

MARISKA ZOLTÁN

***Bartók György bölcseleti
rendszerének kritikai elemzése***

***A 2008. évi Böhm-Bartók Díj
díjnyertes pályaműve***

Mikes International

Hága, Hollandia

2009.

Kiadó

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám: Postbank rek.nr. 7528240

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

Terjesztés

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

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

mikes_int@federatio.org

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

Cím

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken:

Email: mikes_int@federatio.org

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

Publisher

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

Account: Postbank rek.nr. 7528240

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

Distribution

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

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

mikes_int@federatio.org

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

Address

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

Email: mikes_int@federatio.org

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

ISSN 1570-0070

ISBN 978-90-8501-138-5

NUR 732

© Mikes International, Mariska Zoltán 2001-2009, All Rights Reserved

A KIADÓ ELŐSZAVA

Jelen kötet a BÖHM-BARTÓK DÍJ 2008. évi pályakérdés díjnyertes pályaműve.

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

- **Al-Ghazálíj Abú-Hámid 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 esztetikai 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 ~
- **Kissné Novák Éva:** Böhm Károly értékelméletének és ez értékelmélet történeti hatásának kritikai tárgyalása
- **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 bölcseleti problémája – Ösztön, tudat, öntudat ~
- **Málnási Bartók György:** Ember és élet ~ A bölcseleti 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 erkölcsbölcslete
- **Segesváry Viktor:** Existence and Transcendence ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~
- **Teendőink a magyar filozófia ügyében**
- **Tonk Márton:** Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában
- **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 – börtönlélményeim alapján ~
- **Vatai László:** Társadalombölcséleti tanulmányok ~ 1. A szociális filozófia alapjai Böhm Károly tanában; 2. Az egyéniség élete; 3. A Független Kiszegedő társadalombölcslete; 4. Harc az új világképért ~
- **Veres Ildikó:** A Kolozsvári Iskola I.

Hága (Hollandia), 2009. augusztus 6.

MIKES INTERNATIONAL

PUBLISHER'S PREFACE

Present volume contains the award-winning paper of the BÖHM-BARTÓK PRIZE of 2008. Its title is: CRITICAL ANALYSIS OF THE PHILOSOPHY OF GYÖRGY BARTÓK.

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)
- **KISSNÉ NOVÁK, Éva:** A CRITICAL ANALYSIS OF KÁROLY BÖHM'S VALUE THEORY AND OF ITS HISTORIC IMPACT (in Hungarian)
- **MARISKA, Zoltán:** EXISTENCE AND COGNITION (in Hungarian)
- **MARISKA, Zoltán:** IN THE NAME OF PHILOSOPHY (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)
- **OUR TASKS REGARDING THE HUNGARIAN PHILOSOPHY**
- **TONK, Márton:** IDEALISM AND EXISTENTIALISM IN SÁNDOR TAVASZY'S THINKING (in Hungarian)
- **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)

The Hague (Holland), August 6, 2009

MIKES INTERNATIONAL

TARTALOM

<i>A Kiadó előszava</i>	<i>III</i>
<i>Publisher's preface</i>	<i>V</i>
<i>I. Türelemmel és alázattal</i>	<i>1</i>
<i>II. Szellemi vándorutakon</i>	<i>5</i>
1. A történetiség elve	5
2. Elméleti aspektus	9
3. Elméleti törekvéseinek összefoglalása	11
<i>III. Erkölcsfilozófia</i>	<i>12</i>
1. A program	12
2. A jó önértéke – az axiológia világa	15
3. Etikai transzcendentalizmus	22
3.1 Az egyén	22
3.2 Erkölcsfilozófia, etika, az erkölcs filozófiája	25
4. Erkölcsfilozófiai összegzés	28
<i>IV. Az ismeret filozófiája</i>	<i>31</i>
1. A filozófia újrafogalmazott lényege	31
2. Az ismeret	37
<i>IV. Rész és Egész – a bölcséleti antropológia</i>	<i>44</i>
1. Szellemfilozófia és életmező	44
2. Az ismeret ontológiája	53
3. Ismeretelméleti metafizika	63
<i>V. Az ember antropológiai eszméje</i>	<i>71</i>
<i>Jegyzetek, bibliográfia</i>	<i>73</i>

I. TÜRELEMMEK ÉS ALÁZATTAL

Málnási Bartók György (1) életművének elemző bemutatása közvetlenül érinti a magyar filozófiai kultúra megítélésének általános sztereotípiáit. A magyarországi rendszerváltozás óta eltelt évtizedek során a filozófia hazai történetének intenzív kutatása számottevő eredményeket tudott felmutatni, a kutatások eredményei egységes egészzé mégsem álltak össze. A magyar filozófia hajdani egységét nem sikerült újra összeállítani. Bartók György életművének első – és talán a legfontosabb – általános érvényű aktualitása lehetne a filozófiai kultúra történeti és szisztematikus egységének eszméje, mely eszmében nem különülnek el a hazai és a nemzetközi filozófiai trendek, azaz nincs külön magyar és külön európai filozófia. A filozófia egyetemessége a gondolkodói „kozopolitizmus” és egy adott nemzeti kultúra harmóniájában fejeződik ki a maga teljességében – ez Bartók határozott és egyértelmű álláspontja, melyet immáron az ő életművére is érvényesnek tudjuk, s elemzéseink során érvényesíteni is akarjuk. Továbbá az ő többször is kinyilvánított tézise szerint mindenkinek, aki bölcslettel kíván foglalkozni, „türelemmel és alázattal” kellene viszonyulni a filozófia ügyei iránt. Legyen ez igaz, az ő életművére és az életművét bemutató kritikai elemzésre nézve is!

Ha van elfelejtett reneszánsz, – és ki vitatná Hanák Tibor jól ismert alaptézisét? (2) – akkor van elfelejtett (magyar) filozófus is. A magyar filozófiai kultúra történetében jó néhány olyan szuverén gondolkodó volt, kiknek életművéről, kultúrtörténeti és filozófiatörténeti szerepéről még mindig nincs megbízható tudásunk, az eddigi rész kutatások nem álltak össze igazi egészé. Saját filozófiai kultúránkról nincs kellően alapos és színvonalas szintézisünk, s a hiány igazi magyarázata saját szemléletbeli gondjainkban rejlik. Abban, ahogyan mi viszonyulunk saját filozófiai kultúránk múltjához. Továbbá elszórt és elnagyolt összegzések helyett még mindig életművek alapos elemző interpretációjára van szükség, bár már most sem lenne feltétlenül muszáj átvenni régebbi feldolgozások egyébként tarthatatlanná vált sztereotípiáit, a hibás értékelések kliséit. Dolgozatunk a maga módján hozzá kíván járulni a Hanák által megfogalmazott általánosság következményeinek feldolgozásához. A dolgozat Bartók életművének elméleti-filozófiai összefüggéseinek felvázolására törekszik, ám a szerzője tökéletesen tisztában van azzal, hogy ennek a hatalmas életműnek az adekvát feldolgozása komoly felelősséget igénylő nagyléptékű vállalkozás.

Talán Bartók tett a legtöbbet az általános filozófiai trendek és saját nemzeti és filozófiai kultúránk egységes szemlélete érdekében. Ugyanakkor még mindig kettősségben gondolkodunk, mintha külön európai (az milyen entitás lenne?) és magyar, nemzeti filozófia lenne, s a két feltételezett külön trend elvi összevetéséből a hazai filozófia örök vesztésként kerülne ki. A filozófiatörténeti klasszikusok teljesítményeinek respektálása önmagában nem indok a kettős szemlélet örök érvényesítésére; attól, hogy Kant is német volt, még nem tudományosabb dolog egy huszadrangú modern német szerzővel foglalkozni... S ráadásul a filozófiatörténet-írás öröklí a kettős szemléletet akár a történelemírástól, akár az irodalomtörténettől. (3)

A bevezető hangsúlyozni szeretné, hogy Bartók iránymutató jelleggel és imponáló magabiztossággal képviselte a filozófusi és a filozófiatörténeti munkálkodás elvi egységének eszméjét, s a filozófia hazai képviselete és művelése számára a nemzeti hagyományok és az általános filozófiai trendek egységének reprezentálását jelentette. S ha van bármilyen értelemben is folytatásról elmélkedni Bartók életműve kapcsán, akkor az írásaiban is manifesztálódó eszméjét illene ma végiggondolni és újra érvényre juttatni. A modernség rosszul értelmezett felfogásában jelen van a hazai filozófia múltjának negligálása, eredményeinek indokolatlan lenézése, a kettős személetű gondolkodás sztereotípiája. S bár Bartók életműve önmagában is igazolja ezen sztereotípiák tarthatatlanságát, talán egyszer lesz egy olyan kitüntetett pillanat, amikor nem szükséges újra és újra felemlíteni a magyar filozófia általánosságát érintő elfogadhatatlan sztereotípiákat, ha egy konkrétabb téma exponálására kerül sor.

Bartók életműve közvetlen összefüggésben áll a magyar filozófia általánosságaival, így az elemző interpretáció kénytelen kitérni az általános sztereotípiák némelyikére, belátván a sztereotípiák jogos bírálatának mindeddig el nem múló kényszerét. A személyével és életművének megítélésével kapcsolatosan máig létező sztereotípiá szerint Böhm legismertebb tanítványaként egyszerűen mestere elméletének propagátora, nézeteinek képviselője és folytatója. Következésképp az epigonnak tudott magyar filozófia világában ő valójában az epigon epigonja. Túlságosan is sok tintát, papírost és szellemi energiát pazaroltunk már el a magyar filozófia – nemzeti filozófia – fogalomkörének tisztázására, a hazai filozófia létezésének cáfolatára avagy bizonygatására azon felvetés mezsgyéjén, hogy a magyar filozófia fel tud-e mutatni immanens értékeket a nagyon is bizonytalan európai színvonallal való összehasonlításban. Jelen sorok írója ezennel elhatárolódik néhány meglehetősen új állásfoglalástól, átfogó értékeléstől, melyeket csak azért érdemes itt és most megemlíteni, mert az általuk képviselt és a magyar filozófia egészére érvényesnek tudott szellemiség akadályozza a filozófia hazai történetének mindenkori kutatását, a kutatás részfeladatainak teljesítését. (4)

Márpedig a Bartók-kutatás egyik igazi nehézsége a magyar filozófia egészét illető sommás és indokolatlan kritika pusztja megléte. A nemzeti filozófia sajátosságaira nézve nagyjából egyet lehet érteni azon törekvésekkel, melyek elsősorban a filozófia művelésének infrastrukturális hátterét kutatják és hatástörténeti összefüggések feltárására vállalkoznak – egy megjegyzéssel kiegészítve: egy adott filozófiai elmélet értékei elsősorban és mindenekfelett nem a hatástörténetben, nem elméletfeletti általánosságokban, hanem magában az elméletben vannak. Onnan kell azokat az immanens kritika eszközeivel feltárni (5).

Az 1945 utáni időszak filozófiai irodalmából ideológiai okok miatt feltűnően hiányzott a hazai filozófia témája. Elszánt olvasók ismerhették a külföldön megjelent Hanák-könyvet (6), de sokáig csak az ominózus Sándor Pál-könyv volt az egyetlen információs lehetőség, így a mostani bevezető is kénytelen kitérni erre a koncepcionálisan nehezen vállalható alkotásra, hiszen Bartókot is csak innen és a Hanák-könyvből ismerhették a hazai filozófia iránt érdeklődők. Még a mai olvasó is elismeréssel adózhat Sándor Pál szellemi bravúrjának, hiszen két kötetben bizonygatja, hogy nincs is az, amiről ír. Félretéve az ironiát, a könyv Bartók-fejezete igazi elismerést érdemel, hiszen nagyon is gazdag anyagot állított össze a szerző, értő és empatikus összefoglaló interpretációját adja Bartók legfontosabb filozófiai gondolatainak. Nehezen tudná

azonban megmagyarázni, hogy miért is *Etika* címszó alatt ír Bartókról, ha a tulajdonképpeni etikai munkái helyett a húszas-harmincas évek ismeretelméleti és szellemfilozófiai írásait mutatja be, de nem kell mindenáron köztözködni, maradjunk a fejezet értékeinek elismerésénél. Sándor Pál itt nem ideologizált, sőt kifejezetten sajnálkozó mondattal zárta le a Bartók-részt, mondván: kár, hogy Bartók nem tudta folytatni munkásságát a háború után, de ennek okait természetesen nem említi. (6)

Talán nem számít szentségtörésnek, de a magyar filozófia szakirodalmának bibliája (a Hanák-könyv) elég rosszul van megszerkesztve, s nem tudja jól megjeleníteni Bartók szerepét és jelentőségét a filozófia hazai történetében. Először is távol kerül egymástól a Böhm- és a Bartók-fejezet, másodsor pedig Böhmöt rendszeralkotó filozófusként mutatja be. Odáig rendben is lenne, hogy Böhm valóban rendszerben gondolkodott, rendszert akart létrehozni, azonban a megvalósult rendszer Bartók konstrukciója. Elgondolkodtató továbbá, – noha ez valójában a Böhm-irodalom témája lehetne – hogy a majdnem befejezett *Logikájában* Böhm rendszere lezárásáról beszél, így nagyon is kérdéses, mit is szabadna Böhm rendszere alatt értenünk. Bartók viszont kidolgozta saját rendszerelméletét, pontosabban explicitté tette Kant idevonatkozó téziseit, Hanák szerint mégsem számít rendszerelvű filozófusnak. További gondot okoz, hogy hazai neokantiánus szerzőként mutatja be, noha Bartók egyáltalán nem volt neokantiánus, ha a neokantianizmus alatt itt a kortárs neokantiánus szerzők hazai propagálását, nézeteik képviselését értjük. Az igazi probléma az, hogy Hanák sztereotípiát, rossz sztereotípiát teremt, hiszen a tőle jövő közhely szerint Bartók neokantiánus szerző és a kolozsvári iskola a neokantianizmus hazai leányvállalata. A továbbiakban Bartók neokantianizmusán egyszerűen annyi értendő, hogy számára Kant volt az elsőszámú filozófus, akihez érdemes és szükséges visszatérni. A kanti életmű (a gótikus katedrális) a filozófiatörténet korszakos, korszakváltó jelentőségű teljesítménye, kihagyhatatlan és megkerülhetetlen a modern filozófia számára. Bartók találkozása a kanti filozófiával azonban közvetlen, közvetítéseket nélkülöző találkozás. (7)

A közelmúlt évtizedeiben öröndetesen gyarapodott a magyar filozófiával foglalkozó szakirodalom, bár a bevezető sorokban jelzett alapprobléma, az igazi szintézis hiánya változatlanul érvényes. A magyar filozófia lenézése és eredményeinek degradálása összefügg azzal jelenséggel, hogy csak külső, formalizált elvekkel vagyunk képesek egy-egy adott életmű vagy elmélet felé fordulni, adott esetben kívülről jövő elvek meglétét vagy hiányát konstatáljuk saját interpretációinkban. Nem törekszünk egy elmélet vagy életmű belső összefüggéseinek feltárására, elemzéseinkből hiányzik az immanens kritika. Bartók életműve is áldozatul esett ezen szemlélet érvényesítésének, de itt csak utalni lehet egy polémiára, mely a formalizált külső elvek érvényesítését kifogásolja egy adott interpretációban – több felelősséget követelve a mai szerzőktől, mellyel elődeink életművéhez fordulunk (7).

S végezetül: ha a magyar filozófia egészéről nincs is olyan megbízható és új szintézisünk, monográfiánk, mely a közel húsz esztendő kutatási eredményeire épül, egyes kutatási területeken sikerült látványos eredményeket elérni. A teljesség igénye nélkül említve itt a példa kedvéért a Pauler-, a Böhm-, és Sík Sándor-irodalom eredményeit, illetve vállalt témánkhoz illően azon összegzést, mely a kolozsvári iskola átfogó bemutatására és az idetartozó életművek összefüggéseinek artikulációjára vállalkozott (8). A készülő második kötetben azonban ott kell lennie a Bartók-fejezetnek is.

Bartók szuverén gondolkodó, filozófus volt a magyar szellemi élet viszonyai között. A mondat relevanciájához tartozik, hogy jelen sorok írója nem tartja automatikusan filozófusnak azt, aki azzal foglalkozik, a titulust ki kell érdemelni. Az általános tézis adaptív alkalmazása természetesen nem formalizálható, ebben az esetben egyszerűen egy elv megfogalmazása. Előkészíteni hivatott két paradigma kimondását, melyek Bartók egész életművére, életműve teljességére nézve igaz és vállalható tézisek, illetve egybentartani hivatottak dolgozatunk gondolatmenetét. Először is Bartók a filozófiai, a szellemi-kulturális tradíció képviselőjében tevékenykedett, s ebben a tradícióban rejlő szellemi energia felszabadítását és érvényesítését tartotta igazi feladatának. Másodszor pedig elméletképző teoretikus volt, aki új filozófiai elméletet dolgozott ki, s új szintézissel, azaz bölcséleti antropológiával gazdagította a filozófiai irodalmunkat. Ugyanakkor a filozófia teljes vertikuma jelen van műveiben, talán egyedül a társadalomfilozófia számít általa elhanyagolt területnek. De maga a társadalomfilozófia nem következik mondanivalójából. Jelen dolgozat a kezdetektől a bölcséleti antropológiáig tartó szellemi út összefüggéseit tárgyalja, az antropológiát tekinti Bartók igazi és legfontosabb üzenetének.

II. SZELLEMI VÁNDORUTAKON

1. A történetiség elve

Egy filozófiai életmű kritikai bemutatása elméleti és történeti szempontok együttes érvényesítése. Ebben az esetben meglehetősen könnyű egységben tartani az elemzések történeti és elméleti szempontjait, hiszen Bartók életútjának, személyes sorsának alakulása a 20. századi magyar történelem sorsfordító eseményeihez (trianoni összeomlás, második bécsi döntés és a II. világháború vége) igazodik, s érdekes módon filozófiai koncepciójában is nagyjából ezen események idején mentek végbe olyan változások, melyek itt és most egy elemző interpretáció sarokpontjai lehetnek. Bármennyire is összefügg személyes sorsa a magyar történelem meghatározó eseményeivel, ő a *philosophia perennis*, az önmagába vett és önmagáért művelt bölcsélet meggyőződéses híve volt.

A történeti és az elméleti szempontok egységessége érdekében célszerű három periódusban gondolkodva bemutatni Bartók életművét, s így feltárni gondolatvilágának belső összefüggéseit.

A pályakezdéstől Trianonig (1905-1921)

Noha Bartók egyetemista korában kezdett publikálni, igazából a németországi tanulmányút tapasztalatait rögzítő írásait tekinthetjük elméleti igényességgel megírt szövegeknek, illetve megjegyzendő, hogy a trianoni összeomlás időszakában egészen 1921 augusztusáig Kolozsváron tartózkodott, s csak ekkor, a szegedi újrakezdés idején csatlakozott professzortársaihoz. Ezen időszakban Bartók a Teológia professzora és a bölcsészkar magántanára volt, s 1917 nyarán kinevezték az egyetem filozófiaprofesszorának. Az elemző interpretátor figyelme ezen időszak három fontos elméleti munkájára irányul: az 1911-es *Erkölcsei érték filosofiájára* (továbbiakban EÉP), az 1917-es *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcsélete* c. monográfiájára (továbbiakban KE; a könyv 1930-ban jelent meg először, de már 1917-ben Gorove-díjat kapott a MTA-tól) és a bizonytalan dátumú, először 1924-ben megjelent *Philosophia lényegére* (továbbiakban PHL). Megjegyzés: konkrét szövegelemzéssel kideríthető, hogy nagyjából a tízes évek végén íródott ez az új filozófiai programot képviselő tanulmány, mely összesen négy kiadást élt meg szerzője életében, s melynek anyagát Bartók a szemináriuma szűk hallgatóságának adta elő. A három megnevezett könyv összefüggéseiről annyit, hogy míg az első kettő a böhmi filozófia továbbfejlesztési kísérlete, addig a harmadik maga az új program.

A szegedi időszak (1921-1940)

Bartók életművének legtermékenyebb időszaka. A több száz tételes bibliográfia döntő része ezen időszakban íródott. A filozófiai publicisztika gazdag világából a dolgozat kiemeli az úgynevezett „akadémiai tanulmányokat”, melyek az Akadémiai Értekezések sorozatdarabjaiként jelentek meg annak idején és egyúttal a legtisztábban reprezentálják Bartók filozófiai elképzeléseit: *A Rendszer filozófiai vizsgálata* (RFV), *A Lét bölcséleti problémája* (LBP), *A metafizika célja és útjai* (MCU), *A Szellem filozófiai vizsgálata* (SZFV) és az *Ösztön, tudat, öntudat* (ÖTÖ). Valamennyi akadémiai tanulmány – kiegészítve filozófiatörténeti és etikatörténeti monográfiákkal – a bölcséleti antropológia előtanulmányai. Magában az antropológiában, az Ember és életben (EÉ) az akadémiai tanulmányok eredményei összegződnek. (A konkrét bibliográfiai adatokat lásd: 10)

A harmadik periódusról elméleti aspektusból keveset lehet mondani.

A kolozsvári újrakezdés (1940-45) éveiben Bartók jószereivel állandóan vezetői funkcióban volt az egyetemen (rektor, prorektor, dékán, prodékán – ez így négy tanévnyi vezetői feladatkör), így a tulajdonképpeni elméleti munkásságra kevés ideje maradt, bár lehet, hogy a Képzőművészet és ismeret címmel írt kézírata egyszerűen csak lappang valahol, vagy elveszett a háborús forgatagban. Bartók nem hitt abban, hogy a fegyverek erejével kultúrát lehet teremteni, hogy a fegyverek befolyásolhatják a szellemiség világát, de nagy erővel látott hozzá a kolozsvári magyar egyetem újjászervezéséhez, s hogy mennyire igaza volt, azt a háborús események mutatták meg. Innentől szellemi számkivettségben élt Pesten haláláig (1945-70).

A szocializmus évtizedeiben a kolozsvári egyetem volt rektora nem sok jóra számíthatott. Négy évig tanított még, de az MTA 1949-es átszervezése és a református egyház átszervezése (sógora, Ravasz László helyett az új teológiai programmal fellépő Bereczky Albert lett az egyházvezető) közvetlenül érintette, és visszavonulásra kényszerítette. Továbbá súlyos szembetegséggel kínlódott, látása erősen megromlott. Összességében nem tudta megvalósítani elméleti elképzeléseit, életműve torzó és folytatásra ítéltetett. Nem külső, mesterségesen szempontok, hanem saját belső logikája révén. Más oldalról a modernitás válságjelenségeinek szimptomatikus leírása meggyőző erővel utal egy új antropológia hiányára, az ember eszméjének egységes szemléletét hiányolva nyílegyenesen vezet vissza az út Bartók bölcséleti antropológiájához.

Bartók egész pályafutását az elkötelezettség tudatosan vállalt eszménye határozta meg, nehéz és felesleges is lenne szétválasztani a magyarságtudat és az erdélyi identitás mozzanatait ebben az alapélményben. Erdély irigylésre méltó multikulturális közegében született magyarnak és reformátusnak, az erdélyi szellem nevelte őt filozófussá, az egyetemes emberi gondolkodás értékeinek közvetítőjévé. Predesztinált élethelyzetben volt már akkor, amikor a nagyenyedi és a szászvárosi tanulóévek után és a századforduló évében elkezdte kolozsvári egyetemi tanulmányait. Az erdélyi tudományos körök megkülönböztetett figyelemben részesítették és nagy várakozással fogadták pályakezdését, elsősorban idősebb Bartók György teológus-püspök és Böhm Károly filozófus szellemi örökösének tekintették az ifjú

Bartókot. Ő maga tisztában volt ezen elvárások jelentőségével, a reá háruló felelősséget örömmel vállalta, nincs jogunk kételkedni a feladatvállalás őszinteségében. Mégis szóvá kell tenni, hogy túlságosan is erős ez az elvárás, arra való éber tekintettel, hogy a filozófia művelése egyéni-individuális tevékenység és nem csapatmunka.

Idősebb Bartók maga is írástudó ember volt. Megjárta a német egyetemeket, ő kapott először *venia legendi*-t a kolozsvári bölcsészkaron, hivatása azonban a nagyenyedi Református Teológiához kötötte, tanári éveit alatt született az ifjú Bartók. Ma már békésen megférnek egymás mellett Erdély három nagy református püspökének síremlékei. Nagy Péter és a Teológiát Nagyenyedről Kolozsvárra áttelepítő Szász Domokos, illetve id. Bartók György obeliszkje fogadja a Házsongárdi temető mindenkori látogatóját belépés pillanatában. Idősebb Bartók azonban a „nagyenyedi párt” képviselője volt, s mint ilyen, Szász Domokos ellenfele. S miután 1895-ben átkerült a Teológia Kolozsvárra, id. Bartók visszavonult egy jóval kisebb erdélyi városkába (Szászváros), s ezért érettségizett a fia ebben a városban. Szász Domokos halála után id. Bartókot választották meg Erdély református püspökének, az erdélyi református körök az egyházon belüli ellenségeskedés lecsillapítása érdekében döntöttek így. Nagyjából épp fia egyetemi tanulmányai idején szolgálta id. Bartók egyháza érdekeit – megválasztásától haláláig (1899-1907). Fiától elvárták, hogy a maga módján munkálkodjon, és így járuljon hozzá egyháza belső békéjéhez. Az egyetemi évek és a németországi tanulmányút és egy év középiskolai tanárkodás után Bartók a Teológia újszövetségi tanszékére került, s professzori kinevezéséig megmaradt főállásában. Kollégáival – s itt elsősorban Ravasz László nevét kell említeni – megújították a Teológia oktatási programját, a századelő éveit a prosperitás időszaka a kolozsvári református Teológia történetében.

Az életrajz részletező megállapításai a filozófiához vezető út tényeit hivatottak megjeleníteni. Bartók döntött, teológia és filozófia közül az utóbbit, a filozófia művelését választotta. Ahogyan megfogalmazta 1917-ben, elköszönvén teológiai kollégáitól protokolláris búcsúlevelében, szellemi vándorútja végére ért, a filozófia művelésére szánja életét és szellemi energiáit. S valóban, ettől a pillanattól kezdve a filozófia elméleti és gyakorlati ügyei foglalkoztatták, sohasem lépett túl egy filozófiaprofesszor tevékenységének érvényességi körén. Csak olyan feladatokat vállalt, melyek megfelelnek egy filozófus-filozófiaprofesszor közéleti szerepéből adódó elvárásoknak.

A filozófia iránti szeretetét Böhm Károly személyének és gondolkodásmódjának köszönhetette, s a németországi tanulmányút komplex élménye a bölcsesség szeretetének élményét erősítette Bartókban. Néhány évvel édesapja halála után Böhm is elhalálozott (1911), s innen, ebből az aspektusból is örökösnek számított. A kolozsvári iskola tagjai közül kezdettől fogva ő számított igazi filozófusnak, ő lett tehát Böhm szellemi hagyatékának őrzője és ápolója, valamint a böhmi gondolkodás reprezentáns képviselője, sőt elméletének folytatója is – legalábbis az elvárások szerint. (11)

Bartók döntésének hátterében ott van először is a kolozsvári egyetem és annak bölcsészkarja. A Ferencz József TE a közel félévszázados működésének igazi prosperáló időszaka volt a századelő, hiszen hamarosan a háború időszaka kezdődött el Európában és a világon, s a háborúban még Erdélyben is

hallgatnak mûzsák. Az akkori idők tudományos közfelfogása szerint a filozófia, a lélektan és a pedagógia szoros egységû oktatási profilt képviselt, s az így elõállt oktatási blokk egyik fontos eleme volt a bölcsészkar belsõ struktúrájának. (Lásd még a történelem, a magyar, a filológiák és a földrajz hasonló egységeit!) Kolozsváron a filozófia, a lélektan és a pedagógia egységét a filozófus Böhm Károly és a pedagógus Schneller István biztosította Bartók tanulóévei idején, s az egyetem történetében mindkét általuk betöltött tanszék hagyományosan a protestantizmust képviselte. Böhm és Schneller evangélikusok voltak, elõdeik – a filozófus Szász Béla és a pedagógus Felméri Lajos – a református vallást követték Bartókhoz hasonlóan. Innen egyedül a katolikus Pauler a kivétel, de õ csak három évet tanított Kolozsváron. (Megjegyzendõ, hogy Schneller makacsságban a legnyakasabb kálvinistán is túl tudott tenni.)

Bartók szellemi felkészülésének hátterében egy rendkívül jó hatású intézményi kompromisszum áll, melynek diákként igazi haszonélvezõje volt. A Kolozsvárra került nagyenyedi Teológia együttmûködési megállapodást kötött a bölcsészkarral, melynek köszönhetõen a teológushallgatók bölcséletet és pedagógiát az egyetemen tanultak. Az együttmûködésnek köszönhetjük az 1945 elõtti filozófiai közélet jószerivel egyetlen markáns iskoláját, a kolozsvári iskolát. Bartók neve mellé illik Ravasz László, Tankó Béla, Tavaszy Sándor, Révész Imre és mások nevei. Bartók jogilag mindkét intézmény diákjaként tanult Kolozsváron, mint ahogyan a szükséges végzettségeket mindkét intézményben megszerezte.

Az egyetem túlságosan formális mûködése kizárta, hogy intézményi szervezeti keretei között tudományos közéleti tevékenység szervezõdjön, felesleges is lett volna. Ott volt ugyanis Kolozsvár teljes szellemi kapacitása, a tudományos-közéleti mûhelyek, a társaságok, az egyletek. Innen legyen szabad a teljesség igénye nélkül kiemelni a következõket: EME, EMKE, Böhm-társaság, Unio Szabadkõmûves páholy stb, s nyugodtan hozzá lehet társítani a pesti és országos jellegû testületeket, a tudományos-szakmai közélet minden fórumát, mely valahol magától értetõdõ természetességgel fogadta be a pályakezdõ ifjú tudóst, aki a bölcsélet reprezentánsa lett Kolozsváron.

Bartók sohasem volt a klasszikus értelemben vett teológus, a vallásosság és a hit a lehetõ legszemélyesebb és bensõ, kifelé nem megnyilvánuló (nehezen megnyilvánuló) élmény számára. A Teológián a vallástudomány eszméjét hirdette, kellõ határozottsággal vallotta, hogy a vallás tudománya és a hit egymást kiegészítõ és egymást erõsítõ eszmények. A tudomány nem lehet a hit ellensége, a tudás és a tudományosság a morális hit erõsítõje. Hit és tudás összhangját a filozófia tudja garantálni és érvényre juttatni – így érdemes a németországi tanulmányút világnézeti konzekvenciáit összegezni. Okozott néminemû értetlenséget és riadalmat a Teológián, amikor ifjú magántanárként Descartes-kurzust akart hirdetni, gyengítve ilyenén módon a Teológia oktatási programjának feszességén. Csak találgatni lehet, miért pont õt választotta a filozófiatörténet gazdag kínálatából. Descartes kísérletet tett a világ immanens, öntörvényû magyarázatára, s amúgy a filozófiai gondolkodás nyitottságának eszméjét képviselte, mely elméleti attitûd nyugodtan vállalható egy református szellemi közegben is. Talán ezen a ponton igazi filozófiai megállapítás is tehetõ: Descartes az újkori gondolkodás történetében elõször az ész belsõ lényegére irányította a figyelmet, elõször beszélt az ész belülrõl fakadó rendszerelvérõl, s ennyiben itt Bartók leendõ rendszerelméletének elsõ mozzanatát érdemes észrevenni. A Descartes-epizód átvezet a

filozófiához, innentől csak és kizárólag Bartók filozófiájáról lesz szó. (Vagy egy filozófusról, akit Bartók Györgynek hívtak.)

2. Elméleti aspektus

Ahogy annak idején Platón sohasem bírálta Szókratész tanítását, úgy Bartók sem tett sohasem egyetlen kritikai megjegyzést sem Böhm filozófiájára nézve, melyet innentől kezdődően összefoglaló értelemben az *Ember és világa* köteteiben foglaltak szerint idézünk. Ellenkezőleg, a kolozsvári iskola tagjai közül messze ő tett a legtöbbet Böhm emlékének ébrentartása és szellemi örökségének ápolása jegyében. Kétségtelen tény továbbá, hogy ő szubjektíve tovább akarta fejleszteni a böhmi filozófiát; szem előtt tartva Böhm addigi eredményeit, elképzeléseinek megvalósításán munkálkodott, ám az általa kidolgozott és képviselt elmélet fényévnyi távolságban van Böhm programjától. A kezdet kezdetén tisztázni kell, hogy Bartók számos fontos, alapvető tézisét a böhmi filozófia eszmeiségének ellentmondó tézisként tudja felfogni Bartók figyelmes olvasója.

A továbbfejlesztési igény logikus következménye, hogy pályakezdése atipikus, hiszen először is erkölcsfilozófiával foglalkozott, majd új alapvetés kidolgozásával egy egészen más programot valósított meg, mint ami amúgy logikusan következett volna mestere eredményeiből. Álláspontunk szerint meg kellett értenie, hogy a böhmi rendszer csak akkor fejleszthető tovább, ha lényeges, alapvető strukturális változásokat hajt végre az eredeti elképzeléseken, s az újragondolás végeredménye egy teljesen más és új filozófiai alapvetés lett. Innen nézve egy átfogó Böhm-kritika mindenképp indokolt lett volna, de a kritika elmaradt, s a mindenkor olvasóra van bízva annak felfedezése, hogy milyen lényeges és alapvető különbségek vannak Böhm és Bartók programjai között. A különbségek értelemszerűen a böhmi filozófia latens kritikájának bizonyítékai Bartók részéről. Hogy rögtön a legfontosabbat említsük: ő például sohasem vette igénybe az öntétfilozófia segítségét, sohasem hivatkozott az öntétre, illetve alapfilozófiai értelemben a projekcióra sem, egyszerűen nem vett tudomást az *Ember és világa* fundamentális téziseiről. Egyedül az általános értéktan és a jelentéselmélet számít szellemi örökségnek, melyet Bartók végül is vállalt és képviselt mestere filozófiájából. Használja ugyan a projekció fogalmát, de nem alapfilozófiai értelemben, világképi jelleggel. Egyértelművé kell tehát tenni a koncepcionális különbségeket Böhm és Bartók programjai között.

Az *Ember és világa* első kötete a Dialektika avagy alapfilozófia alcímet viseli. Dialektikán mindketten destruktív, látszatromboló eljárást értettek, csak hogy míg Böhménél ezen eljárás egyszeri és végeredménye alapfilozófiai fogalom, addig Bartóknál általános módszertani elv, mely segít egy-egy filozófiai kategória tartalmának feltárásában, lényegének megértésében. Böhménél két alapfilozófiai fogalom van, az öntét és a projekció. (Az utóbbi az *Ember és világa* harmadik kötetében olvasható.) Bartók számára az ismeret a centrális fogalom, de nem alapfilozófiai, világképi értelemben. (Mintha Schelling kritikáját kellene megismételni, mellyel Fichte szubjektív szubjektum-objektum azonosságát illette, azaz nem lehet a világ

tényeit egy elvont individuumra visszavonatkoztatni.) Bartók ismeretkritikája nyitott, hiszen „visszafelé” lehetséges egy ismeretelméleti ontológia és egy ismeretelméleti metafizika, s az ismeretkritika „előre” bölcséleti antropológiát alapoz meg. Böhm dialektikájának legfontosabb eleme a Kant-kiigazítás, a kanti ismeretkritika olyatén kiigazítása, melynek révén kifejezetten antikantiánus tendenciák épülnek be Böhm formálódó elméletébe. Bartóknál az ismeret Kant transzcendentális módszerét követve áll elő, és tegyük hozzá: a filozófia önreflexiójában, melyre egyébként elvileg semmi szükség nem lenne, ha a Böhm-féle alapfilozófia egyszerűen és könnyen vállalható hagyomány lenne. Míg Böhm meghaladja az általa hibásnak gondolt és szerinté annak bizonyult elméleteket, s köztük a kanti ismeretkritikát, addig Bartók a filozófiatörténet eredményeinek összefoglalásával, azok szintetizálásával jut el az ismeretelvű filozófia propagálásához. Böhm rombolva jut el az öntéthez, Bartók felépíti az ismeret filozófiáját.

Az *Ember és világa* második kötete (A szellem élete) szellemfilozófia, pontosabban bizonyos természettudományos tények szellemfilozófiai magyarázata. A kötetben olvasható jelentésemélet valóban figyelemreméltó, rendkívül jelentős része a böhmi filozófiának. Csakúgy, mint a harmadik kötet általános értéktana, az Axiológia. A Böhm-kutatások valódi kérdése, hogy milyen koncepcionális eltérés van az öntét és a projekció között, s erre épp a jelentéstan és az értéktan adekvát feldolgozása érdekében van szükség, de legyen ez a Böhm-hermeneutika problémája! Bartók pályakezdésére való tekintettel megjegyzendő továbbá, hogy Böhmnek egyedül a logikai érték, az egyik önérték kidolgozása sikerült – majdnem. A másik két önérték vázlatos jelzésszerű bemutatásban részesült.

A szellemi vándorút újabb fejezetéről immáron az elemző kritika hivatott bármit is mondani, hiszen Bartók pályája elején szubjektíve valóban tovább akarta fejleszteni a böhmi filozófiát, ahogyan erről a tízes évek elméleti munkái tanúskodnak. Dolgozatunk elméleti részében ennek a sajátos útkeresésnek, továbbfejlesztési kísérletnek az eseményeit rekonstruáljuk. Bartók az erkölcsi jó kidolgozására vállalkozott, s vállalkozásának egyetlen igazi előfeltétele van, s elvileg ez maga a böhmi filozófia. Szerinte Böhm és Kant tanai összeegyeztethetők, szerintünk az összeegyeztetési kísérlet nem sikerülhet mindaddig, míg lényeges, koncepcionális változtatásokat nem hajtunk végre Böhm alapfilozófiáján. Álláspontunk szerint maga Bartók is megértette a módosítások szükségességét, azaz az összeegyeztetési kísérlet felszínre hozta a böhmi gondolkodás latens ellentmondásait, és következményként Bartóknál a filozófia új önértelmezését hozta magával. A kulcskérdés természetesen a böhmi alapfilozófiai és a kanti transzcendentalizmus helyes értelmezése, illetve annak a viszonynak a tisztázása, amely az öntétfilozófiát a kanti ismeretkritikai transzcendentalizmushoz fűzi. Álláspontunk szerint az öntét/projekció és az ismeretkritikai transzcendentalizmus összeegyeztethetetlen két alapfilozófia, ezért az etikai transzcendentalizmus vállalása (EÉP) elvezet az ismeretkritikához, illetve a böhmi filozófia feladásához (PHL).

Böhm végül is egy elég szélsőséges szubjektivista képelméletet tekint alapfilozófiának, s innen úgyszólván mindegy, hogy öntétnek vagy projekciónak nevezi. Hozzárendel továbbá egy koncepcionálisan nehezen értelmezhető szellemtant, amely azonban konkrét megoldásaiban, részleteiben látványos eredményeket felmutató jelentésemélettel is rendelkezik. Kidolgozza továbbá új alapfilozófiáját, a projekciótant, amely részben új elmélet, részben pedig megismétli az öntétfilozófia szubjektivizmusát. A

projekciótan általános értéktana és maga a jelentéstan Böhm igazi filozófiai üzenete. Bartók mindvégig nagyra tartotta Böhm értékdiagnostikai kutatásait és jelentéseméletét, de az alapfilozófiát mellőzi. Bartók ismeretelmélete (a megismerés elmélete), ismeretelméleti ontológiája és metafizikai ontológiája, szellemfilozófiája és rendszerelmélete, s főleg bölcselletei antropológiája nagyon kevés szállal kötődik a böhmi filozófiához.

3. Elméleti törekvéseinek összefoglalása

1. Az első pályaszakasz jellemzése: Böhm tradíciójának folytatási kísérlete és meghaladása ugyanennek a tradíciónak. Vallástudomány és filozófia összefüggéseinek tisztázása, kidolgozott erkölcsfilozófia és a jó önértékének elemzése; Etikatörténet monográfia készítése, melynek elméleti tézisei a tradíció meghaladását igazolják. Összesítésben: minden oldalról új filozófiai alapvetés előkészítése. (12)
2. A második szakaszban: A filozófia új önreflexiója és a megismerés új elmélete, az akadémia tanulmányokban szellemfilozófia, rendszerelmélet, ismeretelméleti metafizika és ontológia, valamint lélektan és szaktudományok – minden az antropológia előkészítése érdekében, a bölcséleti antropológia.
3. Harmadik szakasz: egyetemépítés Kolozsváron, a szellemi számkivetettség évtizedei, új elméleti törekvések, félbehagyott program – és a folytathatóság (antropológia)

III. ERKÖLCSFILOZÓFIA

1. A program

Bartók erkölcsfilozófiája programszerűen először is a formálisnak tudott kanti etika *kiegészítése* tartalommal, tartalmi elemekkel. Másodszor pedig *egyeztetés*: ahogyan annak idején Böhm össze akarta egyeztetni Kant és Comte tanait, úgy veti most fel Bartók a kezdet kezdetén Kant és Böhm tanainak összeegyeztetési lehetőségét. Sőt, Bartók egyszerű útbaigazítása szerint az erkölcsfilozófia elméleti alapjait (az alapfilozófiát) Böhmnél találja meg a szíves olvasó – olvashatjuk az EÉP rövidke bevezetőjében. S bár a még mindig élő sztereotípiá, filozófiatörténeti közhely szerint Bartók egyszerűen Böhm ismételtetője (az előítéletes gondolkodás paradigmáival elég nehéz vitatkozni), Bartók pályakezdésének sajátosságaival érdemes újra és újra érdemben foglalkozni. Ahogy már említettük, a tízes években valóban komolyan vette a böhmi filozófia továbbfejlesztését, továbbfejlesztési kísérletéről épp erkölcsfilozófiája tesz tanúbizonyságot. A program harmadik eleme ugyanis valóban *továbbfejlesztés*: az erkölcsfilozófia egyúttal az általános axiológia egyirányú továbbfejlesztése, amennyiben a vállalkozás az általános érték fogalmának vállalásával a jó önértékének kellően részletes kidolgozása az értékelméleti különösség szintjén.

A tartalmi kiegészítés

Az EÉP első nagy gondolategységében az axiológiai általánosságokat részletező megállapítások döntő része filozófiatörténeti jellegű. A századelő filozófiai életében sem maga az axiológia, sem pedig a formálisnak gondolt kanti etika tartalmi kiegészítésének programja nem tekinthető magányos, egyedülálló vállalkozásnak, sőt mindkét téma az európai filozófiai közélet kurrens témái. Az értékelmélet terén elsősorban a neokantiánusok eredményei jelentenek kihívást Böhm és Bartók számára. A kiegészítés programja kapcsán óhatatlanul felidéződik az akkor még a neokantianizmus szellemiségében író Scheler és az ő nagyszabású vállalkozása (*Formalizmus az etikában és a materiális értéketika*). Az 1911-es dátum többször is hangsúlyozott tanulsága szerint Bartók nem Scheler hatására írta meg saját erkölcsfilozófiáját. (Scheler nagyszabású vállalkozásának első része 1913-ban jelent meg, így legfeljebb előtanulmányai adhattak szellemi inspirációt Bartók számára.) Scheler személyiség-fogalma – különös tekintettel az érzelmi apriorizmusra – lényegesen különbözik Bartók személyiség-fogalmától. Utóbbi esetben a transzcendentális szabadság és az erkölcsi szabadság egybejárásai tartják egybe az egyén erkölcsfilozófiai értelmezését, a két szabadság összhangja garantálja a cselekvő és gondolkodó egyén személyiségelméleti egységét. A Scheler-féle személyiség sokkal inkább antropológiai fogalom, mint az erkölcsfilozófia elvont individuum, az antropológia felé vezető scheleri út azonban túlságosan is rövidre van zárva. Sok egyéb más részletező különbségtétel helyett csak annyit, hogy Scheler érzelmi apriorizmusában, a személyiség antropológiai fogalmában nyoma sincs annak a törvénytiszteletnek, mely Bartók erkölcsfilozófiájának lényeges eleme,

hiszen kapcsolatot teremt az EÉP két vezérelve, az axiológia és az etikai transzcendentalizmus között. A törvény tisztelete lényegében cselekvésben manifesztálódik, amennyiben az öntudat módjaként megnyilvánítja a tulajdonképpeni személy (itt a filozófus) létmódjának egyik aspektusát.

Valójában az úgynevezett *alkotói morál* részletező elemzése lenne itt a feladat, de talán elég annyi megjegyzés, hogy Bartóknál a mindenkori filozófus éthosza öntudatos társadalmi szerepvállalásokkal együtt a saját megélt gyakorlati élet vezérfonala. Bármilyen távol áll még Bartók az antropológiától, a *personalitas moralis* előfeltevés, s magában hordozza az antropológia lehetőségét.

Az összeegyeztetés

A jó önértékének kidolgozása amúgy is harmonizál a pályakezdő Bartók eleve meglevő filozófiai-etikai érdeklődésével, így különösebb csodálkoznivaló nincs az erkölcsfilozófia és az axiológia egyeztetési kísérletén. Amennyire egyenes vonalú, problémamentes összefüggés van az általános axiológia és az erkölcsfilozófia axiológiai mondanivalója között, annyira nem világos, mit is szabad akkor értenünk Kant és Böhm tanainak összeegyeztetésén?! A többször tárgyalt téma újbóli felidézése jelentőségénél fogva ezúttal is kikerülhetetlen. Már az sem világos ti, hogy mi is önmagában Böhm alapfilozófiája. Ha Böhm alapfilozófiai fogalma az öntét, akkor számolni kell még az erkölcsfilozófiában is a Kant-kiigazítás paradigmikus következményeivel. Ha azonban az alapfilozófia a projekciótan, akkor egy alapjában fichteianus elméletet kell alapfilozófiának tekinteni. Megjegyzendő, hogy Böhm általános axiológiája a projekciótan zárt keretei között került kidolgozásra, így az ismeretkritika kantianus (transzcendentálfilozófiai) következményeit eleve zárójelezni kényszerülünk. Bartók elég nagyvonalúan átsiklik erkölcsfilozófiájának előszavában ezen a problémán, de a megismerés problémáját nem véletlenül köti össze a filozófia újrafogalmazott lényegével (PHL).

Továbbá: annak, hogy a böhmizmus távol áll a kanti ismeretkritikától és a transzcendentalizmustól, igen érdekes indirekt bizonyítéka, hogy Bartók sohasem hivatkozott Böhm alapfilozófiájára mint a mester állítólagos szellemi örökségére. Gondos szövegelemzéssel kideríthető, hogy az öntétet mindig Böhmmel kapcsolatban említi, a projekció pedig benne van ugyan az ő saját elméletépítő munkáiban, de sohasem a Böhm-féle eredeti, alapfilozófiai, világképalkotói értelemben. (Ilyen alapon akár Hume, Berkeley vagy Schopenhauer is említhető lenne.) Más oldalról a transzcendentalizmus és a Böhm-féle filozófia esetleges összefüggéseinek feltárására tett egyetlen reménytelen kísérlet (Tankó Béla nevéhez fűződik) épp az összeegyeztetés indifferens mozzanatait hozza felszínre. (12)

Az összeegyeztetés lehetetlenségét három, egymással szorosan összefüggő tényezőben látjuk bizonyítottnak, mindhárom az ún. Kant-kiigazítás következménye. 1. Ahogyan maga Böhm fogalmazta meg: Felhasználva Kant világos és egyértelmű megkülönböztetését szemlélet és értelem között, az októrvény apriorizmusát azonban Kanttól eltérően nem értelmi, hanem szemléleti kategóriának fogta fel, s második lépésben a tulajdonképpeni szemléleti formák (tér és idő) elé helyezte saját koncepciójában. Megváltoztatta azonban ezzel a lépéssel a megismerés elméletét, hiszen értelmi kategória lett az, ami eredetileg nem volt

az értelem kategóriája. 2. A módosított alapvetés negligálja a transzcendentalizmus ontológiai vonatkozásait. Az öntétfilozófiának nincs szüksége a transzcendentális lét problematikájára. Arra a létszerkezetre, amely a látható és láthatatlan létszféra kettősségét tartalmazza. 3. A metafizikaellenes Böhm nem vesz tudomást továbbá Kant tulajdonképpeni tér-idő elméletének metafizikájáról. A *Tiszta ész kritikájában* a tér és az idő transzcendentális értelmezését megelőzi egy-egy rövidke passzus, melyekben térről és időről a metafizikai kezdet értelmében nyilatkozik Kant. A transzcendentális tér és időmegszorítások, a *conditio humana* elemei, a tér és az idő a metafizika világához tartoznak. Összességében az appercepció szintetikus egysége (Kant), illetve az öntétfilozófia (Böhm) oly távol állnak egymástól, hogy felesleges és értelmetlen az utóbbit a transzcendentalizmus továbbfejlesztésének titulálni.

A továbbfejlesztés

Bartók fokozatos eltávolodását Böhm szellemi örökségétől az axiológia vonalán is nyomon lehet követni. Ami egyértelmű: Az általános értékelmélet nyilvánvaló folytatási lehetősége a három önérték (igaz, szép, jó) egyenkénti, diszciplináris kidolgozása, mint ahogyan ezt maga Böhm is el akarta végezni. Publikálásra majdnem kész szöveget azonban csak a logikai értékre nézve tudott produkálni, a hatkötetes böhmi rendszer utolsó két kötete (az etikai, illetve az esztétikai érték tana) lényegében egyszerű előadásanyagok. Az etikai érték tulajdonképpeni kidolgozója azonban Bartók. Ami viszont egyáltalán nem egyértelmű: amennyiben a különös szintjén nem a logikai önérték (az igaz), hanem az etikai önérték (a jó) kerül kidolgozásra, a kidolgozás eredményei ugyanúgy megfelelnek-e az általános axiológia elveinek, miként a logika érték esetében megfeleltek? Vagy inkább az etikai transzcendentalizmus következményeként az általános axiológia és az erkölcsi jó axiológiai interpretációja között számos lényeges ellentmondás konstatálható? Meglátásunk szerint az utóbbiról van szó. Bartók kezdettől fogva Kantot tekintette igazi mesterének, minden bizonnyal németországi tanulmányútja során szerzett élményei tompították el kolozsvári mesterének szellemi hatását. Az erkölcsfilozófia önmagában is bizonyítja, hogy az etikai transzcendentalizmus lazítja az általános axiológia zárt kereteit, s megteremti az értékelmélet zárójelezésének lehetőségét.

Míg Böhm mindvégig ragaszkodott az öntét és/vagy projekció alapvetéséhez, addig Bartók az egyetlen lehetséges elméleti alapvetést Kanttól veszi át: az ismeret van – hogyan lehetséges? – ez az egyetlen módszertanilag vállalható teoretikusi kiindulópont. Az etika vonalán haladva pedig itt is a kanti etika s nem a böhmi axiológia a kiindulópont, a tartalmi kiegészítés is megmarad az etikai transzcendentalizmus közegeiben. Az általános axiológia legfeljebb jelentéselméleti összefüggésben van jelen a jó önértékének világában. Az egész elméleti konstrukció önmagában is igazolja azt a nagy szellemi távolságot, mely a félbehagyott böhmi elmélet és a pályakezdő (!) Bartók szellemi identitása között kezdettől fogva létezett. Bartók úgy folytatta Böhm programját, hogy lényegében el sem kezdte magát a folytatást. Ennek a nagyon bonyolult összefüggésrendszernek csak egyetlen mozzanatát emeljük ki: az etikai transzcendentalizmus fókuszában álló egyén kezdettől fogva nem azonos a projekció alanyával, így az általános axiológia elvei is

csak *cum grano salis* hozhatók összefüggésbe a továbbfejlesztés-kiegészítés tényleges programjával, mely lényegében megmarad az etikai transzcendentalizmus világában.

2. A jó önértéke – az axiológia világa

Bartók alapgondolata szerint Kant óta elfelejtődött, hogy az ész (gyakorlati ész) más tevékenységet is ismer, mint az empirikus tények begyűjtését. Az etikának a „Mit kell cselekednem?” kérdésre kell válaszolni (Kant). „A tények leírása és a cél kitűzése, ez a kettő merőben különböző dolog” (EÉP, 45). A *kell* szónak azonban éppen a böhmi hagyomány révén teljesen más értelmezése lehetséges, különösen az erkölcsi tények megítélésében. Bartók tehát sohasem tagadja az erkölcsi tények meglétét, melyek felkutatására, összegyűjtésére vállalkozhat egy „fenomenológia”, de lényeges, hogy ezeknek a tényeknek (a *van* világának) nincs értékképző funkciójuk. A cselekvés normatív jellege nem a javakhoz, a materiális értékekhez való viszonyból ered, hanem a transzcendentális szabadság teszi lehetővé az önérték érvényesülését. A Sitten, a morál nem értékképző, mert a tulajdonképpeni értéket csak megjeleníti, *vanná* változtatja. Így a meghatározásban adott egyes szám első személy bárki lehet, aki felismeri saját transzcendentális szabadságát, s tudni fogja a *mit*-re adott választ. A „Mit kell cselekednem?” kérdésre adott válasz tehát nem lehet útmutató kalauz sem. Nem a *van* világában akarunk eligazodni, hanem a konkrét helyzet fölé nőtt általánosság lényegével akarunk tisztába jönni. Már most megelőlegezzük azt a felismerést, hogy a *kell* ilyen értelemben vett általánossága messze nem azonos az általános axiológia elvont, absztrakt, és „kozmosz” jellegével, az etikai különösség szintjén mozog és lényegesen toleránsabb a *vannal* szemben. Az önértékek Böhmnél nem csak a *vantól* függetlenek, hanem egymástól is, az értékelés nem szorítkozhatott az erkölcsiség körére. (Ma ezt úgy mondanánk inkább, hogy az értékelés nem gyakorlati tevékenységként értelmeződött.) A megértett erkölcsiség az axiológia jelentőségének előtérbe helyezését jelenti, azaz kifejezetten a *kell* dominanciáját és a *van* háttérbe szorulását az etika területén. Erkölcsfilozófiát létrehozni ezek szerint csak az induktív módszer kizorításával lehet (EÉP, 46). Bartók gondolatmenetét követve: a tényeket begyűjthetem ugyan, de ha meg is akarom érteni őket, akkor az empirizmus elégtelenségét belátva, axiológiai jelentőségüket ismerem fel, a begyűjtés legfeljebb aprómunka lehet. Az erkölcsi tények megértése egyenlő tehát axiológiai jelentőségük megismerésével, melyet deduktív eljárással végezhetek el.

A jó mint erkölcsi önérték rendelkezik az Axiológiában nyert általános meghatározásokkal. Tehát az értékes dolgok és a hozzájuk kapcsolódó értékelések feltételezik az önértékeket. Az önérték abszolút, nem lehet relációs viszony tárgya, ellenkezőleg: magát a relációt teszi lehetővé. Az emberi világ intelligibilis szférájában adott, rá van utalva az ember transzcendentális értelemben vett szabadságára (mint Kantnál). A transzcendentalizmus hivatott a platonizmus veszélyének elhárítására, bár esetleg kimutatható Böhmnél, hogy az önérték metafizikai entitást feltételez. A metafizikai entitás kiküszöbölése, a projekciótan ellensúlyozása ugyancsak a transzcendentalizmus feladata. A „kiigazítással” nyeri el jelentőségét az *Ember*

és *Világa* lapjain körvonalazódó törekvés, hogy az önérték ne legyen létalapja a fenomenális világ értékeinek, tehát a platonizmus elkerülése így nyeri el gondolt értelmét. Az érték az általánosság szintjén absztrakt-elvont potencia, melyhez azon a felismerésen keresztül jutottunk, hogy ami értékes, az kellőt fejez ki. Az érték tehát egyedül a *kell*-lél való azonosításból határozható meg. Potenciaként úgy formailag, mint tartalmilag is megnyilvánulhat, ez az erkölcsfilozófia alapja. Így az ex thesi erkölcsfilozófiai fejtegetés a formai és tartalmi meghatározáshoz a fenomenális világ értékeinek hierarchiáján keresztül jut. (Emlékeztető: Scheler tipologizálja az értékeket.)

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

E szükségképpen szűkre szabott ismertetést félbe kell szakítani egy percre. Az egész fejtegetés eddig a pontig egy absztrakt módon felfogott individuumra vonatkozott, melyet az ember általánossága elfedni látszott, az ember általánosságába viszont belefér az emberi közösség is. A transzcendentalizmus „rehabilitációját” éppen az indokolta, hogy az egyes ember lelki tevékenységéből sohasem áll össze semmilyen abszolút, az egység és általánosság felé nem vezet út. Ezt az egységet a projekció sem biztosítja, az egység pedig épp az önérték lényege, hiszen ha az érték megvalósítás egyéni, az érték mégis objektív. Legnyilvánvalóbb példa: egy szép műalkotás értékessége a legkülönbözőbb módon engedhet igazolást az egyes emberek számára. Az érték objektivitása teszi lehetővé az azonos vagy hasonló értékelést, s megmutatja a deviáns értékelés lehetőségét is, hogy tudniillik mihez képest deviáns.

Így tehát amikor a hierarchia csúcsán lévő harmadik érték felé megteesszük a lépést, akkor szem előtt kell tartanunk, hogy a jó önértéke nem találkozik bármilyen embercsoport képviselte értékkel, mivel azok a haszon világában maradnak. Ha az önérték autonóm, a heteronómia relatív mozzanatot tartalmaz, akkor viszont nem lehet abszolút. Ezek szerint bármiféle embercsoport képtelen arra, amire az egyes ember még csak-csak képes, az érdek háttérbe szorítására. Nem feladására, az önérték nem konstituálódhat az interszubjektivitásból. Így viszont óriási űr támad, hiszen az egyes emberektől sohasem juthatunk el a társadalom vagy az emberi közösség fogalmáig, mint ahogy az egyéni értékelésből sem juthatunk el az érték fogalmáig. *Van* és *kell* vitája teljességgel felemás, míg az érték természetére nézve nem tudjuk, hogyan keveredik el a két világ. Csak „világnézetünkben”? Akkor szubjektivistikus megoldást kell alkalmaznunk, s

ez a transzcendentalizmus feladását jelenti. Vagy a ténylegességben? Akkor viszont nem mi adtuk az értéket a dologhoz, hanem azok magukon viselik, illetőleg az egyes ember számára adott az az objektív értékszféra, mely a megelőző nemzedékek konstitúciója nyomán a priori adott.

Az erkölcsfilozófiában Bartók elkerüli ezt a problémát, viszont az antropológia iránti érdeklődés itt fogalmazódik meg benne. Ezekre a kérdésekre válaszol majd az Eszme, a Szellem felvételével, melyek épp az itt keletkezett űrt hivatottak betölteni. Egyelőre még a probléma kikerülésével megtörténik Böhm nyomán a kilépés a haszon-érdek-élv heteronóm világából a hierarchia csúcsán levő intelligenciához. Az intelligencia a kanti-fichte-i hagyományok felelevenítését jelenti. Itt kulcsfogalom lesz, az értékmegvalósítás forrása. Nem függ külső dolgoktól, noha cselekedeteink természetesen külső dolgokra irányulnak, nincs lehatárolva, s pusztán az egyéntől függ, hogy transzcendentális szabadságát hogyan használja fel az intelligencia segítségével. A fenti eredményből ered a Bartókra oly jellemző apolitikus emberi magatartás, a *van* világának elutasítása.

A jó formai meghatározása és tartalmisága

A jó formai meghatározása sokáig párhuzamosan fut Kant gondolatmenetével. Elsősorban természetesen a *Tiszta ész kritikájának* etikai vonatkozásait, az *Alapvetés* eszmeiségét és legfeljebb a *Gyakorlati ész kritikájának* bizonyos elemeit kell értenünk Kant etikája címszó alatt. A projekciótan súlyos következménye, hogy felhasználva Kant szándéketikáját is, egyenes vonalú, törésmentes összefüggés keletkezik akarat és cselekvés között. Pedig Kant sem lát ilyen törésmentes összefüggést, hiszen híres formuláiban az akarat maximája válhat a cselekedet vezérelvévé, s az egész együtt normatív jellegű. Ráadásul a morális törvény megfogalmazásai épp akarás és cselekvés találkozási pontjáról fakadnak. Bartók erkölcsfilozófiájából hiányzik az áttételezettség-közvetítettség momentuma. A hiány következtében az erkölcsfilozófiából kizáratik cselekedeteink következménye. Nem erkölcsfilozófiai kérdés, hogy cselekedeteink következménye hasznos-e vagy káros (EÉP, 74). De mi van akkor, ha két – önmagában jónak tudott – cselekedetem közül kell választanom? Valamilyen útmutatást mégiscsak kell adni, de ez tartalmi elemek bevitele nélkül elképzelhetetlen.

A jó tartalmi elemei

A kanti etika formális jellegét meg lehet szüntetni, ha megmondjuk, hogy mi az, ami cselekedeteinkben megvalósul. Noha tartalom bevitele az erkölcsfilozófiai fejtegetésekbe az erkölcsi törvény tisztaságát fenyegeti, azonban a kérdés megfordítható: formailag eljuthatunk ugyan a transzcendentális szabadsághoz mint az erkölcsi jó érvényre jutásának megalapozásához, csak hogy az önelhatározás így féloldalas, s egy fontos dilemmára nincs még elméleti válaszunk, azaz „Jago aljas tette transzcendentális értelemben éppen olyan szabad, mint a milyen szabad Lear leányának önfeláldozása”(EÉP, 84). A jó formai kritériumainak megadása után tartalmiságának meghatározásával elérjük, hogy különbséget tudunk tenni

Jago és Lear leányának cselekedete között. Ahogy írja: „Az önelhatározás ténye még nem elégséges ahhoz, hogy az ebből folyó cselekedetet jónak minősítsük”. Az erkölcsi jó megvalósulása a projekcióból következően teljesen bentről kifelé irányuló mozzanat, megmarad a mozzanat törésmentessége, csupán az akarás veszít abból a jelentőségből, melyet az *ein guter Wille* sejtet.

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

Az erkölcsi jó meghatározásának tartalmi oldala fokozatokban nyilvánul meg. Mindenekelőtt azért, mert Arisztotelész óta tudjuk, hogy minden cselekedetnek meghatározója a cél. Ha azonban a cselekedetek céljait vizsgáljuk, azt látjuk, hogy a célok megvalósulásában az egyéni szabad állásfoglalás külső tényezők által akadályoztatott. Amilyen mértékben az Én meg tud szabadulni a determináns külső tényezőktől, olyan mértékben tekinthető szabadnak, hiszen egyéni lényegét csak így tudja kifejezni. A megvalósítás útja az erkölcsi szabadság és az ésszerű önelhatározás összefüggésbe hozása. Az egyén transzcendentális értelemben véve szabad, szabadságának lényege így foglalható össze: szabad megvalósítania mindazt, ami az egyénben benne van. E megvalósítás az intelligencia feltétlen uralmával esik egybe. Az erkölcs minden vonatkozásban az intelligencia központi jelentőségét mutatja: az „erkölcsi cél is egy: az intelligencia megvalósítása a külső, érzéki síkban cselekedetek által; egy az erkölcsi jó is: az intelligencia” (EÉP, 125).

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

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

Az érzékiség fölött álló ítélő értelem még mindig a tapasztalás világában tartja a cselekvés értékét. A tapasztalás világa a heteronómia világa. A heteronómia világa azonban Kant alapvetésében is az akarás (itt cselekvés) másrataltsága révén az értékelés végtelen regresszusához vezet. S itt határozott különbséget kell tenni a boldogság megszerzésére irányuló igényt elfogadó, de a boldogságon túllépő és a

boldogságelvű etika között. A boldogság-igény elválaszthatatlan az egyéntől, a *Gyakorlati ész kritikája* is lényegesen toleránsabb a heteronómia világában mozgó egyénnel szemben. A haszon világa Bartóknál a szociális szféra világa is, hiszen nemcsak egyéni haszon van.

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

Az erkölcsiség igazi kritériuma a cselekedet ésszerűsége. „Az ésszerűség növekedtével párhuzamosan halad a cselekedet erkölcsi szabadságának növekedése is” (EÉP,100). Az egyén erkölcsi szabadsága Bartóknál egyenlő tehát a heteronómia-mentességgel, azaz az autonómiával. (Az autonómia *kanti* problematikáját itt zárójelezni kényszerülünk.) A moralitás mezeje – vallja nagy határozottsággal – az autonómia világa, amely az erkölcsi jó megvalósulását a maga teljességében lehetővé teszi. Heteronómia és autonómia találkozási pontján a bartóki elmélet kulcsfogalma áll, az intelligencia. Az intelligencia Bartóknál az egyes ember olyan ésszerű képessége, amely hatalmánál fogva képes az érzékiség kényszerítő erejének legyűrésére, valamint a fontolgató értelem irányítására, ugyanakkor a szellem szabadságának (ezt az antropológiájából megelőlegezett fogalmat leszűkítve: a moralitás önértékének) érvényre juttatására.

A socialitas megítélésének eredete a dedukció következetességéhez vezet vissza, s mélyen összefügg Kant egyik „következetlenségével”. A *Gyakorlati ész kritikájában* az *Alapvetés* gondolatvilágától eltérően a személyiség fogalma kapcsolja össze az intelligencia fogalmával együtt járó kettéhasított emberi világot. A kettéhasítás megszüntetését az intelligencia csak részben tudja megtenni, hiszen nem mentes a projekciótan szubjektivizmusától. Innen eredeztethető Bartók antropológiai érdeklődése.

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

intelligens cél, maga az intelligencia áll. S az intelligencia fogalmában Bartók magának a személyiségnek az egyesítését is elvégzettnek gondolja, hiszen *van* és *kell* között a közvetítő szerepét tölti be.

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

Az Én szabad elhatározása, illetve az intelligencia (mint cél és törvény) feltételezi az erkölcsiség harmadik fő jellemzőjét, a kötelezőség momentumát. Az elhatározás önelhatározás, azt választhatom, ami bennem transzcendentálisan adott (ebben áll a szabadságom): az intelligenciám megvalósulását mint célt és törvényt, amely az egyénre nyilvánvalóan kötelező kell, hogy legyen. A kötelezőség semmilyen vonatkozásban nem lehet külső tényezők függvénye, nem függhet semmiféle metafizikai tényről, nem lehet társadalmi konvenció. „A kötelezésnek forrása az intelligencia; a kötelezés tárgya: az intelligens lény; és a kötelezés tartalma, amire kötelezve vagyok: az intelligencia megvalósítása az életnek minden területén.” (ÉÉP, 137)

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

Az erkölcsfilozófia lényeges momentumainak kiemelése után a kapott eredményeket és a felvetődött kérdéseket összevethetjük. A tartalmiságként megfogalmazott intelligencia valóságos tartalmat nyert, hiszen különben sohasem tudna közvetíteni *van* és *kell* között. A kettéhasadtság abszolút lenne, ha a *van* még a szubjektivizmus keretei között sem üzenne semmit a *kell* számára. Ezzel viszont a haszon és az élvezet valóságossága mellé került. Azt mondjuk, hogy Jago nem szabad, mert érzékeinek rabja. Jago bűnt követ el, tehát ezek szerint az utilitarizmus és a hedonizmus a bűn forrása? Igen – válaszolhatnánk Bartók nevében, s így az intelligenciának azt a szerepet tulajdonítjuk, hogy a bűnös cselekedetek lehetőségének kizárására irányul, a heteronómia rabságában szenvedő ember számára az autonómia – szabadság ígéretét adva. Tegyük fel egy igen fontos kérdést: Kinek a nevében? A kettéhasított emberi világ egyik fele, az intelligibilis szféra nevében? Ez teljességgel lehetetlen, hiszen ezzel az ember egységét is megszüntetném, amit még az öntét is állít.

Ha Bartók nem is fogadja el a társadalometika jogosságát, mondjuk Arisztotelész és Hegel örökségét, akkor is szembe találja magát a nagy elődök, Kant és Fichte teljesen eltérő hagyományaival. Gondoljunk Kant világpolgárára, a *Gyakorlati ész kritikájának* személyiségfogalmára vagy a *Vallás a pusztá*

ész határain belül antropológiai meglátásaira. Fichte sem mondott le az Én-re épített etikájában arról, hogy valamiképpen a társadalmisághoz kösse az ember lényegét. A transzcendentalizmus viszont Isten közvetlen beavatkozása ellen is fellép, a metafizika közelségét veszélyesnek tudja. Ez később elemzendő probléma. Mi marad tehát? Az egyetlen egyáltalán nem megnyugtató megoldás a mindenkinek adott transzcendentális szabadság fel nem ismerése. A felismerés azonban nem jelentheti az intelligencia kötelezőségét, a kötelezőség levezethetetlen fogalomként kerül az erkölcsfilozófiába. Az itt adódó körforgásról már szó volt, az individuum azonban nem önmagában létezik, az „ember világa” szűnik meg, ha az eszes lények együttesét atomizálom. Jago tette, a bűn nem magyarázható a szabadság fel nem ismerésével, ezt nagyon jól látja Kant is, amikor elindul a bűn antropológiai meghatározása felé. Bartók maga sem állíthatja, hogy a hedonizmus és az utilitarizmus önmagában bűn – hiszen akkor úgyszólván az egész emberiség bűnös – legfeljebb a bűn forrása lehet. A kötelezőség normativitása semmi garanciát nem ad a bűn elhárítására. Jagot rá lehet kényszeríteni, hogy ne kövessen el bűnt, vagy ha már elkövette, bűnhődjön is. De minek a nevében történik mindez? Vagy egyszerűen hagyjuk sorsára Jagot, s örülünk, hogy legalább mi birtokában vagyunk az intelligenciának? De hát a filozófus ethosza is elutasítja ezt a megoldást, mint bűnt! Az ethosz nem diktálhat mást, mint az elméleti tisztázás révén embertársunk befolyásolását, még ha ez különösen rejtett és áttételes befolyásolás is. Bartók üzenete épp ez által valósul meg számunkra.

Az erkölcsi érték filozófusa számára evidens a materiális javak eszközjellege. Napjaink értékviselkedésének egyik jelentős tényezője, hogy itt nem elemezhető okok következtében megfordulni látszik a javak és a hozzá kapcsolódó értékek cél-eszköz jellege. A javak birtoklása csak eszköz lehet az emberi értékek preferálásához, s ez evidencia Bartók számára. Mi megszerezni akarjuk a javakat, s közben nem marad lehetőségünk és időnk a javak birtokában az értékek preferálására.

A filozófia csak egyet tehet ebben az esetben: arra figyelmeztet, hogy a javak megszerzésére irányuló törekvés nem merítheti ki az ember lehetőségét, de tegyük gyorsan hozzá: tartalmas és teljes emberi életvitelről csak javak birtokában lehet beszélni. Ha erkölcsi törvény túljutni a hedonizmuson és az utilitarizmuson, akkor a túljutás nem lehet *kikerülés* sem. Az intelligencia a fenntartások hangoztatásával igenis lehet a legteljesebb emberi érték, ha arra vonatkoztatjuk, amit évtizedekkel később úgy fogalmaz a filozófia, hogy felemelkedés az általános emberi nem szintjére. Így az intelligencia egyfelől a teljes emberi életet jelenti, az emberi élet adta lehetőségek maximális kihasználását, a hedonizmus és az utilitarizmus kulturált kiélését, másfelől pedig olyan általános vezérelvet, mely segít a konkrét szituációkat megélni és helyes megoldásokat találni, azaz túljutni az adott szituáción. Végül is van az intelligenciának pejoratív tartalma is, amennyiben pejoratív lehet egyes helyzetekben a körülményekhez, vagy embertársaink megnyilvánulásához való alkalmazkodás.

A gondolatmenet végére maradt az erkölcsfilozófia legnagyobb erényének hangoztatása. Van valami nagyon vonzó az itt előadott elmélet karakterizáló jellegében. Egyénre vonatkoztat, a szabadság adottságát és a cselekvés lehetőségét eltúlozza ugyan, de lényeges és fontos igazságot mond ki. Azt mondja ugyanis, hogy annyit érsz, amennyit meg tudsz valósítani az erkölcsi jóból. Önvizsgálatra készítt. Az „Ismerd meg

önmagadat!” ősrégi filozófiai üzenete kényszerítő erővel hat Bartók intelligencia-fogalmán keresztül. S ha a teljes emberi élet vágyalom is marad, eredménynek ez sem utolsó.

3. Etikai transzcendentalizmus

3.1 Az egyén

Egy elvont szubjektum, egy individuális alanyiség áll Böhm filozófiai rendszerének fókuszában. A világ az Én számára áll elő, legyen szó akár öntétről, akár projekcióról, illetve a szubjektivitás tartalmi kapnak filozófiai argumentációt, maga a szubjektum kimarad a Böhm által felvállalt filozófia világából. A tételezésnek sohasem tárgya maga a szubjektum, a szubjektivitás alapfilozófiai problémái nem léteznek Böhm számára. A projekció előfeltételezett alanyiséga és az etikai transzcendentalizmus által a filozófiai reflexió fókuszába állított *én*, *egyén* nyilvánvaló különbözőségeit immáron felesleges részletezni. Bartóknál viszont az embernek mint eszes lénynak adott transzcendentális szabadság és a cselekedetekben érvényesülő erkölcsi szabadság összefüggései tartják egybe az erkölcsfilozófiai koncepciót. Az intelligencia nemességi értéke, önértéke így kaphat formális és tartalmi jegyeket egyaránt.

Az eleve meglevő alapvetésszerű különbségek következményeikben tanulságosak. Az öntét előfeltételezett alanyiséga, illetve a projekció Énje koncepcionális kritériumot állít fel: megköveteli, hogy a való világ minden ténye és összefüggése – a Van és Kell világában – visszavonakoztatható legyen egy elvont individuumra. Az etikai transzcendentalizmus viszont kezdettől fogva létben elhelyezett emberről beszél, a transzcendentális lét a megismerés, illetve cselekvés ontológiai előfeltétele. Továbbá az individuáletikában a transzcendentalizmus az emberi autonómia garanciája, az emberi autonómia pedig úgy a megismerés, mint a cselekvés előfeltétele – a megismerés és a cselekvés antropológiai összhangjában. A megismerésben az ember (az egyén) felismeri saját autonómiáját, és a törvény iránti tisztelet jegyében a cselekedetekben kötelező erővel érvényesíti, tartalommal tölti be saját transzcendentális szabadságát az erkölcsiség szintjén.

Az autonómia továbbá igazi garancia az általános érvényűsége is. Az általános érvényűség a tapasztalati világ esetlegességeitől éppoly veszélyeztetett, mint a metafizikai transzcendencia közelségétől. A Kanttól eredő intencióhoz Bartók mindvégig következetesen ragaszkodik. Legyen szó akár megismerésről, akár morális cselekvésről, az antropológiai szempont ebben a vonatkozásban egyszerűen annyit jelent, hogy a létben elhelyezett egyén számára a megismerés és a cselekvés egységben áll, s ezt az egységet legfeljebb a filozófiai reflexió tudja „szétszedni”.

Az erkölcsfilozófia bármennyire is zárt elméleti konstrukció, magában hordozza azon tartalmi mozzanatokat, melyek elméletileg mégis nyitottá teszik rendszerét. (Igaz ez egyébként Bartók ismeretelméletére – a megismerés elméletére, ontológiájára, szellemfilozófiájára, metafizikájára, sőt még a tulajdonképpeni rendszerelméletére nézve is.) A nyitottság kritériumának szükségességét túlságosan

egyszerű lenne kizárólag Bartók szintézisigényével magyarázni, mondván, Bartók kezdettől fogva filozófiai szintézis kimunkálásán fáradozott, követelmény tehát, hogy a részmunkálatok egységbe álljanak össze, tehát nyitottá kell tenni a (rész)rendszereket. Módszertanilag legalább olyan fontos az a felismerés, hogy a létben elhelyezett ember (egyén) minden filozófiai reflexió tárgya, a filozófia reflektál a létező ember világára. A létben elhelyezett ember erkölcsfilozófiai aspektusból individuum, transzcendentálisan szabad – mert eszes lény, tehát autonóm – továbbá az emberi cselekvés morális tartalmának kifejtő, részletező elemzése (a tulajdonképpeni erkölcsfilozófia) összhangban áll a megismerés új elméletével, hiszen közös a létalapjuk, s mindketten magukban hordozzák a szintézis lehetőségét. A közös létalap az maga az őskép, a filozófia azt fejt ki, ami ebben a létalapban megvan, legyen szó a filozófia akármelyik diszciplínájáról – az ismeretelmélettől, az ontológián, szellemfilozófián, etikán és axiológián át a bizonyos metafizikát is felvállaló bölcséleti antropológiáig. Szó sincs itt semmilyen öntétről, vagy projekcióról, az etikai transzcendentalizmus visszafelé hatva egyszerűen eltünteti Böhm alapfilozófiáját, s maga az axiológia is csak a jelentéselmélet révén juthat szerephez és funkcióhoz Bartók formálódó koncepciójában.

Az egyén két világ polgára, s az emberi lélek hivatott összekötni a két világot, az egyén így *homo phaenomenon* és *homo noumenon*. A nyitottság újabb adaléka, hogy az emberi lélek funkcionális magyarázata ismételten teret enged az antropológia érvényesülésének. Az emberi cselekvés közegében a morális megítélés tárgya nem a cselekvés következménye, hiszen a sikeresség-sikertelenség, az eredményesség-eredménytelenség függ a másik embertől is, hanem a cselekvés motivációja, a cselekvő ember szándéka. Nem erkölcsfilozófiai kérdés, hogy cselekedeteink következménye hasznos-e vagy káros – mondja Bartók. Épp a szándéketika példázza legjobban Bartók filozófusi „ravaszságát”, hiszen a cselekvés közegében a szándék belülről kifelé hat, tehát valójában belső tartalom kivetítése, projekció. Bartók azonban úgy tesz, mintha nem lenne különbség a böhmi projekció és a szándéketika projekciója között, noha az előbbi filozófiai világkép, utóbbi pedig egy egészen más létkoncepcióban egy, az emberi cselekvés szándéketikai leírásához nélkülözhetetlen elem.

A transzcendentális eszme

Az öntétfilozófia/projekciótan sokirányú paradigmatis következményeinek egyike, hogy az általános axiológia és annak pusztán önmagából kiinduló etikai továbbfejlesztése feleslegesnek tudja az etikai transzcendentalizmusban oly lényeges megkülönböztetést *homo noumenon* és *homo phaenomenon* között. Az *Axiológia* bármely figyelmes olvasója azonnal konstatálhatja eme megkülönböztetés hiányát, mely különösen a zárófejezetekben feltűnő. Egy lehetséges elvi magyarázat szerint maga a projekciótan zárja ki a megkülönböztetést, hiszen legfeljebb a projekció alanya lehetne *homo noumenon*, ám a megkülönböztetés révén tételezhetővé-elemezhetővé válna az az alanyiség, melyet az öntét/projekció lényegében csak előfeltételez, de nem magyaráz. Ismételten: az öntét/projekció révén előálló világ elméleti magyarázata nem azonos magának a centrumnak, az ennek a magyarázatával.

Bartók erkölcsfilozófiájában a megkülönböztetés közvetlenül az erkölcsi szabadság terepében – az emberi cselekvés közegében – kap elméletformáló jelentőséget, a transzcendentális eszme regulatív funkciójával szoros összefüggésben. Ezen a ponton ismételt hangsúlyozni kell, hogy Bartók elsősorban és mindennekfelett a kanti etikai-erkölcsfilozófiai felfogás követője, azaz a transzcendentalizmus teszi valójában mindvégig nyitottá erkölcsfilozófiáját, a nyitottság jegyében ismét a megismerés és a morális cselekvés összhangjáról, együttlétéről érdemes nyilatkozni. A tulajdonképpeni erkölcsfilozófiában az eszme regulatív funkciója az emberi cselekvések értékorientált irányultságainak szabályozása. Az intelligencia önmagában az erkölcsi önérték tartalma és formája a transzcendentális létben adott eszme, mely általános érvényűsége révén bír regulatív erővel a fenomenális világban csetlő-botló egyén, a cselekvő ember számára. A megismerés itt valójában felismerés, mivel az emberi cselekvések értékorientáltak, a cselekvő ember saját cselekvéseinek értékmozzanatait fel tudja ismerni, s a transzcendentális eszme regulatív funkciójának köszönhetően az intelligenciára (az erkölcsi önérték tartalmára és formájára) irányítja a cselekvő ember figyelmét.

Bartók azonban feltűnően sokszor és a legkülönbözőbb szövegek környezetében hangoztatja, hogy az eszmének a regulatív szerepén és funkcióján túl konstitutív szerepe és funkciója is van. Már csak azért is, mert a cselekvő és megismerő egyén képes az új megalkotására, az új létrehozására. Az erkölcsfilozófiában fogant azon felismerés, hogy az eszme egyaránt bír regulatív és konstitutív szereppel és funkcióval, a megismerés és a moralitás összhangjának újabb bizonyítéka, illetve nyitás az ontológia, de legfőképp a szellemfilozófia felé.

A szellemfilozófia kapcsán megjegyzendő, hogy az eszme konstitutív képességének felismerése és hangsúlyozása Bartók szerint nem Kant, hanem Hegel érdeme. Konkrétabban: a konstitúció erkölcsfilozófiai vonatkozásai jelen vannak az *EÉP-ben*, ám maga az eszme filozófiai argumentálása a húszas-harmincas évek akadémiai tanulmányaiban dokumentálható; így viszont összefüggésbe kerül a tízes évek erkölcsfilozófiája és a húszas-harmincas évek szellemfilozófiája, ontológiája és metafizikája, nyílegyenesen kijelölve az utat az antropológia felé.

Bár Bartók hegelianizmusa igazából a húszas-harmincas évek akadémiai tanulmányaiban érvényesül, mégis a tízes évekből eredeztethető. Bartók filozófiatörténész is volt, s ekkor írta nagyszabású etikatörténeti monográfiáját, a *Kant etikáját* KE). Így azonnal kijelenthető, hogy a Hegel-élmény egyike Bartók pályakezdő filozófiai élményeinek a tízes évek erkölcsfilozófiai és etikatörténeti munkálkodásának tanúsága szerint. Vagy akár még korábbra is érdemes visszamenni, konkrétan a németországi egyetemi tanulmányainak időszakára. A kolozsvári egyetem befejezése után Bartók 1905-06 táján Németországban tanult – filozófiatörténetet éppen Windelbandtól. Így volt alkalma elsajátítani a filozófiatörténet-írás lényegében hegelianus módszerét. Érdemes egyébként egy Hegel-Kuno Fischer-Windelband – és Bartók hatástörténeti összefüggésben gondolkodni, bár itt nincs arra lehetőség, hogy a filozófiatörténet-írás elméletalakító hatásáról érdemben lehessen nyilatkozni. (13)

Kellő intenzitással foglalkozott tehát Hegellel, akinek erkölcsfilozófiai tézisei amúgy kifejezetten kantianus színezetűek tudnak lenni. Csak egyetlen idetartozó példa: Hegelnél a moralitásból az erkölcsiségbe való átmenetet, a fejlődést a szabadság eszméje vezérli. A szabadság eszméjének az öntudatban van tudása és akarása, az egyéni cselekvésekben pedig valósága. Az eszme realitásának kettős mozzanata tehát ugyanúgy a tudás és a cselekvés, maga az eszme a végtelen realitás totális-teleológiai rendszere. A tudás és a cselekvés összhangjában az emberi egység antropológiai tézisének előzményét kell tudatosítani, s ezt az összhangot immáron a szellemfilozófia is tudja garantálni, noha pillanatnyilag csak az eszme konstitutív és regulatív funkcióinak erkölcsfilozófiai jelentőségéről van szó.

A cselekvő ember az intelligencia érvényesítésére kötelezve, és nem kényszerítve van. A kényszerítettség a kívülről, a többi ember felől érkező kihívás emberi élménye, a kötelezettség belső élmény. A kötelezettség ereje belülről, a lélek legmélyéről fakad, az autonómia és a transzcendentális szabadság felismerésének függvényében érvényesül. A transzcendentális eszme a maga regulatív és konstitutív szabályozó szerepét az emberi cselekvések világában tölti be, az intelligencia fokozatos érvényre juttatásának feladatát teljesítve. Másképp fogalmazva: csak akkor tudja a legkülönbébb motivációjú emberi cselekvések világában az intelligenciát (a jó önértékét, mint tartalom és forma egységét) érvényre juttatni, ha regulatív szerepét betölti, s szabályozó feladatát konstitúcióval, a transzcendentális eszme előrevetett képével el tudja látni. A *homo noumenon* így a legfontosabb transzcendentális eszme, s lényegében azt a szerepet tölti be, amit Hegelnél a szabadság eszméje. A cselekvő egyén intelligenciája (felismerés és cselekvés, kötelezőség és maga az intelligencia tartalmi és formális egysége) annak kifejeződése, hogy az ember intelligenciaként nem pusztán létezik, hanem egzisztál. Maga a cselekvés egzisztálás, az intelligencia voltaképpen a cselekvő ember öntudata.

3.2 Erkölcsfilozófia, etika, az erkölcs filozófiája

Az eszme regulatív és konstitutív funkcióinak egysége, pontosabban ezen egység hangoztatása az erkölcsfilozófia sokirányú továbbfejlesztésének lehetőségét teremti meg, s végső soron az antropológia felé tett első jelentős gesztus. Folytatván az antropológia előkészítését célzó mozzanatok bemutatását, az *etika* és az *erkölcsfilozófia* között tett distinkció jelentőségére érdemes figyelni. Nem véletlenül volt mindeddig erkölcsfilozófiáról szó, Bartók maga is nagy nyomatékkal hangsúlyozza, hogy ő nem etikát, hanem erkölcsfilozófiát írt, azaz elméletéből feltűnően hiányzik az imperatívusz. Bartók szerint magának a filozófiának nem lehet feladata előírások, parancsok, utasítások megfogalmazása, a filozófia az erkölcsi tények elméleti jelentőségét kívánja tisztázni. (Megjegyzendő, hogy a szűken vett morálfilozófiai állásponton messze túlmutató tézistről van szó, valójában Bartók így „rendezi” az elmélet és gyakorlat, a filozófus és a többi ember viszonyát. A filozófia társadalmi szerepének, küldetésének újraértelmezése és a filozófus éthoszában a tudatos önkorlátozás és a tolerancia a két legfontosabb komponens.)

Az EÉP-t Bartók 1942-ben minden változtatás nélkül újra kiadta, jelezvén, hogy erkölcsfilozófiai koncepcióján nem kíván változtatni. Adalék a második kiadás fontosságához, hogy csak a PHL ért még meg

több kiadást Bartók életében, igaz, azt viszont négyszer adta ki szerzője. Szövegelemzéssel kimutatható, hogy a PHL-t is a tízes években írta Bartók, a trianoni összeomlás időszaka és a szegedi újrakezdés évei után sikerült csak publikálnia új filozófiai alapvetését. A szegedi húsz év alatt az új program részletes kimunkálásán dolgozott, így joggal lehet az *etika* egész problémakörének zárójelezéséről beszélni: az ismeretelmélet, az ontológia, a szellemfilozófia, a rendszerelmélet, a lélektan és a metafizika állt teoretikus érdeklődésének előterében. Ugyanakkor megírta az *Erkölcsei értékeszme történetét* (I-II), melyet általános filozófiatörténeti monográfiájával együtt nemzedékek tankönyvként használtak előbb a szegedi, majd a kolozsvári egyetemen – igaz, ott már csak rövid ideig. Etikátörténeti munkájának elméleti alapjait immáron könnyen meg lehet adni: Az erkölcsi érték – az egy eszme, melynek történetét elméletek összefüggéseiben fel lehet vázolni anélkül, hogy valamilyen értelemben vett fejlődésszémához mereven és formálisan ragaszkodnánk.

Az *erkölcs filozófiájának* fogalmát érdemben csak a böhmi filozófiával, konkrétan az axiológiával való ismételt összevetésben lehet tárgyalni. Az individuáletikában az erkölcs, a morál nem értékképző, maga az erkölcsiség fenomenális, azaz legfeljebb megjeleníti magát az értéket, nem lehet az érték forrása, csak megjelenítője. Ebből következően el kell utasítani az etikában a *sensus communis* elvet, illetve a társadalom, a *socialitas* világát érintő összes kritikai megjegyzés magyarázata visszavezethető ezen kellően radikális és önmagában az erkölcsfilozófiában releváns alaptézisre. Mintha Bartók megismételné a *socialitas* világát sommásan elutasító Böhm álláspontját, mely attól olyan rideg és elutasító, mert egy feltűnően zárt rendszerben (a projekcióban, illetve annak egyik ágában, az axiológiában) fogalmazódik meg. Ismételten: az egész böhmi filozófiai gondolkodásmód egy feltűnően zárt rendszer keretein belül fogalmazódik meg, s a zárt rendszer formalizmusa tartalmi tényezőket is befolyásol, hosszú távú következményekkel járó módon – egészen Bartók, de különösen a kolozsvári iskola más tagjainak munkásságára nézve.

Kizárólag axiológiai és etikai-erkölcsfilozófiai vonalat követve indításként kijelenthető, hogy a socialitas szigorú axiológiai meg-és elítélését az erkölcsfilozófia megismétli, hiszen erkölcsfilozófiai alapon ugyanúgy el lehet utasítani a hedonizmus és az utilitarizmus világát, mint axiológiai alapon. Mindkét elmélet egy elvont individuumot állít központba, ám korábban már sok szó esett arról, hogy a projekció elméletileg nem tisztázott, csak előfeltételezett alanya messze nem azonos a transzcendentálfilozófia létben elhelyezett egyénével. Továbbá ez erkölcsfilozófia integráns eleme az értékelés fenomenológiáját leíró elméleti részegység, hiszen valahol axiológiát is kell, hogy képviseljen az erkölcsfilozófia. Sőt, az etikai transzcendentalizmus önmagában is csak keretet ad a jó önértékét kidolgozó axiológiának, a tulajdonképpeni mondanivaló, az maga axiológia. S még ott van a kettősség problémája is, bár épp ebben a vonatkozásban adott a legnagyobb csodálkoznivaló. (Néha tényleg elcsodálkozik az ember azon, miért is élhet még mindig az a filozófiatörténeti közhely, hogy Bartók voltaképpen Böhm ismételtetője.) A projekció kettőssége a való és a kellő, ontológia és deontológia (axiológia) kettőssége – a világ a projekcióban a projicizáló én számára adott; az etikai transzcendentalizmus kettősségében a létben elhelyezett cselekvő és gondolkodó egyén két világ polgára, egy látható és egy láthatatlané. Ugyanaz lenne?

Az általános axiológia zártsága Böhm rendszeralkotó törekvéseinek tudatosan vállalt, sőt, kifejezetten óhajtott következménye, az axiológia társadalomkritikája pedig összefüggésben áll Böhm személyes habitusával, alkotói moráljával. A socialitas, emberi közösség, együttlét, társadalmiság sommás bírálata életrajzi tényezőkkel is magyarázható, bár elég egyértelműen az axiológia elméleti konzekvenciája. Elvileg nem is annyira az általános, sokkal inkább az erkölcsi jó önértékét kidolgozó különös axiológia lenne hivatott a socialitas ügyeivel foglalkozni, elvégre a *moralitas* „benne van” a socialitas világában, az emberi közösség világa a moralitas közege. Az erkölcsi érték filozófiája egyúttal morálfilozófia, s mint ilyen a már megtörtént emberi cselekvések filozófiai argumentálása. Végeredményben az erkölcsi érték tana egyfelől az általános axiológia, másfelől pedig a morálfilozófia követelményeinek hivatott megfelelni. A jó önértékét kidolgozó program stimulálódik a gondolkodó és cselekvő ember világát teoretikusan feldolgozó etikával-erkölcsfilozófiával, ahogyan ezt Bartók vállalkozása tökéletesen igazolni tudja. Az általános axiológia már csak azért is távol áll az etikától-erkölcsfilozófiától, mert még két derivátuma van. Ez a logikai és az esztétikai érték tana, melyek közül az utóbbi feltétlenül felvetné az esztétikai érték hordozójának problémáját.

A logikai érték előállhat tiszta érvényösszefüggésben, azonban ahogyan nem lehet etikai jóról, úgy nem lehet esztétikai szépről sem beszélni az érték-hordozó nélkül; az esztétika ugyancsak megmutatná az utat az antropológia felé. A távolság ellenére az általános axiológia szerzője – egyébként alkotói moráljának, habitusának oly jellemző megnyilvánulásaként – itt, ezen a ponton fogalmazza meg saját sommás társadalombírálatát, amely axiológiai aspektusból a hedonizmus és az utilitarizmus bírálata és elutasítása. Az axiológia értékfokozatokat állít fel, a hedonista érték és az utilitarista érték az értékfokozatok alsó két fokát képviselik, a harmadik fokozathoz (az önértékhez) való eljutás felülemelkedés, mely egyúttal elhagyása is a másik két értékvilágnak. A hedonizmus és az utilitarizmus világa viszont a socialitas világa, azzal lett azonosítva. Ha tehát az *értékelő én* felemelkedik az önértékhez, akkor egyúttal elhagyja a socialitas világát, illetve a túllépést-elhagyást még ráadásul elméletileg meg is indokolja. (Adalék Bartók szellemi örökségéhez: mestere túllépett, felülemelkedett azon a világon, mellyel ő foglalkozni akart.)

Az önmagában vett érték tételezése a socialitas szigorú megítélésében manifesztálódik. Maga a tételezés kizárja, hogy valaha el lehessen jutni a léthez (tehát az ontológiához), a cselekvő és gondolkodó ember világához (tehát az antropológiához, melynek integráns része az erkölcs filozófiája), illetve az ontológia és az antropológia által garantált teljességhez (tehát a metafizikához). Az önmagában vett érték Böhm-nél azért egy zárt elméleti konstrukció centrális fogalma, mert a projekció feltételezett alanyára vonatkozik; a böhmi alapfilozófia azért sem tekinthető a transzcendentalizmus kiterjesztésének, vagy akár továbbfejlesztésének, mert képtelen eljutni oda, ahonnan maga a transzcendentalitás filozófiája kezdődik. Az etikai transzcendentalizmus vállalásával Bartók lényegében túllépett a kapott szellemi örökségen, hiszen figyelmen kívül hagyta Böhm egész filozófiai konstrukcióját. Az erkölcsstan pedig nem egy általános elmélet derivátuma, hanem egy felismerés következménye: a morál része az ember világának, rendszerelméletileg tehát indokolt megadni az erkölcs filozófiáját – az antropológia közegében.

4. Erkölcsfilozófiai összegzés

Kant és Bartók világképében az emberi létezés két ellentétes irányú, ámbár összetartozó szférában valósul meg, mely két szféra találkozási pontján adott a morális érték is. Kant nyomán Bartók is az ész autonómiájának elvére alapozva építi föl az emberi világ lényegi sajátosságait. Az építkezés „visszafelé” a teoretikus és a praktikus ész végső egységén alapul, tehát az erkölcsi világrend és a tulajdonképpeni világrend harmonizál. Hogy a tulajdonképpeni világrend kiépüléséhez az erkölcsi világrend konstitutív jelleggel járul-e hozzá, vagy ez a világrend eleve adott, kifejezetten kanti probléma. Bartók a szellem (eszme) konstitutív képességének felismerését az erkölcsfilozófiában még Fichtének tulajdonította, később pedig, összefüggésben az ismeret szellemfilozófiai és ontológiai vonatkozásainak feldolgozásával, Hegelnek.

Előretekintve azonban döntő eltérés tapasztalható a két gondolatrendszer között. A *Tiszta ész kritikája* meghirdeti a transzcendentális teológia programját, mely program nem fogadható el Bartók számára. A program egyik fontos eleme a morál-teológia, amely szerint Isten léte az egyik etikai posztulátum. Lényeges elem továbbá az etikoteológia, azaz a világ összhangban áll a morális ész használatával, s az összhang megteremtése az ember feladata is. Az alapvetés közös: a transzcendentális szabadság Bartóknál is létalapja a morális törvénynek. Bartók azonban így bírálja Kantot: „Vagy van erkölcsi autonómia, amely esetben az erkölcsi lény teljes mértékben a maga erejére van utalva és erőinek kifejtésére szabadsággal felruházva; vagy pedig földöntúli lénytől tétetik függővé az erkölcsi törvény kötelező ereje, s ebben az esetben le kell mondanunk az erkölcsi törvény önértékűségéről és az erkölcsi szabadság eszméjét is flatus vocis-nak kell deklarálnunk”. (KE, 58) Bartók következetesebb akar lenni a transzcendentalizmushoz, mint maga Kant. Az erkölcsi törvény önértékűsége és az erkölcsi autonómia a transzcendentalizmus olyan kulcsfogalmai, melyek nem csupán a tapasztalás által veszélyeztetettek, hanem – mint ahogy az idézetből is kitűnik – egy földöntúli lénytől is. (14)

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

A transzcendentalizmus mint formák dedukciója új ürességet teremt, hiszen vagy el kell utasítani azt a másik világot, melyhez a transzcendentalizmus hozzáköt (hiszen nemcsak elválasztásról, hanem hozzákapcsolásról is szó van), vagy meg kell mondani, hogy mi is az a másik világ s főleg mi a kapcsolat a két világ között. Így azonban óhatatlanul nemkívánatos tartalmi elemek épülnek be a metafizikába, melyek

magát a transzcendentálfilozófiát is átértelmezik. Misztikus, irracionális módon lehet csupán megfogalmazni a transzcendentalizmus által kettéosztott emberi világ egységét. (S ez – ugye – ellentmond a tiszta filozófia, a *philosophia perennis* Bartók által is vállalt eszményének.) Úgyhogy Bartókhoz sokkal-sokkal közelebb áll a *Gyakorlati ész kritikájának* etikai formalizmusa, mint a *Tiszta ész kritikájának* transzcendentális teológiai programja. Summázként a metafizika metaetikai megközelítése és az attól való visszariadás a kanti filozófia igazi tanulsága Bartók számára. (Amennyiben a metaetikát lehet itt olyan értelemben használni, hogy fogalmai funkcióhoz juthatnak egy etika fölötti, transzcendenciára vonatkozó elméletben, azaz metafizikában.)

Más oldalról az erkölcsi autonómia a tapasztalati világ közelségétől is veszélyeztetett, s a kanti boldogságeszmény szintén nem igazán következetes – Bartók szerint. A boldogság csakugyan eleme az erkölcsiségnek, de ténylegessége és pszichológiai jellege végeredményben a hedonizmus-utilitarizmus keretei között tartja. Bartók jól látja, hogy a transzcendentalizmus következetes alkalmazása a kanti formalizmus erősítése is egyúttal, csak hogy a megfordítás még érdekesebb: minden olyan megoldás, mely a formalizmus merevségét enyhíti, egyúttal magát a transzcendentalizmust gyengíti. Például a *boldogság* és a *boldogságra való méltóság* megkülönböztetése Kantnál (*Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*) csak arra jó, hogy Kant magát a *boldogságot* olykor ne megfelelő helyen és módon használja fel érvelésében – véli Bartók.

Ha a transzcendentalizmus a filozófiai elmélet egyértelműen meghatározható vezérfonala, akkor az ezzel járó formalizmust vállalni kell – Kant szellemében, olykor még Kant ellenében is. A KE szerint ami a teoretikus ész számára az ismeret, az a praktikus ész számára a moralitás. Ha az ismeret ítéletekben nyer megfogalmazást, akkor a moralitás erkölcsi törvényekben. S ha az ismeret (nem ismeretek) csak formailag írható le, akkor a moralitás is csak formalizmus révén válhat az erkölcsi világ integráns részévé. Ám ettől nem szabad megijedni, a „filozófia nem a gyengéd és finom lelkek számára való orvosság, és akit ez az ijesztgetés visszariaszt, az meg is érdemli, hogy visszariasztassék” (KE, 145). Ne hagyjuk magunkat ijesztgetni, viszont vessünk egy pillantást az EÉP eredményeire, s vessük össze a két művet!

Újra a moralitásról és az erkölcsi törvényről esik szó, bár az EÉP kulcsfogalma, az *intelligencia* eltávolodás az erkölcsfilozófiai általánosságtól. Hiszen mint az etikai formalizmus tartalmi kiegészítésének kulcsfogalma, segít az erkölcsiség forrásának, törvényadójának és céljának meghatározásában, így válhatott az intelligencia tartalmisága a konkrét cselekedetek fölé nőő általánossággá. (A KE és az EÉP összefüggése nyilvánvaló, s maga Bartók is utal rá az 1930-as kiadáshoz írt lábjegyzetben.) Az intelligencia közvetítő szerepe nélkül örök rejtély marad az erkölcsi törvény általánossága és az erkölcsi tények egyedisége közötti kapcsolat, még ha nem is az erkölcsi cselekedetek világában kívánunk eligazodni. Immáron megfogalmazható Bartók antropológiai érdeklődésének néhány lényeges motívuma: tarthatatlan a szubjektivistikus képelmélet és az arra épülő szellemfilozófia, illetve a kozmikus méretű általános axiológia mint erkölcsfilozófiai alap, hiszen az etikai formalizmus tartalmi kiegészítésének programja azonnal beleütközik – az egyszerűség kedvéért fogalmazzuk így – a projekciótan szubjektivizmusába. A megoldást képviselő transzcendentalizmus következetlenségeitől elhatárolódó fejtegetés kerüli ugyan a

transzcendencia, illetve a heteronómia világának közelségét – féltve a tiszta filozófia eszményét –, mégis a transzcendentalizmus hiába „verőfényes magaslat”, az emberi világ egységes, s a filozófia nem kerülheti el az egységes emberi világ elméleti interpretációját. A KE és az EÉP fejtegetései ugyanabba az irányba mutatnak: kinek és minek a nevében fejt ki föltétlen uralmát az intelligencia, s hogyan érvényesíti normatív jellegét, azaz mit üzen a filozófia a heteronómia rabságában vergődő egyén felé. A probléma az EÉP tanulsága, a megoldás lehetőségére (Scheler: „Gut und Böse sind Personenwerte”) a KE utal.

IV. AZ ISMERET FILOZÓFIÁJA

1. A filozófia újrafogalmazott lényege

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

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

Böhm szerint a valóság maga a projekció, a projicizált való az Én számára, a projekció alanya számára adott. Kellő meglepetéssel olvashatjuk a PHL-ben, hogy a filozófia nem azt akarja megmondani, hogy mi a valóság, hanem annak fennállását előfeltételezván, a filozófia saját feladatát a valóság teoretikus-elméleti modellálásában látja. A nyitógondolat paradigmatis jelentősége összetett, néhány fontos mozzanatát emeljük itt ki. Először is a filozófia rendezni tudja viszonyát a szaktudományokkal, hiszen ahogyan az egyes tudomány modellálja a valóság egy általa meghatározott szegmensét, úgy jár el a filozófia a valóság egészével. Feleslegessé vált a tudományok időnként kifejezetten bántó böhmi kritikája; Böhmnél az öntétnek és a projekciónak ellentmondó tudományok áltudományok, a kicsit is közel állók pedig „fenomenologikusak”, nem a lényegét érintők. Noha Bartóknál a filozófia öntörvényű gondolkodás, számít azonban a tudományok eredményeire, az arisztotelészi hagyománynak megfelelően. Rendezni lehet továbbá a filozófiatörténet hagyományához fűződő kapcsolatot is, a valóság előfeltételezése feleslegessé teszi a „realizmus alapellentmondása” címszóval nevesített szintén szélsőséges kritikai mondanivalót,

mellyel Böhm jóformán az egész filozófiatörténetet illette. A filozófiatörténeti tradíció ezzel a mozzanattal válik a szellem kibontakozódási-önmegvalósító folyamatának szerves részévé, itt talál egymásra az elméletképzésre vállalkozó teoretikus-filozófus és a filozófiatörténész. Bartók ugyanúgy „újraolvassa” a filozófia történetét, mint mondjuk Heidegger, akinek szintén magától értetődő volt a klasszikusok „modernsége”. Szaktudományok és filozófia kapcsolata immáron sohasem téma Bartók életművében, mindvégig rész-egész problémát lát itt.

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

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

Ha már a tudományelméleti elvárásoknál tartunk, bizonyára elég sok szociálpszichológiai tényezővel is magyarázható, hogy a tízes években formálódó, ugyanakkor igencsak hasonló felvetéseket tisztázó husserli fenomenológia nem hagyott semmilyen nyomot Bartók új koncepcióján. *A filozófia mint szigorú tudományban* Husserl szintén újraértelmezi mind a filozófia és a tudományok viszonyát, mind pedig a kétezer éves filozófiatörténeti tradíció tanulságait. Nem egyszerűen a nagyjából egy időben végrehajtott radikális újrakezdekés tényei teszik egymás mellé a két nevet, hiszen mindkét esetben igencsak hasonló

módszertani problémák fogalmazódnak meg, az eltérő irányultságú megoldások jóval konzekvensebbek annál, mint hogy néhány felületes szociálpszichológiai megállapítással elintézhető legyen a felismerés: a husserli fenomenológia *expressis verbis* hatást nem gyakorolt Bartók új filozófiájára. Husserl kimondja, hogy a filozófia nem tudomány, történetében minden baja abból származott, hogy szellemiségétől voltaképpen idegen tudományelméleti elvárásoknak igyekezett a maga módján megfelelni, egyszerűen le kell tehát mondani a tudományelméleti elvárásokról.

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

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

időben: Bartók az elsők között és igencsak értő módon reagált Heidegger *Lét és időjére*, a létprobléma heideggeri felvetését azonban immáron érthető koncepcionális okokból kellő kritikával illette.)

Visszatérve a PHL-hez, a Bartók-hermeneutika másik nagy témája a Böhm és Bartók által egyaránt használt fogalmak világa. Bartók tényleg nem könnyíti meg az olvasó dolgát, talán nem is akarja. Ugyanazokat a fogalmakat Böhm-től teljesen eltérő értelmezésben használja, a felületes olvasás lényeges használatbeli különbségek felett siklik át. A filozófia nem a gyengéd széplelkek számára való orvosság – írja valahol –, s akit az adódó nehézségek visszariasztanak, az meg is érdemli, hogy visszariasztassék. Az interpretátor kötelessége immár, hogy nem megijedve a feladattól, példákkal illusztrálja tézisé, miszerint ugyanaz a filozófiai fogalom más értelemben használatos Bartóknál, mint Böhm-nél. Egy könnyű példáról már volt szó: a dialektika szó Böhm-nél destruktív, látszatromboló, kritikai eljárás, melynek végeredménye a filozófiai elmélet alapfogalma, konkrétan éppen az öntét; Bartóknál a dialektika maga a filozofálás műfaja, a szellemmel folytatott folyamatos diskurzus szinonimája, építő és nem romboló teoretikus eljárás megnevezése. S most a nehezebb példa természetesen maga a szellem. Tekintettel a felmerülő problémák összetettségére és súlyára, itt és most csak annyit lehet mondani, hogy aki ismeri az öntét=pete koncepciót (Böhm *Ember és világa II. k. A szellem élete*) és Bartók bölcséleti antropológiáját (ÉÉ), az nem fog egyenlőségjelet tenni a két fogalomhasználat közé, sőt, élénken tiltakozni fog minden egybemosási kísérlet ellen.

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

Joggal említhető az ember természetes metafizikai hajlandóságából fakadó és a filozófia mint tudomány iránt táplált állandósult világnézeti igény kanti gondolata. Kellően radikális az a megállapítás, hogy noha az állandósult igénynek megfelelően sokféle megoldás született, mégis a létező megoldások sokféleségével valójában egyazon filozófiai mondanivaló állítandó szembe. A filozófia, mint történetiségében megnyilvánuló kulturális érték voltaképpen tartalom és forma egységében adott, amelyben egyazon tartalom nyilvánul meg az egymástól rettenetesen különböző kultúrtörténeti igényeknek és körülményeknek megfelelő sokféle formában. Az egyazon tartalom lelki tényezők által garantáltan egységes. Maga a filozófus olyan

alany, akinek lelkét ugyanaz az 'ethos', ugyanaz a szellemi sóvárság motiválja a filozófia művelésére, lelkében az egyetemes filozófiai szellemiség ugyanazon szubsztanciális csírája kelti életre a filozófiának nevezett kulturális értéket.

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

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

homályos marad a filozófus lelki alkatában megnyilatkozó szubsztanciális elem tézise. Bartók számára immáron természetes, hogy Sípos Páltól Kantig, Széchenyitől Platónig filozófusnak nevezhető, akinek megnyilatkozásaiban azonosítható a filozófiára motiváló lelki tényező. Mellesleg Böhm is ide, ebbe a sorba tartozik, egyike a mindenkori filozófusnak, akire lehet ugyan hivatkozni, de nem kell ott folytatni, ahol a Mester abbahagyta.

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

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

A filozófia, mint kulturális érték – örökség. A kultúrtörténet tanúsága szerint maga is változásokon ment át. A tudás kezdetben komplex volt, a filozófiát meghatározó két eszme, az egyetemesség és az érdekmentesség csorbát szenvedett, a tudományok önállósodtak, a filozófia tartalmában elszegényedett. Mégsem járt úgy, mint Lear király, hiszen ezzel együtt a *scientia universalis* eszméje megerősödött. Mégis: Fenyegeti-e valamilyen veszély a filozófiát, a kapott szellemi örökséget? Leszokhatunk-e magáról a filozófiáról? Ezek a kérdések valójában az interpretátor kérdései, nem Bartóké. Felvetésük indoklásául csak annyit, hogy maga Bartók a filozófia jelenlegi helyzetének tudatosítását tartja fontosnak mint kurrens feladatot. A filozofálás spontán gyakorlatának tudatosítását. A filozófia kultúrtörténeti kontinuitása csak a jelenhez vezet, a jövőre vonatkozóan csak kellések fogalmazódhatnak meg. Bármennyire is hiszünk a filozófia jövőjében, tennünk is kell érte valamit, a felelősség a miénk. Megint Nietzsche idézve: ha egyszer az ember történelmi érzéke (következésképp idevonatkozó értékei is) maga is történelmi, a 19. század embere tanúsít valamilyen érdeklődést a saját ízlése nevében feldolgozható történelem iránt, honnan a magabiztosság a tekintetben, hogy ez így is marad? Azaz: inntől amíg ember az ember, a történelmileg adott kultúrértékek megőrzik fontosságukat, értékességüket minden kor embere számára. Miért ne szokhatna le maga az ember a történelemről, ha kezdettől fogva nem a valódi történelmet kereste, hanem saját ízlésének megfelelő történelmet kreált magának és azt kezdte el értékelni? Tényleg a negatív utópia világába tartozik egy olyan jövőkép, melyben az emberek számára a kulturális-történelmi értékek elvesztették fontosságukat, hiszen a még modernebb kor embere vesztette el affinitását a humanitás értékei iránt? Másképpen fogalmazva: a még modernebb kor embere nem azt érti majdan humanitáson, amit még itt és most értünk. Felelősségről és nem az értékek relativizálásáról van szó. Bartók arról ír, hogy a jelen helyzetben nem lehet perspektíva a filozófia számára sem a *Legyen minden tudomány újra filozófia* – elv

követelése, sem pedig olyan önértelmezés, mely a filozófiát újra a tudományos eredmények szintéziseként fogná fel.

Egyszerűen le kell szokni ezekről a követelésekről, anélkül, hogy lemondanánk a nagy Egészről és a kontemplativitás eszméjéről. Hol van itt Böhm? Nem egyike azon filozófusoknak, akik megpróbálják a már önállósult, a filozófiából véglegesen kiszakadt tudományokat egyetlen alapelv nevében átgúrva újra filozófiává tenni? (S ami ellentmond az alapelvnek, azt elutasítani?) Bartók valószínűleg tiltakozna, ha az alábbi mondatát Böhm-ellenes kijelentésnek vennénk, de nem feltétlenül tudná tiltakozását megindokolni. Idézet: „Az igazi filozófia nem is törekedett soha sem arra, hogy az egyes ismeretekből valamilyen új módszer segítségével új Egészet nyerjen, amely Egészről már eleve tudnia kellett, hogy nem foglalna magában semmi újat, hanem csak az összehordott ismereteknek adná olyan-amilyen összegzését.”(PHL, 16) Ellenpontozásul: a tudomány megértett Egész – vallja Böhm Károly. A megértést biztosító egyetlen alapelv pedig az öntét, vagy a későbbi alapfogalom, a projekció.

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

2. Az ismeret

A teleológia első következetes érvényesítése magában a PHL-ben az ismeret ontológiai státuszának meghatározása. A filozófia a racionalitás által igényelt ismerettel foglalkozik, a tételes filozófia ismerettan, az ismeretről szóló rendszerezett tudományos-filozófiai gondolkodás. Az immár legalább kétezeröttszáz éves múltra visszatekintő filozófiát működésében, a rész-egész teleológiájában lehet megérteni. Ugyanakkor sajátos genealógiai elveket is sejtet: hiszen nem lehet mindenki filozófus, az ismeretek birtokában levő alany nem feltétlenül filozófáló egyén, az ismeret antropológiai fogalom. Az elménk által teremtett ismeret válik problematikussá, itt születik meg a filozófia, azaz lélektani-genealógiai úton talán le lehet vezetni a filozófia születésének pillanatát. A filozófia kultúrtörténeti beágyazódása is bizonyos értelemben genealogikus, hiszen a felhozott példák a problémássá vált ismeret kultúrtörténeti-filozófiatörténeti vonatkozásait illusztrálják. A teleológia abban a pillanatban érvényre jut, amint felvetődik, hogy mi is valójában az Egész, melyre a problémássá vált ismeret irányul. Illetve: hogyan lesz egyáltalán problémássá maga az ismeret?

Két úgyszólván szinoním kérdés, az egyik teleologikus, a másik genealogikus vonatkozású. A formálódó megoldás látszatra böhmi, amennyiben az Én és a Nem-Én fogalompár használatát közvetlenül Böhmre, közvetve esetleg Fichtére vezetjük vissza, s beérjük ennyivel. Azonban talán ezen a ponton legfeltűnőbb Böhm hiánya a koncepcióból. Maga a viszony voltaképpen logikai keret, és a logikailag felvett két pólus kölcsönhatása olyan folyamat, melynek részletes elemzése során egyszerűen eltűnik a módszertani kényszerből vállalt alapséma, a rendszerről vallott tézisek a későbbiekben feledtetik, feleslegessé teszik Én és Nem-Én szembeállítását. Az Én mint logikai alany a szubjektivitás filozófiájának olyan tárgya, mint megnevezett entitás, melyről be kell látnunk, hogy az egyetlen igazi alany. Bartók itt sok mindenkire hivatkozik, csak épp Böhmre, a böhmi projekcióra nem. Az Én és a Nem-Én között feszülő egzisztenciális viszony tézise a tételezéshez hasonlóan közvetlenül fichteit, Kanttal mondatja ki, hogy a tárgy megalkotása és megismerése egyazon folyamat. Platón idéző megállapítás, hogy a szubjektivitás ott ér véget, ahol az objektivitás kezdődik, illetve, hogy a Nem-Én nem feltétlenül azonos a külvilággal. Arisztotelészt is idézi maga a koncepció, rendkívül figyelemre méltó módon. A hivatkozás révén válik lehetővé az ismerés folyamatának ontológiai értelmezése: a megismerés aktualizálódása annak, ami a folyamat kezdetén a megismerés tárgyában lehetőségként adva volt, s mellesleg így nem lehet önkényes a megismerés mint fichteit értelemben vett tételezés. Világossá kell tenni, hogy nincs szó ismeretelméletéről, csak az ontológiát és az axiológiát előkészítő ismerettanról, melynek vannak bizonyos antropológiai és logikai előfeltevései és komoly filozófiatörténeti előzményei – a szubjektivitás lételméleti szerepét illetően. Az Ént nem kell tárgygyá tenni, hiszen már azzá vált, létezik a filozófia. Az Én az öntudatra ébredés eredménye, tárgyként része a Nem-Én világának, keresztül ment a Nem-Én világán, így – visszacsatolódva – tárgyként adott önmaga számára. Az antropológia születésének érdekes mozzanatát lehet azonosítani.

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

A teleológia az ismerettől az ismerettanig tartó teoretikus út bejárásához szükséges. Az első szakaszban az Én és Nem-Én viszonyról volt szó, s annak filozófiatörténeti megalapozásán volt a hangsúly,

ám a teleológiai elvek a rész és egész valamint az érdekmentesség szemléleti problémájaként jelen voltak a fejtegetésben. Az első szakasz összegzése Leibniz nevében foglalható össze: *relatio est fundamentum veritatis*. A második szakasz a filozófia születésének pillanatától a tételes filozófia megfogalmazhatóságáig tart. A filozófia születésének pillanata a hegelianus módon megfogalmazódó meghasonlottság emberi élményéből fakad. A filozofáló én önmagáról való tudása válik problémássá, keresztülmegy a tudatosodás folyamatán, következésképp az önmagáról való tudás megizmosodik, a filozofáló alany fontossága megerősödik. Előfordul Böhm neve és a projekció fogalma a fejtegetésben, ám két gyors megjegyzés idekíváncozik. A projekció itt nem a valóság előállítását legitimizáló alanyi tételezés, hanem mint kivetítés, egyszerűen az önmagáról való tudást, a tárggyá tételt és ezáltal a filozófia lehetőségét biztosító tételezés. A valóságot nem kell ugyanis előállítani, az van. A filozofáló én filozófiatörténeti tradíciójában sokkal inkább Hume, Schopenhauer és Nietzsche nevét lehet idézni, a filozofáló én antropológiailag megalapozott, legalábbis benne vannak egy kidolgozásra váró antropológia alaptézisei. A „minden az én számára adottan van”, a „minden az emberi fejen át történik” – olyan elvek, melyek sürgető igénnyel vetik fel a kérdést: ki az alany, mi az, hogy ember? A második szakasz végén a koncepció a filozófiát mint az ismeret ismeretét határozza meg.

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

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

kitörölhetetlenül. Bartók axiológiájának feldolgozása külön tanulmányt igényel, s elképzelhetetlen a szellem fogalmának adekvát elemzése nélkül. Csak akkor lehet világos képünk a Bartókra gyakorolt Böhm-hatás valódi tartalmairól, ha nem akarunk mindenáron Böhm-tanítványt látni és láttatni Bartókban.

A PHL ontológiai passzusainak (15-17§) elemző interpretációja érveket szolgáltat a tényleges újrakezdés tényének bizonyítására. Az ismeretten ott ér véget, ahol a problémássá vált ismeret tézise megfogalmazódott. Van egy antropológiailag értelmezhető alanyunk, aki ezer szállal kötődik környezetéhez, aki számára a valóság képi formában adott, aki bizonyos ősfunkciók mechanizmusa által az ismerés folyamatában a képi valót ismeretté alakítja. Az alany kultúrtörténetileg meghatározott, szellemfilozófiai örökséget kap és lélektanilag motivált a megismerésre. Egy logikailag megfogalmazható alapviszony számára maga az élet, a teljessé tehető, megismerhető élet. Vagy szellemfilozófiai teljesség. A filozófia a megismerés folyamatának következménye, hiszen az ismeret tárgy és az én is tárggyá tud válni. A tárggyá vált én (tudat), tehát maga az öntudat problematikussá válása a filozófia születésének pillanata. A problémássá vált én mint kizárólag racionálisan értelmezhető filozófiai ismeret erősödő gondolata nyilvánul meg a legkülönbébb formákban a szellemfilozófiai értelmezhető kultúr- és filozófiatörténet tanúsága szerint. A tételes filozófia mögöttése lélektanilag motivált, a lélek pedig egyfajta szellemiség. A filozófia kultúrtörténeti érték, s más örökölt értékekhez hasonlóan antropológiában és szellemfilozófiában értelmezhető. Az ontológia tehát ettől a pillanattól válik tételes rendszerré, mely olyan egész, amely része a tételes filozófiának is (együtt az axiológiával), maga is az egész által motivált részekből áll. A filozófia további fontos eleme az alkotó személyiség, a filozófus személyisége és életprogramja, hiszen maga a filozófia adekvát ismeretek organikus rendszere és az élet egyfajta megélésének kánonja.

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

Az ontológia említett passzusai természetesen belső, szakmai ügyek, az ismeretten belső ügyei. Már az eddigiek is meghatározó módon eltértek a filozófia művelésének böhmi programjától, ám az öntét és a projekció latens bírálatainak tézisének valójában az ontológia és az axiológia passzusainak elemzése hivatott igazolni. (Az axiológiára vonatkozó elemzés az említett okokra való tekintettel elmarad.) A böhmi öntéthez sajátos Kant-kiigazítás vezet, melyet a kezdet kezdetén, az *Ember és világa* első kötetének első lapjain

olvashatunk. Vegyük észre, hogy az ontológia az ismerettanból levezett diszciplína Bartóknál. Az ismerettan nemcsak az ismeretet, hanem annak antropológiai alanyát is tisztázza! Összehasonlításként: A Kant-kiigazítás nyomán nyert öntét Böhmnél a világ fundamentális alanya, antropológiailag egyáltalán nem meghatározott reprezentatív individuum, akinek öntételezésében ott a való világ (ontológia) és a kellő világ (deontológia).

Számunkra egyedül a Kant-kiigazítás fontos. (lásd korábban!) A kiigazítás antikantiánus tendenciákat eredményezett, Böhm elutasítja például a tiszta értelmi fogalmak sematizmusát mint lényegében feleslegesen felvett megismerési egységet, s magát az ismeretkritikai transzcendentalizmust. Az oktörvény ilyen értelmezése sajátos pánlogizmust, a racionalitás abszolutizálását eredményezi Böhmnél.

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

A PHL szellemfilozófiája kettős feladatot lát el. Egyrészt a filozófia önértelmezését teszi lehetővé, azaz úrafogalmazott identitást teremt, másrészt pedig az ismeretre irányítja a filozofálásban érintettek figyelmét. S noha a szellem gyanús szó (még Bartók szóhasználatában is), hiszen metafizikai entitást sejtet, ő maga magától értetődő természetességgel használja ezt a maga számára rendkívül fontos fogalmat – összességében történelemfilozófiai potencia értelmében. Az önreflexió explicitté teszi a filozófia belső lényegét, melynek egyik eleme a rendszerelvűség, a filozófia műfajában jelen van a potenciális rendszer lehetősége. A rendszer elve a rész és egész dinamikus kölcsönhatása. A rendszerelv alkalmas a filozófia és a szaktudományok viszonyának rendezésére is – a rendezést lényegében Arisztotelész szellemiségében hajtja végre Bartók. A szaktudományok a valóság egy-egy szegmensét, a filozófia a valóság egészét

modellizálja, elméleteket állítanak fel, azaz az ismeretek rendszerét állítja össze. Az elmélet ismeretek rendszere.

A filozófia önreflexiója választ kíván adni arra a kérdésre is, hogyan kerül a bölcsélet két gyökértulajdonsága, az egyetemesség elve és az érdekmentesség eszméje magába a bölcséletbe. A válasz érdekében a filozófiai ismeretanyag elemzésére, filozófiatörténeti hermeneutikára van szükség, és az eredmények retrospektív vizsgálata a teoretikus személyiségére, lelki tényezőire (alkotói moráljára) irányítja a figyelmet. Az érdekmentes szemlélődés eredménye a filozófiai ismeret. Az öntudatos, önmagáról tudó filozófia ott kezdődik, ahol maga az ismeret válik témává, így explicitté válik a megismerés őszrelációja, az én és nem-én viszonya. A filozófia kimondja alaptézisét: maga a reláció az emberi létezés alaptényezője.

Az ismerés lényege ugyanis a tárggyá tétel, a megragadás képessége egy alany részéről. A megismerő én egyszerre a megismerés alanya és önreflexiójában egyúttal a tárgya is, továbbá a megismerés az önmagában vett külső létező megragadása, a filozófia feladata pedig ennek a ténylegesen végbemenő folyamatnak az árnyalt elemzése. (Megjegyzés: Noha jócskán lehet és kell finomítani a fenti tézisen, az értekezés ebben az értelemben használja a későbbiekben az *ismeretelméleti ontológia* kifejezést, az *ismeretelméleti metafizika* pedig annyiban követi az ismeretelméleti ontológiát, amennyiben kiderül, hogy az ember világhelyzetében a megismerés nem az egyetlen létviszony, s így a megismerő létviszony kap metafizikai tartalmat. Az ismeretelmélet azonban innentől már nem tudományelméleti fogalom, átfogó értelemben használatos: egyaránt magába foglalja a megismerés elméletét és a tulajdonképeni ismeretelméletet.

Az Én és a Más, és azok relációja őstényezők, a megismerés végbement folyamatai az ismeret elemzésében elméletileg rekonstruálhatók. Előre mutató mozzanat a megismerés, az ismeret és a megismerő én fogalmi tisztázásának elméleti kényszere ontológiai alapokon. A tárggyá tett én, az önmagáról tudó én, azaz az öntudatos filozófia a szellem önismerete. Minden filozófiai elmélet közös feladata a szellemiségben rejlő funkciók exponálása. Az általános emberi ismeret elemző bemutatása hatóvá teszi a filozófiai szellem belső funkcióját, ebben rejlik konstitúciós ereje.

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

témaköröknél, melyeket igencsak érintőlegesen kezeltünk. Ilyen a szellemfelfogás és az axiológia. Nem szabad azt hinni, hogy egy ilyen méretű és ilyen koncepcionális életművet könnyedén fel lehet dolgozni. A PHL igazi üzenete ez.

IV. RÉSZ ÉS EGÉSZ – A BÖLCSELETI ANTROPOLÓGIA

1. Szellemfilozófia és életmező

A továbbiakban kísérletet teszünk az erkölcsfilozófia és a megismerés, az etikai transzcendentalizmus és a Bartók-féle ismeretelmélet összekapcsolására. A filozófia tulajdonképpeni témája a cselekvő, értékhordozó és megvalósító, illetve a megismerő, ismerethordozó, tudatos és öntudatos lény, maga az ember. Az erkölcsfilozófia és az etika szoros kapcsolatban állnak egymással, s rendszerelméletileg indokolt volt egy idetartozó harmadik témakörrel, az erkölcs filozófiájáról is nyilatkozni. Az etika tág, történetileg és tematikusan egyaránt rendelkezésre álló hagyományába beleillő konkrét erkölcsfilozófia tudatosan kihagyott jó néhány hagyományos etikai programelemet: egyénre vonatkoztatott, azaz kihagyta a teljes *sensus communis*- hagyományt, a társadalmiság, az emberi közösség axiológiai kritikában részesült (lásd a hedonizmus és az utilitarizmus kritikáját), illetve Bartók száműzte az *imperativust* is saját elméletéből, ezáltal lett erkölcsfilozófia az etikából.

Ugyanakkor igyekeztünk megfogalmazni azokat a programelemeket is, melyek nyitottá teszik elméletét, azaz a rendszerelvű filozófia közegében az erkölcs világa integráns része az ember világának, melyet a bölcséleti antropológia eszmeisége hivatott interpretálni. Így mivel a cselekvés alanya és a megismerés alanya maga a valóságos ember, az egyén, ezért a rávonatkozó elméleti artikulációk is egységet kell hogy felmutassanak.

A húszas-harmincas években Bartók etikával jószérivel csak úgy foglalkozott, hogy annak történetét írta meg. (*Az erkölcsi értékeszme története*, I. 1926; II. 1935). Mint ahogy megírta az általános filozófiatörténetét is, továbbá írt két új monográfiát, az egyiket Böhmről, a másikat Kantról. (15) Ilyen irányú munkásságában észre lehet venni a tematikus lezárás mozzanatát is, hiszen bármennyire használható könyvekről, adott esetben tankönyvekről van szó, (s ez különösen a két követő monográfia esetében igaz), szerzőjük immáron lezártnak tekinti akár Kant, főleg pedig Böhm esetében a továbbfejlesztés lehetőségeit. Bartók a saját útján kívánt haladni, s ennek érdekében végleg el kellett szakítania azokat a szálakat, melyek formálódó elméletét látszólag még mindig a böhmi élelműhöz kötötték. Egy monográfia a lehető legjobb módszer az udvarias szakításra. Kant neve mellé oda került Hegel neve is, illetve bármennyire is sokat tett Bartók annak érdekében, hogy Böhm emléke eleven maradjon, a modern filozófia világában egyre kevésbé tudott rá elméletileg, és nem merő formalizmusból hivatkozni. Az erkölcsfilozófia viszont készen van, nyugodtan beilleszthető egy majdani rendszerbe, az antropológiai-társadalomontológiai rendszerbe. (16)

Akár az etika, akár az erkölcsfilozófia zárójelezése tematikusan és módszertanilag egyaránt indokolt. Módszertani szempontból Bartóknál sohasem vált ketté az elméletformáló-filozófusi és a voltaképpeni filozófiatörténész-szakmai szempont, magyarul a tulajdonképpeni történész munkái mindig is elméletalakító, elméletbefolyásoló relevanciával bírtak. Bartók hermeneuta is volt, noha sohasem használta ezt a szót. A tulajdonképpeni történeti munkáiban a klasszikusok elméleti téziseit szellemfilozófiai

interpretációban, a filozófia eszméjének összefüggéseiben tárgyalja, azaz a klasszikus elméletek újraolvasása adja a kurrens témák megoldási lehetőségeit. Az erkölcsfilozófia tematikus segítsége pedig az intelligens ember-egyen filozófiai argumentálása.

Az erkölcsi szabadság formális és tartalmi érvényesítése az intelligencia önértékének megvalósítása. A cselekvő ember az intelligencia megvalósítására kötelezett, a kötelezettség élménye a lélek legmélyéről fakadó felismerésből ered, tehát egy belülről kifelé ható folyamatban érvényesül a cselekvő ember világában. A kötelezettség élménye és tudása az emberi autonómia felismerésének függvénye, rögzítve van tehát a megismerés szerepe is az erkölcsfilozófiában, hiszen az ember léthelyzetét tisztázó megismerés az emberi autonómia érvényesítését szolgálja a fenomenális világban, a cselekvő ember közegében. A megismerés erkölcsfilozófiai összefüggései szintén az emberi lélek legmélyéről fakadó felismerésből adódnak.

Voltaképpen csak újfogalmazzuk az első filozófusok üzenetét: az embernek van egy csodálatos képessége, az ész, amelyet bárhogy nevezhetünk (phronészis, nousz, ratio, intellektus) ugyanazt a lényegiséget képviseli – az ember képes fogalmilag megragadni a világot és a világban létező önmagát, képes megismerni a valóságot. A kellés normativitásának eredője, hogy a logosz szavára kevesen figyelnek. Hérakleitosz sírása és Démokritosz nevetése egyazon tőről akad, a filozófus és a többi ember viszonylatából. A filozófus ethosa ugyanazt diktálja: fel kell hívnia embertársai figyelmét egy alapvető természeti-biológiai összefüggésre, hogy a természetben csak az az élőlény maradhat fenn, aki saját fajspecifikus tulajdonságainak megfelelően él. Az ember tehát a világ megismerésére kötelezett, hiszen egyedül ő képes megismerni a világot. Arisztotelész nevében: a világra rádöbbenő ember két alapvető élményt él át, a világ végtelenségének és saját létezése végességének élményét. S mivel a létezők tökéletesedés iránti vágya egyetemes ontológiai törvény, a létezésében behatárolt egyén csak a megismerésben tudja birtokba venni a világot, a megismerésben tudja elérni a teljességet, a tökéletességet. A transzcendentális eszme a maga regulatív és konstitutív funkciójában már nem a moralitás közegében, hanem a megismerés és az ontologikum közegében van, hiszen az ember léthelyzetének megismerését, megértését szolgálja. A szűken vett erkölcsfilozófiában az eszme a legkülönbébb motivációjú emberi cselekedetek szabályozását (regulatív funkció) csak a szellem totalitásának előre vetített képével (konstitúció) tudta végrehajtani, innentől az eszme a megismerés szolgálatában áll. Két alapvető kérdés adódik: 1. Hogyan történik a megismerés, ha az ember már most ismeretek hordozója és létérdeke a világ megismerése? 2. A megismerésben fokozatosan érvényre jutó tudatosság és öntudatosság (önmagáról való tudás) hogyan rendezi át az egyén és a többi ember erkölcsfilozófiában argumentált viszonyát? Konkrétabban: az öntudat legmagasabb fokát képviselő filozófus az emberi autonómia felismerője hogyan tudja a kötelezettség eszméjét közvetíteni a kényszerítettség uralma alatt cselekvő és gondolkodó embertársai felé? Ez úgy nagyjából annyit jelentene: hogyan szolgálja a filozófia a moralitásból az erkölcsiségbe való átmenet, az emberi szabadság érvényesülésének eszméjét, az emberi szellem öntudatosodásának folyamatát? Bartók válasza egyértelmű: úgy, hogy tisztázza az ember léthelyzetét, artikulálja az ember világát, azaz megadja az ember antropológiáját.

Az etika zárójelezése az axiológia teljes vertikumára kiterjed, az értékelméleti kutatások új eredményeit, az értékprobléma összegzéseit legfeljebb kéziratok rögzítik Bartók hagyatékában, érdeklődése a szellemfilozófia felé irányul, a transzcendentális eszme és a szellem regulatív és konstitúciós szerepe hivatott összekötni a cselekvő és megismerő ember eddig még teoretikusan szétszakított világát. Az eszme regulatív és konstitúciós szerepe a tulajdonképpeni erkölcsfilozófián túlmutat, hiszen a konstitúció az emberi szellem újat alkotó képessége, az ember képes új létrehozására. Az eszme regulatív és konstitutív funkcióinak szellemfilozófiai egysége, azaz az egység hangoztatása az antropológia felé tett jelentős lépés. „A reguláló és a constituáló funkció egyformán jellemzi az eszmét, mint az ismeret legfőbb tényezőjét s mindkét funkció természetesen érvényesül már a fogalmak logikájában” . (EFV, 28) Az erkölcsfilozófia nyitottságának igazi bizonyítéka, hogy az újat létrehozó ember a megismerésben is konstituál. Nem csak azt ismerjük meg, ami van, a megismerés egyúttal alkotás, létrehozás is. A megismerés és a moralitás immáron triviális összhangjában az emberi szellem a központi tényező, a megismerés és a cselekvés értékorientáltsága az eszme, azaz a totalitás előrevetett képe és a szellem, maga a totalitás biztosítja.

A filozófiai reflexió nehéz feladatot vállal magára, amennyiben a szellem megértésére törekszik. A szellem természetével tisztában jönni, a szellem jelentését tisztázni a filozófia el nem mulasztható, kikerülhetetlen feladata. A szellem teleológiájában az egész eszméjét képviseli, életerő, mely egy adott rendszer, illetve a mindenkor rendszer részeit egységgé, egésszé teszi. Az eszme rendszerelméleti funkciója és a rendszer lényege egyaránt a feltétlen totalitást képviseli. Az észnek az a szabálya, „amelyet az eszme fejez ki, nem a tapasztalat lehetőségének elve s tehát nem az értelem alaptétele lesz; hiszen minden tapasztalat a szemlélet határai közé van zárva. Vagy más szavakkal: az eszme nem konstitutív elv, amely lehetővé teszi, hogy az érzéki világot a lehetséges tapasztalattal kibővítsük, hanem csak egy olyan princípium, amely előtt egyetlen tapasztalati határ sem abszolút határ”. (RFV, 7) Maga a rendszer tagolt egység, mely egységet az ész által megadott cél egysége biztosítja, Kant nevében architektonikus egység. Egész, mert szellem, a sokféleség egysége, mert az eszme regulatív funkciójában a részek koherenciáját teremti meg. (RFV, 4)

Az ember léthelyzetét (metafizikai pozícióját) meghatározó antropológia sem a kezdet, sem pedig a vég kapcsán nem köti magát az embert egy emberen kívüli szellemhez, metafizikai entitáshoz. Erre semmi szüksége. „Az eszme teleologikus és axiológiai jellegéből folyik, hogy az eszme csak a szellemiség területén kereshető”. (EFV, 40) Hogy azután tesz-e engedményeket Bartók a szellem szubsztanciális értelmezése irányában, erre csak az életmező értelmezése után lehet valamilyen választ adni, s ugyancsak ily módon lehet a könnyen felmerülő eklekticizmus kritikájával is szembenézni. A szellemfilozófia bevezető kérdése: eklektikus-e Bartók szellemfogalma azáltal, hogy számos komponenst egyesít, avagy az egyesítés révén összeálló egész organikus egység is egyúttal?

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

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

Az organikus egység konkrétabban test, lélek és szellem organikus egysége, melyhez társul Bartók azon tézise, hogy az ember kettős természettel bír, két világ polgára, egy testi-lelki és egy lelki-szellemi világ tagja. Az ember a természet és a szellemiség között, az emberi lélek a testiség és az emberi szellem között van a maga közvetítő képességével. A legtöbbször idézett gondolat az antropológiából, hogy az ember kettős természete az ő sorsa és dicsősége. Ám joggal emlékeztet Bartók arra, hogy az ember beágyazódása a természetbe ugyanolyan antropológiai téma, mint a szellem világa. Az élő természet és élettelen dolgok kapcsolatának tisztázása Bartók nyomán is visszavezetne a „fűszálak Newton-ja” problematikához, a természet teleológiájához. Illetve: „a történelem is a szellem alkotása, a színtér, amelyen a szellem értékei megvalósulnak s a szellem alkotása a történelemtudomány, amelynek feladata az, hogy a szellem kialakulását és különböző tereken való megnyilatkozásait kutassa”. (EFV, 44-45). Az antropológia túlnyomórészt lélektannal, az emberi lélekkel foglalkozik, az organikus egység adott, a teleológiai elv következetes alkalmazása pedig mindvégig meghatározza Bartók antropológiai fejtegetését. Különösen a szellemfilozófia terén könnyű elfeledkezni az adott antropológiai egységről, Bartók nyomatékosan fellép a metafizikai álmodozás, a felhőkakukkvár-építés ellen, s a szellemfogalom későbbi tisztázása érdekében nem szabad megfeledkezni az alapvető egységről és a teleológiai rész-egész elv funkcionális működési elvének jelentőségéről. Másfelől épp a teleológiai elv következetes alkalmazása teszi látszólag eklektikussá a bölcséleti antropológia bizonyos fogalmait, például az antropológia közegében meghatározott szellem fogalmát, hiszen Bartók még a testi-lelki egység és a szellem organikus kapcsolatára is figyel, s a szellem ösztönös indíttatásával is foglalkozik.

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

Az így felfogott képelmélet közelebb áll Schopenhauernek az ideálisról vallott felfogásához, mint például Böhm öntétfilozófiájához vagy projekciótanához. Egyfelől nem tesz egyenlőségelet a képi világ és a valóság között, annyit mond, hogy a valóság képek formájában adott, ám a lélek a valóságról alkot képi világot, míg Böhmnél a realizmus alapellentmondása téziséből következik a lélek képi világa és a valóság azonosítása. Másfelől a lélek képalkotó tevékenysége nem projekció, nem öntételezés, eredménye, a kép

valójában közvetít, illetve alapul szolgál a megismerés számára. Az ember számára adott képi világ megszorító jelentőségű, hiszen megismerni a valóságot csak képeink közvetítése révén tudjuk. Ennyi és nem több.

A lélek másik alaptevékenysége a megismerés. Az ember már most ismeretek hordozója, tehát a megismerés filozófiai argumentációja egy már működő folyamat rekonstruálása. Az ismeret szellemi tényező és önmagában hordozza a rendszerigényt, melyet az ész képes megfogalmazni. A rendszer iránti igény a lélek belsejéből fakad, s azonnal explicitté válik, mihelyt a filozófia az ismeret lehetőségét, érvényességét kutatja. Bartók egyszerűen Descartes és főleg Kant rendszerelméletét fogalmazza újra, hangsúlyozván, hogy az appercepció szintetikus egységének (Kant) igazi előzménye Descartes-nál van, illetve mindketten az emberi lélekből vezetik le a rendszerigényt, illetve az észnek juttatják a rendszerezés, a rendszer megalkotásának feladatát. Descartes így ír erről: „Ha tehát valaki komolyan akarja kutatni a dolgok igazságát, akkor nem szabad valamilyen részlettudományt választania, mert mind összefüggnek egymással és kölcsönösen függnék egymástól; hanem csupán az ész természetes világosságának fokozására legyen gondja, nem azért, hogy megoldja az iskolának ezt vagy azt a problémáját, hanem azért, hogy az értelem az élet minden helyzetében meg tudja mutatni az akaratnak, mit kell választania.” (17)

Az ismeret lehetőségének kutatása a transzcendentális módszerből következően a rendszer fókuszba állításához vezet, az appercepció szintetikus egysége a rendszer egysége. Míg Descartes-nál az észelvek rendszeres egysége garantálta az ismeret egységét, addig Kantnál ugyanezt az egységet az eszme teremti, azaz a rendszer belülről tagozott egész, az egész belülről nő ki és nem kívülről gyarapodik. Az eszme tehát apriori észfogalom, azaz nem tapasztalati, sokkal inkább csíra (liegt wie ein Keim in der Vernunft – Kant). Messze túlnőne dolgozatunk keretein, ha innen, ebből az aspektusból újraértelmeznénk a *van és a kell* világát. A képalkotás és a megismerés fentebb vázolt koncepciója hihetetlenül távol van az ontológia (van világa) és a deontológia (kell világa) böhmi koncepciójától.

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

Nem magát az ontológiát, hanem a fundamentum-ontológiát utasítja el ezen a ponton, hiszen valaminek a realitását, fennállását elfogadni, s a fennállás lehetőségeit kutatni a legtisztább ontológiai hagyomány, s Bartók lényegében Kantot követi ebben a vonatkozásban. Az ember valóságos, része a

valóságos világnak, maga is organikus Egész. Hogyan lehetséges megérteni őt s majdan a világot, ha elfogadjuk a megszorítást, hogy ti. nekünk képeink vannak a valóságról, melyek közvetítenek megismerés és valóság között?

Az életmező mint a bölcséleti antropológia sajátos tartalommal bíró kulcsfogalma számos filozófiatörténeti hatásból levezethető, hiszen az ember két világ tagja – Kant óta sztereotípiának számító tézisének következménye a fogalom felvétele magába a koncepcióba. Az antropológia az ember kitüntetett helyzetét magában a kettős természetében látja, azaz egyfelől az érzéki-fizikai, másfelől a lelki-szellemi világ tagjaként az ember életmezővel bír. A testi-fiziológiai meghatározottság és a lélek egységesítő és a kapcsolódásokat értékelő tevékenységének egész problematikáját ezúttal zárójelezni vagyunk kénytelenek. Az emberi egység koncepciója nevében egy mondattal célszerű utalni arra, hogy az egész világot átható egyetemes élet (az élet mint biológiai fogalom) az ösztönök által valósul meg a testben, s a test egysége (nem a test mint fizikai entitás, hanem a test mint egység) az ösztönök egysége.

Mindenesetre Bartók itt, a formálódó antropológia eme pontján vezeti be az életmező fogalmát. Arról ír, hogy mivel az így felfogott ember, test és lélek egysége, organizált ösztönök egysége az őt körülvevő élettelen és élő természethez a szálak végtelen természetével kötődik, ki kell hogy terjedjen magán kívül, térre és mindenekelőtt az emlékezés révén időre van szüksége. Nemcsak a múltra, hanem mindhárom dimenzióra. Természetesen az eddigiek egy nagyszabású fejtegetés erősen leszűkített összegzései, rengeteg kérdés marad nyitva, hogy egyebet ne említsünk: az idő értelmezése vethet fel tisztázandó kérdéseket. Mindenesetre már most, a testi meghatározottságnál szó van magáról az életmezőről, az ösztönök értékeléséről, azaz szellemről. Az organikus egység elvéből következően Bartók nyomatékosan figyelmezteti olvasóját, hogy a szellem indíttatásában ösztön, a lélek képkötő tevékenysége önmagában az értékelés mozzanatát hordozza magában, s bár a jelentésadás és értékelés kibontakozódása az életmező új szintjeit eredményezi, működésükben az életmező szintjei organikus egységet mutatnak, a szellem maga is ösztön. Ezért van, hogy a szellemfogalom eklektikusnak tűnik néhány interpretátor számára, hiszen az emberi egységet interpretáló filozófiai elméletet is egységben, az Egész teljessége felől kell szemlélni – ha meg akarjuk érteni.

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

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

A Bartóknál használatos szellemfogalommal szemben támasztott kifogás szerint következtetlenség konstatálható, ha egy kantianus-neokantianus szellemfilozófiában nem feltétlenül az általános emberi tudat kanti hagyománya van jelen, hanem fel-felbukkannak a hegeli Weltgeist jelenlétére utaló értelmezések, melyek voltaképpen a szellem szubsztanciális felfogásának tett engedmények. S ráadásul épp maga Bartók harcol a szellem szubsztanciális felfogása ellen. De nem Hegel ellen. Általában neokantianus hatásnak, Rickert hatásának tudják be, hogy a bölcséleti antropológiában és másutt is az ismeret, az erkölcs, a

művészet és a vallás jelentéseiről illetve értékeiről van szó. Az érvényesség és az értékek felosztása lehet Rickert-hatás Bartóknál, de maga a szellemfilozófia, benne a jelentés és érték problémája, a rendszer módszertani jelentőségének hangoztatása, a szellem és az eszme erőteljes hegeli hatást mutat. Először is nyilvánvalóan kérdés, hogy az ismeretkritikán és az erkölcsfilozófián túllépő, a filozófia világát organikus egészként felfogó koncepció következetlen-e, ha nemcsak a kanti, hanem a hegeli hagyományra is támaszkodik. Bizonytalán nem. További kérdés, hogy mit vesz át Hegeltől, s a hegeli hagyomány beépítése során valóban előfordul-e a szellem szubsztanciális értelmezése, amely – tekintettel az eredeti programra – valóban következetlenség. A Hegel-hatás bemutatását célzó fejtegetés nem azt állítja, hogy az antropológia hegeli eredetű, pusztán annyit mond, hogy az *is*. Bartók tájékozott, receptív szerző, felfogásában ráadásul a filozófiatörténet is része, mégpedig igencsak fontos része a szellem kiteljesedő világának.

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

Bartók természetesen látja, hogy alapvető, lényegi különbség van az ő test-lélek-szellem fogalmaira építő antropológiája, és a lét-természet-szellem fogalmaira alapozó hegeli általános ontológia között. Maga szellem sem ugyanolyan értelemben használt fogalom a megjelent bartóki szövegekben, nem metafizikai entitás, nem világteremtő demiurgosz, emberi világon kívüli tényező. Az önmagát megvalósító szellemiség belül van az ember világán, antropológiailag meghatározott fogalom. A szövegekből kiragadott, egy-egy a szellem értelmezését célzó mondat valóban félreértelmezhető, a koncepció egészében azonban világos és egyértelmű: nincs szó sem a szellem világalkotó státuszáról, sem a szellem szubsztanciális felfogásának tett engedményről. Nagy kérdés, hogy a tételes, kidolgozott rendszerben mit írt volna Bartók a szellemről, miután például a vallásfilozófiát mint az emberi szellem egyik megnyilvánulását, azaz eszméjét kellőképpen kidolgozta volna. Természetesen, abból az alaptézisből, hogy a filozófia organikus egész, bizonyos részfeladatok teljesítése csak megfelelő előkészítés után lehetséges. De erről felesleges meditálni.

Ugyancsak egyértelmű, hogy a bölcséleti antropológia számára a létprobléma önmagában inadekvát, hiszen már korábban eldőlt: a lét vagy ismeret elvi kérdésfeltevés nyomán az ismeret primátusa elfogadott trivialitás, az ismeret ontológiai státusza addig fel sem vethető kérdés, míg az ember, az ismerethordozó ontológiai státusza nem tisztázott. Az ember organikus egészként létezik, hogyan lehetséges fennállása? – így hangzik az antropológia ontológiára vonatkozó kérdése. Visszatérve Hegelhez, a filozófia nála sem merül ki az ismeretkritika bírálatában – mondja Bartók, s őt épp az így adódó többlet érdekli. Elutasítja azon fanyalgást, mely a metafizika iránti ellenszenvtől indítva nem veszi komolyan

Hegel valódi üzenetét. Először is ritka pozitívizmust emleget Hegel kapcsán, már ami például az erkölcsi, esztétikai kérdéseket illeti, másodszor a görögség iránti szenvedélyes érdeklődését értékeli. A görögség szellemtörténeti jelentőségét mindketten abban látják, hogy maga a szellem jutott a görögöknél öntudatra, tárggyá tette önmagát, megértette önnön lényegét. A szellem saját birtokává vált, s Bartók szerint új életmező strukturális kiépülése vált így lehetővé.

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

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

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

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

2. Az ismeret ontológiája

A lét, az önmagában vett lét az általános, ember nélküli ontológia centrális fogalma lévén eléggé távol áll az ember metafizikai pozícióját kijelölő bölcséleti antropológiától, ám ugyanez az antropológia épp a totalitás elvének megfelelően a lét teljességéről kíván szólni. A teljesség az ember világban való létének teljessége, azaz a bölcséleti antropológia fogalmi apparátusa az ember számára adott világ teljességét hivatott visszaadni, magába foglalván tehát a létproblémát, legyen szó annak bármilyen interpretációjáról. Másképpen fogalmazva ugyanezt az általánosságot: A bölcséleti antropológia az ember számára adott ontológia közegében tud a létről mint önmagában vett létről nyilatkozni, így az önmagában vett lét nem lehet teoretikus kiindulópont, sokkal inkább származtatott teoretikusi „probléma”.

A *bölcséleti* mint jelző arra figyelmeztet, hogy maga az LBP nem lépi túl a filozófiai-szakfilozófiai interpretáció módszertani kereteit, mindvégig álláspontok ütköztetése adja az újabb és újabb felismeréseket, a filozófiatörténet közegében a létprobléma mindig megmarad szakfilozófiai-módszertani ügynek. Egyrészt behatároltságában reagálás kortárs, így könnyen aktualizálható koncepciókra, más oldalról viszont a klasszikusokra való hivatkozás adja minden szükségképpen felmerülő polémiában a kritikai érvelés igazi erejét. Érdemes tehát tudatosítani, hogy csak ebben a módszertani keretben azonosul a *lét mint olyan* a tulajdonképpeni *létproblémával*. Maga az azonosulás ugyanis önmagában is „problemátikus”, hiszen a létről nem muszáj feltétlenül *problémaként* nyilatkozni. Kétségtelen tehát, hogy az ismeretalapú filozófia, az ember metafizikai kitüntettségét kereső ontológiai-antropológiai hagyomány, illetve a lét csak a vállalt szakmódszertani megközelítés egységében tud tisztázandó teoretikusi problémaként megjelenni. Egyszerűen: ha már filozófiai kényszer foglalkozni a léttel, akkor csak mint problémával érdemes foglalkozni. Ahogy indítja tanulmányát: „Mindig elismertük és minden tudománynak el kell ismernie, hogy a lét határozott és világos fogalmazása az ismeret terén (sic!), de különösen a bölcsélet mezején engedhetetlen kötelesség és előkelő feladat. Ezen tehát nincs mit vitatkoznunk.” (LBP, 1)

A tanulmány legfontosabb előfeltevése szerint a lét csak az ismeret mezején tisztázható,. Bartók az ismeret nevében keresi a lét határozott, világos és egyértelmű megfogalmazásának lehetőségét. Az ismeret tere nem más, mint az emberi tudás a világról, a kanti általában vett emberi tudat világa a maga ismerethálójával, melybe a tudomány és a bölcsélet a maga történetiségében és immanens fejlődésében mélyen be van ágyazódva. Az ismeretek tere – mint előfeltevés – így egy kicsit módosítja az induló kérdésfeltevést. Bartók nevében a *Mi a lét?* helyett az induló kérdés így szól: *Hogyan lehet tiszta és világos megfogalmazásunk a létről?* Könnyű belátni, hogy a két kérdés messze nem azonos, hiszen a lét így adekvát megfogalmazás függvényévé válik, az önmagában vett létet csak a fogalmi tisztánlátás jelenítheti meg, a tisztánlátás pedig előfeltételként igényli az ismeretek hálóját, az előzetes tudást, az ismeretanyagot.

Bartók megközelítése eleve önkorlátozó. *Mi a lét?* szerinte nemcsak válaszában, hanem a kérdésfelvetésében is türelmetlenségből fakadó túlzás, amennyiben eltekint az ismeretek történetileg meghatározott szintjétől, azaz magától az ismerettől, a kérdésfeltevés eltekint saját előfeltételétől. (LBP, 2) Az így, innen születő minden teoretikus megoldás szakmódszertanilag kifogásolható, kezdettől kezelhetetlen

vállalkozás. Más szempontból a helyesen, időben és megfelelően előkészítetten feltett kérdés önkorlátozó jellegéből új feladat adódik, hiszen meg kell találni az ismeretek történeti szintjének és az aktualizált létfelvetésnek az összefüggését, igazolni kell az aktuális létfelvetés lehetőségét, lehetőségességét. Az összes idevonatkozó megoldás kritikájában azok közös létalapját is fel kell mutatni – az ismeretelméleti metafizika történeti-filozófiatörténeti dimenziójában.

Elfogadván a *Mi a lét?* és a *Hogyan lehet tiszta és világos képünk a létről?* kérdésfelvetések kezdettől adott módszertani különbségét (az utóbbiban pedig módszertani önkorlátozást azonosítván) megjegyzendő, hogy nem feltétlenül azonos a *Mi a lét?*, és a *Mi a lét fogalma?* szintén gyakorta felbukkanó és szinonimnak tűnő két megfogalmazás sem. A kérdésfelvetések formális különbözősége az adódó válaszok elvi különbségét sejteti. A distinkció kérdésessé teszi, hogy a lét fogalmi tisztázása megjeleníti-e magát a léte. Márpedig a lét fogalmi tisztázása veretes szakmai-teoretikusi feladat – még az ontológia sem sajátíthatja ki magának –, s megmarad örök szakmódszertani slágernek, ha sohasem adódik egy olyan kitüntetett pillanat, esemény, melyben adekvát módon a *lét* jelenik meg. Bármilyen filozófiai horizonton vetődik is fel maga a lét, a lemondás egy ilyen kitüntetett pillanatról kezdettől feleslegesnek láttatja magát a vállalkozást. Bartók és mások (pl. Heidegger, lásd 18) felvetései könnyen egymás mellé kerülnek ebben a kontextusban. Mindketten megszorítások révén, azok segítségével közelednek a léthez. Bartók az ismeret felől, annak mezején felvethető problémaként foglalkozik a léttel, Heidegger pedig csak a létező létéről tud és akar nyilatkozni. Innen a filozófia horizontját kinyitni kétféleképp, egymástól igencsak eltérő módon lehet: Heidegger egzisztenciális analitikát hajt végre a fenomenológia felhasználásával és az idő horizontjára építkezve, Bartók számára a lét ismeretként adott. Önmagába vetettségét nem megkérdőjelezve: a létről (is) egyre tisztább és világosabb tudásunk lehet, illetve az ember bölcséleti eszméjébe csak így illeszthető a filozófiai szakirodalomban *létproblémának* nevezett témakör.

A létprobléma filozófiatörténeti kihívása Bartók felfogásában is a görögöktől indul. A szembesülés előkelő feladatát a görögöktől kezdődő egész klasszikus filozófiatörténeti tradíció motiválja, amint a LBP mégoly rövidre sikeredett történeti bevezetője sugallja. A tradíció önmagában a jó kezdés és a nehéz folytatás filozófiatörténeti összefüggésében mutatja önmagát, amennyiben a preszokratikusok (konkrétan Parmenidész és Hérakleitosz) épp a létértelmezések révén határozzák meg a filozofálás mindenkori paradigmáit. Hérakleitosz a *létfogalom* tisztázására törekedett, Parmenidész pedig a lét igazi *jelentését* kutatta. (LBP, 1) Egy mondat erejéig itt is ki kell tekinteni ebből a felvetésből, hiszen egyáltalán nem lényegtelen distinkció adódik már itt is egy fogalom (itt: a lét fogalma) és a mostani szövegkörnyezetben megmutatkozó „kvázi” jelentéselmélet között – anélkül, hogy bármilyen rosszindulatú ítékezés történjen. Parmenidész versus Hérakleitosz. Ráadásul Parmenidészék óta azért történt egy s más az ontológia történetében. Azaz: az Egy fogalmi tisztázása megmarad a filozófia örök módszerének, a jelentéselmélet pedig a dolgok valódi tartalmát hivatott visszaadni, így ontológiára van orientálva, legyen szó akár a „dolgokról”, akár a magáról létről.

A történeti bevezető újabb mozzanata sem tisztán történeti, legalábbis nem ezért érdemel figyelmet. A rövidke Platónra vonatkozó utalás az ontológia szellemfilozófiai, vagy inkább a szellemfilozófia ontológiai

vonatkozását készíti elő. Platón ugyanis a lét magyarázatát az eszmék világában adja meg, így az ideális lét és a reális lét ontológiai megkülönböztetésének jogosságát, az ideális lét az ontológia és a szellemfilozófia kapcsolatának elméleti előkészítését igazolja. (Bár a platóni utalás nincs konkretizálva, a két létszféra egybentartása érdekében nem feltétlenül az *Államra*, hanem sokkal inkább a *Timaioszra* célszerű gondolni.)

Arisztotelész ontológiatörténeti jelentősége abban áll, hogy a létnek egy egész tudományt szentelt, bár épp az arisztotelészi hagyomány, az arisztotelészi ontológia filozófiatörténeti utóélete reprezentálja azt a bizonyos gyenge folytatást, a létfelejtést – ahogy Heidegger is mondaná. A görög filozófia jó kezdetében benne van, hogy a lét fogalmi tisztázást igénylő teoretikus feladat (Hérakleitosz); ugyanakkor az önmagában vett lét jelentésméleteileg vethető fel (Parmenidész); továbbá a létprobléma jóval több a realitás ügyeinél, sőt a létprobléma nyílegyenesen vezet az ideális léthez (Platón); illetve egy egész tudomány szükségeltetik a létprobléma tisztázására (Arisztotelész). Innentől Bartók szerint az Arisztotelész utáni ontológiatörténet e fogalom végleges tisztázására fordította erőfeszítéseinek legjavát. (LBP, 1-3) Az eredmények összegzésében megállapítja, hogy a filozófia a mai napig adós a létprobléma megértésével és megértetésével; illetve néminemű elégedettségre csak az a felismerés ad alapot, hogy a filozófusoknak legalább a maguk hasznára sikerült nagy erőfeszítéssel némiképp tisztázni a létfelvetést. Bartók a filozófiatörténet átfogó kritikája helyett sokkal inkább Kant eszmetörténeti jelentőségére helyezi a hangsúlyt, illetve történeti bevezetőjében jelzi a kortárs elméletek érvényességi határait.

Közelebb kerülni a léthez – a hajdani és a mai bölcselek számára az egyetlen lehetséges siker egyetlen kritériuma, ennyiben egyáltalán nem reménytelen vállalkozás a létprobléma felvetése, hiszen minden fogalmi tisztázás, a fogalmi tisztázás minden kísérlete összevethető, az eredmények összeilleszthetők, s így egyre közelebb *lehet* kerülni a léthez, csak éppen önbecsapás a vállalkozás végső sikerében bizakodni. (LBP, 2)

A jelen bölcseletit a filozófia előkelő múltja kettős értelemben predesztinálja. Egyfelől kötelező és kikerülhetetlen feladatként mutatja fel a létprobléma felvetését, egyre gyarapodik tehát a felvetést célzó munkák száma, másfelől azonban látni kell, hogy a filozófia új irányt is vett, következésképp igencsak átrendeződtek Platón és főleg Arisztotelész óta a filozofálás dimenziói. Adódik tehát egy rendkívül érdekes kérdés: Mivel a létprobléma felvetése sem egykoron, sem mostanság nem szolgál igazi sikerélménnyel, az itt nem részletezett új filozófiai irányultságok segítik vagy hátráltatják munkájukban a lét mai kutatóit, a modern, megújuló törekvéseket a létfelvetés részleges sikereinek elérésében? Másképpen szólva ugyanarról: Milyen új létértelmezések lehetségesek a modern kor (19. és 20. század) ismeretelméleteinek és tudományelméleteinek társaságában, segítik avagy gátolják ezek az elméletek az új ontológiákat kitűzött céljaik elérésében? Vajon nem épp a létprobléma hivatott igazolni, hogy nincs is olyan nagy szakadék ontológia és ismeretelmélet között, ha nem *lét* vagy *ismeret* sima oppozíciójára egyszerűsítjük le az ontológia és az ismeretelmélet műfaji különbségét?

Bartók például sohasem vállalta volna saját lételméleti fejtegetését, ha nincs meggyőződve arról, hogy saját formálódó elméletében is építő hasznot nyújt a létfelvetés, a szembesülés a létproblémával –

ismeretelméleti alapon. Létértelmezése tehát nem öncélú, bizonyíték erre a PHL ügyanúgy, mint az EÉ. A létre fókuszáló lételméleti fejtegetések nélkül nincs sem metafizika (Itt – a PHL ismeretelméleti metafizikája), és nincs filozófiai antropológia (EÉ) sem. Bartóknál az antropológia nem eklektikus kultúrfilozófia, hanem az ember eszméjét kidolgozó és az ember metafizikai helyét kijelölő vállalkozás. Tegyük hozzá Bartók hitét a filozófia konstitúciós erejében, mely hit és meggyőződés a filozófiatörténész hite és meggyőződése – hegelianus filozófiatörténészként összefüggést és fejlődést lát a filozófia történetében. A filozófiatörténet sima szellemfilozófiai interpretációjánál azonban jóval többről van szó: a szellem filozófiája az antropológiai szintézis, a metafizikai teljesség egyik meghatározó eleme. Így egyértelműen megfordul a filozófiai tradíció és a jelen, az ontológiatörténet és a modern elméletek viszonya, a saját programja diktátumának köszönhetően mind az ontológiatörténet faktumai, mind a modern ontológia eredményei az ismeretelméleti metafizikától a bölcséleti antropológiáig tartó teoretikus út bejárásához szükséges segítséget hivatottak nyújtani. Csak innen, ebből az aspektusból érthető a modern ontológiák (szűkebben – létfelvetések) bartóki bírálata: a létprobléma felvetését célzó újabb és újabb munkák pusztá születését egyszerűen a filozófiai gondolkodás elfáradásával, s a fáradságból fakadó teoretikusi türelmetlenséggel magyarázza. Két elvileg különböző teoretikusi attitűdöt állít egymással szembe. A türelmetlenséget, mellyel egyes teoretikusok a létprobléma végleges megoldását igénylik vagy sürgetik, illetve a türelmességet, mely a fontolva haladást, a nyugodt teoretikusi munkát propagálja.

Eszmetörténetileg teljesen egyértelmű az állásfoglalása: Kant elvileg kihagyhatatlan a modern filozófia számára. A modern desperált kedélyek vissza akarnak térni a múltba, a dogmatikus bölcséletet gondolják segítségül hívni a mai gondok tisztázására. A bevezető megjegyzés még mindig túl általános, pusztá találgatásokkal lehetne közeledni ahhoz, hogy kik is lehetnek a segítségül hívott dogmatikus bölcselők. Ontológiatörténetről lévén szó, valószínűen a középkori-skolasztikus gondolkodói hagyomány illene ide, a lényeges mozzanat Kant kihagyhatatlanságának eszmetörténeti tézise. Egyszerűen fogalmazva: minden modern, s témavállalásában ideillő elmélet megítélésében, kritikájában döntő, a legdöntőbb szempont az adott elmélet viszonyulása a kanti filozófiához. Minden elismerő és minden kritikai megjegyzés innen, ebből a viszonyulásból vezethető le, legyen szó akár milyen ontológiai, ismeretelméleti vagy a kettő kombinációját vállaló elméleti megnyilvánulásról. (LBP, 3)

Bartók a filozófiatörténész érzékenységgel választja el Arisztotelészt a régi metafizika modern barátaitól. Az Arisztotelészre hivatkozó középkori, illetve a kanti ontológiai hagyomány kettősségében gondolkodva még mindig érdemes górcső alá venni, hogy a végső és változatlan létsík tételezése mennyiben tudja helyettesíteni az Isten által teremtett örök világ ontológiai téziséét. Továbbá Bartók rákérdez az arisztotelészi módszertanra: a tudományok arisztotelészi felosztása, illetve a teoretikus tudományok önreflexiója (azaz a logika) nem adja-e meg Arisztotelésznél ugyanazt az előkészítést a metafizika számára, melyet Kantnál az ismeret elemzése szolgáltat? Ha igen, akkor nem kellene oly erővel hangoztatni, hogy Arisztotelész ontológiája Kant után semmiképp sem vállalható, a végső és változatlan létsík keresésének elutasított hagyománya egyáltalán nem azonos magával az arisztotelészi ontológiával.

Visszatérve a kanti ontológiai hagyományhoz, Bartók említett kritikai megjegyzésében egyáltalán nem világos, milyen értelemben van itt szó *valóságról*, ha eddig a *létről* szólt minden megnyilatkozás. Bizonyosan állítható, hogy nem üres, hanem telített lét a valóság, ismeretek és kényszerű adatok közege. Létszerűsége kikezddhetetlen, csak éppen Bartóknál innen lehet kezdeni a lét fogalmi tisztázását. Még maga a valóság sem ragadható meg közvetlenül, hozzá a kényszerű adatok elemzésén át vezet az út, így a modern arisztotelianus csoport dupla tévedésben van. Nem egyszerűen csak a valóság közvetlen megragadásáról beszél, hanem ráadásul a valóság legmélyebb alapját, az örök és változatlan létsík kutatását jelöli meg saját céljaként. Olyasmit kutat, ami nincs. Nem a valóság-látvány mögé pillantás aktusával van gond, hanem a létsík oly módon való bemutatásával, hogy az örök és változatlan. Mindeddig ugyanis a lét szimpla némaságáról volt szó, a néma lét tézise azonban nem lehet ekvivalens a lét örökkévalóságát és változatlanságát megfogalmazó hagyományos ontológiai tézissel. A *conditio humana* alapján a létről kizárólag annak némaságát lehet állítani, s a lét megnyilvánulásait konstatálva lehet visszakövetkeztetni magára a létre. Hogy azután az adódó megszorítások (csak a *létezőnek van léte* – Heidegger, a *léthez az ismeret létén át vezet az út* – Bartók) mennyiben termékenyek, azt egyelőre zárójelezni kényszerülünk, a lét örök változatlansága megmarad a *conditio humana* alapján tett visszakövetkeztetés szintjén. S visszakövetkeztetésről lévén szó, a lét bármilyen megnyilvánulásainak elemzése igen könnyen adhatják azt a felismerést, hogy ti. nem a lét, hanem annak megnyilvánulásai bizonyulnának öröknek és változatlannak. Immáron nem a lét, hanem a létmegnyilvánulások természetrajzáról, az idetartozó teoretikusi megállapítások legitimációjáról eshet szó.

Bármilyen szélesre is tárt a visszakövetkeztetés (a látvány-valóság mögé pislantás, kérdéses avagy ismerés) spektruma, *alanyiságot* teremt, pontosabban a teória figyelme a visszakövetkeztetés tulajdonképpeni alanyára irányul. Mindeddig azonban semmilyen jele a teória önreflexiók közege elhagyásának, így az alanyban egyelőre a filozófia és/vagy a tudomány képviselőjét érdemes azonosítani. A tárggyá tett alanyiség kifejtése a reprezentatív individuum jól ismert hagyományához igazodik. Bartók maga is tisztában van vele, hogy a megismerés elméletében nem egyszerűen magát a megismerési folyamatot, hanem annak alanyát is megjeleníti. Az antropológia és a szellemfilozófia nagy segítséget nyújt abban, hogy itt ne kelljen Kant nevében eljárni. Azaz a megismerés nem az elméleti ész explikációja révén halad a metafizika felé, Bartóknak a transzcendentalizmus segítségére sincs szüksége. A megismerés alanya nem válik ketté, így nem szükséges újra összehozni az elméleti és a gyakorlati ész alanyait a transzcendentalizmus segítségével. A tárggyá vált alanyiség a szellemfilozófia és antropológia nevében hagyja figyelmen kívül a Böhm-féle öntétet vagy a projekcióit is – alapfilozófiáját Bartók nem építi egyik fogalomra sem. A filozófia tárggyá teszi magát a megismerést, a megismerés alanyát és az ismeretet. Tevékenysége azonban része a történetiségében változó tudásgyarapodásnak, melyben azért a filozófia meg tudja őrizni relatív önállóságát és saját küldetését is megtalálja – hogy itt ne kelljen Bartók szellemfogalmának részleteibe bocsátkozni.

A léttől az örök és változatlan létsíkok keresésén át (a látvány-valóság mögé pillantás mozzanatával) jutottunk el az alanyhoz, nyitva hagyva az alany tevékenységének bemutatását. Az alany önmagát tette

tárggyá, így tudott megjelenni a fejtegetésben, a tárgygyá tételezés aktusa azonban éppúgy lehet kérdezés (Heidegger) vagy ismerés (Bartók). Az ontológia közegében elvileg mindkettő bír relevanciával – s mindkettő képes Kantra hivatkozni. Kant kihagyhatatlanságának tézise így válik a Kantot kihagyó mindenkori modern ontológiák kritikájává. A létprobléma ismeretelméleti előkészítést igényel, ennek híján nem lehet semmilyen kérdezésről, ismerésről – egyáltalán létmegismerésről beszélni, még a kérdezés és a létmegismerés összefüggésében sem. Bartók a kérdezést is csak az ismeret nevében, az ismerés közegében fogadja el az alany aktusának. A kérdezés mint tiszta, előzmény nélküli aktus pedig legfeljebb őskérdés lehet – az első kérdező egyértelmű misztifikációjával. A kérdezés Bartók nevében a megismerés részmozzanataként fogható fel. Amennyiben tudatosul a filozófiai köztudat számára, hogy a megismerésben jelen van a kérdezés aktusa, akkor a kérdezés csak a respektált ismeretháttér történeti bázisán lehetséges. A kérdezésre rákérdezni megfelelő filozófiai ismeretháttér birtokában lehetséges. (LBP, 7)

A lét fogalmi tisztázására tett és a metafizikára hajló bármilyen filozófiai artikuláció ugyanazzal a módszertani gonddal küzd, hogy hogyan lehet a léthez teoretikusan eljutni, a kiinduló kérdésfelvetés módszertanilag azonos a lét, az önmagában vett lét megragadhatóságának standard problémájával. Amennyiben menet közben véletlenül kiderülne, hogy a lét nem feltétlenül csak teoretikusan ragadható meg, akkor sem jövünk zavarba, hiszen a lét megragadásának gyakorlati, azaz nem-elméleti módozatai is megmaradnak az elmélet közegében. (A maliciózusnak szánt megjegyzés figyelmeztetése csak annyi, hogy amennyiben sikerülne az ember ontológiai-metafizikai világát a filozófiai antropológia nevében egyszerűen bemutatni, ami egyet jelentene az úgynevezett „gyakorlati” filozófia egyfajta rehabilitációjával is, akkor a lét megragadhatóságának „problémája” innen venne teljesen új irányt.) A megidézett fejtegetésekben (Heidegger, illetve Bartók szövegeiben) sem egyetlen módszer a lét megragadásának teoretikus változata, noha kétségtelenül adott a konszenzus Heidegger és Bartók együttgondolkodásában: ha mindent *magamon keresztül* akarok megérteni, miért éppen a lét megértése lenne ez alól a kivétel? (LBP, 12) Az értettség, a lét megértettsége, illetve a lét megragadása, a léthez való eljutás két – nem feltétlenül egybeeső – lehetősége, a változatok egymásba esésének kritériuma teremt igazi platformot, avagy ad igazi különbözőséget a mindenkori teoretikus szövegváltozatok között. A konkrét kulcskérdés: ha mindent – a létet is – magamból kiindulva értek meg, akkor a létmegértés igényli-e a megértéstől annak transzcendens mozzanatát? Ki lehet-e lépni transzcendens módon az induló alanyiságból? Bartók egyértelműen igennel válaszolná meg a kérdést, hiszen a lét önmagába vetettsége szükségképpen igényli, hogy a rá reagáló bármilyen alanyiság kilépjen önmagából, így a kilépés lehetőségeinek tisztázására fordítja figyelmét. Heidegger viszont attól tart, hogy a léthez eljutás transzcendens módozatának vállalása óhatatlanul rehabilitálja a hagyományos ismeretelmélet fogalmi apparátusát, a külső és a belső megkülönböztetését, a szubjektum-objektum korrelációt, stb. Megoldást majd a fenomenológia kínál Heideggernek. A fenomenológiára várva, és a várható segítségére gondolva érdemes visszaidezni Bartók bevezető kritikáját: a létprobléma felvetésében Heidegger beleviszi az egzisztenciális analitikában igazán honos szubjektív élményvilág valamely mozzanatát, így az a kitétel, hogy a lét jelent valamit, válaszaiban megszünteti a kezdeti konszenzust.

Elfogadván, hogy a lét jelent valamit, a lét jelentésében hozzáférhető, a jelentés a konszenzus ellenére *kétféltelművé* válik, hiszen maga a jelentés sem feltétlenül marad meg az individuális szubjektivitás közegében, a lét jelentése az én, a magam számára adottan sem feltétlenül azt igényli, hogy a jelentés az egzisztenciális immanenciában legyen egyedül azonosítható. (Ne akarjuk megismételni: Szókratész versus Plátón!). Mivel a lét jelent valamit, jelentésében megragadható, elvileg a jelentés része a lét önmagába vetettségének, megragadásának technikája témául szolgálhat a kifejezetten módszertani filozófiai diszkusszió számára. Csak ebben a megközelítésben releváns Bartók bevezető megállapítása Heideggerről, hogy ti. a léthez való eljutás az ő is esetében problematikus, hiszen szubjektív élménymozzanatokat visz bele a léthez való eljutás mozzanatába, következésképp ismételten nem világos, mit kell azon értenünk, hogy a lét *jelent valamit*. A jelentés státusza amúgy is az ember nélküli ontológia és az antropológiai ontológia kapcsolódásának centrális dilemmája; a szubjektivitás extrapolációja a jelentéseméletben csak nehezíti a két ontológia összefüggéseinek tisztázását. Eleddig csak a kritikai megjegyzés értelmezése volt a feladat, mindeddig függőben maradt a kérdés: mik is azok a szubjektív élménymozzanatok, melyeket Heidegger – úgymond – bevitt a létfelvetésbe, mennyiben jogos Bartók idevonatkozó kritikája.

A lét „kérdésének a kérdezése mint egy létezőnek a létmódja azáltal van lényegszerűen meghatározva, ami után kérdezősködünk, azaz maga a lét által. Ezt a létezőt, amely mi vagyunk mint létezőt – Dasein – fogjuk fel. Azaz: a lét jelentése után való kifejezett és világos kérdésállítás egy létezőnek – Dasein – a *maga* létére vonatkozó megfelelő explikációját követeli.” (LBP, 7.) Később: „Dasein az ember létezését jelenti. A Dasein az a létező, amely nemcsak egyszerűen előfordul a többi létező között, hanem ebben a maga létében éppen ez a maga léte a fontos. Létalkatához tartozik, hogy ehhez a léthez egy létviszonya van...ezen létevel és léte által a lét, amelyre viszonyul, előtte nyitva áll.. a létmegértés maga a Daseinnak léti meghatározottsága...azaz Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins – ahogy ő is idézi a *Lét és idő* eredeti német megfogalmazást. (LBP, (9.) Mint ahogy azonnal észreveszi, hogy az egzisztencia hagyományos (arisztotelészi) fogalmát Heidegger innentől igencsak átértelmezi, az egzisztálás és az egzisztálás különbözősége más irányba viszi fejtegetésünket, s ráadásul Bartók megértéssel is fogadja magát a megkülönböztetést, a Dasein kapcsán következetesen egzisztálásról ír. (LBP, 10.)

Eljutni a léthez – de hogyan? A lét fogalmi tisztázására tett bármilyen vállalkozás ugyanazzal a módszertani gonddal szembesül: a lét önmagába vetettségének megragadhatóságával. Jószerivel csak a kiindulásban van konszenzus a két elmélet összevetése jegyében, jelesül abban, hogy „magamon keresztül” (azaz a teoretikus szubjektivitáson, a reprezentatív individuumon át) lehetséges az eljutás, értsünk bármit is az eljutáson. Míg Heidegger a létről a létező léte megszorításában beszél, addig Bartók a létprobléma feldolgozásáról a szakmódszertan közegében. Konszenzus van továbbá abban is, hogy a létmegragadás egyszerűen több a megértés függvényénél, míg azonban a megismerés elmélete (Bartók) feltételezi a megragadás transzcendens mozzanatát, addig a transzcendenciának az ilyen értelmezését Heidegger egyáltalán nem vállalja. Nem is akarja, hiszen akkor vállalkozása óhatatlanul épp az általa is meghaladásra ítélt filozófiai hagyományok ébrentartását hozná magával, a fenomenológiai fundamentálonológia

elveszítené radikalizmusát. Hogy a lét „megragadásában” kell vagy nem kell transzcendens mozzanat, azt Heidegger egyszerűen rábízta a fenomenológiára. Legyen ez az ő gondolja! Bartók megjegyzése, hogy ti. a létprobléma felvetésébe Heidegger szubjektív mozzanatokot visz bele, most nyeri el igazi értelmét. Az egzisztenciális analitika visszahatása a „lét jelent valamit” heideggeri kitétel. A lét jelentésének hozzáférhetőségében azonban ismételtén kétértelműség konstatálható. Hogy a jelentés státusza tisztázásra vár, bizonyítékul épp Heidegger ontológiai destrukciójából a Logosz filozófiai-etimológiai fejtegetése szolgál. (18) Tehát a jelentés, a lét jelentése része-e a lét önmagábavettségének, avagy a jelentés ontológiai státuszát a létmegragadó alanyiságon belül kell keresni? Mindenestre az a kitétel, hogy a lét jelent valamit az én, az egyén (individuális alany, Heidegger - Dasein) számára, azaz a lét jelentésében ragadható meg, ténylegesen nem marad meg az egzisztenciális analitika immanenciájában Heideggernél sem – erről szól a Logosz bemutatása. Ha a Logoszban a jelentés objektív, akkor a fejtegetés bevallatlanul is a szellemfilozófia felé tart, a kérdező alanyiságban konstatált jelentés pedig az antropológia felé viszi a fejtegetést az olvasó számára.

Az ismeretelmélettől az ontológiáig tartó fejtegetés levezetése Hartmann érdeme. Szerinte viszont az ismereti tárgy az „objektum felől” a létben adott létezővel azonos. Ebben a vonatkozásban elvileg éppen hogy nem számíthatna Kant követőjének, hiszen megoldása feleslegesnek mutatja a Ding an sich ügyet. Bartók szövegét olvasva könnyen támadhat olyan benyomás, hogy Hartmann fejtegetésének pusztá irányultságát tekinti kantianus mozzanatként, s mivel a kriticizmustól az ontologizmusig vezet Hartmann útja, azaz ő maga eltávolodott Kanttól és közel került Hegelhez. (LBP, 37) Ha ez így van, akkor a megfogalmazott hatástörténeti összefüggést Bartók feltétlenül üdvözli, hiszen ő maga is valami hasonló utat járt be.

Sokkal nagyobb figyelmet fordít Bartók az ideális és a reális lét hartmanni megkülönböztetésére és az ideális lét elemző bemutatására. Bartóknak nagy szüksége van az ideális lét ontológiájára a jelentéselmélet és az értékten megalapozása érdekében. A megkülönböztetés elsődleges érdeme, hogy az ismereti tárgy a reális lét tárgyi struktúrája mellett az ideális lét tárgyi struktúrájának is elemévé válik. Egyértelmű lesz, hogy a hagyományos objektum-szubjektum viszony (én és az előttem levő dolog, mondjuk egy toll) alapképletétől jócskán eltávolodott a filozófiai reflexió. Annyira végleges az eltávolodás, hogy lehetetlenné tesz bármilyen visszavonakoztatást, visszatérést a rég meghaladott felvetésekhez. Felesleges tiszteletköröket befutni, hiszen az ontológia és ismeretelmélet harmonizációjának eléggé jelentős eseményévé vált, hogy a megismerés lehetővé tette az ontológia új fogalmi hálójának kiépítését: az önmagában vett lét két egymástól független és egymás iránt közömbös létsíkon mutatja meg önmagát. (LBP. 32-33) Az ideális lét és a reális lét létezői egyaránt ismereti tárgyak, a megismerés a reális lét és az ideális lét tárgyaira irányul, s a megismerő létviszony cselekvéseméletben (LBP, 27-28) érvényesíti saját transzcendens mozzanatát. Az ismereti tárgy az ismerés viszonylatában változatlan marad, mint ahogy élethabitusában a megismerő én is, a tudattartalma viszont módosul. (LBP, 26) Hasonló figyelmet szentel Bartók az emocionális aktusok hartmanni bemutatásának: az érző én és a gondolkodó én az ember léthelyzetét bemutató antropológia (EÉ) innen ismerős fogalmai. A bemutatás az összes árnyaltságával igazolni hivatott egy korábbi tézist: az emberi megismerés nem az egyetlen létviszony, az ember világát

három jelenségcsoport reprezentálja, az ismerés, az emocionális aktus és az életösszefüggés jelensége. (LBP, 23)

Mivel egyértelművé vált a LBP elméleti irányultsága, érdemes visszatérni Heidegger egzisztenciális analitikájának egy mindeddig nyitva hagyott részletéhez. Az egzisztenciális analitika fogalmait (Időbeliség, Gond, Aggódás, Félelem stb.) Bartók elég röviden elintézi, leleplezi Heidegger „titkát”, hiszen ezek Kierkegaard fogalmai. Ez önmagában még nem lenne baj, csak hogy míg Heidegger nyíltan vállalja Husserl-t és a fenomenológiát, addig szó sincs az egzisztencializmus nagy egyéniségéről a *Lét és idő* oldalain, mintha titkolná fogalmainak eredetét. Leleplezőnek bizonyul Bartók tájékoztatónak szánt megjegyzése, Heidegger ui. elfelejti bevallani ezt a hatástörténeti összefüggést. (LBP, 12) Illetve: (19)

Kierkegaard is az egyéni lét alapélményein át jut el a léthez, a baj, a nyomorúság, a félelem és az aggódás onnan vezethető le, hogy az Isten öntudattal áldotta meg az embert, így egyedül az ember tud aggódni a jövőért. A gond az örökkévalóság és a tudat érintkezéséből fakad, a tudat által az örökkévaló tör be az ideiglenesbe, s így lesz a gond örökség, az ember öröksége – ennyiben össze lehetne foglalni a Kierkegaard-tól átvett és respektálást érdemlő eszmeiséget Bartók részéről. (LBP, 12-13) Kierkegaard és nem Heidegger fogalmait mutatja be Bartók, annyira egyértelmű számára, hogy az egzisztenciális analitika ontikája innen, ebből a forrásból ered. Ugyanezen fogalmak azonban mégiscsak egy ontológiában szerepelnek Heideggernél, a fogalmak pszichológiai eredetére és etikai jellegére célzó kritikai megjegyzések Bartók részéről valójában a létfelvetés heideggeri változatát érintik, nem feledve, hogy a létmegközelítés a megismerés elméletét hivatott negligálni. (LBP, 13) Az ismerés szövegszerűen előfordul ugyan Heideggernél is, a kérdés és a fenomenológiai lényeglátás (a dolgok – ahogy vannak) nem engedik meg a megismerésnek, hogy ő vezesse el a filozófiát a léthez. A megismerés létmódként nem engedi, hogy a lét önmagába vetettségéhez kizárólag saját létezésünk intuitív megértésén át jussunk el. Ennyiben okoz gondot az egzisztenciálfilozófia fogalomhasználata, antimetafizikus tendenciája.

Álljon egységbe minden eddigi kritikai mozzanat! Kant kihagyásának igazi következménye, hogy mind a preontológiában, mind az egzisztenciális analitikában, mind pedig az ontológiatörténeti destrukcióban Heidegger az intuíció módszerével dolgozott – mondja Bartók. A preontológiában a hagyományos ontológiai felvetések olvashatók – jószívről az egzisztenciális analitika felőli visszacsatolásokkal. Az egzisztenciális analitika helyettesíteni kívánja a megismerés ontológiáját, s mint ilyen két pilléren áll: Husserl fenomenológiáján és Kierkegaard egzisztenciálfilozófiáján. Az ontológiatörténeti destrukció történeti példákkal igyekszik igazolni Kant kihagyását, ehhez pedig szükséges egybemosni a kritikai idealizmust és annak neokantiánus továbbfejlesztéseit, hiszen Heidegger elméletileg lehetetlennek tudja az ismeréstől az ontológiáig való eljutás lehetőségét, márpedig a kritikai idealizmus épp ezt teszi. Hartmann pedig ennyiben számít Kant igazi és modern követőjének. Bármennyire is radikális és egyértelmű Bartók állásfoglalása Heidegger vállalkozásáról, a részletek tisztázása során közel kerül egymáshoz a létprobléma ontikus-ontologikus és ismeretelméleti megközelítése, a kérdés lehet a megismerő én tevékenységének egy eleme. S valóban érdemes a kérdés és a megismerés összevetésére fókuszálni, hiszen oly sokszor hangzott már el, hogy a teória minden sikere a helyesen megválasztott kiindulópont függvényében

értelmezhető. A kérdésnek tulajdonított módszertani primátus (Heidegger) egyértelmű elhatárolódás a hagyományos ismeretelméleti hagyománytól, csak hogy a kérdésről maga Heidegger is mint megismerő keresésről beszél. (20)

Fogadjuk el egy pillanatra, hogy a kérdésnek mindig van kikérdezettje, tehát a kérdés intencionált, az összevetés adódó problémái a fenomenológia és az ismeretelmélet viszonylataiból fakadnak. Amennyiben a kérdés benn van a megismerés aktusában, nincs igazi válasz a teoretikusan tárgygyá tett kérdés és az akár fenoménként megnyilvánuló, feltáruló „dolog” kapcsolatára. Bartók szerint itt a megismerés transzcendens mozzanattal bír, viszont ez a transzcendencia közvetlenül nem a megismerési folyamatban, hanem az egyén képalkotásában, a megismerő és az emocionális aktusok, affektusok által előállított képben lelhető fel. Az ismeretelmélet Bartóknál jóval több tudományelméletnél, átfogó használatában jelen van a megismerés processzusára és annak lételméleti beágyazódására reflektáló filozófia, és magát az ismeretet – legyen szó akár az általános emberi, akár pedig a szűken vett tudományos ismeretről – elemző szakfilozófiai eljárás. Organikus egységet a szellemfilozófia és az antropológiai-metafizikai irányultság biztosít Bartók formálódó filozófiája számára.

A PHL eléggé egyértelműen résztanulmány. A záró szakaszából vett hosszabb passzus kommentár nélkül is jól mutatja, hogyan halad Bartók tovább az ideális lét és a reális lét hartmanni megkülönböztetés mezsgyéjén. Az idézet lezárja tehát a lét, a létező és az ismeret kapcsolatát boncolgató fejtegetést, s ugyanakkor megmutatja, honnan érdemes folytatni Bartók filozófiájának elemző bemutatását. A PHL megemlíti a későbbi antropológia kulcsfogalmát, az *életmezőt*, (LBP, 47) jelezvén, hogy a létfelvetés irányultságában az antropológia felé mutat, de az életmező árnyalt bemutatásához az akadémiai értekezések további elemzése szükséges. S ha LBP kapcsán ismeretelméleti ontológiáról esett szó, akkor az *ismerés* lényegét az alábbi passzus tökéletesen visszaadja: „...immanens folyamat, mert csak azt képes megismerni, ami a tudat tartalmát teszi; de az ismerés mégis transzcendens, mert a tudattartalom által azt ismeri meg, ami a tudattól függetlenül, azaz transzcendens módon létezik. A transzcendencia minden ízében reális létezőre utal; az immanens ismeret minden ízében az ideális lét felé fordítja figyelmünket. Az ismeret transzcendens tárgyainak összessége az, amit reális létnek nevezünk; a tudat immanens tárgya a kép maga is merőben ideális alkotás. Ebben az örök antinómiában benne van a reális lét és az ideális lét, a realizmus és az idealizmus, a szabadság és a szükségszerűség, a tény és az érték, a természet és a szellem ellentéte. Ezeknek az ellentéteknek minden tagja önálló, de egyszersmind mind a két tag egymásra viszonyuló, egymásra utaló, egymást kiegészítő, egymás által létező. A transzcendens tárgy független és kényszerítő adottságából fakad a reális lét minden kényszerítő ereje és 'vaskossága'; az immanens tárgy képi természetéből fakad a lét minden ideális vonása.” (LBP, 49)

3. Ismeretelméleti metafizika

A modern tudományelmélet és az ismeretelmélet szempontjából a metafizika gyanús szó, a kortárs filozófusok bizalmatlansággal és gyanakvással fogadnak minden olyan törekvést, mely kapcsolatba hozható a metafizikával, továbbá az ismeret lehetőségét a filozófiai tudományosság módszerével kutató Bartók találkozása a metafizikával sem egyértelmű találkozás. A filozófia történetében azonban jelen van a metafizika hagyománya, a filozófia eszméje nevében egyrészt maga a tradíció védelme a feladat, másrészt pedig a modern megoldások keresése a klasszikusok állandó újraolvasásának kényszerével társul, így a metafizikával való szembenézés nem öncélú, hanem könnyen aktualizálható feladat, és elméletileg indokolt vállalkozás. A metafizikai tradíció védelme összefügg az antropológia előkészítésével, voltaképpen tehát a helyesen értelmezett metafizika és az antropológia lehetséges kapcsolatáról szól Bartók idevonatkozó fejtegetése. Természetesen, csak akkor lehet a metafizika jogossága mellett érvelni, illetve kiállni a metafizika mellett, ha elsősorban és mindenekfelett tisztázzuk a metafizika tartalmát, valódi és helyes választ adunk a metafizika mibenlétére vonatkozó kérdésre.

Bartók válasza jelentős részben történeti, a metafizika célja az antropológia, útjai azonban történeti jellegűek, a metafizikát saját tradíciójában lehet megérteni. Felvázolja a görög filozófia két nagy modelljét, Platón és Arisztotelész metafizikáját, igaz, módszertanilag sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít az utóbbinak. A kronológiailag indokolt sorrend megfordítása (előbb Arisztotelész, azután Platón) könnyen indokolható a szó hagyományos, etimológiai magyarázatával. Hogy ti. a metafizika szót Arisztotelészhez kötjük, de – ugye? – nem ő találta ki (Éljen Andronikosz Rodosz emléke!), viszont Arisztotelésznél a metafizika egyszerre kezdet és vég, már amennyiben a logikával megtisztult emberi gondolkodás hozzálát valóságértelmező feladatának teljesítéséhez, akkor az első filozófia és a metafizikai teljesség (a látható és a láthatón felüli világ) kettősségében gondolkodik. Ide valóban beleillik Platón ideatana, eszmetana, amennyiben jelentéstani és axiológiai szempontból fogjuk fel azt, zárójelezve az ideatan ontológiai-metafizikai kereteit. Az utókor megengedi, hogy a tematikusság szempontjából a történeti rekonstrukció ne kövesse mindenáron a kronológiai sorrendet. A megfordítás igazi indoka Arisztotelésznél van. Hiszen ő beszél első filozófiáról és a látható és láthatón felüli világ kettősségéről és a kettősség teljességéről, azaz a tulajdonképpeni metafizikáról. Felesleges lenne részletezni Arisztotelész idevonatkozó megállapításait, Bartók is csak annyiban tesz részletező megállapításokat, hogy azután Arisztotelésszel együtt kimondhassa, a metafizika nem a végső, hanem az első elvek tudománya. Ha van értelme visszatérésről elmélkedni a metafizika világában – Bartók szerint nagyon is van értelme –, akkor Arisztotelész első filozófiájához érdemes visszatérni. Ahogyan Kant is ide, az első filozófia arisztotelészi felfogásához, az első és elfelejtett metafizikakoncepcióhoz tért vissza saját, metafizikát hirdető programjában.

A MCU tanulmány történeti részében van a tulajdonképpeni metafizika tartalmi kifejtése. Az ontológiához hasonlóan a metafizika helyes értelmezése is a görögöktől indul, hiszen a preszokratikusok világmodelljében jelen van a metafizika születésének pillanata. A logosz-phronészisz modellben egyfelől ott van az ember a maga értelmi-észbeli képességével, másfelől pedig ott van maga világ. Hogyan ismeri meg az

ész a tőle független világot? A kérdésfeltevés a metafizika születésének pillanata, hiszen így az ész a valóság és a lét fölé akar emelkedni, elindul egy úton, melynek „kezdeté és vége” maga a metafizika. Hérakleitosznál a folyton változó létet a közös ész meg akarja ismerni, Parmenidésznél az örök állandót, a lét állandóságát az ismeret illeti, az igazság útjának is és a látszat útjának is ugyanaz a platformja. Bartók felfogásában Platon igazi teóriája az ismeretről és az eszméről szól, nála azonban a dolgok valódi létét eszméjük adják és az ismeret lehetőségessége a visszaemlékezés függvénye. Összességében az eszme földöntúli szubsztanciális lény lett, Arisztotelész nagy érdeme, hogy visszatérést propagált az evilági dolgokhoz. Az ő formatana alapgondolat, azonban mégiscsak gondolat, az észalkotta forma a szubsztanciáltság újabb válfaja lett. A dolgoknak létet Platónnál az eszme, Arisztotelésznél a forma ad, a tulajdonképpeni létprobléma logikai megoldást nyert, mindkét elméletben benne vannak azok a mozzanatok, melyek a Platon és Arisztotelész utáni ontológiatörténetet terméketlen elmejátékká tették. Pontosabban a metafizika lett ontológiává, az ontológia pedig logikává módosult. Az ontológiai metafizikák közös nagy veszélye egészen Kantig, hogy absztrakt logikai konstrukcióik távol kerülnek a valóságtól, hiányzott az ismeretelméleti óvatosság, elveszett a valóság iránti affinitás, melyet Arisztotelész képviselt.

Innen érthető, hogy Kant nemhogy ellensége lett volna a metafizikának, hanem követelte azt. A transzcendentális metódus és az ismeret lehetőségének kutatása kitölteni hivatott azt az űrt, ami ontológia és metafizika között keletkezett, ehhez azonban el kell fordulni az ontológiai metafizikától. Az emberi ész ismereteinek és a tudománynak az érdekében ki kell mondani, hogy a jó értelemben vett metafizika az ész önismerete. A hagyományos metafizika fölé akar emelkedni a lehetséges tapasztalatnak, hiányzik belőle a megismerő ész önvizsgálata, rosszul reagál a megfejtésre váró természeti törvényekre. Mivel a természet megoldhatatlan kérdéseket ad fel a megismerés számára, ezért tesz úgy az ember, mintha fölé tudna emelkedni a tapasztalatnak. A jó metafizika igazi kérdése: ha a tapasztalás fölé emelkedni lehetetlen, hogyan válaszolja meg az ész azokat a kérdéseket, melyeket önnön maximái szerint állít fel.

Minden tudomány az emberi ész tevékenységének köszönheti létét, a tudományok világa az ész látható világa, magát az ész az ész által és az ész munkájából lehet megérteni, azon az úton, amelyen a kezdetet és a véget a metafizika jelöli ki – ennyiben végső forrás a metafizika, ennyiben jogos ismeretelméleti metafizikáról beszélni. Bartók „filozófusi ravaszágáról” már volt szó, s ezen a ponton újabb példáját lehet adni az időnként erőltetett Böhm-hivatkozásainak, hiszen itt amúgy kifejezetten csúsztat. Böhmöt idézi, mondván, hogy Böhm felfogásában a jelentést megértő metafizika nem transzcendentális toldalék, azaz a metafizika része és nem toldaléka az ember világának, csakhogy az általa idézett szöveghelyen Böhm transzcendens toldalékról beszél. Arról ír, hogy a metafizika nem lehet transzcendens toldalék, (21) illetve MCU, 30) Bartók viszont úgy tesz, mintha Böhm elfogadná ugyan a transzcendentalizmust, csak a metafizikát nem hajlandó transzcendentális toldaléknak felfogni.

Csak így, ebben a kontextusban van értelme Bartók metafizika-tanulmányában az első és történeti fejezetnek, melyben a metafizikai gondolkodás saját munkáját követheti nyomon a tisztelt olvasó. Létezik tehát egy eszme, a metafizika eszméje, mely szerint a metafizika az első és a végső dolgok tudománya, s ezt az alapmodellt ki lehet egészíteni az ideatan jelentésméleti és axiológiai tartalmaival. Adott tehát a görög

metafizika-modell (Arisztotelész és Platón két egymást kiegészítő metafizikája), s a modell utóélete a filozófiatörténet tanúsága szerint a modell felejtése is egyúttal. Lerövidítve a lerövidítendőket: a skolasztikus bölcselet a görög modellt összefüggésbe hozta a teológiával, a modern bölcselet szétszakította ugyan ezt az összefüggést, de azóta magát a metafizikát nyílt vagy leplezett ellenszenv kíséri. Ideillő megjegyzés, hogy Bartók a skolasztikus bölcseletet mindig is a teológiatörténet integráns részeként fogta fel – jó kálvinista módjára. Az eszmetan logikája szerint a skolasztikus bölcselet a maga történetiségében a filozófiatörténet integráns része (mi más is lenne?), de a tematikusság nóvumai szerint a skolasztika csekélyke hozzájárulást ad az eszme gazdagodásához, s valójában nem a filozófiát, hanem a teológiát gazdagítja. (22)

Scheler nagyon is rokon szellemiségű álláspontot fejt ki híres és posztumusz tanulmányának bevezetőjében (*Az ember helye a kozmoszban*, 1928). Noha Scheler bevezetője a kultúrfilozófia közegében értelmezi a filozófia lehetséges válaszait arra az alapvető antropológiai kérdésre, hogy mi is az ember, a filozófiatörténeti trendek megítélésében van egy közös vonás Bartók és Scheler elméleteiben: mindketten úgy mutatják be az újkori filozófiát, hogy annak érdeme a skolasztikus bölcselet alapvető paradigmájának kikezdése. Míg azonban Scheler a keresztény világkép emberfogalmának újkori kritikáját tartja fontosnak bemutatni, addig Bartók a skolasztikus bölcselet metafizikai transzcendenciáját tekinti jogos kritika tárgyának ugyanezen gondolkodóknál. Scheler saját antropológiájához ír bevezetőt, Bartók itt még Kant metafizikájának bemutatását készíti elő.

A történeti felvezetés másik pólusán természetesen Kant metafizika-programja áll, sőt eléggé egyértelműen Bartók valójában ezen program modernizálását akarja végrehajtani, tehát a későbbi tematikus fejezetek is történeti jellegűek maradnak, elképzelése szerint a metafizika célját és útjait Kant nevében, hozzá visszatérve lehet továbbfejleszteni. Az igazi metafizika lehetősége a lehetőségesség ontológiai elveinek helyes megfogalmazásától függ. Ennyiben kiindulópont a metafizika, az ember antropológiájában a léthelyzet metafizikai teljesség, ezért az ember filozófiai eszméjét kifejtő vállalkozás metafizikával zárul, ennyiben pedig végpont a metafizika. A metafizika lehetősége annak függvénye, hogy sikerül-e végigjárni a kriticismus útját, s Bartók filozófiatörténészként és elméletformáló filozófusként is egyaránt vallja az eredetileg neokantiánus álláspontot: Kant követői letértek a kriticismus újáról, s innen eredeztethető a metafizika iránti modern ellenszenv, hiszen nem sikerült az igazi, az egyedül lehetséges kanti programot teljesíteni, s a metafizika modern ellenfelei még mindig a hagyományos metafizika iránt éreznek gyanakvást és ellenszenvet.

Annak idején még Hanák nevezte ismeretelméleti metafizikának Bartók filozófiáját. Váratlanul találó, de nem igazán pontos elnevezést adott. Az elnevezés indokául egy idézet Hanáktól: Bartóknál „különbözik egymástól ész és valóság, de ahhoz, hogy a valóság számunkra egyáltalán valóság legyen, tudatunkban kell lennie, immanensé kell válnia.” (23) Az ismeretelméleti metafizika ezen folyamat leírása. Már volt arról szó, hogy épp a neokantiánus törekvésekkel vitatkozva Bartók nem pusztán ismeretelméletben, hanem ismerettan és ismeretelmélet kettősségében gondolkodik, így az ismerettan a képalkotás és az ismeret kapcsolatát mutatja be. Ahogyan kép és ismeret kettőssége megelőzi a megismerés folyamatát, úgy előzi meg az ismerettan az ismeretelméletet. Így célszerűbb lenne az ismeretelméleti metafizika helyett az ismeret

metafizikájáról nyilatkozni. S végezetül kérdéses, hogy akár az ismerettanra, akár az ismeretelméletre lehet-e metafizikát alapozni.

Az ismeretelméletre vonatkozó bartóki fejtegetésekben világosan el kell tudni különíteni azon mozzanatokat, melyek még Böhm filozófiája nevében fogalmazódnak, meg azoktól a mozzanatoktól, melyek Bartók kiegészítő megállapításai, s így valójában saját elméleti tézisei. Nem könnyű feladat, az eredmények feldolgozása nagy elszántságot igényel. Továbbá és megismételve: elméletileg nagyon is találó ismeretelméleti metafizikáról beszélni, mégis célszerűbb lenne az ismeret metafizikájáról nyilatkozni Bartók formálódó elmélete kapcsán. A kulcskérdés a képalkotás mozzanata, s módszertanilag először az ismeretelmélet fogalmi megközelítése vár (ismételt) magyarázatra. Bartók tisztán és egyértelműen megfogalmazza azokat az elvi különbségeket, melyek léteznek a böhmi értelemben vett ismeretelmélet és bizonyos kortárs – elsősorban neokantiánus – ismeretelméleti törekvések között. Tegyük hozzá, teljes összhangban Böhm eredeti gondolataival. Kicsit leegyszerűsítve – minden különbség egyetlen elvi különbségben foglalható össze: Böhm az ismeretelmélet rendszertani pozícióját minden kortársi megoldástól eltérően, egészen másként határozza meg.

Míg Böhm rendszerében az ismeret teljességgel önálló, következésképp az ismeretelmélet is önálló, saját módszereit követő tudomány, amely semmilyen más diszciplína, tudomány segítségére nem számít, addig a legkülönbébb neokantiánus törekvések közös eleme, hogy valamilyen külső, önmagában nem ismeretelméleti tudományra hagyatkozva kívánnak ismeretelméletet kidolgozni. A segítségként felhasznált diszciplína, tudományág a lélektantól a logikán át a metafizikáig sok minden lehet, különösen a logika és az ismeretelmélet közötti ilyen értelemben vett – megelőlegezett – különbségtétel érdemel figyelmet. Kivetítve tehát a logikára a Böhm nevében megfogalmazott elvi különbséget, ha Bartók elfogadja az ismeretelmélet böhmi paradigmáját (márpedig elfogadja), akkor innentől folyamatos polémia van Windelband, Cohn, Wundt, Rickert és mások nézeteivel. Egy megjegyzése szerint a természetvizsgálók és a neokantiánusok közös hibája, hogy nem látják a megismerés folyamatának, ennek a sajátos szellemi funkciónak a jelentőségét, előfeltételezik továbbá az ismerés alapstruktúráját, de ezzel együtt nem látják át annak az elemzésnek a módszertani fontosságát, mely magát a megismerést célozza meg.

Az ismerés elemzésének módszertani fontosságát különösen az ismeretelmélet és a logika összevetésében érdemes hangsúlyozni, hiszen a logikára építő ismeretelmélet kidolgozása jellegzetes neokantiánus törekvés. Bartók joggal hangoztatja, hogy messze nem ugyanaz a teoretikusi feladat az ismerés szerkezetét és folyamatát elemezni – ahogyan ezt a Böhm-Bartók-féle önálló és előfeltevés-mentes ismeretelmélet, tehát maga az ismerettan akarja, és az ismerés eredményeit, az ismereteket eleve szabályozva rendszerben feldolgozni – ahogyan ezt a logika, vagy a logikára építő ismeretelmélet teszi. Bartók talán legfontosabb kifogása a kor meghatározó neokantiánus filozófusának, Rickertnek a teóriájával szemben éppen az, hogy nála eleve egybemosódik a két megközelítés. Röviden tehát: Bartók szerint szét kell választani egy lényegében elméletmentes folyamatot és az annak az eredményét szabályozó tudományos gondolkodást. A megismerés önmagában nem elmélet, ebben az értelemben sokkal inkább életprobléma.

Nem mondhatjuk, hogy az ismerettel kezdhethetjük a teoretikus feladatok teljesítését, mert az ismeret maga is előáll, egy folyamat eredményeként.

Az ismerés folyamatának elemzését fontos feladatnak tekintő bizonyos elméletek azonban sajátos egyoldalúságban szenvednek. Nem igazán tartalmi gondok adódnak, a megközelítések módszertani szempontból kapják meg a bírálatot. Bartók itt is Böhm filozófiáját képviseli. Ha igaz, hogy Böhm az ismeretelmélet feladatát az ismeret tényének feltüntetetésében és kielégítő magyarázatában látta, akkor a Bartók-féle ismerettan követheti az általánosság azon elvét, melynek nyomán az ismerés lefolyásának lélektani magyarázata, a tárgyi, tartalmi kérdéseket tisztázó metafizikai megközelítés és az ismerés processzusának megvalósulási formáira koncentrálog logikai szemlélet másképp és másképpen, de mind egyoldalú. Megint ugyanaz a gond: hiányzik a megközelítések közös elméleti alapja, hiányzik a három megközelítést megalapozó elmélet.

Ez az alapelmélet a jelentéstan, az ismeret jelentésének vizsgálata. Az ismeret jelentését nem lehet tényleges lefolyásából megérteni, mert az valójában lélektan, melynek egyediség-vonatkozásai nem adnak filozófiát. Nem lehet továbbá sem az eredményéből, tárgyából visszakövetkeztetni rá, ahogyan ezt a metafizikai megközelítés teszi, de nem lehet visszakövetkeztetni a megnyilvánulási formáiból sem (lásd logika), éppen azért, mert maga a visszakövetkeztetés – mint eljárás – módszertanilag vitatható.

Bartók tehát – Rickert tanításával vitatkozva és Böhm álláspontját követve határozott különbséget tesz az ismeret tárgya és az ismeret jelentése között, mondván, hogy az ismereti tárgyból legfeljebb visszautalni lehet magára az ismerésre, mellyel mint folyamattal az ismerettan kíván foglalkozni. Az ismerettan tehát végeredménynek tudja az ismeretet, amely ismeretet az ismeretelmélet kiindulópontnak tekint. Hozzátesz azonban egy váratlan megjegyzést, ami nagyjából így hangzik: aki nem látja az így adódó különbséget, az lemond az ismeretelmélet ontológiájáról. S ne feledjük, az ismeretelmélet magában foglalja az ismerettant és azt az elméleti tartalmat is, mely nagyjából innentől ismeretelméletnek nevezhető.

Ugyanezt a kérdést konkrétan, ha úgy tetszik, filológiai szempontból megfogalmazva: Tartalmaz-e *A megértés, mint a megismerés központi mozzanata* című töredékes böhmi szöveg (hiszen filológiaiilag most erről a szövegről beszélünk) olyan téziseket, mely feljogosítja Bartókot az *ismeretelmélet ontológiája* kifejezés, bennünket pedig az *ismeretelméleti metafizika* kifejezés használatára? Ha mindkét kérdésre igennel felelünk, új kérdés adódik: ellenkezik-e ez a szöveg az öntétre és/vagy a projekcióra építő nagy elméletre, mely elmélet az *Ember és világa* lapjain olvasható? Ha azt mondjuk, nincs ilyen filológiaiilag kimutatható összefüggés – szerintünk nincs –, akkor itt Bartók valami olyasmiről kezd el beszélni, ami messze nincs benne Böhm filozófiájában, voltaképpen tehát az elhatárolódás igazi mozzanata azonosítható, már ami kettejük teoretikus kapcsolatát illeti, mely azért nagymértékben befolyásolja Böhm eszmetörténeti utóhatását.

A konkrét szöveggörnyezetben Bartók polémiaja közvetlenül Rickert tézise ellen szól, de azért bizonyára a mester is forog a sírjában. Bartók szerint ugyanis nagy a veszélye annak, hogy a *traszcendens kell* jelentőségének hangsúlyozásával Rickert axiológiai diszciplínává avatja azt az ismeretelméletet, amelynek azért megvan a maga ontológiája, amelyről a dolgok illetén alakulása folytán immáron nem lehet

beszélni. S mivel a megismerés értékelés is, így az értékelés ontológiájáról sem lehet beszélni, pedig van ilyen. Meg lehet-e maradni a böhmizmus keretei között, ha az ismerés és az értékelés ontológiájának lehetséges részleteiről kezdünk el beszélni? Egyáltalán, milyen ontológiája lehetséges az ismeretelméletnek s ezzel összefüggésben az értékelésnek? Bartók nem könnyíti meg a választ azoknak, akik mindenáron Böhm-epigont hajlamosak látni és láttatni benne. Az ismeret jelentése kapcsán ugyanis az ismeret életstruktúrájáról kezd el beszélni, s a böhmizmus keretei között nagyon nehezen érthető, milyen összefüggésben és hogyan bukkant fel az *élet* fogalma. Ezt még akkor is meg kell jegyezni, ha tudunk a szellem életéről (Böhm *Ember és Világa*, 2.), hiszen az életfogalom behatárolt közegben, az ember világának behatárolt közegében fordul elő, míg az ismerés életstruktúrája kifejezés nyitottságot, a filozófiai elmélet perspektivikus lehetőségét, továbbfejlesztésének lehetőségét sugallja.

Még mindig a kérdésfelvetés jegyében: mi tehát az, hogy ontológia és metafizika, az ismeret ontológiája és metafizikája, ha elkezdünk az ismerés életstruktúrájáról is beszélni? S ráadásul ott van még a nyitott kérdés is: szerintünk így már egyáltalán nem lehet megmaradni az öntét és a projekció által kijelölt kereteken belül, már régen elhagytuk ezeket a kereteket.

Látszólag talán megmaradtunk a szubjektivitás közegén belül, az ismeret jelentéstana tisztán szubjektív, mert az öntudatot, az önmagával azonos ént az ismeret jelentésstanának alapelveként értelmezi. Az alapelv pedig kizárólag az önreflexiót, az öntudat hangsúlyozottan közvetlen élményeit fogadja el, nem a megismerés processzusára, hanem a megismerést megvalósító aktus struktúrájára figyel. Megmaradtunk tehát a szubjektivizmus keretei között. Az ismerettan közvetlen anyagát az öntudat és annak közvetlen élményei szolgáltatják, az ismeretelmélet témája, az ismeret, már közvetített élmény. S innentől ki lehet fejteni az ismeretelmélet bármilyen problémáját, nyitva áll az út.

A jelentéstannak azonban vannak olyan mozzanatai is, amelyek az ismeretelméleti ontológiát egészen más dimenzióba helyezik. Böhm és Bartók együtt vallják, hogy az ismerés elsősorban és mindenekeltt alanyi természetű, de Bartóknál az alanyiság nem kizárólagos, Böhmnél viszont igen. Mindketten az alanyiság aktív jellegét hangsúlyozzák akkor, amikor valóságként az alany által kivetített képet nevezik meg, hiszen a kép kivetítése önmagában az alany aktivitását igazolja, de a kép kivetítésénél konstatálható nem-tudatos kényszer Bartóknál jóval nagyobb hangsúlyt kap. Először is Bartók megismétli Böhm tézisének az ismeret alanyiságával és tárgyiasságával összhangban: az alany által kivetített kép bír tárgyi vonásokkal, és maga a megismerés a projicizált kép utánképzése, öntudatos felboncolása utáni újraképzése. A kép, a maga tárgyi vonásaival, alanyi mozzanatokból áll össze, maga kép csak jelentésben tekinthető tárgyiasságnak. Eddig akár Böhm is mondhatná, de Bartók sokkal nagyobb figyelmet tanúsít annak a tézisnek, hogy a kép nem tudatos kényszerrel állt elő, mint mestere. Jószerivel felvetődik egy igencsak logikus kérdés: honnan jön ez a kényszer? Belülről? De hát ott harmónia van, az *én egyenlő én* harmóniája. Ne kezdjünk el most Fichte tudománytanáról beszélni, ott azért nem az ismeret megalapozása volt a téma!

Bartók egyszerűen azt mondja, hogy ezt a nem-tudatos kényszer az Én a külvilág hatására vállalja, s ez egy olyan mondat, melyet a mestere, Böhm Károly sohasem írt volna le. Úgyhogy nem árt pontosan idézni:

„a kép megismerésünk tárgyát képezi, nem-tudatos kényszerrel előállott alkotás, mely létrejött a külvilág hatására és indítása folytán szükségképpen.” Eddig az idézet. S ha meggondoljuk, hogy ez a mondat 1913-ból származik...

Próbáljunk meg rendet tenni! Böhm valóban nem akarta a valóságot levezetni. Ezt állandóan hangsúlyozza Bartók is, hiszen a valóságot levezetni nem lehet, az egyszerűen van. Amit mi valóságnak nevezünk, az valójában számunkra adott tényvilág, a tényvilágnak és a tényvilág tényeinek magyarázatában látta és határozta meg Böhm a filozófia feladatát. A feladat megoldását egy vagy inkább két merőben szubjektivistá elmélet részletes kidolgozásával teljesítette, vállalva számos erősen vitatható tézist. Ami a dolog képelméleti vonatkozásait illeti: kétségtelen, hogy ő is beszél képről, de azt sohasem mondja vagy sugallja, hogy ez a kép valamilyen, bármilyen értelemben az úgynevezett *külső* képe lenne. Ellenkezőleg, felállít egy eléggé szélsőséges kritikai jellegű koncepciót, a realizmus ellentmondásának koncepcióját, mely minden kimondott vagy kimondatlan elméleti affinitás bármilyen értelemben vett *külső* irányában ellentmondásnak, koncepcionálisa hibának minősít. Képről, valamint arról, hogy a képet az alany nem-tudatos kényszerrel állítja elő, ő is beszél, de nem megy tovább. Sohasem mondja, hogy az úgynevezett *külső* okozza ezt a bizonyos nem-tudatos kényszert az alany számára, mert akkor fel kellene adni a realizmus alapellentmondása számára oly kedves tézisé. Nyomatékosan hangsúlyozni kell, hogy itt nem a valóság létezéséről, a valóság létezésének levezethetőségéről van szó.

Ha Böhm kijelenti, hogy nem akarja levezetni a valóságot semmiből, mert a valóságot nem lehet levezetni semmiből, akkor még távolról sem oldja meg a képpel, a képalkotással felmerülő teoretikus problémákat. Ha a valóság keletkezése nem lehet filozófiai téma, attól még a képalkotás számos, elméleti megoldást igénylő kérdést vet fel; a képalkotás mint folyamat, elemzésre szorul. Ha az ismerés processzusának elemzése nem helyettesíthető a végeredményének, az ismeretnek az elemzésével, akkor a képalkotás folyamatát sem lehet elintézni azon egyszerű kijelentéssel, hogy az alany nem-tudatos kényszerrel előállít egy képet, ez egy tény, kezdjük innen a filozófia feladatának teljesítését. Már csak azért sem, mert ez ugyanolyan visszakövetkeztetés, melyet már az ismeretelmélet kapcsán azonosítottunk, és mint hibás eljárást, elutasítottunk.

Úgy gondoljuk, Bartók ismeretelméleti metafizikája innen, ettől a problémától eredeztethető. Ő ugyanis nem a képet, hanem a képet létrehozó folyamatot, a képalkotás folyamatát szeretné elemezni, s innen érthető, hogy a bölcséleti antropológiájának elkészítése után tervezett (sajnos, nem ismert) filozófiai rendszere miért viseli a *Képalkotás és ismeret* címet. Bartók nem tartja kielégítőnek Husserl azon megoldását, mely szerint az akárhogyan is nevezett, fejben levő valami (Itt a *Logikai vizsgálódások* Husserljéről van szó) egyszerűen reprezentál, az úgynevezett dolog (a res) reprezentációja, bár nagy rokonszenvvel követi Husserl jelentéstani fejtegetéseit. S hogy még egy adalék legyen Bartók állítólagos neokantianizmusának megkérdőjelezésére: Böhmöt nem hatotta meg a valóság megmentéséért folytatott neokantiánus könyörgés, számára a filozófia alapkérdése az, hogyan lesz az immanens tárgyból transzcendens. Ismeretes, hogy pl. Rickert szerint ugyanez az alapkérdés úgy jelentkezik, hogy hogyan lehet a transzcendens tárgyból immanens. Bartók számára módszertanilag maga az alapkérdés sem létezik, de

azért ott van egy nyugtalanító teoretikus probléma, melyhez – érdekes módon – még Kant sem tud igazi segítséget nyújtani. Hiszen az ismeret kanti fogalma nem annyira érzéki, érzéki vonásokkal bíró valami, mint az, amit Bartók képnek tud. Bartók nem variálja a belső és a külső világ kapcsolatának oly sokat emlegetett viszonyát, így nem szükséges a reprezentáció husserli fogalmával sem foglalkozni, az a belső folyamat kezd el érdekelni, melyet az alany képalkotási folyamatának lehet nevezni. A képalkotás az alany legközvetlenebb élménye, de ezen élmény legriválisabb eleme, mozzanata az úgynevezett külső feltétlen elismerése. Az tehát, amire Böhm sohasem volt hajlandó. Bartók nem véletlenül tért vissza az újkori filozófia Kant előtti szerzőihez, hagyatékában méretes Hume- és Berkeley interpretáció található. Tőlük remélt segítséget ahhoz, hogy az a bizonyos kép egyrészt az alkotás folyamatának, egy folyamatnak a végeredménye legyen, másrészt a kép őrizze meg képszerűségét, legyenek benne képszerű elemek, ne pusztán az ismeret absztrakt vonásaival rendelkezzen.

V. AZ EMBER ANTROPOLÓGIAI ESZMÉJE

Az emberről is ismeretünk van az öneszmélés, önreflexió az ismeretként adott eszme (az ember eszméje) kibontása jegyében. Az így felfogott antropológia nem a szaktudományok eredményeinek lehetséges összegzésére koncentrál, hanem arra, hogy tulajdonképpen témája maga az ember egésze. Az ember mint létező szoros kapcsolatban áll a természettel, attól elválaszthatatlan, s maga az ember is test, lélek és szellem szoros egysége. Maga az egység ontológiai attribútum, ezen egység kizárólag teoretikusan bontható meg, funkcionálisan, a maga ontológiai totalitásában egységes, megbonthatatlan struktúra. A tényleges elemzésekben Bartók egyszerre érvényesít genealogikus és teleologikus szempontokat. Mind a genealógia, mind pedig a teleológia a már létező, funkcionáló, teremtő és alkotó Énre vonatkozik. Ez az Én a maga genealógiájában és teleológiájában aktív, önmegvalósító, teremtő potencia, melynek sorsa kettős természetében rejlik, egyszerre tagja és szereplője a természeti világnak, valamint a jelentések és értékek szellemi világának. Bartók az ember helyét, metafizikai pozícióját egyfajta köztes létben határozta meg, s az emberi lelket tekinti az anyagi természet és a szellemiség értékvilága közötti közvetítő kapcsolatteremtő entitásnak.

Az ember kettős természete az ő sorsa és dicsősége. Az érzéki és a szellemi világ egyenrangú szférája az ember világának. Bartók nagy nyomatékkal hangsúlyozza, hogy minden antropológia úgyszólván köteles megadni az ember „kettős természetének” a maga antropológiai jelentőségét. A közbülső helyzet ontológiai adottság, erről a léthelyzetről semmilyen filozófia nem feledkezhet meg. A filozófiai antropológia egyik nagy témaköre tehát az ember természeti meghatározottsága. Az a sajátosság, hogy az ember úgy van „felül” a természet világán, hogy egyúttal hordozza önnön természeti meghatározottságait, illetve képes „szellemiesíteni” a magában hordozott természetit. Minden, ami az emberben a többi élőlényvel közös, alapul szolgál arra, hogy a pusztá állatiság fölé tudjon emelkedni, s alap nélkül maga a felülemelkedés nem volna lehetséges. Nagy hangsúlyt kap tehát a fejtegetésben az ember és az állat összehasonlítása, ami kétségtelenül hálás téma a filozófiai antropológiában.

A felülemelkedés természetesen nem a környezeti világ elhagyása, sokkal inkább szabad, távolságtartó viszonyulás magához a környezeti világhoz, és új valóságban való szabad mozgás. A teleológiai elv nevében lehetséges annak kimondása, hogy a létező ember szellemi lényként, a szellemi világ tagjaként képes a maga eszméinek megvalósítására, a működő, funkcionális teljességgel bíró lélek hivatott összekötni a két egymáshoz egyébként ezer szállal kapcsolódó, működésükben egymást kölcsönösen átítató szférát.

Bartók szerint a gondolkodástörténetben az ember kettős természete régóta ismert tézis. A filozófiai elméletek jelentőségét annak függvényében lehet megfogalmazni, mennyire ismerték fel test, lélek és szellem összefüggéseinek fontosságát, s milyen eredményeket tudtak felmutatni az egység elemzése során. Jelen esetben nem egyszerűen eszmetörténeti értékelésről van szó, az ember filozófiai eszméje is abban a

szellemi közösségben erősödik és fejlődik, melyben maga az ember áll saját környezetével bonyolult kölcsönhatás-mechanizmusban az életmezők különböző szintjein.

A lelki életmező és a szellemi életmező közötti különbség érvényesül abban a vonatkozásban, hogy a lelki életmező megmarad az ember organikus rendszerén belül, arra izolálódik, ám a szellemi életmező gazdagítja ugyan az egyén organikus egészét, de ugyanakkor sajátos transzcendens mozzanattal is bír. A szellemi életmező mindenkié, a jelentés és az akarat közös világot teremt az izolátumok között. A társadalom az egyéni életmezők közösségéből alakul ki, a nép, a nemzet az állam és az egyház közösségeit az egyéni szellemi életmezők alakítják ki. A koncepció arra is képes, hogy az életmezők organikus kialakulását, genealógiáját is értelmezni lehessen vele. A lelki életmező teljességgel immanens, az élményvilágom az enyém, senki másé. Talán lehetne a lelki életmezőre vonatkozó megállapításokat, például a szellemiséggel átszőtt élményvilág elemzését, egyfajta esztétikában kidolgozni, hogy a továbbfejlesztés lehetséges irányultságáról is essen egy szó. A szellemi életmező viszont mint teljességgel transzcendens, nem csak kapcsolatteremtő erő, hanem egyúttal önálló világteremtő erő is. A szellemi világ a külső világ alapján kialakuló olyan valóság, mely jellegében mégis öntörvényű, önálló valóság. A jelentések és az értékek birodalma.

Feltűnően hiányzik ebből a koncepcióból a metafizikai transzcendencia világa. A hiány annál is érdekesebb, mert egyes utólagos megállapítások szerint Bartók fideista (24) gondolkodó volt, noha sem az antropológiának, sem pedig az egész életműnek semmi köze a fideizmushoz. Más oldalról nemcsak a vallási-világnézeti motívumok maradnak kívül a bölcséleti antropológia világán, a filozófia más vonatkozásaiban is az önkorlátozás mozzanata azonosítható. Mindazok, akik nem látják Bartókban az önálló, szuverén gondolkodót, csak legfeljebb egy tisztességes Böhm-tanítványt, kellő meglepetéssel olvashatják az antropológiában a kellően határozott állásfoglalást a diszciplináris építkezés gondolatával szemben. Bartók egyértelműen elzárkózik attól, hogy akár logikát, etikát vagy vallásbölcséletet írjon, akár egyéb kultúrfilozófiai témákkal foglalkozzon. Az ember filozófiai eszméjének kidolgozásán van a hangsúly, nem pedig azon, hogy mindennel, ami emberi foglalkoznia kell egy antropológiának. A négy részből álló filozófiai rendszer természetesen az említett diszciplínák kidolgozásáról szólt volna, ennyi kitekintés talán megengedhető a Bartók által ténylegesen felvázolt filozófiai eszmeiségből.

Bartók hagyatékának döntő része kéziratanyag, mely nagyjából a szellemi számkivetettség időszakában készült. Az újkori filozófusok (Hume, Berkeley, Locke) életművéről monográfiákat tervezett, elméletileg pedig a képalkotás mibenlétére várt megoldásokat a megnevezett filozófusoktól. Egy lehetséges vallásfilozófiával is foglalkozott, de ezek a részek nem álltak össze egésszé. Életművének szintézise a bölcséleti antropológia.

JEGYZETEK, BIBLIOGRÁFIA

1. *Málnási Bartók György* 1882. augusztus 3-án született Nagyenyeden református családban. Édesapja, idősebb m. B. Gy. (1845-1907) egyházi író, teológus. Nagyenyeden másodpap 1876-tól, teológiai helyettes tanár 1888-tól, másodpap Szászvárosban 1892-től, közben újra Nagyenyeden tanár az 1895/96-os tanévben, majd a Teológia kolozsvári áthelyezése (1896. július 6) után ismét Szászvárosban dolgozott. 1898-ban az erdélyi református egyház főjegyzője lett, 1899-ben pedig püspökké választották. Ebbéli tisztségében haláláig megmaradt. Ifjabb B. Gy. édesanyja nagybacsoni Benedek Ida (1852-1927) enyedi polgári család gyermeke, amúgy idősebb Bartók második felesége volt. A Bartók-család fő székely, nemessége 1610-ből ered. A századforduló idején készült nemesi oklevelük jelenleg Kolozsváron, a Farkas utcai templomban látható.

Elemi iskolaéveit a nagyenyedi Bethlen Főtanoda Gyakorlóiskolájában töltötte, majd 1892-től Szászvárosban tanult, és ott is érettségizett 1900 júniusában. Nagyenyedről kevés emléket tudott megőrizni, a diákélet emlékei Szászvároshoz kötődtek. Apja ebben a kis erdélyi városkában érettségiztette fiát, de innen az ifjú Bartók Erdély szellemi fővárosába, Kolozsvárra került. Az egyetem bölcsészkarán és a református teológián tanult 1900-1905 között. Magyar-német szakon végzett (1905), illetve tanári oklevelet szerzett (1906, immáron németországi útja után) ezen a szakon; a teológián pedig letette az úgynevezett lelkészképesítési vizsgákat (1904, 1905). A korabeli gyakorlatnak megfelelően az arra érdemesített végzősök külföldön fejezték be szellemi felkészülésüket, ő is Németországban tanult 1905-06 között. Pontosabban Lipcsében (Wundt), Berlinben, s főleg Heidelbergben (Windelband, Lask, Troeltsch tanítványaként).

Heidelbergi indexét idézzük:

Gesichte der Philosophie der 19. Jahrhunderts – Windelband

Philosophisches Seminar: Spinoza's Ethik – Windelband

Rechtsphilosophie – Lask

Übungen Kant's kritik der reinen Vernunft – Lask

Religionsphilosophie – Troeltsch

Goethes Leben - Petsch

Hazatérve filozófiából doktorált Kolozsváron (1906, Az akaratszabadság problémája), teológiából habilitált Sárospatakon. Rövid ideig Nagyenyeden tanított, innen látta el magántanári feladatait a Teológián. Külön engedély alapján, hiszen még nem volt meg a *venia legendi*-je. A mai Bartók-irodalom nem ismeri a teológiai *venia legendi*-jét, illetve kétségbe vonja annak hivatalos létezését. Bartók valóban utólag szerzett magántanári jogosítványt, de 1908-ban végül is megszerezte Sárospatakon. A dokumentum a Ráday Levéltárban található. Egy év középiskolai tanárkodás után 1908-ban a kolozsvári református teológia újszövetségi tanszékére kapott kinevezést, s 1917-ig főállásban itt, a teológián volt. 1912-ben a kolozsvári bölcsészkaron megszerezte második *venia legendi*-jét, azaz habilitált Morális filozófia és annak tárgyköréből, s innentől magántanári előadásokat tartott az egyetemen, hiszen 1912-1915 között az elhalálozott Böhm utódjaként Pauler Ákos volt a tanszék birtokosa. Egyébként már 1911-12 körül szorgalmazták kinevezését, elsősorban Schneller István, az akkortájt még tényleg nagyon fiatal tudós kinevezése teljességgel szokatlan eljárás lett volna. Pauler távozása után sem volt könnyű kinevezetni őt, hiszen 1915-ben 33 éves, 1917-ben, kinevezése évében pedig 35 éves volt. Pályázat útján ezen év nyarán nevezték ki őt az egyetem filozófiaprofesszorává.

Életrajzának személyi vonatkozásairól is essék szó! Apjához hasonlóan ő is kétszer (1908, 1918) nősült. Első felesége Ákontz Ilona korai halála (1914) után négy évvel feleségül vette Stammer Irmát. A két házasságból három gyermek született.

A trianoni összeomlás erdélyi-kolozsvári eseményeit itt 1919. május 12-i eseménnyel idézzük. Ezen a napon foglalta el a Kolozsvárt megszálló román hadsereg az egyetemet. A tanári kar egységesen megtagadta a

hűségeskü letételére vonatkozó felszólítást, a román állammal való együttműködést – egy-két kivételtől eltekintve – a többség (Bartók sem) nem vállalta. Az átmeneti időszakban a tanárok többségét és az egyetem több munkatársát kiutasították Erdélyből, ők Pesten próbálták újraszervezni az egyetemi oktatást. Bartók egyike a Kolozsváron maradt tanároknak, az akkori rendeletek értelmében nem volt jogalap a kiutasításához, egyike lett tehát az erdélyi magyar felsőoktatás újjászervezőinek. Először a nagy erdélyi egyházak vezetői (katolikus, református, evangélikus, izraelita) tettek kísérletet egy felekezeti egyetem felállítására Erdélyben, majd a református teológia próbált valamit tenni a magyar nyelvű felsőoktatás fenntartására. Egy tanév erejéig sikerült is, de a román hatóság betiltotta ezt az intézményt. Bartók egészen addig Kolozsváron maradt, míg meg nem született a szegedi egyetem felállításáról szóló törvény, így professzori esküjéhez hűen el kellett hagynia a kincses Kolozsvárt. 1921 augusztusában csatlakozott professzortársaihoz Szegeden, egyike tehát a szegedi egyetem alapítóinak. A jogfolytonosság szempontjából a szegedi egyetem valójában a kolozsvári FJTE, de ennek részletezése messze túlmutat jelen írás keretein.

A szegedi egyetem intézeti keretekben szerveződött, ő tehát a Filozófia intézet vezetője volt 1921. szeptember 22 és 1940. október 10 között. Tanszéki szempontból pedig az 1. számú filozófia tanszék birtokosa 1930. április 2-től, hiszen ezen a napon nevezték ki a katolikus vallásfilozófia képviselőjét, Mester Jánost a 2. számú és újonnan alapított tanszékre. Atyai jó barátja és kollégája (Schneller István) nyugdíjaztatása idején kifejezetten kérte, hogy a Tanárképző Intézet igazgatójának, azaz utódjának, Bartókot nevezzék ki. Így ő volt a tanárképző igazgatója, nagyjából 1924-től egészen 1940-ig. Az 1925/26-os tanév derekán új dékánt kellett választani, hiszen a hivatalban levő Hornyánszky Gyula (klasszika-filológia) Pestre ment. Így lett dékán, s mivel az új tanévre megújították megbízását, másfél évre szóló megbízást kapott (1925/26 II, 1926/27), s természetesen ellátta prodekáni teendőit az 1927/28-as tanévben. 1927-ben a MTA levelező tagjává választották.

Filozófiai szakfolyóiratot szerkesztett Szellem és élet címmel, amely 1936-1940 között Szegeden, 1940-44 között Kolozsváron jelent meg. A folyóirat anyaga digitalizálva van, a Mikes International kiadásában olvasható. A folyóirat-szerkesztés könyvkiadással társult, lásd a Szellem és Élet Könyvtára sorozatot. Tankönyveiből nemzedékek tanultak filozófiát, amúgy többek között József Attila is. Tizenöt nyelvet használt és imponáló nemzetközi kapcsolatokkal rendelkező tudós volt.

1940 nyarán az egyetem rektorává választották, még Szegeden. Mivel négykarú volt akkor az egyetem, és egy évre delegálta az adott kar a rektort, megválasztása teljességgel indokolt. Már csak azért is, mert az 1940/41-es tanévre a bölcsészkar delegált, és ő volt az egyetlen esedékes, azaz a leghosszabb szolgálati időt prezentáló professzor. A második bécsi döntésnek köszönhetően rektori évét nem Szegeden, hanem Kolozsváron teljesítette, s ahogyan erről a bevezetőben több szó esett, az egyetem második kolozsvári időszakának (1940-45) kulcsfigurája lett. Az egyetem rektoraként ő fogadta Horthyt Kolozsváron 1940-ben, illetve 1944 őszén sürgősen el kellett hagynia a várost, hiszen az oroszokhoz átállt román hadsereg és hatóság le akarta tartóztatni. Rajta volt az ún. „27-es” listán, a kolozsvári magyar professzorok tervezett elfogatási listáján. Egyébként az 1919-ben elűzött tanári karból ketten tértek vissza 1940-ben Kolozsvárra, azaz ketten nem tettek akkor esküt, hiszen érvényes volt régi esküjük. Ő és Györffy István botanikus.

Bartók innentől Pesten élt. 1945 áprilisában az Akadémia rendes tagjává választották, de ez az év nyugdíjaztatásának éve is. Tanított még a pesti teológián és a gazdaságtudományi egyetemen, de 1949-ben végleg visszavonult. Lásd főszöveg, harmadik pályaszakasz. Így élt 1970. november 26-án bekövetkezett haláláig.

2. Hanák Tibor: Az elfelejtett reneszánsz (1981), illetve Bp. 1993

3. Mariska Zoltán: Szabálytalan gondolatok a magyar filozófiáról In. A filozófia nevében Mikes International, 2003 (Hága, Hollandia) 1-17

4. The Oxford Companion to Philosophy (edited by Ted Honderich) 1995 Hungarian Philosophy G. M. T. (azaz Tamás Gáspár Miklós; Concise Routledge Encyclopaedia of Philosophy 2000, Hungary, Philosophy in (László Percz)

5. Mester Béla: Iskolai filozófia, „nyilvánosult filozófia” és politikafilozófia a 19. és a 20. század Magyarországon In. Megidézett reneszánsz (szerk. Veress Ildikó) Miskolc, 2006 Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár IX. 119-134

6. Sándor Pál: A magyar filozófia története I-II Bp. 1973 Lásd a könyv Bartók-fejezetét!

7. Hanák i. m. Bartók-fejezete

8. Mariska Zoltán: Filozófussors – Magyarországon Mikes International, III. évf. 3. szám; 2003 július-szeptember, 12-19

9. Veress Ildikó: A Kolozsvári iskola I. Miskolc, 2001, 1-84

II. rész

10. Bartók György írásai a Mikes International modern szövegkiadásában a leginkább hozzáférhetőek, lásd a Bibliotheca Mikes Internationalt. A dolgozat azonban az EÉP 1942-es kiadásának szöveghelyeit szerepelteti.

EÉP Az erkölcsi érték philosophiája (1911, 1942) Mikes International (MI), 2005

KE Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete (1930) MI, 2006

PHL A philosophia lényege (1924, 1934, 1944, 1947) MI, 2002

RFV A „rendszer” filozófiai vizsgálata (1928) MI: Akadémiai értekezések, 2004

EFV Az „eszme” filozófiai vizsgálata (1930) MI: u. ott

SZFV A „szellem” filozófiai vizsgálata (1934) MI: u. ott

MCU A metafizika célja és útjai (1935) MI: u. ott

LBP A lét bölcseleti problémája (1936) MI: u. ott

ÖTÖ Ösztön, tudat, öntudat (1937) MI: u. ott

EÉ: Ember és élet, A bölcseleti antropológia alapvonalai (1939) MI, 2005

Bartók életművének teljes bibliográfiáját lásd Válogatott filozófiai írások c. kötetben. Kolozsvár-Szeged, 2001
Pro Philosophia; illetve Akik jó bizonyosságot nyertek, A Kolozsvári Református Theológia tanárai 1895-1948 c. kötet Bartók-fejezetének végén. Kolozsvár, 1996

11. A kolozsvári Unio Szabadkőműves Páholy köszöntő leveléből idézünk, melyet professzori kinevezése kapcsán írt a két vezető (Apáthy István és Fabinyi Rudolf) Bartókhoz: „Mesterétől nemcsak a választott tudománya szeretetét örökölte, hanem kiformalódott, személyes tulajdonsággá alakult lelkében az a nemes és szent elhatározás, hogy követi Mesterét hirdetett tanai terjesztésében, ápolásában és fejlesztésében” Kolozsvár, 1917. július 23. Bartók az uralkodó kinevezését – a Legfelső Elhatározást – június 30-i dátummal kapta meg. A levél a pesti Ráday Levéltár Bartók-hagyatékában található. Az Unio egyike volt Kolozsvár szellemi műhelyeinek, a tiszta tudományosság eszményében működött, a két vezető egyébként Bartók professzortársai: Apáthy az állattan, Fabinyi a vegytan professzora. Az idézett mondat pontos és találó, Bartók szerkesztette meg az Ember és világa köteteit, kiadta az addig még kiadatlan Böhm-írásokat, itthon és külföldön megjelent elemzéseket írt a böhmi filozófiáról. Monográfiát is írt Mesteréről, alapítója és aktív tagja volt a Böhm-társaságnak, illetve szinte állandóan pályázati témákat írt ki a böhmi életmű kutatása jegyében, a kezdetektől egészen 1944-ig. Csak éppen más filozófiát képviselt.

12. Az első alkotói periódus publicisztikájának általános jellemvonása a kettősség, vallástudományi és filozófiai témák békésen megférnek egymás mellett. Kiadta bölcsészdoktori értekezését és annak továbbfejlesztett változatait, teológiai székfoglalóját, illetve kiadott jó néhány vallástudományi témájú írást. Az akaratszabadság, illetve a szabad akarat témája, mint erkölcsfilozófiai ügy, összekötötte ezt a két világot. Foglalkozott továbbá a böhmi filozófia továbbfejlesztésével, illetve Széchenyi István gondolkodásmódját idézte fel. Írt továbbá a háborúról, és a társadalombölcselet bizonyos kurrens témáiról. A társadalomfilozófia felfogásában a publicisztika szintjén marad.

12. Mariska Zoltán: A filozófiai szintézis lehetőségei Böhm és Bartók gondolatvilágában Miskolc, 2002 (Kandidátusi értekezés, kézirat)

13. U. a: Bartók György és a filozófiatörténet Bevezetés B. Gy. A filozófia története I. rész c. monográfiájához Mikes International, 2002

14. A KE (Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete) 1930-as kiadásából idézünk.

15. Az etikátörténeti monográfiák közül az I. kötet a görög etikátörténetet, a II. kötet az egyházatyák időszakának, a középkornak és az újkornak az etikátörténetét vázolja fel. Noha kilenc év van a két kötet megjelenése között (1926, 1935), eszmeiségük a lehető legszorosabban összefügg. Mindkét kötet Szegeden jelent meg először, az Acta Litterarum ac Scientiarum Regiae Universitatis Franzisco-Josephinae Sectio Philosophica (Tomus II, Tomus VII), illetve Mikes International kiadásában (2005). Érdekes módon a szintén kétkötetes filozófiatörténetnek csak a második kötete (A középkori és az újkori filozófia története) jelent meg Bartók életében (1935). Szintén a Mikes International viszont mindkét kötetet is kiadta 2002-ben, tehát az első kötet (A görög filozófia története – Az indiai és kínai filozófia rövid vázlatával), így a 2002-es kiadás első kiadásnak is számít. A Kant-monográfia (Kant, Kolozsvár-Torda 1925) és a Böhm-monográfia (Böhm Károly, Bp. 1928) szinte egymás követője, s hasonlóan a történeti monográfiákhoz, modern kiadásuk (Mikes International, 2005, 2003) hiánypótló vállalkozás.

16. Az antropológia ontológiai alapokon áll, s innen nézve a társadalmi lét ontológiája egyszerűen tautológia, hiszen ahogy az ún. *létprobléma* az ontológia csak az egyik igen fontos kérdése, úgy nincs külön ontológia és társadalomontológia, az ismert lét nevében sokkal inkább az antropológia ontológiájáról kellene beszélni. Kár, hogy Bartóknál ez a kérdés nyitva maradt, így az őt idéző eszmefuttatás legfeljebb lábjegyzetben tudja megjeleníteni magát a problémát.

17. Descartes, R: Szabályok az értelem vezetésére In. Válogatott filozófiai művek Bp. Akadémiai kiadó, 1980. 98

18. Heidegger, M: Lét és idő Bp. Gondolat, 1989 127-129

19. Heidegger tartózkodott attól, hogy az egzisztenciális analitika bármilyen Kierkegaard-hatást vállaljon. Noha Bartók nagyon jól ismerte a kortárs filozófiai közélet minden rezdülését, itt valószínűleg a modern Heidegger-filológia azóta feltárt eredményeivel csínján kell bánni. Nem valószínű, hogy Bartók tudott Heidegger felkészülési időszakának Kierkegaard-élményeiről, de még ha tudott is, számára maga a téma akkor is efemer. Bartókot pedig nagyon is érdekelte Kierkegaard jelenléte a 20. század filozófiájában. Az akadémiai székfoglaló értekezésének címe: *Kierkegaard egzisztencializmusa*. A téma jelentőségét bizonyítja, hogy 1945-ben épp ezt a témát vitte a tudományos-szakmai közélet elé akkor, amikor saját akadémiai szintű felkészültségét igazolnia kellett.

20. Heidegger, M: I. m. 93

21. Böhm, K: Az ember és világa IV. A logikai érték tana, Kolozsvár, 1912. 374-375

22. Bartók szegedi időszakának egyetlen igazi konfliktusa volt, hogy a városi közvélemény nyomására a szegedi egyetem (a bölcsészkar) létrehozott egy új, kettes számú filozófiai tanszéket (a katolikus, neoszkolasztikus Mester-tanszéket. Lásd az életrajzban). Ez a tanszék 1930-tól 1940-ig létezett. Szeged inkább katolikus, mint protestáns szellemiségű város, de az ide érkező Kolozsvárról száműzött professzorok között azért ott voltak a protestánsok is. S ami nem volt gond Kolozsváron, az bizony gond lett Szegeden. A református Bartók által képviselt filozófiát, mely történeti megalapozottságában a skolasztika kihagyását is képviseli, ki kellett egészíteni a katolikus indíttatású filozófiai hagyománnyal, s ez a törekvés sértette Bartók szakmai önbecsülését. Bartók egyébként kiváló munkakapcsolatban állt katolikus s más vallású professzortársaival, a katolikusoknál maradván két bölcsésznevet legyen szabad itt említeni: Sik Sándort és Várkonyi Hildebrandot. Várkonyi amúgy Schneller utóda volt (ha nem is közvetlenül tőle örökölte a tanszéket), s ő is Kolozsvárra ment 1940-ben. Ott folytatták közös, a filozófia s a lélektan szoros egységét képviselő oktatási és tudományos tevékenységüket.

23. Hanák, T: I. m. 88

24. Szabolcsi M: Érik a fény Akadémiai, Bp. 61 Egy irodalomtörténésznek nem kell feltétlenül értenie a filozófiához, viszont akkor nem kellene nyilatkoznia a filozófia ügyeiben.