesek, vagy nem, ezért az élő lényeket megillető potentiának működése vagy észszerű megfontolással van összekötve, vagy nem. A természeti dolgok potenciái egyre vannak meghatározva, s ha a kellő feltételek megvannak, szükségképen az actualitásba mennek át. Ellenben azok a lények, melyek választásból cselekszenek, nem mennek szükségképen át a cselekvésbe akkor sem, ha a potenciájuknak megfelelő tárgy meg is van előttük, mert választhatnak. Ami a szenvedő potentát

illeti, itt is van különbség a közelebbi és a távolabbi potentia közt, amint az alany vagy valami külső behatás folytán a közbenső fokok megkerülésével lesz valamivé, vagy csak a közbenső fokokon keresztül kell átmennie, mielőtt azzá lesz, amivé lehet, vagy lennie kell. Mindkét esetben, hogy a potentia a megfelelő valóságba átmenjen, feltételezzük, hogy azok a cselekvő okok működjenek, amelyek a potentia átmenetét az actualitásba közvetítik. Ha ezen feltételek megvannak, akkor ez a folyamat szükségképen beáll, s ami előbbcsak csira szerint volt meg a potenciális alanyban, valósággá válik.

A potentialitás és az actualitás közti viszony általában uralkodik az anyag és a forma közt. Az anyag az állagra nézve a potentia, maga a forma azon actualitás, melyre az anyag a ható ok által emeltetik, az az anyag és formából álló állag valódiságának az elve. Az állag képzésének a processusa tehát nem az, hogy a forma kívülről öntetik be az anyagba, hanem a természeti dolgok formái már az anyagban rejlenek, s az anyagban a lehetőség szerint rejlő forma a ható ok működése által a valóságra kiemeltetik. Minden dolog keletkezése tehát nem más, mint a potenciális alanynak az átmenete a potentialitásban alapuló valódisághoz. De nem támadhat minden mindenből, hanem minden formára bizonyos anyag tételik föl, s ezért a dolgok nemcsak a forma, hanem az anyag által is különböznek egymástól.

Ha egyes természeti dolgokról van szó, a potentia előbbi, mint az actuali-

tas. De ha általában van szó az ok elsőségéről, ez feltétlenül az aktualitást illeti. Mert ha a célokat vesszük, úgy az actualitas vagy valóság a potentia kifejezése, az tehát az a cél, melyre a potentia irányul. De a cél az első és legfőbb ok, mely által minden feltételeztetik, mely fogalmánál és rangjánál fogva a többieket megelőzi. Ha tehát az actualitas a potentia célja, úgy az actualitas, mint ok megelőzi a potentiát. És az actualitas, mint ható ok is előbbi a potenciánál, mert ez maga által át nem mehet az actualitasba, hanem e tekintetben a ható okra szorul. De a ható ok nem lehet más, mint a valódi, mert csak ilyen képes hatni. Tehát az okbeliség elsőségénél kell maradnunk. Az actualitas, amennyiben a potenciára nézve, mint ható ok feltételetik, az idő szerinti elsőség is megilletteheti ugyan, de ez rá nézve nem lényeges. Mert ahol az egyes létesülő és enyésző természeti dolgok ható okairól van szó, ott ezek az okok az okozatokat idő szerint is megelőzik, de ezen idő szerinti elsőség a ható okra nézve nem általános törvény. Mert ha ennek helyt adnánk, úgy minden okot idő szerint egy más előzne meg, ezt ismét egy más, és így a végtelenig. Így az első örök okhoz el nem jutnánk. Ha pedig ilyen nincs, úgy időbeli létesülés és enyészés sincs. Nem lehet állítani, hogy a világ oka a világot idő szerint is megelőzi, mert így a világfolyás csak része egy előbbi világfolyásnak, ez ismét egy része egy másoknak és így tovább. Szemközt a potenciával tehát az actualitást illeti az okbeliség első-

sége, de az okbeliség elsőségét nem kell az idő szerinti elsőségre is kiterjeszteni. Ezek szerint az actualitas jelesebb, mint a puszta potentia, mert a potentia, mint ilyen magába zárja a privatiót is. De a privatio egyszerűs mind a rossznak fogalma, mert a rossz privatio. A rossznak tehát csak ott van helye, ahol potentia is van, ellenben, ahol tiszta actualitása van, onnan a rossz és a gonoszság ki van zárva.

Az egyes érzéki állagok a generatio által keletkeznek, a corruptio által elenyésznek. Mindkettő tehát a változás magasabb fogalma alá esik. Averroes négy féle változást tanít: generatiót és corruptiót, gyarapodást és fogyást, átváltozást /alteratio/ és helyváltozást. Az első kettő magát az anyagot illeti, amásik kettő az állag mennyiségét, az alteratio annak minőségét, a helyváltozás pedig annak helyét. Azokban az állagokban, amelyekben nincs helye a generationnak és a corruptionnak, hanem csak másféle változásnak, az anyag más, mint azokban, melyek a generatio és a corruptio anyagát képezik. Az elsők közé tartoznak az égi testek, melyek csak helybeli változásnak vannak alávetve. Ezek anyaga tehát más, mint a hold alatti testeké, s így a világnak két része van: és és föld. 2

Ha a fentebb előadott négy okot tekintjük, ezeknek egyike sem mehet a végtelenig, hanem mindig el kell jönnünk egy, a minden egyebet feltételező elsőhöz. Ezt kimutatja egyenként. Az anyagi okra nézve azt mondja: valami két-féle módon eredhet másból, pl. viz a

levegőből, levegő a vízből. A keletkezés
 ily módja egy kört képez. De valami ke-
 letkezhet másból úgy is, hogy ezen más
 már bizonyos formával bír, de ezen való-
 ságában azon lehetőséget is magában
 foglalja, hogy egy létesítő ok hatása
 által magasabb valóságra is emelkedhe-
 tik, pl. a tojás a természeti tényezők
 behatása folytán átalakulhat élő lénnyé.
 Itt tehát egy valódi lét a másikhoz úgy
 viszonylik, mint anyag és az a másik va-
 lódi lét ismét egy második valódi lé-
 tet tételez fel, mely hozzá ismét, mint
 anyag viszonylik s így tovább. De me-
 het-e az egyik anyag feltevése a másik-
 ra nézve a végtelenig? Mert ha első a-
 nyagot, melynek semmi feltevése nincs,
 nem veszünk fel, úgy minden állagban
 sok anyag és végtelen sok forma van. Az
 anyagra nézve tehát szükségképen egy
 első anyagot kell felvennünk, mely min-
 den állag alapját képezi, s mely a va-
 lóság szerint még semmi sem a levőből, de
 a lehetőség szerint minden, miután a
 potenciából minden lehet. Az első a-
 nyag tehát tisztán formátlan, határozat-
 lan lét, lehetősége minden valódi hatá-
 rozott létnek, mely belőle a létesítő
 ok által kihuzatik /extrahitur/. De a
 célok sora is egy utolsó célba vég-
 ződik, mert e nélkül a mozgás, mely cél
 nélkül nem gondolható, nem birna cél-
 ponttal, s így semmis, alaptalan lenne.
 Es ha a mozgást nem lehet utolsó cél,
 azt első, ősforma nélkül sem lehet el-
 gondolni. A formák száma tehát a végte-
 lenig, vagyis a formák kihuzása az a-
 nyagból nem mehet a határozatlanig,
 sőt valamennyi forma utoljára az ősf-

forma által feltételeztetik. Ez áll a mozgó okról is, illetve amozgató okról is. Mert ha egy mozgást egy másik ok idézne elő, ezt ismért egy másik és így tovább a végtelenig, így semmiféle mozgás sem jöhetne létre. Kell tehát egy első mozgató oknak lenni, mely többé nem mozgatott, s melyből minden mozgás kiindul.

Averroes metafizikai elvei s szubstanciátana Aristoteles tanain alapulnak, ő azokat ujakkal nem gazdagította, legfeljebb módosította, vagy némely tételeiből a kezének kínálgzó következményeket levonta.

.3. Szent Bonaventura.

.....

A középkor szellemi élete a XIII. században jutott csúcspontjához. A keresztes háborúk szoros egységet teremtettek a keresztény népek között s lehetővé tették a megnövekedett tekintélyhez jutott pápaság részére a szellemi élet egységes irányítását, melynek szerteszugároztatásához a fejlődésnek indult városok alkalmas központoknak bizonyultak.

A fejlődésre kedvező általános szellemi feltételek mellett a skolasztika virágzását közelebbről elősegítette forrásainak a gazdagodása. Kelettel máé a XII. század közepe óta fennálló s a keresztes hadjáratokkal fokozódó kapcsolat Nyugatot a görög, arab és zsidó gondolkodók eddig még nem ismert műveinek birtokába juttatta. Ezzel a szellemi látókör hatalmasan kibővült. Aristotelesnek eddig csak

logikai műveit ismerték, rendszerének egyéb tanairól csak újplatonikus forrásokból értesültek. A XII. század végén és a XIII. század elején elterjedt Physikája és Metaphysikája, a XIII. század közepe táján megismerik etikai és politikai műveit. Aristoteles mellett Avicenna, Averroes, Ibn Gebirol s a Liber de causis vonják magukra a figyelmet.

Az arab-zsidó bölcsélet újplatonikus-aristotelikus elemeinek az ágostoni gondolatkörbe való beolvasztásával létrejött a XIII. század első felében uralkodó filozófiai szinkretizmus, amely, midőn Szent Ágostonnak is, meg Aristotelesnek is eleget akar tenni, több pontban olyan megállapításhoz jut, mely mindkettő gondolatvilágából elüt.

Az ágostoni-aristotelesi irány legjellegzetesebb gondolatainak ismertetésére ez irány legtekintélyesebb képviselője, Szent Bonaventura.

Szent Bonaventura szerint az anyag nem öröktől való, hanem az időben lett s kezdettől fogva bizonyos formával rendelkezett: fénnnyel. A fény minden teremtetett való közös alapformája. Ez a legnemesebb, az örök fényhez való hasonlóságot legjobban kifejező forma /nobilissima formarum/. E formában való részesedés mértéke határozza meg a való méltóságát. A fény lényegében aktív erő, mely a levegőn keresztül terjedve, az egész világegyetemet áthatja s az ásványok képződésétől az alacsonyabb szellemi tevékenységig mindennemű működést biztosít.

Az ösanyag önmagában véve sem nem testi, sem nem szellemi valóság,

hanem mind a testi, mind a szellemi lét feltételére alkalmas alapállománya minden teremtetett létnek. Az ősananyag aktuális létét /szemben az aristotelesi tétellel/ Szent Bonaventura kifejezésre juttatja a létcsirák ágostoni tanának a fenntartásával is. Az anyagban elhelyezte a Teremtő kezdetől fogva a létcsirákat /az anyag a seminarium inditum/, melyből a kedvező létfeltételek elérkeztevel a forma kibontakozik s a forma erejének kimerülésével a dolgok ismét visszatérnek az eredeti létcsirás állapotba. Ezzel az elmélettel iparkodik az ágoston-aristotelesi irány Isten közvetlen, a lét minden egyes egyedére kiterjedő tevékenységet bölsejeletileg kifejezésre juttatni. A másodlagos okok semmit sem létesítenek, csak elősegítik az Isten által már megteremtett lét kifejlődését.

Az anyag és a forma az ősananyag-ra is alkalmazott dualizmusnak a következőképpen az aristotelesi hylemorfizmus tételének a szellemekre /angyalok, emberi lélek/ való kiterjesztése. Az anyag a képességiség alapja, minden lehetőség principiuma. Teljesen képeségi létet jelent, mely mint ilyen önmagában épen nem létezhetik, mert teljesen meghatározatlan. Majdnem semmi, amelyből azonban minden lehet. Önmagában még csak el sem gondolhatjuk, fel sem foghatjuk. Ősananyaga mindennek, mindenben fel is találhatjuk, mert metafizikai eleme a dolgok egész összességének. Minden lehető meghatározást, amely ezt az ősananyagot, a materia primát éri, egy másik metafizikai alkotó elem

kölcsönöz, a forma. A forma viszont maga a meghatározás, a cselekvés principiuma. Ez teszi a dolgot azzá, ami. A határozatlan őanyaghoz járul, s azt valamivé, meghatározott dologgá teszi, tökéletesíti.

Tehát minden szubstancia az őanyag és a forma összetételéből léte-sül. A forma és az őanyag egymást ki-egészíti. Amennyiben az őanyag a for-mával való egyesülést kívánja, magyaráz-a a dolog dinamitását, amennyiben pe-dig a forma a tehetetlen őanyagot aktualizálja, nyerjük a dolog stabili-tásának magyarázatát. Ahol tehát moz-gás van, ott anyag is van, nélküle moz-gás nem is lehet, -viszont ahol anyag van, ott formának is lennie kell. Ez a minden dologban megtalálható anyag az alanya minden lehető későbbi meghatá-tozásnak, a formától nyert tökéletesség-nek. Mert a forma meghatározó tevékeny-sége az ősanyagnak feltétlen tökélete-sedését jelenti. Az őanyag képességi lét, míg a forma a képesség megvalósi-tója. A forma tehát tökéletesség, amely-re minden képességi lét szükségszerű-leg törekszik.

A formával már teljes determiná-cióját, spekulációját megnyerte az őanyag, s így már nem őanyag, hanem u. n. materia secunda, amely a meglevő, tapasztalati tárgynak az anyaga.

A formától függ a dolog kisebb vagy nagyobb realitása, amint a forma alacsony vagy magasabb rendű tökéletes-séget közöl az anyaggal. A forma nemes-ségével tehát az materia is emelkedik. Megjegyezzük, hogy Aristotelesnél is legalább nyomaiban megtaláljuk- jól-

lehet itt Aristoteles önmagával kerül ellentétbe - az anyagnak azt a tulajdonságát, melynél fogva a forma nem egészen kívülről jövő meghatározó principium, legalább annyiban nem, hogy maga a materia is törekszik valamelyest egy bizonyos forma felvételére. E pontban azonban Aristoteles teljesen homályos, és csak magyarázkodások segítségével lehet az ő anyag ilyen fajta tulajdonságát nála felfedezni.

Az anyag a képességiség alapja, a forma a tevékenység elve, az anyag és a formából való összetettség az esetleges, lehetségi állapotból ténylegessé váló szellemi valóknak is a léttartalma. Természetesen a szellemi lényekben az anyag nem azonos a kiterjedés, azaz a kiterjedt és pusztulásnak alávetett testi anyaggal, hanem valami különös finomságú szellemi anyag /materia spirituális/ az.

Az aristotelizmus terjedésével fokozódik az egyedi lét jelentőségére való ráeszmélés s ezzel együtt kiéleződik az egyediség elvének a kérdése is. Az anyag Szent Bonaventura szerint a legkülönbözőbb forma felvételére alkalmas jellege mellett nem tekinthető az egyediség elvének, de a forma sem önmagában véve, mert ugyanegy faj egymással megegyező számtalan formájával találkozunk a tapasztalati életben. E megfontolás alapján mindkét létalkotó tényezőt, az anyagot és a formát együttesen tekinti az egyediség elvének. Minden dolog a tér és idő egy bizonyos pontján létező, minden mástól megkülönböztetett valóság / "hoc" /, de egy-

szerásmind egy bizonyos definiálható valóság / "aliquid" /.Az előbbi alapja az anyag,az uróbbié a forma.A forma önmagában véve egyetemes mozzanat ugyan,azonban az egyedben egyedivé válik.A legmagasabb forma,az értelmes lélek,az a közölhetetlen,egyedi méltóságot adó határozmány,mely a személyt alkotja.Egyébként az egyediség elve tekintetében az ágostonos irány követői közt nincs olyan egybehangzó meg egyezés,mint a többi pontok tekintetében.

II. AQUINÓI SZENT TAMÁS.

A platonizmus,aristotelizmus és az averroizmus harcában alakul ki a XIII.században a skolasztikus szintézis klasszikus formája,a tomizmus.A szellemi harc kimenetelét a teljes Aristoteles megismerése dönti el végérvényesen.Az aristotelesi metafizika,fizika és etika hatlmas gondolatkonstrukciói a rendszeralkotás eszményi példáját adják,de egyszerűsásmind az ész immanens korláataira is felhívják a figyelmet.

Az aristotelesi filozófia a skolasztikus rendszeralkotás szolgálatában Aquinói Szent Tamással jut teljes jelentőséghez.A skolasztikus szintézis klasszikus formájának a megteremtése az ő maradandó műve.

Szent Tamás mint filozófus a középkori gondolkodókra jellemző személyi vonatkozásokon,érzelmi mozzanatokon felülemelkedő,tárgyilagos ténymegállapításra törekvő,sokoldalú

analizisei felett hatalmas szintetikus erővel rendelkező, ritka munkabírással megáldott elme. Az igazságbírásaért nem kellett oly küzdelmes pályát megtennie, mint Szent Agostonnak. Lelki harcoktól kimélt, nyugodt, harmonikus egyéniségét tükrözik művei is.

A metafizika, Aristoteles és Szent Tamás közös nézete szerint, az elvonás harmadik, legfelső fokát megvalósító tudomány, amely minden létezőt teljesen "anyagtalannul" vizsgál: a létezőt csak mint létezőt tekinti, a létezés minden konkrét alakjától, megvalósulásától függetlenül. Ez a tudomány, melyet már Aristoteles is "első filozófiá"-nak nevezett, két fő részre tagolódik: az önmagában tekintett lény /ens immateriale/ fogalmára és tulajdonságaira vonatkozik Szent Tamás tételeinek egyik, -az egyes létezők különálló csoportjait vizsgálja metafizikájának másik része. Ami a lény fogalmát és egyetemes tulajdonságait illeti, Szent Tamás elmélete semmi lényegesen új tanítást nem tartalmaz ugyan Aristoteles metafizikája mellett, de szinte csattanós rövidezséggel és világossággal fejti ki a "lét", a "létező" nevek filozófiai jelentéseit. Amint a bizonyításokban, ha ezek végső alapját keressük, eljutunk végül önmagukban evidens tételekhez, épp úgy van ez Szent Tamás szerint a létezők vizsgálatában is. Ha nem kellene az értelemnek mindkét helyen egy végső, önmagában teljesen szembezőkö és kielégítő mozzanatban megnyugodnia, akkor kutatásában egy vég nélküli sorozatba jutna s így minden

megismerés tehetetlenséggé válna. Már most az avégső mozzanat, melyet az értelem a dolgokban megtalál, mely tehát a legismertebb előtte s melyre minden összetett felbont: a lét mozzanata. Innen van, hogy minden dolognak fogalmát úgy nyerjük, hogy a lét fogalmához valamely új jegyet csatolunk. Az ily értelemben vett hozzáfűzés már most kétféleképen mehet végbe: vagy oly formán, hogy a léthez fűzött új jegy valamely különös létmódot fejez ki. Ezen a módon jutunk a különböző kategóriákhoz, a dolgok különböző csoportjaihoz, osztályaihoz. Az első kategória az állagokat, a szubstanciákat foglalja magában. Mikor a "létező" fogalmából levezetjük az "állag" fogalmát, ez úgy történik, hogy a létezésnek egy egészen sajátos módját tettük hozzá, azt, hogy az ily dolog önállóan létezik /ens in se/ s nem tapad szükségképpen másra /mint pl. a szín/. Ugyanigy vélekedik Szent Tamás a többi kategóriákról is: mind a létezésnek valamely meghatározott módját fejezi ki. Másodszor: a létmód lehet a létezés egyetemes fogalmának olyan határozmánya is, mely általában minden létezőhöz hozzátartozik. Így minden létezőnek magvan a maga lényege /essentia/ s ha a lényegét nézzük a létezőben, illetve a létezőkben, akkor őket dolgoknak /res/ nevezzük. Minden létező továbbá osztatlan egység /unum/ is, meg minden mástól különböző valóság /aliquid/ is; s mivel minden létező alkalmas arra, hogy valamely életszükségletet kielégítsen, azért minden létező jó /bonum/ s amennyiben megegyezik az értelemmel,

egyszersmind igazi /verum/ is. Minezen jelentések voltaképen egy és ugyanazon jelentésnek, a "létezőnek" szinonimái, vele többé-kevésbé összevágó jelentések.

A létnek és létezőnek fogalmát vizsgálva jut el Szent Tamás a lét belső törvényeinek ismeretére. E lét-törvények azonban nemcsak a dolgok belső szerkezetét tárják fel, hanem mivel a dolgoknak mintegy metafizikai természettörvényei, azért egyszersmind gondolkodásunknak is irányító elvei. Az első és legfőbb köztük az ellenmondás törvénye. Mindenben, amit az emberi értelem felfog, rend uralkodik. Ertelmünk először a létet fogja fel mindenben: a lét fogalma minden egyéb tárgy gondolatában szükségképen bennfoglaltatik. Ebből a tényállásból ered az első -bebizonyíthatatlan- elm., hogy t. i. ugyanazt egyszerre nem állíthatjuk, meg tagadhatjuk is. Ez az elv a lét és nemlét fogalmára támaszkodik s ez a többi elvek előfeltétele. Erre lehet ugyanis a többi léttörvényt és észelvet: az azonosság elvét és a harmadik, a kizárt harmadik elvét visszavezetni s viszont az ellenmondás elvét más észelvből levezetni nem tudjuk.

A létező fogalma csakhamar eljuttatja Szent Tamást a létezés /existentia/ és a lényeg /essentia/ egymáshoz való viszonyának azóta sokszor vitatott s a hagyományos tomizmusnak egyik sarkkövét alkotó kérdéséhez. Már Aristoteles szétválasztja fogalmilag a dolgokban e kettőt: más valamely dolog alkotó lényege s más az, hogy az ilyen lényeg valóban a létezők között

foglal-e helyet; de a kérdés feltevésénél nem jutott tovább. Szent Tamás itt is tovább szövi a Mester szálait. Tanításának veleje az, hogy Istenben, a lételjességben vagy abszolút létezőben e két dolog: lényeg és létezés azonos egymással; a teremtetett dolgokban azonban a lényeg nem azonos a létezéssel, hanem a kettő között dologi különbség /*distinctio realis*/ van. Szent Tamás állásfoglalása kitűnik egy kisebb műből: "De ente et essentia", ahol szembeállít egymással két lényt: az egyszerű /Istent/ és egy összetett /bármely teremtményt/. Istennél is más a lényeg és más a létezés, de csak fogalmilag; realiter a kettő egymással azonos, míg a teremtetett lényekben e kettő realiter más. "Valamint a létezés és az, ami létezik /a lényeg/ az egyszerű lényekben csak fogalmilag, illetve fogalmaink szerint /*secundum intentiones*/ különböznek egymástól, addig az összetett lényekben realiter különböznek". Szent Tamás szerint tehát a lényeg is más, meg a létezés is, még pedig reális a különbség. Kifejti azt is, hogy oly egyszerű létező, melyben a lényeg és a létezés csak fogalom szerint választhatók szét egymástól, csak egy lehetséges: Isten.

Bensőképen és lényegesen összefügg ez a tanítás egyébként Szent Tamásnak a materiá-ról és a formá-ról vallott alapvető nézetével is. Szent Tamás szerint ugyanis minden anyagi létezőben a lényeget két összetevőből állónak tartja: az őanyagból /*materia prima*/ és a létmeghatározó mozzanatból /*forma substantialis*/; az őanyag azonban tiszta lehetőség /*potentia pura*/, mely

valóságos készletet, teljes megvalósulást csak a forma hozzájárulásával nyer. E tanításnak lényeges előfeltétele éppen a teremtettt dolgok lényeg és létezése közötti reális különbség. Ha ugyanis az anyagi dolgok lényege mindenképen azonos volna a kész létezéssel, -akkor a lényegben foglalt és anyagnak is létezőnek, készletűnek kellene lennie, ez pedig ellenkezik az és anyag fogalmával, a tiszta lehetőséggel.

Sok újdonságot talál a filozófia történetírója Szent Tamás azon metafizikai fejtegetéseiben is, melyek az állag, a szubstancia és járulék, accidens fogalmaihoz fűződnek; hasonlóképen az okság elmélete is, bár teljesen aristoteli nyomokon halad, egyénien átgondolt rendszer.

A gondolkodás és cselekvés tárgyainak, a tudományos, erkölcsi és művészi értékeknek a dolgok belső, ontológiai strukturájához való vonatkoztatása adja meg Szent Tamás bölcselének sajátos filozófiai jellegét s értékszemléletének realizisztikus voltát.

A lét tapasztalatilag kétségtelen változásának a magyarázatára az aristoteli fontos fogalompár, a képességiség és ténylegesség /potentia-actus/ elve szolgál. Ennek alkalmazásával jutunk a lényeg és létezés viszonyának a megállapításához, mely a tomizmus nagyfontosságú tétele.

Szent Tamás metafizikája, amint már láttuk, aristoteli fogalmakon alapszik ugyan, de ezeket úgy módosítja, hogy középkori szellemű teológiájával a lehetőségig összehangozzanak. Nála ~~is a főfogalom az első állag, a szub-~~

stantia prima, s ezt így határozza meg: "Substantia est res, cui conveniat esse non in subjecto et sic in ratione substantiae intelligitur, quod habet quidditatem, cui conveniat esse non in alio". Az állag correlatuma a járulék, mely az állagban bennrejlő. Az állagot tehát másról elmondani nem lehet; ellenben minden róla mondatik el. Első állag ily értelemben az egyes lény, az individuum. Az első állag vagy az individuum, ami a testi dolgokat illeti, az anyagból és a formából áll. Az anyag, amennyiben egyelőre határozatlan, az első anyag; második anyag az, melynek már bizonyos határozottságai vannak, de ez is viszonyban egy másik magasabb határozottsághoz, melyet nyerhet, határozatlan. Az első anyagban megkülönbözteti a negatív és a pozitív részt. A negatív oldal minden határozottság negatioja, a pozitív pedig azon lehetőség, hogy határozottságot nyer. Első esetben az pusztá privatio, a második esetben potencia-litás.

Az anyaggal ellentétben a forma az, mely által az anyag határozottságra és valódiságra, megkülönböztetett létre /species/ jut. A forma tehát a valódi lét elve. Forma est, quod dat esse. Es mivel minden dolog a lét birtoka által az Istenhez hasonlít, ezért a forma a dologban lenyomott isteni utánkép, az észszerű gondolat. A forma a dolog megérthetőségének is alapja. Az anyag és a forma egysége az összetett, a valódi állag. Tehát sem az anyag, sem a forma nem állag, dolog: hanem a kettő együtt. Az anyag az állagban a potentia, a forma az actus. Megkülönbözteti az első és

második actust. Az első alatt érti a dolog valódiságát, a másik alatt annak cselekvését /operatio/. A forma az első actus, mert az a dolog valódisága; a második actus nem ugyan a forma, de a forma mégis a cselekvésnek is alapja, mert minden lény csak formája által hat.

A forma lényeges és esetleges. A lényeges forma az, mely egy állag lételet teszi /constituit/, és a valóságra juttatja. Ez adja tehát az első, semmi mást fel nem tevő létet. Az esetleges forma az, mely egy már valós anyaghoz járul, s neki máskénti lételt /esse secundum quid/ ad. Egy lény csak oly esetleges formákat vehet fel, melyek lényeges formával nem ellenkeznek.

Első, vagy minden forma nélküli anyag nem létezhetik, mivel az csak lehetőség minden valódiság nélkül; forma nél, ül annak az Isten sem adhat lételt, mert magával ellenmondót ő sem tehet. Ily anyagnak az Istenben nincs ideája. Ellenben a forma, fogalmánál fogva, nincs oly szükségképeni módon az anyaghoz kötve, mint ez a formához. Mivel a forma a lételt nem az anyagtól, hanem ez a maga lételet a formától nyeri, ezért a forma fogalmával összeegyeztethető, hogy lételet az anyaggal nem közli, hanem anyag nélkül is valós. Áll ez a tétel: nincs anyag forma nélkül; de nem áll az: nincs forma anyag nélkül. Ez utóbbi tételt csak a természeti dolgokra nézve szorítja meg.

Szent Tamás kétféle formát különböztet meg: formae inhaerentes és subsistentes. A formae subsistentes olyanok, melyek magukban, anyag nélkül is, a for-

mae inhaerentes azok, melyek csak az anyaggal való kapcsolatban valódiak. Azok immateriálisak, ezek materiálisak. Az elsőkhöz tartoznak a szellemi állagok, az utóbbiak a testi dolgok körében vannak, mint ezek formai lételvei.

De a subsistens formák, mivel magukban valódiak, s anyag nélkül is lehetnek, ismét vagy olyanok, melyek, mint teljes /completae/ állagok magukban szubsistálnak, s lételüket semmi anyagi szubstratummal nem kell közölniök, hogy egységben ezzel egy speciést alkossanak. Ezek a tiszta szellemek, angyalok; vagy olyanok, melyek az anyagra rászorulnak ugyan, de nem, hogy valódiságuk, hanem, hogy azon species, melyhez tartoznak, teljes legyen. Ezek természetesen tehát az, hogy anyagi testtel kapcsolattassanak össze, s egységben ezzel alkossanak teljes fajt /species/ - emberi lelkek. Ezeket az inhaerens formákkal együtt egy kategória alá foglalja, s így nevezi: formae informantes.

De továbbá az állagtól megkülönbözteti a létét /esse/. A lényeg fogalmában még nem rejlik annak létele. Hogy a lehetőségből a valóságba átmenjen, kell, hogy lételét egy ható ok adja. A lényeg a ható okhoz ismét úgy viszonylik, mint a potentia az actualitashoz. Anyag és formából álló állagoknál a potentiának és az actusnak kétféle összetétele van meg. Az egyik fekszik az anyag és a forma, a másik az állag és lét viszonyában. Az egyszerű szellemi állagoknál csak az utolsóknak van helye.

Ha a dolgokat úgy vizsgáljuk, hogy azok létük által valóságok, azokban a lényegiség azok minősége /quidditas/ is. A szellemi lényekben a lényegiség a formával összeesik, azok tiszta formák. Ellenben az összetetteket /testet/ úgy az anyag, mint a forma alkotja, tehát mindkető teszi a dolog miségét. Mivel az anyagi világban az egyes formák sokaságban lépnek fel, Szent Tamás az egyedités területére viszi át a kutatás további vizsgálódását. Az egyedités elve, ellentétben a közös anyaggal, mely a lényegiségnek egy mozzanata, a materia signata, individualis. Ez a mennyiségileg körülhatárolt anyag, mely az egyes individuumoknak sajátja, mindazon egyedi járulékokkal, melyek ezen anyaghoz in concreto tapadnak pl. az ember lényegisége a humanitas=animal rationale, minden egyes emberrel közös. Ez által egyik ember a másiktól egyedi határozottsága által különbözik, ez pedig a mennyiségileg körülhatárolt és minőségileg meghatározott anyag által feltételeztetik.

A skolasztikus világnézet egyetemes keretei közt a szabad spekulációnak szabad és tág tere nyílt. A skolasztika aránylag rövid időre terjedő virágkora a rendszerek gazdag változatosságát mutatja. A történeti fejlődés szempontjából a legjelentékenyebb Szent Tamás rendszere, mely a filozófia és a teológia területi elhatárolása, az akarat és értelem egymáshoz való viszonya, a megismerés spontaneitásának a foka, az anyag aktualitásának a mértéke, az egyediség elve, a forma miben-

léte s a létfogalom ebből következő eltérő meghatározása körül forog. A metafizikában különösen a létfogalom elemzése, a lét transcendentális határmányainak, az egyedi lét összetevőinek /létezés-lényeg, állag-járulék, anyag-forma, egyediség elve/ s azok fajainak vizsgálatába mélyedt el.

Mindezt figyelembe véve letagadhatatlan, hogy a középkori skolasztika Szent Tamással az élen nem volt tisztán receptív jellegű s nem merült ki a teológia szolgálatában, hanem alkotó s gondolatébresztő erővel rendelkezett s a filozófia területén is hagyott anyagot hátra. Aristoteles szubstancia problémáját az existencia és az essencia fogalmainak megkülönböztetése és bevezetése által vitte egy fokkal előre. A valóságra élénken reflektálva, építő munkát végzett. Az antik filozófia gondolátelemeit annak a szintézisnek a felépítésénél értékesítette, mely a virágzó középkor egységre törekvő szellemének méltó kifejezése maradt.

.1. Descartes.

Az ujkori racionalizmust René Descartes indítja meg, ki matematikus, természettudós és filozófus volt egy személyben. A matematikából merítette annak a módszernek az eszméjét, melynek alkalmazásával az ujkori természet-szemlélet visszatükröző rendszerének kialakulására törekedett.

Descartes metafizikája a skolasztikával szemben jelentékenyen meg-

szükíti a szubstancia fogalmát. Szubstancián ugyanis oly dolgot ért, mely úgy létezik, hogy létezéséhez semmi más dologra nem szorul. — "Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum". /Princ. I. 51/. Ilyen lény egyedül az Isten, azért csak ő nevezhető a szó teljes értelmében szubstanciának. Minden más csak Isten segítségével létezik, éppen azért a szubstancia-fogalom az Istentől és a teremtményekről azonos értelemben /univoce/ nem állítható.

A szubstanciát megnyilvánulásai-ból ismerjük meg. A semminek nincsen megnyilvánulása. Azért, ahol valami tulajdonságot, minőséget észlelünk, ebből a szükségké en jelenlevő szubstanciára következtetünk. Mindegyik szubstanciának van egy jellegzetes megnyilvánulása, mely természetét és lényegét alkotja s melyre a többi sajátság is mind visszavezethető. Ezt a maradandó tulajdonságot a változékony minőséggel és módosulással szemben attributumnak nevezzük. A természet világában kétféle szubstanciát ismerünk meg, a kiterjedt, testi és gondolkodó, lelki szubstanciát. Tudatunk bizonyítja a gondolkodó szubstancia létét. A gondolkodás, melyen minden tudattevékenység értendő, a lélek tevékenysége, mégpedig olyan tevékenység, mely lététől elválaszthatatlan. A gondolkodás /cogitatio/ tehát a lelki szubstancia lényeges tulajdonsága, attributuma.

Erzékeink bizonyítják a testi szubstancia létét. A test bizonyos minőségeit /szin, illat, íz/ érzékeink

fogják fel, gondolatilag csak egy tulajdonsága fogható fel, a kiterjedés. A hosszúságba, szélességbe és mélységbe való kiterjedés /extensio/ alkotja tehát a testi szubstancia mivoltát. Minden egyéb tulajdonság ennek a módosulása.

A racionalizmus a metafizikában átformálja a skolasztika fogalmait. Legfontosabb a szubstancia-fogalom megváltoztatása. Míg a skolasztikában a szubstancia az önmagában megálló valóságot jelentette, szemben a járulékkal, Descartes-nál a szubstancia a létezési önállóság, az önmagától levőség fogalmát nyeri, amiből Spinoza le is vezeti a panteizmus rendszerét. A fizikai szubstanciákról is megváltozik a fogalom. A szubstanciák anyagból és formából való összetettségeinek a taná összeegyeztethetetlennek látszik a valóságot atómokra, elemekre bontó s a tünetényeket az elemek mechanikus kapcsolatából magyarázó természettudománnyal. Descartes-tal folytatódik a renaissance küzdelme a forma-fogalom ellen, mint amelyiknek csak addig volt értelme, míg a tudomány nem ismerte az anyag szerkezetét s annak megnyilvánulásait a formának nevezett titokzatos erőkre /*qualitates occultae*/ vezette vissza. Descartes anyag-fogalma már az új természettudomány jegyeit viseli. A fizikai világ a teret teljesen kitöltő testecskék /*corpuscula*/ halmaza, melynek egy kezdettől kapott mozgás erejénél fogva a vonzás és taszítás törvényei szerint hatnak egymásra.

Ha ez a mechanikus magyarázat a fizikai világra elfogadhatónak látszott,

a lélek-szubstancia lényegét viszont a folytonos tudattevékenység, a gondolkodás actusában kellett meghatározni. A gondolkodó és kiterjedt szubstanciák között ily módon feálállított ellentét nagy nehézségekre vezet a lélek és a test kapcsolatának a magyarázatánál, amit az életszellemek föl vételével iparkodik Descartes megszüntetni.

Descartes szerint tehát három dolog létezik mint igazi szubstanciális valóság: Isten, a lélek és a test. De ez utóbbi kettő az elsőtől függ. Isten a legfőbb szubstancia, vele szemben a másik kettő csak mint teremtett szubstancia állhat meg. Test és lélek véges dolgok, míg Isten végtelen való. Az anyagban nincs a teremtővel semmi közös vonás. Az Istennel szemben ez abszolúte más valami. Az emberi lélek sem egy lényegű az isteni lélekkel. Vele szemben, mely a tiszta actualitas, legfeljebb a potentialitas fokán áll.

Descartes rendszere mindeféle nagy hatást keltett, mert a kor legbensőbb törekvései nyertek benne kifejezést. Az egész renaissance az észnek és az egyéniségnek az uralmát készítette elő. Nem csoda tehát, ha az uj kori ember önmagából, a saját énjéből indult ki a világ magyarázatában. Descartesig mégis valamennyi filozófus némi meg egyezésfélét teremt a kinyilatkoztatás dogmája és az ész között. Descartes nem szól a kinyilatkoztatásról, de Istennek igen fontos helye van filozófiai rendszerében. Az ő metafizikájában még küzd a vallási és a világi gondolat. Ezért

nem is egészen elégitette ki kortársait, akik tovább szőtték aztán a gondolat fonalát. A végtelen és véges szubstanciák fogalma zavarossá tette egyrészt magát a szubstancia fogalmát, másrészt a kettő viszonyát. A renaissance óta az európai gondolkodás a panteizmus irányában haladt s most részben ezzel, részben a keresztény vallásos érzéssel kellett a descartesi racionális dualizmusnak megküzdenie. Descartes rendszerének legnagyobb hatású része: a szubstancia-fogalom volt egyuttal a legmegtámadhatóbb. Ha a szubstancia oly valóság, mely létezésében önmagán kívül másra nem szorul, mint Descartes tanította, kérdés: hogyan állhat fenn és hogyan hathat egymásra több szubstancia?

.2. Spinoza.

A mechanikus természetszemlélet s az újplatonikus misztika sajátos vegyülete Spinoza panteisztikus rendszere.

Spinoza a világ szerkezetét "more geometrico", geometriai rendszer módjára gondolja el, melyben minden ép oly szükségszerűséggel következik az őselvből, mint amilyen logikai szükségszerűséggel következnek a matematikai tételek az axiómából.

Világmagyarázatának kiindulását a szubstancia fogalom képezi. Descartes szubstancia-fogalmából indul ki, azonban ezt a maga céljai szerint formálja át. "Szubstancián azt értem - mondja /Eth. I. def. 3./ - , ami magában van s

amit magából értek meg, azaz aminek fogalma nem szorul más dolog fogalmára, amelyből alakulnia kell". Ez a meghatározás teljesen önkényes, de ha elfogadom, el kell fogadnom azt is, hogy csak egy ilyen szubstancia létezik, mely azonos a mindenséggel. Spinoza a matematikai módon bizonyított Ethicá-ban hat ilyen önkényes meghatározást vesz fel, melyek az ő lelki strukturájából magyarázhatók csupán és belőlük fejti ki a panteizmus egész rendszerét. A szubstancia fogalmában előre belehelyezi mindazt, amit később ki akar harmonizni belőle. Így aztán, hacsak egyetlen szubstancia lehet, mely önmagának oka /causa sui/ és amint mondja /Eth. I. def. 6/ - "Istennen a végtelen valót értem, azaz a végtelen attributumokból álló szubstanciát, amelyek közül mindenik örök és végtelen lényegét fejez ki", akkor igazán nem lesz nehéz eljutni az Isten és a mindenség, azaz a természet azonosításáig, a spinozai Natura sive Deus-ig.

Spinoza metafizikájának a szubstancia-fogalom az alapja. A végtelen, örök és másra nem szoruló szubstancia nem teremthet semmit, ami tőle különböző volna, mert így végtelenségében korlátozódnék. Ha ő és a világ különzők volnának, nem egy, de két szubstancia lenne, ami Spinoza szerint nyilvánvaló képtelenség. Isten tehát a világ immanens oka, tevékenysége nem a meggy önmagán túl: Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens; quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest. Azontul

még tökéletesnek is mondja az isteni szubstanciát, aminek nincs szüksége fejlődésre. Spinoza tiszta logikai világa nem ismeri ezt a fogalmat, mert fejlődésről csak ott beszélhetünk, ahol a fejlődő dolgot valami tőle idegen hatás mozgatja. Isten tevékenysége azonban nála teljesen nélkülözi a dinamikus mozzanatot: az erőnek, a hatásnak a fogalma teljesen hiányzik az ő rendszeréből, mert igazában véve nincs amire hasson a szubstancia. Hiszen Isten nem valami a dolgokat megelőző létező, hanem a dolgok örök és változatlan törvényszerűsége. Isten teljesen a maga természetének törvényszerűsége szerint cselekszik, s éppen ezt a külső kényszer hiányát mondja benne Spinoza szabadságnak. Ez a szabadság igazában benső logikai szükségszerűség, ezért szükségszerű a világnak is minden mozzanata. Véletlen dolgok csak a képzelet számára vannak, az ész előtt minden szükségszerű. Ha a világon egy porszem helyzete más lenne, más lehetne, mint ami, akkor az egész világegyetemnek meg kellene változnia.

A szubstanciának ez a fogalma még nem található meg Spinoza első művében, ahol a renaissance természetfilozófiájának módjára fogja föl a természetet oly elvnek, mely a maga erejének teljében hozza létre az egyes dolgokat és azok változásait. Itt még a mindenség benső, céltudatos életét érti a természetben. Az Ethica szerint már azonban Isten nem cselekedhetik célok szerint, mert ilyenek csak az emberek képzeletében vannak.

Isten, vagyis a szubstancia számunkra bizonyos attribútumokban jelenik meg, azaz oly határozományokban, amelyek lényegét a gondolkodás számára kifejezik. "Attributumon azt értem - mondja /Eth.I.def.4./ -, amit az értelem a szubstancián mint olyat, a szubstancia lényegét alkotja, vesz észre". A végtelen szubstanciának természetesen végtelen sok attribútuma is van. Azonban az emberi értelem csak kettőt fog fel közülük: a gondolkodást és a kiterjedést. Mindkettőjükben teljes egészében van meg a szubstancia lényege. Ezek tehát nem kiegészítik egymást, hanem mind a kettő ~~am~~ maga módján jelenti ugyanazt az isteni rendet. Vagyis egymástól teljesen függetlenül, párhuzamosan jelenik meg rajtuk keresztül az emberi tudatban a szubstancia. Ez a spinozai pszichofizikai parallelizmus, mely kizár tehát minden kölcsönhatást a testi és a lelki tünetmánsorok közt. De minden gondolatnak megfelel a kiterjedés során egy mozgás és megfordítva. Ezért aztán Spinoza kimondja azt a tételt, hogy a képzetek és a tárgyak világa fedik egymást: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Az ember teste és lelke ugyanaz a dolog, egyszer a tudatos gondolkodás, máskor a kiterjedt valóság oldaláról fogva föl.

Az egyes dolgokat Spinoza a szubstancia módosulásainak tartja. "Móduson a szubstancia affectioit értem, ugymond /Eth.I.def.5./, vagyis azt, ami másban van, amiből meg is értjük". A végtelen szubstancia létezéséből végtelen sok egyes dolog létre következtet. Bennük

Isten attributumai meghatározott módon fejeződnek ki. Ezek úgy viszonylanak a szubstanciához, mint a hullámok a vízhez: nincs önálló létük, nem önmagukért, csak a szubstancián és a szubstancia által léteznek: res particulares nihil sunt nisi modi quibus Dei attributa determinato modo exprimuntur.

Spinoza hatása egyike a legnagyobbaknak, amit az eszmék története fölmutathat. Az örök és időtlen Végtelenség pathosza, a világnak "sub specie aeternitatis" való szemlélete nem tévesztheti el hatását az emberi kedélyre. A panteizmus elsősorban fenséges költészet: a Természet modern fogalmát megalkotó lélek rajongása. Ebben rejlik Spinoza nagy hatásának az alapja. Igen különböző törekvések kereszteződnek benne, azért ellenségei és hívei egyaránt sokan voltak. Matematikai racionalizmusa és konstrukciói nem oldják meg a valóság kérdéseit. Erkölcstanának intellektualizmusa megbénítja az akaratot és a fatalizmus utját egyengeti, mégis rendszerének nagyszerű egysége, a benne megnyilvánuló szisztématisz erő és az öntudatos ember fenségének tana oly tulajdonságok, melyek nem lehetnek hatástalanok egyrészt a túlságosan logikus, másrészt a túlságosan vallásos romantikus egyéniségekre.

3. Leibniz.

A XVII. század konstruktív rendszereinek betetőzése Leibniz filozófiája. "Az értelem, mint mondja, a világ-egyetem tükre" s ennek senkisének egyik jobban megfelelni, mint éppen ő.

Univerzális genieje nem merithető ki egyoldalú vizsgálódással, mert elméje kora minden tudományából táplálkozott és alig van a tudásnak olyan területe, amelyen új irányító eszmék nem fűződnek nevéhez.

Metafizikájában Descartes kritikájából indul ki. Észrevette, hogy a testnek cartesianus fogalma nem haladja meg a matematika körét. A kiterjedés tisztán geometriai mozzanat, mely a valóságok test lényegét nem fejezi ki. Ha semmi más nem volna a testekben, mozgásuk megmagyarázhatatlan lenne. Ugyanis a mozgás hatás, cselekvés, a kiterjedés pedig pusztán passzív valami, nem valóságos létezés, hanem tiszta koexistenciális viszonyt fejez ki. Ha realitást tulajdonítunk neki, mint Descartes, a világban a tétlenség elvét visszük bele. Akkor Descartes filozófiája egész logikusan az occasionalizmus-hoz és a spinozizmushoz vezet.

Ha pedig a szubstancia lényegét a gondolkodásba keressük és ezt elválasztjuk attól a valóságos alanytól, aki létrehozza, a tiszta absztrakció körében mozgunk. Leibniz tehát a létezés fogalmát vizsgálva, annak kritériumául a hatást fogadja el. A szubstancia nála lényegében aktív valami: létezni annyi mint hatni; minden szubstancia ok és minden ok szubstancia. Minden létezőben erő rejlik, mely oly benső tulajdonság, ami erőfeszítésre és cselekvésre indít önmagától. "La substance est un être capable d'action", mint mondja. Vagyis Leibniz monása nem szubstanciális típus, mint a Demokritus atómjai, hanem erő, amely hatást fejt ki.

Igy lesz mássá ugyanaz a fogalom az antik statikus és a modern dinamikus világképben. Ezzel a felfogással az az egyetemes mechanizmus, melyet Descartes tanított, csak a tünetények felszínét fejezi ki, melynek mélyén az egyetemes dinamizmus rejlik. A fizika központi fogalmává az erő fogalma válik. A tömeg maga sem más, mint a passzív erő. S a világban nem a mozgás, hanem az erő mennyisége marad állandó. Csakhogy az erő nem külső valami és így a test Leibniznél már nem fizikai, hanem metafizikai valóság. Az erő immateriális elv, melyet a lélek mintájára kell fölfogni.

E tevékeny szubstancia jellemző sajátága az egyszerűség. Minden összetett szubstancia ily egyszerű erőkre vezethető vissza. Azokat az erőegységeket, melyekből a létező valóságok alakulnak, Leibniz monas-oknak nevezi. E monasok az igazi individuumok a szónak eredeti "oszthatatlan" értelmében, mert a fizikai atomok csak látszólag oszthatatlanok, a geometriai pontok pedig nem egyebek, mint tiszta elvonások. Az oszthatatlan, kiterjedés nélküli monasokat csak Isten teremtheti és pusztíthatja el. S amint a természetben minden végtelen, a monasok száma sem lehet véges. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a természetben minden tele van. Az ür, a semmi nem létező; a tér és idő csak a dolgok vagy tünetények bizonyos viszonyát: együttlételetét, illetve egymásutánját jelentik. A végtelen világban elszórt tevékeny lények közt egy sincs, amelyik a másikhoz tökéletesen hasonló volna, mert akkor nem lehetne őket egy-

mástól megkülönböztetni, csupán külsőséges elnevezéssel. Aristotelesnek volt tehát igaza, mikor a dolgok lényegét az individuális létezőkben kereste. A monasok tevékenységét öntevékenységnak kell fölfogni, vagyis a maguk lényének analógiájára kell őket elgondolnunk. Bennük Leibniz élő szellemi lényeket lát, s mintegy az aristotelesi entelechiák helyét töltik be filozófiájában. Velük szemben az érzéki világ és az anyag csak tünemény, phaenomenon bene fundatum.

A monasok tevékenységének Leibniz a képzetalkotást tartja. Ennek a tudatosság, a világosság foka szerint különböző fokai vannak. Minden monasban megvan a világos képzetre való törekvés, és éppen ennek az eredménye szerint mutatnak a létezők egy fejlődési sorozatot, melynek legalsó tagja - akárcsak Aristotelesnél - a legzavarosabb, leghomályosabb tudattal bíró lény, legfelső tagja pedig a teljes öntudatos lény: az istenség. A természet élete csakugyan a monasok tökéletesedési vágyában merül ki. Az alacsonyabb monasok tevékenysége az öntudatlan képzetek /petites perceptions/ alkotásában merül ki. Ennél a testi vagy egyszerű organizmust jellemző, kizárólag a perceptióban kimerülő életnél tökéletesebb az állatindividuum, mely már /szűkebb értelenben véve/ lélek, vagyis érzéki működésre is képes, míg az emberi lélek szellem, mert már öntudata állapotainak eszmélkedő megismerésére is képes.

A természetnek ez az "új rendszere", melyet Leibniz tanít, tulajdon-

képpen Spinoza ellen fordul. Leibniz ugyanis az isteni szubstanciát nem közvetlenül, hanem az egyéni tudaton és léten át azonosítja a természettel. Így sikerül megmentenie az individualitást, amely Spinozánál teljesen megsemmisült és beolvadt a nagy egészbe. Ily módon a leibnizi bölcsélet modernebb is, mint Spinoza panteizmusa, mert a részben látja meg az egészet. Minden monas a makrokozmost reprezentálja, mert a természet minden részében azonos. Leibniz metafizikai világa ennek az idői világnak az örökkévalóságba való megynyújtása. Ezzel a modern gondolkodó megfordítja a platonizmust.

Leibniz és Spinoza világszemléletének alapfogalmaiban egyformán kifejezésre jut a XVII. század racionális szenvedelme, hite az ész megismerő erejében. Bármily különböző motívumok sűrűsödtek is össze a két rendszer metafizikai eszméiben; bármennyire más és más filozófiai egyéniség tükröződik is bennük, a lélekvilág minden összetettséggel és mélységgel: közös jegyük, mintegy közös nevezőjük az, hogy alapszerkezetük észszerű. Mintegy az ész képére vannak teremtvé, mert hiszen a megismerés eszménye ölt bennük metafizikai alakot. Így Spinoza szubstanciája és Leibniz monasa különböző elnevezések hasonló gondolat tartalom jelölésére. Spinozánál minden érdeklődés az egyetemesnek szól; a dolgok egyénisége nem érdekli, mert a dolgok lényege szerint egyedül az, ami bennük egyetemes. Leibniz az egyéniségbe látja a dolgok lényegét, ezért az egyes dol-

gok nála a szubstancialitás méltóságát öltik; az egyetemesen belül megvan az önálló létük és értékük. Spinozánál az egyes dolog csupán közömbös példánya az egyetemes törvényszerűségnek; magában nincs igazi értelme. Leibniznél az egyes dolgot is átvilágítja a racionalitás fénye, minden monasnak megvan a sajátos törvényszerűsége; az egyetemes törvényszerűség végtelen sok egyéni törvényszerűséggé különül. Spinoza a jelenségek sokasága és változatossága közepette azok egységen tartja függesztve tekintetét. Leibniz meglátja a dolgoknak mind egységét, mind sokaságát és változatosságát s emezek számára éppugy van magyarázó elve, mint amannak számára. Spinozánál a véges: negatívum, tagadása a végtelennek. Leibniznél a véges maga is egy fajtája a végtelenségnek, mert önmagában megjelenteti a végtelen egyetemesét. E mélyreható különbségeknél fogva a két filozófus világszemléletében két ellentétes típusát láthatjuk a lehető világszemléleteknek. Spinoza világképe az egyetemesnek egyoldalu; kizárólagos hangsúlyozásánál fogva legkövetkezetesebb s legvégletesebb formája az ujkori metafizikai uniuverzalizmusnak. Leibnizé viszont annál fogva, hogy az egyetemes mellett az egyéniséget is központi problémává tette s hogy az egyéniben találta minden létezőnek reális alapját, egyik jellegzetes típusa a modern metafizikai individualizmusnak, de olyan individualizmusnak, amely a legbensőségesebben egységbe olvad az uniuverzalizmussal.

Leibniz történeti helyzete az
 ujkori kultúrán belül ugyanaz, ami a
 hellén kultúrában Aristotelesé volt.
 Aristoteleshez való viszonyát ő maga
 így jellemzi: "Mea doctrina de substan-
 tia composita videtur esse ipsa doct-
 rina scholae peripateticae, nisi quod
 illa monades non agnovit. Sed has addo,
 nullo ipsius doctrinae detrimento; a-
 liud discrimen vix invenis /Opera
 phil.p.74o/.

Leibniz rendszere, mint korunk
 fokozódó érdeklődése bizonyítja, azok
 közé tartozik, melyek az idő haladásá-
 val jelentőségüket nem veszítik el.

III. PAULER.

A magyar kultúra talaján eddig
 csak két jelentékeny és önálló, zárt
 filozófiai rendszer termett. Az első
 Böhm Károlyé, aki a nagy német idealiz-
 mus hagyományaiból, főképp Fichtéből ki-
 indulva, csodálatos éleselméjűséggel
 és szívóssággal, egy élet hosszú mun-
 kájával szövi ki a maga hatalmas gon-
 dolathálóját, melybe a világot, mint e-
 gészet, egységesen tudja befogni. A má-
 sik filozófiai rendszer Pauler Akos
 eredeti s minden irányban teljesen ki-
 érlelt tanát tartalmazza, amely objek-
 tiv idealizmusnak minősíthető.

Leibniz igazság és tudományelmé-
 lete, a szubstanciának, mint törekvő, ön-
 tevékeny és szellemi lénynek téretlen
 felfogása, a létezés fogalma, a princi-
 pium individuationis kellő transzformá-
 tióval megjelenik Pauler világnézeté-
 ben is. Pauler legnagyobb szeretettel

és megértéssel Leibniz felé fordul, ki-
nek -mint mondja- "bár csak körvonala-
zott, de mély és teljes világnézete a
legjelentősebb lépés, mely Aristoteles
óta az emberi gondolkodás fejlődésében
történt". /Bevez. 23 l./ Eppen ezért
Leibniz műveit sohasem a gondolati
archeológia szempontjából tekinti, ha-
nem mint a filozófiai kutatás élő for-
rását, melyből folyton lehet és kell
is merítenie.

Pauler a metafizikai tételeket
közvetett ténymegállapításoknak minő-
síti, mert bármely empirikus ítélet
hallgatagon egy sereg metafizikai elő-
feltevésen épül föl. Tartalmi tekintet-
ben a metafizikai rendszer természete
attól függ, hogy a létezésnek s ezen
keresztül a szubstanciának milyen fo-
galmából indul ki.

E tekintetben a metafizikusok
már egyéni lelki dispoziciójuk alapján
két típust mutatnak: statikus és dina-
mikus típust. Az előbbiek szemléletük
tárgyát, a létezőt mint nyugvót, válto-
zatlant, állandót fogják fel, a világ
előttük mint valami kész nyugvó szub-
stancia áll. Viszont a dinamikus típus-
hoz tartozók mindent folyton mozgónak,
elevennek, mint állandó hatást fogja fel,
a szubstanciában öntevékenységi cent-
rumot lát: rendszere a dinamikus meta-
fizikák közé tartozik, sőt egyenest
pándinamizmus.

A statikus metafizikus természet-
szerűen hajlik arra a gondolatra, hogy
csak egy szubstancia van, vagyis a mo-
nizmusra. Ellenben a dinamikus típus-
hoz tartozó metafizikusban természetszerű-
en nagy a hajlandóság arra, hogy a plu-

ralizmus álláspontjára helyezkedjék. Pauler pluralista: a világ előtte is rendkívüli nagy, bár véges számú öntevékenységi centrumból szövődik össze. Az ő metafizikája tehát dinamikus pluralizmus. Milyen úton jutott erre az álláspontra?

Amikor tapasztalunk, mindig abból az előfeltevésekből indulunk ki, hogy valami létezik. Ha már most valami létezik, akkor ez bizonyos állandóságot jelent. Hogyan veszünk erről az állandó létezőről a nem-létezővel szemben tudomást? Ugy, hogy a létező megnyilvánul, azaz hat reánk, tevékenységet fejt ki. Ésszerint létezni annyit tesz, mint állandó tevékenységet kifejteni. Mint-hogy pedig a hatás mindig változás előidézése, a változás fogalma is a létezés fogalmának egyik előfeltevése. Ami azonban változik, föltesz egy változatlan mozzanatot is. A változó lényben a változatlan mozzanatot formának, a változót materiának nevezzük. Az a valami, ami állandó módon hat s visszahat, a forma, mely a létező minden változása közepette is mindig ugyanaz marad. E forma nem érzékelhető, mert ami a létezőben érzékelhető, az mind változó: éppen ez utóbbi a létezőben az anyag.

A létező -mondja Pauler- amennyiben határozmányainak forrását önmagában bírja, szubstancia. Ez tehát lényegében a forma, mert ennek tevékenysége nyilvánul meg a materiában. A tevékenység pedig, amennyiben forrását önmagában bírja, öntevékenység. A szubstancia tehát öntevékeny létező,

illetve tényező. Minthogy pedig a correlativitás elvénél fogva az öntevékenységnek nem lehet végtelen sok feltevése, hanem kell egy végső, elemi kiindulópontjának lennie, a szubstancia végső elemzésben öntevékenység-centrum. Az öntevékenység viszont önmozgatót jelent, nála tehát a mozgó és mozgató nem esnek egymáson kívül, tehát az öntevékenységnek nincsenek térbeli határozmányai. A szubstancia tehát nem térbeli létező, azaz nem test. A forma, mint már láttuk, nem érzékelhető, mert nem térbeli dolog. A tér tehát csak a szubstancia megjelenésének, a jelenségeknek formája. Ha a szubstancia viszont nem térbeli test, akkor lelki természetűnek, pszichomorfának kell lennie. A szubstancia tevékenysége önmagára is irányulhat, önmagának is lehet tárgya. A szubstancia tehát tudatos lény. A forma, mint a szubstancia változatlan lényege, örökös tevékenység, törekvés, mely mint lelki mozzanat vágyat jelent. Mire törekszik /vágyik/ folyton minden szubstancia? Arra, hogy sajátos lényegét, azaz formáját minél teljesebb mértékben kifejtse, érvényre juttassa.

A szubstanciára, mint "dologra", szintén érvényes az azonosság alapelve, mely szerint "minden dolog csak önmagával azonos". Ebből következik, hogy nem lehetséges két egyforma szubstancia, sőt két olyan sem, melyek akár csak egy tulajdonságban is teljesen megegyeznének egymással. Minden szubstancia minden ízében teljesen individuális, egyetlen a maga nemében. Ezt jelenti a principium individuationis /Leibniz/,

mely nem egyéb, mint a principium identitatis ontológiai kifejezése. Ha már most a szubstanciák teljesen különböznek egymástól, akkor nem létezhetik két szubstancia, melyek egyforma minőségű és hatalmu tevékenységet tudnának kifejezteni, azaz egyenlő kapacitásuk volna. A szubstanciák tehát különböző minőségű és tartalmu tevékenységekre képesek, különböző kapacitásuk.

Az eddigiek szerint csak egyféle szubstancia van: minden szubstancia öntevékenység, tétel és pszichomorf természetű. Abból, hogy abszolúte csak pszichomorf szubstanciák léteznek, következik, hogy a "test" és "lélek" nem két különböző természetű szubstancia. A test vagy "anyag" mint térbeli valóság pusztán jelenség s nem abszolút realitás. A "természet" csupán jelenségek összege ugyan, azonban ezekben a szubszatnciák öntevékenysége jelenik meg: tehát tárgyilag meg van alapozva: phaenomenon bene fundatum. /Leibniz/. Minthogy pedig minden szubstancia öntevékenység, tehát élőknek tekintendő s így az "élő" és "élettelen" valóság közötti objektív különbség is lényegében eltűnik. "Létezni annyi, mint élni". "Élettelennek" valamit szubjektíve legfőlebb csak azért nevezhetünk, mert a szubstancia öntevékenysége még nem érte el benne azt a fokot, amikor már számunkra is észrevehetővé válik.

Minthogy a szubstancia öntevékenysége, azaz lényegének kibontakozása és érvényre jutása sokszor akadályozva van, ez csak úgy érthető, ha feltesszük, hogy a szubstancián kívül még egy szubstancia van, legalább még egy, mely ezt a gátló

hatást kifejti. Tehát egynél több szubstancia létezik. Enélkül a világfolyamat, a lények folytonos harca, diadala és legyőzetése érthetetlen volna. A monizmus, mely szerint csak egy szubstancia van, mindig tehetetlenül állott avval a kérdéssel szemben, vajjon mi viszi bele az egyetlen szubstancia örök és változatlan nyugalmába a folytonos változást és küzdelmet. A monizmus e probléma elől, melyet a tapasztalás minden pillanatban rákényszerít, úgy buvik el, hogy a világfolyamat minden változását merő látszatnak, káprázatnak minősíti. - A tapasztalásból azonban nemcsak az a tétel redukálható ki mint előfeltétel, hogy több szubstancia van: hanem az is, hogy minden szubstancia minden más szubstanciával folytonos kölcsönhatásban áll, azaz a szubstanciák egyetemes kölcsönhatásának is elve. Létezni ugyanis annyi, mint hatni. Tehát ha "A" szubstancia létezik, ez hat "B"-re, de "B" visszahat "A"-ra, mert létezik. De "B" hat "C"-re is, amely hatásban már érvényesül az "A"-nak "C"-re gyakorolt hatása is, mert az "A" által módosított "B" hat a "C"-re és így tovább. A szubstanciák egyetemes kölcsönhatásának elve nem egyéb, mint a principium coherentiae-nek ontológiai kifejezése. Mivel pedig közvetett módon minden változásban minden szubstanciának része van, más szóval: bármely változás feltételeit az összes szubstanciák öntevékenysége képviseli, másrészt, minthogy a correlativitas elvének fogva semmiféle dolog feltételeinek száma sem lehet végtelen, ebből következik, hogy a szubstanciák száma

véges. A mindenség véges ~~számu~~ szubstanciákból áll.

A szubstanciák valamennyien folyton arra törekszenek, hogy lényegüket kibontakoztassák. Ezt a többi szubstancia vagy előmozdítja /fejlődés/, vagy gátolja /visszafejlődés/. A világfolyamat éppen abban áll, hogy a szubstanciák egymásból visszahatásokat váltanak ki: egymást serkentik vagy gátolják a kibontakozásban. Minden változás tehát lényegében vagy fejlődés, vagy visszafejlődés. A fejlődésre való dispozió bennrejlik a szubstanciában /pl. a magban, hogy növénné fejlődjék/. Ez a potentia, melynek megvalósulása az actus. Minden változás lényege potentiából actusba való átmenet. Erre minden szubstanciában bennrejlik a törekvés: csak ingerre vár a másik szubstanciától, hogy fejlődése, felszabadulása meginduljon. A világprocessus ebből a szempontból egy hatalmas felszabadulási folyamat: minden szubsztancia vágyódik azon szubstancia után, mely mindennemű változás első kiindulópontja. Létezni tehát annyi, mint a végső felszabadító után sóvárogni.

A szubstanciák a maguk abszolút létében sem nem keletkeznek, sem nem mulnak el: a szubstanciák összesége állandóan megmarad. Az észrevehető keletkezés sohasem egyéb, mint valamely szubstancia kifejlődése, az észrevehető elmúlás pedig a szubstancia visszafejlődése. A fejlődés első törvénye szerint minden fejlődésnek van kezdete és vége. A szubstancia nem fejlődhetik a végtelenségig, mert hiaz a fejlődés a forma megvalósulása, ezután már nincsen semmi, ami tovább kibontakozhatnék. Természe-

tesen, minthogy a szubstancia örökkévaló, az élet is /a létezés/örökkévaló: a születés a szubstancia fejlődésének csak az a pontja, amikor már annyira kibontakozott, hogy durva megfigyelési eszközeinkkel észrevesszük megjelenését; a halál pedig az a pont, amikor a szubstancia már annyira visszafejlődött, hogy számunkra már nem jelenik meg. Kezdet és vég tehát csak szubjektív feltételektől függő megfigyelési küszöbök, de nem az örök, soha nem keletkező és soha el nem muló életnek objektív mozzanatai. A fejlődés második a priori törvénye a következő: a fejlődés által a szubstancia differenciálódik és integrálódik, azaz minőségileg gazdagodik s emellett egységesebbé válik.

A fejlődés harmadik alaptörvénye szerint a hatalmasabb kapacitású szubstanciák elhatalmasodnak a többiek fölött, csakis a maguk irányában enged meg a többi szubstancia tevékenységét. Így "a világfolyamat egy nagy monarchizálódási folyamat, melyben hatalmi rétegeződéses keletkeznek, melyek mindegyike uralkodik az alatta levőn, míg végül az egész mindenségen az egy leghatalmasabb szubstancia válik urrá". E legnagyobb kapacitású szubstancia szab irányt a világevolúciónak, kölcsönöz a világfolyamatnak egységet, mert a különböző tevékenységű szubstanciák anarchiája helyébe a leghatalmasabb szubstancia uralmát állítja. A correlativitas élvéből különben is folyik, hogy a szubstanciák kölcsönhatásának kell lennie olyan szubstanciának, mely megindít más szubstanciában változást,

anélkül, hogy ő maga változnék. Ez a leghatalmasabb kapacitású szubstancia hat, változást idéz elő, anélkül, hogy a többi szubstancia benne változást tudna létrehozni. Minthogy a térbeli mozgás csak jelenség s nem a szubstancia abszolút valóságu öntevékenysége, a leghatalmasabb szubstanciának, mint "első" mozgatónak a többi szubstanciákra való hatása sem térbeli, hanem pszichikai természetű. Ez pedig nem egyéb, mint az a vágy, mellyel minden létező törekszik öntudatlanul a végső felszabadító után. Az ösmozgató szubstanciát Absolutumnak nevezve, mondhatjuk: létezni annyi, mint vágyódni az Absolutum után. Minthogy pedig ami után vágyunk, azt szeretjük, igaza van Dantenak: a szeretet mozgatja a világot. Így a "metafizikai redukció az abszolút, személyes, örök, változatlan, leghatalmasabb, a világtól különböző, de arra szüntelenül ható, azt a reá irányuló szeretet által irányító szubstancia létének felismerésére vezetett". Ez az Isten-eszme itt a metafizikai spekuláció tárgya, következtetések eredménye; mikor azonban a vallásos hit tartalma, akkor a közvetlen élmény tárgya. A vallásos hit Isten-eszméjében több van, mint a metafizikai Absolutum fogalmában s másfajta a vallásos meggyőződés bizonyossága is, mint amilyen a filozófus puszta észbeli spekulációjából fakadhat.

Pauler metafizikája, bár a maga egészében Leibniz dinamikus pluralizmusának álláspontján áll, mellőzi a monaselméletet. Így a szubstancia fogalma szétfolyik s relativvá válik: a gyer-

mek pl. egy kibontakozó szubstancia, amely megint millió más, egymásra visszaható szubstanciából áll. Hol a határ a szubstanciák között, mely őket sajátos, zárt, individuális, tudatos, pszichomorf egységekké különíti, szinguláris öntevékenységi centrumokká avatja?

A mi egyéni nézetünk a szubstancia problémájára vonatkozólag a következőkben fogható össze...

Ha gondos tekintettel vagy az akarat megfeszített erejével vizsgálódunk abban a világban, ahová sorsunk rendelt csakhamar rájövünk arra, hogy a sokrétű és bonyadalmas valóság között léteznek alanyok, amelyek azonossági, folytonossági és rendi elveknek mutatkoznak, és kisugárzási és cselekvési középpontok. Ezek az alanyok az állagok. Mint ilyen, az állag a kategóriákon kívül esik, minthogy nem attributum. Azonban mégis a kategóriákhoz tartozik, amennyiben azoknak egységesítő és rendészeti elvül szolgál. Míg a járulékok entia in alio vagy entia entisek, addig az állag ens simpliciter, ens in se.

Véges emberi elmém az állagot először minőségeinek és cselekvéseinek mennyiségével ragadja meg. Az egész valóságot fogja fel, de úgy mint valamit, amennyiben egy zárt egészet alkot, amennyiben alannyal és azonossági, valamint rendszeresítő elvvel rendelkezik. Ez az első kapcsolat az állaggal, alaktalan módon, a többi adottságokkal elvegyülve, az elemek bonyadalmas kaoszával történik. A bölcséleti elvek segítségével azonban megkülönböztethetem a járulékoktól. Hogy számot adhassak

magamnak ugyanis a valóságból kiragadott rend és alany fogalmáról,rel kell tennem egy első elv és egy végső alany létezését, amelyek valóban elvek legyenek és számot adhassanak a megállapított rendről. Ez az első elv nem lehet a mennyiség, mivel meghatározásánál fogva a mennyiség osztható, az első elvnek pedig oszthatatlannak kell lennie. A principium non regressionis ad infinitum arra kényszerít, hogy kilépjek a multiplicitás és a motus világából, hogy levezethessem az abszolút elv, a mennyiség és a relatívon kívül eső, oszthatatlan és változatlan el létezését, amelynél megállhatok és amely megfelel a lét igényeinek, annak a létnek, amely egy.

Az anyagi létezőkben ez az állag két substantiális elvből tevődik össze: az anyagból és az alakból. Ez az anyag a tapasztalás folyamán megállapított állagi változások /corruptio és generatio/ magyarázatához szükséges, valamint azért, hogy a járulékokban található összes anyagi elemeknek gyökeres elvet szolgáltasson. A mennyiségben, a minőségben és a többi járulékokban ugyanis formai és anyagi elemeket különböztetünk meg. Az állag, amely a kategóriák eleje, a többi alanya és elve, két elv birtokában tartozik tehát lenni. Az egyik formai, az állagi forma, amely tökéletesen megvalósítja a forma fogalmát, amely csak forma és így tehát az összes formai elemek elve lehet; a másik anyagi, a materia prima, amely tökéletesen megvalósítja az anyag fogalmát, amely csak anyag, és ennek köszönhető, hogy az állag az összes anyagi elemeket

magára veheti: a lehetőség és a megvalósulásnak, az alany és a járuléknak ugyanis arányban kell lennie. Ez a két elem azonban nem árt az állag oszthatatlanságának, mivel az anyag és a forma unum et idem sunt. Az anyag és a forma ugyanis lehetőségi és megvalósulási viszonyban állanak, és a materia prima, amely az állag létesüléséhez járul, semmiféle meghatározottsággal sem rendelkezik, pusztán lehetőség csupán. Önmagától még csak nem is osztható, negatíve oszthatatlan. Amikor az állagi forma meghatározza, vele együtt alkot egy oszthatatlan állagot.

De, hogy az állag egész gazdagságát megragadhasam és a valóság összes elemeiről számot adhasak magamnak, kénytelen vagyok az állagon belül két elemet megkülönböztetni: az elsődleges és a másodlagos állagot. Az alanynak tulajdonítható meghatározások között ugyanis egyesek in subjecto recipiuntur és valóságos járulékok, amelyek azt minősítik /pl. Péter fehér/ ; mások pedig non recipiuntur in subjecto, nem az alany járuléka, hanem lényeges meghatározások, amelyek az alanyt önmagában alkotják, tulajdon meghatározását adják neki /pl. Péter ember, állat, eszes/. Ezek az attributumok nem arra a kérdésre felelnek quale sit subjectum, hanem arra quid sit? Nem az állag minőségeit, módjait, mértékeit jelentik, hanem valóban annak alakját és lényegét. Bár teljesen különböznek az alanytól, mint-hogy praedicatumok, mégis az állaghoz tartoznak, mivel nincsenek az alanyban, non sunt in subjecto.

Az "esse in se"-ben vagy az általában meg kell különböztetni az állagot, amely nem mondatik az alanyról "de subjecto", az elsődleges állagot vagy az alanyt és azt, amelyik az alanyról, "de subjecto" mondatik, a másodlagos állagot vagy a lényegét. Ez a megkülönböztetés kétségen kívül nyilvánvalóbb az anyagi létezőkben, ahol egy és ugyanazon fajhoz tartozó egyedek sokasága mutatkozik. Kénytelenek vagyunk tehát megkülönböztetést tenni lényeg és egyed között. Minden teremtményben székel a lényeg, mivel az alany a lényegtől nemcsak az egyedi anyagi elem által különbözik, amit magán hordhat és megengedi neki, hogy az alakokat egyedessítse, hanem bizonyos tökéletesség által is, melyet a forma és a lényeg önmagában nem bír, és amely megengedi neki, hogy létező lehessen és létezés forrása. Kétségen kívül a mi két elemünk /alany és lényeg vagy forma/ szükséges, hogy teljes állagot alkothasson, de mindkettő különféle szerepet játszik, és két fő, egymásra vissza nem vezethető elem marad.

Az elsődleges állag "proprie prima et maxima dicta substantia" így határozható meg: "quae neque de subjecto dicitur, neque in subjecto est". Az elsődleges állag az egyedi alany, amely egyedül létezik, az a bizonyos "hoc aliquid", "quasi per se subsistens", "et quod est separabile, quia est ab omnibus distinctum et non communicabile multis". Szent Tamás a következő képen különbözteti meg a másodlagos állagtól, amely egyetemes lehet:

"a/ quia non praedicatur de aliquo inferiori, b/ quia substantia universalis non subsistit nisi ratione singularis quae per se subsistit, c/ quia substantia universalis est in multis, non autem singularis, sed est ab omnibus separabilis distincta". Az elsődleges állag tehát az alany, amely az összes járulékokat magára veszi és amelyben az összes lényeges és járulékos meghatározások azonosulnak. Ez Aristoteles nagy felfedezésére utal, amely őt Platontól teljesen elválasztja és a kateóriák listájának egészen jellegzetes jegyét adja az által, hogy elv gyanánt egy concrete létező alanyt nyújt nekik.

Ihyekezzünk most már megkülönböztetni azt az elvet, amely az alanyt alkotja és megkülönbözteti a másodlagos állagtól vagy lényegtől. Ami az alanyt jellemzi az az, hogy az, ami létezik. A létezéstől azonban különbözik, mert minden teremtményben a létezés esetékes. Különbözik az egészen első állítmány, amely a többinek állítmányi mivoltát adja, állíthatósági kapcsolatba, vonatkozásba hozza, nem más mint a létezés. Az alanytól tehát különbözik. Az alany azonban szükségszerű vonatkozásban áll a létezéssel, attól elválaszthatatlan, szükségszerűen létezik. Különbözik a "ratioes logicae subjecti et praedicati correlativae sunt", egyik a másikat magába zárja. A létezés tehát az, ami az elsődleges állagnak, az alanynak, sajátos jegyét adja, amely megkülönbözteti a másodlagos alanytól és nemcsak puszta lényegét kövacsol belőle, hanem valami valós és önmagában álló

létezőt. Az elsődleges állag nem egyéb, mint a másodlagos állag, a létezés által modifikált másodlagos állag, in statu existentiae. Ez a mód, amely a másodlagos állaghoz járul a létezés tényénél fogva, a subsistentia. De ez a mód a másodlagos állag belső szerkezetét képezi, belőle sugározik, az a terminus, amely belülről befejezi, belőle egy egészet, egy létezni képes alanyt formál. A módus és a terminus fogalma, amelyet szent Tamás és Cajetanus használ, a subsistentia sajátos természetének jellemzésére, ennek az elvnek egy különös oldalát világítja meg. A módus, úgy látszik, a subsistentiának a létezéshez való viszonyát fejezi ki, azt a sajátos állapotot, amely egy külső elvtől származik. A terminus azt fejezi ki, hogy ez a módus belső vonás, a szubstanciától származik, befejeződik, megvalósul, önmagától arányosul, "ab intrinseco" a létezés befogadására. Ennek a két fogalomnak az érdeke rinomságukban és állhatatlanságukban, viszonylagos jellegükben rejlik; nem bírnak az alak korlátlan mivoltával, sem az actuséval, a másodlagos állaghoz nem adnak egy új kis formát, és végeredményben egy új kis állagot. Önmaguktól nem tökéletesítik, sem nem fejezik be az állagot, hanem csak sine qua non conditioja minden tökéletesedésnek és minden megvalósulásnak, mert a létezés minden actusnak és minden tökéletességnek elve, mivel nélküle az állag nem létezhet. Önmaguktól modifikálják és véglegesítik az állagot. Elválaszthatatlanok tőle, nemcsak azért, mert nélküle

nem létezhetnek, hanem azért is, mert nélküle sem meghatározni, sem létrehozni, sem lényeggel rendelkezni nem képesek. A terminus és a módus ugyanis elvonatkozhatatlanok attól, ami bevégz és modifikál, ami lényegükhöz járul és létjogosultságukat, ratiojukat adja, mint az alap a relatióban. Az elemzés eme finom subtilitása szükséges, hogy kimutathassuk, hogy a subsistentia a másodlagos áliaghoz járulva, nem árt az ő oszthatatlanságának, mivel nem jelent új meghatározást, sem az állag új elvét a szó legszorosabb értelmében, hanem nem egyéb, mint a létezés tényénél fogva előállt új elv által modifikált állag. Kétségtelen, hogy a subsistentia különbözik a lényegtől és a létezésről és pedig valóságosan, mivel a subsistentia valami valós létező, de nem "res", sem nem elv, hanem egy egyszerű valós modifikáció.

A subsistentia jellegzetes szerepe abban áll, hogy megengedi, hogy "per se" legyen a teremtet világban. Ebben a világban a létezés szükségképpen esetékes, tehát nem lehet lényeges, sőt mi több nem lehet a lényeg tulajdonsága sem, mert akkor szükséges lenne, mindazonáltal mégsem járulék, mert minden járulék in subjecto recipitur, és az alany sajátos szerepe az, hogy lételt adjon állagának. Szükséges tehát, hogy a létezés substantiális legyen, anélkül, hogy lényeges lenne. A létezés és a lényeg közti megkülönböztetés minden teremtményben tehát megköveteli szükségképpen a subsistentiát, amely a médium szerepét tölti be és

arányba hozza a lényegét a létezéssel. A lényeg belső alkotó része "involvitur in visceribus ejus" és mégis elválaszthatatlan a létezéstől, és ezek a különféle adottságok az állag, /mely a materia prima és a forma substantialisból áll/, a subsistentia és az existentia nem ártanak oszthatatlanságuknak, unum et idem lévén, mivel nem ugyanazon szerkezetűek és egymáshoz nem adatnak. A másodlagos állag ugyanis forma vagy lényeg; a subsistentia módus vagy terminus és az existentia pedig actus, mely az egészet működésbe hozza.

Ha ezeket a különféle elemeket rendezni akarnók, azt mondhatnánk, hogy "ex parte causae formalis" a subsistentia a létezéssel szemben prioritás naturae-val bír, mivel a subsistentia az, ami által a lényeg a létezést magára vezzi, illetve veheti; de "ex parte causae efficientis et finalis" a létezés a subsistentiával szemben bír prioritással, mivel a létezés az a külső elve, ami miatt és ami által a lényeg modifikáltatik.

A subsistentia eme tana, amely a teremtés problémájával kapcsolatban még jobban ki lesz fejtve, már a kateóriák tanában is jelentős szerepet játszik. A járulékok ugyanis nem az egyedüli, az alanynak tulajdonított állitmányok. A lényeg, sőt még a létezés is állítható az alanyról. Az ellenmondás elve, vagy egyesek szerint a principium non-contradictionis, eme három elem megkülönböztetésére kényszerít: alany, lényeg, létezés, hogy megmenthesük az alany és az állitmány közti logikai megkülönböztetést. De ezek a

megkülönböztetések nem sértik az állag oszthatatlanságát, és az ellenmondás elve arra késztet, hogy erősen állítsuk, hogy a subsistentia, amelyet kikövetkeztettem ezeknek a megkülönböztetéseknek a biztosítására, nem lehet ugyanazon rendbeli, ugyanolyan szerkezetű, mint a forma és a lényeg, mint az actus és a tökéletesség, bármilyen szükséges is. Mert különben a subsistentia "fait nombre avec l'essence ou l'existence" és a létező állag egyszerre osztható és oszthatatlan is, ami persze ellentmondó. Egyszersmind a ratio entis, amely az én világító fáklyám, megengedi, hogy fölfoghassam, mi a subsistentia, mi lehet a subsistentia, és a módus és a terminus tanához vezet, amelyek mint egy másik ratio-családhoz tartozóknak mutatkoznak, mint a forma és az actus, és teljesen különböző szerkezettel rendelkezőknek látszanak. Más bölcséleti problémák ennek a három elemnek a megkülönböztetéséhez fognak vezetni bennünket: a forma /vagy lényeg/, az actus /vagy létezés/, és a terminus /vagy suppositum és relatio/, amelyek az egészen első létmozzanatok és alkotják, mondhatnók, a bölcséleti Háromságot, a Trinitas philosophica-t. És valóban az essentia, az existentia, a subsistentia képezik a szubstancia belső szerkezetét és az egészet körülveszi, behálózza a reláció. Nemcsak a különböző dolgok között, hanem egyugyanazon tárgy részei között, a tárgyon belül is állanak fenn relációk, amelyet az egész és a rész viszonyának nevezhetünk. A relációkat, amelyek a tárgyak határain belül álla-

nak fenn, belsőknak, míg azokat, amelyek különböző tárgyakat kötnek össze valami módon, külső relációknak nevezzük. Ilyen belső reláció köti össze a substantia alkotó elemeit és sajátos légkört teremt a fennállás területén.

A másodlagos állag a lényeg, amely az alanyt alkotja. Így határozható meg: "quae de subjecto aliquo dicitur, in subjecto vero nullo est". A valóságban ez a lényeg egyedesítve van, "in statu singularitatis", de önmagában nem az egyedesítés elve, hanem principium specificationis est. Önmagában véve teljesen közömbös, hogy részleges /in re/ vagy egyetemes /in intellectu/ legyen. Semmisen állja útját, hogy elvont legyen, míg az elsődleges állag minden elvonásnak útját szegi. A másodlagos állag tehát a nemek és a fajok alapja. De gondosan meg kell különböztetni a lényegét a nemtől és a fajoktól. A lényeg valami valós és egy, a nemek és a fajok csak a mi értelmünkben léteznek és sokfélék. A nemek és a fajok sokaságának azonban van alapja a valóságban: az oszthatatlan állagok, amennyiben a járulékok elvei és tőlük számítva ismerjük meg őket. Legelőször is az állagot azokon a járulékokon keresztül fogjuk fel, amelyek különféle fajokhoz tartozó több állaggal közösek, és így nyerjük a nemet. Azután a megismerés tökéletesedésével az állagot azon járulékokon keresztül érjük el, amelyek neki sajátosságok; akkor a fajosító különbségek birtokában vagyunk, amelyek a nemet meghatározva adják a fajt. A másodlagos állagokra

lehet visszavezetni az összes lényeges állitmányokat. Ezek a legelső attributumok, amelyek meghatározzák az alanyt. Míg az elsődleges állag a kategóriákon kívül áll, a másodlagos állag a kategóriákhoz tartozik. Különbözik a többitől /, a kilenc többitől, / járuléktól /, mert non recipitur in subiecto, hanem az alany lényeges lakotó eleméül szolgál: non est in alio, hanem in se, és a lényeg az alanyat alkotván principium stabilitatis et firmitatis lesz. Egy lénynak a sziládsága ugyanis oszthatatlanságából származik. Egyedül az egység csalhatatlan, mert nem rendülhet meg, mivel nem lehet osztályrésze a többi és a kevesebb. Az állag eme oszthatatlansága lényegéből fakad, jobban mondva, az alakjából, amely mindentől független abszolút csinál belőle, amely önmagában is fennállani képes. A forma substantialis ugyanis est forma simpliciter, egyedüli valós forma, mert a mennyiség és a többi attributumok alakí elemé relativ, viszonylagos, és jobban mondható terminusnak vagy módusnak, mely nem alkotja azokat, hanem méri és minősíti. A lényeg tehát valóban principium entis, unitatis et intelligibilitatis subiecti, mert birtokolja a meghatározást, az abszolút elv megalapozásához és megalkotásához szükséges formát; a lényeg szolgáltatja az alanynak az "eszmét", mi szerint létezni és cselekedni képes.

Az állag alkotó elemeinek vizsgálata után szerfölött érdekesnek mutatkozik a szubstanciák rangsorának

a felállítása úgy, ahogyan a valóságban léteznek, kezdve az isteni állagon le egészen az anyagi állagig, különös tekintettel a lényeg, a létezés és a subsistentiára.

A lényegek rendje négy élesen elhatárolt kategóriára oszlik. A legfelsőbb kategóriában a lényegek rendje a legfelsőbb, korlátlan, örök, szükséges és végtelen, egészen egyszerű, határtalan gazdagságu, teljesen tökéletes Lényre támaszkodik.

Hogy jobban megérthessük, amennyire lehetséges korlátolt elménknek, ennek a Lénynek természetét, és a tőle származó lényekhez való viszonyát, szerfölött hasznos lesz, ha egy előzetes megkülönböztetést fogunk tenni. Minden dologban van lényeg és létezés. A lényeg az, ami a dolgot alkotja, minden létező vagy lehetséges valóság alapvető és elsődleges minősége. Az, ami erre a kérdésre felel: quid est res. A megkülönböztető tulajdonságok forrása, a faj alkotó elve. Altala van tudomásunk valamely dologról, megismerjük azt, fogalmat alkotunk róla, meghatározzuk, megkülönböztetjük. A lényeg változatlan, öröktől fogva és egyetemesen igaz és önmagával azonos. A lényeg fogalmához járul a létezés fogalma, miután megállapítottuk quid est res, azt kérdezzük an est res. A létezés által a lényeg okaiból kilép, kihelyeződik, a tárgyilagos valóságok számához csatlakozik. A létezés rendszerint esetekes, felvehetjük, recipere possumus, de el is veszíthetjük; átmeneti jeleggel bír azon a változatlan, örökösen szilárd alapon, amit lényegnek nevezünk.

Ez a két teljesen különböző, egymásra vissza nem vezethető fogalom Istenben ugyan két különféle tárgyat jelöl-e meg, vagy csak egy és ugyanazon valóságot?

Az isteni természet nem áll egyrészről egy sajátos lényegből, másrészről pedig nem valósul meg ettől a lényegtől különböző létezés által. Más szóval az istenségben a lényeg a létezéssel azonosul egy és ugyanazon és végtelenül egyszerű valóságban. Ez egy olyan iagzság, amelyre szent Tamás a létről szóló egész metafizikáját építi fel. Akár a lényeg jellegzetes vonásait tanulmányozza, akár a létezés tulajdonságait vizsgálja, mindeféleképpen kiütközik a szükségessége annak, hogy ezt a két fogalmat azonosítsa Istenben.

Es valóban mindaz, ami egy lényeghez hozzáadatik, mindaz, ami nem ő, hanem vele egyesül, tartozik, hogy vagy önmagában és önmagától létezzék, vagy, hogy neki adassék valamilyen külső ok által. Így az értelmes embernek megvan az a képessége, hogy nevéssen, képesség, amely nem teszi lényegét, de belőle fakad, mint a fény a napból, az illat a rózsából. Így a meleg víz birtokolja a meleget, amely nem képezi lényegét, nem abból származik, de azt egy külső fókusz közli vele. Ha tehát Isten létezése lényegétől különbözne, hozzáadatlának. Már pedig nem származhat ennek a lényegnek tulajdon méhéből, mert mondja szent Tamás, egy olyan lényeg, mely nem önmagának létezése képtelen önmagát a létezésbe kinelyezni, képtelen saját erejénél fogva a lehetőség-

ből a valós létbe átmenni. Ha pedig a létezés különbözik a lényegtől az istenségben, **akkor** Isten is csak teremtmény, teremtve lett, Isten tehát nem Isten.

Ugyanarra az eredményre jutunk, ha a lényeg szerepét vizsgáljuk, mi-helyst ez különbözik a létezésről. Ebben a feltevésben a létezés actus, ő adja a valóságot, ő teszi, hogy valami in actu létezik: mikor vagyunk jók, mikor ember az ember ténylegesen, valóban, in actu? Amikor létezik. Ennél fogva tehát a létezés nélkül a lényeg csak puszta lehetőség, egyszerű potentialitas. Már pedig teljesen képtelenség Istenben lehetőséget, potentialitást megkülönböztetni, bele ilyen dolgokat vinni és feltételezni. Istenben tehát a létezés nem különbözik a lényegtől, e két fogalom azonos Benne.

Az a tény, hogy Istenben a lényeg és a létezés azonos, magával hozza azt is, hogy Isten az Ipsum Esse Subsistens. Idevágóan mondja Thomas Philippe, volt bölcsélettanárom: "Dieu est nécessairement Etre Subsistant, être en soi. L'être peut se présenter sous deux modes divers; ou bien il est l'être de quelque perfection, de quelque qualité substantielle ou accidentelle, c'est l'être de l'intelligence, l'être du coeur, l'être de Pierre, de Paul. Dans cette hypothèse, il suppose une nature auparavant possible et dans la quelle il est reçu: c'est ce que saint Thomas appelle "esse receptum". Ou bien, il n'est pas l'être de ceci ou de cela, l'être accordé à telle ou telle possibilité, à telle ou telle nature, il est

l'être purement et simplement, l'être qui se pose en soi, qui est à lui-même sa nature, en un mot il est cet être dont nous parlions tout à l'heure et où se confondent essence et existence; et alors saint Thomas l'appelle "esse irreceptum", être non donné, mais posé en soi, non reçu dans un sujet étranger, dans une essence qui le porte, lui permet de subsister tout en recevant de lui sa réalité, mais être qui est à soi-même son substratum, qui subsiste en soi".

"L'être divin n'est pas reçu dans un substratum, dans une essence distincte de lui et aux dimensions de laquelle il devrait se réduire; il est irreceptum, il est en lui-même, il est subsistant, il est donc illimité, il est infini. Il n'est pas tel être déterminé et fini, il est tout être, tout ce qui peut se renfermer dans l'étendue de l'être". /Notes personnelles du cours de Th. Philippe/.

Ilyen az első lény, az , amelyik a létrend bázisán áll, az, Akin ez a rend egészen nyugszik, Akinnek méhéből fakad, mint a víz a forrásból buzog, mint a patak, mely nem más, mint ennek a forrásnak a folytatása. Ha ennek a létforrásnak legközelebbi folyásánál megállunk, akkor annak a skolasztikus metafizikai elvnek első alkalmazását állapíthatjuk meg, hogy mindaz, ami a természet magasabb fokain egyesül és összevegyül, különbözik és több részre bomlik, amikor a legalsóbb fokokra szállunk alá.

Istenben a lét és **lényeg** egy és ugyanazon valóság. Közvetlenül alatta,

az angyali állagban, ez a két elsődleges és alapvető fogalom nem felel meg többé egy azonos tárgynak: a lényeg ott valóságosan különbözik a létezésétől. Az angyal létezését kapja, Isten adja neki szabadakarátának jótekonny hatása folytán, létezése tehát nem lényeges, nem tartozik lényegéhez, úgy mint a szellemiség, az értelem, az akarat; az értelem az angyali lényeg része, alkotó eleme, azonosul vele, a létezés azonban kívül áll, attól valószínűsége különbözik.

Az által, hogy lényegi és létezési összetétel van a felsőbbrendű létezőkben, ezek a természetek actussal és potentiával rendelkeznek. Mert valahányszor egy lény, bárminő legyen is, két elemből tevődik össze, úgy, hogy az egyik a másikat kiegészíti, bevégez, tökéletesíti; az, amelyiket kiegészíti a potentia, az, amelyik kiegészít az actus. Az ok egészen egyszerű, egy dolog csak a neki megfelelő tökéletesség által egészülhet ki, amely neki valós lételt nyújt, olyan lételt, amivé épen lehet.

Erthető, hogy Istenben nincs helye ilyen összetételnek, amely a lényeg és a létezés közti megkülönböztetésből származik, Istenben nincs potentia, Isten omnis actus est, actus purus et simplicissimus.

"Le mélange d'acte et de puissance, mondja Thomas Philippe, dans les êtres supérieurs n'est pas le seul résultat qui découle du partage de leur réalité en essence et existence. Cette existence, recue dans une essence, n'est plus subsistante, c'est-à-dire en soi, comme en Dieu, mais elle subsiste dans un autre,

dans cette essence potentielle dont elle est l'acte et le complément. L'essence n'est pas davantage subsistante, puisque pour cela il faut exister par soi et être en soi; or l'essence n'existe pas par elle-même, mais en vertu de l'existence dont elle est distincte et qui la fait être en acte".

Innen van az esetékesség is, az így alkotott természetekben a változás lehetősége. Lényegük felveheti a létezést, de el is veszítheti azt a Teremtő akaratanak egyszerű ténye folytán. A létel megszerzésével, a teremtetett természet változik, a pusztá lehetőségből a tényleges létbe megy át; a létel elvesztésével pedig ellenkező változást szenved és a valós létből a nem-létbe megy át. Egyedül a lényegeket, és az, akinek lényege a lét, változatlanok, mint-hogy nem veszíthetik el alkotó elemeinek egyikét sem.

Ilyen a lét második kategóriája. Az egyszerűség benne nem teljes, kikezdte a lényeg és a létezés közti megkülönböztetés, az actus és a potentia közti összetétel. Hiányzik belőle a szubsztáló létezés, az abszolút végtelen, és minden természet e kategória határain belül külön fajt, speciést képez.

Az angyalok alkotják ezt a fokot: minden jellegzetes vonást magukba zárnak, a tökéletességek és a tökéletlenségek birtokában vannak.

Az emberi lélek alkotja a szubsztanciák fendjének harmadik fokozatát. Az emberi lélek, egyrészt, az angyali természet eme rendjét érinti, másrészt pedig, az alsóbbrendű fokhoz tartozik.

A testtől elválasztva, ha eltekintünk attól a lényeges vonástól, illetve vonatkozástól, amely vele összeköti őt, ahonnan egyébként egyedesítését nyeri, valóságosan az emberi lélek is, mint az angyal, lényegből és létezésből áll; az anyagon felülről vette lendületét és az elválasztott forma, a forma separata, egyes kiváltságait is megszerezte magának. A testtel való érintkezése folytán, egyedesítve lett; az emberi nem annyi tagra oszlott, ahány lélektől lelkesített test lett; de a szétesés és a halál után továbbra is egyedesíti a test a lelket; az egyedesítés bélyege, amelyet egyszer a lélekbe nyomott, letörölhetetlen, olyan mint a szentségi jegy, amelyet a halál sem törölhet el, és amely a siron túl is megmarad. A lelkek azonban nem lesznek annyira hasonlók az angyalokhoz, hogy mindegyik különfajt alkot: hanem mindegyik, az összes, egy és ugyanazon fajhoz tartozik.

Mondottuk, hogy a létezés Istenben subsistens, és hogy alatta, még az angyalban sem az, mivel a létezés ott recipitur in essentia, és a lényeg nem önmagától van. Nem tagadhatunk meg azonban minden subsistentiát az alsóbbrendű lényektől. Ha az alkotó elemek közül egységes subsistens, az egész az lehet és az is valóban; a lélek a testtől különváltan, az angyal, subsistens. Hogy subsistensek lehessenek ahhoz az szükségesség, hogy legyenek és pedig önmagukban "in se" legyenek. Már pedig létüket a létezésből kapják, és a lényeg "irrecepta" lévén, in se, önmagukban való lételt ad nekik.

Az önmagában való létezés eme módja azonban nem ugyanaz az anyagi természetben és az emberi lélekben. Az angyal úgy létezik önmagában, hogy önmaga egyedül alkot fajt és pedig egy egész fajt. Az emberi lélek sokkal szégyesebb eredményekben. Habár oly természetű lényeg a lélek, hogy a testbe egyszer bele teremtve, azt el is hagyhatja, következőleg önmagában is fennállhat, a testen kívül, mindazonáltal amikor arról van szó, hogy teljesen megvalósítsa az emberi fajt, amelyhez tartozik, ez a lélek nem elégséges: az ember nem a lélek, hanem összetett létező, a lélek és a test együttese. Szükséges tehát, hogy a lélekhez a test hozzájáruljon, hogy az emberi nem egy teljes egyedét alkothassa. Az emberi lélek csak alkotó elem, a legfőbb kétségen kívül, de mégis csak az emberi nem egyik alkotó eleme, és a másik elemmel frigyre lépve képezi, szolgáltatja egy ugyanazon faj egységét: *ejusdem vero speciei unitatem*.

Szálljunk egy fokkal alább a lények rangsorán, az anyagi létezők színvonalára. A lények rendjének ez a negyedik és utolsó kategóriája. Az egyszerűség mindjobban eltűnik, az összetétel minden állag alkotó elemeit megsokszorozítja. A teremtetett létrend legfelső fokán lényegbeli és lételi összetétellel találkozunk, illetve találkoztunk, azon a színvonalon, ahová leszálltunk, ehhez az összetételhez járul az anyag és a forma összetétele. A lényeg sem önmagának, sem a fajnak nem elégséges. Hogy a létezést elérhesse és a fajt megteremthesse, szükséges, hogy

a testi anyaggal egyesüljön; a testhez járuljon, amelyet meghatározz, amelyet éltet az élő állagokban, de amely neki nélkülözhetetlen.

Nincs olyan test, amely ne e két alkotó elemből lenne összetéve, ebből az anyagból és a formából: nincs egyetlenegy test sem, mely nem így lenne felépítve és ne adná az anyagi és formai összetételhez hozzá a lényeg és a létezés összetételét, a lényeg az anyag és a forma összege lévén.

Az egyszerűség csökkenése magával hozza a szubsistencia csökkenését is. Sem a létezés, sem a forma nem subsistens. A létezés recipitur in forma vel in composito, forma autem in materia, a kettő pedig nem önmagában, hanem egy idegen substratumba helyeződik, amely lehetővé teszi, hogy létezzen, amely velük együtt alkot egyedülálló természetet, állagot. Itt főként az összetétel subsistál, amit a bölcselek suppositumnak neveznek, az értelem hozzáadásával pedig személynek.

A potentialitás ellenben növekszik. A lényeg a létezéssel szemben lehetőség, az anyag pedig a formával szemben. Két lehetőség van: a levés, a létezés lehetősége és ilyen vagy olyan faj lehetősége, a forma erejénél fogva; a lényegben székelő és az anyagban székelő lehetőség, jobban mondva mindkettő, az egyik is meg a másik is. A forma, amely közbenso, egyidőben az actus és a potentia szerepét is viszi: est actus materiae, cui confert possibilitatem entis, et est determinatio specifica; a létezéssel szemben, ami nélkül tényleges megvalósulást sohasem nyerne, puszt-

ta lehetőség.

Az utolsó kategóriához tartozó állagok tehát: a testek, a növények, az állatok, az emberek. Az alsóbbrendű fokokon az anyag uralkodik, a felső fokokon pedig a lélek diadalmaskodik: a cselekvő elv, a lélek vagy állagi forma, és a szenvedő elv, a materia prima közti arányossági különbség hozza létre a fokok és azok viszonyának megkülönböztetését.

Ha az isteni állagtól eltekintünk és kimondottan csak a teremtetett létrend valóságait vizsgáljuk, akkor eme hármas valóság-csoport tárul elénk: anyag, lélek, szellem. Ha a metafizikai gondolat szálait tovább szövögetjük a monisztikus és dualisztikus világnézet mellett kialakíthatunk magunkban egy trialisztikus világnézetet. Ebben az új világnézetben az anyag és a lélek mellett a szellem érvényesül, a szellem részesül a halhatatlanság isteni kiváltságában.

A monista felfogás, amely atestet és lelket azonosítja, egynek veszi és egy tő hajtásának, egy valóság két oldalának tekinti őket. Közülük a/ az anyagelvűek ezt anyagnak, b/ a pantheisták és a spiritualisták a mindenségben rejtőző szellemnek tekintik. Előbbiek szerint lélek nem létezik, csak az anyag mozgása kelti annak csalóka látszatát, kíséző melléktermékképen; utóbbiak szerint ellenkezően: az egész élet, a mindenség minden anyaga is csupán a szellem földi emanációja, bonyolult játéka, illetve "vetülete"; c/ az említett kétféle monizmuson kívül van még egy harmadik monista elképzelés is: az ugy-

nevezett transzcendens monizmus, amely valamely tapasztalatilag meg nem ismerhető lényegben keresi az egységet. Az anyag és a szellem csupán ennek két különböző megjelenési módja volna. Kant is, de még inkább Fechner fejtette ki az indokokat amellett, hogy mind az anyag, mind pedig a lélek egy és ugyanannak tényleges "magánvalónak" csupán különböző oldalait érzékeltetik: az előbbi a mechanikai, az utobbi a szellemi törvényszerűségeknek alárendelten. Szerintük a test kiterjedt szubsztancia, a lélek gondolkodó szubsztancia.

A lélektani dualizmus hívei, Plátótól kezdve szent Agostonon át Descartesig, majd Fechneren és Machon át Wundtig és a mai dualistákig át vannak hárva a szellemi, illetve a testi, a lelki, illetve az anyagi életkörök különbözőségének tudatától és szerintük a két külön világrend csak bizonyos pontokon találkozik és hat egymásra, mint a gépész a gépre, a kormányos a hajó vezetésére. A dualizmus szerint az anyagi testiség, másrészt a szellemi lelkiesség két egymástól alapjában különböző független szubsztancia. A két világrend jelenségei egymással össze sem hasonlítható sajátos sort alkotnak: a lélektan sohasem válhatik az élettan egyik fejezetévé, mint azt az anyagelvűek hitték és elképzelték.

A testi és lelki jelenség párhuzamossága nem probléma a materialisztikus és spiritisztikus monizmus álláspontjain. Azonban ez a folyamatoság további magyarázatokra szorul a

transzcendens monisztikus, roképen pedig a dualisztikus állásponton, minthogy ezek az elméletek eleve elismerik a testinek és lelkiének különbözőségét.

A trialisztikus világnézet sarkalatos tétele, hogy az élet, különösen az emberi élet e három "állagból":

anyagból - lélekből - szellemből alakult egységgé. Vannak anyagok, amelyek csak vannak; vannak lények, amelyek vannak és élnek; vannak olyanok, amelyek vannak, élnek és éreznek; s végül vannak, olyanok, akik vannak, élnek, éreznek és gondolkoznak is.

A tárgyilagos mérlegelés alapján nem elégít ki bennünket sem az anyagelvű, sem a spiritualista monizmus. De nem elégíthet ki teljesen a dualizmus sem, amely az anyag és a lélek kettőségében véli magyarázhatni az életet.

A gép alkotórészeit adja az anyag. A gépnek csodálatosan működő, önszabályozó, önmagát regeneráló működését nevezzük léleknek. De mindez csak úgy jöhet létre, ha egy, a gép felett álló értelmiség előre megálmodta, megszerkesztette a gépet, annak működését elindította és továbbra is gondoskodik róla. Minelyt ez a szellemiség mellőle elmarad, a gép, még olyan csodálatos automatizmusai ellenére is, mihamarább újra csak elemi alkotórészeire bomlik és kérlelhetetlenül felhagy működésével. Működő gép csak akkor jöhet létre, ha annak anyagi részei /test/, valamint működése /lélek/ mellett jelen van a felsőbb értelem /a szellem/ is!

Igaz, hogy a skolasztikus bölcselet ezt a dualizmus segítségével igyekezett magyarázni, kimondván, hogy az a

harmadik állag: a szellem, maga az Isten, aki azonban jelen van az élő emberben. E tanítás misztikuma az élő emberre vonatkozólag mégis csak inkább trialisztikus, mint dualisztikus. Hiszen mindig is kifejezetten beszéltek testről, lélekről és szellemről, sőt szellemekről. A magunk részéről a trialisztikus álláspont mellett döntünk e fontos, sőt talán legfontosabb kérdésben.

A test már formált anyag. Az élő test pedig: anyag, amelyet a szellemi lélek élő formába öntött.

A szellem biztosítja az egész ember kapcsolatát, folytonosságát a múltban és a jövőbe, tehát mind a születés előtti, mind a halál utáni élet irányába. De ugyancsak a szellem az, amely képessé teszi az emberfiát arra, hogy röghöz kötött volta ellenére részese lehessen a fennköltebb /szellemi/ világrendnek is.

Egyedül a szellem az, amely minőlegesen megkülönbözteti az embert minden más földi rokonságtól és megvilágítja az ember számára az elvont eszmék: az igazsághoz vezető út, a magasabbrendű leki szeretet, a felsőbbrendű művészet, vallási és erkölcsi értékek világsíkjaikat.

A görög tudósok nagy része ugyan csak test+lélek+szellem hármasságát látta az emberben. Mivel természetbölcseleti világszemléletük még a mienknél is erősebben röghöz kötött volt, nemcsak a testet, hanem a lelket és a szellemet is anyagszerűnek vélték. Az ógörögöknél is, mint a rómaiaknál /animus et spiritus/, a magyarban /lélek és szellem/, a németben /Seele und Geist/, a franciában /âme et esprit/, az angolban /soul and sprit/, de ugyanígy minden primitív és

kulturált nyelvben könnyen kimutatható a léleknek és szellemnek ilyen megkülönböztetése és ennek révén a test+lélek+szellem hármasságának népszerű tudata.

Ezek után az sem okozhat akadályt, hogy a már említett mai zavaros fogalomhasználat ellenében végérvényesen felállítsuk a fejlődéstani gondolatnak minden természettudományos ismeretünkkel egybehangzó rangsorát. Eszerint a "felmagasztosulás", az önszmelés, az értékségben való előhaladás irányában az anyagnak fölötte áll a lélek és mindkettő fölött áll a szellem. El kell ismernünk, amit az évezredek "sziv-igazság" átérzett, amit a köztudat régen szentesített, -hogy az ember anyagból, lélekből és szellemből alakult össze emberre.

A testi porhüvely, a rög, az anyag köti lefelé, a föld mulandó változásai felé a lelket, de a lélek segítségével szárnyal az emberi elme az isteni örök igazságok, szépségek és törvényszerűségek halhatatlan szellemi szférái felé, az ember- és a világleletti istenség valóságai közé. A szellem halhatatlan, isteni rész az emberben. Az emberi élet nem gondolható el e hármas valóság: anyag+lélek+szellem nélkül. - A test a gép, a lélek annak önszabályozó működése, a szellem a gép megalkotója, elindítója és az, aki annak sorsát intézi: a konstruktör és a gépész.

A mulandóság és az örökkévalóság határán áll az ember, akinek legnagyobb kincse az, hogy elmuló testben is a szellemi világ soha el nem enyésző értékeinek birtokosává lehet!

Ha valaha, a mai kor lelkének, melyet a világtragédia annyira megtört s melyet ugyis impresszionista, az általános nyomorúság közepette annyira szétfolyó gondolkodásmód jellemez, különösen szüksége van fölemelő, az életnek szilárd eszményeket és végső célokat kitűző világfelfogásra. A kor lelke talán soha sem volt annyira alkalmas arra, hogy a filozófia, mint elsőrendű világhatalom, illetve kulturhatalom, a maga életformáló hatását kifejtse. Pauler művének nemzeti kulturánkban e ponton is nagy hivatása és jelentősége van. Az általános lélekriánás közepette a maga nemes objektív idealizmusával a világ és az élet harmonikus és egységes felfogásának magaslatára vezet. A lélekpusztító relativizmussal szemben a logika fegyvereivel visszaköveteli az emberi lélek számára az abszolút értékeket, melyek nélkül sem az egyén, sem az egész emberiség életének semmi értelme nincs. Az emberi elme minden nagy öspöröt revízió alá vette és számos új, lelkünket megnyugtató aktát helyezett el róluk az emberi elme archiviumában.

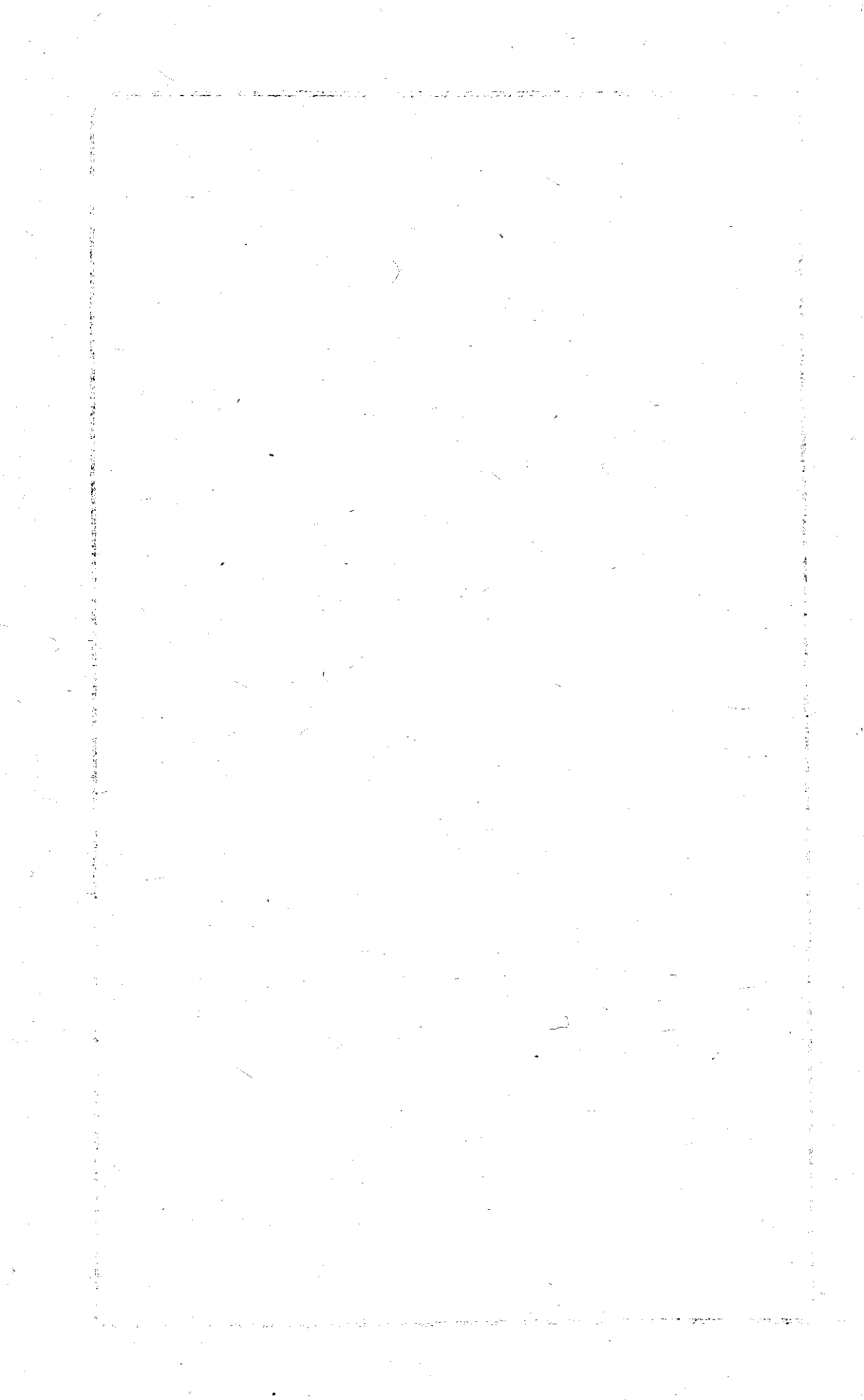
A szubsztancia problémája Aristotelestől szent Tamáson át Paulerig metafizikai kérdéseit kapcsoltuk összláncszemekből, csak úgy hiányosan. Megszólaltattuk a régi idők elfeledett hangjait. Mégis, ha felmerülne a kérdés, vajjon miben látják a nagy metafizikusok összekapcsolhatónak a kezükben tartott metafizikai értékű gyöngyszemsorozatot? így felelnének: a teremtető Istenben.

A világ dolgainak utolsó és elfogadható magyarázatát, ugyanis, felbe-

csülhetetlenül értékesse növeli a metafizika legtökéletesebb eljárásainak eredménye és sikere. Káprázatos világot tár fel a világűrben, a vizsgálódó emberben magában, a szubsztanciák világában, megsejteti a látszatvilág feletti távlatokat.

Messze szárnyal a bölcselkedő lélek, gondolatsziporkáival mint napfénnel bevilágítja a sötét kétséget is, kikövetkeztet magávalragadó s valóságrendet jelző utakat, egymásután fejti le a világegyetem titkait bori-
tó fátylat. Oly világban ringatja a bölcsélet kedvelőjét, amelyből már nagy erőfeszítés árán tud csak visszatérni a testi élet szomorúságaihoz. De ide is Istent hozza közelebb.

Minden megoldást egyedül és kizárólag csak a végső Okban, az örök Igazságban, Istenben találhatunk meg!



Irodalom.

1. Schütz A., A bölcsélet elemei. Bp. 1940.
2. Kornis Gy., Bevezetés a tudományos gondolkodásba. Bp. 1922.
3. Kornis Gy., Új magyar filozófia rendszer. Pauler A. filozófiája. Minerva. 1922 évf. 29-89 l.
4. Jánosi J., Bölcsélet és valóság. Bp., 1940.
5. Halasy-Nagy J., A filozófia kis tükre. Bp., évsz.n.
6. Meyer H., Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme. Bonn, 1936.
7. Roland-Gosselin D., Aristote. Paris, 1928.
8. Hamelin O., Le système d'Aristote. Paris, 1920.
9. Berthaud A., Gilbert de la Porrée et sa philosophie. Poitiers, 1892.
10. Mandonnet P., Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle 2 vol. Louvain, 1911.
11. Munk S., Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1959.
12. Gilson E., La philosophie de saint Bonaventure. Paris, 1925.
13. Horváth S., Aquinói szent Tamás világnézete. Bp., 1924.
14. Sertillanges A.D., S. Thomas d'Aquin. I-II. Paris, 1910.

15. Grabmann M., Thomas von Aquin.
Kempten, 1935.
16. Adam Ch., Vie et oeuvres de Descartes. Paris, 1910.
17. Cassier E., Descartes. Stockholm, 1939.
18. Bellange Ch., Spinoza et la philosophie moderne. Paris, 1912.
19. Siwek P., Spinoza et le panthéisme religieux. Paris, 1937.
20. Alexander B., Spinoza etikája. Athenaeum, 1917. 337-357 l.
21. Alexander B., Spinoza. München. 1923.
22. Vida S., Leibniz élete és bölcsészete. Ath. 1905-7.
23. Stein L., Leibniz und Spinoza. Berlin, 1890.
24. Guérault M., Dynamique et métaphysique leibniziennes. Paris, 1934.
25. Erdélyi J., A bölcsészet Magyarországon. Bp., 1885.
26. Kornis Gy., Magyar filozófusok. Bp., 1930.
27. Várkonyi H., Tanulmány Pauler A. logikai rendszeréről. Ath., 1927. 1-25 l.
28. Pauler A., Aristoteles. Bp., 1922.
29. " " Bevezetés a filozófiába. Bp., évsz.n.
30. " " Metafizika. Bp. 1938.
31. " " A magánvaló problémája az újabb filozófiában. Ath., 1901. 25-36; 145-162.
32. Dr. Simon J. S., Harcz a magánvalóért. Ath., 1902-1903. évf. 6. közlemény.

