

SZENT TAMÁS KÖNYVTÁR

4

---

# A SZELLEMI LÉT

KÜHÁR FLÓRIS, SZIGETI JÓZSEF, KECSKÉS  
PÁL,  
SCHÜTZ ANTAL, BRANDENSTEIN BÉLA  
BÁRÓ,  
JÁNOSI JÓZSEF

## ELŐADÁSAI

BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA

Nihil obstat. *Dr. Josephus Tiefenthaler* cens, dioec.  
Nr. 6506/1938. Imprimatur. Strigonii, d'e 19. Dec. 1938. *Dr. Joanne» Drahos* vic. gen,

A kiadásért felelős : Dr. Kecskées Pál. – A nyomdáért felelős: ifj. Kohl Ferenc

## A SZELLEMI LÉT MEGNYILVÁNULÁSAI

Míg az anyagelvűség alapján véve meta fizikai szemléletmódja úgy járt a valósággal, mint a színvak a színekkel szemben, nem látta meg az egész valóságot átható szellemi összetevőt, addig a phaenomenologia épp az anyagi valóságon mutatta ki a szellem nyomait és módszeresen kidolgozta azt az utat, mely a tárgytól a tudatig, az alkotásból az alkotóig, a közösségből a közösséget képző és összekötő szellemig vezet. A régi szellembölcselet majdnem kizárólag a tudat és az öntudat világából igyekezett megérteni a szellemi valóságot és a szillogizmusok bazaltútján közelítette meg az abszolút szellemet, a szellemtörténet és a szellem phaenomenologia: Dilthey, Scheler, Nicolai Hartmann, Heidegger, nálunk Brandenstein Béla és Jánosi József pedig a kultúra, a társadalom, a történelem tárgyiasított világából nyomozza egyéni és abszolút szellem útjait.

A következőkben a szelleme lét megnyilvánulásait vizsgáljuk a mai phaenomenologia útján – kívülről befelé haladva. Utunkat a szellemi valónak hármass viszonya szabja meg: a tudatnak a tárgyhoz, az én-nek a te-hez (tehát közösséghez), az öntudatnak saját magához való viszonya. Ezért először a szellemi létnek a tárgyi világban való megnyilvánulásait, aztán a kö

zösségben való jelentkezését, végül az emberi tudatban való fennállását vesszük szemügyre. Tárgyalásunk határát a phaenomenologiai célkitűzés szabja meg: a szellemi lét phaenomenonját, tehát tükrözését, kivetítődését, jelentkezését nézzük, nem mibenlétét; célunk a megragadás, leírás, megértés, nem pedig az alapokra, a lényeg mélységeibe való tekintés. Épp ezért egyszerűsítjük le tárgyunkat a szellemi létnek az embertől függő, belőle származó phaenomenonjára, és tartózkodunk a magukban fennálló szellemi valókra és az abszolút szellemre visszavezethető jelenségek feltárásától.

\*

*A szellem megnyilvánulásai a tárgyi világban.*

*M. Heidegger* a szellemnek objektivációit három csoportra osztja; a közlések (beszéd, írás), kifejezések (művészet, játék, szertartás) és szerszámok (Zeug) csoportjára. Közös jellemvonásuk, hogy ezekbe a szellem valamiképp bele szövődik, beleivódik, beletestesül. Természetes, hogy nem egyenlő mértékben és arányban. Tökéletesebben és egyértelműbben hordozza a szellemet a beszéd és írás, mint a még mindig képszerű kifejezés jeliben is az egyéni arckifejezés, gesztus, mozdulat másként, mint a tárgyba beledolgozott képpel, szoborral stb. adott kifejezés. Ezeknél is gyengébb a szerszámok, eszközök szellemtartó és kifejező képessége.

Ezt a csoportosítást nem tekintjük teljesnek: Az objektivációk körét ki kell tágítanunk, a szerszámokon túl még egy fontos csoportot kell alkotnunk, mely azokkal legalább egyenlő

módon objektiválja az emberi szellemet: ez a nemesített növények és szelídített, háziasított állatok csoportja. Ha a pattintott vagy csiszolt kovakő, a primitívek kagylókból, csigákból font ékszere, a fejlődő kultúra sátra, barlangja, háza, gazdagabb szerszámkészlete a szellem nyomait viseli, mennyivel inkább a kultúrnövények és a domesticált állatok csoportja! Hiszen ezek kiválasztásában a tapasztalatot összegező megismerés, az öfenntartás, önvédelem célját szívesen, évtizedekre szemmeltartó és követő akarat, a természet folyamába belenyúló, azt nem erővel, hanem hozzásimulással nemesítő és idomító magasabbrendű életszint jelenik meg.

Az objektivációk e négy módján alkotja meg az ember kultúrájának tárgyi készletét: nyelvét, írását, művészetét, iparát, kereskedelmét, technikáját, mezőgazdaságát és állattenyésztését. Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy az emberi szellem a *kultúrában* teremti meg a maga objektivációját, általa dolgozza *bele* a maga világát a természetbe, élő és élettelen anyagba. Ha a természetet magát a formavilág fokozatos kibontakozása, gazdagodása jellemzi, akkor a kultúra még inkább fokozza a szellemi létből származó, azt tükröző formavilágot a természetben. Magán az élő természetben is megnyilvánul ez a formai gazdagodás a nemesítések és háziasítások terén; gondoljunk csak arra, inennyi új változatot teremtett az ember a műkertészet és az állatnemesítés útján, pl. a rózsák vagy a kutyák fájában. Magába az élettelen anyagba is beleszővi a technikai és művészi kultúra a szellem formateremtő gazdagságát! Mit alkot az idomtalan *márványtömbből* Praxiteles vagy Mi-

chelangelo képzelete és alkotó ereje! Hogy beledolgozza a *vasba* saját értelmének és akaratának vonásait a gépkultúra embere! A leg-egyszerűbb szerszám, a pattintott kovakő, mely vágásra, fúrásra, támadásra és védekezésre egyszerre alkalmas, már ezen formai átalakulása és gazdagodása által tükrözi a szellem uralmát az anyag fölött.

A tárgyi kultúra világa épp formai gazdagodása által hordoz sajátos *jelentéstartalmat*, mely egyrészt az emberi szellem számára érthető, másrészt – emberi szellemre utal, mint a jelentés eredeti megadóójára. A természet tárgyainak önmagukban is van jelentésük, de ez a jelentés nem más, mint az egyes tárgyak, elemek, vegyületek, növény- és állatfajok saját alaki valósága. Amint azonban a természet tárgyait az emberi kéz alakítja, saját jelentéstartalmukon kívül és azon túl: új, gazdagabb jelentést nyernek. A kovakőből szerszám, a márványból Apollo, a vasból gép lesz. Ez az új jelentéstartalom különbözteti meg a kultúra tárgyát a természet darabjától. A praehistoriával foglalkozó kutató ma már átlag nehézség nélkül különbözteti meg a kőbaltát olyan kődarabtól, mely bár alakjára a másikhöz hasonló, mégsem hordja magán a kultúreszköznek szellemszülte vonásait. Ezek a vonások a legprimitívebb fokon is elárulják a cél és eszköz viszonyának felismerését és a természetnek ily irányú átalakítását; fejlettebb fokokon pedig mind világosabban mutatják eredetüket, az anyagnak a szellem birodalmából eredő képzetek, eszmék, szükségletek szerint való kiképzését. A *szerszámtól a közlésig* az emberi szellem úgy finomítja az anya-

got, hogy lelkivilágának kivetítésére mindinkább alkalmas legyen. A szerszámban *utánozza* a természetet, saját testének szerveit vetíti ki az anyagi világba. A művészetben *kifejezi*, képszerűen másolja saját szemléletét, képzetait, eszméit, a *közlés* módjaiban leegyszerűsíti a képeket *tiszta jelekké*, a képírásból eljut a betűig, a beszédben megteremti a természet csodás gazdagságát jelszerűen kifejező szókinccset, mely által szemlélet, képzet, érzés, akarás: a tudat egész világa objektíválódhatik. A költő élménye dalban, a filozófus világképe bölcseleti műben, a nép érzésvilága énekeiben és zenéjében, a tudósok kutató munkája a könyvtárakban, a művészek ihletett meglátásai képekben, szobrokban nyernek kifejezést.

Minél jelszerűbbé válik a szellem objektívációja, annál könnyebb a *kifejezése és megőrzése*, viszont annál nehezebb a megértése olyanok számára, akiknek szellemi világa más objektívációkhoz szokott. A primitív ember baltáját, íjját, törét, lándzsáját ma is felismerjük, használni is tudjuk, de barlangi rajzainak tárgykörét, jelentéstartalmát alig tudjuk már felderíteni. Még nehezebb kihalt népek, kultúrák írását, nyelvét megfejteni, jelentésüket feltárni. A krétai írást még mindig nem tudjuk olvasni, *r* az etruszkot viszont könnyű olvasni, mégis mindmáig érthetetlen az etruszk nyelv.

A szerszámtól a képen át a tiszta jelig: ez a szellem objektívációjának foka: ez egyúttal a kifejezés könnyebbé, a megértésnek viszont nehezebbé válása. Ebből az emberi szellem egy másik vonására ismerünk. Arra, hogy bár fennállásában egyénien zárt és másoktól különböző

személy, tudatának képzet-, eszme-, célgazdaságában másokkal érintkező, velük rokon. Az egyediség régi axiómája az, hogy: *individuum est ineffabile*. Az egyedi valóság nem egyedi elkülönültségével és zártságával, hanem egyetemes jelentéstartalmával tudja magát másokkal közölni. Objektivációiban is az egyetemes jelentéstartalom érthető. A szerszám, a gép megértése könnyebb, mint a képé; a képé könnyebb, mint a jelé. Egy kínai kés felismeréséhez, használatához nem kell sok tanulmány, de egy kínai istenséget ábrázoló szobrot csak tanulmányok segítségével ismerünk fel. Hát még a kínai íráshoz mennyi tanulmány kellene! Ennek magyarázatát abban találjuk meg, hogy minél jelszerűbb az objektiváció, annál alkalmasabb az egyedi tudattartalmak objektiválására; de annál hozzáférhetlenebbé válik mások számára. A tolvajnyelv és a chiffre – idegenek számára érthetetlenek; a képeskönyvet viszont analfabéták is megértik.

Az egyiptomiak az emberi lelket megkettőzik, *ka-nak* és *ba-nak* gondolják. A *ka-nak* jelképe egy hieroglif; *ez a ka* az ember láthatatlan mása, életelve; ez ott marad a múmia mellett, élvezzi a halott ételeinek láthatatlan erejét. A *bá-t* ember arcú madárnak festik. Ez a lélek szellemi része, szárnyakon jár, messze repül a testtől, a másvilágba, de vissza is térhet a múmiához.

A tárgyi kultúra objektivációi valahogy a földre, az anyagba akarják rögzíteni azt a szellemet, melynek létüket köszönik, hogy el ne repülhessen, tova ne szállhasson. Hiába való igyekvés. Az objektiváció csak árnyéka, tükör-



képe a szellemnek: mint árnyék: szegényebb az alkotó szellemnél, mint tükörkép is csak vetülete az élő, tudatos szellemi valóságnak. Ezt az egyedi, gazdag, sokoldalú, élő valóságot a kultúra ugyan meg nem rögzíti, örökkévalóvá nem teszi, még ha piramisokat épít is föléje. Az élő szellem elszáll oda, ahonnét jött, a más-világba; de tartózkodásának árnyékát itt hagyja a kultúra emlékeiben.

\*

*A szellem megnyilvánulásai a közösségben.*

A szellem nemcsak a tárgy felé halad, hanem más, tőle különböző személyek felé, hogy velük találkozzán, közösséget alkosson. A- közösség az én és a te különállását oldja fel a «mi»-ben. A közösség, az egyéni szellemek érintkező, egymásraható, alakító lehetőségeit teremti meg; a különböző közösségek tehát az emberi szellemnek a tárgyi világtól különböző megnyilvánulásait tárják fel.

A különböző közösségek az emberi szellemnek tartalmi és alaki vonásait nyilvánítják ki, úgyhogy maguk a közösségek, a házasság, család, törzs, nemzet, állam, a gazdasági, tudományos, művészi, sport stb. – társaságok – az objektivációkhoz részben hasonló, lényegileg különböző szellemhordozókká válnak.

A közösségi szellem tartalmi vonásaiból elég legyen utalni arra a gazdag érzésvilágra, mely a házastársakat egymáshoz vonzza és egymás mellett megtartja; a nemzeti múlt, kultúra, eszmények közösségére, az állampolgári erényekre, a barátság lelket egyenlővé tevő erejére,

az érdekszövetségek hatalmi és gazdasági célkitűzésére, az iskolák nevelő értékére.

Vannak a szellemi világnak oly tartalmi értékei, melyek vagy teljesen, vagy részben a közösségnek köszönik létüket: ilyenek a népszokások, az élet egyöntetű ritmusa a közösségekben, a jog, a társadalmi erkölcs. A kultúrának legtöbb teljesítménye a közösség fejlesztő, támogató közreműködésével keletkezik.

A közösségi szellem formai vonásait a közösség keletkezésén, fennállásán és megszűnésén vizsgálhatjuk. A legalapvetőbb ezen vonások közt az egyéni léleknek épp egyediségéből eredő árvasága, magárahagyottsága, mely kiegészülésre, társulásra ösztönzi az egyént. «Nem jó az embernek egyedül lenni» hangzik felénk a Genesisből; Robinzonokká hajótöröttek lesznek, de ők is örülnek bárkinek, ha Péntekként hozzájuk vetődik; remetékké azok a lelki hősök válnak, akik a lélek társas igényének letörésében a mortificatio hatásos eszközét látják, hogy a lélek másik, alapvető közösségét az Istennel annál zavartalanabban bírassák.

A közösség a történelmi ember élettere, mielőtte, beléje születik, mint otthonába, községébe, hazájába. De alkot is magának közösséget: valójának *árvasága* hajtja másokhoz, keres támaszt, társat, barátot; *gyengesége, védtelensége* ösztönzi a társulásra, hogy többedmagával erősebb legyen az életért való harcban. *Hatalomvágya* űzi mások igábefogására; életének ismerettel, tudással, művészettel, boldogsággal való telítése mind-mind közösségalkotásra sarkalja. Mint a közösség tagja: az egyén ad is, veszít is a közösségben. A közösség a szellem értékeinek

piaca, kicserélő helye. A szülők, a társadalom az Egyház biztosítják a neveléssel, tanítással! a kultúra javainak átöröklését az ifjabb nemzedékre; a kimagasló egyéniségek értéktöbbletükkel gazdagítják saját hazájukat, sőt az emberiséget.

A szellem a közösségben *egyszintre* törekszik, nivellálódik. Divat, stílus, viselkedésmód, illem köti meg egyéni kifejeződését, életalakítását; a közvélemény gátja szorítja a kitaposott útra, ha le akar térni róla, láthatatlan szájak vizsgálják lelkiismeretét, óvják vagy rongálják becsületét. A tömeg – egész alkalmilag – serkenti vagy köti alkotóerejét. A közösségnek alapformája: a conjugium – közös iga a házasságban – mindvégig megmarad, a közösség minden formáján: *iga* marad, melyben az egyén szabadságát áldozza fel, akár önkényt, akár kényszerből a közjó, a törvény, a közvélemény, a tömegszugjesztő, a terror és a pánik hatalmának.

Néha úgy tűnik fel, hogy az egyén egészen elvész a közösségben, mintha a közösségi szellemnek egészen önálló élete volna, mely felszívja az egyén kezdeményező, teremtő, alkotó hatalmát. Valahogy a névtelen részvénytársaságok módján ül a közösségi szellem mindenki nyakába, hatását az *uniformizált* ruhán, az érzelmet palástoló arckifejezésen, az egyformán masírozó életütemen látjuk. A prófétát ezért nem hallgatják meg hazájában, a géniének a falanszterban széklábakat kell faragnia.

Pedig a közösség pillére mégis csak az egyén, összetartó ereje nem a kényszerzubonyként rászabott uniformizált lélek, hanem az élet-

célok, eszmények, közös értékek szeretetében összeforrott, eggyéolvadt lélek. *Cor unum et anima una*. A közösségi szellem phaenomenológiája ma sem láthat más gyökeres közösségalkotó és fenntartó erőt, mint amit Szent Ágoston, a szellem phaenomenonjának és noumenonjának legmélyebb kutatója látott meg a *De civitate Dei*-ben. Kétféle szeretet teremti meg az emberi közösséget: az Isten megvetéséig ható önszeretet hozza létre a *civitas diabolit*, az önmegvetésig űző Istenszeretet a *civitas Dei*-t. Így tárja fel magát az emberi közösség különböző formáiban: a közvélemény, közszellem, tömegőrület, szokás, illem, divat, jog és erkölcs szava által az alapjában véve magában álló, szubsztanciális, de valójának egész súlyával Isten felé nyugalankodó emberi szellem.

Szigeti József O. P.:

## A SZELLELEM MINT ÉRTELEM

Szent Tamás filozófiája alapján akarjuk tanulmányozni a szellemet az értelem oldaláról. Az értelmi megismerés elemzésének előkészítésére azonban előbb szabatos fogalmat kell alkotnunk a *megismerésről általában*. Az értelmi megismerés tárgyalása után pedig végighaladunk az értelmes, azaz szellemi lények rangsorán.

A megismerés mivoltát egy egyszerű, de a filozófiai oktatásban jól bevált iskolapéldán illusztrálhatjuk. Evégből szükségünk van egy kis száraz elemzésre, melyből a megismerés mibenlétére világosság fog derülni.

Vegyünk egy pecsétnyomót és nyomjuk bele a viaszba. A pecsétnyomó rajtahagyja a viaszon a maga felületének hasonmását. S ha most ugyanazt a pecsétnyomót nem a viasszal, hanem látóképességünkkel egyesítjük, amennyiben t. i. megnézzük, akkor már nem egyszerűen csak a hasonmása, hanem maga a pecsétnyomó, illetve ennek kerek formája kerül bele látásunkba, mert hiszen magát a pecsétnyomón lévő formát látjuk. Hangsúlyozzuk, hogy magát a pecsétnyomó formáját látjuk, vagyis bírjuk tudatunkban, míg ellenben az anyag, a viasz a pecsétnyomó formájának csak hasonmását, lenyomatát bírja. Tudatunk, ill. látásunk *ugyanazt bírja*, amit ugyanakkor a pecsétnyomó is bír, t. i. ennek külső formáját, melyet látunk, azaz tudatunkban bírunk. Ugyanaz a dologi mozzanat

egyszerre két birtokosnak, a viasznak és a megismerőnek van a birtokában, de természetesen más és más módon.

Az anyag, a viasz, a tőle különböző dolognak, a másnak, a pecsétnyomó formájának csak hasonmását bírja, míg a megismerő azt a más, *mint más, azaz a maga más-voltában* ismeri meg, bírja tudatában. A megismerő tehát az anyag bírasi módját meghaladó módon tud más bírni s ezért szükségképen valamilyen anyagfeletti erővel, képességgel kell rendelkeznie. Ez azonban még nem okvetlenül jelent teljes anyagtalanságot, szellemisséget, hiszen már az érzékeknél is találkozunk vele, hanem egyszerűen a behatások befogadásában tanúsított bizonyos emelkedettséget az anyaggal szemben, mely korlátoltságánál fogva nem képes a más, mint más, vagyis *mint a maga objektív voltában* megmaradót bírni, hanem csak ezen objektivitást megszüntetve, azaz merőben szubjektív módon.

Ha tovább elemezzük a megismerést, azt találjuk, hogy a megismerés teljes *egységet, azonosulást, egymásbaválást* jelent *a megismerő aktus és a tárgy között*. Ugyanis a megismerő aktus csak annyiban megismerő aktus, ha valóban megismer valamit, vagyis ha van egy tárgy, mely belekerült a megismerésbe, ahol a tényleges megismertség állapotában létezik, – s viszont egy tárgy csak úgy lehet a tényleges megismertség állapotában, ha a megismerő alanynak megismerő aktusa van róla. Ebből az tűnik ki, hogy a megismert tárgy, mint ilyen, a megismerő aktus által létezik és megfordítva, vagyis hogy mindkettő egy közös létbe olvad, amiért is az egyik az, ami a másik. A megismerés, a tudat

ugyanis nem lehet üres, a megismert tárgyat nem tartalmazó, tartalom nélküli valami, hanem magát a tárgyat megismerten tartalmazó aktus, vagyis maga a megismertté vált tárgy, mint ilyen. Tehát *a tárgyról való tudat nem más, mint a tudott tárgy, mint ilyen.* Íme a megismerés és a tárgy azonossága. Ez az azonosulás természetesen nem érinti sem a megismerő alany, sem a tárgy fizikai létét. A megismerő alany és a peccsét fizikailag továbbra is különböznek egymástól, következésképp azonosulásuk nem a fizikai, hanem egy más, magasabb, szublimáltabb, az ú. n. *pszichikai létrendben* mehetett csak végbe. A megismerés által a megismerő a maga fizikai mivoltát sértetlenül megőrizve a megismert tárggyá válik a pszichikai létrendben. Ez annyit jelent, hogy a megismerő a tényleges megismerés erejében már nem csak az, ami fizikailag, pl. ember, hanem ezenfelül pszichikailag még az is, amit megismer. A megismerő tehát nincs a maga szűk, fizikai mivoltára korlátozva, miként az anyag, hanem túlnőhet önmagán, pszichikailag mindazzá válhat, amit megismer. A megismerőt jellemzi, hogy a behatások befogadásában és bírásában a természetadta korlátok fölé emelkedő módon viselkedik, míg az anyagság, melynek lényege a korlátozás és korlátoltság, a maga természetadta szűk mivoltára van korlátozva s így nem nőhet túl önmagán. Ezért a megismerő bizonyosfokú korlátoltság-fölöttisége egyúttal bizonyosfokú *anyagfölöttiséget* is jelent. S lévén az anyag merő képességség, passzív befogadó képesség, a megismerő ennek ellentétéként, vagyis mint aktus bírja azt, amit befogad s éppen ezért nem is szünteti

meg a befogadottnak tárgyi mivoltát, amint ezt a passzív befogadó és bíró s ezért kizárólag a magáévá szubjektíváló anyag teszi, hanem sértetlenül hagyja s pszichikailag beléje válik; ezáltal pedig mássá lesz, mint már ami fizikailag.

Ezek alapján már kimondhatjuk a megismerésről a legmélyebbet, ami egyáltalán kimondható róla: <sup>^</sup>iseg<sup>^</sup>merésje|, a létnek egy sajátos módja, a megismerő alanynak egy új, magasabbrendű, anyagfeletti létmódja, melynek erejében a megismerő már nemcsak az, ami a maga fizikai mivoltában (pl. ember, állat), hanem az is, amit megismer.<sup>1</sup> A megismerés a maga igazi mivoltában, az anyag korlátoltságával és passzív viselkedésével ellentétben, a megismerőnek öntevékenység által egy felsőbb létre felemelkedése, a pszichikai létmódra emelt tárggyá való ki-virágzása, röviden: a megismerőből életszerűen fakadó új lét a fizikai lét hegyébe, egy szóval: *létgyarapodás*, ill. *létgazdagodás*. \

Ezekután felvetődik a kérdés, hogy mennyire terjednek ennek a megismerés által lehetővé tett létgazdagodásnak a *határai*. Ezen kérdés megválaszolása átvezet az általánosságban vett megismerés tárgyalásából az értelmi megismerés világába. A szóbanforgó létgazdagság nem lévén más, mint maga a megismerés, addig terjed a létgazdagodás lehetősége, ameddig egy lény

<sup>1</sup> A megismerés tehát nem egyszerűen egy dolog érzéki, vagy értelmi képmásának bekerülése ismerőképességünkbe, hanem *azonosulás*.; egy dolgot megismerünk, amennyiben a mondott módon pszichikailag vele azonosulunk. A tárgy hasonmásának bekerülése a megismerőképességbe csak (gyakori) *feltétele*, de nem lényege a megismerésnek.



megismerő képessége terjed. Ezt pedig az árulja el, hogy a megismerhető tárgyak milyen és mekkora körét öleli fel. Állapítsuk ezt meg az értelemre vonatkozólag. Miért, ill. milyen szempontból ismer meg valamit az értelem: hogy pl., mi az ember, mi az óra? Talán azért, mert ezek színes, vagy kemény tárgyak? Nem. Ilyen részleges szempontokból az érzék ismeri meg őket. Hanem azért és annyiban, amennyiben léteznek, vagy egyáltalán létezhetnek. Az értelem mindent a *létezés* (vagy létezhetőség) szempontjából ragad meg. Ezt röviden így bizonyítjuk: az értelem megismeri a legkülönbözőbb valókat, mint test és lelek, anyag és szellem, gondolat és érzéklés, magánvaló és járulék, Isten és teremtmény. Márpedig ezeknek nincs más közös jellemző: mint a lét. Tehát akkor az értelem *létjellegük alapján* ismeri meg őket. Mármost a lét a legátfogóbb mozzanat, ill. szempont, mely mindekit átölel, mert rajta kívül már csak a semmi birodalma ásít. Mivel tehát az értelem tárgya a lét, azért számára *elvileg lehetséges mindannak megismerése, ami egyáltalán létezhet*, azaz létjellegű. Ebből pedig az következik, hogy képes megismerni a dolgokban azt is, amit az érzék nem ismer meg, t. i. a *lényezet*. Az értelem nem akad meg a dolgok felszínén, mint az érzék, hanem lényeglátóan a lényegbe merül.

Ezeket előrebocsátva most már beléphetünk a tulajdonképeni szellemi lét birodalmába s végre nevének nevezhetjük a szellemet. A bölcseleti terminológia szerint *szellemnek* nevezzük az olyan lényt, melynek értelme, vagyis képessége van mindennek megismerésére, vagy, hogy visszatérjünk eredeti gondolatunkhoz, minden-

nek pszichikai birtokbavételére, a korlátlan létgazdagodásra.<sup>1</sup> Egyszóval, a szellem olyan lény, mely pszichikailag mindenné válhat. A szellem számára *a pszichikai létben való gazdagodás lehetősége korlátlan.*

Ezekután most már tüzetesebben is megismerkedhetünk a szellemnek mint értelemnek életmegnyilvánulásaival. A szellemi, vagyis értelmi megismerés a legszorosabb értelemben vett *élettevékenység*, azaz öntevékenység, öntökéletesítés, mert magából a megismerésből fakad és magát a megismerőt emeli magasabb tökéletességre, amennyiben egy felsőbbrendű, pszichikai létmódhoz juttatja. Sőt a megismerés sokkal *magasabbrendű élet*, ill. öntevékenység, mint a merő vegetatív élet. Ugyanis a megismerésnél a megismerőképesség önmagát tökéletesíti, amennyiben a megismerő aktus nem hat ki a megismerőképéségből, mint ahogy az organizmusban a szervek egymásra kihatnak, hanem bentmarad magában a képességben, melyet egy magasabb létmódra emelve tökéletesít. S ha már a megismerésnek legalsó foka, az érzéki megismerés is élettevékenység, mennyivel inkább élet a legmagasabbrendű megismerés, a szellemi, az értelmi megismerés!

Az értelmi megismerésnek behatóbb elemzése céljából érdemes az értési aktus *bentmaradó*,

<sup>1</sup> A lét fogalma minden anyagiságtól elvont, s ezért az *értelem*, mely ilyen teljesen anyagfeletti mozzanatot ismer meg, maga is *teljesen anyagfeletti*, tehát szellemi, – míg az *érzék*, habár rendelkezik bizonyos fokú anyagfelettséggel – enélkül nincs megismerés, – mégis egy anyagi valóban, az érzékszervben székel s ezért maga is *kiterjedt és létben az anyaghoz kötött.*

*immanens* voltát is tüzetesebb vizsgálat alá venni.

Kétféle, tevékenységet különböztetünk meg. Az egyik az úgynevezett *átmenő*, fizikai, vagy külső tevékenység (pl. az építés, festés, favágás), mely a legalacsonyabbrendű tevékenység, mert lényegénél fogva egyszerűen csak átmeneti eszközül szolgál arra, hogy a cselekvő alanyon kívül egy szenvedő alanyon valamely változást hozzon létre, melynek elvégeztével azután meg is szűnik. Ha szétvágtam a fát, az eredmény, az aprított fa megmarad, de mozgásom megszűnt. Ezzel szemben a szorosán vett *immanens, bentmaradó* tevékenység bentmarad magában a megismerőképességben, s ezt magát tökéletesíti, nem pedig egy tőle különböző alanyt. És nem is merő átmeneti érték egy okozat létrehozására, mint a fizikai tevékenység, hanem, amint láttuk, egy felsőbbrendű lét: az értelemnek belső öntökéletesedése, mely élettevékenységként magából az értelemből fakad. Ezért az átmenő, fizikai tevékenységekkel szemben az értékelsőbbség kétségkívül az *immanens* tevékenységet illeti meg, mint az akciók sorában a legtökéletesebbet.

Ez egészen meglepő, új színben mutatkozik be, ha a szellemi *immanens* megismerést úgy tekintjük, mint amelyik az összes lehetséges akciók között *a legintenzívebb birtokbavevő tevékenység*. Nem egészen új nekünk, ha a megismerést birtokbavevésnek jellegezzük; láttuk, hogy a megismerés-létgazdálkodás, tehát valamelyes birtokbavevés. Ez az igazság az értelmi aktus *immanenciáját* tekintve még szembeszökőbb lesz.

Valamely tevékenység két feltétel megvalósulásával bizonyulhat ideálisan tökéletes módon birtokbavevőnek. Az első feltétel az, hogy az a dolog, melynek birtokbavevéséről van szó, megmaradjon a maga eredeti mivoltában, azaz a birtokbavevőtől különböző-voltában. Ebből a szempontból nem mondható ideális akciónak pl. az asszimiláció, mely által az organizmus birtokbaveszi ugyan az ételt, de úgy, hogy megszünteti annak az étel-voltát, s vérré, testté változtatja. A második feltétel az, hogy az az akció ne csak felszínesen ragadja meg a birtokbaveendő dolgot, hanem létének belső mivoltában, s nemcsak részlegesen, hanem osztatlan egységben. Ezen két követelménynek a fizikai, a külső akció nem felel meg. Hiszen vagy nem hagyja meg a tárgyat érintetlen mivoltában, hanem megváltoztatja, – akár felszínesen, mint pl. a festés, akár egészen, mint pl. az elégetés, – vagy pedig egyszerűen csak felületi érintkezésbe hozza egymással a testeket, anélkül, hogy belső mivoltukat is képes lenne megragadni. Az ilyen akció által történő birtoklások legfeljebb csak halvány szimbólumai az igazi bírásnak. Ezt csak az az akció teremtheti meg, mely megvalósítja két lénynek, a birtokosnak és a birtoklandónak egymásbaválását, mégpedig *eredeti mivoltuk* épségbentartásával. Az eddigiek alapján már tudjuk, hogy erre csak az immanens akció képes, mellyel a megismerő úgy veszi birtokába a tárgyat, hogy beléjeválik. Hozzá kell azonban tennünk, hogy nem minden megismerés képes erre egyforma mélyrehatással. Az érzék csak külső járulékaik szerint, tehát felszínesen tud megismerni, birtokbavenni valamit. Egyedül az

értelmi megismerés, mely szellemi aktus, képes lehatolni a lényegig, hogy legbensőbb mivoltában is birtokbavegye a dolgot.

A birtoklásnak még egy sajátos nemére kell ezekután kitérnünk, t. i. az *önbirtoklásra*. Mondhatjuk-e, hogy egy kő, vagy egy fa bírja önmagát? Sajátos értelemben aligha. Igazi, tökéletes bírás csakis a megismerés, mégpedig a szellemi, értelmi megismerés által történhet, s ezért egyedül a szellemi lények bírhatják igazában önmagukat. A merő anyagi, vagy vegetatív lény, mint pl. a kavics, a virág, egyszerűen csak *van*, míg a megismerő, főként a szellemi, birtokolja is önmagát. Az anyagi lény legfeljebb másnak a birtokában lehet, de *csak a szellem van önmagának a birtokában*, miután t. i. egy önmagára irányuló megismerő aktussal birtokbavette saját magát. Az ilyen a megismerés előtt egyszerűen csak létezett, a megismerésben azonban megragadja önmagát, önmaga tudatára ébred. Ez az utóbbi szó jól kifejezi, hogy a merő fizikai lét csak homályos, holt, vagy legfeljebb alvó állapot; az ébredés, a fizikai létnek világozottságba öltözködése az önmegismeréssel történik, mellyel a szellem meghódítja s felsőbbeséges módon birtokbaveszi önmagát. Midőn kigyullad benne az önismerés, olyan, mint mikor az éjbeöltözött táj fölé felkel a nap.

Ezen absztrakt fejtegetések után végre rátérhetünk arra a kérdésre, hogy melyek, ill. kik a szellemi lények.

A legalsóbbrendű szellemi lény, mely közvetlenül kezünk ügyében van, mi magunk vagyunk, ill. *a lelkün*k, mely a növényi és állati lélekkel ellentétben *szellemi lélek*. Mindaz, amit eddig

a szellemi megismerésről általában mondtunk, áll az emberi szellemre is. Ezért vele most már röviden végezhetünk. Sőt a megismerésnek az a meghatározása, hogy «mássá, mint mássá» lenni, mindenekelőtt csak az ember értelmi megismerésére áll. Ugyanis a mi értelmünk természeténél fogva kifelé irányul és kívülről meríti kincseit, tehát elsősorban *mást* ismer meg *s mássá lesz*. Mi ennek az oka? Az, hogy az emberi értelem az értelmek hierarchiájában a legalsóbb fokon áll – *intelligentia infima* – s így tárgya is, melyre közvetlenül irányul, a legalsóbbrendű érthető tárgy, az anyagvilág; ennek benyomásait pedig csak az érzékek, ezek a külvilágra nyíló kapuk közvetíthetik számára. Ezekből meríti *elvonás* (absztrakció) által fogalmait, melyek az érzékelhető valóság egyetemes, lényegi mozzanatait tartalmazzák. Értelmi szemünk tehát csak az érzékek árnyékában, tompa, szürkületi fényben tud látni. Mielőtt kifelé megnyílna, magában még csak *tabula rasa*, mely várja a kívülről, az érzékeken keresztül bekéredzhető megtermékenyítést. Innen van, hogy saját lelkünket is, mely szellemi való, csak tökéletlenül, az érzékek-nyújtotta anyagi dolgok hasonlóságára tudjuk elgondolni. Ez magyarázza meg azt a mély homályt, mely minden emberi megismerés felett terjeng; közvetlenül csak a legalantasabb, az anyagi valóságot ismerjük meg (mert az érzékek csak ezt kivetítik számunkra), míg a szellemi valóságokat, mint Istent, sőt a saját szellemünket nem közvetlenül önmagukban, hanem csak közvetve, az érzékelhető valóság homályos tükreből tudjuk felfogni.

A legalacsonyabbrendű szellemtől, az emberi lélektől felfelé haladva végigjárjuk a szellemi lények rangsorát. E földi terek emberi szellemeit elhagyva s mint az egetjáró Dante a csillagok fölé hágva, ugyan kiknek a társaságába jutunk? Vannak-e *tiszta szellemek*, kik nem testet-éltető szellemi lelkek, mint amilyenek mi vagyunk? Sajnos, eszünk semmi biztosat sem tud létezésükről mondani, éspedig azért nem, mert létük nem tükröződik az érzékelhető világ adataiból, melyekhez őket nem fűzi – nem úgy, mint Istent – oksági kapcsolat. Annyit azonban már a merő ész világánál is leszögezhetünk, hogy létezésük nagyfokú konveniencia alapján legalább is valószínű. T. i. ha Isten illőnek és magához méltónak tartotta, hogy teremtsen alsóbbrendű szellemeket, amilyenek a mi lelkünk, sőt legalantasabb, vagyis anyagi lényeket is, akkor még illőbb volt, hogy tiszta szellemeket is lébeszólítson. Ezért nem egészen indokolatlan filozófiai tárgyalás keretében is foglalkozni az ilyen szellemekkel (létük egyébként a kinyilatkoztatásból kétségtelen, – a hit nyelvén angyaloknak nevezzük őket), annál is inkább, mert bennük szemlélhetjük az *értelmiség tiszta típusait*, s mivel a halál után a mi lelkünk is az ő sajátos megismerés-módjuk szerint fog ismerni. Azonkívül a velük való összehasonlítás jobban kidomborítja a mi megismerésünk sajátos mivoltát is.

Milyen ismerési mód jellemzi tehát az olyan szellemet, mely ment az érzékhez-kötöttség korlátaitól?

Mivel az angyal, az emberi szellemmel ellentétben, nem testre-szoruló szellem, azért értelme sem test közvetítésével meríti kívülről ismere-

teit, hanem belülről, önmagából. Nem érzékek útján jut el tárgyához, hanem közvetlen kapcsolatban van vele, t. i. a saját szellemi szubsztanciájával. Ez az ő sajátos tárgya, melyet kimerítően, egyszerre s intuitíve ismer meg s anélkül, hogy megismerését bármiféle tudattalan, álomszerű állapot – a testi lények dicstelen kiváltsága, – egy pillanatra is megszakítaná. Mily élesen elütő ellenpárja ez az emberi megismerésnek, mely darabszerű, lépésben-haladó, absztrakciókkal dolgozó, s melyet az álom s egyéb kisebb-nagyobb fokú tudatcsökkenés, illetve kialvás folyvást megszakít. S azon ismeret-tárgy, amaz említett szellemi szubsztancia sokkal mélyebb ismereteket és sokkal nagyobb értelmi élvezetet is nyújt a tiszta szellemnek, mint nekünk a mi értelmünk tárgya, ez a hatalmas anyagvilág, melyet kedvünkre fürkészhetünk. Hiszen a szellemi való sokkal dúsabb tartalmú, többet-nyújtó, mint akármilyen anyagi lény, sőt mint az anyagi lények akármilyen hatalmas köre. Ha már az érzékelhető világ, a makrokozmosz és a mikrokozmosz a maga térbeli és időbeli kicsinységében is oly sokat rejt magában, hogy értelmünk alig-győz belőle meríteni – gondoljunk a tudomány eddig gyűjtött kincseire, – akkor mennyivel többet tartalmazhat az anyag és tér korlátaitól ment tiszta szellem! S azon tiszta öröm mellett, melyet önnön szellemisségének szüntelen látása okoz, az angyal előtt Isten ismerete is ragyogó világossággal tárul fel. Pedig nem kell fáradságos úton következtetnie Isten létére, hanem elég önmagába tekintenie: ő, aki nem elvontan, darabosan, hanem közvetlenül és kimerítően



látja önmagát, letagadhatatlan világossággal látja magában azt a gyökeres függést is, mely egész mivoltát szükségképen egy abszolút lény létéhez s akaratához köti. Ha mi is ilyen tökéletesen s intuitíve ismernénk meg önmagunkat, önmagunk gyökeresen relatív, függő voltát, akkor elég volna egy pillantást vetnünk magunkra, s Isten léte máris felragyogna értelmünk előtt. így azonban elzárkózhatunk fénye *elől*, mely csak nehezen szűrődik át a teremtmények fátyolán, míg ellenben az angyal, épen tökéletes önismereténél fogva nem lehet istentagadó. Számára Isten léte olyan kétségbevonhatatlan evidencia, mint számunkra az egyszerűség. Azonban saját erejéből ő is csak tükörben láthatja Istent,<sup>1</sup> habár mindenesetre sokkal tökéletesebb tükörben, mint mi, t. i. saját szellemiségének tükrében, mely jobban vetíti Isten képét, mint ez a mi akármennyire is színpompás, megcsodált, de mégis csak anyagi világunk. Mennyivel színesebb s életteljesebb lehet az ő ismerete Istenről, aki minden emberi kutatás és értelmi tevékenység végső vágya! Itt azonban most még egy kiegészítést kell tennünk. Az angyal ugyanis csak általános, lényegi vonásokban tükrözi a rajta kívülálló teremtett szellemi és anyagi világot: pl. csak általánosságban az embert, az állatot, de nem in concreto ezt az embert, azt az állatot. Ennek az egyediekre ki nem terjeszkedő megismerésnek kiegészítésére termé-

<sup>1</sup> Ez merő absztrakt, bölcséleti elgondolás; de facto az angyalok egy része, a hit tanítása szerint, Isten színelátását élvezzi, nem ugyan saját értelmi erejéből, hanem természetfeletti ajándékképp kapott isteni fény segítségével.

szetének velejáró hozományaként részeseedik, azokban az isteni eszmékben, melyek szerint Isten megalkotta és kormányozza a világot. Ezek a fogalmak azután már nemcsak a dolgok általános, lényegi vonásait nyújtják, hanem *az egyedieket is*: nemcsak általában a virágot, az embert ismertetik, hanem ezt a liliomot, azt az embert is. Az ilyen fogalmak, éppen mivel mind az egytetemest, mind az egyedit tartalmazzák, természetszerűen feleslegessé teszik a következtető gondolkodást, melynek fáradságos útján jár a mi értelmünk az egytetemestől a konkrét egyedig, az alapelvtől a konklúzióig. Az angyalok ezen fogalmak segítségével egyszerre, intuitíve szemlélik az egyedit az egytetemesben s a következményeket az alapelvekben. Ezen fogalmak mindegyike egy-egy valóságos szellemi panoráma, mely egyszerre megláttatja velük azokat a hatalmas tudásterületeket, melyeket a sok apró fogalommal dolgozó emberi elme csak számos szaktudomány segítségével tud úgy – ahogy áttekinteni. S minél tökéletesebb egy angyal – az egyik a másiktól fajilag különbözik, tehát oly ugrásszerűen, mint pl. az ember az állattól, – annál jobban megközelíti az isteni megismerés felsőbbes egyszerűségét. Ez abban mutatkozik, hogy rendkívül dústartalmú, egyszerre sokat-átfogó s éppen ezért csekélyszámú fogalommal képes felölelni az egész teremtett világot. – Ennyit vázlatosan a tiszta szellemi lények ismerési módjáról. Itt újra megemlítjük, hogy a halál után az emberi szellem, kiszabadulva az érzékek kötöttségéből, a tiszta szellemekéhez hasonló megismeréssel fog bírni.

S most az utolsó s legmagasabb fokra kell felhágnunk Jákob lajtorjáján, fel egészen az abszolút szellemig. Hogy Isten, a végtelen lény szükségképen értelmes, – hogy tehát Ed. v. Hartmann elgondolása az öntudatlan Istenről abszurdum, – azt az eddigiek után nem kell sokat bizonyítanunk. Tudjuk, hogy az értelmiség a teljes anyagfelettségnek, vagyis a szellemisségnek szükségképes velejárója, s másrészt az is világos, hogy a végtelen, az abszolút lény csakis szellem lehet, mivel az anyag véges és függő.

Mi jellemzi mármost az isteni megismerést? Láttuk, hogy a véges, teremtett szellem a megismerés által mindenné tud válni. S ebben áll; legnagyobb tökéletessége, (az ember törékeny nádszál, mondja Pascal, de gondolkodó). De ez a mindenné-válás képessége ugyanakkor fogyatékoságának is kiáltó jele. Mert aminek előbb még csak válnia kell mássá és mindenné, az még nem minden; még csak képes mindenné 'válni, külön megismerő aktusok által, melyekkel fizikai léte fölé pszichikai létgyarapodást szerez. Azonban Isten, a végtelen való, már minden («Ő a minden», mondja róla pantheista íz nélkül a Szentírás, Sir. 43. 29.); ő a lét óceánja s a minden teremtett valót oksági felsőbbségben magábanfoglaló lény. Ami pedig végtelen, annak számára ki van zárva a létgyarapodás lehetősége; a Végtelen nem szerezhet pszichikai létöbletet megismerő aktusok által. Ennek lehetetlensége azonban számára nem tökéletlenség, hanem abszolút tökéletesség. Ő ugyanis azért nem növekedhet semmikép, t. i. fizikai lététől különböző ismeret-

aktusok által, mivel benne a fizikai lét szükségképpen egyúttal pszichikai, ismereti lét is, vagyis megismerés. A teremtett szellem csak külön megismerő aktusok által képes ismeretre szert tenni, – Istennek már pusztá léte is mindenestől ismerő aktus, mégpedig egyetlenegy örök aktus, mely átöleli az egész isteni létet, mellyel a legszorosabb értelemben azonos. Nálunk a megismerés tűnő gondolat. Őbenne nincs különbség létezés és gondolat között. Ő, aki színlét, ugyanakkor mindenestől színgondolat. Az Ő léte nem homályos lét, melyet külön ismeretaktus világít át, hanem már magában is világos és «világít, mint az égő nap», mint egy örök, értelmi villám. Ő, a végtelen titok, önmagának nem titok, mert benne minden, – sit venia verbo – minden porcika merő értés, értelmi fény és gondolat, mégpedig egyetlenegy, mindent átvilágító gondolat. Az Ő léte a lét tengerének örök, kimerítő értelmi átölelése.

E megállapítások most a megismerés immanenciájának kérdésére is új fényt vetítenek. A mondottak alapján ugyanis kétségtelen, hogy minél tökéletesebb egy lény, annál mélyebb megismerő aktusának az immanenciája. Már a legalacsonyabb megismerés, az érzéklés is immanens tevékenység. Ennél magasabbrendű, s éppen ezért mélyebben immanens az embernek értelmi tevékenysége. Az emberi értelem – az érzékekkel ellentétben – képes sajátos reflexióval önmagát is megismerni, önmagába merülni, tehát mélységesebben immanens aktust magából kicsiholni. Azonban még ez az immanencia is alacsony fokú, mert amint láttuk, értelmünk

rászorul a kívülről jövő megtermékenyítésre, mely a külső tárgyak részéről az érzékeken keresztül történik. Már sokkal tökéletesebb immanenciát mutat az angyali megismerés. Az angyal ugyanis önmagát önmaga által ismeri meg, minden külső, tárgyi behatás nélkül. Azonban még ez az immanencia sem teljes: mert habár itt a gondolat mindenestül benne van a szellemben s így immanens, de éppen az, hogy benne van, azt mutatja, hogy egy tőle különböző valamiben van, t. i. a szellemben; a gondolat nála még nincs önönmagában, hanem csak egy tőle különböző birtokos alanyban, a véges szellemben. Itt még egy kettősség, t. i. a gondolat és a gondolkodó alany kettőssége akadályozza az abszolút immanenciát. Az immanencia tehát csak akkor lesz abszolút tökéletes, ha a *gondolat magában a gondolatban* van, nem pedig egy őt hordozó s birtokló gondolkodó alanyban, ill. ismerőképeségben. Ez az abszolút immanencia csak Istennek jár ki, akiben nincsen külön gondolat, hanem aki maga gondolat, magábanálló gondolat, színgondolat, – aki nem egyszerűen csak gondolat birtokosa, hanem akinek egész mivolta minden ízében gondolat. (V. ö. Summa contra Gentes L. IV. c. 11.)

Nem szóltunk még arról, hogy Isten hogyan ismer meg minket, teremtményeket. Az előbbiekből könnyű erre a válasz. Az isteni megismerés abszolút immanenciája követeli, hogy független legyen minden kívülről, a teremtmények részéről jövő behatástól. Isten nem ismerhet meg minket úgy, hogy kitekint önmagából, miránk veti tekintetét s észreveszi, konstatálja létünket, viselkedésünket, tehát mintegy kívül-

ről merítve rólunk való ismereteit. Ezt a kívülről-merítést nem tűri meg ismerésének abszolút immanenciája. Isten csakis önmagából, önmagába tekintve ismerhet meg mindent, ami rajta kívül van, annyival is inkább, mert valójában minden benne van. Ő, aki minden teremtmény létének és működésének teljes létesítő- és mintaoka, minden teremtményt felsőbbbséges módon magábanfoglal. Ezért, ha önmagát megismeri, egyúttal teremtményeit is megismeri létükben és minden moccanásukban, melyek pillanatnyilag is tőle függenek, mint teljes létokuktól. Isten tehát nem a teremtmények tükrébe tekint, hanem önmaga mivoltába, mely minden teremtmény tükre. Azonban nem olyan tükre, melybe kívülről tükröződik bele a valóság, mint a tóba a parti hegyek, hanem, amely létadóan kitükrözi magából mindazt, ami van, él és működik. Ő olyan tükör, mely mindent létesítve tükröz és tükrözve létesít. Ez a kitükrözés azonban nem természeti szükségszerűséggel történik, hanem tudatosan és szabadon akarva, vagyis egy szuverén, hatékony, teremtő elgondolással. A teremtmény azért ismerheti meg a valókat, mert léteznek, ezek pedig azért léteznek, mert Isten megismeri, vagyis egy teremtő elgondolással létbe-gondolja őket. Istennek a teremtményekről való ismerete legkevésbé sem passzív, hanem aktív és teremtő jellegű.

A szellemi megismerés mibenlétének s a szellemi lényeknek megismerése után most még csak arra az utolsó, kétágú kérdésre kell megfelelnünk, hogy *mi a rendeltetése a világmindenségnek az értelemmel szemben, s hogy milyen egyesülési fokig juthat el az emberi szellem az ab-*

*szólút szellemmel való érintkezésében.* Feleletül kiindulunk abból a már ismert igazságból, hogy azt a lényt nevezzük szellemmek, mely pszichikailag mindenné válhat, vagyis képes mindent megismerni. Ebből az következik, hogy minden, ami van, ami lét, az megismerhető, értelmileg birtokba vehető, másszóval, hogy *lét és megismerhetőség egybeesnek.* Mivel pedig a természet rendje szerint az alacsonyabbrendű a magasabbrendű kedvéért van, azért, ami még pusztán csak megismerhetőség, az a tényleges megismerés kedvéért van, vagyis minden, ami lét arravaló, hogy egy értelem tárgya, egy szellemi lény gazdagítója, birtoka legyen: *a merő fizikai lét a szellemben pszichikai létre hivatott.* Minden a szellemért, a szellemi megismerésért van, s a szellem az az önérték, melyre való tekintettel minden dolognak, főként az anyagvilágnak célja s egyáltalán létjogosultsága van. Az egész fizikai-létű világ nagy beigazítotttság a szellemi megismerésre, illetve arra a pszichikai létre, melyet a megismerés jelent. Az egész teremtett világ minden szépségével és titkával együtt a szellem felé sóvárog – «Omnis creatura ingemiscit, – szinte beléjetolakszik, s a teremtőtől beléjeoltott szent erőszakossággal követeli, hogy a merő fizikai lét szűk korlátai közül kiszabadulva magasabb, pszichikai létre szülessen benne. A világmindenségre áll a német költő szava, melyet Prohászka idéz ismételten:

Sie wartet festgebannt

Und will von Dir *erlöst*, geliebt sein, und *erkannt*.

A szellem feladata, hogy e sürgető kívánságnak eleget tegyen s a maga szellemisségének ölen új,

pszichikai létre szülje a mindenséget. Ez a tudománynak is legfőbb ambíciója.

S mi célja lehet a véges, a teremtett világ megismerésének? – Amint a véges nem magáért van, hanem a Végtelenért, úgy a véges világról való ismeret sem Tehet másért, mint a Végtelennek megismeréséért, szellemi birtokbavevéséért. Minden emberi megismerés, főként a tudomány, csakis ezen a pályán haladhat előre töretlen vonalban: el kell vezetnie Annak ismeretéhez, Aki mindent alkotott; a legfőbb szellemhez való felemelkedés eszközévé kell válnia. Ideillenek Szent Ágoston szavai a Vallomásokból: «Szerencsétlen az ember, aki ismer minden teremtményt, Téged azonban nem ismer! S boldog az, aki Téged ismer, habár amazokat nem ismeri. Aki pedig Téged is és azokat is ismeri, nem azok miatt boldogabb, hanem egyedül a Te ismereted miatt boldog.» (V. 4.)

De vajjon a teremtett szellem gazdagodhat-e még, miután már a Végtelent is birtokába vette? Nem. Azaz . . . mégis! Mert ne feledjük el, hogy mindaddig, míg a szellem csupán a saját értelmi erejéből ismeri meg Istent, még mindig csak tükörből ismeri meg Őt: az angyal a maga szellemiségének tükreéből, az emberi értelem pedig az anyagvilágból. Ez a teremtmények tükreéből való istenismerés minden szellemi megismerésnek s magának a szellemnek is azon végcélja, melyet merőben természeti erőivel is képes elérni. A szellem birtokába veheti az így analóg módon megismert Istent s pszichikailag beléjeválhat. Ezzel azonban még csak annyiban bírja Istent, amennyiben vakító fénye a teremtmények sűrű fátyo-



Ián keresztül megszűrődve oly tompa sugarakban érkezik hozzá, mint a felhők sűrűjén keresztül halványan áttetsző nap. De vajjon képes-e arra is, hogy szemtől-szembe nézzen az öntüzeiben égő örök napnak s nem borul-e majd rá sötétség, mint a bagolyszemre, mikor a delelő napba néz?! A merő filozófiai megfontolás errenézve nem tud határozott feleletet adni s csak annyit tehet, hogy nem vitathatja el a valószínűséget értelmi erőink olymértű felfokozhatóságától, mely lehetővé teszi a közvetlen Isten-arcába nézést. A kinyilatkoztatás azonban itt is újból kiegészíti a bölcseleti megismerést, amennyiben ezt a valószínűséget bizonyossággá változtatja, mikor a teremtett szellem célját leghatározottabban Isten közvetlen színe-látásában jelöli meg. Ez a visio beata az *abszolút legtökéletesebb megismerés*, melyre a teremtett szellem természetfölötti értelmi energiával megerősítve egyáltalán felemelkedhet. A legtökéletesebb azért, mert a legfölségesebb tárgynak, a végtelen Istennek megismerése, mégpedig teljes közvetlenséggel, absztrakció nélkül, intuitíve s ugyanakkor fogalmi elgondolás nélkül is, mivel a maga teljes közvetlenségében bemutatkozó Isten véges fogalmakkal nem fejezhető ki. A szellem, aki Istent szemtől-szembe látja, úgy érez és élvez egy örökkévalóságon át, mint mi olykor egy rövidke pillanatilag, mikor elragadtatásunkban olyant érzünk, ami kifejezhetetlen, mert «nincsen rá szó, nincsen fogalom».

S Isten látása annyit jelent, mint *Isten megértése*. Az a törpe értelem, mely most az anyagi világ homályából meríti szüköcske fo-

galmaid s fáradságosan tisztogatja, bővítgeti s összefűzőgeti őket az ítéletalkotás és következtetés gyermekláncaira, ott akkorát lendül, hogy feléri és megéri a Végtelent. S ez az istenlátás nem üres szemmeresztés, hanem – tökéletes ismeret lévén – *tökéletes birtokbavétel*, egybeforradás, a véges lény gazdagodása a Végtelen által s a – mondjuk ki bátran – minden fogalmat meghaladó *pszichikai istennéválás*. Mivel pedig az értés *szellemi élet*, a szellem, aki közvetlenül érti Istent, közvetlenül *éli is Istent*: mondhatatlan intenzitással bekapcsolódik az isteni örök életáramba és a legbensőségesebb életközösségbe lép a Végtelennel. Isten, a színgondolat, lesz az ő gondolata s értelmét mindenestől kitöltő tartalom. S mi az, kérdezzük utoljára, mikor két értelmes lény egy közös gondolatban találkozik, mely egész mivoltukat kitölti s életük teljes tartalmát alkotja? Az ideális barátság. íme, a szellem olyan lény, mely hivatva van arra, hogy Istennek a legteljesebb értelemben vett *intim barátja* legyen. Ez az utolsó s a legnagyobb, amit Szent Tamással a szellemről mondhattunk. Ez a szellemségnek s az értelmiségnek legfőbb apotheózisa.

*Kecskés Pál:*

## A SZELLEM MINT AKARAT

1. Minden lény iparkodik magát fenntartani. Minden lény igenli a létet, létevel valami pozitívumot, állítást fejez ki, szembehelyezkedik a nemléttel, a semmivel. Minden lény létét megszilárdítani törekszik, ellenáll annak, ami léte fenntartásában, tevékenységei kifejtésében veszélyezteti. A szervetlen világban az egymással rokon elemek egymással egyesülni törekednek, az élettelen test is ellenállást tanúsít a külső hatással szemben. Az értelemnélküli élőlények, a növények és állatok, bár nem képesek tudatosan célokat felfogni, mégis célszerű, a létük fenntartását szolgáló tendenciát, törekvést árulnak el. A lényeknek ösztönösen célratoró tevékenységét a régi filozófia «appetitus naturalisának, a természetükbe oltott vágynak, törekvésnek nevezte. Ennek a törekvésnek a módját jól jellemzi Szent Tamás, midőn az értelmetlen lényekről azt mondja, hogy inkább hajtatnak a cselekvésre, mint cselekszenek («aguntur magis quam agunt» G. Gent. III. c. 111.), a beléjük oltott törvényszerűségnek vakon engedelmessé válnak, az ösztön tudattalan követése, az ösztön biztossága létfenntartó elemük.

Már az értelmetlen lényeknél is változik a törekvés jellege *a tudatosság foka* szerint. Az állatban már van bizonyos tudatosság, tevékenységében a célhoz vezető eszközök alkalma-

zásának képességét árulja el. De az állati tudat még az érzéki léthez tapad, a közvetlen érzéki benyomás tartja fogva, nem képes a tárgyak fölé emelkedni, velük szemben állást foglalni, azokat összemérni, új lehetőségeket meglátni, ezért nem képes igazi haladásra.

Az alacsonyabb életformáktól lényegesen különböző, azokból le nem vezethető sajátosságát mutat az *emberi törekvés*. Minthogy az ember két világnak, a természeti és a szellemi világnak találkozási pontja, célratörő tevékenységében is megnyilvánulnak e két világ sajátos tulajdonságai. Mint érzéki lénynek, az embernek is van ösztöne és ösztönös törekvése. Amit az érzékek mint kellemest, hasznost, a természetnek megfelelőt fognak fel, azután ösztönszerűen törekszik, az ellenkező benyomással szemben ösztönszerűen ellenálló magatartást tanúsít. Az ember tehát, mint a természeti lények általában, rendelkezik az érzéki törekvés képességével, mely az érzéki benyomásokra ösztönszerűen reagál, természeti szükségképeniséggel tevékeny, nem szabad. Az érzéki törekvés az ösztönszerűség nyomása alól csak annyiban szabadul, amennyiben a szellemi törekvőképesség irányítása alá kerül. Ennek a lehetőségével az embernél már az érzéki törekvés is lényegesen magasabbfokú, mint az állatnál.

Minthogy az ember öntudatos, értelmes lény, törekvése, cselekvése sem reked meg az ösztön, a szükségképeniség síkján, hanem az értelem szellemi természetének megfelelően rendelkezik egy azzal korrelatív, magasabbfokú, az érzéki törekvéstől lényegesen különböző, mert szellemi képességgel s ez az *akarat*.

Az akarat sajátos természetének megfelelő tevékenységi irány a jó. Természeténél fogva az akarat nem lehet a jóval mint olyannal szemben közömbös, hanem bizonyos önkéntelenséggel, belső törvényszerűséggel fordul felé. Az akarat elemi tevékenysége a *szereket*, melynek mindig valami jó, valami érték a tárgya. De a valóságos életben nem a jó általában, hanem a jó, az érték bizonyos konkrét formában kerül az akarat elé. Az akarat, mint bizonyos konkrét jóra irányuló képesség, tevékenységében nem áll kényszer hatása alatt. A kényszertől való mentesség a *szabadság*.

Az akarat oldaláról a szellemi létet csak a szabadság vonalán közelíthetjük meg. Nem szabad azért sajnálnunk a fáradságot, hogy a szabadság mivoltát gondosan megállapítsuk.

2. Szabadságról a szó teljes értelmében csak ott beszélünk, hol van *választás* lehetősége, erre pedig csak a szellemi tudat képes. A szabadság nemcsak a külső, a fizikai kényszerítés távollétet, hanem a belső (ismeret hiánya, ösztön, inger) készítői, a kényszerűségtől való mentességet is jelenti. Ebben az értelemben állítjuk az akarat szabadságát. Az akaratot, illetve annak hordozóját az emberi személyt nem hajtja valami ösztönös erő, cselekszik, «agit», a szó teljes értelmében, önállóan, közvetlen önmaga által, a saját énjé latbavetésével. Az akarat szabadsága tehát a kényszermentes elhatározás képessége. Ez vonatkozhatik a cselekvésre, vagy nem-cselekvésre, továbbá a különböző lehetőségek, illetve az egymást kizáró tárgyak közti választásra. „Az akarat-szabadság lényege tehát abban áll, hogy az

ember se a cselekvésre általában, se bizonyos "tárgyra irányuló cselekvésre nincs kényszerítve.

Nem jelenti ez azonban azt, hogy az akarat teljesen közömbös az eléje kerülő tárgyakkal szemben, hogy azok semmiféle indító, ösztönző hatással nincsenek rá. Indító hatás nélkül az akarat egyáltalában nem lendülne cselekvésbe. Sokszor spontán módon enged a tárgy vonzásának. Az akarat-szabadság nem jelenti azt, hogy minden cselekvésünk szabad; nagyon sok esetben ingadozás és válogatás nélkül megállapítható a tárgy alkalmassága valamely vágy kielégítésére. De mihielyt a tárgy különböző szempontból minősíthető, az akarat szabadon dönt. S éppen ilyen esetekben nyilvánul meg a szabadság sajátos mivolta.

Az akarat tárgyhöz csak az értelem közvetítésével juthat. Az akarat nem befogadó képesség, mint az értelem, hanem kifelé törő, expanzív lelkierő. Tevékenységének előfeltétele a tárgy, melyet az értelem fog fel és állít elébe. A cselekvés mellé rendelt, érzelmi hatásoktól könnyen befolyásolható «gyakorlati» értelem a tárgyakat jóknak vagy rosszaknak, az emberi természet számára megfelelőknek, vagy meg nem felelőknek, értékeseknek vagy értékhiányban lévőknek minősíti. E minősítés alapján a tárgy az akaratra pozitív vagy negatív értelemben *a motívum*, az indíték jellegét nyeri. A gyakorlati értelem szolgáltatja motívum révén a tárgy kívánatosságával, értékességével, vagy ellenkező tulajdonságaival hat az akaratra. Az akarat szabadsága abban nyilvánul, hogy az indíték nem hozza létre a hatást époly szükségképeniséggel, mint amilyen szükségképen váltja

ki a tevékenységet a tisztán érzéki, ösztönös természetből a tárgyi benyomás.

Szellemi lénynél a tevékenység aktualizálását megelőzi egy oly mozzanat, ami a nem szellemi lénynél hiányzik: *a megfontolás*, a latolgatás. A megfontolás a szellemi megismerés velejárója és pedig az emberi szellemi megismerése. Ha az értelem képes lenne az akarat elé oly tárgyat állítani, mely teljesen kielégítené természetes törekvéset, a boldogság vágyát, ily tárggyal szemben megszűnne az akarat-szabadság. Természetével ellentétes lenne, ha nem akarná a hiány nélküli jót, a tökéletes értéket. Azonban az értelem a földi létben, a végesség határai közt nem juthat oly tárgy ismeretéhez, mely az abszolút érték jegyeit hordozná. Istent, a legfőbb jót sem képes közvetlenül felfogni, hanem csak hatásaiból következtet lényére. Amellett végessége miatt az értelem nem tud egy tárgyat összes tulajdonságaiban és vonatkozásaiban áttekinteni. Ezért minden tárgyon talál értékessége mellett értéktelenséget is. További nehézsége az értékelésnek az emberi természet bonyolult összetétele, sokszor ellentétes igényei.

Megfontolásra, különböző motívumok értelmének a felfogására, egymáshoz és az ember szükségleteihez való vonatkoztatására csak szellemi megismerő erő képes. Ezért a szabadság valóban az észben, gyökérfizika mint Szent Tamás mepirápítja («totius libertatis radix est in ratione constituta». De veritate, q. 24. a. 2.). Az elhatározás annál szabadabb, mennél világosabban tárja fel az értelem a motívumokat..

Maga az *elhatározás*, a döntés pedig abban áll, hogy az akarat a különböző motívumok

közül az egyikhez hozzájárul a többi kizárásával. Az akarati állásfoglalás így két, egymástól megkülönböztetendő mozzanat egységéből tevődik össze, az indítékból és az akarat elhatározásából. Mindkettő oka a cselekvésnek, az indíték mint cél-ok, az akarat mint létesítő-ok. Az elhatározás a döntő-ok, de a motívum is mint rész-ok befolyik a cselekvésbe.

Ezzel a magyarázattal kizárjuk a szabadságot tagadó, az akarat szükségképi meghatározottságát valló elméletnek, a determinizmusnak készen álló ellenvetését, mely a szabadságot azért tagadja, mert lehetetlennek tartja, hogy az akarat indíték, «ok nélkül» cselekedjék. Az akarat nem cselekszik indíték nélkül, de cselekvésében nem determinálja egy bizonyos indíték, hanem szabadon választja azt, szabadon járul hozzá.

Persze a deterministák ép a szabad hozzájárulást vonják kétségbe. Döntő érvüknek tekintik, hogy mindig a legerősebb indíték győz. Ám ez az érvelés voltaképpen körben forgó okoskodáson alapul: az ember mindig a legerősebb motívumot választja s az a legerősebb motívum, amelyet választ. Az bizonyos, hogy mindig a legerősebb motívum győz. De a motívum «erőségének» kétféle értelme van. Az egyik, amelyet az akaratra természetszerűen gyakorol, a másik, amelyet az akarat választása alapján kap. Ez utóbbi tehát a mi értékelésünkéből származik, *ebből* a szempontból igaz, hogy mindig a legerősebb motívum győz. De, hogy ez nem esik össze a természetszerű törekvésnek megfelelő motívummal, kitűnik oly esetekben, midőn a választás oly dologra esik, mely csak bizonyos



vonatkozásban jó, vagy pedig az össztermészet szempontjából kisebb jó az elutasított jóval szemben. Abban, hogy az ember képes az objektíve rosszat, a bűnt is választani, tragikus realitásában mutatkozik a választás szabadsága.

Nem lehet az akarat-szabadságot az *okság elvére* hivatkozással illogikusnak feltüntetni. A múlt század természettudományi műveltsége az okság fogalmának megszükitésével s e megszükitett fogalom egyetemesítésével látszólag könnyű szerrel, tényleg azonban teljesen eredménytelenül próbálta a szabadság lehetőségét cáfolni. Ez az oksági elv a fizikai folyamatokra érvényes okságot akarja egyetemesíteni, tehát az emberi cselekedetre is kiterjeszti.

Hogy azonban az *így* fogalmazott oksági elv alapján nem lehet az *akarati* okságot megdönteni, következik a létrétegek sajátos törvényszerűségéből. A mechanikus oksági elv egyetemesítése megtörik azon a tényen, hogy nem követ minden folyamat a fizikai folyamattal azonos törvényszerűséget. Mihelyt elhagyjuk a fizikai világot és áttérünk az élők világába, mennél feljebb haladunk ezen a vonalon, annál hiányosabbnak mutatkozik a mechanikus okság kizárólagos alkalmazása. Reáhagyatkozva a jelenségek tekintélyes része kisiklik a megfigyelés alól, értelmetlenné válik. Az élők világában az élőlény sajátos tevékenységeit a fizikai törvények nem határozzák meg kizárólag egyértelműleg, itt már a hatás módosulásával is számolni kell és pedig annál inkább, mennél magasabb fokon álló létezőről van szó.

Az emberi lelki életnek pedig egyenest az eltorzítására vezet a jelenségeknek atomszerű

elemekre bontásával s azok mechanikus okok hatásával próbálkozó magyarázat. A lelki élet jellegzetes alaptüneménye a közvetlenül átélt *öntevékenység*, mely a külső mozgás-átviteltől lényegesen különböző történés, a folyamatoknak előre ki nem számítható hatásokban jelentkező célrairányulása. A lelki életre alapvető spontaneitás, öntevékenység lehetetlenné teszi a hatásnak egy adekvát előzményből való mennyiségi magyarázatát, a természettudományi törvényekkel egyértelmű «törvények» felállítását. Itt csak tágabb értelemben vett törvényekről, szabályszerűségről, tipikus történeti formákról lehet szó.

Ha a valóság talaján maradunk s nem eleve felvett szempontokat erőszakolunk bele a tényékbe, el kell ismernünk, hogy az öntudatos lelki életben igenis az okságnak egy sajátos faja érvényesül, mely a fizikai okságtól lényegesen különböző: a *szellemi* vagy *szabad* okság. Ez az okság fedí az igazi, mesterségesen meg nem szűkített oksági elv fogalmát, mely szerint mindennek, ami létrejön, elégséges okának kell lennie,. Ez az elv csak azt kívánja, hogy az ok legyen elégséges a hatás létrehozására, tehát kizárja, hogy az ok létfokilag alacsonyabb legyen az okozatnál, de nem követeli meg, hogy az ok egyenlő legyen az okozattal, sem pedig, hogy az ok mindig és szükségkép hasson. Az akarati aktusnak létesítő oka az akarat, de nem a kényszer, hanem a saját önelhatározása alapján létesítő oka.

Ezt az értelmezést az emberi léleknek a fizikai világgal, elsősorban a saját testével való érintkezésének, illetve létegyiségének a ténye

sem húzza keresztül. Az emberi akaratnak a fizikai világra ható ereje nem változtatja meg a fizikai folyamatok általános törvényeit, de azoknak, korlátolt mértékben bár, képes új irányt adni. A szabad akarat tehát nem mond ellen az energia megmaradása elvének, mely azonban csak a természeti erőkre érvényes. Az ember irányító akaratú beavatkozása nem jelenti az energiamennyiség megváltoztatását, hanem az energiáknak a mennyiségi keretek közt történő átalakulását, irányítását.

A mechanizmus meghamisítja a valóságot. Az emberi lelki életet csak úgy képes szükségképpeninek feltüntetni, hogy a tudat elemi tényét, az ént, illetve annak aktivitását egyszerűen kikapcsolja. Már pedig az «én»-tudat, élményeink hozzánktartozása, magunkra vonatkoztatása tudatunk elemi ténye. Az értelmi megismerőképességgel együttjáró öntudatot még fokozottabban éli át az ember az akaratú aktusban. Szemben a lelki élet mechanikus magyarázatával, az elfogulatlan lélektani vizsgálat az akaratú folyamat leglényegesebb vonását az én aktivitásában, öntevékenysége átélésében, önmaga érvényesítése tényében állapítja meg (Ach, Lindworsky).

Az öntudatból a szabadságra vonható bizonyíték nem azon dől el, hogy vajjon a választási, aktusban közvetlenül, szemléletszerűen átéljük-e az akaratú tény szabadságát, amit sokan a megfigyelésre hivatkozva állítanak, hanem azon az általánosan tapasztalható tényen, hogy meg tudjuk különböztetni azokat a cselekedeteinket, amelyekben másképp nem cselekedhettünk vagy nem cselekedhettünk, azoktól, ame-

lyekben az ellenkező lehetőség fennáll. Cselekedet előtt gyakran sokáig fontolgatunk, mérlegeljük a motívumokat, a célhoz alkalmas eszközöket, esetleg a döntést elhalasztjuk. Állásfoglalás után, cselekvés közben az a tudat kíséri, hogy másképp is cselekedhetnénk és ez a tudat mint emlékezet megmarad a cselekvés után is. Ha valamelyik cselekedetünket nem is kíséri erősebb tudati reflexió, visszaemlékezve arra, hogy hasonló körülmények közt különbözőképpen döntöttünk, jogosan következtethetünk arra, hogy az adott esetben szabadon választottunk. A szabadság élménye nem csupán a lelki folyamatok zavartalan menetét bizonyítja, mint a deterministák állítják, mert akkor ösztönös, mechanikus cselekedeteinket tekintenénk a legszabadabbaknak; ellenkezőleg, ép a választás nehézségeiben, a motívumokkal való küzdés közben, melyet csak énünk állásfoglalása dönthet el, éljük át legközvetlenebbül a szabadságtudatot.

Csak az aKarat szabadsága mellett érthetjük meg az *erkölcsi élet* tényeit: az erkölcsi értékelést, a kötelesség és felelősség tudatát, az érdem és az érdemtelenség megállapítását. Mindezt a deterministák eredménytelenül iparkodnak a maguk szempontja szerint magyarázni. Ez a magyarázat teljesen félremagyarázza, elferdíti az erkölcsi világot. Vagy tagadja az erkölcsi életnek a fizikai világtól való különbségét, vagy pedig az erkölcsöt a társadalmi akarattal azonosítja. Azonban az erkölcsi ítélet nemcsak konstatálása egy ténynek a természeti hasznosság szempontjából, mert hiszen a természet ily szempontú szemléleténél nem dicsé-

rünk és kárhoztatunk, nem teszünk senkit felelőssé. S az erkölcs nem azonos minden további nélkül a társadalmilag haszonnal, bár az erkölcsi érték általában a társadalomnak is hasznára válik, de belső értékénél fogva, nem pedig a társadalmi akarat alapján mely viszonylagossága mellett maga is magasabb erkölcsi értéket tételez fel. Ezt tagadva azt a lehetetlenséget kellene állítanunk, hogy a megromlott köz-erkölcsiség az erkölcsi magatartás helyes és kötelező szabálya. Az erkölcsnek a természeti vagy a társadalmi miliőhöz kötésével megsemmisítjük az erkölcs alanyát, a személyt.

Az erkölcs nem magyarázható sem a természeti, sem a társadalmi hasznosságból, az erkölcs nem haszon-érték, nem eszköz más célok számára, hanem öncél és pedig a legmagasabb értékű öncél, a végső cél. Az erkölcsi célok és eszmék a lét transzcendens síkjából sugároznak az ember lelkébe, tudatára ébresztik, hogy oly lény, melynek maga fölé kell kerekednie, melynek életpályája a végtelen tökéletesedés felé ível. Oly pálya ez, mely csak szellemi erővel, tisztánlátással, jó és erős akaráttal járható meg. Az erkölcsi törvényt úgy ismerjük meg, mint természetünk törvényét, mely összhangban áll az élet vágyával és törekvésével, de amelyet egyszersmind egy magasabb értelem és akarat oltott belénk. S azért, ha a törvénynek nem engedelmessé válunk, nemcsak azért érezzük magunkat boldogtalanoknak, mert magunkhoz következetlenek lettünk, hanem, mert vétkezünk az örök, szent akarat ellen. Az erkölcsi jószág kérdésében egész énünkkel érdekelve vagyunk, számunkra az élet igazi megvalósu-

lása, hogy erkölcsi eszményeinket tettekre vált-  
suk, hogy a jóság, a tökéletesség életünk belső,  
immanens törvényévé legyen.

3. Foglaljuk össze a kérdés tisztázásához  
szükséges eddigi fejtegetéseinket. Milyenek  
mutatkozik a szellem, a szellemi lény az akarat  
oldaláról?

Látjuk, hogy a szellemnek mint akaratnak  
alapvető tulajdonsága a *szabadság*, az önelhá-  
rozás, a kényszermentes cselekvés képessége.  
S ebben a tulajdonságban *lényeges*, áthidalha-  
talan különbséget találunk az ember és az  
értelmetlen lények világa közt, mely a létezés  
rendjében lényeges rangkülönbséget jelez.

Minden lény egy-egy egyed, más lénytől  
elhatárolt, magába zárt, belsőleg egységes, ön-  
magában fennálló valóság. De az önállóságnak,  
az önmagában állásnak hasonlíthatatlanul ma-  
gasabb fokával rendelkezik az ember, mint a  
merően természeti lények. Az önállóságnak, az  
egyediségnek ezt a magasabb fokát fejezzük ki  
a *személy* fogalmával, mellyel közelebbről meg-  
határozzuk a *szellemi* lény mivoltát. A személy,  
a szellemi egyed, ellentéte a *dolog*-nak, az értel-  
metlen, önmagával rendelkezni nem képes, esz-  
közként használható lénynek.

A személyesség gyökerei a szellemi képessé-  
gek, az *értelem* és az *akarat*. Az értelem részéről  
a személy-volt megnyilvánul az öntudat tényé-  
ben, önmagunk reflektáló megismerésében,  
énünknek a felfogásában, az énnel való nem-  
éntől való megkülönböztetésében, a tárgyi  
világnak a pszichikai, tudati lét formájában  
való meghódításában. Az értelmi aktusban  
nyilvánuló spontaneitásnak, öntevékenységnek

korrelatívuma, megfelelője az a fokozott *aktivitás* és pedig a tudatos énünkől kiinduló szabad aktivitás, ami az akarat alapvonása. Az ösztön én-telen, természetből fakadó törekvésével szemben az akarás az «én» tudatos állítása, személyi, önelhatározó, *szellemi* magatartás. A gondolkodás az elmélyedésnek, a szemlélődésnek a tevékenysége, az akarat pedig kifelé törő mozgás, az «élni-akarás» lendülete. Az akarat oldaláról fokozottan domborodik ki a szellemi lényre jellemző önmagabírási. Az értelem részéről ez az önmagáról való tudatban nyilvánul, az akarat részéről pedig mint az *önérvényesítés* igénye jelentkezik. Az önérvényesítés a hatni akarás ereje, melynek szellemi volta a természeti erővel szemben a szabadságban mutatja a lényeges különbségét. A természeti erő vakon, ösztönszerűen hat, Önmagával nem rendelkezik, ezért passzíve hat. A tűz mindent felemészt, ami útjába kerül. Az akarat ellenben aktív erő, az önuralom, a mértékhez tartás, az önfegyelmzés, az önmagával rendelkezés képessége magasabbrendű tulajdonsága.

Az akarat érvényesülési igénye elsősorban az ember *önmaga alakítása* tényében nyilvánul. Az emberi egyén tagja az emberi fajnak és a fajiséggel adott korlátokat nem lépheti át. Mégis, a fajjal szemben jelentősen nagyobb önállósággal rendelkezik, mint az állati egyed. Az értelmetlen lényeknél az egyed csak a faj szempontjából számít. Az állat a faj egy példánya s ennél nem több. Teljesen a faj erőinek hatása alatt áll és célja teljességgel kimerül a faji erők szolgálatában. Az ember fejlődését ellenben nem irányítják kizárólag a faji erők,

hanem marad lehetőség az egyéni erők és képességek, hajlamok kibontakoztatásához is, sőt ezek latbavetése egyenesen nélkülözhetetlen. Az ember erkölcsi kötelessége, hogy *személyiséggé* legyen: tudatosan követett célok, értékek szolgálatában kell akaratának maradandó irányt szabnia, magának kell azt a következetes cselekvési készséget, belső szilárdságot megszereznie, amit a *jellem* fogalma kifejez. Legmélyebbről az akarat fejezi ki egyéniségünket. Hogy minek van számunkra jelentősége és értéke, hogy micsoda vágyak és érzelmek törnek elő lelki életünk titokzatos mélységeiből, egyszóval azt, hogy kik is vagyunk mi igazában, tetteinkben, akaratunk megnyilvánulásában jut leghatározottabban kifejezésre.

Akaratával az ember nemcsak önmagát alakítja, hanem *környezetére* is képes alakítólag hatni. Az emberi élet természetes létfeltétele a természeti és a társadalmi környezet. Az ember tagja a természetnek, tagja a társadalomnak, csak e kettős környezet nyújtotta hatások segítségével tarthatja fenn és fejlesztheti ki természeti és szellemi létét. De egyik környezettől sem fogad el az ember merően passzív hatásokat, egyiknek sincs tehetetlenül kiszolgáltatva, hanem mindkettőre egyszersmind aia-kítólag is hat, abban változást képes létrehozni.

Akár magára az emberre, akár a külvilágra gyakorolt hatásában nézzük az akarat tevékenységét, hatására mindig valami új, eredeti jön létre. Ebben a hatásban nyilvánul meg az akaratnak a merően érzéki törekvéstől lényegesen különböző jellege: *teremtő ereje*, amennyi-



ben teremtésen nem a semmiből való létrehozást, melyre csak az isteni akaratnak van hatalma, hanem tágabb értelemben, a már meglévő valóságot feltételezve, valami újnak, eredetinek a létrehozását értjük.

A szellemi lény sajátos tevékenységének eredménye az alkotás egy egészen sajátos formája, mely az ember világában mint *kultúra* tűnik fel. Az ember is, az állat is a természethez van kötve, mindkettő a természet erőinek igénybevételére van utalva, mindkettő a természet talaján fejt ki tevékenységét. S mégis, mily jelentős különbség van az állati és az emberi tevékenység között. Az állat tevékenysége mindig a természet világában marad, a természeti kötöttségtől nem szabadulhat, az ember ellenben képes a természet fölé emelkedni, képes a természet erőit magának, a szellem erejének alárendelni, képes teremtő terveit megvalósítani. S ez éppen a lényeges különbség a *természeti* a *kulturális* alkotás közt. Az állat is végez alkotó tevékenységet, az állat is hoz létre műveket. A pók hálót sző, a madár fészket épít, a méhek összehordják a mézet a kaptárba. De az állati alkotás folyton egy szinten marad, folytonos egyformaságban ismétlődik. Az állatvilágot ugyanis kizárólag a természeti ösztön működik s a természet szükségképeni törvényeket követ. Az ember alkotótevékenységét ellenben a szellemi erő irányítja s a szellemnek a fölénye a természeti folyamat szükségképeniségének, az ösztönös egyformaságnak az áttörésében mutatkozik. A természet örökös körforgása helyett a kulturális tevékenység perspektívája a végtelen haladás lehetősége.

Az emberi szellemi alkotás, a kultúra haladó tendenciájából következik egy további sajátos mozzanata az emberi életnek, mely megkülönböztetőleg kiemeli a természet világából, az, hogy az embernek van a szó teljes értelmében *története*. Történet általában véve mindenütt van, ahol változás van, ahol egy adott, meg-lévő állapot csak a megelőzőből, a jelen a múltból érthető. Ebben az értelemben van története az egész természetnek, hisz a tudomány megállapítása szerint a föld és a rajta lévő lények hosszabb-lassúbb fejlődés révén jutottak létük jelenlegi stádiumába. De a szó teljes értelmében a történet az *egyszeri, megismételhetetlen* történés. Ilyen csak az embernél van, aki véges, változó voltánál fogva be van ágyazva az idő folyamába, de élete változásának nem a természeti, a fizikai és a biológiai adottságok a kizárólagos meghatározói, mint a tisztán természeti lényeknek, melyeknél ezért a történések, a folyamatok állandó szabályszerűséggel ismétlődnek, hanem elsősorban a szabad elhatározás, mely a lehetőségek közt választ. Minthogy az ember lehetőségei határoltak, minthogy tevékenységei és feltételei ismétlődnek, ennyiben bizonyos szabályszerűség az emberi cselekvésben is megállapítható. Ámde ez nem a természeti törvények értelmében vett szükségképiség, hanem a helyzet és a cselekvés hasonlóságán alapuló tipikus megegyezés. Az ember tettei nem számíthatók eleve ki, nem foglalhatók képletbe.

Milyenek mutatja tehát az emberi akarat a szellemet? Az emberi akarat megnyilvánulásaiban a szellem önmagával rendelkező, ön-

magát alakító, környezetére alakítólag ható, teremtő erővel rendelkező személyes valóságnak bizonyul. Ez a létmód a természetből levezethetetlen, átmenet nélküli, a természethez képest ugrásszerűen új, a »természettől lényegesen különböző létezés. A szellemi lény az akarat magasabb rangú energiájával összehasonlíthatatlanul felette áll a természet és a dologi világ felett. Az akarat ezt a felsőbbrendűségét szemlélteti Kant, midőn az ítéleterő Kritikájában a dinamikai fenséges, a határtalan erő szemléletéből keletkező tetszés jellemzésére elvonultatja előttünk a pusztító orkánt, melynek látása tehetetlenségünk tudatában először megsemmisítő, lesújtó hatást tesz ránk, de a fizikai tehetetlenség tudata ellenhatásaként kiváltja erkölcsi lényünk, szellem-voltunk minden fizikai erővel dacoló hatalmának tudatát.

4. Igen, az akarat *hatalom*, de az *emberi* akarat hatalma nem abszolút, hanem korlátolt. Korlátolt az akarat szabadsága és teremtő ereje három irányban, melyeket nem hagyhatunk figyelmen kívül emberi voltunk helyes megítélése végzetes tévedésének a veszélye nélkül.

Az emberi akarat legelső, legalapvetőbb korlátja a *lét-tartalom* korlátoltsága. Az emberi akarat ledönthetetlen korlátja az emberi természet sajátos módú meghatározottsága, mely a képességek tevékenységi körét és formáit eleve előírja. Ennek az eleve adott korlátoltságnak az alapja, hogy az ember nem magának adta a létet, hanem csak befogadója annak a létnek, melyet egy felsőbb értelem gondolt el s melyet egy felsőbb akarat alkotott. Az ember nem teremtője magának a létnek, hanem a lét

mint adottság áll vele szemben, a maga előtt talált lehetőségekkel kell működnie. S akaratának tevékenysége Isten első oki hatásától függ, anélkül, hogy e hatás az emberileg lehetséges szabadságot megszüntetné. Önmaga és a külvilág alakításának a törekvésében az akarat ledönthetetlen korlátja a *teremtett lét* korlátja, amit Faustnak az alakja művészi kifejezéssel szimbolizál.

Az emberi akarat szabadságának és tetterejének másik korlátja a *pszichikai korlát*. Az ember akarata nem azonos lényegével. Az akarat csak egyik lelki képesség a többi mellett. Az akarat csak részben határozhatja meg önállóan a cselekvést, annak jelentős része rajta kívül álló mozzanatoktól, egyéb lelki képességek állapotától, az értelem tisztánlátásától, az érzelmi világ hangoltságától, az érzéki természet hajlamaitól, biológiai erőktől, továbbá környezeti tényezőktől is függ. Az akaratnak, hogy uralkodhasson, először meg kell hódítania a többi lelki erőket, elsősorban az ösztönös erőket, ha ez részben sikerül is, a cselekvés összes feltételei felett nem válhat korlátlanul úrrá. A determinizmus mohón kap a különböző jellegű korlátozó tényezők után, melyek azonban csak a korlátlan indeterminizmust cáfolják, de nem változtatják meg a mérsékelt indeterminizmus álláspontját, mely a korlátokat elismeri, de éppen korlátoknak tartja őket, amelyek az akarat önelhatározó képességét csökkentik, de nem szüntetik meg.

S az emberi akarat harmadik korlátja az *etikai* korlát, az akarat erkölcsi tökéletlensége. Az az akarat, mely az erkölcsi jóra és rosszra

is hajlamos, korlátolt, tökéletlen akarat. A rossz, az értéktelenség elkövethetésének a képessége kétes értékű szabadsága az akaratnak. Lucifer fellázadt az abszolút akarat ellen. A lázadó szellem magasabbrendű erejét megtartotta, de mi értéke, ha csak rombolni tud vele? A rosszra való hajlam mellett az emberi akarat további erkölcsi korlátja kifejeletlensége, elhanyagoltsága. Ha a determinizmusnak sikerül a mindennapi élet tényeire hivatkozni, melyek szembetűnően azt mutatják, hogy sok ember gondolkodás és megfontolás nélkül, ösztönszerűen és sokszor nyilvánvalóan helyesen felfogott érdeke ellen cselekszik, ezek oly tények, melyeket el kell ismernünk. De e tények helyes magyarázata nem az akarat szabadság tagadása, hanem a képesség formájában adott szabadság kifejeletlensége, az akarat ernyedtsége, az akaratnélküliség erkölcsi fogyatékosága. Lehetnek ennek természetes, biológiai okai is, amelyek az erkölcsi beszámíthatóságot korlátozzák.

De vajjon a korlátok láttára nem rendül-e meg önbizalmunk? Lehet-e ily körülmények közt még egyáltalában az emberi akarat nagyságával, hatalmával dicsekedni?

Az akadályok, a korlátok láttára is igaz marad, amit korábban mondtunk. Az akarat és az értelem igenis az ember méltóságának, magasabbrendűségének a hirdetői, szellemvöltának bizonyágtevői. Azonban az *emberi* akarat értékét helyesen csak az *ember* léthelyzetéből ítéelhetjük meg. Az ember nem tisztán szellemi lény, hanem a természet és szellemvilág találkozó pontja, akiben a természeti és a szellemi lét feltételei szövődnek össze. A természethez

kötöttség korlátozza szellemissége kibontakozását. Az ember szellem, de a legalacsonyabb fokú szellemi lény. Akaratának szabadságában, teremtőképességében feltörnek a szellemisségnek a természetet felülhaladó erői, de ezek az erők még kötöttek, nem teljesen szabadok, hatóképességükben korlátozottak.

5. A szabadság és a tetterő tökéletesebb formában nyilván oly lényeknél bontakozik ki, melyeknek törekvését nem akadályozza a test és az anyagvilág, melyek értelme tisztább, áthatóbb, világosabb felfogású, mint a homálylyal küzdő emberi elme. A közvetlenül adott, nem szerzett ismeretek révén a tiszta szellemi lények értelmi képessége tökéletesebb az emberi értelemnél, s akaratuk is tökéletesebb mint az embereké. Az emberi akarat korlátozott a leomlásával akaratuk az emberinél sokkal állhatatosabb, következetesebb és erősebb hatásban nyilvánul. Az értelem és az akarat az embernél lényegesen magasabb tökéletessége alapján a *tiszta* szellemi lények az embernél lényegesen magasabb létfokon állnak. De ezek az embernél magasabbrendű, tiszta szellemi lények, akiket a kinyilatkoztatás anyaloknak nevez, nem abszolút, hanem teremtett szellemek, ezért változásnak vannak alávetve, nem önmaguknak a céljuk, hanem végcéljuk a rajtuk kívül álló Abszolútum, melytől el is fordulhatnak. Ezeknél a lényeknél az akarat jóságra törekvő ereje abszolút határozottsággal még nem bontakozott ki.

Juthatunk-e még tovább, az *abszolút akarat* ismeretére?

Nem a képzelet merészsége, hanem a mi

világunkban közvetlen tapasztalható, közvetlen nyilvánvaló hatás vezet hozzá. Az a bizonyosság, amely ennek az akaratnak a létét kétségtelenné teszi, az egész világon nyilvánuló *célosság*. A világból nemcsak egy mindent célszerűen összerendező abszolút értelem létét, hanem a tevékenységeket és történéseket céltudatosan irányító abszolút *akarat* létét is kétségtelenül megállapíthatjuk. A világ nemcsak a lények harmonikus egészbe olvadó értelmes rendje, hanem célokra, irányuló tevékenységek és törekvések folyamata, melyek során a kezdetinél tökéletesebb valóságtartalom bontakozik ki. Az élettelen *világ* és az értelmetlen lények célba törő fejlődése és tevékenysége, az «*appetitus naturalis*», a természeti törekvés bámulatba ejtő célbiztossága, vagy az emberi lelki tevékenységek alapformáinak az ember akaratától függetlenül adott célos, egymást támogató összeműködése, mely a lelki élet egységének az alapja, vagy az erkölcsi tudat önkényünktől független fennálló törvénye, – mind a mi tapasztalati világunk közvetlen tényei. Mind oly célos funkciók, tevékenységek, melyek a léttel vannak adva, melyek célosságuknál fogva célkitűző akaratra utalnak okként. Ezt az okot nem lehet az okok és feltételek egymásra hárításával végtelenbevesző visszakövetkeztetéssel el-sikkasztani, hanem el kell jutnunk a relatívumnak, a viszonylagosnak szükségképeni előfeltételéhez, az abszolút akarathoz, mely a világot létre hívta s a létezés rendjébe irányítólag beleszólni képes.

Mit tudhatunk meg az ész természetes erőivel az abszolút akaratról? A természetes Isten-

ismeret is meg képes állapítani, hogy ez az akarat teljesen magabíró, magabírásnak nincs korlátja. Isten lényének tökéletes egyszerűségénél fogva akarata teljesen azonos lényegével. Akaratával nem áll szemben oly valami idege a valóság, melyet még birtokába kellene venni. Mint-hogy Isten tiszta ténylegesség, lényegével azonos akaratának nem kell a lehetőség állapotából aktualizálódnia, számára nincs fontolgtás, habozás, csalódás, nincs változtatás lehetősége, az akaras teljes határozottságával és intenzitásával tevékeny. Isten akaratának pszichikai tökéletessége a tökéletes *szabadság*, azaz a tárgy tökéletes értékelésével történő akaras. Ezért lehetetlen önmagát nem akarnia. Saját lényege a jóság vonatkozásában Isten akaratának elsődleges, tökéletes szabadsággal s egyszersmind tökéletes szükségképeniséggel követett tárgya. Tiszta ténylegességénél fogva Istennek a teremtésre vonatkozó akarata is örök és változatlan, bár a külső megvalósulás módjában a választás szabadságával rendelkezik. Az isteni akarat hatalma abszolút, maga a mindenhatóság.

Isten akaratának erkölcsi tökéletessége abszolút *szentsége*: akaratának elsődleges és formális tárgya maga az isteni lényeg, mely minden érték foglalata és teljes megvalósulása. Ez a szentség nyilvánul az ember teljes önátadását kívánó erkölcsi parancsban. S az erkölcsi eszmény és valóság abszolút egységében Isten e parancs érvényesülésének egyszersmind feltétlen biztosítója.

Mint-hogy a jóság közölni akarja magát, szabad önelhatározással hívta létre Isten a teremtményeket, hogy róluk saját jósága sugá-



rozzék vissza. Jóságának teremtményeiben való tükrözése egyszersmind az indítéka a teremtmények szeretetének. Minden, még a legigénytelenebb teremtményében is önmaga hasonmását látja az Isten, ami szeretetre, jóindulatra indítja irántuk. A teremtményeiben önmagára ismerő Isten önmagát megtagadni nem képes szeretetére utal a Bölcseség Könyve: «Szeretted mindazt ami van, semmit sem utálsz azokból, amiket alkottál» (11, 15.).

Az abszolút akarat világít rá a teremtett akarat igazi tökéletességére is. Hogy mi az akarat igazi szabadsága, legjobban felismerte és megmagyarázta Szent Ágoston, ki önmagával vívott nagy harca árán jutott ehhez az ismeret-hez. Szent Ágoston kétféle törvényszerűség, mint két pólus határai közé állítva látja az emberi életet. Mindkét törvényszerűség «nécessitas», szükségképeniség, de a kettő tartalmilag teljesen elüt egymástól. Az egyik a «*dira necessitas naturae*», a természet kemény, keserves kényszerűsége, a másik a «*beata necessitas boni*», a jónak a boldog szükségképenisége. Ez a boldog szükségképeniség az akarat legmagasabbrendű tökéletessége.

A szabad akarat igazi rendeltetése nem a szélső és a kiszámíthatatlanság. A folyton változó, következtelen akarat tökéletlenség, különösen tökéletlen az az akarat, mely nemcsak a jóra, de a rosszra is hajlamos. Az akarat lélektanilag képesség, mely kifejtőzést igényel s kifejlesztése a jó irányában erkölcsi kötelesség. Az akarat igazi jósága és tökéletessége az a *szilárdság*, melyet az öntudatosan értékelő, célját tisztánlátó s azt következtetes kitartással

követő ember állandó cselekvési készségével szerzett. Az erényben szilárd ember számára az erkölcsi jóság «nécessitas», szükségképeniség, de «beata» nécessitas, boldog kényszerűség, melyet szabadon választott s melyet szabadon követ.

Az erkölcsi tökéletesség fokán a kényszer és a szabadság ellentéte egy magasabb szintézisbe oldódik fel, *szabad kényszerűség állapotába*. Amíg az ember ide el nem jutott, szabadsága Ágoston szerint, a «posse non peccare» lehetősége, annak lehetősége, hogy ne vétkezzon; a megszilárdult akarat állhatatossága ellenben a «non posse peccare», a vétkezni nem képes akarat Istenhez hasonló állapota. Ez a szabadság az *erkölcsi szabadság*, melyet az írás az «Isten gyermekét» szabadságának nevez. Az erre az állapotra jellemző kitartás, hűség, állandóság, rokon az örökkévalóság örök jelenével.

Az ember nem rendelkezik oly erős ösztönökkel, mint az állat. De ebben csak egy, az ember igazi valóját meg nem értő ösztön-etika láthat hiányt és fogyatékossgot. Mert az ember arra hivatott, hogy az ösztön hiányzó biztossága helyett egy magasabb értékű biztossággal, a szabadon kialakított akarat következetességével cselekedjen és haladjon célja felé. Ez a biztosság az önmagára talált szellem önmagabíró erejének a biztossága, az akaraterő ideális kifejtőzése.

Azt pedig, hogy mi visz a biztosság ez állapota felé, csalhatatlanul elárulja az akarat hajtóereje, a *szeretet*, melyben végtelen intenzitás feszül. Az akarat mindig valami tárgyra irányul, mennél állandóbb, maradandóbb természetű a tárgy, annál maradandóbb az akarat

reáirányulása. Véges értékek és javak csak ideig-óráig elégíthetik ki az akarat vágyát. Ott lebeg felettünk a mulandóság árnya, de a szellem, ami az akarat is, végtelen, melyet csak a végtelen Jóság elégíthet ki. Már a pogány Aristoteles is tudta, hogy Isten tökéletességével önmaga iránt vágyat és szeretetet ébresztve maga felé irányít mindent. Az athéni bölcs szerint Isten a világot úgy mozgatja, mint az akit szeretnek, azokat, akik őt szeretik. A keresztény bölcséletben pedig bizonyossá lett, hogy Isten nemcsak a végtelenség messzeségéből felénk ragyogó tökéletességével, hanem mint eredetünk, létünk teremtő forrása vonz magához, Szent Ágoston és a kereszténység már nemcsak arról tudnak, hogy a lények léttartalmuk kifejtésével hasonlókká törekednek válni Istenhez, hanem, «hogy az embert, az Isten szeretetére képes lényt a teremtő szeretet önmagának teremtette s azért nyughatatlan a mi szívünk, amíg meg nem pihen Benne.

*Schütz Antal:*

## SZELLEM ÉS NEM-SZELLEMI VALÓSÁGOK

Szellem és nem-szellem milyen vonatkozásban vannak egymással? Hol végződik az egyik, hol kezdődik a másik? Van-e egyáltalán közük egymáshoz? Van-e mondanivalójuk egymás számára?

Olyan kérdések ezek, melyekről első tekintetre úgy tűnik föl, mintha rágódhatnék rajtuk a bölcselő elme, de a gyakorlatot, az «életet» nem érintik. Pedig nem úgy van. Marx már idestova száz éve azt igyekezett elhíttetni a világgal, hogy vallás és tudomány, jog és művészet – dolgok, amiket a szellem birodalmába sorozunk – nem más, mint a termelési viszonyoknak, tehát merő anyagi mozzanatoknak párázata és tükrözése; és ma is arról koldul a világ. S épen napjainkban, ha halkul is a Marseillaise, egyre hangosabban követel figyelmet a vér mítosza; és a vér nem szellem.

*Az ember ősi csatája* szellem és nem-szellem között foly és a csata tart. Aki tehát állni akarja a harcot, annak biztos elméleti eligazodást kell találni. Tisztán látni, ez a bölcsesség és a győzelem kezdete. Hogy útmutatásunk lehetőleg átfogó és áttekinthető legyen, a kérdést nézzük először az adottság oldaláról (fenomenológiaiilag), azután a létiség szempontjából (ontológiaiilag, illetve metafizikailag) és végül az értékelés mérővesszejével (axiológiaiilag).

## 1.

Ha fölvetődik a kérdés: Hol van a *szellem birodalma* és merre futnak a *határai* szemben mindazzal, ami nem szellem, kissé úgy vagyunk, mint Szent Ágoston oly szellemesen mondja az időről: Ha nem kérdezed tőlem, mi az idő, tudom; ha kérded, nem tudom (Confess. XI, 14). A bölcselő elméléstől ki nem kezdett nyilteszű ember itt valószínűleg általában úgy jár, mint Faust és Wagner, mikor húsvét délutáni sétájuk végén elébük somfordált egy fekete eb. Faust eleinte titokzatos jelenséget sejt benne, a filiszter-lelkű Wagner ellenvetéseinek hatása alatt végre is abban állapodik meg:

Du hast wohl Recht, ich finde nicht die Spur  
von einem Geist, und alles ist Dressur.

Ez a naiv álláspont így jellemezhető: Bennünk *emberekben* van szellem és van nem-szellem; a lelkünk szellem, a testünk anyag. Ami fölöttünk van, az szellem, ami alattunk, az anyag; az emberben sajátos szövetségre lép a szellem és a nem-szellem világa.

Misem látszik világosabbnak, mint ez az eligazodás. Mihelyt azonban kissé tüzetesebben utánajárunk a dolognak, itt is, mint általában a vizsgálat erős rávilágításának hatása alatt, a magátólértődés megszűnik. El lehet-e vajjon vitatni a szellemet a géptől, kivált a föltűnően szellemesen megszerkesztett gépektől, amilyen pl. egy újfajta szedőgép vagy egy jó csillagászati óra, tegyük, a híres strassburgi? Sőt nem sugároz-e szellemet az állat is, a vándormada-

rak csodálatos földrajzi tájékozottsága, némely építő állatnak, mint pl. a méhnek meglepő számító körültekintéssel készült sejtje? Sőt a vak természet is micsoda aritmetikával dolgozik pl. a csillagok járásában, a hópehely, a kristály szerkezetében, micsoda esztétikát fejt ki még a mezei liliomoknak is fölékesítésében? Nincs-e igazuk a bushmanoknak, kik a gorillát is embernek tartják, csak náluk okosabbnak, mert hát «nem beszél és így nem kell adót fizetnie?»»

Okvetlenül szükség van tehát ismertetőre, *kritériumra*, melynek segítségével biztosan és pontosan meg lehet állapítani, szellemmel van-e dolgunk vagy sem. S hol keressük ezt a próbakövet, mely megmondja, vajjon a szellem aranya került-e elénk vagy a nem-szellem talmija? Hol keressük, ha nem ott, ahol a legközelebb van hozzánk és a legközvetlenebbül nyilatkozik meg: sajátmagunkban!

Aziránt ugyanis nem lehet kétség, hogy ami az *embert* mint embert jellemzi szemben az őt környező világgal, az az ő szellemissége. S ennek a szellemisségnek fő jellemzékeit megtalálja, ha önmagába, a saját életébe, tevékenységébe és törekvéseibe mélyed és mindezt gondosan összeveti azzal, ami rajta kívül van.

Az a világ már most, mely az embernek igazi otthona szemben minden más környezetbeli valóval, az *értékek világa*. Az alapértékek, amint tudjuk, az igaz, jó, szép és szent. Áz ember azáltal bizonyul embernek, hogy értelme belehatol az igaznak birodalmába, akar mindent látni és érteni úgy amint van, és tudományt alkot; akarata a jóra nyit és erkölcsöt

vall, lelkiismeretre hallgat; értelme és akarata együtt eleven vonatkozásba lép a létnek és tevékenységnek ősforrásával és szent bírójával, s megvallás és szolgálat, odaadás és felelősség, bizás és szent félelem útján, vallási étellel neki él mint urának és üdvösségének; alakító igénye a szépnek vonásait igyekszik rámintázni mindarra, amit értelme megismert, akarata áhít és vallásossága megkíván tőle. Ez tehát a szellem világa: gondolatok és eszmények, tudás és lelkiismeret, ész és akarat, elmélés és erény, alkotás és haladás, kötelesség és szabadság.

S amint egyszer följutottunk erre a magaslatra és rányitunk, hogy a szellem világa az értékek világa, innen egyszerre biztos kilátás nyílik a szellemvilág egész birodalmára. Ha erről a kilátóról szétnézünk, csakhamar megállapítjuk, hogy a *szellemi valók*, a szellemek azok az élők, amelyek arra vannak képesítve és hivatva, hogy elgondolásban, értékelő akarásban és szabad alakításban vallják és valósítsák az értékeket; vagyis szellemek azok az élők, melyeknek alapvető tehetségei és tevékenységei értelem és akarat.

Az értelem megnyílik mindannak, ami érthető; és érthető mindaz, ami van, még pedig minden annyiban érthető, amennyiben van. Ez az egyetemes értő igény természetesen nem áll meg az értelem előtt sem. Az értelem, mert elmélés, egyúttal magáraelmélés, önértés és öntudat. Az akarat megfogja mindazt, ami érték, ami jó, amiért lelkesedni lehet és amit eszményként tisztelni kell, akár az igaznak, akár az erkölcsi jónak, a szépnek vagy a szentnek tartományából való; következésképp át tudja

fogni önmagát is mint minden akarhatónak, szeretnivalónak gyűjtőlencséjét és természetes helyét: tudja akarni önmagát. S ez a szellem: élő való, melynek *élettartalma* az értékek világa (ez az ú. n. objektív szellem), *tehetségei* az értelem és akarat, *életformája* a magaismerő és maga-akaró bensőség, *életnyilvánulása* az értékvalósító szabad, haladó irányú alakítás: nyelvben és tudásban, művészetben és liturgiában, társadalmi és államéletben, jogrendben és erkölcsökben (ezek együtt az objektív szellemnek objektivált vetületei). Látnivaló, hogy az értékek világa egyetemes és mint csillagos ég ott ragyog minden szellemi való fölött; az értékvalósulás pedig mint föladat és mint eredmény sok egyes szellemi valónak az egyetemes értékek hívó és irányító hatása alatt álló közösségi tevékenysége.

Ugyancsak nem olyan nehéz meglátni azt, hogy mint a lét általában, úgy a szellemvilág is, mely tudatunkba világít és amelyben benne állunk, megokolást sürget és végső megokolását csak az *abszolút szellemben*, Istenben találja, aki minden értéknek végtelen foglalata és valósultsága, a szubjektív és objektív szellemnek, létnek és értéknek, értelemnek és akaratnak teljes azonossága (Dogm. I 287-387).

Ezzel *kezünkben van a kritérium* a szellem és nem-szellem határának megvonására. Objektív vagy objektivált szellem ott van, ahol értékek jutnak kifejezésre, tehát mindenütt, ahol törvény és gondolat, alakítás és szépség valósul. Metafizikai elmélés megmutatja, hogy ez a négy jegy ott ragyog mindenben, ami egyáltalán van, természetesen nem mindenütt egyenlő



fokban és egyenlő fényel, s így az objektivált szellem birodalmának határa csak maga a lét. Lenni és értékeket hordozni meg hirdetni egy; ens et verum, ens et bonum convertuntur, állapították meg már Aristoteles nyomán a skolasztikusok (Thorn.; De vérit. I).

Minket azonban elsősorban az élő szellem érdekel, a *szellemi való*, szemben mindazzal, ami csak objektív vagy épenséggel objektivált, mintegy megalvadt szellem. Itt az a kérdés: hol vannak szellemi valók és hol kezdődik az a világ, melynek lényei szellemnek alkotásai ugyan és ezért a szellem bélyegét viselik, de maguk nem szellemi valók. A felelet csak ez lehet: Szellemi valókkal ott van dolgunk, ahol kimutatható, hogy életük és tevékenységük tartalma az értékek világa; szellemi valók azok a lények, melyek értékeket vallanak létük értelmének és céljának s értékeket valósítanak haladó jellegű szabad alakításban. Következésképp, amely valóknak megnyilvánulásaiban ebből semmit sem lehet megtalálni, ott nem-szellemi valókkal állunk szemben.

Mikor ennek az egészen egyértelmű kritériumnak alkalmazásáról van szó, jó észbevenni, hogy *a szellemi valónak nem okvetlenül kell megnyilatkoznia*. A szellem lét- és életformája, mint láttuk, a bensőség: a maga-átfogás öntudatban és önelhatározásban. Mivel a szellemi való mintegy kezében tartja önmagát, van módja léttartalmából kifelé csak annyit nyilvánítani, amennyit jónak lát. Ami szellem, az tud hallgatni, tud rejtőzni, tud önuralmat gyakorolni. Nem úgy a nem-szellem. Ami természet, az természetszerű szükségességgel jelenti magát; ami

tűz, az éget, ami sav, az mar, ami súly, az nyom. «A virágnak megtiltani nem lehet, hogy ne nyíl-  
jék, ha jön a szép kikelet.» Sőt az ember is,  
minél kevésbé szellemi (amint a szokásos, bár  
nem szabatos nyelvhasználat mondja: «lelki  
ember»), annál föltűnőbben járja a természeti  
valóknak ezt a kikerülhetetlen útját: akarva-  
nemakarva elárulja magát, amint már a népi  
bölcse ség megfigyelte: «Gyermekek és bolon-  
dok megmondják az igazságot», «Borban az.  
igazság». Viszont ha a szellem megnyilvánul,  
annak megvan a látszatja: nem adhat mást,  
mint ami lényege; amint egy régi szép magyar  
mondás megállapítja:

Arany bornak gyöngy a szikrázatja,  
arany elmének gyöngy a gondolatja.

A merő szellem csak mint szellem nyilvánul-  
hat. Tevékenységét értékek sugalmazzák és  
irányítják, és minden működésén átragyog  
formai jellemzéke, a bensőség és a szabad,  
haladó alakítás. Amely valóknak megnyilvánu-  
lásaiban ezek a mozzanatok nincsenek meg,  
azok nem szellemi valók. Ezért nem szellemi  
valók az állatok sem, legfejlettebb fajaikban  
sem. Ami természet, az színvak és süket az  
értékek iránt és tehetetlen a szabad alakításra.  
Árvíz és földrengés, halál és pusztulás egyforma  
brutalitással kerekéi alá gyűr szentet és gonoszt,  
szépet és bomlottat, nagyot és jelentéktelent.  
A fülemüle, akármennyire elbűvöl énekével,  
sohase lesz kísértve a 9. szimfónia megalkotá-  
sára; a méh, akármilyen jó matematikával  
építi sejtjét, soha nem vonzódik a Taylor-sor  
rejtelseihez; az alkony, akármilyen szép, soha

nem tesz erőfeszítést, hogy legyőzze győzőjét, az éjtszakát. A minket környező világ ábrázolja a szellemet, de nem éli a szellem életét. Ebben a körben a szellem fenomenológiájának forrása és egyben határa az ember.

## 2.

Ha ilyenformán biztos kézzel meg tudjuk vonni a határt szellemi és nem-szellemi való között és egy-egy jelenséget vagy jelenségtérületet egyértelműen át tudunk utalni a szellemnek vagy nem-szellemnek birodalmába, szemébe nézhetünk a második kérdésnek: *Milyen vonathozásban áll ez a két világ?* Hogyan jönnek elő minden lét titokzatos méhéből és hogyan helyezkednek el a létnek közös törzsén? A fenomenológiai vizsgálatot nyomon követheti a metafizikai.

Mikor fölvonul előttünk egy-egy ilyen átfogó nagy metafizikai probléma, amilyen a szellem és nem-szellem kölcsönös létviszonya, gondolat-kombinatorika segítségével meg lehet szerkeszteni a lehetséges megoldásoknak, helyesebben a feleleteknek fő típusait. Érdekes, hogy az így merő elméléssel, úgyszólván gondolatkísérlettel megtalált feleleteket a gondolkodás története csakugyan létre is hozza, persze sok változatban, a hangsúlyoknak és színeknek rendkívül változatos elosztásával; sőt a történelem legtöbbször követi még azt az egymásutánt is, melyet az apriórís, kombinatorikus eljárás megállapít.

Ha kérdésbe van téve: A szellem és a nem-szellem világa a lét illetve a létrejövés tekin-

tétében hogyan viszonylanak egymáshoz, csak a következő *feleletek* lehetségesek: 1. «Vannak» egymás mellett; honnan, ezt nem lehet vagy nem kell kérdezni; 2. a szellem világa van a nem-szellemből, 3. a nem-szellem a szellemből, 4. mindkettő egy harmadikból.

1. *A parallelizmus.* Láttuk, az emberben a 'két világ sajátos együttességben és kölcsönhatásban van; egymás mellett vannak és egymásra vannak hangolva. Tudatvilágunk a mi számunkra minden szellemiség fölfogásának alapja és normája, testünk és annak élete pedig a nem-szellemi valóságok megismerésének első területe és állandó vonatkoztatási tengelye. Két külön világ ez; ég és föld köztük a különbség; mégis valahogyan kölcsönbejárnak. Testünk állapotai sokféleképpen hatnak tudatéletünkre; bizonyos, hogy érzékszervi hiányok, agysérülések lefokozzák, a rendesnél nagyobb fejlettségek pedig fölfokozzák a szellemi életet. Viszont a szellem elgondolásai, elhatározásai és ezek állandósulása, az erkölcsi jellem sokféleképpen hat a testre.

Nem csoda, ha folyton kísért a gondolat: úgy fogni föl szellem és nem-szellem viszonyát általában, mint ahogyan sajátmagunkban megéljük a test és lélek viszonyát. S ezt teszi a parallelizmus. Talán az emberi szellemnek első bölcselő megnyilvánulása mindjárt ezen az úton indult el. Az ú. n. *animizmus* szerint mindennek, fűnek, fának, kőnek, csillagnak, az egész világnak van lelke és van teste, miként az embernek; s a kettő között nagyjából az a vonatkozás, hogy a szellem a dolgok belseje, a nem-szellem a kifelé fordult arculata; mintegy teste

a szellemnek mint léleknek.<sup>1</sup> Persze a két világ ilyenén elgondolásának legmélyén többnyire ott van, akárhányszor kimondottan is, az a becsúsztatás, hogy a két világ voltaképpen egy valóságnak, egy sem szellem, sem nem-szellem jellegű semleges valónak két oldala vagy két nézete; a szellem a belülről való, a nem-szellem a kifelé mutatkozó. így fogja föl a dolgot a modern európai parallelista monizmus, melynek elébe harangozott, részben szándéka ellenére, Descartes; ünnepélyesen bevezette Spinoza, nagy garral ajánlotta a 19. század utolsó emberöltőjében E. Hartmann és W. Wundt. Ez szívesen nevezi magát egyeivűségnek, *monizmus*-nak és külön ajánlólevelének tekinti, hogy egyből magyarázza a kettőt (a szellemet és a nem-szellemet).

Azonban *egyből vezetni le a kettőt* – ez még a matematikában sem megy. Pedig ott úgy látszik, hogy egy meg egy az kettő. Igazában azonban ott is csak úgy lesz az egyből kettő, hogy hozzájárul a «meg», az a sajátos megfogás, mely az egyet tetszés szerint sokasítja és számba fűzi. A valóságban pedig teljességgel kilátástalan dolog szellemet és nem-szellemet egy közös sem-hús sem-hal való két oldalának venni. A szellem homlokegyenest más mint a

<sup>1</sup> A bölcséleti nyelvben *lélek és szellem* szabatosan így különböznek: Szellem az a való, melynek élete az érték-válás és érték-választás; lélek pedig az a valóság, mely lelkiesít (anima animati) azaz éltet egy vele létegségbe kapcsolt szervezetet. A lélek lehet egyúttal szellem, mint pl. az ember lelke; de nem minden lélek szellem, pl. az állati lélek; Aristoteles szerint a növénynek is van lelke. És természetesen nem minden szellem lélek, pl. az angyal vagy épenséggel az Isten.

nem-szellem. Az egyik értékvalló és értékvalósító, a másik pedig értéktagadó és értéksemmisítő. Ezt ma, egy emberöltővel Wundték után, ismét látják a nem-keresztény bölcselők is (lásd N. Hartmann: *Das geistige Sein* 1933), miként a nagy gondolkodók minden időben meglátták. Aristoteles megvallotta, hogy az emberbe a szellem úgy jut valahonnan kívülről, ajtón át, *Οὐραθ-εν*; s napjainkban a híres L. Klages, aki a szellemnek épen nem barátja, becsületesen megvallja, hogy egyszerűen nem érti és nem tudja, honnan tört be az életnek, t. i. az ösztönösen eligazodó és kibontakozó életnek területére a szellem, a számítás, tervezés, szervezés, fegyelmezés elve.

Ma a parallelisták általában beérik azzal a megállapítással, hogy a két világ van: egymás mellett, sőt egymásba fogasolva, miként az emberben; hogyan és honnan, ezt a jámbor hindu ne kérdezze! Pedig mégis kérdezi, jámbor és nem épen jámbor egyaránt, kérdezi száz tilalomfa dacára is. A szellemet t. i. az is jellemzi, hogy nem hajlandó folyton énekeim a lemondás dalait, és nem akar elállni attól az argonauta szellemtől, mely minden tapasztalati határon és gáton túl, fölötte és mögötte, titokzatos tájakon keresi a lét forrásait. Ilyen fölfödöző vállalkozás akar lenni ellenkező látszatok dacára

2. A *materializmus*. Azonban nagyon is hamar holt vizekre jut és megfeneklik, akki Demokritos-szal, az első következetes materialistával azt mondja, hogy a világon minden csak atomok játéka, a gondolat és eszmény is, a lelkesedés és lelkiismeret is, vagy aki olyan olcsón

adja, mint Moleschott, a 19. század közepének hírhedt materialistája, hogy «az agy gondolatokat választ ki, mint a vese vizeletet», vagy azt mondja híresebb kortársával, Marx-al, hogy tudományok és művészetek, eszmény és vallás, jog és politika csak a mindenkori gazdasági viszonyok párázata: az mind esztergályozhat többé-kevésbé szellemes és ízléses hasonlatokat és sziporkákat, de nem tudja kibúvészkedni a valóságból azt a tényt, hogy a szellem értékvállaló és értékvalósító bensőség, a nem-szellem pedig az értékek világa iránt süket és vak egymás-mellé-rakottság, tehát a szellemnek éppen ellentétje; és miként a sötétség nem szül világosságot, a halál életet, a nyomoréklét épséget, az összevisszaság rendet, épúgy az anyag nem hozhat létre szellemet. Ma már nem talál visszhangra ez a *generatio aequivoca* (más-fajba-nemzés, amilyen volna, ha egy szobor mintázná a szobrászt, ha a tövisről szőlőt, a bojtorjánról fügét szednének), akkor se, ha egy Haeckel a természet-tudományosságának sokszor egyenest meghamisított mázával vonja be (*Die Welträtsel* 1900). A materializmus *a tudomány színe előtt* ma el van intézve (lásd *Örökkévalóság* 91–138. lap); persze iskolázatlan fejekben és az életben tovább kísért és pusztít. Ma megint több<sup>1</sup> értéssel, sőt tisztelettel tudunk nézni azokra a fidszi-indiánokra és pápuákra, akik lelket látnak fűben-fában és személyesítettek hegyeterdőt, mint a Demokritosokra és utódjaikra.. Szívesen hajtogatjuk a költővel: *Mens agitatomem* (a szellem az, ami mozgásba hozza a rest tömegeket) és: *Es ist der Geist, der sich denf*

Körper baut. S ugyanezért több bizalommal és rokonszenvvel találkozik részünkről a harmadik kísérlet,

3. *Az idealizmus*, melyet meg akarunk itt különböztetni attól a nemes életiránytól, mely ideálokért hevül; s ezért metafizikai idealizmusnak nevezzük. Ez a fölfogás a levezető elmélésben és a történetben egyaránt két alaptípusban jelentkezik, aszerint, amint az abszolút vagy a relatív szellemből indul ki.

Az egyik azt mondja: *Csak a szellem az igazi valóság*; amit nem-szellemnek, anyagnak, természetnek tapasztalunk, az csak a szellemiségnek valami alsóbb foka. Ezzel azonban vagy a fönt jellemzett monizmusba torkollik, csak-hogy szellemnek mondja, ami a vérbeli monisták szerint se-hús, se-hal; vagy pedig a mai spirítisztákkal és szofistákkal együtt visszatér a régi *gnosztikus* elgondoláshoz: az összellem kiáraszt magából egy létkört, olyanformán mint a nap a fotoszférát; ez ismét egy másikat és így tovább; minden következő távolabb esik az összellem tiszta szellemiségétől, és ennyiben hitványabb, s a legutolsó már annyira sűrű és sötét, hogy anyagnak hat.

Ha erre a formára hozzuk ezt a panpneumatizmust (minden szellem), nyomban belelátunk *alaptévedésébe*. Ha t. i. a szellem úgy le tud fokozódni, hogy a vége már nem szellem, hanem annak ellentétje, akkor nyilvánvaló, hogy már az eleje is az volt, legalább mint integráns rész. Ha iszapolással vagy kémiai eljárásokkal egy folyadékból ezüstöt nyerek, ez csalhatatlanul arra vall, hogy az ezüst benne volt, ha nem is látszott. Tehát az a fölfogás, mely a létet szel-



lemnek vallja és az anyagot csak lefokozott szellemnek minősíti, végelemzésben a szellemet viszont csak finomult, fölfokozott anyagnak tekinti; tehát *álruhában járó materializmus*.

Egészen más és merész formát ölt a metafizikai idealizmus, ha a relatív szellemet, t. i. az emberi szellemet teszi meg elgondolása sarkallójává. Akkor t. i. valami formában *Berkeley* (anglikán püspök, meghalt 1753-ban) elgondolásánál köt ki: Minden, az ú. n. anyagvilág is, csak annyiban van, amennyiben tudatomban van. Ám tudatomban eszmék vannak; tehát a lét, az is, amelyet anyagnak minősítünk, csak eszme: «esse est percipi». Hasonló *Leibniz* grandiózus rendszerének alapgondolata: A lét egyszerű valókból (monas-okból) áll, s mindegyik a maga módján és létfokán álló tudattal rendelkezik, és ez a tudat tükrözi az egész mindenséget. Szédítő és hátborzongató gondolat, hogy a világ voltaképen én vagyok; ami van, az mind csak az én eszmém, az én tudattartalmam; olyanféle, mintha csak én volnék, és minden egyéb az én megálmodásom. Ha ez így volna, akkor teljesen logikus az a következtetés, melyet a gyakorlat számára levon a hasonló nézetű hindu filozófia: Ha a világ az én tudattartalmam, akkor nekem van is hatalmam irányítani és alakítani, legalább annyiban,; amennyiben érdekel engem, amennyiben t. i.: jelenti a sorsomat (ez az ú. n. jóga-gyakorlat alapgondolata).

Azonban ezzel máris fejére idézi ítéletét. Épen ezen a gyakorlati következtetésen tűnik ki elutasíthatatlanul, hogy *az Én szemben talál önmagával egy nem-ént*, melyet nem ő irányít

és alakít, és melyhez legelemibb állásfoglalásában is neki kell alkalmazkodnia. Ezen a ponton szinte kézzelfogható az a tény, hogy az én tudatvilágom az én és nem-én közt végbemenő sokszerű kölcsönhatásnak eredménye. Tehát a világ, az anyagvilág is, több mint az én tudatom.

Mindazáltal kár volna mindenestül elejteni azt a fonalat, melyet kezünkre ád az idealizmus. Bizonyos ugyanis, hogy *a szellem érthető* magában; az anyag azonban nem. Hiszen a szellem lényege értés és akarás, eszmény és lelkiismeret, igazság és szentség. Ha tehát van szellem, mely minden eszmének és tetterőnek foglalata, akkor az a szellem egyúttal minden kérdés felelete és minden föladat megoldása: Isten. A mi elménk megokolást sürget, teljes, maradék nélküli megokolást, és azt csakis a maga-okoló szellemi lételjességben találja meg. Ha van egyáltalán valami, akkor van Isten (Dogm. I 287 kk.). A nyomosán gondolkodó elme előtt nem isten léte a nagy kérdés, hanem a világ léte; s itt sem az, hogy van, hogy honnan van, hanem hogy miért van. Istenről látni és érteni, miért van: mindenestül, minden vonatkozásban érdemes lennie; hiszen mindannak foglalata, aminek van létértelme és létjogosultsága. Nem. úgy a világ!

Itt azonban minket épen a *Honnan* kérdése foglalkoztat. Amikor arról van szó, hogy «szellem vagy anyag», hogy az egyiket le kell vezetni a másikból, akkor kilátástalan a materializmus kísérlete, mely a felsőt alsóból, a többet a kevesebből akarja levezetni. Azonban járható utat mutat az idealizmus; nem abban a formájá-

ban, melyet az imént méltattunk, hanem egy új szempont bevezetésével; s ez

4. *A teremtés.* A szellem nem eredhet a nem-szellemből; de *az anyag lehet a szellem műve.* A szellem értő és akarattal valósító képessége kiterjeszkedik mindarra, aminek lét jellege van. Tehát meg tudja alkotni az anyagnak és a nem-szellemi életnek is az eszméjét. Maga az eszme ebben az esetben is szellem, jóllehet a tartalma nem-szellem; a tűz eszméje nem éget, a hegyomlás eszméje nem rombol, a torony eszméje nem száz méter magas. Persze egy-egy ilyen eszmének létet adni, erre nem képes az emberi szellem és nem képes egyáltalán semmiféle véges szellem, hanem csakis az abszolút szellem, melynek létteljességéből erre is telik (Dogm. I 453 kk.).

S minthogy az abszolút szellem mind létében mind mivoltában meghaladja tapasztalatunk körét, más mint akármi, amit magunkban vagy a történelemben szellemnek észlelünk, és még inkább mint az, amit nem-szellemnek kell minősítenünk, ezért valamilyen igaz értelemben lehet mondani, hogy *Isten az a harmadik,* melyből mint közös forrásból ered a (tapasztalati) szellem és nem-szellem. Csakugyan Isten az azős<sup>^</sup> valóság, melyből Szent Tamás merész és pregnáns szava szerint előtör (exit) mindaz, ami ebben a világban szellem és nem-szellem – nem úgy mint a gnoszticizmus és a mai teozofizmus gondolja, t. i. szubstanciájából kiáradó és egyre lejjebb hangolódó létszférákban, hanem mint föltétlenül szabad elgondolás és szuverén művészi alkotás.

S mivel az ősváló ebben a teremtő elgondo-

lásban és alakításban önmagát mintázza, csak természetes, ha ennek az egy ős-elgondolásnak szempontjai átfogják a szellem és a nem-szellem világát, ha a kettő egy művészi koncepció gyermeke, és ennek következtében *egymásra vannak hangolva*. Ennek az egymásra-hangoltságnak mikéntje adja meg a feleletet a harmadik kérdésre, melyet tárgyalásunk elején föltettünk: *Hogyan kell értékelni* a szellem és a nem-szellem világát.

### 3.

Mikor ezt nyomozzuk, nem kell sok szót vesztegetnünk arra az irányzatra, mely a ma tudományosságában általában szemérmesen elutasított *materializmust* nem átallja visszacsempezni a gyakorlatba.

Itt nem is gondolok arra az örök-emberi *sancho-panza-i* gyalogjáró röghöz-kötöttségre, mely belesűríti a bölcseségét az efféle megállapításokba: Jobb egy veréb ma, mint egy tűzok holnap; többet ér egy rőf kolbász, mint száz árkus filozófia. Azonban tudjuk és szenvedjük, milyen dinamitaknákat fúr bele társadalmunk minden szociológiai rétegződésébe az az óvatosabb *szadduceus-farizeus* irányzat is, melynek egyetlen eszménye, «ut bene sit ventri et iis quae sub ventre sunt», és egyetlen igazi ambíciója minél gyorsabban és teljesebben kézhez keríteni a Bacchus-Venus templom aranykulcsát. Akik nyíltan szemébe néztek a nagy valóságoknak és személyes kapcsolatot találtak a szellem valóságaival és eszményeivel, egy pillanatig sincsenek kétségben aziránt, hogyan

kell elbírálni ezt a két fajta ősi bálványimádást: «kiknek istenük a Kas» (Phil 3, 19) és akik az aranyborjút imádják (Ex 32). Bálványaik hamissága ítél fölöttük, és isteneik sorsa az ő sorsuk.

Ezzel szemben azonban két más végletes jellegű értékelést kell tüzetesebben szemügyre vennünk.

Az egyik a *manicheizmus*, mely mindenestül rossznak, értéktelennek mondja mindazt, ami nem szellem. Az anyagvilágot gnosztikus módon úgy származtatja, hogy a merő világoosság összellemből kiáramlás útján jöttek elő lefelé hanyatló fokozatokban egyre tökéletlenebb világok, s az utolsó, ez a mi világunk már a szellemnek teljes tagadása, egészen értéktelen, benne az anyag és minden anyagi dolog, a szerves élet is, teljesen rossz, minden gonoszságnak oka meg forrása. Láttuk, ez súlyos metafizikai tévedés. De értékelméletileg is teljesen melléje fog a valóságnak. Az anyagvilág ugyanis nem az ősváló szándéka ellenére esett vargabetéű, hanem a teremtő Isten szándékolt és végig gondolt műve; tehát magánhordja miként a szuverén szent Isten minden tette és műve, a hatalom, bölcsesség és szentség hármasságát. «Látott Isten mindent, amit teremtett, és mind igen jó volt» (Gen. 1).

A manicheizmus régi, 4. századi eretnekesség, perzsa, gnosztikus és keresztény elemek zagyva keveréke. *Alapgondolata* azonban sokkal régibb és sokkal újabb; végigkíséri az embert és kísért ma is. Mikor Platon azt tanítja, hogy a test a lélek börtöne, és a halál a nagy szabadulás, amikor a hindu vedantista szemé-

ben ez a világ csak délibáb és rossz álom (maya), melynek az egyetemes nagy ébredéskor meg kell szűnni, mikor különféle keresztény eretnokok azt vallják, hogy a test föltámadásának és új ég meg új föld varasának hite voltaképpen teológiai materializmus, mikor a házasságot akárhányan mindmáig nyíltan vagy burkoltan csak elkerülhetetlen rossznak tekintik: mind csak ennek az egyoldalú spiritualizmusnak hódol, mely nem akarja és nem tudja bevenni, hogy az anyag is az embertest is a természet is mind Istennek szerető elgondolása és mind a 103. zsoltár fölséges látomása szerinti gondviselésnek éltető napja alatt áll.

Az ellenkező véglet volna az a vaskos gyakorlati materializmus, melyre az imént utalás történt. Ezt azonban a maga nyersségében ma semmiféle gondolkodó nem meri hirdetni, nemcsak opportunizmusból, hanem szociális felelősségből és a tudomány mai helyzetével adódó meggyőződésből is. De értékelő alapgondolata (a szellemmel szemben a nem-szellem világa érdemel elsőbbséget) programja lett egy újabb iránynak, mely *biologizmus*, életfilozófia néven egyre mélyebb gyökereket ereszt a mai nemzedékben. Legemlegettebb képviselői a föntírt L. Klages és a nemrég elhunyt M. Scheler élete utolsó szakában.

Azt hirdeti, hogy a legfőbb érték *az élei*, amelynek megvan a saját törvényszerűsége és a maga világa. Ott, ahol ez szabadon ki tud fejlőzni, mint az állatban, valamikor a kultúrától még agyon nem szabályozott ősemberben, ma is itt-ott primitívekben és gyermekekben, ott ösztönös biztonsággal megtalálja a maga

élet-útját, nagy magátólértődéssel megteremti életformáit és életkereteit, s teljes biztonsággal, problémák nélkül, boldogságban helyezkedik el a maga világában («Lebensraum»-jában). Mihelyt azonban megjelenik a szellem, annak nyughatatlan célkitűzései (természethódítás, technikai haladás, politikai hatalom stb.), nemkülönben szervező és szabályozó tevékenysége öldösi és sorvasztja ezt a biztos életösztönt, szikkasztja teremtő termékenységét, pusztítja a természetet és egyéniséget; uniformizál és mechanizál; megöli a lelket, a képzeletet, érzést, közvetlenséget, örömet, lendületet; automatát csinál az emberből és az emberekből. Szinte program Klages főművének címe: *Der Geist als Widersacher der Seele* (3 kötet).

Ez az irány, nevezetesen sikereiben is (nagyjából a nemzeti szocializmus világnézete), részben érthető mint *visszahatás* az ellen az egyoldalú és csakugyan mechanizáló intellektualizmus ellen («mely öl»), mely a 19. századra maradt a 18. századi francia forradalom és fölvilágosodás örökségeként, és melyet a múlt század mechanisztikus természettudományi egyoldalúsága vészes arányokban megnövelt. Visszahatás továbbá az ellen a még szemünk láttára is folyton terjeszkedő élet- és egyéniségölő moloch ellen, melynek neve technika és tömeg. Sőt még azt is lehet mondani, hangos memento ez egy *l'art pour l'art* aszkézis ellen is, mely lappangó manicheizmusból táplálkozik és soha egészen ki nem hal.

Azonban amennyire érthető a biologizmus mint visszahatás, és amennyire alkalmas arra, hogy termékeny lelkiismeretvizsgálatra hívjon

minden spiritualizmust, annyira *nincs hivatása arra, hogy a jövőendő királya legyen*. Főként azért nem, mert erőszakot tesz egy bölcséleti és egy antropológiai igazságon.

*Bölcséleti tévedése*, hogy a nem-szellem külön, értékesebb, tehetősebb, mint a szellem. Ezzel a hiedelmével a biologizmus végelemzésben a materializmus oldalára áll. Tehát el akarja hitetni, hogy lehet alkotó eszme ész nélkül, kép képező nélkül, élet éltető nélkül, rend rendező nélkül; komolyan hirdeti, hogy a vak ösztönből születhetik szép és harmonikus élet, hogy ami világosság, szépség, alak és alakítás, az ösztönösség sötét mélységeiből emelkedik ki. Nem! A sötétségből csak összevisszaság jöhet és sötét végzet; ami jobblétre feszülő alakulás, az értékvalló, alakító eszmélés és alakítás műve. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, kezdetben volt az *Eszme*: ez minden okkereső nyomós gondolkodás kikerülhetetlen vége és kiinduló pontja.

*Antropológiai tévedés*, hogy a szellem az emberben idegen valami, hogy erőszakkal betört, nem tudni honnan és miért, ha csak nem azért, hogy gonosz kajánsággal a biztos ösztönű harmonikus emberből önellenmondásokban tépelődő, önmagát marcangoló szörnyet formáljon. A valóság ezzel szemben az, hogy az a boldog, biztos ösztönű harmonikus őseember vagy ösztönember, a «homo divinans» nagy fikció; a biológista célkitűzés Álomországba utalja az embert. Az ugyanis mindig és mindenütt ember volt; hordta magában azt a le nem vetköztethető kettősséget, melyet egy Szent Pál is nyög: Más törvényt látok tagjaimban, ellenkezőt elmém törvényével (Rom. 7, 23), amely azonban



minden megemberelésnek és emberi felsőbbségnek ösztönzője és rugója.

Az emberben két világ találkozik, harcra és együttműködésre; ezen a tényen semmiféle elmélet és álm és vágy nem változtat. A teljes harmónia itt mindig föladat marad, és ennek elutasíthatatlan törvénye és föltétele: Ami az emi)er szellemi része, eszmény és lelkiismeret, eszmélés és értékelő akarás, az van arra hivatva, hogy a maga képére alkossa meg az egész embert, és reányomja a maga bélyegét az ösztönemberre is. Ha nem, akkor az ösztönember veszi át az uralmat, és akkor menthetetlenül elsüllyed az annyira áhított harmónia, még mint lehetőség is. Mert az ember nem tud állat lenni, ha akar sem; tehát ha effélét mégis erőltet, vét a mivolta és rendeltetése ellen; lázadóvá, árulóvá lesz; és az a forradalom, melyet elindít, gyökerében támadja meg a létet: ösztönlény akar lenni és minden merő ösztönlénynél nyomorultabb torzzá lesz.

Valószínű, hogy olyan kiváló gondolkodók mint Klages és Scheler azért is értékelik le a szellemet, mert meglehetősen *egyoldalú fogalmat* alkottak maguknak *a szellemről*. S ennek talán megint az a magyarázatja, hogy valami oknál fogva nem adatott meg nekik szemtül-szemben találkozni az abszolút szellemnek, Istennek azzal a hatalmas eszméjével, mely teljes tisztaságában csak a kinyilatkoztatásból ragyog ki.

Csakis így érthető, hogy Scheler a szellemet terméketlennek mondja és merő irányító szerepet tulajdonít neki, Klages pedig az élet elleniségének tartja. Az abszolút szellem, *a kinyilatkoztatás Istene* élő egységben végtelen foglalata

és teljes azonossága mindannak, ami egyáltalán érték; tehát gondolat és törvény, de alak és élet is; eszme és fogalom, de egyediség és szín is; előírás és kötelesség, de fakadás és élet is; szabály és fegyelem, de szabadság és teljesség is. Következésképp Istenben megvannak az anyag- és ösztönvilágnak is teremtő eszméi és értékei. Ez a világ az ő színeivel és szenvedelmeivel, ragyogásaival és harsogásaival, élni akarásával és törtetésével nem Isten szándékától elpártolt lázadásnak köszöni a létét, hanem mindenestül Isten műve – kivéve a bűnt. De persze bele van állítva Isten egyetemes teremtő elgondolásába, és ebben az elgondolásban az *értékhierarchia nagy törvénye* az uralkodó csillag: itt minden alsó alá van rendelve a felsőbbnek, nevezetesen a nem-szellem a szellemnek, a szellem az értékrendszernek, az értékek Istennek.

Szellem és nem-szellem itt tehát *egymásra van hangolva*, de úgy, hogy érintetlen marad a szellem elsőszülötti joga és hivatása. A nem-szellem, a természet örök isteni teremtő gondolatokat fejez ki és ezáltal kimeríthetetlen mélységű hirdetője a szellemnek, elsősorban épen az abszolút Szellemnek, és így a teremtett szellem, az ember számára a gondolat és szépség értékeinek fogyhatatlan iskolája és tanítómentere. A másik oldalról viszont a nem-szellem alkalmas és hivatott arra, hogy a teremtett szellem számára elsősorban az ember számára a szellemi, értékvalló és értékvalósító tevékenységnek legyen hordozója, anyaga és szolgája. Mi lenne a művészet, ha nem volna természet, mely sugalmazza a művészt, ha nem volna hang, szín, márvány, mely készséggel vállalja a reá-

parancsolt művészi formát! Sőt az ember erkölcsi élete is a nem-szellemmel való nagy találkozóon nevelődik és gazdagodik, vallási élete számára a természet (az is, melyet magában hordoz) szükséges lajtorja, melynek fokain fölkapaszkodik Istenhez. Sőt *a természetfölötti életben* is az anyagvilág egészen sajátos méltósághoz jut, mint a legmagasabb teremtett valóságnak, a kegyelemnek hordozója és közvetítője a szentségekben, de végig a természetfölötti rend megvalósításában. Hiszen annak középontja a megtestesült Ige, a nem-szellembe belégyökerező Isten, és vége a megdicsőült világ: föltámadott test, új ég és új föld.

Azonban itt nincs helyén, hogy tovább időzünk annál a fölséges kilátásnál, mely a hitnek templomtornyáról nyílik. Vissza kell térnünk az «aténi iskolába». De itt is megállapíthatjuk, hogy a manicheizmus és a biologizmus egyoldalúságával szemben csak *a teremtés metafizikája* ad biztos eligazodást. A manicheizmus mindenesetre erélyesen utal arra, hogy a szellemet ne az egyoldalú spiritualizmus tolvajlámpásával nézzük, és a biologizmus erőteljesen fölhív arra, hogy a szellemet komolyan és következetesen annak vegyük, aminek hirdeti minden szellemiség ősforrása, Isten. Vagyis, ha a szellem paragrafus és törvény, akkor bensőség és megélés is; szellem a sablon és a racionálás, de szellem a tősgyökeres fakadás és alkotás is; szellem a hivatal, de szellem a hivatás is!

És – ezt is világosan meg kell mondani: szellem az *absztrakció*, és absztrakt fogalom, de szellem a *konkrét valóság-látás is*. Épen a skolasztikus absztrakció-elmélet értelmében az em-

beri ismerés sajátos tárgya az az eszme, melyet ki lehet hüvelyezni az érzékelhető konkrét egyedi valóságból (intellegibile in sensibili). Következésképpen ez a színes, formás, egyedi élő valóság mint az absztrakciós művelet immanens föltétele és forrása, mint alzata és normája belemegy a sajátosan emberi ismerésbe (Aristoteles súlyos jelentőségű tétele értelmében: οὐδὲν ἐστὶν ἀνευ φαντάσματος νοεῖν), és ezzel együtt a sajátosan emberi szellemi életbe; és ilyenformán a nem-szellem olyan módon tud létevé és szellemmé válni az emberben, mint azt a tiszta véges szellemről, az angyalról nem tudjuk elgondolni, aminek csak az isteni szellemben takáljuk meg a mintáját (lásd fönt 75. lap). Talán ezért is mondja az írás az emberről (és nem egyúttal az angyalról), hogy Isten képére van teremtve!?

Bármint vagyunk ezzel a mélységeket nyitó kérdéssel, «bizonyos, hogy *egy* teremtő gondolat fogja át és hangolja együvé a teremtett szellemet és a nem-szellemi világot. Ennek a teremtői harmóniának nyomában járni a teremtett szellem számára föladat. És ennek a föladatnak megvalósításában és megvalósítása által kell azzá válnia ami: a teremtő szellem élő képésének és a nem-szellem értelmének és értelmezőjének.

*Brandenstein Béla báró:*

## EGYÉNI ÉS KÖZÖSSÉGI SZELLELEM

Az egyén és a közösség viszonya korunknak egyik legaktuálisabb kérdése. Gyakorlati kihatásaiban a liberalizmusnak és a totális államnak a küzdelme éppen ezen a téren bontakozik ki. Mert a liberalizmus azt állítja, hogy egyoldalúan megelőzi az egyén létrendben, méltóságában, értékben a közösséget, amely nem más, mint az egyéneknek pusztá összege; ezért csak teljesen szabadjukra kell engednünk az egyéneket, hogy kölcsönhatásukból a leghelyesebb összhang, azaz társadalmi rend álljon elő. Ezzel szemben a totális., mozgalmaknak az a tanítása, hogy a közösség magasabbrendű szoros életegység, amely nem ismer független egyéneket, hanem csak beléje tagozódott tagokat és ezek teljes mértékben és minden tekintetben alá vannak neki vetve.

Látjuk tehát, hogy ez a két ellentétes felfogás egyrészt az egyénnek, másrészt a közösségnek a feltétlen primátusát hirdeti a másik fél" felett.

Ugyanígy áll a helyzet a modern társadalomelméletben is. A régi társadalomelméletben az individualista társadalombölcselet volt túlsúlyban, amely azt az előbb említett tételt tanította, hogy egyoldalúan az egyén előzi meg a közösséget; ezzel szemben áll az önmagát univerzalistának nevező társadalomelmélet, amelyet Spann képvisel.

Spann azt mondja, hogy a magasabbrendű közösség az az életegység, amely kitagozódik tagjaiban (Ausgliederung), az egyéneken; ezek az egyének létrendben alacsonyabbak és a közösségi életen kívül nincs létük.

Ha filozófiai szempontból mindkét tanítást végiggondoljuk, az első, az individualista tan, amelynek a liberális társadalom-gyakorlat felel meg, tulajdonképpen egy szélső szellemi atomizmusba vezet, ahol az önálló atomok, azt lehet gondolni, lényegileg függetlenek. A másik tan pedig egy panteista monizmusba vezet, amely szerint az abszolút egység a mindenség egysége, amely ha nem is azonos az Isten egységével, mégis annak valamilyen származéka. Ez a következmény félig kimondatlanul, félig kifejezetten megvan Spann tanításában is, aki önmaga mellett joggal sorolja fel a német idealizmus rendszereit, sőt az újplatonista tanokat is, de a skolasztika emberszemlélete már nem tekinthető vele lényegében megegyezőnek.

Ezek után függetlenül a metafizikai végkövetkeztetésektől, amelyeket most nem feladatunk levonni, nézzük, mi a tulajdonképeni, tényleges viszony az egyén és a közösség között?

Ha tisztán az érzékelésre bízunk magunkat és egy félig szenzualista empirizmust követünk, akkor azt gondolhatjuk, hogy kétségtelenül az individualista tannak van igaza, mert hiszen egyéneket látunk külön-külön. Ha a hallgatóságon végig tekintek, akkor csakúgy, mint az erdőt nézve, fákat, itt az egyéneket látom külön-külön és pedig kétségtelenül valami eleven önállóságban: ezt az is igazolja, hogy pél-

dául egyenként sétálgathatnak ki, ha hosszúra nyúlik az előadás és kinek-kinek valami fontos dolga van.

Tehát a közvetlen tapasztalás az individualizmusnak ad igazat; és végre is egy Robinson is élni tud és a mítosz szerint farkasanya is táplálhat csecsemőt. így elképzelhető az a háttéreset is, hogy egy ember mint ember a magányban él és az ember lényeges vonásait azért mégsem veszti el, vagyis nem szűnik meg embernek lenni.

Vajjon azonban csupán így áll a dolog, amint ez a felületes szemlélet mutatja, hogy a hallgatóság kizárólag egyéneknek az összege? Nem. Ezt is megmutatja a tapasztalás.

Ez a hallgatóság pillanatnyilag, bár nem nagyon szoros, hanem elég tünékeny, de közösségi egységet alkot azon az előadáson, amelyen valójában együtt résztveszünk. Tegyük fel, hogy az előadó valami botrányos dolgot mond. Akkor felhördül és kitódul az egész hallgatóság. Tehát ezek nemcsak egyének, hanem van közöttük valami sajtószerű összehúzó egység, egy kapocs, mely nem úgy látszik, mint ahogyan az egyes emberek székeiken külön-külön ülnek, hanem szellemi magatartásukban nyilvánul meg. Azt tapasztaljuk tehát, hogy van közösségi egység: ilyen egy család, állam, nemzet, egyház közösségi egysége.

Tudjuk azt – most tisztán természetes síkon mozgok – hogy ezek a közösségek egyénekből állanak, amely egyéneknek be- és kilépése a közösségbe vagy a közösségből több-kevesebb módosítást ejt rajta. Egy házasság esetén egy tagnak a kikapcsolása megszünteti a közösséget

egészeben. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a házasság egyenlő egy férfi plusz egy nő; vagy a család egyenlő apa, anya és gyermekek. Semmi esetre sem. Aki akár házassági, családközösségi életben, akár szerzetesi közösségben, akár nemzeti-közösségi életben él, nagyon jól tudja, hogy ő azzal, hogy házasságban, családban, szerzetes rendben vagy nemzetben él, más lett és bizonyos olyan oldalai alakulnak ki, amelyek az ő robinsonszerű embervoltával szemben igen jelentősek és őt egyenesen kötik. Ha nem így volna, nem volna az a sok feszültség, amely valamely közösségi rendben való élet közben felmerül. Tehát egészen nyilvánvaló, hogy a közösség nem pusztán összege az egyéneknek, hanem valami bennük lévő és ható erő, realitás, valóságos vonás.

Minek tartjuk tehát ezt a közösségi realitást a szubsztanciális valóságokban? Szubsztanciális valóságnak azt nevezem, ami önmagában létezik; nem valamin, mintegy rajta, mint annak egy tulajdonsága. Ilyen értelemben kétségtelenül azt találjuk, hogy csak az egyén mutatkozik a tapasztalat számára olyan természetűnek, hogy joggal szubsztanciálisnak tarthatjuk. És amikor egy «Hungáriáról» vagy egy «Germániáról» beszélünk, akkor senki sem tételezi fel, hogy ezek olyan lelkek, személyek, mint amilyenek Kis Péteré vagy Nagy Jánosé. Ilyesmit mégis feltenni nyilvánvalóan romantikus megszemélyesítése volna a nemzeti szellemnek, amely annak valódi jellegét nem találja el. Vagyis a közösség, a család, a házasság nem olyan értelemben létező valóság, ahogy az egyén, a szubsztanciális valóság önmagában van, hanem olyan



természetű létező, amely tagjaiban van, de azokban mint sajátos realitás áll fenn.

Némileg messze vezetnének a szálak, ha mármost azt kellene érthetővé tennem, hogyan lehetséges egy ilyen nem szubsztanciális, de mégis sajátos természetű létező, amely önálló szubsztanciális tagokra épülve áll fenn és több mint pusztán a tagok összege. Mégis egy példán, amely nem tökéletes hasonlatot nyújt, érzékeltetem.

Előttünk függ egy festmény. Ez a festmény anyagilag a vászonra alkalmazott festékszemecekből áll. De senki sem fogja azt hinni, hogy a festékszemeceknek egyszerű összege adja a *képet* és hogy a festő festékszemecekből rakja össze a képet, vagy például a zeneköltő, amikor komponál, egyes hangokat rakva egymás után, költ zenét. A legszélső naivitás volna ennek az elképzelése. A festmény állhat anyagilag azt hordozó festékszemecekből és a zenei művet is szétválaszthatjuk egyes hangokra, de tudjuk azt, *hogy* a festményben a képet igazában az a szemléletes eszme alkotja, amely nem mintegy összerakódik az egyes festékszemecekből, hanem mintegy rájuk épül; és tudjuk azt is, hogy a zenész sem hangokból, hanem motívumokból és dallamelemekből alkotja meg művét: hiszen mindenki legalább énekelt és pedig nem hangokból énekelt össze egy dallamot, hanem hangmotívumokból. Tehát ebből is látjuk – bár a hasonlat nem tökéletes – hogy vannak olyan valóságok, amelyek ráépülnek bizonyos más, önmagukban feltűnőbb, önállóbban létező valóságokra és mégis nem pusztán összegeződéseik, hanem

sajátos, igen jelentős valóságvonást, realitást jelentenek. Ebből a szempontból a melódiának a példája jobb, mivel ott nem állunk annyira szemben anyagi és nem anyagi határozományokkal, mint a festékszemecskék és a kép esetében; mert a hang lehet tisztán bennünk hallott hang.

Vannak tehát a valóságnak olyan oldalai, amelyek nem önmagukban léteznek, nem szubsztanciák, de több önmagukban létező valóságot foghatnak át egy rendszerbe új, sajátos realitással.

Végül ilyen még maga a matematikai összeg is. Nem jó a példa az individualisták részéről, amikor az összeget  $1+1+1++1$ -nek tekintik. Mert  $1+1 + 1 + 1 = 4$ . A négységnek azonban egészen új vonásai vannak, amelyek az egyes tagokban nincsenek meg.

A valóság felépítése tehát igenis olyan természetű, hogy lehetnek realitások, valóságvonások, amelyek több egyes, önállóan létező tagot átfognak, rájuk épülnek fel, velük együtt állnak fenn és nem pusztá összegeződésük, hanem új sajátos vonást mutatnak, új a természetük s ez a természet rányomódik a tagokra is. És így más az az ember, aki Robinson-életet él, és más, aki egy családba, egy nemzeti, egy vallási közösségbe van mintegy beleállítva, beiktatva. Nem veszi ugyan így sem el az önállóságát, amit az igazol legvilágosabban, hogy a közösségekből ki lehet lépni; de amíg az egyén a közösségben benne van, addig kötve van ahhoz és más lesz még akkor is, ha opponál ellene.

Látjuk tehát, hogy mind a két szélsőséges felfogás, az is, amely az egyént teljesen a közösség alá akarja rendelni és az is, amely a

közösségben semmi külön realitást nem lát, hiányos, egyoldalú. Csakis az az álláspont állhat fenn, amely azt mondja – és ez felel meg nemcsak a tapasztalatnak, hanem a végső filozófiai elveknek is – hogy önálló létű, szubstanciális az egyén, de van egy bizonyos természetes közösségi vonása, amely alkalmassá teszi arra, hogy belőle több egyén léte esetében közösség alakuljon ki, olyan egységes realitás, amely tagjaiban összesen együtt és egyszerre benne van, de mint valami új realitás fogja őket össze. Ilyen szempontból kell már most mind az egyénnek, mind a közösségnek a megnyilatkozását tekintenünk az emberi életben: ez a megnyilatkozás szellemi természetű.

A szellem általános vonásait nem az én feladatam tárgyalni, én csak utalhatok azokra. Szelleminek nevezzük azt, aminek van értelme, van jelentése, tehát nekem valamit mond, van számomra jelentősége, értéke, értékelhetősége. Ebben a tekintetben a szellemisség, mindig fontos valami. Ami teljesen idegen a szellemtől, olyan nincs, nem lehet számomra. A materializmus ebből a szempontból ismeretelméleti alaphibában szenved: tiszta szellemtelen létet konstruál, amit mégis ért, mert beszél róla, tehát van számára jelentősége, értelme. Márpedig elsősorban ezt kell szellemisségnek tekintenünk. Ami nekem semmit sem mond, semmit sem jelent, semmiképen sem érthető, azt nem tudom semmiképen sem megfogni. Tehát még egy önmagában nem szellemi valóságnak is van szellemi pecsétje.

Így beszélhetünk a tiszta tárgy szellemisségéről, amelynek az a jellemvonása, hogy önmaga-

ban nem él, nem aktív, hanem valakinek a számára jelentős. Ez a valaki magasabbrangú szellemiség, akit alanyi szellemnek szoktunk mondani.

Az alanyi szellem területén megtaláljuk az egyénnek és a közösségnek a szellemiségét. Mik a jellemvonásai az egyénnek? Szellemisége ennek is jelentéses és egyúttal értékelhető, értelmes, értelemszerű. Ez a szellem-alak az egyénben az, amit léleknek nevezünk, vagy legalább is az, amelyben mintegy csoportosulnak és amelyen keresztül nyilatkoznak meg az ember egyes tulajdonságai.

Mik tehát az egyéni szellem, jellemvonásai? Először is az egyéni szellem önmagában áll. Ezen azt értjük, hogy tényleg csak önmagában, mint valami egyéni szellemi központot lehet tapasztalni. Ez persze még nem dönti el azt a kérdést, hogy az egyéni szellem csak valamilyen testtel kapcsolatban vagy esetleg testetlenül is létezhetik-e? Az egyéni szellem, önállóságát saját magunkban tapasztaljuk is. Végre is mindenki a saját maga egyéni lelkiségét éli át és az az egyén, az én körül bontakozik ki, amely én éppen önmagában van. Ez az én sajátos erőforrás olyan értelemben, hogy hatni tud, valamit produkál és egyúttal sajátos belső világozása van, amit tudatosságnak nevezünk.

Tehát van egy egyéni szellem, amely először is önmagában van. Másodszor: önmagában elevenen él. Ezt közvetlenül átéljük, mert mit is mondhatunk életnek, ha nem a magunk lelki életét? Milyen értelemben mondom inkább a fát, az állatot az élet hordozójának, ha magamat nem tekintem az élet hordozójának?

Az egyéni szellem egyúttal önmagában ható, aktív, valamint öntudatos. Vagyis önmagában van az a belső világossága, amely önmagára is visszairányulhat és irányulhat tárgyakra, mégpedig külső vagy belső, lelki tárgyakra. A tárgy-tudat is az énemnek a tudatossága.

Az egyéni szellemet továbbá úgy éljük át, hogy szabad. Ezen azt értjük, hogy saját ereje, az én, bizonyos értelemben a maga hatásainak legvégső forrása. Hogy az órát megfogom s átteszem az asztal egyik feléről a másikra, annak én vagyok a végső oka, az tőlem függ. Ezt az oki voltomat abban élem át, hogy úgy «érezem», hogy ezt az áttevést el is hagyhattam volna vagy más irányban eszközölhettem volna. Erre a szabadságra egyesek azt mondják, hogy oknélküliség. Ez nem oknélküliség, mert nyilvánvaló, hogy az én és annak ereje az ok.

Ezzel a szabad egyéni szellemisséggel szemben áll a közösségi szellem, például egy házasságnak, egy családnak, egy nemzetnek a szelleme. Milyen természetű ez?

A közösségi szellemről elmondhatjuk, hogy nem önmagában van, mint az egyén. Vagyis nincs egy házasság-szellem a házaspár felett, hanem bennük van, a férjben és a feleségben együtt. Hangsúlyozom azonban, hogy együtt és nem külön-külön, hiszen azért fogja őket át; vagyis bennük együtt van és őket egymáshoz köti és mássá teszi, mint amilyen akár egy legényember, vagy egy férjnél nem lévő nő.

A közösségi szellem tehát nem önmagában, hanem tagjaiban van, s éppen ezért nem is önmagában él, vagyis nincs külön «Hungária»-léte, mint valamely nemtőnek, amely száll és

az embereket megszállja: hanem a közösségi szellem az a köztudat, hogy te is, ő is, én is magyar vagyok, hogy közösen akarunk, közösen gondolkodunk, közösen érzünk, átélünk egy ilyen közösséget és abban élünk, de az él tulajdonképpen bennünk és nem rajtunk kívül. Vagyis a magyarság nem a magyarokon kívül él, hanem nyilván csak a magyarokban.

Ugyanígy nem önmagában tudatos a közösségi szellem, vagyis nem öntudatos, mint ahogy az én, hanem tagjaiban tudatos. Ez a közösségi tudat tehát a tagokban élő tudat, de éppen őket összefűző közösségi tudat, amely az említett közös akarásokra, érzésekre, gondolkodásra, szokásmódokra épül fel.

Eddig megegyeztünk abban, hogy léte, élete, tudatossága is van a közösségi szellemnél<sup>^</sup> csak nem önmagában, hanem tagjaiban.

Nagyon erős ellentét mutatkozik az egyéni szellem és a közösségi szellem között a következő alapon. A közösségi szellem sohasem szabad: éppen, azért, mert a közösségi szellem nem önlétű, hanem tagjaiban él, hanem csak tagjain keresztül tud, de nem külön. Ennek következtében önmagában nincs szabadsága. Éppen a közösségi szellem, szemben az egyéni szellem szabadságával, a legfontosabb rend-elv, fegyelem-elv a társadalmi életben. Nem mintha az egyén is nem fegyelmezhetné önmagát; de ezt a fegyelmezést először már kicsikorban a közösségtől kapja. A közösség elve köt. Ha én egy közösségben benne vagyok, az engem köt.

Sem az egyháznak az élete, sem a családnak vagy a nemzetnek az élete nem mehet tovább magától, ha a tagok nem viszik tovább; de egy

bizonyos fokig áll a tagokban még akkor is, ha azok nem viszik tovább. Minthogy hordozói a tagok, azoknak kell szabadon, de a közösségben rendezve ennek életét tovább vinniök; és a közösségi szellem ezt igényli is.

Ezzel fontos gyakorlati problémához jutotunk. Ahhoz a társadalmi problémához, hogy nem lehet, hogy a tagokat a közösség teljes uniformizálásával végkép megkössük, mert akkor magát a közösséget is megöljük. De egyúttal viszont azt is látjuk, hogy élő és ható közösség csak az és addig lehet, amíg a tagok a közösségen, belül és a közösség szerint élnek és hatnak és nem ellene. Mert nyilvánvaló, ha ellene hatnak, fölbomlik a közösség. Vagyis amennyiben a közösség értékes, addig a tagokat joggal rendezheti, kötheti meg, fegyelmezheti: a tagok helyes szabadsága tehát a közösség életén belül és annak megfelelően, nem pedig a közösségi elvekkel ellenkezőleg érvényesül.

Ha az egyéni és a közösségi szellem mivoltát és viszonyát tovább vizsgáljuk, akkor életalakulásuk törvényszerűségeinek a kérdései merülnek fel. Az életnek – amelyet élnünk kell, akár akarjuk, akár nem – vannak szellemi törvényszerűségei, amelyek alól nem vonhatjuk ki magunkat. Például az egyéni szellem öregszik, akár szabadon bölcsen megéri, akár szabadon eltorzulva megcsökönysödik. Mi választhatunk, hogy melyiket akarjuk, de mind a kettőt kikerülni nem tudjuk.

Tehát az egyéni szellemnek van egy sajátos életrajza, amelyet ismerünk, hiszen éljük. Azt mondhatjuk, hogy a lelki életnek is megindulását jelentő gyermekkora után van

egy potencialitásokkal tele és a mélyebb szellemi életet megnyitó serdülő kora; de nem lehet valaki örökké serdülő, hanem fejlődnie, érnie kell: hiszen csak potenciálisan vagyunk végtelenek és nem aktuálisan. Ez a megérés jelent korlátozódást, de jelent erősödést is. Az életkibontakozás, amely bizonyos törvényszerű jelleget ölt, idővel megállapodik még akkor is, ha nem akarjuk. Az egyénnek tehát van egy ilyen határozott életvonala, amelyben nincs visszakozás, amelyet lehet jól és lehet rosszul választani, de végig kell járni s amely egy határozott cél felé tör, amit bizonyos fokig földi értelemben a halállal jelölünk.

Beszélhetünk a közösségi szellemre vonatkozólag is, például egy nemzet életére vonatkozólag gyermek-, ifjú-, férfikorról és megöregedésről. De ez a megegyezés nem tökéletes: a közösségi szellem, amely önmagában mulandó – minden közösségi szellem a földi életben idővel megszűnik, elmúlik – mégis akárhányszor a renaissancenak és reformációnak különféle alakjait élheti át. Az egyént azonban nem lehet végső fokon megifjútítani. Tehát a közösség, bár lényegileg mulandó, akárhány új életrekeltést elbír. Az egyén erre így nem képes, viszont a kiérett egyén elmúlhatatlan.

Végül még egy igen figyelemre méltó, inkább közös vonása a kettőnek, mint különbsége az, hogy egyrészt az egyéni szellem, amely egyénben, mint ennek személyes szelleme van meg, másrészt pedig a közösségi szellem, amely személyfölötti, egyaránt alanyi szellem. Tehát egyik sem olyan tárgy, mint amilyen az óra, vagy egy kép, hanem eleven és aktív. Mind-



amellett nem független: az alanyi szellemiségnek sincs szuverenitása, hanem szellemi ősértékekhez, a szellemiség ősforrásaihoz van kötve. Erre néhány példával próbáltam is utalni, amikor bemutattam, hogy a szabadság a törvényszerűséget a szellemi életben nem rontja le.

Mivel azonban alanyi szellem az ősi értékekhez kötött, éppen ezért felelős is. Az egyéni szellem közvetlenül felelős a maga szabad akaratáért. De minthogy a személyes szellem általában a közösségben él, a közösségben pedig minden személyes hatás egyúttal másokra is kiterjed, azért egymásért és a közösségért is felelősek vagyunk, viszont a közösség is értünk.

A közösségi szellem is elromolhatik, de viszont magasra ki is bontakozhatik. Felelőssége «rá van írva».

Látjuk tehát, hogy a tárgyi szellem felett lévő alanyi szellem is értékhez kötött. Ez pedig természetesen valami felette lévő érték, mert amihez kötve van, az nem lehet kisebb, mint alanyi, kisebb, mint élő, kisebb, mint tudatos, hanem csakis még magasabb fokban az. Vagyis ősi alanyi, ősi módon tudatos stb. Így eljutunk az egyéniség abszolút csúcsához, az Istenség személyéhez, akinek felelős minden alanyi szellem, amely önmaga kovácsolja a maga sorsát, de vesztét is, és azt az isteni szellem szentesíti.

*Jánosi József S. J.:*

## A SZELLEMI LÉT METAFIZIKÁJA

Valamely létező «metafizikája» alatt értjük az illető dolog legmélyebb mivoltának a meghatározását. Ugyanis számunkra a létezők először csak a jelenségeik által vannak megadva, vagyis olyan tulajdonságaik által, amelyeket akár külső, akár belső tapasztalásunk révén ismerhetünk meg. De ezek a jelenségek soha nem adják meg a dolgot teljes egészében; más szóval kifejezve, a tapasztalási megismerésünk sohasem hatol el a dolgok legbensőbb mivoltának a megismeréséhez. Mert a dolgok «metafizikai mivolta» a tapasztalati megismerést túlhaladó, de erre a tapasztalati tudásunkra felépülő «tisztá gondolat» számára nyílik csak meg.

Jelenleg nem lehet célunk, hogy a metafizikai megismerés lehetőségét és igazságtartalmát igazoljuk, sem pedig az, hogy megvédjük a pozitivizmus támadásai ellen (amely csak a tapasztalati megismerést tartja egyedül igaznak és ami ezen túlmegy, azt a képzelet munkájának jelenti ki); mint pedig az idealizmus ellen (amely a megismerés forrását nem a tapasztalásban jelöli meg és azért semmit sem állíthat jogosan a valós, létező világról sem). Annál is inkább eltekinthetünk ettől az ismeretelméleti feladattól, mert jelen tárgyalásunk egy kiválóan alkalmas példában be fogja mutatni, hogy a metafizikai megismerés miként alapul teljesen a tapasztalaton és mily joggal halad

túl a tapasztalásadta megismerésen a dolgok metafizikai mivoltának megismeréséhez.

Az eddigi előadások tárgya a szellemi lét legfőbb jelenségeinek ismertetése volt. Feltárultak a szellem legkülönbözőbb megnyilvánulásai, amelyek a belső, és a külső megtapasztalásunk számára hozzáférjstők. A mi feladatunk az, hogy e jelenségek alapján megállapítsuk, mi e jelenségek hordozója, mi a szellem, a lélek?<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Egyesek számára zavaró lehet, hogy egyszer lélekről, máskor meg szellemről beszélünk. Azért talán helyénvaló lesz röviden megismertetni a terminológiát. Aristoteles léleknek, (anima) nevezte minden életnek az elvét, létrehozó tényezőjét. Azért beszél növényi lélek –ről és állati lélekről is, minthogy a növény és az állat is élő lények. Az újabb skolasztikában a növényi és állati lelket inkább «*princípium vitale*»-nek, életelvnek nevezik, míg a lélek (anima) szót az *emberi* életelv számára tartják fenn, ami által jobban alkalmazkodnak a köznyelvhez is, amely szintén csak az embernél beszél lélekről. – Mi a különbség a lélek és a szellem között? Az, hogy a szellem általánosabb megjelölés, míg a lélek ennek a megjelölésnek egyik faja. A szellem ugyanis háromféle: isteni szellem, tiszta szellem és emberi szellem. Csak ezt az utóbbit, az emberi szellemet nevezzük léleknek; bár a terminológia itt sem állandó és következetes, mert hiszen a köznyelv beszél «Istenről, aki lélek»; és a katekizmus az angyalokat is így határozza meg: «akiknek testük nincs, hanem tiszta lelkek». – Hogy újabban az emberben kihangsúlyozottan megkülönböztetnek szellemet és lelket, annak részben helyes, részben téves oka van. Az emberi léleknek ugyanis a skolasztika szerint kettős funkciója van; az az első a szellemi életének az elve, a másik a test életéé. De mindakettő az egy és osztatlan lélek tevékenysége. Az újabb biológista filozófia, főképp Németországban, külön elvnek tulajdonítja a testi, sajátosan emberi életet és ezt nevezi «léleknek» (Seele) és külön elvnek tulajdonítja a szellemi életet és ezt nevezi «szellemnek» (Geist). E két elv között azután egyesek, pl. Klages,

Hogy az emberi ész nem elégedhetik meg a tapasztalás által megismerhető szellemi jelenségekkel, az a természetében rejlik. Hiszen a jelenségek sohasem végső létezők, hanem szükségképpen csak tulajdonságai egy azokat hordozó alanynak. Es misem természetesebb és magátólértetődőbb, mint hogy tudni akarjuk, ki vagy mi az az alany, amelynek a jelenségeit, helyesebben a tulajdonságait megismertük. Mert minden józaneszű ember előtt világos, hogy pl. gondolkodás csak azért van, mert van gondolkodó alany, szabad akarás csak azért lehetséges, mert van szabadakaratú alany. És az is nyilvánvaló, hogy amikor alanyról beszélünk, akkor nem logikai, nem grammatikai alanyt értünk, hanem alanyt a valóság rendjében, azaz szubsztanciát, vagyis olyan önmagában fennálló létezőt, amely már nem egy még további alanynak a jelensége, a tulajdonsága. Tehát

nemcsak kettősséget, hanem egyenesen életre-halálra szóló ellentétet állítanak fel: der Geist als Widersacher der Seele. – A mi terminológiánk tehát a következő: emberi *lélek* vagy emberi *szellem* egy és ugyanaz a létező, csak éppen a második elnevezés kiemeli a léleknek szellemi funkcióját jelenti tehát azt a szellemet, mely a testhez van rendelve, hogy azzal egy természetet alkosson. A *szellem*, vagy másképpen a «*tiszta szellem*» olyan létező, mely nincs a testhez rendelve, hanem tisztán, önmagában is terjes «természet.» Isten is nevezhető, ebből a szempontból «tiszta szellemnek»; minthogy, azonban Isten oly lényegesen sajátos szellem, ajánlatos, róla mint «isteni, vagy abszolút szellemről» beszélni. Itt jegyezzük meg, hogy tiszta szellemeket, azaz anyagokat, a filozófia nem ismer, mert azoknak létezését teljes bizonyossággal igazolni nem képes. Hogy anyagok léteznek, azt az isteni kinyilatkoztatásból tudjuk. A filozófia számára tehát csak kétféle szellem ismeretes: az emberi es az isteni szellem.

annak a lelki, szellemi alanynak a teljes mivoltát akarjuk ismerni, amelynek már megvizsgáltuk a gondolkodó, az akarati tevékenységét. Amit tehát megállapítani akarunk, az a következő: milyen létező az, amelynek az előbbi előadásokban feltüntetett és kianalizált tulajdonságai vannak? Mi az, amit e tapasztalati anyag alapján róla tovább megállapíthatunk? Hogy rögtön konkrétan fejezzük ki magunkat, igazolható-e, hogy a gondolkodásra és szabad akarásra képes létezőnek pl. kiterjedés nélküli létezőnek kell lennie, vagy halhatatlannak; és ha ez igaz, milyen értelemben nevezhető az ember szellemnek és ugyanakkor kiterjedtnek és halandónak is? Ha pedig két részből áll az ember, hogyan lehetséges, hogy egy egységes létező két ennyire ellentétes «részből» legyen összetéve és ez a két «rész» hogyan alkothat egyetlen hatóelvet, hatóegységet? Látnivaló, hogy mindezek olyan kérdések, amelyek az emberi elméket mindig is foglalkoztatták, azonkívül az ember világnézete és erkölcsi magatartása szempontjából is alapvető fontosságúak (pl. a halhatatlanság kérdése).

\*

Ha újra vizsgálat tárgyává tesszük a már ismert szellemi jelenségeket, a gondolkodást és az akarást, először is megállapíthatjuk, hogy lehetetlen róluk olyan tulajdonságokat állítanunk, amelyeket viszont minden anyagi létezőről állítanunk kell. Így pl. az anyag szükségképpen kiterjedt, mindig van valamilyen alakja, idoma, vagy más, az érzékek által megtapasztalható tulajdonsága, súlya, mennyisége stb.

Viszont a gondolatról, a szabad elhatározásról semmi ilyen tulajdonság értelmesen nem állítható. A gondolatnak, vagy pontosabban a gondolkodásnak nincs mérhető kiterjedése, nincs kör- vagy négyzet alakja, nincs mérleggel lemérhető súlya. Igaz, hogy beszélünk «súlyos» gondolatokról, «áfogó» meglátásokról, «éles» megkülönböztetésekről. De minden józaneszű ember tudja, hogy ezek a jelzők csak metaforák, képek, hasonlatok, amelyeket a testi világból kölcsönöztünk, de a szó szoros értelmében semmikép sem alkalmazhatók ezekre a teljesen más létvilágba tartozó jelenségekre. Az ismeretelméleti kutatót nagyon közelről érintheti az a különös jelenség, hogy a szellemi dolgokat, szellemi megnyilvánulásokat mindig a testi világból vett szavakkal, jelzőkkel fejezzük ki, mégha sokszor negatív módon is (pl. «kiterjedés nélküli», «anyagtalan»; a lélek a lélegzésből, a szellem a szellő, szél szóból származik). Ez azonban ismeretelméleti probléma és senkit nem téveszthet meg arra vonatkozólag, hogy itt két különböző világról van szó. Így pl. az anyag jellemző tulajdonsága a mozgás, míg a gondolkodásban, egy matematikai tétel levezetésének a megértésében, egy erkölcsi elhatározásban senki sem beszélhet észszerűen mozgásról egy reális térben; még akkor sem, ha valakiről azt mondjuk, hogy «fürge», vagy ellenkezőleg «lassú», «mélyreható», vagy «lapos» gondolkodású, íme tehát egy alapvető jelenség, amely már sejteni engedi, hogy a szellemi jelenségek mögött egy az anyagtól különböző létforma húzódik meg.

Metafizikai szempontból döntő jelentőségű

azután a tudat és az éntudat jelensége. Hogy mit tesz tudni és önmagunkról tudni, oly közvetlenül megadott és éppen «tudott» dolog, hogy különös magyarázatra nem szorul. Most e tudatnak csak egy, a mi szempontunkból igen fontos tulajdonságát emeljük ki. Minden gondolkodásnak, szabad elhatározásnak a tudaton keresztül kell mennie; öntudatlan megértés, elhatározás nincsen. Vajjon hol van elhelyezve az a sok tudati tény, ami éppen a tudatom tartalmát képezi? Vajjon a térben-e? Könnyű belátni, hogy ez lehetetlen. Ami a térben van, az ki van terjedve; ami ki van terjedve, az részekből áll, mert más a jobb és más a bal oldala, más az eleje és a hátulja stb. Ha tehát a tudat is térben volna, szintén volnának részei és a tudatom tartalma is ezek között a részek között oszlanék el. Következéleg, amit az egyik tudatrész «tudna», azt nem tudná a másik rész. De akkor a gondolkodás, pl. az összehasonlítás, lehetetlen volna; mert nem hasonlíthatók össze két dolgot, ha csak az egyiket ismerem közülök. Ha pedig valaki a tudatot kiterjedtnek mondaná, de éppen csak pontnak, melyben «minden együtt» van (mint ahogy Descartes szerint a pontszerű lélek valahol az agyban székel), akkor ezzel az állításával nagy filozófiai tájékozatlanságot árulna el. A «pontszerű» kiterjedés ugyanis csak az absztrakciós világú matematikában létező fogalom, nem pedig valamely létező valóság tulajdonsága. A valós világban valami vagy kiterjedt és akkor nem «pont» többé, vagy nem kiterjedt és akkor még pont sem. A «pont» ugyanis elvont határfogalom csupán, t. i. a kiterjedés és a kiterjedésnélküli-

ség reális fogalmainak irreális «határán». A reális kiterjedésből nincs átmenet a kiterjedésnélküliségbe, minthogy a kettőt áthidalhatatlan, «végtelen» szakadék választja el egymástól.

A tudat és az ítéletet alkotó öntudat tehát sem nem téres, sem nem «pont-szerű», hanem részekből nem álló, a térben ki nem terjedt létezési forma. Az ilyen létezési formát nevezzük *egyszerűnek*. (egy-szerű;mintha egy volna).

Az «egyszerű» létezési forma a képzelet által meg nem ragadható és tulajdonságait csak a gondolkodó «tisztá» ész ismerheti fel. Mivel részei nincsenek, tehát mindenütt, ahol van, teljes egészében van jelen, nem pedig szétosztva, részekben, mint a kiterjedt test. Aminek nincsenek részei, az nem is osztható; azért «egy-szerű». Következőleg nem is bomolhatik szét alkotó részeire, mint pl. az emberi, állati szervezet a halál révén.

Minthogy a tudat ilyen egyszerű természetű, érthető az a sajátos egysége, amelynek kifejezője az «Én». Mindent *én* teszek, *én* tudok, *én* akarok, *én* érzek. Minden eddigi gondolataim és cselekedeteim az *én* gondolataim és cselekedeteim voltak, amelyekért most is felelősséggel tartozom; mert a cselekedetek ugyan elmúltak, de megmaradt az En, azoknak okozója, létrehozója, az Én, aki tudatosan beleegyezett stb. Minden történésemnek ez a tudatban való egymásbaszövődése az alapja az Éntudatnak, az önmagáról való tudásnak és így annak a hatalmas, zárt és osztatlan egységnek, ami a személyt jelenti.

Azt már előbb mondtuk és önmagától is világos, hogy a gondolkodás, szabad elhatáro-



zás, tudat és öntudat nem állhatnak fenn magukban, hanem egy további hordozó alanyra szorulnak, amelyben fennállanak mint tulajdonságai, működései, életnyilvánulásai. De ezek az ontológiai utolsók, ezek az önmagukban fennálló létezők, az ú. n. szubsztanciák soha sincsenek megadva a tapasztalás számára valamilyen különváltan a tulajdonságaiktól, hanem épp e tulajdonságaik által és csak azokon keresztül. És jóllehet az öntudatban (helyesebben: az én-tudatban) ez a szubsztancia fokozottabb mértékben látszik megközelíthetőnek, mint bármely más létezőnél, még sincsen közvetlenül, még kevésbé szemlélhetően adva. Az igaz, hogy az akaratszabadságban az Ének ez az önállósága, maga-valósága, sőt magánakvalósága egész különös fokban kihangsúlyozódik és mint a cselekvés végső elvének mutatkozik be, akitől a cselekedetek kiindulnak és akihez teljes egészükben tartoznak. De teljes mivoltában ez az Én is csak a gondos tényanalízisek, jelenségboncolgatások révén tárul fel a gondolkodó, következtető ész előtt. Ez a következtető ész pedig azt mondja, hogy a tulajdonságok birtoklójának is bírnia kell azokkal a léti határozományokkal, mint a tulajdonságainak. Hiszen a tulajdonságok hús az ő húsából, vér az ő véréből; más szóval, a kiterjedés nélküli tulajdonságok birtokosa maga is kell, hogy kiterjedés nélküli szubsztancia legyen. Csak egy teljesen téves és filozófiai elgondolásaiban szerföltt sekélyes szubsztancia-felfogás kételkedhetik e következtetés jogosságában, sőt szükségességében. Csakhogy az ember esetében mégis van, ha nem is jogos alap erre a kételkedésre, de legalább

is valami látszata a jogosultságnak. És ez abban áll, hogy az emberi lélek minden, még legtisztább szellemi tevékenységének is van mindig testi, szerveséleti komponense, együtthatározója. Ez a tény a magyarázata és a forrása az anyagelvű, materialista emberelméletek lehetőségének.

Ha azonban közelebbről vizsgáljuk meg ezeket a «psychophysikai» jelenségeket, akkor egy igen fontos mozzanatra bukkanunk. Éspedig arra, hogy gondolkodásunk ugyan mindig testi mozzanatokhoz is kötve van, de ez az odakötöttség nincs *egyértelműleg* meghatározva. Ez abban mutatkozik, hogy ugyanannál a gondolattartalomnál a testi komponens különböző lehet, pl. kép, vagy mozdulat, vagy tapintási érzéklés, vagy hang. Innen van az is, hogy valamely gondolatot a legkülönbözőbb nyelveken fejezhetek ki és megfordítva: ugyanazzal a szóképpel kifejezhetek teljesen különböző gondolattartalmat. Innen következik, hogy valamely gondolat sohasem fejezhető ki egyértelműleg valamely szó által, azaz úgy, hogy az a szó mintegy természeténél fogva és szükségszerűen hozzá volna rendelve. A testi komponens sohasem meríti ki tehát a gondolat tartalmát, hanem csak bizonyos, meghatározott és ismert körülmények között utal rá. Ha pl. ismeretlen nyelvű szót hallok, nem értem a jelentését; előbb tudnom kell, hogy abban a nyelvben ahhoz a meghatározott szóképphez milyen gondolattartalom lett többé-kevésbé önkényesen hozzárögzítve, hogy e szókép révén a fogalom tartalma is ismeretessé váljon számomra.

Mit jelent ez a fontos jelenség? Először is

azt, hogy itt két egymástól különböző tényezőről van szó. Mert misem biztosabb jele a tényezők kettősségének, mint az, hogy az egyik variálható a másiknak változása nélkül. De másodszor – és ez most a fontosabb – a testi tényező nem lényeges azaz benső alkotóeleme a másiknak, a gondolati tényezőnek, a gondolati tartalomnak, tehát a fogalomnak és a gondolati aktusnak sem. Már csak azért sem lehetséges ez, mert hiszen a fogalmaink mind általánosak (ló, ház, zöld, ember stb.), meg a szó, a betű, lévén anyagi, következőleg mindig konkrét és individuális.

Hogyan magyarázható meg tehát gondolkodásunk e két tényezőjének viszonya egymáshoz? Csak úgy, hogy az egyik, vagyis a testi tényező, nem belső alkotóeleme, hanem csak külső feltétele a szellemi tevékenységnek. Ha pedig csak külső feltétele, akkor a lélek tevékenységei bensőleg függetlenek az anyagtól. Minthogy pedig: *agere sequitur esse*, vagyis a cselekvésmód mindig a létmódtól, függ, mert hiszen annak az aktusa, azért maga a gondolkodó lélek is kell, hogy a testtől bensőleg független legyen. Íme így eljutottunk már a lélek igen fontos határmányaihoz: 1. szubstancia, 2. egyszerű és kiterjedésnélküli (tehát nem anyag), 3. az anyagtól bensőleg teljesen független mind létezésében, mind élettevékenységeiben. Az olyan létezőt pedig, amely ezekkel a tulajdonságokkal, ezzel a lényeggel bír, szellemnek nevezzük. Az emberi lélek tehát, különböző megnyilvánulásai gondos analizésének eredménye folytán – *szellemi létező*.

Amikor tehát emberről beszélünk, metafizikai szempontból egy olyan egységes létezőt értünk rajta, aki két annyira különböző, léttanilag egymástól áthidalhatatlan távolságra levő tényezőt egyesít magában, mint amilyen az anyag és a szellem. Mind a két tényezőt egyformán kell állítanunk, egyiket sem lehet visszavezetnünk a másikra, vagy erőszakosan elmagyaráznunk, pl. azáltal, hogy vagy a szellemet a test «fenomenonjának», jelenségének jelentjük ki, mint a materialisták, vagy a testet a szellem fenomenonjának, mint egyes idealisták, vagy inkább panpszichisták tették.

De ebből a kettősségből további nagy kérdések adódnak fel a bölcselelő számára, ha e két tényezőnek, a szellemnek és az anyagnak egymáshoz való viszonyát kell meghatározni. Itt csak két kérdésre térünk ki nagyon röviden.

Az első az emberi test éltető elvének a problémája. Mert hiszen ez a test nem anorganikus anyagalmaz, hanem élő szervezet. Márpedig az élő szervezet megmagyarázója, elve, oka az életelv. Világos, hogy a fenti értelemben vett «tisza szellemi» megnyilvánulások (amelyeknek van ugyan testi komponensük is, ezért psychophysikaiak, de mégis az anyagtól bensőleg függetlenek) csakis a szellemétől, a lelkétől lehetnek. De vajjon a test szerves életének megmagyarázására fel kell-e vennünk a lelkétől független szenzitív (állati), vagy esetleg még vegetatív (tenyész)-lelket, életelvet is? Avagy ezeket a szellemi életjelenségeknél lényegileg különböző és alsóbbfokú testi életjelenségeket is a szellemi lélek tevékenységének tulajdonítsuk-e? E kérdés fölött nagyon sok vita folyt, főképpen a

középkorban és ma is folyik, sajnos nem mindig a kívánatos higgadt nyugalommal és elfogulatlansággal. Minthogy e kérdés mélyreható tárgyalására terünk nincsen, csak azt jegyezzük meg, hogy azok a legkülönbözőbb jelenségek, amelyek a test és a lélek egymásra hatását tüntetik fel (így testi elfáradás révén fellépő lelki ernyedtség, lelki eredetű, psychogen testi megbetegedések és testi eredetű lelki megzavarodások), amellet szólnak, hogy az emberben csak egyetlen életelv van, amely egyformán oka mind testi (vegetatív és szenzitív), mint pedig szellemi életének, és ez az életelv a szellemi lélek. Tények, amelyek ez életelv egyetlenségének ellenmondának, nincsenek; metafizikai meggondolások pedig szintén nem szólnak ez ellen a tapasztalati tények által nagyon is javalt feltevés ellen.

A másik, évezredek óta vitatott kérdés az, hogy milyen az az egység, amelyet a test és a lélek alkotnak az emberben. Sajnos, ezt a nagyon fontos és érdekes problémát is épp csak érinthetjük.

Ismeretes, hogy Plátó iskolája a csónakos (= a lélek) és csónak = a test) viszonyával fejezte ki ezt az egységet. Az egység tehát csak külső; két különálló szubsztancia áll egyirányú, vagy esetleg kétirányú hatásviszonyban egymással. Ugyanígy fogta fel lényegében Descartes is a lélek és a test viszonyát egymáshoz. Azonban e viszonynak ilyen külsőséges felfogása soha sem elégítette ki maradandóan a gondolkodókat, mert nem magyarázta meg kielégítően azt a bensőséges egymásrahatást a test és a lélek között, amelyet épp az előbb is érintettünk; és

mert így az ember csak *külső egység* volna, valójában pedig benső kettősség, *két önálló létező*, akik csak külső erőviszonyban, kölcsönhatásban állanak egymással. Tehát nem beszélhetnénk többé az emberről, mint egységes létezőről.

Főképpen a háború előtti lélektanban nagyon divatos volt az ú. n. *psychophysikai parallelizmus* elmélete. Tulajdonképpen minden őszinteség híján lévő tan volt ez, amely beszélt ugyan lélekről, de ugyanakkor legtöbbször tagadta azt; ez volt a «léleknélküli lélektan» tudománya. Szavakkal k. b. ezt mondotta a psychophysikai parallelizmus elmélete: a test és a lélek viszonya egy párhuzamos (parallel) *folyamat* (szerinte ugyanis a tudatélet csak folyamat, a tudati tények egymásutánja, szubsztancia, főkép lelki szubsztancia nélkül). Kedvenc hasonlatuk volt az üres gömb; a lelki és testi (psychophysikai) együttes olyan, mint az üres gömb külső és benső (konvex és konkáv) oldala: az egyik oldalról nézve konvex, a másiktól konkáv. Épilyen módon a testi és a lelki folyamat is egyazon realitás, csak más és más oldaláról tekintve; a lelki és a testi folyamat tehát «paralleljelenségek». Jellemző ez az elmélet ennek a kornak felületés és szavakkal problémákat elintéző szellemére! Azt eddig is tudtuk, mert a tényeken megállapítottuk, hogy a lelki és a testi mozzanatok mindig együtt vannak; következésképp a psychophysikai parallelizmus csak egyszerű ténymegállapítás, nem pedig a tény megmagyarázása. Azonban e parallelista elméletek mélyén be nem vallottan tulajdonképpen más húzódott meg: a psychikai és a physikai tényezők lényeges *kü-*

*lönbségének a tagadása. Ha pedig ezt a lényeges különbséget tagadjuk, akkor nem marad más hátra, mint vagy a tiszta materializmus, vagy az anyagot tagadó panpszichista idealizmus. Akár az egyik, akár a másik esetben azonban vállalni kell azt az abszurd következményt, hogy ugyanannak a szubsztanciának lényegesen különböző, egymást kizáró, mert egymásnak ellentmondó határozmányai lehetnek, mint amilyen: kiterjedés – kiterjedésnélküliség, részekből állás – részeket kizáró egyszerűség stb. És pl. mivel tudjuk, hogy bizonyos időközökben (egyések szerint hét évenként) testünk az anyagcsere folytán teljesen kicserélődik, azt kellene mondanunk, hogy 30 évvel ezelőtti cselekedeteinkért egy már rég megszűnt valaki felelős, akihez nekünk semmi közünk sincsen. Tehát oly kiáltóan világos tény, mint amilyen a megszakítatlan éntudat, le kell tagadniok az elmélet, az «előfeltevés nélküli» (?) bölcséleti rendszer kedvéért.*

A vitán felülálló és világos tényeknek csak az a magyarázat felel meg, amely még Aristotelestől származik és amely a skolasztikus bölcséletnek mindig vallott tétele volt, hogy a lélek és a test szigorúan egyetlen, bensőségesen egységes, bölcséleti nyelven: *szubsztanciális egységet* alkot. Az első tény, amelyet tudunk, az, hogy az ember egységes létező; hogy testből, és lélekből áll, azt csak később fedezzük fel és sokan még akkor sem. Az ember egységes és osztatlanul egész cselekvő alany. A most nem részletezhető hatalmas tényálladék csak úgy magyarázható meg erőszak nélkül, ha elfogadjuk, hogy mind a két rész, amely az ember

lényegét alkotja, olyan egységbe szövődik össze, hogy annak révén az *a lény*, akit embernek nevezünk, valóban egyetlen emberi természetet és szubsztanciát alkot. Vagyis a test és a lélek nemcsak külső hatásviszonyban áll egymással, nemcsak parallel, párhuzamosan haladnak egymással, hanem a cselekvésnek, a tevékenységnek *egyetlen elvét* alkotják. Mert csak így lesz érthető, hogy az ember mindig egység a kettősségben, hogy minden tevékenysége testi-lelki, érzéki-szellemi. Amint a gondos lélektani kutatás is mindinkább kimutatja, az érzéklés és a szellemi tevékenység ugyan reálishan más és más, de soha sincs különválasztva egymástól.

Természetesen a szubsztanciális egység tétele igen nehéz fogalmakat zár magában. De ilyen nehézséggel mindig találkozunk, amikor a lét igazi mivoltához ért el kutató eszünk. – A lélek és test egymásra hatását tehát nem szabad két különálló erőtenyező hatásaként felfogni, tehát nem úgy, mint amikor pl. két ló húzza a kocsit. Nem két különálló ható tényező hatásai az emberi tevékenységek, hanem egyetlenegyé. Az is természetes, hogy ez a két nem különálló tényező nem egyenrangú, egymás mellé rendelt; az igazi viszony közöttük az alárendeltség. Mert a lélektől van az élet, a lélek adja az ember formáját, vagyis ez határozza meg mint embert, különíti el más élőlényektől. Ezt a szubsztanciális egységet nem is tudjuk a külső világban tapasztalható erőegységek hasonlatával kifejezni. A szubsztanciális egység nem megtapasztalható valóság, hanem a tények által megkövetelt és csak a gondolat által megragadható ontológiai valóság. Ilyen esetekben



a képek és a hasonlatok csak ártnak, mert elhomályosítják a gondolat megállapítását.

Ki kell még térni, ha röviden is, a szellem, a lélek egy olyan tulajdonságára, amely világnézeti szempontból mindig nagy szerepet játszott és fog játszani és ez a lélek *halhatatlansága*. Az eddig említett és még további szellemi jelenségek alapján hogyan igazolható ez a tétel?

Az a halál, amelyet tapasztalatilag ismerünk, mindig abban mutatkozik, hogy az élőlény szétbomlik alkotórészeire. Ebben áll a növény, az állat halála. És ebben áll az ember halála is: a lélek és a test szétválnak és a test a kémiai és fizikai alkatrészeire bomlik. Az eddigiek alapján nyilvánvaló, hogy a leieknél ilyen halálról nem beszélhetünk, azon egyszerű oknál fogva, mert a lélek egyszerű, nem áll semmiféle fizikai szubsztanciális részekből, következésképpen nem is bomolhatik szét azokra.

Tehát a lélek haláláról csak abban az értelemben lehetne szó, hogy teljesen és mindenestül megszűnnék, «semmivé lenne». Voltak filozófusok, akik azt állították, hogy a szellem természeténél fogva megsemmisíthetetlen, vagy más szóval, még Isten sem semmisíthetné meg. Azonban ez igazolhatatlan, sőt ellenmondó állítás. Mert valamely létező csak akkor lenne abszolúte megsemmisíthetetlen, ha *lényegi jegye* volna a létezése is, vagyis ha abban, ami a lényegét alkotja, bennefoglaltatná a létezése is. De ez magával hozná azt, hogy mindig, tehát öröktől fogva kellene léteznie, mert a dolog *keletkezése* a legvilágosabb jele annak, hogy a létezés nem lényegi jegye, hanem «kívülről» járult hozzá, a létesítés által. Márpedig minden

józan filozófia, a tények kényszerítő ereje folytán állította a lélek, egy konkrét ember lelkének időbeli kezdetét és mint igazolhatatlan állítást, elveti a lélekvándorlás tanát.

A lélek halhatatlanságának tanát tehát a szellemnek más tulajdonságai alapján kell állítanunk.

Fent láttuk, hogy a lélek szubsztanciális egyseget alkot a testtel és hogy minden, mégoly «tisza szellemi» tevékenységnek is van testi komponense. Ezért az emberi lelket olyan szellemnek határoztuk meg, amelynek természeténél fogva odarendeltsége van a testhez, ami a tiszta szellemről nem áll. Ez azt bizonyítja, hogy a lélek csak a testben él *természetes* életet. Ép ez a tétel volt az, amely miatt a skolasztikusok, ha nem is átütő erejű érvként, de ú. n. valószínűsítő erejű tanként állították a test feltámadását, amelyet teljes bizonyossággal azonban csak a kinyilatkoztatásból ismerünk.

De láttuk azt is, hogy a testi komponens nem lényegi jegye a lélek benső mivoltának, hanem számára teljes egészében külső; a függés a testi komponenstől általános és állandó, de csak külső, nem ér el a lélek benső konstitúciójához. Tehát nem zárja ki a lehetőséget, hogy valami mással is pótolassék. Vagy az is lehetséges, hogy ez a testi komponens a léleknek ama másik életében, amelynek pontos módját nem ismerhetjük, egyáltalán fölöslegessé is válik. Mindenesetre ez a lehetőség már elegendő ahhoz, hogy a léleknek e *földi* test nélkül való fennállása ne tartalmazzon lehetetlenséget, vagy önellenmondást.

Ez természetesen még nem a lélek halhatat-

lanságának a bebizonyítása, hanem csak e halhatatlanság lehetőségének állítása. A halhatatlanságot más érvek segítségével kell bebizonyítani.

Ezek az érvek legfőként a lélek eddig még nem említett tulajdonságából meríthetők, t. i. abból, hogy a lélek egyúttal az *erkölcsi jelenségek* és az erkölcsi élet metafizikai alanya is. A lélek személy is, vagyis a személyes erkölcsi felelősség alanya. Itt nincs terünk ahhoz, hogy az erkölcsi jelenségeket és azok metafizikai mi voltát, alapjait kimutassuk. Elég csak annyit megállapítani, hogy az erkölcsi törvénynek az a sajátossága is van, hogy bizonyos abszolútsággal, feltétel nélkül kötelez: meg kell azt tartani, még életünk feláldozása árán is. Márpedig, ha az embernek csak ez a földi élete volna, amelynek megszűntével teljesen megszűnnék létezni, akkor az életnek, a teljes létének ez a feláldozási kötelezettsége az embert eszközzé alacsonyítaná le az erkölcs szolgálatában. Megfosztaná személyiségétől, bizonyos, ha nem is abszolút, magánakvalóságától, öncélúságától, ami pedig minden szellemnek lényeges jegye, mint azt a szellembölcselet kimutatja. Mások a lélek halhatatlansága mellett érvelnek hozzá, hogy e léleknek a földi életben, sőt az időben egyáltalán ki nem elégíthető boldogságvágyát; mások rámutatnak arra, hogy minden szellemi képességünk határtalan potencialitású; ismét mások rámutatnak arra (így Kant is), hogy itt a földön az erénynek nincs megfelelő jutalma, a bűnnek büntetése és azért az igazságérzetünk kívánja a léleknek halálutáni fennmaradását. Ezek mind mély szempontok s ha talán külön-

külön nem is átütő erejű érvek, összességükben erejük hatalmasan növekszik. Legerősebb érveknek, melynek a többiek nagyrészt a következményei, az első helyen említettet tartjuk. De ki kell emelnünk, hogy ezeknek az összes érveknek egy közös *előfeltevésük* van és ez az, hogy az egész lét értelmes, vagyis hogy a képességek, a dolgok természetei azért olyanok, amilyenek, hogy rendeltetésüket el is éri. De mit jelent az, hogy a lét értelmes? Azt jelenti, hogy egy értelmes alkotó alkotásai. Más szóval, a lélek halhatatlanságát megkövetelő lelki jelenségek, tulajdonságok bizonyító erejüket csak akkor érik el, ha előbb, természetesen ez utóbbiaktól függetlenül, bebizonyítottuk Isten létét, amely az egész lét értelmes voltát megalapozza és biztosítja.

\*

Az emberi szellem jelenségeinek gondos mérlegeléséből kiindulva sikerült tehát a lélek metafizikai mivoltára vonatkozó lényeges megállapításokhoz eljutnunk. Összefoglalva eredményeinket, azt kell mondanunk, hogy az emberi lélek: 1. szubsztancia, 2. ez a szubsztancia az anyagi szubsztanciával ellentétben egyszerű, vagyis nem áll fizikai részekből, 3. kiterjedésnélküli, amint az már az egyszerűségből következik, 4. azonkívül bensőleg teljesen független az anyagtól; ha rá is szorul az anyagra, ez csak külső feltétele a tevékenységének, nem pedig benső léttörvénye. Közelebbről megvizsgálva a test és a lélek viszonyát, azt találtuk, hogy 5. a lélek a test vegetatív és szenzitív életfunkcióinak is az életelve és azért az embernek, jóllehet háromféle az élettevékenysége, csak egy az életelve; 6. az ember egysége mégis teljes és osztat-

lan természet (natura est principium actionis), mert a test és a lélek szubsztanciális egységet alkot, azaz egy emberi szubsztanciát. Végre! 7. azt találtuk, hogy az emberi lélek halhatatlan.

Ezekből a metafizikai megállapításokból az 1., 2., 3., 4., 7. pontban foglaltak minden szellemre érvényes megállapítások, míg az 5. és 6. csak arra a sajátos szellemre, ami az ember lelke. Ha ugyanis vannak olyan fensőbb fokú szellemek, akik nincsenek úgy a testhez rendelve, hogy vele szubsztanciális egységű természetet alkossanak (a filozófia, mint említettük, ilyen «tiszta» szellemek létét igazolni nem tudja, de ilyenek a kinyilatkoztatás angyalai), azoknak a testre való hatása természetesen lényegesen másképp történik, mint az emberi leieknél. Az is nyilvánvaló, hogy a tiszta szellemnek a testtől való teljes függetlensége (ahol tehát a test mint külső, de szükséges feltétel sem szerepel), módosítja megismerési módját és akarati tevékenységét, valamint esetleges más élettevékenységét is. Aki erre a «tiszta» szellemi életre vonatkozólag bővebb felvilágosítást keres, megtalálja Szent Tamásnak a «De veritate» vagy a «Summa theologica» idevágó mély és csodálatosan éles elméleti fejtegetéseiben.

Természetesen ezek a szellemi lét metafizikájára vonatkozó megállapítások csak a keretet nyújtják, amelyet még ki kellene tölteni; kiinduló pontokul szolgálnak további fáradságos metafizikai kutatásokra. Az is természetes, hogy a szellemi lét metafizikai mivoltát csak az emberi lélek jelenségein keresztül közelíthetjük meg, mert csak ezek vannak számunkra közvetlenül megadva. Fejtegetéseinkben csak a

leglényegesebbre kellett szorítkoznunk. El kellett tekintenünk a szerfölött érdekes, de inkább az ismeretelméletre tartozó fejtegetésektől. Úgy-szintén el kellett maradnia annak a további munkának is, amely a nyert és egyáltalán nem könnyű fogalmakat (kiterjedésnélküli, részekből nem álló stb.) tovább kiépíti, fogalmilag élesebben kidolgozza.

Aki tehát ismeri az idevágó problémákat, jól tudja, hogy a szellemi lét metafizikájának csak az első lépéseit tettük meg. így legfőképpen semmit nem mondtunk az abszolút, a végtelen szellemről, Istenről és az Ő teljes létű szellemi életéről. De ez nem is az általános szellem-metafizika feladata, hanem a szorosán vett filozófiai istentané. Az isteni szellem mivoltának megállapításához nem is elég az emberi lélek metafizikai mivoltának a megállapítása. Isten metafizikai mivoltát is a «jelenségei» alapján ismerjük meg, ha szabad így kifejeznünk magunkat; de e jelenségek az Ő egész alkotása, tehát az egész világmindenség, amelynek az emberi lélek csak egy része. Nem nehéz belátni, hogy amikor az emberi elme arra a hatalmas feladatra vállalkozik, hogy Isten benső mivoltát kutassa, akkor a megismerő képességünk a legvégső határaihoz ért el. Bár végtelenül értékes és végtelenül boldogító az, amit így az isteni szellem életéről megismerhetünk, mégis érezzük, tudjuk, hogy csak töredékekben, «in aenigmatate» (Szent Pál, 1 Gor. 13.12) látunk. Nem azért, mert homályba vész el Isten, vagy áthatolhatatlan sötétségbe. Ellenkezőleg, azért nem látunk, mert vakítja lelkünk, értelmünk szemét a Belőle kiáradó végtelen értelmi tartalom fényessége.

## TARTALOM.

	Oldal
<i>Kühár Flóris</i> : A szellemi lét megnyilvánulásai .....	8
<i>Szigeti József O. P.</i> : A szellem mint értelem .....	13
<i>Kecskés Pál</i> : A szellem mint akarat .....	35
<i>Schütz Antal</i> : Szellem és nem-szellemi valóságok .....	60
<i>Brandenstein Béla báró</i> : Egyéni és közösségi szellem.....	85
<i>Jánosi József S. J.</i> : A szellemi lét metafizikája .....	98