

Értekezések

a filosofiai és társadalmi tudományok köréből.

I. kötet. 1911—1916.

1. *Pauler Ákos*: A logikai alapelvek elméletéhez. 1911. 64 l. 7 K 20 f.
2. *Medveczky Frigyes*: A római stoicismus társadalmi elméletei. 1912. 54 l. 7 K 20 f.
3. *Kmoskó Mihály*: Az emberiség első frott szabadságlevele. 1913. 72 l. 9 K.
4. *Balogh Arthur*: Constant Benjámín és az alkotmányos állam tana. 1915. 33 l. 3 K 60 f.
5. *Pauler Ákos*: A fogalom problémája a tiszta logikában. 1915. 46 l. 6 K.
6. *Földes Béla*: A nemzetközi kereskedelem elméletéhez. 1915. 73 l. 12 K.
7. *Csekey István*: A magyar *pragmatica sanctio* frott eredetijéről. 1916. 88 l. 24 K.
8. *Fellner Frigyes*: Ausztria és Magyarország nemzeti jövedelme. 1916. 155 l. (Elfogyott.)
9. *Angyal Pál*: A visszaható erő az anyagi büntetőjogban. 1916. 84 l. 12 K.

II. kötet. 1917—1927.

1. *Buday László*: Népünk halandósági viszonyai. 1917. 75 l. 24 K.
2. *Magyar Gyéza*: A nemzetközi bíraskodás a magyar jogban. 1917. 48 l. 12 K.
3. *Földes Béla*: Ricardo, különös tekintettel a háborús közgazdaság kérdéseire. 1919. 51 l. 18 K.
4. *Finkegy Ferenc*: Büntetés és nevelés. 1922. 97 l. 60 K.
5. *Varga Béla*: A logikai érték problémája és kialakulásának története. 1922. 149 l. Alapár 5 K.
6. *Székelly István*: Az apokaliptika a világirodalomban. 1923. 46 l. Ára 100 K.
7. *Buday László*: A statisztika munkaköre. 1923. 36 l.
8. *Dékány István*: Tudományelméleti alapok a társadalomtudományokban. 1926. 23 l.
9. *Saile Tivadar*: Körösy József hatása a statisztika fejlődésére. 1927. 238 l.

ÉRTEKEZÉSEK

A FILOZÓFIAI ÉS TÁRSADALMI TUDOMÁNYOK
KÖRÉBŐL.

A M. TUD. AKADÉMIA II. OSZTÁLYÁNAK RENDELETÉBŐL
SZERKESZTI

DR. FINÁCZY ERNŐ
OSZTÁLYTITKÁR.

II. KÖTET. — 10. SZÁM.

ANAXAGORAS ISTENBIZONYÍTÉKA.

IRTA:

PAULER ÁKOS

R. TAG.

Felolvastatott a II. osztálynak 1926 április 19-iki ülésén.



BUDAPEST
KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
1926.

TARTALOM.

	Lap.
I. Bevezetés.	
1. Az istenbizonyíték fogalma	1
2. Minden lehető istenbizonyíték lényege	1
3. A három lehető istenbizonyíték	3
4. Kant felosztása	5
II. Anaxagoras tanítása.	
5. Anaxagoras mint a rendszeres istenbizonyítékok atyja	6
6. Anaxagoras metaphysikája	7
7. Logikai hézagok a töredékekben	9
III. A <i>poiesis</i> mibenléte.	
8. A magyarázat három iránya	11
IV. Anaxagoras istenbizonyítéka.	
9. Anaxagoras gondolkodásának transcendens iránya .	15
10. Az ontológiai bizonyítás csirája	15
11. Folytatás	16
12. A kozmológiai bizonyítás első nyoma	18
13. Az értékelméleti bizonyítás első megjelenése . . .	20
14. Összefoglalás	21
<i>Függelék. Németnyelvű kivonat</i>	24



Anaxagoras istenbizonyítéka.

Pauler Ákos r. tagtól.

I. Bevezetés.

1. „Istenbizonyíték“-on oly metaphysikai gondolatmenetet értünk, mely a *relatív* létezőről, egy tőle különböző *abszolút* létezőre következtet. E meghatározásunk értelmében istenbizonyítékról csak dualistikus rendszerekben lehet szó, amelyek t. i. éles különbséget tesznek a relatív — tehát a függő és változó — *világ* s az abszolút — vagyis a független és változatlan — létező: *Isten* között. A monistikus rendszerek ama speculatioit tehát, melyek által ezek a világban Isten merő megnyilvánulását akarják kimutatni, kizárjuk az istenbizonyítékok köréből. Így tehát az istenbizonyítékok klasszikus területét a theisztikus elméletek adják, mint amelyek legélesebben formulázzák meg a relatív és az abszolút létező különbségét akkor, midőn a szellemi természetű változatlan és absolute független „Isten“ fogalmát szembeállítják a változó és függő „világ“ fogalmával. Ennyiben az istenbizonyítékok története a theismus történetével azonos.

2. Minden lehető istenbizonyítéknak, melyet az emberi elme megkísérelhet, logikai gyökere tehát abban a többé-kevésbé öntudatosan felismert tételben van, hogy a *relatív* létező valamiképen mindig *abszolút* létezőre mutat, azaz: hogy a relatív létező alaphatározmányainak megismerése burkoltan magába foglalja azon abszolút létező létének is a felismerését, *melyhez viszonyítva* mondhatjuk a világot épen relatív létezőnek. Röviden: minden istenbizonyíték azt vitatja, hogy a *világ* alapvető határozmányainak ismerete már magába foglalja *Istennek* is valamiféle megismerését. Ez a belátás pedig ama,

még általánosabb elv hallgatólagos elfogadását jelenti, melyet korábbi dolgozatainkban¹ „*a correlativitas principiumának*” neveztünk. Ezt legcélszerűbben úgy fogalmazhatjuk meg, hogy „*nincs relativum vele egynemű absolutum nélkül*”.

Hogy minden relativum neki megfelelő absolutum elismerését involválja, ez már a „relativum” fogalmából következik. Midőn ugyanis valamit relatívnak mondunk, ezt amaz *összehasonlítás* alapján tesszük, melyet közte és valamely nem-relatív, azaz abszolút dolog között teszünk. Így például relatív a természetes egész számok sorozatában bármely szám az *egyhez* viszonyítva, mert hiszen teszem a 3 azt jelenti, hogy e szám ama *harmadik* helyet foglalja el a számsorban, melyet az 1-től számítunk ama törvényszerűség alapján, hogy 1-hez mindig újabb egységet adunk. A természetes egész számok sorozatában tehát az *egység* képviseli az absolutumot, amelytől minden más szám függ, amennyiben bármely számnak csak *hozzáviszonyítva* van értelme; öneki magának azonban már nincs további számbeli előfeltétele. Midőn tehát bármely számot megismerek, már burkoltan elismertem az egység fennállását is. Hasonlóképpen bármely geometriai igazság elfogadása magába foglalja a megfelelő mértani axiómák elismerését, melyek épúgy absolutumai a geometriai fogalmaknak, illetőleg tételeknek, mint ahogy az egység a természetes egész számok absolutumának bizonyult.

E példák egyúttal világossá teszik azt is, hogy mit jelent a korrelativitás elvének ama kifejezése, hogy a relativum *vele egynemű* absolutumot kíván kiegészítésül. A *számtani* relativum ugyanis *számtani* absolutumot, a *geometriai* relativum pedig *geometriai* absolutumot tesz fel. Az „egyneműség” tehát *egyazon kategóriába* való tartozást jelent. Nem nehéz belátni, hogy miért kell az összetartozó relativumnak és absolutumnak egyazon kategóriába tartoznia: hiszen *csak homogén dolgokat lehet egymáshoz mérni*. Ezért *igazságnak* csak *igazság, létezőnek* csak *létező, értéknek* csak *érték* lehet az abso-

¹ V. ö. Bevezetés a philosophiába. 2-ik kiadás. Budapest, 1921. 31. l. és Logika. Az igazság elméletének alapvonalai. Budapest, 1925. 34. sk. lk.

lutuma. Mert csak egynemű dolgok határozhatják meg egymást: heterogen dolgok tehát csak azon feltétel alatt viszonyíthatók egymáshoz, ha előbb *egyazon* átfogó kategóriába sorozzuk őket: közös nevezőre hozzuk azokat. Így járunk el, ha az összes dolgokat ép a „dolog” legegységesebb kategóriájába sorozva azt nyomozzuk, hogy *mint dolog* mi az, mely valamennyi más dolog praesuppositiója lévén, ebből a szempontból az absolutum nevét ruházható fel.

3. Minden istenbizonyíték tehát lényegileg a correlativitas elvének ontológiai alkalmazásában áll. Vagyis azt a következtetést jelenti, hogy minden ontológiai relativum ismerete magába foglalja az ontológiai absolutum létének megismerését is. Ezért valamennyien megegyeznek abban, hogy a relatív létezőről *reductiv*¹ visszakövetkeztetnek az abszolút létezőre. Más szóval: ez itéletet, „Isten létezik” a mi terminológiánk szerint *autothetikus* itéletnek² tartják. Az egyes — az emberi gondolkodás történetének folyamán fellépett — istenbizonyítékok csak abban különböznek egymástól, hogy más és más relatív ontológiai mozzanatot választanak kiinduló pontul, amelyből azután visszakövetkeztetnek Isten létezésére. A lehető istenbizonyítékok kinyomozásában is az általunk korábbi dolgozatainkban fölvetett három logikai alapelv³ nyújt legbiztosabb vezérfonalat.

Ontológiai relativumként ugyanis *elsősorban* az *emberi gondolatot* tekinthetjük, amennyiben az a legtökéletesebb lényre vonatkozik. Ha azt kérdezzük, hogy Isten tudatunkban lévő *fogalmának* mi a végső ontológiai előfeltevése, előáll az u. n. „*ontológiai*” istenbizonyíték, amint azt *Canterbury Anselm* állítja fel a XI. században s némileg más formában fedez fel újra *Descartes*. E bizonyítás az *azonosság elvével* hozható szorosabb kapcsolatba, mert e princípiumot sajátlag ép az jellemzi, hogy *egyellen* dologra is érvényes: nem kíván másféle viszonyt, mint az *önmagához* való relációt.⁴ Az ontológiai

¹ V. ö. Logika, 210. §.

² V. ö. Logika, 86. §.

³ V. ö. Bevezetés a philosophiába. 23. skv. §§. Logika 28. skv. §§.

⁴ V. ö. Logika, 31. §.

bizonyítás is Isten fogalmát *önmagában* tekinti s annak elemzése alapján törekszik Isten létét bizonyítani.

Ha az istenbizonyítás kiinduló pontjával az egymással viszonyban lévő változó dolgok összességét, vagyis a *világ* fogalmát vesszük, előáll a *koszmologikus* istenbizonyíték, melynek egyik formája csupán a *teleologikus* istenbizonyítás. Mindkettő ugyanis a világot alkotó substantiák létének és változásainak szükségképi okát látja az Istenben; csak abban különböznek egymástól, hogy az előbbi a substantiák létét és változásait inkább általánosságban tekinti, míg ez utóbbi azokat kiváltképpen egymáshoz való harmonikus viszonyokban vizsgálja. A koszmologikus bizonyítást tudvalevőleg már *Arisztoteles* kidolgozta többféle formában s a középkorban például *Poitiers Péter*, *Richard de St. Victor*, *Alexander Halesius* s *Aquinoi Szent Tamás* használták.¹ A teleologikus bizonyítás gyökerei szintén az ókorba nyúlnak vissza; de nézetünk szerint legteljesebb formáját *Leibniznél* találjuk a „praestabilita harmonia“-ra vonatkozó elméletében.

E gondolatmenet nyilván második logikai alapelvünkkel: a „principium cohaerentiae“-vel hozható szorosabb kapcsolatba. Ez elv szerint ugyanis minden dolog minden más dologgal összefügg (viszonyban áll).² Már pedig úgy a koszmologiai, mint a teleologiai istenbizonyíték a világnak egy abszolút létezőhöz való szükségképi viszonyára épít azon az alapon, hogy a substantiáknak *egymáshoz való viszonyát* veszi kiinduló pontul.

Végül az istenbizonyítás a létező dolgok azon sajátosságára építhet, hogy valamennyien bizonyos *osztályokba* tartoznak, azaz *minőségük* szempontjából kategóriákba sorolhatók. Ez esetben azt a körülményt vesszük tekintetbe, hogy *minden minőség fokozható*, s mint ilyen relativ jelleggel bír. Mert hiszen valaminek a fokát az határozza meg, hogy mily távol áll a fokozat abszolút kiinduló pontjától, mely lehet az illető minőség minimuma vagy maximuma. Az itt fellépő

¹ V. ö. *G. Grunwald*: Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochskolastik. Münster, 1907. 55., 82., 101. l.

² V. ö. Logika, 31., 32. §§.

istenbizonyítás már most abban a következtetésben áll, hogy valamely pozitív tökély csak úgy létezhet, ha van létező, mely e tökélyt a legteljesebb fokban bírja. E gondolatmenetet a scholastikusok *ex gradibus* való bizonyításnak nevezik. Vele él *Szent Ágoston* midőn a világban található intelligencia, s *Szent Anselm* midőn a „bonum“-nak előforduló különböző fokáról következtetnek arra, hogy kell egy abszolút intelligenciával és abszolút tökélyvel bíró lénynak léteznie, *amelyhez viszonyítva* állapítjuk míg valamely lénynak kisebb- vagy nagyobbfokú intelligenciáját, illetőleg tökéletességét. Nézetünk szerint ez teljesen *önálló* bizonyítás a két előbbivel szemben; kiderül ez már abból, hogy míg úgy az ontológiai (különösen *Descartes*-féle formájában), valamint a koszmologiai bizonyítás a causalitás elve alapján következtetnek Isten léteire — az *ex gradibus* való bizonyítás az okság principiumának alkalmazása *nélkül* is megáll — bár lehet azt ez utóbbival egybe is kötni, mint ezt *Aquinoi Szent Tamásnál* találjuk.¹

Nem nehéz ez istenbizonyíték végső logikai alapját abban a principiumban felismerni, melyet harmadik logikai alapelvként vettünk fel „principium classificationis“ néven.² Ez elv szerint „minden dolog, valamely osztálynak tagja“. Ép *ezt* a körülményt veszi az *ex gradibus* való istenbizonyítás kiinduló pontul.

4. Az istenbizonyítékok itt megkísérelt osztályozása lényegesen különbözik attól, amelyet *Kant* vett bírálata alapjául a „Tiszta Ész Kritikájában“. Szerinte ugyanis minden istenbizonyíték „vagy a biztos tapasztalattal és érzéki világnak ezáltal felismert különös mivoltával kezdődik és innen emelkedik az okság törvényei szerint a legfelsőbb okig a világon kívül, vagy pedig csak határozatlan tapasztalatot, azaz lételt vet empirikusan alapul, vagy pedig végül elvonatkozik minden tapasztalattól és egészen a priori pusztá fogalmakból következtet egy legfelsőbb ok létezésére. Az első bizonyítás a physikotheologikus, a második a koszmologikus, a harmadik az ontologikus. Több bizonyítás nincs és nem lehet“.³

¹ Summa Theologiae. p. I. qu. II. art. 3.

² V. ö. Logika. 35. sk. §§.

³ Tiszta Ész Kritikája. Magy. ford. 361. sk. lk.

Ez apodiktikus kijelentés ellenére meg kell állapítanunk, hogy van oly istenbizonyíték, melyre Kant nem gondolt s amely lényegesen különbözik az általa felsoroltaktól, mert ezektől eltérőleg nem az okság elvére támaszkodik, t. i. az ex gradibus való bizonyítás. Annál fontosabb erre a körülményre rámutatnunk, mert ama kritika, melyet Kant az istenbizonyítékokon gyakorol, ép azok hiányos lajstromán alapszik, amely már ebből az okból is helyesbítésre szorul.

II. Anaxagoras tanítása.

5. Szükséges volt, hogy mielőtt dolgozatunk tulajdonképeni tárgyára térnénk, az istenbizonyítékok elméletének és rendszerének e rövid vázlatát előrebocsássuk. Mert hiszen valamely philosophema történeti gyökereit csak akkor kutat-hatjuk a siker némi reményével, ha előbb tisztába jövünk annak a mibenlétével, *aminek* a historiai megjelenését nyomozzuk.

Ha istenbizonyítékokon ama következtetések összességét értjük, amelyeket az imént vázoltunk, *Anaxagorasban* kell azon bölcselőt megjelölnünk, kinél az első istenbizonyíték jelenik meg Kr. e. 500 körül. Az őt megelőző philosophiai tanítások ugyanis egy többé-kevésbbé zavaros monizmus álláspontján állanak s így szempontunkból is indokolt *Aristoteles* ama közismert mondása, mely szerint Anaxagoras úgy tűnik fel, mint az egyetlen józan a sok félrebeszélő között.¹ *Thales*, *Anaximandros* és *Anaximenes* is keresik az abszolút létezőt — mint ahogy a philosophálás lényegileg mindig ebben áll —, azonban csak odáig jutnak még, hogy az *ősanyag* mivolta után kutatnak. Hasonló irányban tapogatóznak az *atomisták* és *Empedokles* is. Az *eleaták* ugyan már túljutnak az anyag fogalmán, de még megakadnak a monizmusban. Mintha a *pythagoreusok* és *Herakleitos* ebből is már kezdenének kibontakozni, de valamiféle világészre — logosra — való homályos célzásnál tovább még ők sem jutnak. Először *Anaxagoras* ismeri fel, hogy a relativ világgal szemben oly

abszolút létezőt kell felvennünk, mely az anyagtól lényegesen különböző szellemi lényt képvisel. Itt kezd el megszületni a philosophiai theizmus, s ennek a nyomán lép fel az első istenbizonyítás. Arra törekszünk a következőkben, hogy idevágó tanítását az istenbizonyítékok fennebb kifejtett elmélete alapján kellőképen megvilágítsuk. E ponton járattan ötra lépünk, amennyiben tudunkkal eddig *Anaxagoras* gondolatmenetének ebből a szempontból való rekonstruálását még senki sem kísérelte meg.

6. *Anaxagoras περί φύσεως* című munkájából *H. Diels* összeállítása szerint huszonkét kisebb-nagyobb töredék maradt fenn.¹ Ezekből — a bennünket most foglalkoztató probléma szempontjából — a következő tanítás szűrhető le.

Eleinte minden dolog együtt volt, mégpedig végtelen kis dolgok végtelen sokaságban. Ez őstömegben a pára és a levegő uralkodott (fr. 1) s nem volt benne absolute kicsi vagy nagy alkatrész: hiszen ezek viszonylagos jelzők (fr. 3). Ami létezik, nem szűnhet meg létezni. Ha az őstömeg minden későbbi dolgot magába foglal, akkor mindazt is tartalmazza, amiből majd az emberek és általában a lélekkel bíró élőlények (*ἄλλα ζῷα δσα ψυχὴν ἔχει*) állanak. Ekkor még színek sem voltak: ezek kialakulását ugyanis meggátolta mindenek összevegyültsége, hiszen sötétség és világosság még nem volt széjjelválasztva. Az őstömeg alkotórészecskéi (*σπερματάτα*) azonban nem voltak egyformák, hanem egymástól teljesen különbözök. (*οὐδὲν ὁμοκρίτων ἁλλήλοισ* fr. 4). Összességük sem nem csökkenhet, sem nem növekedhet, mert ami *mindent* magába foglal, ahhoz semmi hozzá nem adható (fr. 5). Mivel a részecskék összevegyülése teljes, voltaképen *minden* bennefoglaltatik *mindenben* (*πάντα παντός μίαν μετέχει* fr. 6). Annyi mindenféle dolog van itt együtt, hogy valamennyiőket sem gondolkodással, sem tapasztalással nem ismerhetjük meg (fr. 7). Az őstömeg e részecskéi azonban nincsenek nyugalmi állapotban, hanem mozgásban vannak, melynek gyorsasága azonban sokszorosan fölülmulja a mi világunkban most észlelt mozgások

¹ Metaph. I, 3. 984. b. 17.

¹ Ezeket — rövidség kedvéért — Diels számozása szerint fogjuk idézni. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 2. Aufl. 1906. B. I. 313. sk. lk.

gyorsaságát (fr. 9). Minden tehát össze volt vegyülve, kivéve a Világészt (*νους*),¹ de némely dologban a Világész is benne van (*ἐν παντί παντός μῶρα ἔνεστι πληρ νου, ἔστιν οἷον δὲ καὶ νους ἐν* fr. 11). A következőkben (fr. 12) bölcselőnk mégis azt mondja, hogy a Világész *valami*² végtelen, önerejű és semmi más dologgal nem vegyül, hanem egyedülálló és önálló: *νους δὲ ἔστιν ἀπειρον καὶ αὐτοκρατέας καὶ μέμεικεται οὐδενὶ χρήματι ἀλλὰ μόνος αὐτός ἐπ' ἑαυτοῦ ἔστιν*. Mert ha nem volna ily módon teljesen különálló (elszigetelt), a vele összevegyült dolog *gátolná* abban, hogy *épúgy* uralkodjon minden dologon, mint önmagán: „Mert (a Világész) a legfinomabb, a legszintisztább valamennyi dolog között és *ismerete van minden dologról* s a legerősebb valamennyi között: *ἔστι δὲ λεπτότατον τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντός πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον*. És uralkodik minden felett, aminek csak lelke van (*ὅσα γε ψυχὴν ἔχει*). Így tehát uralkodik az egész világörvénylésen is, úgy, hogy e kosmikus örvénylésnek *indítékot ad* (*περιχωρεῖν τὴν ἀρχήν*), mégpedig egy kis ponton kezdte ezt meg (*ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἡρξάτο περιχωρεῖν*) s innen terjedt el és fog még tovább terjedni (*καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον*). Eközben pedig minden dologot, mely ez örvénylés nyomán vegyült és szétvált, *ismerte* az ész (*πάντα ἔγνω νους*) és rendezte (*διοκόσμησε*), hogy miképen lesz a jövőben, hogyan *volt* a múltban és *van* a jelenben. Minden szétkülönülés ugyanis ennek az örvénylésnek következménye: *tökéletesen* azonban semmisem válik el egymástól, *kivéve az ész* (*πληρ νου*). Minden ész pedig hasonnemű, (*νους δὲ πᾶς ὁμοιος ἐστι*) legyen az kicsi vagy nagy; *egyéb dolgok* azonban nem hasonlatosak egymáshoz: *ἔτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενι* (fr. 12). Ám a Világész, mely *örökké-*

¹ Diels, mint a legtöbb bölcsészettörténetíró, a *νους*-t „szellemnek” (Geist) fordítja. Ugy gondoljuk azonban, hogy a „szellem” fogalmában *több* van, mint amit a *νους* kifejez: a szellemet a hellén gondolkodók — midőn annak fogalma kialakult — *πνεῦμα*-nak mondták. V. ö. Pseudo-Aristoteles *περὶ πνεύματος* c. könyvét.

² E ponton szintén eltérünk Diels fordításától, ki így adja vissza a szöveget: „Der Geist ist unendlich etc.” (Fragm. d. Vors. I. 318. 1.) Ámde a szövegben nem *ἀπειρος*, hanem *ἀπειρον* áll.

való, a mozgás megindítása *után* is tovább létezik és *mindenütt jelen van*: úgy abban, ami *már* elkülönült, mint abban, ami *még* nem vált el mástól (fr. 14). Tehát nincs abszolút keletkezés és elmúlás, hanem csak vegyülés (*συνμίσχυνθαι*) és szétválás (*διακρίσθαι*) (fr. 17). Egyébként az érzékek bizonytalansága gátol bennünket az igazság megismerésében (fr. 21), bár azt, ami láthatatlan, képesek vagyunk a láthatóból megismerni (fr. 21/a).

7. Mielőtt kísérletet tennénk ama gondolatmenet rekonstruálására, mely Anaxagorast a *νους* létezésének felvételére vezette, arra kell törekednünk, hogy az e fragmentumokban kifejezett állítások között fennálló logikai hézagokat eltüntessük.

a) Elsőben is feltűnő, hogy bölcselőnk szükségesnek tartja annak a kiemelését, hogy azok a lények *is* az östömegből keletkeztek, amelyeknek *lelkük* (*ψυχή*) van (fr. 4). És ellenmondásnak látszik, hogy míg egyrészt a Világész különálló, azaz vegyítetlen, mely nem keveredik semmivel (fr. 12) — másrészt azonban azt állítja (fr. 11), hogy *némely* dologban a Világész is benne van. Ám az ellenmondást nem nehéz eloszlatni. Anaxagoras ugyanis a Világész vegyítetlenségén legnagyobb valószínűség szerint azt érti, hogy a Világész *természete* teljesen más, mint az anyagé; ha e különállást merőben *qualitativ* értelemben vesszük, épen nem ellenmondó, ha bölcselőnk másrészt azt állítja, hogy e nem-anyagi principium egyes anyagi részekkel (pl. az emberi testtel) legalább ideiglenesen szoros kapcsolatban van. Nyilván ezt, az egyéni testtel közelebbi viszonyba lépett Világészt nevezi a 4-ik fr.-ban *léleknek* (*ψυχή*). Nem szabad megütköznünk ama fogalmi differenciálatlanságon, mely abban nyilvánul meg, hogy *egyazon szóval* — *νους* — jelöli Anaxagoras úgy a Világészt mint az egyéni észet; hiszen a közkeletű nyelvhasználat még ma is így jár el, midőn „ész”-nek mondja egyrészt az egyetemes logikumot, másrészt azt a *lélektani* mozzanatot, melyre akkor gondolunk, midőn az észről mint egyéni *képességről* szólunk. Arra, hogy egyazon szóval jelöljük e két különböző dologot, nyilván ama logikai rend egysége birta bölcselőnk, mely úgy a logikumban, mint a logikus egyéni gondolkodásban megnyilvánul; erre határozottan utal is (fr. 12).

Korántsem szabad azonban e differentiálatlan szóhasználatból arra következtetnünk, hogy Anaxagoras *azonosítja* az egyéni lelket a Világésszel, mint ezt későbbben pl. ép az averroismus tette. Ettől nemcsak azért kell óvakodnunk, mert már az ő szövegeiben is találkozunk a *νοῦς* és a *ψυχή* kettős terminusával, de mert *Aristoteles* határozottan utal Anaxagoras ellenkező tanítására. *Ἀναξαγόρας* — úgy mond¹ — *ὁ δ' εἶπε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν*. De mindjárt hozzát teszi, hogy *χρηται δ' ἀμφὸν ὥς μὲν φέρεται, πλὴν ἀρχὴν γὰρ τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων*. Fontos ennek a megállapítása különösen azért, mert élesen mutatja, hogy mily távol áll Anaxagoras mindennemű monismustól: nyilvánvalóan a lélek és a Világész s így a világ és a Világész dualismusának alapján áll.

b) Logikai hézagnak látszik továbbá Anaxagoras szövegeiben az, hogy a Világésznek csak merőben mechanikai mozgást tulajdonít, de azt semmiképen sem indokolja meg, hogy miért nem végezhetne ugyanezen funkciót merőben anyagi dolog — miért kellett ez „első mozgatót“ szellemi principiumnak magyarázni? Mert hogy *νοῦς* az östömeg első megmozdítása után merőben passívan viselkedik s többé nem nyúl be a világfolyamatba, ezt kétségtelennek kell tartani úgy *Platon*², mint *Aristoteles*³ nyilatkozataiból, kik ezért szemrehányást is tesznek bölcseleinknek. A Világész e szenvedőleges magatartása annál feltűnőbb, mert amellett minden ízében *ismeri* a világ multját, jelenét és jövőjét (fr. 12).

A nehézséget azonban nem nehéz eltüntetni, ha a következőket gondoljuk meg. Anaxagoras ugyanis nyilvánvalóan azon az állásponton van, hogy — mint későbbben *Aristoteles* — az „első mozgató“ szerepét *anyagi* dolog nem töltheti be. A *νοῦς* ugyanis kétségtelenül *rendezte* a világot (*διοκόμισε*) azért, hogy annak mozgását megindította. A Világész tehát *megelőzte* létezésben ezt a mostani világrendet, sőt Anaxagoras *örökkévalónak* tartja azt: *ὁ δὲ νοῦς ὁ αἰεὶ ἐστίν* (fr. 14). Bölcsestünk tehát úgy gondolja, hogy a világ

¹ De Anima I. 2. 405. a. 13.

² Phaidon p. 97. B.

³ Metaph. I. 4. 985. a. 21.

ésszerű rendjének előfeltétele az, hogy már megelőzőleg létezett legyen valamely örök principium, mely e rendet valamilyen magában hordozta azért, hogy azt *gondolta*, vagyis *ismerte*. Anaxagoras valamilyen módon meglátta, hogy a logikai rend lényegénél fogva örök, mert kizárja a változás fogalmát; ha tehát e világban szintén ésszerű rendet találunk, úgy ennek a forrása csak valamely örök principiumban lehet. Ezt pedig csak szellemi természetűnek gondolhatjuk, mert hiszen csak a gondolat lehet eredetileg a logikai rend hordozója. Egyébként az sem lehetetlen, hogy bölcseleink elveszett szövegeiben tüzetesen is kifejtette — miként későbbben *Aristoteles*¹ — hogy az első mozgató nem lehet anyagi, vagyis véges dolog. Annyit ugyanis kétségtelennek kell tartanunk, hogy *Aristoteles* tanítása az „első mozgatóról“ erősen *Anaxagoras* hatása alatt alakult ki; nem lehetetlen tehát, hogy az első mozgató szellemi természetűre vonatkozó aristotelesi bizonyítás is a klasomenaei gondolkodó idevágó elméletének nyomát viseli magán. Miután ily módon sikerült a fragmentumainkban adott logikai hézagokat áthidalnunk — megkísérélhetjük azon kérdés megoldását, hogy mit is értett Anaxagoras Világész alatt?

III. A *νοῦς* mibenléte.

8. E problémával kapcsolatban az újabb magyarázók *három* nagy csoportra oszthatók.²

a) Az *első* osztályba azok a kutatók tartoznak, kik szerint az anaxagorasi Világész merőben *anyagi* principiumot jelent. Ezt az álláspontot vallja *I. Burnet* és *K. Goebel*. Az előbbi szerint, ha Anaxagoras szellemi lényt értett volna a *νοῦς*-on, felesleges lett volna kiemelnie, hogy az vegyítetlen s más dolgokkal nincs összekeverve, valamint érthetetlen volna annak a hangsúlyozása, hogy a Világész a „legfinomabb“ valamennyi dolog között. Igaz, hogy a *νοῦς* „mindent

¹ Physic. VIII. 10. V. ö. alább 12. §.

² A régebbi elméletekre nézve *I. Löwy-Cleve*: Die Philosophie des Anaxagoras, 1917. 21. sk. lk.

tud", de hiszen ugyanezt *Herakleitos* a tüzről mondotta el, *Apolloniai Diogenes* pedig a levegőről.¹ *Goebel* is arra utal, hogy Anaxagoras a Világészt a legfinomabb dolognak mondja, de merőben anyaginak tartja — bár ezzel némileg ellentétben érdemétől rója fel, hogy első ízben állítja a szellem és a természet ellentétét.²

E materialistikus magyarázatot semmiképpen sem fogadhatjuk el. Ha ugyanis Anaxagoras is csak anyagi dolgok létezését vallotta volna, teljesen érthetetlen lenne Aristoteles ama fennebb idézett mondása (6. l.), mely szerint Anaxagoras lényegesen mást tanított, mint elődjei. De elfogadhatatlan ez interpretatio már azért is, mert bölcseleink szerint a világot alkotó (tehát anyagi) dolgok *nem lehetnek egymástól* teljesen szétválva: „nincsenek fejszével széthasítva“ οὐ χωρίζεται — πλέκει (fr. 8). Midőn tehát Anaxagoras a *νόος* különállását hangsúlyozza, s hogy az *kívülről* jön a világhoz³ — nyilván *lényegbeli* különbséget állít az anyag és a Világész között, mert oly magatartást tulajdonít annak, mely a világot alkotó anyagi dolgokban *nem lehet* meg.

b) A magyarázók második csoportja élén *Ed. Zeller* áll, ki szerint bár Anaxagorasnál megkezdődött a természet és a szellem fogalmainak szétválása, az nem fejeződött be teljesen. A *νόος* ugyanis nem szerepel mint „wirklich naturfreies Subjekt“ „da er einerseits zwar als unkörperlich und als denkend, zugleich aber auch als ein an die Einzelwesen vertheiltes, in der Weise einer Naturkraft wirkendes Element vorgestellt wird“.⁴ Személyes lénynek meg épen nem tekinthető a Világész, mert Anaxagoras sehol sem tulajdonít neki szabad ön-elhatározást („freie Selbstbestimmung“), amely döntő jelentőségű sajátossága a személyiségnek. Hiszen a görögök akárhányszor gondolkodást tulajdonítottak oly lénynek is, melyet nem tartottak komolyan személynek; ez történt pl. *Herakleitos*

¹ I. Burnet: Die Anfänge der griechischen Philosophie übers. v. E. Schenk. 1913. 246. l.

² K. Goebel: Die vorsokratische Philosophie. 1910. 231, 241. lk.

³ V. ö. Diog. Laert. II. 6. πάντα χωρίζεται ἢ ἀπὸ αὐτοῦ ἢ ἀπὸ τοῦ νοῦς ἡδὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ.

⁴ Philosophie der Griechen. Th. I. 2. Aufl. 1856. 685. l.

logos-tanában.¹ Lényegileg ugyanezt tanítja *Th. Gomperz* is, ki azonban határozottabban valami közbülső dolognak tartja a *νόος*-t anyagi és anyagtalan létező között.² Ennek az álláspontnak egy sajátos variánsa az, amelyet *Löwy-Cleve* hirdet, ki szerint³ Anaxagoras — épúgy mint az ó-ión bölcseleik — még a panzoizmust vallja. Eszerint voltaképpen anachronismus a *νόος*-szal szemben azt a kérdést fölvetni, vajjon anyagi vagy szellemi principiumot jelent-e? Valójában mindkettőt képviseli, ahogy ama részek, melyekből a világ áll, sem tisztán anyagi mozzanatok a szó mai értelmében, mert hiszen bölcseleink szerint minden, ami van, étellel és tudattal bír.

E féldualistikus magyarázat sem bírja ki azonban a tüzetesebb kritikát. *Zeller* érvelésével szemben meg kell jegyeznünk, hogy Anaxagoras igenis élesen *szembedlített* az anyagot a Világésszel, hiszen azt vallja, hogy közöttük *lényegbeli* különbség áll fenn. Tanítása tehát határozott *dualismus* és nyomát sem találjuk annak, hogy a Világészt valami átmeneti mozzanatnak tartaná anyag és szellem között. Az, hogy „legfinomabb“-nak mondja más dolgokkal szemben, nem bizonyít ez ellen; hiszen minden idők spiritualista bölcselei használtak ilyenmő képleges kifejezéseket — maga a „spiritualismus“ terminus ily jellegű. Azt azonban megengedjük, hogy a *νόος személyiségének* tudata valóban még nem teljes Anaxagorasnál; teljesen hozzájárulunk *Zeller* ama megállapításához, hogy az *akarat*-nak még nyoma sincs benne.

Löwy-Cleve panzoistikus magyarázatával szemben is kételyeink vannak. Mert ha igaza volna, akkor Anaxagoras szerint a Világész úgy viszonylana a világhoz, mint a lélek a testhez. Ámde ennek ellenmond, hogy a *νόος* nyilván *kívülről* mozdítja meg az őstömeget, tehát mint *idegen* principium járul ahhoz. Továbbá: a Világész minden ízében ismeri a világot, holott a lélek csak kevéssé ismeri a neki megfelelő testet. Hiszen maga *Löwy-Cleve* a *νόος* működését valamely matematikai-physikai lángelme tevékenységéhez

¹ U. o. 683. l.

² Griechische Denker. B. I. 2. Aufl. 1903. 174. sk. lk.

³ Die Philosophie des Anaxagoras, 1917. 24. l.

hasonlítja,¹ amivel maga is elismeri, hogy az így viszonylik a világhoz, mint az építőmester azon anyaghoz, melyből a házat megalkotja s így viszonyuk sokkal külsőségesebb, semmint a test és a lélek relációja.

c) Az anaxagorasi Világész teljesen szellemi jellegét vallja Hegel,² Heinze-Ueberweg,³ O. Willmann,⁴ H. v. Arnim,⁵ K. Joël⁶ és Horváth József.⁷ Arra vonatkozólag azonban, hogy a *νοῦς* miképpen viszonylik a személyes Isten eszméjéhez, az újabb kutatók nézetei eltérnek egymástól. Legmesszebbre e téren Hans Meyer megy, ki Anaxagorasban már a philosophiai theismus megalapítóját látja.⁸ Az a körülmény, hogy maga Anaxagoras nem nevezi a *νοῦς*-t *θεός*-nak — nézetünk szerint nem bizonyít e fölfogás helyessége ellen; hiszen tehette azt óvatosságból is, nehogy vallási újítónak tűnjön fel. Talán sejtette bekövetkezendő sorsát, mely valóban az lett, hogy vallástalansággal vádoltatván, menekülnie kellett Athénból. Legalább is annyi kétségtelen, hogy bölcselőnk igen közel jutott a theismus alaptanításához — elannyira, hogy lehetetlen a *νοῦς*-ban nem meglátni *Aristoteles* *πρῶτος κινῶν*-jának elődjét. Ha így is fogjuk fel Anaxagoras tanítását, nem szabad felednünk, hogy azt Platon és *Aristoteles* theismusától egy igen lényeges pont választja el: mindennemű benső kapcsolat hiánya a világ és az istenség között. Platon és *Aristoteles* szerint a világ minden ízében *vágyódik* Isten, mint legfőbb tökéletesség után. Ezt jelenti a plátói *ἔρω*s, valamint *Aristoteles* ama tétele, hogy Isten úgy mozgatja a világot, mint a szeretett lény azt, amely őt szereti: *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*.⁹ E különbségek ellenére azonban kétségtelen, hogy a *νοῦς* már

¹ I. m. 111. l.

² Geschichte der Philosophie. (Werke, 1833) XIII. 393. l.

³ Grundriss d. Geschichte der Philosophie. 9. Aufl. 1903. I. 96. l.

⁴ Geschichte des Idealismus. I. 2. Aufl. 1907. 221. l.

⁵ Die europäische Philosophie des Altertums. Die Kultur der Gegenwart. Th. I. Abt. V. 1909. 136. l.

⁶ Geschichte der antiken Philosophie, I. 1921. 578. l.

⁷ Bölcsészettörténet, I. Az ókori filozófia története. Pápa, 1914. 174. lap.

⁸ Geschichte der alten Philosophie. 1925. 65. l.

⁹ Metaph. XII. 7. 1072, b. 3.

főbb vonásaiban megfelel az istenség aristotelesi fogalmának. Ezek után már nem tűnhet fel túlságosan merésznek azon állításunk, hogy az a gondolatmenet is, mely által mindkét bölcselő egy, a világtól különböző, de azt irányító szellemi lény létére jut — lényegileg azonos s így joggal tulajdoníthatjuk Anaxagorasnak az első rendszeres istenbizonyítás kísérletét.

IV. Anaxagoras istenbizonyítéka.

9. Az a speculatio, mellyel Anaxagoras az érzékileg ismert anyagi világ fogalmából a nem-érzékkelhető Világész fogalmára jut — kétségtelenül *transcendens* irányú. Nem oszthatjuk tehát Howald azon nézetét,¹ mely szerint Anaxagorasnál a metaphysikai szempont elhalását észleljük. Ép az ellenkezőt tartjuk helyesnek. A dualismus minden esetben fokozottabb mértékben utal a transcendensre, mint a monismus s így fellépte természetszerűleg a metaphysikai szellem megerősödését jelenti. Így van ez Anaxagorasnál is, kit ép ezért a metaphysika ama nagy újjászületésével kell kapcsolatba hoznunk, melynek eredménye Sokrates, Platon és *Aristoteles* gondolatvilága lett.

Nem érhetjük be azonban amaz általános megállapítással, hogy Anaxagorasnál már rendszeres istenbizonyítékot kell felvennünk. Megkíséréljük annak a kimutatását is, hogy ama speculatio, mely által a *νοῦς* létének felfevésére jut mindhárom lehető istenbizonyíték logikai csiráját egyaránt magába foglalja. E célból azt kell bebizonyítanunk, hogy a *νοῦς* létezésére vonatkozó következtetésekben úgy az ontologiai, mint a kosmologiai és az ex gradibus való istenbizonyítás nyomai megvannak. Mindez természetesen nem úgy értendő, hogy e három istenbizonyíték expressis verbis kifejezést nyer Anaxagoras szövegeiben; hanem csak arról lehet szó, hogy bölcselőnk nagyjában ugyanazon gondolatmenetet követte, mely e három bizonyításnak felel meg.

10. Hogy ezt — az első tekintetre kissé merésznek

¹ Die Anfänge der europäischen Philosophie, 1925. 72. sk. lk.

látszó állításunkat elsősorban az *ontologiai* bizonyításra nézve kimutassuk, mindenekelőtt ennek logikai gyökereivel kell tisztába jönnünk. Az Isten *fogalmából* kiinduló istenbizonyítás történetileg *két* formában lépett fel: *Szent-Anselmnál* és *Descartes-nál*. Az előbbinél¹ a bizonyítás abból indul ki, hogy Isten mibenléténél fogva olyasvalami, „quo majus cogitari nequit“, amiből azután így következett: „Si enim quo majus cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo quo majus cogitari non potest, majus cogitari potest (sc. id quod tale sit etiam in re). Existit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re“. *Descartes* is Isten merő fogalmából indul ki bizonyításában, de eközben *két* szempontból veszi azt bonckés alá. Elsőben ugyanis azt állapítja meg, hogy Isten fogalma *mibenléténél* fogva mit jelent. „Dei nomine intelligo — úgymond² — substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum.“ Ezután abból, hogy Isten eszméjét nem szerezhettük sem a tapasztalásból, sem önmagunk tulajdonságainak fokozásából (mert akárhogy is növeljük a végest, az sohasem válik végtelenné), azt következteti, hogy „quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur“ (t. i. Istenre vonatkozó gondolataim). Mig tehát Anselmus *közvetlenül* következtet Isten fogalmának *tartalmából* Isten létezésére — addig *Descartes* Isten fogalmának tudatunkban való *jelenlétére* építi fel bizonyítását. Azt mondhatnók: Anselmus tisztán a logika, Descartes pedig a logika és a pszichológia segítségével jut Isten fogalmából annak létezésére.

11. Megtaláljuk-e Anaxagoras speculációjában annak a nyomát, hogy az ontologiai bizonyításnak e kétféle formája közül az egyiket megközelítette? Kétségtelen, hogy a *vous*-t az *emberi ész* mintájára gondolta: valamint ez utóbbi *rendező* emberi ténykedések megindítása által, úgy a Világész is rendezte a világot az első mozgás megvalósítása következté-

¹ Proslogion seu Allogium de Dei existentia. C. 2.

² Meditationes de prima philosophia. III.

ben. Talán nem távolodunk túlságosan az igazságtól, ha már most bölcseink gondolatmenetét így adjuk vissza. A 12-ik fragmentum tanúsága szerint Anaxagoras a *vous fogalmából* indul ki, midőn annak első mozgató voltát s így *létezését* állapítja meg. Kifejti ugyanis, hogy a Világész *mibenléténél* fogva *valami* végtelen, önerejű és vegyítetlen, amely lényegénél fogva *nem lehet* más dolgokkal összekeverve. Továbbá: ugyancsak mibenléténél, vagyis fogalmánál fogva a legfinomabb, legtisztább, leghatalmasabb mindentudó lény lévén, *kell*, hogy ő indítsa meg a világfolyamatot. Vigyázzunk tehát jól: bölcseink azt, hogy a Világész micsoda, annak *fogalmából* fejti ki; valamiféle inductív alapvetésnek itt nyoma sincs. És e *fogalmi taglalás* nyomán állapítja meg, hogy ép a *vous*-ban *kell* az első mozgatót látnunk. Még rövidebbre fogva tehát azon gondolatmenetet, mely által Anaxagoras a Világész létezését bizonyítja, a következő syllogismusban adhatjuk vissza.

Amit valamely fogalomban szükségképen gondolok, az megvan a fogalom tárgyában is.

Ámde a *vous* fogalmában az rejlik szükségképen, hogy az valami végtelen, önerejű, vegyítetlen, mindentudó, leghatalmasabb s mindeneket mozgató dolog. Tehát a *vous* mint végtelen, önerejű stb. dolog létezik.

Kant azt mondotta, hogy minden istenbizonyíték végül is az ontologiai bizonyításra támaszkodik, mert úgy következtet, hogy amit Isten fogalmában gondolunk *kell*, az létezik is.³ E megjegyzés alapjában helyes, csakhogy ebből a körülményből egymagában még nem lehet az ontologiai istenbizonyíték ellen kifogást emelni. Mert hiszen *mindennemű* — tehát az empirikus tárgyakra vonatkozó bizonyítékok is — lényegileg annak a kimutatásában állanak, hogy bizonyos körülményeknél fogva valamit igaznak *kell* gondolnunk — s ezért tartjuk bizonyításunkat helyesnek. Anaxagoras példája is mutatja, hogy az ontologiai istenbizonyíték minden oly gondolatmenetben bennerejlik, mely valamely transcendens mozzanat létezését kívánja igazolni. Ennyiben az a mód, amint

³ V. ö. Tiszta Ész Kritikája. Magy. ford. 383. l.

Anaxagoras a Világész létezésére következtet, lényegileg nem különbözik *Canterbury Anselm* és *Descartes* ontológiai istenbizonyítékától.

12. Még szembeszökőbb, hogy bölcselnk speculációjában már megjelenik ama gondolatmenet, melyet későbbben *kosmologikus istenbizonyítéknak* neveztek: Ennek lényegét annak a felismerésében láttuk,¹ hogy a világot alkotó substantiák egymáshoz való viszonya (akár a causalitas, akár a teleológiai szempontjából) megkívánja egy, a világtól különböző abszolút, szellemi legfelsőbb lény létezését. Így értve e bizonyítást, annak *négy formája* különböztethető meg, mely történetileg a legvilágosabban *Aquino Szent Tamásnál* lép fel.²

Az első variáns szerint „ex parte notus” bizonyítunk a következőképen. Minden változás (és így mozgás is) csak külső indítékra indulhat meg a tapasztalás tanúsága szerint. Mert a változás lényege a potenciából az actusba való átmenet; ámde *önmagát* semmi sem emelteti a lehetőség állapotából a megvalósultság állapotába. A mozgató (indító) okok sorában azonban nem lehet a végtelenségig visszamenni, mert akkor mozgató s így változás sohasem jöhetne létre. Tehát kell első mozgatónak léteznie, mely mint mozgató különbözik a világtól, mint mozgatótól.

A *második* formula (ex ratione causae efficientis) ép a végtelen okor lehetetlenségére épít általában s abból következtet egy első okra: mert ha az okor végtelen volna visszamenőleg, vagyis ha nem volna első tagja, akkor második, harmadik s következő tagjai sem jöhetnének létre.

A bizonyítás *harmadik* alakja azon a gondolaton épül fel, hogy „non . . . omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus”. Vagyis lehetetlen, hogy semmisen létezzék szükségképpen, hanem csakis úgy, hogy másképen is létezhetnék. A mindenség nem állhat csupa nem-szükségképi dologból, mert hiszen akkor nem volna semmi sem, *amihez viszonyítva* mondhatnánk bizonyos dolgokat ép nem-szükségképieknek. Kell tehát absolute szükségképi do-

¹ 48. l.

² Summa Theologiae. P. I. qu. 2. art. 3.

lognak léteznie, mely különbözik a világot alkotó nem-szükségképi dolgoktól: e lény azonos Istennel.

A *negyedik* formula pedig a világban tapasztalható rend és célszerűségéből következtet oly lény léteire, mely mint eszes principium azt alkotta.

Világos, hogy Anaxagoras a kosmológiai bizonyítás lényegét már felismerte. A *rovog*-t ugyanis *azért* tartotta nélkülözhetetlennek a világfolyamat magyarázatában, mert *első mozgatóra* volt szüksége, mely nem lehet anyagi principium. Ha a fennmaradt szövegek magát az így tagolt gondolatmenetet nem is tartalmazzák, de az eredmény, amelyre Anaxagoras jut — kétségtelenné teszi, hogy meggyőződése szerint valóban lehetetlen a mozgató okok sorában a végtelenig visszamenni, s hogy az első mozgató nem lehet anyagi természetű. Nyilvánvaló anachronismus volna bölcselnknél a kosmológiai bizonyítás teljesen és mindenoldalulag kidolgozott formáját keresni, hiszen nála még hiányzik az „actus” és a „potentia” aristotelesi fogalma, mely nélkül a kérdéses gondolatmenet logikailag nem dolgozható ki teljesen.

Annak az eldöntése, vajjon Anaxagoras gondolkodását a Világész felvevésénél mennyiben befolyásolták teleológiai megfontolások — igen nehéz, mert úgy látszik, hogy azok a szövegek elvesztek, melyek erre fényt deríthettek volna. Csak annyi bizonyos, hogy Anaxagorasnak alapos oka volt arra, hogy az első mozgatót szellemi és *eszes* principiumnak fogja fel. Viszont azonban azt sem mondhatjuk, hogy ezt *főleg* azon belátásra építette volna, mely szerint a világban észlelhető rend és célszerűség kíván eszes rendezőt. Mert hiszen a világfolyamat Anaxagoras szerint nyilvánvalólag merőben mechanikailag hozza létre a mai világrendet azáltal, hogy nyomában az összetartozó részecskék egyesülnek. Legvalószínűbb azon feltevés, mely szerint bölcselnket elsősorban nem teleológiai szempontok vezették e ponton, hanem azon gondolatmenet, melyet későbbben Aristoteles *Physicájában* találunk meg.¹ E speculatio szerint az első mozgató azért nem lehet anyagi természetű, mert a világ örökkévalóságánál fogva

¹ VIII. 10.

öröktől fogva fejt ki mozgató tevékenységet. Ámde ami öröktől fogva mozgat, annak végtelen erővel kell bírnia: ilyenl pedig anyagi dolog (test) nem rendelkezhet. Mert a test lényegénél fogva valamely térbeli alakkal bír, vagyis határolt, más szóval: véges. Az első mozgató tehát csak anyagtalan, vagyis szellemi principium lehet.

Hogy Anaxagorastól sem állott teljesen távol az a gondolat, mely szerint az első mozgató semmiképen sem lehet anyagi természetű, erre talán szabad abból következtetnünk, hogy a Világész nem lehet más dologgal vegyülve, mert ez esetben nem uralkodhatnék *valamennyi* dolog felett. Ugy sejtjük, hogy ebben az állításban bölcselőnk azon meggyőződése nyer kifejezést, mely szerint csak „vegyítetlen“, azaz *nem anyagi* dolog bírhat oly erővel, melynél fogva a világ *minden* részecskéjét mozgásba hozza. Szövegeink is tehát valószínűvé teszik, hogy már Anaxagoras tanította, hogy csak anyagtalan dolog fejthet ki oly hatalmas tevékenységet, aminőt az első mozgónak kell tulajdonítanunk. Anaxagoras voltaképpen a világrend automatikus kifejlődését hirdeti elsőizben, mert azt tartja, hogy az „első mozgató“ elindítása után az evolutio önmagától termeli a magasabbrendű létformákat azáltal, hogy az alkotórészek szétválása, tehát mai nyelven: differentiálódása mind tovább folyik. A mondottak után e tanítást abban a tételben fejezhetjük ki, hogy csak szellemi principium bírhat azzal a képességgel, hogy szellemi élet fejlődését indítsa meg.

13. Bármily meglepő is, de az „ex gradibus“ való bizonyítás első nyomai is kimutathatók Anaxagoras megállapításai-ban. E gondolatmenet lényege — mint láttuk (5. l.) — az a következtetés, mely szerint az értékjelzők különböző fokban való alkalmazása már hallgatólagosan oly lény létének elismerését jelenti, amely ez értékjelzőt maximális mértékben bírja.

Első pillanatra úgy látszik, hogy ez istenbizonyítás már azért sem merülhetett fel bármily embrionális formában is Anaxagorasnál, mert hiszen a *νοῦς* teljesen értékmentes: sem etikai, sem esztetikai tulajdonságokkal nem bír. Ámde a közelebbi vizsgálat más eredményre vezet. Ha ugyanis bölcselőnk nem is tulajdonít a Világésznek ilyenmő tulajdonságot,

egy oly határozmánnyal kétségtelenül felruházza, mely valamely értékes és fokozható emberi tulajdonság maximumát jelenti. Ez a *mindentudás*, amit úgy is kifejezhetünk, hogy Anaxagoras szerint a Világész az *intelligentia* maximalis fokával bír. Midőn tehát Anaxagoras a *νοῦς* fogalmát megkonstruálta, kétségtelenül úgy járt el, hogy *egy értékes emberi tulajdonságot*, mely bennünk csak kis fokban, tehát *relative* van meg, átvitte a Világészre, mint amelyben *ugyanezen* tulajdonság szükségképpen maximalis fokban, vagyis korlátozás nélkül, azon *absolute* van meg. Abban a következtetésben tehát, mely szerint az *emberi* intelligentiából kiindulva egy *világintelligentia* létre jut, logikailag kétségtelenül már annak a tételnek az érvénye is el van ismerve, mely szerint a relativ érték feltesz abszolút értékű létezőt.

Lehet-e a reánk maradt szövegekben annak a nyomát kimutatni, hogy Anaxagoras elméjében *valóban* megcsillant e gondolatmenet? Annyit legalább is megállapíthatunk, hogy bölcselőnk az intelligentiát mindenütt *homogénnek* tartja (v. ö. fr. 12: *νοῦς δὲ πᾶς ὁμοιος ἐστι*), tehát már *fokozatosságot* pillantott meg az ész különböző megnyilvánulataiban, aminő az emberi és a mindentudó Világész között áll fenn. Az ex gradibus való istenbizonyíték teljes kialakulása tehát úgyszólván kialakulóban volt Anaxagoras gondolkodásában, s így nem mondhatjuk, hogy az a Világész létre vonatkozó speculációjától teljesen idegen volt.

14. Tanulmányunk eredményeit a következőkben foglalhatjuk össze. Bár Anaxagoras tanításában a teljesen kialakult theismust még nem tehetjük fel, ám annak alapgondolatai — a teljes dualismus, egy szellemi principium mint első mozgató — oly világossággal lépnek fel benne, hogy a későbbben „istenbizonyítékok“-nak nevezett következtetések, legalább körvonalaikban — kimutathatók nála. Ez egyáltalán nem meglepő; hiszen egy, a világot irányító szellemi lény létre vezető gondolatmenet *ép az*, amit istenbizonyítéknak nevezünk. A Világész létre *másképpen*, mint *ép ezen az úton*, nem is lehetett volna jutni. Ennek nyomán azon megállapításunk is veszít a paradox s látszólag ahistorikus voltából, mely szerint a későbbben kialakult háromféle istenbizonyíték

főbb körvonalaiban már szintén kimutatható Anaxagoras speculációjában. Hiszen megállapítottuk, hogy e három istenbizonyíték lényegileg *egy*: nem egyebek, mint a correletivitas elvének ontológiai alkalmazásai. Aki ezt a nagy principiumot érvényében megpillantotta, ezzel eo ipso már valamennyi lehető istenbizonyíték egységes logikai gyökerét is megragadta. Inkább az volna csodálatos, ha Anaxagoras a Világész létének bizonyítása közben *nem* látta volna meg legalább homályos körvonalaiban valamennyi lehető istenbizonyíték alapgondolatát.

* * *

Végül egy rövid methodikai megjegyzést. Philosophiai szövegek magyarázatánál két veszedelem fenyeget bennünket. Egyrésztől megeshet, hogy túlságosan a szöveg betűszerinti értelméhez ragaszkodva annak *logikai* kiegészítésében szerfelett óvatosak és tartózkodóak vagyunk. Az ellenkező képlet az, ha viszont összetévesztjük a *szöveg* értelmét azzal, amit belőle *következtetni* lehet. Az előbbi esetben nyilván elszegényítjük a magyarázandó bölcselő gondolatvilágát; de nem kevésbé lejtőre jutunk akkor is, ha az utóbbi szempontból nem vagyunk kellőképpen óvatosak. Kiutat e nehézségekből csak úgy találunk, ha a következő heuristikus szabályból indultunk ki. *Nagy szellemektől elsősorban logikus gondolatokat kell várnunk, s csak legvégső esetben szabad logikai hézagot vagy botlást feltennünk róluk.* Ha tehát valamely állításuk *indokolását* nem találjuk a reánkmaradt szövegekben, azt kell mondanunk, hogy a bölcselő „magától értetődőnek” vette az illető állítást, aminek lélektanilag az a tényálladék felel meg, hogy a logikai indokolás szükségességének még nem ébredett tudatára. Ezt az eljárást követtük az előzőkben. *Anaxagoras* kétségtelenül az ókor egyik legnagyobb szelleme volt, tehát logikailag önkényes állítást nem tehetünk fel róla. Ha szövegeiben azt mondja, hogy egy *ősmozgató* indította meg a világ mozgását, akkor magától értetődőnek kellett tartania, hogy a mozgató okok sorában nem lehet a végtelenségig visszamenni, s így szükség van első mozgatóra. Ha a Világész *fogalmából* következtet annak határozmányaira és létezésére, akkor ugyancsak magától-értetődőnek kellett tartania,

hogy ilyenmű gondolatmenet helyes. Végül, ha a *korlátozott intelligentia* létéből egy *korlátlan intelligentiájú szellem* szükségképi létet vezet le, hasonlóképpen meg volt győződve arról, hogy ilyenmű következtetés kifogástalan. Tanulmányunk feladata *ép az* volt, hogy világossá tegye Anaxagoras gondolkodásának ilyenmű előfeltevéseit.

FÜGGELÉK.

Der Gottesbeweis des Anaxagoras.

ÜBERSICHT.

Einleitung. Theorie und System der Gottesbeweise.

- I. Die Lehre des Anaxagoras.
- III. Das Wesen des *νοῦς*.
- IV. Der Gottesbeweis des Anaxagoras.

Das Wesen eines jeden Gottesbeweises besteht in dem Schluss, den wir vom relativ Seienden auf ein absolut Seiendes ziehen. Es giebt eigentlich einen einzigen Gottesbeweis, dessen Fundament das sogenannte „Prinzip der Correlativität“ bildet; nach diesem „giebt es kein Relatives ohne ein entsprechendes homogenes Absolutum“. Logisch bedingte *Wahrheiten* fordern logisch unbedingte *Wahrheiten* (die logischen Grundsätze), relativer *Wert* setzt unbedingten *Wert*, veränderndes *Sein* unveränderliches *Sein* etc. voraus.

Die einzelnen Gottesbeweise unterscheiden sich nur in jener Beziehung, dass sie ihren Ausgangspunkt von verschiedenen relativen Tatbeständen nehmen. Wenn wir vom *Begriff* Gottes ausgehen, der sich in unserem Bewusstsein findet, tritt der *ontologische Beweis* auf. Im Falle, dass wir das Verhältniss der Substanzen in Betracht ziehen gewinnen wir den *kosmologischen Beweis* dessen der *teleologische Beweis* nur eine Variante bildet. Wenn wir endlich davon ausgehen, dass die relative Werthhaftigkeit der Dinge die Existenz eines

absolut wertvollen fordert, haben wir den *werttheoretischen Gottesbeweis*, wie dieser bei Anselm v. Canterbury auftritt. Diese drei Gottesbeweise entsprechen den drei, vom Verfasser anderswo (Grundlagen der Philosophie. Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter et Co. 1925) entwickelten drei logischen Grundsätzen. Und zwar: der ontologischen dem Prinzip der Identität — nach dem dieser Beweis Gottes Begriff *in sich* isoliert betrachtet, ähnlich wie dieses Prinzip, das vom Ding nur im Verhältniss *zu sich selbst* etwas aussagt. Der kosmologische Beweis gründet sich hauptsächlich auf des Prinzip des Zusammenhanges (*principium cohaerentiae*) nach dem jedes Ding mit allen anderen Dingen irgendwie zusammenhängt. Schliesslich entspricht der werttheoretischen Gottesbeweis dem Klassifikationsprinzip (*principium classificationis*) welches behauptet, dass jedes Ding zu irgend einer Klasse gehört. Das klassenbildende Moment ist nämlich die Qualität, nach welcher auch die werthhaften Dinge zusammengehören.

Anaxagoras ist der Begründer des systematischen Gottesbeweises. Der *νοῦς*, der nach seiner Lehre der erste Bewegte des Weltprozesses ist — kann zwar nicht ganz adaequat dem Begriffe des persönlichen Gottes betrachtet werden, jedoch bedeutet er ein, von der Welt verschiedenes, mächtigstes, geistiges, allwissendes Prinzip. Der Gedankengang also, durch den Anaxagoras zu der Annahme der Existenz des *νοῦς* kommt, ist ganz derselbe, nach dem der logisch ausgearbeitete Theismus seinen Gottesbeweis entwickelt. In der That: es lässt sich zeigen, dass, alle drei möglichen Gottesbeweise in den Texten des Anaxagoras schon angedeutet sind. Dem ontologischen Beweis entspricht der Gedankengang, der aus dem *Begriff* des *νοῦς* seine wesentlichsten Attribute entwickelt. Der kosmologische Beweis ist dadurch vertreten, dass auch Anaxagoras, wie später Aristoteles, die Bewegung ohne einen ersten Bewegten für unmöglich hält. Schliesslich entspricht dem werttheoretischen Gottesbeweis bei Anaxagoras derjenige Gedankengang, nach dem er aus der Existenz der beschränkten menschlichen Intelligenz auf das nothwendige Sein einer allumfassenden Vernunft folgert.