

BÖHM KÁROLY ÉRTÉKELMÉLETÉNEK ÉS EZ ÉRTÉKELMÉLET TÖRTÉNETI HATÁSÁNAK KRITIKAI ELEMZÉSE

***A 2006. évi Böhm-Bartók Díj
díjnyertes pályaműve***

ÍRTA :

Kissné dr. Novák Éva

Mikes International

Hága, Hollandia

2008.

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, a következő címen iratkozhat fel:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

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, you can do it by sending an email to the following address:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

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 978-90-8501-124-8

NUR 732

© Mikes International, 2001-2008, Kissné dr. Novák Éva, 2008, All Rights Reserved

A KIADÓ ELŐSZAVA

Ma megjelentettük dr. Kissné Novák Éva Böhm Károlyról szóló művét, amellyel elnyerte a Mikes International Alapítvány 2006. évi *Böhm-Bartók Díját*.

A Bibliotheca Mikes International könyvkiadásunk keretében az alábbi kötetek jelentek meg eddig a filozófiai sorozatban:

- **Al-Ghazálíj Abú-Hámíid Mohammed:** A tévelygésből kivezető út
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa I. ~ Dialektika vagy alaphilosophia ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa II. ~ A szellem élete ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa III. ~ Axiologia vagy értéktan ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa IV. ~ A logikai érték tana ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa V. ~ Az erkölcsi érték tana ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa VI. ~ Az aesthetikai erkölcsi érték tana ~
- **Böhm Károly:** Logika
- **Brandenstein Béla Emlékkönyv** (szerk. Veres Ildikó)
- **Kajlós (Keller) Imre** (szerk.): Dr. Böhm Károly élete és munkássága I-II-III.
- **Kibédi Varga Sándor:** A magyarságismeret alapfogalmai – The Hungarians – Les Hongrois – Das Wesen des Ungartums – La esencia del pueblo húngaro.
- **Kibédi Varga Sándor:** A szellem hatalma
- **Kibédi Varga Sándor:** A transcendentalis deductio Kantnál ~ Bevezetés Kant philosophiájába ~
- **Kibédi Varga Sándor:** Henrik Rickert filozófiája ~ A modern értékfilozófia alapvetése ~
- **Kibédi Varga Sándor:** Rendszeres filozófia
- **Kibédi Varga Sándor:** Valóság és érték ~ Az ismeretelmélet és értékelmélet alapproblémája ~
- **Mariska Zoltán:** A filozófia nevében
- **Mariska Zoltán:** Lét és az ismeret — Megjegyzések Bartók létfelvetéséhez
- **Málnási Bartók György:** A görög filozófia története ~ Az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával ~
- **Málnási Bartók György:** A középkori és újkori filozófia története
- **Málnási Bartók György:** A filozófia lényege ~ Bevezetés a filozófiába ~
- **Málnási Bartók György:** Az erkölcsi értékeszme történeti és kritikai tárgyalása ~ Az erkölcsi értékeszme története ~
- **Málnási Bartók György:** Az erkölcsi érték philosophiája
- **Málnási Bartók György:** Böhm Károly
- **Málnási Bartók György:** Akadémiai értekezések: ~ A „Rendszer” filozófiai vizsgálata – Az „Eszme” filozófiai vizsgálata – A „Szellem” filozófiai vizsgálata – A metafizika útja s céljai – A lét bölcséleti problémája – Ösztön, tudat, öntudat ~
- **Málnási Bartók György:** Ember és élet ~ A bölcséleti antropológia alapvonalai ~
- **Málnási Bartók György:** Faj. Nép. Nemzet.
- **Málnási Bartók György:** Die Philosophie Karl Böhms
- **Málnási Bartók György:** Kant

- **Málnási Bartók György:** Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete
- **Segesváry Viktor:** Existence and Transcendence ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~
- **Vatai László:** Az Isten szörnyetege ~ Ady lírája ~
- **Vatai László:** Átszínezett térkép ~ magyar változatok az újkorban ~
- **Vatai László:** Dosztojevszkij ~ A szubjektív életérzés filozófiája ~
- **Vatai László:** Önéletrajzi írások: ~ Gyanútlanul - Életem első tíz éve / Az 1947-es sorsdöntő évről – börtönélményeim alapján ~
- **Vatai László:** Társadalombölcseleti tanulmányok ~ 1. A szociális filozófia alapjai Böhm Károly tanában; 2. Az egyéniség élete; 3. A Független Kisgazdapárt társadalombölcselete; 4. Harc az új világképért ~
- **Veres Ildikó:** A Kolozsvári Iskola I.
- **Tonk Márton:** Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában

Hága (Hollandia), 2008. március 31.

MIKES INTERNATIONAL

PUBLISHER'S PREFACE

Today we publish electronically the work entitled '*A CRITICAL ANALYSIS OF KÁROLY BÖHM'S VALUE THEORY AND OF ITS HISTORIC IMPACT*'. The author of this work, dr. Éva Kissné Novák, won with it the 2006. *Böhm-Bartók Prize* of the Mikes International Foundation.

Other works within our philosophy section include:

- **AL-GHAZALI, Abu-Hamid Mohammed:** DELIVERANCE FROM ERROR (Translated from Arabic into Hungarian by: NÉMETH, Pál)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part I. : Dialectics or Basic Philosophy ~ (in Hungarian)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part II. : Life of the Spirit ~ (in Hungarian)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part III. : Axiology or Value Theory ~ (in Hungarian)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part IV. : Theory of the Logical Value ~ (in Hungarian)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part V. : Theory of the Ethical Value ~ (in Hungarian)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part VI. : Theory of the Aesthetic Value ~ (in Hungarian)
- **BÖHM, Károly:** LOGIC (in Hungarian)
- **VERES, Ildikó (Ed.):** BÉLA BRANDENSTEIN MEMORIAL (in Hungarian)
- **KAJLÓS (KELLER), Imre (Ed.):** LIFE AND WORK OF DR. KÁROLY BÖHM I-II-III. (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** A MAGYARSÁGISMERET ALAPFOGALMAI ~ THE HUNGARIANS ~ LES HONGROIS ~ DAS WESEN DES UNGARTUMS ~ LA ESENCIA DEL PUEBLO HÚNGARO (in Hungarian, English, French, German and Spanish)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** POWER OF THE SPIRIT (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** KANT'S TRANSCENDENTAL DEDUCTION ~ Introduction into Kant's Philosophy ~ (in Hungarian with summary in German)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** HEINRICH RICKERT'S PHILOSOPHY ~ Foundation of the Modern Value Philosophy ~ (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** SYSTEMATIC PHILOSOPHY (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** REALITY AND VALUE ~ The fundamental issue of epistemology and axiology ~ (in Hungarian)
- **MARISKA, Zoltán:** IN THE NAME OF PHILOSOPHY (in Hungarian)
- **MARISKA, Zoltán:** EXISTENCE AND COGNITION (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** HISTORY OF PHILOSOPHY I.: THE HISTORY OF THE GREEK PHILOSOPHY ~ With a Brief Introduction into the Hindi and Chinese Philosophy ~ (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** HISTORY OF PHILOSOPHY II.: THE HISTORY OF PHILOSOPHY OF THE MIDDLE AGES AND MODERN TIMES (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** THE ESSENCE OF PHILOSOPHY ~ An Introduction into Philosophy - (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** CRITICAL HISTORY OF THE IDEA OF THE MORAL VALUE (in Hungarian with German summary)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** THE PHILOSOPHY OF THE MORAL VALUE (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** KÁROLY BÖHM (in Hungarian)

- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** ACADEMIC TREATISES (in Hungarian with summaries in German and English)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** MAN AND LIFE ~ Fundamentals of Philosophical Anthropology ~ (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** RACE. PEOPLE. NATION (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** THE PHILOSOPHY OF KÁROLY BÖHM (in German)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** KANT (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** KANT'S ETHICS AND THE MORAL PHILOSOPHY OF THE GERMAN IDEALISM (in Hungarian)
- **SEGESVÁRY, Viktor:** EXISTENCE AND TRANSCENDENCE ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~ (in English)
- **VATAI, László:** GOD'S BEAST ~ Ady's Lyre ~ (in Hungarian)
- **VATAI, László:** REPAINTED MAP ~ Hungarian Variations in Modern Times ~ (in Hungarian)
- **VATAI, László:** DOSTOEVSKY ~ The Philosophy of Subjective Awareness of Life ~ (in Hungarian)
- **VATAI, László:** AUTOBIOGRAPHICAL WRITINGS (in Hungarian)
- **VATAI, László:** ESSAYS ON SOCIAL PHILOSOPHY (in Hungarian)
- **VERES, Ildikó:** THE KOLOZSVÁR SCHOOL OF PHILOSOPHY I. (in Hungarian)
- **TONK, Márton:** IDEALISM AND EXISTENTIALISM IN SÁNDOR TAVASZY'S THINKING (in Hungarian)

The Hague (Holland), March 31, 2008

MIKES INTERNATIONAL

TARTALOM

A Kiadó előszava	III
Publisher's preface	V
Bevezetés	I
I. Az értékeszme történeti állomásai	3
1. Ismerd meg önmagad!	3
Platón.....	4
Arisztotelész.....	5
2. Az értékek transzcendens értelmezése	8
3. Evilági értékeinkről	8
4. Szubjektív fordulat: Kant	10
II. Böhm Károly	14
A. Az önmagát teremtő ember és világa	15
1. Az Én.....	15
1.a. "A puszta én".....	16
1.b. „A haladó én”.....	17
1.c. „A kifejlett én”.....	18
2. Az öntét.....	19
3. Az öntudat.....	22
B. Az értékek világa, azaz "a kellő világ"	25
1. Az érték fogalmának megalapozása.....	26
2. Az értékelés lehetséges szempontjai.....	28
3. A szabadság, kettős szerepben.....	31
3.1 A szabadság, mint az érték létének feltétele.....	31
3.2. A szabadság mint érték.....	33
4. „Az érték fogalmának végső gyökere”.....	36
5. Az érték fajtáiról.....	42
6. Az értékelés.....	46
6.1. Az értékelés immanens elve: a tökéletesség.....	49
6.2. „A valóság értelmi alkata”.....	51
7. Értékosztályok.....	53
7.1. Az erkölcsi értékek.....	53
7.2. A tudomány mint érték.....	63
7.3. Az esztétikai érték.....	69
III. A 20. század értékelméletei	77
1. Rickert	77
2. Scheler	80
3. N. Hartmann	83
IV. Összegzés	85

BEVEZETÉS

A filozófiai gondolkodás két és félezer éves története lényegében három alapértékről szól: a jóról, az igazról és a szépről. Mindegyik érték szorosan kötődik az emberhez és környező világunkról kialakított képünkhöz, pontosabban úgy fogalmaznám, hogy az ember mindegyikben önmagát szemléli: a maga tetteit, a maga ismereteit és saját alkotásait. Szemléli, mérlegeli, értékeli tetteit, melyek céltudatosak, eredményesek, jók, vagy éppen véletlenszerűek, eredménytelenek illetve más (is) eredményeznek, mint a kitűzött cél, netán maga is rossznak minősíti. Érdeklődéssel fordul környezete felé, s igyekszik arról minél több ismeretet szerezni, melyek sokszor helyesek és visszaigazolja őket az ember gyakorlati tevékenysége, de gyakran tévesek, amiről szintén munkája során kap visszajelzéseket. Éppen ezért vizsgálja önmagát, saját megismerő tevékenységét, és magyarázatot keres e különleges csodára: igaz vagy téves ismereteinek okaira, forrásaira. Szemléletének tárgyaként kínálkoznak még saját alkotásai: használati tárgyai, melyek egyre gazdagabb ismeretanyagról, egyre nagyobb ügyességről, a világ és az ember viszonyának egyre differenciáltabb látásmódjáról tanúskodnak. De még több kérdést vetnek fel a több-kevesebb tudatossággal létrehozott emberi kapcsolatok, s ezek intézményesült formái. Ki, kik azok, akiket kedvelünk, szeretünk, és miért. Mely tulajdonságok vonzanak, és melyek taszítanak bennünket? Miért találjuk az egyik embert rokonszenvesnek, és miért ellenszenves a másik? Benne vagy önmagunkban kell az okokat keresni? Miért látja az egyik ember szépnek, jónak, kellemesnek a másikat, míg ugyanarról a személyről egy másik ember egészen más véleményt alkot? A kérdéseket szinte vég nélkül lehetne folytatni, s mindegyik oda konkludál, hogy az embert magát kellene jobban, mélyebben ismerni. Pedig nagyon pontosan fogalmaz Teilhard de Chardin: „Az ember mióta csak él, mást sem tesz, mint szemléli önmagát.” S mégis milyen sok még a feltáratlan titok!

Sokáig áltatta magát az emberi gondolkodás, hogy az objektív valóságról, annak viszonyairól, vagy éppen egy transzcendens lény akarátának és cselekedeteinek eredményeiről szerez ismereteket. Kant volt az első, aki végrehajtotta azt a csakugyan kopernikuszi fordulatot, melynek következtében az ember került a világegyetem középpontjába. Annak a világegyetemenek, amelynek létezéséről egyáltalán tud, amelyet részben maga teremtett, alakított jól-rosszul, de minden esetben a maga képére. Ezért jogos annak a tételnek a kimondása, hogy minden filozófia lényegileg antropológia, csak a közelítési módok, a használt kategóriák különböznek.

Böhm Károly, akit kezdettől fogva az ember, az Én problémája érdekelt (lásd korai írásai közül az Énnek fejtvénye c. munkát!)¹ tökéletes kiindulópontnak találta Kant filozófiáját. „Az én alaptétele a szubjektivizmus álláspontja, melyet egyedüli kiindulónak tekintek”² – írja, s ettől nem is tér el soha. Erről az archimédeszi pontról tekintve szét fogalmazza meg ars poetikáját: A filozófia az emberről és az ő világáról kell szóljon! Nem vitatja — miként Kant sem, — hogy a világ „an sich” létezik, de az ember csak arról tehet kijelentéseket, fogalmazhat meg ítéleteket, ami és ahogyan számára megjelenik a világból. Ami ezen túllép az spekuláció, illetve olyan metafizikai állítások együttese, melynek téziseivel, bizonyíthatatlan állításaival Böhm nem foglalkozik.

Böhm filozófiai programjának nagyszerűsége, modernitása a maga korában is látható, de igazi jelentősége talán csak napjainkban érthető meg, látható át. Az ember egy olyan lény, aki hiszi, de legalább is szeretné hinni, hogy ismereteivel átfoghatja a világ egészét, hogy nincs a megismerése előtt akadály. Ahogyan Kant fogalmazza a *Tiszta ész kritikájának* bevezetőjében: bár belátható, hogy a világ az ember számára megismerhetetlen, de „legalább kell, hogy gondolhassa”. Igen. Az ember úgy van „bebútorozva”, hogy minden újabb ismeret megszerzése felcsillantja benne a reményt: az egész meghódítása sem lehetetlen. Bizonyos korszakok tudományos eredményei (ilyen volt pl. a XVI-XVII. század, vagy a XIX. század) jelentősen megerősítik társadalmi méreteken ezt a hitet. Sok kudarc, más jellegű tapasztalat szükséges ahhoz, hogy az ember megrendüljön a maga elbizakodottságában, és megismerésének határait szűkebb körre vonja vissza.

Az európai gondolkodás a XIX. század második felében indul el ezen az úton. Nehéz megmondani, s talán nem is érdemes azon meditálni, hogy ki tette meg az első lépéseket ebbe az irányba. Gondos filológiai

¹ Böhm Károly: Az énnel fejtvénye 1867. Sárospataki füzetek 12.

² Böhm Károly: Az Ember és Világa I. kötet Bp. 1883. Előszó IX.o.

munkával, a könyvészeti adatok (művek megjelenésének dátumával) egybevetésével talán felállítható egy sorrend. A lényeg azonban az, hogy a kor szinte minden gondolkodóját megérintik azok a problémák, amelyeket Kant fogalmazott meg elsőként a maga posztulátumaiban. Az egymástól ideológiailag, elméletileg távol álló filozófiák más-más oldalról közelítve ugyan, de mindegyike ugyanazt a négy kérdéskört járja körül. Mindegyikük felteszi a kérdést.

1. Mi az ember lényege? A pszichológiai-fiziológiai kutatások fényében mit mondhatunk a test és lélek tradicionális dualista felfogásáról? Milyen a lélek, a tudat szerkezete, és mi van rá jelentős hatással? Képes-e az ember és milyen mértékben uralni érzéseit, szenvedélyeit, sőt erőteljesebben fogalmazva: képes-e teremteni önmagát?
2. A kérdések másik nagy csoportja a megismerésre vonatkozik. Mi a megismerésünk tárgya? Megismerhető-e a világ, és egyáltalán mit is jelent a „világ” terminus, ha elfogadjuk a projekció, az intencionalitás stb. fogalmait? Összeilleszthető-e és miként a szubjektumból kiinduló transzcendentál-filozófiai kérdésfelvetés az ismeretszerzési folyamat logikai feltérképezésének eredményeivel? Képes-e az ember a megismerés során mintegy zárójelbe tenni értékeit, (elő)ítéleteit? A nyelv, mint jelrendszer alkalmas-e ismeretek korrekt megfogalmazására, közvetítésére?
3. A harmadik nagy kérdéskör a kultúra és a történelmi tények vizsgálatából fakad. Mi a tartalma, funkciója, célja a kultúrának, illetve mi a felhalmozott eredménye az emberiség eddigi kultúrájának és miként kell viszonyulni hozzá? Vannak-e objektív vagy legalább általánosan elfogadott kritériumaink, amikor e kérdésekre keressük a válaszokat? Mi a jelentősége a társadalmi, nemzeti, regionális és egyéni különbözőségeknek a kultúra eltömegesedésének időszakában? Milyen hely illeti meg az emberiség kultúrájában a történelmi ismereteket? Tudománynak tekinthetők-e az ún. szellemtudományok? Mit mondhatunk egyén és közösség viszonyáról a fentiek ismeretében? Létezik-e történelmi haladás, vagy csak áltatjuk magunkat?
4. Végül a negyedik problémakör mintegy metafizikai szinten érinti az előző hármat: Vannak-e a fenti kérdések megválaszolásában segítségnyújtó értékeink? Egyáltalán mi az érték? A „minden egész eltörött” drámai tapasztalatával képesek vagyunk-e átértékelni értékeinket, illetve tudunk-e új értékeket teremteni? Mit tehet ebben a vonatkozásban a filozófia? A szaktudományok előretörésének, a hatékonysági elv eluralkodásának időszakában mi a filozófia feladata, jelentősége?

A felsorolt problémák mindegyike — és a sor korántsem teljes — nagyrészt Kant filozófiai alapvetéseiben gyökerezik. Mindenek előtt Kant filozófiájának kritikai szellemében, a *Tiszta ész kritikájában* megalapozott szubjektívizmusában, ennek következetes végig vitelében, erkölcsstanában, szabadság és akarat felfogásában.

Kant filozófiájának transzcendentális fordulatát kell tehát megértenünk ahhoz, hogy a fenti kérdések súlyát, jelentőségét igazán átlássuk. E filozófiai problematika azonban nem maradt a filozófia „belügye”. Az objektív ismeretekre oly büszke természettudományok is egyre gyakrabban ütköztek olyan kérdésekbe, amelyek a fentiekhez hasonló módon vetették fel az emberi szubjektum szerepét a megismerésben. A nyelv szubjektívizmusát részben ki lehet küszöbölni mesterségesen kreált jelrendszerek segítségével, de ez még nem szünteti meg az ember sajátos látásmódját. Ha csak azt a kérdést tesszük fel, hogy mivel magyarázható, hogy egyik embert a biológia, a másikat a csillagászat és a harmadikat az atomi részecskék összefüggései érdeklik, máris beleütközünk az ember egyéni adottságaiba, amely nem pusztán az érdeklődést jelenti, hanem a gondolkodás módját, szemléletét stb. Napjainkban már a természettudósok sem tagadják, hogy talán a természettudományoknak is szükségük lenne egy sajátos hermeneutikára. A legabsztraktabb tudományban is az ember sajátosságai lelhetők fel, kevésbé átláthatóan, úgy is fogalmazhatnánk, hogy az adott tudomány eszköztára által leplezetten, de mindegyikben valamilyen módon az emberi lényeg nyilatkozik meg, akárcsak egy műalkotásban vagy a filozófiában.

Tekintsük át tehát röviden azt az utat, amit az emberi gondolkodás a görögöktől megtett önmaga és a maga világának megismerése érdekében!

I. AZ ÉRTÉKESZME TÖRTÉNETI ÁLLOMÁSAI

1. Ismerd meg önmagad!

A görög gondolkodók közvetlen természetszemléletre alapozott filozófiája bájos keveréke a kor tudományos ismereteinek és a mitológiának. Politeizmusuk derűje sokat elárul antropomorf gondolkodásukról, és egyúttal emberismeretükről. Még isteneik sem tökéletesek, hibátlanok, sőt! Elegendő arra gondolnunk, hogy még a tolvajlásnak is van istene a gyors lábú Hermész személyében! Zeusz éppoly csapodár, mint némely földi férj, és Héra is méltó mintája a féltékeny feleségeknek. De ennél jóval többről tanúskodik az a tény, amit az emberről magáról tudnak. A logosz (λογος) jelentése ész, értelem, törvény, a világ törvénye, de jelenti egyúttal az emberi értelmet, józan eszt is. Felfogásuk szerint a világ maga észszerűen felépített, elrendezett, és mivel az ember is rendelkezik az elvont, következetes, logikus gondolkodás képességével, ezért a világ feltárulásának, megismerésének nincs akadálya. A legnehezebb és egyúttal legizgalmasabb kérdésnek az ember megismerését tekintették.

„Sok van mi csodálatos,

de az embernél nincs semmi csodálatosabb”

— hangzik Szophoklész Antigonéjának híres kardala Trencsényi–Waldapfel Imre fordításában. Ugyanezt a sort Mészöly Dezső így fordította:

„Számptalan csoda van, de az

Embernél jelesebb csoda nincs.”

Mindkét magyar fordítás egyértelműen pozitív tartalmat sugall, pedig a görög eredeti nagyon is összetett üzenetet hordoz. A csodálatosnak, csodának fordított görög szó „deiná” valóban csodát és különös furcsa dolgot vagy személyt jelent. De jelent félelmetest, rettenetest is, ami persze szintén csodálatos, de nem a szó pozitív értelmében. Ha a dráma egészére gondolunk tagadhatatlan, hogy a szereplők nem mind nagyszerű, tökéletes emberek. Vannak a görög drámákban héroszok, tiszteletet érdemlő emberek, de valóban vannak gonoszok, félelmetesek, akik saját anyjukra, gyermekükre, testvérükre képesek rátámadni, vannak zsarnokok, akik kegyetlenségükkel keltenek csodálatot, azaz inkább rémületet. A görögök tehát jól ismerték az embert. Tudták, hogy az ember természetében egyaránt benne van a rendkívüli jószág, hősiesség, önfeláldozás, de éppúgy benne található a démoni gonoszság, szörnyű tettekre való készség.

Erre az összetett emberképre először Nietzsche hívta fel a figyelmet *A tragédia születése* című művében. A műben elemezve a görög tragédia eredetét, s ebben a dionüszoszi és az apollóni kultúra szerepét, alapvetően átrajzolja az európai gondolkodásban addig uralkodó görögségeszményt. Meggyőző erővel bizonyítja, hogy a hellén ember győzedelmes létében egyszerre van ott a dionüszoszi szenvedély, vadság és az apollóni szépségeszmény és mértékletesség. „»Titánnak« és »barbárnak« tetszett az apollóni görög számára a dionüszoszi kiváltotta hatás is: noha egyúttal nem palástolhatta maga előtt, hogy bensőleg ő is e bukott hősök és titánok (ti. Prometheusz, Oidipusz — KNÉ) rokona. Sőt ennél többet is éreznie kellett: azt, hogy egész létezése, annak minden szépsége és mértékletessége alatt a gyötrelmek és a tudás ingoványa rejlik, amire a dionüszoszi hatás most ráébreszti.”³

Ezzel a bonyolult önképpel való szembesülésre bíztat a delphoi jósda ismert felirata. Az önismeret ugyanis propedeutika a többi ember megismeréséhez, megértéséhez. De nem csupán önmagunk megismerésére bíztat a görög filozófia, jelentős segítséget is ad az ember lényegének feltárásában.

³ Nietzsche: *A tragédia születése* Bp. 1986. Európa K. 44.o.

Platón

Platón sajátos duális felfogása nem csupán a tárgyak, dolgok viszonylatában tételez egy ideális, tökéletes világot, hanem az emberek lényegét jelentő képességeket, erényeket is meghatározza, éppúgy, mint az értékek ontológiai státuszát. Az ember megismerő képességét, habitusát az ideák világából belé költöző lélek minősége határozza meg. Ettől függ, hogy az egyén a platóni ideális államban hol fog elhelyezkedni, hiszen a lélek már a születés pillanatában megmásíthatatlan módon hordozza mindazokat az ismereteket, képességeket, erényeket, melyek majd a nevelés révén napvilágra jönnek, kibontakoznak.

De a lélek hordozza az értékességet is. Az értékesség, a legfőbb jó változatlan, nem egyedi-egyszeri, nem esetleges. Az érzékileg észlelhető realitással szemben az idealitás. Ez az idealitás visszaemlékezéssel, anamnézissel közelíthető meg. „Az erény nem természettől fogva van meg az emberben, — olvashatjuk a Menon c. dialógusban — és nem is tanítható, hanem isteni rendelés folytán lesz sajátja, az értelem részvétele nélkül, azokban, akikben megvan.”⁴ A legfőbb jó, az érték-idealitás tehát az ideák világának megnyilvánulása azokban, akiket az isteni rendelés erre kiválasztott.

Platón rendszerében a hierarchiát — az emberekét éppúgy, mint a tárgyakét — az határozza meg, hogy milyen mértékben részesedtek az ideákból, azaz létük milyen mértékben feltétlen, lényegi, maradandó, mennyire eszményi. Ennek eldöntéséhez azonban szükséges a jó fogalmának meghatározása. A jó és a rossz a morális értékosztályba tartozik, és mindegyik célként jelenik meg. „...minden cselekvésünk célja a jó s ... miatta cselekszünk mindent, nem pedig a jót valami más miatt ... A jó miatt kell tehát minden másra, így a gyönyörökre is törekednünk: nem pedig a gyönyörök miatt a jóra.”⁵ A dialógus további részeiből kitűnik, hogy a legfőbb jó önmagában nem definiálható. A dialógust irányító Szokratész mondataiban világossá válik, hogy a jó a renddel, az észszerűséggel, a mértékletességgel, az igazságossággal van szoros összefüggésben, azaz előtérbe kerül a görög gondolkodás talán legcsodálatraméltóbb vonása az arányosság, a helyes mérték megtalálása.

„A bölcsek is azt mondják Kalliklész, hogy a közösség, a barátság, a rendezettség, a józan mérték és az igazságosság fűzik egybe az eget és a földet, az isteneket és az embereket. Ezért hívják a mindenséget is világrendnek, nem pedig zűrzavarnak vagy bomlottságnak. Te ellenben bölcsességed ellenére sem igen látszol erre ügyelni, és feledeksz, hogy milyen nagy hatalom az arányos mértani egyenlőség az istenek és emberek között.”⁶

Nem a beszélgetésben részt vevő Kalliklész az egyetlen, aki feleli az arányosság fontosságát. Platón nagyon jól látja, hogy az ún. jó emberek is kapcsolatban állnak a rosszal, ők is élveznek, szenvednek. Az élvezet a görög etikából, melyeknek középpontjában a boldogság, az eudaimonia áll nem hagyható ki. Ezzel szembesül a Philébosz dialógus olvasója is. Ebben a dialógusban a hedoné és a szófia, az élvezet és a gondolkodás vitázik egymással. Az eredmény: az élvezet és az ismeret valamilyen vegyülete. Az élvezetnek eszközértéke van, mivel maga is a jóért létezik. Minden eszköz a keletkezésben játszik szerepet, a keletkezés pedig a létért van. S a lét maga is jó. Az ismeretek magasabb rendűek az élvezetnél, mert közvetlenül vonatkoznak a jóra. Ennek alapján alkotnak egy értékességi sort, melynek csúcsán a dialektika áll, amely „a létezőre, a valóban s magával örökké azonos természetű létezőre irányul.”⁷

A legfőbb jó fogalmának egyértelmű megragadása azonban az idős Platónnak sem sikerül, hiszen a dialógus eredményét így összegzi: „Ha tehát a jót nem tudjuk egyetlen jelleg hálójába elfogni, fogjuk el hároméval: a szépséggel, az aránnyal és az igazsággal, s mondjuk, hogy ez, mint egység az oka a vegyület módjának. S mivel ez az ok maga jó, a vegyület is ilyen lesz.”⁸

Álljon itt még egy idézet, amely láthatóvá teszi, hogy Platón jól ismeri az emberek erényeit és hibáit. Miként a szophoklészi idézet mutatja Platón is érti, érzi az emberben rejlő kettősséget: a bátorságot, hogy szembenézzen az igazsággal feljőve a barlangból, szembesüljön az igazsággal, az önmagára és a világra vonatkozó igazsággal. De érti, érzi a gyávaságot is, jelentkezzék bármilyen formában, amely tévedéseik

⁴ Platón: Menon In: Platón Művei I. kötet Bp. 1984. Európa K. 99e.

⁵ Platón: Gorgiász In: Platón Összes Művei I. kötet 500a.

⁶ Uo. 506c.-508b.

⁷ Platón: Philébosz In: Platón Összes Művei III. kötet 59c.

⁸ Uo. 65a.

rabságában tartja őket. Ezzel csak a bölcsesség által vezérelt mérték szegezhető szembe. „Így hát hirdesd mindenfelé, Prótarkhosz, követek útján a távollevőknek, tenmagad pedig a jelenlevőknek, hogy a gyönyör nem a legfőbb kincs, sőt a második sem; hanem az első az, ami a mérték, a mértékkel bíró, a megfelelő, s mind a többi más ilyen körébe tartozik, melyekről, úgy kell vélnünk, hogy az ember örömeitől választja.”⁹

Idézhetnénk még bőven a terjedelmes platóni életműből, melyek bizonyítják, hogy Platón nagyon sokat tud az emberről. Citálhatnánk a Lakomából, amelyben a szenvedélyek pozitív szerepéről esik szó, a Lakhészból, amely a barátság értékvoltát hangsúlyozza. Ám, ha egészében pillantunk rá a platóni hagyatékra nem vitatható, hogy Platón nem a „van”, hanem a „kell” foglalkoztatja. S mivel az erények magából az esendő, rosszra is hajló emberből, cselekedeteiből és az általa létrehozott tárgyakkól nem vonatkoztathatók el, teremtenie kell egy külön világot, a tökéletességet, maradandóságot, a lényegiséget kifejező létezők számára.

Filozófiája (Kant kifejezését kölcsönvéve) apriori eszményekből konstituálódik. Az ember elvont eszménye jelenik meg az Államban, az erények ideáiból vonatkoztatja el a társadalmat alkotó emberek erényeit (a bölcsességet, a bátorságot, a mértéktartást). Minden ideája a valósággal szembenálló, sőt a valóság felett álló eszmény, s mint minden ilyen egy kissé vérszegény. Az ideális ember természetesen nem e világ lakója, tökéletességének ára világtalansága. De csak így lehet eljutni a teleológia sajátos megvalósításához: az erény egy végső célszerűség. Ily módon az ideák nem csupán az ideális értékeket képviselik, s mint ilyenek az emberi cselekvések legfőbb mozgatói, de egyúttal az emberi tevékenység legfőbb céljai is lesznek. Ezzel teljesebbé válik a platóni teleológia, melynek megvalósíthatóságában Platón szilárdan hitt. Elképzelt államának vegytiszta racionalitása kevés teret enged az egyén vágyainak, érzelmeinek, miként az államot alkotó emberek cselekedeteinek, sorsának is a „készen kapott” lélek és nem az egyén szabadsága, akarata, döntése szab határt. Ebben az államban az egyén attól boldog, hogy tudomásul veszi a számára kijelölt helyet, mint a legfőbb érték, az észszerű rend megteremtésének egyetlen lehetséges útját.

Platón értékmetafizikája nélkülözi a szubjektum aktivitását, az ész hegemoniája alá rendelten mindennek eleve elrendelt helye, funkciója van. Mint minden utópia szerzője, úgy Platón is (legtöbbször) figyelmen kívül hagyja az ember egyéni érzelmeit, vágyait, szenvedélyeit, s úgy tekint az emberre, mint olyan észlénnyre, akinek legfőbb törekvése beteljesíteni azt a feladatot, amelyet számára a zseniális tömör ismeretlen erők írtak elő. Ez a platóni felfogás jól értelmezhető alapot nyújt majd a későbbi keresztény gondolkodás számára, de az értékek sajátos fogalmi léte kiindulópontja lesz más értékelméleteknek is.

Lehet-e átfordítani vagy legalább is közelíteni egymáshoz az ideális és a reális létszférát? Erre a kérdésre Arisztotelész néhány gondolatának elemzésével igyekszünk válaszolni.

Arisztotelész

Bizonyára sokaknak elevenen él az emlékezetében Raffaello: Athéni iskola című világhírű freskója, amelyen a két egymás mellett haladó, beszélgető filozófusból Platon az égre, Arisztotelész a földre mutat. A művész zseniális tömörséggel fogalmazza meg Arisztotelész filozófiájának lényegét: evilágiságát. Arisztotelész valóban olyan filozófiát hoz létre, melyben az anyag és a forma, az eszköz és a cél harmonikus egységbe olvad, és módot ad az ember teleológikus tevékenységének leírására, megértésére. Ennek a filozófiának meghatározó eleme Arisztotelész etikája, amely egy általános érvényességű értékrendszerben alapozódik meg.

Az érték, mint kategória maga is tiszta forma, amely azonban a realitásra, a materiális javakra vonatkozik, s mint ilyen észelv, hisz az emberi gondolkodás, döntés, cselekvés biztosít számára érvényességet, teszi valóságossá. „Minden mesterség és minden vizsgálódás, de éppúgy minden cselekvés és elhatározás is nyilván valami jóra irányul; tehát helyes az a megállapítás, hogy »jó az, amire minden irányul«. Csakhogy bizonyos különbség mutatkozik a végcélok tekintetében: némelyek csupán tevékenységek, mások a tevékenységeken kívül bizonyos tárgyi eredmények is. Persze, ahol a cselekvésen kívül egyéb célok is vannak, ott a dolog természeténél fogva a tárgyi eredmények mindig jobbak a tevékenységeknél. S mivel sokféle cselekvés, mesterség és tudomány van, sokféle a végcél is... Ha mármint egyáltalán van olyasvalami végcélja cselekedeteinknek, amit önmagáért akarunk, minden egyebet pedig csak érte, azaz

⁹ Uo. 66a.

nem minden dolgot valami másért választunk (mert ily módon ez akár a végtelenségig halad tovább, úgy hogy törekvésünk üres és hiábavaló lenne): világos, hogy ez a jó és a legfőbb jó”.¹⁰

A citált szöveg sok fontos elemet tartalmaz Arisztotelész értékelméletéből. Számára a jó fogalma mindig összekapcsolódik az emberi tevékenységgel. A jó az ő értelmezésében nem állapot, hanem folyamat, nem passzivitás, hanem aktivitás, talán fogalmazhatnánk úgy is, hogy az érték a keletkezés folyamatában érhető tetten. Az emberi élet célja a tevékenység, még pedig az erény szerinti cselekvés. A hexis és az energieia, a lehetőség és a valóság fogalmainak segítségével mutatja fel az érték létrejöttét. Az érték az emberi tevékenységben mint cél jelenik meg. A célok között azonban minőségi különbség van. Az eszközként is funkcionáló célok alacsonyabb rendűek, mint a végcél, azaz azok a célok, amelyeket önmagukért akarunk.

Más vonatkozásban is fokozati különbséget állapít meg az értékek között. A cél mindig értékesebb, mint az eszköz, a teljes cél magasabb rendű a részcélnál, és a megvalósult cél értékesebb a csak szándékban megtestesülő célnál. Ezen a ponton érdemes előre mutatni a kanti értékfelfogásig. Kant szerint nincs más jó, csak a jó akarat. Megítélése szerint a szándék maga alkotja a jót függetlenül attól, hogy megvalósult-e vagy nem. A két felfogás közötti eltérés nyilvánvalóan abból a jelentős társadalmi különbségből adódik, amely az Arisztotelész korbéli állapotok és Kant kora között van. A görög polisz polgárának viszonylag könnyű volt a helyzete, hiszen az életét meghatározó legfőbb elv nagyon egyszerűen hangzott: Légy jó állampolgár! Tekintettel arra, hogy a polisz közössége egyszerre volt, gazdasági, kulturális, nyelvi, vallási közösség a fenti parancs teljesítése jól értelmezhető volt. Csupán azt kellett eldöntenie az egyénnek, hogy pl. jó hadvezérként, katonaként, lantművészként, vagy éppen filozófusként akar magas szinten megfelelni közössége elvárásainak. Tevékenységének céljait, azaz értékeit nem magának kellett bizonyos értelemben kitalálnia. A helyes értékrendet egyrészt tanították — gondoljunk az etikai racionalizmusra, amely Szókratész óta áthatja a görög gondolkodást! — másrészt a közösség egésze sugallja az adott értékrend helyességét. A frónézis, a gyakorlati ész segítségével el tudja dönteni, hogy adott időben és az adott cél szempontjából mi a helyes. A modern kor emberének bonyolultabb helyzettel kell szembenéznie. Elsősorban azért, mert az ember több közösség tagja egyszerre (akarva akaratlan), s ezek mindegyike elvárja tőle az általa megkívánt értékek követését. Mivel az értékek gyakran ütköznek, sőt ellentmondanak egymásnak, ez komoly dilemmát, a választás kényszerét jelenti az egyén számára. Gondoljunk csak az ember és polgár rousseau-i megfogalmazására! Egyet kell érteni Habermas-szal, aki hangsúlyozza, hogy a frónézisnek csak egy stabil értékrendben van eligazító szerepe.¹¹ Bonyolult korunkban a frónézist a racionális kommunikációval javasolja helyettesíteni.

Visszatérve Arisztotelész értékfelfogásához, hangsúlyozandó, hogy az értékek fokozatossága még egy fontos következménnyel jár. Nem csupán a tárgyak, eszközök, cselekedetek sorrendiségét, fontosságát, alacsonyabb vagy magasabb rendűségét dönti el, de az ember önértékeléséhez is támaszt nyújt. Ha van jó és jobb a tevékenységek sorában, akkor a mai jó cselekedet holnap túlszárnyalható, azaz lehetek napról-napra jobb. Megítélésem szerint ez fontos eleme az arisztotelészi etikának, amely szerint a jót nem elég megismerni, megtanulni, de gyakorolni is kell, csak így válik olyan belső erővé, amely szinte akaratlanul is meghatározza, motiválja az egyén cselekvését.

A jó értékének gazdag tartalmát fejtegeti a következő sorokban: „Jóról ugyanannyi értelemben szólhatunk, mint a létezőről; mondhatjuk az alannyal kapcsolatban: pl. az istenről, az észről; a minőséggel kapcsolatban: az erényekről; a mennyiséggel kapcsolatban: a helyes mértékről; a viszonytal kapcsolatban: a haszonról; az idővel kapcsolatban: a kellő pillanatról; a hellyel kapcsolatban: az egészséges lakóhelyről stb.; ebből tehát következik, hogy a jó nem lehet olyasmí, ami egyetemesen közös és egységes volna, mert különben nem lehetne róla szólnunk valamennyi kategóriában, hanem legfeljebb csak egyben.”¹²

De még ennél differenciáltabb megközelítést kapjuk a jó lehetséges tartalmainak a Retorikában. Érdemes áttekinteni a felsorolást.

„...a hasznosság valami jó.”

„...jó az, amit magáért akarunk megszerezni.”

„...amiért valami mást megszerzünk.”

¹⁰ Arisztotelész: Nikomachoszi etika Európa K. 1987. 1094a

¹¹ Habermas: A kommunikatív cselekvés elmélete.

¹² Arisztotelész: Id. mű 1096a

„...ami után mindenki törekszik...akinek érzéke és értelme van.”

„...Egy nagyobb jó elérésének egy kisebb jó helyett, és egy kisebb rossz elérésének egy nagyobb rossz helyett jónak kell lennie.”

„...Az erényeknek is a jóhoz kell tartozniok...”

„Éppen így valami jó az öröm is, mert erre törekszik aki él természeténél fogva.”

„A következő dolgoknak kell jóknak lenniök: a boldogságnak, mert erre önmagáért törekszünk s egyúttal cél is...a lélek minden erényének...egészségnek, szépségnek és hasonlóknak...”

„...amiben nincs túlzás, az valami jó, ha azonban valami nagyobb, mint lennie kell, az valami rossz.”

„...az, amit dicsérnek; mert senki sem dicsér valamit, ami nem jó.”

„...minden könnyen keresztülvihető, mert mint könnyű a lehetséges körébe tartozik.”

„Végül és mindenekelőtt mindaz, ami minden egyed hajlamának megfelel.”¹³

Az egyes kiemelt sorok nem igényelnek kommentárt, hiszen tökéletesen érthetők. Figyelmet érdemel azonban az a teljesség és ezzel párosuló bátorság, ahogyan a legkülönbözőbb értékforrásokra rámutat. Éppoly magától értetődő természetességgel hivatkozik a közösség véleményére, mint ahogyan teret enged az egyéni hajlamoknak. Ez a felfogás valóban csak egy olyan közösség keretei között érthető meg és tartható fenn és lehet érvényes, amelynek tagjai szilárdan bíznak egymásban, hisznek az ember értelmes, logikus voltában és a világban uralkodó logoszsban. Ezek harmóniája tesz lehetővé és működőképessé egy ilyen materiális értékrendszert a gyakorlatban és az elméletben egyaránt.

A görög etikák mindegyike ún. eudaimonisztikus etika, azaz centrumában a boldogság áll. Igaz ez Arisztotelész felfogására is. „Amit önmagáért igyekszünk elérni, azt mindig tökéletesebbnek nevezzük, mint azt, amire csak másért törekszünk.; viszont amit sohasem másért választunk, azt feltétlenül tökéletesebbnek nevezzük... egyetemes értelemben tökéletesnek pedig azt nevezzük, amit mindig csupán önmagáért és sohasem másért választunk. Ilyennek mondhatjuk legelsősorban a boldogságot, mert ezt mindig csupán önmagáért választjuk, sohasem másért.”¹⁴ A boldogság tehát mindig csak célérték lehet, de tartalmát tekintve ennek is differenciált megközelítését találjuk Arisztotelésznél. A boldogságot az emberek életformájuk alapján értelmezik — állapítja meg helyesen Arisztotelész. „... a nagy tömeg egészen másképp értelmezi, mint a bölcsek. Vannak, akik nagyon is kézzelfogható és nyilvánvaló dolognak tartják gyönyörnek, gazdagságnak, kitüntetésnek; mások megint mást értenek rajta; sőt akárhányszor ugyanaz az ember hol ezt, hol azt tartja boldogságnak.”¹⁵ A megengedő megfogalmazás ellenére Arisztotelész nem hagy kétséget afelől, hogy a valódi boldogság nem ezekben a mindennapi dolgokban rejlik, hanem az erényes tevékenységben. „Azt az embert nevezzük boldognak, aki a tökéletes erénynek megfelelően tevékenykedik, s emellett a külső javakkal is eléggé el van látva, és pedig nemcsak ideig-óráig, hanem egész életén át.”¹⁶ A legértékesebb életformát választó bölcs számára azonban a boldogság a kontempláció, a nyugodt bölcsekedés, melynek magasrendűségét az is bizonyítja, hogy ezt az isteni képességet maguk az istenek adták az embereknek jutalmul.

Arisztotelész racionális és materialista értékfelfogását nem fogadják el és nem is folytatják a következő évszázadok gondolkodói. A hellenizmus korában az értékek tana egyrészt szubjektivistá, másrészt teológiai fordulatot vesz. Az előbbi elsősorban **a sztoikus filozófiában** érhető tetten, amelynek képviselői a görög gondolkodás számára oly fontos boldogságot egy félelem és vágy nélküli állapotban, az apátiában gondolják elérhetőnek. Ahhoz, hogy ezt a bölcsek által megvalósított állapotot elérjük, meg kell értenünk, hogy a dolgoknak csak egy része áll hatalmunkban (pl. fegyelem, ismeret, akarat), más része (pl. élet, halál, szegénység, gazdagság, egészség, betegség, dicsőség stb.) viszont kívül esik a mi hatókörünkön. Ezekkel kapcsolatban nem kell vágyakat táplálnunk. Ahogy a rabszolgából lett filozófus, Epiktétosz fogalmazza: „Ne kívánd, hogy a dolgok úgy alakuljanak, ahogy szeretnéd, inkább vágyaidat szabd a dolgokhoz, s meglátod

¹³ A felsorolt valamennyi idézet Arisztotelész: Retorika című művéből való. Telon K. 1999.

¹⁴ Arisztotelész: Nikomachoszi etika 1097a

¹⁵ Uo. 1095a

¹⁶ Uo. 1101a

boldog lesz életed folyása.”¹⁷ A sztoikus filozófia a befelé fordulást, az önmagunkra való figyelést tanácsolja. A helyes magatartás az elzárkózás a tömegektől „Ne menj a piacra! — írja Epiktétosz. Nem a mások véleménye, csak saját meggyőződésünk, belátásunk, ismereteink szabhatnak irányt cselekedeteinknek. Ez a közösségtől elforduló magatartás a hellenizmus korának háborúkkal, hódítások teli évszázadai következtében alakul ki, amely alapvetően szétszórja a korábban létező közösségeket, és egyénként asszimilálja, olvasztja magába az embert. Itt az egyén nem egy adott városállam polgára többé, hanem a nagy pl. római birodalomban a történelem viharai által sodort ember, aki csak önmagában lelhet szilárd értékeket.

2. Az értékek transzcendens értelmezése

A teológiai fordulat is a hellenizmus korában kezdődik a **kereszténység** formálódásával. A Biblia dualista emberképe, a túlvilág tételezésével megkettőződő világ és a hozzájuk kapcsolódó értéktartományok egyrészt lényegesen eltérnek az eddig ismert értékrendszerektől, másrészt évszázadokra meghatározzák az európai gondolkodást. Az a közismert felfogás, amely az embert bűnös, evilági létre ítélt testre, és istentől való, tiszta, de legalább is megtisztulni képes lélekre osztotta, amely méltó az örökkévalóságra, a túlvilági boldogságra előre vetít egy olyan felfogást, mely szerint ami a testtel kapcsolatos, az ab ovo rossz. A jó csak a lélekkel kapcsolatban tételezhető. A keresztény felfogás szerint Isten minden jónak a forrása és foglalatja, egyúttal az értékkövető magatartás jutalma is tőle származik. Az érték tehát transzcendens tartalmat kap, melyet nem kell racionálisan levezetni. A logosz helyett egy személyes Isten, a tudás helyett a hit lép előtérbe. Maga a keresztény filozófia, amely elég hosszú időre el is fordul a görög hagyományoktól, s nemcsak a világ lényegét alkotó szubsztanciában hajt végre radikális fordulatot, de még a filozófiai kategóriák tekintetében is új megoldásokkal próbálkozik. Az eredmény egy az evilági élet minden szépségét és örömét tagadó, minden erejével a túlvilágra figyelő értékrend, melyben a fogalmi tisztázást, kifejtést a hit illetve a (dogmatikus) kinyilatkoztatás helyettesíti. Nincs szükségük a jó fogalmának boncolgatására, hiszen elegendő kimondani, hogy „Isten nem csupán jó, hanem maga a jóság”¹⁸, aki minden létezőt teremtett. Ezzel ugyan életre hívnak egy súlyos teológiai problémát ti., ha Isten mindenható és maga a jóság, akkor honnan van a rossz a világban és az emberben, de elméletileg felesleges, sőt lehetetlen is Isten lényegének, „minőségének” emberi fogalmakkal történő megragadása.

Ezen az alaphelyzeten az évszázadok során sok értékes gondolatot felvető, leíró egyházatyák tevékenysége semmit nem változtatott. Isten attribútumai nem képezhetik a filozófiai meditáció tárgyát. Többek között erre is utalt Böhm Károly, amikor így fogalmazott: „A metafizika teológiai irányai ... logikai nehézségeik miatt tudományos alapozást a filozófiai rendszernek nem adhatnak; tetőül használhatja a szív fantáziája, de alapul az értelem gyengébbnek találja, semhogy világhordozó Atlaszul szolgálhatnának.”¹⁹

3. Evilági értékeinkről

Böhm Károly értékelméletének történeti cölöpeit keresve nem szükséges hosszasan elemezni a filozófiai gondolkodás következő korszakát a reneszánsz filozófiai hagyatékát. Elsősorban azért, mert a reneszánsz visszatér ugyan a földi világra, és újra trónjára ülteti az embert, de nem fordít komoly gondot az újra megtalált evilági értékek elméleti vizsgálatára. Úgy vélem nem járunk messze az igazságtól, ha azt mondjuk, hogy a **reneszánsz** felmutatta a hús-vér embert a maga teljességében, szépségében, szenvedélyes voltában, de ez a diadalmas megmutatás nem folytatódott az emberi értékek elméleti elemzésével. Ez a magatartás nem csodálható, hiszen a tudománynak rengeteg tennivalója volt, hogy behozza a lemaradást, amit (részben a keresztény gondolkodás által) a rákényszerített elméleti téttlenség okozott. És a maga világában nyitott szemmel körültekintő ember valóban sok mindent felfedezett, amivel végérvényesen

¹⁷ Epiktétosz kézikönyvecskéje Európa K. Bp. 1978.

¹⁸ Szent Ágoston: Vallomások Gondolat K. 1978.

¹⁹ Böhm Károly: Adalékok egy bölcseleti szótárhoz. In: Acta Litterarum ac Scientiarum Reg. Universitatis Hung. Franciscus Josephinae Sectio Philosophica Tom. V, Fasc. Szeged, 1935. 175.o.

átrendezte a korábbi világgépet. Elegendő Kopernikusz, Kepler vagy Galilei munkásságára gondolni. Az ember szélsőségektől nem mentes, ellentmondásokkal teli, de mégis csodálatos énjét elsősorban a művészet mutatta fel. Szinte minden elképzelhető érték megjelenik a korszak festészetében, szobrászatában, irodalmában: az önfeláldozás, a bátorság, a bölcsesség, a halálos szerelem, a haza szenvedélyes szeretete és az érte való tenni akarás, küzdés, de megjelennek olyan negatív értékek is, mint a mindenre elszánt hatalomvágy, a gonoszság, a bosszúvágy, a kapzsiság. A reneszánsz feleleveníti az antikvitás értékeit, de számára nem a boldogság lesz a legfontosabb érték, hanem a szabadság. A boldogság ennek csak élménykísérője. A szabadság rendkívüli fontosságát mutatja az is, hogy ez az egyetlen érték, amelyet filozófiai elemzés tárgyává is tesznek.²⁰ A szabad akarat, az ember szabadság vágya megjelenik természetesen a művészetben is.

Valószínűleg sok összetevőt kellene számba venni ahhoz, hogy pontosan megértsük azt a folyamatot, amelynek eredményeként az ember megismerő képessége válik a következő korszak egyik centrális kérdésévé. Ebben bizonyára fontos mozzanat a polgárosodás és az azzal szorosan összekapcsolódó tudományos fejlődés. Némi leegyszerűsítéssel úgy fogalmazhatnánk, hogy a polgár nagyon hamar felismeri, hogy számára a felemelkedésnek két lehetősége adott: a munka és a tudás. Két olyan érték, amelyre a nemesség soha nem tartott igényt. E felismerésnek köszönhetően a polgárosodás kezdeteitől központi kérdés a megismerés lehetősége, esélyei, határai, a helyes ismeretek megszerzésének módja. Nem véletlen, hogy a korai polgári filozófia két nagy nyitánya: Bacon és Descartes egyaránt a módszer kérdését tekinti a legfontosabbnak. A megismerési folyamatnak ez a relatív túlsúlya némileg eltereli a figyelmet az ember szenvedélyeiről, vágyairól. Ezért miközben terjedelmes és kitűnő munkák születnek az emberi értelemről, vita folyik az érzeteknek a megismerésben játszott szerepéről, de az ösztönök, a vágyak, szenvedélyek kívül rekednek a tudományos gondolkodás határain. Teljesen jogos Kierkegaard kérdése a XIX. század közepén: „Hát csak az értelmet keresztelték meg és a szenvedélyek pogányok volnának?”²¹

Az újkori polgári filozófia első képviselői egy racionális értékrendet alapoznak meg. A megismerés lehetőségei és határai mellett a társadalom létrejöttének, felépítésének észszerű magyarázatára törekednek. Ennek eredményeként születnek a társadalmi szerződés elméletek, a polgárság önlegitimációjának jellegzetes elméleti megfogalmazásai, amelyekben mind határozottabban fogalmazódnak meg a polgári társadalom alapvető emberi és politikai értékei: az individuum, a szabadság, a tudás, a hatalom megosztása, a polgári demokrácia alapelvei.

Az ismeretelmélet kérdéseinek átgondolás alkalmat nyújt további emberi értékek tételezésére. Pl. az egyenlőségre, amely itt még csupán a tudás megszerzésében való egyenlőséget jelent, amelyet Descartes velünk született eszméi megelőlegeznek, a helyes módszer használata pedig szinte bizonyossá tesz.

Zárójelbe teszik isten fogalmát és ezzel együtt jelentős mértékben a keresztény értékeket. Descartes tesz ugyan gesztusokat Isten és a vallás felé, de filozófiai rendszerét nem erre építi. Ideiglenes erkölcsstanában az első pontban így fogalmaz: „Hazám törvényeihez és Isten parancsaihoz, amelyre gyermekkorom óta oktatnak hű legyek.”²² Ez azonban nem gátolja meg őt abban, hogy határozottan állítsa: az egyetlen dolog, amiben nem kételkedhetünk a „Cogito ergo sum” tétele. Ezt a filozófiai alapállást talán Laplace fogalmazza meg a legrapránsabban, amikor a Föld keletkezésére vonatkozó hipotézisét előadja Napóleonnak. A császár meghallgatva a magyarázatot, megkérdi: És hol van ebben Isten? Laplace válasza: Erre a hipotézisre nem volt szükségem Sire!

Ennek a racionalizmusnak egyfajta betetőzését jelenti Kant filozófiája.

²⁰ Lásd pl. Erasmus: A szabad akaratról

²¹ Kierkegaard: Vagy – vagy Gondolat K. 1978.

²² Descartes: Értekezés a módszerről In. Válogatott filozófiai művek Akadémia K. Bp. 1980. 179-184.o.

4. Szubjektív fordulat: Kant

Kant szerint a filozófia „a fogalmakból nyert filozófiai észismeretek rendszere, in sensu cosmopolitico azonban az emberi ész végső céljairól szóló tudomány.” Ez a tudomány a következő kérdésekre vezethető vissza:

- „1. Mit lehet tudnom? (Was kann man wissen?) Ezt mutatja meg a metafizika.
2. Mit kell tennem? (Was soll man tun?) Ezt mutatja meg a morál.
3. Mit szabad remélnem? (Was darf man hoffen?) Erről tanít a vallás.
4. Mi az ember? (Was ist der Mensch?) Erről tanít az antropológia.”²³

Magam is úgy gondolom, ahogyan Kant is hozzáfűzi, hogy az egészet antropológiának nevezhetnénk, mivel az első három kérdés az utolsóra vonatkozik. Az antropológia foglalja egybe a filozófia valamennyi kérdését, hiszen mindegyik diszciplínában az ember tesz kijelentéseket az őt körülvevő világról, a természetről, a társadalomról, az emberi viszonyokról, önmagáról, önmaga elméleti és gyakorlati tevékenységéről, érzelmeiről, vágyairól, követett értékeiről stb., s mindezt a maga szubjektív módján.

A filozófiának ezt a szubjektív jellegét elsőként Kant fogalmazza meg, s ezzel valóban kopernikuszi fordulatot hajt végre a gondolkodásban. Maga azt a feltevést nevezi kopernikuszi fordulatnak, amely szerint nem ismereteink igazodnak a tárgyakhoz, hanem a tárgyak igazodnak ismereteinkhez. Kant nem tagadja ugyan, hogy a tárgyak, az ún. valóság „an sich” létezik, de az ember csak arról a világról szerez ismereteket, csak arról mond ítéletet, ami és ahogyan neki a világ megjelenik. Ezért tökéletesen érthető, ahogyan Kant a transzcendentális ismereteket meghatározza: „transzcendentális az a megismerés, mely nem annyira a tárgyakkal, mint a tárgyakról való megismerésünk módjával, amennyiben apriori lehetséges, foglalkozik.”²⁴ A definíció egyértelműen kimondja, hogy általános és szükségszerű ismereteket csak apriori elemekből építhetünk fel. „Az ismeretnek ezek az apriori elemei ... csak az emberi észből fakadhatnak, amely logikai, transzcendentális értelemben véve nem is egyéb, mint az ismeret elvének, törvényeinek összessége — írja Bartók György díjnyertes tanulmányában, s így folytatja: Ezeket az apriori elemeket nem a tapasztalatnak adatai közül választjuk ki és illesztjük bele az ismeret tárgyába, hanem mi magunk helyezzük bele a tárgyba...”²⁵ Bartók szükségesnek tartja hangsúlyozni, hogy az apriori kifejezést Kant mindig szigorúan logikai és soha nem pszichológiai értelemben használja.²⁶

A transzcendentalizmus fenti értelmezéséből következik, hogy mindig érték jellegű. Az ismeret értékei ugyanis mindig azokból az apriori elemekből erednek és táplálkoznak, melyek „által az ismeret általános érvényűvé, szükségszerűvé és objektívvé azaz logikailag értékessé válik. Mindenütt tehát, ahol ezen apriori elemeknek a feltárásáról van szó, ahol a transzcendentalizmus módszerét alkalmazzuk, ott értéktani kutatásokat végezzünk és a tényeknek végső alapjait akarjuk feltárni. A transzcendentalizmus kritikai természetéből következik, hogy módszere a lélektanétől merőben idegen és jellege az érvényre vonatkozó vizsgálatait által, axiológiai.”²⁷

Kant értékstanának megértéséhez fontos átgondolni azt a tényt, hogy Kant a világot kétfelé osztja: a fenomenák és a noumenák világára, s az embert is két világ polgáraként tételezi. Tagja a természeti, érzéki világnak, ahol érvényesül a determinizmus, ahol szükségszerűség és kauzalitás van, ahol tehát szó sem lehet szabadságról, ami a kanti morálfilozófia alapelve. De tagja a noumenák világának is (homo noumenon), azaz az intelligibilis világnak is része, s mint ilyen szabadsággal rendelkező, öndeterminációjú lény. Csak ily módon lehet értelmezni a moralitás fogalmát. Az ember, aki az érzéki, anyagi világ része csak a természeti törvényeknek megfelelően cselekedhet, szabadság nélkül szó sem lehet erkölcsről. Ha viszont

²³ Kant: Pöhlitz-féle metafizikai előadások (1788-89) In: A vallás a pusztá ész határain belül és más írások Gondolat K. Bp. 1974. 130.-131.o.

²⁴ Kant: A tiszta ész kritikája Akadémia K. 1981. Budapest. 41.o.

²⁵ Bartók György: Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete MTA Budapest 1930. 20-21.o.

²⁶ Bartók maga is Rickert és Varga Sándor értelmezésére támaszkodik ebben a megállapításban. Lásd Bartók György Id. mű 20.o.

²⁷ Bartók György: Id. mű 24.o.

csak az intelligibilis világ része lenne, akkor az ember mindig a jót cselekedné. (Ezt a súlyos következményekkel járó feltételezést oldja fel majd Böhm a maga sajátos emberképével!) A noumenák világáról semmilyen lényegi információval nem rendelkezik az ember, hiszen a megismerésünk nem képes áttörni az antinómiák alkotta falon. A lényeg megismerhetetlenségének részben a világban, részben az emberben van az oka, mint ezt *A tiszta ész kritikájában* Kant világosan bizonyítja. Ebből az is következik, hogy az embernek azon összetevőiről, melynek révén a noumenák világához tartozik szintén nincs megbízható ismeretünk. Így nem tudhatjuk honnan ered a szabadság, mi a forrása, honnan származik az akarat, csak létét és működését tapasztalhatjuk, s azt mondhatjuk ki határozottan, hogy „a morál elve ... a tiszta ész teljesen tiszta intellektuális elve.”²⁸ Megjegyzem, hogy Kant általában nagyon gondosan elmetszi a genezis szálait. Ezért nem kaphatunk választ arra, hogy mi az oka annak, hogy egyik emberben a szabadság valóban az erkölcsös tevékenységet, a másikban viszont ennek ellenkezőjét implikálja. A morális szabadságfogalom lényegében azt jelenti, hogy a tiszta észben mindnyájan egyenlők vagyunk.

A szabadságot, az erkölcsi törvényt a fentiek értelmében nem megismerni, hanem felismerni kell magunkban. A szabadság Kant szerint nem más, mint a magunk adta törvényeknek való engedelmség, ahogyan az *Alapvetésben* fogalmazza: „Az emberiség méltósága abban a képességében látszik meg, hogy általános törvényeket hozhat, azzal a megkötéssel ugyan, hogy azoknak egyúttal alávetett.”²⁹ Úgy vélem ebben az öntörvényadásban jut leginkább kifejezésre az ember kivételes lény mivolta, legfőbb sajátossága. Ugyanakkor bár a szabadság, a bennünk lévő erkölcsi törvény a jóra motivál, mégsem mondhatjuk azt, hogy a szabadság és a boldogság összefügg egymással. Ellenkezőleg! „Az erkölcsi törvényben a legcsekélyebb alapja sincs az erkölcsiség és ama vele arányos boldogság közötti szükséges összhangnak, amely a világtól függő s ahhoz részeként tartozó lény osztályrésze volna.”³⁰ Ezt a mindennapi tapasztalatra hivatkozva is megállapíthatjuk miként Kant is teszi, de a morális szabadság és a boldogság szembenállását ő elméletileg is megalapozza a következő logikával: Amennyiben a tevékenység célja a boldogság elérése, akkor a cselekvés nem morális, mert csak az a tett tekinthető erkölcsösnek, amelyik az erkölcsi törvény megvalósítását tekinti célnak. Másrészt a morális maxima alapján végrehajtott tett nem vezet boldogsághoz.

Van ugyan a boldogságnak egy köznapiszerű értelmezése. „Hatalom, vagyon, becsület, sőt az egészség, a jó közérzet s az állapotunkkal való elégedettség a boldogság neve alatt” — olvashatjuk az *Alapvetésben*, de azt a magatartást, amit a „három Sucht”³¹ motivál Kant már korábban kizárta az erkölcsös cselekedetek térrénumáról.

Az ily módon kapott végeredmény azonban nem fogadható el az ész számára. „Semminő eszes lény hiánytalan akaratával nem férhet össze az, hogy a boldogságra áhítozzék, rá méltó is legyen, de ne volna benne része.” Ezért kénytelen posztulálni Kant Isten fogalmát, a lélek hallhatatlanságát és vele együtt a túlvilágot, ahol a morális én boldog lehet.³²

Még egy megoldás kínálkozik a két kulcsfontosságú fogalom összebékítésére. Az erkölcsök metafizikájában több fogalom elemzése közben ír Kant a cél és a kötelesség kapcsolatáról, megállapítva, hogy a cél és a kötelesség egybe is eshet. Ilyen találkozási pont³³ a morális lény célja is és kötelessége is saját képességeinek kiművelése, ill. mások boldogságának elősegítése. Ezeken az oldalakon nemcsak egy páratlanul önzetlen, de valóban csak az ész vezérlő elvének engedelmeskedő ember magatartása jelenik meg. Az ember célja és kötelessége egyrészt, hogy saját képességeit (értelmét, akaratát) a legmagasabb szintre fejlessze. Másrészt célja és kötelessége a mások boldogságát elősegíteni oly módon, hogy mások célját saját céljaivá (is) teszi. Az intelligibilis lényt e két cél megközelítése, elérése önmagában boldoggá teszi, s ez a boldogság még ezen a világon ellentmondásos társadalmi viszonyaink ellenére is megszerezhető.

Kant etikájának egy másik lényeges eltérése a korábbi, s a későbbi erkölcsi rendszerektől, hogy álláspontja szerint az erkölcsi megítélés alapja kizárólag a cselekedet motívuma, a szándék. Még

²⁸ Kant: Eine Vorlesung Kants über Ethik Menzer Berlin 1924. VII. 335.o.

²⁹ Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése Gondolat K. Bp. 1991. 74.o.

³⁰ Kant: A tiszta ész kritikája 248.o.

³¹ Herrschsucht, Ehrsucht, Habsucht

³² Lásd erről Kant: A gyakorlati ész kritikája Második könyv, második főrész IV.-V. fejezet In: Immanuel Kant Gondolat K. Bp. 1991.

³³ Kant: Az erkölcsök metafizikája Gondolat K. Bp. 1991. 500.o.

pontosabban fogalmazva: nem is a szándék, hanem a szándékot létrehozó, az akarattá transzformálódó erkölcsi törvény. A következmény, amelynek létrejöttében már nem csupán a szándék, hanem a fenomenális világ egyéb összefüggései is szerepet játszhatnak nem képezheti tárgyát az erkölcsi ítéletnek. „A jóakarát nem attól jó, amit elér vagy véghezvisz, nem attól, hogy alkalmas valamely előre megszabott cél elérésére, hanem egyedül az akarás által, vagyis önmagában jó, s önmagában, semmivel sem összehasonlítva értékelendő többre...”³⁴ Mindebben nem játszanak szerepet az ember vágyai, érzékei, hajlamai, csupán az akarás tiszta elve.” A kötelelességből való cselekedet morális értékét nem a szándék adja, amelyet általa el kellene érni, hanem a maxima, amelyet követve elhatározták azt. Értéke nem a cselekedet tárgyának valóságától, hanem pusztán az akarás elvétől függ, amely szerint a cselekedet a vágyóképeség összes tárgyától függetlenül, bekövetkezett.”³⁵

Kis túlzással azt mondhatnánk, hogy itt egy újabb kopernikuszi fordulattal állunk szemben. Az idézet egyértelműen elvonatkoztat a cselekedet materiális tartalmaitól, kizárólag egy logikai deriváció alapján mond ítéletet az ember tevékenységéről és annak eredményéről. Tagadhatatlan, hogy ezzel Kant az erkölcsi megítélés kérdését tökéletesen a szubjektum, a cselekvő én hatáskörébe utalja. S mivel maga a köteletség is a törvény tiszteletéből fakadó szükségszerűség, s törvény — mint már korábban elemeztük — megmagyarázhatatlan módon ugyan, de az emberben adva van, a szubjektivitás ezen a ponton éppoly abszolút módon jelenik meg, mint a racionalitás. Hiszen a törvény is a tiszta ész által adott és felismert, a törvény iránti tisztelet szintén egy ész által meghatározott irányultsági elv, s a törvény követése maga is az önszeretetnek, a hajlamoknak (és egyéb az emberben meglévő sötét és kellően fel nem tárt vágyaknak, ösztönöknek, melyekre majd Böhm fog rámutatni) gátat vető, azokat maga alá utasító érték. A kör mintegy bezárul: az eszes lény önmaga törvényét követve válik igazán az intelligibilis világ méltó részesévé. Maga Kant így fogalmaz: „A tisztelet tárgya tehát csupáncsak a törvény, méghozzá az a törvény, amelyet saját magunknak szabunk, de mégis, mint önmagában szükségszerűt.”³⁶

A tökéletes szubjektivitás világából egyféleképpen lehet kilépni: az erkölcsi törvény olyan imperatívusz kell legyen, amely a szükségszerűséget tartalmazza, és semmilyen korlátozó feltétel nincs benne. Így jön létre a kategorikus imperatívusz több formája. Hadd idézzem a Bartók György által fordított formulát: „Cselekedjél úgy, mintha a te cselekedeted maximájának a te akaratod által *általános természeti törvénnyé* kellene lennie.”³⁷

A kategorikus imperatívusz alapjainak megértéséhez Kant cél és öncél fogalmait kell felidézünk. Az ember, mint eszes lény nem lehet az akarat pusztá eszköze, hanem mindig mint cél is megjelenik. „Feltéve ..., hogy van valami, aminek létezése önmagában abszolút értékkel bír, ami önmagában vett cél, meghatározott törvények alapja lehet, nos, akkor ebben, és csakis ebben lelhetjük fel egy lehetséges kategorikus imperatívusz, azaz gyakorlati törvény alapját. Azt mondom tehát: az ember és általában minden eszes lény öncélként létezik, s nem pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál; mindegyiket, akár magára, akár más eszes lényekre irányuló cselekedetében mindenkor egyúttal célnak is kell tekinteni.”³⁸ Ennek a gondolatnak további hangsúlyozása a kategorikus imperatívusz egy másik formulája, amely így szól: „Cselekedjél úgy, hogy az emberiségre mind a saját személyedben, mind bárki másában mindenkor, mint célra, sohasem mint pusztá eszközre legyen szükséged.”³⁹

Ez lenne tehát az a — lehet nem kopernikuszi —, de mégis igen jelentős fordulat, amelyet Kant az akarat autonómiája elvének nevezett. Eszerint tehát az ember, mint erkölcsi lény „a saját, de azért mégis általános érvényű törvényadásának van alávetve.”⁴⁰ Ily módon sikerült megőrizni a szubjektum, a transzcendens én autonómiáját, szabadságát anélkül, hogy a korlátlan szubjektivitás és az ezzel összekapcsoló önkény következményét vállalni kellene. Kant filozófiai törekvése etikai írásaiban is nyilvánvaló: egy olyan

³⁴ Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése Gondolat K. Bp. 1991. 21.o.

³⁵ Uo. 27.o.

³⁶ Uo. 29.o.

³⁷ Bartók György: Id. mű 86.o. Lábjegyzetben Bartók megjegyzi, hogy a hangsúlyozott rész (amit dőlt betűvel írtam — NÉ.) Kant saját kiemelése.

³⁸ Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése Gondolat K. Bp. 1991. 60.o.

³⁹ Uo. 62.o.

⁴⁰ Bartók György: Id. mű. 90.o.

morálfilozófiát alkotni, amely szerves, jól illeszkedő része egy bonyolult filozófiai rendszernek: logikailag koherens, módszertanilag azonos elvek alapján működik, az emberre, mint eszes lényre alapozott, miként a másik két „kriticizmus” mű is. Fogalmazhatnánk úgy, hogy a három kritika hasonlít egy három tételből álló szimfóniához, amelynek különleges szépségét a tételek és a szólamok különbözősége, és a tökéletes harmóniában felcsendülő mondandó egysége alkotja. Ez a morálfilozófia ugyanakkor azzal az igénnyel fogalmazódik, hogy a gyakorlatban is alkalmazható legyen. Bartók György a már többször idézett művében ezt így fogalmazza meg: „Amiként az erkölcsiség és az erkölcsi érték megértésére a transzcendentálizmusnak módszerét kellett alkalmaznunk, mint az érvény-kutatás és az érték-megértés igazi módszerét, úgy kell alkalmaznunk e módszert az emberi szellem minden tevékenységére és az emberi szellem által kinyilvánított, megvalósított minden értéknek megértésére.”⁴¹

Bár véleményem szerint ebben az értékválasztásban Kant etikája jelentősen magára hagyja a mind bonyolultabb világban tétován bolyongó embert, de valóban olyan új utakat nyit meg a filozófiai gondolkodásban, amelyeken a XIX. században filozófus nemzedékek indulnak el. Közéjük tartozik Böhm Károly, a magyar filozófiai gondolkodás kiemelkedő alakja, a máig egyetlen rendszert alkotó magyar filozófus.

⁴¹ Uo. 161.o.

II. BÖHM KÁROLY

Egy olyan jelentős életművet, melyet Böhm az utókorra hagyott, áttekinteni és rövid értékelni nem egyszerű feladat. Kézenfekvőnek látszik az a módszer, hogy a gondolatok formálódásának sorrendjében, azaz a művek megszületésének kronológiáját követve tárgyaljuk Böhm értékelméletét. Én mégsem ezt a módszert választom. Böhm filozófiájának mintegy két évtizedes tanulmányozása után úgy vélem, hogy létezik egy másik logika, amely nem kevésbé érvényes a szerző értékelméletének megértését, korrekt feltárását illetően.

Böhm Károly komoly előtanulmányokat végzett, s a megjelent publikációkból következtetve eredményesen⁴², az ember megismerése, megértése, főként az Én, azaz a szubjektum fejlődésének antropológiai leírása, a gondolkodás lényegének megragadása terén, s ezután látott hozzá 6 kötetre tervezett nagy munkája *Az Ember és Világa* megírásához. Gondolatait rendszerbe foglalva, az értékelmélet kérdésein medítálva, áttekintve az értékek lehetséges csoportosítását helyesnek és működőképesnek tűnhetett az a felosztás, mely szerint erkölcsi, esztétikai és logikai értékek léteznek. Természetesen adódott tehát számára a megoldás: az első kötetnek az általános kérdésekről (az okról, a térről, az időről a megismerés folyamatáról) kell szólnia. A második kötet, amely *A szellem élete* címet viseli Böhm antropológiáját fogja tartalmazni, míg a következő kötet — *Az axiológia* — az értékek általános elméletét fejti ki. Ez után vélte úgy, hogy következhet a három alapvető értékdiszciplína — a logikai az erkölcsi és az esztétikai értékek — elemzése, leírása. Megítélésem szerint a logikai érték kifejtésénél döbben rá maga is, hogy a logikai érték nem egyszerűen egy értékosztály, hanem kitüntetett helye van egy ilyen rendszerben, mint az övé. A rendszer immanens logikája kívánja meg, hogy újra gondoljon bizonyos kérdéseket, melyeket a *Dialektikában* vagy *A szellem életében* már kifejtett. Csupán a mű utolsó fejezete (a II. szakasz) szól a szűkebb értelemben vett logikai értékről, az igazról, vagy ha úgy tetszik a tudomány értékéről. E meglehetősen terjedelmes munka belülről közelíti meg az ember „értelmi alkatát”, gondolkodásának, értékelő tevékenységének mozzanatait, a megértés és jelentés összefüggéseit s mindezt az Én szabadságának nézőpontjából. Miként a hegeli szellem ugyanúgy az egyes ember, az Én is önmaga megismerése révén válik szabaddá. A tudatos Én az, aki önmagát kivetítve, „önkifejlés” által, (mai szóhasznáلتunkhoz jobban igazodó módon fogalmazva) önmagát megvalósítva teremt maga körül egy sajátos világot, melyet egész életében megismerni próbál. Törekvésének eredménye egy világkép, amely nem más, mint az „Én evolúciója.” S minél többet ismerünk meg ebből a világból, azaz abból a hálózathoz, a kapcsolatok csomópontjaiból, az okok végtelen sorából, melyben mi magunk is okok és okozatok vagyunk egyszerre, annál inkább mondhatjuk azt, hogy az Én szabadabbá vált, hogy az „Ént a Nemén betölti”, hogy „az Énben ideális módon ismétlődik a Nemén (látszólagos) realitása”.

Fogalmazzunk egyes szám első személyben! Én kezdetben spontán módon, ösztönösen kivetítem magam környezetembe, azaz észreveszek dolgokat, másokat figyelmen kívül hagyok, létrehozok, vagy éppen elpusztítok valamit (a dolog logikája szempontjából mindegy, hogy egy játékot, egy facsemetét vagy egy műalkotást), teremtek jó és rossz viszonyokat a körülöttem lévő állatokkal, emberekkel, akik természetesen ugyanezt teszik a maguk módján. Mindezekben Én nyilvánulok meg, az Én akkori és részben jelenlegi személyiségem. Ezekben nyomon tudom követni Énem változásait, szembesülök magammal a Nemén jelzései révén. Ily módon nemcsak az ún. világot, de saját magamat is megismerem. Igen, én voltam az a haszontalan kisgyermek, de én voltam az a szorgalmas tanuló, a tehetséges művész stb., és én vagyok, aki most medítálok mindezen változásokon, felfedezve, felismerve ezekben a történetekben, tárgyakban, élőlényekben, azaz a Neménben az én Énem változását, fejlődését. „Csak amikor az Én ezen objektív valótól a maga szentélyébe visszafordul, saját állapotával magát azonosítja és ebben **önmagát éli**, akkor villan meg benne azon kimagarázhatatlan derű, melyet az **öröm** nevével illetünk s ekkor kezdődik a másik félgömb beleterjedése az objektív világkép egészébe, mely annak eddig benne meg nem lévő vonást kölcsönöz, amelyet **értéknek** nevezünk.”⁴³ Néhány bekezdéssel lejjebb így folytatja: „Maga az értékesség tehát az önszeretet leírhatatlan actusában nyilvánul; de az értékesség nem ebben, hanem az Én azon specifikus minőségében bírja fundamentumát, mely az Ént ilyen actusra képesíti. Az öröm tehát csak a ratio

⁴² Lásd erről Kissné Novák Éva: *A szellem arisztokratája* Kossuth K. Bp. 2005 196-197.o.

⁴³ Böhm Károly. *Az Ember és Világa* IV. kötet Kolozsvár 1912. 12.o.

cognoscendi az érték számára; a ratio essendi az Én öntudatosságában rejlik. Az élv csak indexe az értékességnek, de maga nem az alapja.... Az Én szabadsága az érték gyökere.”⁴⁴

Kommentálva egy kicsit ezt a mai nyelvérzékünk számára nem könnyű szöveget a következő megállapításokat tehetjük, melyek Böhm Károly értékelméletének legfontosabb megállapításai, s melyeket a továbbiakban részletesen is kifejtünk:

- az ember értékelő aktusaiban tesz különbséget a körülötte lévő világ dolgai között;
- az értékeléshez tételeznünk kell egy abszolút értéket, ami sehonnan nem dedukálható, de minden értéknek fokmérője;
- ez csak az emberben lelhető fel, és belőle „árad” ki, azaz az ember önmagát vetíti ki a világba. A valóság „létesítése” és értékessége ugyanaz a projekció.
- Az öröm csak az értelem jelzése az értékről, de az értékben az önmagáról tudó, és annak örvendő értelem nyilvánul meg.

Az itt jelzett logikát követve tehát először az emberről magáról szóló böhmi tanításokat foglaljuk röviden össze, azaz Böhm antropológiáját vázoljuk fel. Ennek ismeretében elemezzük Böhm értékelméletét, s végül feltérképezzük azt a hatást, amit Böhm a kortársakra gyakorolt. Dolgozatomban összefoglalásában azt igyekszem bizonyítani, hogy Böhm Károly értékrendszere még a későbbi gondolkodók megoldásaihoz képest is eredeti és hatékony, és jól alkalmazható az értékelmélet mai problémáinak vizsgálatában.

A. Az önmagát teremtő ember és világa

1. Az Én

A való világ legbonyolultabb és filozófiai szempontból is a legtöbb kérdést indukáló „tárgya” kétségtelenül az ember maga, aki nemcsak része, de formálója alakítója is a maga világának. Aki vizsgálódik, s akit vizsgálni lehet, aki elgondol, s akit a gondolat tárgyává lehet tenni, sőt aki saját gondolatát is gondolkodása tárgyává teheti. Ezzel a bonyolult létezővel foglalkozik *Az Ember és Világa* II. kötete, *A szellem élete*. Ez a mű olyan szerepet tölt be Böhm rendszerében, mint Hegelében *A szellem fenomenológiája*. Miként maga mondja ez a kötet az „öntét” részletes kifejtése kíván lenni. „A feladat az volt: azon valóságot („öntét”) megérteni, melyet embernek nevezünk.... Első lépés volt erre a physiologiai (testi) és pszichologiai (lelki) funktiók szokásos merev ellentétbe helyezésének megszüntetése.”⁴⁵ Ezt a feladatot Böhm már jóval korábban felismerte. Legkorábban publikált írásainak egyike, amely a Sárospataki Füzetekben jelent meg 1867-ben „Az énnel fejtvénye” címet viseli a bölcsélet legfontosabb problémájának aposztrofálja az Én-t. Ebben a tanulmányban már jól látszik e nagy formátumú gondolkodó filozófiai felkészültsége, olvasottsága, valamint gondolkodásmódjának sajátosságai, elsősorban az a korrektség és szigor, amely egyáltalán nem ad teret tényekkel alá nem támasztható spekulációknak, még ha a vallás megszentelt köntösében jelentkeznék is. Elsősorban a XIX. század első felének német filozófiájával polemizál. Elutasítja Hegel abszolutumból történő kiindulópontját, de jól láthatóan sokat hasznosít a német idealizmus dialektikus elemeiből.

Az én fogalmát és fejlődését 3 fejlődési fokba foglalja össze.

⁴⁴ uo. 14-15.o.

⁴⁵ Böhm Károly: *Az Ember és Világa* II. kötet, *A szellem élete* Bp. 1892. Előszó VIII.o.

1.a. "A pusztá én"

Kiinduló tézise, hogy az „énség többség, az énség egység”. Az én ugyanis test és lélek, amelyből egyik elem sem hagyható el. „Öntudatot veszítve megszűnök élni”⁴⁶, s ha lelkem más testtel egyesülne, az már nem én vagyok — érvel — ezért nincs értelme a feltámadásról szóló tanításnak, még ha igaz is. Az én továbbá változó és önmagával azonos egyszerre, egészen pontosan fogalmazva „az én a test és szellem folyamatosan változó eredménye, állandó csak a képzet, melyet a reflexió állít fel.”⁴⁷ A változások során a test és a szellem állandó kölcsönhatásban áll egymással. Szellemes példákkal igazolja a test és a lélek kapcsolatát. Ilyen pl. „nagy melegben a lélek munkássága is hervadásban van”. Okfejtésének következtetése azonban mechanikusan leegyszerűsítő: „test és lélek ugyanaz, de irányban ellenkező erők”.⁴⁸

A fentiekből egyértelműen megállapítható, hogy a lélek fogalmát Böhm egyáltalán nem vallásos, nem misztikus értelemben használja. A lélek az ő számára egy összetett fogalom, amely leginkább a szellem fogalmával rokonítható. De szándékosan kerüli ezt a megfogalmazást, vélhetőleg Hegellel folytatott polémiaja miatt. Későbbi nagy „A lélektan ismeretelméleti alapjai” című tanulmányában, melyet a Philosophiai Szemle 1889-es évfolyama közöl, már egyértelműen fogalmaz: a tapasztalat a test és lélek egységéről győz meg minket. „Hogy emez egységben két különböző alkatrészt képzelünk, az többé nem a közvetlen tapasztalatnak, hanem a reflexiónak, az értelemnek a műve. Ráviszi pedig az elmét erre a distinctióra azon körülmény, hogy az egységes ember nyilatkozatai között határozott különbséget vesz észre. Ezen különböző tevékenységeket közelebb vizsgálva két csoport látszik egymástól elválni, melyek egyike a szemléleti, mozgási vagy anyagi tevékenységet foglalja magában, másika pedig az érzelmi, akarat és gondolkodási tevékenységeket. E két csoportot egyfelől testnek, másfelől szellemnek nevezzük.”⁴⁹

A megkülönböztetésnek az alapja csak a szellemben található. Ugyanis az egységes ember, aki a világról és így magáról is (önnön érzete) „önérzete” alapján értesül, képet alkot, s kétféle képben jelenik meg önmaga és mások számára is. Az ember, mint megismerő két alapfunkcióval rendelkezik: az érzéki és az értelmi funkcióval. Az egyik a tárgyat térben és időben, a másik jelentéseiben, ragadja meg. „Ezen funkció tehát minden tárgynak lényegét, logikumát tárja fel előttünk.”⁵⁰ Ezért van, hogy az ember, aki magát közvetlenül szellemnek ismeri, anyagként, testként is megjelenik saját magának. Mintegy folytatja ezt a gondolatmenetet, még markánsabban fogalmaz a főműben. „... én vagyok csont, vagyok izom, vagyok gyomor, vagyok szem és fül, — írja Böhm nem csekély indulattal *Az ember és világa* II. kötetének bevezetésében, majd néhány mondattal lejjebb így folytatja: „Mit adsz, ha megmentlek? kérdi a gyomor és láb; s mit nyerek, ha botló lépteidet vezérlem? kérdi az én és a gondolkodás... Mindenik magát akarja első sorban fenntartani, hanem az én, mint egység funkciója, közös munkára szorítja.”⁵¹

Azt hiszem a test és a lélek fogalmáról és viszonyukról a filozófia általánosítási szintjét tekintve ma sem tudunk a lényegét illetően többet. Természetesen alaposabb ismereteink vannak fiziológiai folyamatainkról, ismerjük a test és a tudat működésének számos fontos elemét, részletét, hiszen mintegy 100 év alatt az emberrel foglalkozó tudományok jelentős előrelépéseket tettek igen sok területen. Ezek azonban nem érvénytelenítik Böhm fent idézett megállapítását a test és a szellem viszonyát illetően. A megfogalmazás nem szigorú filozófiai fogalmakban próbálja rögzíteni a test és a lélek bonyolult viszonyát. De félreérthetetlenül kifejezi, hogy mindkettő rá van utalva a másikra, s hogy a szintézist, az egységet, az én és a tudatos gondolkodás, az önmagunkhoz való reflexív viszony teremti meg.

⁴⁶ Böhm Károly: Az énnék fejtvénye 1867. Sárospataki füzetek 12.

⁴⁷ Uo. 17.o.

⁴⁸ Uo. 21.o.

⁴⁹ Böhm Károly: A lélektan ismeretelméleti alapjai Magyar Philosophiai Szemle 1889.55.o.

⁵⁰ Uo.101.o.

⁵¹ Böhm Károly: Az Ember és Világa II. kötet Előszó X.o.

1.b. „A haladó én”

Ennek a fejezetnek legfontosabb problémája az **öntudat**. Az öntudat a lélek és képzet kölcsönhatásának eredménye, s ennek változásai mind az egyed, mind a törzsfejlődés során nyomon követhetők. Az öntudat megragadható logikai kategóriákkal, és történetileg. Az „öntudat küszöbén” túljutott képzetek alakítják az énről kialakult képet. Ez egy ellentmondásos folyamat — állítja Böhm, s így folytatja: „Ha e harcnak eredménye hat a lélekre; mikor megnyugodott, akkor a lélek magába visszahajlik, s e visszahajlás a reflexió.”⁵² A nagyon szép nyelvi megfogalmazás mögött lévő gondolat is figyelmet érdemel. Az öntudat formálódása logikai szempontból ellentmondásokon keresztül történik. Önismeretünk olyan képekkel is szembesít bennünket, amelyek nemcsak pozitívek, hanem negatívak is lehetnek. Az új képzeteknek, az új információknak meg kell küzdeniük a régiekkel. Ennek a harcnak az eredménye jelenik meg az ember egészében, válik lényünk új meghatározójává. Ezt kell a léleknek tudomásul venni. A lélek, azaz az ember lénye szembesül önmagával, visszahajlik önmagába — milyen mély értelmű ez a kifejezés! — megbékél önön különbözőségeivel, ellentmondásaival. „Folytonos harc folytán végre odáig jut, a hol belátja, hogy az én csak a képzetek összege, s hogy e fogalom mindennek alapja. Az öntudat itt maga magát különböző különbözőtlennek, azaz abszolúte ellentmondónak találja s e fokozat, mint az öntudat végső foka a szellem.”⁵³

Az egyed fejlődését tekintve az öntudat küszöbe a csecsemő, az önsejtés a gyermek, a reflexió vagy önérzet az ifjú, a szellem a férfiú korát jellemzi — fogalmaz kissé sommásan Böhm.

Az öntudat súlyos problémáját elemzi *A lélektan ismeretelméleti alapjai* című tanulmány második részében. Fortlage formuláját egyetértőleg idézve az öntudat lényegét a következőkben összegzi: az ember tudja, hogy van és tud ezen tudásáról, ez egy tevékenység, ezt nevezi én1-nek. Én2 — a tevékenységről való tudás, és Én3 — a tudásról való tudás, és ennek vonatkoztatása az alanyra. „Pusztán az öntudatra szorítkozva pedig van e tényben 1. én, mint tárgy; 2. én mint alany; 3. én, mint ez alany és ama tárgy egysége vagyis én1 és én2 azonosságának a tudata.”⁵⁴ Gondosan áttekinti a filozófiatörténetben fellelhető öntudat fogalmakat. A legfontosabb kapaszkodókat e tekintetben is Kant és Fichte tanaiban találja meg. Kant kutatásai alapján válik egyértelművé — írja, hogy „1. az én az emberi szellem központja, melylyel minden tevékenység összefügg; 2. hogy lényege nem receptivitás, hanem tevékenység és önkényesség (spontaneitás); 3. hogy egyszerű ténye az : 'én vagyok' ismerete; 4. hogy azonossága változhatatlan 5. hogy más ezen öntudat s mások a személyiség tapasztalati változásai.”⁵⁵ Fichte viszont „az ént észnek (Vernunft) is nevezi s a lényegét a reflexivitásba helyezi”⁵⁶ Kant szörnyűködése dacára — mint Böhm megjegyzi. Ezt a megállapítást maga is kritizálja, de azzal egyetért, hogy „az öntudat az ember egész világának egységes központja.”⁵⁷ Végiggondolja az öntudat jellemzőit (fejlődő, félbeszakadó tevékenység, pl. ájuláskor, alváskor, az öntudatban vágyaink, érzelmeink, indulataink nyilvánulnak meg stb.), és lényegét maga is a tevékenységben látja. „Mikor magamról tudok, teszek valamit, és semmi egyéb nem vagyok azon perczen, mint tevékenység, élet, mozgás. Ezen tevékenység nyilvánulása pedig az, hogy az én magát megragadja, magát megéli.”⁵⁸ Ez a tevékenység leírhatatlan, mert semmi hozzá hasonló nincs.

Az öntudat egyedülálló volta valóban nehezen megragadható tudományos fogalmakkal még mai ismereteink szintjén is. A filozófus Böhm is a romantikára emlékeztető nyelvi formákban fejezi ki magát. „Nem nevezem ... másnak, mint énnek, önmaga intuíciónak. S miben áll ezen intuitív actusnak veleje? A magam, az én önmagában megrendül, önmagától megválnak s e megválásban önmagát visszaragadja magába; egy villámcsapás hatja át valónkat, megosztja kétfelé a tüzes fényével, mely a sötét mélység felett elterül, egységbe forrasztja össze a megváltakat. A villám az énből ered, az ént veti szét, s a szétvetett ént újra egységbe olvasztja; a szellem ébredése ez, az embernek minden perczen való feltámadása, melyben a külső testet, gondolatait s egész világát magáról leveti, hogy saját magáéval gyönyörítisan

⁵² Böhm Károly: Az énnek fejtvénye 42.o.

⁵³ Uo. 42-43.o

⁵⁴ Böhm Károly: A lélektan ismeretelméleti alapjai Magyar Philosophiai Szemle 1890 358.o.

⁵⁵ Uo.370.o.

⁵⁶ Uo. 371.o.

⁵⁷ Uo. 373.o.

⁵⁸ Uo. 379.o.

összeöllekeznek.⁵⁹ Képszerűbben, kifejezőbben aligha lehetne leírni az öntudat lényegét, belső aktivitását. Az öntudatra ébredt én az egyén evolúciójának harmadik szakasza.

1.c. „A kifejlett én”

A kifejezést ugyan a kiinduló tanulmányból vettük, de e ponton kevésbé használható annak okfejtése. Az antropológia tárgya pedig az ember, az Én a maga egészében: testi és szellemi mivoltában. A kétségtelenül legnehezebben megérthető emberi szellem titkainak megértésére fordított Böhm nagy energiát, s nem eredménytelenül. Mint láttuk már a főmű megírása előtt is a maga számára legalább is megnyugtatóan tisztázott több fontos problémát. Ezek közül a legbonyolultabb az öntudat mibenléte. Böhm értelmezése egy tudatosan vállalt ismeretelméleti közelítés. Az eredet kérdését — mint a mesternek tekintett Kant — ő is határozottan elutasítja. „Mert az öntudatot, mint keletkezettét kimutatni, ugyan olyan hiú törekvés, mint Isten eredetét kikutatni, amire eddig csak exaltált poéták vagy bolondok vállalkoztak” — írja.⁶⁰

A tudomány feladata ráadásul nem zárul le az öntudat lényegének megértésével, mivel az öntudatot egy külső héj, a tapasztalati személyiség fedi, mint a drágagyöngyöt a kagyló. A hasonlat kicsit sántít Böhm szerint is, mert „a személyiség az énnek folytonos tette, minden ízeckéjén átrezeg az én mystériuma s valamint Platon gyönyörű mythosában (Phaidrosz, 28) a földre zuhant lelkek az elveszett, de emlékezetben megörökített mennyországhoz az ihlet szálaival ragaszkodnak, úgy az én gyémántfénye felé, mely létüket megaranyozza, vonzódik minden tény, mely szellemi életünket alkotja. A tudomány előtt tehát nem az én természete a főprobléma, hanem az énnek viszonya a személyiség alkotó részeivel.”⁶¹ A költői szépségű mondatok sokat mondanak, és még többet sejtetnek.

Világos, hogy az eddig elemzett és idézett gondolatok az én fogalmát írják le az ismeretelmélet oldaláról közelítve. Az én a centruma, mozgatórugója, teremtője és megismerője saját világának. Az én állandóan tevékeny, elsősorban szellemileg tevékeny lény megformálja a maga világát, megismeri, ismereteit rendezi, emlékezik, stb. Ez az én több-kevesebb tudatossággal formálja, alakítja a személyiséget, misztikus, kevésbé ismert módon. Az én, aki lát, hall, gyűlöl és szeret, akar és tervez is, aki tud a világról és tud önmagáról is irányítója, mozgatója a személyiségnek, de bizonyos mértékig kötve is van a személyiség testi-lelki adottságaihoz. Az a bonyolult kapcsolat, amely a már megszerzett, elraktározott emlékeinkben frissen vagy éppen torz, halvány formában élő ismereteink, és a most előttünk megjelenő kép valamint az általuk indukált érzelmek és cselekedetek között kialakult és folyton változva létezik teljes pontossággal nem leírható. Még mai ismereteink birtokában is csak rész kérdések megválaszolására vállalkozhatunk. Böhm is erre tesz kísérletet a kor tudományos apparátusát felvonultatva *A szellem élete* című művében.

A szellem élete című mű lényegében egy nagyon sajátos antropológia, amelyben egyértelműen a szellemé lesz a vezető szerep. Böhm fenntartja korábbi írásaiban kifejtett nézetét, amely szerint az ember test és lélek, az öntudatlan és öntudatos funkciók szerves egysége, de ebben az egységben a szellem az úr. „Sokkal erősebb önérzetem van, semhogy azt imádjam, a ki az én alkotásom; már pedig testemet én alkottam, én tartom fenn, én hízlalom, én szerzem neki szerelme tárgyait, — s azért nem is engedem őt sem zsarnokoskodni, sem elszakadni tőlem. Ha én teremtettem, én parancsolok; ha belőlem nőtt ki, el nem eresztem soha. Teremtényem és rabszolgám marad, a míg élek... a physiologiai funkciók az én egységes valóságom momentumaivá lettek s lényeges különбөзөs helyét az általam megítélendő dignitás fokozata foglalta el. Valamint a nagy háztartásban a szolga is a család törvényei, de védelme alatt is áll, úgy a physiologiai funkciók is az én egységem törvényei alá kerültek s egységem részéről táplálásban és védelemben részesülnek.”⁶² Az idézett szövegből is vitathatatlanul kitűnik, hogy a test alárendelt szerepet játszik Böhm felfogása szerint.

A részletes kifejtés során nyilvánvalóvá válik, hogy Böhm más jelentést, gazdagabb tartalmat tulajdonít a szellemnek, a léleknek, mint a gondolkodók egy jelentős része. A tisztánlátás kedvéért nagyon sarkosan fogalmazza meg a kor gondolkodásának két ellentétes pólusát. Egyfelől: hol van a szellemi tevékenységek forrása? Ha nem a testben, akkor hol? Helyesen állapítja meg, hogy az e kérdésre adott feleletek alapozzák

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Böhm Károly: *A lélektan ismeretelméleti alapjai* MPhSZ. 1890. 416.o.

⁶¹ Uo. 417.o.

⁶² Böhm Károly: *Az Ember és Világa* II. kötet Előszó IX.o.

meg kezdettől fogva az animizmus, illetve a spiritualizmus különböző formáit. Másrészt: a test csak mozgást végez? Ezekből ered az öntudatos szellemi tevékenység? Ha erre igennel válaszolunk, olyan vonásokkal bővítjük ki az anyag fogalmát, amely csak a szellemre jellemző. Ezért tartja az egyedül lehetséges megoldásnak Böhm a következőt: „Tagadhatatlan, hogy a testi élet nemcsak anyagi atomusok közönyös helyváltoztatása, hanem mélyen beleterjed egész valónkba s annyiban nem állítható a szellemmel szemben, hanem annak alkotó részeül, momentumául kell felfogni. Az ő változásai, fájdalmak vagy örömök legyenek bár, a mi fájdalmaink és örömeink; s éppen azért az emberi szellem fogalmi körét sokkal tágabbra kell megszabni, mint ahogy rendszeren történik.”⁶³ Erről a tágabban értelmezett szellem fogalomról szól maga a mű.

2. Az öntét

A maga elé tűzött feladatot egyetlen mondatban megfogalmazza: az öntét alapkoncepciójának részletes kifejtése, azaz „azon valóságot (öntetet) megérteni, melyet embernek nevezünk.”⁶⁴

A kifejezés „öntét” valljuk be szokatlan, de Böhm pontosan értelmezi. Felfogása szerint hibásan jár el az az elmélet, amely a valóság keletkezését, genezisést, a lét értelmét kutatja. Szerinte természetes, hogy a valóság van, de a filozófia valódi kérdése az, hogy: „Mi az alkata, mit cselekszik? s mi a célja?”⁶⁵ S e kérdés megválaszolása során nem az érdekel bennünket, hogy a valóság tőlünk függetlenül (an sich) milyen, hanem az, hogy számunkra milyennek mutatkozik.

Az ember maga is része a valóságnak, s mint ilyen maga is valamilyen módon megmutatkozik önmaga számára is. Erre a tényre utal az öntét kifejezés, ami első megközelítésben önmagunk tételezéseként értelmezhető. Az ember előtt a saját személyisége is megjelenik, egyrészt érzékeli, szemléli, másrészt gondolja önmagát. Ily módon az ember a maga számára, mint ismereti tárgy is megjelenik, s mint ilyen „soha nem egyszerű, hanem logikai mozzanatok ideális egysége”-ként.⁶⁶ Az öntét, azaz az ember összetett volta nem igényel hosszú magyarázatot, hiszen még a legegyszerűbb ismeretelméleti megközelítésben is mind tartalmilag, mind formailag sokféle ismeret (érzet, képzet, fogalom), különböző sőt ellentétes érzelmek és ezek reakciói, változó célok és ezekhez kapcsolódó tevékenység jellemzi, hogy csak a legfontosabbakat említsük. Mindez azonban az öntétben logikai mozzanatokként jelenik meg. Pl. mint önismeret, mint önérzet, mint öntudat. Az öntét „folytonos élet és tevékenység, ezen tevékenységnek az eredménye az önmegvalósítás”⁶⁷ Az önmegvalósítás ugyan nem csupán szellemi tevékenység eredménye, de elsősorban az, Böhm szerint, ezért a továbbiakban a hangsúly elsősorban a szellemi tevékenységen, a szellem önmegvalósításán van. Ha a szellem elérte célját az a „kielégedés érzetében jut közvetlenül tudomásunkra.”⁶⁸ Az összes lélektani törvényeket a kielégedés főtvénye teszi érthetővé. Itt nyilvánvalóan a szükségletekre és azok kielégítésére gondol a szerző, de azok legtágabb értelmében, ugyanis az igazság, a szép és a jó eléréséért vívott küzdelem példájára hivatkozik. Ezért is választotta művének a lélektan helyett a szellemtan címet, egyrészt hogy jelezze, hogy filozófiai diszciplináról van szó, másrészt, mert nem csupán a lelki megnyilvánulásokat kívánja megmagyarázni, hanem a szellem alkotásainak megértésére is „képesít” az öntét fogalma.

Az öntét ismét felveti az anyag és szellem, illetve a test és lélek viszonyát, dualizmusát. Böhm rámutatva a dualizmus tarthatatlanságára rendszere alapfogalmát e tekintetben is jobbnak tartja. „Az alapfogalom tehát, mely az ember gondolatát kifejezi, nem a test vagy a szellem, hanem az öntét, mint logikai egység, melynek tartalma az ember egyes funktói, melyeknek ismét formája és alakja a kiterjedés. A test és lélek problémájának ezen gnosztikus azaz ismeretelméleti megfejtése képezi véleményem szerint ama pozitív alapot, melyet a szellemtan részleteihez kiindulásul vehetünk.”⁶⁹

⁶³ Uo. Bevezetés 8 - 9.o.

⁶⁴ Uo. Előszó VIII.o.

⁶⁵ Uo. Előszó VII.o.

⁶⁶ Uo. Bevezetés 3.o.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Uo.

⁶⁹ Uo. 10-11.o.

Az öntét itt, mint látjuk már alakot és kiterjedést is öltött, azaz egyre valóságosabb formában jelenik meg, ám ezzel még mindig nem teljes a fogalom. A szellem fogalmának sajátos böhmi kiterjesztése, értelmezése folytatódik. A szellem „önmagában alapját és célját bíró valóság, személyiség; élete annál fogva nem a külsőnek a tükrözésében, hanem a belsőnek a megélésében, élvezésében s kialakításában fog állani.”⁷⁰ A képek, önön képeink is az öntudat előtt megjelennek, mint Platon barlang hasonlatában, s a szellem azt magához tartozóként fogja el- és felismerni. „Igy fognak a szellem funkcióihoz kerülni a fiziológiai funkciók is; mert ezek nélkül az emberi öntét, mint egység fenn nem állhat; már pedig csak az egységes embert ismerjük a valóság egyik alakjaul.”⁷¹ Még egy fontos megállapítást kell kiemelnünk, azt tudniillik, hogy a szellemiség nemtudatos is lehet „sőt természeténél fogva nemtudatos s öntudatosra csak a központi funkció előtt válik.”⁷² Ezzel válik teljessé az öntét leírása.

Gondoljuk végig együtt ennek a fogalomnak lényegét, jellemzőit! Ennek ugyanis nem csak a szellemtanban van jelentősége, hanem vizsgálatunk főcélját képező értékelméletben is. Hiszen az önmagát tételező ember, a személyiség az, aki értékkel, aki teremti, meghatározza vagy felismeri, illetve követi vagy elutasítja az értékeket.

Az öntét tehát az egész embert jelenti, de miként Kantnál, úgy itt is kiszakítva a maga társadalmi környezetéből. Az ember tehát, mint biológiai lény lesz főszereplő Böhm filozófiájában. Ez a lény azonban elsősorban a szellem irányítása alatt áll, a test engedelmesen követi az én törvényeit. A szellem az én által (nem tudatosan) kivetített, megformált képeket, az önmagáról alkotottat is, feldolgozza, azaz tudatosra teszi, és beépíti eddigi tartalmai közé.

Az öntét cselekvő, tevékeny következképpen állandóan változó. Változásai főként funkcióiban érhetők tetten, melyek maguk is az öntét részét képezik.

Nem kétséges, hogy itt nagyon fontos és nehéz problémáról van szó: a tudati tevékenység fiziológiai alapjairól, a tudati folyamatokról és ezek eredményéről. Az elmélet síkján meg tudjuk külön nevezni őket, mindegyik külön elgondolható, de ha egyetlen konkrét példát elemzés tárgyává teszünk, a valóságban már nem tudjuk leválasztani a gondolkodási folyamatot annak fiziológiai alapjáról. Böhm koncepciójának esetleges kérdőjeleit nemcsak ez menti, hanem az is, hogy ő tudatosan dönt egy ismeretelméleti megközelítés mellett. A gnoszeológia a maga fogalmi apparátusát sikeresebben működteti egy olyan személyiség fogalom értelmezésében, amely elsősorban a szellem jegyeit viseli magán. Eredeti alapelveihez hű Böhm akkor is, amikor az evolucionizmus eredményeit utasítja el. A biológia (Schwann sejtelmélete) és a fejlődéelmélet hívei (Spencer és Wundt) nem győzik meg őt arról, hogy segítségükkel jobban megértenénk az organizmus titkait vagy a szellem működését. (Viszont ez az okfejtés alkalmat ad neki arra, hogy tájékozottságát a kor tudományos eredményeit illetően megcsillogtassa.⁷³ „Miért nem elégszünk meg azzal, a mi van, s kutatjuk minduntalan azt, a mit megérteni soha sem bírunk, a változást és a keletkezést?”⁷⁴ — kérdi. A kérdésben benne van Böhm jellemző önkontrollja, tudományos korrektsége. Szigorúan megvonja vizsgálódása határait, és azon túlra nem merészkedik bármekkora is a csábítás.

Az öntét kialakulási folyamatának és működésének részletes biológiai, fiziológiai leírását mellőzve Bartók György egy megállapítását idézném: „A kor fiziológiai kutatásának minden eredményét lelkiismeretes kritika után alaposan felhasználva igyekszik Böhm megérteni az idegrendszer egyes részeinek tevékenységét is, hogy annál világosabbá tehesse az öntudat önállóságát és függetlenségében rejlő erejét.”⁷⁵

Figyelmet érdemlő az **ösztönökről szóló elmélete**. Böhm úgy véli, hogy az öntét négy alapösztönben nyilvánkozik meg, melyek „egymásmellettségi, de egyúttal célszerűségi viszonyban is állnak egymással.”⁷⁶ Ezek: az éltető, a mozgató, a képező és a nemző ösztön.

⁷⁰ Uo. 13.o.

⁷¹ Uo.

⁷² Uo.

⁷³ Lásd erről Böhm Károly : Az Ember és Világa II. kötet 5-7§

⁷⁴ Uo.16.o.

⁷⁵ Bartók György: Böhm Károly Bp. Franklin Társulat, 1928 .98.o.

⁷⁶ Böhm Károly: Az Ember és Világa II. kötet 46.o.

Az ösztönök mindegyikének megvan a maga saját területe, de működésük során hatnak, „átsugároznak” egymásra. „A gondolat átsugárzik a/ az érzéki ösztönökre, a melytől érzéki frissességet s a valónak megfelelő öltönyt nyer; átsugárzik (többnyire az öntudat közvetítésével) b/ a mozgató ösztönre is s visszahat c/ kimerültségével az éltetőre.”⁷⁷

Ha nem azt mérlegeljük, hogy Böhm ösztönelmélete mennyire igaz, ahogy ő mondja mennyire „lepi a valóságot” vagy mennyire felel meg mai ismereteinknek, akkor el kell ismerni, hogy ez egy a racionalizmustól áthatott elmélet. Éppen ebben van a bátorsága és újszerűsége. A kor gondolkodóinak jelentős része az ösztönök világára úgy tekint, mint valami irracionális, misztikus világra, amely működésének meglepő eredményeivel hívja fel magára a figyelmet. Ennek lesz legjobban kidolgozott és legismertebb formája Freud elmélete. Böhm a felvilágosodottakra jellemző optimizmussal hirdeti az ember racionális voltát, működésének átláthatóságát szinte minden részletben, és hangsúlyozza az öntudat uralkodó szerepét. Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche után nemcsak feltámasztja Kant racionális ember fogalmát, de élettel tölti meg, s rendkívül sok (nem filozófiai jellegű) érv és adat segítségével igyekszik elfogadtatni vélhetőleg nem csupán a filozófia művelőivel. Szerinte az ösztönök működésének célja és eredménye az öntét azaz az ember fenntartása, amely megegyezik az öntét legfőbb törekvésével. „Az öntét első önfenntartási ténye az én–nemén szétválása; további ténye a nemén különödése, melyet reflexív munkának ismertünk fel. Ezen reflexív munka azt jelenti, hogy az ösztön folyton bőséges tagosodást ölt magára mi által lényeges tartalma valósággá válik (holott azelőtt csak δυνάμις, lehetőség, vala). Ezen tagosodás folytonos projectio az inger ellenében, azaz reflexív természetű; a reflex munka által az ösztön térbeli alakot nyer azaz valósággá lesz szemléletileg is.”⁷⁸

Az idézetben az öntét, az ember működésének vázlatos leírása található, ahogyan azt Böhm értelmezi. Az ember először is mint különállóra tekint önmagára és a világra, majd a nemént, azaz a rajta kívül létező tárgyi világot különbözőségében megragadni igyekszik. Ez egy reflexív tevékenység, amelyben ugyan az öntudat az irányító, de sok nem tudatos mozzanat is található. Pl. ahhoz, hogy meglássunk egy tárgyat nem kell tudatosan akarni. E reflexív munka eredményeként az ösztöneink is differenciálódnak, összekapcsolódnak, s ily módon a neménről kialakult kép is egyre tartalmasabb, gazdagabb elevenebb lesz, s az öntét előtt mint valóság jelenik meg, lehetőségből valósággá válik. Ebben a folyamatban a projekció az elsődleges — itt van a Böhm által vállalt szubjektivizmus — majd a projektált kép által keltett inger vált ki egy reflexív tevékenységet. De magában a projekcióban is benne van az ösztön, sőt annak fejlődése is nyomon követhető benne. Az ösztön ereje mindig projekcióban nyilvánul meg. Az éltető ösztön például a táplálékul szolgáló étel képét érzékletesen, vonzóan jeleníti meg, s önmaga helyreállítása (restitúciója) érdekében mozgósítja az öntudaton keresztül a többi (érzékelő, mozgató) ösztönt is. Így megvalósíttatja önmaga helyreállítását, ami „az ösztön kielégedésének nevezhető”⁷⁹ Ez utóbbi gondolatban nyilvánvalóan a szükségletéről és annak kielégítéséről van szó.⁸⁰

Az ösztön helye ugyanis a nem tudatosban van Böhm szerint. Amikor viszont szükséglet formájában, hiány érzetében megjelenik akkor szemléletessé válik, azaz „tért nyer”. A kielégedéssel viszont az ösztön visszahúzódik az elfoglalt térből a nem tudatosba. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy „Az ösztön ... kielégedni nem képes soha... Mert az ösztönnek természetében rejlik a határtalan terjeszkedés, azaz a 'kielégedés elérhetetlensége' mint végzete.”⁸¹ De az ember képes uralkodni ösztönein, hiszen csak így lehet szabad.

Az ösztön működését tehát a hiány és a kielégedés fogalmaiban tudjuk megragadni minden egyes ösztön típusnál. A kapcsolódásban ugyan az ösztönök kölcsönösen támogatják egymást, de kétségtelen, hogy elsősorban saját épségüket kell megőrizniük, hiszen különben nem lennének arra sem képesek, hogy az egész, azaz az öntét fenntartásához hozzájáruljanak. Ezt nevezi Böhm az ösztön önsegélyének.

A fent nevezett kapcsolatok az emlékezet által őrződnek meg. A kapcsolatok maguk változékonyak mintegy mutatva a körülmények változásait. Az emlékezetben megőrzött kapcsolatok az emberi öntét azon tartalmát adják, melyet az önmagából hoz létre, melyet az öntudat magáról kialakított. „Öntudatos életünk főharczai a gondolkodás terén zajlanak le; a jelentő ösztön tagoltságába a harmonikus ordo rerumot behozni

⁷⁷ Uo. 71.o.

⁷⁸ Uo. 73-74.o.

⁷⁹ Uo. 74.o.

⁸⁰ Ez a probléma már régóta izgatja Böhmöt. Már 1881-ben tanulmányt jelentet meg Az ösztön és kielégedése címmel.

⁸¹ Uo. 161.o.

s életünkkel megvalósítani — e körül forog az ösztönök egész küzdelme, melyben az öntudat az aranymérleg tisztét végzi, kibillenve minden legcsekélyebb ingernél, mely jelentő ösztönünk tagoltságának harmonikus kifejlését megkövetel vagy megakasztva állítja elébe. Ez által nyer életünk jelentőséget és értéket, s lesz emberi létté.”⁸²

Tökéletesen egyetértek Hajós Józseffel, aki Böhmről szóló monográfiájában Böhm fenti gondolatairól megállapítja, hogy nyugodtan tekinthetjük a freudi mélylélektan magyar előzményének. Egyébként Böhm írásaiban több olyan gondolat, megfogalmazás, kifejezés található (pl. projekció, kivetítés stb.), amely más szerzők munkája révén vált híressé, és mint az ő szellemi leleményüket tartja számon a filozófia történet. (Pl. Husserl, Heidegger, vagy Sartre). Nem plagizációt sejtünk, hiszen az érintett szerzők aligha tudhattak Böhm munkásságáról, de a tény maga komoly érv Böhm elméletének eredetisége mellett.

Böhm jelentős megsejtései az asszociációk „szeszélyességéről”, az ösztönök titokzatos küzdelméről, az ösztönök kapcsolatairól, melyeket leginkább „a gyermek lelkében kellene kipuhatolni” fontos mozzanatai a lélekről, a szellemről és annak fiziológiai alapjairól szóló elméletének. De az idézett textus is megerősíti azt a többször megfogalmazott álláspontját, mely szerint az embert igazán emberré az öntudat teszi. Ezért is szentel olyan kitüntetett figyelmet az öntudatnak.

3. Az öntudat

Az öntudat alatt Böhm éppolyan reális valóságot ért, mint amilyen a tárgyak révén előáll. Az öntudat a valóság egyik oldala, a tárgy a másik, mindkettő az öntét tapasztalatában megragadható. A tárgy ugyanis számunkra „más”-ként jelenik meg, de ennek előfeltétele, hogy az ember „Én”-ként tudja önmagát. E két oldalt az öntét fogja egységbe. „Az én természeténél fogva kettős lény; e természete végső tény, melyet ép oly kevésbé szükséges tagadni, mint nem tagadjuk a vonzó és taszító erőt... Minthogy pedig kettős lény, azért élete csak ezen kettősség kifejlésében vagy állításában nyilvánulhat azért, a míg magát állítja s magával mint állítóval szemben marad, életének nyilvánulása e kettősség egyesítésében áll. Az én, mely állít, más mint az állított, s mind kettő mégis azonos a való én egységében, mert erre nézve áll fen az én kettős léte, mint én-alany és én-tárgy. E kettőnek egysége az én valósága.”⁸³

Az idézett textusból világosan kitűnik, hogy Böhm megmarad szubjektív monizmusánál. A számunkra megnyilvánuló valóság az én-alany és az én-tárgy kettősségében ragadható meg. „Az én minden önállósága mellett ugyanis csak egyik fele a valóságnak; az öntét nem csak én, hanem más is, az öntét tud magáról, de egyúttal lát hall, gondolkodik stb.”⁸⁴ Az ént ez a más arra ingerli, hogy megragadja, hogy az öntét egységébe beillessze. Ez történik lényegében a megismerés folyamán. Eltekintünk a megismerési folyamat leírásától, illetve annak böhmi elemzésétől, mert ez a logikai fejtegetés nem visz lényegesen közelebb az érték titkának megfejtéséhez. Csak néhány olyan gondolatot emelünk ki — vállalva a szubjektivizmus vádját —, melyek az értékelmélet megértéséhez elengedhetetlenek.

Az öntudat csupa tevékenység, tevékenységét az önkényesség (értsd spontaneitás) jellemzi. Ennek a tevékenységnek első lépése, hogy a kivetített tárgyat, a nem-ént magával szembe állítja, ezt nevezi Böhm figyelemnek. De ebben a **szembesítő tevékenységben** rejlik az ítélet gyökere is. Az én szembesíti magával a képet, de szembesíti magát a szembesítőt is. „Ezért minden ítélet három részből áll — összegzi Bartók Böhm koncepcióját — 1. az én-alanyból, 2. az én-tárgyból, 3. e kettő azonosságának állításából. Ez az ítélet, amely minden más ítéletben benne foglaltatik, mint annak logikai és dinamikai alapja”⁸⁵ Az ítélet által tudatossá válik az öntét számára mindaz, ami nem tudatosan benne rejlik. Az ítéletre jellemző tovább a létre való utalás, az ítélet ismeri el a kapcsolatok fennállását. „Az ítélet tehát az öntét önfenntartásának legmagasabb formája, mert benne az én öntudatosan vezérli azt, ami a kapcsolatokban öntudatlanul praeformálva rejlik.”⁸⁶

Az ítéletek a logika szabályainak betartásával következtetéseket alkotnak.

⁸² Böhm Károly: Az Ember és Világa II. kötet 131.o.

⁸³ Böhm Károly: Az Ember és Világa II. kötet 240 - 241.o.

⁸⁴ Uo. 242.o.

⁸⁵ Bartók György: Id.mű 106.o.

⁸⁶ Böhm Károly: Az Ember és Világa II. kötet 258.o.

Már a fenti gondolatokban megelőlegeződik a következő paragrafus fő tétele: „Az öntétnek ítélet és következtetés formáiban elhaladó ezen önkifejlését, melylyel saját maga alkatának, tartalmának s céljának gondolatára eljut, gondolkodásnak nevezzük”⁸⁷ **A gondolkodás egy összetett tevékenység** — mondja Böhm — **melyre jellemzők: szabadság, a célszerűség és az általánosság vagy egyetemesség.** A gondolkodás szabadsága nem indokolatlan önkényességet jelent, hanem azt pl. hogy a gondolkodás válogat a szintézisbe beépítendő elemek között, vagy a képek elrendezésénél valamilyen célt követ. „A gondolkodás szabadsága tehát öntudatosságból ered. Ebben rejlik lényeges különbsége egyéb pusztán mechanikus műveletektől s viszont a gondolkodásban rejlik az ember fölénye az állat felett.”⁸⁸

A gondolkodás szabadsága azt is jelenti, hogy bizonyos célnak rendeli alá magát, tehát célszerű. „A gondolkodás indoka a cél”⁸⁹, és formái az öntudat tevékenységének formái, azaz az ítélet és a következtetés. A gondolkodásról kialakított nézeteit így összegzi Böhm: „A gondolkodás ezen fejtegetések alapján csodaszzerűségében mégis rendkívül egyszerű tevékenység. A mi jellemzi, az a szabadság, célszerűség és az általánosság; a mi alkotja, az az én, a jelentő ösztön s azok közös egysége az öntét. Célszerűsége miatt az öntét szolgálatába van utalva; általánossága kiemeli a pillanat kényszeréből s örökkévalóvá teszi; szabadsága pedig a pillanatokon túl az örök célok szolgálatára képesíti.”⁹⁰ A megfogalmazás oly szép és plasztikus, hogy nem tűr kommentárt.

A gondolkodást, mint célszerű tevékenységet egy sajátos iránytű, az **érzés** vezérli. Az érzés, amelyre jellemző az ellentétesség, „melynél fogva kellemes (kedvérzeteket) és kellemetlen érzelmeket különböztetünk meg (a mit rövidség okából élv és kín szavaival lehetne jelezni).”⁹¹ (Már most megjegyezzük, hogy mindkét érzésnek kiemelt jelentősége lesz az értékelméletben.) Ezek az érzetek képekhez kapcsolódnak, s az öntudatban állandó viszony jelenik meg az egyes képek és a hozzájuk kapcsolódó érzések között. De honnan erednek ezek az érzések? A gondos elemzés kideríti, hogy „az én önállítása egyszerű összefoglalás, melylyel semmi sem nyert, — az **öntudat**; vagy sikeres önkifejtés az egész öntétben, — az **élv**; vagy megakasztott önkifejlés az énben és az öntétben egyaránt, — a **kín**. Mind a háromnak forrása az én, oka az én önállítása, indokai pedig az énnel szervesen összefüggő nemén szerves mozzanatai.”⁹²

Az érzésnek két alapformáját ismerjük, tapasztaljuk a fájdalmat és a gyönyört. A „gyönyörnek első forrása a fájdalom megszűnése”. Itt természetesen kínálkozik a sztoikusokra való asszociáció, s nem véletlenül hisz Böhm így folytatja: „Ezt lehet üres élvnek (álgönyör, illusio) nevezni... (pl. ha valaki vízbe esik és kihúzzák). Gyönyöreink nagy része ilyen üresség; a veszteségből csak énünket mentjük meg... Van azonban egy másik módja is: a tartalmas élv vagy való gyönyör. Ezen gyönyör az öntét fejlettségében bírja alapját s teljességgel kárpótol azon fájdalmakért, melyeket szenvednünk kellett.”⁹³ Sőt hozzáteszi: „A való gyönyör forrása az ösztönök kifejlése és így megvalósulása. Míg a fájdalom ideiglenes, azaz átmeneti, addig ezen gyönyör állandó és végleges”⁹⁴ (Ilyen pl. a nemi ösztön megvalósulása a gyermekekben, vagy az értelmi tevékenységé értékálló művekben.) Figyelmet érdemel ez a határozott optimizmus, amely még a sokak által kárhóztatott ösztönöket is beemeli a gyönyörök forrásai közé. A példák magukért beszélnek, de érdemes hangsúlyozni Böhm meglátását. Az ösztönök magukban hordják ezeket a gyönyöröket, mint lehetőséget, de a megvalósult eredményben ismer az öntét magára, saját gazdagodását élék meg bennük, általuk az öntét fejlettebb alakban jelenik meg. Ez a tartós gyönyör alapja.

Az énről, az öntudatról szólva nem lehet megkerülni az **indulatok** régi problémáját. Az indulatokban „complexumot, az én és ösztön synthesisét kell látnunk” — állapítja meg Böhm. További vizsgálódással az is kiderül, hogy az affektusok gyökere a kínban keresendő. E tekintetben Böhm egészen a születésig megy vissza, az újszülött sírását úgy értelmezi, mint az első haragot, melyet a hideg levegő okozta fájdalom vált ki.

⁸⁷ Uo. 275.o.

⁸⁸ Uo. 277.o.

⁸⁹ Uo. 278.o.

⁹⁰ Uo. 282.o.

⁹¹ Uo. 283-284.o.

⁹² Uo. 292.o.

⁹³ Uo. 296.o.

⁹⁴ Uo.

A kín megszűnése azonban átvezet az élv nyugalomába, azaz az affektusok felváltják egymást, illetve átalakulnak egymásba. Ez a ténymegállapítás számos dialektikus összefüggés felmutatására ad alkalmat Böhmnek. Külön tanulmány érdemelnének ide vonatkozó megállapításai, melyekben a gyermeklélektantól az evolucionizmusig sok tudomány eredményeire támaszkodva vázolja fel az indulatok természetét, reakcióit, fiziológiai alapjait. Az alapvető indulatokat — tanáros pedantériával, s figyelmet érdemlő pedagógiai érzéssel — egy szellemes ábrában foglalja össze, melynek az „indulatok patkója” címet adja.⁹⁵ Az indulatok patkója jól mutatja, nemcsak indulataink ellentétességét, de mozgásuk irányát is.

Külön figyelmet szentel a szeretetnek, amelyet általában szintén az indulatok közé sorolnak. Böhm szerint a „szeretet nem ösztön, nem indulat, nem vágy, nem akarat, hanem érzés”⁹⁶ A szeretet élv (boldogtalan szerelemről beszélhetünk, de boldogtalan szeretetről nem), mert általa az öntét tényleges gyarapodást él meg. Az élv, mint tudjuk kielégedés, az én és az öntét gyarapodásának tudata, ezért a szeretet csíráját is a kielégedésben kell keresnünk. A szeretet ezért egyre növekvő, tökéletesedő lelki állapot. Ez megfigyelhető a gyermekkortól kezdve. Már a gyermek is sok mindent szeret, amivel kívánságait, ösztöneit kielégítheti, amellyel magát érvényesítheti, de a szeretet nyugtalan és szeszélyes. A serdülőkorban a meg nem értett nyugtalanság, valami homályos vágyakozás ragadja el a fiatal lelket, amely egy „alter ego keresésére készíti”. Az ifjakban „a szeretetnek egy nemesebb alakja foglal helyet, mely a köznapi hajsza utálatos alacsonyosságából kiemel... a művészet és tudomány ideáljai iránti lelkesedés, a melynek élni öröm, melyekért fáradni dicsőség.”⁹⁷ S álljon itt még egy idézet, mely a férfire vonatkozik! „A férfinál a szeretet jellege újra változik. Összes ösztönei teljes fejlettségének alapján megalkotja világát s gondolkodásával felismerte azon jelentést, melylyel személyére nézve a világ tárgyai bírnak. Élete most két irányba fejlődik tovább: egyfelől a világi tárgyak közti összefüggést kutatja, másfelől az összefüggő láncolatot maga céljaira felhasználni vagyis e láncolatba a maga akaratát okozó tagul beilleszteni iparkodik.”⁹⁸

Böhm magasztos gondolatai pontosan kifejezik filozófiája lényegét, melyet nemcsak írt és tanított, de amelyet életében maga is követett. A szeretet olyan belső ösztönzése az embernek, amely tökéletességünk anticipált képe felé vezet. Meggyőződése, hogy csak az lehet boldog, derűs, akin szétterjed a szeretet nyugodt fényáradata, aki öreg korában alkotásokra és nem rombolásokra tekinthet vissza. Innen tudjuk megérteni azokat a kivételes személyiségeket mint pl. Mózes, Buddha vagy a mindnyájuk felett álló Jézus, akiknek „egész lelke szeretet, nyugalom, boldogság és megelégedés volt.”⁹⁹ A szeretet parancsa nem mond ellent az iméntieknek. Ellenkezőleg, „a szeretetet parancsolhatjuk, az azt jelenti, hogy a szeretet: feladat, megközelítendő és megvalósítandó ideál, vagyis legfőbb alakjában nem természeti adomány, hanem harcban kivívandó állapot, s mint ilyen erény”¹⁰⁰ Ebben a harcban saját akaratunk, szabad elhatározásunk a legfőbb motívum, tehát a szeretet mint ideál az akarat szabadságát követeli. Így „mondhatni, hogy az akarat csakis a szeretet által lesz szabaddá” — szögezi le Böhm.¹⁰¹ A szeretet egyfajta önmegvalósítás.

Az **akarat** problémája ennél sokkal súlyosabb kérdés, ezt Böhm is tudja. Így ír: „Az akarat nevével annyi visszaélés történt már (különösen Böhme után Schelling és Schelling után Schopenhauer — Hartmann tanaiban), hogy e szót legtanácsosabb volna a philosophiai terminusok közül egy ideig kiküszöbölni, míg a köztudat megint tiszta képet nem nyer ezen processzusról s a philosophia ki nem ábrándul eme szégyenletes phantasirozásából.”¹⁰²

Minden létezőben fellelhető az akarat a szó nagyon általános értelmében, részben ez alkotja a létezők közötti ellentmondást. Ugyanis minden létező a maga lényegét igyekszik megvalósítani akár a többi rovására, azaz Böhm kifejezését használva, erejéhez képest „állítja magát”, mert a lét természete a megvalósulás. „Az ember, mint öntét ennél fogva csupa akarat; látni, hallani, ítélni, érezni sőt vágyani is akar,

⁹⁵ Lásd Böhm Károly: Az Ember és Világa II. kötet Bp. 1892. 323.o.

⁹⁶ Uo. 328.o

⁹⁷ Uo. 332.o.

⁹⁸ Uo.

⁹⁹ Uo. 335.o.

¹⁰⁰ Uo.

¹⁰¹ Uo. 336.o.

¹⁰² Uo. 355 - 356.o.

mert természeténél fogva minden lét azért lét, hogy hat, hatni pedig csak úgy tud, ha kifelé törekszik”¹⁰³ Az akarat alatt éppen ezt a kifelé törekvést, ezt a kihatást értjük. Az ember csupa ösztön lévén, csupa akarás. A nyelv azonban csak az öntudatos akarást tekinti akaratnak. Ily módon „az akarás végre is egy olyan fogalommal idealizálódik, a mely a közönséges nyilvánulásokban csak töredékesen észlelhető: szabad akarattá, mely az öntétre nézve ugyanaz, a mi a szeretet, azaz céllá, mely felé összes törekvéseit irányozza.”¹⁰⁴

S ha az én „önként beleveti magát a pótlék irányába, akkor a vágyból akarás lesz.”, melynek célja a hiányérzet megszüntetése. Az utolsó oldalakon Böhm ismét megmutatja kivételes nyelvi gazdagságát. „A vágy ... kiáltás az öntét mélyeiből — írja, s az — akarat a nyomorult teremtség önmegszabadítása”.¹⁰⁵ Az akarat tudatosan határoz az én önállításáról, s eszközként használja a többi létezőt. Ebben a stádiumban az én uralkodik az ösztönei felett, ő dönt azok kielégítéséről és annak módjáról, azaz „az öntét maga felett öntudatosan uralkodik, magával rendelkezik s így öntudatos birtokává lesz mindaz, a mi benne nemtudatosan rejtett.”¹⁰⁶

Ez a nyugodt önuralom a szeretet, a valódi boldogság állapota. Ez Böhm filozófiájának alapköve s egyben egyik üzenete. Nem az amor Dei intellektualis kell legyen az ember törekvésének célja, hanem a maga alkotta világának élvezete. S mivel a szeretet az öntét teljes megelégedése, az akarat pedig az öntét teljes megelégedésének igénye, így az öntét minden törekvése összefoglalható az alábbi mondatban: „önmagát tudatosan megélni és boldogságot élvezni.”¹⁰⁷ Az előbbi az öntét szabad elhatárolása, az utóbbi az öntét kifejlődése, azaz a két cél, mely az embert vezérli: szabadság, szeretet.

B. Az értékek világa, azaz ”a kellő világ”

A világ – mint ahogyan ezt Böhm már az Axiológia bevezető gondolataiban megelőlegezi — két félgömbként fogható fel, amelynek közös centruma van. „Az egyikben ugyan a substantia, a másikkban pedig az érték fogalma uralkodik; de ha csakugyan egy gömböt alkotnak, akkor a substantia és az érték fogalmainak közös centrumban össze kell esniök. Mert nem lehet egy gömbnek két centruma, nem lehet egy embernek két világa sem.”¹⁰⁸ Ez az elv, melyet ebben a műben fejt ki részletesen — rámutatva az érték fogalmának közös gyökerére az ontológiában és az axiológiában — már hosszú ideje érlelődik. Erről vall maga is az Előszóban, de ékesen tanúsítja ezt 1900-ban megtartott akadémiai székfoglalója, amely így kezdődik: „Az ember élete két egymással folyton váltakozó lépés rhythmusában halad. Az egyikkel a külvilág hatásait befogadva sajátjává teszi, a másikkal azt, a mit megszerzett, kialakítva megvalósítja. A befogadó (receptív) s kiható (reactív) tevékenység között áthidal az érzés mint élv és kín... Gondolkodásunk is, mint az élet legfőbb nyilvánulása, két funkciót végez: az egyikkel állandósítja azt, a mit megszerzett, — a másikkal szabályozza kiható tevékenységét;... Amaz a substantia, emez az érték fogalmának forrása.”¹⁰⁹

Böhm úttörő feladatra vállalkozott, és ennek maga is tudatában van. Bár az érték fogalma, és egy szüntelenül változó értékhierarchia a görögöktől kezdve kimutatható az európai gondolkodásban, de az értékek elvont elmélete nagyon új probléma. Szerzőnk abból indul ki, hogy a valóságnak értéke van, ellenkezőleg nem tudnánk becsülni, tehát a szubsztanciának értékkel is kell bírnia, s éppen ez az érték, amit a lényegben megragadunk. A szubsztancia és az érték viszonya jut kifejezésre az értékelésben, s ennek „eredménye a becsülő ítélet (Werthurtheil), melynek alanya a substantia, állítmánya az érték.”¹¹⁰ Az értékelés tehát nem csupán a szubsztanciára vonatkozik, túllép azon, és felette áll a recipiáló gondolatnak. Böhm úgy

¹⁰³ Uo. 357.o.

¹⁰⁴ Uo. 358.o.

¹⁰⁵ Uo. 361.o.

¹⁰⁶ Uo.

¹⁰⁷ Uo. 362.o.

¹⁰⁸ Böhm Károly: Az Ember és Világa III. kötet Axiológia vagy értékten Kolozsvár 1906. Előszó VII-VIII.o

¹⁰⁹ Böhm Károly: Az értékelmélet feladata és alapproblémái (székfoglaló értekezés) MTA 1900. Bp. 3.o.

¹¹⁰ Uo. 4.o.

véli, ez teljes összhangban van Kant tanításával, aki a célok birodalmát az okok birodalma fölé helyezte. Mindkettőnek megvan a maga funkciója és a rendelkezik saját kategóriákkal.

A recipiáló gondolkodás a szemlélet és az értelem funkcióinak szolgálatában a tér, az idő, az okság kategóriái segítségével rendezi a szubsztanciát, az értékelés a kellemes, a hasznos, a nemes kategóriáival szabályozza a cselekvést. „Amott prima philosophiának nevezik a kategóriák tudományát; a cselekvésnek prima philosophiája az érték elmélete (ha görög szóval szabad nevezni: axiológia)”¹¹¹ Ezt a kétféle prima filozófiát, melyeket Kant alapozott meg a *Tiszta ész kritikájában*, illetve *A gyakorlati ész kritikájában* ezt kívánja Böhm egyesíteni egy sajátos „hypermetafizikában”. Ez a hipermetafizikai fogalom, amelyben ontológia és axiológia egyesül, vagy amelyből mindkettő megérthető: a projekció, az Én önállítása, „mely nekünk képeket alkot, miket valóságokul nézünk s valóságokat, melyek képek alakjában indítják meg tevékenységünket.”¹¹² Böhm meggyőződése, hogy az értékten a cselekvés számára ugyanazt a szerepet fogja betölteni, mint amit a metafizika a megismerésben játszik.

1. Az érték fogalmának megalapozása

A projekció kitüntetett szerepe már a *Dialektikában* illetve a *Szellemtanban* is látható volt, azonban itt az axiológiában teljesezik ki igazán. E gondolat tartalmának és következményeinek belátásához kövessük Böhm gondolatmenetét!

Az érték gondolatának változásait figyelve a történelemben azt állapíthatjuk meg, hogy az érték objektivitásának és szubjektivitásának a gondolata egyaránt felmerül, sőt „párhuzamosan halad egymás mellett.”¹¹³ Ezért elsőként azt kell megvizsgálni, hogy az értékelés során társul-e a dolgokhoz valami, „vagy van-e bennük magukban valami objektív vonás, mely azokat becslésünktől függetlenül is értékesekké teszi? Azaz a legfőbb probléma ott rejlik: van-e valami állandó mérték, egy absolute értékes, melylyel a dolgokat becslük szerint megítéljük?”¹¹⁴ De választ vár az a kérdés is, hogy hol megy végbe az értékelés az érzésben vagy az értelemben? Nem elhanyagolható körülmény, hogy az értékelő ember egyedként is, és mint faj is állandóan változik. Miként befolyásolja ez az értékelés egészét? Honnan erednek a különböző értékfajok? Csupa olyan kérdés, amelyekre csak hipotetikus vagy részleges válaszok születtek eddig, pedig nagy szükség lenne pontos válaszokra egy átfogó értékelmélet kidolgozásához.

Első lépésként az értékjelzőket tekinti át. A tárgyakhoz ontológiai (alak, szín, íz stb.) és axiológiai (szép, jó, kellemes stb.) jelzőket kapcsolunk. Az „értékjelzők a valóságot felteszik....., annak tartalmi alkatához kapcsolódnak”¹¹⁵ — írja Böhm. Nagyon fontos megállapítás, amely azt hangsúlyozza, hogy az érték feltétlenül valami tartalmi, valami bensőséges vonásra vonatkozik, de nincs benne a tárgyban. Böhm megfogalmazása nagyon precíz, és az általa említett példa nem hagy kétséget afelől, hogy az értékjelzőben lévő tulajdonságot mi kapcsoljuk a tárgyhöz. „A jó cselekedet ontológiailag nem tartalmazza a jóságot, hanem valami vonása által okozza bennünk azt az állapotot, melyet aztán synthetikus úton a tárggyal kapcsolunk; a szépségnek is ilyen lesz az alapja, valamint a kellemesnek, a hasznosnak stb.”¹¹⁶ Ezzel — legalább is az értékek vonatkozásában — feloldja azt a dilemmát, ami a nominalizmus, realizmus vita óta nyomon követhető az európai gondolkodásban.

Az axiológiai jelzők párosan azaz ellentétesen léteznek. Ennek a párosságnak oka az érzésben keresendő. Ellentétes érzések kapcsolódnak egy-egy értékjelzőhöz, melyekben az Én léte vagy nemléte a meghatározó vonatkozás. Ami az én léte szempontjából pozitív az jó, kellemes vagy ezekhez közel álló értelmű jelző, míg az Ént veszélyeztető, neki ártó tárgyakhoz negatív érzések és ennek megfelelő jelentéstartomány párosul: pl. takarékos–pazarló, önfeláldozó–önző, gyengéd–durva, kegyes–kegyetlen, hasznos–haszontalan stb. Ebből a kapcsolódásból fakad az a gyakori hiba, amely az érték és az érzés közé egyenlőségjelet tesz.

¹¹¹ Uo.

¹¹² Uo. 12.o.

¹¹³ Böhm Károly: Axiológia 45.o.

¹¹⁴ Uo.

¹¹⁵ Uo. 49.o.

¹¹⁶ Uo. 48.o.

Az értékjelzők ugyan az alany szintetikus reakcióját mutatják a tárggyal szemben, „de magában a tárgyban rejlő vonásra épülnek fel.”¹¹⁷ Az öntudat egy szintetikus ítéletben fejezi ki a tárgy hatását és az alany reakcióját. Ez a mindennapi életben olyan gyors, mondhatjuk olyan spontán, hogy csak a végeredményt regisztráljuk, ezért nevezik ezeket érzelmi ítéleteknek. Böhm az egész folyamatot értékelésnek (Werten, Bewerten) nevezi. Az értékelést elemezve megállapíthatjuk, hogy van benne egy tárgy és annak hatása az alanyra, amely valamilyen kedvérzetet (Lustgefühl) vált ki. Ezek együttesen jelennek meg az úgynevezett „tetszés alapítéletében”, ezért Böhm ezt az alapítéletet ontológiai természetűnek tekinti. Efelett találhatók az úgynevezett becsülő ítéletek, amelyekben a tárgy által okozott kedvérzetet illetve annak mértékét összehasonlítjuk, és becsesnek ítéljük. Egy és ugyanazon tárgy többféle értéket is megjeleníthet. Pl. egy kert lehet kellemes, szép, hasznos stb. Az értékelés egész processzusa csak akkor lesz működő, ha van valami, ami az értéket magában hordja. A „vagyonnak csak akkor lesz értéke, ha a vele megszerezhető dolog (ló, ház, pénz) rám nézve értékes; maga az érzés is ilyen fix mérőtől nyeri az értékességét; az akarat szabadságát is ilyen értéken mérjük (pl. némelyek a vagyonosodáson, mások a művelődésen); végre: minden lelki tevékenység csak akkor nyer értéket, ha a mérték, melyhez fogjuk, bírja már az értékes vonást. Az értékelés ennél fogva csak akkor lehetséges, ha van valami, a mi önmagában vagy abszolút értékes” — fogalmaz Böhm.¹¹⁸

Teljesen világos. Böhm szerint az értékelés egy preferencia, amely egy abszolút értékhez való viszonyításban jön létre. Ennek az abszolút értéknek önmagára nézve is értékesnek kell lennie. „Az önérték ismeretelméleti határfogalom az értékességre nézve, olyan milyen az erkölcsi értékre nézve a cselekvő szabadsága.”¹¹⁹ Ez az önértékes csak az öntudatos lehet. A kérdés az, hogy ennek milyen következményei vannak. „Formailag ezen kérdésre csak azt felelhetni, hogy az önértékesség az önszeretben nyeri kifejezését. Az önértékes az, mi magát valami minősége miatt szereti”¹²⁰ — írja Böhm. Sajátos antropológiájának része az a felfogás, hogy az önszeretet „önkéntelen és feltétlen önállóság” amelyben „önmagát mint magától elszakíthatatlan valót állítja teljes és minden mást kizáró tisztaságban; egyetlenségének érzete az, a miből az önszeretet önálló szenvedélye fakad.”¹²¹ Összegezzük és értelmezzük az eddig elmondottakat!

Az ember mint egyetlen öntudatos lény, aki önállóságra képes, sejtve, tudva önmaga egyetlen voltát, felismerve értékességét, értékessége miatt szereti, — talán elkerülve a narcizmus veszélyét — helyesebb, ha úgy fogalmazunk igenli magát. Ez a szeretet önmaga érvényesítésére ösztönzi, minőségeinek fenntartására készíti. Ebben az öntudatos minőségben rejlik az abszolút érték, ami az önszeretben nyeri kifejezését. Gondoljunk végig ezt egy példán! Egy alma lehet szép, jóízű, vitaminokban gazdag stb. Ezek a vonásai már megjelennek a tetszés alapítéletében is, de igazán a becsülő ítélet tartalmazza az értékelést, amikor tehát kimondjuk, hogy „Ez az alma finom”. A finom ebben az esetben akár mind a három említett tulajdonságot is magába foglalhatja. Értékelésünkben tehát az jut kifejezésre, hogy az ember önmaga fenntartása szempontjából értékesnek (kellemesnek, hasznosnak) ítéli az almát, s ebben kimondva–kimondatlanul benne van az önmagunk szeretete, önön minőségünk (nagyon is összetett minőségünk) fenntartásának a vágya. Ez még akkor is így van, ha ez nagyon gyakran nem is, vagy csak utólag tudatosan bennünk. Böhmnek sok vonatkozásban igazat kell adnunk. Önmagunkat kívánjuk megőrizni vagy fejleszteni nemcsak akkor, amikor eszünk, pihenünk, amikor tehát biológiai szükségleteinket elégítjük ki, hanem akkor is, amikor pályát választunk, azaz szellemi minőségünk kibontakozásának adunk lehetőséget, amikor társat vagy barátot választunk, azaz „hiányos létünket” próbáljuk meg kiegészíteni. Okfejtésünk akkor lesz teljes, ha hozzátesszük: magukban a dolgokban, jelenségekben van olyan objektív vonás, amit az ember a maga szempontjából értékesnek ítélhet. Pl. az alma valóban tartalmaz vitaminokat, vagy a jól megválasztott barát fontos támasz lehet életünk válságos pillanataiban. A két példa jól szemlélteti, hogy rendkívül nagy különbség van a dolgok, tárgyak, személyek stb. objektív vonásai, azaz értékelésünktől függetlenül létező adottságai között, ezért (is) lehetetlen rájuk felépíteni az érték fogalmát. Böhmnek igaza van, csak az Én önértéke lehet szilárd pont: „Az értékelméletnek ennél fogva logikai sarokpontja az önérték fogalma; abszolút érték nélkül csak a phaenomenonnál maradunk. Ezen abszolút érték az önszeretben nyeri kifejezését, phaenomenális létet; de gyökere az öntudatos minőségben rejlik, ez a noumenon. A noumenont

¹¹⁷ Uo. 52.o.

¹¹⁸ Uo. 55-56.o.

¹¹⁹ Uo. 56.o.

¹²⁰ Uo.

¹²¹ Uo.

oly módon felfogni, hogy az az emberre nézve a legfőbb érték, — ez az értéktan fordulópontja; sem az élv sem a cél ezt a fordulópontot nem nyújtják, mert amaz még mindig az értékelés substratuma, emez végnélküli regresszusra és progresszusra vezetne.”¹²² Böhm tisztában van azzal, hogy értékelmélete segítségével az érték megszületésének pillanata nem elemezhető, de ezt egyetlen más értékelmélet sem kínálja. Ez a pillanat csak megélhető.

Valószínűleg saját szigorúan értelmezett tudományosság igénye vezeti Böhmöt, amikor logikailag formalizált formákban, illetve a pszichológia felől közelítve is megkísérli leírni az értékelés folyamatát. Itt mindössze egy logikai képletig, valamint annak a megállapításáig jut, hogy az érték gyökere nem az intenzitásban, hanem a minőségben keresendő. A lélektani elemzés azt mutatja, hogy a „psychosisokban mennyiségi és minőségi momentumok mérkőznek.”¹²³ „Ez a küzdelem azonban csak ontológiai tény, amely csupán akkor fog értéket nyerni, ha mi már a saját funkcionális értékét felismertük” — értelmezi Bartók a mester gondolatát.¹²⁴

2. Az értékelés lehetséges szempontjai

Saját funkcióink megítélésében is fordulópontot jelent a következő kérdésre adott válasz: milyen szerepe van az élvnek az értékelés aktusában? Erre a kérdésre Böhm igen behatóan válaszol — bírálva közben a hedonizmus felfogását — mivel ennek a válasznak fontos szerepe van az értékelméletben. Az érték = élvezet (élv, öröm) tételből ugyanis olyan következtetések adódnak, amelyek Böhm szerint elfogadhatatlanok. Ha ez igaz lenne, akkor az élvezet volna minden tevékenység indítóoka, célja, minden érték mérője. Ezzel szemben az élv egyik sem lehet, mert — az értékelés értelmi és nem érzelmi aktus, míg az élvezet az érzésre épít:

— minden cselekvésnek indoka a hiány (a szükséglet), míg az élvezet csak pozitívum lehet, az, hogy negatívum legyen logikai lehetetlenség;

— az élvezet a siker érzete, ezért sem lehet a cselekvés oka csak követője. („a cselekedet maga a hiányt elenyésztető / megszüntető / projektio”)¹²⁵ Az élvezetnek mindenkor megelőzője az öntudatlan vagy öntudatos hiány

— cél sem lehet, mert alapvetően a tevékenységet az önfenntartás vezérli, ezért a cél elsősorban nem az élv, hanem az aktus. Vannak ugyan olyan tevékenységek, ahol a cél és az élvezet egyenrangú, pl. egy vers megismerése és élvezete, de ez a kivétel kategóriája.

— Akad ugyan olyan eset, ahol a közvetlen cél az élvezet (pl. eszik, iszik, társalog, közösköl csak azért, hogy élvezzen), ezekben az esetekben azonban „az eredményt kívánja az előzmény nélkül... a boszorkányjének hangulata ez — de nem a normális lélek állapota”¹²⁶ — állapítja meg igen szigorúan Böhm. Ilyen volt, pl. a római császárok kora.

Böhm úgy véli, hogy érvelését alátámasztja az a biológiai érv is, hogy az állatvilágban sem szerepel az élvezet, csak az önfenntartás, az akció. A fentiek alapján megállapítható, hogy sem az eudaimonizmus, sem a hedonizmus érvei nem meggyőzőek e vonatkozásban.

Meg kell vizsgálni viszont azt a kiindulópontot, hogy az élvezet az értékek forrása és alapja. E megállapításból 3 tétel következik:

- az élvezet önmagában értékes
- az élvezetből mint okból ered az érték
- élvezet nélkül semmilyen érték nem lehetséges.

¹²² Uo. 57.o.

¹²³ Uo. 77.o.

¹²⁴ Bartók György: Böhm Károly 123.o.

¹²⁵ Böhm Károly: Az Ember és Világa . Axiológia , Kolozsvár 1906. 85.o.

¹²⁶ Uo. 89.o.

Az első következményt elfogadja Böhm. Az élvezet mindenkor tetszést, örömet vált ki, s a szemlélőben ismét élvezetet okoz. „Az élvben van az önállóság teljessége elérve; rajta túl nincs semmi, azért önelég, αὐταρχής, s birtokában nem vágyódunk semmire.”¹²⁷

A másik két következmény azonban legalább is elhamarkodott. Igaz ugyan, hogy némely értékes az élvezetben keresendő, de nem igaz, hogy minden érték az élvezetből ered, még akkor sem ha esetenként együtt jár vele. Pl. az étkezés normális körülmények között élvezet, de értékét nem csak ez adja meg. Az élvezet „csak ismeretünk számára indok, de nem az értéknek szülőke” — szögezi le Böhm.¹²⁸ Az élvezet ugyanis egy érzés, az érték viszont az érzésen felül álló intelligenciától függ, az élvezet csak akcidentális valóság. „Az élv először is alanyi állapot. De kinek az állapota? Mondjuk az Éné; ennek affirmációja tükröződik az élvben. Az élv ennél fogva subjektív reflexe valami realitásnak, az Én önaffirmációjának. Ha tehát a reflexnek értéke van, akkor az alapul szolgáló realitásnak értékessége miatt van értéke.”¹²⁹ Böhm fontos szempontot fogalmaz meg ebben az idézetben, amely lehetőséget ad annak a megértésére, hogy miként lehetséges, hogy ugyanaz a dolog, „realitás” az egyik ember számára élvezet, a másik számára nem. Az élvezet tehát az értékét az Én fenntartásában játszott szerepétől nyeri, s nem önmagában értékes. Úgy helyes tehát a megfogalmazás, hogy „az érték a tárgy realitása miatt van, de felismerésére az élv szolgál indító okul.”

Nem alkalmas az élvezet az érték mérésére sem, mert annak mérésére valami minőségi mérőt kell keresni, s annak szelleminek kell lennie, mint magának az értéknek. Maga az élvezet is oly sokféle, s nem mindegyik egyformán tetszetős. Még az élv intenzitása sem igazít el bennünket, mert ennek mérésére sincs megfelelő kategória. Az „érzetegység”, mellyel a pszichofizika operál csak üres fantom — mondja Böhm, amellyel nem lehet rendet tenni az alsóbb és felsőbb élvezetek között, s így a Bentham által oly nagyra becsült „Sense of dignity” is csak szép misztérium marad.¹³⁰ A hedonizmus a mérték kérdését egyáltalán nem tudja megoldani. Az élvezet lehet egy egyetemes index a különböző értékek vonatkozásában, de nem lehet minden értéknek forrása, sem oka, sem mértéke. Ha osztjuk Böhm e meggyőződését máris tovább léphetünk a mérték keresésében.

A feladatot nehezíti az értékek sokfélesége, melyre már a nyelvi formák is felhívják a figyelmet. Az értékjelzőkből azonban nem lehet kiindulni. A filo- és az ontogenezis kidolgozatlanága miatt nem szolgáltat ilyen adatokat. Ugyan már tudjuk, hogy milyen módon fejlődnek a gyermek érzékei, hogyan erősödik az értelem, miként alakul ki a beszéd stb., de nem tudjuk hogyan alakul ki az értékek világa az embernél — összegzi a kor tudományának eredményeit és hiányait Böhm.

Ha magát az értékelés folyamatát vizsgáljuk látható, hogy „a tárgyat valami (való vagy képzelt) értékessel összehasonlítjuk; ezen önértékű tehát az érték mérője s azért a mérték az értékelés lelke... az érték változik, ha a mérték változik, vagyis az értékelés változása a mérték változásával halad párhuzamosan. Már pedig a mérték változik, ha a centrális gondolat, mely lelki életünk felett uralkodik, változik. Ezen változás a gondolatok csoportosulásában a lélek fejlődésétől függ. A lélek fejlődése pedig abban nyilvánul, milyen viszony van az öntudat és a tartalma között.”¹³¹ Tehát az értékelésnek és változásainak okai és folyamata az emberi lélekből érthetők meg. Mivel az emberi lélek fejlődése az idegrendszerhez van kötve, bár a tudomány még e területen sok mindennel adós, de a pszichikum megértéséhez az idegrendszer fejlődésének rövid áttekintésére vállalkozik Böhm.

Mellőzzük ezúttal az idegrendszer változásainak leírását, főként azért, mert messzire vezetne annak boncolgatása, hogy mennyire felel meg Böhm összefoglalása a kor tudományos ismereteinek. Az azonban világosan látszik, hogy elsősorban a gyermeklélektan eredményeire (Preyer: Seele des Kindes illetve Perez: Les trois premières années de l'enfant) támaszkodik. Okfejtéséből csak azokat a mozzanatokat emelem ki, amelyek az értékelméletének megértése szempontjából perdöntők.

Finom elemzések után, melyben az érzékek, a fantázia, az értelem majd a fogalmi gondolkodás kialakulását írja le Böhm összegzi az Én fejlődésének lépcsőfokait elsősorban az értékelés tartalmára és

¹²⁷ Uo. 93.o.

¹²⁸ Uo. 94.o.

¹²⁹ Uo.

¹³⁰ Uo. 100.o.

¹³¹ Uo. 108.o.

minőségére figyelve. Megállapítja, hogy kezdetben az érzékenység, később a sejtő fantázia, majd az értelem és végül az ész formái tárulnak elénk. Hangsúlyozza, hogy nem merev elválasztásról van szó, hanem fokozatosan átalakuló tevékenységekről, melyek kialakulása egyénenként is eltéréseket mutat. A szellem fejlődésével együtt az Én is változik, „alkata gyarapodik.” A fantáziaképekkel pl. az ifjú nem csupán díszíti a világot, hanem felépíti saját világát, melynek ő az egyedüli ura. Az Én az objektív képektől megválik, ez lesz a szegzett tárgy azaz a kivetített kép, a Más. Az Énben visszasugárzik a Nemén, az én szemléli őt. De magát is szemléli, s végül „az Én mint érzéki, értelmi és észbeli alkotások centruma tárul fel maga előtt s közvetlen intuitióval ragadja meg maga fenséges, egyetlen, páratlan csodatermészetét. Így lesz a megelőző fok a felsőnek momentumává, a felső az alsónak szemlélő alanyává, vagyis megnövekedett felsőbb Énné, mely másnak kénytelen magát találni, mint milyennek magát a megelőző fokon észlelte. Az érzéki Én tárgyává lesz az értelmes Énnek, mindketten az eszes Énnek vagy abszolút Énnek objektumává, azaz momentumává.”¹³² A szellemnek ez a csodás képessége az, amit Fichte reflexiónak nevezett. Így jön létre az „értő szemlélés”, az „értelmi érzés” azaz az öntudat, s legfelső fokon az ész intuíciója, vagy másképpen szólva az érző, az értő és az eszes Én. Ezeket fogja Böhm Én1, Én2 és Én3 jelekkel jelölni. Az értékelésben valamelyik Én részt vesz, ezért a végső mértéket a szemlélő Én mindenkor tartalmi és formai reflexióinak fokában kell keresni. Három ilyen fok létezik:

— „Az első fokon az Én physiologiai és érzéki ösztöneiben el van merülve; a tárgyak jelentését nem ismeri, hanem csak azok organikus hatását, melyet ingereik benne okoztak... érzéki felfogásán végig dominál ezen érzelmi hangulatnak a polaritása azaz az élv és a kín... azért a szemlélő Én vagyis az öntudat is teljesen az élv és a kín tömeges állapotából áll”¹³³ Az első mérték tehát az élvezet, ez dominál egészen a fiúkorig.

— „Az első fok vívmányai a második fokon megőriztetnek; az emlékezet megtartja az érzéki képeket ép úgy, mint azoknak hangulati kísérlőjét s a velők kapcsolt alanyi érzelmeiket is.”¹³⁴

Még ezen a fokon is az élvezet dominál. Mivel ebben az időszakban a faji ösztön dominál, ezért a szerelmi ábrándozás irányítja az Én működését. Mindent e szempont szerint rendez el. Majd később az értelem kitágul. „A főkategóriák, melyek alatt e valóságot nézi, az érzéki felfogható anyag, és az értelemről hozzá tett erő fogalma... a férfikor elején materialista mindenki és pozitívista.”¹³⁵ Itt már az Én objektumként, Másként áll az értelem előtt. „Azért nem a ráerőszakolt organikus élv vezet, hanem öntevékenysége érzete a kifejlett erő tudata. Ebben az önfenntartásban mozog... Többé nem az érző Én a szemlélő is, hanem szemlélővé az értelmes funkcióival... rendező Én lesz s ennek immanens törvényeivel kell az objectumnak egyeznie, hogy magával egyrangúnak fogadja el.”¹³⁶ Ebben a periódusban az értelem számára a haszon lesz a rendező szempont. „A férfiút e miatt a próza jellemzi, a hideg számítás, az erőérzet uralma, a hatalom utáni vágy” — fogalmaz Böhm. Bizonyára — velem együtt — sokan gondolják, hogy ezek a tulajdonságok legfeljebb dominánsnak nevezhetők, de semmiképpen nem kizárólagosnak, viszont tökéletesen megfelelnek annak a férfi szerepmintának, akár azt is mondhatnánk annak a férfi ideálnak, amely a századfordulón az európai kultúrában jellemző volt. Miközben nem vitatható, hogy Böhm megállapításaiban sok igazság található, joggal gondoljuk, hogy a felsorolt értékek nem kizárólagos motívumai a kor emberének (még a férfiakénak sem.).

— „A harmadik fok a két megelőzőnek a vállaira támaszkodik.... Az értő én előtt a világ rendezett összefüggésében terül el.... saját természetének és hatalmának tudatára ébred”¹³⁷ Áthatja őt saját kiválóságának érzete és szeretete, saját méltóságának tudata. Az érték forrását tehát az öntudat eme csodás természetében kell keresnünk. Az Én pusztán ezen tulajdonsága miatt becsüli önmagát, ez az amiben egyedülálló. Ez az „ő egyetlenségének, kiválóságának, méltóságának tudata, mely őt feltétlenül állítandónak, azaz legértékesebbnek bizonyítja.”¹³⁸ Ezen a ponton a boldogság „értékének szerencsés jutalma.” Az Én tisztán magára talál, itt válik világossá, hogy az „Én az önmagára visszahajló valóság s

¹³² Uo. 119-120.o.

¹³³ Uo. 125-126.o.

¹³⁴ Uo. 126 –127.o.

¹³⁵ Uo. 128.o.

¹³⁶ Uo. 129.o.

¹³⁷ Uo. 130 –131. o.

¹³⁸ Uo. 132.o.

ennek a valóságnak átértése és állítása, — ez az öntudat ténye s ezzel az állítással együtt: az Énnek értéke.”¹³⁹ Ezen a ponton az Én azt ismeri fel, hogy ő mindennek a forrása, s mindennek mértéke lesz az ő szellemisége. Íme az újra értelmezett homo mensura elv!

Az értékelésnek háromféle értékelési módja ismert: **a hedonizmus, az utilizmus és az idealizmus**. Az első esetben az élvezet mutatja az alany kedvérzetét, a másodikban a logikai kedvérzet vagy a sikerérzet a kísérőélmény. Míg a harmadik esetben az élv csak jelez, az „önfentartó rendezés értelmi kedvérzete is a feltétel meglétét jelzi.”¹⁴⁰ A centrális gondolat a szellem méltósága, a nemesség, az intellektuális emelkedettség. „E harmadik fokon az Én önmagába záródik s mint abszolút centrum lép fel világalkotásában.”¹⁴¹

A hedonizmus az Én1 értékelése, az utilizmus az Én2-é, míg az idealizmus az Én3 fejlettségi fokának felel meg.

A fentiekből kitűnik, hogy Böhm esetében nem a homo mensura elvének változatlan tartalommal történő megismétléséről van szó, hanem egy nagyon alaposan és tudatosan átgondolt antropológiai és ismeretelméleti megalapozottságú értékelmélet központi gondolatáról. Böhm rendszerében az ember nemcsak az ismeretelmélet főszereplője lesz, aki a maga által rendezett világot ismeri meg, hanem központi figurája, uralkodó hatalma lesz az értékek világának is. Ez nem csupán az ismeretelmélet következménye. Böhm itt bizonyos mértékig függetleníti magát korábbi tételeitől, és fiziológiai, pszichológiai és logikai érvek segítségével jut el ahhoz a következtetéshez, hogy az értékelés lényege, a mérték az emberi szellemben leli meg a forrását. Külön hangsúlyt érdemel, hogy Böhm ezzel nem csak a modern tudományok eredményeit ülteti át, érvényesíti egy filozófiai diszciplínában, hanem elvi alapon — mint egykor Kant tette — elutasítja a vallási értékelmélet legfőbb tételét is tudniillik, hogy Isten az értékek legfőbb forrása, foglalata és egyúttal az érték követő magatartás jutalmazója, vagy a normaszegő büntetője. Böhm meggyőződéssel vallja, hogy az Én éppúgy uralkodik a maga teremtette világ felett, mint a művész a műve felett. Ennek a világnak értéket az Én kölcsönöz, az Én méltósága, az Én szelleme.

Innen az önérték eszmei magaslatáról lehet most már áttekinteni az értékelés fejlődését, fokozatait. Három alaptípust különít el Böhm: a hedonizmust, az utilizmust és az idealizmust. Ezek nemcsak elkülönülnek egymástól, de össze is függnék, sőt fogalmazhatunk úgy, hogy a felnőtt ember értékelésében teljesen tiszta formában nem is fordul elő egyik fokozat sem. „Az egyik fokozat a benne rejlő dialektika kényszerűségével hajt a másik, a magasabb fokozat felé, hogy az érték minden mozzanata fejlődésbe jöjjön — értelmezi Bartók a mester gondolatait — Az egyik fokozatról csendes átmenet vezet a felsőbb fokozatba; a felsőbb fokozatból nem egyszer gyors eséssel hullunk vissza az alsóbb álláspontra.”¹⁴²

Figyelmesen olvasva Böhm fejtegetéseit nagyon fontos és érvényes megállapításokkal találkozunk. A fejlődésben az alsóbb fokok megőrződnek, mint mozzanatok, ugyanakkor vissza is hatnak az alsóbb fokokra, árnyalják, differenciálják azokat. Így jön létre a tárgy mind teljesebb értékelése. Mindebben a fő mozgató erő a reflexió.

3. A szabadság, kettős szerepben

3.1 A szabadság, mint az érték létének feltétele

A szabadság Böhm filozófiájában, különösen értékelméletében alapvető kategória. Földi életét az ember a legnagyobb függéssel kezdi — állapítja meg Böhm. Ez a függés igaz az egyes emberre (lásd csecsemő) és az emberiségre (lásd a természeti állapot) egyaránt. Ebben az első jelentékeny fordulatot az érzékek tevékenysége jelenti. „Az érzék a világot kép alakjában elsajátítja magának: ez reá nézve igazi arreptio, occupatio, honfoglalás, ἀρχή. Ez az archimedesi pont, melyre az öntét lábát megveti, hogy a

¹³⁹ Uo.

¹⁴⁰ Uo. 134. o.

¹⁴¹ Uo.

¹⁴² Bartók György: Böhm Károly 126.o.

makrokosmos nagy áradatával szemben szilárd alapon megállhasson”¹⁴³ Ezt a hódítást az emlékezet megőrzi, állandósítja, s ez akkor is az övé, ha maga a reális világ eltűnik. A megfogalmazás egyszerre láttató és tovább gondolásra ösztönző.

„Az emlékezeti anyagban van az öntétnek első tulajdona.”¹⁴⁴ Ez azonban még mindig kötött állapot — mondja Böhm, hisz csak múltja van jövője nincs. „Jövője csak az által lehetséges, hogy múltjától elszakad, hogy az emlékezeti rétegek szilárdságát meglazítja s öntudatos erejével új térben projiciálja. Az újonnan megnőtt és kitágult térben maga elé állítja az emlékezet meglazult láncszemeit s jelentéssel ruházza fel.”¹⁴⁵ Ez a képzelet vagy fantázia. Böhm felfogása szerint ez az a fordulópont, ahonnan a lélek fejlődése magasabb fokra lép. Ettől kezdve látja a dolgokat egészükben és részeikben, képes megragadni összefüggéseikben azaz jelentésükben. „Mikor ennek a jelentésszotogató mivoltának tudatára ébred, akkor értelmesnek nevezzük az öntudatot.”¹⁴⁶ De még ennek az értelemnek is vannak fokozatai. Az analízáló képességnél magasabb rendűnek tekinti a szintetizálót. Az absztrakció és az általa lehetővé tett mind tágabb kitekintés bizonyítja, hogy az elvonatkoztatás minőségi különbséget jelent, mintegy új dimenziót hoz létre, s ezáltal mind szabadabbá teszi az Ént. Az „intelligentia fokozódása attól függ, hogy magában mintegy tömörül, azaz mind reflektáltabb formát ér el, a mi azonos az Én felszabadulásával.”¹⁴⁷ A mind szabadabb Én egyre magasabb fokon tud reflektálni az őt körülvevő valóságra, egyre függetlenebbé válik tőle.

Az ember akkor szabad igazán, ha az ész, az értelem kormányozza cselekedeteit. Ez a tiszta racionalista alapvetés egylényegű Descartes és Spinoza felfogásával. Az értékfokozatokat ugyanis az érzék, az értelem és az ész aktusainak minősége határozza meg. „Minthogy pedig ez a qualitas az Én reflexiófokozataitól függ, azért az emberi cselekvésnek az értékét azon magaslat határozza meg, a melyről az Én a világot nézi, azaz élet- és világfelfogásától ... a philosophusban (mert ez az ő álláspontja) a σοφός-ban s annak bármely formájú concret megvalósulásában (Buddha, Jézus, Sokrates) látta az emberiség mindenkor azon ideált, melyet maga elé tűzött utánpásul.”¹⁴⁸ Böhm meggyőződése, hogy ez az egyetlen lehetséges megoldás az értékelmélet problémáinak, zavarainak kiküszöbölésére.

Miként viszonyul egymáshoz az értékelés vizsgált három formája?

A hedonisztikus értékelés szubjektív és az egyéntől függő, mivel nem a tárgyat értékeli, hanem az általa okozott alanyi élvezetet. Az utilisztikus értékelés a tárgyra van tekintettel, ezért objektív, s mivel az objektív viszonyok mindenkire nézve ugyanazok, ezért univerzalisztikus is. „Az idealistikus értékelés mértéke a mindenütt azonos értelmiség (értsd: értelmesség); annak tehát természete szerint objektívnek s universalistikusnak kell lennie. Éppen azért azonban, mivel az Énnél magasabb nincs, az idealistikus értékelés *absolut értékelés*. Az egész világ teleológiája csak ezen feltétel mellett bír értelemmel. Az emberiség egész történelme a szellem szabadságát célozza. Ezen felül célt nem ismerünk; magasabbat nem képzelhetünk; ebbe bele kell nyugodni.”¹⁴⁹ Sőt, tovább gondolva az is világossá válik, hogy „a dolog élvértéke és hasznóértéke a kvalitástól vagyis az önértéktől függ.”¹⁵⁰ Ugyanis az Én dönt arról hogy milyen minőséget ítél élvezetesnek vagy hasznosnak, azaz végső soron minden az önértéktől, az Éntől függ. Ezért fogalmazhatunk úgy, hogy az élvezeti és a hasznóértékek az idealizmus értékeinek, mint lényegnek a fenomenális megnyilvánulásai. „Ők figyelmeztetnek (indexek) ezen önértékre s csak a mennyiben ez nyilvánul bennök, bírnak maguk is értékkel.”¹⁵¹ Ez a három értékelési forma tehát fejlődési fokokat jelent az értékelésben „minél jobban nyílik meg a nemesség, annál inkább hullanak le, mint virágról a borító szirmok, az alsóbb értékelések.”¹⁵² — fogalmaz Böhm.

¹⁴³ Böhm Károly: Axiológia 192.o.

¹⁴⁴ Uo. 193.o.

¹⁴⁵ Uo.

¹⁴⁶ Uo.

¹⁴⁷ Uo. 194.o.

¹⁴⁸ Uo. 197.o.

¹⁴⁹ Uo. 198.o.

¹⁵⁰ Uo.

¹⁵¹ Uo.

¹⁵² Uo. 198-199.o.

Ez nem jelenti azt, hogy az idealisztikus értékelés megjelenésével megszűnik az ember élvezeti vagy hasznértekek alapján is csoportosítani, de ezeket is mintegy áthatja, s némileg megváltoztatja a nemes tartalom. Ezzel Böhm ismét valami nagyon fontos összefüggésre hívja fel a figyelmet. Az értékek egyes csoportjai bár eltérnek egymástól, és jól különválasztható az értékelés maga is, mégis szoros kapcsolat van közöttük. Arról, hogy az alacsonyabb rendű értékek léte, funkcionálása nélkül a magasabb rendű értékek nem jöhetnének létre, már volt szó. Most azonban az kap kiemelt hangsúlyt, hogy a magasabb rendű értékek funkcionálása átértékeli, mintegy megnevesíti az alacsonyabb rendű értéket is. Az Én, amely magasabb rendű értékeket követ másként ítéli meg az élvezet és a haszn értékeit is. Pl. a táplálkozással összefüggő értékek terén többre becsüli a minőséget, mint a mennyiséget, az ízléses táplálást, az élvezeti érték mellett a táplálék egészséges mivoltát stb. Ezért fogalmaz így már akadémiai székfoglalójában is: „arra a meggyőződésre jutottam, hogy minden értékelésnek csak akkor van értelme, ha a nemességet vesszük alapul.”¹⁵³ A nemesség viszont csak a szellem sajátja. Csak az öntudat az, amely értékes, mert nélküle soha nem lennének ideálok, s mert benne annak a valóságnak örülünk, mely „az Énben önmaga tudatára ébredett. Nincs pedig más öntudatos, mint az intelligentia, a szellem. Az öntudatot pedig azért mondjuk a legfőbb értéknek, mert intelligentia, mert szellem.”¹⁵⁴ Az ily módon kialakult értékrendünk által ítéljük meg a Mást is. Ott ahol „az Énality az Éntárggyal ölelkezik, ott pattan ki az abszolút érték szikrája, mely minden becslésnek végső forrása.”¹⁵⁵

Böhm álláspontja világos: az érték az Én és az általa projiciált, majd a megismerésben újra magáévá tett valóság találkozási pontján keletkezik. Ez által az „ölelés” által — ahogyan Böhm mondja — az Énben tudatossá lesz, ami nem tudatosan benne, ami a valóságban azaz az Éntárggyban is rejlik. Teremtés és felismerés ez egyszerre, de egyik sem egészen, ugyanis a teremtés ebben a rendszerben nem tudatos folyamat, s ettől az érték némi objektivitást nyer. De nem tűnik el a szubjektivitás sem, mert erre a felismerésre csak az öntudatos ember képes, csak ő ismerheti fel a valóságban saját maga értékes voltának különböző megtestesüléseit, mindazt, ami számára kellemes, hasznos, szép és jó, amit a maga értékeként felfedezett, vagy amit tudatosan alkotott.

Az értékelési módok a köztük fennálló kapcsolat ellenére sem vezethetők le egymásból. „Különböző pszichikai állapotokban végbemenő mérkőzések eredményei ezek, a melyek a mérkőzők elváltozott minőségétől függenek. De azért az emberre nézve egyik sem egyedüli ... teljes értékét a tökéletes ember minden dolognak csak a három szempont együttes alkalmazásával fogja megtalálni; minden kizárólagosság — félszogség.” — állapítja meg Böhm¹⁵⁶.

3.2. A szabadság mint érték

Az Én értékelő tevékenysége nem értelmezhető az akaratszabadság nélkül. Az Én értelmes reflexiója tartalom és forma együtteseként jön létre. „Az Én tartalmában benne vannak az összes jelentések és az Én jelentése; az Én formájában benne vannak az egyes vonások önprojectiói és az Én hozzájárult projectiója.”¹⁵⁷ Azaz az Én világhoz való viszonyában felfogja, megismeri az objektív tárgyak dolgok jelentéseit (az ő önállóságukat), s ehhez hozzáadja a maga jelentését, a maga értelmezését, értékelését. Ugyanez történik a forma esetében is. Mindezeknek a folyamatoknak az Én az ura. „Ezen vezérlő actiónak a neve a szabadság; az önmagát állító Én uralma az önmagát állító ösztön felett. És ezen szabadság az, amit a legértékesebb Én kizárólagos vonásának hirdetünk.”¹⁵⁸

Ezzel a szigorúan logikai értelmezéssel Böhm nem akar belemenni a szabadságról szóló erkölcsi vitába. Számba veszi viszont a szabadság megnyilvánulásának formáit, azokat a belső tényeket, melyek a szabadság létére utalnak. Ilyen a szabad mozgás, az önálló cselekvés, amely mások számára indokolatlannak látszik, a választás, s mindazok a folyamatok, melyek leginkább a sikertelen törekvést

¹⁵³ Böhm Károly: Az értékelmélet feladata és alapproblémája Bp. MTA 1900. 24.o.

¹⁵⁴ Uo. 39.o.

¹⁵⁵ Uo.

¹⁵⁶ Böhm Károly: Axiológia 202.o.

¹⁵⁷ Böhm Károly: Az Ember és Világa IV. kötet, Kolozsvár 1912. 147.o.

¹⁵⁸ Uo. 148.o.

kísérik, pl. megbánás. A szabadságot levezetni nem tudjuk, ebben Böhm teljesen Kant álláspontján van, csak tényként érzékeljük. A szabadságban, mint meghatározott körülmények között előálló diszpozícióban az Én reflexióját kell felismernünk. Ebben az ember felülemelkedik a Neménen és önmagán. „A reflexió munkájában ... ennél fogva az Énegész tényleg külön válik a részeitől, azaz szabaddá lesz önmagától is — írja Böhm. S az Énegész ezen túluralma a többi részek felett annak alapja, hogy velők tetszése, lényeges specifikus jelentése szerint rendelkezik. S ezen rendelkezésben áll fölénye és szabadsága.”¹⁵⁹ Az Én tehát képes Énegészként felülemelkedni ösztönein, érzelmein, vágyain s képes olyan döntéseket hozni, melyek ezekkel ellentétesek. Pl. képes életét is feláldozni. Böhm nem állítja, hogy az ember független a világ viszonyaitól, „a kozmikus viszonyoktól”, tehát cselekedetei sokszor indokoltak, azaz determináltak. De az önelhatározás, mint az Én belső aktusa képes ezen a determináción áttörni, s Böhm éppen ezt tekinti szabadságnak.

A szabadság mások számára is érzékelhetően a cselekvésben nyilvánul meg. A „cselekedet olyan nyilvánulás, mely az ember legfelsőbb fórumából veszi eredetét, vagyis a cselekedet ezen legfelsőbb fórumnak nyilvánulása, és nyilatkozata.”¹⁶⁰ A cselekedetet megelőzi a megfontolás és az elhatározás. Böhm ezen a ponton finomítani igyekszik Kant etikai tanításain. Nem elégszik meg az akarat posztulálásával. Az akaratot felbontja elemi részeire és a következő sort kapja:

1. a külső ok, mondhatnánk késztetés
2. a cselekvési folyamat, amelyet ez a hiányérzet indít le. Ez a hiány sokféle lehet.
3. megfontolás, amelynek során az Én összeveti a vágyat a maga teljességével az „összvággal”
4. az elhatározás, amikor az Én az egyedi vágyat mintegy beolvasztja az egység projekciójába
5. a vágy kielégítése az Énegész számára célként jelenik meg
6. az eszközök kiválogatása
7. a cél megvalósítása és végül
8. a kielégedés boldogságában a vágy, a késztetés megszűnik, hogy helyet adjon más vágyaknak.¹⁶¹

Ebből a hosszú folyamatból az elhatározás esik elsősorban erkölcsi ítélet alá. Ez a mozzanat ugyanis, amikor eldöntjük, hogy a kellemességet, a hasznosságot vagy a nemességet részesítjük-e előnybe. „A döntés, mint befejezett tény azután ismét a szemlélő öntudat bírói széke elé kerül; ekkor, ezen második, egészen objektív összemérkezésnél áll elő a helybenhagyás vagy helytelenítés, melyet erkölcsi becslésnek nevezünk.”¹⁶² Az erkölcsi megítéléskor tehát teljesen szabadon önmagamát ítélem meg.

Két megjegyzés kívánczik ide: Böhm felfogása teljesen kanti alapokon áll. Mindketten azt állítják, hogy a cselekedetet erkölcsileg csak mi magunk ítéldhetjük meg, azaz a cselekedet az öntudat, — vagy ha így jobban tetszik — a saját lelkiismeretünk ítélőszéke elé kerül. Ugyanakkor a cselekedet finom részekre való bontásával Böhm pontosabb és egyben meggyőzőbb választ tud adni arra a kérdésre, hogy a közfelfogással ellentétben miért nem a cselekedetet, hanem csupán az elhatározást (Kant szerint az akaratot) ítéljük meg erkölcsileg.

Nem ez az egyetlen különbség Kant és Böhm között a szabadság felfogását illetően. Mint ismeretes Kant a szabadságot a noumenák világába helyezi, melynek létre az erkölcsi törvény figyelmeztet. Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében így fogalmaz: „a szabad akarat és az erkölcsi törvények hatálya alatt álló akarat egy és ugyanaz.”¹⁶³ Talán megbocsátható egyszerűséggel fogalmazva Kant gondolatmenetét mondhatjuk, hogy az erkölcsi törvények léte indít bennünket a feltételezésre, hogy valamennyi eszes lény rendelkezik a szabadsággal, mint akaratának tulajdonságával. A szabadság tehát Kant szerint posztulátum. Fichte viszont, aki az Én és a Nemén szubjektív azonosságtudatából indul ki, így értelmezi, lényegében módosítja Kantot:

¹⁵⁹ Uo. 152.o.

¹⁶⁰ Böhm Károly: Az Ember és Világa V. kötet Az erkölcsi érték tana Bp. 1928. 115-116.o

¹⁶¹ Uo. 126-127.o.

¹⁶² Uo. 132.o.

¹⁶³ Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése Gondolat K. Bp. 1991. 82.o.

„A szabadság jelensége a tudat közvetlen ténye, s nem valamiféle következtetés egy másik gondolatból.”¹⁶⁴ Majd tovább fejtegetve a szabadságról kialakult véleményét egy, a Kantnál sokkal dinamikusabb értelmezést ad. A szabadságot úgy gondolom el — írja — mint ami meghatározza a törvényt, a törvényt pedig, mint ami meghatározza a szabadságot. Mindkettő kölcsönösen feltételezi a másikat. „Ha szabadnak gondolod magad, kénytelen vagy szabadságodat valamely törvény alá rendelni; ha pedig ezt a törvényt gondolod el, kénytelen vagy magadat szabadként elgondolni; benne tételeződik ugyanis szabadságod, s maga a törvény a szabadság törvényeként jelenik meg.”¹⁶⁵ Fichténél a szabadság ontológiai kategória: „a szabadság az egyetlen igaz lét és minden egyéb lét alapja... Valóban szabad vagyok — ez az első hittétel, amely egyengeti számunkra az intelligibilis világba vezető utat, s először helyezi azt szilárd talajra.”¹⁶⁶

Böhm szabadság értelmezése Fichte meggyőződéséhez áll közel. Bírálja Kant szabad akaratról vallott felfogását. Ha az akarat a noumenák világának része, amelyről semmit sem szabad állítani, akkor a szabadság sem állítható róla. Szerinte az okság értelmünk abszolút kategóriája — miként azt Kant is tételezi ismeretelméletében — tehát az akaratra is érvényesnek kell lennie. Az akarat ugyanis érvel Böhm — nem emelhető ki az értelem szférájából. Ha mégis megteesszük akkor az akarat nem lehet az értelmes felfogás, az értelmes mérlegelés tárgya, „s ekkor a szabad akarat hitnek és nem tudásnak a tárgya annál fogva sem nem állítható, sem nem tagadható.”¹⁶⁷ A jogos kritikai észrevételek után érvelésében visszatér a már korábban kifejtett gondolataihoz. A szabadság csak a cselekedet indokára — azaz a hiányérzetre — és az öntudatra vonatkozik. A cselekvés minden egyéb tényezője külsődleges, tehát a szabadság szempontjából indifferens. A cselekedet, mint végkifejlet mindig szabad, hiszen az Én hatalmának megnyilvánulása. „A cselekedet azzal, hogy az Én döntött, az ő nyilatkozatává lett; a cselekedetben többé nem a parciális vágy az indító, hanem az Énnek önállítása, önprojekciója. Ezen önállítás egy folytonos, megszakadás nélküli projectio, melyben az *Énnek minősége nyilvánul* (kiemelés tőlem — NÉ.), mert az Én azt állítja, ami vele egyezik, s így a cselekedet az ő nemességének (tegyük hozzá vagy nemtelenségének!) ábrázata. A szabad cselekedet minőségi megítélése tehát az Én minőségének megítélése, s ez az ő fontossága. Azzal pedig, hogy valamit tettem, azt fejeztem ki, hogy az Én világomban az észnek, mint legmagasabb értéknek a magvalósulását támogatom.”¹⁶⁸ Böhm álláspontja tehát világos. Az Én csak saját magában lelheti meg a kapaszkodókat. „A szabadság csak úgy menthető meg, ha véges dolgok önrelatívái között keressük.”¹⁶⁹ S ezek a véges dolgok az öntét belső cselekvései. A szabadság egyetlen menedéke tehát az ember. A szabadság minden egyéb értelemben csak illúzió — szögezi le Böhm.

Böhm tiszteletet parancsoló pszichológiai ismeretek birtokában állapítja meg, hogy a cselekvés lélektani motívuma nem tartozik az erkölcsi vagy jogi megítélés alá. A lélektani motívumok erkölcsileg közömbösek, viszont a jellem tekintetében „fontos heurisztikus vezérfonal.”¹⁷⁰ Tesz is egy bátor kísérletet arra, hogy a jellem alapján állítson fel egy értékhierarchiát az emberek között. Önmagához konzekvens módon ebben is a kiindulópont az önérték, az a metafizikai alap, hogy „a valóság annyi, mint az önmagát állító tartalom.”¹⁷¹ A jellem a szellem γένος és a természeti adottságok, διαφορά valamilyen kombinációjából jön létre. „Ezt az együttes csomót, melyben valamely való minden vonása egyesül, nevezzük a dolog habitusának vagy jellemének általában. Egy ember jelleme ily értelemben, mint egység, azon jelentések egysége, melyek az emberben együttesen fellépnek.”¹⁷² Az egységes szemlélet követelményét és a pozitivizmus által követelt tényszerű megalapozottságot soha figyelmen kívül nem hagyó Böhm itt is gondosan elemzi az élettelen és az élővilágban fellelhető karaktereket, s így jut el az emberi jellemhez és azok típusaihoz. A megalkotott tipizálás, mint minden ilyen csoportosítás nem mentes a sematizmustól, és természetesen sok ponton

¹⁶⁴ Fichte: Az erkölcsstan rendszere Gondolat K. Bp. 1991. 130.o.

¹⁶⁵ Uo. 130.o.

¹⁶⁶ Uo. 131.o.

¹⁶⁷ Böhm Károly: Az Ember és Világa V. kötet 181.o.

¹⁶⁸ Uo. 133-134.o.

¹⁶⁹ Uo. 184.o.

¹⁷⁰ Uo. 130.o.

¹⁷¹ Böhm Károly: Az Ember és Világa IV. kötet 154.o.

¹⁷² Uo. 155.o.

kritizálható is. Ezt Böhm is elismeri, sőt azt is, hogy az egyes típusok felül emelkedhetnek saját kereteiken. De ez a tipizálás is alkalmat ad Böhmnek arra, hogy megállapítsa az értékfokozatokat. Ennek alapját az egyes funkciók fejlettsége és a „centrális funkció értelmi előkelősége” képezi. A korábbiak ismeretében cseppet sem meglepő, hogy természetesen az utóbbiak az értékesebbek, mert cselekvésük tervszerű, intellektuális. Ők azok, akik „uralkodókká lesznek a társadalomban is”.¹⁷³

4. „Az érték fogalmának végső gyökere”

Egy rövid, de nehéz fejezetben foglalja össze Böhm hypermetafizikáját. A cél az ontológia és az axiológia közös gyökerének kimutatása, melyet korábban már tételezett, de lényegében a józan belátásra bízott. Most tehát az értékelés és az alkotás találkozási pontjait keressük. Az a két kategória, amely mindig újra előbukkan ebben a gondolatmenetben: az ok és a lényeg. „Az okozati sorokban fixirozódik a világ képe, melynek ennél fogva teleológiai értelme van, a mennyiben az Énre vonatkoztatjuk s ennek önfentartása szerint megítéljük. De ezen teleológia egyúttal valóság is reánk nézve, azaz a teleológiai sorok ontológiai sorok, mihelyest az öntét önállítással kapcsolatba hozzuk. S minthogy egész világképünk ezen sorokból áll, azért mihelyest az önfenttartásnak értéket tulajdonítunk, a teleológiai sor értékes sorra változik vagyis az ontológia és az axiológia összefutnak egyazon képsorban.”¹⁷⁴ Az okviszonyban sehol nem szakad meg az „örök élet mindenható áramlata az okból az okozatba terjed át s ebből új öntétekbe folytatódik.”¹⁷⁵ Az oktvény erőnk és önállóságunk szimbóluma. A kauzalitás az önfenttartás formája, a szubsztancia az önfenttartás sikere. Kétségtelen, hogy az okiság és a lényegesség, a felfogás és az alkotás, a megismerés és a teremtés közös gyökérből ered, de találkozásukban az Én kiteljesedik, ahogyan Böhm fogalmazza „magával összeczárkózik”, s tudatosul benne saját lényegessége. Eszerint tehát az okiság és a szubsztancialitás az Én önfenttartásának két stádiuma, az előbbiben van az önfenttartás tevékenysége, az utóbbiban az önfenttartás eredménye. Az utilizmus ebből a megközelítésből nézve tehát az okozásra, a tárgyak közötti kapcsolatokra figyel, míg az idealizmus magának a „tárgynak a tartalmát és önjelentését veszi tekintetbe”.¹⁷⁶

Kétségtelen, hogy Böhm ezekben az elemzésekben nemcsak nagyszerű filozófiai éleslátásról, de páratlan dialektikai készségről is tanúbizonyságot tesz. A vizsgált probléma pedig nagyon is bonyolult, szinte összegződik benne minden gondolati szál. Így ír: „Azonban okiság és lényegesség, mint az eredmény mutatja, egy közös gyökérből erednek. Az mit okul tekintünk, az okozás tevékenységében csak magát állítja, azaz lényegesség — kihatásban; az pedig a mit lényegnek nevezünk, nem egyéb mint a kihatás — tartalmilag. Mind a kettő ennél fogva a valóság; csak hogy a lényeg a nyilvánulás centruma, az okozás pedig a centrum nyilvánossága, mely más centrumba hatolni, azaz ott tért és való létet nyerni törekszik. Okot és lényegét ennél fogva egyformán önálló tevékenységnek kell felfogni; a valót jelenti mind a kettő, csak hogy egyszer mint önmagában valót, vagyis izoláltan tevékenyt és önállítót, — másszor pedig önállítást, mely a Másban tovább terjed. Amaz tehát az önmegvalósulás tér és időbeli fixirozottságban, — emez az örök élet egyetemes áradata, mely az egyesnek korlátait áttörve magát érvényesíti. Nevezzük pedig ezen önállítást, mely minden tartalomnak formája, projekciónak.”¹⁷⁷

Mielőtt értelmeznénk a fenti citátumot, had idézzünk még két szöveget ugyanebből a §-ból, amelyek segítik Böhm gondolatainak megértését.

„... ezen projekció egyetemes világáramlat, melyet az öntudat, előttünk ismerhetetlen összeczárkódással, egyes pontokon megállít — a szubsztanciákban —, melyekből azonban azt tovább kíséri lényről lényre, építő és romboló örök útjában.”¹⁷⁸

¹⁷³ Uo. 161.o.

¹⁷⁴ Böhm Károly: Az Ember és Világa III. kötet Axiológia 213.o.

¹⁷⁵ Uo.

¹⁷⁶ Uo. 215.o.

¹⁷⁷ Uo. 215-216.o.

¹⁷⁸ Uo. 216.o.

„... a szellem önprojekciója hatásában egyes lényegiségekké merevedett meg. Az egyes >res> képei elrendezve s megértve terülnék el a szemlélő körül, megelemeztek saját jelentéseiket s viszonyba állítottuk úgy, hogy a szaggatott valóságokon át az egységes élet árama végighömpölyög.”¹⁷⁹

Nincs könnyű helyzetben az olvasó, ha értelmezni kívánja a fenti szövegeket. Az idézett passzusok tömörsége, mondandójának súlya és a nyelvi forma együttesen komoly nehézségeket okoz. Az ember intellektuális tevékenysége az, amely minden megnyilvánulásunk centrumát, magját alkotja, és ugyanez a szellem az, amely mint centrum megmutatkozik, amely mint valóság, mint önállóság térben és időben megjelenik. Az önállóság csak forma, tartalmát a szellem alkotja, ily módon a szellem szüntelen mozgása, tevékenysége, áradása az, amelyet az öntudat bizonyos pontokon megállít; ezek a szubsztanciák. De ne feledjük, hogy a valóság Böhm rendszerében mindig egy sajátos szubjektív valóságot jelent. Nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy e tétel szükségszerű következménye a szubsztancia szubjektívizálása, ami nem csupán a szubsztancia - nevezzük így - emberiesítését jelenti, de jelentheti azt is, hogy minden ember mást ért a szubsztancia vagy a lényeg fogalmán. Böhm e tekintetben ragaszkodik a kanti alapokhoz, s az Én nála is a transzcendens én fogalmával azonos. Amikor arról beszél, hogy a mi metafizikánk „önleges és nem tárgyilagos” akkor arra gondol – ez a szövegekből egyértelműen kiolvasható –, hogy ez a metafizika nem a tárgyi, anyagi világra vonatkozik, hanem az általában vett ember szubjektív világképére. Ezért mondja, hogy a „mi világunk csak a mi szellemünk projekciója; ezen világgá fejlődünk ki magunk s transzcendentális feltételei képezik a mi világképünk gerincfogalmait. Ilyen formákban a magunk képét valósítjuk meg, azaz saját magunk önállóságait vetítjük a kialakult világba, midőn azt okiság és lényegiség formáiba tagoljuk”¹⁸⁰ Fentiekből logikusan következik, hogy a szubsztancia, melyet tehát az öntudat alkotott meg az ontológia alapfogalma és centruma, tegyük hozzá egy a fenti értelemben vett szubjektív ontológiáé. Most sem vonja kétségbe a világ objektív létét csak éppen nem foglalkozik vele. A filozófia tárgya - akár ontológia akár axiológia formájában jelenik meg - az ember számára létező világ, és ez Böhm szerint az, amit mi projiciálunk. Az objektív világról szóló ontológia illetve axiológia megértéséhez módosítanunk kell az objektív jelző tartalmát.

Ha erre képesek vagyunk, akkor teljesen logikusan jutunk mi is ahhoz a megállapításhoz, hogy a megismerés során keletkező új világ, a „tudás világa” a nem tudatosan projiciált képekből jön létre, amelyek nekünk objektívként jelennek meg. Itt természetes az egybeesés. Ezen a ponton túl is haladja Böhm Kantot, amennyiben Kant agnoszticizmusával szemben a megismerés lehetőségét fogalmazza meg.

Hasonló, de mégis eltérő ettől az a folyamat, amely az értékelésben megy végbe. Az Én ugyanis nemcsak a külső világra, de önmagára is reflektál, s ráébred önjelére, arra, hogy ő az értékek forrása. „Ugyanez az önállóság, melylyel az objektív képet magunkból kivetítjük, öntudatos szellemnél a vetítés sikerét is tudja, az okozó igenli, annak örvend, azt szereti: vagyis önmagának, mint okozónak értéket tulajdonít. *Első sorban tehát az öntudatos alkotóra szól az érték*” – írja Böhm.¹⁸¹ Az érték „gyökérszála” az önállóságra vezethető vissza, hiszen az önállóságban ismer magára a szellem, örül saját sikerének, s megszereti magát. Ebben a szeretetben rejlik az érték csírája. Így mind a megismerés, mind az érték – önmagunk és a való világ értéke - a projekcióra vezethető vissza. Fejtegetését Böhm így összegzi: „Az Én tehát, mely a tartalmat kifejti, ugyanaz mint az, mely önmagáénak tudja; az Én nemcsak gazdag szellemiség, de annak érzi is magát s ezen önérzetben kifejezi önmaga szeretetét, magának az értékét. Az ontológia tehát az egyik sort mutatja, mely a vetületeket mint szubsztanciákat az örök élet hatalmával egységben mutatja; az axiológia ugyanezt a sort a félgömb másik, szubjektív oldalán, azon önérzetekben, melyeket az alkotás közben az Én átélt.”¹⁸²

Az axiológia meghatározó érzése tehát az öröm, amely az Ént azért tölti el, mert erős, mert szellemiekben gazdag, mert önmaga tudatára ébredt, mert az értékben átéli a felismerés örömét. De az említett két világ egy töről fakad s mindkettőn észlelhető az alkotó ereje, egész habitusa, akár egy műalkotásról (vers, szobor), akár egy tudományos elméletéről van szó. Bár a megismerés nem elsőrendű alkotás Böhm szerint, „mert a tárgy utánképzése”, ezért ez esetben az öröm magának a tárgynak az értékéből származik.

¹⁷⁹ Uo.217.o

¹⁸⁰ Uo. 216.o.

¹⁸¹ Uo. 217-218.o.

¹⁸² Uo. 218-219.o.

Szükségét érezzük itt egy rövid kommentárnak. Valljuk be első olvasására kissé furcsának, de legalább is szokatlannak találunk egy sor megfogalmazást: az „Én örvend magának”, „önérzetében kifejezi ön maga szeretetét”, „az önállítás ... örömet s maga iránti szeretetet fog okozni, vagyis önbecsléssel fog járni.” stb. Mondhatjuk, hogy mindezek logikus következményei annak a rendszernek, amelynek centrumában az Én áll, s amelyben minden tőle és belőle ered. De egyéb érvek is számba vehetők. Gondoljunk csak arra, hogy mindenben, ami a tetszés érzetét kelti fel bennünk többé vagy kevésbé önmagunk korábbi ismereteit, állásfoglalásait, értékeit, az általunk követett normákat ismerjük fel vagy véljük felismerni. A tárgy, amit értékesnek ítélünk olyan, amilyen nekünk is van, volt vagy amire régen vágyunk, a tulajdonság, amit értékesnek minősítünk éppen az, amit magunk is hordozunk vagy követendőnek tartunk. Az ismeret, amit szintén értékesnek találunk az, amelynek láttam vagy hallatán eltölt bennünket a felismerés öröme. Ha ezt konzekvensen végiggondoljuk kevésbé fogunk vitatkozni Böhm megállapításával. S azzal is teljesen egyet értek, hogy alkotásaink, még tudományos témáink is ránk vallanak, bizonyos mértékig fellebbentik a fátylat egyéniségünk titkairól, olykor talán azokról is, melyekre korábban magunk sem gondoltunk, nem tudatosult bennünk.

De van még egy érv, amely ide illik. Egyetlen értékrendszer sem tudta, tudja kiküszöbölni az értékelés folyamatából a szubjektumot. A legtöbb probléma éppen innen adódik: ti. abból a kérdésből, hogy mennyi az értékben az objektív, a közösségi tartalom és mennyi a szubjektív, az egyéni hozzájárulás. Lehetséges – e az értéket empirikus úton meghatározni vagy az értéknek általánosnak, s így a priorinak kell lennie? Gondoljunk csak Kant és Scheler felfogásának különbözőségeire!¹⁸³ Böhm ezt a gordiuszi csomót szétvágja azzal, hogy az érték forrását s az értékelőt magát is az Énben tételezi. „Az Én öntudatos természete az Én önállítást teszi lehetségessé; az Én ennelfogva ezen természete miatt abszolút jelentőséggel bír magára nézve; az én magának absolute értékes.” – írja¹⁸⁴

Meggyőződése, hogy ezzel a megoldással jelentős lépést tett a bennünket körülvevő világ és az erkölcs metafizikájának közös gyökerre való visszavezetése érdekében, azaz egy következetes monizmus létrehozásáért. „Kantnál, a ki a két világot elszakította, éppen azért a két tudomány is egymás mellett halad; külön törvények szabályozzák, amazt a causalitás, emezt a szabadság törvénye s közvetítést köztük nem talál... Minthogy azonban egy az ész, mely a kettőben törvényt hoz, azért az ember nem lehet két világ lakója egyszerre, sem pedig a két világ maga egymás mellett nem gondolható.”¹⁸⁵ Folytathatjuk: igaz, hogy a természeti világban a kauzalitás törvénye, gondolatainkban pedig a szabadság uralkodik, de a kétféle törvény és a két világ között valóban az emberi ész, az öntudat teremt harmóniát oly módon, hogy szabadságunk észszerű korlátjaként ismerjük el a természeti törvényeket, de gondolataink szárnyalásának és ennek következtében értékeink tartalmának nem szabhatnak szigorú határt a másik világ törvényei. Csak így érthető, hogy míg Kant a bennünk lakozó általános emberi nevében szigorúan elutasítja az öngyilkosságot, tisztán erkölcsi alapon, addig Böhm felfogása értelmében az ember választhatja értéként az önfeláldozást.

Miként is határozható meg a fentiek ismeretében az érték fogalma?

Böhm gondosan számba veszi az érték fogalom összetevőit, amelyre azért is szükség van, mert nagy a zavar a fogalom használata körül, mint ezt a 67 és 68.§-okban is olvashatjuk. Az értéknek van objektív eleme, mert az értéket rendszerint valamely tárgyhöz kapcsoljuk, az érték hordozója a tárgy, ahogy nekünk megjelenik. (Ebben azonban már benne van az Énből kivetített valamiféle tartalom.) Az értéket azonban nekünk is fel kell fognunk, értelmeznünk kell, ez az érték szubjektív momentuma. Ezen belül Böhm három mozzanatot különböztet meg:

- a tárgy hatását a lélekre, ezt fejezi ki érző és képező funkciónk,
- a hatás visszahatását, melyet kívánságnak mondunk, és végül
- a tárgy és a lelki hatás közötti viszony, amely az ítélemben fejeződik ki.

Az érték lényegét ebben a tárgy és a lelki hatás közötti viszonyban kell keresni. Az érték a tárgynak valamilyen jelentősége (Bedeutung), ám a kérdés csak az: miben áll ez a jelentőség? Minden

¹⁸³ Scheler: Formalizmus az etikában és a materiális értéketika Gondolat K. Bp. 1979.

¹⁸⁴ Böhm Károly: Axiológia 230.o.

¹⁸⁵ Uo. 223.o.

okoskodásunk odavezet, hogy az Én minden érték forrása, egészen pontosan az Én önállítása. „Az Én önállítása úgy áll elő, hogy magával egységbe záródik; a szemlélő Én és a szemlélt Én egynek tudja magát. Ezen egyesülés sikere: az Én tudata magáról; ezen pozitív tudatnak az okozója az Én; és mint okozójának örül magának azaz szereti magát, gyönyörűségét leli actusában és annak minőségében.”¹⁸⁶ Ebben a gyönyörködésben lényeges az „Én összezáródásának természete”.

Nos a fenti két tény a következő tételben foglalható össze:

- az Én öntudatos természete az Én önállítását teszi lehetségessé;
- az Én ennél fogva ezen természete miatt abszolút jelentőséggel bír magára nézve; az én maga magának absolute értékes.

Ez az önállítás eredményez különböző reflexeket, s ebből ered az értékek különböző szintje, ugyanis hol az élvezet, hol a haszon., hol az értelem, az ész lesz az értékek forrása. „A végső alap ... az Én reális minősége; ez a „jelentőséges” *χατ' ἐξοχήν* azaz az érték hordozója az Én szellemi volta. Ezen minőség a végső értékesség.”¹⁸⁷

A mai olvasót bizonyára zavarja a kissé régies szöveg, s talán még a szóhasználat is. Ha Kant szellemében értelmezzük az Ént – és semmi okunk nincs, hogy más értelmezést keressünk – akkor nyugodtan behelyettesíthetjük az Én helyébe az ember szót általános értelemben használva. S akkor a fenti szöveget a következőképpen értelmezhetjük: az ember a maga értelmi, logikai kategóriái segítségével sajátos módon rendezi el a világot, amelynek van ugyan egy objektív rendje is, de mi csak a saját szemüvegünkön keresztül tudjuk nézni. Böhm értelmezése szerint ezt az emberiesített világot nevezik bizonyos filozófiák objektívnek, s az elnevezést el is fogadja. A tárgyak, a viszonyok, tulajdonságok ily módon már eleve hordozzák a mi szemléleti formáinkat, legalább is számunkra így jelennek meg. Így nem meglepő, hogy a tárgyakban, vagy tulajdonságaikban az ember saját tulajdonságait, funkcióit, reflexeit, reflextevékenységét kiváltó hatásokat, illetve ezek gyűjtőpontját, önmagának a természetét, minőségét ismeri fel. Ez a felismerés öröme, az önazonosság, a visszaigazolás pozitív érzése, az úgynevezett általános emberi vonások, tartalmak, tulajdonságok megjelenése, amit természetesen értéknek tekintünk. Ezek azok az értékek, amelyeket örök emberi értékeknek tekintünk. S minden, amit az ember létrehoz valamilyen mértékben és formában magán viseli alkotója szellemét is nem csak a keze nyomát, s éppen ez az ami örömmel, megelégedettséggel tölti el az embert, azaz amit értéknek tekint.

Az eredmény – bár talán első pillantásra nem nyilvánvaló – nagyon jelentős. Böhmnek sikerül az értékeket az ember biológiai, pszichológiai adottságaiból úgy levezetni, hogy az általános és nem az egyedi lesz a hangsúlyos. Az értékek reális alapjukat az ember ösztöneiben, funkcióiban valamint ezek fejlődésében lelik meg. Az érték noumenonja maga az ember, az ember természete, az érték fenomenonja. Az ember lényege (tudatos, öntudatos volta, projiciáló képessége, megismerő tevékenysége) ontológiai feltétele az értéknek. Mind az ember természete, mind az érték az Én önállításában találja meg magyarázatát. Az ember a maga tulajdonságait vetíti ki, mind az énben, mind a másban önmagát állítja, s megismerve a tárgyakat, dolgokat mintegy összezáródik a kivetítésben és a megismerésben megjelenő önmaga, azaz a szellemben az öntudatban együtt jelenik meg a kettő. Így válik az én önmaga számára értékessé, hiszen ily módon az ember a tárgyak értékes vonásaiban saját értékteremtő voltát ismeri fel, saját minőségére, öntudatos természetére ismer rá. Ha valaki e gondolatmenet során Hegelre, illetve az abszolút szellem önteremtési és önmegismerési folyamatára asszociál megértette Böhm filozófiai üzenetét. A különbség azonban fontos. Míg Hegel az absztrakt eszméből vezeti le a világ jelenségeit és annak törvényszerűségeit, addig Böhm a létező ember vonásaiból, működésének – a kor tudományos eredményei által megalapozott – leírásából, egy sajátos antropológiából építi fel a maga filozófiai rendszerét és ezen belül értékelméletét. Ez egy következetes szubjektivizmus, amely azonban sikerrel kerül el a szélsőséges szubjektivizmus és a relativizmus csapdáit.

A fentiekből következően az értékekkel kapcsolatban a relativizmus csak ismeretelméleti és lélektani értelemben vethető fel. Ismeretelméletileg azt jelenti, hogy az érték csak az értékelő alanyra nézve jelent értéket; lélektanilag pedig azt, hogy az érték függ az alany kedélyállapotától, érzelmi státuszától, szeszélyétől. „Ismeretelméletileg az érték relativitása elismerendő; az alany felfogása nélkül mint P a becsülő

¹⁸⁶ Uo. 229.o.

¹⁸⁷ Uo. 231.o.

ítéletbe az érték nem kerülhet. Ebben az értékelés ugyanoly jellemű, mint bármely más ismerés ... De ebből nem folyik 1. sem az, hogy ennél fogva az érték csak az alanyban van s nem a tárgyban is, sem pedig 2. az, mintha szeszélyünk osztogathatna értékességet az érdemtelennek is. Azaz : a relativitás elismerése nem követeli logikailag az érték subjectivismusát, sem pedig mértéken felül álló capriciositását.”¹⁸⁸

Figyelmet érdemlőek az érvek, melyeket a fenti megállapítás indokaként említ.

„a/ a tárgyban nincsenek érzéki tulajdonságok sem s még sem állítjuk, hogy mi adnók nekik; - valami objektív alap megvan a tárgyban is az érzéki vonás számára. Általában az egész világkép subjectív s még sem mondható, hogy a világ csak a fejünkben van. Miért? A belőle eredő kényszerítés miatt.

b/ Ép úgy nem folyik ebből az, hogy az érték az alanytól függne. A kívánság eredetileg a hiányból fakad, az igaz; de a pótlék nem onnan. Márpedig a lélektani folyamatban nem a hiány az első sorban értékes, hanem a pótlék; ennek kell ismernünk természetét, pótló képességét s csak azután kívánjuk ... A kívánság még az értékesség fokaira nézve sem dönt; csak az érték élvezetességére van befolyással, de az értéket nem adhatja annak, a minnek természetében nem rejlik.”¹⁸⁹

Böhm nagyon kényes helyen egyensúlyoz, amikor válaszolni kíván arra a kérdésre, hogy az érték szubjektív állapot vagy objektív vonás. Mint naivitást elutasítja azon nézeteket, melyek szerint a tőlünk független tárgyban is lehet érték. Az objektivitás szerinte csak az ember által kreált világképre vonatkozhat. Arra nézve mondhatjuk, hogy minden tárgy értékes, de „az értékelés nem tetszésünktől függ, hanem minden felfogással kényszerűen párosul. Ezen kényszerít magyarázhatjuk úgy, hogy 1. az abszolút tárgy (azaz a noumenon) okozza bennünk; vagy 2. az abszolút szellem alkata vetíti rajtunk keresztül (Berkeley és a misztikusok); vagy 3. a szellem alkata kényszerít arra, hogy a képpel együtt értékességét is projiciáljuk (Leibniz> Fichte álláspontja)„¹⁹⁰

Böhm egyértelműen állást foglal az utóbbi mellett, hiszen eddig is azt fejtegette, hogy a tárgy képe mind tartalmilag, mind formailag a szellem projektuma. Ha tehát elfogadjuk okfejtését, akkor azt is elfogadjuk, hogy „az érték alapja = az Én önállítása, ennek örvendő tudata. Ennél fogva az érték, mint ezen vonás, mint az önállítás lendülete, mint fokozott életérzet, benne lesz objective is a megalkotott képben; az értékelés pedig megtalálja benne; ennél fogva az objectív életérzetnek újra megélése, anamnesise.” – írja szerzőnk.¹⁹¹

Az Én, a szellem önmaga értékes, az tehát, hogy projektuma maga is hordozza az értéket nem meglepő. Hogy a szemlélő az önmaga által alkotott képben ráismer az értékre az is természetes. Az igényel sajátos filozófiai látásmódot, hogy belássuk az érték minden szubjektivitása ellenére mégis objektív Böhm felfogása szerint. A projiciált képben egyszerre kell meglátni az ontológiai és axiológiai szempontot, az érték alanyi eredetű és mégis objektív vonását.

Az értékelmélet egyik sarokpontjához érkeztünk el. Minden értékelmélet szembe kell nézzen azzal a kérdéssel, hogy az érték maga szubjektív vagy objektív természetű. A szubjektivitás a relativitás veszélyét hordja magában, ezért ezt érthető módon általában nem vállalják, hisz minden értékelmélet igyekszik szilárd talajon megvetni a lábát. A szubjektivizmus könnyen vezet önkényhez, teljesen individuális állásfoglaláshoz. Az érték objektív jellege több előnnyel kecsegtet, ezért gyakoribb az a felfogás, amely az érték objektivitását vallja. Ugyanakkor nem tagadható, sőt még csak nem is eliminálható a szubjektum szerepe az értékelés folyamatában.

Gondoljuk végig! Az érték valamilyen szükségletet elégít ki, ahogyan Böhm fogalmazza hiányt pótol. A szükséglet maga is szubjektív, és tudatosulási folyamata is az emberben megy végbe. (Ráadásul egyénenként eltérő, társadalmi helyzet szerint is különböző, és történetileg is változó, de ezek olyan szempontok, melyekkel Böhm nem foglalkozik.) A tárgy, amely alkalmas e szükséglet kielégítésére, amely a hiánynak pótléka lehet, objektíve hordozza azokat a tulajdonságokat, melyek révén szükségletet elégíthet ki, azaz értéké válhat. Ezt a vonást azonban a szubjektumnak kell felismernie, észrevennie, s neki kell rájönni arra a pozitív viszonyra is, amely saját szükséglete és a tárgy tulajdonsága között fennáll. Az sem vitatható, hogy az ember állít fel valamilyen hierarchiát az értékek és így a tárgyak, dolgok között is. Oly sok ponton van tehát meghatározó szerepe a szubjektumnak az értékelés folyamatában, hogy ez rávetül az értékre

¹⁸⁸ Uo. 233.o.

¹⁸⁹ Uo.

¹⁹⁰ Uo. 234.o.

¹⁹¹ Uo. 235.o.

magára is. Ezt a dilemmát abban az esetben lehet kikerülni, ha az értékeket magukat valamilyen transzcendens szubsztanciából származtatjuk. Ily módon objektivitásuk könnyedén posztulálható, ám a probléma megmarad csak egy másik síkon, az ontológiában bukkan újra elő. E tekintetben sajátos megoldást választ N. Hartmann,¹⁹² aki az értékeket eleve és objektíve létezőnek tekinti, az ember feladata csak annyi, hogy felismerje és rangsorolja őket.

Böhm fontosabb, mondhatnánk aktívabb szerepet szán az embernek, de el kívánja kerülni a teljes szubjektivitás veszélyét, illetve ennek következményeit. Az Én önállítása minden ember tevékenységének része. Az az általános emberi képesség tehát, amely belevetíti vagy belelátja a világba az embert magát, amely egy sajátos szellemi egységet konstituál, ez adja az érték objektivitását. Az ember által teremtetett képekben az ember felismeri önmaga vonásait, törvényeit, formai és tartalmi meghatározottságait, értékeit, s ez örömmel tölti el. Szándékosan helyettesítem ezekben a mondatokban az Ént az ember kifejezéssel, mert hangsúlyozni szeretném, hogy éppen ezen a ponton érhető tetten Böhm filozófiájában az a mozzanat, amely miatt ő joggal beszél az érték objektív létéről a képben, az objektív életérzetről, egyáltalán az érték objektív voltáról. Mint már korábban is említettük Kant transzcendens én fogalma köszön vissza Böhm Én kategóriájában. Ez az Én is létében az egyes emberhez kötött, de sajátosságait tekintve általános emberi vonásokat hordoz. Ezért fogalmaz Böhm így: „E szerint az érték lehet reális; ellentéte nem a subjectiv, hanem az illusorikus álérték. A „subjectivnek” ellentéte az „objectiv”; itt azonban látszik, hogy a distinctio nem elégséges, mert az értéke alanyi eredetű és mégis objectiv vonás.”¹⁹³

Talán még világosabbá teszi szerzőnk filozófiai látásmódját a következő idézet: „Az absolute értékes ennél fogva csak az, a mi a maga értékét ismeri. ... Ilyen tevékenységet az emberben csak egyet ismerünk: az öntudatot, az Ént ... az öntudat minden értéknek abszolút feltétele.”¹⁹⁴ Majd néhány sorral lejjebb így folytatja: „Nincs más öntudatos, mint az intelligentia, a szellem. Az öntudatot azért mondjuk a legfőbb értéknek, mert intelligentia, mert szellem. Ennek a természetének megérzése az ő közvetlen összemlélete. Az Én magát ezen ösintuicióban ismeri el értékesnek... Nincs ennél fogva nemes más, mint a szellem és az ő rokonsága.”¹⁹⁵

Az általános értékelméletet lezárva az érték fajtáiról szólva, mintegy az előzőeket összegezve Böhm megállapítja:

- A hedonizmushoz nem szükséges semmiféle ismeret. Az utilismus a természettudományi felfogásra támaszkodik, míg az idealizmus a filozófus és a művész felfogásához áll legközelebb, de mind két előzőt feltételezi.
- A három értéktípus logikailag összefügg. Az „élv minden értékelésnél mint az érték indexe szerepel, azaz: az élv az önértéknek ismerési, de nem létoka.”¹⁹⁶
- A haszonérték és az élvérték az önérték függvényei. Az „önérték a noumenon, mely a kéjben és haszonban phaenomenonként nyilvánul. Az önérték tehát mint tartalom a haszon formájában nyilvánul s ezért a hasznosnak magának az értéke az önértéktől függ.”¹⁹⁷
- A hasznosság és a nemesség nem lehet ellentmondásban. Az „utilismus az idealismus számára heurisztikus elvül szolgálhat.”¹⁹⁸

¹⁹² Lásd N. Hartmann: Esztétika Magyar Helikon Bp. 1977.

¹⁹³ Böhm Károly: Axiológia 236.o.

¹⁹⁴ Böhm Károly: Az értékelmélet feladata és alapproblémája MTA 1900. 38.o.

¹⁹⁵ Uo. 39.o

¹⁹⁶ Böhm Károly: Axiológia 242.o.

¹⁹⁷ Uo.

¹⁹⁸ Uo. 243.o.

5. Az érték fajtáiról

Az Axiológia utolsó részében Böhm az érték fajtáinak tüzetes jellemzésére vállalkozik. A feladatot annál sürgetőbbnek érzi, mert nagy zavar figyelhető meg az értékek tekintetében az egyes tudományterületek között is. Pedig a tét nagy. „Nem kevesebbről van itt szó – írja Böhm – mint ama végső rugók felderítéséről, melyek az ember tevékenységét a gazdasági, társadalmi (kivált nevelési) és állami, művészeti, erkölcsi és tudományos alkotásaiban előbbre hajtják”¹⁹⁹ Vannak-e olyan centrális kérdések, melyek egy közös értékelméletet kívánnak? Milyen a viszony az egyes tudományok között? Hogyan lehetne egyértelmű hierarchiát teremteni a társadalomtudományok és az úgynevezett. normatív tudományok között?

Ezek valóban súlyos kérdések, s mint röviden jeleztük egyetemlegesen foglalkoztatják a kor gondolkodóit. Nyugodtan mondhatjuk, hogy Böhm kérdésfeltevései a legaktuálisabb problémákat érintik, s egész rendszere kitüntetett helyet érdemel a kortárs gondolkodók között.

Fejtegetéseiben **a haszonérték és az önérték** vizsgálatával foglalkozik, és mellőzi az **élvérték** problémáját főként azért, mert „az élv mindenütt csak index, ezért benne az értékfajok alapját keresni nem lehet.”²⁰⁰ Annál nagyobb figyelmet szentel viszont a haszonérték elemzésének különösképpen a társas haszonnak. A haszonérték a tárgynak az a tulajdonsága, mellyel az ösztönök gyarapodását, és ezzel az Én gyarapodását, fejlődését segíti elő. Böhm az Axiológiában megkülönböztette a felszálló és a leszálló haszon fogalmát annak alapján, hogy milyen módon és mértékben járul hozzá az öntudatos Én kialakulásához, működéséhez. A VIII. fejezetben nem is a tárgy által megtestesített haszonértékkel foglalkozik, hanem azzal, amit az egyik ember jelenthet a másik számára, mert „az embertárs hasznossága sokkal többoldalú, mint egyéb tárgyaké”.²⁰¹ Röviden utal arra, hogy ezt az emberiség korábbi időszakaiban nagyon egyszerűen is értették: az ember táplálékul szolgálhat a másiknak (kannibalizmus) illetve funkcióit lehet hasznosítani (rabszolgaság). Ám ezeknél sokkal fontosabb az, amikor a másik ember megnyilatkozásait „az Én prolongációját” nevezzük hasznosnak. „Értjük a prolongatio alatt mindazt, a mivel az Én a maga valóságát látható testi határain túl kitágítja.”²⁰² Már a fogalom is izgalmas. Az Én kinyilvánítja, mintegy megmutatja magát gesztusaiban (pl. arcjáték, kézmozdulatok, szemmozgás, hang stb.). Ezekből általában a hang a legjelentősebb, mert „determinált értelmet képesek továbbítani” fogalmazza Böhm. A szó maga már értelemmel telített szimbólum, - írja – melynek ereje már a primitív népeknél is megfigyelhető. A szó által a másik ember, a Más értelmére, s ezen keresztül akarataira hatunk.

Ám a prolongatio fontosabb formájának tekinti, amikor az ember művével hat a társára. „Az ember ekkor társára nem directe, hanem indirecte hat; s ha a produktum a közös munka eredménye, akkor ebből ő reá is háramlik a hasznosság hatása. Így a direct haszonból indirect megtérő haszon lesz, az egyes által előidézett haszonból a közös munka hasznossága; az individuális , egyéni haszon mellé a társas szociális haszon sorakozik.”²⁰³ A gondolat nemcsak igaz, de nagyon szép is. S bár hangsúlyozza, hogy a munkánk hasznossága lehet individuális haszon is, de inkább a szociális haszon problémájával foglalkozik, mely „a fix alkotások útján indirecte, közvetítve és fokozott erővel sugárzik vissza magára a hasznos okozóra.”²⁰⁴ Vitathatatlan, hogy az értékeknek ez a gazdagabb ága, és értelmezésük is nehezebb feladat.

Tevékenysége során az ember a maga „önállítást” mint hatást, kisugárzást, folytatódást, kölcsönhatást a környezetével teszi valóságossá. „A világegység ... a hatások ilyen örökös élete és hálózata”,²⁰⁵ s ezt a világegységet mint kozmikus tevékenységek „hatásfonatait” kell elképzelnünk. Nem kerülheti el figyelmünket a szó, amit Böhm teremt és annak kifejező ereje. Nem csak az kap hangsúlyt benne, amelyről már a fenti idézet is szól, hogy a dolgok és emberek között kölcsönhatás létezik, hanem az is, hogy ezek a hatások összefonódnak, s ezeknek is megvan a maguk sajátos hatása. „Minél gazdagabb a való dolog, annál többféle tartalomban fejlődik ki; annyifelé viszi a fonatait, a mennyi felé hatása kisugárzik.” – állapítja meg

¹⁹⁹ Uo. 248.o.

²⁰⁰ Uo. 250.o.

²⁰¹ Uo. 251.o.

²⁰² Uo. 252.o.

²⁰³ Uo. 254.o.

²⁰⁴ Uo.

²⁰⁵ Uo. 255.o.

szerzőnk.²⁰⁶ Nem kétséges ezek után, hogy a legjelentősebb hatásfonatokkal az ember rendelkezik. „Az ember légző szervei felbontják a levegő keverékét s az oxigént magokhoz kötve a szénsavat prédára bocsátják; gyomra az anyagi táplálékot megolvasztja hatásával; lába végig tipor kövön, növényen, vízen; keze izma szétmorzsolja a követ, lebontja a hegyeket, más mederbe tereli a folyót, feltúrja a termékeny talajt; magához édesgeti a vadat, s megeszi vagy megsimogatja hú társa lompos bundáját, s éber őrévé avatja füstös gunyhójának. Szóval: a hol élet van, végtelen hálózat alakul a centrumok körül, igazán a hatásos és visszahatások fonadéka, melyet teljes joggal hatásfonatoknak nevezhetünk. Se e hálózat nem áll üres képzetekből, hanem realitásokból, valamint realitás a vonzó erő, mely a Nap körül ragadja a bolygókat.”²⁰⁷ Teljesen egyet értek Hajós Józseffel, aki így fogalmaz: „Ezt a határozott realizmust nem lehet eléggé hangsúlyozni, különösen a szubjektív idealizmus ellenében és azokkal szemben, akik Böhmnek az emberi projekció fogalma körüli forgolódását pusztán szubjektivizmusnak, antirealizmusnak veszik. Böhm éppen az objektív valóságba, a kozmikus tevékenység hatásfonatrendszerébe illeszti be az embert, mikor azt mondja róla, hogy ő is ilyen centrális erőforrás.”²⁰⁸

Valóban! Ezt olvashatjuk a következő sorokban: „*A mit tesz és mond (ti. az ember) vetület mind, - Énjének projekciója.* Valóság az érzelme, érzékelei és gondolatai, mik mozgató szervei által is projiciálódnak a környezetbe: írásban, márványban, színben, kőromokban, futva tűnő szavakban nyer maradandó vagy múló kifejezést, - de realitásuk kétségbevonhatatlan tény.”²⁰⁹

Itt lehet igazán plasztikus képet alkotni arról, hogy miként is érti Böhm az öntét projekcióját! Már az embrió változásai az öntét kifejlésének fokozatait jelentik, miként a gyermek növekedése és fejlődése is. A megvalósuló funkciók maguk is az öntét reális projekciói. A funkciók, amikor hatást fejtenek ki a környező térre, „természetük szerint térbeli megnyúlásra törekcszenek,”²¹⁰ akkor csak folytatódik a már megkezdett projekció, amely az öntétre nézve már másodlagosnak tekinthető. „Az, amit az öntét a kerületén túl projiciál, az reá nézve tárgy, külső valóság; s ez a funkciók önértéke szerint különböző lesz.” – állapítja meg Böhm A figyelmes olvasó számára nyilvánvaló, hogy itt egy olyan összefüggésrendszerrel van szó, amelyet a későbbi filozófiák is részben érintenek, leírnak, természetesen mindegyik a maga fogalmai apparátusával. Böhm kissé szokatlan kifejezései talán megnehezítik a megértést, de nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a mű megírásának korában nemcsak ez az elmélet bátor és újszerű, de nyelvi formáink sem alkalmasak - olykor még ma is küszködünk velük, amikor ezekről a problémákról beszélünk – a belátott, átgondolt összefüggés pontos megfogalmazására. Felfogása szerint tehát már az embrióban adva van, mondjuk így kódolva van az Én és annak lényege az öntét. A magzati lét során ez fejlődik ki, és ez a fejlődés a csecsemő és gyermekkorban folytatódik. Az ember, az Én funkcionálása során (lélegzik, mozog, érez, beszél stb.) kinyilvánítja magát, megmutatja magát, és több kevesebb tudatossággal kifejleszti önmagát, a benne lévő lehetőségeket. Hadd vegyem kölcsön Heidegger szép kifejezését: az Én a „legsajátabb lenni-tudását” bontakoztatja ki egész élete során. Amikor kivetíti önmaga lényegét, akkor mintegy mások számára is láthatóvá, érzékelhetővé teszi azt. „A hol érzéki közeg nélkül tesszük ki (tudniillik Énünket, lényegünket, asszociációinkat stb. – NÉ) ott tudásunk temploma épül fel; a hol érzéki formát adunk nekik, ott művészi alkotásokat teremtünk, de lényeges mégis az, hogy minden önállításunk az öntét önaffirmációja = projekciója = prolongációja; kitágulás a környezetbe.”²¹¹

Érzékszerveink révén színekkel, szagokkal ízekkel vesszük körül magunkat, majd ezeket sajátos képességünk, a tudat rendező ereje segítségével egységbe tömörítjük, térben és időben elrendezzük, közöttük összefüggéseket, ahogyan Böhm mondja „hatásfonatokat” hozunk létre, és ezt tekintjük a mi valóságunknak. „Van módunk arra, hogy ezen belső ideális élményeinket érzéki és anyagilag is fixirozzuk... Minden művészi alkotás nem egyéb, mint belsők prolongációja, átvitele az érzéki formába; s hogy mindez valóság, annak bizonyága a Más, az, hogy Más is megérti képeinket, szobrainkat, szavainkat.”²¹² A mondat első része vitathatatlan, miként az is, hogy az öntét a projekció révén mutatkozik

²⁰⁶ Uo.

²⁰⁷ Uo. 255-256.o.

²⁰⁸ Hajós József: Id. mű 231.o.

²⁰⁹ Böhm Károly: Axiológia 256.o.

²¹⁰ Uo.

²¹¹ Uo. 257-258.o.

²¹² Uo. 257.o.

meg. Böhm ilyen projekciónak tekinti az Én életfunkcióit éppúgy, mint az eszközök készítését vagy a műalkotásokat illetve a legelterjedtebb és Böhm szerint a legtökéletesebb kifejezési formát a beszédet. Mindezek a megállapítások az izolált emberre vonatkoznak, „az élet addig tart – írja Böhm – a míg az Én projekciója kisugárzik a Másra” Ha azonban az Én megszűnik létezni, ez az egész elenyészik. A hatásfonatok megőrzésének, azaz a társadalomnak alapja a család, amely egy magasabb rendű egységet alkot. A család a társadalomnak olyan alapegysége, amelyben szerencsésen találkozik az ember faji ösztöne, az Én önmagán túlmutató projekciója, ön maga túlélésének a vágya, és a társadalom létének fundamentuma. Ezt igyekszik bizonyítani a család történeti fejlődésében és a tulajdon fogalmában is. Ezekben a §-okban olvasható fejtegetései sok vonatkozásban kritizálhatók, de mindez nem érinti értékrendszerének lényegét, tehát eltekintünk tőle.

A haszonértékről szólva taglalja a társadalomban lévő alkotó és védő intézményeket. Az előbbieket alatt az önfenntartást „positive eszközlő” intézmények, míg az önfenntartást, a tulajdon megőrzését biztosító institúciók (negatív) lesznek a védő intézmények. „A védelem nem egyéb, mint a projectio szabadságának garanciája”- állapítja meg.²¹³ Itt is mindenütt fellelni véli azt a sémát, amely egész rendszerén végighúzódik. A védelem kezdetben öntudatlan reakció, később érzelmek vezérlik pl. bosszú, majd az értelem irányítása alá kerül, és szervezetté válik pl. honvédelem, s végül „az áttekintő értelem” jut szerephez, amely a társas élet minden területére tekintettel lesz és megalkotja a jogi szervezetet.

Az alkotó intézményeket három csoportba osztja céljaik alapján: a gazdasági, a házassági és a nevelő intézmények. Fejtegetései meglehetősen történelmietlenek, bár igaz, hogy szándékai szerint sem történetfilozófiai, hanem axiológiai szempontokat követ.

Érdeemes viszont nyomon követni a következő paragrafusokat (83-88.§), melyekben a társadalom lényegét ragadja meg. Felfogása szerint a társadalom szellemi valóság, amely az önfenntartás projekcióiból, megnyilvánulásából szövődik. Hatalmát mindnyájan érezzük, ezt „kétségbe vonni annyi lenne, mint a szellem alkotásainak valóságát tagadni”- írja.²¹⁴ De azért mégsem „önéletű”, azaz nincs az embertől önálló léte, és nem is organikus képződmény. A társadalom organikus felfogása legfeljebb heurisztikus elvnek jó, ezen túl nevetséges. Csak az ember által kap értelmet a társadalom bármely funkciója – állapítja meg helyesen, és tegyük hozzá, hogy hiszen éppen ezért hozza létre a társadalmat az alkotó ember. Azt is jól látja, hogy a társadalom törvényei nem vezethetők le az egyes emberek lényegi jellemzőiből, mert a „társas hatásfonatok” és ezek kölcsönhatása révén egy új minőség jön létre. Ebben a kapcsolatrendszerben a szellemi, lelki hatásokat, összefüggéseket ítéli fontosabbnak.

Újabb érveket gyűjt az organikus és a naturalista felfogás ellen amikor arról ír, hogy a gondolatok, az ismeretek alkotják a társadalom lényegét, ezért is fogalmazott már fejtegetései elején úgy, hogy a társadalom szellemi valóság. S hogy kétséget se hagyjon afelől, hogy ezt minden oldalról átgondolta, így ír: „A társadalom ... nem szervezet, nem is szervezett, hanem rendezett valóság; az egyes lelkek centrumaiból kiinduló hatás rendezi egységgé össze. *A társadalom élő lelkek funkciójának projiciált rendezett hálózata*”,²¹⁵ amely értelmet is az egyes ember szolgálatától nyer. Ezek után cseppet sem meglepő az a megállapítás, hogy önértéke sincs, hiszen tartalmát, és így értékét is az egyes ember lelke adja. Ezen a ponton Böhm nem valami üres filantropizmus elveit fogalmazza meg, hanem nagyon sajátosan egy bölcs társadalom szemléletről tesz tanúbizonyságot, amikor így ír: „S azért az élő egyeseket úgy tekinteni, mintha azok csak a társadalom kedvéért léteznének, egyrészt a dolognak feje-tetejére-állítása és vétke kör, - másrészt az önzés hypokrizise, mely magát a társadalommal azonosítva, maga alacsony céljai elérésére kívánja az egyeseket dolgoztatni. A modern államokban ilyen visszataszító hópokrizis útján zsarolják a hadseregek és a kormányok az államfenntartó és positive termékeny munkások erejét”²¹⁶ S íme a corollarium: a társadalom csak eszköz, ezért értéke az egyén, az Én értékétől függ, tehát ismét megállapíthatjuk, hogy az Én illetve az emberi szellem a legmagasabb rendű érték, s minden intézmény méltósága attól függ, hogy mennyiben mozdítja elő az Én önkifejtését. A társulás, mint eszköz elősegíti az én önmegvalósítását, ez a társadalmi haszon felszálló sora. Az ember viszont, aki létrehozza a társadalmat, ha részesedni akar a társadalom hasznából, akkor elő kell mozdítania a közösség ügyét. Ez a társadalom hasznának leszálló sora.

²¹³ Uo. 267.o.

²¹⁴ Uo. 270.o.

²¹⁵ Uo. 272.o.

²¹⁶ Uo. 273.o.

Ennek megállapítása után vizsgálja meg azt a két kérdést, hogy mennyiben hasznos az egyes a társadalomnak, illetve mennyiben használ a társadalom az egyesnek?

Az első kérdésre válaszolva két típusú funkciót kell elkülöníteni: a társadalmat alkotó és az azt biztosító funkciókat. Az alkotó funkciók organikus összetevője a faji ösztön, pszichikai megjelenése a kifejezés, amely ez esetben valamilyen aktivitás jelent. Így szociális tekintetben hasznos a termékenység akár férfiről, akár nőről legyen szó, de hasznosak azok az emberek, akiket a „társadalom oszlopainak” szoktak nevezni. A biztosító funkciók esetében azokra figyelünk, melyek megerősítik és megvédik a társadalom kapcsolatrendszerét. „Az erősítő funkciókat közös terminussal: szeretetnek nevezhetjük. A szeretet az önállóság legerősebb megnyilvánulása a Másban; a Más szeretem, mert a Magamnak egy része”- fogalmaz Böhm²¹⁷. Ez alatt az értékek egész sorát találjuk. Az együttérzést, az erények összefoglaló neve alatt a türelmet, részvétet, engedékenységet, békeszeretetet stb. Az erősítő funkciók tekintetében tehát a legértékesebbek a békés, segítőkész emberek valamint a jótekingony intézmények. De ide tartoznak még a megőrző konzervatív funkciók is. Ide sorolható értékek a takarékoskodás, a szorgalom, a tulajdon, az öröklés, de itt a helye a hagyománynak akár a vallás, akár a tudomány, vagy a művészet területén létezik, valamint ide sorolja a bátorságot és a kegyeletet, mint szociális kötelességeket. Nemcsak a kötelesség, de az okosság, mint erény is kanti asszociációkat ébreszt az olvasóban.

Tanulságos okfejtésben vizsgálja meg a tradíció és a haladás viszonyát. Jól látja, hogy a tradíció „csak a múltnak emléke, melyből a projiciáló, teremtő erő kihalt s mely éppen azért mindenkor csak eszközül szolgálhat.” A fejlődéshez az újítókra van szükség. „Szociális szempontból ennél fogva az új eszmék termelői, mint a tökéletesebbnek hirdetői, a legértékesebbek; ellenben ott, hol csak a társadalom fennállása a célunk, leghasznosabb az okos ember”- fogalmazza meg²¹⁸ a történelem egyik fontos tanulságát. A megőrzés azonban nem lehet maradiság, megmerevedés – folytatja – csak a jót kell megőrizni, mert akkor lesz a konzervativizmus értékes a társadalom számára.

„Az egyes a rászállott lelki erőket tisztán megőrizni köteles, hogy a társadalom megmaradjon az elért fokozaton; köteles megőrizni a hagyományt vallás, erkölcs, művészet tudás és gyakorlat terén.”

E megállapítás érvényességét a mindennapi tapasztalat, a mindennapi tudat is igazolja. De ennél fontosabb az a szempont, hogy a társadalom minden jelensége, a közösségi tudat minden formája – beleértve az értékrendszereket is – csak kontinuuusan fejlődhet. A megszakíthatóságnál dominánsabb mozzanat a kontinuitás. Ezért minden értékrendszer – talán az anarchisták kivéve – fontosnak tartja a megőrzés funkcióit és azokat a formákat (személyeket, intézményeket, tárgyakat stb.), melyek ezt sikerrel teljesítik. Böhm is ezt hangsúlyozza, amikor olyan tulajdonságokat sorol fel értékként, amelyek a megőrzést szolgál(hat)ják.

A másik kérdés így szól: mennyiben hasznosak a társadalmi intézmények az egyesre nézve?

A válasz egyszerű: amennyiben boldogítják az Ént, azaz az intézmények hasznosságát az okozott boldogság foka szerint ítéli meg, s Böhm szerint „a boldogság = teljes és szabad önállóság, annak kifejtése és öntudatos megérzése, a mi az egyesnek egységében fogalmilag benne foglaltatik... Mértéke ennél fogva nemcsak az élvezet és a sikerérzet vagy hatalom, hanem az intelligencia ideális egysége is”- szögezi le a szerző.²¹⁹ Ennek értelmében a szociális intézmények érték szerinti sorrendje a következő módon írható le: mint fizikai fundamentum alul találhatók a gazdasági intézmények (termelés, ipar, kereskedelem), fölöttük áll a család, mint intézmény. A család nevelő funkcióit segítik, bővítik a nevelő intézmények, melyeknek legfontosabb feladata az ismeretek és tudós módszerek átadása, a tanuló „minden fokon önálló munkássá” emelése. S legfelső fokon állnak az emberszeretet intézményei, melyek a fenti funkciókat egységesítik. Külön kategóriaként említi Böhm a társadalom úgynevezett védő intézményeit, melyek „az erőszakos ösztönök megszűnésével feleslegessé válnak”- írja Böhm. Az érvelés is igazi aufklärerista gondolkodóra vall: az értelem, a viszonyok tiszta átlátása megfékezi, megváltoztatja az ember rabló természetét.

Böhm nem tekinti abszolút érvényűnek a maga sorrendjét. Ez egy axiológiai szempont alapján kialakított hasznossági sor, s mint maga is írja a szociológiának a feladata megállapítani az intézmények egymás közötti kölcsönhatását, valamint az egyén és az intézmények helyes viszonyát. Maga nem vállalja fel ezt a

²¹⁷ Uo. 276.o.

²¹⁸ Uo. 280.o.

²¹⁹ Uo.

feladatot, majd egy tanítványa Varga Béla részben igen²²⁰, A szociális értékelésnél azonban Böhm magasabb rendűnek tekinti a morális értékelést. „Mindaz, a mi az ember értékét a társadalom jólétén méri, nem érdemli a moralitás nevét, hanem csak sociológiai anyag - szögezi le - Minden socialis funkció praemoralis állapot, a meddig azon vonás nem járul hozzá, mely a szellem önértékéből fakad.”²²¹ Ez utóbbi megállapítás teljesen természetesen következik Böhm eddig megfogalmazott filozófiai tételeiből, de szükségesnek érzi újabb logikai érvek felsorakoztatását. Mit jelent az, hogy a társadalomnak hasznos? – teszi fel a kérdést. „Nem egyebet, mint azt, hogy a társadalom egyeseinek hasznos; mert maga a társadalom, mint projectum sem nem érez, sem nem gondolkodik. De miért értékes az, a mi az egyesnek használ? Nyilván azért, mert az egyes (ösztönei és nyilvánulásai) magában is értékes. A mikor tehát a hasznosságot meg akarjuk indokolni, az egyes tehetségeinek értékességéből kell argumentálni, vagyis az egyesnek önértékét kell tulajdonítani. A társadalmi intézmények magok tehát értéküket az egyesnek önértékéből nyerik.”²²² Nyilvánvaló a fentiekből, hogy a legmagasabb érték nem a közjó, hanem ennél magasabb rendű ideálokat kell követni. Aki a jövő ideáljaival méri a társadalmat az már nem az önfenntartás, hanem a fejlődés, a haladás talaján áll. „Az utile felett ott áll a nobile!” - írja Böhm.

6. Az értékelés

Az értékben egy ítéleti folyamat eredményeként az Én értékessége kapcsolódik össze a tárgy hatásával.

Böhm már az axiológiában is igyekezett elkerülni a teljes szubjektivizmus veszélyét – az Ént az általában vett emberként értelmezve – a IV. kötetben más terminológiát használ. „Az érték ép oly transcendentalis feltétel, mint az 'Én' maga vagy a 'lét' vagy a 'szemlélés' – azt sehonnan sem vezettem le s nem is akartam”- írja²²³. E megfogalmazás szerint az Én is, a lét is transzcendentális posztulátum, amely analizálható, de nem dedukálható sehonnan. Elfogadjuk és nem kutatjuk az okát, s el kell ismerni Böhm jó kantianusként valóban ezt tette eddig is: kutatta az érték fiziológiai, pszichológiai alapjait, az Én értékelő mechanizmusát és annak változásait stb., de nem próbálta levezetni az értéket sehonnan.

Az érték fogalma mellett bevezeti az értékesség fogalmát. Nem változtat korábbi felfogásán, mely szerint az érték az Én projiciáló tevékenységének következménye, de mivel az objektívnek nevezett világ is a mi „kényszerű önkifejlésünk”, ezért ez az objektumra ráakodott szubjektív vonás ad neki értékességet. „Ezen új réteget, melyet nem mindenki vesz észre a világ realitásán, neveztem az *értékesség rétegének*.”²²⁴ Az értékes minőség az Én önállítása. „A valóság ... az Én által constatatatik, az értéket pedig az Én önszeretete csatolja hozzá. Hogy a valóság értékes: ez synthetikus ítélet apriori, mert az Énnek alkatában fennálló kapcsolat az alapja, mely mindenkor együtt nyilvánul.”²²⁵ Tapasztalni viszont csak a lélek életéből tudjuk, s ezért tűnik úgy mintha az érték szubjektív toldalék lenne, mintha a mi tetszésünk tenné a tárgyat értékessé. Ez minden értékre vonatkozik. Minden érték vonatkozásában az Én értékessége előfeltétel. Tekintettel arra, hogy az Én maga is nagyon bonyolult struktúra, ahogyan Böhm írja „feneketlen bőségnek éteri szálaiból van a legbámulatosabb filigraneriával megszöve s elkábítva a milliányi hajszálnyi szálaktól”²²⁶, a maga értékessége is sokféle értékben jelenik meg. Ezeket foglalja össze az ember a különböző becsülő ítéletekben. A legszembevetőbb a tárgyak élvezeti funkciója, ennél magasabb rendű a siker érzetére alapozott haszonérték, és a legmagasabb a nemességi értékelés, amelyben az Én a maga lényegének értékessége szerint ítéli meg a tárgyat. Az első fokon az „élvező Én” mérkőzik a tárgy képével, a második fokon a „megértő Én” funkciói dominálnak, s a harmadik esetben az „eszes Én” ítél a tárgyak felett. „A dolog teljes értéke ennél fogva mind a három formát zárja magába, de uralkodóvá lesz a nemességi értékelés”²²⁷ – állapítja meg Böhm. A tárgyak értéke attól függ, hogy mennyiben mozdítják elő az Én szabad tevékenységét,

²²⁰ Varga Béla: A mai közszellem pszichológiája Cluj – Kolozsvár, Minerva Rt 1928.

²²¹ Böhm Károly: Axiológia 285.o.

²²² Uo. 286.o.

²²³ Böhm Károly: Az Ember és Világa IV. kötet, A logikai érték tana, Kolozsvár 1912. 14.o.

²²⁴ Uo.

²²⁵ Uo.15.o.

²²⁶ Uo.11.o.

²²⁷ Uo.23.o

s mivel a legmagasabb érték az önérték a szabad intelligenciában található, azért mondhatjuk, hogy „a dolgok önértéke az analogia teljességével emelkedik, melyet a tárgy képe a mi Énünk képével felmutat; s minél jobban felel meg egymásnak e kettő... annál biztosabban szolgálják a tárgyak az Én szabadságát.”²²⁸

Tekintettel arra, hogy Böhm filozófiájában ilyen központi helyet foglal el az intelligencia, a szellem, indokolt a kérdés: mi az intelligencia végső célja? Erre a kérdésre csak immanens felelet adható, melyet Böhm így fogalmaz meg: „Mi a célt csak az emberileg legmagasabb értékben: a szabadságban találtuk. Csak ezen végértéktől nyeri a maga értékét az igaz, jó és szép; s mivel ettől függ a szabályozás módja, azért innen nyeri a szabályozás is az igazolását; innen a distinctio lélektani (tételes, ontológiai) és axiológiai törvények között.”²²⁹ Másképpen fogalmazva az Én a maga szabadságát csak az igaz, jó és szép alkotásokban látja megvalósulni. Ennek a megállapításnak komoly következményei vannak. Ugyanis a gondolkodók – közöttük Kant is – teljesen különböző értékdiszciplínának látta a logikát, a morált és az esztétikát, és törvényeiket is gyökeresen különbözőnek ítélte. Böhm szerint súlyos hiba három részre szakítani az egységes megismerési folyamatot. A következetes monizmus talaján álló Böhm érve szerint ugyanazzal a szubjektív akcióval ismerünk meg mindent, tehát a felfogó Énben nem kereshetjük a különbözőség alapját. De nem találhatjuk a tárgyban sem, mert a tárgy is „az Énből fakad”. Ugyanaz a „tartalmi részlet (jelentés) különböző lesz azon fokozat szerint, melyet az Én önkifejtése közben elfoglal”- írja szerzőnk²³⁰, s a jobb megértés kedvéért példával is illusztrálja mondandóját. A felebaráti szeretet pl. a logika síkján pusztán gondolat, azaz logikai jelentés; az erkölcs síkján erkölcsi motiváció „kiható” lesz; míg az esztétika síkján mint a megvalósult szándék valamilyen formában (festmény, költői ábrázolás) rögzített kép, azaz esztétikai ideaként jelenik meg. De „a logos azaz a jelentés ugyanaz”- állapítja meg helyesen²³¹. Ezért tehát joggal mondja, hogy az értékdiszciplínák között nemcsak tartalmi különbség, de tartalmi egyezés is van. Álláspontját végül így összegzi: „Más a gondolat, más a tett és más a műalak – s mégis ugyanazon valóság nyilvánul meg bennük. S ezen objektiváció szemlélésében is lesz különbözőzés, - mert hiszen a tartalom különböző; - s mégis ugyanazon szemlélő Én tevékenységére akadunk mind a háromban s azért a szabályozás funkciójának azonos törvényei vannak mind a háromban.”²³²

Ebben a gondolatmenetben nem csupán a monizmus alapelveihez konzekvensen ragaszkodó Böhm mutatkozik meg, de a dialektika iránt nagyon fogékony gondolkodó is. Az ember, akit ő kezdettől fogva egységesnek tekint, nem gondolkodik más szabályok, törvények szerint a logikában, az erkölcsben vagy az esztétikában, mindenütt csak saját magát és saját értékeit pillantja meg, valósítja meg. Mindenütt az Én tevékenysége teremti törvényeket, s ezek a törvények szabályozzák mind három diszciplínát. De ez nem azt jelenti, hogy azonos törvények munkálnak az erkölcsben vagy az esztétikában, hanem a 3 diszciplína törvényei ekvivalensek. Az ekvivalencia mértékét pedig az Én határozza meg, tehát ezen az úton is az Én szabadságához jutottunk közelebb, s ez nemcsak Böhm logikus rendszerének következménye, de megfelelő természetes, mindennapi gondolkodásunknak is. A megismerésben szerzett ismeretek révén feltárul előttünk a bennünket körülvevő világ, annak összefüggései, ellentmondásai, s természetesen saját lényünk, gondolkodásunk, lényegünk. Mindez fontos lépés a tényleges szabadság felé. Hasonlókat fogalmazhatunk meg az erkölccsel kapcsolatban is, hiszen az erkölcsi normák, értékek, cselekvések ismeretében tudatosan alakíthatjuk emberi kapcsolatainkat, teremthetünk magunk körül olyan viszonyrendszert, melyben szabadnak érezhetjük magunkat. Azokat az értékeket, normákat, melyeket megismerve elfogadtunk, interiorizáltunk, amelyekkel belsőleg is azonosultunk nem érezzük szabadságunk korlátjának, ellenkezőleg azok érvényesülésében szabadságunkat pillantjuk meg. Arisztotelész katarzisz elmélete óta aligha vitatható, hogy a műalkotásokban, a mű elsajátításában mind az alkotó, mind a befogadó olyan élményt mondhat magáénak, amely önmagában is felszabadító hatású. S talán mondani is felesleges, hogy ezek a szabadság fokok egymástól nem elválasztottan léteznek, hatnak, hanem egymásra épülnek, tartalmazza egyik a másikat, áthatják egymást. S ez a csodálatos kölcsönhatás éppen azért lehetséges, mert mindegyik az ember lényegével, intellektusával, önértékével kapcsolatos. Ez a viszony, mint Böhm is hangsúlyozza, sokkal bonyolultabb, mint ahogyan azt jelenlegi izoláltságuk fokán képzelni szoktuk. Amit biztosan megállapíthatunk, hogy a logika aránylag önálló, sem az akarás, sem az érzés nem játszik szerepet benne, vagy nem feltétlenül. Az etika igényli a logikát, az esztétika viszont mind a kettőt. „Gondolat akarás nélkül

²²⁸ Uo.

²²⁹ Uo.28..o.

²³⁰ Uo.30.o.

²³¹ Uo.

²³² Uo..

még bír értelemmel; akarás érzés nélkül is megállhat (pl. ösztöni hiányoknál); de az érzés vágy és kép nélkül üres reactio, mely csak az Én kibillenését jelentené. A logikát ennél fogva felteszi az ethika s mindkettőt előzményül követeli az aesthetika²³³ - zárja erre vonatkozó fejtegetéseit Böhm. Ezért tehát minden olyan törekvés, amely mereven szétválasztja a 3 értékdiszciplínát téves, és különböző zavarokhoz vezet.

Böhm rendszerének alapkategóriája – mint tudjuk - az öntét. „Az öntét önkénytelenül megvalósul, azaz kifejlik funkciójába, tagozódik Én és Neménbe. A többi mind az Éntől függ²³⁴ - foglalja össze igen tömören maga a szerző ezzel kapcsolatos megállapításait. Az Én önmagához mér mindent, azonosít és különválaszt, megérti az objektumot, s az objektumok sorában saját magát is. Ez a reflexív viszony képezi az alapját szabadságának. Innentől kezdve viszonyul mind növekvő szabadsággal a környező világhoz, s a tevékenysége illetve viszonya hozzájuk a tudásban, az erkölcsben és a műalkotásban érhető tetten. Az Én teremtet rendet a gondolatokban. „Egyik oldalra esnek a subjectív, a másikra az objectív jelentések. Ezen objectív jelentések közé kerülnek a 'Más' alakjai.”²³⁵ A Más köréhez tartoznak a „Nemének” mind az élettelen, mind az élő (növényi, állati) és az öntudatos Nemének. „Az öntudatos 'Nem-én' a tulajdonképpeni 'Más' vagy a 'Társ'”.²³⁶ Mindezeknek a megértése a megismerési folyamatban történik, s erre épít az etika. Böhm úgy véli, hogy miután a fent jelzett tevékenységek az önmegvalósulás fokait jelentik, ezért az első viszony az öntét és az ideális Én viszonya azaz a megértés, s ennek öntudatos kiterjesztése a tudomány.

(A megállapítás igaz, csak a motívum vitatható. Az ember első tevékenysége valóban a megismerés, de nem önmaga megértése a cél, hanem szükségleteinek kielégítése.)

A Máshoz való viszonyról szólva Böhm nagyon szép, és mondhatjuk példátlanul modern gondolatokat fogalmaz meg. Véleménye szerint a moralitás törvényei „nemcsak az öntudatos Énekre, hanem az összes valóra vonatkoznak. Csak korlátozása a ténynek az, amikor az erkölcsant a társas viszonyokra szorítjuk meg...a kultúra területe ez s azért kultivatío tanának kellene nevezni, melynek csak egy része az egyéni erkölcs.”²³⁷ Több évtizednek kellett eltelti ahhoz, hogy az európai gondolkodás eljusson ehhez a felismeréshez. A humanizmus nem csupán a másik emberhez való viszonyunkat fejezi ki, hanem a természet egészéhez, az élő világ minden tagjához fűződő viszonyunkra kiterjed. A ma oly divatos környezetvédelem, az állatvédelem stb. elvei ebben a felfogásban gyökereznek. A moralitás valóban csak egy szűkebb értelme az ember és a Más viszonyának, bár valóban a legfontosabb területe. S bár nem hangsúlyozza, de ez is szelíd ellentmondás a bibliai tanításoknak, mely szerint minden élőlény az ember szolgálatára rendeltetett.

A normatív tudományok, azaz az érték megvalósításával foglalkozó tudományok (pl. etika, esztétika) számára tisztázandó két fontos fogalom: a tökéletesség és a belső forma. A tökéletesség az értékelés szempontjából valóban kulcsfontosságú kategória, az Én ugyanis céljaiban a tökéletességet tételezi, s ehhez viszonyítja a megvalósult eredményt. A böhmi rendszer kategóriái között maradv az Én az öntétet kívánja megvalósítani a maga képi tökéletességében (potencialításában), s ezzel veti egybe a mindenkori aktuális létet, s ítéli meg annak értékességét. Természetes minél kisebb a differencia a potenciális és az aktuális között, annál tökéletesebb, azaz annál értékesebb a tárgy, a magatartás, az alkotás. A tárgynak magának is van belső tökéletessége, s ez az ő önértéke, de számunkra való értékét az adja meg, hogy mennyiben felel meg, mennyire adekvát a mi belső képünkkel. Ez adja a tárgy „ kozmikus értékét”. Ez a kifejezés is a jellegzetesen böhmi kategóriák közé tartozik, megértéséhez talán egy példa végiggondolása segít. Egy szobornak (pl. Michelangelo Dávidjának) megvan a maga sajátos önértéke, melyet a tartalom és forma együttesen alkot. Számunkra való értékességét az adja, hogy értelmi szemléléssel látható-e, megérthető-e a tárgyban, példánk szerint a szoborban rejlő önérték. Ha igen, akkor a szobor kimeríti a kozmikus érték fogalmát, azaz része az ember világát alkotó, érzékeink által feltárt kozmosznak. Nem attól lesz kozmikus érték a Dávid szobor, mert szenvedélyeinkkel, vagy vágyainkkal találkozik, hanem mert az általános emberi értelem – amely a kantiánus Böhm szerint mindnyájunkban hasonlóan működik – értékesnek találja önértéke alapján. Böhm álláspontja természetesen kritizálható, hiszen éppen a műalkotások befogadása során kitüntetett szerepet kapnak érzelmeink, s éppen azért ítélünk értékesnek

²³³ Uo.36.o.

²³⁴ Uo.45.o.

²³⁵ Uo.

²³⁶ Uo.46.o.

²³⁷ Uo.

egy-egy alkotást, mert az érzelmeinken keresztül értelmünket is megragadja. Böhm szigorú racionalizmusa, azonban nem, vagy csak nagyon szűk teret enged az érzelmeknek.

6.1. Az értékelés immanens elve: a tökéletesség

Böhm e fogalom fejtegetése során sem lesz hűtlen szubjektivizmusához illetve pozitivista alaposságához. Szükségesnek tartja előre bocsátani, hogy amit értékelünk az „nem az objektív valóság, hanem csak saját belső állapotunk”.²³⁸ Az értékelésben több mozzanat áll össze egységgé. Ilyen a „képet alkotó funtiók actualis ereje; ezen funtiók potencialis hatalma; ezen funtiók actualis tartalma... a funtiók specifikus értéke stb.”²³⁹ Mindezekhez a befogadó Én, „a figyelő Én” erő kifejtése szükséges. Ebben fokozati különbségek figyelhetők meg, melyek különböznek vagy különbözhetnek az érték fokozataitól. Mint az idézetből is kitűnik az értékelésben nem vesz részt az egész Én csak annak egyes részei, de tudjuk, hogy „az Én egész ereje nagyobb, mint az egyes Én részek ereje, annál fogva a részeket az Én egészhez viszonyítva az erő sejtelmes érzetéhez jutunk el, melyen túl ránk nézve az erő foka elérhetetlen. Ez a felfogásnak maximuma vagy summitása vagy befejezettsége. Ezt a befejezettséget csak homályosan sejtjük s tökéletességnek (perfectio) nevezzük; s a tárgyat, mely ezen summitást elérte tökéletesnek ítéljük.”²⁴⁰

Böhm gondolatainak szépségét részben az adja, hogy a kimondotton túl is tud sejtetni valamit az ember megismerő, értékelő képességéből! Csak egyetérteni lehet a fenti idézettel, amely egy nagyon szép dialektikus gondolatmenetet zár le. Nem vitás, hogy az ember egyes képességei („Én részek”) nem képviselnek olyan erőt, mint az ember egésze. Lukács György mély értelmű fejtegetésére asszociál az olvasó (lásd az egész ember és az ember egésze). S természetesen abban is igaza van Böhmnek, hogy ezt a teljességet bizonyos sejtelmesség lengi körül, még önmagunk számára is. Az „ismerd meg önmagad” törekvése a görögök óta hat az európai gondolkodásban, mégis kevesen mondhatják el, vagy talán senki sem, hogy tökéletesen ismeri önmagát. S ez természetesen érvényes minden tevékenységünkre, így az értékelésre is. A teljességet, a tökéletességet valami misztikus köd fedi el, távolítja el tőlünk valahányszor már szinte megragadhatónak tűnik. Ezen túl már nincsen semmi, s az ember lényegéhez hozzá tartozik, hogy a teljességre tör, s bár tudja, hogy az idea nem elérhető, de „legalább kell, hogy gondolhassuk.”²⁴¹

A fentiek értelmében a tökéletesség viszonyjelző, amely potenciális és aktuális erejét ill. tartalmát méri össze a dolgoknak vagy cselekedeteknek. A tökéletes önmagában csak mennyiségi viszonyt fejez ki, s nem minőséget. (Ebben is igaza van Böhmnek, hisz a tökéletes gazember fogalma is jól értelmezhető.) A tökéletes „értékelő jelzővé csak akkor válhatik, mikor értékes tárgyaknak erőbeli és tartalmi viszonyára vonatkozik. Csak a jó, szép, igaz tökéletessége lehet értékes”²⁴² – állapítja meg szerzőnk. A tökéletesség ebben az esetben már axiológiai kategória, amelynek ontológiai előfeltétele a befejezettség. Másként fogalmazva: a tökéletesség kétféle: ontológiai és axiológiai. Amaz a befejezettség fogalmilag, emez az értékesség teljessége. A tökéletesség mértéke a teljesség, a summitás, ahogyan a korban szokásos terminológia kifejezi, de az ontológiailag tökéletes tárgy még nem summitás az érték tekintetében.

Böhm saját álláspontját összeveti a tökéletesség fogalmának filozófiatörténeti változásaival, s úgy találja, hogy még a nagy mester, Kant is téved, amikor a tökéletességet a teljesség, a célszerűség vagy az alkalmasság kategóriáival hozza összefüggésbe. A tökéletesség abszolút kategória. Ontológiai értelemben a tökéletesség akadálytalan energia, azaz szabadság illetve keresetlen tisztaság, határozottság. „A tökéletes tárgy a maga nemében az, amely erőfokilag és határozottság tekintetében a potencialis funkciót minden idegentől szabadon megvalósítja”- fogalmaz Böhm.²⁴³ S mivel mindezeket az öntudat képes csak észrevenni, így „minden tökéletesség végső forrása az öntudat energiájában keresendő.”²⁴⁴ Ezt a rendszerbe tökéletesen illeszkedő gondolatot így folytatja: „Az Én töretlensége = magával való azonossága

²³⁸ Uo. 57.o.

²³⁹ Uo. 59.o.

²⁴⁰ Uo. 60.o.

²⁴¹ Kant: A tiszta ész kritikája Bp. Akadémia K. 1981. Előszó 18.o

²⁴² Böhm Károly: Az Ember és Világa IV. Kolozsvár 1912.61.o.

²⁴³ Uo. 74.o.

²⁴⁴ Uo.

= szemlélésének tisztasága adja a képnek a tökéletességét. Perfectio = realitas = claritas = distincta idea. A legszabadabb Én a legtökéletesebb. S minthogy a legszabadabb az értékten szerint a legértékesebb is, azért a legszabadabb Én a legtökéletesebb. Azon Én, mely nem merül ki az actualitasban, hanem mindig szunnyadó erők tökéjével rendelkezik, a legerősebb s legmélyebb tartalma is. Önérzete azért legtartósabb és legtisztább s uralma egyes funkciói felett ledönthetetlen. Csak ezen Énnek ideái lehetnek mérvadók; csak ez bírja a tökéletességet felfogni s megalkotni. *Tört lélek a tökéletességet sem felfogni, sem megalkotni nem bírja.*²⁴⁵

Böhm filozófiájának lényegéhez érkeztünk el. Ebben az idézetben az ember, az Én minden attribútuma együtt található. Az ember, aki hosszú biológiai és szellemi fejlődés eredményeként – mind általános, mind individuális értelemben – megjelenik a világban, s ezzel megteremtődik a legfőbb dialektikus ellentét: az Én és a Nemén formájában. Ezt az ellentétet lényegében az Én tudata teremti, amely felismeri önmagát, önmaga azonosságát, és a Nemén másságát. Ehhez a felismeréshez elengedhetetlen a szemlélés tisztasága, amely mind az Ént, mind a valóság tárgyait, dolgait a maguk tökéletességében (vagy kevésbé tökéletes voltában), azaz realitásában ismeri meg. A megismerésnek, a tiszta, világos ideáknak kitüntetett jelentősége van az ember egészében. Böhm Spinozával, Hegellel együtt vallja, hogy a megismerés, - beleértve önmagunk megismerését is, sőt elsősorban azt, hiszen a bennünket körülvevő világ lényegében az Én projekciója – az egyetlen út a szabaddá válás felé. Minél szabadabb az Én, annál inkább képes önállításra, önkifejezésre, önmaga megvalósítására erkölcsi viszonyulásában, alkotó tevékenységében, s így mind erőteljesebben képes az Én egész teljességét, totalitását kifejezni. Így joggal mondhatjuk, hogy ebben a gondolatmenetben a legszabadabb Én a legtökéletesebb, s egyúttal a legértékesebb. Teljesen nyilvánvaló, hogy Böhm szerint a tudomány embere, vagy a művész sokkal szabadabb és tökéletesebb, tehát értékesebb is, mint a hétköznapi ember. Ezt persze a mindennapi gondolkodásunk is így látja, csak az érvek mások. Böhm nem azért tekinti értékesebbnek pl. a művészt, mert többet ad a társadalomnak, vagy mert alkotásai a következő generációk számára is jelentőséggel bírnak, hanem azért, mert Énje szabadabb és gazdagabb. Az ilyen Énbe mindig marad valami többlet a megvalósult célok után is. Valljuk be, ez gyönyörű gondolat! Az emberi szellem kimeríthetetlenségét középpontba állítani eddig egyetlen filozófia sem tudta ily módon. Ebből a gazdagságból, valamint önuralmából táplálkozik az Én önérzete. Csak az ilyen ember képes a tökéletességet felfogni, vagy megalkotni! S Böhm hisz abban, hogy kortársai között sok az ilyen ember, mint amilyen ő maga is volt. Úgy vélem ebben a gondolatban benne van a magyar századforduló minden optimizmusa. Bár Böhm terminológiája és gondolatai is sok helyütt az egzisztencializmusra rímelő asszociációkat ébresztenek, vagy mintegy azt látszanak előzni, előkészíteni, lényeges különbség közöttük, hogy Böhm optimista, és humanizmusa nemcsak a centrumba, de piederstálra is állítja az embert.

A tökéletesség tehát az ember által megalkotott tökéletes ideákhoz kötődik. Az erről alkotott tiszta és világos kép, azaz a logikai tökéletesség az alapja az értékelésnek. Ebben az értékelésben mindig az Én a maga teljességét állítja mércéül. „De mindennél az előfeltétel a tökéletes tartalom (a λόγος); ezen logos az, amiről azt mondjuk, hogy igaz, hogy szép, hogy jó; értékes pedig csak azért, mert az Én örök értékének megvalósulási formája.”²⁴⁶ Ugyanis, magyarázza Böhm is a maga gondolatát, az igaz, szép és jó nem lehet az Én megvalósulásának eszköze, mert akkor csupán eszközértéke lenne. Ezekben az értékekben az Én önértékei, fejeződnek ki, azaz magában a jelentésben kell azt a minőséget keresni, amely logikailag is értékessé teszi a dolgot, tevékenységet. Ebben az Én olyan vonása tárult fel, ami mindig jó fogalma alá rendelődik, az „Én örök alkatának egyetlen s összehasonlíthatatlan kizárólagosságú létfunkciója”,²⁴⁷ s ebben van kozmikus jelentősége azaz universalitása.

²⁴⁵ Uo.

²⁴⁶ Uo. 76.o.

²⁴⁷ Uo.

6.2. „A valóság értelmi alkata”

A valóság „értelmi alkatát” azaz a belső formának alapul szolgáló intellektuális struktúrát szemléléssel, tömörítő intuícióval ragadjuk meg. Ez a szemlélés mentes mind az élvezettől, mind a haszontól, ez az „érdekeletlen contemplatio álláspontja”²⁴⁸

Az értelmi alkat fogalma Szokratész óta ismert a filozófiai gondolkodásban „idea” (Platon), „eidosz” (Arisztotelész), „forma szubsztanciális” (Spinoza), vagy „belső célszerűség” (Kant) neve alatt. Nemcsak a filozófusok, de a költészet is használja, sőt a természetfilozófusok, mint Humboldt, Bouffon vagy Chamberlain is beszél a belső formáról. E sokrétű megalapozás után Böhm visszatér ismeretelméleti fejtegetéseihez. A gondolkodás mindig tartalom és forma együttese, s „a forma nem lehet más, mint a tartalom önállítása, vagyis létezési módja ...a tartalom az essentia, forma az existentia”²⁴⁹ Mindkettő függ a másiktól. A forma az egyes pozíciók „törvénye”, s „így a tartalom önállításának immanens törvénye. Logikailag tehát a belső forma egészen kifogástalan, nélkülözhetetlen gondolat s ily értelemben vesszük az értelmi alkat fogalmát.”²⁵⁰ Böhm természetből vett példákkal (pl. a víz összetételével) igazolja, hogy a valóságban mindenütt fellelhetők az értelmi alkat vonásai. Ezt a törvényt objektívnek tekinti. Az ember szerepe itt abban áll, hogy felfogja e törvényt, és értékeli az egyes vonásokat lényegességük szerint. S bár a mi jelentéseink „utóképei” a jelentés realitásának, az egységet mégis az ember összefoglaló tevékenysége alkotja meg, igaz, hogy a jelentés mozzanatai kényszerítik ki. Nézzünk egy példát! A fecske értelmi alkatához olyan vonások tartoznak, mint a madár, a költöző madár, fészeklakó, énekes stb. Mindezek a vonások természetesen magában a fecskében léteznek, de az ember építi fel e vonásokból a fecske fogalmát, azaz Böhm kifejezésével élve értelmünkben ezekből a vonásokból áll össze a fecske értelmi alkata. S ezen a ponton látszik világosan a szubjektivizmus következménye. Böhm nem azt mondja, hogy a valóság tükröződik az ember fogalmaiban, hanem így fogalmaz: „Együttvéve a tartalom és létmód adják azt, amit értelmi alkatnak nevezünk. Ily értelemben az értelmi alkat az Én önmegvalósításának törvénye. Hogy az Én a realis tárgyakat elem, szerkezet, vegyület, növény, állat; ember *typusaival* fogja fel, - az végső tény ismeretelméletileg. Semmiféle kapcsolatból empirice le nem vezethető. Ez az emberi elmében jelenleg transzcendens tény, amelynek metaphysikai hátterét a végtelen valóság gondolata nyújtja. A végtelennek önmegvalósítási törvényeit compendiose ismétli az elme, mikor a valóság concret adatait a saját tartalmából rekonstruálja.”²⁵¹ Böhmnek abban teljesen igaza van, hogy az ember a maga sajátos eszköztárával, azaz antropomorf módon fogja fel, ismeri meg a világot. Az is elfogadható, hogy e tény mögött csak sejtett, de pontosan még ma sem ismert összefüggések rejlenek.

A szubjektivista Böhmöt a pozitivizmus által áthatott Böhm váltja fel, amint elméleti megállapításaihoz érveket keres. Nagyon jó látja, hogy az evolúció elmélete reflektorfénybe állította az érték és értékelés problémáját, hiszen az evolúció nem fogható fel másként, mint a tökéletesség felé történő haladás. Fejtegetéseiben imponáló természettudományos ismereteit is segítségül hívja, de fenntartja, hogy a világ megértéséhez csak saját funkcióink lehetnek az eszközök, azaz minden vonás, amelyet felismerünk csak olyan önértékkel rendelkezhet, amit az Én neki tulajdonít. Ennek természetes következménye, hogy „önérték dologában tehát számunkra a realitas minőségileg megközelíthetetlen.”²⁵² (Ez egy sajátos redukált agnoszticizmus – N.É.) Mi csak hasznosság tekintetében ítélni tudjuk meg értéküket. Így be kell lássuk, hogy a világnak ez a része igen kevés segítséget nyújt az axiológiának, tehát helyesen jártunk el – állapítja meg – amikor az egyetlen önértékű dologból, a szellemből indultunk ki. (Heidegger is így járt el, mikor a Dasein kategóriáját tette meg filozófiája alapkövének.)

Nem jutunk más eredményre akkor sem, ha az élővilágra irányítjuk tekintetünket. Bármilyen mondanak is a természettudósok az életerőről és a „szénatomusokról” számunkra csak a belső alkat kérdése a fontos.

Az önállítás legtisztább formája az ember tevékenységében érhető tetten. A megismerési folyamat nem más, mint az öntétellel való azonosulás különböző fokozatai: a érzéki percepció illetve ezek folyamatossága, az emlékezet, a „képzelem” (értsd képzelet, fantázia), a fantázia magyarázata, megértés, az elemzés, és

²⁴⁸ Uo.78.o.

²⁴⁹ Uo.83.o.

²⁵⁰ Uo.84.o.

²⁵¹ Uo.85-86.o.

²⁵² Uo.92.o

végül a fogalom. Ez utóbbi az „az öntét centrumában összefutó functiók, jelentések egysége, melyet az Én alkotott.”²⁵³ A fogalom Böhm szerint nem üres, mint Kant tételezte, mert a fogalomban már benne van a tartalom, amely itt már olyan, mint az Én : „határozott, tiszta, érthető és világító fényű”²⁵⁴ S mivel szerzőnk szigorúan monista alapon áll „Egy az ember!” – írja összegezve a mondottakat, ez az alaphang végigzeng valamennyi fokon. Minden stádiumban az önállóság jelenik meg csak más formában.

Az értelem fejlődésének geneziséét, okait nem tudjuk megmagyarázni, de ez a folyamat vezet el az érték, illetve az értékelés kialakulásához. Abszolút értelemben önértéke csak annak van, aki értékéről tud is, s ez természetesen csak az ember lehet. Ez az érték legnyilvánvalóbban a tevékenységben vizsgálható. A tevékenység két területen értelmezhető: mint akció, azaz mint erő, s mint kép. Ezek viszonyát Böhm, egy ábrában összegzi:²⁵⁵

Ha értelmezzük Böhm pedáns tanári ábráját látható, hogy a tevékenység egyik szála a szemlélés, amely ha kifelé irányul, akkor konstruáló, alkotó, megvalósító, ha önmagára irányul, akkor megértő, azonosító. A tevékenység (a projekció), mint kép a tér és idő formáit hozza létre, illetve az ok és a szubsztancia formájában jeleníti meg az önállóságot. A kettő kapcsolata a változás és mozgás.

Az elmondottakból következik, hogy az essenciális érték magában a tevékenységben rejlik, s innen árad ki a képre is. A tevékenység hozza létre az Én öntudatát, illetve a „tevékenység maga az öntudat is, amikor másra irányul, de legfőbb sorban akkor, amikor magát szemléli.”²⁵⁶ A tevékenység tehát minden megismerésnek és így minden értéknek a conditio sine qua non-ja. A legmagasabb tevékenység a magától elvonatkoztatató, de mégis magával konkrétan összekapcsolódó reflexió. Az egyetemesség is innen ered, ugyanis az „egyetemesség egyáltalában minden jelzőnél annak bizonyossága, hogy az Énből és pedig ennek absztrakt Tevékenységéből fakadt.”²⁵⁷ Ha eddig talán nem is volt egyértelmű, az utolsó idézetből kitűnik, hogy a tevékenység Böhm szerint szellemi, intellektuális tevékenységet jelent. A tevékenység más formái pl. a termelés, a munka kívül esnek érdeklődési körén, illetve mint alacsonyabb rendű formák – melyek a Tevékenység irányítása alatt állnak – nem képezik vizsgálatának tárgyát. Az ok részben érthető: Böhm csak a szabad tevékenységet elemzi, csak az a tevékenység érdekli, amely „szabad mindentől; realiter semmi sem okozza, formaliter magának is előfeltétele”²⁵⁸ S a szükségleteket kielégítő munka nem felel meg ennek a fogalomnak. Csak az absztrakt tevékenység az értékes, ettől nyeri a konkrétum is az értékét. Érvényes ez a megállapítás a tudományokra nézve is. „Minél magasabb absztrakcióval van dolgunk, annál nagyobb az illető tudomány önértéke.”²⁵⁹ Ezen az alapon a legértékesebb a dialektika, mely az esszencia és az egzisztencia kategóriáit, és logikai összefüggéseit kutatja. Megkülönböztetendő a logika, amely szintén értékdiszciplína, hiszen éppen az ember tudati tevékenységének és formáinak az értékét kutatja. Nem véletlen – állapítja meg Böhm -, hogy az újabb kutatások pl. Bolzano és Husserl munkássága erre irányul.

Más a helyzet az érzelmi tevékenységgel, az érzésekkel, melyeket nem az absztrakció foka szerint minősítünk értékesnek. Mivel az érzés mindig az Én projekciójához, annak sikerességéhez vagy sikertelenségéhez van kötve, ezért értéke attól függ, hogy az Én mely részével van kapcsolatban. Ily módon „az öntudatosság zavartalansága, felhőtlen derűje ..a legnagyobb érték.”²⁶⁰ Ez engem első olvasásakor is Arisztotelész boldogság fogalmára emlékeztetett. A kontemplatív bölcselkedés mint (az istenekre is jellemző) emberi magatartás a boldogság legmagasabb rendű és legtisztább formája –írja a Nikomachoszi etikában.²⁶¹ S hasonló olvashatunk néhány oldallal később Böhm művében is. „Fejtegetésünk eredménye tehát eddig

²⁵³ Böhm Károly: Az Ember és Világa IV. kötet 116.o.

²⁵⁴ Uo. 120.o.

²⁵⁵ Uo. 130.o.

²⁵⁶ Uo. 131.o.

²⁵⁷ Uo. 132.o.

²⁵⁸ Uo. 131.o.

²⁵⁹ Uo. 132.o.

²⁶⁰ Uo. 134.o.

²⁶¹ Arisztotelész: Nikomachoszi etika, Bp. Európa K. 1987. 292.o.

az, hogy a legértékesebb az Én tiszta tevékenysége, az intelligens szemlélés. Minthogy pedig ez az öntudat lényege, azért a neki megfelelő tartalom a legértékesebb gondolat önmagában.”²⁶²

7. Értékosztályok

7.1. Az erkölcsi értékek

„Az erkölcs philosophiája ... a centrumnak a philosophiája, melyből minden cselekedetünk származik, jaj nekem, ha e cselekedetek forrása felől helytelenül elmélkedem, mert cselekedeteimet ezen helytelen elmélet fogja vezetni, egész életem boldogsága és értéke forog kockán- írja Böhm Az ember és világa V. kötetének első fejezetében. – Én ezért évtizedek óta kutatom e kérdéseket s nem állapodtam meg könnyelműen valamely hitcikknél, nehogy életem ferde irányba haladjon. Mert az ember egyszer él: helyrehozhatatlan annál fogva minden mulasztás, amelyet életünkben erkölcsi téren elkövetünk. S kettős kötelezettség nehezedik reám, amikor mint professzor, azaz az igazság felkent hirdetője, életem vezérlő gondolatait előadom. Jaj nekem, ha hallgatóim valamelyikénél téves életfelfogásra okot adok vagy megbotránkoztatom, ahogy az Írás mondja.”²⁶³

Böhm példaértékűnek tekinti az erkölcsi értékek vonatkozásban is Kant munkáit különösen az Erkölcs metafizikájának alapvetését és A gyakorlati ész kritikáját. „Nekem azonban ...a Kant féle alapvetésből hiányzik valami. Ezen valami egyrészt az, hogy elmélete nem elég universalistikus; egész kutatása az erkölcsi jó keretén belül marad s fejtegetései nem emelkednek fel azon belátásig, hogy a jó mellett más értékjelzők is vannak s hogy mindezeknek közös gyökerét kell felmutatni, ha biztosan s helyesen óhajtjuk az értékelés egész körét megvizsgálni – írja a mű bevezető fejezetében. – Én ennél fogva tágabb tért kívánok ezen fejtegetéseimnek nyitni, s azt azzal vélem elérhetni, hogy az értéktanok közös gyökerét, az értéket állítom a kutatás centrumába.”²⁶⁴

Böhm ezúttal is világosan megjelöli a célt, sőt azt is hangsúlyozza, hogy a módszert tekintve elutasítja mind a metafizikát, mind az empirizmust, mint a tárgy szempontjából alkalmatlan módszereket, és Kantot követi. Azaz „előbb kell magát a problémát logikai jelentésében megelemezni s azután nézhetjük, hogy a lélek milyen mechanizmusa által létesülnek a kérdés szálai.”²⁶⁵ Nem egy erkölcsstani rendszert óhajt felépíteni, hanem e rendszer alapköveit keresi, válogatja. Módszerének lényegét a következőkben foglalja össze:

„1. az empiriának kellő jogát érvényesítem s benne azon tárgyat lelem, amelyet magyarázni a kell az erkölcs philosophiájának;

2. munkám teljesen elfogulatlan és szabad, semmi dogmára nem tekint, csak elemez; de alapjai a tényekben vannak s azért a reá épülő erkölcsstan igazán positiv és tudományos erkölcsstan lehet;

3. munkám mindvégig ellenőrizhető tényeknél marad...Ily módon vélem azon paradox célt elérhetni, hogy az erkölcsnek positiv metaphisikáját adom meg.”²⁶⁶

Már az axiológiában nyilvánvalóvá vált, hogy az értékelés alapformája a tetszés. Fejtegetését most is a tetszés fajtáival illetve a becslés tárgyaival kezdi. A bennünket körülvevő élettelen vagy élő tárgyak a tetszés különböző formáit váltják ki. Ezek akár „alakos” akár „alaktalan” formában jelennek meg csak érzéki tetszést okoznak, azaz kellemes vagy kellemetlen érzelmeket keltenek. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy még ebben az okfejtésben is olyan nagyszerű kis „morzsák” találhatók, mint azt a következő idézet mutatja: A kép, amit a tárgyak okoznak bennünk „egységgé és tagolttá záródik össze s az öntudat nem csak az alkotó részeket szemléli s kíséri tetszése nyilvánításaival, hanem a maga összefoglaló tettét (projectióját) is, ami a hatásban új elemet létesít.” Íme a husserli intencionalitás!)

²⁶² Böhm Károly: Az Ember és Világa IV. kötet 137.o.

²⁶³ Böhm Károly: Az Ember és Világa V. kötet Az erkölcsi érték tana Bp. 1928. 10-11-o.

²⁶⁴ Uo. 4-5.o.

²⁶⁵ Uo. 5.o.,

²⁶⁶ Uo. 9.o.

A tetszés mind összetettebb volta szerint (érzékeinkre, érzelmeinkre, lelkünkre, értelmünkre is hat; csak a külsejével, harmóniájával, a külső és belső egységével stb.) megkülönböztet szenzuális, perceptív vagy esztétikai, és logikai vagy intellektuális tetszést. Minél összetettebb, fejlettebb, önállóbb a tetszés tárgya és az alany, aki szemléli, annál teljesebb és sokoldalúbb lesz a tetszés. Ez megfigyelhető pl. az állat esetében, amelynek a kisgyermek külső szépségét nagyságát csodálja, s csak egy magasabb szinten figyel fel hűségére, tisztaságára, amely azért tesz nekünk, mert ezek a vonások bennünk is megvannak. Az állat értelmi vonásait a mi értelmi vonásainkkal hasonlítjuk össze. Ez a tetszés Böhm szerint objektív, önérdektől mentes tetszés. Ezen ponton érdemes először figyelni a lélektani háttérre is. Saját példáját idézve: a polip nekünk félelmetes és rút látvány, a zoológus azonban tetszéssel szemléli felépítését, mozgását, mert magának az állatnak az ideájával hasonlítja össze. Lényegében ez történik akkor is, amikor embereket ítélünk meg. Az ember, mint „ön maga és környezet felett hatalommal bíró Én” szabadon ítéli meg magát és önmagunkhoz viszonyítjuk más emberek megnyilvánulásait is. Ha a másik ember öntudatosan választ olyan magatartást, amely számunkra kedvező, ott erkölcsi tetszés lép fel. Böhm ezt sajátos módon objektív tetszésnek tekinti, mert „két lelki állapot mérkőzik s az Én objektíve mond ítéletet egyezésük minősége felett”²⁶⁷ E mögött feltehetőleg azt a kanti tételezést kell sejtenünk, amelyet a kor tudományos – főként pszichológiai - eredményei még nem cáfoltak meg, s mely szerint az ember tudata, lelke hasonlóan strukturált, ugyanolyan szemléleti formákkal, kategóriákkal stb. rendelkezünk. Hangsúlyozza, hogy a morális megítélés feltétele, hogy az „Én ura legyen magának” azaz szabad legyen.

A tetszés négy formája (érzéki, esztétikai, értelmi, erkölcsi) természetesen összefügg. Ennek okait kutatva állapítja meg Böhm, hogy egy ember tetszhet azért, mert önfenntartásunkhoz hozzájárul, azaz számunkra hasznos, tehát haszonértéke van; illetve mert magunkkal összemérve pozitív az eredmény, azaz önmagában tetsző, tehát önértéke van. Mindkét esetben „kedvérzet” jön létre bennünk, ami a személy értékének a jelzője.

Itt meg kell jegyezzük, hogy ezen a ponton Böhm - tudatosan vagy nem – lényegesen eltér Kant érték felfogásától. Kant ugyanis határozottan tiltakozik az ellen, hogy embert bármilyen összefüggésben eszközként használják, tehát nem lehet haszonértéke. Böhm erről másként vélekedik. Az ember mint öntudatos egység morális tetszést arathat azért, mert szándékosan vagy szándéktalanul hasznot hajt, illetve azért mert „alkatába az öntudatos Én oly vonást visz bele, mely ennek az alkatnak a képét minden másnak fölé emeli.”²⁶⁸ Ez utóbbi esetben nem számít a hasznosság, itt önérteket tulajdonítunk neki. Hangsúlyozni kell, hogy Böhm a haszon fogalmát szociális haszon értelemben használja, s elsősorban a cselekedetre és nem az emberre vonatkoztatja. „A morális tetszés csak az intellektuális alkatnak legfelsőbb csúcsára, annak gyémánthegyére, az Énre vagy az öntudatos szabadságra vonatkozik.”²⁶⁹ Megítélésünk alá minden esetben a beszéd (a mű) vagy a tett kerül, s ezek az Éntől nyerik tetsző vonásaikat.

Böhm imponálóan sok adat felsorakoztatásával tekinti át az ember erkölcsi fejlődését, első sorban azt, hogy az úgynevezett vad népek mit tekintettek erkölcsi minőségnek. Ezekben a fejtegetésekben sok helyes megállapítás található (pl. Mózes törvényei elsősorban a szociális hasznot célozzák, főként negatív kötelességeket fogalmaznak meg, s inkább az egyén külső megnyilvánulásaira vonatkoznak), és vázlatossága ellenére helyesen vázolja fel az erkölcsi haladást, amit „a társas vonásokban észlelt javulásból kell megérteni.”²⁷⁰ Az erkölcs fejlődésében a legfontosabb változásnak azt tekinti – helyesen – hogy a normák, az erények a „külsőből a belsőbe vitetnek át,” azaz egyre kisebb jelentőséggel bír erkölcsi megítélésnél a külső, és egyre nagyobb súllyal esik latba a belső pl. tisztaság, hűség, jóakarát, bátorság vagy a szeretet, amit a keresztyénység helyez értékrendje centrumába. De van-e a szeretetnek mélyebben fekvő motívuma? – kérdi Böhm, hisz a szeretet is csak indulat. Van, állítja szerzőnk. „Ezen motívum az eszes öntudatnak önbecsülése s a szabad Énnek ebből folyó önlekötelezés. Amit az ész legértékesebbnek minősít, arra maga magát képes kötelezni is, mert ő mindennek s így magának is az ura. Ezen önlekötésben rejlik azon erő, mely a szeretet indulata nélkül is jó cselekedetre visz. Ezen szabadságból születik a szeretet is, de nem a szeretet többé a végső indok, hanem az észnek, szellemnek szabadságában rejlő végtelen

²⁶⁷ Uo. 28.o.

²⁶⁸ Uo. 31.o.

²⁶⁹ Uo. 32.o.

²⁷⁰ Uo. 38.o.

értéke. Ezen álláspont a szabad ember álláspontja s eddig a protestáns emberben nyerte első, bár nem elegendő és határozott kifejezését.”²⁷¹

Egy nagyon érdekes osztályozással zárja Böhm ezt a gondolati kört. Hogyan függ össze a tetszés és az egyes ember fejlettsége? A kérdésre válaszolva négy csoportot alkot:²⁷²

1. a praesocialis vad népek	annyit cselekszik, amit bír	szankció: külső kényszer
2. a socialis, ókori népek	azt cselekszi, amit mer	szankció: a félelem
3. a keresztyén társadalom	azt teszi, ami szeret	szankció: isteni parancs és jutalom
4. a protestáns nép	azt teszi, amit szabad	szankció: lelkiismeret szava, a kötelesség

Az osztályozást tanulmányozva önkéntelenül is Hegelre asszociál az olvasó. Kétségtelen, hogy az osztályozás finomítható lenne, sőt néhány ponton így ebben a formában vitatható is. Nem sorolható azonos osztályba pl. az egyiptomi fellah és a görög polisz polgár. De segít rendszerezni ismereteinket, és felvet néhány tovább gondolásra érdemes szempontot.

Az érték lényegének megragadására a korábbi filozófiák is törekedtek, de Böhm szerint nem adnak világos válasz a kérdésre. „Nézetem szerint mindezek helyes úton haladnak, de világos formulázást nem értek el. A lényegesnek ismerete mindenesetre a legvégső pont, de csak az utolsó előtti. Van ezen felül még egy, amelyben minden kérdés megszűnik: e lényegnek értéke. Örök elzárkózottságba, mindentől függetlenül s semmire rá nem szoruló önelégedettségben trónol a legfőbb érték, melynek felfogásához kell az ok- és célviszony létrája; melyet elérve minden kérdés megszűnik...Ezen abszolút érték az alanyra nézve ő maga...Okilag és céligat beleillesztheti magát a végtelen hálózatra; de érték rá nézve magasabb nem lehet, mint ő maga.”²⁷³

A szöveg a böhmi öntét fogalmának ismeretében érthető, itt azonban különös nyomatékot kap, hiszen itt az erkölcsi érték megalapozásáról van szó. Az öntét fogalma felől közelítve a világ szubjektivitása logikai következmény. A dolgok, ahogy nekünk megjelennek az Én projíciói. A fenti textusban viszont arról is szó van, hogy ennek a világnak az ember ad értéket még pedig oly módon, hogy önmagához viszonyít. Az érték ő maga - állítja Böhm.

A kérdés csaknem egyidős a filozófiával: honnan származnak értékeink? Mi ad, kölcsönöz értéket a dolgoknak? Mi vagy ki az értékek forrása? A kérdést sokféle módon feltették és sokféle válasz is született rá. Hol az ideákat, hol istent, hol az adott közösséget tekintették az értékek forrásának és egyúttal garanciájának. Kant ebben a vonatkozásban is újra kezdést jelent. Önmagához konzekvensen itt is elmetszi a genezis szálait, s az értékeket a noumenális világban csak posztulálja, de levezetésüket meg sem kíséri. Fichte, aki egyesíti a fenomenák és a noumenák világát, hogy alárendelje az embernek úgy véli, hogy a nem formális erkölcsstannak szüksége van mind a természeti mind a tiszta ösztönök ismeretére, mert e kettő egyesülése hozza létre az Ént, tehát az értékeket az emberből kell levezetni. Szabadságunk következtében azonban ez egyénenként más lehet, s ebben nem segít a kategorikus imperatívusz sem, mert az csak az összhang eszméjét és nem a tényleges összhangot hozza létre. Ezért a másik ember meggyőzése a feladat, s egyúttal ez „az egyetlen megengedett kényszer, amit az egyik szabad lény a másikra gyakorolhat.”²⁷⁴

Böhm, aki Kant és Fichte nyomdokain indult el némileg más megoldást talált, amely csak a finom elemzés során derül ki. Az érték az egyénre nézve, s ez nagyon fontos, ő maga. Felvállalja az Én szubjektivitását olyan tudatossággal, amely már túlmutat Fichtén és az egzisztencialistákra enged asszociálni. Különösen az erkölcsstan vonatkozásában hangsúlyozza az Én szerepét és felelősségét. Honnan kaphat az ember mértéket az erkölcsi kérdések eldöntéséhez? - teszi fel a kérdést 1898-as jegyzeteiben, s így válaszol: „Nincs itt más forrás, mint magam; oda kell fordulnom. A megítélés mértéke

²⁷¹ Uo. 41-42.o.

²⁷² Uo. 45.o.

²⁷³ Uo. 70-71.o.

²⁷⁴ Fichte: Az erkölcsstan rendszere Gondolat K. Bp. 1991. 328.o.

magamban keresendő, - ez abszolút tény ... Nem fogok tehát nézni sem jobbra, sem balra csak magamba.”²⁷⁵ Az Én igazodhatik korához, környezetéhez, tanulhat az elődöktől, belehelyezi magát az emberiség végtelen folyamába, ha úgy dönt. De legvégső instantiájában csak ő maga a végső mérce, a végső bíró. Nem kíván senkit meggyőzni, bár komolyan gondolja – egybehangzóan Kanttal és a kor pszichológiai kutatásaival – hogy az ember ösztönei, értelme hasonlóan működik, tehát értékeinkben is teremthető konszenzus. De ez csak mint lehetőség van adva, s Böhm nem tesz engedményeket semmilyen hatalomnak, még az isteninek sem. Következetesebb, mint pl. Hartmann, aki az értékeket a világban eleve meglévőnek tekinti, s csak az értelemről gondolja, hogy azt az ember viszi a világba.

„Hol rejlik az érték maga?” – teszi fel a következő fontos kérdést Böhm. „Sem a tárgyban magában sem a tetszés érzetében: hanem a kettő közötti viszonyában” – adja meg a választ.²⁷⁶ Az érték tehát viszony kategória, melyet a tetszés jelez, de az értelem viszi bele a tárgyba. „Ami az Énnek a legértékesebb, azzal mérem össze a tetszést, azaz ennek értékét állapítom meg s aztán a tetszésről kivetítem a tárgyra. Ami az Énnek természetét legjobban őrzi és fenntartja, az neki legkedvesebb.”²⁷⁷ Bár az érték objektív jellegét keresve első reflexióként elutasítjuk ezt az állítást, de gondoljuk végig!

Mindenben, ami a tetszés érzetét kelti fel bennünk többé vagy kevésbé önmagunk korábbi ismereteit, állásfoglalásait, értékeit, az általunk követett normákat ismerjük fel vagy véljük felismerni, mint erről már korábban is volt szó. A magatartás, ami kiváltja tetszésünket az a saját viselkedésünk, de legalább az általunk is kíváncsún tartott minta; az ismeret, amit szintén értékesnek találunk az, amely része ismereteink rendszerének, vagy legalább a minket is integráló közösség tudásának, s így a felismerés örömét váltja ki. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az Én minden esetben reálisan is hordozza azt az értéket, amely tetszését kiváltja, a gyávanak nagyon imponáló a bátorság, a gyengének az erő, a butának az ész, azaz az értékelést mint értelmi tevékenységet el kell választani az érték megvalósításának folyamatától illetve eredményétől.

Önértéket azoknak a dolgoknak tárgyakként tulajdonít az értelem, melyek az Énben a hasonlóság alapján visszhangra találnak. A haszonértékre és az önértékre vonatkozó fejtegetésekből jól kiolvasható Böhm kantianus mivolta, de az is hogy mennyiben lép túl Kant alapvetésén. Ő is úgy gondolja, hogy a cselekedet értékét elsősorban az határozza meg, hogy milyen érzülettel, szándékkal teszi az ember: kötelességtudatból, belső indítatásból vagy egyéb pl. pusztán haszon elvű szempontoktól vezettetve. (Gondoljunk Kant kereskedő példájára!) De Böhm nemcsak kinyilatkoztatja, hogy csak a kötelességből eredő cselekedet az erkölcsös, hanem levezeti, értelmezi a különbséget. A haszon értéke az önértéktől is függ. Pl. egy okos tanács bennem önértéket képvisel, s abban is értékke válik – pszichikai folyamatok eredményeként – akinek adtam, aki azt cselekedetében követi. E tanács haszonértéke attól az önértéktől függ, melyet a gondolat bennem megtestesített. (Érdekes, hogy bár általában minden lehetséges összetevőt megvizsgál, itt nem gondol arra, hogy a példában szereplő tanács a befogadóban magasabb önértékké transzformálódhat, mint abban, aki adta. Egyáltalán: nem foglalkozik az érték átadás folyamatával.). Ily módon a cselekedet értékét nem csak az minősíti, hogy kötelességből vagy egyéb indítatásból teszem, hanem az is, hogy milyen önérték áll a szándék mögött. A fenti példánál maradva, ha az okos tanács valamilyen pénzügyi tevékenységre vagy értelmi szükséglet kielégítésére vonatkozik, akkor az előbbi alacsonyabb értéket képvisel.

Kiemelten fontos szerepe van a morális értéknek. Böhm a korábbi filozófiai megállapításokkal teljesen egybehangzóan abból indul ki, hogy morális értéke csak a cselekedetnek van. A cselekedet fogalmát azonban pontosan értelmezi. Kizárja a cselekedet fogalmából mindazokat a tevékenységeket, melyek „az öntudat közbelépte nélkül állanak elő”, sőt még azokat a közbeeső lépéseket is, amelyek lejátszódnak ugyan a cselekedet során vagy annak előkészületeiben, de nem képezik a cselekedet centrumát. A cselekedetben már a korábbi filozófia is hangsúlyozta az akarat szerepét, ezt a képet azonban Böhm finomítja. Megkülönbözteti a cselekvés mozgatórugóit: a hiány tudatosulását és az ennek nyomán kialakuló vágyat. A vágy azonban csak parciális, nem érinti az Én egészét. Az akarat ennél több. „Az akarat ... az egész öntét uralma az egyes vágyak felett – írja. – Az egésznek reakciója az egyes ösztön vágya ellenében tehát az, amit cselekedetnek nevezünk.”²⁷⁸ Ezen a ponton Böhm túllép korábbi fejtegetéseinek egy fontos

²⁷⁵ Böhm Károly: Az erkölcsi érték tana Budapest, 1928. Bevezetés XIX.o.

²⁷⁶ Uo. 93.o.

²⁷⁷ Uo. 94.o.

²⁷⁸ Uo. 122.o.

megállapításán nevezetesen azon, hogy az Én = öntudat. Az Ént összetettebb entitásként értelmezi, amely természetesen tartalmazza az öntudatot, de több annál az

Böhm pszichológiai tanulmányai alapján jut arra a következtetésre, hogy az Én nem minden döntése születik az öntudatban. Reakcióink egy része az Én, mint egész válasza az adott szituációra, s ebben a válaszban olykor az egész „misztikus önküzdelmének” eredménye válik cselekedetté. Jól látható, hogy bár Böhm nem adja fel álláspontját az Én intellektuális alkatát illetően, de felismeri, hogy az Én nem írható le csupa racionális elem együtteseként. Meglát, de legalább is megsejt valamit az ember működésének, tevékenységének, gondolkodásának abból a kevésbé ismert világából, amit majd Freud fog leírni egy új sajátos fogalmi apparátus segítségével. Böhm fenntartja az Én tevékenységének teleologikus jellegét, de rámutat a folyamat ismeretlen mozzanataira is. „A cselekedet az öntét motivált önállítása vagy önfenntartása; a cselekedet szülőokául az ideális Én egysége tekintendő, ez adja meg a reakciónak jellemét, az ő megnyilvánulása lévén a cselekedet. Ezen görbe, mellyel a cselekedetet ábrázolhatjuk, a nemtudatosba hatol s az Énnek azon actiója, mellyel a részszerű vágyat elfogadja vagy elutasítja, az egész körnek mysteriosus punctum saliens. Erről semmit sem tudunk s azért sem indeterminismus sem determinismus e ponton fel nem derítheti.”²⁷⁹

Figyelmet érdemlő tény, hogy Böhm bár megkülönbözteti a cselekedetet az eredménytől, de mivel hangsúlyozza a kettő között oksági viszonyt, ellentétben Kanttal ő az Ént az eredményért is felelősnek tartja.

Tisztázandó kérdés ezek után, hogy a cselekedet melyik mozzanatára vonatkozik az erkölcsi megítélés? Böhm miközben elismeri, hogy a cselekedetnek lélektani motívumai is vannak vagy lehetnek (rendszerint különböző hiányérzet formájában), de határozottan elutasítja ezek erkölcsi megítélését, sőt azt az „alaptalan tolakodást (is), mely az ember belsejében turkálni merészkedik” Az erkölcsi megítélés több ponton tetten érhető:

- az elhatározásban, amely magában foglalja a szándékot és annak anticipált eredményét is. (Megjegyzni, hogy magát az elhatározás processzusát sem szabad egyetlen faktumnak tekinteni, s a folyamat igen finom leírását adja.)
- A döntés ismét „a szemlélő öntudat bírói széke elé kerül”, s ekkor önmagam minősége felett mondok ítéletet. Azt vizsgáljuk, hogy milyen értékek érvényesültek a döntésben.
- A cselekedet során illetve után, amikor magát a tettet (és nem az embert) ítéljük meg.

Az eszközök megválasztása tisztán értelmi munka, tehát közvetlenül nem tartozik az erkölcsi megítélés körébe. Az eredmény viszont igen, de „csak annyiban, amennyiben ennek tervezetében előre volt állítva”, azaz amennyiben az elhatározással, a szándékkal egybeesik. (A jog erről másként gondolkodik – jegyzi meg Böhm.)

A kérdést a fentiek ismeretében most már úgy kell feltennünk, hogy mi az, ami egy cselekedetet jóvá vagy rosszra tesz? S erre a kérdésre Böhm Kanttal teljesen megegyezően válaszol, idézi a közismert textust. („Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.” Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 11.p.) „Tulajdonképpen semmi sem jó vagy rossz, csak az önelhatározás; a cselekedetre ezen tulajdonság csak az önelhatározásból száll át.”²⁸⁰ Az önelhatározás az értékességét a legmagasabb értékből a szabadságból meríti, ezért tehát vizsgálni kell három kategóriát: a **szabadságot, az észszerűséget és a kötelességet**, illetve az elhatározás hozzájuk való viszonyát.

Nagyon alaposan elemzve az Én által tudatosan végrehajtott cselekedetet. vizsgálni kell, hogy a cselekedetben mi az Én része, ereje és mi az idegen befolyás. Ezt a viszonyt nevezi beszámításnak (Zurechnung), amely minden értékelés formai feltétele. Ennek alapján állapítható meg a felelősség. A beszámítás lehet egyszerű (ki tette?) és minősített, amikor az adott tethez a jó vagy rossz minőséget kapcsoljuk. Ezen a ponton Böhm azt állítja, hogy mindegy, hogy a minősítés a közösségi megítélésből vagy a szubjektum önmegítéléséből fakad, a lényeg, hogy az egyén érzi bűnös vagy jó voltát. Ez történt pl. Ádám esetében is. Az ősi társadalmakban általában az eredmény tapasztalata felől ítélték meg a cselekedetet, s csak a társadalmak fejlődésének magasabb fokán kérdeznék rá a szándéokra. Még későbbi fejlemény,

²⁷⁹ Uo. 127.o.

²⁸⁰ Uo. 136.o.

amikor a kivitel módjait is megítélik, abból a feltételezésből, hogy az „Énnek teljes uralma volt a motívum és a cél eszközei felett.” Észre kell vennünk, – mondja Böhm - hogy a cselekedet fogalma miként gazdagodik. Az első esetben egy „quasi eseményről” van szó, melyben inkább az ösztönök irányítanak. A másodikon az indulat, a szándék társul a fogalomhoz, mint ok, és csak abban az esetben beszélhetünk az Én uralmáról, amikor megfontoltan dönt a cél kérdésében, s az utolsó, amikor minden mozzanat tudatosnak tekinthető. Az első esetben az értékelés az ösztönre illetve annak társadalmi hasznára vagy kárára vonatkozik, a második esetben az indulatra, a tettes érzelmi minőségére, a harmadikban a tettes karakterére, s az utolsó esetben az „érzés, akarat és értelem teljességére szól a becsülő ítélet.”²⁸¹

A cselekedetben döntő szerepe van a fentiek értelmében az önelhatározásnak. Elhatározásra pedig csak a szabad akaratú rendelkező öntudatos Én juthat. Ez az a pont, ahol Böhm konzekvens racionalizmusa is megbicsaklik, s enged a miszticizmus csábításának. A szabad akaratot ő sem tudja levezetni, csak tapasztalni az erkölcsi törvénynek megfelelő döntésben. Képzletbeli példájában a mozdonyvezető a gyermekét gázolja el, hogy megmentse a szembejövő vonat 100 idegen utasát. Erre a döntésre csak a „rejtelmes Én” képes, aki megküzd az önmagában rejlő rejtelmes idegennel. A misztikus megfogalmazásban egy fontos felismerés van: az ember képes olyan döntést hozni, amelyben önön érdekeivel szemben egy magasabb rendű erkölcsi értéket részesít előnybe. Ez logikusan nem magyarázható, de kétségtelen tény. Vélhetőleg ilyen cselekedetekre gondol Kant is, amikor arról beszél, hogy nem szűnik meg csodálni az erkölcsi törvényt az emberben. Az Én maga győzi le magát, mert hatalma a szabadságában áll. A fenti példában két kötelesség ütközött egymással, mint Kierkegaard etikai stádiumának tipikus hőisében. A sok dialektikus elemet is tartalmazó fejtegetést így összegzi: A szabadság „az Éntől függő, de az Én maga nem szabad, az a mindenségtől függ. Az ember szabad a cselekedeteiben, de nem szabad intellectualis alkatban. De a beszámítás egyebet nem is kíván; hogy miért vagyok így szervezve, azért felelős – magának – az Isten, de hogy miért engedtem magamat egyik irányban, hogy cselekedjem, azért felelős vagyok magamnak és másoknak.”²⁸² E gondolatokon medítálva leginkább Kierkegaard-ra asszociál az olvasó – már nem először - pedig Böhm nem ismeri az ő munkásságát.

Válaszra vár az a kérdés is, hogy mi ad az önelhatározásnak specifikus értéket. Ki küzdött az önelhatározásban kivel? Sok válasz kínálkozik az etika történetéből is, de Böhm gondolatmenete oda konkludál, hogy az öntudat küzd magával. „A cselekvény láncának tartó szege azon kampó, mely az egészet tartja, - az öntudat.”²⁸³

Még egy fontos megállapítás, amely jelzi, hogy a választás, a döntés, az emberi élet súlyos pillanata. Az Én önmagával folytatott küzdelmében mintegy ketté hasad. „Egyik oldalon áll az akaró, a másikon a nem akaró akarat, vagy az igenlő, önállító és a tagadó, önfékező Én” – fogalmaz Böhm.²⁸⁴ De mindkettőben csak önmagát fogja állítani – szögezi le. Sartre ugyanerről beszél, amikor azt mondja, hogy az ember bármit választ, mindig önmagát fogja választani. Csak csodálni lehet azt a problémaérzékenységet, mellyel Böhm ugyan a klasszikus filozófia és lélektan apparátusával és fogalmaival, de éppen azokra a problémákra mutat rá, melyek a következő évtizedekben a legfontosabbak lesznek. Amikor arról olvasunk e kötet lapjain, hogy az öntudat maga teszi magát valamilyenné, hogy az öntudat maga magának a tárgya, akkor elkerülhetetlenül Sartre Semmiről írt gondolatai jutnak eszünkbe. Böhm ugyan Fichtére hivatkozik, tudniillik, hogy ő látta meg, hogy „az öntudat lényege a magáról tudás, melyben magával szembesíti magát... Az öntudat ennél fogva egy tartalom, mely magáról tud, mint tudóról és tartalomról.”²⁸⁵ Ez a nem könnyen megérthető fogalom – ti. az öntudat – a kulcsa az önelhatározás fogalmának. De Fichte Énje nem ad magyarázatot a szemlélésre, arra, hogy miként érti meg a Nemént. Az önelhatározás olyan határfogalma az etikának, amit a fentieknél alaposabban nem tudunk magyarázni. „Az önelhatározás az öntudat ténye; feltétele, hogy az Én két félre váljék meg, s hogy az egyik erősebb legyen, mint a másik. De hogy miképpen megy végbe az Énben ezen döntés, azt megmagyarázni sohasem bírjuk!” – szögezi le Böhm.²⁸⁶

²⁸¹ Uo. 143.o.

²⁸² Uo. 146.o.

²⁸³ Uo.149.o

²⁸⁴ Uo. 151.o.

²⁸⁵ Uo. 154.o.

²⁸⁶ Uo. 156-157.o.

Levezethető-e az öntudatból a szabadság és a kötelezettség ellentmondása, hiszen nemcsak azt érezzük, hogy hatalmunkban áll dönteni, tehát szabadok vagyunk, hanem azt is, hogy a cselekedetre valami ösztönöz, valami kötelez. Ugyanebből a forrásból származik a lelkiismeret, mely a kötelesség teljesítését parancsolja, megszegését bünteti szegyenkezéssel vagy megbánással. Megfejezhető-e ez az antinómia?

Kiindulópontunk a „hatalom, és önprojectio, önaffirmatio, létezés ugyanazt jelentő szavak... A szabadság függetlenség, hatalmasság s így önállóság”²⁸⁷ A hatalom csak a létnek a formája, a lét a tartalom, mely magát fenntartja. A valóságban a kettő egymástól elválaszthatatlan. Ahol a tartalom homogén, ott nincs uralkodó, ott nem találunk hatalmat, csak erőt. Minél heterogénebb az egység, annál inkább beszélhetünk hatalomról. Így természetes, hogy az ész, az intellektus a legmagasabb rendű hatalmat képviseli. Az ember a természetet is a maga szolgájává tette, ami a legnagyobb bizonyítéka az ész hatalmának.

„S mivel az ész feltétlenül a legbecesebb, azért ezen (ti. az ész parancsa – NÉ.) követelés is alkudozást nem ismerő feltétlen parancs, kategorikus imperatívusz.”²⁸⁸

Az ész uralma akkor valósul meg, ha az érzékek és az organikus funkciók is „átszellemülnek, mikor az ésszel karöltve uralkodóvá lesznek az öntét egész kerületében.” (Értsd az öntét egész terjedelmében!)

Tehát az lesz cselekedeteink értékelésének kritériuma, hogy mennyire uralkodik bennük az észszerűség, az intelligencia, az öntudatos. Az indeterminista a legértékesebbet tekinti e legerősebbnek, azaz szabadnak, a determinista a legerősebbet a legértékesebbnek, Böhm szerint „a legértékesebbnek kell legerősebbé válnia, vagyis a legerősebbnek kell a legértékesebbé átalakulnia.”²⁸⁹

Ezen átértelmezett kategorikus imperatívusz nézőpontjából közömbös az ok-törvény. Két külön területről van szó. „Az axiológia azt mondja: tedd az észszerűt! ez a feladat; a mechanika (értsd: természet-NÉ.) azt mondja: keresd az okot! De miért ne lehetne e két felfogás fegyvertárs? – teszi fel a kérdést. Megítélése szerint a problémát az okozza, hogy elkülönítik a két területet és a rájuk jellemző szemléleti módot. A mechanika relációkban szemléli a világot, s mint ilyen rá van utalva az ok-törvényre. Aki viszont értékelméleti szempontból vizsgálódik, a dolgok önértékét nézi, abszolút alkatát kutatja annak számára nincs determinizmus. Az ellentmondások onnan erednek, hogy a két szemlélési formát felváltva alkalmazzák.

Böhm joggal gondolja, hogy új szempontot visz az évezredek vitába. Felfogása saját rendszerén belül teljesen logikus és konzervens. Mint tudjuk a világot két részre osztja a való és a kellő világára. Nos ennek a tételnek értékelméleti tovább gondolása, amit itt olvashatunk. A két világot az ember köti össze a maga sajátos szemléleti módjaival, s természetes, hogy a két különböző világhoz két eltérő szemléleti móddal kell közelíteni. Ennek igazságát aligha lehet elvitatni. Azzal azonban nem értek egyet, hogy az axiológiában nincs determinizmus. Sokkal inkább arról van szó, hogy egy másfajta meghatározottság érvényesül, amely nem jellemezhető az oksági törvénnyel, bár bizonyos ok – okozati összefüggések itt is léteznek.

A szabadság és felelősség kérdésén meditálva még egy rendkívül fontos megállapítását érdemes kiemelni. Böhm elfogulatlan racionalizmussal tekinti át a tevékenység megítélésének kérdését. Az emberi gondolkodás az egyén és tevékenységének viszonyát extrapolálta a természet és egyén, sőt Isten és egyén viszonyára. „S ekkor állott elő a nehézség. Ha olyan a viszony Isten és ember között, mint ember és cselekedet között („az Isten maga képére teremtette az embert”), akkor az Isten az egyedüli cselekvő, beszámítható, felelős, jó ...de – ezt kellett volna hozzátenni – rossz is.”²⁹⁰ De ez teológiai szempontból tarthatatlan tétel, ezért tételezni kell az emberi szabadságot, mely az Istentől sem függ. „Így lett Ádám apánk az egyetlen szabad ember; utódai már az ő szabadságának szerencsétlen áldozatai és rabszolgák.”²⁹¹ – állapítja meg nem minden ironia nélkül szerzőnk, majd hozzáteszi: az ember sem akart és csak okozat lenni, „fellázadt a féreg büszkesége”, s ebben jött segítségére a filozófia. A determinizmus vitát alapvetően a teológia és a jog érdekei gerjesztették. Szellemes megfogalmazását érdemes idézni: „Amaz az Isten előtt akarta a szegény embert feleletre vonni, emez a földi bírótól. Mind kettő csak úgy tehette, hogy a teológia által megtagadott szabadságát neki visszaajándékozták – vesztére. Mert ami gonoszat mívelt ezen

²⁸⁷ Uo. 164-165.o.

²⁸⁸ Uo. 170.o.

²⁸⁹ Uo. 171.o.

²⁹⁰ Uo. 175.o.

²⁹¹ Uo.

szerencsétlen, azt mind a rovására írták; ami jót cselekedett, azért hálával tartozott az Istennek. Így került az ember szabadságáért két malomkö közé: az isteni és az emberi törvény malomkövei közé.”²⁹²

Az eredmény tehát világos: az egyes ember az abszolútum okozata lett, s maga mint okozat cselekedeteinek oka. Így módon a moralitás helyébe a mechanikai kényszer lépett, s az ember egyszerre lett önérték és kényszerített eszköz, azaz eszköz - érték. (Tegyük hozzá, akit a materialista felfogás szerint az anyag törvényei, a vallás szerint pedig az isteni mindenhatóság tesz eszközzé.) Ez Böhm szerint megengedhetetlen és feloldhatatlan ellentmondás. Az „önérték eszközzé, a változatlan változóvá idomult át”-írja.²⁹³ Így az axiológiai szempont elmerült az ontológiában, s az érték helyett a történés, az ok – okozati kapcsolat lépett előtérbe, s ennek az erkölcsstanra nézve végzetes hatása lett. Felfogásunk alapja két ellentétes tétel lett: „mindenütt okszerűség uralkodik; a másik azt mondta: az akaratnál az okszerűség nem uralkodik.”²⁹⁴ E két tétel és annak következményei lelhetők fel Kant harmadik antinómiájában.

További gondot okoz az akarat értelmezése a determinizmus és az indeterminizmus nézőpontjából. A vulgáris vitázók álláspontjáról az ismeretelmélet magaslatára kell emelkednünk, ha át kívánjuk tekinteni a problémát, mint ezt Kant teszi a Tiszta ész kritikájában illetve a Gyakorlati ész kritikájában. Böhm véleménye szerint Kant a szabadság megmentése érdekében szakítja ketté a világot fenomenákra és noumenákra. Az előbbi a determinizmus jellemzi, a „szükségképpeniség” mint értelmi kategória itt értelmezhető; az utóbbi a szabadság lelőhelye, a „nem-szükségképpeniség” birodalma, amely a noumenák világának jellemzőiből következően nem lehet értelmi kategória. Itt bizony ellentmondás van – állapítja meg Böhm. „Ha az októrvény értelmünk abszolút kategóriája, akkor az valamennyi tényezőre, tehát az akaratra is szól, amennyiben értelmes felfogásnak a tárgya. Ha az akaratot az értelem sphaerájából kiemeljük, akkor nem okszerű, de akkor nem is értelmes felfogás tárgya. S akkor tetszésünkre van bízva, hogy a szabadságot róla elhiggyük-e vagy nem.”²⁹⁵ Ezzel viszont a szabad akarat már nem a tudás, hanem a hit hatáskörébe került. Ezt olyan fontos pontnak tekinti Böhm, hogy hosszú jegyzetet csatol hozzá, melyben tovább érvel amellett, hogy az akaratot, mint ismereti tárgyat vagy a relációk egyik láncszemének tekintjük, s akkor determinált, vagy az értéként értelmezzük, s akkor kitüntetett helye van a világban. Ha ezt sikerült belátnunk, s megértenünk azt, hogy az akarat egyszerre szabad (mert ura önmagának) és nem szabad (mert tagja a történések láncolatának), akkor megállapíthatjuk, hogy az akarat „a legértékesebb, akár az egyik, akár a másik szerepében nézzük. Mert ez neki már intellektuális értékében competál: ő a legértékesebb. Miután pedig az akarát, mint önálló erő nem létezik, hanem csak a legértékesebbnek öntudatos önállítása, azért bátran mondhatjuk, hogy az akarát szabadságának kérdését oly módon sikerült megfejteni, mely a determinizmus és indeterminizmus jogait teljesen respektálja.”²⁹⁶

Böhm azt is egyértelműen megfogalmazza, hogy „A világ nexusával szemben az ember szabadsága csak metaphoricus vagy moralis jelentésben tartható”²⁹⁷ Metaforikusan annyiban, hogy ő a legértékesebb létező, morálisan pedig annyiban, hogy az Ént észszerűsége kötelezi, és „szabadon állítja magát mindennel szemben”. A szabadság ténylegesen csak úgy állítható, „úgy menthető meg, ha a véges dolgok önrelációi között keressük.”²⁹⁸

Hasonlóan súlyos érvként gondolja és gondoltatja végig Böhm Kant kategorikus imperatívuszának kritikáját. „Csodálatos – írja – hogy Kant, aki minden emberi tehetségben csak eszközi értéket ismert el, az egy akaratnál kivételt tett annak jóságát tekintette a legfőbb és egyetlen értékül.”²⁹⁹ Pedig az akarat mindig akar valamit, lehetetlen, hogy ez a valami irreleváns legyen az akarat jóságára nézve. Így az „az absztrakt logikai formula, melybe Kant az erkölcsi törvényt öltöztette, csak heurisztikus elv, de nem kritérium.”³⁰⁰ –

²⁹² Uo.175-176.o

²⁹³ Uo. 177.o.

²⁹⁴ Uo.

²⁹⁵ Uo. 181.o.

²⁹⁶ Uo. 183.o.

²⁹⁷ Uo. 184.o.

²⁹⁸ Uo.

²⁹⁹ Uo. 186.o.

³⁰⁰ Uo. 187.o.

állapítja meg teljes joggal Böhm. A szabadság tehát önmagában nem elegendő ahhoz, hogy a cselekedet morális értékét eldöntsük. Milyen kritérium alapján tudunk tehát ítélni? Mi határozza meg a cselekedet jóságát?

Praktikusan az eredmény alapján ítélnünk, s ez rendjén is van „Magát a cselekedetet lehet az eredmény alapján minősíteni; de nem lehet és nem szabad a cselekvőre átvinni a minősítést.”³⁰¹ Frappáns a példa is: a szegényeknek adakozó jó cselekedetet hajt végre, de egyáltalán nem biztos, hogy maga jó. A „jóval takarékoskodni tanácsos” – figyelmeztet Böhm. Nem fogadható el tehát Kant álláspontja, aki nemcsak az eredményt, de a célt is távol akarja tartani a minősítéstől. Böhm meggyőződése, hogy a helyes értékeléshez a kettőt együtt kell figyelembe venni. „Nemcsak szabadon kell akarnom, hanem a tárgy is méltó kell legyen”³⁰², és én teljesen egyetértek vele. Amikor erkölcsi ítéletet mondunk konkrét helyzetekben a cselekedet egészét ítéljük meg. Még ha önön cselekedeteinket tesszük mérlegre, akkor sem csak a szándékot mérlegeljük, hanem az eredményt is, jóllehet akarunk tisztaságának ismeretében mentegethetjük magunkat, de teljesen felmenteni nem fogjuk.

Böhm egy rövid §-ban elemzi az ok, az eszköz, az okozat és a cél viszonyát a cselekedetek erkölcsi értéke szempontjából. Dialektikus szemléletről tesz tanúbizonyságot kimutatva a cél és az ok relatív jellegét, egymásba történő átmenetét. Nagyon fontos az a kérdés, hogy az okok és célok végtelen sorában van-e valamilyen végső cél? Böhm tántoríthatatlan humanizmussal így válaszol: van, az ember. Természetesen csak a Földre gondol. De mi az ami az ember végső céljának tekinthető? Erre is van válasza. „Az öntudatosság, mely magáról, mint intelligenciáról tud, az emberi öntét relatíve végső célja.”³⁰³ Ezt olyan fontosnak érzi, hogy kiemelten szedi, de hangsúlyozza, hogy ezzel még mindig csak általánosságban válaszoltuk meg a kérdést, hiszen az intelligencia maga is gyűjtőnév. Tartalmazza az értelem jelentéseit, a társas fonatokat (az emberi kapcsolatokat, viszonyokat érti alatta), az ember alkotásait (vallás, művészet stb.). Ezek között a legmagasabb rendű az „észideál” – Kant Ideal der Vernunft kifejezését fordítja így -, mert ez egy olyan „egység, melyben minden van s mely erről tud is; nem csak erről, hanem magáról is.”³⁰⁴ Létezik tehát az ideák egy rangsora, melynek tartománya az egyszerű, elvont fogalmaktól az ész ideájáig terjed. Ennek ismeretében az erkölcsileg magasabb cél csak a szabad, észszerű cselekedet lehet, azaz „a legfőbb észszerű valónak szabad, öntudatos megvalósítása.”³⁰⁵ Innentől kezdve ő is a formális logika szabályait követi. Mivel az ember számára a „legfőbb cél az öntudat és a legmagasabb konkrét idea, azért a legmagasabb erkölcsiség a legmagasabb konkrét ideának öntudatos szolgálata. A legmagasabb konkrét idea pedig az abszolútum személysége. Az erkölcsiség legfőbb célja tehát az abszolútum önállóságának öntudatos szolgálata.”³⁰⁶ S ha az abszolútum fogalmát Istennel azonosítanánk, s úgy vélnénk, hogy az ember legfőbb erkölcsi feladata Isten szolgálata, Böhm nyomatékosan leszögezi, hogy pozitív erkölcsan kifejtésére törekszik, amely számára a konkrét idea csak az általánosság iránytűjét jelenti. „A mi cselekedetünknek abba az irányba kell esnie, amelynek a végén az abszolút érték (a szellem) abszolút öntudatossága ragyog felénk (Fichte).”³⁰⁷ Erkölcsi cselekedeteink jósága tehát attól függ, hogy a cél, amit el akarunk vele érni, miként viszonyul a szellem szabadságához. A szellem szabadsága öntetünk végső célja „a szabadságunk megvalósítását kell célul elismernünk másokban s a mindenségben is.” Minden más csak eszköz, de a szabadság cél.³⁰⁸

Bármerről közelítünk a problémához, azt tapasztaljuk, hogy a lényeg és az érték az, amely nincs a történésnek alávetve. Az emberi értéken túl még egy értéket keresni értelmetlenség. Minden olyan kérdés, amely a szellem eredetére vagy okára vonatkozik metafizikai, melyre válaszolni nem lehet.

Van azonban még egy kérdés, melyet Böhm is fontosnak ítél: van-e a szabadságnak hedonisztikus értéke? Nincs, hangzik Böhm válasza. A szabadság mentesség mindentől kivéve az öntudatosságot. Az

³⁰¹ Uo. 189.o.

³⁰² Uo. 190.o.

³⁰³ Uo. 196.o.

³⁰⁴ Uo. 198.o.

³⁰⁵ Uo. 199.o.

³⁰⁶ Uo.

³⁰⁷ Uo.

³⁰⁸ Uo.

erkölcsiség „mindig a legfőbb érték, azaz az öntudatos ész sorába esik. – írja, s így folytatja: Másodszor az erkölcsi értékelés nem is tartozik a phaenomenonra, hanem a noumenonra. Azt pedig senki sem jogosult megítélni, csak az Én és az abszolút öntudat! Ha én a szabad ész uralmát akarom megvalósítani, akkor ebben csak az abszolút öntudat s magam öntudata előtt vagyok felelős. Mert én csak magamtól (azaz uralkodó centrumomtól) és az abszolút szellemtől függök; s ha az én öntudatom helyesel, akkor erkölcsileg tiszta vagyok magam előtt. Isten előtt is! mert az ő önprojekciója az, ami bennem cselekedetemen át nyilvánul; s ezért csak lelkiismeretem jutalmazhat és büntethet, mert ebben nyilvánul az abszolútum önprojekciója.”³⁰⁹

Az idézett textusban több olyan mozzanat van, amely részben ellentmond vagy ellentmondani látszik Böhm korábbi megállapításainak, tehát magyarázatra szorul. Böhm nem „tér meg”, s nem is tézisei megerősítése céljából hivatkozik Istenre. Ellenkezőleg! Nyomatékosítani kívánja az ember, az Én fontosságát, szabadságát, önmaga feletti uralmát és kitüntetett felelősségét. Kierkegaard istenére emlékeztet leginkább ez az önmagát az emberbe is projiciáló isten. A világ erkölcsi szempontból történő kettéosztása fenomenákra és noumenákra kétségtelenül visszalépés korábban kifejtett nézeteihez képest. Nem tudhatjuk, hogy ha e művet maga rendezi sajtó alá, akkor is változatlanul hagyja-e a fenti sorokat. Így csak valószínűsíthetjük, hogy nagyon határozottan szerette volna megkülönböztetni az erkölcsi megítélést a „korlátolt szociális megítéléstől”, „a szalonfecsegtől”, a mindennapiságtól, s az erkölcs kivételes értékét, kitüntetett voltát azokkal a jelzőkkel tudta jelezni (örök, isteni, noumenális), amelyek filozófiai szóhasználatunkban más típusú felfogásokkal kapcsolódtak össze. Böhm axiológiai aeternizmusában nincs szó a túlvilágról még olyan módon sem, hogyan azt Kant tette. Csak az Én, az ember piedesztálját kívánta szilárdabbá tenni.

A kötelesség fogalmáról

A kötelezettség is az öntudattól származik, magunk kényszerítjük magunkat valamely cselekedetre. A kötelezettség etimológiailag a kötöttséggel hozható kapcsolatba, s joggal. A kötelezettség „mindig szabadságom feszélyeztetése, s annál fogva kellemetlen és szenvedőleges állapot. A kötelességet nem lehet tisztán örvendő lélekkel teljesíteni – állítja Böhm komoly emberismeretről és őszinteségről téve tanúságot – az örömben mindig belevegyül a kötöttségnek bármilyen minimális örömcsoöppe.”³¹⁰ A szabadság e vonatkozásban azt jelenti, hogy az Én maga fogadta el ezt a kötöttséget, maga hajtja végre, s ebben a „szabadságban rejlik azon öröm és megnyugvás, mely a kötelesség teljesítését mindenkor követi, mert... Én vagyok a teljesítés után az erősebb, aki győzött (mert megvalósítottam, amit akartam).”³¹¹

Mindezek ismeretében teszi fel Böhm a kérdést: ki a legszabadabb? S a válasz: „Az, aki a legerősebb. S ki a legerősebb? Az, aki a legértékesebb.”³¹² Természetesen nem a fizikai erőre gondol szerzőnk. „Ha a férfiú annyira megérett, hogy a legfőbb érték felfogására képes, akkor az ész (= öntudat) magát fogja fel tárgyában (= észszerű cél) s akkor ezen észszerű cél készíteti az észt. Azaz a legerősebb (= legértékesebb) készíteti a legerősebbet; ez pedig annyit tesz, hogy az ész kényszeríti magát. Ekképpen a legnagyobb kényszer a legértékesebbnek kényszerű hatása a legértékesebbre...A kötelesség tehát, mely észszerű cél képében áll előttünk, a legnagyobb szabadság – minden másról.”³¹³

A kötelesség és a szabadság antinómiája tehát csak addig áll fenn, amíg a szabadságot abszolútnak gondoljuk. Ha belátjuk, hogy a szabadság relatív, hogy „az intelligencia, mint legerősebb csak maga kötheti meg magát”³¹⁴ feloldódik a fenti antinómia.

Böhm nem állítja, mint Kant, hogy csak a kötelességből eredő cselekedet erkölcsös, de azt igen hogy nem lehet kikerülni. Lehetséges, hogy nem a kötelesség által motivált készítés a legerősebb, de

³⁰⁹ U. 208-209.o.

³¹⁰ Uo. 228.o.

³¹¹ Uo.

³¹² Uo. 232.o.

³¹³ Uo.

³¹⁴ Uo. 233.o.

„mindenkor ő a legértékesebb”, s ezért az ilyen cselekedet a legmagasabb értékű. Így a kötelesség az öntudatos elfogadástól függő, ésszerű célra irányuló szubjektív készítés.

Még egy kérdést vet fel Böhm: milyen viszony van a szankciók és az erkölcsiség között? Gondosan áttekintve a téma irodalmát szögezi le a saját álláspontját: a szankciók nagy nevelési értékkel rendelkeznek, de „az erkölcsiséget mint szabad moralitást, a sanctio nem hozhatja létre.”³¹⁵ A moralitás csak az öntudatos személyiség által létrehozott állapot, viszony. Ez ismét a racionalista filozófus hangja! Az erkölcsileg jónak ítélt magatartást nem a szankcióktól való félelem involválja, hanem a belső meggyőződés.

7.2. A tudomány mint érték

A filozófia „nemcsak a való és az érték tana, hanem a befogadás fokai szerint kialakuló alkotások tana is. Mert a belátás korlátainak elestével mind öntudatosabb lesz az alkotás, s ezen öntudatos alkotás törvényei az értékdiszciplinák anyaga.”³¹⁶ - írja Böhm az értékdiszciplinák rendszeres kifejtése során. Úgy vélem egyértelmű: eddig elsősorban arról volt szó, hogy az Én projekcióval elrendez egy sajátos világot, amelyet befogad, megismer és értékkel. Minél mélyebb és alaposabb ez a megismerés, annál inkább van esélyünk arra, hogy alkossuk is világunkat, azaz műalkotásokkal gazdagítsuk, emberi viszonyainkat tudatosan alakítsuk. Az ilyen alkotások törvényeit foglaljuk össze az értékdiszciplinákban, mert az ember viszonya az ő világához mindig teoretikus viszony (is). Ezekben a törvényekben az önérték törvényei munkálnak, ahogyan Böhm fogalmazza: „mind az Én önállóságának törvényei, azért apriori törvények, vagyis az Én természetétől elválaszthatatlanok. A logika, ethika és esztétika csak ezen projectionalis vonásukat tekintve aprioriak; a logikai törvények mindenik fokon érvényesek ezen azonosságuk miatt, de a legteljesebb szabadságot az Én csak az esztétikai fokon éri el, mert csak ott ismeri fel a maga logikai és erkölcsi autonómiáját.”³¹⁷

A figyelmes olvasó számára a továbbiakban kiderül, hogy a logika, mint az absztrakció magas fokán álló diszciplína általánosan érvényes törvényeket tartalmaz, és a praxissal – erkölccsel, művészettel – foglalkozó két diszciplína is azonos törvényeket mutat. Egyetérthetünk Böhmrel a megállapítás tartalmát tekintve. A logika általános törvényei valóban nem hághatók át a másik két értékdiszciplinában. Beszélünk ugyan az erkölcs vagy a művészet sajátos logikájáról, de ilyenkor rendszerint a törvénytől való eltérést próbáljuk magyarázni, menteni, elfogadtatni. Ezt a szubjektívizmust a szigorú Böhm nem engedélyezi. Pedig egész rendszere a szubjektívizmusra épül, de abban az általános értelemben, ahogyan ezt Kant is használja. Az Én fogalma – Kantnál transzcendens én – nem az egyedi embert jelenti, hanem a bennünk rejlő általánosságot. A filozófia legalább is ezt kutatja. Ebben az értelemben mondja Böhm, hogy „a filozófia általában tudástan”, melynek egysége a reflexió legmagasabb fokán áll elő az Énben. Ezen a fokon az Én a maga rendezi a tényeket, a világról alkotott ismereteit, sőt önmagát is képes felülről, kívülről látni. Mindent képes a maga tárgyává tenni, s éppen ebben „a feltétlen önmaga tudásában rejlik az értékdiszciplinákról szóló filozófiai tanegység specifikus méltósága. Az értékdiszciplinák mindegyike ennél fogva csak az Én elrendező, alkotó munkájának törvényeit adja elő.”³¹⁸ S ez nem csupán azt jelenti, hogy a gondolkodás, a cselekvés és a műalkotás törvényeit az Én, az ember alkotja meg, hanem azt is, hogy „az így nyert tárgyi törvényeket respektálva s felhasználva, a velejéből fakadó értéktendenciák elismerése mellett a maga belátása szerint önmagát szabályozza.”³¹⁹

Itt ismét egy nagyon fontos tételhez érkeztünk el, amely nagyon egyszerűen úgy fogalmazható, hogy az ember teremt törvényeket önmaga számára. A felismerés nem tekinthető újnak, a történelmi pillanat azonban és a módszer, ahogyan eljut ide, az igen. Ha átgondoljuk, hogy milyen filozófiai álláspontok dominálnak a korban, akkor elég tarka képet kapunk. A palettán ott találjuk a leegyszerűsítő materializmust, a hegelianizmus nyomait, az ember szubjektívizmusát egyre inkább kiküszöbölő akaró pozitívizmust stb. Ebben a kakofóniában egy tiszta hang Böhmé, aki rendíthetetlenül hisz az ember és az ember világának racionális voltában. Talán a görög filozófia fogalma, a logosz fejezi ki leginkább a maga sokértelműségével azt a sajátos világtendenciát, amelyről Böhm filozófiájában olvashatunk. A törvények már ott vannak az ember

³¹⁵ Uo. 248.o.

³¹⁶ Böhm Károly: A logikai érték tana. 170.o.

³¹⁷ Uo. 172.o.

³¹⁸ Uo.

³¹⁹ Uo. 173.o.

lényében valamilyen módon (a prioriak, vagy a természetes fejlődés által kódoltak), ezek már öntudatlanul érvényesülnek a projekció során. A megismerés folyamatában megerősítést kapnak ezek a törvények, hiszen ekkor már tudatosan, a törvények alkalmazásával szerezzük és rendszerezzük ismereteinket. Eközben is munkálnak olyan törvények pl. az ösztönökben, melyekről nem, vagy csak kevésbé tudunk, s csak az elméleti megismerés tárja fel ezek létét és működését. A megismerő tudattal együtt alakul, erősödik az önmagáról is tudó tudat, az öntudat. Ebben megjelennek a valóság törvényei, de az Én sajátos szabályai által elrendezetten. Az ontológia erről az úgynevezett objektív világról szól. De ez az öntudat most már nemcsak a világ, hanem saját törvényeit is ismeri, és saját értékei szerint rendezi, és valamelyest teremti is a világot. Hiszen maga dönt tevékenységéről, annak tartalmáról, módjáról, mindenféle aktivitásának törvényeiről. S mivel ő értékeli egyedül, módja van ezeket a törvényeket saját szabályainak tekinteni. A végeredmény tehát nagyon összetett: az Én saját önfenntartó tevékenysége során kezdetben öntudatlanul, de mind inkább tudatosan formálja, teremti, őrzi, szabályok közé szorítja önmagát, de éppen ezek révén lesz öntudatos, szabad és tevékeny, intellektusa révén az egyetlen kitüntetett létező. Ezt a csodás szabadságot legmélyebben a műalkotásban éli meg, ahol felismeri a maga logikai és erkölcsi autonómiáját.

Leginkább itt tudja megmutatni, hogy a világ „értelmi alkatának”, belső törvényeinek ismeretében mennyire tudja ezeket a maga képére formálni, azaz mennyire mutatja fel, mondja el a műalkotás mindazt, amit az ember érez, gondol, ábrázolni, kifejezni akar, mennyit tükröz az ember lényegéből, az Énégészből.

A tudomány értékének pontos feltárásához elengedhetetlen magának a megismerési folyamatnak az elemzése, elsősorban azért, mert igen sok téves vélemény létezik ezzel kapcsolatban még a filozófiában is. Ezek kritikai elemzése után Böhm összefoglalja a maga nézeteit. Ezeket már csak azért is érdemes áttekintenünk, mert nem csupán az értékelfogáshoz, de magához a legfontosabb böhmi kategóriához, az öntéthez is közelebb jutunk.

A megismerési folyamat, amit egy fenyőfa megismerésén szemléltet, kezdetben egyszerű „fényképezésnek” tűnik, pedig már ebben is az egyéni tevékenység egész sora található.

„Először észreveszem a színt; - azaz: elválasztom a felfogót a tárgytól s ebben áll *értesülésem*. Hogy azonban szín az, amit lelkem lát, az új munka eredménye. A felfogó Én e képet saját actusának találja, azaz *magával azonosítja* s ez azonosítás után zöldnek minősíti, vagyis *megérti*.³²⁰ Tehát már ezen az alapfokon, amit kissé pontatlanul érzéki megismerésnek szoktunk nevezni, már itt két fokozat található, amely öntudatos, de az előzményei maguk nem tudatosak. Ebben a folyamatban van tehát egy szembesítő akció – ennek eredménye az értesülés, és egy összehasonlító akció – ennek eredménye a megértés. Mindkettő a projekció egy-egy lépése, melynek révén a felfogó Én gazdagabb, ahogyan Böhm fogalmaz „sűrűbb” illetve „tömöttebb” lesz. S minél több ilyen aktuson van túl, annál tömöttebb.

A következő lépcsőfokban egy második reflexió zajlik, amit értelemnek szoktak nevezni. Ebben az Én egységként látja a tárgyat, de észreveszi annak formai és tartalmi vonásait. Ez a tárgy azonban már nem maga az érzéki tárgy, hanem a megismerés maga, azaz a példában a fenyőfa, mint szemléleti egység. E kép bizonyos vonásait elkülönítjük, ezt nevezzük absztrakciónak, s az elkülönített vonásokat osztályozzuk aszerint, hogy lényeges, vagy járulékos elemei a képnek. Mindennek jelentést is adunk, így lesz „az érzéki egységből jelentő egység”. S ezzel nem fejeződik be a megismerés folyamata. Az így kapott egységet összehasonlítjuk más egységekkel, s az összevetés alapján ítéletet alkotunk. Ezen a szinten már az Én3 hajtja végre a következő bővítéseket:

a/ az egyes kép részvonásai között jelentési egységet létesít – fogalom;

b/ az egyes képet, mint egységet más egyes jelentésekkel kapcsolja – ítélt;

c/ a jelentések kapcsolatát az alanyi formákkal feltárja – értelmi szemlélés és nexus.”³²¹

Kövessük nyomon még egy kicsit Böhm lendületes fejtegetéseit! Jól látható a fenti gondolatmenetből, hogy a megismerő alany áll a centrumban, ő integrálja maga köré. S ha még mindig kételyünk lenne az Én kitüntetett szerepét illetően, akkor össze is foglalja szerzőnk a lényegét. „Az érzéki adat belőlünk, de tőlünk függetlenül állott elő; (ezt úgy kell érteni, hogy nem kell hozzá akaratlagos, tudatos tevékenység – N.É.) az elsőfokú megértés folytán magunkévá, vagyis az Én2 tulajdonává tettük. Az Én2 azután rendezte az anyagot és formáját; ezt az anyagot az Én3 tette tulajdonává, miáltal a jelentés és az Én 2 reakciónak törvényét megismerte. Ezen így rendezett anyagot elismeri az Én4 vagyis tud róla, mint szükségképpen valóról és

³²⁰ Uo. 183.o

³²¹ Uo. 186.o

ismeri, helybenhagyja a jelentések összefüggésének és az Én actusainak törvényeit.”³²² Ennek a folyamatnak az eredményét nevezzük tudománynak. A fentieket két sorban össze is foglalja:

a szembesítés sora

1. fok . . képzet
2. fok . . fogalom — ítélet
3. fok . . syllogismus
4. fok . . összefoglalás, módszer.

a megértés sora

1. fok.....értesülés
2. fok megértés
3. fok.....becslés.
4. fok.....tudás.

Ha mindehhez hozzákapcsoljuk a van és a kell kategóriáit, akkor a következő elrendezési sort kapjuk:³²³

- | | |
|-------------------------|---|
| 1. Énreactio | 1. értesülés (van) |
| 2. fogalom | 2. megértés (milyen van?) |
| 3. kapcsolás | 3. jelentő csomó (kell) |
| 4. módszeres elrendezés | 4. jelentési egység (tudás) — (megnyugvó elismerés, igazság). |

Ez a két sor természetesen nem a megismerési folyamat egészét, csak annak sémáját mutatja. Hiszen a megértett képek elrendezése ismételt megértésre és további rendezésre készlet. A logika tehát, amely a megismerés egészével foglalkozik vizsgálja a gondolkodás tartalmát (a jelentést) és a tartalom elrendezését a formát. E két rész párhuzamos viszonyban áll egymással. Ezt hagyják figyelmen kívül a formalisták. Számára teljesen egyértelmű, hogy „aki ...belátta, hogy a tartalom önmagát állítja, hogy az önállóság = forma, az nem fog csodálkozni azon, hogy a formát mindenkor a tartalomhoz kötve találja; hogy ennél fogva az elrendezés formái mindig a tartalomnak magának önformái.”³²⁴

Az eddigiekből kiderült, hogy a megismerés nem más, mint az Én „önkifejlésének tudomásul vétele”. Ez esetben természetesen a szellemi kifejlődésről, megvalósulásról van szó, sőt ha a nyelvi formában is szeretnénk kifejezni azt, miről Böhm beszél akkor nem is kifejlődésről, hanem „befejlésről” kellene beszélni, azaz a tudat belső aktivitásáról, a benne végbemenő fejlődésről, a személyiség fokozatos megvalósulásáról, kiteljesedéséről a szó ismeretelméleti értelmében. (Az erkölcsi fejlődésről a későbbiekben lesz szó.) A megismerés minden formája gyarapítja az Ént, állapíthatjuk meg Böhmmel együtt. „Az öntudat ezzel gyarapodik folyton öntudatos létében s erősödik nemtudatos valója által. A megismerés lényegét tekintve tehát az öntudat ideális tartalommal történő kibővülése, telítődése. Ez az objektív oldal. A szubjektív: ennek a bővülésnek tudomásul vétele. Ebben a folyamatban az Én számára önmagával való azonossága derül ki.

A megismerés folyamatának precíz feltárása érdekében tüzetes elemzés tárgyává teszi a jelentés fogalmát és rendszerét. Vizsgálja a jelentések három rétegét: a fundamentális vagy kategóriális, a fogalmi vagy ideális és az érzéki réteget. Ebben a vonatkozásban fogalmazhatunk úgy, hogy az Én önkifejlése két alaptevékenységben érhető tetten: a jelentés megértésében és a megértett jelentések elrendezésében. Ezek révén „az Én maga az egyéni korlátoltságot mind jobban töri át s Világénné szélesedik ki....az Énnek hatalma korlátolt marad ezen túl is (projectió tekintetében), - de kvalitása az ismerő tényezők útján kozmikus jelentőségre emelkedik, s egyetemes valóvá, azaz egyetlenné, mindenné szublimálódik”³²⁵ Íme ismét a diadalmas ember! Nem isten az, aki egyetemes, egyetlen és mindenné szublimálódik, hanem a projekciójában határolt, de minőségében, megismerő képességében egyedül álló ember!

A tudomány értékét nem vizsgálhatjuk az igazság fogalmának tisztázása nélkül. Nyelvészek számára is érdekes és tanulságos a 97. és a 98.§, amely az igaz szó filológiai gyökereivel foglalkozik, s amelyben a

³²² Uo. 187.o.

³²³ Uo. 189.o.

³²⁴ Uo. 191.o.

³²⁵ Uo. 321.o.

görögtől a finnig, a szlávótól a szanszkritig tiszteletet parancsoló tudásának egy szálát mutatja meg. Szokásos alaposságával nyomon követi az igazság fogalmának jelentésváltozásait Platontól és Arisztoteleستől, Abelardon, Augustinuson, Descarteson, Locken keresztül Kantig és a védikus filozófiáig, de egyik megoldást sem találja kielégítőnek.

Mire is vonatkozik az igazság jelzője? Vonatkozhat a valóságra, a dologra és képére, valamint ítézésünkre és annak eredményére. Böhm világos okfejtéssel beláttatja, hogy „csak az ítézés actusa az, amelyben az igazság megnyilvánulhat. Igaz és téves elsősorban nem maga a tárgy, hanem a mi ítéletünk róla.”³²⁶ –.

Az „igazságnak két kép (az alany és az állítmány – N.É.) kapcsolatában kell rejlenie, ott kell lennie; s nemcsak a képben, hanem annak reális jelentésében, tehát annak valóságában is. Az igazság ennél fogva nemcsak bennünk jelent valamit (bár elsősorban innen ismerjük), hanem a jelentésekben is, vagyis a dolgokban.”³²⁷ Bár a továbbiakban számos érdekes vagy éppen vitára ingerlő megállapítás olvasható az igazság kritériumaira vonatkozóan, megjegyzés nélkül hagyva, csak az igazság érték voltára figyelve haladunk tovább.

Az igazság nem fejezi ki teljesen a logikai értéket. A tökéleteshez hasonlóan az igazság csak feltétele, de nem lényege a tudomány értékének. Aki a logikai értéket akarja megragadni, annak a tudás elemeit az élvezettől és a haszontól függetlenül, a maga minőségében kell megbecsülni. Tulajdonképpen arra a kérdésre keresünk választ, hogy „a tudás, mint világpotentia, mely vonása által értékes az Enben és a mindenségben?”³²⁸ Az axiológia tehát arra kell választ adjon, hogy mi által lesz az igaz értékes.

A tudomány és így az igazság értékét az élvezetben nem kereshetjük, még akkor sem, ha az élvezet minden sikeres akció kísérőjelensége, az értelem értékét nem involválhatja. A hasznosság sem képezheti az igazság értékét, bár beszélünk a hétköznapi értelemben a tudomány hasznosságáról. Ez rendszerint azt mutatja, hogy mennyire van hasznára az egyik ismeret a másiknak. Ez azonban nem vezet el minket a tudás önértékéhez.

Ma is megszívlelendő gondolat! A tudományos vitákból kikövetkeztethetően már Böhm korában az egyes tudományterületek megbecsültsége annak gyakorlatias hasznától, azaz a mindennapi életben való minél gyorsabb felhasználhatóságától, hatékonyságától függött. Különösen élesen fogalmazódott meg ez a „magyar ugaron”. A természettudományok előretörése nemcsak háttérbe szorította az úgynevezett szellemi tudományokat, de stigmaként a kevésbé értékes jelzőt is rájuk ragasztotta nagyvonalúan, és át nem gondoltan azonosítva a hasznost az értékessel. A helyzet alapvetően ma sem jobb, sőt. Kevesebb támogatást és elismerést kapnak a természettudományokon belül is az alap kutatások, s még kisebb a presztízisük a társadalomtudományoknak. Visszatérve a tudás és a haszon kapcsolatához megállapíthatjuk, hogy ismereteink között tartalmi és formai összefüggés van, s ennek megfelelően beszélhetünk materiális és formai haszonról. A materiális haszon minden esetben abban áll, hogy az ismeretlent ismertté, számunkra érthetővé teszi. A formai hasznosság azt jelenti, „hogy az egyik gondolat a másik nélkül elő nem állhat. Az egyik tehát a másiknak feltétele, alapja” – szögezi le Böhm.

Ám bármelyik ágára is tekintünk a hasznosságnak, s bármilyen példákat is gondolunk végig rá kell jöjjünk, hogy „végső instantiában mindig csak az Én önállítása a fődolog...a megértés hasznos rá nézve, mert sajátjává teszi az objektumot; az elrendezés hasznos rá nézve, mert önprojectióját s önmegvalósítását biztosítja.”³²⁹ A haszon e két formáját azonban ajánlatos külön vizsgálni.

A tudományokat két nagy csoportra (elméleti és gyakorlati) osztva vizsgálja tovább a felvetett kérdéseket. E terminológiákat ugyan nem a szokásos értelemben használja, ugyanis szerinte minden, amit „a lélek befogad, s így mint adottat maga formáiba öltöztet”, majd rögzíti, elmélet. „És mindaz, amit az Én a psychofizikai individuum határain túl a külvilág átalakításaiban végez, az a gyakorlat.”³³⁰ S bár a tudományok osztályozását tovább lehet folytatni (Böhm meg is teszi, felvázolva az elmélet tudományainak általa elképzelt rendszerét), a lényeg a következő: kell lennie egy végső magyarázó elvnek, amelyből a világot megérthetjük.

³²⁶ Uo. 335.o.

³²⁷ Uo. 336.o.

³²⁸ Uo. 353.o.

³²⁹ Uo. 368.o.

³³⁰ Uo. 373.o.

Ez nem lehet isten, hisz „istent a világból próbáljuk megérteni”, s nem fordítva. A reális részek mindegyike csak a maga területére vet fényt. Az egyetlen magyarázó gondolat az Én, „létele (értsd léte – NÉ.) és elgondolása azonos és mindennek benne van a képe, melyet maga megél. A világot ennél fogva, igaz, hogy csak annyira érthetjük, amennyire Egészében Énünk vonásait helyettesítőül használhatjuk, de ennyire teljesen ismerjük is, értjük is.”³³¹ Gyönyörű gondolat, amely tökéletesen illeszkedik Böhm egész rendszerébe, s amely egyszerre jelenti a kanti agnoszticizmus meghaladását és Heidegger Dasein fogalmának megelőlegezését. Böhm meggyőződéssel vallja, hogy az „egész Világ ... tartalmilag és formailag mindenkor a mi Énünk strukturáját fogja mutatni. S minthogy más tartalomról és strukturáról sejtelmünk sincs – folytatja – azért más strukturát nem is állíthatunk a világban sem. Ezen egyetlenség ennél fogva a lét és a gondolat teljes összeesőségeinek bizonyítéka.”³³²

Gondolatmenetében ezen a ponton több olyan fogalom és összefüggés is megjelenik, amely a kor gondolkodóinak többségét is izgatja. Az egyik ilyen az élmény fogalma, melyet Böhm is „az új filozófia legnevezetesebb gondolatának” nevez. „Minden eddigi munkám a „Dialektiká”-ban először hirdetett gondolatnak merev és makacs megőrzését mutatja.; s ennél fogva az újabb metaphysikusoknak (pl. Petronievics, kit Münsterberg felhasznál, bár nem említi, és Bergson) ezen tételét nem én veszem át tőlük, hanem vagy ők tőlem, vagy közös felfedezés” – írja.³³³

Minden tudomány magyarázó elveit a metafizikától nyeri, szögezi le Böhm. Ám az ő értelmezésében a metafizika nem az istenről, a szabad akaratról, vagy a lélek hallhatatlanságáról szól, hanem „értem alatta azon gerincfogalmak összességét, melyekből a mi világunk tartalmi és strukturalis complexusa összealakul az Én centralis ténye körüli elhelyezkedésében. A világképben egységet csak a forma dolgában találók; minden adott élmény külön jelentéssel bír, melynek végső szála az Én tevékenységében végződik.”³³⁴

Néhány sorral lejjebb a következőket olvashatjuk: „Ezen metaphysikai elemek nexusa ...csak az Én legbelső pontján, annak *létalatti* alkatában rejlik.”³³⁵

Böhm bár nem ismeri Freud e mű megírásáig megjelent munkáit – bizonyosságot erre az ő korrekt hivatkozásai jelentenek,– mégis egy olyan fogalommal operál, amely leginkább Freud tudatalattijához hasonlítható. Nyilvánvalóan olyan összefüggésekre gondol, amelyeket sem a pszichológia, sem a logika eszközrendszere és fogalmi apparátusa nem tud megmagyarázni, még szavunk sincs rá. Böhm csinál! A fogalom homályosságát nem oszlatja el a következő citátum sem: „ az egyes tudományok egymástól eltérő irányú kisugárzásai az egy Énen alapulnak s homogen sorokat csak párhuzamosan egymás mellett adnak egyenes irányban; egyik a másikba csak a létalatti alkat útján mehetnek át.”³³⁶ Csak valószínűsíteni merem Böhm problémáját, esetleges kérdéseit:

Miként lehetséges kellő metafizikai tájékozottság nélkül igaz tudományos elméleteket felállítani?

Miként és hogyan hathatnak egymásra az egyes tudományok homogén elméletei?

Miként lehetségesek, vagy mivel magyarázhatók az Én egységes struktúrájából kiindulva ugyanazon tudomány különböző elméletei?

Azt, hogy Böhm az emberi tudat működésével kapcsolatos dilemmáiról beszél azt nem csupán a létalatti kissé misztikus fogalma mutatja, hanem az is, hogy a metafizikához érték dolgában a legközelebb eső tudománynak a lélektant tekinti. „Mennyiben a psychologia a lelki jelenségek értelmét felteszi, annyiban felteszi a metaphysika intuiciót.”³³⁷

A gyakorlati tudományok alapos vizsgálata sem vezet közelebb minket a tudás önértékéhez, bár számos érdekes és fontos megállapítással gazdagít mind elméleti, mind gyakorlati vonatkozásban.

³³¹ Uo. 377.o..

³³² Uo. 377 – 378.o.

³³³ Uo. 378.o.

³³⁴ Uo. 379.o.

³³⁵ Uo.

³³⁶ Uo.

³³⁷ Uo.

A továbbiakból az is egyértelműen kitűnik, hogy Böhm tudatosan zárja ki a gyakorlatból a hétköznapi értelemben vett munka fogalmát, főként a gépi nagyipar révén egyre terjedő részeire darabolt munkát, „mely csak a mozdulatokat tudja végrehajtani, anélkül, hogy tudná, hogy quid? – jogokkal felruházni, melyek az öntudatos elhatározást követelik gyakorlatukhoz.”³³⁸

Azt azonban természetesen elismeri, hogy a gyakorlati tudományok gazdagítják, és szabatosá teszik az elméletet.

Összegezve a tudásról, tudományról elmondottakat arra a következtetésre jutunk, hogy minden vonása csak az ember nézőpontjából értékes. Az ember gyönyörködik benne, az ő számára hasznos, az ember erőit gyarapítja mindaz, amit a tudomány révén magába szív. De azt is látnunk kell, hogy ennek megítélése, azaz a tudás értékelése korántsem egységes. Ami az egyiknek öröm, lelkesítő tudás, az a másik számára gyötrő ismeret, s a hasznát is különböző módon ítéljük meg. Mégis azt kell mondanunk, hogy a tudásnak a minőségében rejlik az értéke. Böhm szinte költőien fogalmaz: „Mi a tudás struktúrájában két aranyfonalat látunk: a megértett jelentést és a biztosított elrendezést. E kettő egymásba fonódva adja a tudást, mely ezen két elszakíthatatlan fonalnak kettősen sodrott kötele. Ha a tudásnak magának van értéke, *önértéke*, *örök*, *világértéke* – akkor e kettőben kell azt keresnünk. Mégpedig azoknak minőségében.”³³⁹ De még ezek után is indokolt a kérdés, hogy mi kölcsönöz értéket, sőt „minden mást meghaladó értéket” a jelentésnek? Természetesen az Én! A jelentés ugyanis mindig szellemi – mondhatjuk mi is Böhmmel egyetértve. A folytatás azonban már kritizálható, főként az utolsó mondat, de tökéletes összhangban van Böhm szubjektivistai rendszerével. „Mert a tárgy maga nem „jelent” – az csak „mutat” és „int” az én felé, aki megérti. De csak úgy érti meg, ha vele azonos; s magát is csak azonosultságában ragadja meg.”³⁴⁰ A jelentésben tehát az Én önmagára ismer (mint Hegel abszolút szelleme a tudatformákban, főként a filozófiában), s mert nincs más szellemiség csak ő maga, így ez a szellemiség egyetemes. „Az egyetemesség ennél fogva benne van, mint egyetlenség a szellemiségben, a szellemiség pedig mint egyetlen jelentés benne van minden jelentésben” – állapítja meg diadalmasan Böhm.

Böhm lendületes érvelésével úgy véli minden ellenvetést lesöpör. Elismeri, hogy ezen a ponton a logikai érvelésről a pszichológia területére csúszott át. A „logikai tény az egyéni lélek szűk köntösében mutattam be”- vallja. De hiszen nem ismerünk mást, amely gondolkodik csak a lélek, s nem vitatható, hogy ő ezt minden oldalról és rendkívüli alaposággal mutatta be. A lélek számára nem misztikum, hanem racionális tartalmak gyűjtőhelye. Az egyetlen amelyben lényünket elgondolhatjuk a gondolkodó szellemiség, ezt nevezi a hindu bölcslethez kölcsönvett kifejezéssel atmannak. S ezt a „Világ – Átmant” csak az Én képes felfogni a megismerési folyamatban, melynek révén „önmagát megérti, s magával összefűződik, akkor ennek tudatában áll elő az önmaga szerelme; önmagát mint egyetlen szereti, mikor magát állítja s ennek tudatából mondja, hogy ő értékes.”³⁴¹

A kissé patetikus megfogalmazásból is jól kivehető a lényeg. Böhm az ember legnagyobb tulajdonságának tartja, hogy intellektuálisan képes a világot megragadni, lényegét megérteni. Ez csak azért lehetséges e rendszer szerint, mert ez a világ nekünk emberiesített formában és tartalommal jelenik meg. Szerzőnk meggyőződése, hogy az egyetlen elgondolhatóban, s annak megismerésében az Én önmaga megvilágosodásának, önmaga világosságának, önmaga értékességének örül.

De Böhm nem csak az egyes embernek a dicséretét zengi. Megállapításai általában az emberre, mai kifejezést használva az emberre, mint nembeli lényre vonatkoznak. Ez világosan kitűnik pl. a következő idézetből: „S minthogy a mi ki átmanunk = a végtelen Átmannel azonos, azért mikor mi magunkat állítjuk, akkor őt állítjuk, vagyis ő állítja magát mibennünk. A mi önszerelmünk tehát az ő önszerelme s amikor magunknak értéket tulajdonítunk, ő állítja ezt magáról, s mi saját értékességünkben elismerjük alázatosan az ő végtelen önértékét. Így borul le az egyéni intelligentia saját méltósága előtt, mely az egyetlen Átman méltósága; s éppen azért ránk nézve nincs más érték, mint az intelligentia, mely végtelen hatalmával... mi bennünk állítja magát. Ekképpen lesz a subjektív érték kosmikus örök értékke s kötelezővé azért, mert Mást nem ismer, mint csak a szellemiséget.”³⁴² Azaz az ember a maga önállításában nem annyira a maga

³³⁸ Uo. 396.o.

³³⁹ Uo. 400.o.

³⁴⁰ Uo. 401.o.

³⁴¹ Uo. 403.o.

³⁴² Uo.

egyesedését állítja, hanem elsősorban a benne rejlő általános emberit. Nem a partikularitást, hanem a nembeliséget. S amikor szellemünk értékességét elismerjük, akkor tulajdonképpen az emberiség szelleme előtt hódolunk alázatosan. S mi jelentene az ember számára értéket, ha nem az a szellemi kincs, amit az emberi megismerés, tudás eddig felhalmozott?! Számunkra valóban ez képviseli a legfőbb értéket ma is.

Hasonló eredményre jutunk akkor is, ha a tudás másik „arany szálát” az elrendezést tesszük vizsgálatunk tárgyává. Mivel a rendet is az Én vetíti a világba ezért egészen természetesnek találjuk, hogy ebben is az Én önmaga állítását, önprojekcióját ismeri fel, s ezért tartja értékesnek.

Összegezve megállapíthatjuk, hogy a tudás önértéke abban van, hogy „a szellemnek, az egyetlennek, önmagáról való tudása; s igazsága azon biztosságban rejlik, amellyel a szellem önmagát bírja. Amilyen egyetemes a szellem, olyan egyetemes a tudás is minden izecskéjében.”³⁴³

Böhm nagyon fontosnak tartja azt is, hogy a tudásban az Én nem csupán felismeri önmagát, hanem a tudásban „az Én mindazzal gyarapodik, ami tudomására jut.” Az ismeretnek, a tudásnak felszabadító hatása van, hiszen a tudásban az Én mindent a megfelelő funkciójában ért meg, s ebben a megismerésben az „az Énegész egyik funkciója kifejlük, az Én tulajdonává válik s ezzel az Én hatalmát erősíti”. Vagy ahogyan a 124 §-ban fogalmazza: „Csak a tudásban valósítja meg önmagát a szellem s ismeri fel egyetlenségét. Minthogy pedig ezen felismerésében a maga világát ismeri meg, azért a tudás által szembe is állíthatja magát az objectummal s ezzel felszabadul tőle, mint Ura”³⁴⁴ A tudás felszabadító hatását illetően nincs okunk kételkedni, s az is emlékezetes, hogy Böhm már A szellem élete című művében az öntét céljaként aposztrofálja a szabadságot. Most tehát a logikai érték fejtegetése kapcsán is eljut ugyanahhoz a célponthoz. Ezért is mondja, hogy a logikai funkció felett az a hatás dönt, mely „a legértékesebb tiszta kidolgozását, az öntudat szabadságát s önuralmát biztosítja.”³⁴⁵

7.3. Az esztétikai érték

Böhm filozófiai rendszerének, amely a való és a kellő világ problémáit gondolja végig nagyon fontos részét képezi esztétikája, amely Az ember és világa VI. köteteként jelent meg Bartók György gondozásában 1942-ben. Ennek a műnek elemzése, értelmezés számos problémát vet fel. Mint a rövid előszóban maga Bartók is megjegyzi, Böhmöt kezdettől fogva érdekelték az esztétika kérdései, erről számos korai írása tanúskodik.³⁴⁶ Filozófiai nézeteinek rendszerbe foglalásakor Böhm valóban egy önálló kötetben akarta esztétikai kérdésekben vallott álláspontját kifejteni. Az általa mindig követett szigorú logikai elvek is azt kívánták, hogy általános axiológiai fejtegetéseit konkretizálja, folytassa mind az erkölcsök mind az esztétika területén. Ez a kötet azonban teljesen nem készült el. Csak Bartók megjegyzéseire támaszkodva tudhatjuk (lásd az Előszót), hogy 1907-ben hozzálátott az esztétikai érték tanának rendszeres kidolgozásához, de nem fejezi be. 1911-ben ismét előveszi a kéziratot, kissé átrendezi, s ebben az évben már ennek alapján tartja esztétikai előadásait. Ezek alapján állította össze a kötetet Bartók György. „Én természetesen az első kidolgozást vettem alapul, - írja - de állandóan szem előtt tartottam a 2-ik kidolgozást, illetve kivonatot s ahol indokoltnak találtam, a 2-ikhoz tartottam magam.”³⁴⁷ Természetesen nem Bartók tehet róla, de megállapítható, hogy ez a kötet nem azonos színvonalú Az Ember és Világa korábbi részeivel. Hiányzik belőle az a logikai feszesség, amely az előző kötetek sajátja. Nem minden ponton átgondolt, időnként önellentmondások is megfigyelhetők. A példák egy része nagyon találó, némelyek viszont inkább illenek egy egyetemi előadás hangulatához, ahol ébren kell tartani a hallgatók érdeklődését, mint egy tudományos igényű könyvhöz. Hibáival együtt azonban értékes olvasmány, és az esztétikai írásokban (addig) nem bővelkedő magyar filozófiának fontos része.

Tanulmányunkban elsősorban azokat a gondolatokat emeljük ki, melyek elengedhetetlenek Böhm értékelméletének megértéséhez, melyek nélkül nem alkothatunk reális képet rendszerének lényegéről.

³⁴³ Uo. 412.o.

³⁴⁴ Uo. 416.o.

³⁴⁵ Uo. 420. o.

³⁴⁶ Csak néhányat említve: Greguss Ágoston tanulmányainak recenziója az Ellenőr 300 illetve. 301.számában; Babics Kálmán: Széptan vagy aesthetika című művéről írt vélemény a Magyar Tanügy 1874. számában.

³⁴⁷ Bartók György: Előszó In. Böhm Károly: Az Ember és Világa VI. kötet Az aesthetikai értéke tana Bp. 1942

A könyv első fejezetében az esztétikai alany avagy az esztétikai szemlélés kérdéseit vizsgálja. Mindenek előtt elutasítja azt az álláspontot, amely az esztétikumot a széppel, s ennek következtében az esztétikát a széptannal azonosítja, és következetesen ragaszkodva saját korábbi elveihez leszögezi: „Én a művészi alatt azon műalkotás értem, amely az aestheticumot valamely szemléleti formában megvalósítja; de mindig alkotás, tehát az emberi elméből megszületett valóság.”³⁴⁸ Az esztétika csak az „Én produktivitásából merítheti magyarázatait”, hiszen „a művészi éppen az intuíció által részeivel együtt megragadott egység.” Az esztétikai szemlélés nem szakítható el az Én egyéb szemléleti formáitól pl. az érzéki vagy értelmi szemléléstől, de több azoknál. Az esztétikai szemlélés – hangsúlyozza Böhm – „mindig a tárgy kényszere alól felszabadult, azaz szabad szemlélés, ráeszmélés”³⁴⁹ A szabadság mozzanatát, az Én szabad lebegését Böhm rendkívül fontosnak tartja – joggal – s pszichológiai érvekkel is igyekszik alátámasztani. A művészet semmilyen formájában – akár mű létrehozásáról, akár a mű befogadásáról van szó - nem lehet kötve sem az ember ösztönei, sem az ingerei, sem a tárgyak világához.

Ismerve Böhm gondolatrendszerét egyértelműen kitűnik, hogy az esztétikai szemlélésben is az Én meghatározó szerepét, az öntudat teremtő erejét igyekszik hangsúlyozni. Ezért tartja nagyon szerencsésnek K. Groos „ünnepi hangulat” (Feiertagsstimmung) elnevezését, mert ez kifejezi, az Én zavartalan egyensúlyát, felülemelkedését a mindennapi túlekedésen, s ezért igyekszik határozottan kettéválasztani a munkát, a mesterséget és a művészetet.

A művészet lényege, hogy „az értelmes szemlélő ... saját fejlettségébe mártja a tárgyat s annak legfinomabb megmozdulását is megérti.”³⁵⁰

Rendkívül tömör és lényeglátó megállapítás. Böhm itt a művészet egyik legizgalmasabb kérdésére hívja fel figyelmet. Mind a művész alkotó tevékenysége, mind a művészi befogadás egyaránt mélyen szubjektív, annak legteljesebb értelmében. Nagyon fontos sajátossága a művészetnek a tömörítés képessége. De az előző és következő gondolatok azt mutatják, hogy Böhm – bár nem használja a kifejezést – de pontosan ismeri a tipizálás szerepét a művészetben. Ez az a terrénum, amely tökéletes összhangban van az ő filozófiai alapelveivel. Ezért itt lendületes sorokat olvashatunk – mélyen egyetértve velük – a megértés szabadító hatalmáról, a művészi szabadság igazi elfogulatlanságáról, arról, hogy az Én a maga képére rendezi el az anyagot stb. Az én ezen az úton a „tisztá derű irányába megy tovább”³⁵¹ „Ezen Énben, aki minden munkáját elvégezte, s ki előtt tehát munkája, mint tudás és erkölcsi alkotás áll, megtérül minden kifejtett és kiadott erő; munkájáról sugárzik vissza melegen.”³⁵² A művészi munkáját boldogan szemlélő ember számára a legmagasabb szemléleti mód a humor. Ez az igazi humanizmus. Hegel esztétikájára hivatkozva hangsúlyozza, hogy a humor mindig ott volt „amikor a művészt az élet fájdalmas érintései simították, és ... emberséges sztoicizmusban ragyogtatja maga körül nevetető derűltségét.”³⁵³ Példaként kedvenc könyvére, Cervantes Don Quijotéjére hivatkozik. Még egy figyelemre méltó megjegyzést tesz ezzel kapcsolatban, amellyel csak egyetérteni lehet. A humor nem műforma, hanem világ-szemléleti mód, csak „a szemlélés fejlettségét jelzi magasabbnak. Ezen magasság jelző mércéje: az Én reflexiójának magassága.”³⁵⁴

Böhm gyönyörű gondolatait csak helyeslőleg tudom kommentálni. Láttató képekben írja le, hogy a művészet mennyire képes mindazt kisugározni, amit az emberi értelem, tudás és erkölcs megteremtett. S leginkább a humoros alkotásokban tapasztalható meg ez a teljesség! Magam is úgy vélem, hogy a humor az a forma, amelyben az alkotó szeretettel és némi fölénytel néz a világra és önmagára. Talán a humorban nyilvánul meg az a szemléleti mód, amely megértéssel és gyengédséggel, de kritikával és iróniával viszonyul a világhoz, amelyben érzékenység és mélység egyszerre van jelen. S valóban a humor az, amely elviselhetővé teszi a kudarokat, az „élet fájdalmas érintéseit”, a nevetető derű képes feloldani mind az alkotóban, mind a befogadóban a valóság elviselhetetlennek vélt korlátjait, és ezek okozta lelki konfliktusokat. A humor feloldó hatására minden korban szükség van, de Böhm korában kitüntetett

³⁴⁸ Uo. 7.o.

³⁴⁹ Uo. 10.o.

³⁵⁰ Uo. 37.o.

³⁵¹ Uo. 38.o.

³⁵² Uo.

³⁵³ Uo. 39.o.

³⁵⁴ Uo. 40.o.

érdeklődés nyilvánul meg iránta.³⁵⁵ Mindezek fényében csak sajnálni tudjuk, hogy Böhm ezt a fejezetét már nem írta meg esztétikájának. A töredékes megjegyzések arra engednek következtetni, hogy eredeti gondolatokkal lettünk volna gazdagabbak általa.

Hosszasabb elemzést is megérdemelne az a néhány pont, amelyben a tudományos, a gyakorlati és az esztétikai álláspont viszonyát vizsgálja. Mi most csak a konklúziót emeljük ki: a tudományos, elméleti álláspont meg kell előzze az esztétikait, mert megismerés nélkül nem szabadulhatunk fel a tárgyak hatalma alól.

Meggyőződése, hogy az esztétikai álláspont „relative mindig a legmagasabb” azért, mert ezen a szinten valósul meg a legtökéletesebb formában a szabadság. Ezen a fokon „a tudós és az államférfi speciális gondjaitól menten élvezzi vagy szenvedti öntudatosan műveit”³⁵⁶ (ti. az Ember műveit). Az esztétikai szabadság felemelő hatalom, s ezen a ponton kapcsolódik a valláshoz. Nem az erkölcsiség a vallás lényege, amint Kant is tanította, hanem „az a benső vonzalom, amely az embert az istenhez ragadja, az aesthetikai szabadság után való kiirthatatlan vágy. Innen a művészet és a vallás örök összefüggése, a religio és az aesthetikai élvezet elszakíthatatlan köteléke.”³⁵⁷ Ez a gondolat is megérne egy misét!

Mi az esztétika tárgya? – teszi fel Böhm a kérdést. Minden tárgy válhat esztétikaivá, mert „nem maga a tárgy teszi azzá, hanem a tárgy képe felett szabadon lebegő szemlélés.”³⁵⁸ A tárggyá válásban jelentős szerepe van az emlékezésnek, amelyben érzéki és értelmi vonások együtt jelennek meg. De le kell szögezni, hogy az esztétikai „szemlélésnek tárgya mindenkor csak a jelentés; mert a világon jelentésen kívül semmi sincs.”³⁵⁹ Az esztétikai tárgyban Böhm szerint két momentum van együtt: a tartalom és a forma. Ez a következőket jelenti: „... a jelenés (Schein – értelemben használja) centruma a jelentésben keresendő s a kérdés ez: mikép lesz a jelentő egység érzékivé? (pl. az anyai fájdalom miként nyer alakot Niobé-ban? az anyai szerelem Máriáéban?...). Erre az a felelet, hogy a jelentés önkifejlés útján lesz érzékivé. Mert az esztétikai tárgy csak jelenés, ez pedig saját magunk elemeiből alakul.”³⁶⁰ Csak röviden kommentálva a fenti textust: a Madonna a kiseddel, mint esztétikai tárgy, mint jelenés, mint festménybe vagy szoborba formázott valóság megváltoztathatatlan jelentést hordoz: az anyaságot, az anyai szeretetet. Ezt a jelentést tudatunk fejlettségétől függően értjük meg, olvassuk ki az adott műalkotásból, vagy esetleg más jelenésekben (pl. Mária a keresztnél) véljük inkább megragadhatónak. Ez függ a fiziológiai, organikus funkcióktól (a vakon született számára pl. a színek nem hordoznak jelentést), ismereteinktől, személyes tapasztalatainktól, fantáziánktól, ezeket Böhm az „öntudatosság, az önérzés és megértés” fogalmaival fejezi ki. Ezek alkotják az Énegész struktúráját, amelytől függ mind az alkotás, mind a befogadás folyamata és eredménye.

Böhmnek a művészi szemlélésről írt mondataiban a hegei abszolút szellem „kísért”. Így fogalmaz „az aesthetikai szemlélés legfőbb foka ott volna elérhető, ahol az érzéki, értelmi és erkölcsi viszonyok összessége causalis és célzatos nexusban azaz világactio, világdráma képében állana a szabad s felettük, - mint a sas kifeszített szárnyakkal a tenger felett, - nyugodtan lebegő „világszellem” előtt. Ez rokonsága a vallással, amely a dolgokat abszolút szempontból nézi (v.ö. Schelling, Hegel és Schopenhauer tanával).³⁶¹ Az esztétikai szemlélet valóban a valóság viszonyainak összességét próbálja bemutatni a művészi tömörítés eszköze segítségével. Ez az abszolút totalitás, melyről Böhm a fenti idézetben beszél természetesen nem valósulhat meg sem egyetlen műben, sem egyetlen műfajban, de minden műalkotásnak ez az idea lebeg a szeme előtt. Ahogyan Einstein kereste a világegyenletet, úgy a művészet is keresi azt a kifejezési formát és azt a tartalmat, amely a világ összességéről, a világszellemről, azaz az emberiség eddigi felhalmozott tapasztalatáról, élményeiről szól.

³⁵⁵ Csak két példa: Freud: A vicc viszonya a tudattalanhoz IN. Freud: Esszék Gondolat K. Bp. 1982. Bergson: Nevetés Gondolat K. Bp. 1994.

³⁵⁶ Böhm Károly: Az aesthetikai értéke tana 43.o.

³⁵⁷ Uo. 44.o.

³⁵⁸ Uo. 48.o.

³⁵⁹ Uo. 50.o.

³⁶⁰ Uo. 57.o.

³⁶¹ Uo. 112.o.

Böhm a műalkotást a lélek művének tekinti tökéletes összhangban az Énről és a szellemről eddig kialakított nézeteivel. „Az aesthetikai alkotásnál ... a lélek spontán projiciáló ereje soha nem lesz nélkülözhető. Ha az alkotás abban állna is, hogy a lélek a külső inger hatása alatt a tárgy képét alakítaná meg, akkor is az ő műve a kép. Ha pedig a kép a külső valónak megfelel, akkor ez annak kétségtelen jele, hogy a *külső épp olyan természetű, mint a belső* azaz nincs anyagi való, hanem mind: *egyetemes szellemiség*. Azaz amit az inger hatására felelünk, az tartalmilag és formailag mind a mi kincsesládánkból származik.”³⁶²

Mint látható a külső és a belső megegyezését Böhm oly fontosnak tekinti, hogy kurzívan szedeti. Nem vitatható, ha valahol demonstrálható az Én szubjektív hatalma, akkor az a művészet, pontosabban a műalkotás maga. A műalkotás érzéki pompáját a művész teremti, jelentését ő adja neki, formáját az ő tevékenysége alakítja.

Böhm még a művészetből is megkísérli kiűzni a misztikát, a homályosságot, s előtérbe helyezni a tiszta ideákban gondolkodó embert. Úgy véli, mint a korban általában elfogadott, hogy előbb van a gondolat és azután járul hozzá a szó, s ennek analógiájára a művész fejében is előbb van meg az idea és csak azután öltönek külsőleg is formát. Ma sincs teljes egyetértés e tekintetben a különböző gondolkodók, elemzők és irányzatok között. Mai tudásunk szerint a gondolat megformáltan születik, igaz nem a nyelvi forma az egyetlen lehetséges formája gondolatainknak, de nem választható szét teljes egészében a gondolat és annak verbális (vagy egyéb) formája, nincs prioritása a tartalomnak a formához képest. A művészi tartalom és forma viszonyát nehéz néhány általánosító mondatba összefoglalni, többek között azért, mert műfajonként eltérő jellemzőkről beszélhetünk – látványosan más a rímfaragó és a kőfaragó szobrász alkotó munkája – továbbá mert egyénenként is más-más az alkotás folyamata. Böhm azonban megkísérli a lehetetlent, megragadni, leírni a mű megszületésének folyamatát. Véleménye szerint – 3 actusban teremti meg a művész a maga művét.

1. „Az Én önfenntartó és elkülönítő actusa, mellyel az öntudat az ő jelentéseit magával szembe vetíti. A művészek hajításnak is nevezik ezt (Wurf)”³⁶³ A teremtésnek ezt a fázisát Böhm fenségesnek tekinti, itt a tagoltság még nem észlelhető, de a konstrukció már igen.
2. „Az Én a jelentés tagoltságát fixirozza...az érzelmek csomópontokban hullámzanak, a cselekvények actio és reactio schémáiban lüktetve alakulnak kiválóvá.”³⁶⁴ Ez az etap a szép szülőhelye.
3. „A 3-ik roham enyhébb; simítja a kialakultat és tovább dolgozik a csomópontok végtelenségének projectioján. A szobrot mintázza, a dallam ütemekre oszlik, a költemény verslábakba tagozódik.”³⁶⁵ Itt jön létre a kecsesség.

A mű létrejöttének pszichikai folyamatát 3 lépésben foglalja össze Böhm. Az első lépés a szubjektív hangulat. Valamilyen homályos vágy, érzelem és annak képei „a Nem-Énnek egy, a metaphysikai mélyben terjedő részlete kopogtat az Én ajtaján; ezen művészi izgalomban pedig az Én egésze, összes ösztöneivel szenved, egész mélysége fel van kavarva.”³⁶⁶

A második lépés a csíra képződése, amely alatt az élmény hatására felszabaduló gondolat megszületését érti. A harmadik lépésben a csíra belső formává alakul, azaz a gondolat belső, intellektuális formát kap, tartalma tömörül, s megkapja a külső formát. Ezen a fokon a művész már szemben áll a művével, itt remélhető az igazi művészi szabadság – mondja Böhm Schillerre hivatkozva: „a mester művészetének tulajdonképpeni titka abban áll, hogy eltörli az anyagot a forma által”³⁶⁷

³⁶² Uo. 126.o.

³⁶³ Uo. 143.o.

³⁶⁴ Uo.

³⁶⁵ Uo.

³⁶⁶ Uo. 146.o.

³⁶⁷ Uo. 149.o.

Véleményem szerint Böhm jól látja, hogy az élmény és a hangulat találkozásából születik a művészi gondolat, ötlet, s hogy a teremtés percében a művész „maga alakul át azzá, amit alakít; zenélő, éneklő, színtelt, élettől duzzadó valósággá”,³⁶⁸ de hogy ez miként történik arra nézve nem tud magyarázatot adni.

Részletesen tárgyalja a műélvezés kérdéseit. Bár az ezzel foglalkozó fejezetnek maga is A műélvezésről címet adja, de antihedonista felfogását egy pillanatra sem függeszti fel. Meggyőződése, hogy a művészet célja nem az élvezés, de nem vitatja, hogy a mű láttán a szemlélő kedvérzetet érez, s „az élvezet fontossága az, hogy ő adja azon vezérfonalat, mellyel az esztetikai tárgyaknak szép, fenséges és egyéb vonásait megérthetjük.”³⁶⁹ A műélvezésről szólva három problémáról kellene beszélni: „a műfelfogás lefolyásának egymásutánja...a műalkotás megértésének kérdése (valamint) a tetsző formák felsorolása” A feladat azonban olyan terjedelmes, hogy Böhm csak a műalkotás megértésének folyamatára szorítkozik.

Maga a műalkotás, az esztétikai tárgy az Én önállítása, az Én szelleme és élete jelenik meg objektivált formában. „A mű felfogás nem egyéb, mint az alkotásnak reconstitúciója ... Nekem a sajátomból kell mindazt előteremtenem, ami a művész lelkét mozgatta; de amíg ő a centrális jelentéstől az érzéki megvalósultságig haladt, addig nekem az érzéki alaktól a centrális pontig kell haladnom, s aztán egységes projectioval magam elé állítanom a művész egységes alkotását.”³⁷⁰

A XIX. századi esztétika valóban így gondolta: a mű megalkotása és létrehozása ugyanaz a folyamat csak fordított irányban. Ennek messzire nyúló gyökereit a hermeneutikában kell keresnünk, mindenek előtt a bibliai szövegek értelmezésénél, amely semmilyen szabadságot nem engedélyezett az értelmezőnek. Ez a törekvés él tovább az úgynevezett rekonstrukciós hermeneutikában, szemben az integratív hermeneutikával. A XIX. századi esztétika a művészi alkotás befogadásában nem ad teret a szubjektivitásnak. Az a gondolat, hogy a mű - legyen vers vagy festmény - alkotójától függetlenül úgy értelmezhető, ahogyan ezt a befogadó individuum ismeretei, pillanatnyi hangulata, érzései, emlékei, fantáziája, egész habitusa involválja csak a XX. század modernista felfogásában jelenik meg. Ezért utasítja el Böhm is sok más gondolkodóra (Pl. Rumohr, Desoir, Groos) hivatkozva a beleérzés, de még az asszociációk és a szimbólumok lehetőségét is. „Ami benne „rejlik” – úgy, hogy maga a költő sem tudja – az nincs benne; benne csak az van, amire az Én fényessége ragyog. A rejtélyesség nem esztetikai, hanem értelmi vonás; s a tiltakozó festők és szobrászok (Klinger), a burkolózó költők csak saját hiányosságukat leplezgetik – füsttel”³⁷¹ – állapítja meg szigorúan Böhm.

Böhm kemény elutasítása talán azért igazán meglepő, mert filozófiai rendszerének alap gondolata, mely szerint a világ az Én projekciója, öntéte, itt a műalkotás illetve befogadás folyamatában teljesülhetne ki igazán. Úgy vélem, hogy a művészet az a terület, ahol az Én teremtő aktivitása a leginkább kibontakozhat Böhm nézeteinek ismeretében ezért joggal várnánk, hogy teret engedjen az Én szubjektivitásának, beleérző képességének. Ő azonban úgy véli, hogy ez olyan salto mortale, amely megengedhetetlen.

Néhány oldallal később viszont így ír: „Az esztetikai tárgyon ... csak a vonalak élnek; ezeknek élete hat a szemre és azon át a konstruáló Énre. Az Én pedig nem adja a tárgynak (ti. a jelentést – KNÉ.), - hisz a tárgynak a művész adta! – hanem a képnek, melyet ő alkotott maga. A legnagyobb hamisítás tehát az, hogy mi kölcsönözünk a tárgynak az életet; mi a tárgyat nem is vesszük észre az esztetikai szemlélésben, hanem csak a mi képünket. Ez pedig annyira él, amennyire én élek.”³⁷²

Fogalmazunk egy kissé sarkítottan az értelmezésben! Böhm szeretné megválaszolni azt a kérdést, hogy miképpen lehet egy kódarab Mózes, azaz miként tud egy érzés, egy gondolat anyagi formát ölteni. Ezzel a feladattal már sokan kísérleteztek előtte is, és azóta is, s nyugodtan mondhatjuk, hogy a titkot, a csodát senkinek sem sikerült megfejteni. Ő sem jut túl azon a megállapításon, hogy a művész adja a tárgynak az életet. De nem foszthatja meg a szemlélő Ént a maga sajátos alkotó tevékenységétől, bár a befogadó nem művet, tárgyat csak képet alkot. Hogy a tárgy és a róla alkotott kép milyen viszonyban van egymással arról nem kapunk egzakt magyarázatot. Csak azt fogalmazza meg, hogy „az Én a legfőbb fokon csak magát találja, mint világgá explicálódott szellemet.”³⁷³ Ez ugyan nem meglepő annak ismeretében, hogy Böhm

³⁶⁸ Uo.

³⁶⁹ Uo. 182.o.

³⁷⁰ Uo. 186.o.

³⁷¹ Uo. 192.o.

³⁷² Uo. 202-203.o.

³⁷³ Uo. 203.o.

gyakorta tartott kurzusokat a hegeli esztétikából, de nem is oldja fel azt az ellentmondást, amely a fenti megállapításokban feszül.

Tanáros pedantériával szedi pontokba az esztétikai szemlélés, azaz a műélvezés fő vonásait.

Feltételezi, hogy a műalkotás egy részről az egyik Én szabad fantáziájának eredménye, a befogadás pedig egy másik Én ettől nagyrészt független szabad értelmezésének folyamata. A kettő egymástól teljesen elválik, s ezt nem csupán megengedhetőnek, de teljesen rendjén valónak is tekinti. Az a felfogás, mely szerint a művésznek mondandója, üzenete van a művel, s nem mindegy, hogy az üzenetből mennyit ért meg a műélvező, s mennyi „veszik el”, ez idegen tőle. Szerinte a mű befogadása során a szemlélő saját emlékei, élményei, ismeretei alapján értelmezi a látottakat, „szabadon felette lebegve kénye szerint boncolgatja”. Ennek a szabadságnak a gyökerét a Schiller által is elemzett játékosztömbben véli felfedezni.

Nem vitatva azt, hogy a műélvezetben fontos szerepet játszik a szubjektum és annak minden korábbi tudattartalma, mégis fel kell tételezni, hogy a műalkotás maga befolyásolja, bizonyos értelemben átrendezi a szemlélő Én gondolkodásmódját, érzését, ítéleteit vagy előítéleteit. Ha a „mű” úgy áramlik át rajtunk, hogy semmi nyomot nem hagy, vagy a hatásfok, vagy a fogékonyság megkérdőjelezhető. De semmiképp sem érzem találónak az „objektív egyezést az alany és a tárgy között.”

Az esztétikai kategóriák értékjelzők Böhm szerint, „melyek a dolog értékét fejezik ki és amelyeket az esztétikailag szemlélő alany visz át a tárgyra annak hatása alapján.”³⁷⁴ De ezek a vonások nem szubjektívek, hanem reálisan létező elemei az esztétikai tárgynak. Ezt az értéket pl. a fenségességet a tárgy egyrészt a maga jelentésétől és intellektuális struktúrájától, másrészt a szemlélő Éntől, az Én fejlettségi fokától függő projekciójától nyeri. Böhm álláspontja ezen ponton válik teljesen érthetővé. Mind az alkotó, mind a befogadó szubjektum tökéletes autonómiát élvez. Az alkotó megformálja, eltárgyasítja a maga gondolatát, élményét, s ebben őt csak a választott anyag korlátozhatja. A kész mű tartalmazza, hordozza a jelentést megfelelően megformálva. A befogadó a maga ismeretei, élményei, emlékei alapján viszonyul a műalkotáshoz, azaz maga magát projiciálva viszonyul a műhöz. Ebben a befogadó is teljes szabadságot élvez. Ha a szemlélőt alacsony intellektuális nivója, vagy bizonyos ismeretek, élmények hiánya miatt nem érinti meg a mű, nem kelt benne semmilyen érzelmet, akkor nem jön létre a tárgy és a szemlélő között esztétikai viszony.

A tárgy és a szemlélő közötti viszony alapján az esztétikai kategóriákat is osztályozza.

A tárgy hatása által kiváltott érzések, hangulatok a **direkt hatás** vagy az objektív kategóriák formájában jelennek meg. Ilyen a **fenségesség, a szép és a rút**.

Ha a tárgy hatásához a befogadó értelmi hozzájárulása is szükséges, akkor ez **indirekt** vagy szubjektív kategóriákban fejezhető ki. Ez a **tragikum és komikum**. Nem áll meg azonban ennél az egyszerű felosztásnál, és ismerteti Vischer, Weisse és Dessoir rendszerezése mellett Greguss Ágost: Rendszeres Széptan című művének felosztását is. Ez nemcsak a lelkiismeretes professzort mutatja meg, hanem a kritikus gondolkodót is, aki rendszerének építőköveit összeméri más gondolkodók álláspontjával, és a hallgatóra illetve az olvasóra bízta, hogy döntsön. Figyelmet érdemel, hogy saját felosztásában a fenségesség, a szép, a rút, a tragikus és komikum mellett a humor külön kategóriaként szerepel. Sajnálatos – miként Bartók György is megjegyzi az előszóban –, hogy e két utóbbi kategória kifejtése hiányzott a kéziratokból.

Nem követjük részletesen nyomon Böhm fejtegetéseit a fenti kategóriákról, csak néhány olyan gondolatot emelünk ki, melyek megerősítik vagy árnyalják korábban kifejtett álláspontját. A szellemet, az intelligenciát mindennél többre értékelő filozófus fogalmaz úgy, hogy a **fenségesség** csúcspontja „az intelligibilis fenség, mely nagy conceptiókban (philosophia, mythos) nagy akaraterőben (Horatius ódái III.3.), nagy szenvedélyekben (Othello, Macbeth) nagy tettekben (akár pusztításokban is, III, Richárd, I. Napoleon, Hannibál) nyilvánul.”³⁷⁵ Böhm több szerzővel ellentétben Kant álláspontját fogadja el: a fenségesség „saját tevékenységünk hatalmának megérzése; a természetre ezt a megérzést átvisszük.”³⁷⁶ Nem csupán azért, mert Kant filozófiájának meghatározó jelentősége van egész gondolkodását illetően, hanem azért, mert ez a gondolat pontosan kifejezi azt a fontosságot, amelyet Böhm az Énnek tulajdonít.

³⁷⁴ Uo. 236.o.

³⁷⁵ Uo. 249.o.

³⁷⁶ Uo. 252.o.

A szép sokkal kevésbé összetett érzés. A „szép hatása nyugalmas öröm”, a szép „behízelgi magát az Én-be”,³⁷⁷ valami nyugodt egyensúlyt teremt, nincs benne hiány, tehát nem hajt tovább. „Nem menekül a maga titokzatos határtalanságába, mint a fenséges”, de éppen ebben áll felületessége is. A szépnél a szemlélő csak a kellemes vonásokat emeli ki. „Mi tehát szépnek csak azon tárgyakat nevezzük, amelyek tetszést okoznak, anélkül, hogy ennek a tetszésnek megnyerése küzdelembe kerülne s amelyek e tetsző állapot nyugalmát sem értelmi fontolgtatás, sem kíváncsiságba hajtás által meg nem zavarják.”³⁷⁸ A szép tagolt, harmonikus és érzéki. Ezért találja szebbnek Raffaello madonnáját Coreggioénál, mert az előbbiben harmóniában van a nőiség és az asszonyi méltóság. Elutasítja azokat a felfogásokat, amelyek átértékelik a szépség fogalmát, illetve amelyek eltérnek a klasszikus ideáltól. Tartalmas lélek, normális test – így hangzik a szabály, melyet Böhm szerint követni kell, mert „széppé csak a jelentés és érzéki megvalósulása együtt véve lesz.”³⁷⁹

Beszélhetünk-e ideális szépségről? – teszi fel a már sokak által megfogalmazott kérdést Böhm is. Winckelmann és Lessing szerint igen, míg Croce csak csúfolódik a „tisza szépség” fogalmán, és Hebbel szerint is az egyes a szépség ideájának szimbóluma lehet.

Felállítható-e valamilyen sorrend a szép alkotások között? Böhm erre a kérdésre két fogalom segítségével igyekszik választ adni: a fajszerű és a **célszerű** fogalmaival. **A fajszerű** nagyon szokatlan mai nyelvhasználatunk számára. Böhm – és feltehetőleg a kortársak is – egy adott faj jellegzetességeit értik alatta. Ezzel a fogalommal azt a dilemmát próbálja feloldani, amely pl. akkor áll elő, ha egy kutyát vagy egy virágot ábrázoló festmény hasonlítunk össze. „Az a fajszerű vonás, amely a faj fennállásához szükséges a fajra nézve célszerű is – állapítja meg, s így folytatja: a célszerűség nem lehet a szépségnek jellemző vonása; csak ontológiai feltétele annak, de esztétikai értéke általa kifejezve nincs.”³⁸⁰ Nem jutunk közelebb a megoldáshoz akkor sem, amikor bevezeti Alt fogalmait a jellemzetes és az organikus szépet. Mindezek tulajdonképpen nem esztétikai kategóriák, s így önmagában egyik sem lehet a szépség alkotója. Ugyanerre a következtetésre jut Kant elhíresült gondolatát a célnélküli célszerűséget elemezve. „A belső célszerűség igenis szükséges a szépséghez és annak megértéséhez is” – szögezi le a maga álláspontját. A „szépség a tartalom összhangzatosságában, azaz a súlypont és terület célszerű megfelelésében bírja gyökerét.”³⁸¹ Az ő értelmezésében tehát a lényeg és annak megjelenése valamint értelmünk és érzékiségünk egybecsengő működése teremti meg azt az összhangot, amelyet szépségnek nevezünk.

A szép böhmi fogalmában fontos szerepet játszik a projekció egyenletessége. Míg a fenségesben a határtalan okoz esztétikai élményt, addig a szépben éppen a határoltat, a metront csodáljuk. A szép lecsendesíti a lelket, olyan jelzők köthetők hozzá, mint a kicsiny, a finom, a gyengéd. Példákkal gazdagon illusztrálja az elmondottakat, melyeket természetesen lehet vitatni. A szép kategóriája alá sorolja a görög Afrodité szobrokat, Mozart szonátáit vagy A varázsfuvolát, Anakreon dalait vagy Goethe Torquato Tassoját. Viszont fenségesnek találja Michelangelo Mózesét, Beethoven szimfóniáit, Wagner operáit és Shakespeare drámáinak nagy részét. A fenséges és a szép csak az emberi lélekben olvadhat össze egységgé, és ez az egység a dionysosi és az apollói művészet.

Az esztétika azonban nem csupán a szépről szól, hanem olyan univerzális felfogási mód, amely az Én minden alkotását tárggyá teszi. S mivel az öntét kialakulásához nemcsak az Én fenséges és szabad munkája járul hozzá, hanem az alacsonyabb rendű fiziológiai ösztönök is, így a szép lebomlik, lefokozódik, s megjelenik a **rút**, mint esztétikai kategória. A rút esztétikáját az ifjú – hegelianus Rosenkranz teremti meg,³⁸² mint ezt Böhm kritikai elemzéséből is megtudjuk, s bár közli az általa megalkotott rendszert, de kritizálja is, joggal. Böhm szerint a rút „nem egyszerű negatívum a szépnek, hanem önálló realitás az alapja, melynek értéke esztétikailag a legalacsonyabb fokig száll le, - de azért van értéke éppen úgy, mint a moralitás síkján a rossznak.”³⁸³ Az esztétikai szemlélést univerzális szemlélésnek tartja, ezért semmit nem zárhatunk ki belőle, amit emlékképben megőrzünk. Így természetesen a rútnak is helye van az esztétikai kategóriák

³⁷⁷ Uo. 261.o.

³⁷⁸ Uo. 262.o.

³⁷⁹ Uo. 269.o.

³⁸⁰ Uo. 270-271.o.

³⁸¹ Uo. 274-275.o.

³⁸² Lásd Rosenkranz: Aesthetik des Hässlichen 1853.

³⁸³ Böhm Károly: Az esztétikai érték tana 291.o.

rendszerében. A rút minden esetben alacsony értéket jelenít meg, de „nagy projektív erőt” képviselhet, ilyen pl. a borzasztó, a kínozó, és társulhat hozzá gyenge projekció pl. a megvetendő. Mivel „a művészet a világ egészének újra megszületett képét akarja adni,³⁸⁴ s ezzel az Ént reakcióra készíti, a rút is izgatást, zavart, kísértést jelent, amely a szemlélőt állásfoglalásra készíti, kizökkenti nyugalmaiból, s ezáltal cselekvést indukál.

Ezt a hatást elsősorban a rút képes kiváltani, mert ez az Én esztétikai szabadságát fenyegeti, ahogy Böhm fogalmaz „a rút nál a szemlélő pathológiai helyzetbe sodortatik; ebből közvetlen menekülése nincs. Ezt csak az intelligencia kifejlése által éri el. A rút tényét ennél fogva mindenütt felsőbb meggondolás által szüntetik meg, miért is ezen megoldási módok reflektált kategóriák képében állanak az esztétikai kutatás előtt.”³⁸⁵ Ilyen kategória a **katarzis**. Gyönyörű leírását adja a katarzis lényegének. „A tárgyak, amelyeket itt a művészet feldolgoz, magukban véve kellemetlenek, hatásuk fájdalmas és pathológiai. Csak az aktív szemlélés visszanyert ereje teszi újra szabaddá a szemlélést és esztétikailag nyugalmassá. A fájdalomtól a maga épségébe visszatérő, önerejét visszanyerő Én magával viszi a küzdelem sebeit. Nem áll vissza az ártatlanság régi állapota, hanem a tapasztalat által megérintett Én világnézése lép helyére. ... megtisztult és megizmosodott a szemlélésben, azon képfolyamatot, mely ezen újjászületését és megtisztulását eszközölte, nevezi tragikumnak, illetőleg komikumnak. Ez a megerősödés csak az Én erő-fundusából meríthető, - de ha megszereztük hatása külsőleg is észlelhető.”³⁸⁶ Már a citátum mutatja, hogy Böhm nem ért egyet Arisztotelésszel, aki a katarzist kizárólag a tragédia fogalmához kötötte. A tragédia megtisztítja, megszeli a szívet az indulatokat, erkölcsi nyugalmat teremt, mintegy visszavezeti a szemlélőt az eudaimoniához. Ezt a pszichológiai hatást Böhm nem tagadja, de meggyőződése, hogy Arisztotelész téved, amikor a katarzist etikai eszközzé teszi, s ezzel a tragikum is erkölcsi kategóriává válik. „Pedig a művészet területe egészen más, mint az erkölcsi cselekedet. A művészet nem eszköze az erkölcsnek, hanem fordítva. Az erkölcs arra való, hogy az Énnek esztétikai magaslatára felsegítse az embert – írja, s nagyon fontos Böhm filozófiájának megértése szempontjából a folytatás. – Csak a hellén ember politeiaja fordíthatta ki ezeket a tényezőket természetes viszonyaiból. Az embernek nem végső célja a polités, hanem a polis csak leghathatósabb eszköze az ember kialakulásának. Én ezért elfogadom azt, hogy a tragoedia végső eredménye a katharxis, - de ez csak utilitárius értéke; a katharxis maga az önérték: az esztétikai magaslaton nem csak a tragédiának, hanem minden műalkotásnak tulajdonítom.”³⁸⁷

Az idézetből jól látható, hogy a „légy jó polgára a polisznak” elv, amely a görög társadalomban működő szabály volt, mint ezt pl. az etikai racionalizmus irányzata is mutatja, a 20. századra nemcsak érvényét veszti, de értelmezni sem tudja az egyén. A társadalom csak eszköz lehet az egyes ember fejlődésében. Ebben a töredezett világban a művészet és az erkölcs nem kézen fogva halad, s az Én egyedül küzd meg az erkölcsi felemelkedés buktatóival, s csak bizonyos erkölcsi magaslatról képes az esztétikai szemlélésre. Böhm felfogásának van nyereség és veszteség oldala. Veszteség, hogy elvitatja a művészet erkölcsöt is formáló szerepét, nyereség viszont, hogy a katarzis és a komikum kapcsolatát sok ponton feltárja.

Az esztétikai szemlélés szerinte a „szabad Én univerzális szemlélése”. A művészi érték ennek a szabadságnak az önértékétől függ, mert mind az alkotás, mind a befogadás ennek a szabad Énnek alkotó része. Az esztétikai szemlélés során átéljük a félelmet, a kint, az izgalmat egy némileg gyengített formában. (Hiszen mégis tudjuk, hogy „csak” színdarab, vagy kép amit szemlélünk.) A pszichológiában komoly ismeretekkel rendelkező Böhm részletesen leírja, hogy a műalkotásról őrzött emlékek megszabadítják az Ént a feszültségektől és helyreállítják az „Én nyugodt egységét”, azaz újra arról a magaslatról tekint le, ahová csak a szabad Én emelkedhet. Ennek a feszült lelki állapotnak, amely a fenti folyamatot jellemzi, a végeredménye a sírás vagy nevetés. Mindkettő felszabadító hatású. E vitathatatlan megállapításhoz még egy fontos megjegyzést fűz. Ha a művészet sajátos szempontjainál magasabbra emeljük a tekintetünket, akkor meglátunk egy „filozófiai érdeket” tudniillik azt, hogy szükség van egy olyan világfelfogásra, amelyben a világ értékei és értéktelenségei egységes egészként jelennek meg, s ezt kezelni tudjuk, nem zavar bennünket. Ez a világfelfogás „nem lesz az értelem hidegségében előállított képben, sem az akaratnak soha nem lankadó vágyódásából eredő erkölcsi tevékenységben, - mert amaz hideg, emez nyugtalan, élv és kín között hintázó, - hanem lesz a könnyező vígságban, vagyis az angoloktól eredő terminussal: a humorban.

³⁸⁴ Uo. 296-297.o.

³⁸⁵ Uo. 301.o.

³⁸⁶ Uo. 302.o.

³⁸⁷ Uo. 304-305.o.

Minden művészetnek erre a célra kell véginstantiában fordulnia.³⁸⁸ Csak sajnálhatjuk, hogy Böhm esztétikájának ez a része nem készült el, bár tervei között szerepelt.

III. A 20. SZÁZAD ÉRTÉKELMÉLETEI

Böhm Károly értékelméletének jelentőségét, időtálló voltát - mondhatnám akár a szójáték kedvéért - értékességét, akkor lehet igazán felmutatni, ha összevetjük a kortársak munkáival, illetve az őt követő értékelméletekkel. Nem vállalkozunk a teljes kép megmutatására, csupán a 20. század három legjelentősebb értékelméletét vetjük össze Böhm megoldásaival. Rickert, Scheler és N. Hartmann e témában legfontosabb gondolatait foglaljuk össze.

1. Rickert

Rickert, a neokantiánus iskola badeni ágának képviselője arra vállalkozik, hogy a század két eltérő nagy törekvését a tudományfilozófiát és az életfilozófiát ötvözi, szintézisbe foglalja.

Egyszerre kívánja a filozófiával szemben támasztott világnézet-igényt és tudományosságigényt kielégíteni. Az eredmény egy sajátos értékelméletileg megalapozott kultúrfilozófia. „A filozófiának két szükségletet kell kielégítenie. Elvárják tőle, hogy az ismeretek átfogó, biztonságosan megalapozott és lehetőség szerint lezárt építménye legyen, mint ahogy azt is, hogy olyan meggyőződéses elveket nyújtson, amelyek képesek belső tartást adni az életben. Ez a filozófia elméleti és gyakorlati jelentősége. Egyaránt kell világbölcsességnek és életbölcsességnek lennie, és azok a filozófiák, amelyek csak az egyik vagy a másik feladatot teljesítik, már eleve egyoldalúak, és ezért elégtelenek.”³⁸⁹ – írja 1921-ben megjelent művében. A probléma azonban már a világ terminussal adva van. A világ szó kétértelműséget hordoz, mert Rickert értelmezésében jelenti egyrészt a mindenséget, „ami a világon egyáltalán létezik”, másrészt a világ és ember kapcsolatát. Az utóbbi egy sajátos kettős egyetemességet jelent, amelyet majd a teljesség – probléma segítségével próbál megoldani. Rickert meggyőződése, hogy a filozófia csak bizonyos távolságtartással képers feladatának eleget tenni.

A filozófia, mint a teljesség tudománya 3 fontos részre tagolódik, s ez három kérdésben illetve a rájuk adott válaszokban összegezhető:

Mi az ember által megismert világ, mint egész? Erre válaszol az ontológia tárgyköre

Mi az ember helyzete a világban? Ezt tárgyalja az antropológia

„Kettős kérdés áll előttünk – fogalmaz szerzőnk - :egyrészt, hogy mennyiben lehet az embert, mint egészt a megismert világból kiindulva, másrészt, hogy mennyiben lehet a világot, mint egészt az egész emberből kiindulva megérteni?”³⁹⁰

Milyen szerepet játszik a filozófiában az ismeretelmélet? Ezt, a módszertan keretei között kell tisztázni.

Rickert ontológiájából csupán egyetlen mozzanatot emelnénk ki: a pszichofizikai dualizmus problémáját. Ezt a sajátos fogalmat Rickert ontológiája alapkategóriájának tekinti. Eszerint a világban testi, azaz térben kiterjedt és lelk, azaz nem kiterjedt dolgok léteznek. A tapasztalható létnek nincs harmadik formája. A tapasztalható világ az egymás mellett és együtt létező testi és lelki dolgokból épül fel, s ezt együtt nevezi pszichofizikai realitásnak. Ebből azonban még nem építhető fel a mindannyiunk számára közös világ, tehát fel kell tenni a kérdést, hogy „Nem kell-e ... olyan képződményeknek is létezniük, amelyek jóllehet a lelki létezőkhöz hasonlóan nem testiek, ennek ellenére azonban közvetlenül nemcsak egy individuum által

³⁸⁸ Uo. 309.o.

³⁸⁹ Rickert: System der Philosophie Tübingen 1921.25-26-o.

³⁹⁰ Rickert: A filozófia alapproblémái Európa K. Bp. 1987.34.o.

tapasztalhatók, hanem sok, sőt gyakorlatilag az összes ember által közösen is megélhető, mint ugyanazon valamik, eszerint tehát nem is lelkiek?³⁹¹

A válasz: igen, léteznek. Ilyenek pl. a szójelentések. Tehát másként kell viszonyulnunk, az érzelmileg észlelhető és az értelmileg felfogható képződményekhez.

Ezen a ponton Rickert maga is jó kantianusnak bizonyul.

Az értelmi lét ontológiai sajátosságainak ismeretében vizsgálja most már az érték fogalmát. Az érték-párok (jó rossz, igaz-hamis stb.) elemezve megállapítja, hogy az értékvonatkozás nem a pszichofizikai világ mozzanata, hanem az értékelő szubjektum viszonyában nyer tartalmat. Sőt, éppen az „értékvonatkozást figyelembe véve az elméleti értelmi képződményekben jelenik meg legmeggyőzőbb módon az értelmileg felfogható lét ontológiai önállósága”³⁹² Így alapozódik meg Rickert elméletében az ún. intelligibilis világ fogalma, a „mundus intelligibilis”, amelyet részletesen antropológiájában fejt ki. Feladatát így összegzi: „...az intelligibilis világ értelmi teljességeinek alapjául szolgáló értékek univerzumát tisztázzuk, az értelmileg felfogható lét tana tehát szükségképpen az értékfilozófiába torkollik. Mivelhogy a filozófia mint teljesség – megismerés mindig egyfajta fogalmak rendszere, feladatunkat csak úgy oldhatjuk meg, ha egy az összes értéket magába ölelő rendszer felvázolásába kezdünk.”³⁹³

Amit ezt követően olvashatunk az sok tekintetben emlékeztet Böhm gondolataira. Rickert is úgy véli, hogy „életünk nincs összekapcsolhatatlan részekre széthullva, hanem egységes valami. Egy duálisan széthasított tapasztalati világban nem élhetnénk. Hiszen mindenekelőtt ezen múlik, hogy eleven életünk ne csak valóságos, de egyúttal értelemmel teljes is legyen.”³⁹⁴ Ezért kell bevezetnie a profizikai szubjektum kissé homályos fogalmát, amely minden erőfeszítése ellenére sem ad semmi többletet a kanti én fogalomhoz képest. Nem jutunk sokkal előrébb a szintetizáló szubjektum fogalmával sem, amelyről végül csak annyit tud megállapítani, hogy „egy értékelő, állást foglaló én minden egyetemes világmegismerésnek ontológiai előfeltevése, és ezért ontológiailag fel kell venni a megismert világegész fogalmába...ez a szubjektum egyáltalán nem helyezhető el a tapasztalat tárgyi világában. Ezáltal tárul fel ontológiai önállósága; ez a szubjektum a megismert tapasztalati világ előfeltevése.”³⁹⁵

Az emberi élet értelmét kutatva Rickert megfogalmazza, hogy csak olyan létezők jöhetnek számításba, amelyek értékkel kapcsolatosak. Jogosan mondja, hogy „egy teljesen értékmentes lét nem érdekel senkit.”³⁹⁶ Ezen ponton kapcsolódik össze az ontológia és az antropológia szerzőnk rendszerében. Ő is úgy gondolja, hogy a szabadság elengedhetetlen előfeltevése az értékelésnek. Miként oldható fel most már a kanti antinómia az ember meghatározottságáról és öndeterminált voltáról? Nos a válasz kevésbé meggyőző. Így fogalmaz: „Magának a megismerésnek a ténye, sőt az értelmes elméleti kételkedésnek a ténye is magában foglalja azt az előfeltevést, hogy az ember az érzéki világban nem csak pszichofizikailag él, de valamilyen formában a profizikai szubjektum szabad létében is „részesül.”³⁹⁷ A lényegesen kevésbé változtat az a néhány sorral alábbi megállapítás, mely szerint az ember „a világ mind a négy létformájával meglévő kapcsolatára rákérdez.”

Úgy vélem Böhm antropológiája ennél világosabb, és logikusabban felépített, akár annak biológiai előzményeit, akár értelmi fejlődését tekintve. Rickert viszont a maga emberfelfogását megtoldja egy lényeges elemmel, amikor az embert társadalmi lényként is értelmezi. Helyesen hangsúlyozza, hogy az ember, mint individuum is szociális lény. Ez Böhm filozófiájában elsikkad, illetve nem kap jelentőséget. A társadalom Rickert számára azért is fontos, mert ezen keresztül lehet eljutni a kultúra fogalmáig, amely kulcsfogalom filozófiájában. „A kultúra egy értékfogalom – írja -, és a kultúrélet értelmének értelmezése során mindig értékproblémáról van szó.”³⁹⁸ Még ugyanebben a 0-ban (37.) így folytatja: „Az egész embert

³⁹¹ Uo. 101.o.

³⁹² Uo. 110.o.

³⁹³ Uo. 115.o.

³⁹⁴ Uo. 135-136.o.

³⁹⁵ Uo. 147.o.

³⁹⁶ Uo. 184.o.

³⁹⁷ Uo. 186.o.

³⁹⁸ Uo. 193.o.

filozófiailag vizsgálni – az egész embert, aki kultúrösszefüggések rendszerében társadalmi lényként él -, azt jelenti, hogy kapcsolatba hozzuk azon értékek universumával, amelyek életének értelmet biztosíthatnak.³⁹⁹ Ennek következményeként viszont azonnal felvetődik az értékek történeti relativizmusa. Elgondolható-e bármely érték érvényessége egy adott kultúrától függetlenül is? – teszi fel a kérdést. Igen, ezek lesznek az önértékek, de nem vitatja, hogy vannak olyan értékek, amelyek csak az adott kultúra feltételei között egzisztálnak értékként. Sőt, különbséget tesz a kultúrjavak és a civilizációs javak között. „Csak azokat a javakat nevezhetjük kultúrjavaknak, amelyek túlmennek az élet pusztá fenntartásán, és akkor is javak maradnak, ha nincs jelentőségük az élet szempontjából. Ezzel szemben a civilizációs javaknak azok a javak tekinthetők, amelyekkel kapcsolatban vagy nem vonatkoztatunk el a természeti lét fenntartását illető szerepüktől, vagy amelyeket más okok folytán úgy kell tekintenünk, mint az értelemmel és értékkel bíró célok teljesítésének pusztá eszközeit.”⁴⁰⁰ Ilyen alapon osztályozza az értékeket, és különböztet meg vitális avagy az életértékeket, civilizációs és autonóm értékeket. A felsorolás sorrendje egyben hierarchiát is jelent. Ezek egyrészt a kultúra különböző szintjeit is jelzik, de egyúttal az értékformák minőségére is utalnak. „A kultúra önértékű javai kizárólag autonóm értékformákat előfeltételeznek, és ennyiben a mindannyiunk számára közös ismertetőjegy által felülemelkednek a történeti különösségen.”⁴⁰¹ Ennek természetesen előfeltétele az ember autonómiája, amely az értéket „szabad elhatározás alapján, érvényességük miatt helyesli.”⁴⁰²

Rickert érdeklődése kitüntetett módon a kultúrértékekre irányul érthető módon. Részben, mert valóban ez az értékek leggazdagabb „lelőhelye”, részben, mert a kultúrértékek egy nyitott rendszert alkotnak, azaz mindig fennáll annak a lehetősége, hogy olyan formát hoznak létre, amely eddig ismeretlen volt. Ily módon létrejöhetnek ún. aszociális értékek is, amelyek számára a társadalmi összefüggésrendszer lényegtelen, sőt – hangsúlyozza Rickert – a „tudományos és művészeti értékeket az emberi tevékenységtől függetlennek is elgondolhatjuk.”⁴⁰³ Ez utóbbit tekinti kontemplatív viszonyulásnak.

Az értékeket osztályozva az esztétikai és erkölcsi értékek mellett megkülönbözteti az erotika értékeit. Ezen ponton láthatóan túllép Kant tanításain, hisz maga is elismeri, hogy itt nem a kötelesség alapján elvártakat, hanem a hajlamok, az érzelmek alapján létrejötteket értékeljük. Ezzel együtt ezeket, is autonóm értékeknek tekinti.

Külön kérdésként jelentkezik a vallási értékek problémája. Nem vitatható, hogy a kultúréletnek immanens részét képezik a különböző vallások. Viszont a vallás világa nem helyezhető el a Rickert által megalkotott ontológia egyik területén sem. Nincs helye sem az érzéki, sem az intelligibilis, de még a profizikai világban sem. Elméleti lehetőségként csak a metafizikai lét kínálkozik, amely azonban megismerhetetlen. A vallási értékek egyrészt ezért nem állíthatók egy sorba az etikai vagy esztétikai értékekkel, másrészt azért, mert a vallásos ember – hitének lényegéből adódóan – saját vallása értékeit a többi érték fölé rendeli.

Böhm a maga filozófiájában a tökéletességről beszél, Rickert a „teljes bevégeztség” alapján állít fel egy fokozati sorrendet az értékek között. Megkülönbözteti a vég nélküli totalitást, a bevégzett partikularitást valamint a beteljesült totalitást.

Rickert filozófiájának fő célja egy történelemfeletti értékrendszer megalkotása. Ebben a célban – véleményem szerint - nem pusztán elméleti törekvést kell látnunk, hanem egy olyan szándékot, amely a kizökkent világ (gondoljunk rá, az I. világháború után vagyunk kevéssel) számára kíván stabil támpontokat, vezérlő életelveket adni. „Csak ha az értékek, a javak és az értékelő szubjektumok tartalmilag meghatározatlan fogalmaival elhagytuk az értékfilozófia történeti fejlődésének területét, akkor kockáztathatjuk meg, - írja - hogy e fogalmak segítségével az értékmegvalósítás azon lépcsőfokainak formális fogalmait is megalkossuk, amelyeknek értékei az értékkel kapcsolatban állást foglaló szubjektumok számára meghatározott rangsort képeznek. Ha ily módon történelemfeletti értékösszefüggésekhez jutottunk, akkor megpróbálhatjuk, hogy ismét kapcsolatba hozzuk a tartalom teljes történeti élettel, és ha sikerül valamilyen teljes osztályozás segítségével rendet teremtenünk a történeti életben ténylegesen fellelhető kultúrjavak között...”⁴⁰⁴

³⁹⁹ Uo. 196.o.

⁴⁰⁰ Uo.206.o.

⁴⁰¹ Uo. 221.o.

⁴⁰² Uo. 218.o.

⁴⁰³ Uo. 226.o.

⁴⁰⁴ Rickert: System der Philosophie 300.o. Idézi Simon Ferenc: Az erkölcsi értékeszme története Veszprém 1999. 179.o.

Rickert helyesen gondolja, hogy az ember képes elvonatkoztatni a maga konkrét valóságától, s ily módon megalkothatja az elvont értékek, azaz a történelemfeletti értékek fogalmát és rangsorát. Az absztrakció során azonban érvényre jut a logika törvénye, amely a fogalmak tartalma és terjedelme közötti összefüggést mutatja ki. Ennek értelmében minél tágabb a fogalom terjedelme, annál szegényesebb a tartalma, azaz a túl nagyra tágitott értékfogalom lényegében kiüresedik, s amint ezeket ismét kapcsolatba hozzuk a tartalmas élettellel, ugyanazokkal a problémákkal szembesülünk, mint kezdetben.

Mint a rövid összegzésből is kitűnik Rickert számára is azok a fontos kérdések, melyeket Böhm Károly is felvet és megválaszol a maga rendszerében. Nem elfogultság mondatja velem, hogy Böhm megoldásai logikusabb és egységesebb filozófiát, és ezen belül egy áttekinthetőbb és használhatóbb értékrendszert eredményeznek. Böhm a maga öntét (ember) fogalmát nagyon jól megalapozza részben a biológia, részben a pszichológia modern eredményeinek felhasználásával. Rickert a pszichofizikai, a profizikai és az intelligibilis világ tételezésével a világ izgalmasan új megközelítését ígéri, de ez csak ígélet marad. Egy vonatkozásban az ember társadalmiságának, közösségbe való beágyazottságának kimondásával lép túl Böhm antropológiáján. Ez fontos pozitívum, viszont olyan kötöttségeket eredményez az értékelmélet vonatkozásában, amelytől maga Rickert sem tud megszabadulni. Nagyon árnyalt, helyenként miszticizmusba hajló értékrendszere a kultúrfilozófia fontos építőköve, de nem érvényteleníti vagy gyengíti Böhm Károly értékelméletét.

2. Scheler

Scheler, akire fontos hatást gyakorolt Kant és Husserl, a maga terjedelmes művében új programot fogalmaz meg. A könyv második kiadásához írt előszavában így ír: „Az, hogy ennek az egész világegyetemnek a végső értelme és értéke végül is kizárólag azoknak a személyeknek a pusztá létén (nem teljesítményén) és a lehető legtökéletesebb bontakozásán, legtisztább szépségén és belső harmóniáján mérendő le, akikben egy időre a világban található minden erő összpontosul és felemelkedik – ez az a leglényegesebb és legfontosabb tétel, amelyet ez a mű a lehető legtelteljesebben kíván megalapozni és átadni.”⁴⁰⁵ Ezért hajlik is arra, hogy művét a perszonalizmus új kísérletének nevezze. Ez a kétségtelenül nagy ívű program csak most valósulhat meg Scheler szerint, mivel „...a materiális etiketika csak a javak és célzatok etikáinak, tehát a javak önmagukban bizonyos, abszolút világainak összeomlása után jöhetett létre”⁴⁰⁶

Kifejtendő és bizonyítandó téziseit nem Kant ellen, de Kanttal szemben már a bevezetésben rögzíti.⁴⁰⁷

Sem a javak, sem a célzatok nem alkalmasak az erkölcsi érték megalapozására, mert a javak természetes változásuk következtében relativizálják az értékeket, a célzattól való kiindulás pedig egyszerűen technikai értékke alacsonyítaná a jót is és a rosszat is. Ezért tehát az érték lényegét másként kell megközelíteni. Scheler szerint az ember képes az értékminőséget elvontan, ámde mégis materiálisan megragadni. „Ahogy a vöröset például pusztá kiterjedt minőségként a tiszta színképben adottá tehetem a magam számára anélkül, hogy valamely testi felület tartozékaként, sőt egyáltalán felületként vagy valami térbeliként kellene felfognom, ugyanúgy elvileg hozzáférhetők számomra az olyan értékek, mint kellemes, bájos, kedves, de az olyanok is, mint a barátságos, előkelő, nemes anélkül, hogy eközben dolgok vagy emberek tulajdonságaiként képzelném el őket.”⁴⁰⁸ Nem vitatkoznánk Schelerrel abban, hogy az ember képes elvonatkoztatni a maga számára a felsorolt értékminőségek bármelyikét, azaz, hogy „adottá teheti a maga számára”. De ő is hozzáteszi, hogy az értéket nem csupán a tapasztalt dolgok jelenségeiből, tulajdonságaiból vonatkoztatjuk el, hanem az értékhez kapcsolódik valami, aminek „mindig a szemléletben kell adva lennie, vagy ilyenfajta adottságon kell alapulnia”⁴⁰⁹ Ez a félmondat a későbbiekben sem nyer világos értelmet. Scheler leszögezi, hogy „vannak valódi és igazi értékminőségek, amelyek külön tárgyi

⁴⁰⁵ M. Scheler: A formalizmus az etikában és a materiális etiketika Gondolat K. Bp. 1979. 12.o.

⁴⁰⁶ Uo. 17.o.

⁴⁰⁷ Uo. 29-30.o.

⁴⁰⁸ Uo. 36.o.

⁴⁰⁹ Uo. 39.o.

tartományt alkotnak....közöttük rendről és rangsorról is beszélhetünk, amely teljesen független a javak azon világának létezésétől, amelyben megjelennek.”⁴¹⁰ Komolyan kritizálja Kantot és Locke álláspontját, akik a szubjektumban rejlő képességekről, diszpozíciókról beszélnek, amely csak tévedést és homályosságot eredményezett az értékelméletben. Álláspontját így összegzi: „Az összes érték (a „jó” és a „rossz” értékei is) anyagi minőségek, amelyek a „magasabb rendű” és az „alacsonyabb rendű” meghatározott viszonyában állnak egymással; ez független attól, hogy milyen létformát öltenek, hogy tehát pusztán tárgyi minőségekként vagy értékmagatartások tagjaiként (például valaminek a kellemessége vagy szépsége), javak részmozzanataiként vagy olyan értékeként jelentkeznek-e számunkra, amelyekhez „valamilyen dolog tartozik.”⁴¹¹

A továbbiakban kifejti, hogy az értékek létükben teljesen függetlenek, azaz nem függnek hordozóiktól, nem változnak a dolgokkal együtt, tehát az „értékek már mint értékfenomenonok is ... valódi tárgyak, amelyek különböznek mindenfajta érzésállapottól”⁴¹² Ezekben a gondolatokban a husserli fenomenológiai redukció módszere ismerhető fel⁴¹³, amellyel most nem kívánunk foglalkozni. E módszer révén a világ személetünkben nem közvetlenül jelenik meg, hanem mint „dolgok”, „tartalmak”, amelyek hordoznak bizonyos jelentést. A kissé homályos fejtegetésből a következő lényeges elemek emelhetők ki:

- a dolognak kettős létaspektusa van: minőségétől, jelentésétől elvonatkoztatva „tisztán dolog” azaz pusztán tárgy
- értékaspektusát tekintve:
 - ha az érték véletlenszerűen van benne – holmi (Sache)
 - ha szükségképpen van benne akkor „jószág” (Gut)

A magyarázatot tovább bonyolítja, hogy – mint Scheler mondja – „különbséget kell tennünk javak, vagyis „értékdolgok” és „dologi értékek” között”⁴¹⁴ A dolog, minőségei és tulajdonságai, mint létezők három módja különböznek egymástól. A „jószág” pedig voltaképpen nem dolog, hanem „értékminőségek ill. értékálladékok „dologszerű” egysége.”⁴¹⁵ De az értékminőségek nem valóságosak, „csak a javakban válnak valóságossá”- írja néhány sorral lejjebb.

Nem idézném tovább ezt a szavakkal játszott mágiát. Talán ennyiből is megállapítható, hogy Scheler fejtegetéseiben megjelenik a modern filozófia teljes fogalmi eszköztára. Sok olyan megállapítása van, amely valóban teljesebbé teszi az értékekről, főként a javak értékeiről kialakult képünket. Ilyennek ítélem pl. azt a gondolatot, mely szerint a javakban valamely érték irányítja az összes többi, azaz dominanciája van a többi felett. Kitűnő példa erre egy festmény, ahol sok értékminőség (a téma aktualitása, tragikus volta; a technikai megoldás nagyszerűsége, a színek összehangoltsága, a festő ismertsége stb.) létezik együtt, de ezeket a művészi tökéletesség értéke hatja át, fogja össze. Abban is igaza van, hogy a javak világát irányítja az értékek valamilyen apriori rangsora, csak arról nem beszél, hogy ez a rangsor az ember elvonatkoztatásának eredménye, és a hagyományok, a kultúra közvetítésével alakít ki – mint mondja – egy „lehetséges játékteret”.

Az az erőfeszítése azonban, hogy az értékeknek, pontosabban az értékidealitásnak független, a reálisan létező dolgoktól és tevékenységformáktól elválasztott létet teremtsen, illetve ezt elméletileg levezesse, ez eredménytelen maradt. Különösen jól látható ez az erkölcsi értékekről szóló fejtegetéseiben. A jó mint erkölcsi érték „az érték megvalósulásának aktusában jelenik meg”.⁴¹⁶ Egy másik megfogalmazás szerint a „mindenkori értékkiindulópontból tekintve a magasabb rendű...érték megvalósítására irányuló aktusban

⁴¹⁰ Uo. 40.o.

⁴¹¹ Uo. 43.o.

⁴¹² Uo. 46.o.

⁴¹³ Lásd: Husserl: Fenomenológia In: Válogatott tanulmányok Gondolat K. BP. 1974. 193-226.o.

⁴¹⁴ Scheler: Id mű 48.o.

⁴¹⁵ Uo.

⁴¹⁶ Uo. 55.o.

jelentkezik”⁴¹⁷, tehát „erkölcsileg jó az az értékmegvalósító cselekedet, amely intencionált értékanyagát tekintve összhangban van az előnyben részesített értékkel.”⁴¹⁸ Vélhetőleg maga is úgy érzi, hogy ezzel kevésbé sikerült látványos distanciát teremtenie a kanti jóakarat motiválta morális cselekedet és saját jó fogalma között, a jobb értelmezés kedvéért bevezeti a törekvés, a célzat, és a cél fogalmait.

„A célzat a maga legformálisabb értelmében csupán valamiféle tartalom...amely megvalósítandóként van adva” – írja, amely független attól, hogy ki fogja megvalósítani. Viszont az „említett tartalomnak ...ideális lenni-kellőként kell adva lenni.” Egyre világosabban látjuk, hogy Scheler egy idealitás számára keres külön létszférát. Nem vitatjuk, hogy a célzat és a cél más minőségeket képviselnek. Ha helyesen értelmezzük a szöveget, akkor a célzat magasabb rendű, általánosabb, ideálisabb formában hordozza az értéket. A cél (Ziel) akár a törekvés, akár az akarat formájában jelenik meg konkrétabb, a célban már ott található az értékösszetevő mellett a képi összetevő, azaz a cselekvés mikéntje. E kettő kapcsolata is meglehetősen bonyolult, de lényegi különbségük a határozottságban ill. a határozatlanságban ragadható meg. Az értékek a törekvésben határozottan, míg a képi összetevő határozatlanul jelenik meg. Ezzel összefüggésben ismét rávilágít egy fontos mozzanatra az érték megvalósító tevékenységnek. Hangsúlyozza, hogy az érték számunkra először az érzésben adott. Az érték ugyan mindenfajta törekvés nélkül is létezhet, de „minden a törekvésben adott értékhez „hozzá tartozik” ennek az értéknek a lehetséges birtoklása az érzésben”.⁴¹⁹ Ez lehet, hogy csak utólag tudatosodik – mondja Scheler-, de mindenképpen jelen van a törekvés irányában, céljában és a képi vagy jelentéstartalomban. Az általa említett kevés és nem teljesen kibontott példa nem sokat ad hozzá e bonyolult rendszer megértéséhez, sőt azt is mondhatnánk, hogy példái sem meggyőzőek.

Még egy fontos kérdést szeretnénk érinteni, - mert a teljes scheleri etika elemző értékelése túlterjed e dolgozat keretein, - az apriori problémáját. A kérdést magát Scheler így fogalmazza meg: „létezik-e olyan materiális etika, amely mégis apriori abban az értelemben, hogy tételei evidensek, s a megfigyelés és indukció segítségével sem nem igazolhatók, sem nem cáfolhatók? Vannak-e materiális etikai intuíciók?”⁴²⁰

E kérdés megválaszolásában is a fenomenológiai tapasztalatra támaszkodik. Már az apriorit is másként értelmezi, mint Kant, de talán a legfontosabb választóvonal kettőjük között az értelem és az érzelem megítélésében húzódik. Scheler tiltakozik az ellen, hogy „az emberi szellemet valamiképpen kimeríti az ész és az érzékiség ellentéte, illetve, hogy mindent az egyik vagy a másik alá kell rendelni.”⁴²¹ E számomra nagyon rokonszenves gondolat alapján követeli az érzelmi szféra apriorizmusát. Ez a nagyon humánus gondolat ismét közelebb viszi a pszichologizmus irányzatához, s egy kissé talán Böhm álláspontjához is. Scheler is arról beszél, hogy az értékek a világgal való érző, eleven érintkezésben villannak fel, „magában a szeretetben és a gyűlöletben, vagyis az említett intencionális aktusok végrehajtásában!”⁴²² Fontosnak tartja az etikai apriori szempontjából is hangsúlyozni, hogy az „Én csak hordozója, de nem előfeltétele az értékeknek, nem értékelő szubjektum, nem csak általa léteznek vagy ragadhatók meg az értékek.”⁴²³

Ezzel viszont egyedülálló véleményt fogalmaz meg, főként, ami a nem értékelő szubjektum kitéltet illeti. Az értékek és hordozóik között is apriori kapcsolat áll fenn, amennyiben pl. erkölcsi értékek hordozói csak személyek lehetnek, s meglepődve olvashatjuk, hogy az összes esztétikai értéket tárgyak értékeiként értelmezi.

Az apriori rangsor alapján érték modalitásokat különít el. Elsőként a kellemes és a kellemetlen értékpárost emeli ki, mint amelyek az „érzéki érzés”-nek felelnek meg. A második érték modalitást a vitális érzés értékei alkotják. Ebbe az osztályba nagyon sok érték tartozik. Pl. tárgyakra vonatkoztatva a nemes és a közönséges, állapotra alkalmazva az emelkedő és a hanyatló, érzésekre az öröm és csalódás stb. Ezek az értékek nem visszavezethetők semmilyen más értékre Scheler szerint.

⁴¹⁷ Uo.

⁴¹⁸ Uo. 56.o.

⁴¹⁹ Uo. 73.o.

⁴²⁰ Uo. 107.o.

⁴²¹ Uo. 111.o.

⁴²² Uo. 117.o.

⁴²³ Uo. 131.o.

Külön egységet alkotnak a szellemi értékek, ezen a tartományon belül beszélhetünk pl. a szépről és a csúnyáról, a jogosról és a jogtalanról, a helyesről és a helytelenről stb. Az utolsó érték modalitást a szent és a szentségtelen értékminőségei alkotják.

Nem folytatva e gondolatgazdag anyag további vizsgálatát, s a korábbi kritikai megjegyzéseim sorát lezárva egy nagyon fontos mozzanattal: Schelernek sem sikerül bizonyítani, talán mert egyáltalán nem is lehet, hogy a létezőtől elválasztható az a létmód, amiben és amiként megjelenik. Az elmélet, az emberi absztrakció ugyan képes erre, de csak a gondolkodás síkján és nem a valóságban. Ezért úgy vélem, Böhm rendszerének együttes értékeit Scheler értékrendszere nem múlja felül.

3. N. Hartmann

Hartmann a 20. századi értékelméletek megkerülhetetlen alakja. Gondolatainak rövid összefoglalása azért is nagyon nehéz feladat, mert szinte teljes rendszert hagyott maga után. Témánk szempontjából különös fontossággal bír két műve: az Etika és Esztétika című munkák.

Az embert, mint fenomént így jellemzi: „Az ember többretegű lény, és az organizmus, a lelki élet és a szellem heterogén törvényszerűségei összekapcsolódnak, egymásra helyeződnek, és sokrétűen összefonódnak benne.”⁴²⁴ Más terminológiát használ ugyan, de nagyon hasonló mondatokat olvashatunk nála, mint Böhm antropológiájában. Ő is arról beszél, hogy az emberben alacsonyabb és magasabb rétegek vannak, melyek egymásra épülnek, de mindegyiknek megvannak a „saját magasabb rendű lételvei”. A „rétegelmélet”, ahogyan néhány elemzője fogalmazza, nagyon fontos helyet foglal ez Hartmann rendszerében. A világ maga is különböző lértétegekből épül fel szerinte, s ez az emberben is megfigyelhető. A külső világ, amely az ember számára természetként jelenik meg kiegészül azzal a világgal, melyet „az ember teremtett és alakított, az emberi világ, ennek időbeli fennmaradása és változása, azaz történelme.”⁴²⁵ Mintha csak Böhm gondolatának ikertestvérét olvasnánk! Ugyanúgy nagy figyelmet szentel az ember biológiai fejlődésének, és különös fontosságúnak ítéli a tudat és a megismerés képességét. Mindezeknek azért is kitüntetett jelentősége van filozófiájában, mert részletesen elemzi az ember finális, előrelátó és előre meghatározó tevékenységét. Különböző aktusokat vizsgál, köztük az értékelő aktust is. Eszerint az embernek különböző szituációkban kell döntéseket hoznia, de ezekhez a döntésekhez nem kapunk a természeti létből elegendő segítséget. Itt lép fel az erkölcsi követelmény: „pontosan ott lép fel, ahol az ösztönök cserbenhagyják ...vezetést, irányadást jelent a döntésben, amelyet a szituáció az embertől megkíván.”⁴²⁶ Ez az „iránymutató legyen” a jövőhöz köt bennünket, hiszen csak ez áll nyitva az ember előtt, és semmiféle szokásos értelemben vett tapasztalat nem vonatkozik rá, azaz apriori. „Nem azt mondja meg nekünk, hogy mi fog történni, hanem, hogy minek kell történnie, mégpedig minek kell általunk történnie....mindig vezérelve találunk benne, és mindig megvilágosodik általa az, ami egyébként nem látható át.”⁴²⁷

Az erkölcsi jó értékfogalmának áttekintése alkalmat kínál számára, hogy elhatárolódjon a relativizmustól. Hartmann felfogása szerint az értékek abszolútak, s ezt érvényesülésük semmilyen értelemben nem befolyásolja. Félreérthetetlenül leszögezi:

„Minden értékelméletre nézve alapvető tanulság: az értékek a platóni ideák létmódján léteznek. A lét Platón által feltételezett ama „másik” birodalmához tartoznak, amit csak szellemileg ragadhatunk meg, de nem láthatunk és érzékileg nem észlelhetünk...Vagyis a mai fogalomhasználat szerint: az értékek lényegiségek”⁴²⁸, s mint ilyenek nem levezethetők csak megalapozhatók.

Az értékek létre az értékérzés figyelmeztet. „Az értékérzés azonban nem szólal meg bármilyen feltételek mellett – írja Hartmann – csak akkor rezdül meg, ha felébresztik, ha az ember elég érett ahhoz, hogy felérjen

⁴²⁴ N. Hartmann: Természetfilozófia és antropológia In: Lételméleti vizsgálódások Gondolat K. 1972. 402.o.

⁴²⁵ Uo. 406.o.

⁴²⁶ Hartmann: Az erkölcsi követelmények lényegéről 519.o.

⁴²⁷ Uo. 525.o

⁴²⁸ Hartmann: Etika Bp. 1926. 121.o.

az értékterületig”⁴²⁹ (Bizonyára nem csak én asszociálok Böhm fejtegetéseire, melyekben az Én fejlettségének és az értékelésnek az összefüggéseiről írt.)

Az erkölcsi értékek vonatkozásában különösen jól látható, hogy az ember maga dönt arról, hogy követ vagy megszeg egy értéket. „Egy erkölcsi lény kitüntetett helyzetének értelme éppen az a szabadság, hogy állást foglalhat egy magánvalóan fennálló „legyen” mellett vagy ellen.”⁴³⁰ Meggyőződése, hogy az ember a maga akaratával a „célzatban” az értéket célozza meg, még akkor is, ha ez olykor nem tudatosan egyértelműen.

Kitüntetett figyelmet érdemel Hartmann személyiség-felfogása, amely ugyan különbözik több ponton Böhm Károlyétól, de sok egymásra rímelő gondolat is van benne. A személyiség ethosza című írásában így fogalmaz: „A személy nem a szubjektum és nem az én. Nem tudat, még kevésbé az öntudat. Bár tételezi a megismerő szubjektumot, s nemkülönben a szellemi tudatot a maga objektivitásával és jellegzetes distanciájával a környező világ dolgaival szemben: de a személy valamivel több is: jövőbe néző, gondolkodó, célokat kitűző, cselekvő és a cselekvésben szabadon döntő lény, akinek egyszersmind van érzéke az érték és az értéktelenség iránt, tud jóról és rosszról, és maga is képes arra, hogy jó vagy rossz legyen.”⁴³¹

Ezen a ponton látható leginkább, hogy Böhm és Hartmann gondolkodásmódja nagyon hasonló. Ennek dokumentálására íme még egy idézet az Etikából. Az erkölcsi tudat „nem csak ítél, de megítél is. Megállapítja a cselekvő bűnét és felelősségét, - mégpedig tekintet nélkül arra, hogy saját vagy idegen személyről van szó. Magát a cselekvőt tettéről ítéli meg... - majd néhány sorral lejjebb így folytatja:- Ha valahol, itt valóban kézzelfogható az értékek aprioritása. Hiszen a morális én a tiszta értékanyagból épül fel, konstituálódik. Az erkölcsi ember a maga morális, empiria feletti lényét, belső meghatározását, eszméjét saját tulajdonképpen énjének fogja fel...Ezen nyugszik morális öntudata, önmagának, mint embernek a becsülése. Ideális lényé elvételének tudatával elhagyja önbecsülése. Élete lépéseinek belső mércéje, sőt az azt kísérő értékérzés legtitkosabb rezdülései konstituálják erkölcsi személyként létét. Erkölcsi személy tehát egyáltalán nem létezik tiszta értékprioritás nélkül.”⁴³²

Kettőjük gondolatmenetében a különbség a genezis kérdésében van: Hartmann értékprioritásról beszél, Böhm viszont a legfőbb érték konstituálóját, az öntudatot egy fejlődés eredményének tartja. De mindketten a morális én autonóm, belső meghatározottságáról írnak, amit semmilyen külső tapasztalat nem befolyásol. Böhm így fogalmaz: „Az öntudat, az önbecsülés egy dolog: ennél magasabbat nem képzelhet, phantáziánk nem rajzolhat, ész ki nem találhat; mert amit talál, az a legvégső instanciában csakis ő maga.”⁴³³

Böhm is, Hartmann is talál racionálisan nem megmagyarázható mozzanatokot az emberben, mint erkölcsi lényben. A vitális érték kapcsán eljutva az önérték fogalmáig így ír: „valódi metafizikai probléma csak ott merül fel, ha megkérdezzük, hogy mi teszi magát az életet értékesé... Ami ily módon értékes, az önérték. Önértékek azonban már nem vezethetők le létviszonyokból. S célszerűségekből sem. Az önértékek levezethetetlenek. S joggal állnak fenn, abszolútak.”⁴³⁴ Ezeket a hozzáférhetetlen elemeket, amit Böhm hol a „rejtelmes Én”, hol a „szabad önállóság” fogalmaival fedi le, Hartmann pedig az emberben munkáló „önálló és öntevékeny hatalom” számlájára ír, amely munkál bennünk, amit érzünk, de közvetlenül megjeleníteni, megragadni nem tudjuk.

Az értékosztályok meghatározásánál viszont Hartmann több szempontot vizsgál, úgy fogalmazhatnánk, hogy megengedőbb álláspontot foglal el, mint Böhm, bár maga is rámutat több problémás pontra. Felosztása szerint a következő értékosztályok különíthetők el:

I. Javakhoz fűződő értékek – ide tartozik minden hasznossági és eszközérték, de sok egészen önálló értékterület is (melyeknek valódi önértékük van); többek közt a tényállásértékek széles osztálya

II. Élvezetértékek, az életben legtöbbször a „kellemesnek” nevezzük őket.

⁴²⁹ Hartmann: Esztétika Magyar Helikon 1977. 530.o.

⁴³⁰ Hartmann: Nézeteim rendszeres kifejtése In.: Lételméleti vizsgálódások 105.o.

⁴³¹ Hartmann: A személyiség ethosza In: lételméleti vizsgálódások 567.o

⁴³² Hartmann: Etika 132-134.o.

⁴³³ Böhm Károly: Az Ember és Világa V. kötet Az erkölcsi érték tana Bp. 1928. 71.o.

⁴³⁴ Hartmann: Esztétika 529.o.

III. Vitális értékek – ezek az élőhöz tapadnak, és fokozatosan mindig az élet szintjétől, kibontakozásától és erejétől függenek. Közvetve mindennek vitális értéke van, ami az életre nézve hasznos; vitális negatív érték az, ami az életre káros.

IV. Erkölcsi értékek: a jó alatt foglaljuk őket össze.

V. Esztétikai értékek: a szép alatt foglaljuk őket össze.

VI. Ismeretértékek – tulajdonképpen csak egyetlen érték: az „igazság”⁴³⁵

Maga is úgy látja, hogy az utóbbi három osztályt össze lehetne vonni a szellemi értékek fogalma alá, mint Scheler teszi, sőt ide kapcsolható a vallási értékek osztálya is. „De fennállásuk bizonyos metafizikai előfeltevésektől függ, amelyeket nem lehet igazolni: egy istenség létezése nélkül ezek az értékek illuzórikusak lennének.- szögezi le - Jobb tehát, ha itt kihagyjuk őket a játékból – bár az emberiség történetében egy egész kultúrateület felel meg nekik.”⁴³⁶ Még ebben is épp oly következetesen racionális és metafizika ellenes, mint Böhm!

A felsorolt értékosztályokról eltérő alaposággal ír, amit részben az adott értékosztályok, részben Hartmann személyes érdeklődése involvál. Etikájának leglényegesebb gondolatait elemeztük, és megállapíthatjuk, hogy bár sok ponton eltér (leglátványosabban talán azon a ponton, ahol Hartmann az értékeknek az embertől független létet tulajdonít), túlmegy Böhm rendszerén, de számos ponton lényegi érintkezések mutathatók ki (pl. az érték és a személy kapcsolata, a jövőre orientáltság gondolata stb.). Ez egyfelől a kanti indíttatásból, másfelől pedig eredeti rendszerük alapgondolataiból adódik. Megkockáztatom, hogy az eltérések nem érvénytelenítik Böhm megállapításait, és nem kisebbítik filozófiájának jelentőségét. Nem vitatható viszont, hogy Hartmann Esztétikája a kor kiemelkedő alkotása, amely nem hasonlítható Böhm utolsó, torzóban maradt munkájához, bár még itt is felsejlenek hasonlóságok. Pl. Hartmann is külön fejezeteket szentel a komikumnak, s mint tudjuk Böhm is elemezni kívánta a humort. Csak sajnálni lehet, hogy ez a torzóban is izgalmas és gondolatgazdag mű nem készülhetett el végleges formában.

IV. ÖSSZEGZÉS

A dolgozat zárásaként három kérdésre kell felelnem:

1. Mennyiben jelent Böhm Károly értékelmélete újat a megelőző – vázlatosan jelzett – értékelméletekhez képest?
2. Megőrzi-e Böhm a maga helyét az utána következő gondolkodók alkotásainak fényében?
3. Időtállóak-e nézetei, azaz van-e üzenet Böhm Károly értékelméletének a ma olvasója számára?

Böhm Károly először fogalmazott meg egy antropológiai alapon álló értékelméletet. Az úttörő lépést ebbe az irányba,- az én, mint a filozófia középponti alakja felé - kétségtelenül Kant tette meg, majd az ő nyomdokain haladva Fichte gondolta tovább- Az ő pozitív hatásukat nézeteire Böhm mindig hangsúlyozta. De az első tudatosan az antropológiára építkező értékelméletet vitathatatlanul Böhm alkotta meg.

Antropológiája is egyedül álló a maga korában, sőt még bizonyos értelemben ma is. Felismeri, hogy a biológia és a pszichológia eredményeinek birtokában az ember lényege sokkal inkább megragadható, „megfejtethető”, mint azt az addigi filozófiák gondolták. Ebben komoly előnyt jelent számára imponáló tudása mind a biológia, mind a pszichológia területéről. (Nem tekinthető véletlennek, hogy a 20. század első évtizedeiben is az ő Lélektan könyvét használták a középiskolai oktatásban.) A szellem élete című munkája meggyőzően bizonyítja, hogy nem alaptalan az a program, amit megfogalmaz a maga számára ti., hogy Kant filozófiájának tanulságait Comte tanaival akarja szintetizálni. Minden ismeret a birtokában van az ember fejlődéséről, elsősorban a filogenezisről, az idegrendszer kialakulásáról, változásairól. Olyan precízen építi

⁴³⁵ Hartmann: Esztétika 511-512.o.

⁴³⁶ Uo. 512.o.

fel az emberi szellem egészét, amely példátlan a maga korában. Pontosan meghatároz olyan fogalmakat, mint az ösztönök, az érzések, az indulatok, az akarat, a tudat, az öntudat, és világosan elhatárolja őket egymástól. (Ebben pl. megelőzi Freudot.) Ezt követően mutatja be egymásra épülésüket, kapcsolódási pontjaikat, a közöttük zajló interakciókat és mindezek hatását az én fejlődésére, működésére. Eközben olyan új fogalmakat vezet be, mint az öntét, a projekció, amelyek nem csupán fogalmilag újak, de egy sajátos látásmódot jelentenek, amely szintén nagyon új. Ebben részben megelőzi Husserlt, részben tőle függetlenül vet fel hasonló gondolatokat.

Nagy rendszerének címe mondhatnám teli találat: Az Ember és Világa. Így nagy betűvel írva és gondolva! Ez az ember bizonyos értelemben maga teremti a maga világát. Nem a semmiből teremtés értelmében, hanem úgy, hogy maga rendezi el sajátos módon, ő vetíti rá szemléleti formáit, érzéseit, szemléletének majd megismerésének tárgyává teszi, maga is gazdagítja alkotásaival.

Értékelmélete is ebből a forrásból táplálkozik. Természetesnek mondhatjuk, hogy az Én értékeit is magából vetíti ki, tehát az érték fogalma is az Én-ben alapozódik meg. Ez a gondolat bizonyos mértékig hasonlít Kant kopernikuszi fordulathoz (pici túlzással). A korábbi értékelméletek az értékek forrásaként objektív fogódzókat kerestek, abbéli igyekezetükben, hogy elkerüljék a relativizmus veszélyét. Ennek az lett az ára, hogy az egyetlen Arisztotelész kivételével a metafizika bizonytalan talaján kényszerültek egyensúlyozni, és nem tudtak magyarázatot adni az egyes ember értékelésében meglévő, látható különbségekre.

Böhm az első, aki egyértelműen kimondja, hogy az ember nemcsak értékelője a különböző dolgoknak, jelenségeknek, személyeknek stb., de az érték maga is belőle ered. Az ember értékessége minden érték forrása! Valljuk be, ez a bátor gondolat még ma is magyarázkodásra késztet! Pedig valóban arról van szó, hogy az ember a maga létének körülményeit szem előtt tartva azokat a dolgokat ítéli értékesnek, melyek az ő fennmaradásához, fejlődéséhez, általános emberi értelemben vett gazdagodásához hozzájárulnak. Ebben kimondatlanul, akár titkoltan is benne van az a tudás, az az öntudat, hogy az Én személyében és mindazzal, ami benne megtestesül értékes! Igaz, ehhez a felismeréshez Kant sajátos ismeretelméleti tételezése, és etikája kellett, de tagadhatatlan, hogy Böhm ezt tovább gondolja. Ezzel a fordulattal egyszerre választ kapunk arra, hogy honnan erednek az értékek, hogy miért különböznek egyes korok vagy személyek értékei, és arra is, hogy hol kell keresnünk az érték lényegét.

Kiemelendően fontosnak ítélem Böhmnek azt a gondolatát, hogy az érték lényegében egy viszonyfogalom. A tárgy, a cselekedet vagy a személy tartalmaz ugyan sokféle tulajdonságot, de nem azt, ami az érték tartalmi vonását illeti. Ezt az értékelő én kapcsolja hozzá. Pl. a kertben növekvő gyümölcs nem hasznos, csak egyszerű gyümölcs meghatározott tulajdonságokkal: édes, jó illatú, piros stb. Az ember azonban, aki táplálékkul el akarja fogyasztani hasznosnak ítéli, mert egészséges, mert tápláló, mert finom stb. Ahogyan Böhm fogalmazza, az öntudat egy szintetikus ítéletben foglalja össze a tárgy hatását és az alany reakcióját. Ezt gyakran szinte „öntudatlanul” tesszük, azaz nem szükséges hozzá az én szándékos reakciója, mondhatnám „nem kell akarni”, hogy az értékelő ítélet létrejöjjön. De ezek mögött az ítéletek mögött tudva vagy tudatlanul mindig az én rejtőzik. Az én vágyai, az én haszna, az én eszméi, azaz ami önmagában értékes, és ami minden viszonyítás alapja az az én, az én önértéke.

Böhm értékelmélete egy konzekvensen racionalista értékelmélet, amely felmutatja az érzés, az élvezet, az ösztönök szerepét az értékelés aktusában, de gondosan meghúzza határaikat is minden tekintetben. A biztos pontot mindig az öntudatos Én önismerete jelenti, ami alatt azt kell érteni, hogy az Én önmagát, mint „tagolt egységet” ismeri és tudja, azaz minden részfunkció szerepével és jelentőségével számol az értékelés során.

Racionalizmusának és rendíthetetlen tudósi habitusának betudhatóan értékelméletében még az Istennek sem tesz engedményeket. Ha csak arra a formulára gondolunk, mely szerint a legértékesebb, a legfőbb érték az én, már ebben benne van implicite, hogy az ember felett nincs senki nála értékesebb. De, ha kételyeink vannak ezen állítás igazságában, íme egy idézet: „Az, a mit az értékelésben a reflexio legmagasabb fokán álló Én3 magáról állít, a nemesség (dignity), a méltóság (Würde) tulajdonsága. Az abszolút Én azért állítja magáról, mert magát minden objektuma felett állónak felismeri és tudja...Neki egyetlennek van azon minősége, hogy magát is tárggyul tekintheti; ...ő az egyetlen kiváló és előkelő. S kiválóságának dokumentuma éppen az, hogy e kiválóságról és előkelőségről tud is...Az Én természetes arisztokrata, az „istentől való király”; önmagát ezért legbecesebbnek tudó Én, a büszke Én s mint ilyen

állítja magát...kiválósága folytán független mindentől a mi másnemű. Ebben áll szabadsága s ezzel övé az uralom vagyis „a hatalom és a dicsőség mindörökké.”⁴³⁷

Nagyon fontos érdeme Böhm filozófiájának, hogy az értékeket genezisükben, fejlődésükben is kitapintja. Az egyed fejlődését tekintve mutatja be igen szemléletesen az értékelő aktusaink fejlődését, differenciálódását, és ezzel összefüggésben az ontogenezisre nézve is továbbgondolásra érdemes problémákat vet fel.

Itt jegyezném meg, hogy Böhm értékrendszerének talán leglényegesebb hiányossága, hogy teljesen elvonatkoztat a társadalmi körülményektől, azok determinisztikus hatásától. Ez részben a kanti indíttatás következménye, de részben tudatos elhatárolódás a kor problémáitól, a értékek gyors devalválódásától, pusztulásától, melyre drámai módon Nietzsche hívja fel a figyelmet. Mint néhány hivatkozásból, utalásból kitűnik Böhm alapvetően egyet ért Nietzsche véleményével.

Azt azonban csak kérdésként tudom megfogalmazni, és magam nem tudok válaszolni rá, hogy miért nem foglalkozik egyáltalán az értékátadás folyamatával?

Bár kétségtelen, hogy az értékek nem úgy örökítődnek, mint pl. a tudományok eredményei, amelyek kumulálódnak, de azért ennek a tevékenységnek számos jól megragadható pontja van, s ezekkel Böhm egyáltalán nem foglalkozik. Egyedül Az erkölcsi érték tana című mű bevezetőjében szól arról, hogy mint professzor felelősséggel tartozik tanított tételeiért.

Külön kell szólnunk néhány olyan kulcsfontosságú kategóriáról, melyeket Böhm Kant tanainak részleges korrekciója révén alakít ki. Az egyik ilyen kategória a szabadság.

Kantnál a szabadság posztulátum, amely az erkölcs létének feltétele, s amelyről semmit sem tudhatunk, hiszen a noumenák világának a része. Böhm az erkölcsi értékelés legfontosabb kategóriáit elemezve valóban tartalmilag lép túl a nagy mester néhány fontos megállapításán.

Nem fogadja el a fenomenák és a noumenák világának merev kettéválasztását. Az ember nem lehet két világ lakója egyszerre, mondja nagyon természetes logikával, s mivel „egy az ész” az öntudat harmóniát, egységet tud teremteni a kettő között.

Logikusan végig gondolt nézeteinek számos „mellékes hozadéka” is van, mint az emberi tevékenység teleologikus jellegének precíz elemzése, a cél és az eszközök viszonyának újszerű megvilágítása. Kutatásainak eredményeként jut el a szellem szabadságának kitüntetett voltához. A szabadság azonban az ő rendszerében nem posztulátum, nem fogalmilag megragadhatatlan kategória, hanem levezetett tétel, melyre egy pozitív erkölccstan felépíthető.

Nem állíthatjuk azt, hogy Böhm megoldotta a szabadsággal kapcsolatos problémákat, de jelentősen gazdagította azt az erkölcsi felfogást, amit Kant a szabadság és kötelesség fogalmaival próbált megragadhatóvá és érthetővé tenni. Logikailag levezeti a szabadság fogalmát anélkül, hogy ember méltóságából bármit is feladna. A szellem, az öntudat filozófusa most is hű marad önmagához: az ész, az intelligencia képes önmaga számára törvényeket szabni, s az ember szabadsága éppen öntörvényeinek való engedelmisségben nyilvánul meg. Ezek a törvények genetikusan is levezethetők. Valamennyien saját észszerűségünknek vagyunk alárendelve. Énünk fiziológiai és pszichológiai fejlődés eredményeként ölt különböző alakot. Böhm nem állítja, mint Kant, hogy csak a kötelességből eredő cselekedet erkölcsös, de azt igen hogy nem szabad kikerülni. A kötelességet lehet nem teljesíteni, mert „sokszor nem ő a legerősebb, de mindenkor ő a legértékesebb.” S ezért lesz a kötelességből eredő cselekedet morálisan a legmagasabbra értékelt. Ezeket a gondolatokat maga Böhm is úgy tekinti, mint a kategorikus imperatívusz kiegészítéseit.

Szelíd, de nagyon határozott Kant kritikának tekintem a szabadság és a szükségszerűség fogalmainak összekapcsolását az értelem által; a kategorikus imperatívusz kritikáját kimutatva, hogy az általános szabály tartalma az emberi méltóság vagy valami magasabb cél kell legyen; vagy az akarat jóságának formális deklarációja helyett annak célját és eredményét egységként tekintő böhmi álláspontot, amely az akarat jóságának formális deklarációja helyett annak célját és eredményét egységként tekinti és így értékeli.

Pontosítja Kant álláspontját az erkölcsi törvényről is. „Az erkölcsi törvény ...csak ösztön alakjában lehet bennünk” – értelmezi Kantot. Az ösztön azonban tartalomtól és formától tevődik össze, tehát az erkölcsi törvény is, amelyben a törvény csak forma, s maga a tartalom a lényeges, amit parancsol. Az erkölcsi törvény a tartalom megvalósítását parancsolja.

⁴³⁷ Böhm Károly: Axiológia 182-183.o.

Az erkölcsi törvény lélektani elemzése oda vezet, hogy a személyiség mintegy ketté válik „Én-alanyra és Éntárgyra”, az egyik parancsol a másik engedelmeskedik. „Az imperatívusz e kettő közötti dialógusnak nyelvi öltözeke” – mondja Böhm⁴³⁸ Ennél azonban fontosabb az a megállapítása, hogy a parancs fensége abból fakad, hogy a legmagasabb érték szólal meg benne a legfelsőbb formában: öntudatosan. „Ezen legfőbb érték pedig nem az egyesé, hanem valamennyi értelmiséggel közös, egyetemes világérték. Ezen egyetemességéből következik fenségessége az eggyessel szemben; s mi éppen ezen kikerülhetetlenségéből tanuljuk meg, hogy nem a korlátolt egyes, hanem a határtalan, korlátlan, feltétlen egyetemes az, ami megvalósul ezen késztetés által.”⁴³⁹ Böhmnek nincs szüksége sem isteni parancsra, sem más szellemi forrásra ahhoz, hogy bizonyítsa, hogy az erkölcsi törvényben az egyetemes emberi jelenik meg, amit az én magára nézve kötelezőnek ismer el. „Az erkölcsiség kötelező ereje az ész önértékéből származik”⁴⁴⁰ – állapítja meg Böhm. Innen fakad a lelkiismeret szava, amely helyesel, ha engedelmeskedtünk, rosszall, ha másként cselekedtünk, tehát monologizál bennünk.

Még egy vonását szeretném kiemelni Böhm értékrendszerének: Böhm az embert minden vonatkozásban autonóm egységnek tekinti, akit az ész, az intelligencia kormányoz. Rendületlenül hisz abban, hogy az ember „eszes lény”, aki bölcsen irányítja saját magát és az ő világát. Ebben talán a felvilágosodás gondolkodóival mutat szellemi rokonságot. Erről tanúskodik az alábbi gondolatmenet is.

Az ember minden tevékenysége az Én szabályozó hatalma alá tartozik, s csak az tekinthető értékesnek, amely az öntudatos intelligencia megvalósítását szolgálja. Ezért lesznek alacsonyabb rendűek azok a tevékenységek, melyek az önfenntartást szolgálják ugyan (pl. táplálkozás, mozgás), de közvetlenül nem irányulnak a szellem felszabadítására. „Az Énnek alkotásai mint tudomány, művészet, s ezek alkalmazása a társas fonatokra s az egyénre, mind az intelligencia szolgálatában álljanak. Amazoknak szabályozása a sociológiára tartozik; emezeké a logika és aesthetika körébe, valamint az erkölcsstanba. De vezérlő gondolat mindenütt csak egy lehet: a cselekedetek szabadok és a legvégső idea megvalósítására irányulóak legyenek. Amely cselekedet ennek nem felel meg, az lehet látszólag hasznos, tetsző; de a hasznosság és önérték egyezése alapján hasznossága csak látszólagos, mert minden létnek fundamentumával, a szellemmel ellenkezik.”⁴⁴¹

E kérdést két felé kell bontani a pontos válasz érdekében. Ugyanis Böhm Károly a maga közvetlen környezetében meghatározó hatást gyakorolt hallgatóira, tanítványaira, kollegáira, akik közül többen szakmájuk – és nem csak a filozófia – elismert művelői lettek. Ennek részletes és elemző feldolgozásával még adós az utókor. Tény viszont, hogy Böhm halála után 1913-ban Kolozsvárott megalakult a Böhm Károly Társaság, amely Böhm szellemi hagyatékának ápolását és tovább vitelét tűzte ki célul. A társaság első ténykedéseiről van írásos dokumentum, de a világháború vihara majd a trianoni békediktátum és annak következményei megakadályozták a további működést, sőt még a lelkes tanítványokat is szétszórta a világba. A dokumentumok nem kutathatók, vagy megsemmisültek. Nem feladatunk most e dolgozat keretei között – megfelelő ismeretek hiányában – értékelni azt a hatást, ami Böhm filozófiájának tulajdonítható. Ehelyett egy nem teljes névsort prezentálnék, amely így is mutatja, hogy milyen szellemi potenciál gyűlt össze e jeles professzor körül:

Bartók György, Imre Lajos, Makkai Sándor, Nagy Károly, Ravasz László, Somló Bódog, Tavaszy Sándor, Varga Béla.

A 20. századi magyar kulturális, szellemi életben tájékozott olvasó tudja, hogy a felsorolt (és a most nem említett) nevek között számos kitűnő teológus van. Böhm stúdiumainak ugyanis rendszeres hallgatói voltak a kolozsvári református és unitárius teológiai fakultás tanulói. Ezért jogos a feltételezés, hogy Böhm tanainak hatása nem csupán az írott művekben lelhető fel, hanem oly módon is, amelyet nem tud a késői utókor kimutatni: tanítványainak habitusában, emberi tartásában, gondolkodásukban, az általuk közvetített és tovább adott mintákban. S talán nem tévedek, ha úgy vélem ez nem kevésbé jelentős, mint amit az írott műveknek tulajdoníthatunk. Nem eldönthető kérdés pl., hogy Ravasz László szellemi kisugárzása milyen mértékben köszönhető írásos munkáinak, és milyen mértékben a rádióban elhangzott prédikációinak.

⁴³⁸ Böhm Károly: Az Ember és Világa V. kötet Az erkölcsi érték tana Budapest 1928. 243.o.

⁴³⁹ Uo. 242.o.

⁴⁴⁰ Uo. 243.o.

⁴⁴¹ Uo. 201.o.

A kérdés másik fele az európai filozófia azon képviselőire vonatkozik, akik értékelméletben alkottak jelentőset. Tüllélik-e azt a szintet, amit Böhm elért?

Találnak-e jobb, eredetibb, használhatóbb megoldást a felvetett problémákra? A válaszokat az egyes szerzők rövid elemzésekor már megelölegeztem.

Rickert kultúrfilozófiája részben a társadalomra is kiterjedő figyelem, részben egy érdekes és differenciált értékelosztás miatt tűnik úgy, hogy némi többletet ad Böhm értékrendszeréhez képest. Filozófiájának legértékesebb mozzanata, hogy az embert a maga teljességében igyekszik megragadni, aki társadalmi összefüggésekben él, és teremti meg kapcsolatait a többi emberrel. Nagyon helyesen az embert természeti és társadalmi lény mivoltában igyekszik megérteni. Tétélezve a „mundus intelligibilis” –t, és egy újszerű fogalmi apparátussal (pszichofizikai világ, profizikai világ stb.) közelítve az érték problémájához feltételezhető, hogy valami merőben új rendszer születik.

De jelentősen nem visznek közelebb bennünket az értékek megértéshez a kontemplatív vagy aszociális értékek. Sőt az ember társadalmi beágyazottságának ismeretében nem is igazán logikus az aszociális értékek fogalma. Viszont tökéletesen egyet értek azzal a megállapítással – amely persze egybecseng Böhm felfogásával -, hogy amit „minden önértékkel bíró kultúra reális előfeltételének tekinthetünk – nevezetesen maga az autonóm ember.”⁴⁴²

A társadalmi meghatározottság tekintetében fontos elem „egy különös néphez” tartozás, fogalmaz Rickert. Ám mielőtt ennek bármilyen konzekvenciája adódna, maga hátrál vissza a felvetés elől megállapítva, hogy „mind a nép és az állam, mind pedig a természet és a kultúra szükségképpen hozzátartozik az erkölcsi ember fogalmához.”⁴⁴³ Ennek a gondolatnak a jegyében az antropológiát, mint társadalmi etikát filozófiai politikának nyilvánítja, s mint ilyet kultúra mindent átfogó, de minden különbséget is elimináló fogalma alá szubsumálja.

Nagy igényű törekvésnek látszik az is, hogy az objektivitás érdekében történelem feletti értékeket kíván felmutatni. Az eszmények és a valóság kapcsolatát azonban maga sem tudja meghatározni, így az eszmény egy deffiniálatlan Sollen-ként jelenik meg számunkra. Alaposan átgondolva azonban be kell lássuk, hogy ilyen értékek legfeljebb formailag léteznek, tartalmuk mindig az adott kor függvényeként létezik. Az intelligibilis világ fogalma pedig tartalmilag semmi lényegeset nem ad hozzá az értékek eddig ismert felfogásához. Rickert úgy véli, hogy az ember érvényességük miatt helyesli az értékeket. Ezt az álláspontot pl. Hartmann is kritizálja, joggal. Az értékek általa adott csoportosítása inkább egy kísérletnek tekinthető, mint új megoldásnak. Érthető, hogy az egyre inkább töredezett értékvilágban megkísérli az ismeretek és a való világ kapcsolatának megteremtését az értékek világának, a mundus intelligibilisnek a segítségével. Érthető, hogy olyan kultúrfogalmakat szeretne alkotni, melyek az emberi élet tartóoszlopai lehetnek a 20. század egyre ingatagabb világában. A szándék nagyon tiszteletre méltó, de véleményem szerint Böhm konzekvens szubjektivizmusa, az ember monista felfogására alapozott értékelmélete, az öntét és ennek értékekben való megjelenése egy egységesebb, logikusabb világképet és rendszert kínál, amely valóban megkönnyíti bizonyos kérdésekben való eligazodást.

Scheler értékelmélete a század egyik legnagyobb szabású kísérlete egy materiális értéketika létrehozására. Már az értékekkel foglalkozó nagy művének rövid áttekintésekor is jeleztük, hogy bár számos gondolattal gazdagítja az addigi értékelőfogásokat, de nem sikerül egy karakterisztikusan új értékelméletet alkotnia. A kudarc lényege nagyon egyszerűen megfogalmazható: minden törekvése ellenére nem sikerül bizonyítania, hogy az értékek materiális létezők, nyilvánvalóan azért nem, mert ez bizonyíthatatlan! Az értékidealitás – bármelyik konkrét területre vonatkoztatjuk – a reális emberi lét adott tartalmainak sajátos transzformációja, s mint ilyen csak a tudatban, a gondolkodásban van léte, csak ebből kiindulva érthető meg, miként azt Böhm állítja.

Sajátos fogalmai – mint a jószág, a törekvés, a célzat, - felcsillantják a reményt, hogy egy lényegileg más megközelítést fogjuk kapni az értékeknek, de tartalmilag nem mond többet pl. a cél, célzat, törekvés elemzésével, mint amit Böhm megfogalmaz az akarat gondos részekre tagolásakor.

Scheler tudja, hogy az ember maga is egy meghatározott organizációjú lény, akinek érzéki természete nem választható le lényegéről, mégis úgy véli, hogy az értékek nem függnek ettől.

⁴⁴² Rickert: A filozófia alapproblémái 227.o.

⁴⁴³ Uo. 229.o.

Az értékek apriori rangsora – egy adott korban - természetesen létezik, de ez a korábbi nemzedékek tevékenységének – tegyük hozzá tudati tevékenységének is – eredménye, ennyiben tehát csak számunkra apriori, az ő létük felől vizsgálva a poszteriori. Az érték - fenomenonok pedig mindig csak úgy jelennek meg számunkra, mint egyes dolgok vagy személyek értékei, létmódjuk és hatásuk radikálisan nem szakítható szét. Ezért gondoljuk egységesebbnek Böhm felfogását, ahol az énben az „érték gyökere” és az értékelés összetett folyamata egyaránt értelmezhető.

Hartmann filozófiája egy másfajta kihívás. Egyrészt azért, mert ő is egy rendszert alkot meg, a 20. század gondolkodói között – mondhatni – egyedül álló módon. Másrészt, mert az ő életműve befejezett egész (bár az Esztétikának ő is csak az első fogalmazványát készítette el, mint feleségétől tudjuk), míg Böhm munkásságának majdnem fele befejezetlenül maradt ránk. Nem tudhatjuk, hogy ha maga készítheti kiadásra elő a rendszer utolsó három kötetét, mit változtatott volna rajta.

Hartmann tudatosan fordul el az újkantianizmus eszméitől, és egy objektív idealista alapon álló, de az irracionalizmussal is bizonyos pontokon érintkező filozófiát hoz létre. Értékelmélete egy nagyon lényeges ponton eltér nemcsak Böhm, de sok más kortárs gondolkodó felfogásától: nevezetesen az érték kategóriák és a lét kategóriák viszonyát illetően. Hartmann meggyőződéssel vallja, hogy az értékek a lét kategóriák felett állnak, ahogyan korábban idéztük, idea-szerű létmóddal rendelkeznek.

Lényegi különbséget lát az értelmi és az érték kategóriák között. Kifejti, hogy a világ az ember nélkül nem értelmetlen, de értelem nélküli, azaz az értelmet az ember viszi a világba. Az értékekkel azonban más a helyzet. Az értékek az embertől függetlenül, őt megelőzően is léteznek a világban, tehát az értékek a világ immanens részét alkotják, az embernek csak felismerni, rangsorolni, tehát értékelni kell őket.⁴⁴⁴ Úgy vélem nem szükséges érvelni amellett, hogy Böhm felfogása életszerűbb, hihetőbb, racionálisabb. Hartmann okfejtése, melyből kitűnik, hogy bár az értékek nem reális létezők, de reális létezőkhöz kapcsolódnak, illetve azokra vonatkoznak, sőt reális létezők a hordozói, tovább bonyolítja a képet. Az erkölcsi értékek pl. a maguk teljességében nem léteznek, s feltehetőleg soha nem is fognak létezni. Mozgósító erejük, hatásuk éppen a „Sollen” tartalmú létükben van, abban, hogy ideális kellőként, követelményként léteznek. S hogy az értékeket – és nem csupán az erkölcsi értékeket, de valamennyit – az Én a maga szubjektív módján értelmezi, értékeli nem csak felismeri és rangsorolja, arról Böhm egyértelműen meggyőző bennünket.

Nem kívánom megismételni azokat a kritikai gondolatokat, melyeket az egyes szerzők összegző áttekintése során megfogalmaztam, csak hivatkozni szeretnék rá, s a fentiekkel együtt úgy vélem leírható a mondat: Böhm értékelméletének mondandóját, tanulságait a közvetlenül utána következő – tehát a 20. század első felének – gondolkodói nem érvénytelenítették. Ha az egész rendszerre tekintünk, akkor az is megfogalmazható, hogy nem is múltak felül. Néhány ponton ugyan rámutattak új összefüggésekre, új megközelítést, új csoportosítási szempontot vezettek be, de még ezek fényében is megállja Böhm rendszere a helyét.

Végezetül válaszoljuk meg azt kérdést, hogy milyen hatást gyakorolt és gyakorol mai gondolkodásunkra Böhm értékelmélete? Mi az „üzenete” a ma számára Böhm rendszerének?

A legfájdalmasabb gondolattal had kezdjem: Böhm Károly értékelméletének hatása kisebb, megkockáztatom lényegesen kisebb, mint amit a ránk hagyott örökség elméleti súlya érdemelne. S ez nem Böhm rendszerének gyengeségének, még csak nem is a mű bizonyos mértékű befejezetlenségének következménye, hanem a történelmi körülmények és a nyelv számlájára írható. Ha Csokonai keserű kifakadására gondolunk – ti., hogy „az is bolond, ki poétává lesz Magyarországon” – hozzá tehetjük, hogy a filozófus sem jár jobban.

Böhm ritkán tapasztalható küldetésstudattal indul el pályáján. Már 20 éves korában a következő sorokat írja naplójába: „Teljesen a filozófiának szentelem magam. Dolgozni akarok. Legyen Magyarországnak is egy önálló filozófiai rendszere, amelynek eddig hiányát érzi. Oh, ezek a tervek, amelyek lelkem előtt oly gyakran felmerülnek, oly csábítóak, oly erőszakkal húznak, hogy nem vagyok képes nekik ellentállni. Nekem kell

⁴⁴⁴ Hartmann: A teleológiai gondolkodás Akadémia K. 1970. Bp. 11. fejezet

Magyarországon a filozófiát új irányba terelnem, általam kell új korszakba lépnie. Ezt el kell érnem, kerüljön bármibe, vagy meg kell halnom.”⁴⁴⁵ Nyugodtan mondhatjuk: megvalósította saját ars poeticáját, de tegyük hozzá magyar nyelven! Ez részéről szintén egy tudatosan vállalt program volt, amely már csak azért sem tekinthető könnyű feladatnak, mert még nem állt készen egy filozófiai műnyelv, amely alkalmas lett volna gondolatainak kifejezésére. (Ezzel magyarázható, hogy műveiben gyakran az általa teremtett vagy csak használt szó mellett ott találjuk a kifejezés német, angol, latin vagy éppen görög megfelelőjét.) De Böhmöt ez sem riasztja. Olyan új szavakat teremt, mint az „öntét”, a „salakíz”, a „társas fonatok” stb. Veretes, bár a mai olvasó számára kissé régies nyelve esztétikai élmény, de megnehezíti műveinek olvasását. S tegyük hozzá: ékes anyanyelvünk egyedül álló nyelvi képződmény Európában, ami azt is jelenti, hogy a magyar nyelven írott művek egy kisebb olvasói közeg számára hozzáférhetők. Meggyőződésem, ha Böhm művei németül jelentek volna meg, ismertsége és hatása nagyobb lenne, mint más neokantiánus gondolkodóké!

Nem hagyható figyelmen kívül az a történeti, társadalmi, szellemi horizont, amely Böhm életét befolyásolja, olykor beárnyékolja, s amely hatását is jelentősen korlátozza. A kolozsvári iskolával egy időben formálódik Budapesten is egy igen jelentékeny szellemi műhely, amelynek olyan kiemelkedő figurái vannak, mint Alexander Bernát, Kornis Gyula, a Társadalomtudományi Társaság körül tömörült kitűnő gondolkodók, vagy a Huszadik Század folyóirat ifjú titánjai. Trianon után a román fennhatóság alá került Kolozsvári egyetem elveszíti azt a pozíciót, amit addig betöltött. Bár az onnan Magyarországra települt kiváló tudósok – mint pl. a filozófus Bartók György, a világhírű matematikus Fejér Lipót, a nagyszerű jogtudós Than Mór, a klasszika-filológus Szádeczky-Kardos Samu, és neveket még hosszan sorolhatnánk – megtalálják helyüket a magyar szellemi életben, de mégis szétszórta az a szellemi potenciál, amely Kolozsvárott egységet alkotott. Ez érvényes a Böhm Károly eszmei hagyatékát őrző tanítványokra is. Bartók Szegeden, Nagy Károly Debrecenben, Ravasz László Budapesten, Tavaszy Kolozsvárott példamutató módon ápolja Böhm gondolatait. Ebben különösen kiemelkedő érdemei vannak Bartók Györgynek, aki nemcsak a leghűségesebb tanítvány, de eredeti tehetségű gondolkodó is, és nagyon sokat tesz azért, hogy Böhm kiadatlan művei megjelenjenek. Ő még németül is publikál egy cikket, melyben Böhm értékelését méltatja.⁴⁴⁶

A fent jelzett tényezőket még számos egyéb körülmény árnyalja, melyek a két világháború közötti Magyarország történetéből és ennek kulturális, eszmei következményeiből érthetők meg. Ebben a közegben Böhm filozófiája nem kapta meg az őt megillető helyet, s ez fokozottan igaz lett a II. világháború befejezése után kezdődő politikai kurzusokban. Abban az országban, ahol a polgár szitokszó, mint Márai helyesen megállapítja, a kétségtelenül polgári filozófiát művelő Böhm nem kap figyelmet. Talán megengedhető ennek jellemzésére egyetlen szubjektív adat: én magam úgy szereztem kitűnő minősítéssel filozófia szakos tanári diplomát, hogy Böhm Károly nevét még csak nem is hallottam! „Találkozásunk” értékeléleti érdeklődésem következménye, s már oktató és kutatóként ismerkedtem meg Böhm nagyszerű munkáival. Örömmel tapasztalom azonban az utóbbi évtizedekben megélénkülő érdeklődést a magyar filozófiai gondolkodás hagyatéka iránt, amely nemzeti örökségünk e fontos szeletét – s benne Böhm Károly filozófiáját is – mind inkább feltárja, és a mai olvasó, hallgató számára is hozzáférhetővé teszi. Ebben nagyon nagy érdemei vannak a Hágában működő Mikes Intézetnek és lelkes munkatársainak. Ezért a munkáért a magyar kulturális élet nagy hálával tartozik. (Talán így a dolgozat végén megengedhető egy ilyen szubjektív megjegyzés. A bíráló mikorra e mondatokat olvassa, már úgyis kialakította a maga véleményét e pályaműről, tehát nem befolyásolja ítéletét.)

Egy eszmei rendszer hatását nem évtizedekben mérjük. Ezért hiszem, hogy Böhm Károly értékelméletének történelmi hatásáról nem vagy nem csak a múltra vonatkoztatva lehet és kell beszélni, hanem a jövőt illetően is. Alábbi gondolataimat ennek tudatában érzem érvényesnek.

Böhm egy eredeti rendszert alkotott meg, amely méltóképpen példázza, hogy korábbi filozófiai elméletekhez kapcsolódva, azokhoz kritikailag viszonyulva, miként lehet a saját gondolatainkat megfogalmazni. Ennek jelentősége Böhm filozófiájából jól kiolvasható. Miként rendszeréből is látszik egymás után következő írásai egyszerre alkotások és az önalkotás folyamatának lenyomatai. A még életében kiadott kötetek előszavában, melyek mindegyike egy önvallomás a megtett gondolati útról, pontosan nyomon követhető e folyamat. A szerényebb képességekkel rendelkező ember esetében is igaz, hogy miközben gondolatait formálja, véleményét igyekszik tiszta formában megjeleníteni önmagát is alakítja. A szellem

⁴⁴⁵ Idézi Bartók György: Böhm Károlyról írt monográfiájában 14.o.

⁴⁴⁶ G. von Bartók: Die Philosophie Karl Böhms In: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. 165. Leipzig 1918.

kibontakozása, kiteljesedése minden ember esetében önmegvalósításának, de legalább is önkifejezésének aktusa. Az eszes lény számára mindenkor nagyon fontos cél önmaga tökéletesítése. Mily sokan lemondták már – csak Széchenyire és Klebelsberg re hivatkoznék -, hogy egy nemzet ereje a kiművelt emberfőkben rejlik. Böhm is ezt ajánlja figyelmünkbe a filozófia sajátos nyelvezetével.

Akár hallgatóinknak is tovább adható program: Ne elégedjünk meg mások véleményének, tételeinek megismerésével! Tegyük hozzá a magunk álláspontját, énünkől adódó egyedi látásmódunkat!

Böhm filozófiájának kiemelkedő értéke antropológiája, amelyben minden más szerzőt megelőzve egy racionális, logikailag tökéletesen korrekt, és a kor tudományos eredményeit felhasználó monista emberképet alkot meg. Akár azt is mondhatnánk, hogy egy nagyrészt materialista antropológiát hoz létre, mert igaz, de maga elutasítja azt a jelzőt, mert a maga korában ezt nagyon leszűkített értelemben (naturalista) használják. Böhm filozófiájában egy olyan ember jelenik meg, akinek testi és lelki fejlődését a pete állapottól nyomon lehet követni, akinek idegrendszeréről páratlan precizitással közöl adatokat. Akinek tudati változásai az ösztönöktől kezdve az érzelmeken és az indulatokon keresztül az önmagáról tudó, önmagára reflektáló öntudatig minden fejlődési etapban kitapinthatók, leírhatók és érthetők. Ez az emberkép mai ismereteink szerint is csupán egyetlen ponton szorul kiegészítésre: társadalmi lény voltát illetően. Ez Böhm antropológiájának nem menthető hibája. Nem vitatható, hogy az ember nem csak természeti, de társadalmi lény is, és ez utóbbinak is fontos szerepe van személyiségünk kialakulásában. Böhm a társadalom jelenségeiből csupán azok szellemi hatásaira figyel, arra is csak egy sajátos szelektivitással. Pl. amikor a művészeti alkotások befogadásának folyamatáról ír. A társadalom jelenségeitől való tudatos elhatárolódása némely mondataiban, mondhatnám indulatos kifakadásaiban tetten érhető.⁴⁴⁷

Eljárása azonban több szempontból is magyarázható. Meghatározó e vonatkozásban a kanti kiindulópont, hiszen mint tudjuk maga Kant is „transzcendens Én-ről” beszél. Ennél nagyobb súllyal esik latba az a törekvés, hogy Böhm egy általános antropológiát kíván létrehozni, amely bizonyos mértékig kénytelen elvonatkoztatni a konkrét történeti, társadalmi körülményektől. De a legfontosabb ok maga az az eredeti gondolat, hogy az ember kezdetben öntudatlanul majd egyre tudatosabban maga teremti projekcióval, megismeréssel, alkotásokkal a maga világát, s maga is e teremtés közben, annak révén és annak hatása következtében válik egyedi és megismételhetetlen Énné. Ebben a nagyon bonyolult és hosszú folyamatban jön létre az öntét, Böhm filozófiájának egyedülálló szellemi leleménye. Meggyőződése szerint ezt kell leírnia az antropológiának, s a rendszer immanens logikája szerint itt valóban kevés hely jut a társadalomnak. Viszont az embernek ez az értelmezése mai világunkban is kitűnően alkalmazható. Sőt, ha úgy teszem fel a kérdést, ahogy olykor kénytelenek vagyunk, hogy „lehet-e egy embertelen világban emberül élni?”, akkor úgy érzem elsősorban a böhmi kiindulópontból lehet választ és támaszt kapni ebben a szándékban. Teljesen egyetértek szerzőnkkel, hogy az ember képes maga körül egy saját világot teremteni, amelyben önértékeinek megfelelően él. (Az egy további kérdés, amelyre nincs válaszunk, hogy hol húzódnak ennek a saját világnak a határai?!)

Értékelmélete, mint a dolgozatban több helyen és összefüggésben igyekeztem megmutatni, bizonyítani nem csak eredeti gondolatok tárháza, de máig érvényes tanulságokat tartalmazó rendszer. Böhm harmonikus rendszerbe dolgozza össze a való és a kellő világát, tehát az ezzel foglalkozó ontológiát és az axiológiát. Ezt nevezi ő hipermetafizikának. Tekintettel arra, hogy az ember a maga világát és jelentékeny mértékben önmagát is maga teremti, ez az egység logikusan kimondható. Böhm egy logikailag korrekt világértelmezést és ebbe beépített értékrendszert kínál az olvasónak. Ez, mint kimutattuk, az utána következő filozófiáknak más-más okok miatt nem sikerült.

Böhm az értékek forrását az emberbe helyezi. Ez a kétségtelenül szubjektív felfogás, amit ő mindvégig vállal, egy egységes érték-magyarázatot tesz lehetővé. Minden értékelméletnek válaszolnia kell arra hogy objektívnek vagy szubjektívnek tekinti az értékeket. Szerzőnk az utóbbit választja, de sajátos tartalommal. Az értékesnek ítélt tárgyban, dologban, személyben objektíve vannak olyan tulajdonságok, összetevők, amelyek értékesek lehetnek, amelyek értékelhetők. Ahhoz azonban, hogy az értékelés aktusában valóban létrejöjjön az az ítélet, amely értékesnek mondja ki az adott dolgot vagy tevékenységet, ahhoz az szükséges, hogy az értékelő én a maga önértékéhez viszonyítva – azaz öntétének léte, fennmaradása, fejlődése szempontjából – pozitívnak, tehát értékesnek minősítse. Az érték tehát egy viszonyfogalom, amely tartalmát, lényegét, magyarázatát az énben találja meg. Ezzel Böhm egy olyan fontos fundamentumát leli meg az értéknek, amely lehetővé tesz egy egységes értékelméletet, s egyúttal teljesen racionális magyarázatát adja az egyes értékelési eredmények különbözőségének. Mivel a való és a kellő világnak egyaránt az ember

⁴⁴⁷ Ilyen olvasható pl. A logikai érték tana kötet 394-395. oldalán

alkotja termékeny centrumát világos, hogy az emberből kivetített minőségek, mennyiségek, viszonyok fognak értékesnek bizonyulni, értékként megjelenni. Ezért teljes joggal mondja, hogy minden értékelés alapját jelentő abszolút érték, az önérték az emberi szellemben leli magyarázatát.

A magam részéről tökéletesen egyet értek ezzel. Az ember tudva, tudatlanul a maga mindenkori énjéből, annak testi, lelki állapotából, fejlettségéből kiindulva értékeli az őt körülvevő világ dolgait. Példák sokaságát említhetnénk, melyek igazolják, hogy pl. a kisgyermek számára a legfőbb érték a szülő gondoskodó szeretete. A serdülő fiatal azonban ennél már többre értékeli a másik nem iránt érzett vonzalmát illetve annak viszonzását, miközben lelke mélyén még ott van természetesen a szülőhöz való kötődés számtalan formában. Ha nélkülözni vagyunk kénytelenek pl. a testi egészséget, abban az állapotban valószínűleg az egészséget jelölnénk meg legfontosabb értékünként. Úgy vélem ez nem egy szélsőséges szubjektívizmus, hanem az ember ember-voltának természetes következménye. S mivel ez minden emberre érvényes, ezért jogosnak érzem Böhm érvelését arra vonatkozóan, hogy ez egy sajátosan objektív szubjektívizmus.

Még egy fontos „haszna” van Böhm értékfelfogásának. Elméleti menedéket kínál minden olyan korban, helyzetben, amikor a környezet, a közösség, a társadalom normái erodálódnak, értékei kiüresednek. S valljuk be, erre többször volt példa a 20. században.

Általánosságban téve fel a kérdést, hogy mi lehet értékeink forrása 3 válasz adható:

1. valamilyen transzcendencia pl. a platóni ideák, Isten
2. egy közösség, melybe integrálódunk
3. maga a szubjektum, az én (lelkiismeret).

Az első lehetőséget Böhm elutasítja, mert az ember fölé még Istent sem hajlandó helyezni. (Isten léte maga is metafizikai probléma, s ezzel nem foglalkozhat a filozófia véleménye szerint.) A nem vallásos ember számára ez racionális és természetes. De nem sérti a vallásos gondolkodót sem, erre utal, hogy milyen sok teológus kapcsolódik Böhm tanításaihoz. „Böhm Károly idealizmusa és szubjektív módszere – írja a századforduló teológiai helyzetét jellemezve Hegedüs Lóránt – alkalmas volt a vallásos élmény egész tartalmának megfogalmazására, az élet egészét átható és átfogó tudományos rendszerbe beillesztésére. Ez a tudományos módszer pedig nem kívánt koncessziókat a vallástól, igazán feddhetetlenül tudományos és modern tapasztalatból levont rendszernek számított a maga korában.”⁴⁴⁸

A második lehetőség nem vetődhet fel egy olyan filozófiában, amely a társadalomtól tudatosan elszigeteli az ént. A közösséget, mint értékképző tényezőt azért is elutasítja, mert rossz véleménnyel van kora társadalmáról. Ebben nem áll egyedül, s ha arra gondolunk, hogy a tömegkultúra ekkor vesz először nagy lendületet, akkor némileg érteni is tudjuk. Hasonló álláspontot képvisel Nietzsche, vagy Ortega is. Böhm a maga kissé arisztokratikus álláspontját így fogalmazza meg: „Mihelyest az alsó rétegek uralomra kerülnek, az egész társadalom foka dekandenciába esik. A tömegek uralmának ez elkerülhetetlen következménye; nem azért mintha értelmük nem volna, hanem azért, mert érdekeik középpontjában az alsó ösztönök vágyai állanak, s éppen ezért, s éppen ezért a felsőbb értékek erőszakosan leszoríttatnak.”⁴⁴⁹

Értékeink forrásaként tehát értelemszerűen a szubjektum kínálkozik, s ez tökéletesen egybevágh Böhm koncepciójával. S ez az az értékforrás, amely minden helyzetben érvényes választásokat tesz lehetővé. Én magam úgy gondolom, hogy értékeink alkotják lelki csontvázunkat, amely nélkül éppúgy összeroppan személyiségünk, mint tényleges csontvázunk nélkül a testünk. Nem tekinthető véletlennek, hogy minden olyan korban, amikor a közösség értékei túl gyors változásokon mennek keresztül, amikor az értéktartalmak lényegesen átrendeződnek, amikor tehát az ember az elvárhatónál is nagyobb mértékben van önmagára utalva, akkor sokan szívesen fordultak a sztoikus értékfelfogáshoz, amely szintén az ember lelkében találja meg a maga kapaszkodóit. Egy ilyen támaszt kínál Böhm értékrendszere is, csak sokkal modernebb érvrendszerrel és racionálisabban. Vannak dolgok, melyek hatalmunkban vannak, és vannak amelyek nem állnak hatalmunkban – mondja a sztoikus tanítás. Bizonyára Böhm is tudja, hogy a másik én világa nem áll hatalmunkban. De felmutatja az én saját világát, amely az önmagát sugározza vissza, s amelyben az én „kivetülésének” „szegzett képei”, az öntudat értékei állnak össze rendszerré. Ez az öntét, amelyhez természetes módon viszonyulunk, amelyben örömmel ismerjük fel önmagunk lényegét. Az önérték minden

⁴⁴⁸ Hegedüs Lóránt: Újkantiánus és értékteológia Mundus K. 1996. 38.o.

⁴⁴⁹ Böhm Károly: A logikai érték tana 161-162.o.

értékelés alapja, tehát egyetemes Ez nem csupán örömmel tölt el, de biztonságot is nyújt, ez a szilárd bázis, ahonnan az én nyugodtan tekint szét a világba, mert ebben a szellemi közegben otthon érzi magát. Innen kiindulva lehet az én hasznos a társadalom számára.

Az Én fejlődésének rugalmas határai vannak, tekintettel arra, hogy az öntét minden eleme állandó mozgásban, változásban van, s ezek a változások nem parallel mennek végbe, de mindegyik dinamikus hatással van a többire. Csak egyetlen példát említve: valamilyen új ismeret megszerzése új látásmóddal jár(hat) együtt, azaz világunk eddig már ismert tagját (természetesen akár mindegyiket) másként, differenciáltabban látom. Ez nem áll meg a tény pusztá konstataálásánál, hanem bizonyos mértékig átrendezi eddigi tudat - tartalmait, amely további ismeretek megszerzésére motivál, de egyáltalán nem mellékesen értékrendemben is átrendeződést eredményezhet. Mindez együtt már elég jelentős változása az öntudatnak, s a folyamatok természetesen itt sem állnak meg. Nem folytatva tovább a példát így is belátható, hogy ember több-kevesebb tudatossággal egy tökéletesedési processzus résztvevője. Erre a tényre már Kant és Fichte is figyelmeztetett. Kant célként írja elő az öntökéletesedést, és Fichte is arról beszél, hogy az ember kötelessége a benne szunnyadó képességeket mind tökéletesebben kibontani, hogy visszaadja a társadalomnak azt, amit kapott. Böhm tökéletességről szóló nézeteiben a mind teljesebben kibontakozó Én jelenik meg függetlenül a környezettől. A szabad ember a maga énjét szinte korlátlanul képes tökéletesíteni legyen szó akár az erkölcsi viszonyulásról, az önkifejezésről, az alkotó tevékenységről, a művészetben megjelenő önmegvalósításról. Az „Énegésznek” ez a dinamikus teljessége fejeződik ki a tökéletesség ideáiban, ahol az én mindig a maga totalitását állítja mércéül. Ebből táplálkozik az Én önérzete is.

Véleményem szerint nincs más filozófiai rendszer, amely ilyen piedesztálra állítja az embert, mint Böhm Károly. Kant is számos összefüggésben hangsúlyozza az ember kitüntetett érték voltát: az ember nem szabad sosem eszközként használni figyelmeztet, ezen az alapon utasítja el az öngyilkosságot, mint esetleges végső megoldást, mert az bennünk lévő általános embert nem ölhetjük meg. De Böhm rendszerében az ember olyan egyedülállóan fontos szerepet tölt be, amire – megítélésem szerint – nincs példa más filozófiákban. Az ember az ő felfogása szerint konstituálja a maga világát, értékeit, és jelentékeny mértékben maga teremti önmagát. Ezek így együtt már-már isteni attributumok. De Böhm a filozófiájának centrumában álló emberben nincs semmi misztikus, minden racionálisan megragadható, leírható és érthető. Éppen ettől nagyszerű az egész!

Meggyőződésem, hogy Böhm sorait nemcsak én olvasom őszinte lelkesedéssel, és gyakran erőt merítve belőle a mindennapok történéséhez. Ma, amikor a technika helyettesíti vagy gyakran kiszorítja az embert, amikor a hatékonysági elv szellemében már csak a minél előbb gyakorlati hasznot hozó tudományokra irányul az érdeklődés, amikor életünk minden területét elfoglalja, uralja a technika, amelyet sokan szinte fétisként tisztelnek, felemelő érzés Böhm gondolatait olvasni az ember nagyszerűségéről, méltóságáról, nemességéről. Már-már ezek a szavak is kikopnak nyelvünkől oly ritkán használjuk őket.

Én rendszeresen tanítom Böhm filozófiáját, és soha nem mulasztom el, hogy felolvassam hallgatóimnak a következő sorokat:

„Az, a mit ...értékelésben a reflexió legmagasabb fokán álló Én³ magáról állít, a nemesség(dignity), a méltóság (Würde) tulajdonsága. Az abszolút Én azért állítja magáról, mert magát minden objectuma felett állóul felismeri és tudja; vagyis kiválósága és előkelősége (szó szerinti értelemben); s minthogy ezt affirmálja, azért ragaszkodik hozzá és szereti, becset tulajdonít neki. Tényleg az abszolút Én, mely egész világképén felül emelkedik, ... Kimagaslik, előkelő azon massából, mely körülötte, mint valami csillag teste („syderisch Leib”) kiformálódott. Neki egyetlennek van azon minősége, hogy magát is tárgyául tekintheti; egyedül ő tudja, hogy tárgyán felül áll, mely tőle függ és táplálkozik; ő az egyetlen kiváló és előkelő. Kiválóságának documentuma éppen az, hogy e kiválóságáról és előkelőségéről tud is...Az én természetes arisztokrata, az „Istentől való király”; önmagát ezért legbecesebbnek tudó Én, a büszke Én s mint ilyent állítja magát... kiválósága folytán független mindentől, a mi másnemű. Ebben áll szabadsága s ezzel övé az uralom, vagyis „a hatalom és a dicsőség mindörökké.”⁴⁵⁰

⁴⁵⁰ Böhm Károly. Axiológia 182-183.o.