

MARISKA ZOLTÁN

A FILOZÓFIA NEVÉBEN

Mikes International

Hága, Hollandia

2003.

Kiadó

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám: Postbank rek.nr. 7528240

Cégbejegyzés: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Terjesztés

A könyv a következő Internet-címről tölthető le: **http://www.federatio.org/mikes_bibl.html**

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, kérjük küldjön egy emailt a következő címre:

mikes_int@federatio.org

A kiadó nem rendelkezik anyagi forrásokkal. Többek áldozatos munkájából és adományaiból tartja fenn magát. Adományokat szívesen fogadunk.

Cím

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken:

Email: mikes_int@federatio.org

Levelezési cím: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Hollandia

Publisher

Foundation 'Stichting MIKES INTERNATIONAL', established in The Hague, Holland.

Account: Postbank rek.nr. 7528240

Registered: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Distribution

The book can be downloaded from the following Internet-address: **http://www.federatio.org/mikes_bibl.html**

If you wish to subscribe to the email mailing list, please send an email to the following address:

mikes_int@federatio.org

The publisher has no financial sources. It is supported by many in the form of voluntary work and gifts. We kindly appreciate your gifts.

Address

The Editors and the Publisher can be contacted at the following addresses:

Email: mikes_int@federatio.org

Postal address: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Holland

ISSN 1570-0070

ISBN 90-8501-006-3

NUR 731

© Mikes International, Mariska Zoltán 2001-2003, All Rights Reserved

A KIADÓ ELŐSZAVA

Jelen kiadással Mariska Zoltánnak Málnási Bartók Györgyről - a Kolozsvári Filozófiai Iskola kimagasló egyéniségéről - írott kötetét bocsátjuk elektronikus formában az olvasóközönség elé. A kötet eredetileg hagyományos könyv alakban a Miskolci Egyetemi Kiadó gondozásában 2001-ben jelent meg Miskolcon. Ezen kötet anyaga teljesen megegyezik az eredetivel.

Mariska Zoltánt a Mikes International olvasóközönsége jól ismerheti a Mikes International folyóiratunkban megjelent írásaiból, illetve a filozófiai témájú könyveinkhez írott bevezető tanulmányokból. A szerző a Hollandiai Mikes Kelemen Kör idei Tanulmányi Napok konferenciájának előadója volt; előadását a Mikes International folyóiratunkban tervezzük leközölni a jövő év első felében.

Reményünket fejezzük ki, hogy ez a könyv is hozzájárul majd Bartók György jobb megértéséhez és további indítást ad ezen eredeti és szuverén bölcselő gondolkodásának tanulmányozására.

A szerzőről:

1979-ben magyar-országi szakszolgálati tanári diplomát a szegedi József Attila Tudományegyetemen, majd a 1985-ben a budapesti Eötvös Lóránd Tudományegyetemen filozófiai szakán - summa cum laude - oklevelet szerzett. 1986 óta a Miskolci Egyetem Filozófiatörténeti Tanszékének docense; kandidátus, PhD-fokozattal rendelkezik. Kutatási területei: a magyar filozófia története, illetve a filozófiai antropológia.

Hága (Hollandia), 2003. december 5.

MIKES INTERNATIONAL

PUBLISHER'S PREFACE

Today we publish in electronic form the book of Mr Zoltán Mariska on the philosopher György MÁLNÁSI BARTÓK. Present volume is an unabridged and authentic edition of the original edition, published in 2001 in Miskolc by the University Press of Miskolc.

The author is well-known by the readers of Mikes International. He already published several philosophical articles in the periodical Mikes International and also introductory essays in our books published in the field of philosophy. Mr Mariska was a guest speaker at this Year's Study Week conference of the Hollandiai Mikes Kelemen Kör (Association for Hungarian Art, Literature and Science in the Netherlands). We intend to publish his paper presented at this conference in the periodical Mikes International next year.

We would like to express our hope that this volume will contribute to the better understanding of György Bartók, and will further stimulate the studying of his philosophical system.

About the author:

Holds a Hungarian-Russian master degree from the József Attila University of Szeged (1979) and also a master degree - with summa cum laude – in philosophy from the Eötvös Lóránd University of Budapest (1985). Since 1986 he is professor at the University of Miskolc (Department of History of Philosophy); holds a Ph.D.-degree. Areas of interest: history of Hungarian philosophy and philosophical anthropology.

The Hague (Holland), December 5, 2003.

MIKES INTERNATIONAL

ELŐSZÓ

E kötet írásai Málnási Bartók György filozófusról szólnak. Jó tíz évvel ezelőtt kezdtem el foglalkozni filozófiájával, a most összegyűjtött szövegek nagyjából a kilencvenes években íródtak. Maga a kötet nem igazi tanulmánykötet, hiszen az elemző tanulmányok társaságában vitacikkek és kultúrtörténeti fejtegetések is szerepelnek. A tanulmányok kandidátusi értekezés olvashatóvá varázsolt fejezetei, illetve konferenciákon elhangzott előadások írásos változatai, a többi a jelzett időszak alkalomszülte produktumai.

A kolozsvári Pro Philosophia Kiadó nemes elhatározásra jutott, amikor is Bartók György műveinek újrakiadására szánta el magát. A hamarosan megjelenő kötet Előszava kötetünk záró tanulmánya. Mint ilyen, tartalmaz egy nyilvánvalóan téves információt. Azt találtam ugyanis ott írni, hogy 1947 óta nem jelent meg Bartók-szöveg nyomtatásban. Nos, az élet – szerencsére – rám cáfolt. Az idei, 2001-es Könyvhétre időzítve jelent meg a Magyar Minerva sorozatban egy válogatás Bartók műveiből, *Szellem és rendszer* címmel (szerk. Perecz László). A két kötet (a megjelent és a nyomdában lévő) egyaránt arra késztet, hogy új fejezetet nyissak saját Bartók-kutatásaimban. Célszerűnek látszott az elmúlt évek idevonatkozó írásait egybegyűjteni, lezárván illetén módon az elmúlt időszakot.

A figyelmével megtisztelő Olvasó rögtön észreveszi, hogy a közölt írásokban elég sok az ismétlés. Bizonyos tézisek, szófordulatok és argumentumok többször is előfordulnak, sztereotípiák ismétlődnek. A téma jellegéből adódóan szó van nem csak Bartókról, hanem Böhm Károlyról is. Számottevő irodalom híján mindig újra és újra tájékoztatni illett a Tisztelt Olvasót magáról a témáról is, pontosabban a szükséges háttér-információkat mindig meg kellett adni valahányszor egy-egy konkrétabb téma kifejtésére került sor. Böhm Károly filozófiájának van irodalma, a Bartókkal kapcsolatos megállapításaimat még akkor is úttörő jelentőségűnek tartom, ha az eltelt időszakban mások is írtak Bartókról. (Itt hívnám fel a figyelmet a kolozsvári illetőségű Hegyi Éva és Gaál György, valamint a szegedi Kissné Novák Éva idevonatkozó írásaira.)

A feltűnő ismétlődések másik magyarázata nem lehet más, mint hogy noha a kötet írásai eszmeileg szorosan összetartoznak, összetartozásuk eddig sohasem volt egyértelmű. Különféle kiadványokban, tanulmánykötetekben, egyetemi és főiskolai Actákban, kulturális folyóiratokban jelentek meg először – egymástól tehát igencsak távol. Így együtt, beleértve az ismétlődéseket is, talán egyértelműen bizonyítani tudják az alapvető – és sokszor hangoztatott – téziseket, s a továbbiakban felesleges lesz Bartók filozófusi mivoltát, eszmetörténeti és művelődéstörténeti jelentőségét a maga részleteiben is bizonygatni.

Most, persze, megtehettem volna, hogy az ismétlődően előforduló mondatokat kigyomlálom a szövegekből. Legfeljebb egy-két írást kellett volna feláldozni. De egyrészt megbomlott volna az adott írás belső egysége, gondolatmenete, másrészt pedig valóban az a meggyőződés, hogy egyáltalán nem (volt)

felesleges ismételtetni bizonyos fontosnak tudott téziseket. Különben nem került volna sor arra a polémiára, mely a *Filozófussors – Magyarországon* című írásban olvasható. (Korunk, 2000. 12.)^{*}

S különben is tartom magam az öreg és tapasztalt Mocsári Hajós (Moldova György) számomra iránymutató tanácsához: „Soha ne hivatkozz arra, hogy valamit egyszer megírtál, minden okfejtésedet mindig előlről kell kezdened!” Ő csak tudja...

Amikor annak idején elkezdtem Bartók írásait olvasni, nagyon keveset tudtam róla. Mai napig köszönettel tartozom Hársing Lászlónak, hogy az akkori tanszékén folyó etikatörténeti kutatásba (lásd *A Van és a Kell világa*) engem is bevont és témaválasztásra készítetett. Azt például tudtam Bartókról, hogy szegedi professzor volt, s mint volt szegedi diák, nem kifejezetten filozófiai szempontból ugyan, de végül is ezért választottam életművét, mint kutatási témát. Mára – ha szabad így fogalmazni – megszerettem a filozófia művelésének bartóki változatát. Értékesnek tudom a filozófus-szakma iránti elkötelezettségét, a filozófus-filozófiatörténész teóriában (és a közéletiségben is) megnyilvánuló harmóniáját, s magát az általa képviselt hagyományt, a *philosophia perennist* is.

S eme összeállítás igazi érdemét abban látom, ha az Olvasó a *filozófia nevében* megszólaló Bartók Györgyre is kíváncsi lesz.

Miskolc, 2001. július 29.

Mariska Zoltán

^{*} Olvasható a Mikes International folyóirat 2003. július-szeptemberi számában is, amely a következő címen érhető el: http://www.federatio.org/mikes_per.html. [Mikes International Szerk.]



Mariska Zoltán

Előadás közben a Hollandiai Mikes Kelemen Kör 44. Tanulmányi Napok konferencián.

ÚJ ATLANTISZ

Jelenünk és jövőnk kultúrvilágaink távlataiban

2003. szeptember 11-14., Elspeet, Hollandia.

TARTALOM

A Kiadó előszava	III
Publisher's preface	IV
Előszó	V
<i>SZABÁLYTALAN GONDOLATOK A MAGYAR FILOZÓFIÁRÓL</i>	1
<i>AZ ERKÖLCSI ÉRTÉK FILOZÓFUSA</i>	18
<i>MAGYAR MORÁLFILOZÓFUS A TÍZES ÉVEKBEN</i>	32
<i>A FILOZÓFIA NEVÉBEN KARÁCSONY SÁNDORRÓL ÉS BARTÓK GYÖRGYRŐL</i>	41
<i>BÖHM SZINTÉZISÉNEK KAPCSOLÓDÁSI PONTJAI ÉS FILOZÓFIATÖRTÉNETI ÖSSZEFÜGGÉSEI</i>	49
<i>BÖHM ÉS BARTÓK</i>	61
<i>TIZENKÉT PRÉDIKÁTOR</i>	67
<i>MÁLNÁSI BARTÓK GYÖRGY - A FILOZÓFIAI SZINTÉZIS LEHETŐSÉGE</i>	72
<i>BARTÓK GYÖRGY FILOZÓFIÁJA A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTTI IDŐSZAKBAN</i>	79
<i>A SZELLEM ÉS AZ ÉLETMEZŐ</i>	85
<i>MÁLNÁSI BARTÓK GYÖRGY</i>	93
Szöveghelyek	114

SZABÁLYTALAN GONDOLATOK A MAGYAR FILOZÓFIÁRÓL

1990

KLEIÓ SZAVA Aktuális anyagi és közéleti nehézségeink szempontjából első pillantásra időszerűtlen a magyar filozófiával kapcsolatos eszmefuttatás, ám Kleió szavára figyelni mindig érdemes. Sine praetiritis futura nulla – múlt nélkül nincs jövő. A történetírás eredményei mindig aktuálisak, és soha nagyobb szükségünk nem volt a kultúrtörténet tanulságaira, mint most. Napjaink értékváltságának feloldódásához nemcsak társadalmi konszolidáció és szellemi-anyagi tőke szükséges, hanem annak az eleven kapcsolatnak a megtalálása is, mely jelenünket múltunkhoz fűzi. Bár úgy tűnik, hogy a mögöttünk hagyott negyven évet is újra fel kell majd fedezni, hiszen nem lehet büntetlenül kiiktatni, mintha semmi sem történt volna a közelmúlt évtizedei során, de ma már mégsem szorul különösebb bizonyításra, hogy a második világháborút követő kommunista politikai hatalom ideológiája megtörte a magyar kultúra fejlődésének folyamatosságát. Ma már abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy ezt a politikai-ideológiai motiváltságú törést negligálva a múlt értékeinek újrafelidézésével a kulturális kontinuitás nevében jelenünket a múlthoz kapcsolhatjuk.

A feladat teljesítése során újabb bizonytalanságok támadnak, hiszen a múlt szellemi értékei adottak, viszont az újraértékelés elvei bizonytalanok. Mindenekelőtt ezek az alapelvek várnak tisztázásra. A zűrzavaros huszadik századi magyar történelem éppen elég szélsőséges és ellentmondásos alternatívát kínált a cselekvő és gondolkodó ember számára, hogy életpályák, sorsok és életművek utólagos megítélése ne legyen könnyű. Az eddig érvényes vízvonalzó elv a szerveződő munkásmozgalomhoz, a kommunista gondolathoz vagy a marxizmushoz való viszony volt, s ez már a múlté. Nyilvánvalóan fel kell számolni a múltidézés szemléletbeli előítéleteit, kultúrtörténeti babonáit, de az átrendeződés nem érintheti a múlt megítélésének lényeges és alapvető paradigmáit. Nem lehet megengedni például a reakciós, sovinszta, esetleg fasiszta nézetek rehabilitációjának irányába tett bármilyen lépést, ám be kell vallanunk, hogy nemcsak a filozófia, hanem az irodalom is számos olyan alkotót tart számon, kiknek bizonyos megnyilatkozásairól, lépéseiről legszívesebben elfeledkeznénk. Nagyon nehéz megtalálni a helyes arányt, melynek nevében a politika, a politikai ideológia a szükségesnél nem jobban gyakorolhatja befolyását a kultúrtörténet értékelési elveire. Az értékek kikristályosodásában, jelen és múlt egymásra találásában a politikai ideológia kiiktathatatlan befolyásoló tényező, s a jelenlegi helyzet – lévén, hogy megszűnt egyfajta ideológiai nyomás – annyiban kitüntetett, hogy meg lehet szűrni az új politikai konjunktúra hatásait. A várható nehézségek nem feledtethetik el, hogy egy életpálya és egy életmű pozitívumainak feltárása, értékeinek felszínen tartása magában hordozza ugyan a vita, az ellenvélemény lehetőségét, ám az igazi

büntetés, mely egy alkotót érinthet, nem a bírálat, hanem az agyonhallgatás. Az „írástudó ember” számít produkciójának megmérettetésére, s különösen fájdalmas az a felismerés, hogy a hazai filozófia számos írástudója életében is hiába számított nem csak pusztán az elismerésre, hanem egyáltalán a bírálattal kiegészített megmérettetésre is. Ma már sokukat egyszerűen fel kell fedeznünk magunk számára. Higgye el, Tisztelt Olvasó, hogy a magyar filozófia szellemi rehabilitációja amennyire szükséges a kultúrtörténeti folyamatosság megőrzéséhez, annyira lesz kevésbé fájdalmas, mint más – anyagiakban is kifejeződő – rehabilitációk! Művelődéstörténetünk mindaddig féloldalasnak tekinthető, amíg nem tisztázott a filozófia szerepe a kiegyezéstől a második világháború végéig tartó időszakban, s amíg nem tisztázódott ez a szerep, addig nem is fogjuk megtalálni jelen és múlt kapcsolatát sem.

AZ ELFELEJTETT RENESZÁNSZ Sokáig élt az a nézet, hogy nem is létezett magyar filozófia, illetve ami filozófia volt hazánkban, az további kutatásra nem érdemes, a magyar filozófia összes problémája megoldódott (Sándor, 1973). Némi malíciával megfogalmazva a dolgok jelenlegi állását, az első szemléleti babonán sikerült túljutnunk, sikerült meggyőzni önmagunkat a magyar filozófia létezéséről. Hanák Tibor egyértelműen állást foglalt a magyar filozófia létezése mellett, egyúttal értékeit is hangoztatta, s a könyv legfőbb érdeme, hogy ellenállhatatlan erővel ösztönöz a magyar filozófia kutatására. (Hanák, 1981). Elvi, ideológiai akadály a kutatásnak, mégis kevés eredmény született e téren. Pedig a felismerés, hogy a magyar filozófia kutatása nemcsak szükséges, nemcsak lehetséges, hanem egyúttal a magyar filozófia érdemes is a kutatásra, kizárólag kutatások révén, életművek, alkotások hermeneutikai igényességű elemzésével igazolható.

A kutatómunkát akadályozó szemléletbeli nehézségek felsorolásában lényeges a hatástörténeti szempont dominanciájának említése. Nem kedvező a magyar filozófia megítélésében az a körülmény, hogy eddig csak a legkülönbébb ideológiai-politikai konfliktusban szerephez és funkcióhoz jutott filozófiai gondolatok kaphattak elemzést. A közéleti-politikai csatározásokban részt vevő, sőt kultúrpolitikai tevékenységet vállaló filozófusok neve ismert, míg nagyon sok, szakmájának, legfeljebb professzori hivatásának élő hazai gondolkodó neve nem. A katedrafilozófia sommás és pejoratív tartalmú megítélés, társadalmi szerepének értékelésében nem az a perdöntő, hogy mennyire tudott hozzászólni a társadalmiság belső vitáihoz, ideológiai-politikai konfrontációihoz. A filozófiai kultúra képviselője és terjesztője önmagában is értékelendő közéletiség, ám nem egy esetben ennél jóval többről van szó: az elméletalkotás igényével fellépő szellemi artikulációk és elméletek joggal tartanak igényt arra, hogy az utókor elméletként is kezelje a megfogalmazott teoretikus üzeneteket. A filozófiai igényesség nívómaival közeledjen hozzá, ne pedig a hatástörténet itt már egyoldalú szempontjaival.

Manapság, amikor a filozófia és az ideológia elválasztása aktuális feladat, épp a filozófia megmentése érdekében, kifejezetten időszerű a katedrafilozófia társadalmi szerepének árnyalt megítélése.

A katedrafilozófia akár a filozófiai kultúra terjesztését tekinti legfontosabb feladatának (ez sem kevés), akár pedig elméletalkotásra törekszik, mindenféleképpen szervesen kötődik a socialitas belső világához, s

artikulációiban magában hordozza a magyar társadalmiság nem egy problémáját. Mint ahogy a kulturális élet ellentmondásai számos esetben a magyar társadalom ellentmondásainak lecsapódásai.

Az elméleti próbálkozások intellektuális színvonala és társadalmi fogadtatása között sohasem volt direkt összefüggés, s különösen a filozófiai általánosság szintjén mozgó gondolkodás indifferens a társadalmiság kurrens problémáihoz legalább annyira, hogy a hatástörténet és az immanens elemzés közös alkalmazásának elvével közeledjünk filozófusaink teljesítményéhez, megadván végre az utókor kötelező tiszteletét.

A hatástörténeti szempont abszolutizálásával a filozófiatörténet igyekszik a magyar filozófia társadalmi szerepét hangsúlyozni. Siet bizonyítani, hogy a századfordulótól beinduló és a huszadik század első felének ideológiai küzdelmeit meghatározó, a küzdelem kereteit ez által kijelölő szellemi erjedésben ott van a filozófia is – már amennyire lehetséges. A „haladás” és a „konzervativizmus” küzdelme van olyan bonyolult folyamat, hogy a bonyolultságot idézőjellel kelljen érzékeltetni. Pillanatnyilag csupán az a megjegyzés a fontos, hogy a századforduló általános történelmi és kultúrtörténeti értékelése visszafelé hatva átstrukturálja a múlt század utolsó évtizedeinek, a magyar filozófia legitimációs folyamatában oly fontos évtizedek jelentőségét. Elfogadva, hogy a múlt század utolsó harmadában kristályosodtak ki az Ady által oly szenvedélyesen bírált úri Magyarország ellentmondásai, s hogy a századforduló történelmi jelentősége óriási, a magyar filozófia születésének időszaka mégsem a századforduló, hanem az azt megelőző néhány évtized, a kiegyezéstől a századfordulóig tartó időszak.

EGY ELFELEJTETT ÉVTIZED A kiegyezést követő országépítő munka szerencsésen találkozott az első filozófusgeneráció törekvéseivel, azaz sikerült bizonyos mérvű frontáttörést végrehajtani a filozófia hazai elfogadtatása terén. Mindenekelőtt az országépítés jegyében javultak a kultúra, a tudomány és az oktatás intézményes feltételei. Az oktatás intézményi hálózata bővült, a meglevő intézmények megerősödtek, s a filozófia hazai történetének szempontjából lényeges, hogy az ország gazdagabb lett egy egyetemmel (Kolozsvár, 1872). (A zágrábi egyetem nem kapcsolódott a magyar kultúrához.) A pozsonyi főiskola is beindította 1875-től harcát az egyetemi státusz megszerzéséért, bár célját csak 1912-ben érte el. A közoktatás terén bevezetett tanügyi reform és a felsőoktatás liberalizálása is kedvezően hatott a bölcselet hazai legitimációs folyamatára. Számos ellentmondás terhelte ezt a folyamatot, összességében mégis megteremtődtek a filozófia oktatásának és művelésének intézményes feltételei.

Az intézményes feltételek mégoly nagymérvű javulása önmagában természetesen nem szellemi-kulturális konjunktúra, csupán a feltételeit tudja megteremteni az immár lehetséges konjunktúrának. Az országépítő munka szellemi életünkre gyakorolt jótékony hatása a múlt század nyolcvanas éveiben eléggé pregnánsan megmutatkozott. Az évtized kulturális-szellemi eseményei a legitim magyar filozófia megszületésére engednek következtetni. Nem tagadva a kiegyezéstől a századfordulóig terjedő időszak kulturális életének ellentmondásait, melyek mögött értelemszerűen a magyar társadalom valódi, belső problémái – az egyoldalúan fejlődő gazdaság, szociális helyzet, a társadalmi viszonyok anakronisztikussága,

nacionalizmus stb. – húzódnak, mégis hangsúlyozni kell, hogy szellemi-kulturális életünk politikai-ideológiai csatározásai, a vitáktól pezsgő közélet és egy mégoly viszonylagos és felszínes társadalmi konszolidáció elengedhetetlen feltételrendszernek bizonyultak a magyar filozófia legitimációjában. Különösen a nyolcvanas évek megítélésénél lehet döntő az a felismerés, hogy *már* érződött az országépítés jótékony hatása, azonban *még* nagyon távoli a századforduló és a századfordulótól beinduló szellemi erjedés.

A századfordulótól induló mozgalmak határozták meg a XX. századi magyar történelem politikai-ideológiai küzdelmeit, megadván ezen küzdelmek ideológiai kereteit. A társadalmi erők polarizálódásával valóban sem a „haladó”, sem a „konzervatív” erők nem tehették meg, hogy ne a magyar társadalom belső ellentmondásaira irányítsák figyelmüket. Senki sem vitatja a baloldali radikalizmus eszmetörténeti jelentőségét, s a századforduló idején a Huszadik Század körének, a Somló-Pikler ügynek, Ady Endrének, Jászi Oszkárnak stb. történelmi tudatot formáló hatása kétségtelen, csak hogy a magyar filozófia mégsem ekkor, az ő fellépésükkel vagy fellépésük idején született. A filozófiatörténeti kutatások számára a múlt század nyolcvanas évei alapvető fontosságúak. Születés alatt természetesen legitimációs folyamatot értünk, a filozófia oktatásának és művelésének legitimációját. Jelenlétét a közoktatásban és a felsőoktatásban, önállóságát, a teológiától való elszakadásának lehetőségét, jelenlétét a közéletben, a társadalom kulturális életében, valamint kifejezetten a szakmai-tudományos életben. Végső soron a tudomány megbecsülését az Akadémia hivatott kifejezésre juttatni, s talán felesleges megjegyezni, hogy az akadémiai tagság egyszerre a tudós személyiségének és az általa képviselt tudománynak az elismerése. A magyar filozófia születése azért tehető erre az időszakra, mert a kulturális intézményi hálózat bővülése, az állam kulturális szervező tevékenysége, kultúrpolitikája, a liberális politikai kormányzás elősegítette a bölcsélet legitimmé válását, biztosította a teológiától való elszakadásának lehetőségét, mind az oktatásban, mind a kulturális életben. A filozófia oktatásának lehetőségei jelentősen bővültek a közoktatásban és a felsőoktatásban, beindult a könyvkiadás, a klasszikus szerzők mellett magyar szerzők műveit is kiadták, s a bölcsélet önálló folyóiratot (vagy folyóiratokat) kapott. Igaz, később, 1901-ben filozófiai társaság alakult, s a honi tudomány jeles képviselői sem feltétlenül tekintették csodabogaraknak a bölcsélet hazai mentorait. Ugyancsak még a századforduló előtt adta fel kezdeti tartózkodását az Akadémia, s hívta tagjai sorába a magyar filozófia jelentős egyéniségeit.

A továbblépés érdekében mulhatatlanul szükséges tisztázni két – egymással szorosan összefüggő – lehetséges félreértést. A magyar filozófia születése természetesen folyamatszerű, tehát nincs olyan kitüntetett pillanat, melyet a születés pillanatának lehet nevezni, s ezzel összefüggésben az egyszer megírandó magyar teoretikus gondolkodás történetének ki kell térnie a kiegyezést megelőző korok kifejezetten filozófiai artikulációira is. Másodszor pedig olybá tűnhet, mintha a kiegyezés előtti szellemi artikulációk és kifejezetten a filozófiai artikulációk is ez által veszítenének kultúrtörténeti jelentőségükből. Végső soron azonban a kiegyezés biztosította határ átlépésével és visszafelé haladva a történelemben bármilyen teoretikus artikulációról be lehetne bizonyítani, hogy a filozófia hazai jelenlétének megnyilvánulása. Ha egyezményesek, akkor század eleji kantianizmus (Márton István, Köteles Sámuel, Mihályi Sándor – teljesen elfelejtett nevek). Folytatva a sort mondjuk Apáczai Csere János, Comenius,

Besztercei Simon Pál, Szepesi Csombor Márton – vagy még korábról Galeotto Marzio, Werbőczy nevével, végül is István király intelmeinél lyukadnánk ki (Waczulik szerk. 1984.).

A tematikusság elveit követve célszerű megkülönböztetni filozófiát és filozófiai gondolkodást, bár még ez a megkülönböztetés sem oldja meg a hazai elvont, teoretikus gondolkodás történetének összes problémáját. A filozófia legitimációs folyamatának kritériumait elfogadva és a fentebb említett tények ismeretében a filozófia születésének időszaka a kiegyezés és a századforduló közötti évtizedekre, s főleg a nyolcvanas évekre tehető. Ám a retrospektív értékelés mégoly szélesre tárt horizontját átfogó – egyébként hiánypótló – monográfia is kénytelen lenne (lesz?) valamilyen tematikusság nevében megkülönböztetést tenni korok, szellemi artikulációk, filozófiai gondolatok és a katexochen filozófiai élet vonatkozásában.

A FILOZÓFIA MINT TERMINUS Egy lehetséges terminus szerint a filozófia nem más, mint az „antinomikus társadalmi helyzetben totális szemléletre törekvő, ily módon szükségképpen fogalmi ellentmondáshoz vezető, és ezeket az ellentmondásokat újabb és újabb konstrukciókkal feloldani próbáló gondolkodás” (Nyíri, 1980. 7.). Mivel bevallottan egy *lehetséges* terminusértelmezés következetes alkalmazásával készült filozófiatörténeti tanulmányok olvashatók az idézett könyvben, ezért a terminus elfogadásával párhuzamosan az értelmezés szelekciós mozzanatának kiküszöbölése látszik elkerülhetetlennek. A kiegészítés híján ugyanis sajátos módon felértékelődnek azok a gondolati konstrukciók, melyek az adott társadalmi szituáció (jelesül a Monarchia vagy a két világháború közötti időszak Közép-Európája) kétségtelenül adott ellentmondásait kísérik meg a gondolat általánosságával feloldani, vagy legalábbis visszavezethetők ezekre az ellentmondásokra. Leértékelődik viszont a filozófiai kultúra terjesztésére, sőt az elméletképzésre is vállalkozó katedrafilozófia, anélkül, hogy a filozófiai igényesség nóvumai alapján eredményeit vagy fogyatékosságait feltárták volna.

Nem nagyon erőszakolt módon, maga a terminus is adaptálható a nyolcvanas-kilencvenes évek magyar filozófiájára, még ha a sommás és pejoratív katedrafilozófia elnevezéssel szokás is illetni, amennyiben igazi társadalmi ellentmondásnak fogható fel, hogy a XIX. század végén úgyszólván a semmiből kellett filozófiai kultúrát teremteni hazánkban. A társadalmi ellentmondások teoretikus feldolgozásának újabb és újabb kísérlete ugyanis akkor és ott, abban a kultúrkörben jogos, ahol az intézményes feltételek mellett megfelelő hagyományai is vannak a bölcseletnek. Minerva baglya Magyarországon is későn kezdett repülni. A kelet-európai népek, nemzetállamok és a filozófia viszonyának tisztázása a történetfilozófiai általánosság szintjén mozogna és a magyarság fejlődésében is történelmünk legmélyebb régióit érintené. Tény, hogy a bölcsélet hiánya egyoldalúvá tette szellemi életünket, s ez a hiányból következő egyoldalúság adalék a művelt Nyugat és a műveltségre szomjas Kelet oly jól ismert történelmi dichotómiájához. Annál inkább tisztelettel kell adóznunk mindazon törekvéseknek, erőfeszítéseknek, melyek a bölcsélet hazai elfogadtatásának irányába mutattak, még akkor is, ha ezek a törekvések ezoterikusak maradtak.

Visszatérve a kiegyezést követő időszak szellemi életéhez, önmagában is igazságtalan és egyoldalú az az állítás, mely szerint a „második reformnemzedék” mintegy átnyúlva a közvetlen elődök feje felett,

közvetlenül az első reformnemzedékhez kapcsolódott (Horváth, 1974. 12-14.). Egyrészt azért, mert a „második reformnemzedék” indulásánál a kultúrtörténeti folyamatosság hiányának hamis illúzióját kelti (pedig például az adott helyen említett Pulszky vagy Pikler sem tartozik feltétlenül ahhoz a bizonyos „második reformnemzedékhez”), másrészt pedig feleslegesen gerjeszt generációs problémákat. Továbbá a századvég eszmeiségét öröklő és azt fejleszteni kívánó utódok – s itt most kifejezetten a hagyományörző filozófusokról, a második generációról van szó – automatikusan a „konzervatív” oldalra sorakoznak fel a századforduló ideológiai csatáit értékelő történetírók szemében. Generációk között határvonalat húzni persze mindig veszélyes, de további nevek említése elkerülhetetlen. Ahogy az első filozófusgeneráció tagja lehet például Böhm Károly, Alexander Bernát, Pauer Imre, Medveczky Frigyes, úgy a hagyományörző és továbbfejlesztő filozófusok közül megemlíthetjük például a kolozsvári iskolát, s köztük elsősorban Bartók Györgyöt, továbbá Pauler Ákost és Kornis Gyulát. (A névsor persze folytatható, s kifejezetten a második generáció pályakezdéséről van szó.) Az életpályák természetesen különböznek, más úton járt például Kornis Gyula és Bartók György. Nyilvánvalóan a szellemi artikuláció tartalmára is befolyással bír, hogy megfogalmazzuk kultúrpolitikai irányító szerepet tölt-e be (Kornis), avagy közéleti tevékenységében nem lépi túl egy filozófiaprofesszor tevékenységének a határait (Bartók). Erős túlzás azonban az az állítás, hogy a századforduló új szellemi mozgalmához viszonyítva a még élő elsőgenerációs filozófusok és a hagyományörző fiatal teoretikusok a politikai kurzus hivatalos ideológiájának szócsövei voltak. (Hermann, 1983. 8-12.) Sokkal tipikusabb az apolitikus szellemi artikuláció, a politika iránti teoretikus és gyakorlati (közéleti tevékenységben kifejeződő) közömbösség, mint a fennálló politikai hatalommal való eszmei és ténykedésekben kifejeződő azonosulás. A filozófia művelése elég nehezen tűri a direkt politizálást, és a filozófiai kultúra terjesztésén fáradozó vagy elméletképzésre vállalkozó teoretikusok inkább a filozófia tisztaságát féltették, s szívesebben mozogtak az elvont gondolkodás éteri közegében, mint a közélet porondján.

A SZOCIÁLPSZICHOLÓGIA SEGÍTSÉGE A magyar filozófia számos szellemi artikulációja az elméletalkotás igényével készült, következésképp az utókor akkor tiszteli alkotójuk erőfeszítéseit, ha az elméletalkotás nívómaival ütközteti az adott gondolatvilágot, felhasználva a bírálat módszereit. Az elméletalkotás igényével készült munkák önmagukban is igényt tartanak a bírálattal kiegészített megméréstetésre. A magyar filozófia sajátos helyzetéből következően ennek a megméréstetésnek kettős elven kell alapulnia, egyszerre kell a szellemi artikulációt a megméréstetés nemzetközi dimenzióhoz, jelen esetben elsősorban a német filozófiai hagyományhoz, illetőleg a hazai viszonyokhoz közelíteni. Árnyalt, differenciált elemzésekkel lehet elkerülni a szélsőséges értékeléseket, a teljesítmények indokolatlan lebecsülését vagy arányt vesztett túlértékelését. Az epigonnak minősített magyar filozófia számtalan felfedezésre váró értéket hordoz. Filozófusaink tájékozottak voltak, igyekeztek lépést tartani az európai filozófiai élet változásaival, és az alkotó befogadás elvének megfelelően képesek voltak az önállóság jegyeivel rendelkező, az elmélet nívómainak megfelelő filozófiai anyag alkotására.

A tudományosság elveit követő és elméletalkotásra vállalkozó szellemi artikulációnak meg kell felelnie bizonyos tudományelméleti elvárásoknak: kimutatható program, alapvetés, ennek ismeretében feltárható előfeltevés-rendszer, koherens kategoriális háló, a gondolatvilág paradigmatiszus összefüggéseinek kimutathatósága, a gondolatiság koherenciája, s a rendszer teljességének követelménye a rendszerelvű filozófia iránt. A források feltárásával nem kerülhető el a klasszikus hagyományokkal való összevetés, hogy tudniillik előrelépés-e vagy visszaesés az adott elmélet, miként a kortárs elméletekkel és a természettudomány új eredményeivel való szembesítés sem. A követelmények talán túl szigorúaknak tűnnek, a korszerűség eléggé nehezen definiálható fogalom. Különösen egy olyan szakmai-tudományos közegben az, ahol a tudományosság meghatározó kritériuma nem is annyira a kreativitás, hanem a tájékozottság, jártasság az adott kérdéskörben. Mégis vannak a magyar filozófiában olyan artikulációk – példa kedvéért Böhm Károly és Bartók György életműve, melyek megfelelnek még magyar viszonyok között is ezeknek a szigorú feltételeknek.

Az elvont általánosság szintjén mozgó filozófiai gondolkodás lényeges sajátossága, hogy képviselőjének személyisége, emberi habitusa lényegesen befolyásolja az elméletnek vagy az elmélet egyes elemeinek közéleti vagy szűkebb értelemben vett tudományos-szakmai konvertálhatóságát. A társadalmiság iránt mégoly indifferens, elvont absztrakciókban megnyilvánuló filozófia is ezer szállal kötődik a korhoz, melyben alkotója egyéni módon, individuálisan képviselni hivatott a filozófust, a kortárs filozófusok, társadalom- és természettudósok között, vagy akár a közélet egészében. A megfogalmazott gondolat azonban elveszti korérvényességét, időtlenné válik, s csak a filozófiai gondolatok megértése során és a megértés érdekében fedezzük fel a kort, melyben alkotójuk élt. A történetírás feladata egy-egy életmű, elmélet possibilitásának és plauzibilitásának feltérképezése, melyhez segítséget nyújthat a szociálpszichológia.

A tényleges hatástörténeti folyamatok mindig kettős természetűek, a szociálpszichológia a hatástörténeti folyamat első, elméletalakító szakaszának megértésében nyújthat komoly segítséget. Az alkotói szubjektivitás számára adott elméletalakító objektív körülmények megszabják még a megfogalmazás előtt is az elméletalkotás érvényesülésének átfogó lehetőségeit, az adaptálhatóság korlátjait, az elfogadhatóság lényeges kritériumait, mégis átesnek az elméletalakító szubjektív szűrőjén. A filozófiatörténet építhet arra a szociálpszichológiai felismerésre, mely szerint az egyén mint csoporttag, a csoporttagságából fakadó lehetséges sztereotípiák valamelyikét képviseli, s individuális attitűdje a csoporttagság lehetséges sztereotípiái közötti választás spontán vagy tudatos értékelés alapján (Hunyady, 1984. 38. és a kötetben másutt is). Ennek a felismerésnek az adaptív alkalmazásával az elméletalakítás fontos összefüggései tárhatók fel. Az elmélet kialakulásának objektív körülményei azzal együtt is, hogy az elmélet irányultságát keretek között tartják, s megadják az elmélet plauzibilitásának és possibilitásának lényeges paramétereit, mégsem áthághatatlanok minden vonatkozásban, hiszen az elméletalakító számára adott bizonyos mozgástér, bizonyos választási lehetőség az elmélet megalapozására, továbbfejlesztésére, vagy esetleg a paradigmaváltásig eljutva az elmélet lényegi megváltoztatására. Az elmélet *épp így létének* megértéséhez épp ezt az erőteret kell rekonstruálni.

Az elmélet kikristályosodási folyamatában végbemenő „menetközbeni” módosulásokkal együtt is a megfogalmazott elméleti tartalom kikerült az alkotó ellenőrzése alól, gyökeresen új helyzetet teremtve ezzel. A hatástörténeti vizsgálódás második szakasza arra hivatott választ adni, hogy mit és hogyan tudott az elmélet megváltoztatni az artikuláció előtti elméletalakító társadalmi összefüggéseken, milyen irányban és hogyan fejleszthető tovább, illetőleg mennyiben nyújthat eszmei segítséget új teoretikus problémák megoldásában, vagy hogyan tudja betölteni a filozófia valóságértelmező funkcióját.

A MEGMÉRÉTTETÉS DIMENZIÓI Az elmélet konvertálhatóságának legfőbb kritériuma maga az elmélet. Az elméleti tartalom szabja meg egészében véve is és a részeredmények vonatkozásában is az adaptálhatóság, továbbfejleszthetőség irányait és módjait. Teljes mértékben elfogadható a Sándor Pállal és az akkori hivatalos felfogással vitatkozó Hanák Tibor törekvése, az irányzatokban gazdag magyar filozófia bemutatása, egy bizonyos ponton ez a törekvés mégis erőszakoltnak látszik. Sándor Pál azt igyekezett bizonyítani kétkötetes munkájában, hogy nincs magyar filozófia, azonban úgy tűnik, hogy Hanák viszont túlzásokba esett a magyar filozófia létezésének bizonyítékait felsorolva. A diszciplináris sokszínűség sem felelteti az igényesség kritériumait, pusztán egy-egy kurrens diszciplinának a megszólaltatása, az európai filozófiai élet új eredményének ismertetése, átvétele messze nem mozog egy szinten az elméletalkotás igényét magukban hordozó teoretikus eljárásokkal. Jóval plasztikusabbá kell tenni tehát a Hanák-könyvben is megmutatkozó értékelési elveket, hiszen a magyar filozófia gazdagságát bizonyítandó mégoly jó szándékú törekvés is gyakran egybemossa az újítás igényével fellépő és lényegében a szekunder irodalom szintjén mozgó artikulációk egyébként is nehezen meghúzható határait. Mint ahogy nem mozog egy szinten Hanák és Sándor Pál törekvése sem, s hiba lenne egyneműsíteni e két ellentétes irányú törekvést – mondjuk ki: igazságtalanság Hanák törekvésével szemben. Mégis mindkét esetben feltűnő a monográfiák ideológiai motiváltsága, mely végül is a szociál-pszichológiai relevancia nevében érthető meg.

A tulajdonképpeni feladat természetesen nem a feltehetően ismert monográfiák ideológiai motiváltságának bírálata, az exkurzus legfeljebb illusztrálni hivatott az utókor előítéleteit filozófusaink teljesítményének értékelésében. A feladat a társadalmiság azon elméletalakító dimenzióinak igencsak vázlatos leírása, melyek erőterében a múlt század nyolcvanas-kilencvenes éveiben az első filozófusgeneráció alkotott, s melyek a szociálpszichológiai felismerés adaptív alkalmazására konkrét példát nyújtanak. A konkretizálás nevében lehetőség szerint egy szellemi artikulációra vonatkoznak a megállapítások, Böhm Károly filozófiai életművére, ám amennyire lehetséges, a kortárs filozófusok neve is említésre kerül.

A megmérettetés kettős elve általános érvényű, s ennek ismeretében tipikusnak tekinthető a szellemi artikuláció erkölcsi dimenziója: az évszázados hagyományhoz igazodóan filozófusaink is külföldön szintetizálták hazai tanulmányaikat, s a tanulmányutak végeztével nem egyformán, ugyanúgy, - de látván a magyar kultúra hiányosságait (!), a bölcselet meghonosítását tekintették legfőbb céljuknak. Hogy azután konkrétan a filozófiai kultúra terjesztését (Alexander Bernát), egy európai áramlat hazai képviselőjét (a

pozitivist Pauer) avagy egy rendszerelvű filozófiai elmélet kidolgozását (Böhm) tartották igazi feladatuknak, ez persze más kérdés. Lényeges az a konkrét társadalmi közeg, mely az érvényesülés átfogó lehetőségeit szabályozta, segítette, vagy gátolta a törekvéseket. Kifejezetten az elméletalkotásra vállalkozó Böhm esetében kimutathatóan hátrányos a filozófiai kultúra és egy konkrét elmélet összefonódása. Az elmélet és az elméletalkotó filozófus személyiségének, emberi habitusának szoros összhangja nevében nem tud feloldódni az az ellentmondás, amely a filozófiai kultúra általánossága és egy konkrét elméleti tartalom plauzibilitása között adódik. Az ellentmondás következményei kétirányúak: az alkotó a filozófiai kultúra interpretálását saját elméleti tézisei nevében, meglehetősen prekonceptiózusan hajtja végre, s ez természetesen visszahat a szerző értékelésére, másrészt pedig az elméletre vonatkozó jogos vagy megalapozatlan bírálatok azonosítják a filozófiát, annak *magyar* változatát egy *lehetséges* filozófiával, - hogy adott esetben könnyebb legyen elutasítani a filozófiát.

A művelt Nyugat és a műveltségre szomjas Kelet dichotómiáját belátó filozófusgeneráció állásfoglalásaiban kénytelen igazodni a magyar közéletiség meghatározó jelentőségű dimenziójához, a katolikus-protestáns rivalizáláshoz. A magyar társadalomra különösen igaz, hogy vannak olyan társadalmak, amelyek a történelmi fejlődésük folyamánként két (netán többször két) rivális nagy áramlat együttesében találták meg önazonosságukat (Kiss, 1987. 4.).

A már sokat emlegetett időszakban a közélet alig, vagy egyáltalán nem titkolt rivalizálással terhelt, a katolikus-protestáns vetélkedés a magyar társadalom egészét érinti, s jelen van a tudományos életben is, tehát befolyásolja a filozófia fogadtatását. A „tudományos” viták sértésekkel és durvaságokkal tarkítottan folytak (mint ma a politikai viták), s nem kristályosodtak még ki azok az elvek, melyek az igényes szakmai szempontokat határozottan elválasztják a katolikus-protestáns ellentét által motivált érvektől. Aki csak egy kicsit is beleolvasott a korszak szaksajtójába, az tudja, mennyire kitapintható, hogy az első magyar filozófiai folyóirat, a *Magyar Philosophiai Szemle* (1882-1891) érezhetően protestáns, míg a *Bölcseleti Folyóirat* katolikus, hogy azután más folyóiratokról és újságokról ne is beszéljünk.

Hiba lenne figyelmen kívül hagyni, hogy a katolikus-protestáns vetélkedésnek a filozófia csupán mellékszíntere, valamint elég súlyos hiba ezt a vetélkedést bármilyen vonatkozásban leegyszerűsíteni „haladás” és „reakció” harcára. Mégis lényeges, hogy filozófusaink teljesítménye a protestantizmust (pl. Böhm, Bartók) vagy a katolicizmust (pl. Pauer, Kornis) erősítette. Esetleg arról sem szabad elfeledkezni, hogy az asszimilálódó zsidó értelmiség affinitív a filozófia iránt, a zsidó származású filozófusok – Alexander Bernáttól Lukácsig – a magyar filozófia meghatározó egyéniségei. Annyi kétségtelenül megállapítható, hogy a liberális politikai kormányzás a protestantizmusnak kedvezett, hiszen a Regnum Marianum ideológiai bástyái gyengültek az intézkedések révén, s a protestantizmuson belül a teológia és a filozófia szétválása egyértelműbb, mint a katolicizmuson belül. Nemcsak az önállósodó filozófia, hanem a természettudományok is tudtak profitálni ebből a vetélkedésből, felhasználva a liberális politikai kormányzás nyújtotta lehetőséget az önállósodás érdekében.

A filozófia területén számos olyan alkotó egyéniség volt, akiket egyik fél sem tudott a saját oldalán, s a világnézetileg elkötelezett teoretikusok is igyekeztek ténykedéseikben megőrizni a filozófia függetlenségét. Böhm például a protestantizmus oldalán állt, s a protestantizmus mindig is támogatta egyéni érvényesülésében, teológiát hallgatott ifjúkorában, mégis megőrzött bizonyos távolságot nemcsak a teológiával, hanem egyházával szemben is. Elődje volt annak az áramlatnak, melyet a századfordulótól fellépő protestáns újkantianizmusnak neveznek, s mely kifejezetten a szellemi elit irányzata volt. (Lendvai szerk. 1987. 54.) A liberalizmus szellemében alapított kolozsvári egyetem az önálló, teológiától független filozófia művelésére adott lehetőséget, s ugyanakkor a hazai természettudomány fontos fellelegvárává vált már a századfordulót megelőző években.

Pest és a pesti egyetem katolikus befolyás alatt állt, s a katolikus pozíciók gyengüléseként fogták fel a kolozsvári egyetem alapítását is (Bangha szerk. 1933. III. 95.). A pesti egyetemen is megvoltak azonban az önálló filozófia művelésének lehetőségei, noha a pesti professzorok ilyen irányú ténykedése gyakran váltott ki ellenérzést a katolikus egyház részéről.

KULTURÁLIS ÉLET ÉS FILOZÓFIA

A szellemi függetlenségre törekvő magyar filozófia eredményeinek adaptálhatóságát az egyéni törekvéseknél jóval nagyobb dimenziók határozzák meg. A nemzetinek szánt teória nem egyszerűen attól magyar, hogy magyar nyelven szólal meg, hanem a Nyíri-féle terminus szerint is elsősorban attól, hogy a magyar társadalom belső problémáit lenne hivatott a gondolat általánosságával feloldani. Az absztrakt gondolatiság elvontságánál fogva kozmopolita – hiszen rengeteg példával igazolható, hogy noha eleven kapcsolatban áll egy teória megszületésének társadalmi körülményeivel, a megfogalmazott tartalom elveszti korérvényességét.

A magyar filozófia kezdetben a kozmopolitizmus nevében igyekezett fellépni hazánkban, úgy akart nemzeti filozófiát létrehozni, hogy idegen forrásból merített, lévén, hogy nem volt hazai forrás. A kultúra és a műveltség terjesztése azonban mégsem kozmopolitizmus, hanem a hazai körülmények ismeretében a legtisztább hazafiság. Sajnos dilemma ez: a filozófiai kozmopolitizmus elfeledteti az eredet nemzeti jellegét, míg a „tisztá” filozófia konvertálhatóságának egyik legfőbb akadálya épp a társadalmisághoz fűződő eleven kapocs elvesztése. A veszteség pedig különösen akkor és ott fájdalmas, amikor és ahol elsődleges cél épp a filozófia meghonosítása lenne. Természetesen ellentétes irányú törekvések is voltak a magyar filozófia történetében: a csatlakozás a német szellemiséghez számos esetben összemosódott a nemzetközi ismertség és elismertség teljesen jogos igényével.

A nemzeti filozófia megteremtése azon múlik, hogy sikerül-e olyan tudományos-szakmai közéletet létrehozni (oktatás, kutatás, tudós társaságok, akadémia, könyvkiadás, folyóiratok stb.), mely belső értékeinek következményeként integrálódni tud az európai tudományos életbe, megtalálja helyét a nemzetközi tudományos élet munkamegosztásos rendszerében. A belső értékek megszületésének útjába azonban a honi kultúra akadályokat állított, a filozófia és a hazai kultúra egymásra találásának átfogó

dimenziói túlnőnek ugyan az egyének lehetőségein, ám ahogy a lassan már idézhetetlen gondolkodó (Lukács) mondta, végső soron minden az egyénen múlik.

A filozófiának úgy kellett megküzdenie a kozmopolitizmus ideológiátöltetű vádjával, hogy megmaradjon a tiszta filozófia eszménye. Kozmopolitizmus és nemzeti érzés szembesülésének sajátossága, hogy a nemzeti érzést a reformnemzedék és a szabadságharc emléke táplálta, következésképp a nemzeti érzés kulturális hordozója elsősorban az irodalom. Irodalom és politika történelmi szimbiózisának szociálpszichológiai következménye, hogy az irodalomcentrikus és politizáló magyar kultúra számára Eötvös, Kemény (és utóhatásában Madách) mint filozófusok is elfogadottabbak voltak, mint a filozófiát „szakmaként” művelő, ezzel együtt idegen forrásból merítő első generációs filozófusok (Böhm, Medveczky Frigyes pl.). (Ez a megjegyzés természetesen egy pillanatig sem vonja kétségbe Eötvös, Madách és Kemény írói nagyságát, csakhogy ők elsősorban nem filozófusok voltak, s tulajdonképpen nem róluk, hanem a kortársi szemléletről van szó.) Az irodalom és a filozófia kapcsolatában van még egy tisztázásra váró probléma. Az irodalomtörténet és a filozófiatörténet kutatása még csak össze sem hasonlítható. Nagyjában egészében letisztult képünk van, ha nem is a közelmúlt, de a múlt irodalmi életéről. Sőt, leginkább az irodalomtörténetírás tud megfelelni a kultúrtörténet nóvumainak, és saját érvényességi körében is eléggé letisztult értékelési elvekkel rendelkezik, s nehezen képzelhető el, hogy falrengető szemléletbeli változások legyenek szükségesek irodalmi múltunk megítélésében. Az irodalomtörténet kutatása ezért ma már hajlamos az adalékok szolgáltatására (mondjuk mit csinált Petőfi 1848. március 10-én – nem 15-én, mert az már legalább a kutatás számára ismert). Természetesen jogos törekvés például Babits filozófiai nézeteivel foglalkozni, s az is kétségtelen, hogy a modern életfilozófia és kultúrfilozófia számos esetben meghatározó élménynek bizonyult a magyar művészek, írók és költők számára. Nem szabad tehát mesterséges határt húzni irodalom és filozófia közé, hiszen valóságosan nincs is határ, mégis annál feltűnőbb, hogy a magyar filozófia összképéből mennyire hiányoznak a filozófusok. Nem Babits vagy Bartók György, hanem Babits és Bartók György lenne az egyetlen elfogadható problémafelvetés.

Az irodalomtörténeti kutatások manapság az adalékok szolgáltatásával olykor kifejezetten félreérthető összképet szolgáltatnak irodalom és filozófia kultúrtörténeti kapcsolatának egy-egy fejezetéről. (Gyárfás, 1988. 66-69.) A rövidke cikk természetesen nem vállalkozhat Kant magyarországi hatásának feltérképezésére, noha egyes megjegyzései alapján erre lehet következtetni. Mégis úgy tűnik, a két év, 1790 és 1913 (ekkor jelent meg a Tiszta ész kritikája magyarul)* közötti időszakban mutat ki a cikk bizonyos Kant-hatásokat Magyarországon.** Természetesen igen érdekes adatok és információk olvashatók az említett cikkben, ám ezek főleg az irodalomtörténet adalékai. Kant magyarországi hatása ennél jóval nagyobb összefüggésekben jelentkezett a reformkor, vagy a kiegyezés idején (tehát az említett hegelianus Erdélyi korában) és a századforduló környékén is. Csokonai tréfálkozó megjegyzései, Kis János emlékezései, Kazinczy észrevételei érdekes kultúrtörténeti utalások Kant korai hatására, attól azonban még nem kantiánus valaki, hogy ismeri Kantot, olvassa műveit. Miért ne olvasná művelt ember létére? A pozitivisták tényfelhalmozás eltünteteti a filozófiatörténet szempontjából lényeges reformkori kantianizmust, a rejtett utalások feltárása közben eltűnik Kant *filozófiai* hatása. Márton István, Horváth József mellett Köteles

Sámuel és Mihályi Károly voltak az igazán kantianus gondolkodók Magyarországon. (Bartók, 1909-11.) Kant szellemi öröksége az egyezményesek gondolatvilágában is jelen volt (Vajda, 1937.), s legalább megemlíthette volna a szerző, hogy a kiegyezés és a századforduló közötti időszakban nem kell Kant magyarországi hatásának nyomait lámpással keresni. Ugyanis a 48-as forradalmak utóhatásából lassan ocsúdó, a tiszta tudományosság elveit követő német filozófia még a neokantianizmus előtt is „visszatért Kanthoz” (Störig, 1970. 382-383.), s az autentikus Kant-kép felvázolására törekvő német filozófia jelentékeny hatást gyakorolt az induló magyar filozófiára. A már sokat emlegetett első generáció (főleg Böhm, de Medveczky Frigyes, Pauer Imre, Alexander Bernát stb. is) a korszerűség nevében tért vissza a legfontosabb ősforráshoz, a kanti filozófiához. Még egyszer: nem a tények érdektelenek, hanem az összkép felemás. S az ilyen és ehhez hasonló félreértések végső oka kultúrtörténetünkben rejlik, filozófia és irodalom eddig nem tisztázott kapcsolatában.

Az országépítő munka legitimációjához, a leverett forradalom okozta bénultság legyőzéséhez az irodalom mellett természetesen a hazai kultúra a legkülönbébb úton tudott segítséget nyújtani a múlt század második felében. Talán az eddig sommásan álságosnak, hazugnak minősített Milleneum újraértékelése legalább egyszer számításba vehetné azt a korérvényességű segítséget, melyet a kultúra a bénultság legyőzése és az országépítő munka igazolása jegyében nyújtott, s amely segítség az ezeréves Magyarország ünneplésében szintetizálódott. A magyar filozófia születésének közegében és az írott szó világában az irodalom mellett a történetírás fejezte ki leginkább a nemzeti érzést, s ezáltal „kozmozopolitizmus” és nemzeti érzés szembesülésének szociálpszichológiai relevanciái a nemzeti történelem és a „kozmozopolita” filozófia konkrét viszonyában realizálódtak. Rómer Flóris, Ipolyi Arnold és Fraknói Vilmos történetírói munkássága máig érvényes ismeretekkel gazdagította tudományos életünket. (Rómer 1981.), tevékenységük a történetírás korabeli fejlettségét igazolja. Egyúttal ők a tudományos közélet befolyásos személyiségei voltak.

A kultúrpolitika irányítói számíthattak az irodalom és a történetírás segítségére, s a közéletiség számos vezető pozícióját betöltő tudósok, történészek és irodalmárok kitapintható idegenkedéssel fogadták az újonnan fellépő filozófia konkrét produkcióit, noha általában még akár egyet is érthettek volna a filozófia hazai jelenlétének fontosságával. Az újonnan fellépő, számottevő hagyománnyal nem rendelkező, a teológiától szabadulni igyekvő, és esetleg világnézetileg közömbös filozófia legfeljebb a liberális politikai kormányzás nyújtotta lehetőség kihasználásával tudott gyökeret verni, nem számíthatott más effektív segítségre. Ami a történetírást illeti: eredményei szerteágazóak, támaszkodott bizonyos segédtudományok – mitológia- és folklórkutatás, régészet, nyelvtörténet segítségére, s főleg az őstörténettől az ellenreformációig terjedő időszak kutatására vállalkozott, a történetírói pozitívizmus határait ritkán lépve túl. Talán nem felesleges azonban megjegyezni, hogy Ipolyi, Rómer és Fraknói közéleti tevékenységükkel, paptudósok lévén, a katolicizmust erősítették, s témaválasztásaikból érződik az egyház iránti elkötelezettség. Műveik az egyház történelemformáló szerepét hangsúlyozták, melynek legfontosabb ideológiai relevanciája, hogy a katolikus egyház a pozitív történelmi tények által igazoltan szívesen tekintette magát a Regnum Marianum ideológiája nevében az ezeréves egyház örökösének.

A magyar filozófia születésének körülményeit idéző eszmefuttatás legsikamlósabb fejezete filozófia és teológia (egyház, egyházak és filozófia) kapcsolatának mégoly felszínes, utalásszerű vizsgálata. Filozófia és teológia viszonya kifejezetten erős ideológiai relevanciával bír, s ezért valószínűleg ma is darázsfészekbe nyúl, aki megpróbálná konkretizálni ennek a viszonnak az alakulását. (bár épp ezért örvendhetne popularitásnak a filozófiatörténeti kutatás napjainkban.)

A kutatás előtt tornyosuló nehézségek felsorolása önkényes és korántsem a teljesség igényével készült, bár átfogni hivatott a tényleges és konkrét problémákat is.

Elsőként a diszciplináris sokféleség következtében súlyos gondot okoz filozófia és teológia elválasztása, hiszen például a vallásfilozófia pusztá megléte láttatja a nehézségeket, s nem lévén a filozófiának hagyománya, teológiai jelleggel számos kifejezetten filozófiai témakör is feldolgozásra került.

Másodszor pedig a filozófia önállósodási folyamata sem egyértelmű és sok esetben végig sem vitt folyamat, noha a filozófia épp a teológiától való függetlenedés jegyében találta meg saját identitását. Továbbá filozófusaink jelentős része természetesen vallásos világnézetű, ennek következtében megoldásaik számos esetben eszkatologikus színezetűek. A társadalmiság műhelyében zajló ideológiai konfrontációk szempontjából nem filozófia és teológia szembenállása az igazán releváns, a katolikus-protestáns ellentét, valamint „baloldal” és „jobboldal” bonyolult erőterű konfrontációjában a filozófia könnyen elintézhető: életidegen, kozmopolita, ateista, vagy legfeljebb közömbös a vallás iránt, s egyébként is – úgymond – a magyar szellemtől idegen a spekulativitás stb. Aki pedig filozófiát akar olvasni, megteheti az új magyar „filozófusok” (?) nélkül is. Ugyanakkor a közéletiség, a tudományos és kulturális közélet számos vitatott kérdése (katolikus-protestáns-zsidó ellentétek, világnézeti közömbösség, oktatás és művelődés tartalma és egy átfogó meghatározással: helyünk a világban) egészen a teoretikus gondolkodás és a hatalom viszonyáig ebben az erőterben exponálódtak, nem könnyítve ezzel a filozófia és teológia kapcsolatának tisztázását. Végezetül pedig sem a filozófia tudománya, sem a teológia tudománya nem nélkülözheti a publicisztika támogatását, s már volt arról szó, hogy a kreatív tudományosság és az ideológiailag motivált, tehát vitatkozó publicisztika határait nem is olyan könnyű megvonni.

Teológia és filozófia kapcsolatának tisztázását segítheti a vizsgálódás körének kiszélesítése, a kapcsolat európai szintű (német) alakulásának vizsgálata. Mivel a hazai filozófia a némethez kívánt csatlakozni, e kapcsolat európai (német) alakulása döntő módon befolyásolta a hazai viszonyokat.

Nem túlságosan szerencsés időpontban született a magyar filozófia, hiszen a német még nem heverte ki a 48-as forradalmak utóhatását. A társadalmi közvélemény, a politikai hatalom és a teológia erős nyomást gyakorolt a forradalmakért bűnbakká tett filozófiára, s a legerősebb ideológiai nyomás épp a teológia felől érkezett. A teológia a „racionalista-panteista” gondolkodás által korábban elhódított területek visszaszerzésére törekedett, mivel a század első felében a filozófiai konjunktúra az ő pozícióit gyengítette elsősorban. A teológia maga mögött tudta a politikai hatalom támogatását, hiszen a filozófia gyanúba keveredett, a materializmus gyanújába, s a „racionalista-panteista” gondolkodás iránt táplált gyanú a munkásmozgalom veszélyének idézésével járt együtt. (Köhnke, 1986. 140-150.) A politikai hatalomnak pedig

szüksége volt a teológia által biztosított világnézeti-ideológiai bástyára. (Visszatérve egy pillanatra Kant magyarországi hatására, nem mulasztható el az a megjegyzés, hogy a filozófia a nyomás alól épp a kanti tudományosság elveihez való visszatérés jegyében próbált kiszabadulni, s az erősödő kantianizmust vette át a születő magyar filozófia, erre a kantianizmusra támaszkodott a teológiához fűződő kapcsolatának kialakításában.)

Hazai közegben természettudomány és filozófia kapcsolata jóval egyértelműbb. Mindenekelőtt a század második felében a természettudományos fejlődés és a pozitívizmus viszonya Európában ha nem is felhőtlen, de legalább kiegyensúlyozott. A századforduló magyar szellemi életében is jól megfér egymással természetvizsgáló és pozitivista gondolkodó (Demeter, 1987.), legalábbis nem bántották egymást. Mint ahogy a természetvizsgálat elnevezés is túl általános (fizika, biológia, orvosbiológia, mechanika, evolúciótan stb.), úgy a pozitívizmus fogalma is differenciálásra szorul (klasszikus pozitívizmus, geneológiai pozitívizmus, kritikai pozitívizmus, az elméletképzést elutasító, ám spontán elméletképző scientizmus stb.). A természetvizsgáló arra a filozófiára reagált ingerülten, amely az elhagyott teológia okozta űrt a természettudomány eredményeivel pótolta elméletképzése során, s ezáltal részeredménynek minősítette a felhasznált pozitív tényeket, s összességében, a természettudomány tévelygéseinek kiigazítására vállalkozott egy *nagy* elmélet nevében. Példaértékű az első magyar filozófiai rendszer és a természettudomány kapcsolata. Böhm, a rendszer létrehozója, előszeretettel használta fel szelektív módon elméleti tételei igazolására, egy nagy elmélet nevében a természettudomány eredményeit, s ezzel kihívta a természetvizsgáló ellenérzését (Apáthy, 1913. Kajlós szerk. III. 145-208.). A természetvizsgáló a filozófust kapásból outsidernek minősítheti a természettudomány egy-egy ágában, joggal emlegetheti a filozófia természettudományos inkompetenciáját, könnyen rámutathat a filozófiai elmélet természettudományos vulgarizmusára (lásd i. m. uo.). Jogtalan azonban mindezt a „gögös” filozófiát felelőssé tenni, mert nem tisztázott az a kérdés, hogy szükséges-e a szaktudományok eredményeinek általánosítása, s ha igen, milyen szintű általánosítása szükséges.

Egyoldalúságból táplálkozik az a szemlélet, mely túláltalánosítva a filozófia beavatkozási kísérleteit, filozófia és természettudomány inkongruenciájára enged következtetni.

AZ ELSŐ GENERÁCIÓ Az első generáció legfőbb érdeme, hogy

- törekvéseiknek köszönhetően a filozófia legitimációs folyamata végbement az oktatás, a kutatás, a közélet és a tudományos közélet terén;
- az általuk képviselt teoretikus gondolkodás segítette a magyar társadalom számos problémájának exponálását (beillesztése tehát a magyar kultúrtörténetbe szerepének árnyalt megítélésén alapul, s ennek következtében múlhatatlanul szükséges);
- tevékenységükkel kapocs létesült a magyar és az európai szellemi élet között;

- előkészítették a századforduló változásainak közegét, a második generáció fellépését, végül is a hagyományörzők és radikálisok is tőlük tanultak, nincs olyan erős diszkontinuitás a nyolcvanas- kilencvenes évek és a századforduló között, ahogyan ez egyes feldolgozásokból kiolvasható;
- létrehoztak számos életképes intézményi struktúrát, melyek a filozófia műveléséhez nélkülözhetetlenek;
- bizonyos szellemi artikulációik megfelelnek az elmélet novumainak, bár egy-egy diszciplína képviselője és a filozófiai kultúra terjesztése önmagában is elég értékes ahhoz, hogy az utókor elismerje jelentőségét;
- elméletképző artikulációik továbbfejleszthetők voltak, egészen az elmélet iskolateremtő hatásáig;
- teoretikus megnyilvánulásaik zömében korszerűek voltak. Kérdésfeltevéseikben igazodtak a kor filozófiai életéhez, válaszaikban, megoldásaikban bírálhatóak, elsőként épp a második generáció bírálta válaszaikat.

Összességében a magyar filozófia a századelőn és a két világháború közötti időszakban lényegesen gazdagabb és sokszínűbb volt, mint ezt eddig gondoltuk. A tartalmi gazdagság és tematikus sokszínűség az első generáció ténykedése nélkül érthetetlen, ezért az átfogó értékelés kezdeti stádiuma az első generáció tevékenységének újraértékelése.

Nemcsak az első generáció, hanem a kiegyezés és a második világháború közötti időszak magyar filozófiája sem tudta megoldani az alábbi problémákat:

- Képzés. A filozófia jelenléte az oktatásban nem változtatta meg az elitképzés külföldi szintetizálásának évszázados hagyományát (ma is ez a helyzet).
- Nemzetközi munkamegosztás. Az infrastrukturális változások kevésnek bizonyultak a nagy filozófiai kultúrájú országok oktatási intézményeihez viszonyított perifériális pozíció megszüntetéséhez. A nemzetközi munkamegosztás rejtett dimenziói – nemcsak a filozófiában – ennek megfelelően alakultak.
- Anorganikus fejlődés. A kivételektől és a részeredményektől eltekintve az anorganikus eredet következményeként nehezen tudta a filozófia a valóságértelmező funkcióját betölteni. Bár az anorganikus fejlődésnek van egy relatív pozitívuma, így ugyanis legalább mentes maradt minden nemkívánatos tartalmi átrendeződéstől, amelyet mint nemzeti filozófia megkapott volna. Nem azért, mert nemzeti, hanem mert az európai filozófiai élethez viszonyítva atipikus témákat tudott volna felsorakoztatni.
- Provincialitás. A magyar filozófia előtt a felzárkózás két lehetséges útja állt. Megosztott a tekintetben, hogy a német vagy a német-osztrák orientációt tartotta fontosabbnak, s a választást nemcsak teoretikus, hanem vallási, ideológiai és politikai szempontok motiválták. S mivel a pesti politikai centrum volt hivatott integrálni a magyarságot a másikkal, az igazi centrumhoz, Bécshez, ezért a vidéki filozófia jelentősége megnőtt. A magyar kultúra mindig is Pest-centrikus volt, ma is az, a főváros-vidék rivalizálás

növelte a provincialitásból fakadó problémák számát, sőt egyes esetekben a vidéken művelt filozófia kifejezetten kuruckodó színezetet öltött.

- Vidék és főváros. Sajátos dilemma, hogy a vidéki filozófia egyszerre szeretne a pesti centrumhoz kapcsolódni, és ugyanakkor összefogással rivalizálni Pesttel. Az egyéni érvényesülés igazi iránya Pest volt, ma is így van, a tudományos elismerést Pest hivatott kifejezni. Partikularitásából adódóan a vidéki filozófia csak részleges eredményességgel tudott nemzetközi kapcsolatokat kiépíteni.
- Történelem. A XX. századi magyar történelem eseményei megtörték a filozófiai élet folyamatosságát: Inter arma silent musae.

Jegyzetek

* A Tiszta ész kritikája először 1891-ben jelent meg magyar nyelven. Az 1891-es és az 1913-as kiadás közötti különbség nem tartozik a cikk témájához.

** Közvetlenül a kézirat leadása előtt került a kezembe Gyárfás Ágnes *Az első magyar bölcséleti mű története* (Budapest, 1990.) c. könyve. A könyv ismeretében véleményem módosult, de lényeges kérdésekben nem változott. Az említett cikk anyaga a könyvben is olvasható, ám nem a Tiszta ész kritikájának magyarországi hatásáról van szó, hanem Kant és a felvilágosodás-kori magyar értelmiség viszonyáról, ami mégsem ugyanaz. Magam is bölcselem vagyok, s nagyon örültem a könyvnek, nem tudom azonban elhallgatni azt a véleményemet, hogy szerintem Bárány Péter a „táguló világ” egyik kései hírnöke (lásd: Waczulik, 1984.). Következésképp kérdéses, hogy az első magyar bölcséleti művet olvashatjuk-e, s kérdéses továbbá – s engem igazából ez utóbbi foglalkoztat – irodalomtörténeti pozitivizmus és filozófiatörténet egyáltalán nem megnyugtató módon tisztázott (?) kapcsolata.

Irodalom

Bangha Béla szerk. (1933.) *Katholikus Lexikon I-IV.*, Budapest

Bartók György (1909-1911):

- *Mihályi károly élete és philosophiája I-II.* Atheneum, 1909.

- *Köteles Sámuel élete és philosophiája I.* Atheneum, 1910. II. Atheneum, 1911.

Demeter K. (1987): *Természettudomány és pozitivizmus a századelő magyar kultúrájában.* Magyar Filozófiai Szemle, 1987/3.

Gyárfás Ágnes (1988): *Kant: A tiszta ész kritikájának magyarországi hatása.* Borsodi Szemle, 1988/1.

Hanák Tibor (1981): *Az elfelejtett reneszánsz.* Bécs

- Hermann (1983): *A magyar filozófiai gondolkodás a két világháború között*. Budapest, Tanulmánykötet
- In: Hermann: *Irányzatok és áramlatok a magyar filozófiai gondolkodásban a két világháború között*. (Megjegyzés: Ugyanebben a szellemben készült *A magyar filozófiai gondolkodás története a századfordulón* c. kötet is. Budapest.
- Horváth Zoltán (1974): *A magyar századforduló*. Budapest.
- Hunyady Gy. Szerk. (1984): *Szociálpszichológia*, Budapest
- Kajlós (Keller) Imre (1913): *Böhm Károly élete és munkássága I-III*. Besztercebánya In: Apáthy István: *Böhm Károly és a természettudományok. Egy természetvizsgáló jegyzeteiből az „Ember és Világa” olvasása közben III. kötet*
- Kiss Endre (1987): *A magyar filozófiáról*. Valóság, 1987/12.
- Köhnke, K. Ch. (1986): *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main.
- Lendvai L. Ferenc szerk. (1987): *A magyar protestantizmus 1918-1948*. Budapest. In: Bolyki-Ladányi: *A református egyház*
- Nyíri J. K. (1980): *A Monarchia szellemi életéről*. Budapest
- Rómer (- Ipolyi – Fraknói) (1981): *Egyház, műveltség, történetírás*. Budapest
- Sándor P. (1973): *A magyar filozófia története I-II*. kötet. Budapest
- Störig, H. J. (1970): *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Studgart, Berlin, Köln
- Vajda György Mihály (1987): *Az egyezményesek*. Budapest
- Waczulik M. vál. (1984): *A táguló világ magyarországi hírmondói XV-XVII. Század*. Budapest

AZ ERKÖLCSI ÉRTÉK FILOZÓFUSA

Málnási Bartók György életéről és filozófiájáról

1990

Egy átfogó, a magyar filozófiatörténet egészét érintő kutatás lényegesen pontosabban ki tudná jelölni Bartók helyét a magyar filozófia- és művelődéstörténetben. Jelen esetben csupán útmutató jellegű szempontok, elvek megfogalmazására van lehetőség. Múlhatatlanul szükséges felülvizsgálni azokat a paradigmákat, amelyek gondolkodói teljesítményével kapcsolatosan érvényben voltak és vannak.

Művelődéstörténetünkben hiányzik a magyar filozófia immanens fejlődésének nyomon követése, eddig leginkább a különböző politikai-ideológiai konfliktusokban szerephez és funkcióhoz jutott gondolatok kaphattak komolyabb elemzést, s ez a tény nem kedvez a magyar filozófia identitástudatának.

Lényeges, az egész későbbi gondolatmenetet meghatározó felismerés, hogy „egy elméleti próbálkozás intellektuális karaktere és színvonala nem feltétlenül döntő tényezője társadalmi fogadtatásának”(1). Bartók gondolkodói teljesítménye nem egyszerűen elméleti próbálkozás, hanem kellő méltánylásra váró filozófiai elmélet, mely hihetetlenül közel áll a tételes rendszerhez, s jószereivel csak külső tényezők akadályozzák meg ennek a rendszernek a megszületését.

Tudományos pályáját a kolozsvári egyetemen kezdte, teológiával és filozófiával foglalkozott. Pályakezdését az erdélyi tudományos körök nagy reményekkel fogadták, a kortársak komoly elvárásokat támasztottak vele szemben. Először is az apai tradíció folytatóját látták benne, idősebb Bartók György 1888-tól 1907-ig (haláláig) az erdélyi református egyházkerület püspöke volt, s egyébként is jelentős személyiségnek számított a korabeli Erdély kulturális-szellemi életében. Másik, sokkal lényegesebb elvárás Bartókkal szemben: Böhm Károly filozófiájának ápolója, propagátora és továbbfejlesztője, a leghűségesebb tanítvány szerepköre. Bartók hagyománytisztelete a klasszikus német szellemiséghez kötődött, s tulajdonképpen meghatározó jelentőségű magyarságtudatával együtt is a lessingi emberi attitűd nyer igazolást Böhm (és édesapja) példáján keresztül saját hivatásfelfogásában. Böhm teljesítménye végül is nem csak az első filozófiai rendszer, hanem egyrészt a hazai protestantizmus nagy eredménye, másrészt pedig ékes bizonyítéka Kolozsvár (vagy a „vidék”) tudományos jelentőségének és értékének. Bartók természetesen örömmel igyekezett megfelelni a fenti elvárásoknak, kérdés azonban, hogy az ebben a szerepkörben kifejtett elmélete mint gondolati objektiváció mennyire felel meg a böhmi filozófiának. Személyes sorsának alakulása tragikus módon kapcsolódik a huszadik századi magyar történelem sorsfordulóihoz. Harmincöt évesen, 1917-ben kapta meg nyilvános rendes tanári kinevezését a kolozsvári

egyetemre (morális filozófia és annak története tárgykörből). Ahhoz a tudósgenerációhoz tartozik tehát, akik számára a trianoni összeomlás lehetetlenné tette tudományos-oktató tevékenységük folytatását ezen az egyetemen. Amennyiben megtagadták a román kormány hűségeskü letételére vonatkozó felszólítását, el kellett hagyniuk Erdélyt.

A két világháború közötti időszakban, közel húsz éven keresztül volt a szegedi egyetem filozófiaprofesszora, mégis a kincses Kolozsvár jelentette számára az élet, a munka természetes közegét. Nem lebecsülendő azonban szegedi ténykedésének jelentősége, hiszen pályafutásának legtermékenyebb éveit ezek. Igyekezett megfelelni a történelem által számára kiszabott feladatnak. A megfelelés lehetőségeit egy protestáns-református vallásos elveken alapuló hivatásfelfogás segítségével kereste, melynek lényeges eleme az Istennek tetsző emberi élet, a magánélet és a közélet harmóniája és teljessége. Életfelfogásának mottóját Fichte-interpretációjából vett mondatával adjuk meg: Töltsd be mindenkoron rendeltetésed!

Szegeden tanítványi kört alakított ki maga körül, filozófiai műhelyt, folyóiratot hozott létre. Méltatlanul elfelejtett folyóirata (*Szellem és Élet*) a vidéki filozófiai élet (Szeged, Debrecen, Kolozsvár) összefogására vállalkozott. Szeged akkortájt kezdte betölteni a megváltozott történelmi körülmények között a hídfőállás szerepét, melyet több-kevesebb sikerrel ma is művel.

Ugyanakkor az új egyetemi város a harmincas évekre a hazai tudományos élet jelentős centrumává fejlődött. A változás-fejlődés eredményei összetettek, a humán tudományok terén eléggé jelentős mértékben a húszas évek második felében Szegedre kerülő, katolikus szellemiséget képviselő professzorok tevékenységének, nyitott világszemléletének köszönhető a fejlődés. Végül is Szeged inkább katolikus hagyományokkal rendelkezett, s valahogy ki kellett egyensúlyozni a kolozsvári egyetemről érkező, az egyetemi élet beindítását magukra vállaló, viszont döntő mértékben protestáns szellemiséget képviselő tudós professzorok eszei hatását. Azonban az igazi tudományosság nem ismer világnézeti (vallási) korlátokat, s a szegedi tudományos élet zavartalan fejlődésében Bartók(ék)nak is nagy érdemei voltak.

A második bécsi döntés értelmében Észak-Erdély (és Kolozsvár) Magyarországhoz került, s az 1940-41-es tanév első rektora a kolozsvári egyetemen Bartók György! A tudományos élet újjászervezésének lázas munkával telt évei következtek. A rektori év után még – miként Szegeden is – a bölcsészkar dékáni tisztségét is betöltötte. Megfelelő források híján kevés információ áll a kutatás rendelkezésére erről az időszakról, csak találgatni lehet például, hogyan fogadták Bartókék visszatérését a magyarságukat a kisebbségi lét keretei között is vállaló eszmetársak. Végül is a két világháború közötti időszakban éppen elég változás ment végbe az erdélyi magyarság életében, hogy némi idegenkedéssel fogadhatták azon törekvéseket, melyek direkt módon az 1919-ben félbehagyott munka folytatását akarták.

Bartók a tudomány (filozófia) embere volt. Elméletéről még ugyan egy szó sem esett, azonban a socialitas lenézése, apolitikus világszemlélete elsősorban elméleti okokra vezethető vissza. A tiszta, érdekmentes teória, a philosophia perennis híve általában került a politikai állásfoglalást.

A harmincas évek végére, a negyvenes évek első felében túlságosan sok változás történt Európában és a világban ahhoz, hogy még egy ilyen szélsőségesen apolitikus elme is következetes tudjon maradni saját

világszemléletéhez. Tehát ez a sommás megállapítás finomításra szorul. Felfogása szerint az egyén és Isten kapcsolata az egyén legszemélyesebb magánügye, mely kapcsolat „kifelé, a fenomenológia szintjén” csak irreleváns, a lényegre nem érintő megnyilatkozásokban juthat kifejezésre. Istenéhez fűződő erősen zárt kapcsolata tehát egyáltalán nem paradox módon meglehetősen liberális szellemű vallási, világnézeti, ideológiai és politikai megnyilatkozásokat, állásfoglalást eredményezett nála. Egyetlen protestáns teológiai áramlathoz sem csatlakozott, idegenkedve figyelte a fajelméletet, politikai sovinizmusnak nyomát sem lehet találni megnyilatkozásaiban. Erdély jövőjéről sorsán gondolkodva lehetőséget látott a Keleti Svájc perspektíva megvalósítására, Petru Grozavával is személyes kapcsolatban állt. Próbálkozásuk erejéről azonban a történelem nagyon hamar ítéletet mondott, s Bartóknak újra költözködni kellett. Konkrét politikai állásfoglalásra vagy urambocsá cselekedetre úgysem vállalkozott volna, legfeljebb az „erdélyi szellem” fogalmi tisztázását végezte volna el egy elméleti munkában.

A háborús évek után újjászerveződő Magyarországon csupán a perifériális jelenlét lehetősége adatott meg számára. Egészen 1970-ben bekövetkezett haláláig Budapesten élt, közöttünk, de egyetlen ellentmondásos esetet leszámítva (Kant: *Az ítélezerő kritikája* 1966-os kiadásánál a fordítást ellenőrizte) senki sem igényelte tudását, szakmai segítségét.

Sorsának alakulásában sajnos, nincs semmi meglepő, nemcsak ő kapta osztályrészül ezt a sorsot. Még 1927-ben elméleti, filozófiatörténeti és etikátörténeti munkáinak értékét elismerve a MTA levelező tagjának választották, az Akadémia rendes tagja 1945-ben lett. Az 1949-es átszervezés során őt is tanácskozó taggá minősítették. A tanácskozó tag titulus a politikailag ugyan nem kompromittálódott, de az új társadalmi (és akadémiai) rendszerben lényegében feleslegessé vált akadémiai tag elnevezése, mely a későbbi évek során aztán eltűnt az újrafogalmazott alapszabályokból.

A negyvenes évek második felében nyugdíjasként három tanévet tanított még a Református Teológián, 1949 után azonban legjobb tudomásunk szerint semmilyen feladatot nem vállalt (nem kapott?). Tanítványi visszaemlékezés szerint ekkor már látása erősen meggyengült, s a szembetegsége is közrejátszott abban, hogy elméletéből nem lett kidolgozott rendszer.

Az eddigiekből következően mégsem elégedhetünk meg pusztán ennyi magyarázattal. Hiszen a református egyház vezetésében ezidőtájt végbement változás is közvetlenül érintette Bartókot. A Ravasz László vezette református egyház (is) meglehetősen ellenmondásos szerepet játszott a Horthy-korszakban és a háborús években, s a Bereczky-féle egyházvezetés új szemléletet is képviselt a váltást követően. Csakhogy Ravasz László nem egyszerűen eszmetársa volt Bartóknak, hanem rokonai kapcsolatban álltak, sógorok voltak. Még ha Bartók nem is kompromittálódott, a háború utáni váltás az egyházvezetésben csak erősíthette visszavonulásának kényszerét.

Közvetlen környezetében vannak politikailag kompromittálódott személyek (ajánlója Moór Gyula vagy leghíresebb tanítványa Kibédi Varga Sándor). De ott van az a Bibó István is, akinek eszmetörténeti jelentőségét szintén csak a jövő fogja (várhatóan) meghatározni. Vagy a katolikus Sík Sándor a szegedi évekből, ki nemcsak jelentős költő volt, hanem kiváló esztéta is.

Bevezetőnkben szó volt arról a bonyolult és szinte teljességgel feltáratlan hatáskomplexumról, mely Böhm filozófiai gondolatainak továbbélése a tízes-húszas-harmincas évek filozófiai életében.

Bartók egyáltalán nem könnyíti meg számunkra ezen hatásmechanizmus feltérképezését, viszonya a böhmi filozófiához hihetetlenül ellentmondásos. Vállalt szerepéből következően „kifelé” a böhmi filozófia hagyományának folytatója, s ha tehát maga Böhm epigon filozófus (miként a magyar filozófia eklektikus és epigon), akkor végeredményben nem más, mint az epigon epigonja. Csakhogy így teljességgel hamis és torz kép alakul ki Bartókról. Csak a két elmélet összevetése döbbsenhet rá az olvasót, hogy lényeges és alapvető jelentőségű *különbségek* mutatkoznak a két elmélet között. Böhm esetében az Ember és Világa első három kötetében szintetizálódó általános filozófiai elméletéről, Bartók esetében *elsősorban* a húszas-harmincas években írott munkáiról van szó. Egyszer árulja el Bartók, hogy fenntartásai vannak a mester filozófiájával szemben, éppen az 1925-ös Böhm monográfiájának rövidke előszavában.

Pályafutásának elején egyszerre foglalkozott teológiai és filozófiai problémákkal, majd a teológia iránti érdeklődése teljesen háttérbe szorult, s etikával kezdett el foglalkozni. Az etikájának általános filozófiai alapjait – ahogy írja – Böhm Károly filozófiájában találja meg a szíves olvasó. A húszas évektől kezdődően azonban etikatörténeti munkái mellett általános filozófiai kérdéseket boncolgató tanulmányok egész sorát írta, melyek a böhmi filozófia iránti rejtett elégedetlenségéről tanúskodnak. Egészében véve munkásságában óvatosan végrehajtott határozott elmozdulás figyelhető meg a böhmi filozófiától. Nehéz is lenne a súlyos immanens problémákkal terhelt, alapvetéseiben, koncepciójában problematikus böhmi filozófiát kellő kiigazítás nélkül képviselni a modern filozófiai elméletek születésének éveiben. Saját gondolkodói fejlődésének érdekében végre kellett volna hajtania az 1925-ös monográfiában jelzett polémia Böhmmel szemben, hiszen a kritikai gondolat mindig is a legjobb módszer filozófiai eredmények elérésében.

Bartók rendkívül tájékozott és felkészült filozófus volt. Nagyon jó nemzetközi kapcsolatokkal rendelkezett, publikációs tevékenysége tanúsága szerint hihetetlenül gyorsan tudott új művekre, irányzatokra, elméletekre reagálni. Elsők között írt Husserlről, Rickertről, Scheherről, Vaihingerről, Heideggerről, N. Hartmannról, Klagesről és Sprangerről – a felsorolás nélkülözi a teljesség igényét. Tradicionális konzervativizmusa, az elmaradt polémia, a már jelzett szerepvállalása végül is nem eredményezett nála paradigmaváltást, az új elméletek (elsősorban N. Hartmann ontológiai művei) legfeljebb saját nézetei újragondolásának szükségességét jelentették számára, a megváltozott elméleti tartalom azonban így is nagy – felfedezésre váró – értéke a magyar filozófiának. S azt valószínűleg ő is érezte, hogy az 1939-es bölcseleti antropológiája távol áll saját legjobb hagyományaitól is, hiszen szintézisnek szánta ugyan ezt a meglehetősen eklektikus és tartalmilag is ellentmondásos művét, mégis a negyvenes években tételes filozófiai rendszer kidolgozásán munkálkodott, mely azonban sajnálatos módon nem készült el.

Tanulmányunk második részében etikai elméletének felidézésével mutatjuk be gondolatvilágát. Etikáját *Az erkölcsi érték filozófiája* (Kolozsvár, 1911.) című műve tartalmazza, témánk szempontjából azonban a *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete* (Budapest, 1930.) című monográfiájának summázata is

jelentős. Mindkét műve az első kolozsvári időszak alatt íródott, hiszen a Kant etikáját... a MTA 1917-ben Gorove-díjjal tüntette ki.

Az erkölcsi érték filozófiája témaválasztás szempontjából nem más, mint az *Axiológiában* (Böhm *Ember és Világa* 3. kötet) az általánosság szintjén nyert három önérték közül a jó önértékének kidolgozása a különös szintjén. Megtévesztően hat, hogy az *Ember és Világa* utolsó három (posztumusz) kötete egyenként ezen önértékekkel foglalkozik. Egyébként mindhárom kötetet Bartók rendezte sajtó alá. A posztumusz kötetek nem egyenletes színvonalú anyagot tartalmaznak, különösen az etikai és az esztétikai értékről szóló kötetek anyaga nem tekinthető a böhmi gondolatvilágon belül sem a kérdéskör adekvát feldolgozásának.

Az etikai értékről szóló kötet lényegében például előadásanyag, megjelentetésének igazi magyarázata a rendszer teljességének szempontja.

Bartók korai művének eszmetörténeti és elméleti jelentőségéről nem ír sem Hanák, sem Sándor Pál. Különösen Sándor Pál tudná nagyon nehezen megmagyarázni, hogy miért az etika címszó alatt ismerteti Bartók munkásságát, hiszen végül is a húszas-harmincas évek általános filozófiai problémákat boncoló műveiről ír, s az etikatörténeti műveit is csak megemlíti. Etikatörténeti munkássága önmagában is figyelemre méltó, hazai filozófiai irodalmunkban mai napig is nélkülözzük a hasonló történeti munkákat. Etikai elméletét azonban csak a két jelzett műve alapján lehet rekonstruálni.

Az erkölcsfilozófia alapjai és érvényességének határai

Az *Axiológia* jelentős kulcsfogalmai, mint pl. akaratszabadság, autonómia, intelligencia adekvátan etikában dolgozhatók ki, mivel az itt kapott tartalmak feledtetik kozmikus jellegüket. Viszont az axiológia fundamentáltétele, a *kellnek a vantól* való függetlensége is meghatározó jelentőségű, s paradigmátikus jellegének következetlenségeire az axiológiai-deontológiai és az etikai szempontok összevetése rá tud mutatni.

A kötet szinte kötelező kritikai előmunkálata sok tanulságos megjegyzést tartalmaz a biologizmus (Spencer), a pszichologizmus (Wundt) és a szociologizmus (Lévy-Bruhl) etikai vonatkozásait illetően, mint ahogy útbaigazító erejű megjegyzések is szerepelnek a böhmi-bartóki elmélethez közel álló, azonban lényeges kérdésekben mégis eltérő irányzatokkal, a husserli fenomenológiával és a neokantianizmus Windelband-Rickert-féle irányzatával kapcsolatban.

Másik igen lényeges alapja Bartók etikai elméletének a kanti transzcendentalizmus. A kritikai megjegyzésekkel összefüggésben a kanti transzcendentális probléma exponálása izgalmassá teszi kísérletét, hiszen az útkeresés jegyében szinte minden új filozófiai áramlat keresi kapcsolatát a kanti filozófiával, rettenetesen „korszerű” tehát kísérlete. Vállalt témánknak megfelelően csupán egy szempontra hívjuk fel a figyelmet. Lényeges elmozdulás történt Böhmhöz képest. Bartók lényegesen autentikusabb Kant-

képpel rendelkezik, mint Böhm, hiszen hermeneutikai elemzéssel fel lehet tártani, hogy a *Dialektikában* (*Ember és Világa* I.kötet) végrehajtott kiegészítés kifejezetten antikantiánus tendenciákat eredményez Böhmnél. Az *Axiológiában* viszont hiába keresünk kanti alapokat, főleg a transzcendentális problémát. Ha tehát Bartók a jó önértékének megalapozása érdekében visszatér a „gótikus katedrálshoz”, akkor ezt bizonyos értelemben Böhm ellenében is teszi. Más kérdés persze, hogy a transzcendentalizmus mennyire azonosítható a kriticismussal. Vagy gondoljunk Scheler megsemmisítő erejű bírálataira a transzcendentális dedukció előfeltevéseit illetően.

Még egy összefüggés jelzésére van lehetőségünk. Az axiológia böhmi változatának vannak ugyan platonikus tendenciái, melyek különösen a Kant utáni filozófiában kiküszöbölésre váró problémaként adódtak. A *kell* függetlenségét a *vantól* többek között az is motiválja, hogy a *kell* azonosított az értékkel, de ez az érték nem lehet létező, nem lehet *van*. Nem lét, hanem érvény – hangzik el. Ugyanakkor Bartók is elismeri, hogy a jó és a szép önértékei feltételezik a logikumot, éppúgy mint Pauler. Pauler platonikus tendenciáit viszont el kell utasítania. További feldolgozásra váró feladat Pauler és Bartók nézeteinek összevetése, melyek így a böhmi filozófiához, vagy inkább a logikum böhmi értelmezéséhez kapcsolódnak. Mindenesetre lényeges következményei lesznek mindkét filozófus rendszerelméleti fejtegetéseiben vagy a filozófia lényegéről vallott felfogásukban.

Az etika területén Bartók célja világos: A korszak empirikus pszichologizáló elméleti tendenciáival szemben, egy autentikus Kant-interpretáció révén vállalni egy erkölcsfilozófia megírásának összes nehézségét. Ugyanakkor a kor filozófiai hangulatának megfelelően ő is ki akarja egészíteni a kanti etikát tartalmi elemekkel, a formalizmus nem engedi a tartalmi elemek érvényesülését. Csupán a pontosság kedvéért: két évvel előzi meg Schelert kísérletével.

Bartók alapgondolata szerint Kant óta elfelejtődött, hogy az ész (gyakorlati ész) más tevékenységet is ismer, mint az empirikus tények begyűjtését. (2)

Az etikának a „Mit kell cselekednem?” kérdésre kell válaszolni (Kant). „A tények leírása és a cél kitűzése, ez a kettő merőben különböző dolog” (3). A *kell* szónak azonban éppen a böhmi hagyomány révén teljesen más értelmezése lehetséges, különösen az erkölcsi tények megítélésében. Bartók tehát sohasem tagadja az erkölcsi tények meglétét, melyek felkutatására, összegyűjtésére vállalkozhat egy „fenomenológia”, de lényeges, hogy ezeknek a tényeknek (a *van* világának) nincs értékképző funkciójuk. A cselekvés normatív jellege nem a javakhoz, a materiális értékekhez való viszonyból ered, hanem a transzcendentális szabadság teszi lehetővé az önérték érvényesülését. A Sitten, a morál nem értékképző, mert a tulajdonképpeni értéket csak megjeleníti, *vanná* változtatja. Így a meghatározásban adott egyes szám első személy bárki lehet, aki felismeri saját transzcendentális szabadságát, s tudni fogja a *mit*-re adott választ. A „Mit kell cselekednem?” kérdésre adott válasz tehát nem lehet útmutató kalauz sem, nem a *van* világában akarunk eligazodni, hanem a konkrét helyzet fölé nőtt általánosság lényegével akarunk tisztába jönni. Már most megelőlegezzük azt a felismerést, hogy a *kell* ilyen értelemben vett általánossága messze nem azonos az általános axiológia elvont, absztrakt, és „kozmosz” jellegével, az etikai különösség szintjén mozog és lényegesen toleránsabb a

vannal szemben. Az önértékek Böhm-nél nem csak a *vantól* függetlenek, hanem egymástól is, az értékelés nem szorítkozhatott az erkölcsiség körére. (Ma ezt úgy mondanánk inkább, hogy az értékelés nem gyakorlati tevékenységként értelmeződött.) A megértett erkölcsiség az axiológia jelentőségének előtérbe helyezését jelenti, azaz kifejezetten a *kell* dominanciáját és a *van* háttérbe szorulását az etika területén. Erkölcsfilozófiát létrehozni ezek szerint csak az induktív módszer kiszorításával lehet. (4.) Bartók gondolatmenetét követve: a tényeket begyűjthetem ugyan, de ha meg is akarom érteni őket, akkor az empirizmus elégtelenségét belátva, axiológiai jelentőségüket ismerem fel, a begyűjtés legfeljebb aprómunka lehet. Az erkölcsi tények megértése egyenlő tehát axiológiai jelentőségük megismerésével, melyet deduktív eljárással végezhetek el.

A jó mint erkölcsi önérték rendelkezik az Axiológiában nyert általános meghatározásokkal. Tehát az értékes dolgok és a hozzájuk kapcsolódó értékelések feltételezik az önértékeket. Az önérték abszolút, nem lehet relációs viszony tárgya, ellenkezőleg: magát a relációt teszi lehetővé. Az emberi világ intelligibilis szférájában adott, rá van utalva az ember transzcendentális értelemben vett szabadságára (mint Kantnál). A transzcendentalizmus hivatott a platonizmus veszélyének elhárítására, bár esetleg kimutatható Böhm-nél, hogy az önérték metafizikai entitást feltételez. A metafizikai entitás kiküszöbölése, a projekciótan ellensúlyozása ugyancsak a transzcendentalizmus feladata. A „kiigazítással” nyeri el jelentőségét az *Ember és Világában* körvonalazódó törekvés, hogy az önérték ne legyen létalapja a fenomenális világ értékeinek, tehát a platonizmus elkerülése így nyeri el gondolt értelmét. Az érték az általánosság szintjén absztrakt-elvont potencia, melyhez azon a felismerésen keresztül jutottunk, hogy ami értékes, az kellőt fejez ki. Az érték tehát egyedül a *kell*-lel való azonosításból határozható meg. Potenciaként úgy formailag, mint tartalmilag is megnyilvánulhat, ez az erkölcsfilozófia alapja. Így az ex thesi erkölcsfilozófiai fejtegetés a formai és tartalmi meghatározáshoz a fenomenális világ értékeinek hierarchiáján keresztül jut. (Emlékeztető: Scheler tipologizálja az értékeket.)

Az értékek hierarchiájának elemzését Böhm végezte el az *Axiológiájában*. Gondolatgazdag és tanulságos fejtegetéseinek legfontosabb eredményeit Bartók röviden megismétli. Tehát: az önérték fenséges hatalma nem jelenti más értékek elutasítását, s noha szükséges valamiféle rendezés az értékek világában, a hierarchia csúcsán lévő önérték elképzelhetetlen a hierarchizált értékek nélkül. A hedonista értékelés az élvét tekinti az érzékiséghez kötött értékek mértékéül. Túlságosan a külső tárgyak függvénye és túlságosan szubjektív ahhoz, hogy a transzcendentalizmusnak megfelelően általános és egyetemes legyen. A hedonizmus elméletileg sokszor felbukkan az emberi gondolkodás történetében. S mivel a transzcendentális szabadságból a legkevesebbet tudja megvalósítani, ezért a hierarchia alsó fokán áll. A második szinten álló utilitarizmus a hasznot tekinti az értékelés mértékének. A mérlegelés racionális aktus, s ez a külső tárgytól való függetlenedést eredményezi. Alapvetésünkből következően nincs különbség az individualitás értékelvében úgy az élv, mint a haszon vonatkozásában. A társadalom, az emberi közösség irreleváns filozófiai probléma Bartók számára is.

E szükségképpen szűkre szabott ismertetést félbe kell szakítani egy percre. Az egész fejtegetés eddig a pontig egy absztrakt módon felfogott individuumra vonatkozott, melyet az ember általánossága elfedni látszott, az ember általánosságába viszont belefér az emberi közösség is. A transzcendentalizmus

„rehabilitációját” éppen az indokolta, hogy az egyes ember lelki tevékenységéből sohasem áll össze semmilyen abszolút, az egység és általánosság felé nem vezet út. Ezt az egységet a projekció sem biztosítja, az egység pedig épp az önérték lényege, hiszen ha az értékmegvalósítás egyéni, az érték mégis objektív. Legnyilvánvalóbb példa: egy szép műalkotás értékessége a legkülönbözőbb módon engedhet igazolást az egyes emberek számára. Az érték objektivitása teszi lehetővé az azonos vagy hasonló értékelést, s megmutatja a deviáns értékelés lehetőségét is, hogy tudniillik mihez képest deviáns. Így tehát amikor a hierarchia csúcsán lévő harmadik érték felé megteszük a lépést, akkor szem előtt kell tartanunk, hogy a jó önértéke nem találkozik bármilyen embercsoport képviselte értékkel, mivel azok a haszon világában maradnak. Ha az önérték autonóm, a heteronómia relatív mozzanatot tartalmaz, akkor viszont nem lehet abszolút. Ezek szerint bármiféle embercsoport képtelen arra, amire az egyes ember még csak-csak képes, az érdek háttérbe szorítására. Nem feladására, az önérték nem konstituálódhat az interszubjektivitásból. Így viszont óriási űr támad, hiszen az egyes emberektől sohasem juthatunk el a társadalom vagy az emberi közösség fogalmáig, mint ahogy az egyéni értékelésből sem juthatunk el az érték fogalmáig. *Van és kell* vitája teljességgel felemás, míg az érték természetére nézve nem tudjuk, hogyan keveredik el a két világ. Csak „világnézetünkben”? Akkor szubjektivistikus megoldást kell alkalmaznunk, s ez a transzcendentalizmus feladását jelenti. Vagy a ténylegességben? Akkor viszont nem mi adtuk az értéket a dologhoz, hanem azok magukon viselik, illetőleg az egyes ember számára adott az az objektív értékszféra, mely a megelőző nemzedékek konstitúciója nyomán a priori adott. Az erkölcsfilozófiában elkerüli Bartók ezt a problémát, viszont az antropológia iránti érdeklődés itt fogalmazódik meg Bartókban. Ezekre a kérdésekre válaszol majd az Eszme, a Szellem felvételével, melyek épp az itt keletkezett űrt hivatottak betölteni.

Egyelőre még a probléma kikerülésével megtörténik Böhm nyomán a kilépés a haszon-érdek-élv heteronóm világából a hierarchia csúcsán levő intelligenciához. Az intelligencia a kanti-fichtei hagyományok felelevenítését jelenti. Itt kulcsfogalom lesz, az értékmegvalósítás forrása. Nem függ külső dologtól, noha cselekedeteink természetesen külső dolgokra irányulnak, nincs lehatárolva, s pusztán az egyéntől függ, hogy transzcendentális szabadságát hogyan használja fel az intelligencia segítségével. A fenti eredményből ered a Bartókra oly jellemző apolitikus emberi magatartás, a *van* világának elutasítása.

A jó formai meghatározása és tartalmisága

A jó formai meghatározása sokáig párhuzamosan fut Kant gondolatmenetével, elsősorban természetesen a *Tiszta ész kritikájának* etikai vonatkozásait, az *Alapvetés* eszmeiségét és legfeljebb a *Gyakorlati ész kritikájának* bizonyos elemeit kell értenünk Kant etikája címszó alatt.

A projekciótan súlyos következménye, hogy felhasználva Kant szándéketikáját is, egyenes vonalú, törésmentes összefüggés keletkezik akarat és cselekvés között. Pedig Kant sem lát ilyen törésmentes

összefüggést, hiszen híres formuláiban az akarat maximája válhat a cselekedet vezérelvévé, s az egész együtt normatív jellegű. Ráadásul a morális törvény megfogalmazásai épp akarás és cselekvés találkozási pontjáról fakadnak. Bartók erkölcsfilozófiájából hiányzik az áttételezettség-közvetítettség momentuma. A hiány következtében az erkölcsfilozófiából kizáratik cselekedeteink következménye. Nem erkölcsfilozófiai kérdés, hogy cselekedeteink következménye hasznos-e vagy káros. (5.) De mi van akkor, ha két – önmagában jónak tudott – cselekedetem közül kell választanom? Valamilyen útmutatást mégiscsak kell adni, de ez tartalmi elemek bevitele nélkül elképzelhetetlen.

A jó tartalmiságának megfogalmazása

A kanti etika formális jellegét meg lehet szüntetni, ha megmondjuk, hogy mi az, ami cselekedeteinkben megvalósul. Noha tartalom bevitele az erkölcsfilozófiai fejtegetésekbe az erkölcsi törvény tisztaságát fenyegeti, azonban a kérdés megfordítható: formailag eljuthatunk ugyan a transzcendentális szabadsághoz mint az erkölcsi jó érvényre jutásának megalapozásához, csak hogy az önelhatározás így féloldalas, s egy fontos dilemmára nincs még elméleti válaszuk, azaz „Jago aljas tette transcendentalis értelemben éppen olyan szabad, mint a milyen szabad Lear leányának önfeláldozása”. (6.) A jó formai kritériumainak megadása után tartalmiságának meghatározásával elérjük, hogy különbséget tudunk tenni Jago és Lear leányának cselekedete között. Ahogy írja: „Az önelhatározás ténye még nem elégséges ahhoz, hogy az ebből folyó cselekedetet jónak minősítsük”. Az erkölcsi jó megvalósulása a projekcióból következően teljesen bentről kifelé irányuló mozzanat, megmarad a mozzanat törésmentessége, csupán az akarás veszít abból a jelentőségből, melyet az *ein guter Wille* sejtet.

Bartók gondolatvilágának keretei között maradva, tegyük fel egy igen fontos, még megválaszolhatatlan kérdést: Nem ütöttünk-e ezzel a lépésünkkel rést a deontológiai erkölcsfilozófia falán, melyen a *van* világa óvatosan benyomul majd? A kérdés megválaszolásához az erkölcsi érték tartalmi meghatározását kell adnunk Bartók nyomán.

Az erkölcsi jó meghatározásának tartalmi oldala fokozatokban nyilvánul meg. Mindenekelőtt azért, mert Arisztotelész óta tudjuk, hogy minden cselekedetnek meghatározója a cél. Ha azonban a cselekedetek céljait vizsgáljuk, azt látjuk, hogy a célok megvalósulásában az egyéni szabad állásfoglalás külső tényezők által akadályoztatott. Amilyen mértékben az Én meg tud szabadulni a determináns külső tényezőktől, olyan mértékben tekinthető szabadnak, hiszen egyéni lényegét csak így tudja kifejezni. A megvalósítás útja az erkölcsi szabadság és az ésszerű önelhatározás összefüggésbe hozása. Az egyén transzcendentális értelemben véve szabad, szabadságának lényege így foglalható össze: szabad megvalósítania mindazt, ami az egyénben benne van. E megvalósítás az intelligencia feltétlen uralmával esik egybe. Az erkölcs minden vonatkozásban az intelligencia központi jelentőségét mutatja: „erkölcsi cél is egy: az intelligencia megvalósítása a külső, érzéki síkban cselekedetek által; egy az erkölcsi jó is: az intelligencia”. (7.)

A tartalmiság meghatározásához kedvenc elméleti eljárásával juthatunk. A cselekvés céljai három csoportba tartozhatnak: az élvezet, a haszon és az önérték erkölcsi megnyilatkozása a jó világában. (8.) Mindez fokozatokban valósul meg, a fokozatosság alá- és fölérendelést feltételez. Másképpen fogalmazva: az önérték tételezéséig ismételtlen (miként a kritikai résznél vagy akár az erkölcsi jó formai meghatározásánál) *más értékek elégtelenségének konstatálása* vezet el bennünket az „érték önértékként teljes” meghatározásához. Bartók sohasem mondja, hogy a hedonizmus vagy az utilitarizmus nem képvisel értéket, csak nem lehetnek a cselekedetnek fő céljai. A hedonizmus (pl. Epikurosz) az ember emocionális-érzelmi világát teszi meg az értékelés alapjává, s nem vesz arról tudomást, hogy az élv és élvezet lényegében ösztönszerű megnyilvánulását igyekszik elméletileg igazolni. (9.)

A *van* alapján tűzi ki a *kell*-t – mondja Bartók, egyetemes erkölcsi törvényt keresve pedig ezt az elvet nyilván nem tudjuk elfogadni. (10.) Finom megkülönböztetést tehetünk Bartók nyomán az érzékiség uralma alatt álló ember és az érzékiséget az emberi világ alaprétegeként értelmező s azt megfelelő módon szabályozó (intelligens) ember között. A megkülönböztetés egyúttal egymásrautaltságot is kifejez, mely nyilvánvalóan mindkét irányban érvényesül: kell valami, ami szabályoz, s kell valami, ami szabályozás alá esik.

Az érzékiség fölött álló ítélő értelem a tapasztalás világában tartja még mindig a cselekvés értékét. (11.) A tapasztalás világa a heteronómia világa. A heteronómia világa azonban Kant alapvetésében is az akarás (itt cselekvés) másrautaltsága révén az értékelés végtelen regresszusához vezet. S itt határozott különbséget kell tenni a boldogság megszerzésére irányuló igényt elfogadó, de a boldogságon túllépő és a boldogságelvű etika között. A boldogság-igény elválaszthatatlan az egyéntől, a *Gyakorlati ész kritikája* is lényegesen toleránsabb a heteronómia világában mozgó egyénnel szemben. A haszon világa Bartóknál a szociális szféra világa is, hiszen nemcsak egyéni haszon van. (12.)

A socialitas meglehetősen kedvezőtlen megvilágítást kap, egyén és társadalom egymásrautaltságából származó haszon egy része visszaáramlik mindig az egyénre, „az egész utilitarizmus nem egyéb, mint a maguk hasznát szolgálni a mások hasznának munkálása által.” (13.)

Az erkölcsiség igazi kritériuma a cselekedet ésszerűsége. „Az ésszerűség növekedtével párhuzamosan halad a cselekedet erkölcsi szabadságának növekedése is”. (14.) Az egyén erkölcsi szabadsága Bartóknál egyenlő tehát a heteronómia-mentességgel, azaz az autonómiával. (Az autonómia *kanti* problematikáját itt zárójelezni kényszerülünk.) A moralitás mezeje – vallja nagy határozottsággal – az autonómia világa, amely az erkölcsi jó megvalósulását a maga teljességében lehetővé teszi. Heteronómia és autonómia találkozási pontján a bartóki elmélet kulcsfogalma áll, az intelligencia. Az intelligencia Bartóknál az egyes ember olyan ésszerű képessége, amely hatalmánál fogva képes az érzékiség kényszerítő erejének legyűrésére, valamint a fontolgató értelem irányítására, ugyanakkor a szellem szabadságának (ezt az antropológiájából megelőlegezett fogalmat leszűkítve: a moralitás önértékének) érvényre juttatására. A socialitás megítélésének eredete a dedukció következetességéhez vezet vissza, s mélyen összefügg Kant egyik „következetlenségével”. A *Gyakorlati ész kritikájában* az *Alapvetés* gondolatvilágától eltérően a személyiség

fogalma kapcsolja össze az intelligencia fogalmával együtt járó kettéhasított emberi világot. A kettéhasítás megszűntetését az intelligencia csak részben tudja megtenni, hiszen nem mentes a projekciótan szubjektivizmusától. Innen eredeztethető Bartók antropológiai érdeklődése.

Az autonómia Bartóknál önkormányzást vagy öntörvényadást jelent, amely nem függne semmiféle meghatározottságtól, a szabadsággal azonosított lesz. (15.) Tehát a transzcendentálisan értelmezett szabadság és az erkölcsi szabadság nem ugyanaz. Az előbbi „minden eszes lénynek” adott, az erkölcsi szabadság előfeltétele, mely a formai és tartalmi jegyek révén egybeeshet előfeltételével. (Ha ti. tökéletesen megvalósul.) Megvalósulhat-e? Előfordulhat-e ez a vegytiszta eset? Egyáltalán milyen út vezet a heteronómiában vergődő egyén számára erkölcsi szabadságának eléréséhez? Mit jelent az intelligencia feltétlen uralma? Hol a határ jó és rossz között? Ezen feltoluló kérdésözönre mindaddig nincs válasz, amíg a *kell*-t külön, elkülönített szféraként kezeljük. A „Mit kell cselekednem?” és a „Milyennek kellene lenni cselekedeteimnek?” nem feltétlenül egybevágó kérdések (pl. a konfliktushelyzetek megoldására változatlanul nincs semmilyen program), s ha az erkölcsi szabadság normatív fogalom is, hogyan fejt ki normatív jellegét? Bartók az erkölcsi szabadságot összemossa az autonómiával, (16.) amely szerint tehát az emberi világban nincs erkölcsi szabadság, csak a heteronómia világában eltérő mértékben és módon érvényesülhet valami az erkölcsi szabadságból. Az intelligencia épp a lavírozást teszi lehetővé az erkölcsiség területén, s legfeljebb csak annyit mondhatunk, hogy cselekedeteink ésszerűségének növekedését jelenti a heteronómia rovasára. (17.) Így áll össze a kettévált világ Bartók gondolatvilágában. S megint a már jól ismert fokozatos érvényre jutás gondolatánál vagyunk, amelynek végpontján a legfőbb intelligens cél, maga az intelligencia áll. S az intelligencia fogalmában Bartók magának a személyiségnek az egyesítését is elvégzettnek gondolja, hiszen *van* és *kell* között a közvetítő szerepét tölti be.

Csak hát itt egy sajátos körforgás figyelhető meg, mely épp a legfontosabb kérdésre, a bűn eredetére nem ad választ. Az intelligencia a jóra mint erkölcsi törvény megvalósulására irányul. S hogy mi a jó? Az intelligencia megvalósulása. Az intelligencia talán betöltheti azt a funkciót, melyet Kantnál a személyiség, akkor azonban a *van* világa óvatosan benyomul, de tudjuk-e már mitől különbözik Jago erkölcsileg elítélendő cselekedete az intelligens cselekedettől? Amire Jago nem képes, az az erkölcsi törvény betartása, amely nem más, mint az élvezet és a haszon háttérbe szorítása vagy az arról való lemondás. Jago nem szabad, mert a *van* világának, érzékeinek rabja.

Az Én szabad elhatározása, illetve az intelligencia (mint cél és törvény) feltételezi az erkölcsiség harmadik fő jellemzőjét, a kötelezőség momentumát. Az elhatározás önelhatározás, azt választhatom, ami bennem transzcendentálisan adott (ebben áll a szabadságom): az intelligenciám megvalósulását mint célt és törvényt, amely az egyénre nyilvánvalóan kötelező kell, hogy legyen. A kötelezőség semmilyen vonatkozásban nem lehet külső tényezők függvénye, nem függhet semmiféle metafizikai tényről, nem lehet társadalmi konvenció. „A kötelezésnek forrása az intelligencia; a kötelezés tárgya: az intelligens lény; és a kötelezés tartalma, amire kötelezve vagyok: az intelligencia megvalósítása az életnek minden területén.” (18.)

A kötelezés és kényszerítettség távolról sem ugyanolyan értelemben használt fogalmak. Az egyén érzékiség által determinálva kényszerítő erővel cselekedhet (élv és haszonérték megvalósítása érdekében), a kötelezőség pedig az intelligencia feltétlen uralmáig él az egyén lelkében. Nem vagyunk csupán intelligenciával bíró lények, ha azok lennénk, akkor az intelligencia szerint való cselekvés magától értetődő lenne, és a kötelezés fogalmának eltűnését vonná maga után.

Az erkölcsfilozófia lényeges momentumainak kiemelése után a kapott eredményeket és a felvetődött kérdéseket összevethetjük. A tartalmiságként megfogalmazott intelligencia valóságos tartalmat nyert, hiszen különben sohasem tudna közvetíteni *van* és *kell* között. A kettéhasadtság abszolút lenne, ha a *van* még a szubjektivizmus keretei között sem üzenne semmit a *kell* számára. Ezzel viszont a haszon és az élvezet valóságossága mellé került. Azt mondjuk, Jago nem szabad, mert érzékeinek rabja. Jago bűnt követ el, tehát ezek szerint az utilitarizmus és a hedonizmus a bűn forrása? Igen – válaszolhatnánk Bartók nevében, s így az intelligenciának azt a szerepet tulajdonítjuk, hogy a bűnös cselekedetek lehetőségének kizárására irányul, a heteronómia rabságában szenvedő ember számára az autonómia – szabadság ígéretét adva. Tegyük fel egy igen fontos kérdést: Kinek a nevében? A kettéhasított emberi világ egyik fele, az intelligibilis szféra nevében? Ez teljességgel lehetetlen, hiszen ezzel az ember egységét is megszüntetném, amit még az öntét is állít. Ha Bartók nem is fogadja el a társadalometika jogosságát, mondjuk Arisztotelész és Hegel örökségét, akkor is szembe találja magát a nagy elődök, Kant és Fichte teljesen eltérő hagyományaival. Gondoljunk Kant világpolgárára, a *Gyakorlati ész kritikájának* személyiségfogalmára vagy a *Vallás a puszta ész határain belül* antropológiai meglátásaira. Fichte sem mondott le az Én-re épített etikájában arról, hogy valamiképpen a társadalmisághoz kösse az ember lényegét. A transzcendentalizmus viszont éppen Isten közvetlen beavatkozása ellen is fellép, a metafizika közelségét veszélyesnek tudja. Ez később elemzendő probléma. Mi marad tehát? Az egyetlen egyáltalán nem megnyugtató megoldás a mindenkinek adott transzcendentális szabadság fel nem ismerése. A felismerés azonban nem jelentheti az intelligencia kötelezőségét, a kötelezőség levezethetetlen fogalomként kerül az erkölcsfilozófiába. Az itt adódó körforgásról már szó volt, az individuum azonban nem önmagában létezik, az „ember világa” szűnik meg, ha az eszes lények együttesét atomizálom. Jago tette, a bűn nem magyarázható a szabadság fel nem ismerésével, ezt nagyon jól látja Kant is, amikor elindul a bűn antropológiai meghatározása felé. Bartók maga sem állíthatja, hogy a hedonizmus és az utilitarizmus önmagában bűn, hiszen akkor úgyszólván az egész emberiség bűnös, legfeljebb a bűn forrása lehet. A kötelezőség normativitása semmi garanciát nem ad a bűn elhárítására. Jagot rá lehet kényszeríteni, hogy ne kövessen el bűnt, vagy ha már elkövette, bűnhődjön is. De kinek a nevében történik mindez? Vagy egyszerűen hagyjuk sorsára Jagot, s örüljünk, hogy legalább mi birtokában vagyunk az intelligenciának? De hát a filozófus ethosza is elutasítja ezt a megoldást, mint bűnt! Az ethosz nem diktálhat mást, mint az elméleti tisztázás révén embertársunk befolyásolását, még ha ez különösen rejtett és áttételes befolyásolás is. Bartók üzenete épp ez által valósul meg számunkra.

Az erkölcsi érték filozófusa számára evidens a materiális javak eszközjellege. Napjaink értékválságának egyik jelentős tényezője, hogy itt nem elemezhető okok következtében megfordulni látszik a javak és a

hozzá kapcsolódó értékek cél-eszköz jellege. A javak birtoklása csak eszköz lehet az emberi értékek preferálásához, s ez evidencia Bartók számára. Mi megszerezni akarjuk a javakat, s közben nem marad lehetőségünk és időnk a javak birtokában az értékek preferálására. A filozófia csak egyet tehet ebben az esetben: arra figyelmeztet, hogy a javak megszerzésére irányuló törekvés nem mérítheti ki az ember lehetőségét, de tegyük gyorsan hozzá – tartalmas és teljes emberi életvitelről csak javak birtokában lehet beszélni. Ha erkölcsi törvény túljutni a hedonizmuson és az utilitarizmuson, akkor a túljutás nem lehet *kikerülés* sem. Az intelligencia a fenntartások hangoztatásával igenis lehet a legteljesebb emberi érték, ha arra vonatkoztatjuk, amit évtizedekkel később úgy fogalmaz Lukács, hogy felemelkedés az általános emberi nem szintjére. Így az intelligencia egyfelől a teljes emberi életet jelenti, az emberi élet adta lehetőségek maximális kihasználását, a hedonizmus és az utilitarizmus kultúrált kiélését, másfelől pedig olyan általános vezérelvet, mely segít a konkrét szituációkat megélni és helyes **megoldásokat** találni, azaz túljutni az adott szituáción. Végülis van az intelligenciának pejoratív tartalma is, amennyiben pejoratív lehet egyes helyzetekben a körülményekhez, vagy embertársaink megnyilvánulásához való alkalmazkodás.

A fejezet végére maradt az erkölcsfilozófia legnagyobb erényének hangoztatása. Van valami nagyon vonzó az itt előadott elmélet karakterizáló jellegében. Egyénre vonatkoztat, a szabadság adottságát és a cselekvés lehetőségét eltúlozza ugyan, de lényeges és fontos igazságot mond ki. Azt mondja ugyanis, hogy annyit érsz, amennyit meg tudsz valósítani az erkölcsi jóból. Önvizsgálatra készítet, az „Ismerd meg önmagadat!” ósrégi filozófiai üzenete kényszerítő erővel hat Bartók intelligencia-fogalmán keresztül. S ha az emberi teljes élet vágyálom is marad, eredménynek ez sem utolsó.

Jegyzetek

1. Kiss Endre: *A magyar filozófiáról*. Valóság, 1987. 12. 2. o.
2. Bartók György: *Az erkölcsi érték philosophiája*. Kolozsvár, 1942.(2. kiadás)
3. Bartók: i. m. 45. o.
4. I. m. 46. o.
5. I. m. 74. o.
6. I. m. 84. o.
7. I. m. 125. o.
8. I. m. 86. o.
9. I. m. 89. o.
10. Lásd: u. o.
11. I. m. 92. o.
12. I. m. 94. o.

- 13. l. m. 95. o.
- 14. l. m. 100. o.
- 15. l. m. 115. o.
- 16. l. m. 112. o.
- 17. l. m. 115. o.
- 18. l. m. 137. o.

MAGYAR MORÁLFILOZÓFUS A TÍZES ÉVEKBEN

1994

Málnási Bartók György (1) emléke úgy él a hazai filozófiai köztudatban (ha él egyáltalán), hogy ő volt az úgynevezett Böhm-iskola filozófiailag talán legképzettebb tagja. Igazi Böhm-tanítvány, legfeljebb tisztességes vidéki filozófiaprofesszor, aki meglehetősen fideista szemlélettel oktatott a szegedi és a kolozsvári egyetemeken, s írt néhány filozófiatörténeti és etikatörténeti munkát. (2) Van, aki etikusnak tartja, ám nem veszi észre, hogy könyvéből éppen Bartók etikai-erkölcsfilozófiai művei hiányoznak, s ő általános filozófiai problémákat tárgyaló Bartók-írásokból idéz (3). Tévedésszámba menő leegyszerűsítés továbbá a kolozsvári iskolát a badeni neokantianizmus hazai leányvállalatának tekinteni, hiszen maga Böhm sem volt neokantiánus, s Bartók neokantianizmusa sem olyan magától értetődő trivialitás (4). A század eleji német egyetemeket uraló neokantiánus hegemoniától azért el is lehetett távolodni (5). Bartók nem volt sem Böhm-epigon, sem hazai neokantiánus gondolkodó, abban az értelemben, hogy az európai (német) neokantiánusok hazai interpretátora lett volna (6). Szakmai megbecsülést elsősorban történeti munkáival szerzett – ám ő elméletképzésre vállalkozó, filozófiai szintézist létrehozó teoretikus volt. A hazai filozófia történetének volt egy nyugtalanító s figyelmet érdemlő tendenciája: bizonyos teoretikusok elméletképzésre, filozófiai szintézis létrehozására vállalkoztak, megszegvén ezzel a „követő” filozófia játékszabályait. Így épp az említett két filozófus, Böhm és Bartók is. (7).

Szerzőnk pályakezdése mindenképpen atipikus és magyarázatra szorul, hiszen első alkotói korszakában etikai-erkölcsfilozófiai műveket írt, ezt követően dolgozott ki új filozófiai alapvetést. Az új alapvetés birtokában írott tanulmányai (húszas-harmincas években) más és más oldalról segítették bölcséleti antropológiájának, filozófiai szintézisének megszületését; ám a tételes, négy részre tervezett filozófiai rendszer kidolgozására a történelem nem adott lehetőséget Bartók számára (8). A szokatlan pályakezdés magyarázata Böhmnek Bartókra gyakorolt hatásában rejlik. A filozófia hazai történetében létezik egy eléggé összetett Böhm-probléma, mely egyrészt a böhmi gondolkodás alakulását, belső fejlődését, másrészt a böhmi filozófia hatástörténetét foglalja magában (9). A *Dialektikában*, a *Szellemfilozófiában* és az *Axiológiában* (Böhm rendszerének első három kötete) nem ugyanaz a filozófia olvasható; öntét és projekció nem ugyanaz a filozófiai alapvetés, s a hatkötetes rendszer sem olyan zárt és egységes, amilyennek a Böhm-monográfiák bemutatják (10).

A képlet tehát a következő: Pályakezdése elején Bartók szubjektíve tovább kívánja fejleszteni az általános axiológiát (Böhm) egy immáron lehetségessé vált erkölcsfilozófia irányába. Így az *Erkölcsei érték philosophiája* (EÉ) egyik oldalról a jó önértékének (Böhm) részletes kidolgozása a különös szinten. Más

oldalról pedig a továbbfejlesztés az etikai transzcendentalizmus (Kant) rekonstruálásán alapul, s ez a rekonstrukció messzemenően korszerű, hiszen a neokantiánus európai filozófiai élet legújabb törekvéseihez igazodik (11). Bár ezen írásnak nem célja a neokantiánus Kant-interpretációk bírálata, annyit azért elmondhatunk, hogy Bartók is „autentikus” Kant-kép felvázolására törekszik; hogy a kriticismust tekinti Kant igazi üzenetének; hogy a transzcendentalizmusban látja a tiszta ész és a morális-gyakorlati ész közötti kapcsolatot; s hogy Kant öregkori műveit visszalépésnek tekinti az addigi eredményekhez képest. Azonban épp a Böhm-hatás következtében, nem a neokantianizmus szemüvegén át tekintett fel a „gótikus katedrálisra” (Schopenhauer nevezte így Kant filozófiáját), hanem egyúttal az autentikus Kant-kép fölvázolása, a neokantiánus befolyás kiegyensúlyozása is célja volt. A kanti etikai formalizmus tartalmi kiegészítésére vállalkozó Bartók két évvel előzi meg Scheelert hasonló törekvésében (EÉ). A ma már szinte ismeretlen kísérlet tartalmilag szoros összhangban áll egy másik jelentős Bartók-mű eszmeiségével: a *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcsélete* című monográfiájáról van szó (KE) (12). A két mű teoretikusi megjegyzései egymásba játszanak, s megadják a kulcsot a Bartók-ügy megoldásához. Egy kifejezetten elméletképző írás (EÉ) és egy filozófiatörténeti monográfia (KE) közös tanulsága a böhmi filozófia és a kanti transzcendentalizmus összeegyeztethetetlensége. Az összeegyeztetési kísérlet a böhmi filozófia legmélyebb régióiból fakadó teoretikus problémák sorozatát hozza felszínre, s az alapfilozófia újragondolását sürgeti. Az általános axiológia és az etikai transzcendentalizmus indifferens mozzanataira Böhm-nél ugyanis a *Dialektikában* és főleg a *Szellemfilozófiában* van igazi magyarázat (13).

Az erkölcsfilozófia (EÉ) 1911-es kiadása szinte ismeretlen. Ha egyáltalán említik a könyvet, akkor az 1942-es második kiadást. A monográfia (KE) története is tanulságos: egészen biztosan az első világháború éveitől készült, hiszen 1918-ban Gorove-díjjal jutalmazták, mégis 1930-ban jelent meg először (14). Nyilván óriási különbség van a könyvek születési és megjelenési körülményei között – teljesen más a történelmi, eszmetörténeti és a filozófiatörténeti szituáció.

Maradjunk a történelemnél! Trianon megtörte a kolozsvári alkotómunkát, s maga Bartók egyike a szegedi egyetem fölállításán fáradozó volt kolozsvári professzoroknak. (15.) A két világháború közötti időszakban rengeteget írt, volt a bölcsészkar dékánja is, valamint a MTA levelező tagjává választották. (16.) A KE megjelentetése idején már ismert tudós volt, de olyan filozófus is, aki már – új filozófiai alapvetés birtokában – új filozófiai szintézis létrehozásán fáradozott. A bécsi döntés nyomán a kolozsvári egyetem rektora 1940-ben Bartók lett: ketten tértek vissza Kolozsvárra. (17.) S persze bármennyire is hatalmas munkát végzett Bartók a háború éveitől Kolozsváron (például többek között az EÉ második kiadása), a történelem ismételt költözésre kényszerítette a tudománynak, az oktatásnak és a filozófiának élő tudóst. Eszmetörténeti szempontból igen nehezen megválaszolható kérdés, hogy a visszatérők visszarendeződés-igényét hogyan fogadták az erdélyi-kolozsvári szellemi élet azon képviselői, akik a két világháború közötti időszakot Erdélyben éltek meg és/vagy ez idő tájt léptek a szellemi élet porondjára. Jól érezhető idegenkedéssel fogadták a „mintha mi sem történt volna” elvet valló Bartókot: legyen szabad csak Gaál G. publicisztikájára utalni, aki leszámolt a „böhmi emlékün” (?) nevelkedett, úgymond avitt, ósdi nézeteket valló kolozsvári iskolával és Bartók emlékével is – 1948-ban! (18.)

Végül is kinek kellett egy erkölcsfilozófia a tízes, és kinek a negyvenes években? Ami sokkal fontosabb: más a filozófiatörténeti szituáció is. A harmincas évek elejére a neokantianizmus meglehetősen kifáradt, az érdeklődés a nyelvfilozófiára, a fenomenológiára, illetve a formálódó fenomenológiai ontológiára irányult. (Nem beszélve az önálló társadalomtudományos diszciplínákról.) Mindez csupa adalék a KE és az EÉ „hatástörténetéhez”.

A KE és az EÉ tehát Bartók első korszakának produktumai, s ezt a korszakot az 1924-es *A philosophia lényege* című tanulmánya zárja le (PHL). Ez a tanulmány szintén a tízes évek vége felé íródhatott, hiszen Bartók egy 1921-es Scheler-írásra lábjegyzetben utal, mintegy a főszöveghez csatolva. (19.) Mindenesetre a gyulafehérvári határozat következményeként kialakult kolozsvári helyzet, az egyetem átadásával és a költözéssel összefüggő események, az új egyetem létrehozásával kapcsolatos teendők és maga a beindítás is hosszú évekre elvonták Bartók figyelmét az írásról. S egyébként is nehezen hagyta el Kolozsvárt. Bár ő is megtagadta a hűségeskü letételét (s így nem oktathatott tovább az egyetemen), mégis sokáig reménykedett egy tiszta *universitas* lehetőségében – Kolozsvárott. (20.)

A böhmi örökséggel folytatott gondolati birkózás önmagában teljesen implicit jellegű, s csak a hermeneutikai módszerrel véghezvitt összehasonlító elemzés summázataként lehet megfogalmazni a PHL újszerűségét. Bartók nyilván nem akart a filozófia hazai ügyének ártani, az elméletileg mindenképp indokolt Böhm-bírálatot sohasem készítette el. Teoretikusi kifogásait magánügynek tekintette, a PHL azonban a filozófia lényegét, célját és módszereit, a filozófiai tudományosság kritériumait Böhm-től alapvetően eltérő módon határozza meg. A PHL Böhm öntét-filozófiájának latens bírálata, ideértve mind Böhm szellemfilozófiáját, mind pedig a projekciótannal megalapozott deontológiai axiológiáját is.

A böhmi hagyomány nehezen vállalható teoretikus örökség. A projekció *van*-ja nem lehet egyenrangú a *kell*-lél, a deontológiai axiológia falán azonnal repedések keletkeznek, mihelyt a meglehetősen kozmikus színezetű „Jó” önértéke tartalmi elemekkel is rendelkezik, s a Böhm által oly látványosan meghaladottnak tudott *socialitas* (heteronómia) világa pedig értékképző világ. A böhmi filozófiát előbb el kell juttatni a transzcendentalizmushoz, hogy azután a transzcendentalizmus által kettéhasított emberi világ egy bölcséleti antropológiában egyesíthető legyen (21). Erről szól Bartók filozófiája! Ebben a képletben nemcsak az EÉ, a KE és a PHL találja meg a helyét, hanem Bartók minden elméletképző írása, publicisztikája egészen az *Ember és életig* (1940) és –egyáltalán nem paradox módon – a későbbi, kiadatlan, hagyatéki írásai is. A böhmi filozófia és a kanti transzcendentalizmus indifferens mozzanataira épp az összeegyeztetési kísérlet vizsgálata során derül fény. Az összeegyeztetés elméletileg indokolt ugyan, hiszen a kolozsváriaknak bizonyítaniuk kell, hogy Böhm jogosan tekinthető a kanti filozófia „továbbfejlesztőjének”, maga az összeegyeztetés azonban a dolgok logikája folytán megvalósíthatatlan: itt Tankó Béla ilyen irányú kísérletéről van szó (22).

Böhmöt lehet ugyan Kant filozófiájának „öntudatos továbbfejlesztőjeként” emlegetni, s kétségtelen, hogy a böhmi módszer kulcsa a „realisztikus” felfogás „szubjektivistikus” átváltoztatása, ám Kant „realista” tendenciáinak kiküszöbölése egyúttal a transzcendentalizmus ismeretelméleti szerepének gyökeres

megváltozása. Az olyan állításnak például, hogy a „transzcendentalizmus és az ismeretelmélet ugyanazt az egy dolgot jelentik”, nem örülhet sem az ismeretelmélet, sem a transzcendentalizmus (23). A szubjektivistikus szellemfilozófia felé haladó Böhm kifejezetten antikantiánus tendenciájú elméletet formál, s Tankó hiába szeretné megtakarítani az axiológia és a transzcendentalizmus kapcsolatának bizonyítását, ezt nem lehet. Egyáltalán nem magától értetődik maga a kapcsolat. Sőt. Tankónak valójában azt kellene bizonyítania, ami nincs. Ugyanis az általános értéktan nem a transzcendentalizmussal alapozódik meg Böhmnél, hanem a projekcióval, mely ugyan új filozófiai alapvetés, de magában hordozza az öntétfilozófia antikantiánus tendenciáit is.

Hogyan azonosítható ez a probléma Bartók tízes években írott műveiben? Az EÉ előszavában még az olvasható, hogy az erkölcsfilozófia alapjait Böhmnél találja meg a Kedves Olvasó – ám hamar világossá vált, hogy a kanti etikai formalizmus tartalmi kiegészítése, a jó önértékének kidolgozása, az etikai transzcendentalizmus elemzése ingatag alapokon áll, ha a böhmi projekcióra épül. Az etikai transzcendentalizmus rekonstrukciója (KE) nyilvánvaló neokantiánus ihletettséggel tekint a német idealizmus erkölcsbölcseletére a kanti morálfilozófiához képest, ám a „vissza Kanthoz” jelszót itt, ebben az összefüggésben talán úgy lehetne megfogalmazni, hogy „el Böhmötől”. Az etikai transzcendentalizmustól a transzcendentális dedukcióig vezető út önmagában minden, csak nem logikus út. Viszont rögtön érthető lesz, ha új filozófiai alapvetés előmunkálataként, a böhmi szubjektivizmus meghaladásaként értékeljük. A transzcendentális dedukció megmenti a valóságot. Böhmöt nem hatotta meg a neokantiánus könyörgés a valóság megmentéséért, nála a *realizmus alapellentmondása* címszó alatt a legszélsőségesebb szubjektivizmus hivatott az öntétet előkészíteni. Kérdéses, hogy a tízes években – tekintettel például a formálódó fenomenológiára – mennyire tartható egy szélsőségesen szubjektivista képelmélet. S az sem minden tanulság nélküli felismerés, hogy ekkor Scheler már a transzcendentális dedukció előfeltevéseit bírálja, meglehetősen kíméletlenséggel. A PHL után két évvel jelent meg Kibédi Varga Sándor – Bartók egyik igen fontos tanítványa – első jelentős publikációja, mely a transzcendentális dedukció feldolgozása (24). Mindenesetre a Bartók gondolatvilágát jelentősen befolyásoló scheleri filozófia nyomai föllelhetők az *Ember és életben* (1940): érzelmi apriorizmus, antropologikus látásmód, az emberi közösség mint értékhordozó és érték-előállító stb.

Milyen lényeges szerepe van Kantnak abban, hogy Bartók le tudott számolni a böhmi örökség konzekvenciáival? A kérdésre a választ a KE adja.

Ami világkép jellegű megfontolás: mindkét gondolkodó számára az emberi létezés két ellentétes irányú, ámbár összetartozó szférában valósul meg, mely két szféra találkozási pontján adott a morális érték is. Kant nyomán Bartók is az ész autonómiájának elvére alapozva építi föl az emberi világ lényegi sajátosságait. Az építkezés „visszafelé” a teoretikus és a praktikus ész végső egységén alapul, tehát az erkölcsi világrend és a tulajdonképpen világrend harmonizál. Hogy a tulajdonképpen világrend kiépüléséhez az erkölcsi világrend konstitutív jelleggel járul-e hozzá, vagy ez a világrend eleve adott, kifejezetten kanti probléma. Bartók a szellem (eszme) konstitutív képességének felismerését elsősorban Fichtének tulajdonította (25).

Előretekintve azonban döntő eltérés tapasztalható a két gondolatrendszer között. A TÉK (*Tiszta ész kritikája*) meghirdeti a transzcendentális teológia programját, mely program nem fogadható el Bartók számára. A program egyik fontos eleme a morál-teológia, azaz Isten léte az egyik etikai posztulátum. Lényeges elem továbbá az etikoteológia, azaz a világ összhangban áll a morális ész használatával, s az összhang megteremtése az ember feladata is. Az alapvetés közös: a transzcendentális szabadság Bartóknál is létalapja a morális törvénynek. Bartók azonban így bírálja Kantot: „Vagy van erkölcsi autonómia, amely esetben az erkölcsi lény teljes mértékben a maga erejére van utalva és erőinek kifejtésére szabadsággal felruházva; vagy pedig földöntúli lénytől tétetik függővé az erkölcsi törvény kötelező ereje, s ebben az esetben le kell mondanunk az erkölcsi törvény önértékűségéről és az erkölcsi szabadság eszméjét is flatus vocis-nak kell deklarálnunk (26). Bartók következetesebb akar lenni a transzcendentalizmushoz, mint Kant. Az erkölcsi törvény önértékűsége és az erkölcsi autonómia a transzcendentalizmus olyan kulcsfogalmai, melyek nem csupán a tapasztalás által veszélyeztetettek, hanem – mint ahogy az idézetből is kitűnik – egy földöntúli lénytől is.

A TÉK metafizika-programja a metafizika kitüntetett szerepe mellett foglalt állást: a tiszta ész architektonikájában „a metafizika az emberi és minden kultúrájának is befejezése, mely nélkülözhetetlen...” S a transzcendencia elfogadása természetes mindkét gondolkodó számára, a transzcendencia bevonása a metafizikába – ahogy Bartók sugallja – filozófiai következetlenség. (Megjegyzésként: Ráadásul még a *metafizika* sem könnyen értelmezhető fogalom Bartóknál.) Igazi Kant-kérdés, hogy egy fölépített metafizika nem került volna-e ellentmondásba az alapot adó transzcendentalizmussal, annak formalizmusával, hiszen szükségképpen tartalmi elemek bevitelével jár. Mindenesetre a legfőbb jó eszménye hiányzik Bartók erkölcsfilozófiájából, s a transzcendentális teológia elfogadhatatlanul közelre hozza a transzcendens szférát az emberi világhoz.

A transzcendentalizmus mint formák dedukciója új ürességet teremt, hiszen vagy el kell utasítani azt a másik világot, melyhez a transzcendentalizmus hozzáköt (hiszen nemcsak elválasztásról, hanem hozzákapcsolásról is szó van), vagy meg kell mondani, hogy mi is az a másik világ s főleg mi a kapcsolat a két világ között. Így azonban óhatatlanul nemkívánatos tartalmi elemek épülnek be a metafizikába, melyek magát a transzcendentálfilozófiát is átértelmezik. Misztikus, irracionális módon lehet csupán megfogalmazni a transzcendentalizmus által kettéosztott emberi világ egységét. (S ez – ugye – ellentmond a tiszta filozófia, a „philosophia perennis” Bartók által is vállalt eszményének.) Úgyhogy Bartókhhoz sokkal-sokkal közelebb áll a GYÉK etikai formalizmusa, mint a TÉK transzcendentális teológiai programja. Summázként a metafizika metaetikai megközelítése és az attól való visszariadás a kanti filozófia igazi tanulsága Bartók számára (amennyiben a metaetikát lehet itt olyan értelemben használni, hogy fogalmai funkcióhoz juthatnak egy etika fölötti, transzcendenciára vonatkozó elméletben, azaz metafizikában).

Más oldalról az erkölcsi autonómia a tapasztalati világ közelségétől is veszélyeztetett, s a kanti boldogságeszmény szintén nem igazán következetes – Bartók szerint. A boldogság csakugyan eleme az erkölcsiségnek, de ténylegessége és pszichológiai jellege végeredményben a hedonizmus-utilitarizmus keretei között tartja.

Bartók jól látja, hogy a transzcendentalizmus következetes alkalmazása a kanti formalizmus erősítése is egyúttal, csak hogy a megfordítás még érdekesebb: minden olyan megoldás, mely a formalizmus merevségét enyhíti, egyúttal magát a transzcendentalizmust gyengíti. Például a *boldogság* és a *boldogságra való méltóság* megkülönböztetése Kantnál (Az erkölcsök metafizikájának alapvetése) csak arra jó, hogy Kant magát a *boldogságot* olykor ne megfelelő helyen és módon használja fel érvelésében – véli Bartók.

Ha a transzcendentalizmus a filozófiai elmélet egyértelműen meghatározható vezérfonala, akkor az ezzel járó formalizmust vállalni kell – Kant szellemében, olykor még Kant ellenében is. A KE szerint ami a teoretikus ész számára az ismeret, az a praktikus ész számára a moralitás. Ha az ismeret ítéletekben nyer megfogalmazást, akkor a moralitás erkölcsi törvényekben. S ha az ismeret (nem ismeretek) csak formailag írható le, akkor a moralitás is csak formalizmus révén válhat az erkölcsi világ integráns részévé. Ám ettől nem szabad megijedni, a „filozófia nem a gyengéd és finom lelkek számára való orvosság, és akit ez az ijesztgetés visszariaszt, az meg is érdemli, hogy visszariasztassék”(27). Ne hagyjuk magunkat ijesztgetni, viszont vessünk egy pillantást az EÉ eredményeire, s vessük össze a két művet!

Újra a moralitásról és az erkölcsi törvényről esik szó, bár az EÉ kulcsfogalma, az *intelligencia* eltávolodás az erkölcsfilozófiai általánosságtól. Hiszen mint az etikai formalizmus tartalmi kiegészítésének kulcsfogalma, segít az erkölcsiség forrásának, törvényadójának és céljának meghatározásában, így válhatott az intelligencia tartalmisága a konkrét cselekedetek fölé nőő általánossággá. (A KE és az EÉ összefüggése nyilvánvaló, s maga Bartók is utal rá az 1930-as kiadáshoz írt lábjegyzetben.) Az intelligencia közvetítő szerepe nélkül örök rejtély marad az erkölcsi törvény általánossága és az erkölcsi tények egyedisége közötti kapcsolat, még ha nem is az erkölcsi cselekedetek világában kívánunk eligazodni. Immáron megfogalmazható Bartók antropológiai érdeklődésének néhány lényeges motívuma: tarthatatlan a szubjektivistikus képelmélet és az arra épülő szellemfilozófia, illetve a kozmikus méretű általános axiológia mint erkölcsfilozófiai alap, hiszen az etikai formalizmus tartalmi kiegészítésének programja azonnal beleütközik – az egyszerűség kedvéért fogalmazzuk így – a projekciótan szubjektivizmusába. A megoldást képviselő transzcendentalizmus következtelenségeitől elhatárolódó fejtegetés kerüli ugyan a transzcendencia, illetve a heteronómia világának közelségét – féltve a tiszta filozófia eszményét –, mégis a transzcendentalizmus hiába „verőfényes magaslat”, az emberi világ egységes, s a filozófia nem kerülheti el az egységes emberi világ elméleti interpretációját. A KE és az EÉ fejtegetései ugyanabba az irányba mutatnak: kinek és minek a nevében fejt ki föltétlen uralmát az intelligencia, s hogyan érvényesíti normatív jellegét, azaz mit üzen a filozófia a heteronómia rabságában vergődő egyén felé. A probléma az EÉ tanulsága, a megoldás lehetőségére (Scheler: „Gut und Böse sind Personenwerte”) a KE utal.

Scheler materiális értéketikája ekkor még az általában vett tudat protestáns fölfogásának talaján áll –, a húszas évek scheleri filozófiája meglehetősen távol áll Bartóktól. A személyiség antropológikus (Scheler) és transzcendentális (Bartók) fölfogása másként bírálja Kantot, ugyanakkor magának a transzcendentális személyiségfogalomnak is megvannak a maga korlátai. A transzcendentalizmus nyújtotta objektivitás a kettéhasadt emberi világ nyugtalanító élményét adta, s az életmező bartóki fogalma (*Ember és élet*) elsősorban az itt támadt feszültséget hivatott megnyugtató módon föloldani. Mi köze van mindehhez

Böhmnek? Scheler mintha neki és Bartóknak mondaná: „Az énség meghatározására és a természeti léttől való elhatárolására tehát nem képes sem az élményállítások 'logikai alanyának' eszméje, sem pedig az időbeli sokféleség, amely (legalább) ugyanilyen eredendően rejlik a külső szemlélet adottságaiban. ...maga az Én is tárgy a tárgyak között..., ha a 'világ' mint külső és belső világ egyáltalán még más is, mint individuális Én-ek élménytartalma, akkor semmiféle Én nem lehet a világ feltétele”(28).

Az erény adózik a bűnnek – mondja Bloch „korunk örökségéről”, épp Scheler és Spengler kapcsán. Az adózás teoretikus alapja ott van Scheler antropológiájában, hiszen a jó és a rossz egyaránt az érzelmi apriorizmus elemei, s az antropológia az erkölcsi nihilizmus forrásává válhat, tekintettel jó és rossz egyenrangúságára. Mint ahogy Kant is adózik a bűn felé, amikor kimondja, hogy a bűn éppúgy a szabadságból származik, mint az erény. A tetteiért felelősséget vállaló ember nem csupán sorsában hordozza a bűnt, hanem módjában áll tetteiben meg is valósítani azt. Az erény pozitivitása épp abból fakad, hogy az egyén ugyanúgy gyakorolhatja az erényt, mint a bűnt, az erény a bűnre vonatkoztatva nyeri el pozitívitásának erejét.

Bartók nem ezen az úton halad, az öregkori Kant-műveket – láttuk – visszalépésnek tekinti a korábbi eredményekhez képest, Schillerhez hasonlóan. A 20. század elején a transzcendentalizmus nyilván már nem rendelkezik olyan felszabadító erővel, mint Kant és Schiller korában, de Kantra mindenki hivatkozik. Bartók inkább kiemeli, hogy Kant volt az első, aki az erkölcsiség terén a logikum szerepét érvényesítette, hiszen az erkölcsi törvény a logicitás talajáról fakad, s így lehet meghatározni az erkölcsi törvény aprioritását, illetve az erkölcsiség logikai struktúráját. A „quod juris” és a „quod facti” egysége az „érték” és a „kell” szellemfilozófiai alapjaira épül, s látszólag visszatért a böhmi gondolkodás. Csakhogy Kant az érték transzcendentális elemzését nem végezte el, de ez az általa inaugurált módszer Bartók szerint. A végrehajtott „transzcendentális elemzés” viszont lényeges elmozdulást eredményezett Böhmhöz képest. Böhm elfelejti megmondani, hogy mi a szellem, csak használja ezt a félreértésekre igencsak alkalmas filozófiai fogalmat. Bartóknál egészen biztosan nem úgy szellemfilozófiai fogalom, hogy része lehessen egy demiurgoszi feladatokat is vállaló eszkatológikus megoldásnak. A húszas évek művei (az *Eszme*, a *Szellem*, a *Rendszer* és az *Öntudat* stb. kérdéseivel foglalkozó tanulmányok) az itt kétségtelenül adott úrt hivatottak betölteni. Az ember világa értékalkotó világ, az emberi eszme konstitúciós képességekkel újat alkotó objektív szellemiség.

Jegyzetek

1. 1882. augusztus 3-án született Málnási Bartók György Nagyenyeden. A kolozsvári egyetemen diplomát szerez 1905-ben. A kolozsvári egyetem teológiai fakultásának tanára 1907 és 1912 között. 1912-ben a bölcsészkaron magántanár; 1917-ben nyilvános, rendes tanár ugyanitt. A szegedi tartózkodás: 1920-1940; 1927: dékán, a MTA levelező tagja. A *Szellem* és *Élet* folyóirat szerkesztője: 1936-1944. Újra

- Kolozsvárott: rektor és dékán 1940-1945. A MTA rendes tagja: 1945; ez az év nyugdíjazásának éve is. A Református Teológia tanára: 1945-1949; 1970-ben hal meg.
2. Szabolcsi Miklós: *Érik a fény*. Budapest, 1977. 55. o.
3. Sándor Pál: *A magyar filozófia története I-II*. Budapest, 1973.
4. Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz*. Bécs, 1981. 165., 147., illetve 70. o.
5. Ezen állítás részletes bizonyítása: *A filozófiai szintézis lehetőségei Böhm és Bartók gondolatvilágában c. kézirat*os értelmezésben
6. Bartók Lipcsében Wundt óráit hallgatta; Heidelbergben a Sommersemester keretében Windelband, Troeltsch és Lask voltak tanárai.
7. Mariska Zoltán: *Szabálytalan gondolatok a magyar filozófiáról* (Borsodi Szemle, 1990. 4.sz.)
8. Bartók 1949-ben (az Akadémia nevezetes átszervezése idején) levélben nyilatkozott terveiről a MTA főtitkárának. MTAK kéziratár K 1233:192.
9. A böhmi filozófiáról következő dolgozataimban írtam: *Böhm szintézisének kapcsolódási pontjai és filozófiatörténeti összefüggései*. (Acta Academiae Paedagogicae Agriensis. Nova Series Tom. XXI. Filozófiai Tanulmányok. Eger. 1992.); *Az ember és világa (Böhm Károly filozófiájáról)*. Jászunság, 1992. 4.
10. Az utolsó három kötet közül az 5. és 6. lényegében előadásanyag, csak a 4. kötet tekinthető többé-kevésbé kiadásra szánt könyvnek. Lásd: Hajós József: *Böhm Károly élete és filozófiája*. Bukarest, 1986. Bartók György: *Böhm Károly*. Budapest, 1928.
11. Ezen állítás részletes bizonyítását az említett kézirat os értekezés tartalmazza.
12. Az idézett művek: Bartók György: *Az erkölcsi érték philosophiája*. Kolozsvár 1911. és 1942.; Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete. Budapest, 1930. (Az Akadémia Filozófiai Könyvtára 4. kötet); *A philosophia lényege*. Szeged, 1924. (Acta Litterarum at Scientiarum Reg. Univ. F-J. I/3. A tanulmányt Bartók négyszer jelentette meg, még a második kolozsvári tartózkodás idején is foglalkozott megjelentetésével.
13. Lásd az említett Böhmről szóló írásokat!
14. Lásd 12. jegyzet.
15. Mariska Zoltán: *Bartók és a kolozsvári egyetem* (Holnap, 1992. I. sz.)
16. Másfél évig volt dékán (1926. január 27-től folyamatosan az 1926/27-es tanév végéig), majd természetesen prodeán, ugyanis tanév közben kellett új dékánt választani, Hornyánszky Gyula, az előző dékán Pestre költözött. Somogyi Levéltár, Kari tanácsülések, 814-1926/26. etsz. A MTA levelező tagság: MTAK Kéziratár: MTA Tagajánlások I-II. Budapest, I. k. 14-17 vagy RAL 200/1927. Székfoglaló 1928. I. 16. A rendszer filozófiai vizsgálata.
17. Bartók György és Györffy István (alakuló ülés 1940. október 23.). Bartók még Szegeden lett rektor, lásd a Rectori Tanács üléseinek jegyzőkönyvét (1940. május 30.) Somogyi Levéltár Rectori iratok 182-1920/41. etsz., illetve Rectori Tanács ülések jegyzőkönyvei 1349-1939/40.
18. Gaál Gábor: *Válogatott írások I-III*. Budapest, 1964. Említett helyek: I. 551-554., II. 614., III. 362., 355-357. és 210-211.
19. Scheler M.: *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig, 1921. Lásd: PHL idézett kiadás 102. o.
20. Schneller István egyik leveléből (1920. július 20.) egyértelműen kiderül Bartók(ék) terve. A levelet a budapesti Egyetemi Tanácshoz írta (Somogyi Levéltár Rectori Hivatal iratai 196-1920 BKSZ)
21. Bartók György: *Ember és élet. A bölcseleti antropológia alapvonalai*. Szeged, 1939.
22. Tankó Béla: *Böhm és Kant. Adalékok a transzcendentális philosophia kiépítéséhez*. In: Kajlós (Keller) Imre: *Böhm Károly élete és philosophiája*. Besztercebánya, 1913. I-III. (Tankó írását lásd a II. kötetben.)
23. Tankó, i. m. : Kajlós szerk. II. kötet 41. o.

24. Kibédi Varga Sándor: *A transzcendentális dedukció Kantnál*. Szeged, 1926.
25. Lásd Bartók: KE idézett kiadás 214. o.
26. Bartók i. m. 58. o.
27. Bartók i. m. 145. o.
28. Scheler: *Formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Budapest, 1979. 567. és 572-573. o.

A FILOZÓFIA NEVÉBEN KARÁCSONY SÁNDORRÓL ÉS BARTÓK GYÖRGYRŐL

1992

Egy kis polémia

Időről időre bátortalan vagy inkább kedvetlen kísérletek tanúi lehetünk, melyek célja a magyar filozófiát övező homály eloszlatása. A bátortalanság az aránytévesztéstől való félelemből fakad. A hazai filozófusok személyiségét, gondolatvilágát és társadalmi-közéleti tevékenységét idéző szerzők, akik veszik maguknak a fáradságot és elolvassák régebbi filozófusaink írásait, sokkal nehezebb helyzetben vannak, mintha a filozófiai közéletben konvencionálisabbnak számító témákkal foglalkoznának. Hiányzik ugyanis az az asszociációs bázis, melyre építve filozófiai múltunk valódi értékei megfogalmazhatóak, rekonstruálhatóak lehetnének az aránytévesztés veszélye nélkül. Továbbá feleslegesen sok energia fordítódik magyarázkodásra, felesleges tiszteletkörök befutására. A magyar filozófia kutatói mindenekelőtt bizonygatni igyekeznek saját kutatásuk fontosságát, néha úgy tűnik, saját maguk meggyőzése érdekében is. Elég jelentős elszántság kell ahhoz, hogy a fanyalgás és az esetleges dühös indulatok közegeiben, a meg nem értettség ódiáját vállalva, valaki óvatosan a múlt filozófiai értékeit hangoztassa. Sándor Pál könyvét (1) nem illik mentegetni, mégis Hanák Tibor könyvéig (2) ez volt az egyetlen számottevő információs forrás a filozófia hazai történetéről. Hanák könyve, persze, egyetlen polémia a Sándor Pál-féle szemlélettel szemben, de érezhetően nem tesz különbséget filozófia és nem-filozófia között. Eléggé kétségbeejtő, de sajnos reális tény: ha egy német vagy angolszász filozófiatörténész (lehet, hogy pusztán udvariasságból) a magyar filozófia története után érdeklődne, mi csak egy szélsőségesen prekonceptuális könyvet tudnánk felmutatni, illetve egy külföldön megjelent s másként prekonceptuálisan művel tudnánk összevetni azt. (3)

Manapság filozófiai közéletünk prominens személyiségeinek szegeznek időnként a kérdést: Van-e magyar filozófia? Hogyan látják ők ezt a kérdést? Eléggé kedvetlen válaszok születnek, melyek azért rövidre zárják a bölcselet hazai történetének problémáit. A megkérdozettek szellemi sivárságról, színvonalatlanságról, maradiságról és poros katedrafilozófiáról beszélnek, mintegy leplezve azt a tényt, hogy érdeklődési körükön kívül álló, tehát számukra feltétlenül marginális kérdésekről nyilatkoznak. A filozófia amennyiben új és eredeti, annyiban individuális, s a filozófia művelésének mai lehetőségei kétségtelenül mások, mint 1945 előtt voltak. A magyar filozófia egészében követő filozófia, de elég nagy önbecsapás azt hinni, hogy nem léteznek manapság olyan eleven kapcsolódási pontok, melyek kultúrtörténetünk kontinuitását bizonyítják – és filozófiai jellegűek.

Szóvá tenni azért érdemes ezeket a megnyilatkozásokat, mert enyhén szólva nem segítik a megfelelő asszociációs bázis kialakulását, sőt bizonyos értelemben nehezítik a megfelelő fogalmi háló kiépülését. Van-e nekünk Kierkegaardunk – kérdezi Vajda Mihály, hogy azután rögtön meg is válaszolja saját kérdését (Holnap, 1992. 1.). Az említett cikk számos megállapításával egyet lehet érteni, ám ezen a ponton adódik egy szintén költői kérdés: Mi van akkor, ha nekünk nincs Kierkegaardunk? Ebből a felismerésből kiindulva lépünk át a magyar filozófia ügyén? Kizárólag kutatás révén, elemző-interpretáló tanulmányok segítségével, monográfiák szintézisében oldódnak meg színvonalasság és színvonaltalanság, filozófia és nem-filozófia kétségtelenül létező problémái. Nem volt nekünk annyi filozófusunk, amennyi Hanák könyvében szerepel, de azt azért tudnunk kellene, hogy kik és miért érdemlik meg a figyelmet. S van-e alkalmasabb helyszín a magyar filozófia kutatására, mint egyetemeink filozófia tanszékei? A tovább már nem odázható feladat teljesítése érdekében meg kell szabadulni bizonyos szemléletbeli nehézségektől.

A cím

A cím sugallta összevetés persze önkényes, s némiképp magyarázatra szorul. Az összevetés egyik apropója Karácsony Sándor nemrég megjelent szép könyve (*A Hegyi Beszéd*. Budapest, 1991.), a könyv tartalma, s magának Karácsony Sándornak a személyisége mindenféleképp figyelmet érdemel. Alkalmat ad teológia és filozófia, prédikatori-néptanítói, nevelői vehemencia és a filozófia távolságtartó tartalmának, a közéletiségtől oly szívesen elzárkózó filozófus magatartásának összevetésére. Ez utóbbi hűvös filozófia képviselője, az elzárkózó magatartás megtestesítője Málnási Bartók György volt abban az időszakban is, amikor Karácsony fénykorát élte.

A Karácsony iránt megnyilvánuló szeretetteljes érdeklődés nem véletlen. Hazafias népnevelő programja, elméleti és gyakorlati pedagógiája, mély vallásossága valamint náciellenessége múlt- és példakereső korunkban bátran idézhető. Harcos közéleti tevékenységet folytatott, nagyhatású fellépései feledtetni tudták (tudják?) szellemi artikulációjának olykor bizarr, különös, elméletileg igencsak nehezen igazolható elemeit. Még számosan élnek a Karácsony-rajongók közül, kiknek ifjúkoruk legnagyobb szellemi élményét Karácsony fellépése jelentette. Utólag egyértelműen megállapítható, hogy ő maga a „jó ügy” mellé zárkózott fel. Útkeresése a háború előtt és alatt, lendülete a koalíciós időkben aktuális szerzővé teszi. Az új magyar demokrácia legfontosabb tájékozódási pontjai épp a koalíciós időkhez kapcsolódnak. A keresztény-hazafias gondolat a koalíciós időszakhoz hasonlóan integrációs-irányító szerepre törekszik, legfeljebb ma nagyobb eséllyel, mint akkor.

Más vonatkozásban viszont elég egyértelműen elutasítás vár minden olyan kísérletre, mely ha nem is a Horthy-korszakot, hanem a Horthy-politikát, főleg a külpolitikai törekvéseket respektálni vagy respektáltatni kívánja. Erdély még mindig tabu, a Horthy-féle revíziós törekvések részbeni sikerét hozó második bécsi döntés következményeit nem vállaljuk ma sem. Bartók „elfelejtett” filozófus, ám elfeledésében többek között

szerepet kapott egy, a filozófiától igencsak távol álló tény: mint volt kolozsvári professzor 20 éves kényszerű szegedi tartózkodás után élt a bécsi döntés nyújtotta lehetőséggel, s visszament Kolozsvárra dolgozni. (Lásd az említett Holnap-számot!)

A cím sugallta összevetés igazi értelme mindezek fényében a következő kérdésre adott válaszban áll: Mit is akarunk bizonyítani a magyar filozófia értékeit hangoztatva?

Minden gondunk forrása talán abban rejlik, hogy a filozófia társadalmi hasznosságát eszmetörténeti alapon keressük. Hogyan „hasznos” a filozófia? Bizonyítani igyekszünk, hogy magyar társadalmi-történelmi fejlődés által felvetett problémák teoretikus feldolgozásában és a közélet-politikai gyakorlat eszmeiségében valahogy a filozófia is mindenáron jelen van, ha fene fenét eszik, akkor is! Ne hagyjuk magunkat lesöpörni, mi, a filozófiával akármilyen szinten foglalkozók, lehet, hogy az érdem nagyobb részben nem a miénk (vannak azért itt jogászok, politikusok, politológusok, szociológusok, teológusok, politikai és egyházi vezetők), de nekünk is megvan a magunk vékonyka szeletkéje a tortából!

Nem könnyű manapság a filozófiai önérték, az önmagában vett filozófia gondolatát elővenni, hiszen azért él bennünk a gyakorlati filozófia emléke. (Mit le nem írtak a gyakorlati filozófiáról a hetvenes években!) A filozófiai gondolkodás eléggé elvont, nem könnyű megtalálni a konstrukciós-fogalmi gondolkodás és a társadalmiság akut problémái közötti összefüggést, s kérdés, hogy egyáltalán érdemes-e. (Tényleg csak úgy ötletszerűen: Fichte tudománytana egyben – ugye – szabadságtan is, de nincs itt egy jó adag kozmopolitizmus? Fichte társadalomtana mennyiben „német”? Amennyire Voltaire „francia”?)

Nem lehet egyszerre, együtt két elvet számon kérni a magyar filozófiától: Legyen „magyar”, foglalkozzon a magyarság sorskérdéseivel, és termeljen ki egy Kierkegaard-t, mert különben nem lehet komolyan venni!

Karácsony és Bartók a filozófia társadalmi szerepének két, egymástól igencsak távol álló lehetőségét testesítik meg. Bartók közéleti tevékenységében sohasem lépett túl egy filozófiaprofesszor lehetőségein, Karácsony a szó politikai értelmében volt vezető. Bartók „kozropolita” filozófiát művelt, legfeljebb bizonyos publicisztikai írásai tekinthetők „magyarnak”. Karácsony népművelő volt, a szó kifejezetten gyakorlati értelmében, melyhez felhasználta filozófiai ismereteit.

Eszmetörténet

A magyar filozófia lényegében inkább követő, semmint úttörő jelentőségű – hangzott el nemrégiben egy vitán ez az önmagában még nem kifejezetten történelemfilozófiai mélységű megállapítás. Vitatkozni a kijelentéssel elég nehéz lenne, bár az állítás valahol feltételezi az „európai szint” egyébként igencsak nehezen megfogalmazható kritériumát. Tényleg, mi az, hogy „európai szintű” filozófia? No jó, Kant, Hegel, Heidegger stb. Az embernek azért van olyan érzése, hogy sokkal „tudományosabb” egy középszerű német szerzővel foglalkozni, mint mondjuk, az oly sokat emlegetett Bartókkal.

A tiszta teória védelme, a gondolkodás szabadságának követelése, a filozófia „szakma” jellegű művelése szintiszta hivatástudat, mely nyugodtan párosulhat – s Bartóknál erről van szó – hazafias magyarságtudattal. A filozófiai kultúra hazai ügyének tisztelete, az ezzel párosuló politikai el nem kötelezettség a legtisztább hazafiság nemcsak Bartók korában, hanem ma is. A vidéki professzor mellesleg ma is irigylésre méltó nemzetközi kapcsolatokkal rendelkezett, viszont kétségtelenül zárkózott ember volt.

Elméletképzésre vállalkozott, szellemfilozófiai alapokon nyugvó bölcséleti antropológiát dolgozott ki, megszegte tehát a magyar filozófia egészére érvényesnek tudott „követő” szabályosságot. A kérdés még messze nem az, jó-e bölcséleti antropológiája, az azonban biztos, hogy nem attól lehet rossz, mert nem ismerjük. Mit lehet kezdeni az életmező bartóki fogalmával? – ezt a kérdést kizárólag hermeneutikai elemzéssel lehet megválaszolni. A fentebbi megállapításban rejlő rezignáció (ha ugyanis követő a magyar filozófia, akkor kompilatív is, azt mondja ki, amit mások kimondtak) nem adhat felmentést a tanulmányozás kényszere alól. A tájékozottság igazolása ma is a tudományosság kritériuma, a kreativitás kevésbé számít annak. Bartók is filozófiatörténeti és etikatörténeti munkássága alapján lett az Akadémia rendes tagja, filozófiatörténetét teológusnemzedékek tankönyvként olvasták. Tagságának felfüggesztését, pontosabban tanácskozó tagságát pedig a kor igazságtalanságának köszönhetette.

Karácsony konzervatív liberalizmusa mint politikai-közéleti magatartás és eszmeiség egymástól igencsak távol álló tendenciákat foglal magában. Az ősmagyarkodó és kuruckodó eléggé vulgáris eszmeiség párosult a modern pszichológiával vagy néplélektanokkal (Le Bon, Wundt, H. Paul stb.). Konzervativizmusa a legjobb példa annak igazolására, hogy a konzervativizmus igenis képes modernizáló törekvések beindítására a nemzeti összefogás ügyének szolgálatában.

Bartók is jó példa lehetne – tehetnénk gyorsan hozzá, csak hogy ő sohasem művelt alkalmazott filozófiát. Hogy miben áll az ő „aktualitása”?!? Kibédi Varga Sándor pályakezdése idején a kanti transzcendentális dedukció, illetve a rickerti értékelmélet tisztázásával foglalkozott, Joó Tibor (Bartók másik fontos tanítványa) Troeltsch történelemfilozófiájának tisztázásával kezdte teoretikusi pályáját. Mesterük neokantianizmusa sohasem volt követő jellegű, Bartók nem volt sem Rickert, sem Troeltsch követője. Egyszerűen házi feladatul adta tanítványainak (ezt is ki kell érdemelni) ezen két gondolatvilág rekonstruálását. Bartók egyébként Hallgatta Heidelbergben Windelbandot és Troeltsch-öt egyaránt.

Más vonatkozásban sem művelt követő filozófiát. Bölcséleti antropológiájában imponáló méretű névsorban (tájékozottság!) természetesen ott vannak a Karácsonynál említett nevek is, ám az ő antropológiájában a nemzetkarakterológia egyszerűen nem téma. A Wundt-féle néplélektan teoretikusi okokból fenomenologikus, s az antropológiai szintézis az általánosítás magasabb szintjén mozog. Kísérlete tehát egyszerre modern és filozófiai, csak éppen elfeledett kísérlet... Ugyanakkor az összevetés igazi tanulsága nem lehet más, mint hogy az alkalmazott filozófia egyúttal kilépés is a filozófia világából, s a megfogalmazott gondolati tartalom színvonala és annak társadalmi fogadtatása között egyáltalán nincs direkt összefüggés. Az emberek azt tekintik értékesnek, amit hallani szeretnének (elfogadás vagy elutasítás kérdése itt még fel sem merül), a közérthetőség pedig színvonalcsökkenéssel jár együtt.

Alkalmazott filozófia

Karácsony Sándort filozófusként láttatni mindezek fényében elég nehéz feladat. A filozófia nevében megszólalók egyáltalán nem biztos, hogy filozófiát is mondanak, ugyanakkor a filozófiaellenes filozófiának is szép hagyományai vannak. S mintegy zárójeles megjegyzésként: Napjaink publicisztikájának érdekes vonása, hogy mindennek lehet „filozófiája”, a hagymatermesztéstől a politikai vezetésig. Sokszor és egyre gyakrabban élnek vissza ezzel a szóval.

Lendvai szerint Karácsonynak is megvolt a maga filozófiája, szellemtörténeti alapokon nyugvó nemzetkarakterológiát dolgozott ki. (Lendvai: *Protestantizmus, forradalom, magyarság*. Budapest, 1986.) A magyar észjárás koncepciója nem egyszerűen kihámozható Karácsony megnyilvánulásaiból, hanem benne van, mondjuk, egyik művében (*A magyar észjárás*. Budapest, 1985.). A „magyar” ugyanaz Karácsonynál, mint Fichténél a német, Robespierre-nél a francia, Dosztojevszkijnél az orosz (Lendvai, i.m. 1986. 281.) Ki tudja, így van-e.

Karácsony nemzetkarakterológiája sem indíttatásában, sem végkicsengésében nem filozófia. Szűkebb érdeklődése elméleti és gyakorlati pedagógiára irányult, a filozófiának ebben csak kisegítő szerep jutott. A vitalizmusba hajló szellemtörténeti nemzetkarakterológia sokkal szorosabb kapcsolatban áll a pedagógiával, mint a filozófiával (Karácsony, Prohászka, Kornis, Mitrovics, Schneller, Kármán stb.). Az általa megfogalmazott elméleti tartalom is szándékoltan didaktikus, és pedagógiai intencióval bír. A sikerélményt adja az ifjúságnak, ezt a didaktikai szempontból legfontosabb élményt. (Te jó magyar vagy, édes fiam, csak így tovább!)

Karácsony, Prohászka (és ki ne felejtjük a Bartók-tanítványt, Joó Tibort) nemzetkarakterológiája csak a magyar kultúrkörben értelmezhető. Az európai filozófiai trendekhez viszonyítva feltétlenül atipikus téma a magyar észjárás, magyar világnézet témája. Csak úgy ötletszerűen: Mit olvassunk mi szívesebben Ortegától? *A tömegek lázadását* vagy a *Gerinctelen Spanyolországot*?

Az oly gyorsan konzervatívnak, maradi katedrafilozófiának minősített szellemiség közvetlen érdeme, hogy felkészítette politikacsinálóinkat, közéletiségünk szereplőit, teoretikusainkat közéleti-társadalmi szereplésükre. Szellemi tőkét adott a mégoly lenézett katedrafilozófia is. Bartókék múlhatatlan érdeme, hogy egyfajta szellemi kultúra szilárdult meg tevékenységük eredményeként egyetemeken és a hazai tudományos közéletben. A „hivatalos” kurzus képviselőiként megdöbbenően távol tudtak állni a politikától, a közélet más szereplői, történelemcsináló politikusaink és a társadalmiság problémáit teoretikusan feldolgozó tudósaink mégis fel tudták használni a kapott szellemi tőkét. Az is kétségtelen, hogy a „katedrások” maguk is jól vagy rosszul, de betöltöttek bizonyos közéleti tisztségeket. Nem lenne azonban helyes, ha a közéleti szereplés vagy az alkalmazott filozófia milyensége döntene olyan kérdésekben, amelyek egyébként a filozófia belső problémái lennének, s melyeket, sokadszor hangoztatva, kizárólag hermeneutika és immanens kritika segítségével lehetne meghatározni. Gondolni annyi, mint feltételezni, hogy valami van – írja valahol Natorp. Mi az, ami van? Mi következik az alapvetésből, az alapvetés milyen előfeltevéseken

alapul, milyen paradigmatis következményei vannak egyes teoretikus megállapításoknak – néhány kérdés a teljesség igénye nélkül, melyek adott esetben válaszra várnak.

Hol van erre olvasóközönség? – kérdezné a kétségbeesett szerkesztő. Nos, én hallottam már bizonyos pudingról és annak próbájáról. Maga a téma, szerintem, egyszerűen darázfészek. Tényleg, mi lenne, ha a múlt teoretizáló egyéniségeitől, pontosabban szellemi artikulációitól filozófiai, általános és kifejezetten diszciplináris tudományelméleti nívumokat kérnénk számon? Abból a meggondolásból kiindulva, hogy egyrészt ne éljünk vissza oly magától értetődő természetességgel a filozófia szóval, másrészt pedig még ha bizonyos artikulációk rendelkeznek is filozófiai alapokkal, a filozófia művelése és a társadalmi-közéleti szereplés között eléggé jelentős indifferencia adódik.

A szöveg

A filozófiai szövegek tanulmányozása során megérlelődött bennem az a felismerés, hogy tulajdonképpen az adott keretek között két típusú szöveg van. Az egyik típusú szöveg nehéz, mert nehéz. Kellő elszántsággal el lehet sajátítani egy-egy gondolkodó nyelvezetét, kifejezésmódját, meg lehet érteni alapproblémáit, s bizonyos idő elteltével ismerőssé válik a kezdetben mégoly homályos szöveg. (Ajánlom mindezt kipróbálni Hegel *Szellem fenomenológiáján*.)

A második típusú szöveg nehéz, mert látszatra könnyű. Vannak rendkívül olvasmányos, szellemes filozófiai szövegek, élvezetes olvasmányok. Csak éppen időnként meg kell állni, s meg kell kérdezni önmagunktól: mit is olvastunk eddig? A plasztikus kifejezésmód filozófiai tartalma sokkal nehezebben rekonstruálható, mint ha az olvasó eleve gyanakvással közeledne a szöveghez. Kierkegaard vagy Schopenhauer egyaránt idézhető. Hogy egyértelmű legyen tudományos filozófia (Hegel) és esszéisztikus filozófia különbözősége. A briliáns gondolatok mélyén azonban hagyományos filozófiai problémák húzódnak, melyeket lehet és illik is rekonstruálni.

Mindez azért jutott eszembe, mert Karácsony nagyon szépen ír. A *Hegyi Beszéd* olvasása közben többször is elfogott a szégyenérzet a magam körülményeskedő, nehézkes, a precizításra talán túlzottan is törekvő stílusomra gondolva. Hordoznak-e Karácsony szép gondolatai filozófiai üzeneteket? Meggyőződésem szerint igen. Bárhol fel lehet ugyan lapozni a könyvet, az üzenet nem igényli az Egész ismeretét, részeiben mégis Egészre hordoz az írás. Önvizsgálatra kényszerít, az „Ismerd meg önmagad” filozófiai üzenete kényszerítő erővel hat a sorokon keresztül. Az üzenetet azonban nem sajátíthatja ki sem Krisztus, sem Buddha. Benne van a Taoban éppúgy, mint Szókratész gondolatvilágában. Erről szól a delphoi jósdá felirata, erről elmélkedik a nagyhatalmú római császár, Marcus Aurelius is. Isten „marhájaként” (Karácsony kifejezése) éppúgy megérthetem az üzenet fontosságát, mint buddhistaként.

S ezen a ponton van vitám Karácsony teológiájával. Az Ismerd meg magad! imperatívusz azért tud évezredekén át oly eleven erővel hatni a gondolkodásra, mert egyedül van. Nincsenek mellérendelve, vele egy rangra emelve más imperatívuszok. Nem válik szabálygyűjteménnyé, megmarad önmagának s rábízza az összes további lehetséges felismerést az autonóm szellemi lényre.

Óhatatlanul Kant többször is megfogalmazott, híres imperatívusza idéződik fel bennem: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor általános törvényhozás elvéül szolgálhasson!” A cselekvésre vonatkozó imperatívusz is azért kategorikus, mert feltétlen és egyetlen elv. Meggyőződésem szerint nem a heteronómia rabságában vergődő egyénnel szemben táplált gőgösség, sokkal inkább a filozófia önkorlátozó hajlama érhető tetten Kant imperatívuszában. A protestáns világnézeten nyugvó filozófiákat gyakran éri az a vád, hogy szándékuk ellenére vallásos világképet vázolnak fel, rejtett teológiai tartalommal szólnak elképzeléseik szerint „tisztá” filozófiai témákról. Etikai-erkölcsfilozófiai értelemben elég látványosan el lehet különíteni a protestantizmusban a filozófiát és a teológiát. Ezen elkülönítés nem véletlen, maguk a szerzők is törekednek rá.

Bartók erkölcsfilozófiájában (*Az erkölcsi érték philosophiája*. Kolozsvár, 1911.) az ember autonómiája eléggé egyértelműen összefügg a minden eszes lénynek adott (Kant) transzcendentális szabadsággal. A *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete* című művében (megjelent Budapesten, 1930-ban) Bartók a transzcendentális létmezőt megóvni akarja mind a tapasztalati világ, mind a transzcendens régió közelségétől. (Különben sohasem érvényesül az autonómián alapuló erkölcsi szabadság.) Felfogásában az intelligencia uralmával válik általánossá az erkölcsi szabadság, hiszen az egyének egyformán szabadok transzcendentális értelemben (Jago ugyanúgy, mint Lear lánya). Bartók és Karácsony törekvése elég látványosan eltér egymástól. Bartók félti az embert mint autonóm lényt a transzcendencia és a tapasztalati világ közelségétől. Az ebből fakadó rigozitást vállalni kell: „A filozófia nem a finom és gyengéd lelkek számára való orvosszer, s akit ez visszariaszt, az meg is érdemli, hogy visszariasztassék.” (Bartók)

Karácsony szerint Isten „marhája” az egyedüli üdvözülést Krisztusban találja meg, azt mondja tehát az embereknek, amit hallani szeretnének. Karácsony a teológia nevében közel hozza a transzcendens szférát. Bartók (maga is protestáns-református ember, az apja református püspök volt) teoretikus megfontolásokból igyekezett az emberi világtól távol tartani ugyanezt.

El lehet-e így jutni Istenhez?

*„Négykézláb másztam. Álló Istenem
lenézett rám és nem emelt föl engem.
Ez a szabadság adta értenem,
hogy lesz még erő, lábraállni, bennem.
Úgy segített, hogy nem segíthetett,*

lehetett láng, de nem lehetett hamva.

Ahány igazság, annyi szeretet.

Úgy van velem, hogy itt hagyott magamra.”

(József Attila)

A költő szerint igen.

BÖHM SZINTÉZISÉNEK KAPCSOLÓDÁSI PONTJAI ÉS FILOZÓFIATÖRTÉNETI ÖSSZEFÜGGÉSEI

1993

*„Mert aki a tudást a tudás kedvéért választja, az főképp azt fogja választani,
amelyik leginkább mondható tudománynak.” (Arisztotelész)*
„A tudomány megértett Egész.” (Böhm Károly)

A böhmi rendszer teljessége

Bár Böhm Károly (1846-1911) életéről és filozófiájáról kiváló munkák jelentek meg, a magyar filozófiai örökség szisztematikus feldolgozási kísérletei során mégis számolni kell egy többretegű és ellentmondásos, filozófiatörténeti és elméleti kérdésfeltevések által egyaránt motivált „Böhm-problémával”.

Böhm iskolateremtő gondolkodó volt, hatása elevenen élt a századforduló táján és századunk első felében. Az első filozófiai rendszer létrehozójaként él még ma is a köztudatban, s gondolatvilága az eredetiség jegyeit viseli magán (1).

A bölcseletben azonban a könyvek más könyvekről szólnak. A hazai filozófia mindig is követő jellegű volt, és kérdéses, hogy a böhmi szintézis milyen forrásból, forrásokból táplálkozik. A róla szóló monográfiák (2) kevés figyelmet fordítanak a tényleges elméletalakító hatások elemzésére, s bizonyosa értelemben az ott található megállapítások is módosításra szorulnak.

A böhmi szintézis és rendszer egyáltalán nem olyan egységes és kidolgozott, mint amilyennek a monográfiák alapján tűnik. Hatkötetes, zárt rendszerként mutatják be a szerzői, noha Böhm életében és általa véglegesített formában csak az első három kötet jelent meg: *Ember és Világa*; 1. kötet *Dialektika vagy alapphilosophia* 1883. (és 1941-ben újra kiadták), 2. kötet *A szellem élete* 1892. és 3. kötet *Axiológia vagy értéktan* 1906. A további kötetek sorsa eléggé tanulságos. A 4. kötet, a *Logikai érték tana* 1912-ben, egy évvel Böhm halála után jelent meg. A posztumusz kötet anyaga majdnem teljesen készen volt, s kiadója, Málnási Bartók György pontosan meg is határozta a saját tollából származó kiegészítéseket. A további kötetek azonban lényegében előadásanyagok, s igencsak kérdéses, hogy abban a formában és azzal a tartalommal megjelentette volna-e Böhm az *Ethikai érték tanát* (5. kötet, 1928) és az *Aesthetikai érték tanát*

(6. kötet, 1942). Mindkét kötetet Bartók jelentette meg, Böhm emlékének ébrentartása jegyében, és a böhmi rendszer teljességének szem előtt tartásával.

Különösebb erőfeszítés nélkül kiszámítható, hogy az első és a hatodik kötet megjelenése között 59 év telt el, hiszen a *Dialektika* 1883-ban, az *Aesthetikai érték tana* 1942-ben jelent meg először. Vegyük még hozzá a *Dialektika* bevezetőjének azon megjegyzését, hogy a könyv tizenöt év gondolkodásának gyümölcse (3), s egyaránt kérdésessé válik a böhmi gondolkodás korszerűsége és a rendszer zártsága.

Célszerűnek látszik kizárólag az első három kötet filozófiatörténeti forrásait kutatni, ehhez azonban tézisszerűen meg kell fogalmazni, hogy miről is szól Böhm filozófiája. Böhm dialektikán destruktív-látszatromboló eljárást ért, melynek konklúziója filozófiai alapfogalom. Az *Ember és Világa* első kötetében nyert alapfogalom – az öntét – az ő találmánya. Az öntétfilozófia egyáltalán nem azonos a 3. kötetben megfogalmazott projekciótannal. Öntét és projekció – egymást sokban lefedő, de lényeges kérdésekben eltérő két gerincfogalom. A *Dialektika* és az *Axiológia* alapvetésbeli különbségei nem fogalmazódnak meg kellő plaszticitással a Böhm-irodalom tanulsága szerint, noha Böhm az öntéthez Kant és Comte összeegyeztetési kísérlete révén, a projekció pedig olyan alapjában fichteianus fogalom, melyhez az érték és az érvénytan felhasználásával jut.

Mi tehát végül is az *Ember és Világa*? A *Dialektikában* olvasható alapfilozófia szubjektivistikus képelmélet, amely – mint eléggé szélsőséges szubjektivizmus – meglehetősen ezoterikussá teszi Böhm filozófiáját. A lehető legszorosabb kapcsolatban áll Böhm egy nem nagyon elemzett tanulmányával a *Realizmus alapellentmondása* (Magyar Philosophiai Szemle, 1882) című írással. A *Szellemtan* szellemfilozófiai úton keresi az ismeretek általános érvényességének és egybevágóságának szükségképpen felmerülő problémáit. Az *Axiológia* projekciótana módosított szubjektivista alapvetéssel dolgozik, s a deontológiát az axiológiával, a *kell*-t az értékkel azonosítva általános értékelméletet ad. Bár a továbbfejlesztés iránya adott, az általánosság szintjén nyert önértékek kidolgozása a különös szintjén, a kidolgozás legfeljebb az *igaz* önértéke esetében sikerült. A továbbiakban tehát az öntétfilozófia, a szellemtan, a projekciótan és a deontológiai axiológia lényeges forrásainak feltárásáról lesz szó.

Az öntétfilozófia kapcsolódási pontjai

Böhm szubjektivizmusának elsődleges forrása pozsonyi élményeiből fakad. Teológushallgatóként a különállás, a másság jegyében találkozott a filozófiával. Első publikációja az Énről szól. (*Az Énnel fejtvénye*, Sárospataki Füzetek, 1867) Az Én mindig is megőrizte központi jelentőségét gondolatvilágában. Az útkeresés, a szellemi érlelődés éveiben Hegeltől Holbachig csupa olyan szerzőt olvas, kiket később, a megismerés szubjektív mozzanatának heurisztikus élménye nevében megtagad (4).

Hanák szerint Bartók utalása Böhm korai materializmusára a levegőben lóg, hiszen az állítólagos materialista korszakot Bartóknak nem sikerült dokumentálna (5). Tehát nincs is – mondhatnánk. Csakhogy erről éppen Böhm nyilatkozik a két kiadást megért *Dialektika* előszavában (6). Az Én mint filozófia téma és a megismerés szubjektív mozzanatának heurisztikus élménye egymást erősítő hatások, melyek birtokában Böhm tanulni indult Németországba. Göttingenben és Tübingenben tanult (1868-70). Hallgatta Liebmann, Lotze, Ewald és mások óráit. A tanulmányút summázataként végleg leszámolt a teológiával, bár bizonyos megoldásai eszkatológikus színezetűek, ezek sokkal inkább világnézeti indíttatásból fakadnak, mint hogy ex thesi teológiai érvek lennének. A későbbiek folyamán teológiai érveket filozófiai állítások igazolására sohasem használ, s a tudományosság eszménye nevében Istent – mint vallásos metafizikai entitást -, s a transzcendens régiót távol tartja a filozófiától. Nem engedi a szív óhajait érvényesülni, s „amit nem tudok bebizonyítani, azt ha nem is tagadom, de mellőzöm” (7).

A tanulmányút másik lényeges summázata a szubjektivizmus kiteljesedése gondolatvilágában. A materializmust immáron teljes ostobaságnak tartja, de nem egyszerűen a materializmustól határolódik el, hanem jószérivel az egész filozófiatörténettől. Realista koncepciónak nevez minden olyan filozófiát, mely a hagyományos ismeretelméleti alapvetésből, Én és Dolog relációs viszonyából indul ki, vagy hallgatólagosan tudomásul veszi magát a relációt. A realizmus alapellentmondása maga a poláris viszony – vallja. A példa kedvéért még Berkeley is 'spiritualista', hiszen a Dolog létezik a (véges) elmén kívül is, csak éppen Isten végtelen elméje fogja át a világot. Az öntétfilozófia és a projekciótan más és más forrásból ered. Az öntétfilozófia közvetlenül nem fichteianus, az öntéthez Böhm nem az Énből logikailag levezetett Nem-Én segítségével, illetve ezen egység tételezésével jut el, hanem Kant és Comte tanainak egyeztetését tekinti programjának.

Ugyancsak elutasítja az arisztotelészi hagyományt, mely újjáéled a századvég filozófiai életében, Bolzano, Trendelenburg és Külpe realista koncepcióiban. Meinong és Brentano tárgyelmélete szintén kimarad, noha a fenomenológiát előkészítő tárgyelmélet épp az általa is bírált poláris viszonyt hivatott meghaladni, viszont – úgymond – pszichologizál, s ezzel elveszti a tudományosság eszményét (Böhm szerint).

A filozofálás egyetlen lehetséges módját a korai neokantiánusoktól tanulta. A tiszta racionalitás elveit követő, rendszeralkotásra törekvő, tudományos filozófia eszménye Liebmanntól, Lotzetől és Eduard von Hartmanntól, a múlt század hatvanas éveinek gondolkodóitól származik.

Nem túlságosan szerencsés időpontban kapcsolódott tehát Böhm az európai (német) filozófiai élethez. A filozófia még nem heverte ki a 48-as forradalmak utóhatását. Gyanúba keveredett, a materializmus gyanújába, a gyanú pedig a munkásmozgalom veszélyét idézte fel. Defenzívába szorult, az ötvenes-hatvanas években elvesztette a '48 előtti hegemon szerepét. Az egyetemi oktatásban a teológia visszahódította a korábban elvesztett pozícióit, s a diadalmas teológia élvezte az új-régi hatalom gyámkodását. A professzorok kiszorultak az egyetemi oktatásból, egzisztenciális gondokkal küszködtek, magányos teoretikusként dolgoztak. A forradalmakért lényegében az a racionalista-panteista hagyomány

vált felelőssé, melyet Hegel tett plasztikussá, s amelynek előzményei Baconig és Descartes-ig nyúlnak vissza. (8.)

A hegeli gondolkodásmód azonosult a filozófiával, s a filozófia nevében lehetett filozófiaellenesnek lenni. Kierkegaard filozófiaellenessége, Schopenhauer rendszerellenes irracionizmusa ugyanarról a töről fakad, mint például Nietzsche „saját” filozófiája, mely a filozófiatörténeti folyamatosság tagadását hirdeti. A materializmus a „filozófia megszűnéséről” beszél, a pozitivizmus szaktudományos kritériumokat követel a kvázi filozófiától, s a filozófia létjogosultságát a természettudományos felfedezések is megkérdőjelezik.

Böhm ebben a közegben találkozott a filozófiával, s nagyjából Windelbanddal párhuzamosan kezdett el filozofálni. A magányos tudós példáját Dühring és Feuerbach kapcsán is értékelte, noha ekkor már Feuerbach materializmusa sehogyan sem akceptálható számára.

Schopenhauer és E. von Hartmann

Ami pedig a tartalmi kérdéseket illeti: a tiszta racionalitás elveit követő, rendszerépítésre vállalkozó tudományos filozófia igazi ősforrása a kanti ismeretkritika, melynek „ingadozásait” (Ding an sich-probléma) ki kell igazítani. A kiigazításos továbbfejlesztés az öntétfilozófia terén nem fichteianus törekvés, sokkal erőteljesebben támaszkodik Schopenhauerre, mint bárki másra. Az ismeretkritika szubjektivizmusának ellentmondó elemek kiiktatása hiteltelenné teszi Böhm Kant-képét, de hangsúlyozni kell, hogy Böhm nem a kortárs elméletek szűrőjén keresztül – a premisszákat átvételével – jutott el az ismeretkritikához, sokkal inkább a kiigazításos továbbfejlesztés igényét vette át ezen időszak teoretikusaitól.

Az a sokat emlegetett eltolódás Kanttól Fichte felé (9.) az öntét és a projekció azonosságával és eltéréssel függ össze, s lényegében a *Dialektika* megjelenése után zajlódt le ez a szemléleti változás Böhm gondolatvilágában.

Schopenhauer életfilozófiai misztikája kevés nyomot hagyott az *Ember és Világában*, inkább a magányos, zord, meg nem értett filozófus példája hatott Böhmre. Ugyanakkor éppen pályakezdése idején fedezték fel Schopenhauert, s ez a reneszánsz erősen befolyásolta Böhmöt. Az akaratmetafizika a maga egészében nem felelhetett meg Böhm elvárásainak, az életfilozófia irracionálitása tagadása annak az eszménynek, melynek nevében Böhm tudományos alapú, filozófiai rendszert kívánt kidolgozni. (Ezt az elvet leginkább Kant képviselte, s a kiigazításos továbbfejlesztés tartalmáról lásd cikkemet a Holnap 1992/1. számában.) A racionalitás elveit betartó szubjektivizmus egyáltalán nem paradox módon kapott segítséget Schopenhauertől, hiszen: „Den lebensphilosophischen Ideen der Romantik folgend, war Schopenhauer der Meinung, daß das Alpha und Omega alles Daseins zuletzt in uns Selbst, in unsern eigenen geheimnisvollen Innern liegt. Er projizierte den sublektiv-individuellen Willen auf die Welt, hypostasiierte ihn zum Weltwillen.” (10.)

Az individuális akaratot világgéppé transzformáló gondolkodás életfilozófiai irracionalizmusa ellentmond a kanti hagyománynak, de ez legfeljebb annyit jelent, hogy Böhm képes volt egymásnak igencsak ellentmondó koncepciók bizonyos elemeinek összeegyeztetésére saját elgondolása jegyében. Nem volt eklektikus gondolkodó, a hivatkozások dzsungelében saját elveinek nyomon követésével el lehet igazodni. A kanti eszmény nevében számúzi az életfilozófiai misztikát, a világgépalkotó akarat pedig az ismeretkritika ingadozásainak kiküszöbölésében nyújthat segítséget.

Nietzsche Schopenhauerban azt a filozófust értékelte, aki leszoktatja a németeket a tudományos rendszer igényéről (11.) Ezen a ponton Böhm már nem követi Schopenhauert, a gondolatvilága nem találkozik Nietzsche antropológiai látásmódjával, aki pedig elég jelentékeny hatást váltott ki Magyarországon. (12.) Az öntét mint alapvetés fenntartás nélkül az akaratmetafizika alapvetésével nem azonosítható, bár az öntét mint önállóság, ideális egység, erősen hasonlít a „világ az én képzetem” schopenhaueri állításhoz. Mint világmagyarázati elv lényegesen különbözik Böhm öntéte az akaratmetafizikai alapvetéstől, hiszen nála az akarat az önállóság egyik módja, nem maga az önállóság.

Az elvi különbség esztétörténeti magyarázata Eduard von Hartmann filozófiájának Böhmre gyakorolt hatásában rejlik, s mélyen összefügg Böhm németországi tanulmányútjával. Eduard von Hartmann a hatvanas években túllépett a schopenhaueri akaratmetafizikán, s ebbe az irányba követte őt Böhm is. Az ösztönös, vak létakarát mint a világ létrehozóját felszabadító értelem (az én másik önállósítása) E. von Hartmann nyomán kerül a *Dialektikába*.

Schopenhauer és E von Hartmann teoretikus kapcsolatára az alábbi idézetet hozzuk: „Hartmann teilt die von Schopenhauer radikalisierte Kantsche Auffassung, daß die Wirklichkeit nur als Bewußtseinsinhalt (Vorstellung) vorliegt – aber er zieht daraus nicht darauf aus, eine Entstehungsgeschichte der Bewußtseins zu schreiben.” (13.)

Nemcsak a Dialektika kategóriatana, hanem bizonyos mértékben a *Szellemtan* (*Ember és Világa* 2. kötet) is visszavezethető E. von Hartmann filozófiájára. A tudattalan és a tudatos találkozása, kapcsolata nemcsak Böhmnél, hanem legfontosabb tanítványánál, Bartóknál is teoretikus probléma, noha Bartók leszámolt a böhmi szubjektivizmussal. (14.) A filozófus éthosza szintén hartmanni indíttatású, hiszen Hartmannhoz hasonlóan Böhm is úgy véli, hogy a tudattalant alárendelő értelem a kultúra által tudja teljesíteni a feladatát, s a kultúra szolgálata az írástudó egyén erkölcsi kötelessége.

A böhmi filozófia expressis verbis nem társadalomfilozófia, s ennek elsősorban az interszubjektivitás meghaladása az oka. A közéletiség a kultúra szolgálatával, a filozófiai kultúra színvonalának emelésével függ össze Böhmnél, melyhez E. von Hartmann szolgált mintát. A szélsőséges szubjektivizmus nem engedi sem a társadalom, sem a magyar társadalom problémáinak teoretikus feldolgozását. Minden filozófia azonban antropológia – amennyiben az emberről szól, s biztosan meg lehetne találni azokat a kapcsolatokat, amelyek az *Ember világát* a társadalmisághoz kötik, mégsem erről szól a mese.

Továbbá az alapfilozófia kategóriatana, s az erkölcsiség ebből következő fenomenológikus elemzése, a lényegiségből levezetett fenomenológiai történetiség is kapcsolatban áll E. von Hartmannal. A

Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins már Böhm rendelkezésére állott, közvetlen élményt adott számára, s az alkotói módszerét olyannyira jellemző kizárásos levezetés a *Dialektikában* ugyanúgy, mint az *Axiológiában* (hedonizmus, utilitarizmus) ennek az élménynek a módszertani derivátuma.

A filozófiai módon megszerkesztett világkép, mely egy koherens rendszer keretei között létezik, szükségképpen ontologizál és nem mentes a metafizikától abban az értelemben, hogy végeredménye egyfajta Világegész: a fejtegetések egy Egészbe szintetizálódnak, s ez az egész szükségképpen a világ valamilyen elméleti adaptációja. A teoretikus gondolkodó vagy lemondani kénytelen a filozófia lényegéről, vagy minden korábbi intenciójával ellentétesen vállalja a megszerkesztett világkép metafizikai sajátosságait. Sem a Böhm által elfogadott karteziánus bizonyosságkeresés szigorúsága, sem pedig az ismeretkritika kiigazításával abszolút bensővé vált filozófiai tartalom nem lehet akadálya a Világegész világképi szintézisének. Ismételten Schopenhauert idézzük, kinek a keleti misztikára való hivatkozásai eléggé ismertek. Az *Upanishadok* Világlélek fogalma, az Atman tudja Schopenhauer számára feloldani a szubjektivitás és a Világegész dichotómiáját (ismeretes, hogy Schopenhauer egyetlen társa, a kutyája Atman névre hallgatott, s csak a gonosz humorú emberek nevezték „kis Arthúrnak”). Mindezek fényében egyáltalán nem véletlen, hogy az *Ember és Világa* lapjain Böhm sokszor Schopenhauerhez hasonlóan idézi az Atmant. A Világlélek szintetizáló, világképformáló funkciója nyilvánvalóan Schopenhauer-hatásként fogalmazható meg.

Szaktudományok, neokantianizmus, fenomenológia

Comte „klasszikus” pozitivizmusa felől eléggé csekélyke üzenet fakad. A filozófia feladatát Böhm a pozitív tények magyarázatában látta, s a tények magyarázata egyúttal elméletadás is. A tények a szaktudományok tényei, melyeket a mögöttes mélyebb egység, az öntét nevében lehet a karteziánus bizonyosságkeresés elvei szerint megragadni.

Így az öntét egyszerre a tények magyarázó elve és ontológiai státusszal bíró entitás. Maguk a tények legfeljebb az őket feldolgozó tudományokat minősítik, s a tények magyarázata során világossá válik bizonyos – egymástól igencsak távol álló – koncepciók „fundamentális hibája” (metafizika, realizmus, materializmus, hedonizmus, utilitarizmus), valamint a szaktudományok vagy áltudományokká, vagy fenomenologikus, tehát meghaladható, felszínese, nem a lényeget érintő tudományokká válnak.

Az egyénnel foglalkozó szaktudományok legfeljebb pszichologizálnak. A pszichologizmus meghaladása szorosan összefügg a kanti ismeretkritika kiigazításával nyert filozófiai tudományosság elvével. Ami a forrásokat illeti: Lotze nem pszichológiájával hatott Böhmre, hanem logikai érvénytanával, melynek sokkal inkább a projekció megfogalmazásánál jut komoly szerep. Szubjektivizmus és képelmélet (Abbildtheorie) összekapcsolása eléggé szokatlan, hiszen a képelmélet feltételezi azt az objektivitást, melyet Böhm elég

határozottan és következetesen tagad. A logikai érvénytan legfeljebb áttételesen kapcsolódik a szubjektív idealista álláspont kialakításához, hiszen a képelőállítás fokozatai közül az elsőhöz semmi köze nincs; a tárgy = kép állításhoz nem az érvénytanon, s főleg nem a pszichologizmuson keresztül vezet az út, hanem a kanti kategóriatan kiigazításán. Azaz Kanttól eltérően Böhm az októrvény aprioritását nem a logikumban, hanem a szemléletben kereste, s a tér és az idő objektivitását tagadva, eléjük helyezte saját rendszerében. A létezési mechanizmus által elengedett tárgy (=kép) válik az ismereti mechanizmus ismereti tárgyává, s kap jelentést (15). Az ismerési mechanizmus kategóriái (a cselekvés, pontosabban annak gondolati áttanszformálása, lényeg és cél) közül a lényeg emelkedik ki, mely *ratio essendi*. A *ratio essendi*ként értelmezett lényeg az öntétfilozófia és a szellemtan leibnizi alapjaira figyelmeztet. Leibniz monasztana Lotze közvetítésével épült be az *Ember és Világa* gondolatmenetébe, anélkül, még egyszer, hogy az alany képelőállítási mechanizmusának felvázolásában Böhm osztotta volna az orvos-filozófus pszichologizmusát.

Böhm már a *Dialektikában* használja a „projekció” szót, de ez a szó igazi értelmét az *Axiológiában* nyeri el. (16.) A *Dialektikában* még arról beszél, hogy a növény oxigén-kibocsátása vagy a Nap nehézkedési ereje is kivetítés, a tárgy önfenntartása egyenlő a kivetítésével, s ennek a kivetítésnek egy speciális módja a projekció. A projekció tehát itt még nem az értékkepződéssel függ össze, hanem az öntét-önállítást szinonimája és az ismereti tárgy előállítási módja. Filozófiai szempontból pedig nem tesz többet, mint az Én és Dolog relációjának meghaladására vállalkozik, a hagyományos ismeretelméleti előfeltevést kívánja kiküszöbölni.

A megoldás nem hozható közös nevezőre sem a neokantianizmussal (Windelband-Rickert), sem a fenomenológiával. A neokantianizmus Windelband-féle frontáttörése idején Böhm már kiforrott elmélettel rendelkezett, s Windelband tudományelméleti kérdésfeltevése (mely ráadásul Dilthey történelemfilozófiájára is épül) Böhm számára már nem teoretikus probléma. Böhmöt nem hatotta meg a neokantiánus könyörgés a valóság megmentése érdekében. Rickerték szerint a filozófia kérdése: hogyan lesz a transzcendens tárgyból immanens? Böhmnél az Én elengedi a tárgyat. A kérdés fordított: hogyan lesz az immanens tárgyból transzcendens? A tárgyelméletre épülő husserli fenomenológia is más alapvetéssel dolgozik. A valóság hiába zárójelezett, az intencionális aktus tárgyra irányul, e tárgy logikailag megelőzi az intencionális aktust. A már kiforrott gondolatvilággal rendelkező Böhm nem reagált kellő figyelemmel Rickertre, s a fenomenológiával is Bartóknak kellett összevetni a böhmi örökséget. (17.) A fenomenológiát megalapozó tárgyelmélet pedig „pszichologizál” Böhm szerint.

Összefoglalva a *Dialektika* (és némiképp a *Szellemtan*) filozófiatörténeti tanulságait, elmondható, hogy évtizedek távlatából visszatekintve a szubjektivizmus abszolutizálásával Böhm saját jelentőségét is túlértékelt. Így ír: „Soha philosophia más alapon nem fog felépülni, mint subiectiv ismeretelméleti állásponton.”(18.) A saját maga által választott úton halad tovább, de egyre jobban magára marad. Az ismeretek általános érvényességének és egybevágóságának kritériumait szellemfilozófiai úton keresi, a szellem lesz az a misztikus demiurgosz, mely a teoretikus szubjektivitásból kitörni vágyó reflexiós gondolkodás számára az általános érvényűség látszatát kelti.

Az *Axiológia* új alapvetése, a projekció megőrizte az alapfilozófiai szubjektivizmust, de tartalmában már nem felel meg az öntétnek. Változatlanul az Én áll a fejtegetések középpontjában, a projekció az Én kivetítése, melynek eredménye a világ. A megismerésnek ugyanúgy nincs transzcendens relációja, mint az öntét esetében, csak hogy a projekció két ágán a való világ (Sein) és a kellő világ (Sollen) található. Nem a létezési és ismerési mechanizmus (öntét) egységesítése, hanem az ontológia és deontológiai axiológia egységesítése az új teoretikus folyamat.

Az értékprobléma exponálása

Projekció, érvénytan és érték: az *Axiológia* modernsége az európai filozófiai élet felgyorsult változásaival és az értékprobléma exponálásával függ össze. A századforduló magyar szellemi életében jelentősen átrendeződtek a viszonyok, a baloldali radikalizmus fellépésével az ideológiai viták és a társadalmi harcok erőterének ismeretében a hagyományőrző filozófusok törekvése a kulturális-filozófiai élet folyamatosságának megőrzésére nem túlságosan feltűnő. Böhmék hangja eléggé gyenge, halk hang a századforduló szellemi életének zajos kórusában. A baloldali radikalizmus által beindított új intézményi struktúrák és folyóiratok az eddig működő hasonló funkciójú intézményekről és folyóiratokról az új generáció kritikáját testesítették meg. Feltűnő, hogy a radikális áramlatok képviselői mennyire nem a meglevő kulturális-szellemi gócpontok felől indulnak. A Somló-Pikler-ügy nagyon jól rávilágít arra, hogy „az utak elválása” során mennyire ellentmondásos helyzetet teremtett, ha valaki a meglevő intézményi struktúra felhasználásával lépett fel „radikálisan”. (19.)

Felszínre kerültek a magyar filozófia anorganikus eredetével összefüggő problémák: a nemzetközi viszonyokhoz képest a képzés, az oktatás és művelődés perifériális jellege, a vidék és főváros rivalizálása. Az új generáció, a tanítványokból pályakezdővé előlépett teoretikusok nagyon gyorsan porosnak találták elődeik, s köztük Böhm filozófiáját. (Például Zalai Béla, Pauler Ákos.)

Böhm axiológiájának fontossága iskolateremtő hatásában mutatkozik meg igazán, hiszen az *Ember és Világa* gondolatosságából leginkább az értéktan volt továbbfejleszthető a rendszeren belül is, de a tanítványok számára is az axiológia volt az igazi örökség.

Az axiológia azzal együtt is, hogy magában hordozza a korábbi teoretikus problémák paradigmatisztikus következményeit, mégis modern. Modernsége összefügg az európai filozófiai élet felgyorsult változásaival. Már megfogalmazódtak a modern irányzatok kérdésfeltevései, és a neokantianizmussal, a fenomenológiával, a filozófiai antropológiával, hermeneutikával és nyelvfilozófiával új lendületet vett fejlődés legfeljebb az előkészítés érdemét juttatta a múlt század utolsó évtizedeiben releváns filozófiáknak. Az értékprobléma egyetemes jelenlétére joggal lehet következtetni: nemcsak a katexochen filozófiai irányzatokban (metafizika, etika, logika, történelemfilozófia, tudományfilozófia) van jelen, hanem más

társadalomtudományos diszciplínákban is (közgazdaságtan, szociológia). (20.) Böhm axiológiája azonban közvetlenül a neokantiánus tudományelméleti indíttatású értékfogalommal vethető össze.

Böhm nem a tevékenységelmélet felől exponálta az értéket. Ugyanakkor a megőrzött szubjektivizmus nevében változatlanul feszült a viszony a tudományok és a böhmi filozófia között, melynek következtében az érték tudományelméleti megközelítése (Windelband) nem igazán releváns lehetőség Böhm számára. Az Én mint a való világ és a kellő világ centruma szellemfilozófiai teljesség, és nagyon közel áll Fichte individualitás fogalmához. Nincs már jelentősége, hogy milyen úton jutottunk el az Én és Más egységéhez; Böhm projekciója és Fichte „setzen”-je a végeredmény szempontjából összecseng.

Az axiológia értékfogalma nem egy szűkebb területen szerepel (például egy erkölcsfilozófiában), hanem alapfilozófiai funkciót kapott, s azonos a *kell*-lel. Továbbra sem különül el a valóságosság és a valóságosság megértésére törekvő, s így az ember világát magyarázó, modelleket állító reflexiós gondolkodás.

Az általános érvényűséget és az ismeretek objektivitását továbbra is a kozmikus méretekben gondolkodó szellemfilozófia biztosítja, az Én része egy hipermetafizikai egységnek. (21.)

Az is figyelemre méltó, hogy a Más mögött ugyanúgy ott van a nyers Physis ereje, melyről Fichte-bírálatában Hegel már kijelentette, hogy az nem más, mint a kanti Ding an sich. (22.)

Milyen forrásokból származik tehát a böhmi axiológia? Arisztotelész óta megvannak a munkatevékenység filozófiai és közgazdasági hagyományai, de ez a hagyomány nem került az *Axiológiába*. Ahogy írja: „a munka nem forrása az értéknek, hanem ellenkezőleg: azért fordítunk munkát valamely dologra, mert értékes vagy legalábbis mi annak tekintjük”. (23.) Ebben az írásban tekinti feladatának az axiológia hermeneutikai elemzését, így nyitva marad a kérdés, hogy hogyan rendelkezik akkor a tárgy „realiter” (Böhm) az értékesség vonásaival? Az összes gazdasági érték (csereérték, haszonérték, ár stb.) fenomenologikus megjelenései az értéknek, pontosabban az igaz, a szép és a jó önértékeinek. A „*Miért éppen így használjuk az értékeket?*” kérdésre filozófiai válasz születhet, mely az érvénytan segítségével és a kizárásos módszer alkalmazásával próbál eligazodni az értékelések útvesztőiben. Bár a platonizálás veszélye fölerősödött, az egyes értékelések mögött ott van mégis az érték, s a platonizálás veszélyét az érvénytan hivatott elhárítani. Az értékeléses elméletek aszerint mérettetnek meg, hogy milyen közel kerültek a gerinctétel kimondásához: az érték a projekció egyik ágán található gyökérfogalom. (Fechner, Kreibig, Ehrenfels, Schuppe, Windelband, Cohen, Rickert és mások – hosszú a névsor.)

Hasonló módszerrel véli meghaladhatónak Böhm a társadalomfilozófia széles skáláján mozgó diszciplínák (politikai filozófiától a történelemfilozófiáig) értékproblémáit, egyszerűen nem tekinti értékforrásnak a társadalmat. Az elutasított hagyomány ősforrása természetesen Arisztotelész, ám az elutasítás Kantot is érinti.

Az interszubjektivitásra alapozó *sensus communis* elv alapján Kant például az ízlést egyértelműen értékforrásnak tekinti. (24.) Böhm idejében a *sensus communis* eléggé eleven hagyomány a filozófiában, s még Vico emléke is él. (25.) Az értékkereső bizonyosság az axiológiát a neokantiánus értékelmélettől is

eltávolítja, hiszen például Rickert az érték *forrását jenseits von Objekt und Subjekt* keresi, s ugyancsak távol áll Wundt széplélektanától. Wundt például a projekciót önmagát saját hajánál fogva előrángató Münchhausen báróhoz hasonlítja – nem véletlenül. Az Én elvont általánosságára építő, a szabad akaratra és a megismerés racionalitására támaszkodó értéktan a *sensus communis*ban ellenfelet lát. Az érvénytan Lotze felfogásának közvetlen hatását mutatja. Böhm – egyébként teljesen antikantiánus módon s erősen vitatható megoldással – elválasztja az empirikus élményt annak értékelő-érvényesítő ítéletétől. „A kő meleg” ítélet két ontológiai tényt kapcsol össze, viszont „a kő melege fájdalmas” értékelő ítélet lesz.

Böhm az értéket a *van* és *kell* összeütköztetéséből származó potenciaként értelmezi. Nem hajlandó tudomásul venni az élmény esztétikai (tehát értékelő) mozzanatát, s ennek szerepét a cselekvések döntésmechanizmusán belül. Nem veszi észre, hogy átstrukturált értékfogalommal dolgozik, a filozófiát nem a ténylegesség megértésére használja, hanem a ténylegességet emeli át a filozófiába. Mentségére legyen mondván, ez az eljárás korhangulat, s épp azokra a szerzőkre jellemző, akiknek a koncepcióira épít (Lotze, E. von Hartmann, Fechner és mások).

Az értékprobléma exponálása a neokantiánus hegemonia idején nem volt sem a badeni, sem a marburgi iskola kiváltsága. Az értékprobléma egyetemes jelenlétére utal az a megjegyzés, hogy nemcsak az általánosítás magas szintjén mozgó filozófia építkezik neokantiánus ihletettségű értékfogalommal, hanem az alkalmazott társadalomtudományok is használják. A témáról nemhogy értekezést, de kötetet lehetne írni.

A neokantianizmus – mint árnyalatokban gazdag, korántsem egységes filozófiai irányzat – az egyik legelevenebb kapocs, mely a XIX. és a XX. századi filozófiát és a társadalomtudomány új eredményeit összeköti. Max Scheler materiális értéketikája, N. Hartmann ontológiája vagy ontológiai etikája, Heidegger fundamentálonológiája ugyanúgy kapcsolatba hozható a neokantiánus értékelmélettel, mint a logikai pozitivizmus és a nyelvfilozófia vagy a szociológia Max Weberől a frankfurti iskoláig.

A neokantiánus értékelmélet a történelemtudomány módszertani megalapozása közben exponálta az értéket (Windelband). A történelmi folyamatok egyediesítő eljárása szükségképpen szembetalálja magát az egyedi esetlegesség problémájával, mely az értékek általános érvényességének tételezésével oldható meg. Az értékprobléma exponálásával a neokantianizmus máig is érvényes hatást fejtett ki, (26.) ám ahogy Windelband és Böhm alapvetésének összehasonlítása is igazolja, mindenképp indokolt az értékprobléma tematikus (és mellesleg történeti) leszűkítése a századforduló értéktanaira. Nem lehet büntetlenül kihagyni fontos alapvetésbeli különbségeket, melyek nemcsak az egymástól igencsak távol álló koncepciók (önkényes példa: Heidegger és a logikai pozitivizmus), hanem a látszólagos közeli koncepciók között is fennáll. S akkor még nem is kerültek szóba a filozófia, a szociológia és a szociálpszichológia határterületén mozgó elméletek. (27.) Ha ezekre a különbségekre nem figyelünk, valóban vehetjük a kalapunkat – miként Drobnyickij mondta –, ha az értékről esik szó.

Kitekintés

A böhmi filozófia eléggé vegyes fogadtatásban részesült, melynek egyes elemeiről az előzőekben már szó esett. Mivel azonban egy elmélet továbbfejlesztési lehetőségei magában az elméletben vannak, sehol másutt, így talán nem árt újból végiggondolni a böhmi filozófia lényeges adaptációs problémáit.

Böhm tevékenyen részt vett az elsőgenerációs filozófusok kultúrmissziós munkájában, a kiegyezést követő szellemi konjunktúrát a bölcselet legitimizálására használta fel. Az első bölcseleti folyóirat szerkesztőjeként dolgozott például (*Magyar Philosophiai Szemle*). Az általa leírt gondolati tartalom – még egyszer – nem társadalomtan, s főleg nehezen aktualizálható teória. A katolikus-protestáns ideológiai viták és ellenségeskedések közegében eléggé kiszolgáltatott, hiszen nem számíthatott például a teológia segítségére. A szaktudományok felől is erős ellenérzés fogadta elméletét; a kolozsvári egyetem természetbölcseleti tanszék felállítását fontolgatta kolozsvári ténykedése idején. Magányos tudós volt, s a szakmai konzultációk hiánya tényleg érződik gondolatvilágán. A századforduló idején mind az európai filozófiai élet felgyorsult változásai, mind a hazai szellemi erjedés, a baloldali radikalizmus gyorsan porosnak láttatta a böhmi filozófiát. A hazai filozófiai életben is lezajlott egy generációváltás, a hagyományörző új teoretikusok is Nyugat felé orientálódtak. A kolozsváriak közül sokan megkísérelték adaptálni a böhmi filozófiát, de a dolgok logikája folytán vagy pusztán ismételtetésbe bocsátkoztak, vagy kiléptek a filozófia kereteiből. A böhmi gondolkodás egészéből kiinduló tanítványa, Málnási Bartók György pedig felmérte a böhmi gondolkodás legmélyebb régióiból fakadó teoretikus problémák súlyát és paradigmátikus következményeit, s óvatosan, de határozottan a böhmi gondolkodás kiigazítására vállalkozott.

Jegyzetek

1. Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz*. Bécs, 1981. 143-150.
2. Bartók György: *Böhm Károly*. Budapest, 1928. Hajós József: *Böhm Károly filozófiája*. Bukarest, 1986.
3. Böhm Károly: *Ember és Világa I-IV*. Budapest, 1883. I. *Dialektika vagy alapphilosophia*. Kolozsvár, 1941. (a könyv a második kiadásának VII. fejezetéből idézünk)
4. Vö. *Böhm Károly élete és munkássága I-III*. Szerk.: Kajlós (Keller) Imre. Besztercebánya, 1913.
5. Hanák Tibor: i.m. 144. és vö. *Az Ember és Világa V. kötetének előszavát VII.*
6. Böhm Károly: *Ember és Világa I. Dialektika és alapphilosophia. IX.*
7. Uo.
8. Lásd minderről Köhnke, K. Ch.: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universtitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main, 1986.
9. Egy igazán autentikus szerzőt idézve: *Ember és Világa 3. kötet, Axiológia vagy értékstan*. Kolozsvár, 1906. VI és VII.
10. Gedő, A.: *Idealismus*. In: *Enzyklopadie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert*. Herausgeben von N. Buhr. Leipzig, 1988. 64.

11. Nietzsche, F.: *Korszerűtlen elmélkedések*. Bp. 1921. 164.
12. Vö: Kiss Endre: *A világnézet kora. Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn*. Bp. 1982.
13. Holz: *Metaphysik*. In: Enzyklopadie... 137.
14. Vö: Bartók György: *A philosophia lényege*. Szeged, 1924. Acta I/3.
15. Böhm Károly *Ember és Világa. I. Dialektika vagy alaphilosophia*. 124-125.
16. Im: 29.
17. Bartók György: *A logikai érték tana*. In: Böhm Károly élete és munkássága.
18. Böhm Károly: *Ember és Világa. 2. kötet, A szellem élete*. Bp. 1892. 233.
19. Horváth Zoltán: *A magyar századforduló*. Bp. 1974. 272.
20. Vö: *Enzyklopadie...*
21. Böhm Károly: *Ember és Világa. 3. kötet, Axiológia vagy értéktan*. Kolozsvár, 1906. VII.
22. Im: VI-VII.
23. Im: 17.
24. Kant, I.: *Az ítélőerő kritikája*. Bp.: 1979. 260.
25. Holz: im. 128.
26. Bayer József: *Az érték antinómiái*. Bp. 1989. 167-172.
27. Váriné Szilágyi I: *Az ember világa és az értékek világa*. Bp. 1987.

BÖHM ÉS BARTÓK

1996

A filozófia hazai legitimációs folyamatát nehezítő tényezők egyike az, amit manapság sokan generációs hálátlanságnak neveznek (1). A szellemi élet porondjára lépő pályakezdő teoretikusok túlságosan gyorsan találták porosnak, immár elavultnak mestereik filozófiai üzenetét, s nem vállalták ezen üzenetek képviselőit. Egyáltalán nem volt divat sem elődeik, sem pályatársaik munkáira hivatkozni, mert az – ugye – nem igazán tudományos. Üdítő kivétel Bartók, akit aztán sok mindennel lehet vádolni, mint minden embert, csak mesterével, Böhmmel szembeni hálátlansággal nem. Bár a kolozsvári iskola tagjai mindig is „böhmöztek”, s ennyiben Bartók nincs egyedül, azonban a kolozsváriak nem feltétlenül a filozófiát művelték – s főleg nem a *philosophia perennist*. Talán Bartók az egyetlen, aki mindvégig megmaradt a tiszta filozófia világában, azaz mindvégig kitartott a tudományos filozófia böhmi eszménye mellett, az összes számításba jöhető, vállalható paradigmatis következményeivel együtt.

Úgyhogy, amikor böhmi-bartóki gondolkodásról esik szó, a figyelem rögtön a Mesterre irányul, hiszen a Tanítvány csak azt mondhatja, amit ő. S igaz, ami igaz: sohasem hangzott el Bartók szájából, hogy szeretem Böhmöt, de még jobban az igazságot. Így azonban nem tudunk a Filozófusról beszélni, akit Bartók Györgynek hívtak. Pedig kellene. Már csak azért is, mert Bartók életművének kutatói már a kezdet kezdetén beleütköznek egy többrétegű és ellentmondásos Böhm-problémába, s maga Bartók sem könnyíti meg a teoretikus kapcsolat tisztázását. A hatástörténeti összefüggések megfogalmazásával együtt is lényegesen nagyobb hangsúlyt kell, hogy kapjanak a *philosophia perennis* szakmai ügyei, még akkor is, ha a hermeneutikai elemzések a böhmi filozófia bizonyos kritikáját adják.

A filozófiatörténeti tények eléggé közismertek. Az erdélyi tudományos körök meglehetősen komoly elvárásokat támasztottak a pályakezdő, ifjú Bartókkal szemben. Édesapja személyes példája és a pályafutását meghatározó Böhm-élmény nagyon jól beleillenek Erdély évszázados kultúrtörténeti hagyományába, melyet Bartók később *Erdélyi Szellemnek* nevez. S nincs jogunk kételkedni a feladatvállalás őszinteségében sem, mégis szóvá kell tenni, hogy nagyon erős volt ez az elvárás a Mester tanainak ápolásában és fejlesztésében. Bartók kiadásában jelent meg az *Ember és Világa* utolsó három kötete, a *Logikai érték tanát* (4. kötet) ő fejezte be. A két utolsó kötet anyaga lényegében előadásanyag, nem túlságosan színvonalas, de kiadásában lényeges szempont az volt, hogy a böhmi rendszer teljes legyen. Kérdéses viszont, hogy ebben a formában, és ezzel a tartalommal maga Böhm kiadta volna-e őket.

Monográfiát írt róla, megjelentette még kiadatlan írásait, s szinte minden művébe belecsempészte Böhm nevét. Csak a szövegek alapos vizsgálata derítheti ki, hogy Böhm-hivatkozásai mennyiben formálisak s – más oldalról – milyen elméletformáló jelentőséggel bírnak. Minden esetre könnyebb belátni, hogy a szegedi Dóm-téren található Böhm-mellszobor annak idején Bartók hathatós közbenjárására került oda, mint azt, hogy Bartók filozófiája nagyon távol áll magától a böhmizmustól.

Az első igazán jelentős Bartók-könyv, az 1911-es *Erkölcsei érték filosóphiája*. Az *Axiológiában* megfogalmazott három önérték közül a *jó* kidolgozása a különös szinten logikus lépés, ha már továbbfejlesztésről beszélünk. S ráadásul Bartók meglevő etikai, erkölcsfilozófiai érdeklődésével szerencsésen harmonizál. A könyv részletes elemzésére másutt vállalkoztam (2), a tanulságok itt is megfogalmazhatók. Az Előszóban szerzője arra figyelmeztet, hogy az erkölcsfilozófia alapjait Böhmnél találja meg a szíves olvasó. De hát mi is ez az alapfilozófia, melyre oly magától értetődően alapozható egy erkölcsfilozófia? Ismételten hangsúlyozni kell, hogy Böhmnél nem egy alapvetés van, hanem kettő. Az öntét és a projekció egymást sokban lefedő, de azért jelentősen különböző két filozófiai fogalom. Az öntéthez Böhm Kant és Comte tanainak összeegyeztetése révén jut el (az egyéb összefüggéseket figyelmen kívül kell hagynunk), a projekció pedig fichteianus fogalom. Az öntétben a kanti ismeretkritika bizonyos kiigazítása következtében kifejezetten antikantiánus tendenciák azonosíthatók, s noha merésznek tűnik az állítás, de az öntét projekcióvá formálása épp a transzcendentalizmus még meglevő mozzanatainak kiküszöbölését hozza. Olvassuk el figyelmesen az *Axiológiát*! Csak elvétve találkozhatunk magával a „transzcendentális” szóval, Böhm legfeljebb a mi világunk transzcendentális feltételeiről ír. Pedig a Mokány Bercik iszákossága és XII. Károly szüzessége is téma a könyvben. A transzcendentalizmus hiánya a zárófejezetben a legfeltűnőbb, ahol az önértékek bemutatására kerül sor. A böhmi alapfilozófia és a transzcendentalizmus összeegyeztetése reménytelen feladat. Természetesen önmagában nem perdöntő, hogyan és hányszor szerepel maga a „transzcendentális” szó az *Axiológiában*, jóval mélyebbre kell ásni az állítás bizonyítására. Mindenesetre nem minden tanulság nélküli meglátás lehet, hogy éppen az összeegyeztetési kísérletek – eredeti intenciójuk ellenére – a böhmi alapfilozófia és a transzcendentalizmus indifferens mozzanatait hozzák a felszínre. Egy ilyen összeegyeztetési kísérlet például Tankó elméletileg mindenképp indokolt vállalkozása (3). Ő legalább nem tesz úgy, mintha magától értetődő lenne a böhmi filozófia és a transzcendentalizmus szoros egysége. Egyébként Tankó eleve a böhmizmus nevében beszél a kanti transzcendentális problémáról, Böhm mint „Kant filozófiájának öntudatos továbbfejlesztője” szerepel nála. Tankó jól látta, hogy a böhmi módszer kulcsa a „realisztikus felfogás szubjektivistikus átváltoztatása”, ám Kant realista tendenciáinak kiküszöbölése egyúttal a transzcendentalizmus ismeretelméleti szerepének gyökeres megváltoztatása. Az olyan állításnak, mint például „transzcendentalizmus és ismeretelmélet ugyanazt az egy dolgot jelentik” nem örül sem az ismeretelmélet, sem a transzcendentalizmus, hiszen mindkét vonatkozásban erősen leszűkíti a Kantnál felvetődő problémakört. A szűkítés végső soron a dolog (a *res*) megítélésére irányul, s elvi kérdéssé válik. Tudniillik így lehet megfogalmazni a böhmizmus, illetve a neokantianizmus valamint a fenomenológia közötti különbségeket. Az említett Tankó-írás is a Böhm-émlékkönyvben szerepel, mint ahogy ott kapott helyet Bartók egy tanulmánya is, melyben a dolog (a *res*)

megítélésének különbségeit fogalmazza meg a fenti irányzatok vonatkozásában (4). Sem Böhmöt, sem Tankót nem hatotta meg a neokantiánus könyörgés a valóság megmentéséért. Bartók is látta a kurrens irányzatok másságát, de azt sohasem mondta, hogy a böhmi filozófia megfelel magának a transzcendentalizmusnak, különösen a „találkozásunk a világgal” ismeretelméleti problémáját illetően. Azzal, hogy Bartók saját erkölcsfilozófiájában exponálja Kant transzcendentális metódusát, a dolgok logikája folytán átértelmeződik a projekció, gyengül a projekció szubjektivizmusa. A Nem-Én differenciálódik, s újra felvetődnek mindazok a problémák, melyeket Böhm annak idején a kanti ismeretkritikából ingadozasként értelmezett, s mint a realizmus alapellentmondását Kantnál elutasított. Summázva: Ha egy erkölcsfilozófiát Kant és Böhm tanainak összeegyeztetése alapoz meg, akkor az etikai transzcendentalizmus felveti az ismeretkritikai transzcendentalizmust, s mindez megkérdőjelezi a projekciótan szubjektivizmusának jogosságát, azaz kérdésessé válik, hogy a realizmus alapellentmondásával el lehet-e magát a transzcendentalizmust „intézni”.

S nem csupán az alapokról van szó. Bartók voltaképpeni programja a kanti etikai formalizmus (s itt a TÉK illetve GYÉK jöhet számításba) tartalmi kiegészítése. S most nem az a célunk, hogy számon kérjük Bartóktól, hogy a megoldás, az intelligencia mennyiben bír tartalmi, illetve formai jegyekkel, azaz hogyan sikerült a vállalt program teljesítése, sokkal inkább Böhm és Bartók teoretikusi kapcsolatának egy módosulását van alkalmunk jelezni. Az erkölcsi szabadság és a transzcendentális szabadság egymásra vonatkoztatása, amennyiben a projekció ontológiai *van*-ja, illetve deontológiai *kell*-je keretében mozog, szükségképpen *circulus vitiosus*t produkál. Az értékek hierarchizálása során ugyanis úgy jutottunk el az *érték önértékként* teljes elv nevében magához az önértékhez, hogy az utilitarizmus világában hagytuk az emberi közösség, a *socialitas* világát. Még Böhmnél. Az *Axiológia* lényeges állítása többek között, hogy nincs lényeges különbség az individualitás utilitarizmusa és az emberi közösség hasznosságfogalma között, pontosabban az utóbbi csak „fenomenológiája” az individualitás értékelvének. Egyébként nem csak a haszon, hanem az élv vonatkozásában is. S Bartók ugyancsak meglépi azt, amit Böhm, de ezt a lépést később megbánja. Az egész fejtegetés ugyanis eddig a pontig egy absztrakt módon felfogott individuumra vonatkozott, melyet az ember általánossága elfedni látszott, az ember általánosságába viszont belefér az emberi közösség is. A transzcendentalizmus rehabilitációját viszont éppen az indokolta, hogy az egyes ember lelki tevékenységéből sohasem áll össze semmilyen abszolút, azaz mentes minden heteronóm mozzanattól, minden relatív mozzanattól. (Nyomatékosan kell hangsúlyozni, hogy a transzcendentalitás, a priori, autonómia stb. mint jellegzetesen kanti problémák itt zárójelezve vannak, a böhmi-bartóki gondolkodásmód keretein belül vagyunk.) Az önérték nem fakadhat interszubjektivitásból, bármiféle embercsoport képtelen arra, amire az egyes ember még csak-csak képes, az érdek háttérbe szorítására. Az Énre épített etikák, s most mindegy, hogy etikáról vagy erkölcsfilozófiáról beszélünk, sohasem mondtak le ilyen látványosan az emberi közösségről.

A *circulus vitiosus*t illetően: egyfelől a böhmi projekció – ontológia, a *Van* világa, illetve deontológia, a *Kell* világa –, másfelől a Kanttól átvett etikai transzcendentalizmus, a transzcendentális szabadság és az erkölcsi szabadság egymásra vonatkoztatása adja az alapot. Adott továbbá a program, az etikai formalizmus

tartalmi kiegészítésének programja. A tartalmiságként megfogalmazott intelligencia az autonómia világába, azaz a heteronómiamentes világba való olyan visszalépés, mely egyúttal a socialitas világának elhagyása is. Mit tudunk elmondani így a bűnről, a bűn eredetéről? Bartók persze látja a kihívást, és Jago valamint Lear lánya tetteinek összevetésével ad választ a kérdésre. Transzcendentális értelemben mindketten mint eszes lények, szabadok, erkölcsi értelemben csak Lear lánya szabad. Jago ezek szerint egyszerre bűnös és rab. Bűnösségének magyarázata abban rejlik, hogy a heteronómia rabja, azaz a *van* alapján tűzi ki a *kell*-t – mondja róla találóan Bartók. Ezek szerint az utilitarizmus illetve a hedonizmus a bűn forrása? Igen, válaszolhatnánk Bartók nevében, s így az intelligenciának a bűnös cselekedetek kizárásának lehetőségét adjuk. Azaz, az intelligencia a heteronómia rabságában szenvedő egyén számára az autonómia, a szabadság ígérését adja. Tegyük fel egy fontos kérdést: Kinek a nevében? A heteronómia világa az elhagyott socialitas világa, a felfedezett transzcendentalizmus más oldalról Isten közvetlen beavatkozása ellen is fellép, a metafizika közelségét veszélyesnek, a tiszta filozófia eszményét veszélyeztető mozzanatként tudva. Az egyetlen lehetséges megoldás minden, csak nem megnyugtató. Semmi mást nem mondhatunk ebben a közegben, mint hogy a heteronómia rabságában szenvedő, tehát bűnös egyén nem ismeri fel saját transzcendentális szabadságát, azaz nem törekszik intelligenciájának kötelező erejű megvalósítására. Jago tette azonban nem magyarázható az eszes lénynek adott szabadság fel nem ismerésével, a bűn nem származhat az érzékiségből. A hedonizmus és az utilitarizmus önmagában nem bűn – hiszen akkor úgyszólván az emberiség egésze bűnös volna –, legfeljebb a bűn forrása lehet. S ráadásul ott van Bartók finom megkülönböztetése az érzékiség uralma alatt álló ember és az érzékiséget az emberi világ alaprétegeként vállaló és azt megfelelően szabályozó, azaz intelligens ember között. Bartók sohasem mondja, hogy a hedonizmus vagy az utilitarizmus nem képvisel értéket, csak azt, hogy ezek nem lehetnek az emberi cselekedetek fő céljai. Hiszen kell valami, ami szabályoz, s kell valami, ami szabályozás alá esik. Ha az intelligencia az egyes ember olyan ésszerű képessége, amely hatalmánál fogva képes az érzékiség kényszerítő erejének legyűrésére (nem feladására), valamint a fontolgató értelem irányítására, a moralitás önértékének érvényesítésére, akkor mit jelenthet az intelligencia feltétlen uralma? Az intelligencia a jóra mint az erkölcsi törvény megvalósítására irányul. S mi a jó? – Az intelligencia megvalósítása.

S ha a transzcendentalizmus által kettéhasított emberi világ nyugtalanító élmény, akkor látni kell, hogy ugyanez a kettéhasítottság a projekcióban még nyugtalanítóbb jelenség. A deontológiai erkölcsfilozófiában az intelligencia a *van* világának óvatos rehabilitációjával jár együtt, s ez a *van* nem lehet immár azonos a projekció *van*-jával, mert akkor le kellene mondani magáról a végeredményről, az intelligenciáról. Még akkor is, ha az intelligencia csak részben tudja feloldani a szubjektivizmusból fakadó kettéhasítottság élményét.

Eljött az ideje kimondani, hogy Bartók antropológiai érdeklődése innen eredeztethető. Jól látta, hogy a böhmizmust előbb el kell juttatni a transzcendentalizmushoz, hogy azután magán a transzcendentalizmuson is túl lehessen lépni. Automatikusan adódik a Scheler-párhuzam. Bartók két évvel megelőzi Schelert a tartalmi kiegészítés programjával, nem mindegy azonban, hogy Scheler legalább két fontos ügyben másként jár el. Az értékek nála nem hierarchizáltak, hanem tipologizáltak, továbbá pedig az erkölcsi apriorizmus a transzcendentális dedukció megsemmisítő bírálatán alapszik. Azt a transzcendentális dedukciót bírálja,

melynek ismeretelméleti-alapfilozófiai szerepét Bartóknak most (az etikai transzcendentalizmus által felvetett problémák miatt) át kell gondolnia. S hogy mennyire erről van szó, annak ékes bizonyítéka Kibédi Vargának, Bartók legismertebb tanítványának pályakezdése. Első fontos publikációja a kanti transzcendentális dedukció rekonstruálása. A philosophia perennis diktálta szakmai feladat az új Tanítványé, a Mester a filozófiai antropológia elvein gondolkodik. Az érzelmi apriorizmus scheleri gondolata, a projekció szubjektivizmusának tarthatatlansága, az etikai transzcendentalizmus levonható tanulságai az emberi egység, az antropológiai személyiség-felfogás egységelvét készítik elő. Az antropologikus személyiség egyszerűen nem lehet azonos sem a transzcendentális Énnel, sem a projekció Alanyával. Scheler: „Az Énség meghatározására és a természeti léttől való elhatárolására tehát nem képes sem az élményállítványok 'logikai alanyának' eszméje, sem az időbeli sokféleség, amely (legalább) ugyanilyen eredendően rejlik a külső szemlélet adottságaiban ... maga az én is tárgy a tárgyak között... - ha a 'világ' (mint külső és belső világ) egyáltalán még valami más is, mint individuális Én-ek élménytartalma, akkor semmiféle ('transzcendentális' 'egyén feletti' sem) Én nem lehet a világ feltétele.” (5.)

Álláspontom szerint Bartók a tízes években leszámolt Böhm filozófiai örökségével. Óvatosan, de határozottan lényeges, alapvető kérdésekben távolodott el a Mester tanításától. Néhány apróbb mozzanat szükséges még ezen állítás igazolására. Az 1925-ös Böhm-monográfia előszavában úgymond tartózkodni kíván minden polémiától, s ez jelzi, hogy van mit vitatnia Böhmnél. A monográfia éppen hogy felmentést ad a polémia alól. S egy másik megjegyzésében Böhm igazi filozófiatörténeti jelentőségét értékdialektikai kutatásában és eredményeiben látta. Csak éppen dialektikán Böhm destruktív, látszatromboló eljárást értett, melynek végeredménye filozófiai alapelv. Nem a koncepciót, hanem az azt megalapozó eljárást dicséri Bartók. A két világháború közötti időszakban formálódó szellemfilozófia nem más, mint az 1924-es tanulmányának, a *Philosophia lényegének* kibontakozódása. Az új kategóriák, Eszme, Szellem, Rendszer, Tudat és Öntudat, valamint az Életmező, mindvégig az emberi egység elvéhez igazodva, épp a kettéhasadtság okozta űrt hivatottak betölteni. A formálódó új elméletben továbbra is megvan Böhm, de másként. Ismét Schelerre utalunk. Scheler ismert tanulmányában, *Az ember helye a kozmoszban* című írásában arról ír, hogy a „Mi az ember?” kérdésre a két meglevő válasz (keresztény illetve görög) mellé jött a 19. században egy harmadik, az evolucionista válasz. Ez a modern kor nagy kihívása, s ennek a kihívásnak akar maga Bartók is eleget tenni. Erről szól az 1939-es *Ember és élet* című könyve. Gyakorlatilag ez a három válasz közül kettőnek a szintézise. A tudományos filozófia részben böhmi eszménye nem engedi a szív óhajainak filozófiai rangra emelését, ezért a keresztény válasz nem filozófiai ügy. Bartók a görög racionalizmus eszményét és a modern evolucionista eredményeket összeegyeztethetőnek tudja, s ez lesz az új program. De tessék csak meggondolni, mit mondott Böhm a tudományokról! Vagy fenomenológikusak (értsd: nem a lényegét érintik), vagy áltudományok (értsd: távol állnak az öntétől vagy a projekciótól). Ki lehet találni, hogy az evolucionizmus eredményei áltudományos eredmények. Mindezek ismeretében csak tisztelettel adózhatunk Bartók összes erőfeszítésének, melyek Böhm emlékének ébrentartására, filozófiai hagyatékának ápolására irányultak.

Jegyzetek.

1. Legyen szabad például Larry Steindler könyvére hivatkozni: *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1988.
2. Az erkölcsi érték filozófusa. Málnási Bartók György életéről és filozófiájáról. In. *A van és a kell világa. Fejezetek a magyar etika történetéből*, Miskolci Egyetem, Bp. 1990. Szeretném megjegyezni, hogy a közölt írás része kandidátusi disszertációmnak, mely *A filozófiai szintézis lehetőségei Böhm és Bartók gondolatvilágában* címmel készült.
3. *Böhm és Kant. Adalékok a transzcendentális philosophia kiépítéséhez*. In. *Böhm Károly élete és munkássága I-III.* (szerk. Kajlós /Keller/ Imre) Besztercebánya, 1913.
4. Bartók: *A logikai érték tana* (lásd a 3. pontban megadott kötetben)
5. Scheler, M: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Gondolat, Bp. 1979. 572-573.

TIZENKÉT PRÉDIKÁTOR

/Részlet/ *

2000

Nemzeti történelmünk mindmáig feldolgozatlan, megemészthetetlen traumája az első világháborús összeomlás, s mindazon esemény- és következménysorozat, melyet a *Trianon* megnevezéssel szoktunk érzékelteni. Régóta kísért a gondolat, hogy valamilyen apropó nevében meg kellene írni ennek a bonyolult, és következményeiben jövőnket is meghatározó eseménysorozatnak egy – a magyar filozófia történetével is összefüggő – mozzanatát, rábízván az olvasóra saját következtetéseinek levonását.

Jelesül majdnem három év telt el, míg a gyulafehérvári határozat kimondása (1918. dec. 1.) után a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem beindította szegedi tevékenységét 1921 őszén. Két és fél-három év hosszú időszak a közelmúlt történelmében. Márki Sándor útbaigazító, az egyetem történetét feldolgozó könyvében (1.) nemigen nyilatkozik (érthető szerénységből) az eseménysorozat azon mozzanatáról, mely valamilyen asszociációs kapcsolat lehet a modern globalizáció és a megidézett történelmi összeomlás között. Nevezetesen az emberi helytállás, az egyén, az egyes ember helytállása, kiállása egy mindenképp befolyásolhatatlan, gátlástalanul érvényesülő tendenciával szemben. Természetesen messze nem ugyanaz a kiállás, ha manapság valaki egy cikkben a globalizáció ártó hatásairól elmélkedik, vagy igyekszik helytállni egy új és idegen államhatalom akaratával szemben, úgyhogy ezen a ponton akár meg is feledkezhetünk a globalizációról, s figyelmünket a kolozsvári professzorok ténykedésére irányítva próbáljuk felmérni a megidézett három év történelmi üzenetét a helytállásról, az elvi következetességről.

A magyar filozófia történetét annyiban érinti a téma, hogy egyik szereplője Málnási Bartók György, magyar filozófus, a kolozsvári egyetem nyilvános rendes tanára volt. Róla nemrégiben nyomtatásban megjelent egy bosszantóan dezinformáló írás, s az ott található számtalan tévedés egyikét emeljük itt ki, mint a témához kapcsolódó, helyreigazításra szoruló információt. A tanulmány szerint Málnási Bartók György 1919-ben Budapesten tartózkodott, mint a budapesti ideiglenes magyar tanárképző főiskola és a református teológia tanára. (2.) Nos, ha neve szerepel is bármilyen pesti oktatási intézmény tanárainak listáján, valószínűleg Pestre érkezett kollégái jóvoltából kerülhetett oda, hiszen Bartók mindvégig Kolozsvárott

* A szerző „*Változó erőterben*” címmel hamarosan egy új könyvet kíván megjelentetni, melyben ennek a témának részletesebb kifejtésére kerül sor. [Mikes International Szerk.]

maradt, s Kolozsvárról csatlakozott a szegedi kezdés előtt kollégáihoz. Tehát egyike volt az általam tizenkét prédikátor névvel illetett maroknyi csapatnak, akiknek sikerült majdnem három évig kitartani a borzasztóan nehéz körülmények között Kolozsvárott, ébren tartva az esetleges magyar nyelvű egyetemi oktatás lehetőségének halvány reményét. (3.)

Az állítás igazolására legyen elég idézni a bölcsészkar 1921. május 21-én tartott X. rendes ülésének 104. pontját, mely a Kolozsvárott hátra maradt kari tagok és egyetemi alkalmazottak kijöveteléről kész intézkedni, s így szól: „Örömmel vesszük tudomásul, hogy az eddig Kolozsvárott maradt kartársak, úgymint dr. Márki Sándor, dr. Erdélyi László és dr. Bartók György tanári működésüket a következő tanévben Szegeden megkezdik.” (Tegyük hozzá még a kar állományához tartozó Lázár Ödön irodatiszt, özv. Kabdebó Árpádné segédtsit és Túrós András pedellus neveit.) (4.)

A jelzett időszakban a bölcsészkar valóban Pesten tanácskozott, a professzorok többnyire Pesten voltak, vagy kézhez kapván kiutasító határozatukat Pestre távoztak Kolozsvárról. De Bartók mindvégig Kolozsvárott tartózkodott, egyike volt a tizenkét prédikátornak, akiknek a történetét nagy hiba volna elfelejteni.

Még Márki Sándor írta meg, hogy a gyulafehérvári határozat után az új román hatalom hűségeskü letételére szólította fel a kolozsvári egyetem professzorait. Aki megtagadta a hűségeskü letételét, arra kiutasító végzés várt. A tudós professzorok magatartására Erdély népe természetesen nagyon is figyelt. Döntésük példaértékű, irányadó a kisebbségi létbe kényszerültek számára. Nagyon komoly súlya van annak, hogy a professzori kar egyhangúlag, kivétel nélkül megtagadta a hűségeskü letételét. A tanárok a magyar állam iránti hűségükről nyilatkoztak.

Az első felszólítás 1919. március 10-én, a második május 10-én érkezett hozzájuk. A második felszólítás után óvást nyújtottak be hatósághoz, a hágai konvenció bizonyos cikkelyeire hivatkoztak. A román hadsereg május 12-én, fél órával az óvás benyújtása után megszállta az egyetem épületét. Bartók György június 30-án adta át a filozófiai szemináriumot a román hatóság képviselőjének, a leltárátadó jegyzőkönyv tanúsága szerint „csak az erőszaknak engedelmességgel”. Egyébként Pauler távozása után, 1917-től ő volt a filozófia tanszék vezetője. (5.)

Nem igazán világos azonban, hogy ettől a ponttól kezdve valójában mi történt a szegedi kezdésig, a száraz jegyzőkönyvi adatok alapján azonban lehet bizonyos lényeges tendenciákat rekonstruálni. Megmaradt a kolozsváriak alapvető igénye: Kolozsvárott maradni, s megváltozott körülmények ellenére megszervezni a magyar nyelvű egyetemi képzést, fenntartani a hagyományt vagy új képzési struktúrát kialakítani. Bölcsész szempontból elképzelhető volt a Teológiával való egyesülés, esetleg egy felekezet nélküli egyetem létrehozása, vagy együttműködés egy új ilyen jellegű intézmény létrehozásában. Eleve reménytelen volt bízni a hagyományos struktúra fennmaradásában, úgyhogy egyetlen cél lehetett csak: bármi áron fenntartani a magyar nyelvű képzést, nem behódolni, s amíg lehet elkerülni a kiutasítást.

Amíg nem vált egyértelművé, hogy a magyar nyelvű felső fokú állami oktatás és képzés ügye reménytelen Kolozsvárott, addig a helytállás, a kitartás volt a természetes emberi magatartás a kolozsvári professzorok részéről, még akkor is, ha számuk fokozatosan csökkent. Csakúgy, mint Moldova György

negyven prédikátorának, a kolozsvári professzorok összesen megmaradt tizenkét prédikátorának magatartásáról is a helytállás kell, hogy eszünkbe vésődjön.

A román hatóságok kényelmes helyzetben voltak. Apródonként törhették le az ellenállást, az idő nem sürgette őket, a „szalámitaktika” jegyében szépen egyenként szedegethették áldozataikat. A renitens magyar professzorok szép egymásutánban kapták meg a kiutasító végzést. A jó egy év múlva 1920. április 18-án keltezett összesítőn még 22 professzor számított – az ott tartózkodó egyetemi vezetőkön kívül – a kitartók közé, míg az április 17-i összesítő 25 nevet említ, akik már megkapták saját kiutasító határozatukat. Nagyjából fele-fele arányban szerepeltek a nevek a kitartók és a kiutasítottak listáin. (6.)

Az igazság érdekében meg kell jegyezni, hogy nem mindenki hagyta el Erdélyt. Néhányan nyugdíjba vonultak, hiszen életkoruk alapján megtehették. S bizonyos esetekben (a professzorok körében azért nagyon is esetlegesen) a felszólított bizonyította új hivatali esküjét. Sorsukról nem áll rendelkezésre további információ, nevüket megemlíti a jegyzőkönyvek, bizonyára tovább folytatták munkájukat az új kolozsvári egyetemen.

Még mindig Kolozsvárott felállt az új egyetemi tanács Kolosváry Bálint vezetésével, s benne a négy kar mindegyike dékánjával képviseltette magát. Még 1919. szeptember 3-án vette át Kolosváry Bálint – saját lakásán – a rektori tisztséget Schneller Istvántól. A jegyzőkönyv tanúsága szerint még 1918. május 11-én (több mint egy évvel azelőtt) választották meg az új rektort, - elég nagy bátorság kellett ahhoz, hogy vállalja a vezetés felelősségét ilyen körülmények között. Maga a tanács szeptember 23-án tartotta első ülését. A dokumentumok elég hiányosak, nagy valószínűséggel magának a tanácsnak a ténykedése mindenekelőtt abban merült ki, hogy igyekezett naprakészen nyilvántartani a kiutasítottak és a helytállók listáit, illetőleg igyekezett kapcsolatban maradni mind a magyar hatóságokkal, mind az egyetemi vezetés magyarországi felével.

A helyzet érdekessége ugyanis, hogy szépen szerveződött Pesten egy másik egyetemi vezetés. A pesti „kettes számú” egyetemi tanács 1919. szeptember 12-én tartotta első ülését rektor és prorektor nélkül, hiszen mindketten, azaz Kolosváry Bálint és Schneller István ekkor még Kolozsvárott tartózkodtak. Mind a négy kart a prodékánok képviselték, a bölcsészeknél tehát Márky Sándor dékán Kolozsvárott, Hornyánszky Gyula prodékán Pesten ténykedett. A pesti egyetemi tanács nagyon sokat ülésezett, 1920. januárjától szeptemberig több mint húsz alkalommal, s gyakorlatilag ez a testület készítette elő a szegedi képzés beindítását. (Csak úgy melleleg megemlíthetjük: 1920. február 1-jén avatták fel a kolozsvári román egyetemet.)

Magyarországon eléggé nehezen dőlt el, hogy a kolozsvári magyar egyetem Debrecenben vagy Szegeden folytassa-e működését, s a pozsonyi egyetem sorsát is rendezni kellett. Az azonban világos volt minden itteni érintett számára, hogy a kolozsvári egyetem sorsát csak az új magyar határokon belül lehet rendezni. Kulcsfigurának számít Schneller István prorektor, aki megérkezvén Pestre átvette az egyetemi tanács vezetését. Minél előkészítettebb volt maga az egyetemi képzés, minél inkább gyarapodott a Pesten tartózkodó, kiutasított kolozsvári professzorok száma, annál egyértelműbb volt a Kolozsvárott maradtak

helytállásáról, hogy az valójában „bozótharcos” magatartás, noha ők maguk mindvégig számíthattak a pestiek támogatására. S erre a támogatásra egyre nagyobb szükség volt, hiszen a magyar állam szempontjából a kolozsváriak ügye (finoman fogalmazva) nem egyértelmű. Állami szempontból ugyanis nyilvánvaló volt, hogy minden magyar professzor, aki meg akart maradni annak, s akinek voltaképpen még érvényes közszolgálati-professzori esküje volt, a jelen helyzetben költözni kénytelen. Kicsit szigorúan fogalmazva: Kolozsvárott maradni voltaképpen árulás, csak éppen végzetes következményekkel járhat ilyen egyértelmű nyilatkozatot tenni, sőt akármilyen kényszerítő vagy büntető intézkedéseket hozni.

A minisztérium türelmetlen volt, s a türelmetlenség jól érzékelhető leiratain, melyeket a pesti üléseken ismertettek. Mindenki, aki meg akar maradni magyar professzornak, Pestre jöjjön, a távollevők is ide jöjjenek, hogy azután együtt kezdjék meg a munkát az egyre valószínűbb helyszínen, Szegeden – így óhajtotta a magyar kormányzat. Voltaképpen tehát ugyanazt, amit a román: a kolozsvári professzorok hagyjanak fel ottani terveikkel, fogadják el a realitásokat, s minél gyorsabban tegyék azt, amit a többiek, azaz hagyják el Erdélyt. Például Schneller Istvánnak a pesti egyetemi tanácshoz írott 1920. július 20-i leveléből két fontos mozzanat derül ki egyértelműen: egyrészt Bartókék egy felekezeten kívüli egyetem létrehozásán munkálkodtak ezekben a hónapokban Kolozsvárott, másrészt pedig tanári státuszuk veszélybe került Pesten. Schneller arról írt, hogy a pestiek kötelessége megakadályozni, hogy a magyar állam megfossza kolozsvári társaikat státuszuktól. Schneller irányította tehát a pesti előkészítő munkálatokat, ugyanakkor hiteles beszámolót tudott adni a kolozsvári helyzetről s biztosítani tudta a minden oldalról érkező nyomás alatt is helytálló kolozsváriak háttérét.

Összességében az 1919-es év bizonytalansággal telített, de halvány reményekre jogosító év volt. A következő évben mind a Kolozsvárott, mind a Pesten kialakult erőviszonyok olyan megoldásokat sejtettek, amelyek reménytelennek mutatták a kolozsvári magyar professzorok elképzelését – 1920 az átalakulás éve volt. A végjáték 1920. december 17-től kezdődött. A kitartók számára ekkor jött el az igazság pillanata. Válaszolniuk kellett ugyanis rektoruk körlevelére, nyilatkozniuk kellett terveikről. A körkérdésre tizennégyen válaszoltak. Aki igennel válaszolt Kolosváry kérdésére, az elvben utazó, aki nemmel, az maradó volt. A listán a tizenegyedik név Bartók Györgyé. Ő igennel válaszolt, s a Szeged vagy Debrecen kérdésre így reagált: „Miután a kolozsvári egyetem teljes jogi és tudományos önállósága Szegeden jobban lehet biztosítva és másfelől ismerve most Szeged ajánlatát is – főleg a lakásra és élelemre nézve – feltétlenül Szeged mellett foglalok állást.”(7.)

Végül is tizenkét professzor döntött az utazás mellett, köztük három bölcsész. Csakhogy ez a tizenkét professzor nem akárhogy hagyta el Kolozsvárt, összesen negyvenkét egyetemi alkalmazott utazott, s a velük költöző családtagok száma százhat fő. Megszervezett, előkészített költözés volt. Az utazók egységesen, egy tehervonattal költöztek. Együtt, vállvetve, emelt fővel vonultak vissza. A szervezés, az előkészítés és lebonyolítás száraz adatai mögött, a részletek mögött ott van a kikezdehetetlen emberi méltóság, a helytállás büszke emberi élménye. A levéltári anyag mindenkori olvasója csodálattal és tisztelettel adózik emléküknél, s valójában nem botcsinálta, hanem igazi történésznek kellene foglalkozni a helytállás e három évével, beleértve magát a költözést is.

Jó húsz év múlva, 1940-ben ketten tértek vissza a kincses Kolozsvárra. Bartók György mint frissen kinevezett rektor és Győrffy István. Győrffy nem tartozott a tizenkét prédikátor közé, neve rajta van a kiutasítottak listáján. (Lásd 6-os lábjegyzet.) A tizenkét prédikátor közül egyedül Bartóknak adatott meg a visszatérés lehetősége. Mellesleg nem tett ő semmi különöset a jelzett időszakban. Nyilvános rendes tanári kinevezését 1917-ben 35 évesen kapta meg, különösebb vezetői feladatot még nem vállalhatott. Tanított a kolozsvári teológián, görög filozófiát és metafizikát. S mellesleg szervezkedett – az adott lehetőségek között. A vele kapcsolatos felületes, pontatlan információkkal szemben álljon itt Kolosváry Bálint rektor által szignált igazoló levél: „Alulírott, mint a kolozsvári m. kir. F-J. Tegyet. Rektora igazolom, hogy dr. Bartók György egyetemi nyilvános rendes tanár, ki abból az okból utazik Szegedre, hogy az ott ideiglenesen elhelyezett tudományegyetemen tanszékét elfoglalva, hivatali működését ismét elkezdhesse, a megszállás és Kolozsvárt való kénytelen tartózkodása egész ideje alatt minden vonatkozásban a legkifogástalanabb magatartást tanúsította s a súlyos megpróbáltatások alatt szenvedő erdélyi magyarság ügyének hűséges szolgálatot teljesített.” (Kolozsvár, 1921. augusztus 12.) (8.)

Jegyzetek

1. Márki Sándor: *A Magyar Királyi Ferencz József Tudományegyetem története 1872-1922* (Szeged, 1922)
2. Perecz László: *Egy elfelejtett magyar szellemfilozófus* (Portrévázlat Bartók Györgyről) Unió, 1991. 2. 30. o. A hibás adat szerepel egy új filozófiatörténeti monográfiában is.
3. Az állítást igazoló dokumentumanyag a szegedi Somogyi Levéltárban található. Lásd Ferencz József tudományegyetem Rektori Hivatalának iratai 1941/42 – 1942/43, 1919/ 20 – 1926/27 VIII.1.
4. A bölcsészkar adatai ugyancsak a Somogyi Levéltárban találhatók. Szegedi Ferencz József TE Bölcsészettudományi Karának iratai 12917/18, 1918/19, 1920/21 VIII. 2. Az idézett szöveg iktatószáma 466-1920/21. Bksz.
5. Az átadás-átvétel jegyzőkönyve Bartók hagyatéki anyagában van. A hagyatéki anyag a Ráday Gyűjteményben található.
6. Lásd a 3. pontban megadott levéltári helyen a XLVIII-1919/20. etsz. illetve a LIII-1919/20. etsz. iratokat.
7. Lásd u. o. a XII-1920/21. etsz. iratot.
8. Lásd u. o. a XXXVII-1920/21 etsz. iratot.

MÁLNÁSI BARTÓK GYÖRGY - A FILOZÓFIAI SZINTÉZIS LEHETŐSÉGE

1994

Ma már egyértelműen megfogalmazható az a szakmai-morális felelősség, mely a magyarországi filozófia eszmetörténeti és művelődéstörténeti szerepének feldolgozására ösztönzi a jelen kutatóit. Konferenciánk egyik – s talán a legfontosabb – feladata a hazai filozófiai kultúra múltja iránt napjainkban megújuló érdeklődés demonstrálása. Ma még messziről, önmagában felesleges tiszteletkörök leírásával kell kezdeni minden olyan dolgozatot, mely nem feltétlenül a magyarországi filozófiai élet általános tendenciáinak megfogalmazására vállalkozik, hanem egy-egy filozófus életművét idézi, gondolatvilágának belső összefüggéseit tárja fel, s ezzel összefüggésben az adott gondolatvilág művelődéstörténeti, filozófiatörténeti beágyazódását elemzi. Nincs megfelelő asszociációs bázis, melynek talaján az egyes konkrét megállapítások egyáltalán megfogalmazhatóak lennének. Vitákban, érvek és ellenérvek csatájában közeledhetnek egymáshoz a ma még sokszor teljesen ellentétes tendenciájú elvek, melyek nevében számon lehet kérni a múlt szellemi artikulációitól a filozófiai igényesség nívóit. Ha egyáltalán világos, hogy mit is várunk el a múlt filozófiájától:

- legyen jelen a társadalmi közélet által felvetett problémák teoretikus feldolgozásában;
- tartson lépést az európai filozófiai élet változásaival, azaz egy-egy kurrens irányzatnak legyen hazai változata;
- avagy törekedjék az eredetiségre, azaz standard filozófiai problémák új megközelítésére vállalkozzon.

Saját megközelítési elveink kritikája talán megóv a sommás, egyoldalú ítélezésektől, a megalapozatlan, tényekkel nem igazolható megállapításoktól.

Rövidke előadásom Málnási Bartók György (1882-1970) filozófus gondolatvilágáról szól. Nem tűzte ki célul, hogy bizonyos általános, a filozófiatörténetben megfogalmazódott elvekkel vitatkozzon, de a dolgok logikája folytán megállapításai időnként polemizáló jellegűek. Bevezetésképp néhány elvi kérdés megfogalmazásra vár.

Először is, ha van „elfelejtett” reneszánsz, van elfelejtett filozófus is, kinek gondolatvilágát belső összefüggéseiből illik megérteni a hermeneutika nevében. Másodszor: a filozófiai gondolkodás mindig is

elégé elvont ahhoz, hogy ne legyen könnyű kapcsolatot találni a konstrukciós-fogalmi gondolkodás és a társadalmiság konkrét ügyei között. A filozófia társadalmi hasznosságáról éppen elég furcsa gondolatot leírtak az elmúlt évtizedekben nálunk, nem lenne szerencsés új tartalommal feltölteni ugyanazt az ideologikus alapállást. A magyar filozófiai kultúra színes világának van egy nyugtalanító és figyelmet érdemlő tendenciája. Bizonyos teoretikusok nem egyszerűen egy-egy kurrens európai irányzat hazai képviselői voltak, hanem önállóságra, eredetiségre törekedtek, sőt filozófiai szintézis létrehozására vállalkoztak. Látni kell azonban, hogy filozófiai szintézis nem lehetséges filozófiai kozmopolitizmus nélkül. Nem tartalmi kérdés a „magyar filozófia”, a „nemzeti filozófia” ügye. A filozófiai gondolkodás magyar képviselői a hazai filozófiai kultúra színvonalának emelését tekintették legfontosabb feladatuknak.

Málnási Bartók Györgyöt filozófiatörténésznek ismeri, aki ismeri. Sokan egyszerűen Böhm-epigont láttak benne, Böhm tanainak ismételtetőjeként élt a köztudatban, az utókor pedig „elfelejtette”. Vitatkozva bizonyos sommás, leegyszerűsítő és lekezelő megállapításokkal, ez az előadás mint elméletképzésre vállalkozó, filozófiai szintézist létrehozó, önálló gondolkodót mutatja be Málnási Bartók Györgyöt.

Noha pályakezdése idején publikált teológiai írásokat, mégis hiba őt olyan teológusnak bemutatni, aki filozófiával is foglalkozott. Az ő üzenete a filozófia üzenete. Tudományos reputációját, akadémiai tagságát etikátörténeti és filozófiatörténeti munkáinak köszönheti, életművének ismeretében azonban bátran állítható, hogy elméletképző írásai jobban igazolják filozófusi erőit. A legfájóbb tévedés mégis egyszerű Böhm-epigont látni és láttatni Bartókban.

Igaz, hogy jellegzetesen másodgenerációs teoretikusként kezdte pályafutását Kolozsvárott, az apai tradíció és a többrétű Böhm-élmény vonzásában. Mindig is ébren tartotta Böhm emlékét, de csak össze kell vetni írásait az *Ember és Világa* (Böhm) gondolatvilágával, s rögtön egyértelművé válik a két gondolatvilág gyökeres különbözősége. Sohasem bírálta meg Böhmöt, ám az ő bölcséleti antropológiája (*Ember és Élet*, 1939.) alapvetően más teória, mint az *Ember és Világa* eszmeisége. Az életmező bartóki fogalma latens kritikája Böhm öntétfilozófiájának, szellemtanának és a projekciótannal megalapozott deontológiai axiológiának egyaránt. Az alábbiakban arra teszünk kísérletet, hogy ezt a másságot megfogalmazzuk, illetve annak a szellemi útnak a megolgy elnagyolt felvázolására vállalkozunk, mely az új alapokon nyugvó bölcséleti antropológia felé vezet. Még nagyon sok elemző-interpretáló írásnak kell születnie ahhoz, hogy Bartók bölcséleti antropológiája értelmezhető legyen. Célszerűnek látszik elkülöníteni három periódust Bartók életművében. A pályakezdéstől (1905) a trianoni összeomlásig tartó periódus a böhmi örökséggel folytatott gondolati birkózás időszaka.

A periódus záródokumentuma az 1924-ben megjelent *Philosophia lényege* című írása, amely nagy valószínűséggel készen volt már 1919 táján, s amely tartalmazza Bartók új filozófiai alapvetését. (A tanulmány szervesen kapcsolódik a tízes évek írásaihoz. Továbbá például egy 1921-es Scheler-írást lábjegyzetként a főszöveghez kapcsolva említ.) A két világháború közötti időszakot Szegeden élte meg Bartók, s elméletképző írásai más és más oldalról készítik elő a már emlegetett 1939-es bölcséleti antropológiát.

A harmadik periódusról nagyon keveset lehet itt és most mondani. A bécsi döntés lehetővé tette számára a nagy visszatérést. Visszatérést a kincses Kolozsvárra, az 1919-ben félbeszakadt munka folytatását. Majd 1945-től haláláig itt élt közöttünk, szellemi számkivettségben.

Böhm tudományos filozófiája és Bartók *philosophia perennise* ugyanarról a töről fakad, ám az önmagában értékes filozófia eszménye az európai filozófiai életben a görögöktől származik. A filozófus társadalmi-közéleti szerepéről s a gondolkodás számos elvéről mesteréhez hasonló nézeteket vallott Bartók, de az ismeretháttér és a felvetődő új tudományos problémák nyomására a tulajdonképpeni elmélet terén igen gyorsan eltávolodott a böhmi filozófiától. A böhmi szubjektivistikus képelmélet és az általános axiológia kozmikus jellege iránt táplált elégedetlensége már a legkorábbi írásaiban is azonosítható.

A kolozsvári egyetem befejezése után Heidelbergben, Lipcsében és Berlinben tanult. Heidelbergben hallgatta Windelband, Lask és Troeltsch előadásait, s a neokantianizmus eszmeisége számos fontos kérdésben gyengítette a böhmi filozófia hatását. Windelband tudományelmélete és Böhm tudományfelfogása elég látványosan ütközik egymással, hiszen Windelbandnál az axiológia a tudományelmélet derivátuma, Böhm szerint pedig a tudományok vagy áltudományok (elutasít minden tudományt, amely valahogyan is elfogadja, respektálja a filogenezist), vagy pedig meghaladható, unalmas, „fenomenologikus” jellegűek, melyek nem hatolnak a problémák valódi gyökeréig. Bartóknak látnia kellett az elvi ellentétet, s a *Philosophia lényegében* rendezi is a filozófia és a tudományok kapcsolatát. Troeltsch vallásfilozófiája segít eligazodni teológia és filozófia, vallás és filozófia helyesnek gondolt kapcsolatának megtalálásában. A tiszta filozófia eszménye a teológiától való függetlenedés jegyében szilárdult meg felfogásában, s mindvégig megőrizte azt a Troeltsch-gondolatot, hogy a vallásnak magában az emberi szellemben van az alapja. Mindezek logikus következményeként sohasem alkalmazott eszkatológikus megoldást filozófiai problémák kidolgozása során (v.ö. Böhm szellemtanával). Lask objektivistikus érvénytana gyengíti a szubjektivizmus jelentőségét gondolatvilágában, s mindhárom gondolkodó Kantra irányítja figyelmét. Bartók neokantianizmusa elsősorban és mindenekfelett az „autentikus” Kant-kép felvázolására irányuló törekvés, azaz sem Böhm Kant-felfogása, sem a neokantianizmus Kant-interpretációi nem vállalható koncepciók számára. Bartók pontosan látta egyrészt a böhmizmus és a neokantianizmus, másrészt pedig a böhmizmus és a fenomenológia elvi különbségét is.

Böhmnél a dolog azért van, hogy az Én elengedte a tárgyat, tehát az Én tevékenysége által. A neokantianizmus szerint a filozófia alapkérdése, hogyan lesz a transzcendens tárgyból immanens. Böhmnél ez a kérdés fordított: hogyan lesz az immanensből transzcendens. Noha a fenomenológia a hagyományos ismeretelméleti alapvetés meghaladására vállalkozik – lásd zárójelezést -, mégis az intencionális aktus tárgyra irányul, s akárhol is van a tárgy, egy biztos: nem az Én után. A fenomenológia híres zárójelezése mindezek ismeretében közelebb áll a neokantianizmushoz, s ezzel együtt Kanthoz is, mint Böhmhöz.

A neokantianizmus és a fenomenológia egyaránt a transzcendentális probléma exponálására vállalkozik, ezt tekintik Kant igazi üzenetének. Abban a pillanatban, ahogy Bartók megfogalmazza programját, Kant és

Böhm tanainak összeegyeztetését, felmerül az általános axiológia (Böhm) és a transzcendentalizmus összeegyeztethetősége.

Bartók pályakezdése így atipikus: szubjektíve tovább akarja fejleszteni az általános axiológiát, a jó önértékének részletes kidolgozása révén, egy erkölcsfilozófia keretein belül, s ehhez fel akarja használni a kanti transzcendentálfilozófia segítségét, csak hogy az összeegyeztetési kísérlet alapfilozófiai problémákhoz vezet.

Törekvését az európai filozófiai élet meghatározó irányzatai is kikényszerítik, programja megfelel a kor filozófiai hangulatának. Erkölcsfilozófiájának eszmetörténeti jelentősége veszendőbe ment. 1911-es könyvét, az *Erkölcsei érték philosophiáját* 1942-ben még egyszer megjelentette, ám a két kiadás sem tudta biztosítani azt, hogy a könyv tartalma viszonylag ismert legyen. Pedig nemcsak Böhm és Kant tanainak összeegyeztetési kísérlete teszi izgalmassá vállalkozását, hanem a könyv másik célkitűzése is: ugyanúgy, mint Scheler, ő is a kanti etikai formalizmus tartalmi kiegészítésére vállalkozik, csak éppen 1911-ben s nem 1913-ban (ekkor jelent meg Scheler könyvének első része).

Az erkölcsfilozófia szintjén világossá vált, hogy a transzcendentalizmusból fakadó rigozitás (Kant bizonyos etikai műveinek summázata) még mindig enyhébb az öntétfilozófia-projekciótan-axiológia türelmetlenségénél, melyet a filozófia táplál a heteronómia rabságában vergődő egyénnel szemben.

Adódik a másik lényeges felismerés: az erkölcsfilozófia világossá tette, hogy a transzcendentalizmus által kettéhasított emberi világ nyugtalanító élménye a böhmi filozófiában még nyugtalanítóbb élmény.

S felvetődik egy mindezidáig még meg nem fogalmazott kérdés: Vajon a böhmi alapfilozófia és a kanti transzcendentalizmus összeegyeztethető-e?

Úgy gondolom, itt van Bartók gondolatvilágának a kulcsa. Az összeegyeztetési kísérlet ugyanis felszínre hozta a böhmi alapfilozófia és a transzcendentalizmus indifferens mozzanatait, melyek a böhmi filozófia legmélyéről fakadnak, s nem árt röviden áttekinteni ezeket az összefüggéseket. Az axiológiát Böhmnél a projekciótan alapozza meg, mely nem azonosítható a jóval korábban megfogalmazott öntétfilozófiával. Öntét és projekció egymást sokban lefedő, de számos összefüggésben eltérő filozófiai gerincfogalom Böhmnél. A projekció fichteianus fogalom, az öntét még nem. A projekcióban továbbélnék az öntétfilozófia paradigmatis következményei, melyek az *Ember és Világa* első kötetében, az 1883-as *Dialektikában* olvashatók.

Az öntéthez Böhm egy sajátos Kant-kiigazítás révén jutott, az ismeretkritikát „minden ponton” megtoldotta. S ennek a kiigazításnak mindvégig megvannak a következményei, nemcsak Böhmnél, hanem itt, az általános axiológia és a transzcendentalizmus összeegyeztetésénél is.

Maga a kiigazítás három pontban foglalható össze:

- Böhm az oktvörvény aprioritását nem a logikumban kereste, hanem a szemléletben;
- Az oktvörvényt a létezési mechanizmuson belül a tér és idő elé helyezte;
- Mindvégig vallotta, hogy a tárgy egyenlő a tárgy képével, a megismerésnek nincs transzcendens relációja.

A kiegészítés a szubjektivizmus kiteljesedésével jár együtt, s a szélsőséges szubjektivizmus következményei sokirányúak.

Témánk szempontjából a legfontosabb következmény a transzcendentalizmus által elfogadott empirikus oldal száműzése. A tiszta ész és a gyakorlati ész találkozása Kantnál megoldott, Böhmnél – épp a száműzött empirizmus hiánya következtében – nem megoldott kérdés. A projekció ebben a vonatkozásban nem ad megoldást: a projekció *van*-ja, egyik ága nem empirikus megalapozottságú, következésképp kérdéses a deontológiai axiológia és a Böhm által ontológiának nevezett elméleti tartalom kapcsolata is.

A böhmi filozófia és a transzcendentalizmus indifferens mozzanatait épp az összeegyeztetési kísérletek hozzák felszínre. Bartók nem vállalkozott erre az önmagában is lehetetlen feladatra, de például Tankó Béla igen.

Bartók megértette, hogy a böhmi filozófiát előbb el kell juttatni a transzcendentalizmushoz, hogy azután a materiális etiketika segítségével magán a transzcendentalizmuson is túl lehessen lépni. (Gondoljunk Scheler megsemmisítő bírálatára a transzcendentális dedukció előfeltevéseire vonatkozóan.) Bartók erkölcsfilozófiája individuális etika, illetőleg szándéketika. A hierarchizált értékek elemzése során egyértelművé válik az önérték abszolút jellege és az emberi közösség közötti feloldhatatlan ellentmondás, melyet az ember általánossága sokáig feledtetni látszott.

A transzcendentális szabadság és az erkölcsi szabadság egymásra vonatkoztatása – hangsúlyozottan ebben az eszmei közegben – sem a bűn eredetére, sem az erény pozitívítására nem ad megnyugtató megoldást. Az intelligencia feladata a bűnös cselekedetek kizárása. De kinek a nevében teljesíti feladatát? Amennyiben a kettéhasadt emberi világ egyik fele nevében, akkor a kettéhasadtság abszolúttá válna, viszont a társadalom mint autentikus szféra már az alapfilozófia szintjén kiiktatózott a fejtegetésből. Ez az a rejtett probléma, melyre Bartók választ keres a húszas-harmincas évek tanulmányaiban. Egyszerűen rehabilitálni kell a társadalmat. A bölcseleti antropológia Bartóknál társadalomtan is.

A transzcendentalizmus újragondolásának másik érdekes dokumentuma a *Kant etikája és a német idealizmus erkölsbölcselete* című monográfiája, mely 1930-ban jelent meg, de már 1917-ben biztosan készen volt, hiszen díjjal tüntették ki. A két említett Bartók-könyv teoretikus megállapításai egymásba játszanak, a transzcendentálfilozófia előnyeinek tisztázása itt is az új filozófiai alapvetés irányába mutat.

Erről szól Bartók filozófiája. A tízes években megértette a böhmi filozófia legmélyebb régióiból eredő teoretikus problémák jelentőségét, s új alapvetés kialakításán fáradozott. Az etikai transzcendentalizmustól a transzcendentális dedukcióig vezető út önmagában nem logikus. Az új alapvetés sokkal inkább következmény tehát, nem pedig kiindulópont, ahogy ezt bizonyos állítások sugallják. Mindezek ismeretében egyáltalán nem véletlen, hogy a *Philosophia lényege* című művében Bartók a filozófia feladatát a valóságos emberi egység elméleti interpretációjában határozta meg.

A valóság itt nem kényszerül alkalmazkodni egy teoretikus konstrukcióhoz, az emberi világ egységessége és valóságossága magától értetődő teoretikus előfeltevés. A böhmi filozófia végső kicsengése egyfajta szubjektív *harmonia praestabilita*, melyben a meglehetősen bizonytalan feladatokkal bíró szellemiség szolgáltatja az általános érvényűség látszatát a teoretikus szubjektivitásból másképpen kitörni nem tudó filozófiai reflexió számára.

A kanti ismeretkritika „kiigazításának” egyik lényeges következménye, hogy a világgal azonosított szubjektív *harmonia praestabilita* az egység sokfélesége, nem pedig a sokféleség egysége. Böhm a filozófia feladatát a pozitivizmus szolgáltatta tények magyarázatában, azaz a végső és rejtett egységük megragadásában látta, s ebből fakad a szaktudományok meg- és elítélése. Bartóknál az objektivitás elfogadása magától értetődő és természetes előfeltevés, a filozófia a valóság egészével foglalkozik, s egy lesz a tudományok között.

Megvan a maga helye a tudományok rendszerében. Míg azonban a szaktudományoknak eszükbe sem jut kételkedni tárgyuk létezésében, a filozófia épp az ismeret lehetőségét vagy lehetetlenségét teszi vizsgálat tárgyává.

Az Egész a valóság, melyet saját útjait követve kíván a filozófia megérteni, s melynek részterületeiről mondanak valamit a szaktudományok. Új filozófiai szintézis lehetősége alapozódik meg Bartóknál.

A megismerési apparátus a sokféleség egységének paradigmája szerint épül fel gondolatvilágában. Talán a szavakkal való játszadozásnak tűnik, de míg Böhm-nél az objektív szubjektivizálódik, addig nála a szubjektivitás kap objektív ontológiai jelentőséget. A *kell* csak a *van*-on alapozódhat meg, sehol másutt – vallja.

Úgy gondolom, elég egyértelműen sikerült igazolnom, mennyire tarthatatlan az a nézet, mely Bartókban egyszerű Böhm-epigont lát. Most új fejezet kezdődne, hiszen be kellene mutatni, hogy a filozófia újrafogalmazott lényege milyen felszabadító hatással bírt Bartók gondolatvilágára, hogyan állt össze az új filozófiai szintézis.

A záró gondolatsor legfeljebb tézisszerűen tudja vázolni ennek a folyamatnak a lényeges csomópontjait. A húszas-harmincas években Bartók igen sokat írt. A gazdag publikációs termésben különleges helyet foglalnak el az akadémiai sorozatban megjelent tanulmányai, melyek más és más oldalról készítik elő bölcseleti antropológiáját. A formálódó szintézis megértése azonban elképzelhetetlen Böhm filozófiájának hermeneutikai és immanens-kritikai elemzése nélkül éppúgy, mint a már említett tízes évek munkáinak

elemzése nélkül. Böhm is beszélt például ontológiáról, csak hogy egészen mást értett rajta. Az elemzések elmulasztása értelmetlenné (vagy ami ennél rosszabb: félreértelmezetté) teszi a húszas-harmincas évek tanulmányainak gerincfogalmait. Pusztán felsorolás, a teljesség igénye nélkül: Eszme, Szellem, Rendszer, Tudat, Öntudat stb. Az újat konstituáló emberi szellem Bartóknál az emberi közösség szellemisége, a konstitúciós képességgel bíró Eszme pedig ontológiai értelemben létszerű. A Bartók gondolatvilágában végbement döntő, alapkérdéseket érintő változásokat nem lehet egyszerűen a neokantianizmus számlájára írni. Jóval többről van szó, mint a neokantianizmus hazai jelenlétéről. A neokantianizmus mellett számításba kell venni azt az eszmei hatást, melyet Heidegger, de főleg N. Hartmann gyakorolt rá. A létprobléma exponálása és a „modern metafizika” eszmeisége, vagy szűkebben az ideális lét hartmanni koncepciója benne van Bartók bölcséleti antropológiájában. Még egy jelzésszerű megjegyzés: mind a neokantianizmus (főleg Rickert vagy Cohen), mind Heidegger és N. Hartmann megítélésében Bartók számára az igazán perdöntő kérdés a Kanthoz fűződő teoretikus viszony. Bartók szintetizáló gondolkodó volt. Gondolkodói teljesítménye nehezen tűri a címkézést, az izmusozást. Nem volt Böhm-epigon, s nem volt a neokantianizmus hazai interpretátora. Életműve ékes bizonyítéka annak a felismerésnek, hogy a magyar filozófiai kultúra lényegesen gazdagabb értékekben, mint ahogy ezt eddig hittük. Ne siessünk az ítélezéssel, várjuk meg, míg megbízható összkép alakul ki a hazai filozófiai teljesítményekről. Ha nem ismerjük Bartókot, nem fogjuk Kibédi Varga Sándort sem ismerni. A magyar filozófia eszmetörténeti és filozófiatörténeti szerepének feldolgozása még várat magára. Elsietett ítélező megállapítások pedig csak nehezítik e szerepek tisztázását.

BARTÓK GYÖRGY FILOZÓFIÁJA A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTTI IDŐSZAKBAN

1999

Történeti körülmények

A magyar filozófia történetével foglalkozó kézikönyvek néhány mondatos Bartók-utalásai pontatlanok, néhány esetben pedig egyszerűen tévesek. Vitatkozni kell tehát az ezekben az állításokban megfogalmazódó értékelésekkel. Először is kétségtelen, hogy Bartók tudományos sikereit filozófiatörténeti munkáinak köszönheti, következésképpen filozófiatörténészként él a köztudatban, elméleti írásai mégis sokkal fontosabbak, s itt ezekben az írásokban mutatkoznak meg igazán filozófusi erényei. Másodszor pedig hajlamosak vagyunk „böhmi-bartóki gondolkodásmódról” beszélni a kolozsvári iskola eszmeisége kapcsán, ám ilyenkor a figyelem mindig a Mesterre, Böhmre, s nem pedig a Tanítványra, Bartókra irányul. Ő valahogy háttérbe szorul. Nos, Bartók ugyan sohasem bírálta mesterét, nem akart a filozófia hazai ügyének ártani, mégis leszámolt a böhmizmussal, nem volt Böhm ismételtetője. Harmadszor pedig – s a jelen referátum részben ezt kívánja bizonyítani –, Bartók nem volt neokantiánus.

Bartók György a két világháború közötti időszakot Szegeden élte át, a második bécsi döntés a Trianonnal megszakított kolozsvári munkálkodás folytatásának lehetőségét ígérte számára. A húszas-harmincas években megfogalmazódott új filozófiai elmélet és szintézis – némi Bartók-parafrazissal élve – így az Erdélyi Szellem gazdagodása, legalábbis saját igénye szerint. Más kérdés, hogy az erdélyi tudományos körök, a szellemi élet képviselői 1940-ben hogyan fogadták azon törekvéseket, melyek közvetlenül az 1919-ben megszakadt programhoz kívántak visszatérni – a hagyomány nevében. Bartók – mint a régi-új kolozsvári egyetem rektora – az egyetem és saját küldetését abban látta, hogy a folytonosság jegyében és a hagyományokra építve a nemzet immáron „nemcsak a fegyver, hanem az igazság világában” is képes legyen nagyot alkotni. A neokantiánus program szerint dolgozó Bartók még a tízes években sem volt valamely kurrens neokantiánus gondolkodó hazai interpretátora, később pedig végképp nem. Az ő igazsága a tudomány igazsága, szoros összefüggésben a gondolkodás szabadságának követelésével. Tolerancia a legkülönbözőbb eszmék, irányzatok, felekezetek és vallások irányában, ugyanakkor – s ez már filozófia – annak a meggyőződésnek a hangoztatása, hogy minden eszmei gondolat, irányzat legfeljebb része lehet egy nagy Egésznek, a Szellem megnyilatkozásaiként csak színek a palettán. Minden új Eszme a régihez igazodik, hiszen az „Igaz az Egész” jelszó jegyében a jelen dolga a múltéhoz való töretlen alkalmazkodás. A hagyományok

őrzésének e programja hiába párosult a gondolkodás szabadságának követelésével, anakronizmusnak hatott, s nem is kapott komoly támogatást. A hagyományörző Böhm-iskola meglehetősen kemény vulgármarxista bírálóiban részesült, s a háború utáni időszakban világossá vált, hogy az új közéletben nincs helye a kolozsvári iskola tagjainak – Bartóktól Ravasz Lászlóig – sem Kolozsvárott, sem Budapesten. Szigorúan csak a filozófiai-ideológiakritikai szempontoknál maradva: a kolozsvári iskola eszmeiségét bírálta például az a Gaál Gábor, aki a negyvenes évek második felében Bartók helyét töltötte be a kolozsvári egyetemen. Nyilvánvalóan csak egy vulgármarxista szemlélet nevében lehet ab ovo konzervatívnak nevezni egy múlt századi katedrafilozófiát (Böhm). Kifejezetten sértő az a megjegyzés, hogy Makkai Sándor erős Böhm Károly-i emlékün (?) orientálódik az idegen-német filozófia felé. Továbbá Imre Lajos biológista „perszifikáló” módszerrel közeledett a falukutatás kérdéséhez, míg Tavaszy eljárása, a „látható” és „élő” falu megkülönböztetésére – teológiai spintizálás. Az egyetemi jegyzeteiben adott Bartók-bírálat (és nyilván az előadásai is) nem kis szerepet játszottak abban, hogy a kolozsvári diákok hajlamosak voltak „cúgos cipőnek” gúnyolni a böhmi-bartóki filozófiai gondolkodásmódot. A filozófia ügyeire térve hangsúlyozni szeretném a korábban már bizonyítottnak tekintett két tézisémet:

1. A Böhm és Kant tanainak összeegyeztetésére vállalkozó Bartók végül is lényeges és alapfilozófiai ügyekben leszámolt a böhmizmussal, s a tízes évek eredményeit összegző *A philosophia lényege* egyúttal új filozófiai alapvetés, mely a filozófia célját és feladatait Böhm-től teljesen eltérő módon határozza meg.
2. A két világháború közötti időszak legfontosabb Bartók-írása az 1939-es bölcséleti antropológiája, melyet az úgynevezett akadémiai tanulmányai más-más úton készítenek elő, kidolgozva a bölcséleti antropológia egy-egy centrális fogalmát. Az alábbiakban az akadémiai tanulmányok összefüggéseiről, végeredményben a formálódó bölcséleti antropológia fogalmi hálójáról, ennek két legfontosabb eleméről lesz szó, hátha már nem látjuk cúgos cipőnek ezt a filozófiát.

Az elmélet

1. A Szellem.

A jelzett időszakban készült akadémiai tanulmányok – a bölcséleti szintézis megalapozásának programjaként – összefüggnek egymással. A koncepció – a maga legtisztább formájában – *A Szellem filozófiai vizsgálatában* tanulmányozható, a filozófiaként felfogott bölcséleti antropológia pedig az *Ember és élet* lapjain olvasható. A bölcséleti antropológia kulcsfogalma a Szellem, ám a szellem fogalmi meghatározása – éppúgy, mint a legtöbb filozófiai fogalomé – nehéz ügy, pontosabban nem lehet megadni azt a frappáns tudományelméleti kritériumoknak megfelelő mondatot, definíciót, amely egyszer és mindenkorra tisztázná ennek a nagy filozófiatörténeti múlttal rendelkező fogalomnak a tartalmát. A kifejtés során két előzetesen megfogalmazott kérdés vár válaszra: 1. Miben nyilvánul meg a szellem tevékenysége? 2. Mit jelent maga a szellem az emberi egység szempontjából? A bartóki kérdésfeltevések ontologikus tartalma már csak azért is feltűnő, mivel őt Böhm ismételtetőjeként tartották számon. Ám itt már a kérdésfeltevés is sugallja, hogy ez a gondolkodásmód sokkal közelebb áll Nikolai Hartmann filozófiájához, mint bármi máséhoz. Böhmnél a Szellem

afféle misztikus demiurgosz, amely a teoretikus szubjektivitásból másképpen, mint a szellemfogalom felhasználásával kitörni nem tudó filozófia számára a hitelesség látszatát adja, s ráadásul Böhm el is felejteti megmondani, hogy végül is mi a szellem. Bartók egy darabig a *Das Problem des geistiges Seins* (1933) gondolatmenetét követi. A szellem fogalmának kifejtéséhez negatív-kizáró értelmű megállapítások vezetnek. A szellem tehát nem azonos az étellel, hiszen élet a lét fizikai síkja fölött mindenütt van; nem azonos továbbá a tudattal, már csak azért sem, mert a szellem jó néhány alkotása nem-tudatosan alakul ki (mint pl. a művészet), s a tudatnak sem kell feltétlenül szellemnek lenni (lásd állati pszichikum); a szellem nem azonos az öntudattal, a szellem nem mindig tud arról, amit tesz – tegyük hozzá, hogy ezt a hartmanni megállapítást a későbbiekben Bartók megkérdőjelezi. S zárjuk le ezt a fejtegetést azzal, hogy a szellem nem azonos az ésszel sem, mert azok a filozófusok, akik ezt az azonosítást megteszik az isteni ész egyetemes tökélyéből és az emberi ész logikai szűkösségéből indulnak ki, de voltaképpen az emberi ismeret nevében nyilatkoznak az emberfelettről, illetve nem veszik észre, hogy a racionalitás nem azonos a szellemmel, hanem annak csak egy mozzanata.

A teljesség kedvéért még hozzá kell tenni a Hartmann-interpretáció utolsó két mozzanatát: nem járható út a szellem fogalmi tisztázása során, ha a szellem fogalmát szembeállítjuk azzal, ami anyagi, organikus. Emberi szellemnek nevezzük el, pedig azt sem tudjuk mi az, hogy ember, hogyan beszélhetnénk akkor emberi szellemről? A másik mozzanat: Bartók egyetértően idézi Hartmann Scheler-kritikáját, mivel szerinte sem lehet a szellem adekvát kifejezését megkapni azzal, ha a szellemet aktusok aktivitásában véljük felfedezni. Ezzel túlságosan közel kerülünk a lélekhez, s a szellem pusztá természeti fogalommá válna. A meglehetősen hosszán idézett Hartmann-interpretáció fontos tanulsága az, hogy Bartók formálódó szellemfilozófiájának számos fontos mozzanata csírájában benne van a bemutatott szövegben. Bartók egyetértően idézi Hartmannt, a negatív-kizárásos módszer önmagában is tetszik neki, tartalmi kérdésekben is vállalja Hartmannt. (Mellesleg a tanulmányok hasonló módszerrel készülnek, nagy jelentősége van annak is, hogy a bölcséleti antropológia más gerincfogalmait éppen kire hivatkozva dolgozza ki Bartók.) A kis kitérő után újraidézzük azon mozzanatokat, amikor is – immáron Hartmannal vitázva – fontos megállapítások születnek a szellemfogalom tisztázása érdekében. Hartmann szerint a szellem nem lehet egyenlő az öntudattal, mert a szellem nem mindig tud arról, amit cselekszik, Bartók szerint pedig éppen ezt kell kétségbevonni. A szellem lényege épp az önmagáról való tudásban áll, s ezáltal válik az ember megkülönböztető jegyév. A maga fényében szemléli saját tevékenységét és ezen állandó szemlélet által teremti meg önmagát mint realitást. A szellem mindig önmaga tárgya, önmagát keresi és önmagát találja meg. Az így felfogott szellem nagyon közel áll a schellingi-hegeli szellemfilozófiai hagyományhoz, s ezt természetesen Bartók is tudja és vállalja is.

2. Életmező.

A bővebb kifejtés során világossá válik, hogy bármennyire is centrális probléma a szellem értelmezése, igazából a bölcséleti antropológia felé haladunk, annak előkészítő munkálatairól beszélünk. Bartók voltaképpen az ember antropológiai egységének tökéletes, organikus, széttephetetlen egységének bizonyítása során már korábban bevezetett egy meglehetősen izgalmas filozófiai kategóriát, az életmezőt, s a továbblépés érdekében

meg kell fogalmaznunk az életmezőre vonatkozó bartóki megállapításokat, hiszen a szellem és az életmező együtt lesznek a bölcseleti antropológia alappillérei. Az életmező fogalmának megalapozását Bartók Kant-interpretációval indítja. Kantnál ugyanis szó sincs a természettől teljesen elszakított szellemiségről. Ezt az *Ítélesterő kritikájára* alapozott megjegyzést Bartók azon elméleti törekvések bírálataként hangoztatja, melyek – úgymond – légüres spekulációk, vagy pedig a természeti és szellemi megkülönböztetését és szembeállítását magától értetődően valló közfelfogáson alapulva, bántó különbségeket tesznek természeti és szellemtudományok között. Itt a kortárs elméletek megítélésének egy paradigmaticus elvéről van szó. A szintetizálás nevében emeli ki később Bartók az *Ember és élet* lapjain a legkülönbébb koncepciók azon mozzanatait, melyek saját elméletének megalapozását, megformálását segítik – bizonyítva ezzel saját filozófiai tudományos tájékozottságát és felkészültségét is, fenntartva azonban a kritika előbb megfogalmazott elvét. Dilthey nyomán Bartók azt hangoztatja, hogy az embert a természet hozta létre, a szellem is a természet által létrehozott emberben jelenik meg először, s aki a szellemet megérteni akarja, nem hanyagolhatja el annak összefüggéseit a természettel. Tehát a természet tényeinek felső határa a szellemi élet alsó tényei, illetve a szellem, mintegy felhasználva a természet számára nyújtott tényeit, önálló érvényű célokat tűz maga elé. Az élettelen és az élő természeti szféra közötti lényeges különbség az, hogy az utóbbi teleologikus mozzanattal bír, ami benne létezik az szervezet-organizmus, és a Rész-Egész teleológiai elvével írható le. Ahol élet van, ott a dolgoknak belső autonómiája van, a teleologikus jellemnek és a cél-eszköz reláció működésének nem feltétlenül kell tudatosnak lenni, hiszen maga a teleológia sem feltétlenül tudatos. A tudat – már ha van – csak ott és akkor lép közbe ahol és amikor muszáj. Ahol tudatos cselekedet van, ott léleknek is lennie kell. Bartók határozott különbségeket tesz olyan fogalmak között, mint lélek, tudat, öntudat (ezek tisztázása most túlfeszítené a dolgozat kereteit). A lényeges felismerés adott: a természeti világot fejlődési fokozataiban, mint irreverzibilis folyamatot írja le. Megfogalmazható tehát a kérdés, hogy végülis mi az ember, azaz mi emeli az embert a többi élőlény világa fölé. Ebben az irreverzibilis folyamatban van egy fokozat, ahol a fejlődésnek a legmagasabb szintjén álló emberrel találkozunk. Az embert emberré éppen az teszi, hogy a természeti és a szellemi világ között foglal helyet. Ha csak érzéki lények lennénk, nem létezne ránk nézve jelentés és érték. Ha csak szellemi lények lennénk, nem kellene törnünk magunkat az értékek megvalósítása után, a természettől elszakadni egyébként is lehetetlen. Az ember kettős természete az ő sorsa és dicsősége. Ismételten a bölcseleti antropológia paradigmaticus elveiről van szó, az *Ember és élet* által felvázolt teória ebben a közegben mozog. Nem tekinthető feladatnak itt a filozófiai fogalmak részletes bemutatása, csak utalni lehet ismételten Kant, Hegel, Dilthey, N. Hartmann nevére, illetve arra a már unalomig emlegetett tényre, hogy a formálódó, nagyszabású elmélet elképesztően távol áll a böhmi filozófiától, noha gyakran ugyanazokat a szavakat, frazeológiát használja Bartók is. Csak éppen mást kell érteni alatta. Immáron az új, jellegzetesen bartóki fogalom, az *életmező* beilleszthető ebbe az eléggé vázlatosan ismertett koncepcióba. Az emberi test a természethez van kötve, a lélek is a természet ingereinek hatása alatt fejti ki a maga kétségtelenül gazdag tevékenységét. Az értelem munkája a hasznossági viszonylatokban halad, a lélek értelmi tevékenysége a testi élet műszere és természetesen az állatvilág felsőbb tagjai is képesek értelmi tevékenységre. A lélek felett elhelyezkedő szellem az, ami az embert az állatvilág fölé emeli – immár tisztán, véglegesen. A szellem az, amely a maga erejének tudatára ébredve szabadon határozza el magát tevékenységében.

Az ember a maga szervezetében tökéletes egység képét mutatja. Szó sem lehet az egység teoretikus megbontásáról. Már csak azért sem, mert ez az egység a maga valóságosságában adott, azaz az ember életmezőben él. Az egyéni élet nem tisztán az egyéni testbe zártan folyik. A test ugyan külső megvalósítója az általa és benne megjelenő ösztönök szigorú egységének, az egyetemes élet az ösztönök által siet megvalósulásra, de az egyéni élet kiteljesülése számára nélkülözhetetlen a környezet (tehát lét) és a mögötte illetve előtte álló idő. Az alkalmazkodás és a belenövés közegéről van szó, s a szellemnek épp az a feladata, hogy az alkalmazkodás és a belenövés soha ne lehessen abszolút, sőt épp ő a kiteljesedés legfőbb garanciája.

Az életmezőben a tér az egyéni élet egy darabja, ahonnan a test szívja az anyagokat; az idő az emlékezés, a vágy, a törekvés és az akarás közege. A már itt kimutatható szellemiség azonban az emberi létezés kiteljesedésének igazi közege – s itt már nem feltétlenül az egyéni életről van szó, hanem a kollektív emberi haladás lehetőségéről. Amíg az emberi létezés kettős elvét – természet és szellemi világ közötti elhelyezkedését és az emberi egység megbonthatatlan mivoltát – szem előtt tartjuk, addig elkerülhető, hogy a következetesen felépített filozófiai elmélet spekulációba csapjon át, s mindig meg lehet maradni a filozófia valóságértelmező feladatánál.

Végülis Bartók arról beszél, hogy az életmező és a szellem kizárólag a valóságos emberi egység interpretációs fogalmai. A lélek működése az életmező elsajátítása érdekében történik – a tudat fényében. Célja az egység előmozdítása és megvalósítása. A lelki tevékenység során az életmező minden jelenségét a maga tárgyává teszi úgy, hogy azokról benyomásokot és képeket készít. A lelket jellemző tudat tárgy-tudat, nem pedig ön-tudat. Az állat asszociációi és emlékezete által ura az életmező egzisztenciális jelenségeinek, de nem ura önmagának. S itt a különbség ember és állat között. Az ember tud önnön tudásáról is. A szellem lényege az önszemlélet, önmagát teszi tárggyá. A szellem tehát abszolút alany, melyre nézve minden tárgy, még saját maga is. Örökös tevékenység, mely szellemi tevékenység, s a szellem gazdagodása és izmosodása is. Nem merev szubsztancia, hanem szüntelen értékmegvalósulás és értékgyarapodás, maga az emberi egység kifejtése, az emberi haladás. A szellemben a végtelen ölelkezik a végessel. Ha az ember nem lenne véges lény, sejtelve sem lehetne a végtelenségről. A természeti világ létezőinek, a véges szellemnek és a végtelen valóságnak az egymásratalálása a szellem a maga kiteljesedésében. A szellem feladata az, hogy új és magasabb életmezőket alakítson ki, ahol a szabadság egyre tökéletesebben érvényesül a maga tisztaságában. Körülbelül így lehetne bemutatni a formálódó antropológiát.

Összefoglalás.

Bartók a filozófia feladatát a valóság értelmezésében látta. A lét és ismeret kapcsolatában arról beszélt, hogy csak megértett lét van, az ismeretek gazdagodása vezethet el a létprobléma bölcseleti megoldásához. Mivel a valóság irreverzibilis fejlődési folyamat, melynek különböző szintjei vannak, ezért az őt megérteni szándékozó filozófiai reflexió csak Rendszerben oldhatja meg feladatát, hiszen a valóság teleologikus, amennyiben struktúrái a Rész és Egész egymásra vonatkoztatott viszonylataiban adóttak. Az emberi létezés a

természeti és a szellemi **közötti** állapot, megbonthatatlan egység, melyben a megjelenő szellemiség a fejlődés további perspektíváit tárja elénk. Mivel a szellem önmagát szemléli és önmagát valósítja meg tevékenységével, a filozófia feladata a folyamat kibontakozódásának segítése. A szellem önmagáról való tudásának és önmaga megvalósításának legadekvátabb módja. Egy Eszme, amely más eszmékkal a szellem totalitásának előrevetett képe, a szellemiség gazdagodásának adekvát módja.

A SZELEM ÉS AZ ÉLETMEZŐ

2000

Az 1939-es *Ember és élet* című bölcseleti antropológia joggal tekinthető Bartók György életművében a legfontosabb, a legnagyobb jelentőségű alkotásnak. Előzményeiről már volt alkalmam beszélni. Álláspontom szerint Bartók a tízes években feladta Böhm filozófiai örökségének lényeges elemeit, az öntétfilozófiát és a projekciótant, az 1924-es keltezésű *Philosophia lényegében* a filozófia célját, alapvetését, programját és módszereit újraértelmezte, s az új programnak megfelelően egy bölcseleti antropológia elkészítésén munkálkodott. A húszas-harmincas évek akadémiai tanulmányai az előkészítés jegyében íródtak, ez a referátum azonban a végeredménnyel, a kész bölcseleti antropológiával kíván foglalkozni.

Filozófiai szempontból a könyv tartalma mindenekelőtt szintézis, hiszen műfajából adódóan a filozófiai antropológia számos eszmekört hivatott szintetizálni. Ugyanakkor azonban alapvetés is, a kidolgozandó tételes rendszer alapvetése. Az antropológiában szintetizálódó, egységesülő részproblémák először is *módszertani* jellegűek, másodsor a *szellemfilozófia* hagyományaihoz igazodnak, továbbá modern filozófiai és szaktudományos *eredmények összegződése*i, s végül pedig saját koncepcióból adódó *új fogalmak, filozófiai meglátások*. A bölcseleti antropológia bevallott célja továbbá egy tételes filozófiai rendszer előkészítése, amelynek első része el is készült *Képalakítás és ismeret* címmel. Itt nem részletezhető okok miatt nem publikált, kéziratot anyagról van szó.

Az ember filozófiai eszméjét felvázoló antropológia regisztrálhatatlanul sok forrásból táplálkozik. Óvatos becslés szerint is legalább százhusz-százharminc filozófus, tudós és költő neve olvasható a könyvben, s e referátum arra törekszik, hogy pusztán az antropológiáról, erről a könyvről szóljon, s ne bonyolódjon bele semmilyen felesleges hatástörténeti-eszmetörténeti fejtegetésbe. Egy-egy filozófiai fogalom eredetét, ősforrását tisztázva összesen legfeljebb három-négy filozófus neve szerepel a referátumban.

A mostani referátum négy – a bölcseleti antropológiában adott – témakörre vonatkozik. Tisztázni igyekszik Bartók nyomán, hogy mit is jelent az *ember filozófiai eszméje*, mit kell értenünk az *organikus egész*, az *életmező* és a *szellem* fogalmain, ha magunk is Bartók nyomán kívánunk haladni.

Az ember organikus egységének eszményéből következően a bölcseleti antropológia az ember kitüntetett helyét, metafizikai státuszát a kortárs antropológiáktól igencsak eltérően határozza meg. Nyilvánvalóan adódik a Scheler-párhuzam, s bizonyos elemzők hajlamosak Scheler-interpretációt látni és láttatni Bartók antropológiájában. Nos, Scheler az ember kitüntetett metafizikai helyét, létalapját valamilyen általános idézőjelbe tett egyetemes Észhez (Logoszhoz) kívánja kötni, a test-lélek-szellem organikus

egységét valló bartóki koncepció az ember és az anyagi-élő természet kapcsolatáról beszél, s centrális gondolat e téren maga az ontológiai-létszerű beágyazódás, az elválaszthatatlan, ezer szállal működő kapcsolat, mely az embert a természethez köti. Továbbá Scheler a genetikus pszichológia módszerével építi fel az ember pszichikai struktúráját, hogy a *még nem – már igen* elv nevében a növény-állat-ember relációban végrehajtott elemzések után az ember lényegét, metafizikai kitüntettségét mint kvalitatív különbséget fogalmazza meg, hogy utána az emberről mint szellemi lényről tudjon beszélni. Bartóknál az ember nem mint pszichikus struktúra, hanem mint test-lélek-szellem organikus egysége szerepel, a teleológiai szempont feleslegessé teszi az esetleges genealógiát, a kvantitatív és kvalitatív megkülönböztetéseket, s nincs szó a metafizikai létalap meghatározása során semmilyen transzcendenciának tett engedményről. (Schelernél a szellemiség önmegvalósító tevékenysége egyúttal az idézőjeles Észhez, azaz a Logoszhoz tartó folyamat is.)

Még Hanák Tibor nevezte találóan ismeretelméleti metafizikának azt a filozófiai tartalmat, melyet Bartók beépít a tulajdonképpeni antropológiába. Az ember tehát beágyazódik magába a természetbe, lélekkel bír, melynek két alaptevékenysége a képalkotás és ismeret, mellyel birtokba veszi a valóságot, tudattal és öntudattal bír, s a tárggyá tett tudat, az öntudat képalkotó tevékenysége nyomán kibontakozó szellemiség az emberi egység megvalósulása felé halad. A metafizika ismeretelméleti alapokkal bír, ám maga az ismeret ontológiai státusszal – amennyiben kikerülhetőnek mutatja a fundamentálonológiát, mellesleg ehhez szüksége van az ember mint organikus egység antropológiai tézisére. A metafizika azonban maga az organikus egységet kibontó, az emberi nem egységét megvalósító szellem, emberi szellem világa. A szellem ugyanis jelentést adó és értékkeremtő aktivitással valósítja meg magát az emberi egységet. Még nem világos, hogy mi a szellem az *Ember és élet*ben, annyit azonban meg kell jegyezni, hogy komoly félreértésektől kímélheti meg magát az olvasó, ha a bartóki szellemfogalom értelmezése jegyében figyel az akadémiai tanulmányok és a bölcséleti antropológia e téren egyértelműen azonosítható koncepcionális különbségeire. A kevés számú Bartók-interpretációkban fel-felbukkan az a megállapítás, hogy a szellem Bartóknál eklektikus fogalom, illetőleg értelmezésében következtetlenül használja Bartók egyrészt a kanti hagyományt, az általában vett emberi tudat hagyományát, másrészt a hegelit, a világszellem hagyományát.

Egy biztos, az ember metafizikai helyét meghatározó antropológia sem a kezdet, sem pedig a vég kapcsán nem köti magát az embert egy emberen kívüli szellemhez, metafizikai entitáshoz. Erre semmi szüksége. Hogy azután tesz-e engedményeket Bartók a szellem szubsztanciális értelmezése irányában, erre csak az életmező értelmezése után lehet valamilyen választ adni, s ugyancsak ily módon lehet az eklekticismus kritikájával is szembenézni. Adódik tehát a kérdés: eklektikus-e Bartók szellemfogalma azáltal, hogy számos komponenst egyesít, avagy az egyesítés révén összeálló egész organikus egység is egyúttal?

Bartók nyomatékosan hangsúlyozza, hogy maga az ember egységes Egész, s a filozófiai reflexió voltaképpen öneszmélés. Módszertani szempontból hangsúlyozni kell, hogy az önreflexió szétválaszthatja a megismerés alanyát és tárgyát, az Én és Nem-Én viszonyt, maga a viszony az analízis során széteshet. Tegyük hozzá a filozófiatörténeti tanulságot: szét is esik. Részekre bomlik a vizsgált tárgy, azaz az emberi egység teoretikusan megbontható. Márpedig a teóriának alapfontosságú vezérlő elve, hogy amiről

beszélünk, az ember a maga valóságosságában organikus egész. Az öneszmélés és önreflexió tévúton mozog, ha ez az egység teoretikusan megbomlik. Az ember mint organikus egész egyrészt beágyazódik magába a természetbe, az anyagi realitásba, másrészt pedig az organikus egység szempontjának elvével érthető meg, azaz az Egész működése felől a részek, s nem a részek működése felől az Egész. A teleológiai elv jelentőségének felismerése és következetes alkalmazása az emberi egység eszméjének felvázolása terén tudja csak biztosítani a vállalt feladat teljesítésének sikerét.

Az organikus egység konkrétabban test, lélek és szellem organikus egysége, melyhez társul Bartók azon tézise, hogy az ember kettős természettel bír, két világ polgára, egy testi-lelki és egy lelki-szellemi világ tagja. Az ember a természet és a szellemiség között, az emberi lélek a testiség és az emberi szellem között van, a maga közvetítő képességével. A legtöbbször idézett gondolat az antropológiából, hogy az ember kettős természete az ő sorsa és dicsősége. Ám joggal emlékeztet Bartók arra, hogy az ember beágyazódása a természetbe ugyanolyan antropológiai téma, mint a szellem világa, bár a körülmények nem teszik lehetővé az élő természet és élettelen dolgok kapcsolatának tisztázását Bartók nyomán, s arra is csak érintőlegesen lehet utalni, hogy az antropológia túlnyomórészt lélektannal, az emberi lélekkel foglalkozik, az organikus egység adott, a teleológiai elv következetes alkalmazása pedig mindvégig meghatározza Bartók antropológiai fejtegetését. Különösen a szellemfilozófia terén könnyű elfelejtkezni az adott antropológiai egységről. Bartók nyomatékosan fellép a metafizikai álmodozás, a felhőkakukkvár-építés ellen, s a szellemfogalom későbbi tisztázása érdekében nem szabad megfélekezni az alapvető egységről és a teleológiai rész-egész elv funkcionális működési elvének jelentőségéről. Másfelől épp a teleológiai elv következetes alkalmazása teszi látszólag eklektikussá a bölcséleti antropológia bizonyos fogalmait, például az antropológia közegében meghatározott szellem fogalmát, hiszen Bartók még a testi-lelki egység és a szellem organikus kapcsolatára is figyel, s a szellem ösztönös indíttatásával is foglalkozik.

A bölcséleti antropológia legfontosabb előfeltevése a képelmélet. Alapvetése szerint a számunkra adott külső és belső valóságot csak képeink közvetítésével, azok által ismerjük meg, s a filozófia a szellem öntudatos eszközeivel megérteni kívánja a minden egyén számára adott képi világot. A képalkotás az emberi lélek ősi tevékenysége, a lélek minden erejével feszül neki a valóságnak, hogy arról képet alkothasson, és a kép segítségével megragadja a valóságot és uralkodjon azon. Maga a képalkotás a lélek alaptévékenysége, megszűnése egyenlő a lélek kioldódásával, az élet megszűnésével.

Az ilyenén felfogott képelmélet közelebb áll Schopenhauernek az ideálisról vallott felfogásához, mint például Böhm öntétfilozófiájához vagy projekciótanához. Egyfelől nem tesz egyenlőségjelet a képi világ és a valóság között, annyit mond, hogy a valóság képek formájában adott, ám a lélek a valóságról alkot képi világot, míg Böhmnél a realizmus alapellentmondása téziséből következik a lélek képi világa és a valóság azonosítása. Másfelől a lélek képalkotó tevékenysége nem projekció, nem öntételezés, eredményeképp a kép valójában közvetít, illetve alapul szolgál a megismerés számára. Az ember számára adott képi világ megszorító jelentőségű, hiszen megismerni a valóságot csak képeink közvetítése révén tudjuk. Ennyi és nem több.

A filozófiai antropológia ebből az alapállásból mindenekelőtt öneszmélés, hiszen ha a képalkotás az ember egzisztenciális tevékenysége, alaptevékenysége, akkor először a képalkotót kell megismerni, az embernek önmagát, hogy azután az emberen keresztül feltáruló valóság megismerésére lehessen koncentrálni. Elfogadván a filozófiai munkálkodás ilyen irányultságát, felismervén a kép, a képalkotás és az ismeret fogalmainak jelentőségét immáron teljesen egyértelmű, hogy semmilyen előkészítő munkálkodás nem szükséges az antropológia számára. Bartók látja a lét vagy ismeret kérdésfeltevés módszertani jelentőségét, álláspontja szerint a létprobléma felvetése az ismeret előfeltevése nélkül elképzelhetetlen, a lét filozófiai felvetése előfeltételezi a már adott ismeretet (maga is egy ismeret), ezért felesleges minden fundamentál-ontológiai előkészítés, minden fundamentál-analitika az emberi egység – az ember filozófiai eszméjének felvázolása szempontjából.

Nem magát az ontológiát, hanem a fundamentum-ontológiát utasítja el ezen a ponton, hiszen valaminek a realitását, fennállását elfogadni, s a fennállás lehetőségeit kutatni a legtisztább ontológiai hagyomány, s Bartók lényegében Kantot követi ebben a vonatkozásban. Az ember valóságos, része a valóságos világnak, maga is organikus Egész. Hogyan lehetséges megérteni őt s majdan a világot, ha elfogadjuk a megszorítást, hogy ti. nekünk képeink vannak a valóságról, melyek közvetítenek megismerés és valóság között?

Az életmező mint a bölcséleti antropológia sajátos tartalommal bíró kulcsfogalma számos filozófiatörténeti hatásból levezethető, hiszen az ember két világ tagja – Kant óta sztereotípiának számító tézisének következménye a fogalom felvétele magába a koncepcióba. Az antropológia az ember kitüntetett helyzetét magában a kettős természetében látja, azaz egyfelől az érzéki-fizikai, másfelől a lelki-szellemi világ tagjaként az ember életmezővel bír. A testi-fiziológiai meghatározottság és a lélek egységesítő és a kapcsolódásokat értékelő tevékenységének egész problematikáját ezúttal zárójelezni vagyunk kénytelenek, az emberi egység koncepciója nevében egy mondattal célszerű utalni arra, hogy az egész világot átható egyetemes élet (az élet mint biológiai fogalom) az ösztönök által valósul meg a testben, s a test egysége (nem a test mint fizikai entitás, hanem a test mint egység) az ösztönök egysége. Mindenesetre Bartók itt, az antropológia eme pontján vezeti be az életmező fogalmát. Arról ír, hogy mivel az így felfogott ember, test és lélek egysége, organizált ösztönök egysége, az őt körülvevő élettelen és élő természethez a szálak végtelen természetével kötődik, ki kell terjednie magán kívül, térre és mindenekelőtt az emlékezés révén időre van szüksége. Nemcsak a múltra, hanem mindhárom dimenzióra. Természetesen az eddigiek egy nagyszabású fejtegetés erősen leszűkített összegzése, rengeteg kérdés marad nyitva, hogy egyebet ne említsünk – az idő értelmezése vethet fel tisztázandó kérdéseket. Mindenesetre már most, a testi meghatározottságnál szó van magáról az életmezőről, az ösztönök értékeléséről, azaz szellemről. Az organikus egység elvéből következően Bartók nyomatékosan figyelmezteti olvasóját, hogy a szellem indíttatásában ösztön, a lélek képalkotó tevékenysége önmagában az értékelés mozzanatát hordozza magában, s bár a jelentésadás és értékelés kibontakozódása az életmező új szintjeit eredményezi, működésükben az életmező szintjei organikus egységet mutatnak, a szellem maga is ösztön. Ezért van, hogy a szellemfogalom eklektikusnak tűnik néhány interpretátor számára, hiszen az emberi egységet interpretáló filozófiai elméletet is egységben, az Egész teljessége felől kell szemlélni – ha meg akarjuk érteni.

Mindenesetre az életmező alanya maga az ember, az antropológia párhuzamosan fut a társadalom-ontológiával. Az ember testi meghatározottsággal bír, testi életmezője a valósághoz köti, az élet ösztönök révén mutatja magát az egyénben, s a lélek funkciója az így előállott képi világ egységesítése és organizálása. A lélek életmezője tehát egyrészt a testi életmezővel áll összhangban, de tőle el is különíthető. A lélekről vallott hosszú fejtegetés két mozzanatát emeljük itt ki: a teremtő szintézis és konzerválás, a teremtő és megőrző tevékenység elveit és ezek összhangját. Koncepcionálisan kibontható tézis, hogy a lelki struktúra élmény és teljesítmény-diszpozíciók zárt összefüggésével, értékmegélés, értékakarás és értékteremtés személyiségteremtő erejével centrumot teremt, a szellemi Ént, a lelki életmező centrumát. Az Én az érték igazi forrása, meghatározása nem keletkezéstörténeti, hanem olyan logikai levezetés, mely mindvégig a finalitás szempontját óhajtja érvényesíteni.

Ha igaz, hogy az ember kettős természettel bír, akkor nagy hangsúlyt kell, hogy kapjon az a tézis, hogy az érzéki és a szellemi között van kijelölve az ember helye. A szellemi életmező nemcsak eltávolodás az érzékitől, a testi-lelki életmező felé, hanem hozzákötöttség is. Embernek lenni egyenlő azzal, hogy élni és értéket teremteni. A bennünk rejlő szellemiség a lélek tevékenysége által valósul meg, ereje az inspiráció új értékek teremtésére, módszerei a gondolkodás, a cselekvés, az alkotás és a szemlélet – mindez az érzékiség vaskos, de termékeny talaján. A szellemi életmező gondolata tehát új és eredeti, de maga a szellem minden bizonnyal az egyik legtöbbet használt filozófiai fogalom. Maga Bartók is sorra veszi a számára hasznosítható szellemfelfogásokat: Nikolai Hartmann és Spranger nevét feltétlenül meg kell említeni. Már csak azért is, mert filozófusi alkotói módszere jól azonosítható: mások idézési technikája révén kibontakozódik egy az elméletbe beépülő gondolat, továbbá az eklekticizmus vádjára megfelelőképpen lehet reagálni. A példa kedvéért: N. Hartmann kizárásos módszerét idéző megállapítások egyúttal tartalmi jelentőségűek, beépülnek magába a koncepcióba. Ő ugyanis azt mondja meg, mi nem a szellem, egyértelmű, hogy mivel nem azonosítható a szellem, mint Egész (egészként nem azonos az léttel, a tudattal, az öntudattal, az ésszel, az emberi szellemmel, a szellemi aktusok végrehajtásával, mindezeket azonban magába foglalja, egységes működés névében). Spranger a megértő lélek egyenlő szellem tézisének kiegészíti az egyeshez kötött privát tudat, a perspektivikus tudat, az öntudat mozzanataival, s más szellemértelmezéseket is idézve arra figyelmeztet, hogy igaz az Egész. Talán már unalmas: a Szellem a maga működésében totalitás, már az Egyénre, az Egyesre nézve is. A tárggyá tett tudat, a felülemelkedés, a világra való nyitottság ad a szellem számára új dimenziót. Maga a közösségiség eszméje létezik az Egyén szellemi életmezőjében. Így lesz maga a Szellem is Eszme, immáron mint emberi közösség, az egyének közös életmezője, az ismeret, a vallás, a művészet és az erkölcs szférája mint kibontakozódó szellemi szférák, melyek az emberi egység megvalósulása felé mutatnak. Így lehet a szellem a természet előfeltétele, hiszen eszmeként nem más, mint a világ törvényszerűségeinek foglalata. A világ megalapozottságának Eszméje teszi lehetővé azt, hogy felfogjuk és megértjük a világot. Így lehet továbbá felvázolni az ember Eszméjét, s az emberi szellem adott állapotát az ismeret, a vallás, a művészet és az erkölcsiség terén. Csak a lehetséges irányultságok jelzésére van lehetőség, maga az antropológia szigorú önkorlátozás, csak az alapvetés részletes kidolgozása után nyílik lehetőség a tételes rendszer kidolgozására. Elsőrendű feladat az

ember eszméjének felvázolása, a történések eme pontján csak jelezni lehet a majdan teljesítendő feladatokat: etika, logika, esztétika és vallásbölcselet megírását. Mint tudjuk a történelem nem adott lehetőséget a feladatok teljesítésére Bartók számára. De a filozófia maga is organikus rendszer, bizonyos feladatokat csak a megfelelő előkészítés után lehet megoldani.

A Bartóknál használatos szellemfogalommal szemben támasztott kifogás szerint következetlenség konstatálható, ha egy kantiánus-neokantiánus szellemfilozófiában nem feltétlenül az általános emberi tudat kanti hagyománya van jelen, hanem fel-felbukkannak a hegeli Weltgeist jelenlétére utaló értelmezések, melyek voltaképpen a szellem szubsztanciális felfogásának tett engedmények. S ráadásul épp maga Bartók harcol a szellem szubsztanciális felfogása ellen. De nem Hegel ellen. Általában neokantiánus hatásnak, Rickert hatásának tudják be, hogy a bölcseleti antropológiában és másutt is az ismeret, az erkölcs, a művészet és a vallás jelentéseiről illetve értékeiről van szó. Az érvényességtan és az értékek felosztása lehet Rickert-hatás Bartóknál, de maga a szellemfilozófia, benne a jelentés és érték problémája, a rendszer módszertani jelentőségének hangoztatása, a szellem és az eszme erőteljes hegeli hatást mutat. Először is nyilvánvalóan kérdés, hogy az ismeretkritikán és az erkölcsfilozófián túllépő, a filozófia világát organikus egészként felfogó koncepció következetlen-e, ha nemcsak a kanti, hanem a hegeli hagyományra is támaszkodik. Bizonytalán nem. További kérdés, hogy mit vesz át Hegeltől, s a hegeli hagyomány beépítése során valóban előfordul-e a szellem szubsztanciális értelmezése, amely – tekintettel az eredeti programra – valóban következetlenség. A Hegel-hatás bemutatását célzó fejtegetés nem azt állítja, hogy az antropológia hegeli eredetű, pusztán annyit mond, hogy az *is*. Bartók tájékozott, receptív szerző, felfogásában ráadásul a filozófiatörténet is része, mégpedig igencsak fontos része a szellem kiteljesedő világának.

Mindenekelőtt a fenti koncepcionális okból kifolyólag fogadja a harmincas évek filozófiai irodalmában jól azonosítható Hegel-reneszánst. Amennyiben a filozófia része a szellem kibontakozódási folyamatának, akkor a hegeli hagyomány felerősödése inspiratív hatású lehet a filozófiára s azon keresztül a szellemiség kiteljesedésére nézve, s Bartók szerint pontosan erről van szó. Hegel éppen a szellem önmagáról való tudását a filozófián keresztül kibontakozódó, kiteljesedő szellemiséggé értelmezi. Eljött az ideje – vallja -, hogy a megvetés és félremagyarázás évtizedei után kibontakozódjék a hegeli gondolkodás inspiratív ereje. Hegelnél a filozófia tud önmagáról, s ezen felismerés nyomán kiteljesedő felismerések és koncepciók mind a filozófiai eszme, mind az emberi egység megvalósítására törő szellemiség szempontjából fontos események.

Bartók természetesen látja, hogy alapvető, lényegi különbség van az ő test-lélek-szellem fogalmaira építő antropológiája, és a lét-természet-szellem fogalmaira alapozó hegeli filozófia között. Maga a szellem sem ugyanolyan értelemben használt fogalom a megjelent bartóki szövegekben, nem metafizikai entitás, nem világteremtő demiurgosz, emberi világon kívüli tényező. Az önmagát megvalósító szellemiség belül van az ember világán, antropológiailag meghatározott, ámbár nem igazán levezetett fogalom. A szövegekből kiragadott, egy-egy a szellem értelmezését célzó mondat valóban félreértelmezhető, a koncepció egészében azonban világos és egyértelmű: nincs szó sem a szellem világalkotó státuszáról, sem a szellem szubsztanciális felfogásának tett engedményről. Nagy kérdés, hogy a tételes, kidolgozott rendszerben mit

írt volna Bartók a szellemről. Miután például a vallásfilozófiát mint az emberi szellem egyik megnyilvánulását, azaz eszméjét kellőképpen kidolgozta volna. Természetesen, abból az alaptézisből, hogy a filozófia organikus egész, bizonyos részfeladatok teljesítése csak megfelelő előkészítés után lehetséges. De erről felesleges meditálni.

Ugyancsak egyértelmű, hogy a bölcséleti antropológia számára a létprobléma önmagában inadekvát, hiszen már korábban eldőlt: a lét vagy ismeret elvi kérdésfeltevés nyomán az ismeret primátusa elfogadott trivialitás, az ismeret ontológiai státusza addig fel sem vethető kérdés, míg az ember, az ismerethordozó ontológiai státusza nem tisztázott. Az ember organikus egészként létezik, hogyan lehetséges fennállása? – így hangzik az antropológia ontológiára vonatkozó kérdése. Visszatérve Hegelhez, a filozófia nála sem merül ki az ismeretkritika bírálatában – mondja Bartók, s épp az így adódó többlet érdekli. Elutasítja azt a fanyalgást, mely a metafizika iránti ellenszenvtől indítva nem veszi komolyan Hegel valódi üzenetét. Először is ritka pozitívizmust emleget Hegel kapcsán, már ami például az erkölcsi, esztétikai kérdéseket illeti, másodsor a görögség iránti szenvedélyes érdeklődését értékeli. A görögség szellemtörténeti jelentőségét mindketten abban látják, hogy maga a szellem jutott a görögöknél öntudatra, tárggyá tette önmagát, megértette önnön lényegét. A szellem saját birtokává vált, s Bartók szerint új életmező strukturális kiépülése vált így lehetővé.

Szintén együtt vallják, hogy a filozófia rendszerezett tudás, melyet művelni csak hideg tárgyilagossággal lehet. Továbbá a filozófia feladata az igazság keresése, ám az igazság az egészben van. Az egész viszont nem adott, hanem fejlődés- kibontakozódás révén lesz tökéletes. Hogy azután mi ez az egész, azaz az Abszolútum fogalmát vállalja-e Bartók, szintén megválaszolhatatlan kérdés – tekintettel a rendszer befejezetlenségére.

A szellem szubsztancionális felfogása elleni állásfoglalásának valódi motivációja az, hogy az ember világának öntörvényű magyarázata lehetséges, s a hegeli örökség magában a magyarázatban kap komoly szerepet. Hegel – ahogyan Bartók látja. A dialektikában Bartók nem üres sémákat lát. A háromszor megháromszorozott hármasság nem önmagában álló absztrakció, az üres sémák feltöltődnek életfilozófiai tartalommal, az ismeret, az erkölcs, a vallás, a művészet és a filozófia jelentéseivel és értékeivel. A dialektikus módszer a jelenés és érték önmegvalósító dinamikájává válik – amennyiben a hegeli filozófia egészéből indulunk ki.

A Hegel-Bartók hatás még egy komponensét lehet megfogalmazni. Bartók életművében visszavisszatérő tézis, hogy Kant az eszmének csak regulatív funkciót tulajdonít, noha az eszmének, mint a totalitás előrevetített képének nemcsak regulatív, hanem konstitutív szerepe is van. Az eszme konstitutív funkciója a szellem önmegvalósításának előfeltétele. Az előrevetítés magukban az emberi alkotásokban, produkciókban és csak azok által valósul meg, az ismeret, a vallás, a művészet és az erkölcs terén. Nos, a Kantot értelmező és kiegészítő tézis átértelmezett hegeli gondolat Bartóknál, csak ki kell egészíteni a filozófia eszméjével.

Összefoglalásul: A bölcséleti antropológia szellemfilozófia is egyúttal, s joggal számít Hegel örökségére. A koncepció ismeretében, még az ilyen szűkre szabott ismertetés jegyében is, semmi következtetlenség nincs abban, hogy egy szellemfilozófiai antropológiában egyszerre van jelen a meghaladott kanti, és az átértelmezett hegeli hagyomány. A szellem státuszát illetően nincs nyoma a szellem szubsztanciális felfogásának, emberi szellemiségről mint antropológiai adottságról van szó. Az antropológiai szellem axiológiai és jelentéstani funkcióval bír. Az axiológia leglényegesebb állítása az, hogy az érték önértékként teljes, a szellem, mint önérték lehet teljes csupán. Az érték pedig tartalommal bír, az önmagát megvalósító szellemiség tartalmilag kell, hogy értelmeződjék, de nem az általánosság, hanem a különösség szintjén, az ismeret, az erkölcs, a művészet és vallás szintjén. Az önmagában vett értékesség gondolata pedig arisztotelészi eredetű.

MÁLNÁSI BARTÓK GYÖRGY

Előszó - 2001

A Filozófus

Bartókot csak Bartókból lehet megérteni – hangzott el nemrégiben egy tudományos konferencián (1). A jól érzékelhetően rezignált kijelentés önmagában, minden külső szempont nélkül voltaképpen a legnagyobb dicséret, ami egy filozófust érhet, amennyiben természetesen nem számít automatikusan filozófusnak az, aki filozófiával foglalkozik. Jó néhány kultúrtörténeti és filozófiatörténeti előítélet és közhely érvényes még nemcsak Bartókkal, hanem a magyar filozófia egészével kapcsolatosan, a rezignáltság magyarázatául más indokot igen nehéz lenne felhozni.

A Bartók-szövegkiadás elé írott bevezető a Filozófusról kíván szólni, szerzője szentül megfogadta saját magának, hogy ezúttal Bartók filozófiai gondolatainak interpretációjára koncentrál, ám a dolgok logikája folytán legfeljebb a *bevezető bevezetőjében* nem árt néhány filozófián kívüli – a megértés szempontjából feltétlenül szükséges –, ismétlés számba menő megjegyzést tenni.

Bartók pályakezdése atipikus. Amolyan jellegzetesen másodgenerációs filozófusként élt (él) a köztudatban, akinek igazi érdeme Böhm filozófiájának folytatásában, az ebben a filozófiában rejlő lehetőségek kibontakoztatásában áll. Első igazán jelentős publikációja az 1911-es *Erkölcsei érték philosophiája* első megközelítésben nem más, mint az *Axiológiában* (Böhm) nyert három önérték közül az egyik, az erkölcsi érték kidolgozása. Tehát egy lényegében készen kapott elmélet továbbfejlesztése az a feladat, melyet Bartók pályakezdése elején vállalt. Csakhogy pályakezdését az erdélyi tudományos körök is felfokozott várakozással fogadták, nemcsak Böhm, hanem édesapja hagyományának folytatóját is látták benne. Ő maga örömmel tett eleget ezen elvárásoknak, nincs jogunk kételkedni a feladatvállalás őszinteségében sem, szóvá kell azonban tenni: túlságosan is erős maga az elvárás. A filozófia kétezzer éves tradíciójára, a magyar – és szűkebb értelemben véve az erdélyi – kultúra kontinuitásának eszméjére támaszkodó teoretikus mindvégig töretlenül hitt az Erdélyi Szellem kultúráteremtő erejében, a magyar filozófia fejlődésében, szellemi életünk gyarapodásában. Mindennek azonban az ára az, hogy hallgat, ha a filozófiai kritika szavai következnenek, különösen Böhm filozófiáját illetően. Egyszerűen nem akart a filozófia hazai ügyének ártani, elméletileg igencsak indokolt Böhm-bírálatát sohasem írta le. Sohasem mondta, hogy: *Szeretem Böhmöt, de még jobban az igazságot.*

Mivel teoretikusi kifogásait magánügynek tekintette, ezért az utókor hivatott eldönteni, hogy a böhmi alapfilozófia önmagában engedi-e magát a továbbfejlesztést, avagy a továbbfejlesztés érdekében alapvető,

lényegi változtatásokat kell végrehajtani meghatározó kérdésekben. A mi válaszuk: pontosan erről van szó. A továbbfejlesztés során felszínre kerültek a böhmi gondolkodás latens ellentmondásai, s Bartók óvatosan de határozottan, alapvető, lényegi kérdésekben kiigazította a kapott szellemi örökséget. A kiigazítás azonban új filozófiai alapvetést eredményezett. Kötetünk második szövege *A philosophia lényege* (1924) épp az új koncepciót tartalmazza. Ne tévessze meg az olvasót a számtalan Böhm-hivatkozás! Bartók, ahol csak lehetett, mindig is nagy előszeretettel hivatkozott Mesterére. Ott, ahol csak tudott. A figyelmes olvasó könnyen konstatálhatja a két filozófiai elmélet alapvető különbségét (különbségeit), ha Bartók olvasása közben arra is figyel, hogy hol *nem* hivatkozik Böhmre. A böhmi gondolat koncepcionális hiánya nagyon is beszédes, továbbá a megfogalmazódó új teória a böhmi gondolkodás rejtett, de egyértelműen azonosítható kritikája is együttal.

A másik megjegyzés Bartók személyes sorsára vonatkozik. A kolozsvári iskola tagjai közül ő az, aki mindvégig megmaradt filozófusnak. Nemcsak teóriájában, hanem közéleti tevékenységében is. Filozófusként a *philosophia perennis* híve volt, közéleti feladatvállalásai egyértelműen adódtak professzortanári mivoltából. Életútjának meghatározó fordulatai egybeestek a magyar történelem sorsfordító eseményeivel (trianoni összeomlás, második bécsi döntés, második világháború vége). Életének legtermékenyebb húsz évét Szegeden töltötte, mégis a kincses Kolozsvár jelentette számára az élet és a munka természetes közegét. A régi-új kolozsvári egyetem rektoraként ő köszöntötte Horthy 1940-ben, Kolozsvárra. Nemcsak mint szellemfilozófust felejtették el, Bartók elfelejtésében ad hominem politikai-ideológiai szempontok is közrejátszottak. Pedig ő sohasem volt részese az írástudók árulásának, heves Hitler-ellenes megnyilatkozásait ma is emlegetik élő kortársai. (Valahányszor az asztalnál Hitler neve szóba került, felesége tréfából mindig a kések begyűjtésével kezdett törődni, nehogy valami baj legyen.) A tudományos közéletből az Akadémia 1949-es átszervezésével szorult ki. Őt is tanácskozó taggá minősítették, akadémiai tagságának visszaállítására a 90-es években került sor.

Az erkölcsfilozófiáról (Az erkölcsi érték philosophiája, 1911)

Bartók nem etikát, hanem erkölcsfilozófiát írt. A koncepció ugyanis nem tartalmaz semmiféle imperatívuszt. A filozófia feladata nem lehet utasítások, parancsok megfogalmazása. Voltaképpen az erkölcsi tények axiológiai jelentőségének érvényesítése a feladata, azaz a konkrét helyzet fölé nőtt általánosság lényegével szeretnénk tisztában lenni a filozófia segítségével.

Az erkölcsfilozófia általános filozófiai alapjait Böhm-nél találja meg a szíves olvasó – írja. Legalább olyan fontos számára azonban Kant etikai transzcendentalizmusa, mint Böhm projekciótana és általános axiológiája. (Tekintsünk el az öntét és a projekció különbségeinek érzékeltetéséről!) A projekciótan semmi nyomot nem hagyott az erkölcsfilozófiában, az axiológia azonban igen. Az Axiológia (Böhm: *Ember és Világa III.*) jó néhány jelentős kulcsfogalmának adekvát kidolgozása csak egy erkölcsfilozófiában lehetséges, hiszen

az így nyert tartalmi elemek feledtetik eredetük kozmikus jellegét, valóban közel kerülnek az ember világához. Néhány ilyen fogalom: akaratszabadság, autonómia, intelligencia, érték stb. Más oldalról az axiológia alaptétele, a *kell* függetlensége a *vantól* megerősödik, hiszen a kellés illetően felfogásában nincsenek valóság diktálta normatív mozzanatok.

A jó önértékének kidolgozása mellett a könyv másik célja a formálisnak tudott kanti etika tartalmi kiegészítése. Bartók könyve két évvel hamarabb jelent meg, mint Scheler hasonló vállalkozása. A Bartók-hermeneutika első s talán rögtön a legnagyobb tisztázandó kérdése innen, ebből a szempontból rögtön felvethető: hogyan látta Bartók és hogyan látta Böhm a gótikus katedrális – ahogy Schopenhauer nevezte a kanti életművet. Bartók egyszerűen nem akar tudni az ún. Kant-kiigazításról (Böhm), melynek eredményeképpen az öntétfilozófia megfogalmazódik Böhmnél, de magáról az öntétről sem. Legfeljebb a projekciót emlegeti, de egy lényegesen nagyobb kontextusban, semmiképpen sem alapfilozófiai jelentőséggel! Bartók írt egy igencsak megbízható Kant-monográfiát (2), melynek bizonyossága szerint lényegesen autentikusabb Kant-képpel rendelkezett mesterénél. Mindenesetre nem kiigazítani, hanem továbbfejleszteni akarta Kantot – a neokantiánus hagyomány szerint. A transzcendentalizmus ismeretelméleti szerepének megítélése kulcskérdés. A monográfia harmadik bevallott célkitűzése ugyanis Böhm és Kant tanainak összeegyeztetése. S nagyon nagy kérdés, hogy az ismeretkritikai transzcendentalizmus kiigazítása révén született böhmi alapfilozófia hogyan egyeztethető össze az etikai transzcendentalizmussal. A realizmus alapellentmondásának tézise (3) komoly következményekkel bír, s az összeegyeztetési kísérlet során épp a következmények válnak egyértelművé.

Az *erkölcsi érték philosophiája* mellett Bartók másik számításba veendő könyve a *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete* (a könyv 1930-ban jelent meg, de már 1917-ben Gorove-díjat kapott). A két szöveg megfelelőképpen demonstrálja azt a latens tézist, hogy a böhmi filozófiát előbb el kell juttatni a transzcendentalizmushoz, hiszen Böhm szélsőségesen szubjektivistá filozófiájának kritikai elemei magát a transzcendentalizmust is kizárják a számításba vehető filozófiai tradíciók közül. A legismertebb összeegyeztetési kísérlet Tankó Béláé (4), de az ő kísérlete paradox módon épp a két filozófia indifferens mozzanatait hozza felszínre (5). Vegyük észre, hogy a legismertebb Bartók-tanítványnak, Kibédi Varga Sándornak az első igazán jelentős publikációja a kanti transzcendentális dedukció kifejezetten ismeretkritikai szempontból történő feldolgozása! Természetesen, a vállalkozás igazodik a kor neokantiánus törekvéseihez, de ugyanakkor amolyan házi feladat is lehet: az antropológián és a szellemfilozófián dolgozó Bartók már túljutott a transzcendentalizmuson, a téma kidolgozása a tanítvány feladata. Nem minden tanulság nélküli a kanti transzcendentális dedukció előfeltevéseihez fűződő, megsemmisítő erejű scheleri bírálóat sem, melyet Bartók saját könyve megjelenése után, de még „időben”, a tízes években megismerhetett. Az érzelmi apriorizmus (Scheler) kifejezetten a filozófiai antropológia eszmeiségéhez tartozik.

Bartók erkölcsfilozófiájának alaptézise szerint Kant óta elfelejtődött, hogy a gyakorlati ész az empirikus tények begyűjtése mellett a célok kitűzésével is foglalkozik. A két egymástól igencsak különböző tevékenységének összhangját az etika hivatott megteremteni, s az etika a „Mit kell cselekednem?” kérdésre

hivatott válaszolni – értelmezi Kant gondolatait. A *kell* azonban sajátos tartalommal bír a böhmi filozófiában (lásd: projekció), ezért nem árt egy kicsit közelebbről megvizsgálni a kérdést.

„Bartók tehát sohasem tagadja az erkölcsi tények meglétét, melyek felkutatására, összegyűjtésére vállalkozhat egy 'fenomenológia', de lényeges, hogy ezeknek a tényeknek (a *van* világának) nincs értékképző funkciójuk. A cselekvés normatív jellege nem a javakhoz, a materiális értékekhez való viszonyból ered, hanem a transzcendentális szabadság teszi lehetővé érvényesítését. A Sitten, a morál nem értékképző, mert a tulajdonképpeni értéket csak megjeleníti, *vanná* változtatja. Így a kérdésben megfogalmazódott egyes szám első személy bárki lehet, aki felismeri saját transzcendentális szabadságát, s tudni fogja a *mit*-re adott választ. A „Mit kell cselekednem?” kérdésre adott válasz tehát nem lehet útmutató kalauz sem, nem a *van* világában akarunk eligazodni, hanem a konkrét helyzet fölé nőtt általánosság lényegével akarunk tisztába jönni. A *kell* ilyen értelemben vett általánossága messze nem azonos az általános axiológia elvont, absztrakt, és 'kozmosz' jellegével, az etikai különösség szintjén mozog, és lényegesen toleránsabb a *van*-nal szemben. Az önértékek Böhménél nemcsak a *vantól* függetlenek, hanem egymástól is, az értékelés nem szorítkozhatott az erkölcsiség területére. (Ma ezt úgy mondanánk, hogy nem gyakorlati tevékenységként tételeződött.) Következésképp az etika területén a *van* világa fokozatosan elveszti jelentőségét és a *kell* világa egyre dominánsabb szerepet tölt be, vele párhuzamosan az erkölcsfilozófiában az induktív eljárás helyett a deduktív eljárás használható. Bartók gondolatmenetét követve: a tényeket begyűjthetem ugyan, de ha meg is akarom érteni őket, akkor az empirizmus elégtelenségét belátva, axiológiai jelentőségüket ismerem fel, a begyűjtés legfeljebb aprómunka lehet. Az erkölcsi tények megértése egyenlő tehát axiológiai jelentőségük megismerésével, melyet deduktív eljárással végezhetek el.”(6)

Az erkölcsfilozófia második nagy gondolategysége az értékek hierarchizált elemzése. A hedonizmus, az utilitarizmus (élvérték és haszonérték) elemzése voltaképpen előkészíti az önértékre vonatkozó fejtegetést. Az önérték felé haladás a külső dolgoktól való fokozatos megszabadulás, függetlenedés is egyúttal. Terjedelmi okokra való tekintettel csak két rövid megjegyzést legyen szabad tenni. Először is Scheler a maga hasonló vállalkozásában nem hierarchizálja, hanem tipizálja az általa megnevezett értékeket. Másodszor pedig az értékhierarchia akarva akaratlanul megismétli az általános axiológia társadalombírálatát. A társadalom, a socialitas világa voltaképpen a hedonizmus és az utilitarizmus világa.

„Az egész eddigi fejtegetés eddig a pontig egy absztrakt módon felfogott individuumra vonatkozott, melyet az ember általánossága elfedni látszott, az ember általánosságába viszont belefér az emberi közösség is. A transzcendentalizmus 'rehabilitációját' éppen az indokolta, hogy az egyes ember lelki tevékenységéből sohasem áll össze semmilyen abszolút, az egység és az általánosság felé nem vezet út. Ezt az egységet a projekció sem biztosítja, az egység pedig épp az önérték lényege, hiszen ha az értékmegvalósítás egyéni, az érték mégis objektív. Legnyilvánvalóbb példa: egy szép műalkotás a legkülönbözőbb módon engedhet igazolást az egyes emberek számára. Az érték objektivitása teszi lehetővé az azonos vagy hasonló értékelést, s megmutatja a deviáns értékelés lehetőségét is, hogy tudniillik mihez képest deviáns. Így tehát amikor a hierarchia csúcsán lévő harmadik érték felé megtesszük a lépést, akkor szem előtt kell tartanunk,

hogy a jó önértéke nem találkozik bármilyen embercsoport képviselte értékkel, mivel azok a haszon világában maradtak. Ha az önérték autonóm, a heteronómia relatív mozzanatot tartalmaz, akkor viszont nem lehet abszolút. Ezek szerint bármilyen embercsoport képtelen arra, amire az egyes ember még csak-csak képes, az érdek háttérbe szorítására. Nem feladására, az önérték nem konstituálódhat az interszubjektivitásból. Így viszont óriási űr támad, hiszen az egyes emberektől sohasem juthatunk el a társadalom vagy az emberi közösség fogalmáig, mint ahogy az egyéni értékelésből sem juthatunk el az érték fogalmáig. *Van* és *Kell* vitája teljességgel felemás, míg az értékek természetére nézve nem tudjuk, hogyan keveredik el a két világ. Csak „világnézetünkben”? Akkor szubjektivistikus megoldást kell alkalmaznunk, s ez a transzcendentalizmus feladását jelenti. Vagy a ténylegességben? Akkor viszont nem mi adtuk az értéket a dologhoz, hanem azok magukon viselik, illetőleg az egyes ember számára a priori adott a megelőző nemzedékek konstitúciója révén létrejött objektív értékszféra.” (7)

Egyértelmű, hogy Bartók antropológiai és szellemfilozófiai érdeklődése innen eredeztethető. Az erkölcsfilozófiájában még kikerüli ezt a problémát, kilép a heteronómia világából és eljut az intelligencia önértékéhez. Az intelligencia formai és tartalmi értelmezése egy az egyben a transzcendentális szabadság és az erkölcsi szabadság egymásra vonatkoztatásának jegyében valósul meg, csekélyke utalással a másik „alapra”, a projekcióra. Egy példa: „A *van* alapján tűzi ki a *kellt*”- mondja igen találóan a hedonista emberre. Ám nem a projekció erőltetett adaptációján van a hangsúly, hanem egy finom megkülönböztetésen az érzékiség uralma alatt álló ember és az érzékiséget az emberi világ alaprétegeként értelmező s azt megfelelő módon szabályozó (intelligens) ember között. A megkülönböztetés az ember antropológiai egysége, nem pedig a projekció okozta szétszakítottsága nevében értelmezhető.

Az intelligencia tartalmi elemekkel rendelkezvén a hedonizmus és az utilitarizmus mellé került, s a koncepció az erkölcsi szabadság megvalósulását (a transzcendentális szabadság betöltődését) az erkölcsi cselekvés „fenomenológiai” szintjén az intelligens, azaz szabad cselekvéssel hozza összhangba. Honnan van tehát a bűn? Mi a bűn forrása? A hedonizmus és az utilitarizmus nem lehet maga a bűn, hiszen akkor az emberiség komplett bűnösségét mondjuk ki, s maga a tézis ellenkezik a tiszta filozófia eszméjével, azok legfeljebb a bűn forrásai lehetnek. Így kaphatja meg az intelligencia a számára oly kedves feladatát: a szabadság ígéretét adja a heteronómia rabságában szenvedő ember számára, miközben az emberi autonómiára hivatkozik. Roppant fontos kérdés: Kinek a nevében teszi mindezt? Az Énre épített etikák sem mondanak le arról, hogy valamiképpen a társadalmisághoz kössék az ember lényegét. Ha a kettéhasított emberi világ egyik felére, az intelligibilis szférára hagyatkozunk, nincs megvalósított emberi egység, ha a socialitas világát tekintjük vonatkozási alapnak, akkor mi lesz a projekcióval (öntétellel)? A transzcendentalizmus viszont a vallásos metafizika hagyománya ellen is fellép, veszélyesnek tudván isten közelségét, mint hivatkozási alapot. Az egyetlen, egyáltalán nem megnyugtató megoldás jól érzékelhető a könyvben. A bűn magyarázatául a mindenkinek adott transzcendentális szabadság fel nem ismerése szolgálhat. Hogy ez mennyire nem kielégítő megoldás, azt már Kant is jól látta. (Gondoljunk itt Kant úgynevezett ’antropológiai fordulatára’.)

A filozófia újrafogalmazott lényege

Az 1924-es kiadású Bartók-tanulmány (*A philosophia lényege* - PHL), hasonlóan *Az erkölcsi érték philosophiájához* mindvégig megőrizte jelentőségét életművében. Az életmű egészének ismeretében azonban a PHL jelentősége óriási, elsősorban például azért, mert szerzője itt fogalmazza meg saját filozófiai koncepcióját, hogy azután mindvégig hűséges maradjon programjához. Sándor Pál ritka következetességet vél felfedezni Bartók életművében. Joggal. Bartók egyazon szisztéma alapján, a PHL-ben megfogalmazott program szerint dolgozott a továbbiakban. A húszas-harmincas évek akadémiai tanulmányai voltaképpen résztanulmányok, a bölcséleti antropológia (*Ember és élet*, 1939) előkészítő tanulmányai. A bölcséleti antropológia viszont megalapozni hivatott egy tételes, négy részből álló filozófiai rendszert, melynek első része valószínűleg el is készült (*Képalakítás és ismeret*), de a kézirat vagy végleg eltűnt a második kolozsvári tartózkodás után, vagy lappang valahol. Mindenesetre nincs egyetlen olyan publikált írása sem, melyet ne lehetne beilleszteni az életmű egészét értékelő koncepcióba, ha maga az értékelés a bölcséleti antropológiára helyezi a hangsúlyt, és a PHL-től az *Ember és életig* szisztematikus egységet lát munkálkodásának eredményeiben. Így nemcsak az elméletképző írásai, hanem filozófiatörténeti monográfiái és publicisztikai írásai is „helyükre kerülnek”, jelentőségüknek megfelelően.

A PHL-t illető első fontos kérdés: Vajon mi motiválta Bartókot a filozófia lényegének, feladatainak és módszereinek újragondolásában, ha egyszer ott van a kész böhmi megoldás, a böhmi alapfilozófia? Hiszen az 1911-es erkölcsfilozófiát – a szíves olvasó tanúsága szerint – még a böhmi filozófia alapozta meg. Mi végre hát az újraértelmezés? Sem itt, sem más írásában nem kritizálja Böhmöt, ellenkezőleg, ahol csak tud, hivatkozik rá. Ám a PHL megírásának pusztá ténye önmagában is latens Böhm-kritika, melynek részleteit a figyelmes olvasó könnyen azonosíthatja.

Böhm szerint a valóság maga a projekció, a projiciált való az Én számára, a projekció alanya számára adott. Kellő meglepetéssel olvashatjuk a PHL-ben, hogy a filozófia nem azt akarja megmondani, hogy mi a valóság, hanem annak fennállását előfeltételezván, a filozófia saját feladatát a valóság teoretikus-elméleti modellálásában látja. A nyitógondolat paradigmatis jelentősége összetett, néhány fontos mozzanatát emeljük itt ki. Először is a filozófia rendezni tudja viszonyát a szaktudományokkal, hiszen ahogyan az egyes tudomány modellálja a valóság egy általa meghatározott szegmensét, úgy jár el a filozófia a valóság egészével. Feleslegessé vált a tudományok időnként kifejezetten bántó böhmi kritikája; Böhmnél az öntétnek és a projekciónak ellentmondó tudományok áltudományok, a kicsit is közel állók pedig „fenomenologikusak”, nem a lényegre érintők. Noha Bartóknál a filozófia öntörvényű gondolkodás, számítt azonban a tudományok eredményeire, az arisztotelészi hagyománynak megfelelően. Rendezni lehet továbbá a filozófiatörténet hagyományához fűződő kapcsolatot is, a valóság előfeltételezése feleslegessé teszi a „realizmus alapellentmondása” címszóval nevesített szintén szélsőséges kritikai mondanivalót, mellyel Böhm illetve jóformán az egész filozófiatörténetet. A filozófiatörténeti tradíció ezzel a mozzanattal válik a szellem kibontakozódási-önmegvalósító folyamatának szerves részévé, itt talál egymásra az elméletképzésre vállalkozó teoretikus-filozófus és a filozófiatörténész. Bartók ugyanúgy „újraolvassa” a filozófia történetét,

mint mondjuk Heidegger, akinek szintén magától értetődő volt a klasszikusok „modernsége”. Szaktudományok és filozófia kapcsolata immáron sohasem téma Bartók életművében, mindvégig rész-egész problémát lát e tekintetben. Trivialitás továbbá az a tézis, hogy noha a filozófia munkálkodása kezdetén a szaktudományokhoz képest hátrányban van, hiszen célját, lényegét és módszereit csak a tényleges munkálkodása folyamán tudja meghatározni, a hátrány azonban könnyen előnyre vált, mert a filozófia folyamatos diskurzus a szellemmel, lezárhatatlan folyamat, sohasem immanensen tudományos, és mindvégig megőrzi a kanti értelemben vett *in sensu cosmopolítico* jellegét. (Kicsit előre tekintve megállapítható azonban, hogy a filozófia és a szaktudományok viszonya Bartók esetében sem igazán harmonikus; elsősorban a lélektan-pszichológia felől érkezett kritika azonnal, mihelyt az emberi lélek antropológiai státuszát, s ezzel összefüggésben mechanizmusát elemezte. A kortárs pszichológusok a filozófia inkompetenciáját emlegették lélektani kérdésekben.) Bartók nem vitatkozott senkivel, a szellem és az eszme ténykedéseinek egyfajta gyakorlati aspektusából kiindulva egyszerűen csak a számára releváns tudományos és filozófiai tézisekkel foglalkozott, hiszen megvolt a maga határozott elképzelése a filozófiáról mint elméletről és életprogramról. Igazi segítséget a klasszikusoktól, mindenek előtt Arisztoteléstől, Kanttól és a későbbiekben Hegeltől kapott.

A megidézett klasszikusoknak köszönhetően a filozófia a lehető legnagyobb érvényességben használatos fogalom Bartóknál. Először is Egészben gondolkodó tudományos és rendszerelvű teória, amelyben az Egész a valóság egésze. Másodszor része a szellem önmegvalósító folyamatának – s mint ilyen, jó kétezere éves tradícióval bír, s jellegéből adódóan az önmegvalósítás adekvát alanya, s ami pillanatnyilag igazán termékeny felismerés: úgy tudomány, hogy egyúttal életprogram is, ha úgy tetszik – életre szóló hivatás. A tantételekben megfogalmazódó filozófiai tartalom úgy egészül ki az *in sensu cosmopolítico* filozofálás manifesztálódó életprogramjával, hogy a tételes filozófia egy percig sem veszít jelentőségéből. Mégis az igazán fontos a filozófus egzisztenciáját teljesen átható egyetemes affinitás az emberi életproblémák iránt, amelyek közül a legfontosabb a valóság teoretikus interpretációjának állandósult igénye és a folyamatos filozofálás, az életprogramként művelt filozófia iránti tudatosult igény, a szellem önmegvalósításának és az eszme érvényesülésének szolgálatában. Jóval többről van szó annál, mint hogy miért nem tud maga a filozófia megfelelni bizonyos tudományelméleti elvárásoknak feladatvállalása elején.

Ha már a tudományelméleti elvárásoknál tartunk, bizonyára elég sok szociálpszichológiai tényezővel is magyarázható, hogy a tízes években formálódó, ugyanakkor igencsak hasonló felvetéseket tisztázó husserli fenomenológia nem hagyott semmilyen nyomot Bartók új koncepcióján. *A filozófia mint szigorú tudományban* Husserl szintén újraértelmezi mind a filozófia és a tudományok viszonyát, mind pedig a kétezere éves filozófiatörténeti tradíció tanulságait. Nem egyszerűen a nagyjából egy időben végrehajtott radikális újrakezdekések tényei teszik egymás mellé a két nevet, hiszen mindkét esetben igencsak hasonló módszertani problémák fogalmazódnak meg, az eltérő irányultságú megoldások jóval konzekvensebbek annál, mint hogy néhány felületes szociálpszichológiai megállapítással elintézhető legyen a felismerés: a husserli fenomenológia *expressis verbis* hatást nem gyakorolt Bartók új filozófiájára. Husserl kimondja, hogy a filozófia nem tudomány, történetében minden baja abból származott, hogy szellemiségétől voltaképpen

idegen tudományelméleti elvárásoknak igyekezett a maga módján megfelelni, egyszerűen le kell tehát mondani a tudományelméleti elvárásokról.

A fenomenológia a gondolkodás önreflexiója, radikális leszámolás a filozófiatörténet hagyományos problémáival. Bartók a szellemfilozófia révén türelmes marad magához a tradícióhoz, magát a filozofálást fogja fel úgy, mint türelmes (időnként azért türelmetlen), folyamatos dialógust a szellemmel. Nem állítja egymással szembe a tudományos filozófia (Arisztotelész, Bacon, Hegel) és a világnézeti filozófia (sztoa, Pascal, Schopenhauer) kultúrtörténeti-szellemtörténeti hagyományait. A kontinuitás eszméje tartalmi jelentőségű, nem külső szempont diktálta hagyományörzés. Bartók a filozófia érvényességi körét a lehető legtágabban értelmezi, szempontjából a böhmi öntét és projekció egyértelműen leszűkíti ezt a kört, s tegyük hozzá: a gondolkodás a gondolkodásról módszertanilag ugyancsak szűkítő erejű. Böhmnél a valóság kénytelen igazodni egy teoretikus rekonstrukcióhoz, Husserlnél pedig azt kellene eldönteni, hogy mi a valóság egyáltalán. Ráadásul mindkét elmélet a maguk újszerűségében a filozófiatörténeti tradíció elutasításában nyeri el saját radikalizmusának értelmét.

Bartók mindvégig megőrzi a valóság és az őt modelláló gondolkodás módszertanilag fontos kettősségét és a filozofálás lehető legnagyobb érvényességének eszméjét. Ezen a ponton még egy összefüggés láttatására van lehetőség. A *valóság* szóval operálunk, de mi lehet ennek a szónak ezen összefüggésben az ontológiai relevanciája? Bartók itt a kanti hagyományt követi. A valóság fennállásának elfogadása az ismeret lehetségesességének kutatásával függ össze, s mellel ez igencsak releváns ontológiai alapvetés. Bartóknak nincs szüksége a létprobléma felvetésére, magára a fundamentálonológiára. Ő az ismeret lehetségesességét kutatja. Csak ismert lét van, a lét előzetes felvetése rossz metafizikai hagyomány. Csak az ismeret státuszának tisztázása után lehet magát a létproblémát is felvetni, hiszen maga a lét is ismeretként adott számunkra. Bartók itt valóban hivatkozik a képelméletre, hiszen az ismeret státuszának tisztázása a képelmélet segítségével elképzelhetetlen. Az ismeret maga is kép. (Ne feledjük, hogy az emlegetett négykötetes rendszer első kötetének címe *Képalkotás és ismeret!*) Nem ismerjük magát a koncepciót, óvatosan lehet tehát bármilyen idevonatkozó megállapítást tenni. Annyi azonban megállapítható, hogy Bartók látta a képalkotás és az ismeret teoretikus jelentőségét, a PHL-ben is írt egy idevonatkozó passzust, saját programjának megfelelően azonban csak a tételes rendszert megalapozó bölcseleti antropológia után tartotta kidolgozhatónak a PHL-ben megfogalmazódó problémát. A képről még annyi megjegyzést nem árt tenni, hogy ő nem azt mondja, hogy a valóság a projekció eredménye, hanem csak azt, hogy számunkra a valóság képi formában adott. Nem tesz egyenlőséget a projiciált valóság és a tulajdonképpeni valóság között. Az ismeret kantiánus értelmezése pedig nem magát az ontológiát, hanem a létprobléma fundamentális szerepét kérdőjelezi meg. (Egy kicsit előre szaladva az időben: Bartók az elsők között és igencsak értő módon reagált Heidegger *Lét és időjére*, a létprobléma heideggeri felvetését azonban immáron érthető koncepcionális okokból kellő kritikával illette.)

Visszatérve a PHL-hez, a Bartók-hermeneutika másik nagy témája a Böhm és Bartók által egyaránt használt fogalmak világa. Bartók tényleg nem könnyíti meg az olvasó dolgát, talán nem is akarja. Ugyanazokat a fogalmakat Böhm-től teljesen eltérő értelmezésben használja, a felületes olvasás lényeges

használatbeli különbségek felett siklik át. A filozófia nem a gyengéd széplelkek számára való orvosság – írja valahol –, s akit az adódó nehézségek visszariasztanak, az meg is érdemli, hogy visszariasztassék. Az interpretátor kötelessége immár, hogy nem megijedve a feladattól, példákkal illusztrálja tézisé, miszerint ugyanaz a filozófiai fogalom más értelemben használatos Bartóknál, mint Böhmnél. Egy könnyű példa: a dialektika szó Böhmnél destruktív, látszatromboló, kritikai eljárás, melynek végeredménye a filozófiai elmélet alapfogalma, konkrétan éppen az öntét (Vesd össze az *Ember és világa* I. kötetének alcímével és a könyv gondolatmenetével!); Bartóknál a dialektika maga a filozofálás műfaja, a szellemmel folytatott folyamatos diskurzus szinonimája, építő és nem romboló teoretikusi eljárás megnevezése. S most a nehezebb példa természetesen maga a szellem. Tekintettel a felmerülő problémák összetettségére és súlyára, itt és most csak annyit lehet mondani, hogy aki ismeri az öntét=pete koncepciót (Böhm *Ember és világa* II. k. *A szellem élete*) és Bartók bölcseleti antropológiáját (*Ember és élet*), az nem fog egyenlőségjelet tenni a két fogalomhasználat közé, sőt, élénken tiltakozni fog minden egybemossási kísérlet ellen.

Husserl nevének említése remélhetőleg a továbbiakban sem tűnik öncélúnak. A filozófia történetének hatalmas tanulságát mindketten konstataáltak: a filozófia történetében jól érzékelhető vezérfonal a tudományosság iránt állandósult igény és a kapott megoldások iránti meg-megújuló elégedetlenség, tekintettel az egymásnak is ellentmondó elméletek zavarba ejtő sokféleségére. Az újabb kudarc megsejtése nevében keresi Husserl a filozofálás radikálisan új módját (lásd fenomenológia), lemondván magáról a tradícióról. Bartók a sokféleség egységét keresi a filozófia történetében, nem akar és nem is tud lemondani a tudományosság eszméjéről, a rész-egész problémáról és a kétféle filozófiai hagyományról, azaz számára a filozófiai tantétel és étellel telített filozofálás (a filozófia, mint egzisztenciális létmód) harmonikus egységet ad, legalábbis azt kell, hogy adjon. Itt viszont a lehető legkomolyabban szükséges a tradíció nyomatékos segítsége. Bartók számára a filozófiatörténet valóban erről szól, csak éppen hozzá kell tenni két, jellegzetesen bartóki értelemben használatos új mozzanatot: a filozofálás, a filozófia művelése lélektanilag motivált benne-lét a világban, predesztinált élethelyzet, valamint adekvát diskurzus a közelebbről még meg nem határozott szellemmel.

Joggal említhető az ember természetes metafizikai hajlandóságából fakadó és a filozófia mint tudomány iránt táplált állandósult világnézeti igény kanti gondolata. Kellően radikális az a megállapítás, hogy noha az állandósult igénynek megfelelően sokféle megoldás született, mégis a létező megoldások sokféleségével valójában egyazon filozófiai mondanivaló állítandó szembe. A filozófia, mint történetiségében megnyilvánuló kulturális érték voltaképpen tartalom és forma egységében adott, amelyben egyazon tartalom nyilvánul meg az egymástól rettenetesen különböző kultúrtörténeti igényeknek és körülményeknek megfelelően sokféle formában. Az egyazon tartalom lelki tényezők által garantáltan egységes. Maga a filozófus olyan alany, akinek lelkét ugyanaz az 'ethos', ugyanaz a szellemi sóvárság motiválja a filozófia művelésére, lelkében az egyetemes filozófiai szellemiség ugyanazon szubsztanciális csírája kelti életre a filozófiának nevezett kulturális értéket.

Ha a tisztelt olvasó némi fenntartással olvassa is ezt a fejtegetést, ne ítéljen rögtön a megoldás felett, gondolja végig az alábbiakat! Bartók ugyanúgy konstatálja a filozófia történetében tapasztalható esetleg

zavarba ejtő kuszaságot, mint Kant vagy Husserl. Az elméletek sokféleségére adott magyarázatát azonban történészi szempontok is motiválták, hiszen történészként ő nem foglalkozhat csak egyik vagy másik teóriával, hanem a filozófiatörténet egészével illik foglalkoznia. Bartók azonban egyszerre volt történész és filozófus, szó sem lehet eme két funkció szétválasztásáról. Nem egyszerűen a történetírás módszertani nehézségén jutunk túl a lelki tényezők által motivált különböző formákban megnyilvánuló egységes filozófiai tartalom tézisével, ennél komolyabb az üzenet. Jelen sorok íróját mélyen elgondolkodtatja az a felismerés, hogy mennyire összecseng a fenti bartóki megállapítás akár Nietzsche, akár Platón bizonyos passzusaiival. Nietzsche szerint a filozófiai munkálkodás irányultsága a szövegektől az alkotó személyisége felé mutat, végeredményben a morálját, a filozófus morálját, a megnyilatkozások mögöttesét, a lelkét kell megérteni, ha magát a filozófiát megérteni óhajtjuk. Zavarba ejtő meglátás, de igaz: erre nekünk nincs időnk, s egyébként is, a hermeneutika szövegcentrikus, a megértés horizontján igencsak kérdéses a filozófiai tartalmakat motiváló lelki tényezők jelenléte. Tekintsünk például a hermeneutikát tápláló fenomenológia pszichológia-ellenességére! De éppen Nietzsche a példa annak illusztrálására, hogy az emberi lélekbe bepillantó egyén nem feltétlenül pszichológus, hanem filozófus is lehet. Nietzsche nemcsak a saját lelkébe pillantott, hanem kereste más filozófiák lelki tényezőit, s egyáltalán nem volt hízelgő sem az állami filozófusokra, sem a filozófiai nagyságokra vonatkozó kritikája.

Egyelőre nem tettünk mást, csak egy példával illusztráltuk, hogy mit is jelenthet a lelki tényezőre tekintettel lenni a filozófiai munkálkodás során, a feltételezett szubsztanciális egységre még nincs igazi magyarázat. A további magyarázat érdekében Platónhoz kell fordulnunk. Bartók maga is idézőjeles görög szavakat, a görögökre utaló filozófiai fogalmakat használ fel érvelése során ('ethos', 'eros') mint lelki motiváló erőket. A filozofálás valószínűleg hihetetlenül érdekes és új dimenziója lenne, ha magát a filozófust, az értékteremtő személyiséget képesek lennénk újra alkotni, valahogyan megformálni. Nem egyedi esetekben, hanem tendenciózan. Ammóniosz Szakkasz közös a filozófiában Marcus Aureliussal, mégsem ugyanaz zsákhordó rabszolgának vagy római császárnak lenni. Platón és Arisztotelész, Bruno és Bacon, Spinoza és Leibniz, Hegel és Schopenhauer egyazon kor különböző sorsú filozófusai. Bartók azt mondaná, hogy ugyanaz az ethos motiválta őket is, mint másokat a filozófiára. Platón lélektanából kölcsönzött fogalom, a bizonyításvágy fogalma támaszul szolgálhat Bartók tézise számára. Hiszen a thümosz a lélek szubsztanciális eleme Platónnál, a megalothümia mint bizonyításvágy lelki motivációs erő (jellegében olyasmi, amit mi profizmusnak hívunk), a saját tudásáról és igazságáról lélekben meggyőződött személy reputációra törekszik mások részéről. Voltaképpen Bartóknál is ezért filozofál a filozófus, ezért ír, még ha az utókornak is. Lelkiekben nincs különbség filozófus és nem filozófus között, a lélek illetén felfogása a filozófiai antropológia által vallott emberi egység előfeltételezettségén alapul, bár kétségtelenül eléggé homályos marad a filozófus lelki alkatában megnyilatkozó szubsztanciális elem tézise. Bartók számára immáron természetes, hogy Sípos Páltól Kantig, Széchenyitől Platónig filozófusnak nevezhető, akinek megnyilatkozásaiban azonosítható a filozófiára motiváló lelki tényező. Mellesleg Böhm is ide, ebbe a sorba tartozik, egyike a mindenkori filozófusnak, akire lehet ugyan hivatkozni, de nem kell ott folytatni, ahol a Mester abbahagyta.

A PHL szerint a filozofálás önmagában nem más, mint egyetemes racionalizmus, akkor is, ha a lélek legmélyebb régióiból fakad, témájában esetleg misztikus, illetőleg a transzcendencia felé tart. Mindenképpen a lélek legmélyéről fakadó ethos által motivált racionalizmus, azaz az ész jogának örökös primátusa a legmeghatározóbb jellemzője magának a filozófiának.

Az elméleti tudás kontemplatív, érdekmentes. A filozófus természetesen benne él saját korában, az érdek kifejezetten gyakorlati értelemben használatos fogalom. Az érdekmentes szemlélődés voltaképpen olyan kellés, mely az igazi filozófia művelésének követelménye, állandó és folyamatos felülemelkedés az érdekek által motivált gyakorlat világán. Megint az állami filozófusok tevékenységére vonatkozó nietzschei kritikára célszerű gondolni, de a Thalész és az olajbogyó-termés története is jól illusztrálja Bartók álláspontját: a *philosophia practica* vaskos ellentmondás. Nyugodtan lehet emlegetni az önmagáért való tudás arisztotelészi eszméjét is.

A filozófia, mint kulturális érték – örökség. A kultúrtörténet tanúsága szerint maga is változásokon ment át. A tudás kezdetben komplex volt, a filozófiát meghatározó két eszme, az egyetemesség és az érdekmentesség csorbát szenvedett, a tudományok önállósodtak, a filozófia tartalmában elszegényedett. Mégsem járt úgy, mint Lear király, hiszen ezzel együtt a *scientia universalis* eszméje megerősödött. Mégis: Fenyegeti-e valamilyen veszély a filozófiát, a kapott szellemi örökséget? Leszokhatunk-e magáról a filozófiáról? Ezek a kérdések valójában az interpretátor kérdései, nem Bartóké. Felvetésük indoklásául csak annyit, hogy maga Bartók a filozófia jelenlegi helyzetének tudatosítását tartja fontosnak, mint kurrens feladatot. A filozofálás spontán gyakorlatának tudatosítását. A filozófia kultúrtörténeti kontinuitása csak a jelenhez vezet, a jövőre vonatkozóan csak kellések fogalmazódhatnak meg. Bármennyire is hiszünk a filozófia jövőjében, tennünk is kell érte valamit, a felelősség a miénk. Megint Nietzscht idézve: ha egyszer az ember történelmi érzéke (következésképp idevonatkozó értékeit is) maga is történelmi, a 19. század embere tanúsít valamilyen érdeklődést a saját ízlése nevében feldolgozható történelem iránt, honnan a magabiztosság a tekintetben, hogy ez így is marad? Azaz: innentől amíg ember az ember, a történelmileg adott kultúrértékek megőrzik fontosságukat, értékességüket minden kor embere számára. Miért ne szokhatna le maga az ember a történelemről, ha kezdettől fogva nem a valódi történelmet kereste, hanem saját ízlésének megfelelő történelmet kreált magának és azt kezdte el értékelni? Tényleg a negatív utópia világába tartozik egy olyan jövőkép, melyben az emberek számára a kulturális-történelmi értékek elvesztették fontosságukat, hiszen a még modernebb kor embere veszítette el affinitását a humanitás értékei iránt? Másképpen fogalmazva: a még modernebb kor embere nem azt érti majdan humanitáson, amit még itt és most értünk. Felelősségről és nem az értékek relativizálásáról van szó. Bartók arról ír, hogy a jelen helyzetben nem lehet perspektíva a filozófia számára sem a *Legyen minden tudomány újra filozófia* – elv követelése, sem pedig olyan önértelmezés, mely a filozófiát újra a tudományos eredmények szintéziseként fogná fel. Egyszerűen le kell szokni ezekről a követelésekről. Anélkül, hogy lemondanánk a nagy Egészről és a kontemplativitás eszméjéről. Hol van itt Böhm? Nem egyike azon filozófusoknak, akik megpróbálják a már önállósult, a filozófiából véglegesen kiszakadt tudományokat egyetlen alapelv nevében átgyúrva újra filozófiává tenni? (S ami ellentmond az alapelvnek, azt elutasítani?) Bartók valószínűleg tiltakozna, ha az

alábbi mondatát Böhm-ellenes kijelentésnek vennénk, de nem feltétlenül tudná tiltakozását megindokolni. Idézet: „Az igazi filozófia nem is törekedett soha sem arra, hogy az egyes ismeretekből valamilyen új módszer segítségével új Egészet nyerjen, amely Egészről már eleve tudnia kellett, hogy nem foglalna magában semmi újat, hanem csak az összehordott ismereteknek adná olyan-amilyen összegzését.”(PHL, 16) Ellenpontozásul: a tudomány megértett Egész – vallja Böhm Károly. A megértést biztosító egyetlen alapelv pedig az öntét, vagy a későbbi alapfogalom, a projekció.

A kulturális kontinuitás eszméjébe vetett töretlen hit az aktuális feladatok felelősségteljes átgondolásával társul, az utóbbi nagyobb nyomatékkal szerepel magában a koncepcióban. A filozófia a görögöktől megtanulhatja, hogy bölcsessége nem a *polymathia*, a sok-tudás az igazi filozófia ellensége. Az egyetemességből megérteni a különöst, az Egészből a Részt – ez az igazi filozófia feladata a jövőben is. Viszonylag hosszan idéztük Bartók koncepcióját. Tettük ezt azért, mert a teleológiai gondolkodásának születési pillanatánál vagyunk. A fenti elv ettől a pillanattól kötelező erejű. Bármit is ért Bartók Egészen (ember, szellem, eszme stb), bármilyen mozzanatokból áll is össze az adott Egész, funkcionálisan, működésében Egész által meghatározott, teleologikus. Az Egész működési elvei átítatják a részek mechanizmusait. Ezért mondhatja például később az *Ember és életben*, hogy a szellem ösztön is, ezért tűnhet eklektikusnak az előadott elmélet a felületes olvasók számára.

A teleológia első következetes érvényesítése magában a PHL-ben az ismeret ontológiai státuszának meghatározása. A filozófia a racionalitás által igényelt ismerettel foglalkozik, a tételes filozófia ismerettan, az ismeretről szóló rendszerezett tudományos-filozófiai gondolkodás. A már kétezer éves múltra visszatekintő filozófiát működésében, a rész-egész teleológiájában lehet megérteni. Ugyanakkor sajátos genealógiai elveket is sejtet: hiszen nem lehet mindenki filozófus, az ismeretek birtokában levő alany nem feltétlenül filozófáló egyén, az ismeret antropológiai fogalom. Az elménk által teremtett ismeret válik problematikussá, itt születik meg a filozófia, azaz lélektani-genealógiai úton talán le lehet vezetni a filozófia születésének pillanatát. A filozófia kultúrtörténeti beágyazódása is bizonyos értelemben genealogikus, hiszen a felhozott példák a problémássá vált ismeret kultúrtörténeti-filozófiatörténeti vonatkozásait illusztrálják. A teleológia abban a pillanatban érvényre jut, amint felvetődik, hogy mi is valójában az Egész, melyre a problémássá vált ismeret irányul. Illetve: hogyan lesz egyáltalán problémássá maga az ismeret? Két úgyszólván szinoním kérdés, az egyik teleologikus, a másik genealogikus vonatkozású. A formálódó megoldás látszatra böhmi, amennyiben az Én és a Nem-Én fogalom pár használatát közvetlenül Böhmre, közvetve esetleg Fichtére vezetjük vissza, s beérjük ennyivel. Azonban talán ezen a ponton legfeltűnőbb Böhm hiánya a koncepcióból. Maga a viszony voltaképpen logikai keret, és a logikailag felvett két pólus kölcsönhatása olyan folyamat, melynek részletes elemzése során egyszerűen eltűnik a módszertani kényszerből vállalt alapséma, a rendszerről vallott tézisek a későbbiekben feledtetik, feleslegessé teszik Én és Nem-Én szembeállítását. Az Én mint logikai alany a szubjektivitás filozófiájának olyan tárgya, mint megnevezett entitás, melyről be kell látnunk, hogy az egyetlen igazi alany. Bartók itt sok mindenre hivatkozik, csak épp Böhmre, a böhmi projekcióra nem. Az Én és a Nem-Én között feszülő egzisztenciális viszony tézise a tételezéshez hasonlóan közvetlenül fichtei, Kanttal mondatja ki, hogy a tárgy megalkotása és megismerése egyazon folyamat.

Platón idéző megállapítás, hogy a szubjektivitás ott ér véget, ahol az objektivitás kezdődik, illetve, hogy a Nem-Én nem feltétlenül azonos a külvilággal. Arisztotelészt is idézi maga a koncepció, rendkívül figyelemre méltó módon. A hivatkozás révén válik lehetővé az ismerés folyamatának ontológiai értelmezése: a megismerés aktualizálódása annak, ami a folyamat kezdetén a megismerés tárgyában lehetőségként adva volt, s mellesleg így nem lehet önkényes a megismerés mint fichtei értelemben vett tételezés. Világossá kell tenni, hogy nincs szó ismeretelméletéről, csak az ontológiát és az axiológiát előkészítő ismerettanról, melynek vannak bizonyos antropológiai és logikai előfeltevései, és komoly filozófiatörténeti előzményei – a szubjektivitás lételméleti szerepét illetően. Az Ént nem kell tárgygyá tenni, hiszen már azzá vált, létezik a filozófia. Az Én az öntudatra ébredés eredménye, tárgyként része a Nem-Én világának, keresztül ment a Nem-Én világán, így – visszacsatolódva – tárgyként adott önmaga számára. Az antropológia születésének érdekes mozzanatát lehet azonosítani.

Bartók egyszerre juttatja érvényre a teleologiai és a genealogikus szempontokat. Bármennyire is szűkre szabott a PHL fejtegetése, azért észre lehet venni, hogy egyén és környezetének kölcsönhatásáról, az ezerszálú bonyolult és folyamatban érvényesülő dimenzionális kapcsolatrendszerrel is szó van, mely az egyént (lehet Énné, szubjektumként, logikai alannak nevezni) a környezetéhez köti. Genealogikusan ebből a kapcsolatrendszerből le lehet vezetni az ismeret, az ismerettant és annak filozófiai diszciplínáit. Különösen az érték antropológiai-genealogikus magyarázata, mint lehetőség az érdekes. Bartók axiológiája sokkal közelebb áll a *Minden az emberi fejen át történik* antropológiai alapelvhez (Nietzsche), mint a projekció erőltetett böhmi sémájához. Ha másban nem is, de antropológiában közel áll Nietzschehöz a bartóki filozófia. S ha minden filozófia antropológia? Az interpretátor megkockáztatja azt a kijelentést, hogy az öntudatos Én, a tárggyá tett Én magában hordozza az értékelés mozzanatát, hiszen az Én „problémássá” is vált egyúttal az igazi alany, itt a filozófia alanya számára. Az érték teleológiája eddig a pontig nyúlna vissza, legalábbis Bartók műveinek ismeretében joggal állíthatjuk, hogy a „problémás Én” szemantikája értékmozzanatot is tartalmaz. Amennyiben az értékmozzanatok feltárása a szavak szemantikáján keresztül lehetséges.

A teleológia az ismerettől az ismerettanig tartó teoretikus út bejárásához szükséges. Az első szakaszban az Én és Nem-Én viszonyról volt szó, s annak filozófiatörténeti megalapozásán volt a hangsúly, ám a teleológiai elvek a rész és egész valamint az érdekmentesség szemléleti problémájaként jelen voltak a fejtegetésben. Az első szakasz összegzése Leibniz nevében foglalható össze: *relatio est fundamentum veritatis*. A második szakasz a filozófia születésének pillanatától a tételes filozófia megfogalmazhatóságáig tart. A filozófia születésének pillanata a hegelianus módon megfogalmazódó meghasonlottság emberi élményéből fakad. A filozofáló én önmagáról való tudása válik problémássá, keresztül megy a tudatosodás folyamatán, következésképp az önmagáról való tudás megizmosodik, a filozofáló alany fontossága megerősödik. Előfordul Böhm neve és a projekció fogalma a fejtegetésben, ám két gyors megjegyzés idekíváncsozik. A projekció itt nem a valóság előállítását legitimizáló alanyi tételezés, hanem mint kivetítés, egyszerűen az önmagáról való tudást, a tárggyá tételt és ezáltal a filozófia lehetőségét biztosító tételezés. A valóságot nem kell ugyanis előállítani, az van. A filozofáló én filozófiatörténeti tradíciójában sokkal inkább

Hume, Schopenhauer és Nietzsche nevét lehet idézni, a filozofáló én antropológiailag megalapozott, legalábbis benne vannak egy kidolgozásra váró antropológia alaptézisei. A „minden az én számára adottan van”, a „minden az emberi fejen át történik” – olyan elvek, melyek sürgető igénnyel vetik fel a kérdést: ki az alany, mi az, hogy ember? A második szakasz végén a koncepció a filozófiát mint az ismeret ismeretét határozza meg.

A fejtegetés harmadik fázisának kulcsszava a szellem. Bartók jól érzékeli, hogy fontos feladat a szellem fogalmának tisztázása érdekében az elhatárolódás bizonyos szellemfilozófiai tradícióktól. A szellem egyike a legkönnyebben félremagyarázható filozófiai fogalmaknak. Ő tehát azt igyekszik megmondani már itt is, hogy szerinte mi nem a szellem. Az idevonatkozó egyik akadémiai tanulmányában sokkal következetesebben érvényesül az elhatárolódás módszere. A *Szellem filozófiai vizsgálatában* domináns módszer az elhatárolódás és egyúttal az összegzés is. A Szellem nem azonos részei pusztán összegével, de teoretikusan meghatározható részekből áll. Az idézett szellemfogalmakkal nem az a baj, hogy rosszat, hanem az, hogy keveset mondanak a szellemről.

Ismételten utalnunk kell a fejtegetés keret jellegére, Bartók szellemfogalmának megértése érdekében nem elsősorban a PHL-t kell olvasnunk, hanem az akadémiai tanulmányokat mint teljes és összefüggő sorozatot, valamint az *Ember és életet*. A szellem értelmezési elvei kidolgozottságukban, ha úgy tetszik teljes teleológiájukban hivatottak eloszlatni bizonyos félreértelmezésből fakadó gyanút, hogy tudniillik a szellem vagy eklektikus fogalom, vagy pedig megőriz valamit az egyébként elutasított metafizikai hagyományból, nem több metafizikai entitásnál. Különösen gyanús a szubsztancionális értelmezés jelenléte például a filozófus lelki alkatának bemutatásánál. Egy biztos: a PHL-ben nincs igazán levezetve a szellem fogalma, de ezt maga Bartók is jól tudta, elég a PHL idevonatkozó megállapításaira s az akadémiai tanulmányok eszmeiségére hivatkozni. A harmadik szakasz lezáró eseménye a tételes filozófia lehetőségének konstatálása. A tételes filozófia az ismerettan mint *prima philosophián* alapul, és két nagy egységből – ontológiából és axiológiából – áll. Mindkét egységnek saját teoretikus problémái vannak, különösen az axiológia részletes kidolgozása során nem formális a böhmi gondolkodásra való hivatkozás, hanem kifejezetten tartalmi jelentőségű. A fejtegetés eme szakaszát is áthatják azonban a korábban megfogalmazott, a böhmizmus latens kritikájaként értelmezhető antropológiai, alapfilozófiai elvek, immáron kitörölhetetlenül. Bartók axiológiájának feldolgozása külön tanulmányt igényel, s elképzelhetetlen a szellem fogalmának adekvát elemzése nélkül. Csak akkor lehet világos képünk a Bartókra gyakorolt Böhm-hatás valódi tartalmairól, ha nem akarunk mindenáron Böhm-tanítványt látni és láttatni Bartókban.

Az ontológiai passzusok (15-17§) elemző interpretációja érveket szolgáltat a tényleges újrakezdés tényének bizonyítására. Az ismerettan ott ér véget, ahol is a problémássá vált ismeret tézise megfogalmazódott. Van egy antropológiailag értelmezhető alanyunk, aki ezer szállal kötődik környezetéhez, aki számára a valóság képi formában adott, aki bizonyos ősfunkciók mechanizmusa által az ismerés folyamatában a képi valót ismeretté alakítja. Az alany kultúrtörténetileg meghatározott, szellemfilozófiai örökséget kap és lélektanilag motivált a megismerésre. Egy logikailag megfogalmazható alapviszony számára maga az élet, a teljessé tehető, megismerhető élet. Vagy szellemfilozófiai teljesség. A filozófia a

megismerés folyamatának következménye, hiszen az ismeret tárgy és az én is tárggyá tud válni. A tárggyá vált én (tudat), tehát maga az öntudat problematikussá válása a filozófia születésének pillanata. A problémássá vált én mint kizárólag racionálisan értelmezhető filozófiai ismeret erősödő gondolata nyilvánul meg a legkülönbébb formákban a szellemfilozófiaiag értelmezhető kultúr- és filozófiatörténet tanúsága szerint. A tételes filozófia mögöttese lélektanilag motivált, a lélek pedig egyfajta szellemiség. A filozófia kultúrtörténeti érték, s más örökül kapott értékekhez hasonlóan antropológiában és szellemfilozófiában értelmezhető. Az ontológia tehát ettől a pillanattól válik tételes rendszerré, mely olyan egész, amely része a tételes filozófiának is (együtt az axiológiával), maga is az egész által motivált részekből áll. A filozófia további fontos eleme az alkotó személyiség, a filozófus személyisége és életprogramja, hiszen maga a filozófia adekvát ismeretek organikus rendszere és élet egyfajta megélésének kánonja.

A filozófia figyelme a valóság egészére irányul, a valóság a természet és a kultúra értékekkel átszőtt világa, melynek centrumában ott áll az antropológiailag meghatározható valóságos ember. Noha ontológia és axiológia teoretikusan elkülöníthető egymástól, olyan filozófiai modell vállalható, mely jellegében és tartalmaiban az ontológiai és az axiológiai szempontok egységes érvényesítésére törekszik s meg is tudja valósítani azt. Hiszen maga a valóság értékekkel átszőtt világ, melynek teoretikus interpretációja a totalitás elvéből kell, hogy kiinduljon, hiszen az értékekkel átszőtt világ, maga az élet saját mechanizmusában is teleologikus. A tételes filozófia elsősorban ezért nem lehet más, mint organikus rendszer, a teleológia elvei szerint az elején megfogalmazódó problémák folyamatosan kibontakozódó, gazdagodó világa. Bármennyire is nehezen értelmezhető fogalom a szellem, a szellemfilozófia módszertani és tartalmi segítséget szolgáltat, összekötő, kohéziós erőt biztosít a valóság és az őt modelláló filozófiai és nem filozófiai gondolkodás között, az ember antropológiai modelljében, valamint a kultúr- és filozófiatörténetben egyaránt. Az ontológia bartóki változatát kell ebbe az összefüggésbe helyezni!

Az ontológia említett passzusai természetesen belső, szakmai ügyek, az ismerettan belső ügyei. Már az eddigiek is meghatározó módon eltértek a filozófia művelésének böhmi programjától, ám az öntét és a projekció latens bírálatának tézisével valójában az ontológia és az axiológia passzusainak elemzése hivatott igazolni. (Az axiológiára vonatkozó elemzés az említett okokra való tekintettel elmarad.) A böhmi öntéthez sajátos Kant-kiigazítás vezet, melyet a kezdet kezdetén, az *Ember és világa* első kötetének első lapjain olvashatunk. Vegyük észre, hogy az ontológia az ismerettanból levezett diszciplína Bartóknál. Az ismerettan nemcsak az ismeretet, hanem annak antropológiai alanyát is tisztázta! Összehasonlításként: A Kant-kiigazítás nyomán nyert öntét Böhmnél a világ fundamentális alanya, antropológiailag egyáltalán nem meghatározott reprezentatív individuum, akinek öntételezésében ott a való világ (ontológia) és a kellő világ (deontológia).

Számunkra egyedül a Kant-kiigazítás fontos ebben az összefüggésben. Böhm kiigazítása két mozzanatban összefoglalható: az októrvény aprioritását szemléleti és nem értelmi problémának fogja fel, a létezési mechanizmusban a tér és az idő szemléletbeli kategóriái elé helyezi. A kiigazítás itt és most nem részletezhető következményekkel jár, kifejezetten antikantiánus tendenciákat eredményez: elutasítja például a tiszta értelmi fogalmak sematizmusát mint lényegében feleslegesen felvett megismerési egységet, magát

az ismeretkritikai transzcendentalizmust.(8) Az oktvény esetén értelmezése sajátos pánlogizmust, a racionalitás abszolutizálását eredményezi Böhménél.

A PHL-ben magáról a kiigazításról Bartók egy szót sem szól. Nála a tér és az idő alanyi-szellemi funkciók, az ok pedig az ismerés a priori feltétele. Csakhogy az ismerés a már előállt képi világ megismerése, s az előállítás nem igényli az ok törvényét, hanem a képi világ öntudatlan kényszerrel áll elő. Én és Nem-Én egymásnak feszülő viszonyában, a kölcsönviszonyban. Maga az ok és a törvény a szubjektivitás kategóriái, bár amennyiben az okot a hatás mindenkor előidézőjeként határozzuk meg, akkor a számunkra egyedül képek formájában adott Külső is hatást előidéző tényező. Böhm elutasít minden, a Külsőt bármilyen formában és módon respektáló filozófiai hagyományt. Az ő felfogása szerint még Berkeley is spiritualista, Kant „ingadozik”, s realista tendenciáit ki kell küszöbölni. Valószínűleg nem véletlen Bartók érdeklődése az újkori filozófia iránt, hagyatékában nagy mennyiségű Hume- illetve Berkeley-anyag található. Hume is működő, eleven kölcsönviszonyról beszél. Nem a realitás létezését vonja kétségbe, csak annyit mond, hogy „objektívnek” nevezzük az egyedül az elme számára adott, saját elvei alapján prezentált képi világot. Nyugodtan kimondható: Bartók visszatért Kanthoz, s visszatérését Böhm ellenében tette. Az oktvény az ismerés szubjektív kategóriája, amit az értelmezés-ismerés jegyében viszünk az előállt képi világba. Amennyiben sémaként a hatás okozóját okként fogjuk fel, akkor ki kell terjeszteni a nyers physis világára is, a képi világ oka a nyers physis is, a kölcsönhatás következményeként. A valóság viszont a mi számunkra képi formában adott, nincs értelme önmagában vett valóról beszélni. Böhm valószínűleg elutasítaná tanítványa megállapításait. Bevenné a *realizmus alapellentmondása* című fejtegetés kritikai részébe, mint riasztó példát.

Összegzőképpen: a filozófia művelésének óriási lehetőségei fogalmazódnak meg a PHL-ben. Könnyen zavarba jönnénk, ha meg kellene válaszolni, hogy milyen hagyományra is támaszkodik maga Bartók. Vagy semmilyenre, vagy a filozófiatörténet egészére. Különösen nehéz megérteni, hogy miért is érvényes (?) életművének egészére a *magyar neokantiánus értékfilozófia* titulus, hol van a PHL programjában, következésképp ennek a programnak a kibontakoztatásában a neokantianizmus? Bartók hivatkozik ugyan Rickert kultúrérték fogalmára, de végül is Sipos Pálra is hivatkozik. A felvázolt program minden, csak nem neokantiánus program. Böhm sem, és Kant sem úgy szerepel a PHL-ben, mint programadó teoretikusok, sőt, talán sikerült a latens Böhm-kritika mozzanatait is megfelelőképpen illusztrálni. Az érték sem a legfontosabb téma Bartók számára, mint ahogy a szellem sem. A filozofálás kereteit jelöli ki maga számára, útmutató jelleggel. Kiemelhető ugyan önálló kidolgozás jegyében egy-egy téma, de azután vissza is kerül a nagy egészbe. Különösen fontos szem előtt tartani a fenti elvet azon témaköröknél, melyeket igencsak érintőlegesen kezeltünk. Ilyen a szellemfelfogás és az axiológia. Nem szabad azt hinni, hogy egy ilyen méretű és ilyen koncepcionális életművet könnyedén fel lehet dolgozni. A PHL igazi üzenete ez.

Felkiáltójelek és kérdőjelek

Az alábbiakban kísérletet teszünk Bartók életművének bemutatására, az életmű lényeges tendenciáinak felvázolására. Először is munkahipotézisként célszerű három periódust elkülöníteni, hiszen életútjának sorsfordító eseményivel nagyjából egyazon időben gondolkodásában is gyökeres változás állt be. A pályakezdéstől Trianonig tartó időszakban Bartók voltaképpen a böhmi gondolkodás továbbfejlesztésén munkálkodva sajátos gondolati birkózásba bonyolódott a böhmi örökséggel, ahogyan ezt az *Erkölcsei érték filozófiájáról* és a *Philosophia lényegéről* mondtak illusztrálják. A húszas-harmincas években Bartók rengeteget írt, az elméletképző írásai a bölcseleti antropológia irányába mutatnak. A háborús évek nemigen engedték az alkotó műzsát érvényesülni, de az emlegetett rendszer első kötete csak a háborús években és az azt követő koalíciós időben készülhetett. (Megjegyzés: a kész anyagról az MTA Főtitkárához írott levele ad informális tájékoztatást, csak épp nincs meg a szöveg.) A harmadik szakaszcsoportról kevés mondanivaló van, szellemi számkivetettségben élt Pesten 1949-től haláláig. Tudását, felkészültségét senki sem igényelte, ő maga sem tudott teljes produkciót létrehozni. (Az *Ítéltőerő kritikájának* 1966-os magyar kiadásánál szerepel a neve, mint a fordítás ellenőrzője.) Súlyos szembetegsége akadályozta munkájában, az utcán is vezetni kellett.

Ezen sorok írójának mélyszégy meggyőződése, hogy Bartók legfontosabb filozófiai eredménye a bölcseleti antropológia. Az antropológia nehéz műfaj, hiszen számos részproblémát hivatott szintetizálni, s ugyanakkor alapozó jellegű is. Nem lehet hirtelen elhatározás eredménye. Antropológiát csak megfelelő előkészítés után lehet írni. Az elméletképző írások összefüggéseiről jelen bevezetőben célzásszerűen volt ugyan szó, de sem az akadémiai tanulmányok, sem pedig maga az antropológia nem intézhetők el könnyedén. Bartókot csak Bartókból lehet megérteni. Ne keressünk izmusokat, ne gyűjtsünk rossz pontokat, ne hasonlígtassunk össze teóriákat megalapozatlanul, hagyjuk szóhoz jutni magát Bartókot is! Az erkölcsfilozófia, a szellem, a rendszer, az eszme, a metafizika, a lét, a lélek, az ösztön, a tudat és az öntudat önmagukban is megfontolást érdemlő fejtegetések témái, együtt az antropológia gerincfogalmai. Az értéknek is megvan a maga helye és szerepe a formálódó teóriában, de nem akkora jelentőséggel, mint amekkorát bizonyos interpretációk sejtetnek. Ezen interpretációk szerzői nem akarnak lemondani a *Tanítvány egyúttal Epigon is* kényelmes sémájáról. Nagy kérdés, hogyan nézett volna ki a négykötetes rendszer, ha az első kötetének legalább a címét ismerjük! A PHL és az antropológia ismeretében még az is kérdéses, hogy az axiológia böhmi szabályai szerint a három önérték egyenkénti kidolgozása tennék-e ki a kötetek anyagát. Bár egyáltalán nem lehetetlen egy újraértelmezett általános axiológia, egy olyan axiológia, mely kezdettől fogva nem a Mester által kijelölt úton haladva elemzi az értékek ontológiai státuszát.

Őszintén szólva, nem Bartók gondolatainak kitalálásáról, sokkal inkább a továbbfejlesztés lehetséges irányainak óvatos felvázolásáról van szó. A PHL alapján lehetséges egy olyan vázlat, mely szerint a második kötet az ismerettanról, a harmadik az ontológiáról, a negyedik pedig az axiológiáról szólna, beleértve nemcsak az általános, hanem a speciális axiológiákat is. A sokat emlegetett bölcseleti antropológiát célszerű ebből a szempontból is olvasni. S ha már a filozófus személyisége, az életprogramként művelt

filozófia is teoretikus téma volt, engedtessek meg egy kérdés: Megoldható-e egyáltalán maga a vállalt program, belefér-e egy ember életébe a programból adódó feladatok adekvát megoldása? Maga a kérdésfeltevés is magyarázatra szorul. Igazi életművem hetvenéves koromban kezdtem írni – mondja egy egészen más eszmeiségű, szintén magyar teoretikus. Lukács György vallomását életművének ismeretében igenis komolyan kell venni; ne feledjük, még az Ontológiája is kéziratban maradt! A torzóban maradt életmű épp így reprezentálja magát a problémát: hátha a filozófia a lét olyan dimenzióira érzett rá, melyek adekvát teoretikus kidolgozása jóval túlmutat az egyes ember életlehetőségein. Nincs befejezett filozófia, csak abbahagyott életmű. Mi másért olvasnánk újra meg újra a filozófiatörténet klasszikusait? A klasszikusok újraolvasása nem helyettesítheti az újonnan adódó feladatok megoldásának kényszerét, de meg lehet-e oldani az Egészre irányuló filozófia kurrens feladatait, még ha nem feltétlenül ugyanazt értik is a teoretikusok az Egész tartalmán? A nemleges választ a két említett példa indokolja, s ebben az esetben azonnal felmerül a folytathatóság igénye. Nem lenne szabad engedni, hogy a folytathatóság kérdésére ideológiai szempontok szerint szülessen valamilyen válasz, sem Lukács, sem Bartók esetében. Bartók filozófiáját korszerűtlennek nevezték mai értékelői, de a filozófiában a korszerűség nem egykönnyen értelmezhető fogalom, főleg kritériumként. Hogyan „korszerű” Arisztotelész? Illik-e egyáltalán ide a maga a minősítés? Könnyen elképzelhető, hogy valamilyen ideologikus motivációjú haladáseszmény nevében minősítünk korszerűtlennek egy filozófiai koncepciót. A kérdés valójában így hangzik: Korszerűtlen-e maga a filozófiai antropológia, ki lehet-e dolgozni egy új filozófiai antropológiát? Ha igen, mennyiben ad támogatást ehhez egy konkrét, már megfogalmazott antropológia (értsd itt Bartók antropológiáját), illetve érdemes-e a már létező teoretikus lehetőségek kibontakoztatására vállalkozni?

Bartók kiváló filozófiatörténész volt. Bármikor kiadható filozófiatörténeti monográfiákat írt. Az *erkölcsi értékeszme története I-II.* a mai napig hiánypótló műnek számítana, ha újra ki lehetne adni. Tankönyvként használt monográfiáiból generációk tanulták a filozófiát. Vannak bizonyos tervek kéziratban filozófiatörténetének publikálására is. Kantról és Böhmről szóló monográfiáit együtt szokás emlegetni, noha a hasonlóság legfeljebb annyi, hogy a két monográfiában hiteles és megbízható kép alakul ki az adott teoretikusok életművéről. Kantot természetesen, mint a kritizmus filozófusát mutatja be, Böhm filozófiájáról teljes képet ad. Ugyanakkor a Böhmről készült monográfia elhatárolódás is egyúttal, hiszen a monográfia lezárja a bemutatott életművet és kultúrtörténeti dimenzióba is helyezi. A Böhm-monográfia előszavában olvasható egy mondat, mely szerint a monográfia szerzője tartózkodni kíván minden polémiától. Talán ez az egyetlen szöveghely, mely bizonyos fenntartásokról árulkodik, melyeket Bartók táplált magában a böhmi filozófiát illetően, a továbbfejlesztés lehetőségeit illetően. Értsd: Lenne ugyan vitája, a monográfia műfaja azonban felmentést ad a külső szempontokra való tekintettel feltétlenül ártó hatású polémia alól! A történeti monográfiák sorában különleges jelentőséggel bír a *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete* (1930) című könyve. Tartalmában természetesen a címéhez igazodik, a klasszikus német filozófia erkölcsi-etikai nézeteit vázolja Schleiermacherig. Ugyanakkor a maga sajátos módján érzékelteti azt a bizonyos szellemi birkózást, melyet Bartók a tízes években Böhm filozófiai örökségével folytatott, s melyről az *Erkölcsei érték filosofiája* kapcsán már volt szó. A transzcendentalizmusról írottak elmélet szempontból is

tanulmányosak, különösen az ismeretkritikai és az etikai transzcendentálisizmus összefüggéseit tárgyaló rész szolgálat hivatkozási alapot fejtegetésünk számára. (lásd 5)

Ha már itt tartunk, akkor a Philosophia lényege is a tízes évek vége felé íródhatott, noha csak 1924-ben jelent meg először. Az Erkölcsi érték philosophiájának 1942-es kiadása jóval ismertebb az első, 1911-es kiadásnál, az utóbbiról a már említett Sándor Pál nem is tud. Bartók pályakezdő írásait pedig nem illik összetéveszteni az ekkortájt még élő édesapja publikációival – hogy lezárjuk a filológiai problémák sorát a monográfiák bemutatásával összekötve.

Az elméletképző írások és a történeti monográfiák nagyon szoros szellemi kapcsolatban állnak egymással. Az elméletképző írásokban Bartók egyaránt előszeretettel hivatkozik a filozófiatörténet klasszikusaira és bizonyos kortárs szerzőkre, egy-egy passzusukból kiindulva fejti ki saját koncepcióját. Az így összeállt egész nemcsak koncepcionálisan teljes, hanem azt a benyomást is kelti, hogy maga a megidézett szerző is ugyanazt mondja, csak más szavakkal és legfeljebb kiegészítésre szorulóan. A történeti monográfiák pedig egységes vonalvezetés nevében íródtak, az erkölcsi értékeszme történetét például egy eszme különféle képp megfogalmazott, de történetileg és tematikusan egyaránt egységes szemléletében dolgozza fel Bartók. Az Eszme, ne feledjük, ugyanakkor a szellemfilozófia egyik centrális fogalma, a szellemfilozófia pedig szerves része a bölcseleti antropológiának! Más oldalról az Eszme módszertani jelentőséggel rendelkezván úgy kapcsolja össze az egyazon témakörhöz tartozó elméleteket, hogy semmilyen belemagyarázás nem zavarja az elemzések tisztaságát. Szükséges-e ilyesfajta segítség a filozófia tanulmányozása érdekében? Ha nemmel válaszolunk, a filozófiatörténetet, mint diszciplínát utasítjuk el. Ha igennel, akkor voltaképpen csak egy kérdés maradt: mennyire felelnek meg Bartók történeti monográfiái saját műfaji követelményeinek?

A több száz tételből álló bibliográfiában különleges helyet foglalnak el tanulmányai, hosszabb elemzései. Idetartozó írásai voltaképpen arról ismerszenek meg, hogy témájuk illik magához a koncepcióhoz, saját filozófiai elméletéhez. (Egy-két példa: Démokritosz tana az erkölcsi értékről; Descartes sorsa Magyarországon) Idetartozónak gondoljuk a magyar filozófia történetével kapcsolatos tanulmányait és a Böhm emlékének ébrentartása jegyében fogant írásait. Bartók nagyon sokat tett a hazai filozófiai kultúra érdekében, s ennek jegyében komoly tanulmányokat szentelt nemcsak Böhmnek, hanem például Erdélyi János, Köteles Sámuel vagy Mihályi Károly filozófiai munkásságának. Az ő felfogásában a magyar filozófia szerves része magának a filozófiai kultúrának, még akkor is, ha a bölcselet hazai legitimizálódása érdekében komoly feladataink vannak – azóta is. A kifejezetten gyakorlati teendők elméletileg is indokoltak, hiszen egyazon eszmeiség nevében születtek és születnek a teóriák a magyar és az európai kultúrkörben egyaránt. Az Eszme ugyanaz. Nem kellene komolyan venni példáját? Valljuk be őszintén, a magyar filozófiai közéletben nemigen szokás a másik magyar szerző teljesítményét respektálni! Sokkal tudományosabb feladat egy huszadrangú neokantiánus szerzővel foglalkozni, mint magyar szerzőkkel. Gyakorlatilag a századfordulótól élő divatról van szó, a mindenkori divatos irányzatok iránti érthető fogékonyság más hazai szerző teljesítményének érthetetlen lenézésével társul. Üdítő kivétel Bartók, aki kínosan ügyelt arra, hogy

mindig legyenek a kifejtett teóriájának magyar vonatkozásai, s ezen vonatkozások – ha csak lehet – tartalmi-konceptuális jelentőséggel is bírjanak.

Publicisztikája természetesen szoros összefüggésben van közéleti tevékenységével. Gaál György kiválóan megírt tanulmánya alapján (9) meg lehet ismerni a Teológia és a Bölcsészkar tudós filozófiaprofesszorát, a kiváló nemzetközi kapcsolatokkal rendelkező akademikust, a folyóirat-szerkesztőt, a református szellemi mozgalom és a magyar tudományos közélet elkötelezett hívét. A mostani szövegkiadás azonban a Filozófust idézi, s a bevezető vállalt feladatából adódóan legfeljebb a közéleti tevékenység néhány teoretikus vonatkozását említheti. Szabolcsi Miklós „fideista szemléletet” emleget József Attiláról szóló könyvében Bartók kapcsán.(10) Bartók erős hagyománytisztelte nem tévesztendő össze a fideizmussal. A hagyományok tisztelőjeként a lehető legnagyobb toleranciával viseltetett a legkülönbébb népek, vallások, ideológiák és irányzatok iránt, csak éppen egy percig sem hagyott kétséget afelől, hogy az *Igaz az Egész* – elvből következően minden új a régihez igazodik. Az új a nagy Egész részeként legfeljebb az összképet színesíti. Bartók meg volt győződve saját igazáról (ki nem?), de saját igazát senkire sem erőltette rá, s főleg nem igaz, hogy vallásos hite nevében oktatott volna az egyetemen. Tanítványai szerint épp az ellenkezője az igaz: a szűk szemináriumi hallgatóság gyakori vacsoravendég is volt Bartókéknál, az asztalnál folytatott beszélgetések lényegében a szeminárium folytatásai voltak, s ezeken a beszélgetéseken Bartók szívesen és nagy türelemmel „bábáskodott” egy-egy új gondolat megszületésénél. A filozófia öntörvényű gondolkodás volt számára, a teológiát és a filozófiát mindig is radikálisan elválasztotta egymástól. A Teológián is csak a „tisztá” filozófiát oktatta. Más kérdés, hogy a szellemi számkivetettsége idején, idős korában és félig vakon – a hátrahagyott jegyzeteinek tanúsága szerint – egy vallásfilozófián is dolgozott. Az időskori jegyzetek és feljegyzések naplószerűen megírt tartalmi kivonatok az éppen olvasott könyvekből. A vallásfilozófia nem nagyon illik az életmű egészébe, elvben csak a tételes rendszer utolsó mozzanataként lenne létjogosultsága, különben semmi értelme az organikus rendszer önérvényesítő erejének.

Bartók-szöveg utoljára 1947-ben jelent meg Magyarországon. A filozófust csak a szövegei alapján lehet megérteni. Bárhogyan is értékeljük filozófiáját, az általa képviselt eszmeiséget, művelődéstörténeti szerepét és jelentőségét, adekvát értékeléshez csak a művein keresztül juthatunk. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a magyar filozófia egészét sem ártana árnyaltabban értékelni, Bartók példája épp erre figyelmeztet. Zárógondolatként egyetlen személyes megjegyzést talán elbír maga a bevezető: a bevezető szerzője szeretné megköszönni Hegyi Évának azt a nagyon is értő, szeretetteljes, empatikus viszonyulást, melyet Bartók filozófiája iránt tanúsít, s a maga részéről komoly segítséget vár tőle a Bartók-hermeneutika adódó feladatainak megoldásában.

Jegyzetek

1. *Filozófia és teológia viszonya a magyar eszmetörténetben*. Nemzetközi tudományos konferencia, Miskolc – Kolozsvár, 2000. október 27-31.
2. Bartók: *Kant* Kolozsvár – Torda, 1925.
3. Böhm: *A realizmus alapellentmondása*, Magyar Philosophiai Szemle, 1882. 81-94.
4. Tankó Béla: *Böhm és Kant. Adalékok a transzcendentális philosophia kiépítéséhez*
Böhm Károly élete és munkássága I-III. Besztercebánya, 1913. Szerk. Kajlós (Keller)
József I.k.
5. A fenti állítás bizonyítására kénytelen vagyok saját kandidátusi értekezésemre hivatkozni, mely *Filozófiai szintézis lehetőségei Böhm és Bartók gondolatvilágában* címmel készült.
6. Az idézett szöveg az adott témát részletesebben kidolgozó írásomból vettem át. Címe: *Az erkölcsi érték filozófusa. Málnási Bartók György filozófiájáról* in. *A Van és a Kell világa. Fejezetek a magyar etika történetéből*, Bp. 1990. 136-153.
7. Lásd ugyanebben az írásban!
8. A Kant-kiigazítás részleteiről és a következményeiről részletesebben a kandidátusi értekezésemben írtam.
9. Gaal György: *Málnási Bartók György (1882-1970)* in. *Akik jó tanúbizonyságot nyertek. A Kolozsvári Református Theológia tanárai 1895-1948* Kolozsvár, 1996. 137-179.
10. Szabolcsi Miklós: *Érik a fény. József Attila élete és pályája 1923-1927*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1977. 61. A tisztelt olvasóra szeretném bízni annak megítélését, hogy az idézett könyv 61-62. lapjain olvasható Bartókra vonatkozó információ mennyire hiteles. Rejtély továbbá, hogy miért lenne hegelianus filozófus Böhm Károly.

SZÖVEGHELYEK

1. Szabálytalan gondolatok a magyar filozófiáról

Borsodi Szemle, 1990. 4. sz. 1-15.

2. Az erkölcsi érték filozófusa. Málnási Bartók György életéről és filozófiájáról

in. A Van és a Kell világa. Fejezetek a magyar etika történetéből.

Bp. 1990. 135-153.

3. Magyar morálfilozófus a tízes években (különlenyomat)

A Miskolci Egyetem Közleményei, Bölcsészettudományi Intézet I. évfolyam

Miskolc, 1994. 167-176.

4. A filozófia nevében Karácsony Sándorról és Bartók Györgyről

Holnap, 1992. 7-8. sz. 50-53.

5. Böhm szintézisének kapcsolódási pontjai és filozófiatörténeti összefüggései (különlenyomat)

Separatum Acta Academiae Pedagogicae Agriensis

Nova Series Tom. XXI. Sectio Philosophistica

Eger, 1993. 99-112.

6. Böhm és Bartók

In. Böhm Károly és a „kolozsvári” iskola. A kolozsvári Böhm Károly Nemzetközi Konferencia előadásai.

Pro Philosophia, Kolozsvár-Szeged, 2000. 108-114.

7. Tizenkét prédikátor

„Párbeszédben a világ sorsával” Filozófia a globalizálódó világban

EKF Líceum Kiadó, Eger, 2001. 247-256.

8. Málnási Bartók György – A filozófiai szintézis lehetősége

In. Gondolatok a gondolatokról. A magyarországi filozófia történetéből című konferencia előadásai

Felsőmagyarországi Kiadó, Miskolc, 1994. 291- 298.

9. Bartók György filozófiája a két világháború közötti időszakban

In. Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében.

Felsőmagyarországi Kiadó, Miskolc, 1999. 161-169.

10. A szellem és életmező

A kolozsvári Babes-Bolyai Egyetem Filozófia Tanszéke és a Miskolci Egyetem Filozófiatörténet Tanszéke nemzetközi konferenciát szervezett 2000. október 27 és 31 között Filozófia és teológia viszonya a magyar eszmetörténetben címmel. A konferencia anyaga megjelenés előtt áll.

11. Előszó – Málnási Bartók György

Megjelenés előtt.