

Bartók György
Válogatott filozófiai írások

A magyar nyelvű filozófiai
irodalom forrásai
IV.

SZERKESZTŐK
Tonk Márton
Szélyes Éva

BARTÓK GYÖRGY

Válogatott filozófiai írások

Pro Philosophia
Kolozsvár–Szeged
2001

Tartalom

Málnási Bartók György	7
A filozófia lényege	38
A „szellem” filozófiai vizsgálata.....	106
Az erkölcsi érték filozófiája	145
Bartók György életrajzi adatai	242
Bibliográfia	243
Bartók Györgyre és műveire vonatkozó írások.....	258
Szellem és élet repertórium (1936–1944) (szerk. Bartók György)	264
Névmutató.....	281

Málnási Bartók György

A Filozófus

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

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

Bartók pályakezdése atipikus. Amolyan jellegzetes másodgenerációs filozófusként élt (él) a köztudatban, akinek igazi érdeme Böhm filozófiájának folytatásában, az ezen filozófiában rejlő lehetőségek kibontakoztatásában áll. Első igazán jelentős publikációja az 1911-es *Erkölcsei érték philosophiája* első megközelítésben nem más, mint az *Axiológiában* (Böhm) nyert három önérték közül az egyik, az erkölcsi érték kidolgozása. Tehát egy lényegében készen kapott elmélet továbbfejlesztése az a feladat, melyet Bartók pályakezdése elején vállalt. Csakhogy pályakezdését az erdélyi tudományos körök is felfokozott várakozással fogadták, nemcsak Böhm, hanem édesapja hagyományának folytatóját is látták benne. Ő maga örömmel tett eleget ezen elvárásoknak, nincs jogunk kételkedni a feladatvállalás őszinteségében sem, szóvá kell azonban tenni: túlságosan is erős maga az elvárás. A filozófia kétezer

¹ *Filozófia és teológia viszonya a magyar eszméletörténetben.* Nemzetközi tudományos konferencia, Miskolc–Kolozsvár 2000. október. 27–31.

éves tradíciójára, a magyar – és szűkebb értelemben véve az erdélyi – kultúra kontinuitásának eszméjére támaszkodó teoretikus mindvégig töretlenül hitt az Erdélyi Szellem kultúrteremtő erejében, a magyar filozófia fejlődésében, szellemi életünk gyarapodásában. Mindennek azonban az ára az, hogy hallgat, ha a filozófiai kritika szavai következnének, különösen Böhm filozófiáját illetően. Egyszerűen nem akart a filozófia hazai ügyének ártani, elméletileg igencsak indokolt Böhm-bírálatát sohasem írta le. Sohasem mondta, hogy: *Szeretem Böhmöt, de még jobban az igazságot.*

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

A másik megjegyzés Bartók személyes sorsára vonatkozik. A kolozsvári iskola tagjai közül ő az, aki mindvégig megmaradt filozófusnak. Nemcsak teóriájában, hanem közéleti tevékenységében is. Filozófusként a *philosophia perennis* híve volt, közéleti feladatvállalásai egyértelműen adódtak professzori-tanári mivoltából. Életútjának meghatározó fordulatai egybeestek a magyar történelem sorsfordító eseményeivel (trianoni összeomlás, második bécsi döntés, második világháború vége). Életének legtermékenyebb húsz évét Szegeden töltötte, mégis a kincses Kolozsvár jelentette számára az élet és a munka természetes közegét. A régi-új kolozs-

vári egyetem rektoraként ő köszöntötte Horthyt 1940-ben, Kolozsváron. Nemcsak mint szellemfilozófust felejtették el, Bartók elfelejtésében ad hominem politikai-ideológiai szempontok is közrejátsszottak. Pedig ő sohasem volt részese az írástudók árulásának, heves Hitler-ellenes megnyilatkozásait ma is emlegetik élő kortársai. (Valahányszor az asztalnál Hitler neve szóba került, felesége tréfából mindig a kések begyűjtésével kezdett törődni, nehogy valami baj legyen.) A tudományos közéletből az Akadémia 1949-es átszervezésével szorult ki. Őt is tanácskozó taggá minősítették, akadémiai tagságának visszaállítására a 90-es években került sor.

Az erkölcsfilozófiáról (Az erkölcsi érték filozófiája, 1911)

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

Az erkölcsfilozófia általános filozófiai alapjait Böhmnél találja meg a szíves olvasó – írja. Legalább olyan fontos számára azonban Kant etikai transzcendentalizmusa, mint Böhm projekciótana és általános axiológiája. (Tekintsünk el az öntét és a projekció különbségeinek érzékeltetésétől!) A projekciótan semmi nyomot nem hagyott az erkölcsfilozófiában, az axiológia azonban igen. Az Axiológia (Böhm: *Ember és Világa*. III.) jó néhány jelentős kulcsfogalmának adekvát kidolgozása csak egy erkölcsfilozófiában lehetséges, hiszen az így nyert tartalmi elemek feledtetik eredetük kozmikus jellegét, valóban közel kerülnek az ember világához. Néhány ilyen fogalom: akaratszabadság, autonómia, intelligencia, érték stb. Más oldalról az axiológia alaptétele, a *kell* függetlensége a *vantól* megerősödik, hiszen a kellés ilyenén felfogásában nincsenek valóság diktálta normatív mozzanatok.

A jó önértékének kidolgozása mellett a könyv másik célja a formálisnak tudott kanti etika tartalmi kiegészítése. Bartók könyve két évvel hamarabb jelent meg, mint Scheler hasonló vállalkozása.

A Bartók-hermeneutika első s talán rögtön a legnagyobb tisztázandó kérdése innen, ebből a szempontból rögtön felvethető: hogyan látta Bartók és hogyan látta Böhm a gótikus katedrálist – ahogy Schopenhauer nevezte a kanti életművet. Bartók egyszerűen nem akar tudni az ún. Kant-kiigazításról (Böhm), melynek eredményeképpen az öntétfilozófia megfogalmazódik Böhmnél, de magáról az öntétről sem. Legfeljebb a projekciót emlegeti, de egy lényegesen nagyobb kontextusban, semmiképpen sem alapfilozófiai jelentőséggel! Bartók írt egy igencsak megbízható Kant-monográfiát,² melynek bizonyossága szerint lényegesen autentikusabb Kant-képpel rendelkezett mesterénél. Mindenesetre nem kiigazítani, hanem továbbfejleszteni akarta Kantot – a neokantiánus hagyomány szerint. A transzcendentalizmus ismeretelméleti szerepének megítélése kulcskérdés. A monográfia harmadik bevallott célkitűzése ugyanis Böhm és Kant tanainak összeegyeztetése. S nagyon nagy kérdés, hogy az ismeretkritikai transzcendentalizmus kiigazítása révén született böhmi alapfilozófia hogyan egyeztethető össze az etikai transzcendentalizmussal. A realizmus alapellentmondásának tézise³ komoly következményekkel bír, s az összeegyeztetési kísérlet során épp a következmények válnak egyetelművé.

Az erkölcsi érték *philosophiája* mellett Bartók másik számításba veendő könyve a *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete* (a könyv 1930-ban jelent meg, de már 1917-ben Gorove-díjat kapott). A két szöveg megfelelőképpen demonstrálja azt a latens tézist, hogy a böhmi filozófiát előbb el kell juttatni a transzcendentalizmushoz, hiszen Böhm szélsőségesen szubjektivistá filozófiájának kritikai elemei magát a transzcendentalizmust is kizárják a számításba vehető filozófiai tradíciók közül. A legismertebb összeegyeztetési kísérlet Tankó Béláé,⁴ de az ő kísérlete paradox módon épp a két filozófia indifferens mozzanatait hozza felszínre.⁵ Ve-

² Bartók: *Kant*. Kolozsvár–Torda 1925.

³ Böhm: *A realizmus alapellentmondása*. In: Magyar Philosophiai Szemle, 1882. 81–94.

⁴ Tankó Béla: *Böhm és Kant. Adalékok a transzcendentális philosophia kiéptetéséhez*. In: *Böhm Károly élete és munkássága I–III*. Szerk. Kajlós (Keller) Imre I.k. Besztercebánya 1913.

⁵ A fenti állítás bizonyítására kénytelen vagyok saját kandidátusi értekezésemre hivatkozni, mely *Filozófiai szintézis lehetőségei Böhm és Bartók gondolatvilágában* címmel készült.

gyük észre, hogy a legismertebb Bartók-tanítványnak, Kibédi Varga Sándornak az első igazán jelentős publikációja a kanti transzcendentális dedukció kifejezetten ismeretkritikai szempontból történő feldolgozása! Természetesen, a vállalkozás igazodik a kor neokantiánus törekvéseihez, de ugyanakkor amolyan házi feladat is lehet: az antropológián és a szellemfilozófián dolgozó Bartók már túljutott a transzcendentalizmuson, a téma kidolgozása a tanítvány feladata. Nem minden tanulság nélküli a kanti transzcendentális dedukció előfeltevéseihez fűződő, megsemmisítő erejű scheleri bírálóat sem, melyet Bartók saját könyve megjelenése után, de még „időben”, a tízes években megismerhetett. Az érzelmi apriorizmus (Scheler) kifejezetten a filozófiai antropológia eszmeiségéhez tartozik.

Bartók erkölcsfilozófiájának alaptézise szerint Kant óta elfelejtődött, hogy a gyakorlati ész az empirikus tények begyűjtése mellett a célok kitűzésével is foglalkozik. A két egymástól igencsak különböző tevékenységének összhangját az etika hivatott megteremteni, s az etika a „Mit kell cselekednem?” kérdésre hivatott válaszolni – értelmezi Kant gondolatait. A *kell* azonban sajátos tartalommal bír a böhmi filozófiában (lásd: projekció), ezért nem árt egy kicsit közelebről megvizsgálni a kérdést.

„Bartók tehát sohasem tagadja az erkölcsi tények meglétét, melyek felkutatására, összegyűjtésére vállalkozhat egy »fenomenológia«, de lényeges, hogy ezeknek a tényeknek (a *van* világának) nincs értékképző funkciójuk. A cselekvés normatív jellege nem a javakhoz, a materiális értékekhez való viszonyból ered, hanem a transzcendentális szabadság teszi lehetővé érvényesítését. A Sitten, a morál nem értékképző, mert a tulajdonképpeni értéket csak megjeleníti, *vanná* változtatja. Így a kérdésben megfogalmazódott egyes szám első személy bárki lehet, aki felismeri saját transzcendentális szabadságát, s tudni fogja a *mitre* adott választ. A »Mit kell cselekednem?« kérdésre adott válasz tehát nem lehet útmutató kalauz sem, nem a *van* világában akarunk eligazodni, hanem a konkrét helyzet fölé nőtt általánosság lényegével akarunk tisztába jönni. A *kell* ilyen értelemben vett általánossága messze nem azonos az általános axiológia elvont, absztrakt, és »kozmosz« jellegével, az etikai különöség szintjén mozog, és lényegesen toleránssabb a *vannal* szemben. Az önértékek Böhmnél nemcsak a *vantól*

függetlenek, hanem egymástól is, az értékelés nem szorítkozhatott az erkölcsiség területére. (Ma ezt úgy mondanánk, hogy nem gyakorlati tevékenységként tételeződött.) Következésképp, az etika területén a *van* világa fokozatosan elveszti jelentőségét és a *kell* világa egyre dominánsabb szerepet tölt be, vele párhuzamosan az erkölcsfilozófiában az induktív eljárás helyett a deduktív eljárás használható. Bartók gondolatmenetét követve: a tényeket begyűjthetem ugyan, de ha meg is akarom érteni őket, akkor az empirizmus elégtelenségét belátva, axiológiai jelentőségüket ismerem fel, a begyűjtés legfeljebb aprómunka lehet. Az erkölcsi tények megértése egyenlő tehát axiológiai jelentőségük megismerésével, melyet deduktív eljárással végezhetek el.”⁶

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

„Az egész eddigi fejtegetés eddig a pontig egy absztrakt módon felfogott individuumra vonatkozott, melyet az ember általánossága elfedni látszott, az ember általánosságába viszont belefér az emberi közösség is. A transzcendentalizmus »rehabilitációját« éppen az indokolta, hogy az egyes ember lelki tevékenységéből sohasem áll össze semmilyen abszolút, az egység és az általánosság felé nem vezet út. Ezt az egységet a projekció sem biztosítja, az egység pedig épp az önérték lényege, hiszen ha az értékmegvalósítás egyéni, az érték mégis objektív. Legnyilvánvalóbb példa: egy szép műalkotás a legkülönbözőbb módon engedhet igazolást az egyes emberek számára. Az érték objektivitása teszi lehetővé

⁶ Az idézett szöveget az adott témát részletesebben kidolgozó írásomból vettem át. Címe: *Az erkölcsi érték filozófusa. Málnási Bartók György filozófiájáról*. In: *A Van és a Kell világa. Fejezetek a magyar etika történetéből*. Bp. 1990. 136–153.

az azonos vagy hasonló értékelést, s megmutatja a deviáns értékelés lehetőségét is, hogy tudniillik mihez képest deviáns. Így tehát amikor a hierarchia csúcsán lévő harmadik érték felé megtesszük a lépést, akkor szem előtt kell tartanunk, hogy a jó önértéke nem találkozik bármilyen embercsoport képviselte értékkel, mivel azok haszon világában maradtak. Ha az önérték autonóm, a heteronómia relatív mozzanatot tartalmaz, akkor viszont nem lehet abszolút. Ezek szerint bármilyen embercsoport képtelen arra, amire az egyes ember még csak-csak képes, az érdek háttérbe szorítására. Nem feladására, az önérték nem konstituálódhat az interszubjektivitásból. Így viszont óriási úr támad, hiszen az egyes emberektől sohasem juthatunk el a társadalom vagy az emberi közösség fogalmáig, mint ahogy az egyéni értékelésből sem juthatunk el az érték fogalmáig. Van és Kell vitája teljességgel felemás, míg az értékek természetére nézve nem tudjuk, hogyan keveredik el a két világ. Csak »világnézetünkben«? Akkor szubjektivisztikus megoldást kell alkalmaznunk, s ez a transzcendentizmus feladását jelenti. Vagy a ténylegességben? Akkor viszont nem mi adtuk az értéket a dologhoz, hanem azok magukon viselik, illetőleg az egyes ember számára a priori adott a megelőző nemzedékek konstitúciója révén létrejött objektív értékszféra.”⁷

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

⁷ Uo.

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

A filozófia újrafogalmazott lényege

Az 1924-es kiadású Bartók-tanulmány (*A philosophia lényege*, PHL) hasonlóan *Az erkölcsi érték philosophiájához* mindvégig megőrizte jelentőségét életművében. Az életmű egészének ismeretében azonban a PHL jelentősége óriási, elsősorban például azért, mert szerzője itt fogalmazza meg saját filozófiai koncepcióját, hogy azután mindvégig hűséges maradjon programjához. Sándor Pál ritka következetességet vél felfedezni Bartók életművében. Joggal. Bartók egyazon szisztéma alapján, a PHL-ben megfogalmazott program szerint dolgozott a továbbiakban. A húszas-harmincas

évek akadémiai tanulmányai voltaképpen résztanulmányok, a bölceleti antropológia (*Ember és Élet*, 1939) előkészítő tanulmányai. A bölceleti antropológia viszont megalapozni hivatott egy tételes, négy részből álló filozófiai rendszert, melynek első része valószínűleg el is készült (*Képalkotás és ismeret*), de a kézirat vagy végleg eltűnt a második kolozsvári tartózkodás után, vagy lap-pang valahol. Mindenesetre nincs egyetlen olyan publikált írása sem, melyet ne lehetne beilleszteni az életmű egészét értékelő koncepcióba, ha maga az értékelés a bölceleti antropológiára helyezi a hangsúlyt, és a PHL-től az *Ember és életig* szisztematikus egységet lát munkálkodásának eredményeiben. Így nemcsak az elméletképző írásai, hanem filozófiatörténeti monográfiái és publicisztikai írásai is „helyükre kerülnek”, jelentőségüknek megfelelően.

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

Böhm szerint a valóság maga a projekció, a 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 modellizálásában látja. A nyitógondolat paradigmatisz jelentősége összetett, néhány fontos mozzanatát emeljük itt ki. Először is a filozófia rendezni tudja viszonyát a szaktudományokkal, hiszen ahogyan az egyes tudomány modellizálja 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. Ren-

dezni lehet továbbá a filozófiatörténet hagyományához fűződő kapcsolatot is, a valóság előfeltételezése feleslegessé teszi a „realizmus alapellentmondása” címszóval nevesített szintén szélsőséges kritikai mondanivalót, mellyel Böhm illetve jóformán az egész filozófiatörténetet. A filozófiatörténeti tradíció ezzel a mozzanattal válik a szellem kibontakozódási-önmegvalósító folyamatának szerves részévé, itt talál egymásra az elméletképzésre vállalkozó teoretikus-filozófus és a filozófiatörténész. Bartók ugyanúgy „újraolvassa” a filozófia történetét, mint mondjuk Heidegger, akinek szintén magától értetődő volt a klasszikusok „modernsége”. Szaktudományok és filozófia kapcsolata immáron sohasem téma Bartók életművében, mindvégig rész-egész problémát lát e tekintetben. Trivialitás továbbá az a tézis, hogy noha a filozófia munkálkodása kezdetén a szaktudományokhoz képest hátrányban van, hiszen célját, lényegét és módszereit csak a tényleges munkálkodása folyamán tudja meghatározni, a hátrány azonban könnyen előnyre vált, hiszen a filozófia folyamatos diskurzus a szellemmel, lezárhatatlan folyamat, sohasem immanensen tudományos, mindvégig megőrzi továbbá 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 státusát, s ezzel összefüggésben mechanizmusát elemezte. A kortárs pszichológusok a filozófia inkompetenciáját emlegették lélektani kérdésekben.) Bartók nem vitatkozott senkivel, a szellem és az eszme ténykedéseinek egyfajta gyakorlati aspektusából kiindulva egyszerűen csak a számára releváns tudományos és filozófiai tézisekkel foglalkozott, hiszen megvolt a maga határozott elképzelése a filozófiáról, mint elméletről, és mint életprogramról. Igazi segítséget a klasszikusoktól, mindenekelőtt Arisztoteléstől, Kanttól és a későbbiekben Hegeltől kapott.

A megidézett klasszikusoknak köszönhetően a filozófia a lehető legnagyobb érvényességben használatos fogalom Bartóknál. Először is Egészben gondolkodó tudományos és rendszerelvű teória, ahol 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 életprogram-jával, 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, hogy miért nem tud maga a filozófia megfelelni bizonyos tudományelméleti elvárásoknak feladatvállalása elején.

Ha már a tudományelméleti elvárásoknál tartunk, bizonyára egy csomó 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 tudomány*-ban 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 újrakezdések tényei teszik egymás mellé a két nevet, hiszen mindkét esetben igencsak hasonló módszertani problémák fogalmazódnak meg, az eltérő irányultságú megoldások jóval konzekvensebbek annál, 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, He-

gel) és a világnézeti filozófia (sztoa, Pascal, Schopenhauer) kultúrtörténeti-szellemtörténeti hagyományait. A kontinuitás eszméje tartalmi jelentőségű, nem külső szempont diktálta hagyományörzés. Bartók a filozófia érvényességi körét a lehető legtágabban értelmezi, szempontjából a böhmi öntét és projekció egyértelműen leszűkíti ezt a kört, s tegyük hozzá: a gondolkodás a gondolkodásról módszertanilag ugyancsak szűkítő erejű. Böhmnél a valóság kénytelen igazodni egy teoretikus rekonstrukcióhoz, Husserl-nél 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 lehetségeségének kutatásával függ össze, s mellesleg ez igencsak releváns ontológiai alapvetés. Bartóknak nincs szüksége a létprobléma felvetésére, magára a fundamentál-ontológiára. Ő az ismeret lehetségeségét kutatja. Csak ismert lét van, a lét előzetes felvetése rossz metafizikai hagyomány. Csak az ismeret státusának 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 státusának tisztázása a képelmélet segítségével elképzelhetetlen. Hiszen 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 projicizált valóság és

a tulajdonképpeni valóság között. Az ismeret kantianus 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 illeti.)

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 széplekek számára való orvosság – írja valahol, s akit az adódó nehézségek visszariasztanak, az meg is érdemli, hogy visszariasztassék. Az interpretátor kötelessége immár, hogy nem megijedve a feladattól, példákkal illusztrálja tézisé, miszerint ugyanaz a filozófiai fogalom más értelemben használatos Bartóknál, mint Böhmnél. Egy könnyű példa: a dialektika szó Böhmnél destruktív, látszatromboló, kritikai eljárás, melynek végeredménye a filozófiai elmélet alapfogalma, konkrétan éppen az öntét (Vesd össze az *Ember és Világa* I. kötetének alcímével és a könyv gondolatmenetével!); Bartóknál a dialektika maga a filozofálás műfaja, a szellemmel folytatott folyamatos diskurzus szinonimája, építő és nem romboló teoretikusi eljárás megnevezése. S most a nehezebb példa természetesen maga a szellem. Tekintettel a felmerülő problémák összetettségére és súlyára, itt és most csak annyit lehet mondani, hogy aki ismeri az öntét=pete koncepciót (Böhm: *Ember és Világa*. II k. *A szellem élete*) és Bartók bölcseleti antropológiáját (*Ember és élet*), az nem fog egyenlőségelet 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 konstataálták: a filozófia történetében jól érzékelhető vezérfonal a tudományosság iránt állandósult igény és a kapott megoldások iránti meg-megújuló elégedetlenség, tekintettel az egymásnak is ellentmondó elméletek zavarba ejtő sokféleségére. Az újabb kudarc megsejtése nevében keresi Husserl a filozofálás radikálisan

új módját (lásd fenomenológia), lemondván magáról a tradícióról. Bartók a sokféleség egységét keresi a filozófia történetében, nem akar és nem is tud lemondani a tudományosság eszméjéről, a rész–egész problémáról és a kétféle filozófiai hagyományról, azaz számára a filozófiai tantétel és étellel telített filozofálás (a filozófia, mint egzisztenciális létmód) harmonikus egységet ad, legalábbis azt kell hogy adjon. Itt viszont a lehető legkomolyabban szükséges a tradíció nyomatékos segítsége. Bartók számára a filozófiatörténet valóban erről szól, csak éppen hozzá kell tenni két, jellegzetesen bartóki értelemben használatos új mozzanatot: a filozofálás, a filozófia művelése lélektanilag motivált benne-lét a világban, predesztinált élethelyzet, valamint adekvát diskurzus a közelebbről még meg nem határozott szellemmel.

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

Ha a tisztelt olvasó némi fenntartással olvassa is ezt a fejtegetést, ne ítéljen rögtön a megoldás felett, gondolja végig az alábbiakat! Bartók ugyanúgy konstatálja a filozófia történetében tapasztalható esetleg zavarba ejtő kuszaságot, mint Kant vagy Husserl. Az elméletek sokféleségére adott magyarázatát azonban történet-szi 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 azon felismerés, hogy mennyire rímel a fenti bartóki megállapítás akár Nietzsche, akár Platón bizonyos passzusaival. Nietzsche szerint a filozófiai munkálkodás irányultsága a szövegektől az alkotó személyisége felé mutat, végeredményben a morálját, a filozófus morálját, a megnyilatkozások mögöttesét, a lelkét kell megérteni, ha magát a filozófiát megérteni óhajtjuk. Zavarba ejtő meglátás, de igaz: erre nekünk nincs időnk, s egyébként is a hermeneutika szövegcentrikus, a megértés horizontján igencsak kérdéses a filozófiai tartalmakat motiváló lelki tényezők jelenléte. Tekintsünk például a hermeneutikát tápláló fenomenológia pszichológia-ellenességére! De éppen Nietzsche a példa annak illusztrálására, hogy az emberi lélekbe bepillantó egyén nem feltétlenül pszichológus, hanem filozófus is lehet. Nietzsche nemcsak a saját lelkébe pillantott, hanem kereste más filozófiák lelki tényezőit, s egyáltalán nem volt hízelgő sem az állami filozófusokra, sem a filozófiai nagyságokra vonatkozó kritikája.

Egyelőre nem tettünk mást, csak egy példával illusztráltuk, hogy mit is jelenthet a lelki tényezőre tekintettel lenni a filozófiai munkálkodás során, a feltételezett szubsztanciális egységre még nincs igazi magyarázat. A további magyarázat érdekében Platónhoz kell fordulnunk. Bartók maga is idézőjeles görög szavakat, a görögökre utaló filozófiai fogalmakat használ fel érvelése során ('ethos', 'eros'), mint lelki motiváló erőket. A filozofálás valószínűleg hihetetlenül érdekes és új dimenziója lenne, ha magát a filozófust, az értékteremtő személyiséget képesek lennénk újra alkotni, valahogyan megformálni. Nem egyedi esetekben, hanem tendenciózan. Ammóniosz Szakkasz közös a filozófiában Marcus Aureliussal, mégsem ugyanaz zsákhordó rabszolgának vagy római császárnak lenni. Platón és Arisztotelész, Bruno és Bacon, Spinoza és Leibniz, Hegel és Schopenhauer egyazon kor különböző sorsú filozófusai. Bartók azt mondaná, hogy ugyanaz az ethos motiválta őket is, mint másokat a filozófiára. A Platón lélektanából kölcsönzött fogalom, a bizonyításvágy fogalma támaszul szolgálhat Bartók tézise számára. Hiszen a thümosz a lélek szubsztan-

ciális 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 ilyenén 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 Sipos 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 sztori 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 egyetemes-ség és az érdekmentesség csorbát szenvedett, a tudományok önálló sodtak, 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 Nietzschét 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: innentől amíg ember az ember, a történelmileg adott kultúrértékek megőrzik fontosságukat, értékességüket minden kor embere számára. Miért ne szokhatna le maga az ember a történelemtől, 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 átgúyruva 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) Ellenpontosítás: a tudomány megértett Egész – vallja Böhm Károly. A megértést biztosító egyetlen alapelv pedig az öntét, vagy a későbbi alapfogalom, a projekció.

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

A teleológia első következetes érvényesítése magában a PHL-ben az ismeret ontológiai státusának meghatározása. A filozófia a racionalitás által igényelt ismerettel foglalkozik, a tételes filozófia ismerettan, az ismeretről szóló rendszerezett tudományos-filozófiai gondolkodás. A már kétezer éves múltra visszatekintő filozófiát működésében, a rész-egész teleológiájában lehet megérteni. Ugyanakkor sajátos genealógiai elveket is sejtet: hiszen nem lehet mindenki filozófus, az ismeretek birtokában levő alany nem feltétlenül filozófáló egyén, az ismeret antropológiai fogalom. Az eleménk 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 szinonim 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 fichtei, Kanttal mondatja ki, hogy a tárgy megalkotása és megismerése egyazon folyamat. Platónt idéző megállapítás, hogy a szubjektivitás ott ér véget, ahol az objektivitás kezdődik, illetve, hogy a Nem-Én nem feltétlenül azonos a külvilággal. Arisztotelészt is idézi maga a koncepció, rendkívül figyelemre méltó módon. A hivatkozás révén válik lehetővé az ismerés folyamatának ontológiai értelmezése: a megismerés aktualizálódása annak, ami a folyamat kezdetén a megismerés tárgyában lehetőségként adva volt, s mellesleg így nem lehet önkényes a megismerés, mint fichtei értelemben vett tételezés. Világossá kell tenni, hogy nincs szó ismeretelméletről, 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 tárggyá tenni, hiszen már azzá vált, létezik a filozófia. Az Én az öntudatra ébredés eredménye, tárgyként része a Nem-Én világának, keresztül ment a Nem-Én világán, így – visszacsatolódva – tárgyként adott önmaga számára. Az antropológia születésének érdekes mozzanatát lehet azonosítani.

Bartók egyszerre juttatja érvényre a teleologiai és a genealogikus szempontokat. Bármennyire is szűkre szabott a PHL fejtegeté-

se, azért észre lehet venni, hogy egyén és környezetének kölcsönhatásáról, az ezerszálú bonyolult és folyamatban érvényesülő dimenzionális kapcsolatrendszerrel is szó van, mely az egyént (lehet Énné, szubjektumnak, logikai alanyként 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 fején át történik*” antropológiai alapelvehez (Nietzsche), mint a projekció erőltetett böhmi sémájához. Ha másban nem is, de antropológiában közel áll Nietzsche-hez 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 „problémássá” is vált egyúttal az igazi alany, itt a filozófia alanya számára. Az érték teleológiája eddig a pontig nyúlna vissza, legalábbis Bartók műveinek ismeretében joggal állíthatjuk, hogy a „problémás Én” szemantikája értékmozzanatot is tartalmaz. Amennyiben az értékmozzanatok feltárása a szavak szemantikáján keresztül lehetséges.

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

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

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

Ismételten utalnunk kell a fejtegetés keret-jellegére, Bartók szellemfogalmának megértése érdekében nem elsősorban a PHL-t kell olvasnunk, hanem az akadémiai tanulmányokat, mint teljes és összefüggő sorozatot, valamint az *Ember és életet*. A szellem értelmezési elvei kidolgozottságukban, ha úgy tetszik teljes teleológiájukban hivatottak elosztatni 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 szubsztanciális 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 eszméiségre hivatkozni. A harmadik szakasz lezáró eseménye a tételes filozófia lehetőségének konstatálása. A tételes filozófia az ismeret-tanon, mint *prima philosophián* alapul, és két nagy egységből – ontológiából és axiológiából – áll. Mindkét egységnek saját teoreti-

kus problémái vannak, különösen az axiológia részletes kidolgozása során a böhmi gondolkodásra való hivatkozás nem formális, hanem kifejezetten tartalmi jelentőségű. A fejtegetés eme szakaszát is áthatják azonban a korábban megfogalmazott, a böhmizmus latens kritikájaként értelmezhető antropológiai, alapfilozófiai elvek, immáron kitörölhetetlenül. Bartók axiológiájának feldolgozása külön tanulmányt igényel, s elképzelhetetlen a szellem fogalmának adekvát elemzése nélkül. Csak akkor lehet világos képünk a Bartókra gyakorolt Böhm-hatás valódi tartalmairól, ha nem akarunk mindenáron Böhm-tanítványt látni és láttatni Bartókban.

Az ontológiai passzusok (15–17.§) elemző interpretációja érveket szolgáltat a tényleges újrakezdés tényének bizonyítására. Az ismerettan ott ér véget, ahol is a problémássá vált ismeret tézise megfogalmazódott. Van egy antropológiailag értelmezhető alanyunk, aki ezer szállal kötődik környezetéhez, aki számára a valóság képi formában adott, aki bizonyos ősfunkciók mechanizmusa által az ismerés folyamatában a képi valót ismeretté alakítja. Az alany kultúrtörténetileg meghatározott, szellemfilozófiai örökséget kap és lélektanilag motivált a megismerésre. Egy logikailag megfogalmazható alapviszony számára maga az élet, a teljesség 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 legkülönbélebb formákban a szellemfilozófiaiailag értelmezhető kultúr- és filozófiatörténet tanulsága szerint. A tételes filozófia mögöttese lélektanilag motivált, a lélek pedig egyfajta szellemiség. A filozófia kultúrtörténeti érték, s más örökölt kapott értékekhez hasonlóan antropológiában és szellemfilozófiában értelmezhető. Az ontológia tehát ettől a pillanattól válik tételes rendszerre, mely olyan egész, mely része a tételes filozófiának is (együtt az axiológiával), maga is az egész által motivált részekből áll. A filozófia további fontos eleme az alkotó személyiség, a filozófus személyisége és életprogramja, hiszen maga a filozófia adekvát ismeretek organikus rendszere és élet egyfajta megélésének kánonja.

A filozófia figyelme a valóság egészére irányul, a valóság a természet és a kultúra értékekkel átszőtt világa, melynek centrumában ott áll az antropológiailag meghatározható valóságos ember. Noha ontológia és axiológia teoretikusan elkülöníthető egymástól, olyan filozófiai modell vállalható, mely jellegében és tartalmaiban az ontológiai és az axiológiai szempontok egységes érvényesítésére törekszik, s meg is tudja valósítani azt. Hiszen maga a valóság értékekkel átszőtt világ, melynek teoretikus interpretációjának a totalitás elvéből kell kiindulnia, 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 kéretik ebbe az összefüggésbe helyezni!

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

Számunkra egyedül a Kant-kiigazítás fontos ebben az összefüggésben. Böhm kiigazítása két mozzanatban foglalható össze: az oktvény aprioritását szemléleti és nem értelmi problémának fogja fel, a létezési mechanizmusban a tér és az idő szemléletbeli

kategóriái elé helyezi. A kiigazítás itt és most nem részletezhető következményekkel jár, kifejezetten antikantiánus tendenciákat eredményez: elutasítja például a tiszta értelmi fogalmak sematizmusát, mint lényegében feleslegesen felvett megismerési egységet, magát az ismeretkritikai transzcendentalizmust.⁸ Az oktvény ilyenén 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 méretes Hume-, illetve Berkeley-anyag található. Hume is működő, eleven kölcsönviszonyról beszél. Nem a realitás létezését vonja kétségbe, csak annyit mond, hogy „objektívnek” nevezzük az egyedül az elme számára adott, saját elvei alapján prezentált képi világot. Nyugodtan kimondható: Bartók visszatért Kanthoz, s visszatérését Böhm ellenében tette. Az oktvény az ismerés szubjektív kategóriája, amit az értelmezés-ismerés jegyében viszünk az előállt képi világba. Amennyiben sémaként a hatás okozóját okként fogjuk fel, bizony 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.

⁸ A Kant-kiigazítás részleteiről és a következményeiről részletesebben a kandidátusi értekezésemben írtam.

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

Felkiáltójelek és kérdőjelek

Az alábbiakban kísérletet teszünk Bartók életművének bemutatására, az életmű lényeges tendenciáinak felvázolására. Először is munkahipotézisként célszerű három periódust elkülöníteni, hiszen életútjának sorsfordító eseményeivel nagyjából egyazon időben gondolkodásában is gyökeres változás állt be. A pályakezdéstől Trianonig tartó időszakban Bartók voltaképpen a böhmi gondolkodás továbbfejlesztésén munkálkodva sajátos gondolati birkózásba bonyolódott a böhmi örökséggel, ahogyan ezt az *Erkölcsei érték philosophiájáról* és a *Philosophia lényegéről* mondtak illusztrálják. A huszas-harmincas években Bartók rengeteget írt, az elméletképző írásai a bölcseleti antropológia irányába mutatnak. A háborús évek nemigen engedték az alkotó műzsát érvényesülni, de az emlegetett rendszer első kötete csak a háborús években és

az azt követő koalíciós időben készülhetett. (Megjegyzés: a kész anyagról az MTA Főtitkárához írott levele ad informális tájékoztatást, csak épp nincs meg a szöveg.) A harmadik szakaszcsoportról kevés mondanivaló van, szellemi számkivetettségben élt Pesten 1949-től haláláig. Tudását, felkészültségét senki sem igényelte, ő maga sem tudott teljes produkciót létrehozni. (Az *Ítéloerő kritikájának* 1966-os magyar kiadásánál szerepel a neve, mint a fordítás ellenőrzője.) Súlyos szembetegsége akadályozta munkájában, az utcán is vezetni kellett.

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

Őszintén szólva, nem Bartók gondolatainak kitalálásáról, sokkal inkább a továbbfejlesztés lehetséges irányainak óvatos felvázolásáról van szó. A PHL alapján lehetséges egy olyan vázlat, mely

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

Bartók kiváló filozófiatörténész volt. Bármikor kiadható filozófiatörténeti monográfiákat írt. *Az erkölcsi értékeszme története*, I–II. a mai napig hiánypótló műnek számítana, ha újra ki lehetne adni. Tankönyvként használt monográfiáiból generációk tanulták a filozófiát. Vannak bizonyos tervek kéziratossá filozófiatörténetének publikálására is. Kantról és Böhmről szóló monográfiáit együtt szokás emlegetni, noha a hasonlóság legfeljebb annyi, hogy a két monográfiában hiteles és megbízható kép alakul ki az adott teoretikusok életművéről. Kantot természetesen mint a kritizmus filozófusát mutatja be, Böhm filozófiájáról teljes képet ad. Ugyanakkor a Böhmről készült monográfia elhatárolódás is egyúttal, hiszen a monográfia lezárja a bemutatott életművet és kultúrtörténeti dimenzióba is helyezi. A Böhm-monográfia előszavában olvasható egy mondat, mely szerint a monográfia szerzője tartózkodni kíván minden polémiától. Talán ez az egyetlen szöveghely, mely bizonyos fenntartásokról árulkodik, melyeket Bartók táplált magában a böhmi filozófiát, illetve a továbbfejlesztés lehetőségeit illetően. Értsd: lenne ugyan vitája, a monográfia műfaja azonban felmentést ad a külső szempontokra való tekintettel feltétlenül ártó hatású polémia alól! A történeti monográfiák sorában különleges jelentőséggel bír a *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete* (1930) című könyve. Tartalmában természetesen a címéhez igazodik, a klasszikus német filozófia erkölcsi-etikai nézeteit vázolja Schleiermacherig. Ugyanakkor a maga sajátos módján érzékelteti azt a bizonyos szellemi birkózást, melyet Bartók a tízes években Böhm filozófiai örökségével folytatott, s melyről az *Erkölcsi érték philosophiája* kapcsán már volt szó. A transzcendentalizmusról írottak elméleti szempontból is tanulságosak, különösen az ismeretkritikai és az etikai transzcendentalizmus összefüggéseit tárgyaló rész szolgált hivatkozási alapot fejtegetésünk számára (lásd 5. lábjegyzet).

Ha már itt tartunk, akkor a *Philosophia lényege* is a tízes évek vége felé íródhatott, noha csak 1924-ben jelent meg először. Scheler 1921-es írására ugyanis utólag, egy lábjegyzetben hivatkozik például. Az *Erkölcsi érték philosophiájának* 1942-es kiadása jóval ismertebb az első, 1911-es kiadásnál, az utóbbiról a már említett Sándor Pál nem is tud. Bartók pályakezdő írásait pedig nem illik összetéveszteni az ekkortájt még élő édesapja publikációival –

hogyan lezárjuk a filológiai problémák sorát a monográfiák bemutatásával összekötve.

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

A több száz tételből álló bibliográfiában különleges helyet foglalnak el tanulmányai, hosszabb elemzései. Idetartozó írásai voltaképpen arról ismerszenek meg, hogy témájuk illik magához a koncepcióhoz, saját filozófiai elméletéhez. (Egy-két példa: *Démokritosz tana az erkölcsi értékről*; *Descartes sorsa Magyarországon*.) Idetartozónak gondoljuk a magyar filozófia történetével kapcsolatos tanulmányait és a Böhm emlékének ébrentartása jegyében fogant írásait. Bartók nagyon sokat tett a hazai filozófiai kultúra érdekében, s ennek jegyében komoly tanulmányokat szentelt nemcsak Böhmnek, hanem például Erdélyi János, Köteles Sámuel vagy Mihályi Károly filozófiai munkásságának. Az ő felfogásában a magyar filozófia szerves része magának a filozófiai kultúrának, még ha a bölcsélet hazai legitimizálódása érdekében komoly feladataink vannak – azóta is. A kifejezetten gyakorlati teendők elméletileg is

indokoltak, hiszen egyazon eszmeiség nevében születtek és születnek a teóriák a magyar és az európai kultúrkörben egyaránt, az Eszme ugyanaz. Nem kellene komolyan venni példáját? Valljuk be őszintén, a magyar filozófiai közéletben nemigen szokás a másik magyar szerző teljesítményét respektálni! Sokkal tudományosabb feladat egy huszadrangú neokantiánus szerzővel foglalkozni, mint magyar szerzőkkel. Gyakorlatilag a századfordulótól élő divatról van szó, a mindenkori divatos irányzatok iránti érthető fogékony-ság más hazai szerző teljesítményének érthetetlen lenézésével társul. Üdítő kivétel Bartók, aki kínosan ügyelt arra, hogy mindig legyenek a kifejtett teóriájának magyar vonatkozásai, s ezen vonatkozások – ha csak lehet – tartalmi-koncepcionális jelentőséggel is bírnak.

Publicisztikája természetesen szoros összefüggésben van közéleti tevékenységével. Gaál György kiválóan megírt tanulmánya alapján⁹ meg lehet ismerni a Teológia és a Bölcsészkar tudós filozófiaprofesszorát, a kiváló nemzetközi kapcsolatokkal rendelkező akademikust, a folyóirat-szerkesztőt, a református szellemi mozgalom és a magyar tudományos közélet elkötelezett hívét. A mostani szövegkiadás azonban a Filozófust idézi, s a bevezető vállalt feladatából adódóan legfeljebb a közéleti tevékenység néhány teoretikus vonatkozását említheti. Szabolcsi Miklós „fideista szemléletet” emleget József Attiláról szóló könyvében Bartók kapcsán.¹⁰ Bartók erős hagyománytisztelete nem tévesztendő össze a fideizmussal. A hagyományok tisztelőjeként a lehető legnagyobb toleranciával viseltetett a legkülönbébb népek, vallások, ideológiák és irányzatok iránt, csak éppen egy percig sem hagyott kétséget afelől, hogy az „*Igaz az Egész*”-elvből következően minden új a régihez igazodik. Az új a nagy Egész részeként legfeljebb az összképet színesíti. Bartók meg volt győződve saját igazáról (ki nem?), de saját igazát senkire sem erőltette rá, s főleg nem igaz, hogy val-

⁹ Gaál György: *Málnási Bartók György (1882–1970)*. In: *Akik jó tanúbizonyságot nyertek. A Kolozsvári Református Theológia tanárai 1895–1948*. Kolozsvár 1996. 137–179.

¹⁰ Szabolcsi Miklós: *Érik a fény. József Attila élete és pályája 1923–1927*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1977. 61. A tisztelt olvasóra szeretném bízni annak megítélését, hogy az idézett könyv 61–62. lapjain olvasható Bartókra vonatkozó információ mennyire hiteles. Rejtély továbbá, hogy miért lenne hegelianus filozófus Böhm Károly.

lások hite nevében oktatott volna az egyetemen. Tanítványai szerint épp az ellenkezője az igaz: a szűk szemináriumi hallgatóság gyakori vacsoravendég is volt Bartókéknál, az asztalnál folytatott beszélgetések lényegében a szeminárium folytatásai voltak, s ezen a beszélgetéseken Bartók szívesen és nagy türelemmel „bábáskodott” egy-egy új gondolat megszületésénél. A filozófia öntörvényű gondolkodás volt számára, a teológiát és a filozófiát mindig is radikálisan elválasztotta egymástól. A Teológián is csak a „tisza” filozófiát oktatta. Más kérdés, hogy szellemi számkivetettsége idején, idős korában és félig vakon – a hátrahagyott jegyzeteinek tanúsága szerint – egy vallásfilozófián is dolgozott. Az időskori jegyzetek és feljegyzések naplószerűen megírt tartalmi kivonatok az éppen olvasott könyvekből. A vallásfilozófia nem nagyon illik az életmű egészébe, elvben csak a tételes rendszer utolsó mozzanataként lenne létjogosultsága, különben semmi értelme az organikus rendszer önérvényesítő erejének.

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

Mariska Zoltán

A filozófia lényege

1. A filozófia fogalma és feladata

Arisztotelész, aki korának egész tudását egy bámulatosan felépített rendszer keretében iparkodott elhelyezni, a filozófia egyetemes és jellemző tulajdonságának azt tekintette, hogy a filozófus mindenről képes elmélkedni és szemlélődni. Arisztotelész a filozófia lényegét világosan ismerte fel. A filozófia valóban a tudás minden területén megtalálja a maga sajátos feladatát: nincs egyetlen tudomány, amely fejlettségének bizonyos fokán a filozófia munkáját ne venné segítségül. A filozófia ezen egyetemes sajátosságának azonban nem kis része van abban, hogy a filozófia lényegének, fogalmának és feladatának megállapítása azok közé a súlyos problémák közé tartozik, amelyek a filozófia történetének folyamán minduntalan visszatérnek és követelik a megoldást. Nincs egyetlen filozófus, aki erre a kérdésre feleletet ne keresne. Nincs egyetlen filozófus Platón óta, aki erre a kérdésre feleletet keresve, ne találná magát nehéz és kényszerítő helyzetben. Amíg az egyes tudományok művelői tudományuk fogalmát és feladatát mindjárt kutatásuk elején világos és egyszerű szavakban ki tudják fejezni, addig a filozófus mindjárt ennél az első problémánál a magyarázatok és fejtegetések egész sorára kényszerül. Amíg ui. az egyes tudományok – tartozzanak akár az ún. természeti tudományok, akár a szellemi vagy történeti tudományok körébe – a körülöttünk elterülő végtelen valóságnak egy részletével foglalkoznak, a dolgok és jelenségek egyetlen, jól meghatározott és körülhatárolt osztályát vizsgálják s ezért feleslegesnek tartják hosszasan elmélkedni tárgyuk és feladatuk felett, addig a filozófia számtalan problémája között feladatának és fogalmának megállapítása szinte központi helyet foglal el. Minden egyes tudomány, már fejtegetései elején, tisztán és határozottan képes kitűzni a maga feladatát, s tárgyát mindenki által már tudottul tételezi fel. Ezeknek a valóság egyes részeivel foglalkozó tudományoknak semmi szükségük arra, hogy az általuk vizsgálendő tárgynak szükségességét és a maguk feladatának célját igazolják, s tisztában vannak azzal az úttal is, amelyen haladniuk kell, ha céljukhoz el akarnak érni. Az ún. egyes tu-

ományok: matematika, jogtudomány, vallástudomány, nyelvtudomány, biológia, fizika, orvostudomány, közgazdaságtan, politika előfeltételezik, hogy van szám, jog, vallás, nyelv, élet, természet, egészség és betegség, közgazdaság, állam, mint közvetlenül adott valóságok, ezeknek a tárgyaknak létezésében senki sem kételkedik és senkinek sem jutna józanul eszébe azt követelni, hogy bizonyíttassék először be ezeknek a tárgyaknak létezése, mielőtt a velük foglalkozni akaró tudomány a maga fejtegetéseit megkezdene.

Az egyes tudományok ezen kényelmes helyzetével szemben a filozófiára minduntalan az a nehéz feladat hárul, hogy bizonyítsa tárgyát, védelmezze kutatásainak jogosultságát, tűntesse fel és mutassa ki lényegét. Amíg hát az egyes tudományok tárgya már eleve adva van és semmiféle bizonyításra nem szorul sem létezésük, sem a rájuk vonatkozó kutatások jogosultsága, addig a filozófia feladatának és céljának fejtegetése Platón óta a filozófusnak legnehezebb és legfontosabb problémái közé tartozik. Platón egész dialógust szentel ennek a kérdésnek s nincs egyetlen dialógusa, amelyben arra vissza-vissza ne térne. És ezen nincs is mit csodálkoznunk. A filozófia, éppen sajátos természeténél fogva, lényegét, fogalmát és célját csak tevékenysége folyamán és tevékenysége által tudja világosan felmutatni. A filozófia lényegének problémája maga a filozófiai tevékenység éltető folyamatában világosodik meg és lesz láthatóvá mindazok számára, akikben a szellem ereje ezt a látást lehetővé teszi. A filozófia lényege abban a filozófiai munkában domborodik ki előttünk, amelyben a filozófus egész bölcséleti éthosza és személyisége alakul ki. Ebből pedig az következik, hogy a filozófia lényege csak akkor nyilvánul meg a maga teljességében, amikor a filozófáló szellem kutat, keres, elmélkedik, miközben magával állandó és türelmes beszélgetést folytat. Filozófiára csak az képes, aki a benne lakó szellemmel állandó és elmélyült társalkodást végez. Ez a társalgás, ez az önmagunkkal való csendes és türelmes beszélgetés a dialektika: a dolgoknak logikai beszélgetés által való vizsgálata.

Ha így áll a dolog, akkor világos, hogy a filozófia lényegében elmerülni csak a filozófiai tevékenység által lehet: e tevékenység folyamán világosodik előttünk a lényeg, hogy végül a maga tisztaságában ragyogjon fel előttünk. A lényeg meghatározása nem

megelőzi a filozófia munkáját, hanem követi azt. E tényben leli mély értelmét és magyarázatát Kant kijelentése: nem filozófiára, hanem filozofálásra akar tanítani. A filozófia lényegét kinek-kinek a maga filozófiai elmékedései közben és ezek árán kell megtalálnia. Mi erre a munkára csak indítást tudunk adni. Akinek nincs ereje, hogy ebben az indulásban önállóan részt vegyen, annak le kell mondania azokról a drága gyümölcsökről, amelyekkel a filozófia hű és alázatos adeptusait ajándékozza meg.

Ámde már most az a kérdés merül fel méltán: vajon nincs-e igazuk azoknak, akik minden habozás nélkülés önbizalommal szokták a szemére vetni a filozófiának, hogy az a tudomány névre már csak azért sem tarthat igényt, mert hiszen még lényegének, tárgyának, feladatának megjelölésére sem képes? Ez a kérdés átvezet fejtegetéseink második pontjára.

2. A filozófia lényege és a filozófiai szellem

A filozófiának fennebb említett képtelenségét – mondják – semmi sem világítja meg jobban, mint az a tény, hogy az egyes filozófusoknál a filozófiának más és más, gyakran merőben ellentétes meghatározásával találkozunk, elannyira, hogy ahány filozófus, annyi meghatározása adott a filozófia lényegének és fogalmának. Valóban nem lehet tagadnunk, hogy a filozófia lényegére és tárgyára vonatkozó meghatározások formai, azaz a kifejezés szempontjából tekintve, nagyon különböznek egymástól. Aki azonban ezeket a meghatározásokat az illető filozófus tanán keresztül és mélyebben tekinti, reá fog jönni arra, hogy e forma szempontjából a különböző meghatározások mögött a filozófiai szellemnek, e szellem tevékenységének ugyanazon lényegisége rejtőzik, ugyanaz a lényegiség, amely egyképpen hajtja, ösztönzi és vezeti a különböző filozófusok munkáját még akkor is, ha ez a munka ellentétes álláspontról indulva eltérő irányban halad, és egészen más cél elérésére vezet. A különböző álláspontot valló, különböző irányban és különböző utakon haladó filozófusokat ugyanazon filozófiai éthosz hajtja s ugyanazon filozófiai „erosz” vezeti-űzi, lelküket ugyanaz a sóvárgás ösztönzi egy magasabb egység felé. Ugyanazon szellemi szervezettség teszi őket filozófussokká és tanaikat filozófiává még akkor is, hogyha azok a hindu

vagy a kínai nép talaján sarjadtak. A filozófiai szellem belső alkata mindig ugyanaz volt és mindig ugyanaz marad. Ugyanaz a filozófiai „érosz” teszi filozófussá Lao-tset és Yajnavalkyját, Platón és Arisztotelészt, Bacont és Descartest, Kantot és Hegelt, Nietzschét és Bergsont, Széchenyit és Böhmöt, Kölcseyt és Sipos Pált. Mindenkiné tana és filozófiája, sőt, élete is ugyanannak a filozófiai szellemnek megnyilatkozása, jóllehet ez a szellem különböző népeknél, különböző korokban, különböző személyiségekben jelent meg és tükröződött. *Csak egy filozófia van, mert csak egy a filozófiai szellem.*

A filozófus lelkét kormányzó egyetemes szellem teszi egyetemessé a filozófiát, a szó legnemesebb és legszebb értelmében.¹ Ennek a szellemnek munkája ott kezdődik, ahol az egyes dolgokhoz tapadó érzékiség – látás, tapintás, hallás, ízlés stb. – tevékenysége megszűnik. Jegyezzük hát meg már most, hogy ennek az egyetemes szellemnek munkája mindig és kizárólag az egyetemesre irányul, hogy azt ragadja meg egyetlen pillantással és tegye számunkra érthetővé. Ebből pedig mi következik? Az, hogy a filozófia lényegének megállapítására nem a filozófia meghatározásainak egyhangú megegyezése vezet rá, hanem a különböző filozófiai tanokban megnyilatkozó filozófiai szellem és az egyes filozófusok lelkében élő filozófiai éthosz.² Ez a filozófiai szellem, amely Platón bölcséletében, mint a sóvárgó „érosz” jelenik meg, ott lüktet a filozófia egész történetében, amelyről Hegel örök érvényűen tanította, hogy az a különböző filozófiákon az „Egy filozófiát” mutatja fel kialakultságának különböző fokozatain, és nyilvánvalóvá teszi, hogy az egyes elvek, amelyek a különböző rendszereknek alapját képezik, csak ágai az egy és ugyanazon Egésznek. És mi hozzátehetjük: ezt az Egészet és ezt az Egyetemet ma annál erősebben sóvárogjuk és szeretjük, mert ismét betört és emészt a sötétség, amikor az eszmék jelentése elhomályosul, értékük inga-

¹ Vö. Varga János: *Bölcsészettan*. I. kötet: Tapasztalati Lélektan. 2. kiadás, Pest, 1861. „Mert bölcselkedés által a természet- és embervilág egyes és részletes jeleneteit *egységes elvre* ügykezzünk vinni; a természet- és embervilág múltékony és esetleges jelenetei körül a *múlthatatlant*, a *lényegest* keressük; a természet- és embervilágunk utolsó vagy *végző alapokára* igyekezzünk visszamenni.” 1. lap.

² Az „éthosz” a lélek derűs, nyugodt teremtő csendes állapota; ellentéte a „páthosz”, a lélek affektív, szenvedélyes, fájdalmas felindulása.

dozó lesz, amikor nem tudunk különbséget tenni fény és árnyék között, s a jövődőnek még lehetőségeit sem sejtjük. Minerva madara (a filozófia) most kezdi el ismét erőteljes röptét.

Ha így tekintjük a különböző filozófiai tanokat és rendszereket, és ha sikerül meglátnunk azokban az egyetemes filozófiai szellemet, nem lesz talán hiábavaló az a törekvésünk, hogy minél tisztábban lássuk és értsük meg a filozófia lényegét. Csak azt nem szabad felednünk egyetlen pillanatig sem, hogy az egyetemes szellemnek és szellemi szervezettségnek – „érosz”-nak és „éthosz”-nak – ugyanazon tevékenysége nyilatkozik meg mindenütt, ahol igazi filozófiával találkozunk, a teljesen kialakított zárt rendszerben éppen úgy, mint az egyes tanrészletekben vagy mélyből fakadó megállapításokban. Ugyanaz a szubsztanciális csíra fejlődik ki mindenütt, hogy megnövekedvén láthatóvá tegye azt, amit a filozófia lényegének nevezünk. Ez a lényeg lehet nagyon különböző formailag, tehát a maga kialakulásában nagyon sokféleképpen színeződhetik is az egyes filozófusok éthoszának összetétele szerint, de benne ugyanaz a szubsztanciális mag kel életre s lesz kialakítója annak a kulturális értéknek, amelyet a görögök óta filozófiának szoktunk nevezni.

3. A filozófiai ismeret

Ha a filozófiának azokat a konkrét kialakulásait tekintjük, amelyekkel a filozófia történetében találkozunk, minden ellenkező felfogással szemben, amely a filozófiát költészetnek vagy éppen ábrándozásnak szereti titulálni, meg kell állapítanunk, hogy a filozófia minden ízében értelmi alkotás, amelynek semmi köze sem az önkéntes fantáziáláshoz, sem az utánzó és másoló mesterséghez. Maga a „filozófia” szó is egyenesen ismeretet jelent általában pl. még Thuküdidész műveiben is. És ahol a filozófia szó hiányzik (pl. a kínai nyelvben) ott is a filozófiának megfelelő szellemi magatartást az „ismeret”, „tudás” szóval jelzik. Minden filozófia tehát értelmi alkotás; értelmi alkotás még akkor is, ha a fejtegetések jellegét közelebbről a miszticizmus szabja meg, s útja a transzcendens régiókba vezet fel, ahol megszűnik az értelem logikai munkája, hogy helyét a szív és az érzés sejtésének, vágyakozásának, elandalodásának adja át. Ebben az értelmi alkotásban – amint

később látni fogjuk – szóhoz jut ugyan a filozófus egész személyisége és lelkének legmélyebb éthosza, de az alkotás munkáját mindvégig az értelem és az ész vezeti. Ebben az értelemben a racionalizmusnak, amely az ész jogait hirdeti, örök élete van, forduljon bármily irányba is a gondolkozás divatja.

A görögöknél a filozófia, mint ismeret általában, eleinte magába öleli a tudományokat mind, és nem kivételek sem a természet-tudományok, sem a matematika. Csak a lassú fejlődés folyamán válnak le az egyes tudományok a filozófia törzséről, hogy önálló és független diszciplínákká alakuljanak. A görögöknél a filozófia ismeretvolta kétségtelen.

Ha azt kérdezzük, hogy ezt az ismeretet mi jellemezte minden más ismerettel szemben, azt kell felelnünk, hogy volt a filozófiának a görögöknél egy kiemelkedő jellemvonása, amely szintén a görögöknél lép erőteljesen előtérbe: a filozófia mindig pusztán és kizáróan elméleti tudás akart lenni, érdek nélkül való szemlélődés, amely nem tekint sem élvezetre, sem haszonra vagy éppen nyereségre, hanem az ismeretet magáért az ismeretért tartja értékesnek és a tudásnak az értékét magában a tudásban találja meg. Hérodotosz elbeszélése szerint Krözus az őt meglátogató Szolónt ezzel a kijelentéssel fogadja: „úgy hallom, hogy Te sok országot beutaztál, elmélkedés, szemlélet okából” – „theoriés heneke”. Azaz: Szolón utazásainak valóban csak az volt a célja, hogy országokat vidékeket, népeket s azok szokásait, vallását, műveltségét szemlélje. Nem azért utazott, hogy utazásából hasznot merítsen, s gyakorlati eszközökre tegyen szert, pl. az építés és az időszámítás módjait ismerje meg. Ő csak utazott, hogy szemlélődjék, s ebből a szemléletből okulást merítsen. A filozófiának ezt a szemléleti, azaz elméleti vonását egészen jól emelte ki Hérodotosz, mert ez a vonása megmaradt a filozófiának mindvégig, egészen napjainkig: minden filozófia teória, azaz elmélet s a „*philosophia practica*” kifejezés vaskos ellenmondást foglal magában. A filozófia elmélet marad még akkor is, ha elmélkedésének tárgyát a gyakorlati élet kérdései képezik. Az ezekről való elmélkedés is elmélet és szemlélődés gyümölcse.

A filozófia tehát két gyökértulajdont örökölt a görögöktől: az egyetemességet és az érdekektől független teória-jelleget. Volt idő ugyan, amikor úgy látszott, hogy mindkét jellemvonás veszendő-

be megy, s a filozófia szűk körre korlátoztatván, gyakorlati kérdések megoldásának szolgálatába állítatik. Ezek az idők azonban – Istennek hála! – csak átmenetet jelentettek a filozófia számára, amely szívósan ragaszkodott – különösen nagy képviselőinek rendszereiben – ehhez a két örökölt és becses jellemvonáshoz, tudván, hogy e kettő közül egyik sem áldozható fel a filozófia bukása nélkül. E két jellemvonás tündöklük elő az újkori filozófia két nagy megalapítójának, Bacon és Descartes bölcséletéből; e két jellemvonás ragyog a Kant tana felett, akinél a filozófia az embernek minden ismeretét viszonyba hozza az emberi ész lényeges céljával.

4. A filozófia gyökértulajdonságai: I. az egyetemesség

A filozófiának a fennebb említett két jellemvonáshoz való szívós ragaszkodása azt bizonyítja, hogy e két jellemvonás nem csupán értékes örökség, amelyet megőrizni illik is, érdemes is, hanem felhívja figyelmünket arra is, hogy az egyetemesség – univerzalizitás – és az érdektelen szemlélődés – teória – a filozófia lényegével elválaszthatatlanul összefüggnek. Ez az összefüggés nyilvánvaló azokban a változásokban is, amelyeken főként az egyetemesség jellemvonása ment át, s amely változások e jellemvonás átalakulását eredményezték.

Láttuk, hogy a görögöknél eleinte a filozófia jelentette a tudást és az ismeretet általában. Körébe tartozott a fizika, matematika, asztronómia stb., sőt, még az újkorban is igen hosszú időn át a fizika és a természettudományok egy része is a filozófia keretében foglal helyet.³ Így pl. Marosvásárhelyi Teőke István, mint a Bethlen-kollégium tanára a fizikát a 18. század második felében a filozófia keretében és a Descartes bölcséletének alapján adta elő, jóllehet már ismerte Newton munkásságát is. Az ilyen értelemben vett egyetemesség azonban rendre-rendre tünedezni kezd: az egyes tudományok elkülönülésével s majd megerősödésével a filozófia

³ Cicerónál pl. ezt olvastuk: „Omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est”, azaz a filozófia kiterjed minden dolog ismeretére. – Sőt, Locke is a 17. században így ír főművében: „...that philosophy, wick is nothing but true knowledge of things” (az Olvasóhoz írt levél szavai), azaz: a filozófia nem egyéb, mint dolgokról való igaz ismeret.

kutatásának köre folytonosan szűkült, a belőle kiváló és önállósló tudományok mind több és több problémáját hasították ki a maguk részére, meghagyván egyre soványodó nemzőjük részére az érdektelen szemlélődést örök ragadományképpen, de könnyörtelenül követelték tőle a maguk jogosnak vélt tulajdonát. Így esett el a filozófia a maga tartalmának igen jelentékeny részétől, anélkül azonban, hogy ezáltal valóban megszegényedett volna.

És mégis, úgy látszott, mintha ezen kényszerű és fatális osztozkodás után az egyetemesség vonása merőben veszendőbe ment volna. A bölcsélet egyetemes voltát ui. a görögöknél eleinte az biztosította, hogy magában foglalta a tudás egész birodalmát. Ha mármmost a tudás egyes részeit magukban foglaló tudományok hálátlanul otthagyták a régi otthont, s izmos önállóságra tettek szert az új életben, világosnak látszik, hogy az egyetemesség is pusztajelző lett csupán, afféle építetornans, amely még kijár tiszteléből és szokásból a régi jó filozófiának, de csak amolyan dísz az, amely valójában a bölcséletet meg sem illeti.

Az egyes tudományoknak a filozófiából való kiválása azonban a filozófia egyetemes jellemét semmivel sem érintette: megmaradt az most is annak, ami volt eleitől fogva: a szó tökéletes értelmében vett „scientia universalis”-nak. Az egyetemességre való törekvés egészen természetes volt már a Szokratész előtt való görög filozófiában, az ún. preszokratikában, amikor minden bölcselő a mindenség alapját és kezdetét – arkhé – kereste, hogy ebből az alaptól értsen és magyarázzon mindent. Ott él azonban ez az egyetemes-ségre való törekvés a mai filozófusok lelkében is, amikor egyetlen egyetemes pillantással szeretnék átfogni ezt az egész világot, s megragadni abban az ember életének is örök értelmét, vagy amikor az ész – Logosz – gyémánt hálózatába akarnak beleszőni minden valóságot. A filozófia tehát minden korokon keresztül és minden változás között is fenntartja magának azt az elvitathatatlan jogot, de vissza nem utasítható kötelességet is, hogy „universalis scientia” legyen: egyetemes jellegét önmaga feláldozása nélkül nem tagadhatja meg soha.

Mindebből kiviláglik, hogy a filozófia egyetemes tudomány volt mindig, és annak is kell maradnia, ha elpusztulni nem akar. Ámde ha ez az egyetemesség veszendőbe ment az egyes tudományok kiválása által, vajon mutatkozik-e még útja-módja annak,

hogyan az egyetemesség mégis megőriztessék? Amikor erre a kérdésre feleletet keresünk, mindjárt meg kell jegyeznünk, hogy a filozófia a maga egyetemes jellegét nem biztosíthatja azáltal, hogy a belőle kiszakadt problémákat visszaerőszakolva, ismét felölelje az ismeret egész területét s mellőzve az egyes tudományok sajátos módszerét, minden kérdést a maga portáján s önhatalmúlag intézzen el. Az ilyen önhatalmú és önhitt intézkedések ellenkezik a filozófia természetével, és sikerre különben sem vezetnek. A filozófia nem veheti magára egyetlen tudomány feladatának megoldását sem, s még kevésbé sajátíthatja ki ezt a feladatot a maga részére. Még nagyobb tévedés lenne azonban azt hinnünk, hogy a filozófia egyetemes jellege azáltal szerezhető vissza, hogy a filozófiát úgy tekintjük, és úgy is műveljük, mint jól használható összefoglalót az egyes tudományok jól leszűrt eredményeinek. Ha a filozófia egyetemességéhez ragaszkodunk, mint ahogyan ragaszkodunk kell, úgy ezt az egyetemességet más úton és másfelé vagyunk kénytelenek keresni.

A filozófia belső alkatába mélyebben kell elmerülnünk, ha annak egyetemességét, amely lényegéhez tartozik, igazán meg akarjuk érteni. A félmegoldások és kompromisszumok éppen olyan veszedelmesek a bölcselőre nézve, mint a könnyű megoldások. Ha a filozófia lényegét tartjuk szem előtt, akkor meg kell fordítanunk a haladás irányát: az „egyetemességet” kell vezetőnké fogadnunk azon az úton, amely a filozófia lényegéhez vezet, mert az egyetemesség megértésére való további törekvésünk fog mind közelebb és közelebb vinni a filozófia lényegének megragadásához.

Menjünk hát tovább ezen az úton: az egyetemesség magyarázatának útján, még akkor is, ha az nehéznek mutatkozik: aki jó filozófus akar lenni, annak örvidenie kell, ha minél nagyobb nehézségeket győzhet le. – Ha a filozófia különböző kialakulásait tekintjük az indus és kínai filozófiától egészen napjaink bölcselőinek tanításáig, minduntalan szem előtt kell tartanunk, hogy a filozófia soha sem törekedett ún. részlet-tudásra, a valóság felett való csodálkozásában nem állott meg végleg e valóság egyes részeinél, hogy azokat önmagukban szemlélve töviről hegyire elemezze, leírja, ide-oda forgassa, hanem figyelmét az osztatlan Egészre fordította. Minden igazi filozófia törekvésének főcélja ennek a nagy és tömör Egésznek megértése egyetemes érvényű elvekből, az Egész-

ből fakadó ősprincípiumok segítségével. A filozófus gondolkozását a részletek felett álló Egész tartja fogva, és a filozófus lelke az elszigetelt specialitásoktól a mindent átfogó univerzalitás felé fordul.

A filozófiának e nagy Egész felé való fordulása eredményezi azt, amit az egyetemesség vonása alatt értenünk kell. A filozófia – igaza van Arisztotelésznek – minden felett képes elmélkedni, de minden felett az Egész, azaz az egyetemesség szempontjából elmélkedik, azaz minden részleget a gondolkozás szálaival fűz hozzá az egyetemes Egészhez. Minden részleges csak ezen hozzáfűzés által nyer jelentést és értelmet.

Mindez azonban nem azt jelenti, hogy a filozófus talán megveti azokat az eredményeket, amelyeket az egyes tudományok a részek megértésére feléje kínálnak. E részeknek és e részek ismeretének értéke a filozófus előtt kétségtelen, s éppen ezért az egyes tudományok felé hálás szívvel fordul, és elfogadja azokat az ismereteket, amelyeket azok nyújtanak neki. A filozófusi éthosz azonban éppen abban nyilatkozik meg, hogy a filozófus ezeknél az egyes tudományok által nyújtott részletismeretekenél nem áll meg mint passzív elfogadó, hanem ezeket a részletismereteket is az átfogó és egyetemes Egész szempontja alá helyezve igyekszik megérteni, mert jól tudja, hogy minden ilyen részlet csak mint az átfogó Egész része és gondolkozásunk által betagolt mozzanata bír értékkel.

Hogy mi ez az Egész, amelytől minden jelentés származik, és minden érvény függ? – erre a fontos kérdésre tanulmányunk későbbi fejtegetéseiben iparkodunk majd feleletet adni. Most elégedjünk meg annak megállapításával, hogy a filozófia ezen Egészre való szüntelen irányulása által válik azzá a „királyi tudománnyá”, amelyről Platón beszél; ez a szüntelen való irányulás biztosítja a bölcselet „örökkévalóságát” is, nem pedig a tartalom, amely mindörökké változás alá van vetve. A magatartás az, ami a filozófia sajátos belső alkatát meghatározza. Az Egészre irányuló egyetemes filozófia nevezhető csupán „*philosophia perennis*” (Leibniz szavai) névvel. Az Egészre való irányulásban jelentkező egyetemesség egyedül a filozófia jellemző vonása; abban nem osztozik semmiféle más tudománnyal, miután azok mind a részletekre irányulnak, és a „speciale” a „különös és egyes” korlátai közé

vannak szorítva. Az „universale”-nak a „speciale” fölé való emelkedettségéből származik a filozófiának az a méltósága, amely minden időkben biztosította számára a legjobbak tiszteletét.

5. A filozófia gyökértulajdonságai:

II. az érdektelen szemlélődés

Az egyetemesség jellemvonásával szorosan és lényeg szerint összefügg a filozófia másik gyökértulajdonsága: az érdektelen szemlélődés, az érdektelen elmélkedés, az önmagáért gyakorolt elmélet, azaz a teória, amelyről – amit fennebb láttuk – már Hérodotosz beszélt. Ez a jellemvonás oly mélyen gyökerezik a filozófia lényegében, hogy minden filozófia a maga lényege szerint pusztán elmélet, vagy még helyesebb kifejezéssel: minden filozófia csak és kizárólag elmélet, amely nem ad sem szabályokat, sem normákat, sem törvényeket, sem tanácsokat a gyakorlati életfolytatás számára. Amelyik filozófia a gyakorlat vagy az életfenntartás szolgálatában áll, és az akármiféle „praxis” számára dolgozik, az megszűnt filozófia lenni, s a valódi filozófiának méltóságával nem bír, hanem annak nevét csak birtokolhatja.

Az egyetemesség a teóriától s a teória az egyetemességtől el nem választható: az érdektelen szemlélődő embernek minden, az Egész képezi szemléletének és elmélkedésének tárgyát. Az egyetemesség, amely az Egészre való irányuláson alapul, nemcsak nem kényszeríti a filozófiát az elszigetelt részeknél való megállásra, hanem ellenkezőleg, egyenesen hajtja arra, hogy a részek mellett elhaladva az Egész felé és annak megértésére törjön. Csak aki erre az Egész felé való állandó törekvésre képes, ér el a végső célhoz, amely nem más, mint az, hogy ezek az elszórt részletek örök jelentésükre találjanak. Ha a filozófus a részeknél megállapodva ezeknek szentelné minden figyelmét, ez a részekre fordított érdektelen elpusztítaná az érdektelenséget, elveszne szeméi elől a keresett Egész, amelynek szemlélete és az afölött való elmélkedés teszi a görög szó értelmében vett „theoriát”. A filozófust nem köti tehát semmiféle érdektelen az egyes részekhez, a részek vizsgálata nem kecsgeteti semmiféle haszonnal, s ezért nyugodt lélekkel bízva azoknak kutatását s fűrkészését az egyes tudományokra.

Az érdekmentesség egyedüli biztosítója annak, hogy a filozófia az egyetemesre fordíthatja figyelmét. Nem lehet, és nincs is semmiféle érdek, amely arra kényszeríthetné a filozófust, hogy a részek mellett mereven megálljon, s valami rajta kívül fekvő cél érdekében elmerüljön a részek vizsgálatába. Ebből következik, hogy ahol ez az érdekmentesség nincs kifejlődve, vagy akármiféle szempontból háttérbe szorított, ott a filozófia ki sem fejlődhet, mert a kutató alany figyelme az egymásra toluló részletek által lévén lekötve, sem ideje, sem ereje nincs arra, hogy az átfogó Egész szemléletére szentelje egész tekintetét. A teljes érdekmentesség teremtetten meg hát a filozófiát, amelynek egyetemességét érdekmentessége biztosítja. Ez az érdekmentesség szabadítja fel a szellemet arra, hogy teljes erővel hozza érvényre a benne rejlő energiákat, a benne ott szunnyadó egyetemességet, hogy minden részek felett nyugodtan lebegve szülje tevékenységének drága gyümölcseként a filozófiát mint egyetemes tudományt.

Csalódna tehát, aki azt hinné, hogy a filozófia egyetemes jellege csak oly módon menthető meg, ha a többi, speciális tudományok legáltalánosabb és biztos eredményeit bizonyos formulák, nézőpontok segítségével, s természetesen itt-ott tett engedmények árán, zárt rendszerbe rögzítjük, mint érdekes szellemi konglomerátumot! Ehhez a művelethez, amely sem új ismeretet, sem új eredményeket nem produkál, filozófiára szükség nincsen, amint ezt pl. Spencer nagy rendszere mutatja, amely éppen azokon a pontokon hagy cserben, amelyeken a filozófia vehetné kezdetét. Az ilyen szellemi konglomerátumhoz teljesen elegendő az egyes tudományokban való némi jártasság és az általánosságok iránt való bizonyos érzék. A filozófia egyetemessége azonban nem ilyen architektonikus és külsőséges úton jut kifejezésre, hanem mint minden ízében lényegszerű vonás, a filozófia belső alkatának egyik eleme, amely az érdekmentességnek köszönheti létét.

Az egyetemesség jellemvonását tisztán kell látnunk és megértenünk. Be kell látnunk azt, hogy bármilyen szorgalommal, a tudásnak bármekkora mértékével igyekezzünk is az egyes tudományok eredményeit általános rendszer keretében elhelyezni, az ilyen kísérlet, ha sikerült is a maga nemében, filozófiát eredményezni soha sem fog. Az igazi filozófia nem is törekedett sohasem arra, hogy az egyes ismeretekből valamiféle 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 összegezését. A görög filozófus nem csak szerette a bölcsességet, hanem valóban bölcsnek is mutatkozott, amikor megvetette és elítélte a „sok-tudást” – polymathia – mint az igazi filozófia ellenségét. A filozófia mindig arra törekedett, hogy az egyetemesből értse meg a különöst, az Egészből a Részt, s ha feladatának eleget akar tenni, erre kell törekednie a jövőben, és ma is. Aki az Egészből akarja megérteni a részeket, így akar fényt deríteni mindkettő jelentésére, és így akarja megbecsülni mindkettő értékét, az meg fogja találni azt az összekötő kapcsot is, amely nélkül minden ismeret, bármily terjedelmű is legyen, nem egyéb, mint egymástól elkülönült, halott tömeg.

6. A filozófus szellemi alkata és a filozófia gyökértulajdonságai

Az eddigi fejtegetések után talán nagyobb nehézségek nélkül sikerül feleletet adnunk erre a kérdésre: az egyetemesség és az érdektelenség honnan kerül a filozófiába? – Már maga az a tény, hogy a filozófia egyetemes szemlélődés, arra mutat, hogy a filozófiának fennebb tárgyalt jellemvonásai mint valódi gyökértulajdonságok máshonnan nem eredhetnek, mint magának a filozófusnak belső alkatából, abból az éthoszból, amely a filozófus lelkét a maga sajátosságaiban természetből fogva meghatározza.

A bölcselő szellem egyetemes szemlélés, amely egyformán teszi tárgyává a valóság és ismerés minden kérdését s problémáját. Minden filozófiai tan és kialakított rendszer nem más, mint ennek az egyetemes szemléletnek vetülete, amelyben e szellem egyetemessége és érdektelenség szemlélete minden ízében kialakítva látható alakban jelenik meg. A filozófus lelkében élő szellemiség maga a szemlélés tevékenysége által fejlik ki és ölt külső alakot a filozófia minden tanításában. Vagy más szavakkal: a filozófus lelkében élő szubsztanciális csíra lesz szülőjévé az egyes bölcséleti tanoknak és rendszereknek, amelyek tehát nem elkülönülten keletkeztek egy megírandó könyv vagy könyvkötetek kedvéért, hanem láthatatlan, ideális szálak által organikusan hozzá vannak fűzve egy ideálisan, a filozófus lelkében élő, de még csak potenciálisan,

azaz lehetőség szerint létező rendszer központi gondolatához.⁴ Ennek az ideális rendszernek középponti gondolatában ui. éppen ez az ideális csíra lel kifejeződést, s ezért, ahol az egyes részlettanok – legyenek azok logikai, ismerettani, etikai, esztétikai természetűek – egy ilyen, habár csak ideálisan létező rendszer középponti gondolatához nem fűzhetők, ott nincs is miért filozófiát keresnünk. Összerakott mozaikocskákból filozófia születni nem fog.

Így állván a dolog, nem az a kérdés tehát, hogy vajon a dolgok és ismerettartalmak teljessége felé fordítjuk-e figyelmünket, hanem hogy az illető dolog vagy ismerettartalom vajon belekerült-e a filozófiai éthosz lelkét adó érdekmentes és egyetemes szemlélés, illetve elmélkedés körébe, vagy sem? Ezen a kérdésen fordul meg minden bölcelet sorsa és értéke.

Mindezekből azonban még egy nagyon fontos és jellemző tény is következik a filozófiára nézve. Az egyetemesség lényegszerű vonását soha sem szabad a filozófia tartalmában keresnünk, amely ebből a szempontból tekintve teljesen közömbös, hanem csupán a filozófia formájában, amely nem kívülről járul hozzá a filozófiai rendszerhez vagy tanhoz, hanem a filozófusi éthosz szükségszerű funkciója. Amilyen az éthosz, olyan a forma, amelyben a tartalom kialakul. Lehet ez a tartalom tág vagy szűkebb körű, lehet nagymértékben különböző, vagy sok vonásban hasonló: tudomány, erkölcs, művészet, vallás, társadalmi és állami élet, kultúra és történelem, gazdaság és technika – a forma azonban, amely ehhez a tartalomhoz járul, és azt filozófiaivá teszi, ez a forma mindig egyetemes. Ebben az egyetemességben részesül minden tartalom kivétel nélkül, mihelyt a filozófusi éthosz tevékenységének körébe kerül, s ennek következtében az érdekmentes elmélkedés tárgyává lesz. Ez az egyetemes elmélkedés és teória sine ira et studio mond ítéletet minden felett, ami az emberi szellem alkotása vagy a lét alkotórésze, s ezen ítéletmondás által, amely belefoglalja az egyes dolgokat a nagy Egész gyémánt hálózatába, lesz a filozófia mintegy az emberiség öntudata, öntudata a maga szelleméről és annak alkotásairól.

⁴ Erre vonatkozóan vö. A „Rendszer” filozófiai vizsgálata c. akadémiai értekezés-em fejtegetéseivel. –Tud. Akadémia kiadása. Bp. 1928.

Ha a filozófiának két gyökértulajdonsága magának a filozófáló embernek éthoszából, belső, szellemi alkatából kerül a rendszerbe, illetve a filozófia részlet-kutatásaiba, akkor nyilvánvaló, hogy a filozófus személyisége a filozófiában sokkal fontosabb, mint a valóság egyes részleteit fejtegető tudományokban. Kétségtelen, vannak az egyes tudományok körében is olyan mozzanatok, amelyekben az illető tudós személyiségének bizonyos jellemző vonásai előtérbe léphetnek, általában véve azonban az egyes tudományok művelőinek személyisége háttérbe szorul, a vizsgált tárgy mögött mintegy meghúzódik, s ha a kutatás folyamán itt-ott át is csillan, egészében véve mégis érvényesül, hogy az érvényesülés ritka pillanataiban annál feltűnőbb legyen megjelenése. Az előadás eleganciája, a forma tömörsége, a tények rideg vagy beszédes felsorakoztatása, az ítéletek és megjegyzések humoros derűje mind olyan vonások, amelyek a kutató tudós személyiségének mélyéről bukkannak elő, hogy azt a személyiséget kinyilatkoztassák előttünk.

Ezzel szemben a filozófiában a filozófus személyisége és szellemi alkata eleitől végig munkájának minden mozzanatában érvényesülésre tör, s a filozófiai rendszeren keresztül egy nemes és tömör személyiség képe sugárzik felénk. „Pectus est quod facit philosophum” – szokta ismételgetni a nagy magyar filozófus, Böhm Károly, kinek személyiségét és szellemi alkatát szobornál beszédesebben örökíti meg *Ember és Világa* címen megjelent filozófiai rendszere. Minden filozófiai rendszer láthatatlan logikai szálakkal fűződik az alkotó filozófus szellemi alkatához, mintegy rámutatva arra, és megjelenítve azt a külső, látható világban azok számára, akik a szellem világában otthonosan tudnak mozogni. Ezért a filozófiai alkotás a filozófusra nézve életlehetőség, sőt, az egyetlen életlehetőség, éppen úgy, amiként a művészre nézve egyetlen életlehetőség a művészi alkotás és a művészet maga. A filozófia a filozófusra nézve életforma, amely ha ki nem alakul, a filozófus lelke meggy veszendőbe. Ezért kell a filozófiai alkotásban a filozófus szellemiségének a maga lényege szerint alakot öltenie. Örökké igaz marad Fichte megállapítása: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt...davon ab, was man für ein Mensch ist, denn ein philosophisches System ist nicht ein totes Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie er uns beliebte, sondern er ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.” (*Erste*

Einleitung in die Wissenschaftslehre.) Azaz: melyik filozófiát válasszuk, az embertől függ az; a filozófiai rendszer ui. nem halott holmi, amit felvehetünk vagy eldobhatunk ismét, tetszésünk szerint, hanem életet nyer annak az embernek a lelkétől, amelyik azt elfogadja. Nem függ önkényunktől, hogy idealisták vagy realisták, pesszimisták vagy optimisták, kritikusok vagy dogmatikusok legyünk-e. A bennünk lakó lélektől és szellemi alkatunktól függ az.

7. Visszatekintés. Az ismeret. Az Én és a Nem-Én

Előző fejtegetéseinkben rámutattunk arra, hogy a filozófiának két kiváló és sajátos jellemvonása van: az egyetemesség és az érdek nélküli szemlélődés. E két jellemvonást, mivel az a filozófia gyökeréből, a filozófus szellemi alkatából ered, a filozófia gyökértulajdonságainak neveztük. Az egyetemesség és az érdekmentesség tehát nemcsak az ősektől sikerített örökség, hanem a filozófia lényegéből sarjadzik mind a kettő, és mind a kettőben a filozófia lényege mutatkozik meg előttünk. Ezen gyökértulajdonságok vizsgálata kapcsán igyekeztünk a filozófia lényegébe bennebb hatolni, s megállapítottuk, kifejtettük, hogy e két tulajdonság a filozófus éthoszából kerül a filozófiai rendszerbe. Ez a filozófusi éthosz a benne rejlő szubsztanciális csírárt az egyetemes és érdektelen szemlélet által fejt ki, és szüli ezáltal mint a maga objektiválódását: a filozófiát. Láttuk és kifejtettük azt, hogy ez az egyetemes és érdektelen szemlélődés az átfogó és minden részecskének jelentést adó Egészre irányul. Amiből az következik, hogy amely rész ebben az Egészben elhelyezkedni vagy hozzásimulni nem tud, az csak jelentés és érték nélkül tengeti magát. További kérdés most az, hogy mi az az Egész, amelyre a filozófia mint teória irányul? – Az erre a kérdésre adott felelet még bennebb visz a filozófia lényegének ismeretébe.

Hogy erre a fontos kérdésre kielégítő feleletet adhassunk, emlékeztünkbe kell idéznünk, amit a filozófiai éthosz tevékenységéről mondtunk: a filozófiai éthosz tevékenysége, amely által a filozófia megvalósul, tiszta szemlélődés, azaz elmélkedés, melynek eredménye maga a filozófia mint ismeret. Filozófiát csak elménk útján teremthetünk: az értelem az az „instrumentum instrumentorum”, az a főeszköz (Descartes), amely egyedül tesz

minket képesekké arra, hogy a valóságot megismerjük, s azt ezen ismeret által a magunk öntudatos birtokává tegyük. A filozófia csak mint ismeret bír létjoggal.

Ismeret lévén a filozófia, közelebbről kell vizsgálnunk azt a tevékenységet, amelyet „ismeret” névvel szoktunk jelölni: az ismeret kérdése a filozófia egyik alapvető problémája – mihelyt az ismeret problémáját vizsgáljuk, benne is vagyunk a filozófiai éthosz sodrában, s kezdetét veszi a filozófia munkája. Az öntudatos filozófia ui. ott kezdődik, ahol számunkra az ismeret problémává válik.

Az ismeret tevékenységét gyakorló ember mindjárt e tevékenység kezdetén két tényezővel áll szemben, amely két tényező állandó és szüntelen kölcsönhatásban van egymással. Ez a két tényező: az „Én” és a „Nem-Én”. Bármilyen álláspontot foglaljunk is el a filozófiában, és tekintsük bármely szempontból is az ismeretet, e két tényező egyike sem tagadható le vagy küszöbölhető ki az ismeret folyamatából. Az Én és a Nem-Én állandó és kölcsönös viszonyulása nélkül semmiféle ismeret létre nem jöhet. Bátran nevezhetjük hát az ismeret alaptényezőinek. E két alap- vagy őstényező között az összekötő, de láthatatlan szálak egész szövedéke létesül az ismerés folyamatában akként, hogy a mindkettőből kiinduló és a másik tényező felé feszülő szálacskák jelentések csomóivá szövődnek egybe. Nincs olyan megvalósult jelentés, amely nem e két tényező összefüggéséből keletkeznék. Amint a filozófiai gondolkodás lépésről lépésre előrehalad, és fokról fokra erőteljesebben fejlik ki, e két őstényező köre és terjedelme is folyton változik. A gondolkodás legalsó fokán az Én körébe tartozik a szemlélő alany egész teste is, míg Nem-Én mindaz, ami ezen a testen kívül terül el, s tehát az egész mindenség a maga tárgyaival és jelenségeivel. A legfelső fokon azután az Én köre teljesen összehúzódik, az Én maga végtelenül finommá és szublimissá válik, s valósággal „megsoványodik”: logikai jelleget ölt, és jelenti a logikai funkciók egyetemét. Ezzel a logikai, szublimis Énnel szemben mindaz, ami ezeknek a funkcióknak anyaga és tartalma, Nem-

Énnek neveztetik.⁵ A szublimis Én hivatott arra, hogy a végtelen Nem-Ént megismerje, és ezáltal hatalmába hajtja.

Az Én az örök alany, amely a Nem-Énnel viszonyba jutva azt a maga tárgyává teszi, hogy megismerhesse. Az Én a Nem-Ént tárggyá alkotva ismeri meg. A tárgy megalkotása és megismerése tehát egy és ugyanaz a tevékenység. Ezt jelenti Kant tétele: a tárgy létezésének és megismerésének feltételei ugyanazok.

A Nem-Én már tagadhatatlanul adva van akkor, amikor különböző érzékszerveimmel és lelkem tevékenységeivel érzékelem, sőt, azt mondhatjuk, hogy ezen érzékelés által a tárgy nekem „fel” van adva abból a célból, hogy gondolkodásom által azt ismeretem tárgyává alakítsam, objektiváljam, s ezáltal megismerjem. Amíg lelkem tevékenysége az érzékelés körében marad, addig csak puszta szubjektivitással van dolgom, amint ezt Platón világosan és végérvényesen állapította meg a *Theaitétosz* c. dialógusában. Azt a hideg szelet, amelyet én érzékelek, ugyanabban az időpontban másvalaki langyosként érzékelheti. A szubjektivitás ott ér

⁵ Figyelemre méltó, amit az Énről mond a mai orvostudomány egyik kiváló képviselője, a híres német ideggyógyász, Kretschmer. Nézete szerint a közvetlenül átélt valóság összességén belül találkozunk egy bizonyos kényszerítő tendenciával, amely arra indít, hogy a valóságot két ellentétes pont felé polárisan különítsük el: e két ellenpólus az „én” és a „külvilág”. Az én-t úgy észleljük, mint átélésünk leg-erősebb gyújtópontját, egyben átéljük benne az oszthatatlan egység és egyéniség érzését, valamint az „én” összes részeinek egymásra való vonatkozását. Ez az én-tudat tendenciát mutat arra, hogy mind jobban befelé, önmagába vonuljon vissza: „ez nem én vagyok, ez csak az ujjam”; „ez nem én vagyok, csak egy bennem feltolakodó rossz gondolat”. „Ha ezt az önmagába való visszavonulást tovább követjük nyomon, végül nem marad más az én-ből, mint egy imaginárius pont, amely valamennyi átélés mögött rejtőzik. Az Én tehát valamennyi dolog között leginkább imaginárius, ám ugyanakkor mégis a legközvetlenebb bizonyosság tárgya.” Mindazt az átélt valóságot, amelyet nem a saját énünkben érzünk, „külvilág”-nak nevezzük. (Ez a „külvilág” egyre-másra összeesik azzal, amit mi bizonyos vonatkozásban Nem-Énnek nevezünk.) Vajon a mi átélésünkön kívül van-e ilyen „külvilág”? – teszi fel a kérdést Kretschmer, és adja a következő feleletet: „nem tudjuk, és soha nem is tudhatjuk meg”, mert minden, amit a természettudományok körében vizsgálunk, a mi lelkünk élménytartalma, nem pedig „maguk a dolgok”. – Vö. *Orvosi Pszichológia* c. művében a 12. s köv. lapok fejtegetéseivel. A munkát magyarra Gerő Endre fordította. Megjelent Bp., év nélkül. – Vö. ezzel, amit Sipos Pál, Kazinczy barátja, erdélyi filozófus mond az „empíriai Én”-ről és a „transzcendentális Énről”. A transzcendentális Én – mondja Sipos – nem esik az időbe, örökkévaló, változhatatlan, magát maga erején fenntartó szabad valóság. (*Szellem és Élet*. VI. k., 150) Külön füzetben is: *Erdélyi Feniks*. 1. kötet. Minerva, Kolozsvár 1944.

véget, és az objektivitás ott kezdődik, ahol az Én logikai tevékenysége törvényszerűségeket létesít a dolgokon és a dolgok között. Ezek a törvényszerűségek magában az Énben vannak benne, s ezeket az Én alkalmazza a tárgyakra, hogy ezáltal azokat valóban megismerje. Az Én mintegy aktualizálja a benne levő törvényszerűségeket a tárgyakon, amelyeket az érzékiség adott fel neki: az öntudat hozzájárulása nélkül, a tudattalan kényszerűséggel neki odakényszerített tárgyat a maga ismerő tevékenységével újraképezi, utánaképezi, s ezáltal a maga öntudatos birtokává teszi. Ebben áll az ismeret emberi és kozmikus fontossága.

Ámde tévedne az, aki azt gondolná, hogy az Énnek ez az ismereti alkotása merőben önkényes és alanyi lenne csupán. Az ismeret szabad alkotás ugyan, de nem önkényes, és semmiképpen nem pusztán tőle függő. Igaz ugyan, hogy az ismeréshez szükséges funkciók mind és kivétel nélkül az Én funkciói, de ezek a funkciók mindig és kivétel nélkül a neki tudattalan kényszerűséggel feladott Nem-Énen aktualizálódnak. Ha így értjük a dolgot, akkor valóban igaza van Arisztotelésznek, aki azt tanította, hogy az ismerés egy aktualizáló folyamat, amely aktualizálja azt, ami eddig csak lehetőségként, potencialitásként szunnyadt. Az ismerés folyamatát a Nem-Én indítja meg; az olyan ismerés, amelyet nem a Nem-Én indít meg, jámbor ábrándozás csupán, vagy ami még rosszabb: a lélek beteges káprázata.

8. Az Én és a Nem-Én viszonyának további alakulása

Az ismeret ezek szerint az Én és a Nem-Én örökös egymásra vonatkozása. Egy folyton tartó aktualizálódása az Énben szunnyadó funkcióknak. Meg nem szűnő egymásra utaltság: a két östényező egymás nélkül az ismerés folyamatában el nem lehet. Nem lehet az Én a Nem-Én, a gondolkodás a lét nélkül, és megfordítva – nem lehet a Nem-Én sem az Én, a lét gondolkodás nélkül. Az Énből eredő logikai szálak nekifeszülnek a Nem-Énből származó szálacskáknak, amelyek a valóság anyagát szolgáltatják az Én létesítő, objektiváló munkája számára. E kétféle és két forrásból eredő szálak egybeszövése az ismerés. Az Én valósággal állítja maga számára a Nem-Ént – das Ich setzt das Nicht-Ich –, amint Fichte fogalmazta ezt a tényt, az ismerés alapvető tényét. Maga

elé állítja pedig abból a célból, hogy rajta ő maga is megvalósuljon, azaz csak lehetőség szerint létező funkciói aktualizálódván, hatókká lehessenek. Ámde az Én is követeli a maga számára a Nem-Ént, mert nélküle soha érvényre nem juthat. A két őstényező tehát az egzisztenciális feszülés örök állapotában áll egymással. Ez a feszülés folytonos viszonyt létesít, amely viszony minden ítéleten szemlélhető. Ez a viszony az alapja az igazságnak – „relatio est fundamentum veritatis” –, mondotta Leibniz.

Ismerés tehát ezen fejtegetések értelmében csak ott létesülhet, ahol az ismerés két őstényezője között állandó és kölcsönös viszony létesül, s áll fenn. Ha az ismerő Én a maga tevékenységét – saját magáról mintegy teljesen megfeledezve – a vele szemben álló és nekifeszülő, tőle érvényesülését váró Nem-Énre irányítja, elé állanak azok a részismeretek, amelyeket a különböző egyes tudományok – fizika, természetrajz, matematika, biológia, történettudomány stb. – adnak elő. Ezekben a részismeretekben az Én a maga öntudatos tevékenységét merőben a Nem-Én szolgálatára bocsátja, s azt akarja megismerni, ami a rajta kívül fekvő valóság részét képezi. Ezeknek az ismereteknek megszerzésénél és ezekben az egyes speciális tudományokban a lét maga végtelen gazdagságában tűnik elénk. Megszerzésük folyamatában az Én magától teljesen elvonatkozva foglalkozik a vele szemben álló Nem-Én minden mozzanatával, akár az ún. fizikai, akár a lelki világ jelenségei legyenek azok, s akár a természeti, akár a történeti tudományok keretében adassanak elő. Ezen részismeretek megszerzésében az ismerő Én részről részre halad, a valóságot elkülönült részeiben és részletenként ismeri meg, felkutatván mindenütt a részekben és a részek között mutatkozó törvényszerűségeket.

A részismeretek útja a tiszta *discursio*, azaz a részről részre haladó türelmes és megfontolt kutatás. Az Én ezen türelmes munkájának célja, hogy az előtte elterülő valóságból minél többet ismerjen meg, a létnek minél nagyobb területeit hódítsa meg az emberi ismeret számára. A lassú és kényelmes haladásban nyert részismeretek szabályos haladásban állanak össze egy olyan Egésszé, amely sohasem bevégezett, sohasem lezárt és sohasem befejezett. Hogy csak egyetlen példát említsünk napjaink tudományos kutatásainak területéről: természettudományi világképünk az új atomelmélet tanai következtében tökéletes és lényegbevágó változáson

ment keresztül: a tovább nem bontható atomokat az új fizika elemekre bontotta, s a kvantumelmélet értelmében úgy a tér és idő, mint az ok fogalma is új értelmezést nyert. Hasonló átalakulással állunk szemben a biológiai és a lélektani tudományok területén is, ahol az ismeret lépésről lépésre haladva új törvényszerűségeket és új, termékeny alapelveket fedez fel és érvényesít.

9. Az Én mint önmagának tárgya: öntudat és filozófia

Az ismerő Én, amikor a valóság egyes részleteit akarja az ismeret számára meghódítani és újabb törvényszerűségeket, alapelveket, viszonylatokat megállapítani, ebben a hódító munkájában pusztán a Nem-Én felől nekifeszülő jelentések szálainak megragadásával s azoknak egybefonásával törődik. Arra törekszik, hogy ezeket a szálacskákat minél nagyobb számban fűzze hozzá az érvényesség logikai szférájához, s ezáltal a lét birodalmát szélesebbé, annak ismeretét pontosabbá és mélyebbé tegye. Minél több ilyen szálacska kerül az Én hatalmába és fonódik egybe az Én felől jövő logikai és érvényt kölcsönző szálakkal, annál szélesebb lesz a lét birodalma, és annál sikeresebben uralkodik az Én a maga erejével a Nem-Én felett. De van itt egy ennél még fontosabb mozzanat. Minél inkább a maga hatalmába keríti az Én a Nem-Ént, annál nagyobb mértékben fejt ki a maga lényegét, mert annál nagyobb területen lesznek hatóvá a benne szunnyadó potenciális funkciók. Az Énben szunnyadó funkciók hatóvá válása pedig az Én szabadságának fokát emeli. Egyedül az ismeret az a hatalom, amely az Ént szabaddá tenni képes.⁶

⁶ Itt ismételtelen felhívom a figyelmet arra, hogy a szóban forgó „Én” nem metafizikai entitás, amely valahol az ember felett és körül bír valódi léttel, nem is szubjektív egyéni Én. Hogy a fogalomban van bizonyos antinomikus tendencia, az kétségtelen, de elkerülhetetlen. Jól látták ezt már a görög filozófusok, különösen Plótinosz. Az Énben van tagadhatatlanul metafizikai tendencia: egy és oszthatatlan, és van pszichológiai, s tehát ontológiai tendencia: egyéni és sok, osztható és változó. Egy és oszthatatlan, mert hiszen minden logikai funkciónak és törvényszerűségnek szilárd egysége; sok és osztható, mert ezek a törvényszerűségek és funkciók, amelyek a lét és az ismeret objektivitását biztosítják, az érvényt érvényesítik, az egyes pszichológiai – Sipossal szólva: empíriai – Énekben nyilatkoznak meg, és azáltal jutnak kifejezésre. Ez az Én fogalmában benne rejlő kettősség és ellenkezés sok félreértésnek és zavarnak forrása. Ezért érdemes ezt minduntalan szem előtt tartani. A két Én különbségét jól látta s pompásan megfogalmazta már Sipos Pál; egész rendszerében ér-

Az emberi szellem fejlődésének igen hosszú során át kénytelen az ismerő Én ezt az önmegtagadó, pusztán a Nem-Ént megragadó munkát végezni, mert ha a Nem-Én felett ezen türelmes és hosszú tevékenység által hatalmat vennie nem sikerült, saját magát kell örök nyugvásra, ha nem éppen megsemmisülésre ítélnie. Ez a munka tehát az Én fejlődésének egyik kényszerű, de termékeny és áldást hozó szakasza. Az Én ui. a maga lényege szerint egyéb nem lehet, mint folytonos tevékenység, amelynek állandó tárgya a Nem-Én. Elérkezik azonban az idő, amikor az Én immár bősz részismeretre tett szert, s most már nem elégszik meg azzal, hogy a körülötte elterülő, előtte kényszerűen jelentkező valóságot hajtsa az ismeret hatalma alá, hanem éppen a már elvégzett munkát mintegy ugródeszkául használva, a maga mélységeibe is alámereszkedik, és felteszi magának a kérdést: ki vagyok én, és mi az a munka, amelyet végeztem, és amelyet örökösen végezni kell.

Az Én erre a pontra jutva és a maga szabadságában megizmosodva eléri fejlettségének legmagasabb pontját: öntudatára ébred. Ez az öntudatra ébredés azt jelenti, hogy az Én a maga szemlélődését és tekintetét immár önmaga felé fordítja, és tevékenységének tárgyává önmagát teszi. Ez az öntudatra jutás a szellem életében a legnagyobb, a sorsdöntő mozzanat. Az Én saját ereje megérésének pillanata a filozófia megszületésének ideje.

Az öntudatra ébredés ünnepi pillanatától fogva az Ént nem csak a Nem-Én jelenségei érdeklik és foglalkoztatják, hanem szeméit önmagába, saját maga felé fordítja, saját magába fordul vissza, magába mélyed el, önmagát szemléli minden más jelenségre való érdek és tekintet nélkül. Az Én, amely eddig éppen a maga fejlődése érdekében a Nem-Én jelenségeit volt kénytelen a diszkurzíve haladó kutatás által megismerni, hogy ezen megismerés által ő maga is gazdagodjék, s ereje izmossá legyen, most már elég hatalmas arra is, hogy önmagát tegye szemlélődésének és reflexiójának tárgyává. Az önmagát szemlélő Én a filozófus Én; tevékenységének eredménye a filozófia.

A maga erejének tudatára ébredt és filozofáló Én már tevékenységének első pillanatában kénytelen észrevenni, hogy a Nem-

vényre juttatta Böhm Károly anélkül, hogy misztikus túlzásokba esett volna, mint Fichte és követői.

Én, amelyet eddig a maga részleteiben és részletenként vizsgált, minden ízében az ő alkotása. Mint az ő alkotása, teljes mértékben tőle függ, tőle függ éppen a maga léteiben, mert reá nézve létező éppen azáltal lesz, hogy őt megismeri, és ezen megismerés által érvényre segíti. Bármint forgassuk a dolgot, be kell látnunk, hogy mi a Nem-Énhez csak az Én által juthatunk el, az alanyon át az alany által készített tárgyhoz – amint ezt a kritikai filozófia végérvényesen megállapította. Ez a maga öntudatára jutó s filozófáló Én legelső és legjelentősebb megállapítása.

Ha jól megértettük az Én és a Nem-Én között levő viszonyt, világos, hogy a Nem-Én valósággal rákényszeríti magát az Énre. Ha kinyitom szemeimet, meg kell látnom, ha akarom, ha nem, a kertben levő fákat, a gallyakon elhelyezkedő virágokat, az utcán le s fel járó embereket, az utakat szegélyező házakat; ha füleim nyitva tartom, meg kell hallanom a madarak dalát, az utca zsvaját, az elvonuló leventék víg énekét, ha szaglószerveim épek, nem zárkozhatom el a virágzó akácerdő pompázó illata elől, észre kell vennem az ammóniák orrfacsaró szagát, és éreznem kell az üde gyepszőnyeg friss illatát is. Ha ez a Nem-Én nem tudná magát rám kényszeríteni, az én számomra nem is léteznék. Mert én a lelkemben tudattalanul és kényszerítően keletkezett képek segítségével veszek tudomást az elterülő nagy mindenségről, azaz a Nem-Énről azáltal, hogy ezeket a bennem keletkezett képeket a projekció, kivetítés segítségével kivetítem, s mint tárgyakat konstátálom.

A kivetítés fogalmát a lét magyarázatában Böhm Károly állította középpontba, s ma már mind nagyobb azoknak a természettudósoknak és pszichológusoknak a száma, akik ezt a fogalmat központi jelentőséggel ruházzák fel. A már említett Kretschmer, a kiváló német ideggyógyász azt tanítja, hogy a színek, a hangok, a meleg és a mozgások éppen úgy, mint a növények, az állatok és a kőzetek, csak érzéki benyomásokban vannak a mi számunkra megadva; a tapasztalat mindezekről nekünk semmi egyebet nem ad, mint optikai, akusztikai és taktilis érzeteket. Minden átélés merőben az Énben zajlik le, s ennek az átélésnek egy részét az Én önmagából kivetíti olyképpen, mintha ez a rész rajta kívül, mint kívülvilágban léteznék.⁷ Az Én megértő és magyarázó tevékenysége

⁷ I. m. 13.

nélkül a Nem-Én értelmetlen és jelentés nélkül való maradna. Ha az Énből a megfelelő értő és magyarázó funkciók hiányzanának, akkor hiába feszülnének feléje a Nem-Énből a láthatatlan szálacs-kák, mert a Nem-Én jelenségei sem jelentéshez, sem értelemhez nem juthatnának.

10. A filozófia a szellem önismerete

Az Én, mihelyt önmaga felé fordítja szemléletét, azonnal észreveszi, hogy a vele szemben álló és magát észrevételre kínáló tárgy az „ő” tárgya, amelyet ő maga állított maga elé, és amelyet éppen azért, mert érzékszerveivel létesített, logikai funkcióival megérteni is képes. Az Én voltaképpen ezen észrevétel által jut a maga öntudatára: a maga alkotó tevékenységére reflektálva ezt a tevékenységet, azaz gondolkodást teszi vizsgálat tárgyává. E vizsgálat nyomán felébred, életre kap és megizmosodik az „önérzete” s „öntudata”. Ennek az önérző és öntudó Énnek tevékenységét éppen ez az önmagába való visszahajlás, önmagában való elmélyedés jelzi és jellemzi. A Nem-Éntől, amelyet a maga részleteiben igyekezett megérteni, most elfordul figyelme, s már nem csupán önmagát szemléli, hanem a reflexió legmagasabb fokán szemléli ezt a Nem-Ént is: tárgyává lesz a maga törvényszerűségei által egybefont Egész.

Az Énből a Nem-Én ismeretére indult tevékenység a Nem-Énen keresztül és a Nem-Én közvetítésével visszakanyarodik az Énhez, hogy visszatekintsen önmagára, tudomásul vegye a maga eredményeit, s ebben megnyugodjék. Az önmagába visszahajló, a maga tevékenységére szabadon reflektáló, filozofáló Én most már tudja, hogy ez a világ az ő világa, amelyet ő maga alkotott, ő tette a maga tárgyává, ő tette problémává is, amikor maga elé állította megismerendőül (a görög „probléma” szóban az Énnek ez a szembesítő tevékenysége jut kifejezésre!). De meg kell látnia ennek a reflektáló és filozofáló Énnek azt is, hogy amikor a saját tevékenységét szemléli, nem tesz egyebet, mint önmagát ismeri meg. Eddig a „világ” volt ismerő tevékenységének tárgya; most ez az ismerő tevékenység maga képezi tárgyát. Miután a filozófia valóban az Én ezen önmagára reflektáló magatartásának eredménye, nem egyéb az, mint az ismeretről való ismeret, vagy, miután en-

nek az ismeretnek forrása a szellem: a filozófia nem más, mint a szellem önismerete.

Ezen ismeret ismeretéről szól Platón a *Kharmidész* c. dialógusában, amikor a „szophroszüné” fogalmát fejtegetve arra a megállapításra jut, hogy a „szophroszüné” nem más, mint önismeret, amely éppen azáltal különbözik a többi ismerettől, hogy amíg a többi ismeret mind valami másnak az ismerete, de nem önmagának, addig a szophroszüné mint önismeret „nem csupán a többi ismereteknek ismerete, hanem ismerete egyúttal önmagának is”.⁸ Ez a platóni értelemben vett ismeretről való ismeret nem arra ad felvilágosítást, hogy ki mit tud és mit nem tud; ennek az ismeretnek segítségével soha sem fogom megtudni, hogy mit ismerek, hanem csupán azt, hogy valamit ismerek, azaz az ismeretről való ismeret itt kétségtelenül az ismeret elméletét jelenti, s mint az ismeretről való tudomány, illetve elmélet szembehelyeztetik a többi tudományokkal, amelyek a lét részleteire vonatkoznak, s ezektől a tudományoktól világosan elkülönül. Ha pedig ezt az ismeretről való ismeretet a filozófiával azonosítjuk, akkor nincs semmi akadálya annak, hogy a filozófiának mint az ismeretről szóló tannak eredetét Platónra vezessük vissza, akinél a bölcsélet valóban az ismeretet tartja szem előtt, s éppen ezért, mint királyi tudomány, felette áll minden más tudománynak.

11. A szellem fogalmának magyarázata.

A szellem a filozófia tükrében

Elérkeztünk immár ahhoz a ponthoz, amelyen a filozófia lényege annyira kibomlott előttünk, hogy megkísérelhetjük a filozófiát létesítő szellem fogalmának közelebbi magyarázatát.

A filozófia a szellem önismerete – láttuk az előbbi fejtegetésekben. Ebben az önismeretben a szellem a maga lényegét öntudatosítja, amikor tevékenységét szemléli, s abban elmerül. Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy amikor itt „szellem”-ről beszélünk, nem vesszük a szót metafizikai értelemben, amint erre már többször figyelmeztettünk, s nem úgy fogjuk fel azt, mintha egy tőlünk merőben függetlenül létező, elkülönült, természetfeletti és misztikusan működő valóság lenne. A szellem fogalmának ilyen magya-

⁸ Vö. *Kharmidész* 166 b–c.

rázata talán már el is tűnt azok köréből, akik a filozófiával komolyan foglalkoznak. Nekünk itt ki kell hát zárunk azt a sokféleképpen kedvelt és dédelgetett fogalmat, amely szerint a szellem valami szubsztanciával bíró titokzatos s emberfeletti hatalom, amelyről kétes médiumok, még kétesebb sugallatok, megszállottság s más ilyenmű utak-módok által lehet tudomást szereznünk. Mi nem vagyunk médiumok (pedig ezáltal talán több tiszteletre lehetne szert tennünk!), asztalt sem tudunk táncoltatni, sugallataink sincsenek, s a megszállottság állapota is ismeretlen előttünk, szóval: mi ezzel a titokzatos lénnel semmiféle kontaktusba jutni nem tudunk. A szellemnek hát egy más megfogalmazását kell megkísérelnünk.

Találkozunk gyakorta olyan felfogással is, amely ugyan nem barátkozik bizalmasan a szellemekkel, mint az előbbi felfogás hívei, de azért mégis szeret olyan szellemről beszélni, amely ott lebeg valahol az egyes ember felett vagy körül, és a maga sajátos szubsztanciájával bír. Ilyen szellem pl. a „népszellem” vagy a „korszellem” stb. Ezeknek a szellem-fogalmaknak kritikáját bátran mellőzhetjük. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a filozófia a maga öntudatos tevékenységében az ilyen határozatlan és homályos jelentésű, s még homályosabb konvenciájú fogalmakkal semmire sem tud jutni.

Mi csak egy olyan szellemnek tudjuk hasznát venni, amely nem rajtunk kívül létezik, hanem bennünk működik és tesz bizonyosságot önmagáról. Mi ui. csak azt a szellemet tudjuk megismerni a magunk ismerő funkcióinak segítségével, amely ezek számára hozzáférhető, akár a maga szubsztanciális valóságában, akár tevékenységében. Ismerő funkcióink a tapasztalaton túl, annak körén kívül nem érvényesek. Minden tehát, ami a szellemből való, ott születik az ember mélységeiben, s aki ezekbe a mélységekbe lebocsátkozni nem tud, az nem is lesz képes soha arra, hogy e szellemet a maga igazi jelentésében megragadja és megértse.

Még közelebb hatolva a szellem lényegéhez, azt állítjuk, hogy a szellem valójában nem más, mint az Én objektív értelemben véve, minélfogva a szellem képes immanensen megnyilatkozni minden egyes pszichofizikai Én lelki aktusaiban és azok által. A szellem a maga létezéséről csak a mi lelkünkben tud magáról tanúbizonyságot tenni. A szellemet, ennek funkcióit és törvényszerűségeit meg-

ismerni csak egyes alkotásaiban és azok által, azok közvetítésével vagyunk képesek. Sőt, azt mondjuk, hogy az Én mint az ismerés a priori funkcióinak tökéletes és öntudatos egysége nem is más, mint maga ez a szellem. Miután ezek az a priori feltételek és funkciók nem egyénenként különbözőek, hanem egyetemesek, akként egyetemes maga a szellem is, amely nem függ sem a tér, sem az idő korlátaitól, felette áll egyéni és nemzeti sajátosságoknak, a dolgokat nem az időben és a térben szemléli, felébe emelkedik az okiságnak is, és mindent, amit lát és megért, *sub specie aeternitatis*, azaz az örökkévalóság szempontja alatt lát és ismer vagy ért meg.

Az egyetemes szellem, amely az egyetemes érvény s az örök értékek forrása, az egyéni Én aktusainak és tevékenységének közvetítése által jut kifejezésre, alakul ki és lesz láthatóvá egy másik Énben megnyilatkozó szellem számára. Az egyéni Énektől elvágott, elkülönült, elválasztott szellem (szellem vagy tiszta Én, transzcendentális Én stb. – a kifejezések nem fontosak, csak más és más oldalról jellemzik a szellemet) az emberre nézve meg nem ismerhető, és számára hozzá nem férhető. Talán némely kiváltságosok „sejtése” meg tudja ragadni, de ez a sejtés – sajnos – másokkal alig közölhető! Az egyetemes szellem tehát egyének által mutatkozik meg és tesz magáról bizonyosságot. Innen, hogy minden igazi alkotásnak egyéni színezete van: művészi alkotásnak, nagy erkölcsi cselekedetnek, vallásos bizonyoságtételnek, tudományos munkának és tevékenységnek. Egyéni színezete van minden filozófiai alkotásnak is: alkotójának és a kornak szelleme tükröződik benne.⁹ Nincs az a filozófiai alkotás, amely ne viselné magán annak a kornak a bélyegét, amelyben keletkezett, és ne tükrözne vissza az alkotó filozófus egyéni éthoszáat.

A szellem sajátossága szerint nemcsak a görög filozófia különbözik az indus és a kínai filozófiától, hanem a középkori bölcsélet is más, mint akár a reneszánsz, akár az újkor bölcsellete, mert más a szellem, amely a különböző korokat és nemzedékeket élteti. A szellemtörténetnek éppen ezen a ponton kell megvetnie a lábát, ha a maga tevékenységében öntudatos akar lenni. De tovább menve:

⁹ A filozófiai alkotásoknak erre a sajátosan egyéni vonására mutat rá Hegel: „Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst.” *Rechtsphilosophie – Vorwort*.

Hérakleitosz tana is merőben különbözik éppen szelleme szerint Platon vagy Arisztotelész filozófiájától, holott mindenikük egy nép szellemében gyökerezik; Kant bölcselete is különbözik a német idealizmus bölcseletétől, pedig emez egyenesen az ő tanának köszönheti keletkezését. Röviden: a szellem a maga osztatlan és homogén lényegét korok, fajok, személyiségek szerint különbözőképpen nyilvánítja és alakítja ki az évszázadok és évezredek folyamán. És ez a különbség éppen a szellem végtelen gazdagságát jelenti, amely gazdagság ki nem méríthető, és el nem nyészik soha.

Ámde, természetesen, mindez korántsem jelenti azt, hogy minden kor, faj és személyiség a maga önkényes tetszése szerint veti fel a problémákat, keres azokra feleletet, azaz: a maga tetszése és szeszélye szerint filozofál, amint ezt a filozófiával nem rokonszenvező korok, rétegek, osztályok, rangok hirdetni szeretik. Ezt a meggyőződést – ha ugyan erre az álláspontra szabad ezt a szót prédálnunk – csak azok vallják és vallhatják, akik sem a szellem, sem a filozófia, sem a magasabb rendű élet jelentésével és értelmével tisztában nincsenek. A filozófia mint a szellem önismerete az azonos és egylényegű szellem önismerete, amely a szellem mélyéből szabadon, s éppen ezért a maga jó kedvéből fakad, s benne – ismét csak éppen ezért – a mindig azonos és örökkévaló „logosz” jut kifejezésre. Különbség tehát csak a kifejező formában, hangban és színezetben fog megnyilvánulni, a korok, fajok, személyiségek szellemi alkata szerint és által.

Ehhez a különbséghez járul egy másik nevezetes különbség, amely ismét csak a filozofáló személyiség s a kor éthoszából fakad: egyes filozófiai alkotások feltűnően fordulnak a szellem gyakorlati síkban való megnyilatkozásai felé, s problematikájuk középpontjába a gyakorlati magatartás vizsgálatát állítják. Ezek az alkotások is megmaradnak a teória határai között, de elsősorban a cselekvés és életfolytatás kérdéseire teszik a hangsúlyt azokkal a rendszerekkel szemben, amelyek a szellem Egészét tartva szem előtt, a szellem teoretikus és megismerő tevékenységét igyekeznek első renden megérteni, hogy az itt nyert eredmények alapján vizsgálják az érték minden problémáját a gyakorlati életfolytatás mezején. Elég itt rámutatnunk a hellenisztikus kor egész bölcseletére, amely merőben a gyakorlati életfolytatás használható támogatója lehetett. A reneszánsz bölcseletének esztétikai jellemvonása is ab-

ban keresendő, hogy e kor a maga szabadságának féktelen örömeiben az ismeretet is a művészet szempontjából értékelte és igyekezett megérteni.

12. A filozófia és a rendszer

Amíg az egyes, speciális tudományok – kivétel nélkül – a valóság egyes részleteit vizsgálják, addig a filozófia mint a szellem Egészből fakadó öntudatos szemlélődés a mindent átfogó Egész felé fordítja figyelmét, mikor az ismeretszerző Én funkcióit és tevékenységét teszi vizsgálat tárgyává. Miután a filozófia a szellem önismerete, az ismeretről való ismeret, benne az önérző és öntudó Én Egésze valósul meg. Vagy más szavakkal: a filozófia a szellem legteljesebb kivetítése (projekciója), amely kivetítésben ott tükröződik vissza az Én által alkotott világ és élet teoretikus képe, s előttünk áll az a szellem, amely ezt a teoretikus és érdektelen képet szeretetteljesen megalkotta. Jól meg kell jegyeznünk: ebben a képben nemcsak a „világ” tükröződik, hanem az „élet” is. Csak az tud élni igazán, aki a maga világát önmaga alkotta meg: a világ képének alkotásával együtt jár az élet képének megalkotása. Ebben az értelemben a filozófia bátran nevezhető a világképalkotás elméletének, „világnézet-tan”-nak, amint azt csakugyan Rickert, a nemrég elhunyt nagy német filozófus nevezte is.¹⁰

A szellem, ha magát öntudatosan megérteni akarja, ezt más-ként nem teheti, csak úgy, hogy maga elé állítja saját tevékenységét, e tevékenység eredményeit, a Nem-Én-ről megalkotott képét, s kutatja, hogy melyek azok a funkciók, amelyek segítségével ez a kép létesülhetett, s egyszersmind megvizsgálja azokat a törvényszerűségeket is, amelyeknek végtelen finom szövedéke az a kép, amelyet maga létesített a megértett Nem-Énről. Ha ui. ezt a képet közelebbről megtekintjük, azt fogjuk találni, hogy az maga is egy

¹⁰ Vö. *System der Philosophie* c. művének első részével: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, s a 24. s köv. lapjain közölt fejtegetésekkel. (Megjelent 1921-ben.) Itt nagyon élesen mutat rá Rickert arra, hogy más a filozófia, és más a világnézet. A filozófia valóban nincs arra hivatva, hogy világnézetet adjon, mert a világnézetet mindenkinek magának kell kiharcolnia a maga számára. Készen adni azt nem lehet; mástól lemásolni is lehetetlenség. A filozófia csak azt teheti, hogy megmutatja az utat és módot, amelyen a szilárd és öntudatos világnézet elérhető, s a többit az emberre bízva, hogy küzdve küzdjön a maga élete és világa kialakításáért.

tökéletes és bevégzett Egész, amelynek minden része folytonos és állandó viszonyban van egymással, de állandó és megszakíthatatlan kapcsolat fúzi magához az Egészhez is. Ha ez a viszony és ez az objektív kapcsolat a részek és részek, valamint a részek és az Egész között megszűnne, akkor nem csupán az Egész semmisülne meg mint Egész, hanem a részek is szétesnének, s mint meg nem értett, jelentéktelen törmelék folytatnák pusztá létüket.¹¹

Az Egész részeinek tehát jelentésük és értelmük csak mint ezen Egész részeinek van: csak az a Rész bír jelentéssel, amely az Egész mozzanatául tekintetik. Azt mondhatnók Hegel egy terminusát használva: a Rész csak mint az Egész momentuma „igazul meg”. Mihelyt valamely rész akármiféle okból megszűnik az Egész momentuma lenni, azonnal csak szubjektív bizonyossággal bír, és objektív jelentése nincs. Jelentés csak akkor villan elő a tárgyból, ha sikerült azt a neki megfelelő Egészbe beletagolnunk.

Azt az Egészt, amelyben a Részek között s a Részek és az Egész között állandó és kölcsönös viszony áll fenn, szervezetnek, azaz organizmusnak nevezzük. Miután pedig a filozófia által teremtet kép ilyen rendezett Egész, azt kell mondanunk, hogy az az Egész, amelyet a filozófia tesz vizsgálat tárgyává, s az az eredményül tekintett Egész is, amelyben a tevékenység célját elérte, szervezett, azaz organikus Egész. Az organikus Egész pedig más nem lehet, mint olyan rendszer, amelyben az Egésztől nyerik jelentésüket a Részek, és a Részektől nyeri jelentését az Egész.

Nyilvánvaló azonban, hogy a Részek a maguk jelentését csak akkor nyerhetik az Egésztől és az Egész akkor a Részektől, ha az Egész nem annyi, mint a Részek összege. Bármilyen becsületes pontossággal is adjunk össze részeket, ezek organikus Egésszé – amely nem egyjelentésű az „összeggel” – csak úgy alakulhatnak, ha egy belső organizáló erő szervezi őket. Ezen belső szervező erő munkája nélkül a részek csak szétszórt, élettelen csontok, „disiecta membra”. Az Egészben helyet foglaló, azt alkotó és eltető Részek

¹¹ A „rendszer” egész dialektikai alkatát megérteni és megmagyarázni igyekeztem *A „rendszer” filozófiai vizsgálata* c. akadémiai értekezésemben. – Megjelent Budapesten a M. Tud. Akadémia kiadásában (1928). – A szellem és a rendszer viszonyának s a szellem dialektikai alkatának tüzetes vizsgálatát nyújtják azok a fejtegetések, amelyeket *Ember és élet* c. művem harmadik könyvében tettem közzé. Megjelent Budapesten 1939-ben Franklinnál.

oly módon vannak elrendezve, hogy kölcsönösen támogatják egymást, egyik Rész a másik által és a másakra nézve, de egyszerűen az Egész által és az Egészre nézve létezik. Ez az organizáló erő pedig, amely a részeket ily módon elrendezi, az egyelőre zárt és bevezetett Egészet mint rendszert megteremti, a szellem maga, amelynek szervező és teremtő ereje által lépnek belső, objektív és szükségszerű viszonyba egymással a Részek, hogy ezáltal az Egésznek váljanak nélkülözhetetlen alkotórészeivé.

Eddigi fejtegetéseink eredményét így foglalhatjuk össze: a filozófia által létesített teoretikus, egyetemes és érdekmentes világkép organikus rendszer, mert organikus rendszer a szellem, amely azt létrehozta. Rendszer a szellem és rendszer a szellem projekciója által kialakult Egész, ti. a filozófia. Félreismeri tehát nemcsak a filozófia, hanem a szellem lényegét is az, aki megtiltani szeretné a filozófiának, hogy rendszereket „építsen”, s annak – úgy mondják ezek a tiltakozók – erőszakolt kereteibe mint Prokrasztész-ágyba kényszerítse a valóság gazdag, megélt és végtelen tartalmát. A rendszer merev és kiszelt keretei között – vélik az említett aggodalmaskodók – teljesen veszendőbe megy a lélek és az élet, és lüktető mozgása a valóságnak, amely maga is folyton tovahömpölygő folyam, szüntelenül változó tartalom, növekvő, alakot nyerő, megköthetetlen, létesülő lét. A dolog éppen ellenkezőleg áll: ez a folyton létesülő és változó, a maga alakját kereső és nyugtalan lét csak egy organizált Egész keretében nyer alakot, ölt formát, lesz állandó s mindezek alapján megismerhető. Már a fogalom maga sem egyéb, mint egy olyan rendszer, amelyben az általa jelzett dolognak szubsztanciális tulajdonságai egy organikus Egész keretében helyezkedve el magának a dolognak jelentését örök érvényűleg megállapítják és kimondják. Az ítélet is rendszer, s rendszer a következtetés is. A rendszer az ismerés legmagasabb s egyben legmélyebb alapfogalma, amelytől minden más logikai képlet értelmet nyer. Aki tehát nem akarja a rendszert, az nem akarja a valóság megértését.

A filozófia, mint általában minden ismeret, rendszer, és rendszernek is kell lennie. De különbséget kell tenni rendszer és rendszer között. Valóban, a kívülről, önkényesen, sokszor erőszakos, bár tetszetős formák között felépített rendszer, éppen mert „építve” van, igazi rendszer nem lehet. Az igazi rendszer minden

külső és „építő” tendenciának ellene szegül. Az igazi rendszer alkotórészei belülről és organikusan nőnek ki, mint tagok és szervek, amelyeket egy központi erő jelentéssel és életteljes értelemmel ruházott fel. Rendszer csak az, amely egy belső, szubsztanciális csírából nő ki, és természetes növekedéssel fejlődik ki oly módon, hogy minden egyes részecskében az Egész ereje, jelentése, életteljes értelme lüktet. A szétszórt csontokat nem lehet tetszés szerint illesztgetni ilyen-amolyan rendszerbe, mert beléjük a szellem leheli a maga életét, jelentését és értékét, hogy ezáltal a szétszórt adatok szervezetté alakuljanak. Csak ilyen szervezetben, belülről, a belső szubsztanciális csírából kinőtt szervezetben lüktet az élet teremtető ereje.

Bátran mondhatjuk, hogy minden egyes részecskében, a filozófia minden egyes részproblémájában (pl. az akaratszabadság problémája, az érték általános fogalma, a lét fogalma, az idő és tér kérdése stb.) és ezen problémák megoldásában vagy megoldására való törekvésben ott van már a rendszer rejtőző tendenciája, ha ez a probléma és a megoldására való törekvés a szellem öléből, a filozófiai éthosz mélyéről tör elő. Ahol a részletproblémákat és az azok megoldására való törekvéseket nem fűzik láthatatlan finom, szinte éteri szálak logikai deixissel, azaz reámutatva, a filozófia központi gondolataihoz, a filozófiai éthoszhoz, ott filozófiáról beszélni kár: ott csak eltanult ügyeskedésről vagy ügyes eltanulásról van szó, aminek azonban értéke csak az exoterikusok előtt van. A filozófiai rendszer, amelyben a mindent átfogó szellem megjelenik, maga a szellem szubsztanciális alkatából nő ki, belső és örök törvények szerint. A rendszer nemcsak a filozófia veleszületett formája, hanem a szellemnek is örök, meg nem semmisíthető, belevéselt alkata. A szellem egyetemes teoretikus rendszer, s egyetemes teoretikus rendszer a filozófia is mint a szellem legadekvátabb kifejezése.

13. A filozófia minden ízében ismerettan

Az a teoretikus kép, amelynek alkotásában az Ént minden érdek és gyakorlati cél nélkül az ismeret után való olthatatlan sóvárgás hajtja, amint láttuk, egy organikus Egész, jól kialakult rendszer, s ezt a teoretikus képet minden részében kialakított filozófia

nem más, mint az erről a teoretikus képről való teória, azaz egységes és organikus Egész. Ennek az Egésznek mint organikusan felépülő rendszernek keretében alakulnak ki és helyezkednek el az egyes alkotórészek, az egyes organikusan kifejlő, logikai kényszerűséggel jelentkező problémák, s ezeknek a problémáknak megfelelői, azaz az e megfontolásokra való törekvések.

A filozófiai rendszer keretén belül az őket megillető helyeken megjelenő összes részproblémák kizárólag a világról alkotott képünk és az életről alkotott szemléleteink ismeretére vonatkoznak, mert hiszen az egész lét és valóság, az élet végtelen gazdagsága ismeretünkben áll előttünk: aki erről a végtelen létről és életről magának semmiféle ismeretet szerezni nem tud, arra nézve lét, világ, élet üres fogalmak csupán, sőt, nem is fogalmak, hanem szavak, üres, tartalom nélkül való szavak.¹² Ezt mindenkinek jól meg kellene értenie. Mert ennek a ténynek megértésétől függ minden igazi filozófia. Te csak képeiden át ismerheted meg ezt a világot, s ezt a világot mint világot te alkotod a magad rendező tevékenysége által, különben csak adatok, érzékletek, részletek értelmetlen zűrzavara az. A görögök jól nevezték khaosz-nak azt. A keresztyénység tanítása szerint is, az Isten szellemének rendező munkája nélkül minden csak „tohu va bohu” zűrzavar volt minden. Szellem nélkül nincs rend, nincs jelentés és nincs érték.

Ha ezt szemmel tartjuk, nincs semmi különös abban, hogy ha a filozófiát minden ízében ismeretelméletnek mondjuk, azaz a világ és az élet ismeretéről való ismeretnek. Ezt az ismeretet a képek és fogalmak, ítéletek és következtetések közvetítésével a mi gondolkodásunk, a szellem veleszületett funkciói létesítették (itt van igazi értelme az eszmék velünk született voltáról szóló tannak!), és a gondolkodás törvényei azok, amelyek szerint ez a kép objektív érvénnyel és szükségképpen kialakul.

Ezek a törvények, amelyek a világgépünkben egyesített ismereteknek objektivitást és egyetemes érvényt kölcsönöznek, a gondolkodás törvényei, a tiszta Énből fakadó törvényszerűségek,

¹² Vö. Sipos szavaival: „A jelenvalóságon kívül egyéb nincs, ami fenntartaná a világot: hol jelenik meg pedig valami, ha nem a gondolatban. A gondolat tartja fenn azt az állapotot, hogy szüntelenül magunkra vagyunk eszmélve: ebből áll a mi világunk, így világos a gondolat az életen keresztül, ahonnan a világ a mi magyar nyelvünkön is igen filozófiai módon nevezteték Világnak!! (i. h. 148.).

amelyek tehát a világképet szabályozzák, s az ismeret törvényeivel azonosak.

Talán sikerült megértetnünk magunkat, amikor azt állítottuk: a világról való képünket a szellem alkotta meg a maga belső alkotából fakadó funkcióival, mégpedig tudattalan kényszerűséggel. Mi nem is tudunk más „világról” vagy létről, csak éppen arról, amelyről „tudunk”. Hogy azután a világ és a létező valóság ezen a mi tudásunkon, azaz a róla való ismeretünkön „kívül” milyen? – erre a kérdésre feleletet nem tudunk adni. Ha pedig ezt a képet a világról tudattalan kényszerűséggel mi magunk alkottuk meg, nem lehet csodálkoznunk azon, hogy ezt a magunk alkotta képet mi magunk meg is tudjuk ismerni öntudatosan: hiszen a képalkotó és a képmegismerő egy és ugyanaz a szellem. Kantnak valóban igaza van: a tárgy – azaz a tudattalanul alkotott világkép – törvényei és a kép megismerésének törvényei ugyanazok. Az Én alkotta a tárgyat a maga törvényeivel, és az Én is ismeri meg azt a maga törvényeivel, de most már öntudatosan alkalmazván azokat a tudattalanul alakult képre.

Az első lépésnek tehát, amelyet a filozófia teljes öntudatossággal tesz, eredménye annak felismerése, hogy a világ képe, a világ elemeit alkotó tárgyak, e tárgyak minden viszonya, a legegyszerűbbtől a legmagasabbig, tisztán és teljesen az ő alkotása. Ismeretem részére és ismeretem szempontjából tekintve az objektív gondolkodástól és az ismerő szellemtől független valóság nincs. Ezért a régi filozófia „valóságtana” helyére az új filozófiában az ismeretről szóló tan lép, amely az egész emberi ismeret kritikáját szolgáltatja. Az ontológiát a gnoszeológia váltja fel. Ha meg akarom ismerni a létet és a valóságot, azt másként nem, csak képem közvetítése által tudom megismerni: azt a képet kell öntudatosan utánaképeznem ismerő funkcióim segítségével, amelyet előbb tudattalan kényszerűséggel alkottam meg magamnak. Ha a létet akarom megismerni, azt az ismeretet kell megismernem, amely a létről tudattalan kényszerűséggel alkotott képem öntudatos utánaképzése által keletkezett. Nincs ebben semmi megbotránkoztató. Emberfia a valósághoz férközni másképpen nem tud, csak képei segítségével. A fejlődés magasabb fokán azonban nem elégszik meg azzal, hogy a tudattalan kényszerűséggel keletkezett kép vezesse a világ és élet útjain, hanem ezt a képet tiszta öntudatra

hozza azáltal, hogy azt öntudatosan utánaképezi, azaz megismeri. Az emberi szellem fejlődésének legalsó fokain kétségkívül a varázslat, a mágia is az ismeret szolgálatában állott: a primitív ember ezeknek segítségével igyekezett hatalmat nyerni a létező valóság és a titkos erők felett. A fejlődés emelkedésével emelkedett az öntudat fénye s ennek világossága mellett született meg az emberi szellem azon funkciója, amelyet ma az ismerés szóval jelzünk. Ennek a kérdésnek bővebb tárgyalása azonban nem ide tartozik.

14. A filozófiának, mint ismerettannak feladata és problémái

Az ismerettan mint merőben egzakt és elméleti tudomány – nevezhetjük dialektikának, prima philosophiának vagy magyarul alapfilozófiának is – a következő kérdésekre keres feleletet: mi az ismeret? Miképpen keletkezik az ismeret? Melyek az ismeretnek azon funkciói, amelyeknek segítségével a világot és valóságot megismerni képes? Mi az ismeret igazságának kritériuma, amelynek segítségével az igaz ismeretet a nem-igaz ismerettől megkülönböztetni lehet? Ezek az alapvető problémák, illetve ezek megoldása képezi azt az alapot, amelyre minden filozófiai elmélkedésnek és törekvésnek fel kell épülnie. Enélkül minden filozofálás légtüres térben épül, s éppen azokat a biztos és állandó alapokat nélkülözi, amely alapok nélkül a filozófia sem egzakt, sem öntudatos tudomány nem lehet. Ezeknek a problémáknak számai ui. beleszövődnek a bölcsélet minden problémájába, s éppen az alaprétet képezik oly módon, hogy az illető problémák tárgyalását ezeknek a szálaknak ismerete és felfejtése képezi. Platón óta világosan kell látnunk, hogy dialektika nélkül nincs filozófia, és filozófia nélkül nincs öntudatos, magabiztos ismeret.

Az ismeretelmélet első problémája tehát így formulázható meg: mi az ismeret? E probléma megoldásához mindenekeelőtt arra kell utalnia a filozófiának, hogy az ismeret a szellemnek nemcsak pusztán receptív, azaz befogadóképesége által nyilatkozik meg, hanem teljességgel alkotó tevékenység az, amely alkotó tevékenységben a Nem-Én kényszerítő ereje mellett ott működik egyenrangú tényezőként az ismerő Én vagy szellem őseredeti és az egész alkotást átható páratlan ereje. A szellem, amikor a világ képét megalkotja, nem csupán elfogadja szelíd engedelmisséggel

azt a képet, amelyet a Nem-Én kényszerít reá, és hűen visszatükörzi azt, hanem ő maga is szüntelenül visszahat a kényszerítő Nem-Énre, e Nem-Én felől rárohanó és őt ostromló hatásokra, alakítja, szövi, rendezi és viszonyba hozza egymással azokat a szálacskákat, amelyekből végül is a „világ” képe szövődik egybe. Ez a munka természetesen nem olyan könnyű és sima, amint az első tekintetre és olvasásra tetszik. Erős és türelmes Ént követel az, amely Én a maga erőinek szabad felhasználásával egyébre nem tör, mint az igazi és hű ismeretre.

Az első probléma tárgyalásánál kell kifejtenie az alapfilozófiának azt, hogy mi a világot érzékszerveink és a gondolkodás segítségével, érzékiségünkön és a gondolkodáson keresztül ismerjük meg. Érzékszerveink – látásunk, hallásunk, tapintásunk, ízlelésünk, szaglásunk stb. segítségével fogjuk fel azokat az ingereket, amelyek a Nem-Énből, a „világ” és a valóság felől áramlanak felénk: a színeket és a hangokat, ízeket és szagokat, a hőmérséklet és tapintás adatait stb., hogy az érzékszervek közvetítésével egy bizonyos fiziológiai folyamaton keresztül jussanak azok agyvelőnk meghatározott részeibe, illetve tudatunk körébe. Ezek az érzékletek azonban – legyenek bármily nagy számban és bármily finomak – a valóság teljes megismerésére távolról sem elegendők. Az érzékletek önmagukban csak „dura massa”, azaz nyers tömeg, amelyben rendet kell még teremtenünk, hogy belőlük azután a dolgok és tárgyak jelentése elővillanjon. Ez a rendezés pedig egy lelki szintézis által történik, ami által a nyert érzéki adatokat egy tudattalan kényszerűséggel előállott kép (felesleges a hosszadalmas és kényelmetlen szót, a „képzet”-et használnunk, amikor a „kép” szó teljesen megfelelő és aényt jobban fejezi ki) keretében szőjük egybe.

Adott helyzetben pl. a következő érzéki adatokat vagy érzékleteket nyerjük: hosszúkás, némiképp gömbölyded, sárgászöld szín, kissé érdes tapintat, jellegzetes illat, édes-savanykás íz, – miután ezeket az érzéki adatokat a külső tárgy kényszere folytán egy szintézisben egyesítettem, nyertem a „körte” képét. Az asztalomon levő tárgy helyett tehát nyertem egy határozott képet, amely velem azt a tárgyat mint velem szemben álló valóságot közli, és ismeretem számára mintegy „feladja”. Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy itt a tárgynak, amely előtttem a „körte” képében

áll, ismerete nem ér véget, hanem éppen csak a feltétel van meg arra, hogy azt a tárgyat most már megismerhessem. A kép maga hát ismeretet még nem ad. A képet magát különféleképpen lehetne értelmezni – egy kis leány, aki az elmúlt háborúban narancsot nem látott, de látott sárga labdát, mikor a háború után édesanyja narancsot adott neki, nagy örömmel futott a „szép sárga labda” elébe.

Az érzékek segítségével készült kép jelzi ugyan a tárgyat, amelynek képét viseli, de a kép maga még nem ismeret. A nem-tudatos kényszerűséggel készült kép az ismeret tárgya. Ha az ember csak érzékiséggel bírna, úgy kénytelen lenne ennél a képnél meg is állni, s azt mint ilyen kezdetleges „érzéki ismeretet” véglegesen el is fogadni, amint ez a fejlettség legalsó fokain az embereknel is megtörténik. De ha ezzel a képpel kénytelennek lennének beérni, akkor le kellene mondanunk arról is, hogy egyetemes érvényű és objektív ismeretre tegyünk szert. A kép ui. merőben szubjektív alkotás, mert hiszen az érzékszervek csak ilyen szubjektív alkotásra képesek, ami azt jelenti, hogy az általuk alkotott kép csak az egyén használatára készült. Az érzékiség ui. teljesen az egyéni, individuális tudathoz lévén kötve, csak alanyi és egyéni ismeretet tud közvetíteni, amint azt Platón *Theaitétosz* c. szép és olvasásra érdemes dialógusában oly kézzelfogható módon megmagyarázta. Ez az egyéni és alanyi ismeret éppen ennél az egyéni és alanyi természeténél fogva nem lenne alkalmas arra, hogy minden tárgyra, amelyet kifejezni akar, és minden egyén által használható legyen.

A kép tehát, amely lélektani, fiziológiai úton alakul ki, csak szükségszerű alapja és feltétele az ismeretnek, amennyiben általa csak a tárgy van megadva az ismeret számára, de az egyetemes érvényű és objektív, azaz tárgyas ismeret egy magasabb értékű tényező alkotása. A képből, legyen az bármilyen erőteljes, határozott és világos, hiányzanak azok a logikai szálak, amelyek a képet hozzáfűzhetnék a kép által jelzett minden tárgyhöz és a tárgyat felfogó minden alanyhoz. A kép szubjektív és egyéni; a tárgyról való egyetemes érvényű és objektív ismeretnek csak nélkülözhetetlen alapja.

15. Az ismerés feltételei és funkciói. Tér és idő

Minden ismeret elengedhetetlen feltétele tehát a kép, amely tudattalan kényszerűséggel alakul ki a lélekben a tárgyakról jövő ingerek hatása alatt. A magára reflektáló szellem azonban azt is konstatálni fogja, hogy az érzékek, az érzékekből alakuló szemléletek és képek létre nem jöhetnének, ha a szellem nem rendelkezne két olyan a priori funkcióval, amelyek mint a szellem lényegéből fakadó tevékenységek az érzékiség által közvetített anyagot, a Nem-Énről nyert érzékeket egyesítik és rendezik. Ez a két logikai értelemben vett forma vagy funkció a tér és az idő, amelyek mint a priori értelemben vett formák az egyes érzékeket rendezik. A szellem érzéki szemléletének ez a két a priori formája éppen azért mondatik „a priori”-nak, mert logikai sorrendet követve megelőznek minden anyagot és tartalmat, amelyet az érzékszervek nyújtanak nekünk. A tér és idő már a priori adva lévén, hozzájárul az érzéki adatokhoz, érzékekhez, azoknak érzéki formát ad, amikor az egymásmellettiesség (a tér funkciója ez) és az egymásutániesség (az idő funkciója ez) viszonyába rendezi. Ezeket az a priori érzéki, szemléleti formákat nem a dolgokból vonjuk el, és éppen ezért helyesen mondjuk azt, hogy e kettő, a tér és az idő az ismeret tárgyának logikai feltételei. Nélkülük szemlélet nem keletkezik. Mi nem szemléljük a teret, s még kevésbé az időt, de hogy a dolgokat szemlélhessük, szükségünk van úgy az időre, mint a térre. A tér és az idő mint az érzékelő szellem funkciói a priori szemléletek, azaz minden más szemlélet előfeltételei és alapjai.

Az idő és a tér problémájával, amely már a görög filozófiában sok vita tárgya volt, szükséges egy kissé behatóbban foglalkoznunk. Azzal a realizisztikus felfogással szemben, amely úgy a teret, mint az időt önálló valóságnak tekintette, Kant világosan bebizonyította, hogy egyik sem valóság, s nem is tulajdonsága a testeknek (a tér ti.) vagy a jelenségeknek és eseményeknek (ti. az idő), hanem a szemléletet megelőző feltétel, s egyenesen magának a szemléletnek a tevékenységéből származik. Ebből pedig világosan következik az, hogy nem lehet sem a teret, sem az időt valami üres formának avagy tartálynak tekintenünk, amelybe a dolgok és jelenségek mintegy belelépnek, hanem szellemi funkciók azok.

Ha a teret tekintjük közelebbről, az maga nem egyéb, mint éppen maga az a szemlélés, amellyel az alany a rajta kívül fekvő tárgyat szemléli, s amelyet azután magából a külvilágba vetített, s tárgy alakjában fogott fel. Lássuk ezt a tényt közelebbről. Mondtuk, hogy az Én tekintete öntudatosan fordul azon kép felé, amely benne nem-tudatos kényszerűséggel keletkezett. Ez a kép azonban az Én nyugodt azonosságát zavarja, s ezért az Én a maga örök azonosságának megóvása céljából kénytelen azt a külső világba kivetíteni, és objektív tárggyul tekinteni. Ámde a kivetítés ezzel nem ér véget. Az öntudatosan szemlélő Én nemcsak a képet vetíti ki, hanem kivetíti azt a szemléletet is, amellyel a tudattalanul alakult képet szemléli. Tehát maga a tér is szemlélet, s éppen az a szemlélet, amely a kivetített képet a tér bizonyos pontjába szegzi, s ezáltal a maga számára a külvilágban elrendezi.

Ebből öntudatunk világára nézve az a fontos következmény következik, hogy az mindig térbeli, mielőtt azt szemléljük. Másképpen nem, csak a kivetítés közvetítésével tudjuk a valóság részeit, a tárgyakat és dolgokat szemlélni. Gondolni lehet a tárgyakat, s kell is, anélkül, hogy szemlélnők őket, de ha szemlélni akarjuk őket, csak térben szemlélhetjük, elrendelve azokat egymás mellett vagy egymás felett, egymás alatt stb.

Az ismeret másik szükségképpen a priori feltétele az idő. A szemlélés munkája s általában minden tevékenység nemcsak térben folyik le, hanem egyszersmind időben is. Az időre mint a priori szemléleti funkcióra már akkor szükségünk van, amikor az Én és a Nem-Én egymástól elválván, keletkezik az ismeret alanya és tárgya. Előbb kell lennie az alanynak, és azután a tárgynak. De azután a mindennapi tapasztalat is meggyőzhet arról, hogy minden belső tevékenységünk, képalkotás, érzés, akarás, törekvés stb. egytől egyig az időbeni egymásutániségben folyik le. Amint láttuk, előbb keletkezik a tudattalan kényszerűséggel kialakult kép, s azután jön annak kivetítése az öntudatos Én által, azaz az idő az ismeret tárgya keletkezésének is a priori feltétele. Azt kell hát mondanunk, hogy az idő előáll azonnal, mielőtt mi két egymás után következőséget magunkra mint állandóra vonatkoztatunk. Ha én ezt az egymásutániséget észre nem veszem – „A” előbb van, mint „B” –, nem áll elő idő; de nem áll elő akkor sem, ha az egymásutániséget nem vonatkozatom magamra mint állandóra.

Ebből világos, hogy az idő minden ízében olyan alanyi toldalék, amely nélkül szemlélet s tehát ismeret létre nem jöhet.

Hogy az idő merőben szubjektív funkció, semmi sem mutatja inkább, mint az, hogy teljesen az elme szerkezetétől függ. Egy végtelen nagy elme részére nincs idő: a *Zrinyiász* Istene egyetlen pillanattal eszébe vevé mindazt, ami a világon történe. Egy végtelen kis elmének pedig azért nincs szüksége időre, mert reá nézve a lét csak egyetlen minimális kis kép, amely egy röpké pillanat alatt el is múlik. Nagy világossággal és a lángész intuíciójával mondja Madách:

*Minden mi él, egyforma soká él,
A százados tölgy és az egy napos rovar.*

Ha tehát az emberi elme végtelen csekély lenne, nem lenne szükség időre, de nem akkor sem, ha elméje végtelen volna. Az idő az emberi elme korlátoltságának következménye.

A szellem örökkévaló lévén, örökkévaló az idő is, éppen úgy, amiként a szellem végtelenségéből a tér végtelensége következik. Ha nincs a szellemnek örökkévalósága, úgy nem lehet pillanata sem, mert a pillanat az örökkévaló időnek egy része. És bármilyen paradoxonnak tessék is, azt kell mondanunk, hogy az idő csak mint ilyen értelemben vett örökkévalóság létezik. Jelen ui. nincs, mert mihelyt kimondtam azt, már múlttá is váltott. A múlt már nincs, s csak mint mozzanat jön tekintetbe. A jövő ugyan sok lehetőség kapuja, de még nincs. Van tehát a szellem örökkévalósága által tételezett örök idő, amely nélkül nincs sem szemlélés, sem ismeret. Az idő, éppen úgy, miként a tér, szubjektív tevékenység, de szükségszerű és nélkülözhetetlen: mindkettő az ismeret lehetőségének feltétele.

16. Az ismerés a priori feltételei: az okság

Azt szoktuk mondani, hogy megérteni csak azt tudja az ember, amit az okság törvénye alá képes vetni. Ahol az okság vagy kauzalitás szálait nem tudjuk meghúzni a dolgok és események világában, ott az ismeretről is le kell mondanunk. Ez az állítás valóban igaz. Az oktörvény az emberi ismeret szükségszerű, s tehát a priori feltétele. Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy az „a priori” jelző nem lélektani, hanem tisztán logikai értelemben használ-

tatik. Ha az egyén lélektani fejlődését tekintjük, akkor az oktörvény semmiképpen nem mondható a priori funkciónak, mert hiszen a fejlettség magas fokán jutunk el arra, hogy az ok és okozat viszonyát keressük a dolgok és jelenségek világában. Lévy-Bruhl francia filozófus meggyőzően mutatta ki, hogy az ún. primitív népek előtt az okság törvénye merőben ismeretlen.

Az okviszony ott áll már az ismeret legelső lépésénél, sőt, azt kell mondanunk, hogy ismeretünk számára az oktörvény által szabályozott okság egyenesen magának a létezésnek a feltétele. Ha ui. a rajtam, az Énen kívül álló dolog, tárgy reám nem hat, akkor annak képe soha bennem nem keletkezik, s tehát nem lévén kép, nekem a kép által jelentett tárgy létezéséről sem lehet tudomásom. Azaz: az oki viszony s az azt szabályozó oktörvény minden létezésnek és a létező minden ismeretnek alapfeltétele. A tárgy hatása az Énre változást okoz abban, s az Én szükségképpen keresi ennek a változásnak az okát, s míg azt meg nem találja, nyugodalma nincs. Minden, ami változik, egy okra utal, azaz mindennek, ami változik, oka van. Vagy mivel minden változás egy hatás következménye, a törvény így fogalmazható meg: minden hatásnak van oka, és megfordítva: minden oknak hatása van. Ezt az alapvető törvényt már Platón világosan felismerte, és a *Timaiosz* c. dialógusban (28a) így formulázta meg: „minden, ami van, szükségképpen van, mint egy okozó dolognak hatása. Mert mindenre nézve lehetetlen, hogy okozás nélkül létesüljön.” A *Philébosz* c. dialógusban még egyszerűbben így: „szükséges, hogy minden létesülő egy ok által létesüljön”.

Az oktörvénynek és az oksági viszonynak azt a realiztikus fel fogását, amely szerint az oki viszony magukban a tőlünk független dolgokban és jelenségekben van, határozottan vissza kell utasítanunk. Hogy a tőlünk független valóságban mi van és mi nincs? – erre a kérdésre, bármily érdekes legyen is az, mi feleletet adni nem tudunk, és más sem tud. Mi csak a magunk alkotta tárgyakat tudjuk megismerni, s ezekben a tárgyakban semmi más nem lehet, csak az, amit mi magunk helyeztünk azokba a mi ismerő tevékenységünk funkciói által. Az oksági viszonyt a tárgyakba az ismerő Én vetíti bele abból a célból, hogy a benne létrejött változásokat elsősorban önmagában, majd a külső dolgokon létrejötteket magának megmagyarázza. A kényszerűen keletkezett kép az ön-

tudatos Én azonosságát s ezáltal nyugalma zavarja, mert a kép által valami olyan hatolt belsejébe, ami nem ő, azaz tőle különböző. Az Én nyugalma és azonossága csak akkor áll elő, ha képes annak a változásnak okát megtalálni. Böhm Károly tömör megfogalmazása szerint: az oki viszony az alany és a tárgy közt az önfenntartás (ti. az Én önfenntartása) nem-tudatos munkája által áll elő. Ha pedig a rajtunk kívül eső tárgyban veszünk észre valamely változást, akkor az Én ezen változás számára egy másik tárgyban keres okot, s míg előbb önmaga és a képe között vontta meg az okság fonatait, addig most tőle kívül álló két tárgy között létesít oksági viszonyt. Világos tehát, hogy az okság mindenképpen az öntudat pótléka arra, hogy a változást megérteni tudja.

Az okság ezen szubjektivitásának tényét Böhm Károly állapította meg, s ő adta első kielégítő magyarázatát is. Ezt az álláspontot tette immár magáévá a legújabb fizika is, amikor a kauzalitást nem magában a dolgokban keresi, hanem olyan alanyi funkciónak tekinti, amely a maga szigorúságában nem is érvényesül: az okság törvényét a valószínűség törvénye váltja fel. Éppen elménk korlátoltságánál fogva azonban nyilvánvaló, hogy a valószínűségi törvények a közepső dimenziókban – ahol tehát nem kis méretekről van szó – praktice átmennek a kauzalitás törvényébe. A valószínűség jellege annál nagyobb, minél inkább haladunk az atomáris méretek felé s a kauzalitásé annál szembeszökőbb, minél inkább távolodunk ezektől a végtelenül kis méretektől a nagyobb méretek és dimenziók felé. Álljon azonban bármint is a dolog – a kauzalitás törvényének magyarázatában a mai fizika egységes álláspontra jutni még nem tudott –, annyi kétségtelen, hogy az okság éppen olyan alanyi és a priori feltétele az ismeretnek, mint az idő és a tér.

Ez az alanyiség természetesen semmiképpen sem jelenti itt sem azt, hogy az okság törvénye alól kivételeket lehet statuálni. Az oktörvény egyetemességét éppen az garantálja, hogy az ismerő Énből kerül bele világképünkbe, s tehát ismeret csak ott lehetséges, ahol ennek a törvénynek érvényt tudunk szerezni. Mi nem kutatjuk, hogy vajon ez a törvény érvényes-e a tőlünk független valóságban; mi a valóságot csak képeink tükrében ismerjük, s e kép ismerete csak akkor lehetséges, ha azt az okság hálózatába tudom fogni. Ha az egyes dolgok és jelenségek között az okság vi-

szonyát létesíteni nem tudom, csak elkülönült képeim lesznek, amelyek semmit sem magyaráznak, mert semmiféle jelentéssel nem bírnak. Az okkereső Én az okiség véghetetlen kötelékét létesíti a maga funkciói segítségével, s ebbe a kötelékbe önmagát is belehelyezi, mert a kép az ő okozata, s a világ reá nézve egy abszolút ok, amelynek minden képe keletkezését köszönheti. Ha nincs világ, nincs Én; ha nincs tartalom, mire való lenne a forma? De ha nincs Én, hiába létezik az, ami van, mert nincs, aki azt a maga számára formákba öntse.

17. Állandóság és változás. Állag (szubsztancia) és járulék (attribútum)

Ha széjjeltekitünk a körülöttünk elterülő létezők végtelen birodalmában, és megfigyeljük a dolgok, jelenségek örökös változását, akkor igazat kell adnunk a nagy görög filozófusnak, Herakleitosnak, aki méltán állíthatta, hogy örök változás és létesülés minden. Egy és ugyanazon folyóba lépni nem tudunk, mert változik állandóan a folyó, és változunk állandóan mi magunk is. Ha ez az örökös változás, amelynek forrása a folytonos cselekvés, nem volna, úgy lehetetlen lenne az ismeret is, amely maga is cselekedik, azaz változik, mikor képeit megalkotja tudattalan kényszerűséggel, s azután öntudatosan utánképezi, azaz megismeri azokat. A szemlélés maga is cselekvés, azaz változás, éspedig az egyetlen közvetlenül ismeretes változás. Tehát azt mondjuk, hogy a változás és a létesülés az ismerés egyik alapfeltétele, s tehát Hérakleitosz tétele igaz.

Ezzel azonban a probléma még nincs megoldva. Hogyan lehet hát megismernünk valamit, ha minden csupa és szüntelen változás, és a valóság merő létesülés? Hogyan lehetséges megismerni olyan valamit, ami az állandóságnak semmiféle vonásával nem bír? Ezek a kérdések is jogosultak: ha mi nem vagyunk képesek arra, hogy képeinket bizonyos módon rögzítsük, azaz fixírozzuk, nem leszünk abban a helyzetben, hogy róluk ismeretet szerezzünk. Itt kell résen lennünk az állandóság és változás ezen kiküszöbölhetetlennek látszó ellentéténél.

Ha ezt az ellentétet a realizmus álláspontjára helyezkedve akarjuk megérteni, s azt mondjuk, hogy a változás magukban a

tárgyakban van, akkor ez az ellentét meg nem szűnik, mert hiszen semmiképpen sem lehet azt elgondolnunk, hogy a lét, amelynek természete éppen az önmagával való azonosságban, s tehát állandóságban áll, valamiképpen és valamikor megváltozzék. A realizmus tehát magának a lét fogalmának mond ellene.

És mindezek ellenére mégis azt kell állítatnunk, hogy a másik nagy görög filozófusnak, Parmenidésznek is igaza van, amikor azt tanítja, hogy a lét állandó, s ha mégis változást látunk mindenütt, az csak érzékszerveink csalódása. A lét azonban valóban állandó: az a lét ui., amelyet a szemlélő Én vetít ki a külvilágba. Ebben a létben mi magát a „világot” fixírozzuk, mintegy magunk elé „állítjuk” (ez a görög „probléma” szó jelentése: „magam elé feldobok valamit”), hogy így álltában megismerhessük. Ámde ez az állandó lét azáltal tartja fenn magát, hogy változik, azaz: az állandó az, ami változik. Úgy az állandóság, mint a változás tehát a mi képeinkről állíttatik, és nem a tőlünk független valóságról, amelyről azt sem mondhatjuk, hogy állandó, azt sem, hogy változó, éspe dig egyszerűen azért, mert a tőlünk független valót egyáltalában meg nem ismerhetjük, s tehát arról semmit sem állíthatunk. Az öntudatos Én azonban, amely a valóról képeket alkot és vetít ki a külvilágba, e képek között az ok és okozat viszonyát állapítja meg, s az okozatot csak azáltal képes megindokolni, hogy a képeken és a képek között a cselekvést, azaz a változást tételezi fel.

Mindezekből az következik, hogy tévesen gondoljuk a változást szemléleti kategóriának: értelmi pótlék az. Mi csak az állandó valót szemléljük, magát a változást nem látjuk, és nem szemléljük. Miután azonban a valóság részletei és különböző oldalai bizonyos egymásutánban lépnek fel, kénytelen az értelem a változás magyarázatához folyamodni. Egy végtelen elme előtt nem lenne semmiféle változás sem, mert az az Egészet egyszerre látná és szemlélné. Isten világa örökkévaló és állandó, az ő világában éppen oly kevésbé van változás, mint ahogyan benne magában nincs változás, sőt, annak árnyéka sem. Jól látta ezt Plótinosz s nyomában Augustinus, akitől azután Zrínyi, a költő is elsajátította e szemléletet: az egyes változó és elmúló részletekből semmit megállapítani nem lehet, hanem csak az örökkévaló Egész szemlélete alapján tudnók a dolgok nagy jelentőségét a jövő szempontjából megállapítani.

Mindezek eredményeképpen kimondhatjuk a változás természetére vonatkozólag a következő tételt: a változás nincs a valóságban és magukban az egyes tárgyakban, hanem csak értelmi pótlék, s abban nyilvánul meg, hogy a kép az alannyal szemben más és más helyet foglal el.

Az állandóság és a változás fogalmának ismerete alapján megérthetjük úgy az állag vagy lényeg (szubsztancia), mint a járulék (attribútum) fogalmát is, amely mindkettő nagy szerepet játszik az alapfilozófiában már a görög bölcsek ideje óta.

Az az „állandó”, amelyet az egyes tárgyak változásának alapjául tekintünk, lényegnek, azaz szubsztanciának nevezetük. Ha ez az állandó, azaz a lényeg nem foglalna helyet értelmi kategóriáink között, akkor nem lennénk képesek a változást sem megérteni, mert hiszen, amint mondtuk, éppen ez az állandó lényeg alapja és hordozója a változásnak. Ezzel szemben mindaz, ami előttünk mint a tárgy változó vonása és tulajdonsága jelenik meg, csak járulék: amíg a lényege a maga logikai alkatában mindig azonos és állandó, addig járulécai – éppen ezért hívjuk őket így – mintegy hozzájárulnak a lényeghez, anélkül, hogy annak alkatán valamit változtatni képesek lennének. A lényeg és járulékainak vagy jelzőinek viszonya mármost a következőképpen vázolható.

Mivel a lényeg éppen lényege a dolognak, s tehát állandó és örökké ugyanaz, ezért jelzői, amelyek szemléletünk számára adva vannak, mások nem lehetnek, mint ez a lényeg. Hogy áll hát a dolog? Vajon a lényeg és jelzői, a szubsztancia és az attribútumai, azonosak-e? Azonosak. A kettő között levő látszólagos különbség a szemlélés és a gondolkodás különbségéből ered. Ha én a tárgyat szemlélem, akkor az előttem a maga változásaiban, a maga funkcióiban jelentkezik éppen szemléletem korlátoltságánál fogva. Pl. a cukor szemléletem számára az édes, fehér, poros, érdes tulajdonságai által jelentkezik. Ha azonban gondolom a tárgyat, akkor ezek a tulajdonságok, tevékenységek, jelzők, vagy bármint is nevezzük azokat, mint egy cselekvő és ható egység jelentkezik, amelyet a tárgy lényegének nevezek. Hogy az előbbi példánál maradjunk: a cukor gondolkodásom számára akként jelenik meg, mint az ő tulajdonságainak, a fehérségnek, édességnek, érdességnek, porosságnak hordozója, egysége és oka, mert hiszen ezek a

tulajdonságok másként nem érthetők, mint csak ennek az egységnek okozatai.

Sem a lényeg, sem a járulékok nem tekinthetők a valóság tárgyaiban benne levőknek; mindkettő csak értelmi járulék a megértés és megismerés szolgálatában.

A szubsztancia és a járulék dualizmusából lehet megértenünk az anyag és az erő fogalmait. Ez a két fogalom éppen úgy egymásra utal, mint ahogyan egymásra utal a lényeg (szubsztancia) és a járulék (attribútum) fogalma. Amiként a szubsztancia nem tartalmi kategória, hanem csak értelmi pótlék, azonképpen az anyag is csupán értelmi pótlék, amelyet gondolkodásunk létesít a tárgyon. Mi a lényeg? ui. mint egységet és okot másképpen el nem képzelhetjük és meg nem érthetjük, csak mint kiterjedtet, amely részekből, azaz atomokból áll. Szó sem lehet tehát arról, hogy az anyag tőlünk független létező lenne: mihelyt én a lényeget szemlélni akarom, azonnal anyagként jelentkezik előttem. Ámde a lényeg nemcsak mint egység határozatja meg; szemléletem számára az a maga funkcióira: a járulékokra bomlik szét, s ami ezt a szétvetődést létrehozza, az nem más, mint az erő. Úgy az anyag, mint az erő tehát a lényeg fogalmából nyeri magyarázatát: ha egységnek tekintjük a lényegét, előáll az anyag fogalma, ha pedig tevékeny cselekvőnek, amely a maga egységét és azonosságát megőrzi, az erő fogalma áll elő. Itt éppen csak reá kell még mutatnunk arra, hogy a mai fizika az anyagot kénytelen éppen ilyen értelmi pótléknak tekinteni, amióta az atom új fogalmában az anyag helyébe azok a végtelen kis részecskék kerültek: az atommag és az elektronok, amelyek az atomtérfogatot nem töltik ki éppen végtelen kis terjedelmüknél fogva. Az egyszerű szemléletnek annyira közönséges és ismert anyag helyére a protonok és elektronok lépnek – mondja egyik értekezésében Gyulai Zoltán.¹³ Ez pedig azt jelenti, hogy az anyag fogalmának magyarázatában már merőben eltávolodtunk attól a hétköznapi felfogástól, amelyet tudományosan az ún. materializmus igyekezett megindokolni, amely az anyagot kézzelfogható, szemmel látható, tapintható szemléleti adatnak tekintette. Eltűnik rendre-rendre az anyag durva fogalma, hogy az erőnek adjon helyet: az atom immár egy változatos

¹³ *Fizikai világ és szellemiség*. Kolozsvár 1938. 8.

erőközpont. Úgy hisszük, hogy a relativitás elvének teljesebb érvényesülése mellett az anyag és erő különbsége éppen úgy eltűnik, mint ahogyan eltűnt a különbség a tér és idő között. Hogy az új fizika hová vezet? A fizikusok talán sejtik, de bizonyosan megmondani ők sem tudják. Annyi azonban bizonyos, hogy a filozófiának résen kell lennie: sokat meríthet e kutatások eredményeiből. De résen kell lennie a fizikának is: az újabb eredmények alapján talán a két tudomány közelebb kerülhet majd egymáshoz, ha a maguk eredményeit megértik és megbecsülik.

18. Ontológia, azaz alapfilozófia, és axiológia, azaz értékstan

Az előző 15–17. cikkelyek az alapfilozófia kérdéseivel foglalkoztak, és azokat a fogalmakat igyekeztek vázlatosan megmagyarázni, melyek együttvéve a valóság ontológiai alkatát képezik. Láttuk, hogy a Nem-Én, azaz a „világ” az Énre nézve mint valami elnyomó, nyugtalanító, erőszakos és fájdalmas, kényszerítő tényező jelenik meg, amely elől az Énnek kitérnie nem lehet. Szembe kell néznie azzal, és elébe kell állnia a kezdődő öntudat keménységével és kíváncsiságával, hogy valamiképpen hatalma alá keríttesse azt. A filozófia, és közelebbről az alapfilozófia probléma-állítása akkor kezdődik, amikor a Nem-Én, azaz a „világ” az Ént meghökkenti, és zavarba hozza. Ez a meghökkenés, ez a zavarba ejtés azt eredményezi, hogy az Énre nézve nemcsak a Nem-Én, azaz a „világ” lesz kérdés és probléma, hanem, amint azt megérteni iparkodtunk, az Én is problémájává válik saját magának. Évvel a meghökkenéssel és az abból folyó probléma-állítással veszi kezdetét a filozófia, s egyben a szellem is a maga történeti útjára indul.

A Nem-Én, azaz a „világ” által a maga nyugalmasában és azonosságában megzavart Én az ismerés által a maga azonosságának helyreállításáért küzd, s miután ez az azonosság, azaz az Én sajátos léte az egzisztencia, amint ezt a Kierkegaard tanából kiinduló egzisztencia-filozófia helyesen állítja, minden filozófia, amely az Én és a Nem-Én sarkaiból indul ki, bátran nevezhető egzisztenciális filozófiának. Ebből pedig az következik, hogy semmiféle egzisztencia-filozófia sem menekülhet az irracionalitás misztikus „mélységeibe”: helyt kell állnia az ész és értelem vizsgálata előtt is, s ha ezt a vizsgálatot ki nem állja, akarva-akaratlan mégis csak

ki kell vonulnia arról a területről, amelyet a filozófia birodalmának szoktunk nevezni.

Nagy fontosságú, s éppen ezért hatványozott figyelmet, türelmes elmélyülést kíván az a tény, hogy az alapfilozófia az a nélkülözhetetlen kulcs, amely a maga fogalmainak megértése által a filozófia kapuját megnyitja. Hegelnek igaza van: mint Tébába, úgy a filozófiába is száz kapu vezet. De ezeken a kapukon csak az tud belépni, akinek kezében van az alapfilozófia igazoló levele. Aki enélkül lép oda be, lehet igen kiváló „szaktudós” a filozófia egyes már kialakított diszciplínáiban (etikában, jogfilozófiában, esztétikában stb.), de filozófus nem lesz soha.

Azt mondtottuk fennebb, hogy az előbbi cikkelyekben tárgyalt gerincfogalmak – tér, idő, okság stb. – a Nem-Én ontológiai alkatát tárták fel előttünk. Ezek a gerincfogalmak mind a Nem-Én kényszere alatt jöttek létre: mi kénytelenek voltunk a világ képét a tér, idő, ok és okozat, változás és állandóság, szubsztancia és attribútum, anyag és erő alapfogalmainak segítségével át- meg átszöni, hogy ezáltal rendezzük és egységbe fogjuk azt. Ezeket az alapfogalmakat mint végső funkciókat találóan nevezte Böhm világfunkcióknak, mert ezek a világ gondolhatásának előfeltételei. Az alapfilozófiának legelőkelőbb, de legsúlyosabb feladata ezeknek a világfunkcióknak, azaz a szellem végső funkcióinak levezetése, ami azáltal történt meg, hogy azokat a tapasztalat belső alkatából kifejtettük, s megmutattuk, hogy azok a szellem lényegéből fakadó pótlékok, amelyek nélkül ismeret és világkép nem keletkezhet. Ez a nélkülözhetetlenségük igazolja feltétlenségüket.

Ezekből az ontológiai megállapításokból sok eredmény következett a szellem alkatának ismeretére nézve is. Mindenekfelett az, hogy a szellem voltaképpen lényege a Nem-Én állandó gondolásában s így alakításában áll. A súlypont itt a „mindig” és „gondolja” szavakon van: a szellem örökké tartó és folytonos tevékenység, amely tevékenység célja az, hogy a Nem-Én az Én belső alkata szerint alakíttassék, s ezáltal beletagolódjék az Énbe. Az Énből fakadó szellem csak akkor tud a Nem-Én felett uralomra szert tenni, ha képes azt a maga belső funkciói szerint a maga képében kialakítani. Mivel pedig az örökösen gondolkodó szellem az emberi

Egész fő elve,¹⁴ s a szellem ebben a gondolkodásban éli a maga életét, ezért minden élet legfelső foka a gondolkodás. A szellem élete az élet legmagasabb foka, a főélet, amelyből minden élet a maga értelmét és értékét nyeri.

Sem a szemlélet a priori funkciói, a tér s idő, sem az értelem főkategóriái, az ok és okozat, szubsztancia és attribútum, sem az anyag és erő nem magukban a tárgyokban, s tehát a tőlünk független valóságban vannak, hanem olyan pótlékok, amelyek közbejöttel nélkül tapasztalat, s tehát a világ képe elő nem állhat. Az öntudatos Én a Nem-Én által nyújtott szétszórt adatokból, amelyek érzékszerveinken át véget nem érő gazdagságban áramlanak felénk, egyetemes és tárgyas viszonylatokat teremtet, s ez által teszi lehetővé az igaz ismeretét.

Ha visszatekintünk az eddig elmondottakra, mind világosabb lesz az a tétel, amely szerint a maga tevékenységére reflektáló, azaz filozofáló Én, amikor a maga által alkotott világképre tekint, ebben a képben saját funkcióira ismer rá, azaz a maga ismeretére jut. Azok az a priori feltételek, amelyek mellett sikerült az ismeret tárgyát megalkotnunk, a tárgy ismeretének is a priori feltételei. A Nem-Én ismerete a maga legmélyebb alapjaiban az Én ismerete is. Ha pl. az ismerő szellem lényegéből fakadó oksági láncot nem tudnók fűzni a Nem-Én és az Én, illetve a Nem-Én részei között, nem lennének képesek megismerni sem a Nem-Ént, sem annak részeit. De a tárgyak között levő viszonyokat csak akkor tudjuk megismerni, ha közöttük az okiság szálait immár megvontuk. Az alapfilozófia kutatásaiból és megállapításaiból kitűnik, hogy nem metafizikát szerkesztünk akkor, amikor a rendszerben kialakuló, teoretikus érdekű filozófiát a szellem önismerete gyanánt fogjuk fel. Maga alkotta tárgyaiban a szellem saját magára ismer, s minél öntudatosabb és gazdagabb ez az ismerete, annál jobban fejlődik ki és gyarapodik a maga tárgyait alkotó szellem, annál erőteljesebben alakul ki egysége, amely a gondolkodás és ismeret szerves Egységében jut kifejezésre. Egységes a szellem, egységes az általa alakított világkép, s ezért a szellemfunkciók egyszersmind világfunkciók is, s mivel a szellemben az élet legmagasabb foka jelenik meg, egyszersmind életfunkciók is azok.

¹⁴ Vö. Bartók: *Ember és Élet* c. már idézett művének idevágó fejtegetéseivel.

Ezt a tényt jól meg kell értenünk, hogy az ontológia és axiológia, érték- és valóságtan között levő különbséget, de szer- ves összefüggést is világosan át tudjuk tekinteni. Egy a lét és a gondolkodás, nem metafizikai, hanem dialektikai értelemben. Végső funkciói által visz a szellem egységet ismereteibe, ismeretei által az öntudatosan alkotott világképbe, egységet visz bele, éspe- dig a maga egységét, mert honnan kerülhetne bele az egység más- honnan? A szellem a maga funkcióival formálja, alakítja a Nem- Én által nyújtott anyagot, s teszi ezt e funkciók alkalmazásával egyetemes érvényű és objektív ismeretté. Az, aki az ismeretnek ezzel a struktúrájával tisztába nem jött, s a szellem dialektikai al- katába el nem merült, az igazi filozófiára szert tenni nem tud, mert gyökerét tekintve éppen ez a magatartás az igazi filozófia. Aki erre az elmélyedésre nem képes, abból hiányzik a filozófiai éthosz. A filozófiai éthosz a maga lényege szerint éppen abban nyilvánul meg, hogy az alkotót a szellem perifériáiról elszánt és türelmes tevékenységgel, minden akadályt leküzdve, a szellem szentek szentjébe viszi s ragadja egy szerencsés és termékeny pil- lanatban, hogy itt szemtől szemben lássa az alkotó és terem- tő szellemet. Ezt a szellem mélyeibe vezető tevékenységet azonban szavakkal kifejezni és elemezni nem lehet. Itt csak Platón szavaira kell hallgatnunk: „...a végső belátást nem lehet szavakkal magya- rázni – mondja a 7. levélben –, miként a tanítás többi tárgyait, ha- nem a vele való gyakorta foglalkozásból s a vele való együtt- élésből hirtelen villan fel a lélekben – mint egy kipattanó szikra nyomán lett világosság – s aztán már önmagát táplálja” (341.) Az első tehát a hirtelen, szinte váratlanul kipattanó szikra, amely a lé- lek mélyén gyűjt világosságot. A filozófus hálás szívvel fogadja mindazt, amit az egyes részlettudományok nyújtanak neki, de mégis ezen eredményeken át ezek fölé kell emelkednie, hogy ez a magát tovább tápláló szikra hirtelen kipattanva világosságot árásszon azon Egész felé, amely nem más, mint az Én és az ő vilá- ga. Minél gazdagabb a részletek ismerete, annál gazdagabb az anyag, amelyen a szellem alakító funkciói megjelennek. De min- den részlet halmozása hiábavaló fáradozás és értelmetlen munka, ha a szellemből kipattanó szikra a maga világosságával meg nem ajándékozza az ismerő alanyt.

A filozófia azonban még nem végezte el feladatát azáltal, hogy megvizsgálta és megértette azokat az ősfunkciókat, amelyek az Énből fakadnak, s elengedhetetlen a priori feltételei a képalkotásnak és a kép öntudatos megértésének. Mi nemcsak azzal a valósággal találjuk magunkat szembe, amelyet rendesen „természet” szóval szoktunk jelölni, s amelyhez hozzátartozik a megismerő Én is a maga ontológiai alkatában. A természet a mi világunknak csak egyik részét alkotja, s tehát egyik részét annak az Egésznek is, amely felé a filozófia figyelme fordul. Ez az „Egész” ui. nem csak azáltal létesül, hogy a Nem-Én nyers és ellenállhatatlan erővel rákényszeríti magát az Énre, amely, ha megismeri őt, kifejlik a maga alkatában, és szabadságra tesz szert. A természet brutális ereje hökkenti meg az embert és kényszeríti arra, hogy tevékenységét kifejtse. Az Én tevékenysége azonban, ha megindult, ennél a pontnál megállni nem tud. Erejének tudatára jutva, nem elégszik meg azzal, hogy a Nem-Én hatásait elfogadva, annak minden részletét a törvényszerűség hálójába fogja, hanem önmaga is alkotásra vágyik, önként, sua ponte, azaz teljesen szabadon.

„Az ember világa – mondja Böhm Károly – nem csak abból áll, amit a Más (a tárgy) tesz benne, hanem abból is, amit Ő Maga a saját erejével alkot abban. Világunknak ez határozottan nagyobb fontosságú része – közelebbről érdekel mindenestire, mint az, ami már megvan; mert itt magunk részt veszünk az örök élet nagy munkájában, s beleszöjünk nagy szövetébe a mi szerény, de a világ fennállásához nélkülözhetetlen fonalainkat. Amott vadul és nyersen taszigálnak, emitt önerőnket érvényesítjük azzal, hogy visszataszítunk és leigázzuk a physis nyers erejét.”¹⁵ Örök érvényű és mélységes szavak, melyekben az ember világának véghetetlen gazdagsága és szépsége tárul fel előttünk egy bölcs ember filozófusi éthoszának tiszta tükrében.

Böhm Károly idézett szavaiban a természet és a kultúra problémája merül fel előttünk. Az a probléma, amely Rousseau óta a filozófusok gondolkodását állandóan foglalkoztatja. A kettő között való különbség tagadhatatlan; de tagadhatatlan az is, hogy ez a kettő, természet és kultúra, szükségszerűen és múlhatatlanul egymásra vannak utalva. Nincs Nem-Én, nincs Én; nincs kultúra,

¹⁵ *Ember és Világa*. III. Kötet. Előszó. VI.

nincs természet. A természet képekben való megragadása az Én tudattalan tevékenységével – már kultúra. És a kultúra minden anyaga már a természet egy darabkája, ha az oly finom és szublimis is, mint az emberi hang.

19. Természet és kultúra

E két fogalom akként értendő meg, hogy különbségük nyilvánvaló legyen, s világos az az összefüggés, amely a kettő között lényegükből fakadólag fennáll. – A természet a szükségszerűség, a válogatást és habozást nem tűrő kényszer birodalma, ahol a törvények uralma alól kivétel nincs. A természet birodalmában hiába keressük az értéket vagy a nem-értéket: itt, ami van, egyforma szükségszerűséggel van, s ami jó az egyiknek, az nem jó a másiknak, és megfordítva. A természetben minden egyformán érték, és minden egyformán nem-érték. Az álláspont és a szemlélet dönt itt. Az ember szempontjából minden egér káros, az ölyv szempontjából minden egér hasznos és kedvelt teremtmény.

Más a kultúra világa. A kultúra a szabadság, a szabad és önkéntes kapcsolatok területe, ahol a szellem gazdagsága alakul ki szemeink előtt. A kultúra az érték területe: az a mező, amelyen az érték elszántan veszi fel és folytatja a harcot minden ellen, ami nem-érték. Amíg a természet területén a „való” szempontjából tekintünk mindent, addig a kultúra területén a „kellő” adja meg az irányt és normát. A természet világában el kell fogadnunk a „van”-t úgy, ahogy élénk kényszeríti magát: a folyót folyónak kell tekintenem, és nem változtathatok a jégesőn, mely földjeim termését teszi tönkre. A kultúra világában és világánál azonban a „kell” adja kezembe az ítézés fonalát, s tehát e téren nem fogadom el azt, ami követelményemnek meg nem felel. Hiába halmoz a „tudós” adatot adatra céduláiban és rendezget csendesesen dokumentumokat féltett múzeumában – ha ezekből hiányzik az az éltető kötelék, amelyről Goethe beszél *Faust*-jában, bizony, mint értéktelent, sokra nem becsülöm. Meg kell hát jegyeznünk, hogy az emberi kultúra is hoz létre olyan alkotásokat, amelyek egy magasabb szempontból nem-értékképpen jelentkeznek. A kultúra azonban mégis az értékek és az értékeknek a nem-értékkal folytatott küzdelmének végtelen birodalma. Azaz: a kultúra a történet világa, amely

ugyan a szabadságért folyó harc birodalma, de amelyben értékek mellett nem-értékek is szóhoz jutnak, s ideig-óráig a brutalitás kényszere folytán uralkodók is maradnak. Ezért a történet valóban a világ ítélőszéke. Ítéletei megfellebbezhetetlenek.

Ami a természeti törvények érvényességét illeti, bővebb magyarázatra nem szorul, hogy a kultúra világában ezek a törvények kivétel nélkül érvényesek. A kultúra ui. valóságba kilépő és ott megjelenő alkotás, s tehát a valóság minden feltétele alatt áll. Nagyon helytelen tehát az a felfogás, amely szerint a kultúra alkotásai éppen, mert jellegük axiológiai, nem esnek pl. az okiság törvényének szabályozása alá. A kultúrának van való alkata, és mindig valami tevékenység eredménye, amely tevékenység az értékesség megvalósítására tör, s éppen ezen „valósági” mozzanat által a természet minden szabályozása alatt áll. A tér, idő, okiság stb. szellemi funkciók segítségével jön létre minden emberi alkotás, tehát a kultúra is, amiből szükségképpen következik, hogy annak minden produktumára nézve érvényesek a természeti kozmoszt létesítő funkciók s az általuk teremtetett törvényszerűségek. Az a folyamat pl., amely a „búsuló juhász” megalkotásához vezetett, alá van vetve a szemlélés és alkotás minden feltételének. Alá van vetve azoknak most, amikor a folyamat értékes eredményre vezetett, s tehát értéket valósított meg; és alá lett volna vetve e feltételek szabályozásának akkor is, ha eredménye nem lett volna esztétikai érték megvalósítója.

Nem lehet hát figyelmen kívül hagynunk, hogy a történeti kozmoszban is érvényesek a világ- és életlétesítő ősfunkciók. Ebből pedig szükségképpen következik az, hogy ez a két terület: a természet és a kultúra vagy történet területe nem egymástól merőben elkülönített világ. Ha valóban így lenne, akkor a filozófia tárgyát képező Egészről sem lehetne beszélnünk, legfeljebb két olyan Részről, amelyek között semmi összefüggés, jelentésbeli egyezés nincs. De ha így állna a dolog, akkor a filozófia sem létezne mint az egyetemes Egészről szóló tudomány, de másnak kellene lennie a szellemnek is, amely ezt az Egészet alkotja és szemléli.

A természet és történet vagy kultúra világa között levő szoros viszony még világosabbá lesz, ha azt mondjuk, hogy ez a „két” világ nem is két „világ”, hanem csupán két különböző szempont vagy „tekintés”, amely mindkettő érvényesülhet mind a két terü-

let szemléletében. A természetre is alkalmazható nemcsak az ontológiai szempont, amely azt a maga ontológiai alkatában, valóságában tekinti, hanem az axiológiai, azaz értékelő nézőpont is, amely azt tekinti meg, hogy ez a valóság bír-e valamiféle értékkel az emberi élet szempontjából. A cseresznye a maga ontológiai alkatában gömbölyű formát mutat, édes-savanykás íze van, piros, fehér és sárga árnyalatokkal. Ámde ezen ontológiai adottságot értékelés szempontja alá helyezem, amikor azt mondom, hogy íze nekem élvezetet okoz, színe és alakja együttvéve esztétikai élvezet forrása. Sőt, azt is mondhatom, hogy ebből a mennyiségű cseresznyéből ennyi meg ennyi hasznót remélhetek. Az ontológiai „tekintés” fölé tehát minden nehézség és akadály nélkül helyezkedik el az értékelés „tekintése”.

És a tétel megfordítva is áll: a kultúra mezején is érvényesíthető, sőt, ismerete szempontjából érvényesítendő is az ontológiai nézőpont, amely az illető alkotás ontológiai alkatát tárja fel előttünk. A *Bánk bán* ontológiai alkatához tartozik keletkezésének, színre kerülésének története, az, hogy ennyi meg ennyi felvonásból áll, hogy a csomó szétoldása ebben és ebben a felvonásban és jelenetben történik meg, hogy a bonyodalom itt és itt jelentkezik. Ezt az ontológiai alkatot tesszük azután esztétikai értékelés tárgyává, és állapítjuk meg a tragédia esztétikai becsét. A festmény lényeges ismerete is az ontológiai alkat ismeretével kezdődik, s arra helyezkedik el az esztétikai értékelés. Ismerni kell a műalkotást a maga legkisebb ontológiai alkotó részecskééig, mert különben minden esztétikai megállapításunk a levegőben lóg.

Meg kell hát állapítanunk a tételt: szemléljük és vizsgáljuk az „értékmentes” természetet az érték szempontja alatt, és az értékteljes kultúrát a „ténylegesség” nézőpontja mellett. A két szempont merev szétválasztása nemcsak nem indokolt, s tehát felesleges, hanem egyenesen logikai lehetetlenség is. A két nagy kozmosz egymástól végérvényesen el nem választható: egyik a másikra van utalva; sőt, a kultúra és történet kialakítása egyenesen a természeti kozmosz felett az ismeret által nyert uralomhoz van, mint feltételhez, kötve. Ahol az ember a természet elnyomó ereje alól még fel nem szabadult, szelleme még nem tett szert önállóságra, ott a kultúra és történet számára kedvező talaj még nem létezik.

Ámde kétségtelen az is, hogy a kultúra is visszahat a természetre, s e visszahatása által hoz létre valami újat, még meg nem lévőt magában a természetben. Így pl. az emberi kultúra változtatja meg a természetlen szikes képét, amikor gyümölcsfái és szőlői ezrével ülteti be a futó homokot, vagy amikor a technika minden eszközét igénybe véve határt szab a vízesés erejének, csatornával köti össze a Dunát és a Tiszát, rétek és akácosok ültetésével megköti a homok futását stb. Emberi kultúra vezeti a természet tevékenységét, amikor növényeket, állatokat nemesít, sőt, új fajokat állít elő. Esztétikailag változtatjuk meg a természet képét erdők ültetésével, tavak ásásával, szökőkutak csinálásával, fasorok létesítésével, vadvirágok, bokrok és fák védelmével. Itt és ezekben az esetekben a természet és kultúra ereje mintegy egymásba olvad, és végzi az új teremtmény munkáját. Ebben az értelemben szó sem férhet Schleiermacher azon követelésének igazságához, hogy ha az erkölcsiséget létre akarjuk hozni, akkor az észnek teljességgel természetté kell válnia, azaz a természetnek organizáltatnia kell az észre nézve, és az észnek egyesítenie kell a természettel. Ez a követelmény különben már Schelling tanában gyökerezik, akinél a következő megállapítást olvashatjuk: „Az Énnek utolsó célja az, hogy a szabadság törvényeit természeti törvényekké, a természeti törvényeket a szabadság törvényeivé tegye; a természetben az Ént, az Énben a természetet létesítse.”

A „való” és a „kellő”, a tény és az érték, a valóság és az eszme elkerülhetetlenül egymásra vannak utalva. A kellő csak a valón, az érték csak a tényen létesülhet, s azok a szabályok, amelyek a „kellő”, illetve az „érték” részéről érvényesülnek, kivétel nélkül a „való”-val és a ténnyel szemben érvényesülnek. Azaz: az érték-szabályok a „való”-t és aényt szabályozzák. Ebből is nyilván következik az, hogy az érték és a tény nem két szeparátum, hanem egy és ugyanazon Egésznek egymáshoz tartozó organikus része, amelyeknek vizsgálata a filozófiának egyaránt kötelessége.

20. Az érték fogalma

A kultúra, azaz a történet kozmoszában tehát központi fogalom az érték. Az a kérdés, hogy mit kell „értéken” értenünk? E kérdés tisztázása annál sürgetőbb feladata a filozófiának, mert az

„érték” fogalma oly zűrös magyarázatokban részesül, hogy a fogalom pontos megállapítása, a kultúrának és minden szellemi tudománynak, amelynek tárgya a kultúra különböző formáinak és megnyilatkozásainak magyarázata, közös érdeke. A kérdés tüzetes tárgyalása azonban itt nem lehet feladatunk. Helyünk sincs reá. Röviden kell a következőknek jelzésére szorítkoznunk.

A tény valami realitást, valósággal létezőt foglal magában és a „van” kategóriájának uralma alatt áll. Ezzel szemben az érték nem valóságot fejez ki, és nem áll a „van” kategóriája alatt, hanem mihelyt egy eszes akarattal áll szemben, a „kellő” kategóriáját érvényesíti, egy határozott „kellő”-t indikál, amely megvalósítandó még akkor is, ha meg nem valósíttatik. Nincs ebben az állításban semmi misztikum. Pl. az esztétikai szép – mihelyt egy eszes akarat öntudatára jut, azonnal felmerül lelkében a „kellő” kategóriája, amely az értékesség jellemzője, s ez a kategória, éppen mivel a szép lényegéhez van kötve, ott áll azzal az eszes akarattal szemben, ott áll még akkor is, ha az csupán a maga esztétikai szemlélete által tudja tisztán a maga számára megvalósítani. A sajátosan esztétikai lélek állandóan a „kellő” kategóriájának uralma alatt áll, s nincs semmi, amit ne e kategória érvényesülése mellett szemlélne.

Az érték, amely a „kellő” kategóriájának érvényesítését követeli, nem is lehet realitás abban az értelemben, mint pl. egy körte, virág, kutya, kalangya stb., nem is lehet való, hanem éppen afelett, szinte azzal szemben áll. Azt mondhatjuk, hogy az érték ideális való. Az érték azonban, amely nem-való, hanem ideális létező, csak a valóságos létezőn tud megvalósulni, s ha ez a valóságos létező nem léteznék, akkor az érték a maga nemvalóságának örökös ürességére lenne kárhóztatva. Az értéknek hát a valósághoz kell hozzájárulnia, ha való létet akar nyerni: a szép lónak, a szép nőnek, a szép színnek stb. részt kell vennie magában a szépben, mi által maga ez a szép mintegy láthatóvá és szemlélhetővé válik. Az igazság is, mint a tudomány és az ismeret értéke, csak tétéleken, ítéletekben, tanokban, állításokban valósul meg, amelyeknek maga az értékesség vonását kölcsönzi akkor, amikor a maga ideális formájába öltözteti. A jóság, azaz az erkölcsi érték is kizárólag cselekedetek által lesz láthatóvá és hatóvá: a cselekedet az a médium, amely minket a jó értékeszméjével megismertet.

Másfelől azonban a valónak, a valósággal, tényleg létezőnek is részt kell vennie az értékben, ha érvényesülni óhajt. Egy tájék csak akkor lesz szép vagy nem-szép, ha a szép kategóriája alatt szemlélem azt; a cselekedet, amelyet a cselekvő egyén létesít, csak akkor lehet jó, ha valaki a jó kategóriája alatt szemléli; a tan és ismeret csak úgy lesz igaz vagy nem-igaz, hogyha valaki az igaz kategóriája alatt szemléli és vizsgálja azt. Az az ontológiai tartalom, amelyet szépségnek mondok, azáltal szép, mert a szellem a maga önértékét adta neki; hasonlóképpen az igaz ismeret és a jó cselekedet, mindkettő a szellem önértékének fénye által bír azzal az értékkel, amelyet a szemlélő és szellemi egyén neki tulajdonít. Ezért azt kell állítanunk, hogy az igaz ismeret a szellem által igazul, a szép tárgy a szellem által szépül, a jó cselekedet a szellem által lesz jó. A szellem a tárgyak ontológiai alkatára borítja rá az értékesség végtelen fátyolát. A való és az érték együttvéve alkot egy Egészet.¹⁶

Az érték tehát egy, az értékes dolgok, amelyek az értékben való részvétel által lesznek értékesek, sok és több. Egy a logikai érték, mindenik egy és ugyanaz, örök, változást nem szenved, nem nő és nem fogy el soha. Minden más, ami a bennük való részvétel által nyer értéket, azaz lesz igazzá, jóvá, széppé, nem érték, hanem csak értékes, mert az érték a maga teljességében valóra nem válik, a benne levő örök potencia teljesen soha nem aktualizálódik. A tökéletes aktualizálódás esetén ui. megszűnne az érték és a

¹⁶ Az egyes értékes dolgoknak az értékhez való viszonyát már tisztán látta és helyesen állapította meg Platón különböző dialógusaiban. A *Hippiasz Maior*-ban azzal a megállapítással találkozunk, hogy az igazak az igazságosság által igazak (287. C.) és továbbá: a jó által jók a jók, és végül minden szép a szép által szép. Még közelebbi a viszony megállapítása a *Gorgiasz* c. dialógusban. Itt a való akkor bír az értékesség vonásával, ha „jelen van” benne az érték: a jó férfiak a jó jelenléte által nevezetnek jóknak, amiként szépek azok, akikben jelen van a szépség, s figyelemre méltó, hogy éppen így az értéktelenség vonása is csak akkor járul a dolgokhoz, ha az értéktelen hozzájárul a valóhoz: „a rosszak a rossz jelenléte által rosszak”. Ebből az látszik, hogy Platón tanában is határozott és éles a különbség az érték és az értékes dolgok között. Az érték merőben logikai-dialektikai jellegű, amit különösen a *Szümposzion* c. dialógusban emel ki Platón, amikor az egyes szép dolgok szemlélete fonalán elérkezik a szép ideáljához, amely önmagában önmagával teljesen azonos, és amiben valamely módon minden szép részt vesz. Ez az önmagában vett szép, míg egyebek elmúlnak és elenyésznek, maga nem nő, nem nagyobbodik, nem csökken és nem ki-szibedik, mert változást nem szenved soha.

valóság, a való és kellő között levő dualizmus, s nem lenne szükség logikai és etikai, sem esztétikai szabályozásra, mert létezne az, ami létezik, s merőben az érték telje. Korlátolt és szűk létünkben azonban mi csak törekedhetünk arra, hogy folytonos kifejlés és szüntelen fejlődés útján a „van”-tól a „kell” felé haladva létesítsünk értékes gondolatokat, értékes cselekedeteket és értékes műalkotásokat. Minél több a megvalósított érték ezen a világon, annál több benne a szellem, és minél több benne a szellem, annál több és annál magasabb az élet, rendezettebb a világegyetem a maga végtelenségében. Vajon abban áll-e az ember igazi tragédiája, hogy a szellem tökéletes megvalósítására eljutni nem tud?

21. Az érték és az értékelés

Az érték az elébbi fejtegetések alapján jól megkülönböztetendő a létező „értékes”-től, amely a maga sokaságában némi megjelenése és megvalósulása az egy értéknek. A sok „értékes”-ben az érték „érvényesül”. Ezért óvatosan azt is lehetne mondani, hogy az érték általában véve az, ami nem létezik, hanem csak érvényesül. Óvatosan kell ezt mondanunk, mert az érték létezik, de mint ideális valóság létezik. A szellem által önmagából kiállított valóságként létezik az érték: az érték szellemi valami még akkor is, ha érzékiség által valósul meg, amint ezt majd később az élvértéknél látni fogjuk.

Az érték tehát objektív valami, amely az értékest logikailag éppen úgy megelőzi, mint ahogyan megelőzi a létesített tárgyat a létesítő ősfunkció. Nincs a történetileg létesült kultúra birodalmában semmi értékes alkotás, aminek értékmegismerése ezt a logikailag őt megelőző és minden értékestől független értéket már fel nem tételezné. Ha az érték maga nem a szellem lényegéből fakadna, akkor az ismerő Én egyetlen dolgon sem tudná fellelni az értékesség vonását. Az érték a kultúra megvalósulásának feltétele. A kultúra javain ismerhető fel az érték, azaz a kultúra javainak megkülönböztető motívumát az értékességben kell keresnünk, de egyetlen kulturális alkotásunk nem lehet maga az „érték”.

Amint már mondtuk is, az egy és örök, azonos érték objektív jelleggel bír. Objektivitása kizárja azt, hogy egyéni és szubjektív karaktert tulajdonítsunk neki. Az objektív érték nem valamely

létező értékes által megindított egyéni értékelés eredménye, s nem is valamely pszichológiai képlet, hanem a maga egyetemes érvényében és objektivitásában minden értékelésnek mint folyamatnak és minden értékes dolognak logikai priusa és feltétele. Igaz ugyan, hogy ez az objektív érték a maga megvalósulásában éppen úgy valamely egyéni akarathoz van kötve, mint az Énnak minden más törvényszerűsége, de ez az egyéni akarathoz, tehát pszichikumhoz való kötöttség éppen olyan kevésbé jelent egyéni szubjektivitást, mint ahogyan az egyéni gondolkodást szabályozó logika nem jelent pszichológiát. Bele kell hát nyugodnunk abba, hogy az egyéni akarat az egyetlen médium, amely által az érvényes érték valóban érvényre juthat, és nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az Énnak antinómiás tendenciája ismétlődik itt is: az érték egy és sok, oszthatatlan és osztható. Egy és oszthatatlan az érték, mert objektív és a priori egység; sok és osztható az érték, mert az egyéni akaratok végtelen számához van kötve megvalósulása, és végtelen sok akarat közvetítésével tud csak a való dolgokon érvényre jutni.

Az egy és oszthatatlan érték nyilatkozik meg a kultúra összes javaiban s mi a valóságot csak ezen örök érték segítségével tudjuk kulturális javakká változtatni. Éppen ez a tény nyilatkozik meg abban, hogy a kultúra minden értékes vagy nem-értékes alkotása lehet ratio cognoscendi-je az értéknek magának mint értéknek, de soha sem lehet ratio essendije. A jó cselekedeten pl. felismerhetem az erkölcsi értéket, de a jó cselekedet sohasem lehet oka az értéknek mint értéknek. És így van ez a kultúra minden más területén, akár a logikai, akár az esztétikai, akár a morális alkotásokat tekintjük. Minden kulturális alkotás a szubjektivitás irányában rámutat az alkotó személy, faj, kor éthoszára, s megnyilvánítja annak belső szellemi alkatát, és megvilágosítja a benne élő értékeszmét; az objektivitás irányában pedig rámutat magára az értékre, amelynek egyik kialakítója és kifejezője.

A rámutató, azaz deiktikus szálacsák egyformán húzódnak a kultúra alkotásaiból úgy a szubjektív, érvényesítő akarat, mint az objektív, érvényes érték felé. A kultúra és a történet javaiban mindig az örök és azonos érték nyilatkozik meg különböző módon, különböző mértékben, különböző alakban. Az érték a történeti, azaz a kulturális világban mintegy lelép a szellem, tér és idő felett

álló köréből, és belép a tér és idő határai közé, hogy ezáltal – ha csak részlegesen is – láthatóvá, szemlélhetővé váljék. Erről az oldalról tekintve a dolgot még világosabbá válik az az igazság, hogy az egy, azonos és objektív érték a tér és idő kategóriái felett áll, de mihelyt megvalósul, azonnal az ontológiai világ ható részévé és erejévé lesz.

22. Az érték fajai: I. Élverték és haszonérték

Amint már rámutattunk, az értékes valóságok az érték ratio essendi-je lehetnek, azaz felismerési alapjai. Ha ezen az alapon kísérlünk meg felelni a felvetett kérdésre – miféle fajait különböztethetjük meg az értéknek? –, akkor, hogy egészen vázlatosan vizsgáljuk ezt a problémát, úgy látjuk, hogy a közéletben a közember a dolgoknak elsősorban élvezeti, majd hasznossági értéket tulajdonít. Nem is lehet tagadnunk, hogy a közember felfogása jó úton jár. A dolgoknak szoktunk bizonyos vonatkozásban és bizonyos körülmények között élvezeti értéket tulajdonítani, s azokat ilyen élvezet szülő vonásaikért becsülni. A mélyebb reflexió kétségtelenül már a primitív embert is rávezette arra, hogy a tárgyak és dolgok neki nemcsak élvezetet okoznak, hanem hasznára vagy kárára is lehetnek. Erre az értékelésre kétségkívül maga a létező valóság kényszerítette az embert, amikor önfenntartásának sikerét az élő által jelezte, és sikertelenségét a fájdalomban adta neki tudtul. A létező valóság kényszerítette az embert annak megismerésére és belátására is, hogy vannak olyan dolgok, amelyek nem okoznak nekik ugyan élvezetet, de önfenntartásukat elősegítik, azaz reájuk nézve hasznosak; és vannak ismét olyan dolgok, amelyek talán élvezettel járnak, de önfenntartásuk szempontjából rájuk nézve hátrányosak és kárral járnak.

Ha az élvezetet vizsgáljuk egy kissé közelebbről, észre vesszük, hogy minden élvezet kivétel nélkül teljes mértékben az élvező egyénhez van kötve: ő érzi s tudja, hogy neki mi okoz élvezet, és mi nem. A kisgyermek és a műveletlen ember a maga kárán hamar megtanulja. Ebből az következik, hogy az élő merőben egyéni és szubjektív. Egyéni, mert egyénenként különböző az az élő, amelyet valamely tárgy neki okoz: ami nekem kellemes, mert édes, másnak lehet kellemetlen, sőt, utálatos, mert túl édes. Az egyik

kéjjel szürcsöli a pacsuli illatát, a másik bedugja előtte orrát. De alanyi is az élvezet, mert az alany állapotai szerint változik, ami azt mutatja, hogy nincs benne semmiféle objektív vonás: az egyik tárgy élvezetes, a másik tárgy nem élvezetes, sőt, az egyik tárgy ma élvezetes, holnap már élvezhetetlen egy és ugyanazon alanyra nézve. Hosszú séta után Szórakozó Úr két pohár vizet is megiszik; máskor ellenben szóra sem méltatja a legjobb vizet. Ma nem „élvezi” (pompás szó!) azt az ételt, amelyet a tegnap megdicsért. És így tovább az étkezés, érzéki élvezetek, nemi élet terén mindenütt. Az élvezet merőben egyéni és alanyi, s ezért nem szolgálhat sem az érték forrásául, sem mérőjéül. Ez a tétel különösen az erkölcsi-ség területén bír nagy fontossággal. Az erkölcsstan területén ui. egy elterjedt irány azt tanítja, hogy az erkölcsi jó voltaképpen nem más, mint az élvezet, azaz a fő jó, amelyre minden cselekedetnek irányulnia kell, az élv. A főtebb kifejezett tétel, amelyben az élvezet dialektikai alkata jut kifejezésre, ennek az etikai iránynak gyökeresen ellentmond, s az élvezetet éppen lényegénél fogva alkalmatlannak találja arra, hogy az erkölcsi fő jó gyanánt tekintessék.

Az élvezet a maga egyéni és alanyi természetével magán túlrá utal: nem lehet semmiképpen a fő érték, amelyből minden más érték fakad. Mindenki képes rövid elmélkedés után belátni, hogy vannak olyan élvezetek, amelyek az önfenntartásnak kárára vannak. Pl. az ópiumszívás kétségtelenül nagy élvezet forrása, de előbb-utóbb az egész szervezet megsemmisüléséhez vezet. Ezzel szemben vannak olyan élvezetek, amelyek az önfenntartás sikerültét jelzik, és azt mutatják, hogy bizonyos dolgok az Én önfenntartása szempontjából hasznosnak tekintendők. Egy pohár víz a szomjazó szervezetet felüdíti, azaz annak hasznára van. Hasznos a kenyér az éhezőnek, az eső a szikkadt földnek, a fű az éhes lónak, az oxigén áramlása a levegőnek stb. A haszon tehát tagadhatatlanul az értékek sorában foglal helyet, s ebben a sorban magasabban áll, mint az élvezet. Magasabban áll pedig azért, mert a hasznosság a tárgynak tulajdonsága, s tehát objektív, annyira objektív, hogy mérni is lehet. Az orvosi tudomány teljes pontossággal meg tudja mérni, hogy mennyi fehérje, mennyi szénhidrát, mennyi folyadék, mennyi C-vitamin stb. van hasznára a szervezetnek, és azt is pontosan tudja, hogy valamely betegség gyógyítása szempontjából pl. mennyi arzénra vagy ópiumra stb. van szük-

ség. Itt tehát az érték nem igazodik az egyén természete és tetszése, szeszélye szerint, mint az élvezetnél, hanem az alany és a tárgy között levő viszonytól függ az, és e viszonyon alapul. Objektív tehát a haszon, de relatív, mert a tárgy és az alany relációjától függ.

Mi következik mármost abból, hogy a haszon értéke csak relatív? Az következik ebből, hogy a haszon is a maga értékessége szempontjából magán túlra utal. A haszon valamely önfenntartásra vonatkozóan hasznos. A növény szempontjából hasznos a kövér föld, az ember szempontjából hasznos a kövér disznó. De az ember szempontjából hasznos a lélek nemesítését szolgáló költemény olvasása, a lélek pihentetésére alkalmas játék, a zene hallgatása, a szobor szemlélete, a festmény nézése, jó cselekedetek végrehajtása. De mindezen hasznok között ott van az értékbeli különbség aszerint, hogy milyen fokú önfenntartás szempontjából hasznos az. Azaz: a hasznos mindig valamire nézve hasznos, azaz értékes. Minél magasabb fokú ez a „valami”, annál nagyobb a haszon értéke is. Meg kell hát keresnünk azt a „valamit”, aminek értéke a legmagasabb.

23. Az érték fajtái: II. Az önérték

Amiként az élvezet magán túlra utalt a haszonra, akként utal magán túlra a haszon: az önértékre. Önértéknek nevezzük azokat az értékeket, amelyeknek értéke nem fundáltatik ismét valamely más, rajtuk kívül fekvő értékben, hanem ellenkezőleg, minden érték rajtuk alapul. Végeredményben az önérték a forrása és alapja minden más értéknek, a haszonnak és élvezetnek is. Anélkül, hogy az önérték kérdésének tüzetesebb tárgyalásába bocsátkoznánk – ami az általános értéktan feladata –, röviden meg kell jegyeznünk, hogy az önérték a létezés síkjában három irányba vetődik szét: a logikum, etikum és esztétikum kategóriáinak megfelelően beszélünk az igaz, a jó és a szép önértékeiről. Amint láttuk, rajtuk kívül vannak még más értékek is – élvezet, haszon –, de ezek az értékek mind az önérték szolgálatában állanak, s neki tett szolgálatuk mérve szerint tesznek szert értékességre. Ezekre az értékekre voltaképpen az önérték fénye sugárzik vissza, s ha ők nem volnának, az önérték azért tovább árasztaná szét a maga jelentését és értéket adó erőit.

A „tények” világa felett álló „érték” világa ezekben az önértékekben tárul fel ámuló szemeink előtt. De ez a világ, az önértékek világa csak akkor tárul fel a filozofáló Én előtt, ha a maga minden alkotását szemléletének szeretett tárgyává teszi, s rájön arra, hogy a maga alkotta tárgyakban saját szellemének értékei tükröződnek feléje. Mert az önérték is törvényszerűség, és pedig minőségileg éppen olyan törvényszerűség, mint amilyenel már a tények, azaz az ontológia világában találkoztunk. Csakhogy az ontológiai törvények a Nem-Én által az Én-re kényszerítve a tárgyak létét szabályozzák; az értéktörvényszerűségek ellenben az Énnek azokat az alkotásait szabályozzák, amelyeket az Én szabadon és szeretettel hozott létre a maga és mások gyönyörűségére. Az ontológiai törvények a szükségszerűség törvényei; az axiológia, azaz az önérték törvényei a szabadság törvényei.

Az önértékek magaslatáról tekintve a szellem kifejlésének útja ez. Megismerjük a magát reánk kényszerítő Nem-Ént azáltal, hogy a valóságot képekben rögzítjük, azokból a kategóriák segítségével az ismeret tárgyait alkotjuk, ezen tárgy alkotása által megértjük magát a természetet is, amely nem más, mint a jelenségek összessége. A világról alkotott képünk, a világgép tehát minden ízében a szellem alkotása, amely az Én tevékenységeiben értékesíti magát. Tehát már ez a világgép is alkotás, amely a Nem-Én és az Én egybeszővődő szálaiból alakul ki annál öntudatosabban, minél magasabb a szellem fejlettségének foka. Bizonyos, hogy a híres fizikus fizikai világgépe más, mint az enyém, és más az a világgép is, amelyet a nagy zeneíró alakított ki lelkében. De itt nincs is szó a világgépek különbségéről, amelyet mindenkinek el kell ismernie.

A szellem fejlődése szempontjából itt ismét csak az a fontos, hogy a szellem szabadon, a maga jószántából hozza létre az alkotásoknak azt a végtelen egyetemét, amelyben az önérték megvalósulásaképpen az ismeret, az erkölcsiség és a műalkotások fénylenek felénk a történet folyamán létesített kultúra nagy birodalmában.

Ha az önértékek megvalósulásának ezt a végtelen birodalmát tekintjük, látnunk kell, hogy ezek az alkotások éppen olyan tények, mint a természeti tények. A természeti kozmosz – materialiter tekintve – a jelenségek összessége; a történeti kozmosz az emberi alkotások összessége – de mind a kettő egyformán valóság. A

kettő között a különbség csak az, hogy a természeti kozmosz a Nem-Én által adatott fel megismerendőül az Én számára, a történelmi kozmoszt azonban az Én a maga kezdeményéből, szabadon alkotta. A szabadságnak ez a szempontja jelenti azt, hogy az alkotások létesítése az érték szempontja alá helyezendő, és az érték kategóriája alkalmazandó akkor is, amikor ezeket az alkotásokat meg akarjuk ismerni.

Az értéket megvalósító kultúra minden alkotása tehát az értékre irányul mint megvalósítandó céljára. Ez az érték irányában szabályozott kultúra azonban a maga objektív meglétében valóság, amelyben az érték így vagy úgy, ilyen vagy olyan mértékben megvalósult vagy nem valósult meg. Itt tehát még mindig az ontológia területén mozgunk, s úgy találjuk, hogy az a lélektani folyamat, amelynek során az Én a maga alkotásait megvalósította, szükségszerű törvényességgel az oktörvény teljes uralma alatt ment végbe. Az erkölcsi cselekedetet megvalósító cselekedet ontológiai alkata semmiben sem különbözik annak a cselekedetnek az ontológiai alkatától, lélektani lefolyásától, amely az erkölcsi értéket nem valósította meg, vagy éppen ellenkezőleg, az erkölcsi nem-értéket eredményezte. Az igaz ismeretet eredményező ismerés lélektani lefolyása s tehát ontológiai alkata ugyanaz, mint a hamis ismeretet szülő ismerése. Az önérték megvalósulása mindig ontológiai alapon történik, s a már megvalósult érték ontológiai tény, amelynek valóságában az sem kételkedhetik, akinek az illető megvalósult önérték iránt semmiféle „érzéke” nincs.

24. Az értéktanok feladata és jelleme

Az önérték fajait szemlélő axiológiai, azaz értékelő álláspont az Éennek tehát csak egy magasabb reflexiófokán kezdődik. Azon a fokon, amelyen az Én a maga alkotásait szabadon éppen úgy a maga szemléletének tárgyává teszi, kritikailag önmagával szembesíti, mint szembesítette és kritikailag vizsgálta a Nem-Ént, amely magát az Énre rákényszerítette. Ezen a reflexiófokon az Én már azokat a törvényeket is vizsgálja, amelyek követése mellett az önérték megvalósítható. Ezen a fejlett fokozaton állnak elő a tiszta értéktanok: logika, etika és esztétika, amelyek azonban távolról sem akarnak szabályokat megállapítani, mert egyikük sem áll a

„praxis” szolgálatában. Mindhárom tan tiszta elmélet marad, mert hiszen a praxis szolgálata által megszűnnének filozófia lenni, amelyről már többször kijelentettük, hogy minden ízében teoretikus, azaz elméleti magatartás. Azaz: az önértéket vizsgáló filozófiai tanok elméleti és teoretikus ismeretet közölnek a gyakorlati szabályozás minden célja és vágya nélkül.

Az önértékről szóló tanok elméleti vizsgálataiban az Én volta-képpen a maga értékét ismeri meg, azt az objektív értéket, amely végső elemzésben máshonnan nem eredhet, mint az Énből, s belőle kerül az értéket megvalósító tárgyba. Más szavakkal s talán érthetőbben is: a reflexió ezen magas fokozatán az Én a maga értékének öntudatára jut azáltal, hogy felfedezi, öntudatossá teszi, a maga öntudatos tartalmába felveszi és bekebelezi azokat az érték-törvényeket, amelyek az értékes tárgyak megvalósítására vezetnek. Ezek a teoretikus értéktanok tehát az értékes valót s a valóság értékét vizsgálják, mégpedig az a priori létező érték szempontja alatt. Ezek az értékdiszciplínák mutatják ki, hogy a tőlünk független valóról az értékek semmi vonását nem állíthatjuk, s még kevésbé törhetünk egy tőlünk független érték keresésére. Ezeknek az önértékekről szóló filozófiai tanoknak feladata annak kimutatása, hogy az önérték minden faja: az igazság, a jóság, a szépség, a szellem mélyéről fakadnak, és a szellem tevékenysége által kerülnek a kialakított tárgyba: ismeretbe, cselekedetbe, műalkotásba és műszemléletbe. Ezek a vizsgálatok vannak hivatva annak kiderítésére, hogy vajon a lélek emócióinak, érzéseinek, affektusainak, szenvedélyeinek van-e szerepük az érték kialakulásában és felismerésében, és ha van, milyen mértékben van.

Amikor azt mondtuk, hogy az önérték a maga szétvetődési síkjai szerint lehet igaz, jó és szép, már azt is kifejeztük, hogy e három irányú szétvetődéssel bizonyos különbség is mutatkozik az igazság, jóság és szépség között. Ezeket a különbségeket itt feltüntetni és megmagyarázni meg sem kíséreljük. Ez a tüzetes és mélyreható magyarázat is az önértékről szóló filozófiai tanok feladata és kötelessége. A különbség alapja nyilván más nem lehet, mint az önérték szétvetődésének iránya.

Az érték szétvetődésének irányai különbözők, de maga az önérték azonban egy, ti. a szellem. Ennek a ténynek megértése nehézségekbe nem ütközik. Ha az önérték forrása és alapja a szel-

lem, akkor az önérték maga a szellem, amely teremt mindent, és a maga értékét adja mindannak, amit megteremtett. Azt kell hát mondanunk, hogy a szellem igaz, jó és szép, s ha mindezeket a maguk legfőbb teljességében képzeljük, akkor a szellem tökéletes és szent. Ezért az Írás sem tud magasabb jelzőt mondani a minde-
neket teremtő Istenről, csak ezt: az Isten szellem. A szellemet ki-
alakító Én nem is érte el a maga fejlődésének legmagasabb fokát
mindaddig, amíg a szentségnek erre a magaslatára fel nem jutott.

Hangsúlyoznunk kell minduntalan, hogy az önértékről szóló
tanok nem adnak gyakorlati útmutatást sem a logikai gondolko-
dásra, sem az értékes erkölcsiség kialakítására, sem a műalkotás
és a műszemlélet dolgában, mert céljuk egyedül az, hogy az érték
és kialakulásai tekintetében végezzenek merőben elméleti kutató-
sokat. Könnyű és szépséges dolog lenne, ha a logika szabályainak
elsajátítása által logikus gondolkodásra tudnánk szert tenni, ha az
etika szabályainak betanulásával erkölcsös emberré lehetne valaki,
s ha az esztétikai szabályok betartása klasszikus műalkotásokra
vezetne. De erről a jótékony álmról le kell mondanunk. Logikus,
etikos és művész az ember nem lesz, hanem születik. Az értéktá-
nok feladata sem lehet más, mint hogy keressék az igazságot, füg-
getlenül és szabadon az érték minden fájának területén; hogy azu-
tán a nyert eredményeknek a gyakorlati megvalósulás terén miféle
következményei lehetnek, azzal egyik értéktan sem törődhetik.

A filozófia eszméjétől lényegétől merőben idegen az a gondo-
lat, mintha a filozófia a helyes gondolkodásra, cselekvésre és mű-
alkotásra vezető kalauz akarna lenni. Az etika nem erkölcsi kó-
dex, és az esztétika nem a művészetek kialakulására és gyakorlá-
sára vezető szabályok és műfogások gyűjteménye. Teória minden
értékdiszciplína, mert a filozófia mindig csak az igazság ismereté-
re tör, legyen szó akár a tőlünk független, akár a tőlünk függő vi-
lág, akár a természet, akár a kultúra és történelem világának
ismeretéről. Innen a filozófiának immár többször kiemelt logikai-
ismerettani jellege. A filozófia logikai munkát végez, s ezért min-
den ízében az igazság uralma és vezetése alatt áll. Vagy más sza-
vakkal: a filozófia teória, azaz elmélet, az elmélet az igazság ér-
vényviszonyainak összessége, s tehát a filozófia az igazság ér-
vényviszonyaiba fonja be a valóság és érték egész területét.

Ezekből az következik, hogy minden értékmegvalósulás első sorban csak akkor „értéves”, ha igaz: igazság nélkül nincs érvény, s nincs az érték megvalósulása sem, mert az is minden körülmények között az igazság érvényesüléséhez van kötve.

Kétségtelen, hogy az itt felvetett problémák súlyos kérdések felé mutatják az utat és módot. Ezeket az utakat-módokat tüzetesen kifejeznünk nem lehet. Meg kell elégednünk az érdekesebb szálak felfejtésével, amely szálak organikus Egésszé fűzik össze a látszólag izolált részeket, s rámutatnak a problémáknak arra a szerves egységére, amelynek megismerésén a filozófia immár évezredek óta fáradozik.

25. Visszatekintés

A filozófia reflektáló gondolkodás, amelynek tartalma maga a szellem mint az ismerés és értékek forrása, és amelynek célja az, hogy az ismerő szellem önkifejlését öntudatra emelje. A filozófia által a szellem a maga tevékenységének és lényegének öntudatára jut. Az így értett filozófia valóban totalizáló (Hegel szava!) magatartás, amely a Nem-Én és az Én egységét helyreállítja, azaz öntudatosan létesíti, felmutatva azokat az a priori és objektív feltételeket, melyek mellett a valóságot konstituálni, azaz megalkotni, s egyszersmind ugyanezen feltételek mellett megismerni is lehet.

Ezeket az objektív feltételeket alkalmazza minden ismeret – a természettudományi és történeti tudományok egyformán –, de ezeknek alkalmazásáról nem „tud”. A filozófia éppen ezeket az a priori és objektív feltételeket teszi a maga ismerése tárgyává, s megmutatja, hogy ezek a feltételek minden ismerés lehetőségének feltételei. Ezért a filozófia igazán minden más ismeret fölébe emelkedik, amiből szükségképpen folyik az egyetemes jellege. De nemcsak egyetemes a filozófia, hanem azt is mondhatjuk, hogy a filozófia Egy: amit mi filozófiai tanoknak nevezünk – etika, logika, ismeretelmélet, esztétika, történetfilozófia stb. –, az Egy és oszthatatlan filozófia különböző tekintetben megnyilvánuló ideális jelentkezései. Ez az Egy és oszthatatlan filozófia az Egy és oszthatatlan szellem megnyilatkozása: annak leglényegéből fakadó életmegnyilvánulása. A filozófia által és a filozófiában a szellem előtt feltárul önmaga és a valóság gazdag, bőséges tartalma, hogy eb-

ben a feltűnő valóságban világos és öntudatos szemlélettel megpillanthassa a saját vonásait és törvényszerűségeit. A filozófia valóban a szellem érdekmentes önszemlélete, amely által kifejti, kialakítja, s ezáltal megéri a maga végtelen tartalmát, és öntudatos-sá teszi mindazt, ami benne még öntudatra nem ébredt. A filozófia egyetemes szemlélet, melynek végső célja fokról fokra haladva időről időre megalkotni és létesíteni azt az egyetemes Egészt, amelyben a Nem-Én és az Én fonódnak egybe tömör egységgé.

A „szellem” filozófiai vizsgálata

Az itt következő fejtegetések, amelyeket tisztelettel terjesztek a Tekintetes Akadémia elé, ugyanazon gyökérről sarjadnak, amely előző három tanulmányomban közzétett vizsgálataimat is táplálta. A *filozófia lényege* című tanulmányomban (1924. 2. kiadás, Szeged 1934.) azt igyekeztem kifejteni és bizonyítani, hogy a filozófia voltaképpen nem egyéb, mint a szellem öntudatra jutása, amiből az következik, hogy a filozófia célja a szellem tevékenységének és alkotásainak vizsgálata s ezen vizsgálatok által a szellem lényegének feltárása. A *rendszer filozófiai vizsgálata* c. dolgozatom végső eredménye az volt, hogy a szellem önmegvalósítása csak rendszer keretében történhet, mert a rendszer már magának a szellemnek struktúrájában rejlik s ezt a bennrejlő rendszert *systema intelligibile* vagy őrendszer névvel jelöltem. Minden konkrét kialakult rendszernek lehetősége ott van a szellem mélyén rejtőző ősi rendszerben, ami azt jelenti, hogy a szellem végső kialakulása is csak a rendszer formájában történhetik. Az *eszme filozófiai vizsgálata* c. akadémiai értekezésemben végül (1929) ugyanezt a gondolatot fejtettem tovább, amikor tüzetesen igyekeztem kimutatni, hogy a rendszer, mint merőben teleologikus alakulat, az eszme szabályozására szorul, tehát az eszmének az ismeret egész területén döntő fontosságú szerep jut: ahol az eszme hiányzik, ott nincs is igazi ismeret, hanem csak adatok tört darabkái, amelyekből éppen az éltető jelentés hiányzik. Kant felfogásával szemben itt arra az eredményre jutottunk, hogy az eszme nem csupán regulatív jelentéssel bír, hanem konstitutív jelentése is kétségtelen. Az eszme a maga szabályozó erejével áthatja az ismeret egész logikai alkatát, s lehetővé teszi azt, hogy minden részismeret egy organikus rendszer keretében elhelyezkedve hozzájáruljon a szellem tökéletes megvalósulásához. Mindhárom értekezés tehát a szellem fogalma köré fonta a maga fejtegetéseinek szálait abban a meggyőződésben, hogy a szellem bölcsellete, minél türelmesebben és behatóan bontjuk fel a különböző problémák logikai szálait és minél gondosabban szőjjük azokat ismét egybe, annál közelebb visz a lét és az ismeret nagy kérdéseinek megértéséhez.

Az itt következő fejtegetések is a szellem bölcseletének szolgálatában állnak: még teljesebbé akarják tenni az előző három tanulmány fejtegetéseit és közelebb akarnak vinni ismét egy lépéssel az eredeti célhoz, amely nem egyéb, mint a szellem filozófiájának megalapozása az ismeretelmélet és dialektika segítségével. Létrejöttüket azonban más körülmények is kellőképpen indokolják. Ha ui. széttekintünk a háború előtti bölcselet mezején, azt fogjuk találni, hogy már Hegel óta mind komorabban fogadott vendég a szellem szó, s ahol a szellem lényegére vonatkozó hatások elég merészek voltak a nyilvánosság színe elé lépni, ott a bölcselettel foglalkozók megrettenve gyanítottak fellegekben járó metafizikát és sürgősen siettek a pozitivizmus védelmére a tények félreértett kultuszának nevében. Így azután lassacskán a szellem helyére az „élet” került, s a szellembölcselet helyét az életbölcselet igyekezett elfoglalni. Elég itt a Jacobi, Schopenhauer, Bergson s a pragmatizmus törekvéseire gondolnunk. A háború utáni Európa minden részében, s így természetesen félénk tempóban bár, de nálunk is kezd immár megváltozni a helyzet. A szellem szó szívesen látott vendég nemcsak a bölcselet, hanem a szellemtudományok terén is. Sőt, most mintha az ellenkező végletbe sodródának: míg előbb a pozitivizmus és többé-kevésbé határozott válfajai öntötték el irodalmunkat és gyönyörködtették az elméket, addig most a magas légben járó spekulációkat vette szárnyaira a szeszélyes divat, s a filozófia már-már a belletrisztika határain jár. Bármint álljon is azonban a dolog, örvidenünk kell azon a barátságos fogadtatáson, amelyben nemcsak a bölcselet, hanem a természettudományok is részesítik a szellem fogalmát, arra igyekezték, hogy annak hatását a történet folyamatában és a történet jelenségeiben is szeretettel figyeljék meg és tüntessék fel. A szellemtörténet jogai mind szélesebb körökben ismertetnek fel és ismertetnek el ott is, ahol előzően ellenszenv mutatkozott az ilyenmű legszerényebb kísérletekkel szemben is. A fogalmak ezen a téren is mind határozottabb mértékben világosabbak lesznek és tiszta alakot nyernek. Természetes azonban, hogy az elvi tisztázás kérdése mind erőteljesebben nyomul előtérbe éppen a szellemtörténeti irány kebelében, mert hiszen itt minden talpalatnyi helyet nagy energiával kell meghódítani és még szívósabb akarattal megvédelmezni. Az elvi tisztázás elől tehát nem szabad kitérnünk, sőt, azt keresve kell

keresnünk egyenesen magának a szellemnek érdekében. Tisztában kell pl. megtekintenünk azt a kérdést, hogy miféle szerepe van az értékelésnek a történetben és a történettudományban, s óvatosan meg kell húznunk azokat a határokat, amelyeknél ez a nyilvánvaló szerep véget ér. Pontosabb megállapítást kíván – ha csak nem akar a szellemtörténet kész patronokkal dolgozni – a korszellem fogalma is, sőt magának a „szellemtörténet”-nek fogalma sem oly határozott és világos, amint ez éppen magának a szellemtörténetnek érdekében kívánatos lenne. E kérdések tárgyalása azonban nem tartozik jelen tanulmányunk keretébe.

A teremtő szellem fogalma azonban szinte mindenütt szíves fogadtatásra talál, ahol az emberi szellem alkotásai képezik a kutatás tárgyát. Legyen szabad még egyetlen területre felhívnom a figyelmet, amelyen a szellem fogalma a magyarázat és megértés szempontjából immár kezd központi jelentőséget nyerni. A nyelv-bölcelet figyelme mind erőteljesebben fordul a szellem tevékenysége felé, s ebből a tevékenységből igyekezik a nyelv jelenségeit megérteni. Napjaink egyik legkiválóbb bölcselője Delacroix egy minden tekintetben gazdag gyümölcsözésű munka keretében vizsgálja a gondolkodás és a nyelv viszonyát, minduntalan rámutatva a lélek, illetve a szellem nagy rendszerező és alakító erejére.

Nem szükséges azonban a példákat tovább szaporítanunk. A szellemtudományok újabb irodalma lépten-nyomon előtérbe állítja azt a tényt, amely minden szellemi alkotás megismerése szempontjából mellőzhetetlen, s amely ekként fejezhető ki röviden: a részecskék és szétszórt adatok halmazába összefüggést és jelentést a szellem ereje visz. Ezeknek a részecskéknek halmaza, legyen az bár végtelen, a szellem alkotásaiból nem magyaráz meg semmit. Csak a teremtő szellem az, amelynek tevékenysége nyomán felfakad a jelentés és értelmet nyer minden, amit az emberi elme alkot. A szellemben levő potenciális erők válnak reálissá az emberi elme minden alkotásában, s aki ezeknek a potenciális erőknek ősforrását, a szellemet megérteni képtelen, vagy annak teremtő erejét tagadja, az tagadni lesz kénytelen ezeknek az alkotásoknak örökkévaló jelentését és értékét is.

I.

Ha tehát a szellem tevékenységének fontosságát elismerjük, akkor szükségképpen előáll ez a kérdés: mit kell értenünk a „szellem” alatt, amelynek teremtő ereje nélkül az emberi kultúra alkotásai nem jöhetnek létre, s jelentésük nem érthető meg? A kérdés eldöntése nagyon egyszerű lehetne, ha azt mondanók, hogy a szellem egy felsőbbrendű valóság, amely titokzatos módon éli a maga örökkévaló életét, és éppen ilyen titokzatos módon hozza létre a maga alkotásainak a végtelen sorát. A felelet egyszerű, de nem magyaráz semmit. Ha valóság a szellem, akkor éppen az a valóságvolta szorul bölcséleti magyarázatra, hiszen mi ezt a valóságot, amelyet hosszú időken át a bölcselek sokféle szektája tagadott és vetett el, akarjuk minden jelentés és érték forrásaként megismerni. Egyszerű állítások azonban semmiféle megismerés alapját nem képezhetik. A bölcséleti magyarázat szempontjából azzal sem érünk el semmit, ha a szellemet szubsztanciának jelentjük ki, amely az anyaggal szemben igazi lét és valóság végső forrása. Ez a kategorikus állítás maga is magyarázatra szorul: be kell bizonyítani, hogy a szellem szubsztancia, amelynek kimeríthetetlen tartalma jut az emberi elme és szellem alkotásaiban napfényre. A szellem rendszeres magyarázatának megkísérlése előtt tanácsos lesz tehát egypár feleletet szemügyre venni, amelyek a bölcsélet történelmében folyamán jutottak kifejezésre és gyakoroltak hatást.

Merőben metafizikai jellemű az a megoldás, amelyre Malebranche jutott el a szellem és a szellem alkotásainak magyarázatában. Ennek a megoldásnak középpontjában az örökkévaló és változhatatlan Rend gondolata áll. Malebranche tana szerint ui. a szellem, amelyről az emberi alkotások fakadnak, csak azoknak jut osztályrészül, akik részt vesznek Isten Igéjében, mert az Ige az a szubsztancia, amelyből minden szellem táplálkozik. Ha pedig azt kérdezzük, hogy mi ez az Ige, amely minden örök érték forrása? – akkor ezt a feleletet nyerjük: az Ige nem egyéb, mint Isten bölcsessége, amely a világot áthatja, s amelyet éppen azért Malebranche, kétségkívül a sztoikus bölcsélet hatása alatt, a közös ésszel azonosít. Ez a közös ész azután mindenkire nézve lehetővé teszi azt, hogy Istennel közös társaságban legyen, s egyúttal részt vegyen mindabban, amiben intelligencia van. Az ész tehát

mindennek közös java. Ez a közös ész vagy az Ige vagy az Isten bölcsessége az intelligibilis eszmék sokaságát foglalja magában, s ezeket az eszméket, ezen eszmék között levő összefüggéseket látja és szemléli maga az Isten is. Ezek a viszonyok egyfelől a nagyság, másfelől a tökély viszonyai s együttvéve alkotják azt az örök és változhatatlan *Rendet* – *L'ordre immuable* –, amely felette áll Istennek is, aki, ha cselekedni akar, ennek a Rendnek tanácsát kéri. Éppen e ponton válik nyilvánvalóvá az örökkévaló Rend szerepe az ember életében is. Hiába való lenne ui. minden részvétel az egyetemes észben, ha az ember szeretetét és becsületét mások iránt nem ez az örök és változhatatlan Rend szabályozná. Minden szellem minden szemléletének közvetlen tárgya ez a szubsztanciális Rend, amely lehetővé tesz minden ismeretet és minden cselekvést. Aki a Rendben levő tökélyviszonylatokat látja, az látja azokat az igazságokat is, amelyek az ő ismeretét s értékelését is szabályozzák. Aki ezt a Rendet jól látja, az szereti is ezt a Rendet, s e szeretet alapján ítél meg mindent. Mivel pedig ezt az örökkévaló és változhatatlan Rendet szereti, nem a maga partikuláris esze szerint mond ítéletet, hanem az egyetemes ész szerint s annak alapján. Vagy egy merőben vallásos fordulattal: mivel a Rend és az igazság a változhatatlan Ige szükségszerű és reális viszonylatai, azért aki ezeket látja, az az Istent látja, azt látja, amit Isten lát, s aki a maga szeretetét ezen rend szerint szabályozza, az egy olyan törvényt követ, amelyet Isten is szeret. Ha ez a szeretet foglalja le az ember lelkét, akkor közte és Isten között a szellem és az akarat tökéletes konformitása alakul ki: miután azt szereti és ismeri, amit Isten ismer és szeret, azért amennyiben csak lehetséges, Istenhez hasonlóvá válik.

A szellem megvalósulása mindezek szerint az örökkévaló és változhatatlan Rendhez van kötve. Miután azonban e Rend megismerése az egyetemes észre vagy Istenre utal, ezért minden értéknek, valósíttassék meg az ismeret vagy cselekedet által, végső forrása maga az Isten.

Nyilvánvaló, hogy Malebranche ezen tana nem a szellem filozófiai megoldását nyújtja. Az az örök Rend, amelynek gondolata Platón bölcséletére figyelmeztet s Augustinus hatását is nyilvánvalóvá teszi, a rend ezen gondolata merőben metafizikai távlatokban vész el, s voltaképpen semmiféle ismeretelméleti megoldást

nem foglal magában, ami által éppen magát a problémát hagyja megoldatlanul. A metafizikai megoldás elégtelensége egyenesen arra kényszerít, hogy az ismeretelmélet talajára helyezkedve igyekezzünk feleletet keresni a szellem problémájára.

Az ismeretelmélet területén ismét mintegy természetesen kínálkozik Kant bölcselete arra, hogy megvizsgáljuk, vajon mit tanított a szellem természetéről az a férfiú, akit kutatásaiban a hideg objektivitás és a józan mérlegelés vezetett. Kant a szellem vizsgálatával *ex thesi* egyetlen művében sem foglalkozik, de a fogalom különböző oldalait különösen fő műveiben gyakorta világítja meg. A szellem mint önállóan létező és immateriális lény létezését egyik zseniális prekritikai művében utasította vissza, amely *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* címet viseli (megjelent 1766-ban). A gúny és irónia minden fegyverével bizonyítja, hogy bírhatunk ugyan fogalommal egy ilyenfajta szellemi lényről, illetve lényekről, de ettől még igen messze van az út addig a tételig, amely ilyen szellemi lények létezéséről beszél. Még csak azt sem lehet bebizonyítani, hogy ilyfajta lények létezése lehetséges. Egészen más a helyzet azonban, hogy ha szellem alatt az emberi eszes lelket értjük, amely eszes lélek által az embernek hatalma van arra, hogy a maga szabadságával a természet fölé emelkedjék, s legyőzve annak mechanizmusát, saját szabályainak és törvényeinek engedelmeskedjék. Az így értett szellem az, amely által az ember valóban *személyl*yé válik, akit cselekedeteiben az eszmék vezetnek és szabályoznak. Ha ily értelemben vesszük a szellem fogalmát, akkor e fogalom jelentésének bőszes magyarázatával találkozunk *A tiszta ész kritikájának* azokban a fejtegetéseiben, amelyekben Kant az appercepció szintetikus egységét teszi mélyszes vizsgálat tárgyává. E vizsgálat értelmében „*Én gondolkodom*” az a végső és őseredeti tény, amelyre minden képemnek viszonyulnia kell, mert ha ez nem történik meg, úgy képek sem állhatnak elő. Ez az őstény megelőz minden tapasztalatot, különben nem lehetne magának a tapasztalat lehetőségének abszolút feltétele, amely nélkül semmiféle ismeret nem jöhetne létre. Ezért Kant *tiszta appercepciónak* is nevezi e tényt, amelyben a *tiszta* jelző éppen azt akarja kifejezésre juttatni, hogy nincs abban semmi, aminek eredete a tapasztalatban volna keresendő.

Ha pedig tudjuk, hogy Kant terminológiája itt Leibnizét követi, akkor azt mondjuk, hogy az „Én gondolkodom” őstényben az *öntudat* vagy a *tiszta* tudat jut kifejezésre, az az öntudat, amely Kant magyarázata szerint minden tudatban egy és ugyanaz. De továbbá, hogy a belőle való apriori ismeret lehetősége is kiemeltesség, Kant az őstényben, illetve az öntudatban kifejezésre jutó egységet az öntudat *transzcendentális egységének* is nevezi. Azok a különböző képek, amelyek nekem valamely szemléletben adva vannak, csak akkor lehetnek egytől egyig az *én* képeim, hogyha egytől egyig ugyanahhoz az öntudathoz tartoznak.

Igy állván a dolog, jól meg kell különböztetnünk a *tudat* és az *öntudat* fogalmát. Az empirikus tudat, amely természetesen minden képünket kíséri, önmagában véve még egyáltalán nem viszonyul az alany egységéhez, amiből világos, hogy az a viszonyulás még nem történik meg azáltal, hogy minden képemet az empirikus tudat kíséri. Ez a viszonyulás csak azáltal jön létre, hogy én az egyik képet a másikhoz csatolom, és erről a csatolásról, azaz a képek ezen szintéziséről tudomással is bírok. Az öntudat ezen szintetikus egysége minden értelmi műveletünknek alapfeltétele, amely nélkül egyetlen ismeretünk sem bír objektivitással és egyetemes érvénnyel.

Az „Én gondolkodom” ítéletben tehát a tiszta tudat, vagy a tiszta Én, vagy a transzcendentális tudat, vagy az öntudat jut kifejezésre, s ez az öntudat minden ismeret logikai alapfeltétele, amely nélkül tárgyias és egyetemes érvényű ismeret létre sem jöhet. Ámde nagyon tévedne az, aki ennek az öntudatnak, minden igaz ismeret forrásának *szubsztanciális* létezését tulajdonítana, amint ezt a racionális lélektan teszi, amely a lelket szubsztanciális létezőnek vallja. Kant a maga dialektikájában a leghatározottabban tiltakozik az ellen, hogy erre a tiszta Énre, mint szubsztanciálisan létező lélekre egy egész elmélet építtessék. A tiszta Én ui. valóban előfeltétele minden igaz ismeretnek, de éppen mert ilyen előfeltétele minden igaz ismeretnek, *ő maga* nem lehet az ismeret *tárgya*. Hogyan lehetne ui. valami az ismeret előfeltétele, ha *ő* maga is tárgya ennek az ismeretnek. A tiszta Én megelőz minden ismeretet. De továbbá ez a tiszta Én voltaképpen a dolgot megtekintve minden tartalomtól üres kép csupán, amelyről még azt sem lehet elmondani, hogy fogalom. Ez az Én csak pusztá tudat, amely

minden képet kísér: általa csak a gondolatoknak egy egyetemes alanyát gondoljuk, amely alany tulajdonképpen csak egy x , s ez az x csupán az $\hat{o}$ prédikátumait képező gondolatok által ismerhető meg. Ha mi ezekből a gondolatokból elvonatkozunk, akkor soha sem leszünk képesek az x -ről a legcsekélyebb fogalmat is alkotni magunknak.

Mindebből pedig mi következik? Az, hogy a tiszta Én vagy az öntudat fogalmától távol kell tartanunk minden tapasztalati elemet. Az való igaz, hogy minden ítéletnek tulajdonképpeni alanya ez a tiszta Én, amelynek azonban jellege tisztán transzcendentális lévén, semmiképpen sem magyarázható akként, hogy Én mint tárgy egy önmagam által létező valami, azaz *szubsztancia* lennék. De továbbá – mondja Kant – az öntudatnak vagy appercepciónak ez az Én-je minden gondolkodásban merőben *szinguláris*, ami azt jelenti, hogy ez nem egyéb, mint egyszerű logikai alany. Szubsztancia tehát semmiképpen sem lehet, mert a szubsztancia-fogalom mindig szemléletekre viszonyul, amely szemléletek az embernél mindig csak érzéki szemléletek lehetnek, azaz az ember gondolkodásának és ismeretének mezején kívülről valók.

Az a felfogás tehát, amely a lelket szubsztanciának véli, a tiszta tudat egységére támaszkodik, úgy tekintve azt, mint megadott tárgyat, nem pedig mint egyetemes logikai alanyt. Tárgynak tekintvén pedig, alkalmazza reá a szubsztancia kategóriáját, s így születik meg a lélek-szubsztancia fogalom. Ámde – még egyszerű ki kell emelnünk ezt a tényt, amely mindenféle szubsztancializáló törekvés akadályja – a tiszta tudat egysége csupán a *gondolkodásban* egység, és soha nem lehet tárgy, mert tárgy a gondolkodás által nem lehet adva, hanem csupán az érzéki szemlélet által. Eként erre az egységre, amely csak a gondolkodásban van adva, a szubsztancia kategóriája nem alkalmazható, mert ez is, mint minden kategória, már feltételezi az érzéki szemléletet.

Mindezekből egészen világos, hogy ha Kantnál az eszes lélek a szellem, és az eszes lélek lényege az öntudat, mint minden igaz ismeret előfeltétele és forrása, akkor a szellem fogalma tulajdonképpen az öntudat fogalmával esik egybe. A szellem e megfogalmazása azután – úgy látszik Fichte döntő hatása alatt – az egész német idealizmus, sőt, általában véve, az idealizmus közkincse lett.

Szellem csak ott van, ahol öntudat van, s a szellem lényege nem is egyéb, mint az önmagáról való szakadatlan tudat.

A szellemnek ez a megfogalmazása a maga végtelen gazdagságát és termékenyítő erejét Hegel bölceletében mutatta meg, amely a maga legbensőbb lényegében s minden ízben szellemfilozófia. Hegel tanítása szerint, amint ezt minden bölceleti kézikönyv tanítja, a filozófiának nem szabad egyébnek lennie, mint rendszerezett tudásnak. A filozófia egyetlen célja az *igazság* keresése. Az igazság azonban nem az egyes különböző részekben keresendő, hanem a kialakult Egészben. Ez a kialakult Egész azonban nem készen adott és bevégzett valami, hanem jellemző vonása éppen az, hogy a fejlődés folyamán lesz tökéletessé. Azaz: az Abszolútumot nem szabad merev, befejezett adottságul tekintünk. Az Abszolútum lényegében eredmény, amellyel a fejlődés végén s nem az elején találkozunk. Más szavakkal: az Abszolútum csupa tevékenység és mozgás, amely ezen maga tevékenysége és mozgása által önmagát fejt ki és teszi valósággá. Az *Abszolútum* maga a *szellem*.

Az így értett szellem azután Hegel bölceletében az Istennel azonosul, de másfelől a valósággal valóságost jelenti, az igazi valóságot, a lényegét, amely önmaga tevékenysége által valósítja meg önmagát, s amikor önmagát megvalósítja, önmagát teszi tárgyává, de akként, hogy amikor mássá alakul, akkor is önmagában marad. Ugyanezt fejezzük ki akkor is, ha ezt mondjuk: a szellem önmagának alanya és tárgya. Ha az eddig elmondottakat mind egybevetjük, világossá lesz, hogy Hegel tanában a szellem fogalma sajátos színezetet nyer. Nem mondhatnók róla, hogy csupa metafizika, de nem mondhatjuk azt sem, hogy a racionalitásban kimerül minden tartalma és lényege. Hogy az igazsággal azonos, ez azt mutatja, hogy legmélyebben lényegében valóban racionalitás, ámde ez a racionalitás itt, hogy úgy mondjuk, kozmikus jelleget nyer és áthatja az egész mindenséget. Nagy tévedés lenne tehát azt hinnünk, hogy Hegelnél az igazság s a vele azonos szellem szubsztanciák lennének. A szubsztancia-lét fogalmát már az az örökké tartó tevékenység és célratörő mozgás is kizárja, amelynek egyetlen célja éppen az, hogy benne és általa maga a szellem valósuljon meg és nyerjen alakot. Hegel egyenesen tiltakozik azon filozófusok bölcselkedése ellen, akik az igazságot szubsztanciának te-

kintik: az igazságot mint *alanyt* kell felfogni, s nem is lehet felfogni másként, ha azt a szellemmel azonosítjuk. Nem lehet tehát itt szó merev szubsztanciáról, hanem legfennebb *élő* szubsztancialitásról, amelyet az jellemez, hogy egyfelől magáról való közvetlen *tudás*, de másfelől közvetlen lét is, azaz a tudás számára való *közvetlenség*. A szellem, amikor örök dialektikai mozgás által önmaga valóságát kifejti, egyúttal az igazságot is kifejti, amelyet éppen ezért nem lehet úgy készen kapni, mint a pénzverdeből kikerült pénzdarabot, s amely éppen ezért nem is az egyes részletekben kerekesdő, hanem a kialakuló és kialakult Egészben. Ha tehát a szellem szubsztanciavolta mellett ki akarunk tartani, akkor azt kell mondanunk Hegellel, hogy a szellem élő szubsztancialitás, igazi megvalósultság, mert hiszen csak a megvalósulás folyamán lesz valóban az, ami. A szellem, mint igazi valóság, nem készen adott valami, amint ezt a szubsztancia fogalma jelentené, hanem szüntelenül megvalósuló élet, amelyben a gondolkodás és a lét fogalma egybeesik.

Ha így tekintjük Hegel szellemfogalmát, akkor megértjük azt is, hogy Hegel a szellemben látja az abszolútumot, az igazi valóságot, az igazi lényegét, s a tudomány nem egyéb, mint a maga kifejléséről tudó szellem. Ámde érthetővé válik ennek az önmagában való szellemnek örökös törekvése arra, hogy a maga valójából kilépve, a nagy valóság különféle formáiban legyen önmaga tárgyává, vagy a Hegel terminológiájával: az „an sich” létező szellem örökös törekvés az, hogy a maga számára való szellem, „für sich” legyen. A nagy valóság minden formáján át a szellem lényege tör felénk, és a világegyetem minden jelenségében a tiszta fogalom ölt alakot és konkretizálódik. Sőt, az önmagában vett szellem egyenesen a természet dolgaiban és jelenségeiben lesz láthatóvá és valósággá, hogy azután ezen a természeti fokozaton, mint alacsonyabb, de szükségszerű megvalósuláson emelkedjék magasabb fokra: a maga negációja segítségével jusson ismét a maga pozitívtásához a történelem segítségével. A szellemnek természetké kell válnia előbb, hogy azután ismét magára találva a belső szabadság által a valóságos létre juthasson el. Erre a magasabb fokra azonnal el is jut a szellem, mielőtt a tudat világa által felemelkedik a puszta természet és külvilág fölé. Ily módon jut el azután a szellem kifejlésének második fokára, amelyet Hegel a „szubjektív szellem”

fokozatának nevez. A szubjektív szellem fokozatán azonban a szellem a maga teljes kifejléséhez juthat el, jóllehet a szubjektív szellem fokozata nélkül minden tovább való fejlődés és a teljes megvalósulás is lehetetlen.

És ezen a ponton válik Hegel tanának zsenialitása és termékenysége a legnagyobb mértékben láthatóvá. Az „objektív szellem”-ről szóló fejtegetések nemcsak a szellem lényegének feltárása, hanem az emberi kultúra mindennemű alkotása megértésének szempontjából immár nélkülözhetetlenek. A maga öntudatára jutott szubjektív szellem lényegéből folyó szabadsággal hozza létre az alkotásokat, amelyeknek létrehozatala által voltaképpen a szellem jut el a maga kifejlésének egy magasabb fokozatára, amelyen felül már csak az abszolút szellem fokozata áll, mint az abszolút szellemnek öntudatra jutása. Az objektív szellemről szóló tan azt igyekszik világossá tenni, hogy a szubjektív szellem minden törekvése sikertelen marad, ha az egyes egyén az erkölcsiség és az állami élet keretén kívül igyekszik megvalósítani azokat a célokat, amelyeket a szellem tűz ki eléje megvalósítandókul. És itt egy egészen érdekes viszony áll fenn az egyesekben megjelenő szubjektív szellem és az egyesekben megjelenő szubjektív szellem tevékenysége nyomán létrejövő objektív szellem között, s ez a viszony tagadhatatlanul a szellem lényegéből folyik. A szellem voltaképpen az egyéni szubjektív szellemben igazi valóság, de az egyéni szubjektív szellem csak akkor lesz igazi valósággá, mikor az objektív szellemben belenő, s ezáltal mintegy abban felolvad. Viszont az objektív szellem a maga meglétét egyenesen az egyénekben megnyilatkozó szubjektív szellemek közös tevékenységének köszönheti, mert hiszen az egyéni szellem tevékenysége nélkül nem jöhet létre sem jog, sem erkölcsiség, sem moralitás. Ezt a viszonyt és tényt kifejezhetjük így is: az egyénekben lévő szubjektív szellem csak a szociális életformákban válik objektívvé, az objektív szellem alkotásaiban. Az objektív szellemről szóló tan ekként a szellem alkotásainak realitása a szubjektív szellem realitása által biztosítja, és a szubjektív szellemet a maga valóságában az objektív szellem alkotásai által teszi láthatóvá.

Az objektív szellem azonban még mindig nem jelenti a szellem fejlődésének és önmegvalósításának legmagasabb, abszolút fokát. Ezt a fokot „az abszolút szellem” kifejlése létesíti: e fokozaton az

eszme és a szellem a maga teljességében jut kifejezésre. E fokozatnak is legtetűjén a vallásban megnyilatkozó és a maga öntudatára jutó szellem áll. A vallásban és a vallás által valósul meg tulajdonképpen maga az Isten, amikor önmagát az egyesekkel közli, s a kiválasztottaknak kijelenti. Az Istenben elmerülő egyén és az egyénben magát kijelentő Isten viszonyában egységre jut a mindent átható és kialakító szellem. Ugyanez a legmagasabb egység és öntudatosulás lesz láthatóvá a művészet alkotásaiban is, amelyek által a végtelen szellem véges formában lesz előttünk láthatóvá, s az ideál valósággá válik. Legtökéletesebb kifejlését azonban a filozófia által és a filozófiában éri el az abszolút szellem, amely itt a fogalom, tehát a tudás alakjában jelenik meg előttünk. A filozófiai mint tudás az abszolút szellem legtökéletesebb kifejezése, mert hiszen a szellem a maga önkifejlésének folyamatán az önmagáról való tudását fejt ki, azaz minél magasabb fokára jutott a kifejlésnek, annál nagyobb mértékben tud magáról mint abszolút szellemről. A filozófia, amely mindig rendszerben jelenik meg, és mindig az igazság szolgálatában áll, legfényesebben tükrözteti vissza a szellem öntudatos tevékenységét, s leghívebb képét adja ezáltal az abszolút szellemnek. A filozófiai rendszer keretén belül az abszolút szellem önmagát érti meg, s ha az objektív szellem a világtörténet folyamán bontakozik ki a maga teljességében, akkor a filozófia is a történet folyamán teszi teljessé a szellem önismertetét azokban a rendszerekben, amelyeket a különböző korok és a különböző nemzetek alakítottak ki a szellem mélyében elmerülő elmélkedések által.

Hegel tanában a szellem fogalmának sok mélysége és lényeges vonása tárul fel előttünk. A tisztán ismeretelméleti szempont kétértékűen metafizikai szemléletté bővül, amelynek nyomán a szellem kozmikus hatalommá lesz anélkül, hogy merev szubsztanciává lenne. A szellem nála is merőben racionalitás, s lényege legadekvátabb módon az önmagáról való tudásban jut kifejezésre. A szellem az öntudattal esik egybe, s ez az öntudat egy soha véget nem érő, örök tevékenység, amely tevékenység által lényegét kifejti és lényegét megismeri a szellem. Ebben a tevékenységben tehát a lét és a gondolkodás valóban egybeesnek: a szellem öntudatos tevékenysége abban áll, hogy önmagát mind teljesebben ismeri meg. E a megismerés és kifejlés szolgálatában áll a természet is,

amely pedig a szellem merev negációja; e megismerés és kifejlés igazi színtere azonban a történelem, amelyben kifejlük az objektív szellem minden alkotása és megvalósul az abszolút szellem. Hegel szellembölcselete szilárd alapot szolgáltat minden elkövetkező szellembölcselet számára, ha képesek vagyunk metafizikai túlsárait az ismeretelmélet módszeres eljárásával ellenőrizni.

II.

E rövid és vázlatos történeti ismertetésre visszatekintve, bátran mondhatjuk, hogy a szellem fogalmának igazi megértésére az első sikeres és termékeny lépést a német idealizmus bölcselete tette. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a Kant felléptét megelőző metafizika minden fáradozása eredmény és haszon nélkül maradt. Elég, ha itt csak a Leibniz appercepcióról szóló tanának útmutatására gondolunk, amely útmutatás Kant tanának adott hasznos indítást. Hálával kell hát fogadnunk a metafizikai kutatások útmutatásait, s azokat az eredményeket, amelyeket a Kant után következő idealizmus bölcselete produkált a szellem fogalmának vizsgálatában. Ámde ezekkel az eredményekkel sem elégedhettünk meg. Kant alapvetése szilárd, s Hegel vizsgálatai gazdag anyagot szolgáltatnak és biztos utat mutatnak; de ezen az úton óvatosan kell tovább haladnunk, minden lépés súlyát és jelentését gondosan mérlegelve.

Rendszeres vizsgálataink kiindulópontját képezze Kant azon kijelentése, amellyel *Az ítélőerő kritikájának* egyik fejtegetésében találkozunk. Ezen kijelentés arra figyelmeztet, hogy a szellemről a természettől teljesen elszakadva beszélni nem szabad. Ez a figyelmeztetés megóv attól, hogy légüres térben és fellengző spekulációkkal igyekezzünk a szellem fogalmának tisztázását megkísérelni. Igaz ugyan, hogy a közfelfogás szigorú ellentétet állapít meg a természet és a szellem között, s azt sem lehet tagadni, hogy filozófiailag is merőben más az a szempont, amelyből valamit a természet és ismét más, amelyből valamit a szellem fogalma szerint vizsgálunk. A két szempont különböző jellemét egészen világosan mutatja az a különbség, amelyet a természettudományok és a szellemtudományok között szokott tenni a bölcselet és a tudomány-

tan. Ez a különbség azonban nem zárja ki azt, hogy mi ezekben a vizsgálatainkban azokhoz az antropológiai megjegyzésekhez kapcsolódva, amelyeket már említett előző dolgozatainkban tettünk, a természeti világ különböző jelenségeinek belevésétt jellemét vizsgálva igyekszünk a szellem fogalmához eljutni. Akármiként tekintsük is a dolgot, az embert a természet hozta létre, s a szellem a természet által létrehozott emberben jelenik meg előttünk és teremti azt, amit emberi művelődés névvel szoktunk jelölni. Itt hát semmiféle ellágyulás vagy szemérmeskedő félénkség nem használ: aki a szellemet meg akarja érteni, nem hanyagolhatja el annak összefüggését a természettel. A természet termékeny és szilárd talaján kell megvetnünk ezúttal is lábainkat, ha azt akarjuk, hogy fejtegetéseink legalább parányi mértékben is közelebb vigyenek a szellem fogalmának megértéséhez. A természet és a szellem összefüggését már a küszöbnél visszautasítani olyan módszери hiba lenne, amely esetleg ezerszeresen bosszúlná meg magát a fejtegetések további folyamán.

Ennek az összefüggésnek egészen határozott és világos hangsúlyozásával találkozunk már Dilthey alapvető művében is. *Einleitung in die Geisteswissenschaften* c. művének mindjárt bevezető fejtegetéseiben (*Gesammelte Schriften*. I. kötet, 14. s köv. lapjain) élesen emeli ki azt a függést, amely az emberi élet pszichofizikai egysége és a természet között van, s amely már magában véve érthetővé teszi a szellemtudományoknak a természettudományokra való bizonyos fokú utaltságát. A természet tényei és a szellem tényei között bizonyos viszony állapítható meg. Dilthey meghatározása szerint a szellem tényei a természet tényeinek felső határát képezik, a természet tényei pedig a szellemi élet alsó feltételei. A személyek világa és az emberi társadalom, valamint az emberiség története, melynek folyamán a szellem megvalósul, a földi tapasztalat világának jelentései között a legmagasabbak. Az az összefüggés tehát, amely a szellemi élet jelenségei és tényei s a természeti világ jelenségei és tényei között van, semmiféleképpen sem mellőzhető el az által, aki a szellem fogalmának legalább közelébe jutni szeretne.

Ámde – felelhetné erre valaki –, ha a természet és a szellem viszonyát ily erősen hangsúlyozzuk, s a szellemnek a természettől való függését előtérbe állítjuk, akkor ezáltal egészen bizonyosan

abba a hibába fogunk esni, amelybe a romanticizmus esett, amikor a kettő között levő különbséget minden áron meg akarta szüntetni, amint ezt Schleiermacher példája mutatja, akinek törekvése az volt, hogy a természetet szellemé és a szellemet természetté tegye. Ez az ellenvetés azonban nincs helyén. A szellem a természettől való függésének hangsúlyozása és a szellem természethez való viszonyának vizsgálata nem jelenti a kettő között levő különbség eltörlését, sőt, a kettő között levő viszony és különbség éppen ezen vizsgálatok által válik igazán világossá. Éppen ezek a vizsgálatok fogják megmutatni azt, hogy a szellem a természet minden más elve felé emelkedve miként tűz ki önálló érvénnyel célokat maga elé megvalósításra, s miként használja fel eszközül e célok megvalósítására mindazt, amit a természet számára nyújt. De a szellemnek ez a felsőbbbrangúsága is csak akkor lesz valóban érthető, ha a szellemnek a természettel való összefüggése világosan áll szemünk előtt.

Ha a világegyetem jelenségeit figyelmes szemmel tekintjük, minden nehézség nélkül vesszük észre azt a nagy különbséget, amely minden esetleges metafizikai spekuláció ellenére az élettelen dolgok és az élő dolgok között megállapítható. Az élettelen dolgok tehetetlen mozdulatlanságával és röghöz kötöttségével szemben ott van az élő dolgok mozgalmassága és fejlődése, amely önálló törvényekhez van kötve, s a növekvés és csökkenés, a kifejlés és megsemmisülés állandó képét mutatja. Ezt a különbséget az élettelen és életes dolgok között sem eltüntetni, sem letagadni nem lehet. Nagyon simplex dolog volna tagadnunk, hogy hát hiszen az élettelen dolgok birodalmában is minduntalan a mozgások szakadatlan és végeérhetetlen sorával találkozunk. Való igaz. Mozog a folyó, amely partjai között szakadatlanul siet tova, mozog a fa lombozata a szellő minden fuvalmára, mozog a hegytetőről alázuhanó lavina. Ámde ezek a mozgások a mechanika törvényei szerint s külső okok kényszerére folynak le örökös egyformaságban. Nincs itt sehol semmi cél és célra törekvés. Minden az okiság vak szerének enged. Más a helyzet az élők világában. Ebben a világban minden, ami létezik, szervezet-organizmus, amelyet az jellemez, hogy minden rész, amely benne helyet foglal, az Egész által áll fenn és attól nyer jelentést, viszont az Egész is csak a részek által létezik. Vagy más szavakkal: ahol élet van, ott a

dolgok belső autonómiájával találkozunk, amely autonómia az étellel bíró dolgok fennállásának érdekét szolgálja. Az Egész és a Részek között levő ezen viszony, amely az autonómiát juttatja kifejezésre, magába foglalja azt a tényt is, amelyet röviden így fejezhetünk ki: az élő dolgok *teleológiai* jellemmel bírnak. Minden tevékenység, amelyet élő dolgok és testek visznek véghez, egy célnak állnak szolgálatában, s tehát közöttük és a cél között az eszköz és a cél viszonya áll fenn.

Gustav Wolff, a bázeli egyetem elméleti biológia és a biológiai lélektan tanára nyomatékosan mutat rá arra a tényre, hogy pl. azon hosszas folyamat minden lépése, amely folyamatban a meg-rágott étel a bélcsatornába jut, a célszerűség jellemével bír, jóllehet ezt a folyamatot csak itt-ott kísérik tudatos képzetek. A tudat csak ott lép közbe, ahol erre feltétlenül szükség van; egyébiránt pedig a közben levő célszerű folyamatok, amelyeknél a célszerű képzetekre semmi szükség nincs, a tudat hozzájárulása nélkül mennek végbe.¹

Nincs semmi okunk és alapunk arra, hogy az életnek ezt a teleologikus jellemét tisztán csak az állati és az emberi világra korlátozzuk. Fel kell tételeznünk, hogy ez a teleologikus jellem ott van már a növények életjelenségeiben is, és ezeket a jelenségeket éppen úgy egy cél irányában működőknek kell tekintenünk, mint ahogyan célszerűeknek találtuk az állati élet tevékenységeit. Látuk, hogy az állati tevékenység nem minden mozzanatát kíséri a tudat tevékenysége, hanem csak azokat, amelyeknél ezekre múlhatatlan szükség van. Ha már most a növényi életet vizsgáljuk, akkor azt kell mondanunk, hogy a célszerűség vonása ott van ugyan a növények minden tevékenységénél, de a tudat merőben hiányzik azokból. Itt minden csak ösztönszerűen megy végbe, tehát nem tudatosan, de az ösztön megindítását mindig egy hiány okozza, amely a növény szervezetének önállítást veszélyezteti. Ennek a veszélynek elhárítására siet az ösztön, amelyet nem kísér soha a tudat, de amely mégis célhoz ér, mihelyt a felmerült hiányt pótolni tudta. Azt kell mondanunk, hogy ahol valamely külső vagy belső ingerre a szervezet részéről visszahatás támad, ott a teleológiai viszony kétségtelen. Az itt keletkező tünetényeket és je-

¹ Gustav Wolff: *Leben und Erkennen*. Vorarbeiten zu einer biologischen Philosophie. München 1933. 23. s. köv.

lenségeket pusztán az októrvény segítségével magyaráznunk lehetetlen. Mindezekből már most mi következik az étellel bíró dolgokra nézve a lélektani megértés szempontjából? Lélektani szempontból az állati élet magyarázata egészen világos. Ha az állati élet tevékenységeit a tudat kíséri sok esetben – hogy melyikben, ez most reánk nézve nem fontos –, akkor nem lehet megtagadnunk a lelket sem az állati szervezettől. Az állat már kinőtt a pusztá ösztöniség síkjából, s a maga önfenntartása érdekében arra kényszerül, hogy egyes cselekedeteit a tudat mozzanatával kíséresse. Köhlernek az orangutánokkal folytatott kísérleteiből nyilvánvalóvá lett, hogy ezek az állatok már képesek tudatos cselekvésre, amikor pusztá kézzel el nem érhető banánokat ládákra helyezkedve és karók segítségével szerzik meg maguknak. Ahol pedig tudatos cselekedet van, ott lennie kell léleknek is.

Nem dönthető el ily könnyen a kérdés a növényi életre vonatkozólag. A növény cselekedetei célszerűek ugyan, de ösztönösek, a tudat merőben hiányozván belőlük. A kérdés eldöntése itt mármost azon fordul meg, hogy vajon a lelki életet a tudatélettel kell-e azonosítanunk, vagy amellet foglalhatunk állást, hogy a lélek nem szükségképpen tudatos, s tehát a lélek és a tudat nem esnek egybe. Ha az első lehetőség mellett foglalunk állást, akkor a növényi élettől meg kell tagadnunk a lelket, mert hiszen életmegnyilvánulásából hiányzik a tudatosság vonása. Ha ellenben a második lehetőséget fogadva el, azt tanítjuk, hogy a lélek és a tudat fogalma nem fedik egymást, akkor semmi akadálya sincs annak, hogy a növénynek is lelki vonásokat tulajdonítsunk. A kérdés eldöntése semmiképpen sem nevezhető könnyűnek. A már említett Wolff abban a véleményen lévén, hogy tudat nélkül lélek nincs, a lelket megtagadja a növénytől. Ha azt kérdelem, hogy vajon embertársamnak van-e lelke – mondja Wolff: *i. m.* 213. –, akkor nem arra vagyok kíváncsi, hogy vajon veséjében vagy májában célszerű folyamatok mennek-e végbe, hanem arra, hogy van-e tudata, amely érzel, érez, akar és gondol. Ugyanezt akarom tudni akkor is, ha azt kérdelem: vajon van-e lelke a növénynek? A növénynek nem lévén tudata, lelke sincs. Ezzel ellenkező nézet szószólója Scheler, aki a lélek legalsó fokát ott találja meg, ahol a tudattalan, az érzet és kép nélküli „érzelmi ösztön” (Gefühlsdrang) nyilatkozik meg. Ebben az érzelmi nekitörésben az érzés és az ösztön még nem vál-

tak el egymástól határozottan. Ezen a fokon állanak kétség kívül a növények, jóllehet a növények nem rendelkeznek sem érzékeléssel, sem tudattal, amint ezt Fechner szerette állítani. Természetesen – úgymond Scheler –, aki az érzékelést és a tudatot a lelki élet *elemi* alapalkotórészeinek tartja, az kénytelen lesz a növényektől a lelket is megtagadni.²

E tanulmány írója, a lelket nem azonosítván a tudattal, a növényi életnek is tulajdonít lelki jellemet. Sőt, egyenesen azt kell mondanunk, hogy ahol élet van, ott lélek is van. Ez a vitalisztikus lélek azután a növényi és az állati lélek fokozatain áthaladva lesz tökéletessé az emberben és az ember által. Nem megyünk el addig a pontig, ameddig Haberlandt, a kitűnő botanikus és követői elementek, akik a növénynek érzékelő szerveket tulajdonítottak, de azt sem tagadjuk, hogy a növényfiziológia és a növénybiológia jövődő kutatásai vannak hivatva arra, hogy ebben a kérdésben a döntést meghozzák. Addig is azonban kénytelenek vagyunk annak a meggyőződésnek adni kifejezést, hogy ahol a célszerűség viszonyai uralkodnak a tevékenységek felett, ott már a lélek működésének kétségtelen jelei mutatkoznak.

Az állati világ fölénye a növényi világ felett abban mutatkozik meg, hogy itt a tudat működése már megnyilvánul s a lélek alsóbbfokú funkciói határozott alakban nyilatkoznak meg. Böhm Károly, akit mély antropológiája feltűnően közel hoz korunk bölcséletének némely irányához, elannyira, hogy egyik bölcselőnk egyenesen az egzisztenciális bölcsélet előfutárának tekinti őt, egyik dolgozatában, amely *Az ösztön és kielégedés* cím alatt jelent meg 1881-ben, a szükség és a hiány fogalmát vizsgálván arra az eredményre jut, hogy a szükség az embernél és az állatnál is tudatos, habár azt sem tagadja, hogy az állatnak vannak olyan hiányai is, amelyek soha nem lesznek reá nézve tudatosak. Azt mondhatjuk tehát, hogy a tudatosság, ha más téren nem is, de a szükség és hiány terén az állati világban is kétségtelenül megnyilatkozik. Köhler és követői azonban ennél sokkal messzebb mennek, amikor a magasrendű állatoknak, közelebbről a csimpánzoknak egyenesen értelmes és intelligens cselekedeteket tulajdonítanak. A

² Vö. Scheler: *Die Sonderstellung des menschen* c. tanulmányát a Keyserling által kiadott *Mensch und Erde* c. mű 161. s köv. oldalain (München 1927.).

Köhler által végrehajtott kísérletek alapján Scheler is arról van meggyőződve, hogy ezeknek az állatoknak cselekedetei a pusztá ösztöntől és az ehhez járuló asszociációs folyamatokból nem érthetők meg.

Bármint álljon is a dolog, az élőlények sorozatában elérkezünk immár ahhoz a fokozathoz, amelyen az emberrel találkozunk, és amely fokozat az élőlények sorozatában a fejlődésnek eddig elért legmagasabb fokát jelenti. A kérdés itt az, hogy mi a specifikus vonás, amely által az ember az alsóbb fokozaton levő lényektől különbözik, vagy ha úgy tetszik, a kérdés így is megfogalmazható: mi emeli az embert a többi élőlények s különösen az állatok világa fölé? Ez a kérdés fog elvezetni a szellem problémájának közvetlen közelébe.

Ha erre a kérdésre feleletet akarunk adni, mindenekelőtt meg kell állapítanunk azt, hogy az emberben mindazok a vonások, amelyek az alsóbbrendű élőlények fogalmának lényeges jegyeit alkotják, hiánytalanul megvannak. Az ösztön a maga végtelen erejével, a szükség és a hiány kényszerítő hatalma, a kielégedés egzisztenciális ösztöne mind ott foglalnak helyet az emberi lélekben, hogy az ember önfenntartását elősegítsék, vagy, ha kell, megvédelmezzék. Ezekről az „állati vonásokról” az embert nem lehet megfosztani. Ezek által van elválaszthatatlanul hozzákötve a természet egyeteméhez, de ezek a vonások is teszik számára lehetővé a létezést és életet. Nincs tehát mit szégyellnünk azokat. Egzisztenciánkat biztosítják, tehát nélkülözhetetlenek. Ha ezek nem volnának, elszakadnánk a természettől, és valami testetlen s anyagtalan életet élnénk, ha egyáltalában élnénk. És ha élnénk, akkor a mai emberi kultúra nyomait is hiába keresnénk. Értékeket teremteni csak az az ember tud, aki lábát az érzékiség talajában vetette meg, hogy innen minél magasabbra emelhesse fejét a szellem világába. Ha csak érzéki lények volnánk, nem létezne reánk nézve jelentés és érték. Ha csak szellemi lények volnánk, nem kellene törekednünk értékek megvalósítása után, mert azokat a maguk teljességében és tökélyében bírnánk. Az ember kettős természete az ember sorsa és dicsősége. *Az embert emberré éppen az teszi, hogy a természeti és a szellemi világ között foglal helyet.*

Minden filozófiai antropológiának súlypontja voltaképpen ezen a „között” szócskán van. Arra kell állandóan figyelemmel lenni, hogy az ember ezen „közötti” helyzete által emelkedik ki a többi élőlény sorából és élvez olyan különleges jogokat, amelyek őt csak ezen helyzeténél fogva illetik meg. Mindaz, ami benne a többi élőlényvel közös, teszi képessé őt arra, hogy ezek fölé emelkedve ne csak a természet világának tagja legyen, mint amazok, hanem felülemelkedve minden pusztán természeti fölé és egyszerűsmind ezen természeti világban vetván meg lábait, belenőjön a szellem felsőbb világába a maga szellemének alkotásai által.

Az ember lényének ez a kettős mivolta már egészen világos volt Paracelsus előtt, aki azt tanította, hogy az ember maga az egész világ, mert minden csillagnak, minden planétának, az egész égboltozatnak, a földnek és minden elemnek kivonata. De az ember több is, mint a pusztta természet, mert ezen felül még szellem, sőt angyal is. Ha természet szerint jár, a természetnek szolgál; ha szellem szerint jár, a szellemnek szolgál. Ezért van benne olyan fény, hogy ezáltal képes a természetfeletti dolgokat is megismerni: az eget, az égi lényeket, az Istent, a poklot s az ördögöt. Már most jó tudni, ha már egyszer Paracelsust emlegetjük, hogy szerinte a szellem távról sem annyi, mint a lélek, hanem több annál. Azt mondhatnók, hogy a szellem a „lélek lelke”: „der Geist der Seelen Seel”, éppen úgy, amiként maga a lélek sem egyéb, mint a test szelleme, „des Leibs Geist ist”. Sőt, ő ebben az irányban még tovább megy, azt tanítván, hogy maga az élet is valami szellemi, láthatatlan és megfoghatatlan. Ugyanezen meggyőződés hatotta át különben a Campanella bölcséletét is, amely szerint a természet maga tudattal és lélekkel lévén áthatva, a természet és az ember között eltéphetetlen kötelék van. Paracelsus tana azonban mélyebb és problematikája gazdagabb.

Az emberi lényeg ezen kettős mivolta világosan figyelmeztet tehát arra a nagy összefüggésre, amely az ember és a természet között fennáll. Egyszersmind azonban megmutatja azt az utat is, amelyen a szellem fogalmának bölcséleti magyarázatában tovább kell haladnunk. Az embernek a természet és a szellem világa között elfoglalt helyzete arra is mutat, hogy van benne valami, ami nem pusztán természeti, sőt nem pusztán az életből fakadó. Teste által a természethez van kötve, s lelke is a természet ingereinek

hatása alatt fejti ki a maga kétségtelenül gazdag tevékenységét. A lélek is azonban szorosan a természethez van kötve, s önmagában valóban elégtelen arra, hogy a pusztán természeti világ fölé emeljen. Az értelem munkája a tisztán hasznossági viszonylatokban halad, s a természet által nyújtott anyag az, amelynek formát és alakot nyújt a maga tevékenységével. A lélek értelmi tevékenysége voltaképpen a testi élet műszere, s a világban való tájékoztatásunkat segíti elő azáltal, hogy maradandó és meghatározott képeket szolgáltat nekünk. És ha valóban be fog bizonyulni tovább folytatott kísérletek nyomán, hogy az állatvilág felsőbb tagjai is képesek az értelmes tevékenységekre, akkor igazán nincs semmi olyan többlet az emberi organizmusban, amely által az állatvilág fölé emelkedhetnénk. *Kell tehát lennie az emberben egy felsőbb olyan elvnek is, amely a lélek felett helyezkedik el, s az embert képessé teszi arra, hogy egy felsőbb világ tagjává legyen. Ez a tevékenység más nem lehet, mint a szellem.*

Az emberben tehát a test és a lélek működése mellett meg kell különböztetnünk a szellem működését, amely által az ember minden élőlény fölé emelkedik, és képessé lesz arra, hogy segítségével célokat tűzven ki a maga számára, ezeket a célokat a természet és a lélek segítségével valósítsa meg. Ahol ez a célkitűzés merőben hiányzik, ott az egyén fejlettségi foka valóban alig magasabb, mint a *brutum pecusé*, amely ösztöneinek engedve tengeti öntudatra nem jutott életét. A test is, a lélek is az ösztönök vad erejének enged, és nem tesz válogatást ösztön, ösztön-kielégedés és önkorlátolás, kényszer és szabadság között. Csak a szellemnek jutott osztályrészül, hogy az ösztönök nyers erejét leigázva vagy korlátok közé szorítva, válogatást tegyen közöttük, s a maga önerejének tudatára jutva szabadon határozza el magát tevékenységében.

Ha a szellem sajátos lényegét közelebről meg akarjuk érteni, szükség lesz előbb kissé tüzetesebben vizsgálnunk az ember antropológiai alkatát bölcséleti szempontból. Ennek a vizsgálatnak kiindulópontja a következő tétel: *az ember a maga szervezetében egy tökéletes egység képét mutatja.* E tételben a hangsúly az „egység” fogalmán van. Egészen téves útra lépünk, ha az embernek ezt az egységét a test és a lélek, valamint a szellem három szubsztanciájának merev elkülönítésével tépnők három bizonytalan részre, s ezáltal még lehetőségét is elvágónók annak, hogy az embert mint

eltéphetetlen és tökéletes egységet értsük meg. Az ember ezen egysége kétségkívül a test organikus egységében jelenik meg előttünk, de ez a test – ha azt bölcséleti szempontból tekintjük –, csak külső megvalósítója az általa és benne megjelenő *ösztönök* szigorú egységének. A test az *ösztönök* egységének megjelenése a látható világban. Az egész világot átható egyetemes élet ui. az *ösztönök* által siet megvalósulásra és az *ösztönök* által tartja fenn magát. Ebből a célból az *ösztönök* szerveket és orgánumokat alakítanak ki a maguk számára, s minden egyéni élet kezdetét éppen ezeknek az orgánumoknak kialakítása képezi. Ezen szervek nélkül az egyéni élet ki sem alakulhatna a maga teljességében, s még kevésbé volna képes arra, hogy beilleszkedjék abba az *életmezőbe*, amely nélkül élet nem állhat fenn. Az egyéni élet ui. távolról sem alakulhat ki tisztán az egyéni testbe zárva, hanem szükséges kiterjednie arra a közvetlen *térre*, amely az egyéni életet körülveszi és táplálja, valamint arra az *időre*, amely már az egyéni élet mögött van, de arra az időre is, amely még előtte van. Az „életmező” tehát hozzátartozik az élethez, amint az az élő egyedben kialakul, s az egyént körülvevő környezetet és az egyént körülvevő időt jelenti. Az *ösztönök* rendszere a kialakított szervek és orgánumok segítségével fejt ki önmagát, de egyszersmind ezen szervek által fogódzik bele a maga életmezejébe, s szinte azt mondhatnók, hogy ezen szervek által teszi bizonyos mértékig saját életmezőit a maga alkotórészeivé. Ez semmiképpen sem metafizika, hanem olyan tény, amelyet mindenki el fog ismerni, mihelyt az élet fogalmát a maga egyetemességében fogja fel, és belátja azt is, hogy minden egyéni élet az egyetemes életnek egy fodrocskája, amely csak addig képes magát fenntartani, amíg ebbe az egyetemes életbe a maga életmezői közvetítésével bekapcsolódik. Az egyéni szervezet a maga növekedésére és fenntartására szükséges anyagokat szervei segítségével ezekből az életmezőkből szívja, és a maga életének folytatásait ezekben az életmezőkben helyezi el. A növekvés folyamán azután mind nagyobb mértékben nő bele ebbe az életmezőbe a szervezet, s innen van, hogy még fiatal korában elszenvedi úgy-ahogy életmezejének megváltoztatását, de meglett korban minden ilyen változtatás katasztrofális lehet. A térbeli életmező mellett azután az időbeli életmező is mind erőteljesebben érezteti a maga hatalmát, s az emlékezések éppen úgy, mint a

jövőre irányuló vágyak, törekvések, akarások, tervek az egyéni életet eltéphetetlen szálakkal fűzik magukhoz, s ezeknek az életmezőknek megváltoztatása az egész egyéni élet megváltoztatását jelenti. „Szívet cseréljen az, aki hazát cserél.” Világos mindezekből, hogy az életmezőkhöz való alkalmazkodás és az életmezőbe való belenövés az egyéni élet kiteljesülése szempontjából nélkülözhetetlen. Ez az alkalmazkodás és belenövés pedig részben a kialakult szervek által történik, amelyek a bennük élő ösztönök engedelmes eszközei. Minél tökéletesebbek azok a műszerek, annál tökéletesebb lesz ez az alkalmazkodás és belenövés is, s annál több reménye lehet az embernek a maga egyéni életének sikeres kialakítására. Nem tagadhatjuk, hogy a szellem a lángész eseteiben éppen ezt a belenövést és alkalmazkodást teszi lehetetlenné, ami a szellem kialakulása szempontjából elengedhetetlen, s ezért érthető, az egyéni élet szempontjából azonban káros, mert annak legyőzhetetlen akadályá.

A tökéletesen egységes ember lélektani tevékenysége is elsősorban az életmezőbe való belenövést szolgálja az embernél éppúgy, mint az állatnál. A testi organizmus és a lelki tevékenység között a viszony abban áll, hogy a lelki tevékenység a testi orgánusok részére az életmezők ismeretét közvetíti. Itt természetesen ismeret alatt nem a logikai úton szerzett ismereteket értjük, hanem csak azt az értesülést, amelyet érzékszerveink által közvetít lelkünk tevékenysége az ember egységével. A lelki tevékenység teszi lehetővé, hogy tudatom előtt a színek, a hangok, az ízek, a szagok, a hőmérséklet adatai stb. megjelenjen az egyéni élet kifejlésére használtassanak fel. De a lélek tevékenysége tájékoztat minket az időben fekvő életmezőről is, akkor amikor a múltat visszamemlekezik, vagy a múltat elfelejti, a jövőbe tekint a vágyakozással és törekvéssel, vagy pedig a jövőről tekintetünket elfordítja.

Ha már most a testi és lelki életnek ezt az összefüggését, amelyet itt csak éppen vázolhattunk, elfogadjuk, akkor nyilvánvaló, hogy semmiképpen sem helyeselhetjük azt az álláspontot, amely a testben egy kiterjedt szubsztanciát lát, a lelket pedig gondolkodó szubsztanciának tekinti. A kettő egymástól ekként mereven nem választható el. Mi nem tagadjuk, hogy álláspontunkkal szemben bátran felhozható az az ellenvetés, hogy hát miként kerül a lélek az anyagból álló testbe a fejlődés lassú folyamán; ámde azt sem

tagadhatja senki, hogy a test és a lélek különálló szubsztanciájának együttműködése, s a két szubsztanciának egy testben való egybekötöttetése éppen ilyen, de még misztériózusabb nehézségbe kerül. Hogy a lélek érckapcsokkal van hozzákötve a testhez, senki nem tagadhatja, aki megértette, hogy idegrendszer nélkül és agytevékenység híján lelki működés lehetetlen. Ezért nincs lélek test nélkül, azaz anyag nélkül. A parapszichológia botorkálásai semmiféle adatot nem tudnak szolgáltatni ennek az állításnak ellenkezőjére. Éppen ezért mi egyebet nem tudunk mondani, mint azt, hogy az élő ember egységes rendszer, amelynek különböző irányú tevékenységei ezen egység által és ezen egység fennállása érdekében léteznek. Azt kell állítanunk, hogy a test és a lélek viszonyának kérdése is voltaképpen biológiai probléma, amelyet a biológiának kell majd tisztázni; a lélek az élet szolgálatában áll, s minél magasabb rangú az élet, amelyet szolgál, annál magasabb rangú és annál fejlettebb maga a lélek is. Az állati lélek példája bizonyítja ezt.

Az ember antropológiai alkatának erre a biológiai alapjára helyezkedik el az emberi egységnek az a tevékenysége, amelyet a görögök, s amint láttuk még Kant is az „ész” szóval jelölt, de amely a filozófia egyetemesebb szempontjából tekintve a „szellem” szóval jelölhető igazán. Most a szellem fogalmának tüzetes tárgyalására térünk, s azt igyekezünk megérteni, hogy a szellem sajátos tevékenysége miben nyilatkozik meg, és mit jelent az emberi egység szempontjából.

III.

Az újabb filozófiai nemzedék egyik kiemelkedő vezére, Nicolai Hartmann *Das Problem des geistigen Seins* című mély lélegzetű munkájában (megjelent 1933-ban) a szellem fogalmát beható vizsgálatok tárgyává tévén, mindenekelőtt azt állapítja meg, hogy mi *nem* a szellem. Kétségtelen ui., hogy a szellem meghatározása éppen úgy lehetetlen, mint a legtöbb bölcséleti alapfogalom, pl. az anyag, élet, tudat, szubsztancia, lét, realitás, érték stb. meghatározása. Ezért sokkal könnyebb vállalkozás annak megállapítása, hogy mivel *nem* azonosítható a szellem. E megállapítások során

arra az eredményre jut szerzőnk, hogy a szellemet mindenekelőtt nem lehet az „élet”-tel azonosítani, mert hiszen étellel találkozunk mindenütt, ahol a létnek pusztán fizikai síkja fölé emelkedünk. De nem azonosítható a szellemmel a tudat sem, mert hiszen a szellem sok alkotása – különösen a művészet terén – nem tudatosan alakul ki, és megfordítva: a tudatnak sem kell mindig szellemnek lennie, mert hiszen találkozunk azzal már a magasabb rendű állatok körében is. Általában – jegyzi meg Hartmann – szellemmel a tiszta pszichikum területén nem találkozunk, s aki a szellem megértésére el akar jutni, annak a pszichologizmus álláspontja fölé kell emelkednie. De Hartmann még tovább megy negatív megállapításában. A szellemet – véleménye szerint – nem lehet azonosítani az öntudattal sem. A szellem ui. nem mindig tud arról, amit tesz. Még kevésbé igaz Hegel kijelentése, hogy a szellem az, amit a szellem önmagáról tud. A szellem sokkal inkább irányul a világra – úgymond Hartmann –, mint önmagára, s ezért inkább Weltbewusstsein, mint Selbstbewusstsein. „Das besagt: er ist nicht, was er von sich, sondern was er von der Welt begreift.” (i. m. 46.) De továbbá: a szellem nem annyi, mint az ész. Ennél az azonosításnál ui. két eset lehetséges: 1. vagy az isteni ész egyetemes tökélye lebeg az azonosítók előtt, vagy 2. az emberi ész logikai szűke. Első esetben az emberi tapasztalat és ismeret alapján nem lehet értékelni az emberfeletti szellemet. A második esetben pedig a meghatározás igen szűk lenne, mert a szellem, mint racionalitás, nem foglalja magában a szellemi lét teljességét. A racionalitás ui. csak egy mozzanat a szellem alkatában, és segítségével nem lehet megmagyarázni a szellemnek még ismerő tevékenységét sem, nem is szólva a szellem megélő, aktív vagy értékelő oldaláról. Ámde a negatív definíciók sorozata itt sem ér még véget. A szellemet azáltal sem lehet meghatározni, hogy emberi szellemnek jelentjük ki, amikor ellentétbe állítjuk mindazzal, ami anyagi, organikus, lelki. Itt a főhiba az, hogy még azt sem tudjuk, vajon mi az „ember”, és mégis emberi szellemről beszélünk. És végül: a szellem nem is aktusok végrehajtása, amint ezt Scheler tanítja, azt vélvén, hogy a szellem adekvát kifejezését kapjuk, ha azt állítjuk, hogy az aktusok aktivitásában maga a szellem jut kifejezésre. Ezzel a meghatározással túlságosan a lélek közelébe jutunk. Nagyobb nehézség azonban az, hogy végrehajtás alatt nem gondolhatunk valamely

passzív történésre vagy folyamatra, mert ebben az esetben a szellem puszta természeti folyamat lenne. Az aktus „végrehajtsa” mögött ott kell lennie annak, aki azt „végrehajtja”, s ez nem lehet más, mint az ember. Ott vagyunk tehát, ahol voltunk, a szellem antropológiai irányú meghatározásánál.

Ezen negatív meghatározások valóban sok tekintetben hozzájárulnak a fogalom tisztázásához. Nem szándékunk mindeniket tüzetes vizsgálat tárgyává tenni. Csak egyre óhajtunk reflektálni: arra a meghatározásra, amely szerint a szellem nem azonosítható az öntudattal sem. Hartmann ezt az állítását azzal indokolja, hogy a szellem nem mindig tud arról, amit cselekszik. Ezt a megállapítást kétségbe kell vonnunk. Az öntudat kérdését alább tüzetesebben taglaljuk, s azért itt csak röviden jegyezzük meg azt, hogy a szellem lényege éppen az önmagáról való tudatban áll, s ezáltal válik az ember megkülönböztető jegyév. A szellem a maga fényében szemléli saját tevékenységét, és ezen állandó szemlélet által teremti önmagát mint realitást. Mi Hartmann véleményével szemben éppen azt fogjuk bizonyítani, hogy a szellem mindig önmagának tárgya, mert mindenben önmagát keresi és önmagát találja meg. Ezt a tényt fogjuk az alábbiakban megvilágítani.

Előbbi antropológiai fejtegetéseink fonalán eljutottunk addig a pontig, hogy a lélek működését az életmező elsajátítása érdekében megértettük. A léleknek ez a működése a tudat fényében történik, mindazonáltal merőben az emberi egység előmozdítása és megvalósítása a célja. Ez a működés pedig oly módon történik, hogy a lelki tevékenység az életmező minden jelenségét a maga tárgyává teszi azáltal, hogy azokról benyomásokat és képeket készít. Mi ezen benyomások és képek által uralkodunk életmezőinken és tesszük lehetővé saját magunk létezését. A további magyarázatok szempontjából itt azt fontos szem előtt tartani, hogy a lélek a maga tudatos tevékenysége által mindent tárggyá tud tenni, ami az életmezőkön az emberi egység létét érinti, s az alkotott képek által ezeket a tárgyakat a maga birtokává is teszi. De *csak ennyire* képes, és többre nem. Röviden kifejezve: a lelket jellemző tudat tárgy-tudat. A tárgy-tudat azonban jól megkülönböztetendő az ön-tudattól, amelyben és amely által az *Én saját magát teszi tárgyává*. Tudattal az állat is bírhat, mert hiszen asszociációi és emlékezete által

ura az életmező egzisztenciális jelenségeinek, ámde nem ura saját magának. Önmagát nem tudja saját magának tárgyává tenni.

Az ember éppen ezen öntudat által emelkedik ki a pusztá állati sorból és lesz azzá a lényé, amelyen a lét legmagasabb formája beteljesül. Mit jelent mármost ez az öntudat, amely az újabb bölcséleti irodalomban a tudattól jól megkülönböztetve ismét olyan nagy szerephez jutott? Az öntudat azt jelenti, hogy a fejlődésnek erre a fokára eljutott ember immár nemcsak a maga képeiről tud, hanem *tud ezen tudásáról is*. Az öntudatban lesz a szellem a maga tárgyává, s a szellemet éppen az jellemzi, hogy a saját maga tárgyává tud lenni. A szellem örökösen önmagát szemléli, s lényege ebben a szemlélésben merül ki. A szellem ezen szemlélet által tehát önmagát teszi tárgyává, s ez azt is jelenti, hogy a szellemet senki és semmi más nem teheti a maga tárgyává, hanem csupán maga a szellem. Ezzel az önszemléléssel a szellem a világ fölé emelkedik, de föléje emelkedik önmagának is, éspedig fokról fokra emelkedik önmaga fölé abban a mértékben, amely mértékben az emberi egység a maga lassú, de szakadatlan fejlődése folyamán kialakul. Az emberi kifejlésével jár együtt a szellemi tevékenység kifejlése is, s ezzel a kifejléssel karöltve a szellem gazdagodása és izmosodása jár. A szellem nem merev szubsztancia tehát, hanem örök tevékenység, amely szüntelen értékmegvalósulást és értékgyarapodást jelent.

Ha így fogjuk fel a szellemet – s mi másként felfogni nem tudjuk –, akkor könnyű lesz megértenünk azt a tételt is, amely szerint a szellem *abszolút alany*, amelyre nézve minden tárgy, még saját maga is. Ez az egyetemes alany-mivolta az örökös tevékenységen alapul. A szellem e természetéből érthető meg Hegel tana is, amely szerint a szellem örökös levés, amely örökös levés által önmaga valósul meg. Ebben az örökös levésben a szellem folytonosan tárgyává lesz önmagának, és egyetemes alanya mindannak, ami az emberi egység létezésének körébe kerül. És ha továbbá eszünkbe tartjuk azt, hogy a szellem ugyan végtelen és örök tevékenység, de ezen végtelen tevékenység folyamán rendre s lassanként lesz az ő maga tökéletes tárgya, azaz valósul meg, akkor azt is megértjük, hogy a szellemen a végtelen ölelkezik a végessel. A véges Énben ekként ömlik át a szellem végtelensége annál nagyobb mértékben, minél nagyobb mértékben képes az Én ezt a

végtelen szellemet megvalósítani a maga tevékenysége által. Az intuíciónak ritkán adódó termékeny pillanatában ez a végtelenség feltárulhat a véges szellem előtt, amikor az a dolgok és a lét legmélyebb értelmébe vethet egy futó pillanatot, és részesévé lehet Isten boldog megélésének. Ezért valóban két világ találkozik az ember egységében: a természeti világ mulandó végességével találkozik a szellemi világ örökkévaló végtelensége. Bármily paradoxonnak lássák is, de igaz: ha az ember nem lenne véges lény, sejtelve sem lehetne a végtelenségről.

A szellem önszemlélete nem egyéb ezek szerint, mint a szellem önmagáról való tudása. Hogy ez a tudás nem logikai szkémák között lefolyó ismeret, ez természetes. Éppen ezért nevezzük azt szemléletnek. A szellem, amikor önmagát kifejtve szemléli és tárggyá teszi, nem szorul rá semmiféle fogalmi vagy ítélő tevékenységre, hanem egyetlen pillantással ragadja meg önmagát, hogy ezen megragadás által meg is valósuljon. A szellemnek ez a közvetlen szemlélete az a végső pont, amelynél tovább az emberi egység magyarázásában és megértésében tovább nem lehet már menni. És e végső pont megértése is egyéni megélést kíván, mert mivel ő maga sem fogalmi tevékenység, a fogalmi tevékenység számára hozzáférhetetlen. A szellemet csak az érti meg, aki azt megélvén a megélés által magával azonosítja. Ebből világos, hogy akiben a szellem nem munkál, az a szellemről sejtelemmel sem bírhat.

Mielőtt ennek az önszemlélő tevékenységnek elemzésében tovább mennénk, fel kell vetnünk a kérdést, hogy mit jelent ez a tevékenység, s tehát a szellem működése az emberi egység megvalósulása és fenntartása szempontjából? Itt mindenekelőtt azt kell tudnunk, hogy amiként a lélek, a test műszere lévén, a testre van mint szubsztrátumára utalva, akként a szellem a lélekre van utalva, mint olyan szilárd alapra, amely nélkül a maga tevékenységét a különböző síkokban képtelen megvalósítani. *A szellem feladata ui. az, hogy örökké tartó működése által az emberi élet számára új és magasabb életmezőket alakítson ki.* A lélek az életmezőket minden jelenségét képes tárggyá tenni, s ezáltal az egyéni életmezőket kibővíteni az adottságok alapján. A lélek értesítést képes adni mindenről, ami a világegyetemben az emberi egység számára adva van, de ezen az adottság körén kívül menni, vagy a fölé emelkedni egyetlen lépés-

sel sem képes. Ezért bátran mondhatjuk, hogy a lélek világa a „van” világa, mert az óhajtások, vágyak, reménységek csak mutatják egy elérendőnek vagy elérhetőnek esetleges létezését, de e a létező körébe nem képesek elvezetni.

Ezzel szemben a szellem új világot nyit meg látó szemeink előtt, s az egyéni élet körét a megadott életmezők *főlé* terjeszti ki, hogy azáltal az emberi egység a maga emberi mivoltának teljességére jusson el. Ahol a szellem önmagát szemlélő tevékenysége hiányzik, ott hiába akar az ember maga fölé emelkedve egy magasabb világ polgárává lenni, mert minden fáradozása csődöt fog mondani. A lélek mindent tárggyá tehet, csak éppen az öntudatos Ént nem, mert ez az Én a lélek köre felett helyezkedik el, s ebben a magas régióban szemlélet tárgyává teszi nemcsak azt, amit a lélek teremtett a maga tevékenységével, hanem szemlélet tárgyává teszi önmagát is, hogy ezen szemlélet nyomán a lélek tevékenységeinek segítségével kialakítsa önmagát az ismerés, a cselekvés, a műalkotás és műszemlélet síkjában. E célból a szellem felhasználja az életmezők minden adatát, és igénybe veszi a lélek minden tevékenységét. E ponton ismét egészen világossá válik, hogy a szellem a természethez kötve a természettől függ abban az értelemben, hogy a természet és lélek szolgáltatják számára azt a szubsztrátumot, amelyen láthatóvá lesz magát kialakítván.

A szellem ezen új életmezőket teremtő tevékenységét, amely önmagának tárgyasításában áll, a tiszta és tökéletes *szabadság* jellemzi. Azt kell mondanunk, hogy a szabadság a maga igazi, filozófiai értelmében csak a szellem területén létezik. A test minden megmozdulása a természet vastörvényeihez van kötve, s ha a test ezen törvények ellen lázadva a természet erőivel szemben saját akaratát akarná megvalósítani, önmaga ellen törne és létét döntene végső veszélybe. Itt mechanikus szükségszerűség uralkodik, amely alól nincs kivétel. A lélek területén is hiába keressük a szabadságot. E területen megszűnik ugyan a mechanizmus szigorú hatalma, de kérlelhetetlenül uralkodik az okiság törvénye. A lélek minden tevékenységének megvan a maga elégséges oka, s az oktörvény a maga óriási hálózatába fonja a lélek minden mozgását. Ezzel szemben a szellem minden külső nyomástól függetlenül önmagát organizálja, s önmaga tevékenysége által fejt ki azt a végtelen rendszert, amely benne pihen s vár kifejezésre. Ez a

rendszer a szellem mélyében nyugszik, s az a tevékenység is, amellyel ez a rendszer megvalósul, a szellem autonóm tevékenysége, amely a saját törvényének engedelmeskedik. Ez az autonómia jelenti a szabadság igazi lényegét. A szellem önmagának oka, célja és tevékenységének törvénye is önmaga. Ebben az autonómiában nyilatkozik meg a szellem autarkeiája, vagy magyarul mondhatnók talán így is: a szellem önelégsége. A szellem a maga örökös és végtelen önszemléletében saját maga törvénye szerint jár el, és magán kívül semmi másra nem szorul. Önmagának oka és célja is lévén egyszersmind, önmagának kezdete és vége is. Így állván a dolog, nem csodálkozhatunk azon, hogy Schelling a szellem ezen végtelen és szabad önmegvalósítása tevékenységét előtérbe állítva azt is hangsúlyozza, hogy ez a végtelen organizáló tevékenység nem állhat meg a természet korlátainál, hanem azokat lerontva, a maga organizáló hatalmát itt is érvényre juttatja. Még a nyers anyag is szabályos figurákban kristályosodik, s a világ egész rendszere az organizáltság nyomait mutatja. A szellem ősképe és tiszta formája – úgymond Schelling – megmutatkozik a mohától kezdve, amely az organizáltság nyomait alig mutatja, ama nemes *alakokig*, amelyek az anyag nyomait magukról letörölni látszanak. Mi Schellinget talán nem követjük egészen eddig a pontig, de a szellem organizáló erejét és teremtő hatalmát fennén hirdetjük mi is. A szellem teremtő és szabad ereje nyilatkozik meg a gondolkodás és ismeret terén, az akarat és cselekedet világában, a műalkotás és műélvezet birodalmában, ahol a szabadság fogalma egyformán otthonos, vagy legalábbis otthonosnak kellene lennie. Ahol ez a szabadság hiányzik, onnan kipusztult a szellem, s az emberi egység élete csak vegetatív élet, amely a puszta létnél többre soha sem viszi. És ez minden nehézség nélkül, könnyen megérthető. A szellem csupa tiszta és végtelen öntudat, amely a maga tevékenysége által önmagát valósítja meg. Ahol az önmegvalósítás szabadsága akadályokba ütközik, ott a szellem sem valósulhat meg. Ahol ez a szabad önérvényesítés pedig akadályokba ütközik, ott a gondolat, az akarat és az alakítás tárgya nem a szellem, hanem a szellemtől idegen valamely más erő és hatalom. Ennek megértése bővebb magyarázatra nem szorul. Példákkal a világtörténelem se-regestül szolgál, csak meg kell érteni azokat. Természetesen ez a

megértés is csak ott sikerül, ahol a szellem tevékenysége szabad és erőteljes: a szellemet csak a szellem ismerheti meg.

A szellem szabad és végtelen teremtő tevékenységének tárgyalása szolgálhat talán legalkalmasabb pontul arra, hogy egy sokat szellőztetett problémát vessünk itt fel, amely problémára való felelet közelebb visz a szellem filozófiai megértéséhez is. A modern bölcsélet bizonyos irányai szembehelyezik a szellemet az étellel, sőt eljárásukban oly messzire mennek, hogy a szellemet egyenesen a lélek ellenlábasának tekintik, amely az élet és az ösztönök szabad kifejlését vészterhesen megakadályozza. Elég, ha Ludwig Klagesre gondolunk, aki egész kétségbeesetten látja, hogy a szellem a lelket gúzsba köti, és az ösztönök szabad kifejlésében napfényre törő jelentéseket végleg halálra ítéli. Az élet és a szellem, illetve a lélek és a szellem viszonyának ily módon való felfogása valóban vészterhes azokra nézve, akik a szellem fogalmával tisztába nem tudnak jönni, vagy talán nem is akarnak. A kettő között levő viszony – amint ez már talán a fentebbi fejtegetésekből is elég világosan kitűnik – egészen más. Ami az élet és a szellem között levő viszonyt illeti, mindenekelőtt azt kell megjegyeznünk, hogy a szellem tulajdonképpen az élet betetőzését jelenti, s már maga ez a szerep is lehetetlenné teszi a szellem minden áskálódását az élet ellen. Böhm Károly az ideáról és az ideálról tartott értekezésében a legfőbb ideálul egyenesen az élet ideáját vallja, mert az élet az a legfőbb valóság, amely az ember előtt, mint megvalósítandó cél lebeg. Ezért az idea éppen a szellem életében jelent egy csomópontot, amely csomópont azonban az élet végtelen megnyilvánulását foglalja magába. Aki tehát az élet és a szellem között antagónizmust hirdet, az nincs tisztában sem az élet, sem a szellem fogalmával. De egyébiránt a fennebb mondottak alapján elég világos az is, hogy a szellem az élet kiteljesítője. A szellemnek az emberi egység tökéletes kialakulása szempontjából éppen az a jelentősége van, hogy új életmezők teremtésével bővíti ki az élet területét, s teszi az életet magát gazdagabbá, emberileg tökéletessé. Ha a helyi és időbeli életmezők mellől a szellemi életmező hiányozna, az emberi élet végtelen szegénnyé és sivárrá válnék azonnal. Mi marad meg ebből az életből a tisztán biológiai életen kívül, hogyha elvonnók abból mindazt, amit a szellem teremtett? Pusztá csontváz a maga ijesztő soványságával, és a rideg idői enyészés,

amelyből hiányzana mindaz, ami az emberi életnek bájta, varázsa, dísz és értéket ad. Mi lenne az ember élete a szellem jogi, erkölcsi, tudományos, művészeti és vallásos alkotásai nélkül? Mi lenne az emberi nyelvből, ha csak az emberi biológiai szükségletei fejlesztették volna? Mit érne az emberi tudás, ha a szellem önalkotó tevékenysége híján még arra sem volna képes, hogy magát a környező természetből kiemelve, legalább az élő és élettelen között tudjon különbséget tenni? Vagy gyönyörködnének-e abban az ún. emberi lényben, amely ahelyett, hogy szabadon választana a jó és a rossz között, pusztán szorító ösztönei terhe alatt nyögve mechanikus kényszerűséggel hajtana végre cselekedeteit? S érne-e valamit az az élet, amelynek viselője kénytelen volna a maga gyarló és törekény létét a szeszélyes sorsa bízni, s megelégedni azzal, hogy minden rezzenésre és levélzörrenésre ijedten rejtse el magát sötét odúkba és járhatatlan sűrűségekbe? Az az élet, melyből hiányzik a szellem életmezője, nem érdemes arra, hogy végigéljük.

Nincs azonban ellentét a lélek és a szellem között sem, mihelyt a kettő közti viszonyt helyesen fogalmazzuk meg. Amiként az öntudatos fogalom helyezkedik el a nemtudatos kényszerűséggel készült kép felett, úgy helyezkedik el a szellem a lélek felett, amely válogatás nélkül készít képeket mindenről, ami az ő tudatának körébe esik. A lélek napja egyformán süt fel jók és gonoszok feje felett. Nem így a szellem. A lélek tudatos, a szellem öntudatos. Hogy a kettő között mily mélyreható a különbség, azt talán már a fennebbi fejtegetések is kellően mutatják. De még világosabb lesz a viszony, s a a lélek és a szellem közti különbség, ha a pszichologizmus ellen felhozott érveket vesszük figyelembe, és elismerjük azt a tényt, hogy a lélek tevékenységei a „kell” kérdésre nem adnak feleletet. Miképpen jönnek létre a gondolkodás különböző műveletei, és az ismerés folyamata miféle formák között valósul meg? – erre a kérdésre a lélektantól kell feleletet várnunk. Ámde hiába várjuk a feleletet a lélektantól, ha a megvalósult műveletek tartamának értéke iránt tudakozódunk. Hogy mi módon folyik le a cselekedet s miféle mozzanatok együttese alkotja az akaratot? – erre a kérdésre szintén a lélektan fog feleletet adni. Hiába várnók azonban tőle a feleletet, ha a cselekedet tartalmáról s az általa megvalósított erkölcsi értékről van szó. Hasonló az eset az esztétikai alkotások terén is. Az esztétikai alkotás ugyanazon lélektani

processzusában valósul meg az az alkotás, amelyet méltán nevezünk szépnak, s az az alkotás is, amely a szép jelzőre nem tarthat igényt. Vajon mármost mindezekből az következik-e, hogy a szellem a lélek ellenlábas, amely a lélek értékalkotó tevékenységének ellene áll és azt meggátolja? Távolról sem. A szellem a lélek tevékenységeit az értékek világa felé irányítja, s úgy szabályozza ezeket a tevékenységeket, hogy eredményük az érték megvalósítása legyen.

Ezzel a megállapítással meg is érkeztünk a szellem sajátos világához: *a jelentés és az értékek világához*. A jelentés és az értékek világa egy egészen különálló és önálló területet jelent. Az érték és a jelentés (*Logosz*) nem lélektani valóságok, nem is metafizikai entitások, amelyek minden léttől függetlenül léteznek. Ha metafizikai entitások lennének, s létezésük módja más lenne, akkor nem mondhatnánk egyebet róluk, mint azt, hogy valami nem-anyagi szubsztanciák, amelyek egész világunkat áthatják. Ez azonban nem megoldás, hanem egy fontos probléma nem is túlságosan vitéz elodázása. Világosabb lesz mindjárt állításunk, ha egy példán mutatjuk be, mit kell jelentés és érték alatt értenünk. A szó, amellyel magunkat a nyelvben kifejezzük, kétségtelenül az emberi szervezet fiziológiai mechanizmusának eredménye, s mint ilyen, nem-tudatos kényszerűséggel áll rendelkezésünkre. Az így keletkezett szóban azonban csak akkor van benne a jelentés, hogy ha én azt a benne levő jelentést megértettem. Ha tehát a szóhoz az értelem nem járul hozzá, hogy az abban levő jelentést megértse, a szó vak és értelmetlen marad. A jelentés tehát az értelem műve. Jól látta ezt már Duns Scotus, amikor a jelentést a megértett dolog tulajdonságának mondja, s azt a tételt állítja fel: *res non significatur ut existit, sed ut intelligitur*.³ A jelentés világa pedig összeesik az érték világával. Az érték csak úgy létezik a mi számunkra, ha megértettük. A jelentés is csak akkor létezik. Mind a kettő a Logosz körébe tartozik, s a Logosz világa a szellem világa.

Az érték és a jelentés a megértés által válnak jelentéssé és értékekké. A megértés a szellem tevékenységéből fakad. Miként történik a megértés? – ez a filozófia egyik legfontosabb és legbonyolul-

³ Vö. Heidegger: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tübingen 1916.

tobb kérdése, jöllehet első pillanatra igen egyszerűnek látszik az egész dolog. Az értelem kötelessége a dolgok megértése – hangzik a laikus szó. Hangzik, de nem magyaráz. Igen messzire vezetne a kérdés elemzése. Itt meg kell elégedünk annak a konstataálásával, hogy a szellem a maga öntudatos tevékenységével megérti azt, amit önmagával, a maga lényegével azonosít. Az értelem munkája a jelentés megértéséhez még nem elegendő. Az értelem a maga szárait vonja meg a lélek által szolgáltatott képek között, és az okiság viszonya szerint rendezi el a dolgokat, de azokat önmagukban, saját jelentésük szerint nem tudja megérteni. Az értelmes ember könnyen létesít összeköttetést a nagy világ jelenségei között, és könnyen „átlát a szitán”, a gyakorlati életfolytatás minden ügyességével képes uralkodni a dolgokon. Csak egyre nem képes: nem képes arra, hogy a dolgok jelentését a tömörítő intuíció segítségével lényegükben ismerje meg. Ehhez a szellem öntudatos tevékenységének legmagasabb fokára van szükség. „Minden dolog szívében a lüktető központot megtalálni” – úgymond Böhm a maga plasztikus nyelvén – a szellem feladata, amely a dolgok noumenális oldalát ragadja meg, míg az értelem a fenomenális oldalt állapítja meg. (*Ember és Világa*. III. kötet, 115.) Ez a megértés azonban csak akkor lehetséges, ha a dolog csakugyan jelent valamit. Azaz: a dolgok természetében van, vagy sajátosságuk, vagy bírnak olyan vonással – a kifejezés nem lényeges –, amely mint az *ő jelentésük*, a szellem által megértetvén a mi számunkra, mint *értelem*, a dolgok megértett lényege áll előttünk. A dologban nincs semmi metafizika vagy titok. A dolog bizonyos vonásainál fogva nekem jelent valamit. Ez az *ő lényege*. Ha a dologban ez a vonás nem lenne meg, s ha én ezt a vonást szellemem öntudatos tevékenysége által nem érteném meg, akkor az nekem nem jelentene semmit. Mint ahogyan egy magasabb szellem egészen bizonyosan másként lát és másként ért meg minden dolgot, mint az én alacsony rendű szellemem. A létező dolog csak egy alkalom arra, hogy én megértsem, de az értelme az én öntudatos szellemem mélyéről csillan fel átható és a dolog lényegét megvilágító fénnel.

Amit itt röviden a jelentésről mondtunk, az értékről is elmondható, mert a jelentés és az érték világa ugyanaz. Egészen téves úton járna tehát az, aki az érték lélektani eredetét állítaná, s azt vélné, hogy a pszichologizmus álláspontjáról az érték problé-

mája véglegesen megoldható. Nem lehet tagadni, s mi sem tagadjuk, hogy az érték a maga szálaival lenyúlik a lélek talajába is, és egyenesen a lélek közvetítésével jut az emberi tudatba. Az érzés – amint Böhm Károly mondja az *Ember és Világa* IV. kötetének 14. lapján – pszichológiai terminussal fejezi ki azt, amit az „érték” logikai nyelven mond. Az érzés mintegy az érték mutatója: azt mutatja meg nekünk, hogy hol kell keresnünk az értéket. De nem lehetne azt állítanunk, hogy az érzés maga az érték, amint ezt a romantikus lelkek mondani szokták. Az érték maga az a transzcendentális feltétel, amely nélkül ránk nézve nem léteznék érték, bármily nagy hullámokban is öntse el lelkünket az érzések roppant árja. Aki ezért a maga érzéseinek végtelen folyamában érzi jól magát, s abban elmerül, az soha sem lesz képes az objektív s egyetemes érvényű értékelésre. Az mindig csak érzései és röpke benyomásai rabja marad. A szellem a maga szabad öntevékenységében értékesnek érzi magát, s ezen értékességének örvend. Ez az önérzésből fakadó öröm az érték örök csírája, amely tehát a szellem talajából nő ki és lesz láthatóvá a szellem megnyilatkozásának különböző síkjaiban. A szellem a maga tevékenységei által a dolgokon önmagát fejti ki, s minél nagyobb mértékben fejti ki önmagát, annál értékesebbnek fogja találni a dolgot is, amelyen önmagát kifejtette. Itt is tehát úgy áll a helyzet, hogy a dolognak megvannak a maga vonásai, amelyek által az értékelésre alkalmassá válik. De ezek a vonások csak a szellem érintésére válnak „hangzókká”, s az érték a szellem öntudatának fényében lesz láthatóvá.

De hiszen vannak oly értékek is, amelyek a szellem fejlettségi foka előtt meg vannak már, mint az élv és a haszon – vetheti valaki fejtegetéseink ellen. Hogyan lehet hát az előbbiekkal ezt a tényt összeegyeztetni? Vajon az élv-értéket és a haszon-értéket is a szellem teremti? Erre a kérdésre lehetne igen egyszerű feleletet adni, amely által a felvetett probléma egyszer s mindenkorra meg lenne oldva. Nem kellene ehhez más, mint hogy megtagadjuk az élv és a haszon értékvoltát, amint ezt sok filozófus teszi. Ez azonban a tények megmásítása, sőt, tagadása lenne. Az élv is, a haszon is értékek. Az előbbi érték az érzéki hiányok kielégedése nyomán fakad, s annak a dolognak a vonása, amely számunkra ezt a megelégedést szerzi. A haszon becse is kétségtelen, s méghozzá meg is mérhető. A tényt tehát tényül kell elfogadnunk. És mégis azt kell

állítanunk, hogy mindkét érték valóban csak a szellem öntudatos fényében válik igazán értékké. A tényállás ugyanis ez. Az élő értéke a maga valóságában az értékelés második fokán, az értelem működése által lesz igazán láthatóvá, amikor kiderül, hogy van olyan élvezet, amely a szervezet kárával jár, és olyan élvezet, amely a szervezet izmosodását jelenti. Minden élő annyiban értékes, amennyiben az egyén önfenntartásához hozzájárul. Az az élő, amely önfenntartás akadálytalanságát korlátozza, vagy azt éppen veszélyezteti, nem lehet értékes. A szenvedély a maga mértékére szorítva értékes; azon a mértéken felül növelve azonban káros. Az élő értékét tehát a haszon méri. Hasonló a helyzet a haszon értékénél is. Nem minden haszon egyformán értékes. Van haszon, amelynek értéke nagyobb, és van haszon, amelynek értéke kisebb. Ez az érték pedig attól függ, hogy milyen értékű az az önfenntartás, amelyet a haszon elősegít. Legértékesebb az a haszon, amely az önfenntartásának legmagasabb megnyilatkozását, a szellemet, annak öntudatos tevékenységét mozdítja elő. Az élő értékét a haszon, a haszon értékét a szellem, azaz a szellem értéke, az *önérték* méri. Az *önérték* fénye keresztülhatol az értékelés minden fokán, megvilágítván e fokozaton keletkező értékek becseit. A szellem értékénél magasabb érték nem lévén, ez az értékelés abszolút értékelés: az értékelés két alsóbb fokán előálló érték becse is az abszolút érték fényénél lesz igazán láthatóvá. Az élő értéke nem vezethető le a szellemből; nem vezethető le a haszon értéke sem. A kifejlett szellem előtt azonban világosan áll az érték három faja között levő teleologikus viszony, s soha sem fog visszarettenni attól, hogy minden dolgot e három értékelési fokozat szerint vizsgálva a dolgoknak ekként teljes értékében gyönyörködjen. A fejlett szellem jól tudja, hogy az ismeretnek *önértéke* van, de nem fogja tagadni az ismeret sem élő, sem haszon értékét. A fejlődés az élő értékétől a haszon értékén keresztül vezet az *önérték* vagy abszolút érték felé, s a teljes fejlettség fokán a két alsóbb érték megnemesedve jelenik meg előttünk, de nem semmisül meg. A szellem a maga tevékenysége által saját értékét igyekszik megvalósítani a gondolkodás, cselekvés, alkotás s esztétikai szemlélés által. Az ismeret, az erkölcsiség, a művészetek véges formáiban az *önérték* végtelensége jelenik meg előttünk, s ezekben a véges formákban lesz láthatóvá a végtelen szellem. E három *önérték* megvalósítására a szellem

eszközként felhasználja a testi és lelki világ minden adatát, hogy azokat alakba öntve megneemesítse, a saját lényegét öntve beléjük. Ezek az alkotások, amelyek együttvéve alkotják azt, amit objektív értelemben vett kultúrának szoktunk nevezni, annál értékesebbek, minél nagyobb mértékben és minél adekvátabb módon tükrözik vissza a szellemet, minden értéknek kútfejét. Ebből világos, hogy ezen alkotások története tükrözteti vissza leghívebben a szellem és öntudat kifejlésének történetét.

A szellem azonban ezekben az alkotásokban soha sem képes teljes tökéletességgel jelentkezni, már azért sem, mert a maga tartalmának és értékének kifejezésére kénytelen a véges eszközöket igénybe venni, s olyan formában megjelenni, amely a szellem végtelenségének minduntalan korlátokat emel a maga mulandóságával és földhözkööttségével. Pedig a szellem örök és végtelen, s a maga önkifejtésében is erre az örökkévalóságra és végtelenségre tör. S éppen ezért, jóllehet tudatában van annak, hogy ember által megvalósultan ezt a végtelenséget és örök létet nem érheti el, állandóan égeti a vágy a maga végtelensége után, és a törekvés az örökkévalóság felé. A szellemnek ez az örök sóvárgása *új életmezőt* teremt, amely nem térben és időben terül el, s nem is a történelem folyamán ölt testet, hanem ellenkezőleg, felette áll mindannak, ami véges: felette áll a tér és az idő minden korlátjának, és kinő a történelmi világból is, hogy e valóság fölött az idő és tér végtelenségében keresse a megvalósulást. Az ember a benne működő szellem erejénél fogva egy másik világ polgára akar lenni, amelyben a legfőbb szellem, minden érték foglalata és forrása, a tökéletes szeretet és kegyelem, az Isten uralkodik. A szellem lényegéből szükségképpen következik a vallásos magatartás, amely az emberi egység életének a teljes kialakulását adja meg, és a jelentések s értékek világát tökéletesíti. Ez a vallásos magatartás és életmező a szellem tökéletes plérómáját jelenti, azt a teljességet, amelyről az emberiség ősidők óta álmodozik, de amely teljesség csak Jézus Krisztus által jelentetett ki az emberek számára. Jézus kijelentése által valósággal Isten realizálódott az emberben, s az ember Isten munkatársa lett, vele közvetlen viszonyban, a szeretet és engedelmesség viszonyában állván. Ez a végtelen és örök életmező a maga jelentésének és értékének végtelenségével és örökkévalóságával visszafelé beleterjed az emberi egység életének többi mezőjére, s

annak végleges értelmet, jelentést ad, amiként az öntudatos szellem ad mindennek, ami van, értéket és jelentést. A szellem bölcséleti megértése minden ponton igazolja a keresztyénség ama tanát, hogy az emberi élet a maga értelmét és értékét csak Istentől nyerheti, aki kegyelmesen hajol le a föld fiához, ha az utána őszinte szívvel vágyakozik.

A hit, amellyel ezt a végtelen és örökkévaló életmezőt, amelytől minden, ami van, értéket és jelentést nyer, megragadjuk, a szellem önszemléletének a legmagasabb és legtökéletesebb kivirágzása. A szellem önszemlélete nélkül ez a hit nem is lehetséges: ez az önszemlélet tesz minket bizonyosakká arról, hogy van egy felsőbb világ, amelyben a szellem végtelensége a legtökéletesebb valósággá leszen számunkra is, ha azt a hit tovább nem elemezhető erejével az elmélyülés egyetlen pillanatában egyszer s mindenkorra megragadjuk. Ezért a hitre nem lehet tanítani, a hitet nem lehet tanítani, a hitet nem lehet ráparancsolni: a hit kegyelmi ajándék, amely Istentől származik. A hit az istentudattal ajándékozta meg az alázatos emberi lelket, s ettől a pillanattól kezdve a lélek tudata is az istentudat vezetése alatt áll. Ez olyan antropológiai tény, amelyet semmiféle hiú bölcselkedés nem tagadhat el. A szellem mélyéről feltörő hit tesz minket képessé arra, hogy az érzékiség mulandó talajából kinőve a végtelen szellem örökkévaló világába nőjünk bele, s amelyik pillanatban a hit ereje szétáramlik az emberi egységben, abban a pillanatban megkezdődik az érzékiségnek az az elmúlása, amelyről a misztikus Zeusz beszél.

Fejtegetéseink végére jutottunk. Jól tudjuk, hogy csak sovány vázlat az, amit nyújtottunk. Ez a vázlat is azonban talán elég tiszta képet nyújt arról a felfogásról, amelyet a szellem lényegéről és jelentéséről vallunk. Abból a meggyőződésből indultunk ki, hogy a természet és a szellem két külön elvet képvisel ugyan a valóságban, de a filozófiai felfogás szempontjából nincs szellem természet nélkül és nincs természet szellem nélkül, aminthogy a véges és a végtelen is egymásra vannak utalva. A szellem vizsgálatánál tehát a természet adataiból kell kiindulni, ami azt jelenti, hogy a szellem bölcséleti problémája szükségképpen utal a filozófiai antropológiára, amint ezt már Böhm Károly egészen jól látta, s a maga ismeretelméleti álláspontjából részleteiben is kifejtette. A szellem antropológiai vizsgálata pedig világossá tette egyfelől azt, hogy az

ember nem különböző szubsztanciák halmaza, hanem szerves egység, organizmus, megadott Egész, amely részei által él, de részei is tőle nyerik jelentésüket s értéküket. Másfelől világossá lett az is, hogy az organizmusoknál, s tehát az emberi szervezetnél is, a látható organizmusban végbemenő élet a téri és idői életmezőkbe van belenőve, s majd később a történelmi és kulturális életmező fejlődik ki a szellem tevékenysége során, hogy a fejlődés legmagasabb fokán kialakuljon az életmező, amely az örökkévaló és végtelen szellemmel ajándékoz meg a hit ereje által.

Jól tudjuk, hogy ezekkel a vizsgálatokkal a szellem bölcséleti vizsgálata nem merül ki. Jól tudjuk azonban azt is, hogy ezek a vizsgálatok, ha részleteikben is kidolgoztatnak, azt a filozófiai antropológiát fogják szolgáltatni, amelyről az eszméről szóló akadémiai értekezésünkben beszéltünk (1929), s amelyet már ott a filozófiai rendszer alapvető részének mondtunk. Érzékiség, lélek, szellem három különböző, de egymással teleológiai összefüggésben levő világ, s e három összefüggésének kereteit ez az értekezés, vázlatosan ugyan, de talán elég világosan nyújtotta.

Az erkölcsi érték filozófiája

Az erkölcsi érték filozófiájának kifejtő része^{*}

1. A probléma kitűzése

[...] 33. A biológiai, lélektani és szociológiai erkölcstani irányok kritikája által arra igyekeztünk, hogy ezen etikák alapozásának helytelenségét kimutatván az erkölcsfilozófiai probléma helyes kitűzésének útját egyengessük.

A legtöbb etikai kutatás elégtelenségének forrását abban kell keresnünk, hogy az egyes művek írói nem igyekeznek magát az alapproblémát kellő élességében felfogni, hanem a legtöbbször megelégszenek közkeletű felfogások igazolásával, anélkül, hogy magukkal a felfogásokkal szemben kritikai álláspontot foglalnának el. Vagy pedig, éppen ellenkezőleg, a saját álláspontjukkal szemben, melyet tudományos működésük megszokott területén érvényesítettek, vagy nem tudnak, vagy nem akarnak kritikai magatartást tanúsítani akkor, midőn a szellemi életnek egy s más jelenségével, az erkölcsiséggel óhajtanak foglalkozni. Spencer, Wundt és Lévy-Bruhl etikai kutatásai az utóbbi hibában leledzenek. Sem Spencer, sem Wundt, s mindnyájuk között legkevésbé Lévy-Bruhl nem reflektáltak az erkölccstan alapproblémájának kritikai vizsgálatára, hanem a filozófia mezején elfoglalt álláspontjukat minden tekintet és ismeretelméleti meggondolás nélkül alkalmazták erkölcstani vizsgálataikban, aminek szükségszerű következménye, hogy sem egyiknek, sem másiknak nem sikerült az erkölcsiség lényegét felmutatni, s az erkölccstan alapkérdésére kielégítő feleletet adni.

^{*} Kötetünk nem tartalmazza az *Erkölcsi érték filozófiájának* első, ún. történeti részét. A terjedelmi szempontokon túl a kötet szerkesztői azt is figyelembe vették, hogy a mű szóban forgó első része az erkölcsi érték problémájának egy mondhatni „kötelező”, kevés eredeti elemet tartalmazó történeti alapvetésű összegzése. (A szerk. megj.)

Spencer rendszerében – a maga biológiai álláspontjáról vizsgálván minden filozófiai kérdést – az etikai probléma is úgy összezsugorodik, hogy a fejtegetések tömkelegében alig-alig kapjuk meg azt, amit valóban erkölcstani kérdésnek minősíthetünk. És ami áll Spencer etikájára, ugyanaz áll a biologizmus erkölcstanára általában. Más a biológia és más az etika; más a biológiai és más az etikai álláspont. Biológiai álláspontról nem lehet etikát írni; etikai álláspontról nem lehet biológiát művelni.

Wundt pedig – a maga lélektani álláspontjáról tekintve az egész világegyetemet történeti és néplélektani adatok özönébe futasztja a morális értéket, s végül az egész etikai kérdés kultúr-filozófiai problémává válik. Wundt rendszerének alaphibája végigvonul a lélektani irány minden erkölcstani produktumán, a különbség csak az, hogy a néplélektani és történeti adatok helyét sokszor az egyéni lélektan adatai foglalják el. A végeredmény azonban mindenütt ugyanaz: az erkölcsi érték sajátos természete az adatok homályában végleg elmerül.

Lévy-Bruhl szociológiás erkölcstana végül mindazokban a hibákban szenved, amelyek alatt nyög a mai szociológia általában. Az etikából természettudományt akar csinálni – ez a törekvése már kellőképpen megvilágosítja azt a felületes kezelést, melyben az erkölcstani probléma a szociologizáló etikusok kutatásában részesül.

34. E három különböző irány kutatásaival szemben erőteljesen kell hangsúlyoznunk Descartes figyelmeztetését: „Toute la science humaine consiste seulement à voir distinctement.” Disztingválunk, különböztetnünk kell az etikai kutatások terén is; és mindezekelőtt az etika alapkérdésével kell tisztába jönnünk. Az alapkérdés megállapítása által nemcsak kellő kritikai álláspontra teszünk szert, hanem útmutatást, irányítást nyerünk további kutatásunk számára.

A filozófia történetének bizonyossága szerint az etika eleitől fogva praktikus természetű diszciplína volt; arra a kérdésre keresett feleletet: mit kell cselekednem? Hogy ez a kérdés tisztán utilitarista szempontból vettett fel a görög filozófusok által, ez a körülmény magán a tényen semmit sem változtat. Az etika feladata, alapkérdésének természetéhez képest, sohasem volt kizárólag az erkölcsi tények leírása, elemzése, hanem a cselekvés céljának meg-

állapítása és kitűzése. A tények leírása és a cél kitűzése, ez a kettő merőben különböző dolog. Igazán filozófiai munka csak a második. Az alapkérdés természete eldönti a módszer és álláspont kérdését is. Az etikai kutatásokban a van háttérbe szorul, s a kell kérdése dominálja a kutatást. Nem az a kérdés, hogy mi történt, illetve mi történik az erkölcsiség terén, hanem az, hogy minek kell történnie. Ezért az erkölcsi törvény, mely a kell-t szabja meg, egészen más karakterű, mint a természeti törvény, amely a van-t állapítja meg. A természeti törvény a ténylegesség álláspontjáról, ontológiai szempontból konstatálja, hogy mi történik szükségképpen; az erkölcsi törvény ellenben axiológiai szempontból írja elő, hogy minek kell megvalósíttatnia az ember által feltétlenül.

Az etika alapkérdéséből – mit kell cselekednem? – szükségképpen következik, hogy az etikának nem feladata az erkölcsiség fenomenológiájának kutatása, hanem az erkölcsiség természetének megértése. Ezáltal különbözik egyfelől a lélektantól, másfelől a szociológiától, amelyek az erkölcsiség keletkezését, illetve tényleges állapotát írják le és konstatálják. Miként keletkezik az erkölcsiség? Miként keletkeznek az erkölcsi érzelmek? Miként alakul ki az erkölcsiség az idők folyamán? Mindezek kétségekívül érdekes kérdések, de merőben kívül esnek az erkölcsifilozófia területén, s ennélfogva távolról sem tarthatnak igényt arra, hogy az etikai kutatások jellegét megszabják.

Az etika az ember cselekedeteit, erkölcsiségének lényegét megérti, s e megértés alapján azt szabályozza. Aki az etika szabályozó, normatív karakterét tagadja, annak tagadnia kell egyszersmind az etika létjogosultságát is. A filozófiai megértés alapján helyesnek felismert magatartás eo ipso kötelező magatartás mindenkre nézve. Helyesség, megértés, kötelezés: ez a három fogalom az ember szellemi életében szorosan és elválaszthatatlanul össze van forrva egymással. Egyiket a másiktól elválasztani nem lehet.

35. Az etika alapkérdéséből – mit kell cselekednem? – következik még egy igen fontos jellemvonása az erkölcsiségnek: az értékesség. Valahányszor a kell kérdése lelkemben felmerül, mindannyiszor az érték kérdése is előtérbe lép, mert hiszen cselekvésem célja mindig valamely reám nézve értékes dolog. A „kell” kérdése tehát az értékek kérdésével szorosan összefügg. Ha bizonyos cél érdekében öntudatos cselekedetet hajtok végre, egész lé-

nyem – hogy így fejezzem ki magam – szubsztanciális magva nyilvánul meg, belső alkata fejlődik ki, s ezáltal egész bizonyossággal határozódik meg, hogy mit tartok értékesnek. A cselekvés problémája tősgyökeres axiológiai probléma, melynek megoldása eminenter feltételezi az érték teljes megismerését. Az érték problémájának megoldása tehát nem az erkölcsi probléma megoldásától függ, hanem ellenkezőleg: az érték problémájának megoldásától függ az erkölcsi probléma megoldása. Az értékproblémának egyik ága az erkölcsi probléma, de nem az értékprobléma. Ezt hangsúlyoznunk kell, annyival is inkább, mert a kérdés helytelen fogalmazása igen végzetes lehet az erkölcstani kutatásra nézve. Ennek a helytelen fogalmazásnak következménye az, hogy például Simmel¹ az „erkölcsi kell” kifejezést egyenesen pleonazmusnak deklarálja, mivel az erkölcsiségben megnyilatkozó sollen „ist der zusammenfassende Name für das sollen überhaupt”.² Holott, ha az értékproblémát alapos vizsgálat tárgyává tesszük, lehetetlen rá nem jönnünk, hogy ilyen sollen előfordul nemcsak az erkölcsiség területén, hanem előfordul szükségképpen mindenütt, hol az ön-érték, az intelligencia megvalósításáról van szó: a logikában, etikában és esztétikában egyaránt. A kell nem sajátosan etikai, hanem általános axiológiai fogalom. A viszony pedig, mely a logikai és etikai, illetve esztétikai kell között van, nem az alárendelés viszonya, mivel mind a három egy közös forrásból táplálkozik, egy forrásból meríti erejét és parancsoló hatalmát. Ez a forrás pedig az intelligencia.

Az etika alapkérdése axiológiai lévén az etikai kutatások jellege is axiológiai. Könyvünk első felében tárgyalt irányok állásfoglalásaival szemben tehát valóságos platóni τεχνή της περιαγωγής kell gyakorolnunk, irányváltoztatást, az álláspont teljes megváltoztatását annak ellenkezőjére, mert különben úgy járunk, mint a barlangban ülő emberek, kik a barlang szája előtt fel-alá járkáló embereknek csak árnyékát látják a barlang falán tovaosonni. Ezen τεχνή της περιαγωγής nélkül az erkölcsi értéknek csak árnyékával

¹ Vö. *Einleitung in die Moraltwissenschaft* c. művének I. kötete 45. lapjával.

² I. m. idézett helyén a *sollen* természetéről így ír tovább Simmel: „Es ist gleichsam des Hauptbuch, in welches die aus der Rechnungsführung für die einzelnen Brüche resultierten Werte übertragen werden um den Wert des Ganzen durch Summierung und Bilanzierung zu ergeben.”

fogunk találkozni, amint hogy azzal találkozott Wundt, Spencer és Lévy-Bruhl is.

Első teendőnk tehát szemügyre venni az értékelés problémáját, megismerkednünk az érték fogalmával, természetével és fajaival, hogy ezek után biztos irányban haladhassunk az erkölcsi érték megismerése felé.

2. Az értékelés problémája

36. Bátran állíthatjuk, hogy napjaink filozófiai kutatásainak középpontjában az értékelés problémája áll. Ez egészen érthető és természetes is, ha meggondoljuk, hogy az értékelés problémájának megoldásától egy egész sereg filozófiai kérdés megfejtése függ. Amint inkább és inkább erőteljessé vált az a meggyőződés, hogy a szellemi és természeti tudományok között levő különbség az érték fogalmán fordul meg, annál inkább növekedett azon dolgozatok száma, melyek az egyes filozófiai kérdéseket az érték szempontjából tették vizsgálat tárgyává, különböző irányú és meggyőződésű filozófusok vállalkoztak az értéktani kérdések megvilágítására.

Az a mohó lelkesedés azonban, amely az axiológiai probléma kezelésében megnyilatkozott, éppen nem vált javára a probléma megoldásának. A kísérletek legnagyobb része meddő maradt, mert csak a kérdés felületén mozgott s nem igyekezett lehatolni a probléma mélyeire. A túlságos sietség megakadályozta a kutatókat abban, hogy az érték fogalmát helyes módszerrel és kellő szempontok szerint állapítsák meg. Az egész kérdés rövid úton lélektani problémának deklaráltatott, ami által a kutatás egyoldalúvá lőn, s mi több, helytelen irányban haladt. Nem célunk és nem feladatunk a különböző kísérletek előadása, kritikája, de a kérdés tisztázásának szempontjából kénytelenek vagyunk egy fontos és gyökeres kérdést felvetni. E kérdésre adott válasz döntő lesz az axiológiai felfogásunk jellemére is.

E kérdést röviden így összegezzük: vajon lélektani feladat-e az érték fogalmának megállapítása, s vajon az értékelméleti kutatások módszere lélektani-e, melynek segítségével az értékelés minden mozzanata megvilágítható?

A módszer kérdése rendkívül fontos az értéktanra nézve, mivel ettől függ az axiológia egész jelleme. Ha e módszertani kérdéssel nem jövünk tisztába, fejtegetéseink nélkülözni fogják a biztos alapot és határozott irányt.

Napjaink értéktani kutatásának jellege túlnyomóan lélektani. Az értékelméleti problémát az azzal foglalkozók rendszeresen és kizárólag lélektani problémának tekintik, s következőleg kutatásaikban a lélektani módszerrel élnek. Elégsges itt az ún. „osztrák iskola” fejtegetéseire utalnunk, amelyek teljesen a lélektan alapján állanak.³ A lélektani alapon álló kutatókkal szemben igen tekintélyes filozófusok, elégtelennek tartván az értéktan pszichológiai alapozását, erélyesen követelik az ún. kritikai módszer alkalmazását és érvényesítését. Ott van például a „délnémet iskola”, élén Windelbanddal és Rickerttel, akik a lélektan túlköveteléseiével szemben foglalnak álláspontot, anélkül azonban, hogy ők maguk is megmaradnának szigorúan és következetes biztonsággal a kritikai, transzcendentális módszer alkalmazásánál. A kritikai módszer szigorú és következetes keresztülvitelével az első filozófiai értéktanban, Böhm Károly axiológiájában találkozunk, aki az értékelés problémájának legmélyebb gyökeréig hatolt, és kimutatta azokat az alapokat, amelyekre az általános értéktannak, valamint az egyes értékdiszciplínáknak helyezkedniük kell. Az ő kutatásai mind a mai napig egyedülállóak az egész világirodalomban, mert E. v. Hartmann *Grundriss der Axiologie* c. műve (megjelent 1908-ban), amelyről szerzője tévesen hitte azt, hogy először kísérli meg e diszciplínák szisztematikus előadását, nem ért cél: az érték végső fogalmáig nem jutott el, s egész fejtegetésében a felszínen mozog. Az értékproblémáról szóló fejtegetéseinkben teljesen Böhm filozófiájának alapján állunk, amit itt megjegyezni kötelességünknek tartjuk.

37. A lélektani módszer és a kritikai módszer – ez a kettő áll egymással szemben az értékelméleti kutatások terén és vívja a harcot az elsőségért. A lélektani módszer és elemzés, abban az

³ Vö. Böhm: *Axiológia vagy értéktan* c. művének (megjelent Kolozsvárt 1906-ban Steinnál) bevezető fejtegetéseivel (32. s. köv. lapokon). Az értékelés belső alkatát mintaszerű rövidséggel fejti ki Böhm *Az értékelés analízise* c. dolgozatában, amely a Szellem és Élet V. kötetében látott napvilágot; önálló formában is megjelent, mint a Szellem és Élet Könyvtára új sorozatának 23. füzeté (Kolozsvár, Minerva 1941.)

alakjában, melyet a modern pszichológia megállapított; a kritikai, transzcendentális módszer, melyet Kant inaugurált.

A módszer kérdése tehát ekként alakul ki és így formulázható: melyik módszer alkalmazandó az értékelméleti kutatásokban, a lélektani vagy a kritikai? Elsősorban a két módszert kell megvizsgálnunk közelebbről, s azután döntenünk kell a felvetett kérdés fölött.

A lélektani módszer – legyen az akár egyéni, akár a szociális lélektan módszere – az egyes lélektani jelenségek eredetére, lefolyására, formájára, egymás között való esetleges vagy állandó viszonyára nézve ad felvilágosítást. Ez a módszer, amelyet a modern lélektan művelői a legaprólékosabb részletekig kidolgoztak, szigorú pontossággal írja le és konstatálja a lelki élet tényeit, állapítja meg azokat a törvényeket, melyek szerint az egyes lelki megnyilvánulások keletkeznek. De nemcsak pontosan írja le és elemzi ezeket a tényeket, hanem egyszersmind válogatás és különbségtétel nélkül írja le azokat. A lélektani módszer szerint dolgozó filozófus nem tesz különbséget az egyes lelki tények minősége között, hanem egyformán vizsgálata körébe von minden olyan tüneményt és folyamatot, amelyet a „lélektani” jelzővel szoktunk illetni. Vajon a fogalom, amelyet alkottunk, az ítélet, amelyben az egyes fogalmakat összekapcsoltuk, helyes vagy sem? Ezzel a kérdéssel a lélektan nem törődik. És nem is törődhet, mivel nem rendelkezik olyan kritériummal, melynek segítségével a felvetett kérdésre feleletet tudna adni.

A lélektani módszer, bármily aprólékos részletességgel is alkalmaztatik, nem elégséges arra, hogy segítségével gondolkodásunk, cselekvésünk, esztétikai szemlélésünk tartalmának, jelentésének helyességéről felvilágosítást nyerhessünk. A lélektani módszerrel dolgozó filozófusok előtt a *νοητόν* mellékes. E módszer segítségével a gondolkodásnak, cselekvésnek, esztétikai szemlélésnek, szóval az ember szellemi tevékenységének csak formáját ismerhetjük meg, és azt a folyamatot írhatjuk le, amelyben a jelentés megvalósul. A lélektani módszer segítségével azt állapítjuk meg, ami van, illetve ami folyamatban van, hogy legyen, de soha sem azt, aminek lennie kell. A lélektani módszer tisztán és kizárólag ontológiai módszer, amelynek segítségével az érték kérdésére feleletet nem kaphatunk.

A lélektani módszertől merőben különbözik a Kant által inaugurált kritikai módszer. A különbséget kellőképpen jelzi már maga a „kritikai” szó. A kritika ugyanis eredetileg válogatást, a tények és adatok szétválasztását jelenti. Ebben az értelemben használták a régi görögök a κριτική τεχνή kifejezést, és ebben az értelemben használjuk mi is Kant óta a filozófia terén. Kant ugyanis az ismerésnek különböző eredetű elemei között tette meg a tősgyökeres és örök időkre szóló válogatást, különbséget téven az ismeretek a priori és a posteriori, transzcendentális és empirikus részei között. Ennek a módszernek eredménye a három kritikai munka, mellyel Kant az emberiséget megajándékozta.

Kant kritikai transzcendentális módszerének alapja ama meggyőződésében rejlik, melyet ő a *Kritik der reinen Vernunft* első soraiban ekképpen fejez ki: „Wenn gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum noch nicht eben allein aus der Erfahrung.” Az ismerésnek tárgya ugyan a tapasztalásból meríttetik, de feltételei a priori adva vannak az emberi szellemmel együtt, s tehát a tapasztalást megelőzőek. Ha már most ismerésünk folyamatát tisztán csak lélektanilag leírjuk, ezáltal még nem értettük meg azt. Ha meg is akarjuk érteni az ismerést, szükséges vizsgálunk azokat a feltételeket, amelyek már a priori adva vannak számunkra. Az a priori adott feltételek és ismeretek éppen azáltal különböznek az a posteriori-empirikus ismeretektől, hogy a tapasztalattól függetlenek, szükségszerűek és egyetemesek. A kritikai módszer – vagy, amint Kant nevezi, a transzcendentális metódus – ezeket a tapasztalatot megelőző, szükségszerű és egyetemes feltételeket, illetve ismereteket állapítja meg. Ez a módszer valóban filozófiai, s mint ilyen, független minden dogmatikus előfeltételtől, s ellene van minden vulgáris szkepticizmusnak. A kritikai módszert alkalmazta Kant mind a három fő művében, s azt kell alkalmaznunk nekünk is a logikában, etikában és esztétikában egyaránt, vagyis mindazokban a filozófiai diszciplínákban, melyeknek alapját az általános értéktan, az axiológia képezi. A helyes gondolkodás, a helyes cselekvés, a helyes műszemlélet feltételeit a kritikai módszer segítségével kell megállapítanunk.

A kritikai módszerre nézve teljesen közönyös annak megismerése, hogy miképpen keletkezik az ítélet, a cselekvés, a szemlélet;

nem törődik azoknak processzusával, hanem mindig és mindennütt a tartalmat vizsgálja, a jelentést, a νοητόν-t kutatja, s arra a kérdésre keres feleletet, hogy vajon az a jelentés és tartalom megfelel-e a gondolkodás, cselekvés és művészeti szemlélet normáinak vagy sem. Szóval: a kritikai, transzcendentális módszer az értékelméleti kutatások módszere, amely nem a szerzett ismeret anyagát teszi kutatás tárgyává, hanem az ismerő, cselekvő, szemlélő alany tudatát vizsgálja; amint Kant mondja: „nicht die fakta der Vernunft, sondern die Vernunft selbst nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen apriori der Schätzung zu unterwerfen.”⁴ A tények halmazából teljes objektivitással választja ki azt, ami helyes és értékes.⁵

A lélektani és kritikai módszer között levő különbséget ezek után így jellemezhetjük. A kritikai módszer – szemben a lélektanival, amely azt vizsgálja, ami van – megérti azt, aminek lennie kell. A lélektani módszer a formára fekteti a súlyt; a kritikai módszer ellenben a tartalomra, a jelentésre. Ezért Böhm egészen találóan nevezi e módszert „jelentéstani elemzésnek”.⁶ A lélektani módszer is elemez ugyan, de nem logikailag. A pszichológiai módszer minden válogatás nélkül vizsgálja a lélek jelenségeit; a kritikai módszer válogat, és az értékes, a helyes szempontjából vizsgálja a megvalósuló tartalmat. A lélektani módszer jellege ontologikus; a kritikai módszeré axiológiai.

38. Az értékelés problémájának megoldása szempontjából mármost legelső teendőnk annak meghatározása, hogy az érték fogalmának, jelentésének filozófiai megértésére nézve elégséges-e a formának, az értékelés folyamatának leírása, amelyet a lélektani módszerrel való vizsgálat nyújt; elégséges-e az érték lélektani vizsgálata vagy sem? Azt hisszük, hogy rövid meggondolás után mindenki igazat fog nekünk adni, ha a kérdésre a leghatározot-

⁴ Vö. *Kr. d. r. Vernunft*. II. kiadás 789.

⁵ Erre nézve lásd Kant: *Prolegomena* 21a. §.: „... hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern, was in ihr liegt. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie, und würde selbst auch da, ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können.” – E pár sorban a két módszernek – a lélektani és a transzcendentális-kritikai módszernek – különbsége röviden és tökéletesen foglaltatik össze.

⁶ Lásd *A megértés, mint a megismerés központi mozzanata* c. akadémiai értekezés (1910) 13. lapját.

tabb nemmel felelünk. A lélektani módszer segítségével az érték megismerésére nézve csak az első lépést tehetjük meg: megállapíthatjuk az értékelés lélektani folyamatát. A lélektani módszer segítségével megkapjuk azt az üres sémát, melyben az érték, a tartalom, a jelentés megvalósul; de azt, ami megvalósul, azt hiába keressük, ezzel a módszerrel nem találjuk meg soha. Akik az értékelés problémáját csak ezzel a módszerrel akarják megoldani, azoknak kísérlete eo ipso hasztalan és eredmény nélkül való lesz: amíg a külső burkot bontogatják, addig az értékes jelentés kisiklik ujjaiuk közül. A lélektani módszernek ezt az elégtelenségét kellő bizonyossággal mutatja az ún. „osztrák iskola” fejtegetésének eredménytelensége. Ezen iránynak kritikájába e helyen nem bocsátkozunk. Az érdeklődőt egyszerűen utaljuk Böhm Károly fejtegetéseire, amelyek meggyőzően mutatják ki, hogy a problémának „az értékelés csak egyik oldala – az értékadás vagy az érték konstatálása s elemzése a másik, még pedig sokkal fontosabb oldala”.⁷ Az értékelméletnek nem lehet megelégednie az értékelés keletkezésének, lefolyásának, formájának ismeretével, hanem tudnia kell azt is, hogy mi az a tartalom, amely ebben a formában megvalósul, mi az a jelentés, amely a formának értéket ad. Követnünk kell tehát Kant útmutatását, és a kritikai módszert kell alkalmaznunk az értékelméleti kutatások terén is, amint azt Böhm axiológiájában találjuk.

Óvást kell azonban emelnünk egy esetleges félremagyarázás ellen. Amikor a lélektani módszer elégtelenségét hangsúlyozzuk az értékeltani kutatásokra nézve, ezáltal nem akarjuk azt állítani, hogy az érték lélektani kutatása felesleges dolog, s tehát e lélektani módszernek nincsen jogosultsága az értékeltani fejtegetésekben. Szó sincs róla. Az értékelés folyamatának megismerése, elemzése, a külső burok vizsgálata teljes mértékben lélektani jellegű lévén, a lélektani módszer segítségével eszközrendő. De másfelől azt is egész határozottsággal kell megállapítanunk, hogy a probléma súlypontja nem itt van. A probléma jellege merőben transzcendentális, és így kritikai vizsgálatot követel, amely vizsgálat nélkül gondolnunk sem lehet arra, hogy az érték fogalmát és fajait megállapíthassuk. E tényt annyival is inkább hangsúlyoznunk kell,

⁷ Vö. *Axiológia* (az *Ember és Világa*. III. k.) I. fejezet, 30–32. lapjaival.

mert nagy fontossággal bír, az összes axiológiai diszciplínák jellegének megállapítására nézve is. Mert ha az értékfogalom kérdése merőben és kizárólag lélektani jellegű, ebből szükségképpen következik az is, hogy az axiológiai diszciplínák jellege is lélektani, s tehát módszere és alapozása is lélektani. Ha ellenben a lélektani módszer elégtelensége nyilvánvaló az általános értéktanra nézve, nyilvánvaló lesz azokra a tudományokra nézve is, amelyeknek alapja az axiológia. Tehát az etikára nézve is. Az általános értéktan módszerének kérdése egyszersmind a logika, az etika és az esztétika módszerének kérdése.

39. Mellőzve az értékelés lélektani elemzését, amely az érték jelentésének ismeretére nézve szükségtelen, egyenesen az érték fogalmának és fajainak fejtegetésére térünk. Fejtegetéseink jellege kritikai-transzcendentális, és merőben különbözik úgy az „osztrák iskola”, mint a szociologizáló etikusok eljárásától. Egyfelől Kant kritikai módszere, másfelől Böhm Károly axiológiai kutatásai szolgálnak vezetőnkül, mivel abban a szilárd meggyőződésben élünk, hogy az értéktannak és az értéktanra alapuló minden kutatásnak ez a módszer és ezek az axiológiai megállapítások szolgáltatnak szilárd alapot.

Az érték fogalmára vonatkozó nézetek különbözősége és divergenciája megmérhetetlen. Ha azt a kérdést vetjük fel: mit tartanak az emberek értékesnek? – igen különböző feleletet fogunk nyerni nemcsak a laikus tömegtől, hanem a kiművelt filozófusoktól is. Az emberek legnagyobb része értékesnek talál minden olyan dolgot, amely neki élvezetet okoz, és kicsinylő mosollyal néz el azok fölött, akiknek lelke ismer az élvezetnél értékesebbet is. Sok embertársunk pedig csak azt tartja értékkel bírónak, ami zsebének tartalmát növeli, s egy jól sikerült pénzügyi műveletet többre becsül, mint bármely nagy kihatású tudományos felfedezést vagy művészeti produktumot. Igen csekély azoknak az embereknek a száma, akik előtt az élő és haszon alárendelt értékkel bír, és szellemük olyan értékekben gyönyörködik, amelyeknek becsük önmagukban van.

De nemcsak a közfelfogás ingadozó az érték fogalmának és fajainak megállapításában, hanem ingadozó a filozófia is. Nem is szólva azokról az írókról, akik értéknek vallanak mindent, ami az ember előtt becsben áll, s éppen ezért meg sem kísérlik az érték

végző gyökerének feltárását. Ilyen pszeudofilozófus pedig sok van. – Az érték fogalmának meghatározásában nagy eltéréseket találunk a bölcselek között is. Arisztipposz és követői az élvezet ismerik el az egyedüli értékesnek; az utilitarizmus a haszonban keresi a legfőbb értéket. A magával az érték problémájával foglalkozók véleménye is százfélé ágazó. Vannak, akik megelégednek a három önértékkel, a jóval, igazzal, széppel; vannak, akik a „szent”-et is odaszámítják negyedikül. A francia Fonsegrive pl. egyik nemrégien megjelent tanulmányában hat fajtát különbözteti meg az értéknek, illetve az értékítéleteknek: jugements de valeur sensible, de valeur économique, de valeur esthétique, de valeur intellectuelle, de valeur morale, de valeur religieuse.⁸ Értzi ugyan ő is, hogy az intellektuális érték az érték mindenik fájában feltalálható, de mivel az érték fogalmának végző gyökeréig hatolni nem tud, az érték fajtái között sem képes kellőleg különböztetni. E. v. Hartmann is már említett művében hatféle értékről beszél, és különbséget tesz a világ ismerési, szépségi, erkölcsi, megváltási (Erlösungswert), fejlődési és célszerűségi értéke között. Ezen értékek mellé, mint a logikai értékelés fajtái mellé járul azután két alogikus érték: a világ akarati és élvezéte. Mindezen értékmérők azonban magára az abszolútumra nem alkalmazhatók, ami Hartmann-nál teljesen érthető is.⁹ Amilyen indokolatlan Fonsegrive-nél és Hartmann-nál az érték fajainak megszaporodása, éppen olyan indokolatlan a német R. Richternél a fajok számának megszorítása minden elégséges alap nélkül. Richter ugyanis csak morális és valósi értékről beszél, amelynek hordozója az akarat.¹⁰

E könyv első kiadásának megjelenése óta különösen kiválik az értéktani kutatások sorából rendszerezésének mélysége és fejtegetéseinek világossága által Heinrich Rickert *Allgemeine Grundlegung der Philosophie* című művének I. kötete, amely tüzetesen foglalkozik az érték kérdésével is. Rickert tulajdonképpen hatféle értéket különböztet meg: a logika terén az igazságot, az esztétika területén a szépséget, a misztika területén a személytelen szentséget, az

⁸ Lásd a Revue Philosophique 1910. évfolyam 533. s következő lapjain, valamint ugyanezen évfolyam II. kötetének 48. s köv. oldalain közzétett tanulmányát: *Recherches sur la théorie des valeurs* címmel.

⁹ Lásd a *Grundriss der Axiologie* első részét.

¹⁰ Lásd *Einführung in die Philosophie*. 2. Aufl. 1910. 101. s köv. lapjain.

etika területén az erkölcsösséget, az erotika területén a boldogságot, a vallásbölcselet terén a személyes szentséget. Ezt a hat értéket a legszigorúbb rendszerré köti egybe Rickert a dialektika finom szálaival.¹¹

A felfogások e különfélesége kellőleg indokolja az általános értéktani kutatások szükségességét. Kétségtelen ugyanis, hogy minden dolog és valóság, amely létezik, bír bizonyos értékkel. Ennek az értéknek milyenségét, becstét valamely általános érvényű mérővel kell megállapítanunk, mert ellenkező esetben az érték megállapítása az egyéni önkény áldozata lesz. Ennek az általános érvényű, egyetemes értékmérőnek kikutatása az axiológia feladata. Az axiológiának kötelessége az érték legvégsőbb gyökeréig hatolni, fajait megállapítani, fogalmát precizírozni.

40. A közfelfogás értékelése két népszerű érték körül forog: az élv és a haszon körül. Az emberiség nagyobbik fele azt tartja a legnagyobb beccsel bírónak, ami legnagyobb élvezetet szerez. A tömeg értékelésének középpontjában tehát az élv helyezkedik el. Az élv szolgál minden tárgy, minden dolog, sőt minden személy értékének mérőjéül. Ami nem alkalmas arra, hogy az egyén élvezetét növelje, annak nincs becsé, s tehát értéktelennek deklaráltatik. Ez a hedonizmus álláspontja, amely érvényesülni törekszik, különösen az erkölcsiség és a műélvezet terén. Az élvezet szerint való értékelés ösztönszerű mindazoknál, akik még az intelligencia fejlődésének legalsó fokán állanak. És kétségtelen, hogy az értékelésnek ez a módja a legtermészetesebb és a legkönnyebb, mivel voltaképpen nem eszünk értékel itt, hanem érzékeink. Ami érzékeinknek tetszik, az értékes. A tetszés az értékelés elve. Az ész, a ráció közbelépésére e fokon szükség sincs, sőt az ezen az állásponton állók szemébe ez a közbelépés egyenesen veszélyes. Amint az ún. természeti állapotban élő népek egész életfelfogása mutatja, a kultúra legalsó fokán álló ember értékelésében az intelligencia semmiféle szereppel nem bír. Az élv szerint való értékelés jellege merőben emocionális. Az élv szerint való értékelésben, mint tartalom, az élv valósul meg. Az a mérték, amellyel minden dolog értéke méretik, az élvezet. A pszichologizáló értékelmélet a közfelfogás nyomán halad a maga megállapításaiban, mikor legfőbb

¹¹ Vö. a 3. fejezet fejtegetéseivel és passim.

értékmérőül szintén az élvezetet teszi, s nem is jut eszébe feltenni a kérdést, hogy vajon alkalmas-e az élv arra, hogy megméréssék, és hogy mérjen? Mert hiszen, ha az élv a legfőbb érték, akkor kell hogy megmérhető legyen, és kell hogy mérő legyen, mégpedig általános és szükségszerű mérő. Ha nem egyetemes és nem szükségszerű mérőeszköz, akkor teljesen alkalmatlan arra is, hogy vele mérjünk más értékeket. Márpedig rövid meggondolás is mutatja, hogy az élvezet alanyisága már magában véve akadály a megmérhetésének. Az élv érzés jellegével együtt jár alanyisága, szubjektivitása is. Ami nekem élv, az nem élv egy másik embertársamnak. Ami élv a jeges észak lakójának, nem élv a verőfényes délvídek embereinek. Ami élv a meglett férfiúnak, már nem élv a sír szélén álló öregnek, és még nem élv a fejletlen gyermeknek. Nem hisszük, hogy Goethe deákjainak értékelését mindenki elfogadná, és együtt vallaná velük:

Als wie fünfhundert Säuen.

Uns ist kannibalisch wohl

(Faust)

Azzal a kitérővel, hogy az élv értékes, mert tetszik, a keresett kérdésre feleletet nem kapunk, lévén a tetszés éppen olyan szubjektív, mint amilyen szubjektív-egyéni az élv. A tetszést hiába akarjuk kritériumul erőszakolni, mert lehetetlen, maga a tetszés is még értékelés tárgyát képezvén. A tetszés egyszerű lélektani tény, amely semmit sem magyaráz. Az érték érték marad akkor, ha senkinek sem tetszik. Az élvezet alanyisága akadály annak, hogy egyetemes és szükségszerű mérő lehessen. Hogyan lehetne mérőeszközülni alkalmazni azt az értéket, amelynek minősége, mennyisége, becse egyének szerint különböző és hangulatok szerint változó? Hogyan lehetne kötelező olyan érték, amelynek ingatag volta nyilvánvaló és letagadhatatlan?

Igy állván a dolog, egészen természetes, hogy az élv a legmagasabb érték nem lehet. Az érték sorában ugyan helyet foglalhat, de arra már nem tarthat igényt, hogy a sornak legtetejére állíttassék, és még kevésbé számíthat arra, hogy az értékbecsléssel egyenesen azonosíttassék, amint azt Dürer teszi a maga lélektani etikájában, ahol érzés = értékérzés = értékbecslés.¹² E felfogás szerint

¹² Vö. *Grundzüge der Ethik*. Heidelberg, 1909. 15. s köv. lapjaival.

tehát az érték mérője az élv; az értéktelenségé a kín; ami a dolog világos félreértését mutatja.

41. A közfelfogás értékelésének egy másik központi értéke a haszon. Az értékelésnek ez a foka már sokkal magasabb fejlettségű intelligenciára mutat, mint a hedonisztikus értékelés. A haszon szerint való értékelés az emberi ész nagyobb fejlettségét tételezi fel. Amíg az élvezet nagysága és intenzitása szerint értékelő egyén a maga érzékiségének rabja, addig az utilitarista értékelő már felébe emelkedett az érzékiségnek, annak béklyói közül kiszabadult, és értelmének okos szavára hallgat. Az élv szerint való értékelés egyénenként változó lévén, merőben szubjektív; a haszon szerint való értékelés ellenben nemcsak az egyént, hanem a tárgyat is tekintvén, objektív jellegű. Egyiknek forrása az érzékiség; a másiké az értelmes okosság. A haszon szerint való értékelés korunkban az uralkodó értékelés, különösen a műveltebb emberek körében. Szisztematikus megokolását és kifejtését az utilitarista filozófiai rendszereknek köszönheti. Középpontjában – amint már mondtuk – a haszon áll. Ez a legfőbb érték, mellyel minden tárgynak becstét mérnünk kell, és amely felé mint legfőbb értékelés felé, az érték felé törekednie kell minden tevékenységnek. A dolog lényegére nézve teljesen közömbös, hogy az a haszon individuális haszon-e, mely az egyén javát mozditja elő, vagy szociális karakterű-e, s tehát az összesség, a társadalom, az emberiség értékét növeli. E különbségtétel pusztán a haszon terjedelmének körére vonatkozik, de minőségén és jelentésén semmit sem változtat.

Ha a haszon természetét közelebbről vizsgáljuk, el nem tagadhatjuk, hogy az csakugyan érték, és abban a viszonyban nyer kifejezést, amely a hasznos nyújtó dolog és a hasznos élvező egyén között fennáll. Éppen ezért semmivel sem okolható meg Pauler Ákos azon állítása, hogy a hedonisztikus és hasznossági ítéletek egyformán álértékítéletek, s következésképpen a haszon, éppen úgy, mint az élv, csupán álérték lenne.¹³ A haszon nem teljesen szubjektív karakterű, amint Pauler gondolja, hanem objektív, tárgyas viszony kifejezője. Az élv szubjektív jellegű és nem mérhető. A haszon ellenben objektív jellegű és mérhető. A kettő tehát nem keríthető egy kategória alá. A haszon érték, de nem az érték. Azaz: némely

¹³ Vö. *Az ethikai megismerés természete*. Bp. 1910. 129. s köv. lapokon.

érték haszon. A közfelfogás akkor téved, amikor az értéket a haszonnal azonosítja, és azt a tétel vallja, hogy az érték a haszon, s ezáltal éppen az ellenkező végletbe téved, mint Pauler, aki azt tanítja, hogy a haszon nem érték, illetve csak álérték. A haszon magasabb rendű érték, mint az élv, illetve míg az élv csak mutatója az értéknek, addig a haszon lehet maga az érték. És mivel objektív jellegű, mérhető is. Hasznos jelzővel szoktunk illetni minden olyan dolgot, amely valamely tevékenységünknek előmozdítására szolgál, valamely funkciónknak pótlékot szolgáltat. Ilyen értelemben hasznos a víz, az eledel, amely kimerült testünk tevékenységét mozditja elő restituáló erejével. Hasznos a nyugalom, amely elernyedtt ganglion celláink asszimilációját segíti elő. Hasznos lehet valamely embertársam is, aki céljaim elérésében támogat. Szóval: minden olyan tárgy, amely az egyes ember önfenntartását segíti elő, haszonnak neveztetik. A haszon az önfenntartást szolgáló funkciók gyarapítása, hiányaiknak pótlása.¹⁴ Minél nagyobb mértékben alkalmas valamely dolog valamely hiány pótlására, annál nagyobb a haszon. Minden haszon, elősegítője lévén az önfenntartásnak, amelyben valamely tartalom állítja magát, ezáltal teljes mértékben különbözik az élvől, amely nem elősegíti ezt az önfenntartást, hanem mintegy jelzi annak sikerességét. Ezáltal kellőleg jellemezzetük az élv érzésjellege is, s tehát szubjektivitása, szemben a haszon objektív természetével, amely lehetővé teszi azt, hogy a haszon meghatározottassék és megméréssék. A mérték pedig, mellyel mérjük, attól függ, hogy mekkora a hiány, melynek a pótlására alkalmas, illetve mekkora és milyen hiány pótlására alkalmas. Ebből aztán következik, hogy az élv nem is lehet mértéke a haszonnak, de megfordítva igen: a haszon lehet mértéke ez élvnek. Minden élvnek annyi az értéke, amennyi a haszna, annyit ér, amennyit önfenntartásunkra gyarapítólag hat.

A haszon szerint való értékelés forrása az okosan mérlegelő ész. Az utilitarista értékelő nem bízza magát érzékeinek buja vezetésére, hanem az élvezetek fölé kerekedve válogatást tesz közöttük a szerint, amint céljainak megfelelnek-e vagy sem. A tartós élvezést a pillanatnyi élvezetért nem áldozza fel.

¹⁴ Lásd erre nézve Böhm *Axiológiájának* az utilitarista értékelésről szóló szakaszát a 148. s köv. lapokon.

Az élv és a haszon szerint való értékelés az intelligencia fejlődésének két különböző fokát jellemzi. Az élv szerinti értékelés az érzéki, ösztöni lény becslése. A haszon szerinti becslés a reflektáló, értelmes lény értékelése. A haszon mindig értékes, az élv csak akkor, ha hasznos. A haszon értékessége tehát elvitathatatlan; a mindennapi élet szolgáltat számára tenger bizonyítékot. Az a kérdés azonban, hogy vajon a legfőbb érték-e a haszon, amellyel minden más dolog becsét mérjük? Vajon a haszon az az egyetemes értékmérő, amelynek kikutatása és megállapítása az általános értékelmélet feladata? A haszon az öfenntartás funkcióinak segítője lévén, jellege merőben eszközi. A hasznos tárgy eszköz, eszköze valamely elérendő célnak, amely cél tehát kell is, hogy értékesebb legyen, mint amilyen értékes a hozzá vezető eszköz. A dolog hasznossága tehát abban a tulajdonságában rejlik, amely által alkalmas, s tehát értékes eszközzé válik valamely cél elérésére. A hasznos dolognak önmagában véve csak annyiban van értéke, amennyiben valamely dolog vagy személy öfenntartását elősegíti. Világos ezek szerint, hogy a haszon nem lehet önérték, hanem csupán eszközi érték. Azaz: a hasznost nem önmagáért szeretjük vagy óhajtjuk, hanem valamely más, még értékesebb dolog kedvéért. A pénz hasznos, de önértéke nincs. A haszon ezen eszközi jelentéséből mármost szükségképpen következik, hogy az utile önérték nem lehet, s tehát nem lehet a legfőbb érték sem, nem lehet minden más érték mérője, az egyetemes és szükségyszerű értékmérő. A haszon csak az élv mérője, annak az értéknek, amely a maga becsét belőle meríti. A közfelfogás nem jár helyes úton, mikor a hasznost állítja a legfőbb értékül, és eszerint méri a cselekedet, a gondolkodás értékét is. E felfogás értelmében mindenki olyan értékes, amilyen hasznos.

A haszon mint eszközi-érték mintegy kényszeríti a kutatót annak felderítésére, hogy melyik is az az érték, amely a haszon fölött van, mint önérték, mint a legmagasabb érték, amelyet nem alkalmas voltáért, hanem tisztán és egyedül önmagáért becsülünk. Keresnünk kell azt az értéket, amelytől a haszon is a maga becsét nyeri. Mert egy ilyen önértéknek okvetlenül kell léteznie; erre utal már maga az öfenntartás ténye, amelynek a haszon elősegítője. Miért értékes ez az öfenntartás? Minden öfenntartás egyformán értékes? Az öfenntartás vajon cél-e? Olyan cél-e, amelyért min-

den értéket föl kell áldozni? Ezek a kérdések teljesen indokolatlanok azok előtt, akik az önfenntartást, az életet öncélnak, a célnak tekintik. De igen fontosak azokra nézve, akik az önfenntartás értékességét nem magáért a funkcióért hirdetik, hanem azért a tartalomért, amely ezen önfenntartásban megvalósul, testet ölt, alakot nyer.

42. Az élv, amint fennebb rámutattunk, az önállítás sikerességét jelzi; a haszon az önállítás sikerességét előmozdítja. Az a kérdés mármost, hogy mi az az érték, amely az önállításban megvalósul? Mi az önállítás tartalma? Ha erre a kérdésre feleletet adtunk, akkor megfeleltünk az önérték problémájára is.

Az önállítás tartalma mindig a magát állító egyén lényegének milyenségétől függ. Ez a lényeg pedig a fejlődés különböző fokai szerint különbözik. A fejlődés legalsó fokán az érzékiség, ösztöniség uralma a jellemző, s tehát az önállítás tartalma valami érzéki, ösztöni dolog. E fokon az élv a legfőbb érték. A fejlődés második fokán az értelem veszi át a vezető szerepet, s az érzékiség az értelem uralma alá kerül. E fokon az okos értelem által megállapított haszon a legmagasabb érték. Végül aztán a fejlődés harmadik fokán az ész, az intelligencia szerepe a döntő, s az önállítás tartalma az intelligencia lesz, mint a legfőbb és legmagasabb érték, amellyel mérjük minden dolog becsét. Az önállítás legbecsesebb tartalma, az önérték, ezek szerint a fejlődés legmagasabb fokán jelentkezik, és nem egyéb, mint a tiszta, nemes intelligencia. Már Arisztotelész megjegyezte, hogy az ész szerint tevékeny ember s az intelligenciát ápoló a legfenségesebb ember, s az istenekhez hasonlatos.¹⁵

Minden dolog a maga becsét az intelligenciától nyeri. Minden dolog annyiban értékes, amennyiben része van az intelligenciából. Az intelligencia lévén a legfőbb érték, nyilvánvalóan helytelen mind a realizmus okoskodása, mely magában a tárgyban keresi az értékesség vonását, mind a miszticizmus bölcsekedése, amely valahol a földön és az emberen túli világban keresi és szeretné megkapni az értéket. Az érték az alany és a tárgy között levő viszonyban keresendő. Amíg ez a viszony nem létesített, addig ránk

¹⁵ *Ethica Nicomach.* K. 9. „ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπῆων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν.”

nézve nincs is értéke a tárgynak. Ennek a miszticizmusnak egyik képviselője, Rickert, freiburgi professzor, egész határozottsággal vallja, hogy az értéket nem szabad sem a tárgy, sem az alany területén keresnünk: „die Werte sind deshalb weder im Gebiet der Objekte, noch in dem der Subjekte zu finden, sondern sie bilden ein Reich für sich, das jenseits von Subjekt und Objekt liegt.” Arra a kérdésre azonban, hogy ez a titokzatos „jenseits von Subjekt und Objekt” hol létezik, feleletet Rickerttől nem nyerünk, pedig éppen arra vagyunk kíváncsiak. Rickert ugyan azt állítja,¹⁶ hogy az érték megértésének szempontjából fontos értékek a kulturális élet terén keresendők, de hogy a kulturális élet miért volna „jenseits von Subjekt und Objekt”, nehezen tudnók megérteni.

Kritikai álláspontonról tekintve a dolgot, úgy a szubjektivizmus, mely az értékelő egyénben keresi az értéket, mint a realizmus, mely az értéket a tárgyban látja, és a miszticizmus, mely „jenseits von Subjekt und Objekt” keresi ezt, egyformán helytelen alapra helyezkednek. Az érték a tárgyak és az alany közötti viszonyban keresendő, s tehát az értékesség vonása az alany hozzájárulása által keletkezik. Ez a hozzájárulás azonban nem esetleges és hangulatos tetszéstől vagy nemtetszéstől feltételezett, hanem szükségszerű és kényszerű. A tárgyban mindaddig értékesség ránk nézve nincsen, amíg az illető tárgy az alany által fel nem fogatik, s mint kép előtte nem jelentkezik. A tárgy képe, mint az egyén alkotása, értékes. A tárgy értékességének ezt az alanytól, illetve az alany felfogásától való függését semmi sem bizonyítja inkább, mint az a tény, hogy az egyén fejlettségével változik felfogása, és felfogásával változik értékelése is. Ha az alany középpontjában az érzékiség foglal helyet, akkor egész felfogási módjának karakterét az érzékiség szabja meg, s a tárgy értékes vonásai azok lesznek, amelyek az érzékiségnek megfelelőek. Ha az ilyen érzéki egyén előtt magasabb értékeket emlegetünk, a legnagyobb értetlenséggel tállalkozunk. Az a férfiú pedig, kinek lelkében a haszon az értékek értéke, a tárgy centrumába is a hasznosság vonásait helyezi el a projekció törvénye szerint. A fejlettség legmagasabb fokán álló ember, akinek lelki súlypontjában a tiszta ész, a mindenekfelett álló, és minden salaktól tiszta, nemes intelligencia áll, az ilyen való-

¹⁶ Erre nézve lásd Böhm *Axiológiájának* 70–71. §§-ait.

ban intelligens férfiú az általa felfogott tárgyra is intelligenciájának fényét vetíti, és a tárgy központjába azokat a vonásokat állítja, amelyek ennek az intelligenciának megfelelők.

Mindezek a fejtegetések pedig annak bizonyítására szolgálnak, hogy a legmagasabb érték, amely az élv és a haszon felett áll, amely minden tárgy becsét méri és adja, a legfőbb érték az intelligencia. Az intelligencia az a feltétlenül értékes, amely érvényes mindenkire nézve, s mivel feltétlenül érvényes, ezért feltétlenül kötelező is. Az intelligencia egyetemes érték és szükségképpen érték, amely az ember fogalmától elválhatatlan. Az intelligencia fölött nincsen úr, de ő úr mindennekfelett. Minden az ő szolgája: az érzés, az indulat, a vágy, az akarat, a cselekvés, a szemlélet. Ami magát az ő uralma alól kivonja, az nem is lesz részese az ő értékének, és ami az ő szolgálatában áll, arra esik egy sugár az ő fényéből is. Az élv is, a haszon is függenek tőle, s értékük csak annyiban van, amennyiben az ő fenntartásához, fejlődéséhez közvetve vagy közvetlenül hozzájárulnak. Az élv és a haszon értéke korlátok közé van szabva. Az intelligencia határtalansága az ő értéke. Röviden: az intelligencia a legfőbb érték, az önérték, minden értéknek forrása és mérője.

43. Mielőtt tovább folytatnók az értékre vonatkozó fejtegetéseinket, érdekesnek tartjuk megemlíteni és röviden ismertetni Krueger egy erkölcsfilozófiai dolgozatát, amelyben arra a kérdésre keres feleletet a szerző, hogy mi az abszolút értékes, azaz melyik az az érték, amely feltétlenül érvényes minden tudatra nézve.¹⁷ A kérdés feltétele és formulázása teljesen a kriticismus szellemében történik, s annál sajnálatosabb, hogy a szerző később letér a megoldás ezen helyes útjáról, a lélektanhoz fordul segítségért, és annak módszerével keresi a megoldást. Krueger a maga fejtegetései során arra az eredményre jut, hogy a feltétlenül értékesnek minden értékelőre nézve értékkel kell bírnia, s értékét meg kell tartania minden körülmények között. Ilyen értékes, szerzőnk szerint, csak egyetlenegy dolog lehet. Abszolút értékes más nem lehet, csak az, ami minden értéknek elengedhetetlen szubjektív feltétele. Ez a szubjektív feltétel pedig nem más, mint az embernek

¹⁷ Lásd *Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie* 1898-ban megjelent tanulmányát.

azon funkcionális tulajdonsága, amely minden elgondolható értékelésben pozitíve tevékeny: az értékelés pszichikai képessége vagy funkciója, tárgya az abszolúte érvényes értékítéletnek, vagyis ez a feltétlenül értékes.

Krueger felfogása szerint tehát maga az értékelés processzusa, az értékelés lélektani funkciója a legfőbb, az abszolút érték, amelytől minden más érték függ, és amely minden értékelőre nézve értékkel bír.

A pszichológiai módszer mindenhatóságában való hit Kruegert is megakadályozta abban, hogy az érték legvégsőbb gyökeréig lehatoljon, s felúton megállni kényszerítette. Szerzőnk nem veszi észre, hogy itt nem az értékelés lefolyása, nem a tartalom hüvelye a fődolog és becses, hanem maga a tartalom, amely a processzusban megvalósul. Ha a kriticismus alapjára helyezkedik, és a jelentéstani elemzés segítségével igyekszik a probléma megoldására, kísérlete bizonyosan nagyobb eredménnyel járt volna. Elhibázott kísérlete azonban ismét annak bizonyossága, hogy az értékelés problémája nem lélektani, hanem transzcendentális probléma, melyet a kritikai módszer segítségével kell és lehet megoldani.

Az érték fogalmára vonatkozó kutatásaink fonala már oly pontra ért, amelyről széttekintve feleletet nyerhetünk arra a kérdésre is, hogy hányféle az önérték. Ez a kérdés tulajdonképpen azonos ezzel a másik kérdéssel: az emberi tevékenységek mely téren valósul meg az intelligencia? A régi, hagyományos tan szerint az ember szellemi tevékenysége három irányban halad: az ember gondolkodik, érez és cselekszik. Hogy ez a tan erősen sematikus és felületen járó, az bizonyos. De kétségtelen dolog az is, hogy az emberi tevékenység tényleg három irányban mozog, és három eszme megvalósítására tör. Ez a három eszme: a jó, az igaz, a szép eszménye. Ha gondolkodásunkban az intelligencia vezet, és az nyer alakot, gondolkodásunk eredményét méltán illethetjük az igaz jelzővel. Ha cselekvésünkben az intelligencia nyer alakot, és az valósul meg, akarásunk eredményét, a cselekedetet méltán illethetjük a jó jelzővel. Ha esztétikai szemlélésünkben s annak az érzéki síkban való kivetítésében az intelligencia ölt alakot, szemlélésünk és alkotásunk eredménye joggal tart igényt a szép jelzőre. Íme, az intelligencia, az önérték fajai, az intelligencia megvalósulásának különböző síkjai szerint: az igaz, a jó, a szép.

Az önérték ezen három megnyilatkozási formáján kívül más megnyilatkozási formát ok nélkül és hiába keresnünk. Ez az a három egyetemes érték, amely tér és idő felett állva uralkodik az emberiség szellemi tevékenysége felett. Az, amit a gondolat jelent, kell, hogy igaz legyen. Az, amit a cselekvés jelent, kell hogy jó legyen. Az, amit valamely esztétikai alkotás jelent, kell hogy szép legyen. Az igaz a logikai, a jó az erkölcsi, a szép az esztétikai érték, azaz az igaz, a jó, a szép névvel neveztetik az intelligencia megnyilvánulása a gondolkodásban, cselekvésben és műalkotásban. Ez a három érték feltétlenül érvényes, egyetemes és kötelező érték. Nem azért, mert a történelem folyamán ilyenekül ismertettek el, nem is azért, mert a kultúrjavakhoz mintegy odatapadva vannak, amint azt Rickert szeretné, hanem azért, mert e három érték felel meg az intelligencia három megnyilvánulásának. Ha volna az intelligenciának egy negyedik, ötödik stb. irányú megnyilatkozása, akkor lehetne beszélni az önérték negyedik, ötödik stb. fájáról is. De mert csak ez a három megnyilatkozási formája ismeretes, éppen ezért csak a fenn említett három faja különböztethető meg az önértékeknek.

Az igaz, a jó, a szép, mint az önérték, az intelligencia megnyilvánulásai, köteleznek. Köteleznek pedig arra, hogy megvalósítsanak mindazok által, akik intelligens lények. Sem az élv, sem a haszon nem kötelez, de az igaz, a szép, a jó köteleznek. És az a három érték egyformán kötelez és egyformán érvényes az intelligens lényekre nézve. E tekintetben közöttük különbséget nem lehet tenni. Téves tehát az a felfogás, amely a feltétlen értékek alapjául az erkölcsi értéket, a jót tekinti. Téves Rickert állítása, amikor a logikai érték kötelező erejének forrását az erkölcsi értékben keresi.¹⁸ És téves H. Maier tana, amelynek értelmében „unbedingte Werte im fundamentalen Sinn sind die sittlichen, so wie dieselben in den ethischen Werturteilen ans Licht treten”.¹⁹ A logikai és az esztétikai érték feltétlenségét is elismeri ugyan Maier, de hozzáteszi: „alle diese Werte freilich (!) sind unbedingte Werte nur insofern, als den aesthetischen, logischen, kognitiven Wertgefühlen ein ethisches Gefühlsmoment inne wohnt”. Sőt, még tovább megy

¹⁸ Vö. *Der Gegenstand der Erkenntnis* c. művének (2. Aufl. 1904.) 230. s a köv. lapjain. Öt követi nálunk Pauler Ákos *Az ethikai megismerés természete* c. művében.

¹⁹ Vö. *Psychologie des emotionalen Denkens* c. művének (1908.) 665. s köv. lapjaival.

szerzőnk az erkölcsi érték feltétlenségének hangsúlyozásában, s idézett műve 666. lapján így nyilatkozik: „Hieraus ergibt sich, dass logische, aesthetische, kognitive Wertobjekte, sofern sie Anspruch auf unbedingte Geltung erheben, nicht andere als sittliche Werte sind.” A dolognak ily nagymértékű összezavarására, úgy látszik, Rickert bölcsessége vezette, aki a logikai kötelezés alapján erkölcsi értékeket sejt, amit kedélyes szójátékkal így fejez ki: „die letzte Basis des Wissens ein Gewissen ist”.²⁰ Pedig Rickert is megtanulhatta volna mesterétől, Windelbandtól, hogy a lelkiismeret egy egyetemes értékelméleti fogalom. A három önérték összefüggése kétségtelen dolog. Ámde ez az összefüggés egészen más természetű, mint amilyennek Rickert és Maier látják, s mindenekelőtt bizonyos, hogy nem az erkölcsi érték az, amely az önérték másik két formájában mintegy vörös fonalként húzódik végig. A logikai értéknek az etikai értékhez való viszonyát fejtegetéseink további folyamán fogjuk tárgyalás alá venni.

45. Az értékprobléma vizsgálatának végére értünk. Tudjuk jól, hogy fejtegetéseink sok helyen vázlatosak és hézagosak. De úgy ítéljük, hogy az érték fogalmának és fajainak ezen rövid tárgyalása egyfelől szükséges volt az erkölcsi érték filozófiájának megalapozásához, és másfelől elégséges is volt arra, hogy az értékelés természete kellő világosságában álljon előttünk. Igyekeztünk kimutatni, hogy az értékelméleti kutatások módszere csak a Kant által inaugurált kritikai módszer lehet, amelynek az axiológiában való következetes alkalmazását Böhmnek köszönhetjük. A lélektani elemzés az értékelésnek csak hüvelyét vizsgálja, de a jelentést felkutatni és megérteni segítségével nem lehet. A jelentés, mely az értékelés folyamán megvalósul, csak a jelentéstani elemzés által közelíthető meg. Lélektani alapon még az élő jelentését sem vagyunk képesek megérteni. A jelentéstani elemzés segítségével igyekeztünk előadni, hogy az élő és haszon felett mint abszolút érték az intelligencia áll.

Az érték ezen kritikai vizsgálata alapján kell megkísérelnünk az erkölcsi érték filozófiai megértését. Vizsgálunk kell, hogy az általános értékelés megállapításaiból miféle következmények származnak az erkölcsfilozófiára nézve. Eddigi fejtegetéseink máris

²⁰ I. m. 231. lapján.

sokban hozzájárultak feladatunk további részének tisztázásához és megoldásához.

Tárgyalásunk sorrendje a következő lesz. Mindenekelőtt azt fogjuk vizsgálni, hogy az ember szellemi tevékenységének melyik terén valósul meg az erkölcsi érték. Elemezni fogjuk az akarás és cselekvés folyamatát, hogy tisztába jöjjünk az erkölcsi érték megvalósulásának formájával. A forma vizsgálata után áttérünk a tartalom vizsgálatára, s arra a kérdésre keresünk feleletet, hogy mily feltétel alatt nevezzük a cselekedetet erkölcsileg értékesnek. Az erkölcsi értéknek három jellemzőjét fogjuk megállapítani: a szabadságot, az ésszerűséget és a kötelezőséget. A három jellemvonás egymással legszorosabban összefügg; egyik a másik nélkül nem létezhetik.

3. Az erkölcsi érték

46. Az önértéknek az érzéki síkban való megvalósulását a jó-nak szoktuk nevezni. A jó jelzőt ugyan igen sokféle jelentésben használják az emberek, de eredeti, erkölcsi értelmében csak a cselekvésre, vagy jobban mondva, az akaratra vonatkoztatjuk. A közhasználatban beszélni szoktak jó almáról, jó ételről stb., de a jó jelző itt nyilvánvalóan az alma, illetve az étel élvértékére vonatkozik; szoktunk beszélni jó kalapról, jó késről, jó tollról, de itt a jó egész bizonyosan a kalap, a kés, a toll alkalmas voltára, hasznértékére vonatkozik. Sőt, igen gyakran beszélünk jó képről is, amely esetben a jó jelző az „igaz”, „találó” értelemben használtatik. De jóról beszélni a szó igazi értelmében nem lehet sem a gondolkodás, sem a műszemlélés, illetve alkotás terén, s ha a közhasználatban mégis beszélünk, az nem egyéb, mint a jelzőnek illetéktelen és indokolatlan kitágítása. Jó, erkölcsi értelemben, értékelméleti értelemben csak az akarat, illetve az akarat képe, a cselekvés. Amint Kant a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* első szakaszának első soraiban mondja: „es ist überall nicht in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille”.

Az erkölcsiség területe tehát az akarat, illetve az akaratnak cselekedetben való megvalósulása. Első teendőnk ezek szerint a cselekedet fogalmával tisztába jönnünk, mielőtt az erkölcsi érték fej-

tegetésében tovább haladnánk. Éspedig ki kell indulnunk a cselekedet általános fogalmából, s vizsgálnunk kell, hogy mit szoktunk érteni általában a cselekvésen.

A) A cselekvés és akarás folyamatának elemzése.

Az Én állásfoglalása

47. Első pillantásra megállapíthatjuk, hogy cselekedetet csupán az embernek szoktunk tulajdonítani. Sem az ásvány-, sem az állat-, sem a növényvilágban nem szoktunk cselekedetről beszélni, s nem beszélhetünk arról sem a kémiában, sem a fizikában, sem a mechanikában. Tehát a cselekvés fogalma az ember fogalmától elválaszthatatlan. Az ember kapcsán pedig, eszes és tudatos lény lévén, azt is mondhatjuk, hogy a cselekedet fogalma az eszeség, illetve tudatosság fogalmától elválaszthatatlan. *Cselekvő lény csak az eszes, tudatos lény lehet.* A cselekedet fogalmának ezen sajátossága, reávezet lényeges vonásainak ismeretére. Ahol nincsen tudatosság, ott cselekvésről sem beszélhetünk. Tehát mindazok a cselekvési formák, amelyek tisztán mechanice mennek végbe, pl. a szem pupillájának ösztönszerű összehúzódása, ha túlságos fény esik reá, vagy kezünk reflexív mozdulata veszélyben forgó testrészünk védelmére, az embernek tevékenységei ugyan, de mégsem lehetnek cselekedet számba, mivel tisztán a fiziológiai mechanizmus eredményei, a tudat minden hozzájárulása nélkül. A test mozgásának mozzanata, mint Lipmann megjegyzi, nem lényeges jegye a cselekedetnek.²¹ Nem minden testmozgás egyszersmind cselekedet is. Nem cselekedet a járás, a hallás, a látás, mivel azok mind automaticæ jönnek létre. Az ilyen tevékenység mozgásnak nevezhető.

A tudatos cselekvés magában foglalja azt aényt, hogy a cselekedet az akaratnak műve. Ez a tény a cselekedetnek lényegét egészen helyesen és kielégítően fejezi ki. Az ösztön, az érzés, fiziológiai mechanizmus reflexív tevékenységei soha sem tudatos cselekvések, mivel nem az akarat cselekvései, s ennél fogva erkölcsfilozófia szempontjából teljesen figyelmen kívül hagyandók. *A cselekvés alatt értjük az ember, mint tudatos, akaró lény tevékenységét.* Mindazok a cselekedetek tehát, amelyek az ember akaratától függetle-

²¹ Vö. *Eileitung in das Strafrecht* (1900) c. művének 21. s köv. lapjain mondottakkal.

nül jönnek létre, akár külső kényszerítő okok hatása alatt, akár pillanatnyi fellobbanás következményeként, akár a fiziológiai mechanizmus funkciói gyanánt, mindezek a cselekedetek, illetve tevékenységek, kívül esnek a cselekedet fogalmi körén.

48. A cselekvés az akarat műve, eredménye lévén, szükséges az akarat fogalmával is tisztába jönnünk. Az akarat processzusa nem olyan egyszerű, elemi folyamat, amint az első tekintetre gondolnók, s amint a közfelfogás hiszi. Sőt, ellenkezőleg, az akarás a legbonyolultabb lélektani folyamatok egyike, amelyet csak türelmes és aprólékos elemzés által ismerhetünk meg kellőleg. A pszichológiai analízis által következő mozzanatait ismerhetjük és állapíthatjuk meg.²²

Az akarás folyamatának megindítója mindig az akaró egyénnek valamely *hiányérzete*. Ez az érzet kvantitatíve és kvalitatíve igen különböző lehet; lehet erőfokilag igen kicsiny, vagy igen nagy, minőségileg lehet fizikai, vagy pszichikai, testi vagy szellemi hiányérzet; annyi azonban kétségtelenül bizonyos, hogy ezen hiányérzet előállása nélkül az akarat mechanizmusa meg nem indítható. Amit akarok, az mindig valamely hiányom pótlására szolgál. A dolog félreértésén alapul tehát az a nézet, amely szerint az akarat megindítója az *élv*. Akiknek akaratát az élv indítja mozgásba, azok már igen rafinált érzékiség rabjai. Az akarás processzusának első eleme a *hiányérzet*. A processzus további folyamán azután az akaró alany tudatában egy, esetleg több tárgy képe is feltűnik, amely kép tárgya alkalmas arra, hogy ennek a felmerülő hiánynak pótlékaül szolgáljon. Ha egyetlen egy ilyen pótlékul alkalmas tárgy képe merül fel lelkében, úgy a dolog világos és egyszerű: az alany ezen egyetlen pótlék után indul, hogy azt megszerezze, az érzett hiányt általa pótolja. Ezen pótlás által az akarás processzusa be van fejezve; az akaró egyén hiányérzete is megszűnt. Az akarás folyamatának ez az egyszerű formája a legelterjedtebb.

Már sokkal bonyolultabb az akarás processzusa és lefolyása, ha tárgy képe is merül fel az akaró egyén lelkében és több tárgy kínálkoznék a felmerült hiány pótlására. Ilyen esetben eléáll a *vá-*

²² Az akarat fogalmát nézve vö. *A szabadakarat problémája és a büntető jog* c. dolgozatom (1907) 3. s köv. lapjait. – Továbbá: *Ember és élet* c. művem (Bp.).

lasztás szüksége: a sok tárgy, illetve dolog között választania kell, hogy fogadja el hiányának pótlékául. Ebben az esetben tehát a pótlék képének feltűntetésével és a pótlék megszerzésével még nem ér véget az akarás folyamata, mint az első esetben, hanem a pótlék képének feltűnése és megszerzése közé beékelődik a több pótlék között való választás ténye. És ez a választás az akarás, illetve a cselekvés erkölcsi értékelése szempontjából a legfontosabb része az akarás processzusának. Ha a választás megtörtént, ha az akaró egyén a maga hiányának pótlására alkalmas tárgyat vagy dolgot kiválasztotta, az akarás cselekvésbe megy át, a cselekvésben az akarat megnyilatkozik, s az egész folyamat véget ér.

Az akarás folyamatának első fázisa tehát a *hiány érzése*; második fázisa, a *pótlék képének feltűnése* az akaró egyén tudatában; harmadik fázisa, az esetleg feltűnő több pótlék között való *választás*; negyedik fázisa a *cselekedet*, amely már a külső, érzéki síkban folyik le, s az akarást megnyilvánítja. A cselekvés tehát voltaképp nem egyéb, mint az akarás processzusának végső pontja s az akarás képe. Az akarás a cselekedetben ölt testet, a cselekedetben válik valóra. Ami a cselekvésig, az akaratnak a külső, érzéki síkban való megnyilatkozásáig az egyén lelkében véghez ment, az a fontos és értékes. A cselekedet már csak felszínre hozza azt, s mintegy megmutatja a világnak, hogy mi folyt le az illető egyén lelkében, s mit rejt magában az a megnyilatkozó lélek. De éppen ez a cselekedet legfontosabb része az akarásnak, mert nélküle nem tudjuk azt, a mi az embereknek lelkében végbe ment. Igaz ugyan, hogy a cselekedetből is csak hiányosan tudjuk megismerni az egyén lelkületét, de mégis megismerjük. A cselekvés, mint az egyén lelkének projekciója, a külső, látható síkba való kivetítése, értékítéleteink nélkülözhetetlen alapja. A cselekvésben láthatóvá lesz a lélek.

49. Mielőtt tovább haladnánk fejtegetéseinkben, szükséges behatóbban foglalkoznunk az akarás folyamatának egyik fázisával, amelyet már fennebb is igen fontosnak jeleztünk az erkölcsi megítélés szempontjából, ti. a *választással*. A választást magát, mint letagadhatatlan lélektani tény, nincs miért hosszasan elemeznünk. Legkönnyebben megérthető az mindenki által, ha visszaemlékezik olyan esetre, amilyen bizonyosan fordul elő az ő életében is, amikor ugyanis két ellentétes motívum között kellett választá-

nia, és az a két motívum egyformán sarkallta őt a cselekvésre, ő maga is szinte egyforma kedvvel cselekedett volna mindkettő szerint. A választás ilyen esetei a legnehezebbek, mert ezekben nyilatkozik meg legteljesebben a cselekvő egyéniségnek a lényege, legbensőbb Énje, hogy így fejezzem ki magam: személyiségének magva. Igen sokszor megtörténik, hogy maga a cselekvő egyén is csak egy ilyen nehéz, szinte földöntúli erőt követelő választás után ismerte meg önmagát, tudta meg teljes bizonyossággal, hogy ki is ő voltaképpen.

Az akarat ezen fontosságú fázisát, miután a választás szó bizonyos mértékben félrevezető, szívesebben neveznök az *Én állásfoglalásának*, miután e tényben az Én lényege a legszembeötlőbb módon nyilvánul meg. Az Én állásfoglalása *tény*, mert realitása, bár nehezen magyarázható, s csak a legnagyobb mértékű reflexió által érthető meg, nem tagadható le mégsem, s voltaképpen ebben az állásfoglalásban nyilatkozik meg az akaró, illetve cselekvő egyén egész erkölcsisége. Amilyen az Én állásfoglalása, olyan az egyén erkölcsi értéke. Ez az állásfoglalás pedig abban nyilatkozik meg, hogy a cselekvő, illetve az akarásnak ebben a stádiumában még csak választó Én, a kínálkozó motívumok valamelyike mellett foglalt állást, és annak irányában dönti el cselekvését. Itt tehát szó sincs a motívumok között levő küzdelemről, de igenis a választó Én önmagával való küzdelméről és tusakodásáról, amelynek eredménye azután az állásfoglalás. A küzdelem akörül forog, hogy mely irányban cselekedjék az akadó egyén; fogadja-e el azt a motívumot, vagy pedig fogadja el a másikat? Sőt, igen sokszor meg-esik, hogy a küzdés maga a cselekedet körül forog: cselekedjem-e vagy sem? Ilyen esetben a cselekvés elmulasztása jön cselekedet-számba, s ez az elmulasztás értékeltetik. A küzdelem tehát nem a motívumok küzdelme egymással, amint igen sokan hajlandók a dolgot magyarázni, hanem az akaró egyén küzdelme saját magával.

Az Én állásfoglalásának tényét hangsúlyoznunk kell annyival is inkább, mert az újabb lélektani művek nagy szeretettel tagadják ennek realitását. Amint a már többször említett E. Dürr mondja: „ez a felfogás teljes tarthatatlan” – „die ganze Auffassung ist

durch und durch unhaltbar”.²³ Érvei, melyeket ezen „teljességgel tarthatatlan” álláspont ellen felhoz, amint e sorok írója ítélni merészeli, még nagyobb mértékben tarthatatlanok. Dürre ugyanis azt fejtegeti, hogy az Én vagy a tudatélmények összessége, s ebben az esetben érthetetlen, miként foglalhat állást egy bizonyos tudattartalom vagy motívum mellett – vagy nem egyéb ez az Én, mint egy igen absztrakt gondolat tárgya, s abban az esetben nagyobb hatékonysággal az sem bír, mint amekkorával bír más hasonló absztrakt gondolat. Nem gondolnók azonban, hogy ez a Dürre-féle dilemma kimerítené az Énről való felfogások egész lehetőségét. Nem csak a tudatélmények összessége vagy valamely absztrakt gondolat a tárgya lehet az Én. Aki képes önmagába mintegy visszahajolva – reflektálva – vizsgálat tárgyává tenni azokat a processzusokat, amelyek tudatában véghez mennek, talán képes lesz arról is meggyőződni, hogy az az Én, amelyre minden tudatélmény vonatkozik, nem pusztán egy absztraktum, nem pusztán a tudatélmények összegeződése, hanem *valóság*, realitás, amely létezése nélkül az ember szellemi életét megismerni és megérteni nem vagyunk képesek. Igaz, meg kell vallanunk, hogy ezt az Ént, amely személyiségünk legbensőbb magva, sem tapintani, sem látni, szóval érzékelni nem lehet; mikroszkóp alá sem tudjuk helyezni, és mégis, mindezek dacára, minden hiperfizika nélkül állíthatjuk, hogy létezik. Ha ez az Én nem egyéb volna, mint egy „megmagyarázhatatlan mellékaffektus”, amint Dürre akarja,²⁴ és nem volna kauzálisan működő mozzanat, akkor teljességgel le kellene mondanunk az elhatározásnak megmagyarázásáról. Akkor az embert nem nevezhetnők szabad lénynek, erkölcsi valónak, mert nem lenne egyéb, csak küzdő tere, arénája egy sereg dulakodó ösztönnek, érzésnek, indulatnak, szenvedélynek, s lenne egyéb feladatunk e földön, minthogy kellemes keretül szolgáljunk a motívumok ezen dulakodása számára. Ha egy ilyen feladattal és az embernek ilyen állapotával a lélektan megelégedik, ám tegye, de az etikának ennél magasabb feladatot kell az ember számára kitűznie és megállapítania. Az Én állásfoglalása nem a motívumok küzdelmének eredménye. Dürre ismét helytelenül obszervál, ami-

²³ Vö. *Grundzüge der Ethik* 123. s következő lapjain mondottakkal.

²⁴ Lásd *i. m.* 126. lapját.

kor arra figyelmeztet: „der Entschluss ist nichts anderes, als eine Resultatenbildung der Motive, die zusammenfassung geltend machen, unten Beiseitedrängung jener, die in diese Resultante nicht eingehen”. Ilyen magyarázat mellett azután valóban nem csodálkozhatunk azon, ha Dürer szerint az elhatározás nem egyéb, mint egy „Aufmerksamkeitsphänomen”, éspedig vagy önkényes, amennyiben kiküzdetik az alany által, vagy önkéntelen, ha *ál-munkban ajándékoztatunk* meg általa, azaz ha felébredtünk, minden további nélkül, készen van lelkünkben!²⁵ Ezekből a fejtegetésekből tehát az tűnik ki, hogy Dürer szerint nincs szükség az öntudatos elhatározásra múlhatatlanul; ami nyilvánvalóan az egész folyamat helytelen felfogására mutat, és felületes pszichológizálás szükségszerű eredménye.

Az elhatározásnak, az Én állásfoglalásának ezt a tényét nem tudjuk kellőleg kiemelni és nem győzzük eléggé hangsúlyozni. Egy kis figyelmes reflexió meggyőzhet e ténynek erkölcsfilozófiai fontosságáról. Nincs az akarásnak és cselekvésnek egyetlen fázisa sem, amelyért engem felelőssé lehetne tenni, csak az Én állásfoglalása, az elhatározás fázisa. Aki a maga jóvoltából, a saját maga elhatározásából foglal állást valamely motívum mellett, minden külső kényszerítés és túlnyomó erőszak nélkül, az olyan férfiú felelőssé tehető, mert ebben az állásfoglalásban saját lényege érvényesült szabadon, függetlenül minden idegen hatalomtól. Ebben az értelemben a szabadság, amely erkölcsi téren csak az állásfoglalásban nyilvánulhat meg, csakugyan feltétele az erkölcsi törvénynek, amint Kant tanította. *Az erkölcsi törvény a szabadság ratio essendije.*

Az elhatározás, az Én állásfoglalása – ami nem egyebet jelent, mint cselekvésnek megszabott irányban való zárását –, tehát az Énnek legsajátosabb, legfüggetlenebb, legszabadabb megnyilvánulása, és korántsem erőfokilag különböző motívumoknak küzdése.

50. Az akarás és a cselekvés processzusának megismerése után, mármint felvethetjük a kérdést, hogy *az akarásnak melyik az a mozzanata, amelytől a cselekedet a maga erkölcsi értékét nyeri?*

Maga a cselekedet, nem lévén egyéb, mint az Én állásfoglalásának megnyilvánulása és testet öltése a külső, érzéki síkban, termé-

²⁵ I. m. 127.

szetszerűleg magán túlra utal, mikor értékessége után tudakozódunk. Lehetséges azonban, hogy valaki véleménye szerint a cselekedet értékét annak *eredménye* szabja meg, mikor is valamely cselekedet jó vagy rossz, aszerint, amint eredménye hasznos vagy káros. A cselekedet értéke e felfogás szerint tehát nem *önmagában* keresendő, hanem rajta *kívül*. Ez a felfogás az utilitarizmus felfogása, amely a cselekedetet nem önmagában tekinti és vizsgálja, hanem eredményeivel összefüggésben tárgyalja és értékeli. A cselekedet értékét a maga eredményétől tenni függővé teljes félreismerése az erkölcsiség lényegének és karakterének. Mi a cselekedetet, illetve az akarást önmagában vizsgáljuk, eltekintve attól, hogy hasznos eredményt szül-e vagy károst. Az eredmény mivolta az erkölcsi értékelésre nézve teljesen közömbös. Lehet ez az eredmény hasznos, lehet káros; megeshetik, hogy az eredmény teljesen elmarad – mindez nem tartozik a cselekedet értékének megállapítására. Mi tehát a cselekvést értékessé tevő mozzanatot nem a cselekedeten kívül keressük, hanem a cselekedet körén belül.

Az akarás folyamatában az Én állásfoglalása az a mozzanat, amelynek értékétől a cselekedetek értéke elsősorban függ. Az akarás első mozzanata, az akarás megindítója, amint fennebb láttuk, az alany valamely hiányának érzete. Ez a hiányérzet egészen szükségszerűen áll elé, az alany akaratától függetlenül. Éppen így a hiány pótlására szolgáló tárgy képe is akaratunktól függetlenül, mintegy mechanice tűnik fel lelkünkben. A két első mozzanat tehát erkölcsi szempontból nem képezheti értékelés tárgyát, mivel csak előkészítője a harmadik, döntő mozzanatnak, amelyben az Én lényege és értéke a lehető legteljesebb mértékben nyilvánul meg. Az akarásnak ez a fázisa tulajdonképpen nem egyéb, mint a cselekvő alany lényegének megnyilvánulása, és pedig a legszabadabb megnyilvánulása. Éppen ezért a cselekedet ettől a mozzanattól nyeri a maga erkölcsi értékét vagy értéktelenségét. Ahol ez az önelhatározás, az Énnek ez az állásfoglalása hiányzik, ott a cselekedetnek erkölcsi értékéről beszélni sem lehet. Megeshetik, hogy valakinek cselekedete a társadalomra, az államra nézve hasznos és gyümölcsöző, de ha nem önelhatározásból fakadt, erkölcsi szempontból semmire sem fogom értékelni, mivel nem a cselekvő egyén lényege nyilvánult meg abban a cselekedetben, hanem külső parancs, vagy erőszak, vagy rábeszélés stb. által jött az létre.

Ilyen esetben tulajdonképpen nem is volna szabad az egyén cselekedetéről beszélnünk, hanem legfennebb tevékenységéről, mert ez a cselekedet nem az övé, hanem a parancsolóé, vagy az erőszakolóé, vagy a rábeszélőé. Ő annak a cselekedetnek csak végrehajtója, de nem teremtője: nem ő szülte azt a cselekedetet. Ez a cselekvés csak mechanice folyik le, s a cselekvő egyén szerepe éppen olyan, mint egy gép szerepe, amelyet intelligens akarat tart a maga céljainak szolgálatában. Az idegen befolyás alatt cselekvő egyén csak mások akaratának kivetítő gépezete, s bármily hasznos és pompás fickó is legyen, erkölcsi értéke semmi sincsen, erkölcsi lénynek nem nevezhető. És vajon ettől a szerencsétlen teremtménytől, kinek cselekedetei egy idegen akarat szolgálatában állnak, miben különböznénk mi, emberek, ha cselekedetünk egy csomó motívum vad tülekedésének lenne az eredménye?

51. Az eddig előadottak alapján összeállíthatjuk azokat a kritériumokat, amelyeknek megléte mellett a cselekedet erkölcsi megítélés tárgyát képezheti. Az erkölcsi megítélés alá jöhető cselekedetek sorából ki kell zárunk mindenekelőtt azokat a cselekedeteket, amelyek valamely *kényszer* nyomása alatt álltak elő, amelyeknek oka tehát a cselekvő egyén akaratán kívül keresendő. Az olyan esetekben, amikor a cselekvést végrehajtó egyén akarata nem érvényesülhetett szabadon, a cselekvés soha sem képezheti erkölcsi megítélés tárgyát. De kizárandók az erkölcsi megítélés tárgyát képezhető cselekedetek közül az olyanok is, amelyek oka valamely *tévedés* vagy tudatlanság volt.²⁶ Szóval: erkölcsi megítélés tárgyát csak azok a cselekedetek képezhetik, amelyeknek forrása az Én állásfoglalása. Az olyan cselekedetek, amelyeknél az Én állásfoglalása nem érvényesülhet, vagy amelyeknél már természetüknél fogva sem volt szükség az Én állásfoglalására – az olyan cselekedetek nem képezik erkölcsi ítélet tárgyát.

Ebben az értelemben követelte Kant is a szabadságot az erkölcsiiség feltételéül. Ez a szabadság az Én állásfoglalásában nyilvánul meg, és csak itt nyilvánulhat meg. Ez a szabadság teszi lehetővé azt, hogy cselekedeteinkért felelőssé tehessenek embertársaink. Szabad elhatározásból keletkezett cselekedeteink ugyanis a *mi* cselekedeteink, s ezek elkövetéséért felelősséggel tarto-

²⁶ Aristoteles ἀγνοια szóval jelöli. *Ethica Nicomachea*. 1110. b.

zunk. Felelősséggel tartozunk pedig egyszerűen azért, mert az elkövetett cselekedetet hatalmunkban állt végre nem hajtani; amint véghez vittem azt a cselekedetet, éppen úgy abba is hagyhattam volna. Rajtam állt, hogy cselekedjem, vagy sem. Ha cselekedtem, illő, hogy helyt is álljak érte. Ha hatalmamban állt, hogy rosszat cselekedjem, éppen úgy hatalmamban állt az is, hogy jót cselekedjem és viszont. Ilyen értelemben teljesen igazat kell adnunk Arisztotelesnek, aki azt mondja, hogy az erény éppen úgy hatalmunkban áll, mint a vétek, mert hiszen az ember éppen úgy szülője és forrása a maga cselekedeteinek, mint a gyermekeinek.²⁷

Ekként eljutottunk a morális értékelés tárgyát képező cselekvés első feltételéhez: az erkölcsi értékelés tárgyát képező cselekedet az *Én szabad önállításának eredménye*. Az *Én* állásfoglalásának ilyen értelemben vett szabadságát azonban még közelebbről és még behatóbban kell vizsgálnunk, hogy teljesen tisztába jöjjünk az erkölcsi cselekedet első feltételével és jellemzőjével, a Kant ún. *transzcendentális szabadsággal*.

52. A transzcendentális szabadság fogalmával Kant ajándékozta meg az emberiséget. Igaz, hogy a szabadságot az erkölcsiségre nézve Hume is lényegesnek tartotta, sőt, már a görög Arisztoteles is hangsúlyozta annak fontosságát, de teljes világossággal Kant állította azt szemeink elé. Kant a transzcendentális szabadság problémájával legkimerítőbben a *Kritik der reinen Vernunft*-ban foglalkozik, és a tiszta ész *harmadik antinómiája* gyanánt tárgyalja azt. A harmadik antinómia *tézise* következőleg hangzik: „*a természet törvényei szerint való kauzalitás nem az egyedi, amelyből a világ törvényei mind levezethetők. Szükséges azoknak megmagyarázására még egy szabadság által való kauzalitást is felvenniünk.*” Amit a tézis állít, azt az *antitézis* a leghatározottabban tagadja: „*Nincs szabadság, hanem minden a világon csak a természet törvényei szerint történik.* Kant úgy a tézist, mint az antitézist bizonyítással látja el. A tézis bizonyítása röviden odakonkludál, hogy ha csak a természeti törvény szerint való kauzalitás létezik, akkor *első* kezdetről beszélni sem lehet, mivel pedig a természeti törvény éppen abban áll, hogy elégséges *a priori* meghatározott ok nélkül semmi sem történik, a tézis tagadá-

²⁷ Vö. *Ethica Nicomachaca*. 1113. b. 5.: „ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία” és továbbá G. 5.: „τον ἄνθρωπον ... ἀρχὴν εἶναι καὶ γεννητὴν τῶν πράξεων ὅσπερ καὶ τέκνον.”

sa önmagának mond ellent. Kell tehát lennie egy olyan kauzalitásnak, amely által olyan valami történik, aminek oka nincs ismét egy megelőző ok által meghatározva, azaz kell lennie az okok egy *abszolút spontaneitásának*, kell lennie *transzcendentális szabadságnak*, amely nélkül a jelenségek sorozata az okok tekintetében soha sem lehet teljes.

A tézis bizonyítását az antitézis bizonyítása próbálja megdönteni, kimutatni óhajtván, hogy a transzcendentális szabadság el-lentéte a törvényszerűségnek, s úgy viszonylik a természethez, mint a törvénynélküliség – Gesetzslosigkeit – a törvényszerűséghez. A tézishez fűzött megjegyzésben azonban Kant megerősíti még egyszer a tézis bizonyításában mondottakat, hangsúlyozván, hogy amiként a természeti törvények szerint való kauzalitásra nézve meg kell elégednünk azzal, hogy azt a priori-nak elismerjük és előre feltételezzük, éppen úgy meg kell elégednünk a transzcendentális szabadságnak hangsúlyozásával, anélkül, hogy lehetőségét bizonyítanunk kellene.

Ugyancsak a transzcendentális szabadság értelmezését adja Kant a *Kritik der reinen Vernunft* 561. oldalán: „Szabadság alatt kozmológiai értelemben értem azon tehetséget, amely által valamely állapotot tisztán transzcendentális eszme, amelyben először nincs semmi, ami a tapasztalatból volna kölcsönözve, és amelynek tárgya másodszor nem is adható biztosan semmiféle tapasztalatban, *mivel általános törvénye az magának minden tapasztalat lehetőségének.*” Kant ezen nyilatkozata nagyon figyelemreméltó éppen a mi szempontunkból. A transzcendentális szabadság Kant szerint *eszme*, amely tapasztalatban nincsen adva, de amely minden tapasztalat lehetőségének általános törvénye. A tapasztalatban nincsen adva – tehát hiába akarunk lélektani elemzés útján közelébe férkőzni, s ily úton megismerni azt, mert vállalkozásunk nem fog sikerrel járni. Hiába kutatunk utána lélektani módszerrel, mert reáakadni nem fogunk, amint azt a lélektani kutatások siker-telensége mutatja. A lélektani értelemben vett szabadság tény ugyan s kimutatható, de erkölcsfilozófiai szempontból nem sokat magyaráz. Kant erélyesen tiltakozik a szabadság ily módon való

értelmezése ellen s a szabadság fogalmának vizsgálatát a transzcendentális filozófia hatáskörébe utalja.²⁸

53. A transzcendentális szabadság a kauzalitásnak egy neme; olyan kauzalitás, amely által valami történik anélkül, hogy e történésnek oka ismét egy másik ok által lenne meghatározva. Az ilyen kauzalitást azonban Kant filozófiájának értelmében hiába keressük a tapasztalat körén belül, mert a tapasztalat világában az oktörvény uralma feltétlen, s kivételt nem tűr. A tapasztalás minden folyamata és minden tüneménye a természeti kauzalitás vas-törvénye alá van rekesztve. A tapasztalat birodalmára vonatkoztatva tehát teljességgel igaza van az antinómia antitézisének: „nincs szabadság, hanem a világon minden a természet törvényei szerint történik”. Kant maga is hangsúlyozza, hogy a transzcendentális szabadság a tapasztalatban nincs adva. De hangsúlyozza azt is, hogy a transzcendentális szabadság minden tapasztalás lehetőségének feltétele. Az a kérdés mármost, hogy, ha ez a szabadság, amelynek fontossága oly nyilvánvaló, a tapasztalatban nincs adva, hol található akkor hát fel? E kérdésre adott feleletében Kant érvényesíti azt a különbséget, amelyet már előbb a *Ding an sich* és az *Erscheinung* között tett volt. E különbségtételre alapítja azután az *empirikus* és az *intelligibilis karakterről* szóló tanát. E tan értelmében valamely dolog empirikus jellemmel bír annyiban, amennyiben a tünemények világában létezik s az oktörvény uralma alatt áll. Az empirikus jellem mellett ott van az intelligibilis jellem, amely nem áll az érzékiség feltétele alatt, s az oktörvény alól kivételt képez.²⁹ E tan szerint az ember is kétféle kellemmel bír. Mint érzéki lény az érzékiség feltételei alatt áll s empirikus törvényeknek engedelmeskedik – ennyiben empirikus jellem van. Ezt a jellemet azon erők által ismerhetjük meg, amelyek az ő hatásában, cselekedeteiben lesznek nyilvánvalókká. A növények és állatok csak ilyen empirikus jellemmel bírnak, s tehát feltétlenül, kivétel nélkül az oktörvény uralma alatt állnak. Az ember azonban mint eszes lény képes magát megismerni egy más úton is, ti. a pusztá appercepció által. Ez az ismeret éppen ott lép a maga jogaiba, ahol az ember nem csak befogadó magatartást tanúsít, hanem aktív

²⁸ Vö. *Kritik der reinen Vernunft*. 563., valamint a *Kritik der praktischen Vernunft*. 113. s köv. lapjain. Kirchmann-féle kiadás, 1897.

²⁹ *Kritik der reinen Vernunft*. 567.

szerepet is visz, és eszének parancsai szerint tesz és cselekszik. Az ember, mint eszes lény, éppen eszének erejénél fogva különbözik a növényektől s az állatoktól, amelyek nem képesek *eszmék* szerint cselekedni, hanem tisztán empirikus erők által vannak feltételezve.³⁰ Az ember, mint eszes lény, intelligibilis jellemmel bír, s e tekintetben felette áll a tapasztalati világ többi lényének; különleges helyet foglal el a világ nagy egyetemében. Az észnek meg van aztán a maga külön kauzalitása, amely az imperatívuszban, a Sollban nyilatkozik meg „*Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt.*”³¹

Az ember, mint eszes lény, intelligibilis karakterrel bír, a Sollen okisága alatt áll, s tehát ki van véve az oktörvény hatalma alól, azaz szabad. Egy és ugyanazon lényben ekként egyeztethető össze a szükségszerűség és a szabadság. Az ember, mint empirikus karakter, kötve van a tapasztalat törvényei által – ennyiben *homo phainomenon*; mint intelligibilis karakter, szabad a tapasztalatnak minden feltételéről – ennyiben *homo noumenon*. Az ember, mint „Ding an sich”, mint „noumenon”, mint „transzcendentális alany” intelligibilis jellemmel bír és szabad.³² Az ember, mint „jelenség”, mint „érzéki lény” a kauzalitás törvénye alatt áll.³³

54. Kant fennebb előadott magyarázata valóban méltó arra a dicséretre, amellyel Schopenhauer a maga etikai főművének 10. §-ában illeti: a szabadság és a szükségszerűség összeegyeztetése az emberi elme egyik legnagyobb produktuma volt. A két fogalom egymással ellentétben nem állhat, és ha helyesen fogjuk fel a kérdést, nem áll ellentétben. Kant a probléma fontosságát a maga élességében felfogta, de megoldását helytelen alapon kísérelte meg. Mikor a két fogalmat össze akarta egyeztetni, a Ding an sich és a jelenség között levő különbségre rekurált, s ezáltal egész tanát ingatag alapra helyezte, mert hiszen a Ding an sich-et ő maga megismerhetetlennek jelenti ki, s így tehát arról mint megismerhetetlenről a szabadságot sem állíthatja. És ha a Ding an sich a tüne-

³⁰ Lásd *Kritik der reinen Vernunft*. 574–575. I. Prolegomena-Originalausgabe 153. s köv. lapokon, *Grdlg. der Metafizik der Sitten*. (Kirchmann) 2. Aufl. 80–82.

³¹ Uo. 575.

³² Vö. Uo. 433–437.

³³ Vö. Uo. 433–435.

mény hordozója, akkor a tüneményről is kell állítanom azt a szabadságot, amelyet a Ding an sichnek tulajdonítottam. Különben, ha ezektől a nehézségektől eltekintünk is, az empirikus és intelligibilis jellemről szóló tan semmiképpen sem alkalmas arra, hogy ennek alapján a szükségszerűség és a szabadság fogalmát összeegyeztethessük. A két fogalom merőben ellentétes karaktert mutat: a szükségszerűség fogalma teljességgel ontológiai kategória, a szabadság fogalma ellenben tökéletesen axiológiai fogalom. Kant pedig az empirikus és az intelligibilis karakterről alkotott tanában egészen az ontológiai talajon mozog. A homo phainomenon éppen olyan ontológiai jellegű, mint amilyen a homo noumenon. Az empirikus karakter és az intelligibilis karakter egyformán ontológiai jellegűek lévén, a kényszerűség és a szükségképpeniség éppen úgy érvényes az egyikre, mint amilyen érvényes a másikra nézve. Ha az intelligibilis karakter szabad, akkor szükségképpen szabadnak kell lennie az empirikus karakternek is. Ha pedig az empirikus karakter szükségképpen s az októrvény alatt áll, szükségképpeninek kell lennie s az októrvény alatt kell állnia az intelligibilis karakternek is. A kettő között tett különbség alapján a szükségszerűség és a szabadság fogalma nem egyeztethető össze. Dacára azonban, hogy Kant összeegyeztetése és kibékítése nem sikerült, kísérlete, amely az összeegyeztetésnek lehetőségéről meggyőződött, a probléma történetében fordulópontot jelöl, és reávezet arra az útra, amelyen haladva a kérdés megoldható.

Az *akaratszabadság problémájáról* írott dolgozatunkban már reámutattunk arra, hogy a két fogalom: a szükségszerűség és a szabadság fogalma, két különböző területen fekszik.³⁴ Amíg az ontológia, a *van* területén járunk, addig csak szükségszerűségről lehet beszélni; ezt Kant egészen jól látta és nyomatékosan hangsúlyozta, amikor az októrvény feltétlen és kivételt nem tűrő uralmára reámutatott. De másfelől az irányban sem hagyott kétséget Kant, hogy ezen szükségszerűség mellett kell lennie szabadságnak is, amely nélkül nem lehet erkölcsiségről beszélni. Tévedése abban állt, hogy a szabadságnak ezt a fogalmát is az ontológia területén

³⁴ Erre a vizsgálatra az ösztönzést Böhm Károly: *A filozófiai irányok különbözőségének gyökereiről és megegyeztetésük lehetőségéről* c. értekezése adta, mely a Magyar Fil. Társaság Közleményeinek 1. füzetében jelent meg 1902-ben; német fordítása a *Zeitschrift für Philosophie u. phil. Kritik* 136. kötetében.

kereste, s úgy vélte megtalálhatónak, hogy a homo noumenonnak intelligibilis karaktert tulajdonított, s az oktvény uralma alól kivette. Pedig az ontológia területén az oktvény uralma feltétlen, s tehát itt szabadságról, mint az oktvény alól való kivételről nem lehet beszélni. Mi, emberek, mint a tapasztalati világnak alkotó részei, éppen úgy az oktvény alá vagyunk zárva, mint a természetnek bármely más alkotórésze. Az oktvény uralkodik ugyan felettünk, de nekünk is hatalmunk van arra, hogy a mi Énünk állásfoglalása által döntsük el cselekedetünk irányát és szabjuk meg karakterét. Hatalmunk van arra, hogy cselekedeteinknek csak mi magunk legyünk az *oka*, és ne tőlünk független tényezők működésének eredményei legyenek. A tüneményeknek egy sorát mi magunk kezddhetjük el: cselekedeteinknek mi magunk vagyunk szülői. Ez a hatalom azonban nem jelenti az oktvény alól való kivételt, mert hiszen cselekedeteink szükségképpen következnek a mi Énünk lényegéből és jelleméből. Amilyen az Én, olyan a tette. Akinek hatalma van arra s elég erős, hogy saját Énjét érvényesítse cselekedeteiben, az olyan egyén cselekedete erkölcsi értékelés tárgyát képezi, s cselekedete, ha Énjének tartalma megfelelő az erkölcsi kívánalmaknak, erkölcsileg értékesnek minősíthető. Ezért igaza van Kantnak: a transzcendentális szabadság a tulajdonítás feltétele. Akinek cselekedete az erkölcsi normával megegyezik, az olyan egyént erkölcsileg szabadnak nevezzük. Akinek cselekedete az erkölcsi normáknak ellene mond, az olyan egyén erkölcsileg rab. Az ész kauzalitása a szabadság. A tett szabadsága a cselekvő egyén minőségétől függ. Ezt a szabadságot azonban, amelynek kedvéért oly sok elmeharcot folytattak az indeterminizmus hívei, az ontológia területén hiába keressük, mert értékfogalom lévén, csak az axiológia területén található fel. Mikor valamely cselekedetet szabadnak minősítünk, értékelünk, tehát a szabadság értékjelző, amely a cselekvés megbecslésének eredményét fejezi ki. Erről azonban tanulmányunk későbbi folyamán. Itt csak annyit állapíthatunk meg, hogy a transzcendentális szabadság, amelynél fogva a cselekvő egyén a saját tettének oka, az erkölcsi értékelésnek első és elengedhetetlen feltétele. Kant ezt a tényt egészen helyesen emelte ki és hangsúlyozta a maga művében, de a tény magyarázatát nem tudta adni, mivel helytelen szempontból tekintette a kérdést és helytelen álláspontra helyezkedve kísérelte meg annak

megoldását. A szabadság értékfogalom, s mint ilyen, nem a *van*-t fejezi ki, hanem a *kell*-re mutat rá.

55. Félreértenők Kantot, ha azt gondolnók, hogy az általa követelt transzcendentális szabadság az ún. *liberum arbitrium indifferentiae*-val lenne azonos, és azt jelenti, hogy a cselekvő egyén hatalmában áll akár ezt, akár azt a cselekedetet végrehajtani. A dolog nem így áll. A cselekvő egyénnek van képessége arra, hogy ő maga a jelenségeknek új sorát kezdje, azaz a cselekvő egyén maga a cselekedetének oka. Nem arról van hát szó, hogy a cselekvő egyén akármelyik cselekedetnek lehet *tényleg* oka, hanem arról, hogy önkéntes elhatározása folytán hajthatja végre cselekedeteit. Ezért mondja Kant a harmadik antinómia tézishez írott megjegyzésének legelső soraiban: „a szabadság transzcendentális ideája távolról sem meríti ki ezzel a névvel illetett lélektani fogalom teljes tartalmát, amely nagyobb részben empirikus, hanem csak a cselekvés abszolút *spontaneitásának* tartalmát jelenti, amely a *tulajdonítás voltaképpen* alapja”.³⁵ A transzcendentális szabadság alatt ezek szerint Kant a cselekvés spontaneitását érti, és ebben a spontaneitásban látja a tulajdonításnak alapját. A transzcendentális szabadság az erkölcsi értékelés első alapfeltétele. E nélkül a szabadság nélkül az ember Kant szerint csak *automaton spirituale*, és ha szabadságunk csak pszichológiai vagy komparatív szabadság lenne, akkor ez a szabadság nem volna alapjában véve jobb, „mint egy pecsenyeforgató szabadsága, amely, ha egyszer felhúzták, magától végzi mozdulatait”.³⁶

56. Az erkölcsi érték megvalósulásának formája tehát a cselekedet, éspedig a szabad cselekedet. Az a cselekedet szabad, amelynek forrása az Én szabad állásfoglalása, akármely irányban történjek is ez. Az a kérdés mármost, hogy vajon ez a szabad állásfoglalás meglete elégséges-e ahhoz, hogy a cselekedetet erkölcsileg értékesnek minősítsük?

³⁵ Vö. *Kritik der reinen Vernunft*. 476. lapjával: „Die transcendente Idee der Freiheit macht zwar bei weitem nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffes dieses Names aus, welcher grossentheils empirisch ist, sondern nur den der absoluten Spontaneität der Handlung als den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben.”

³⁶ *Kritik der praktischen Vernunft*. 197. (Kirchmann-féle kiadás).

Látni való, hogy miután a transzcendentális szabadság nem egyéb, mint a cselekvő alany tehetsége a jelenségek új sorának megkezdésére, magában véve még nem elegendő ahhoz, hogy a belőle eredő cselekedet erkölcsileg értékesnek neveztessek. Mert hiszen az Én szabad állásfoglalása nem kizárólag és feltétlenül dől el a jó irányába, hanem éppen úgy foglalhat állást az Én a jó, mint a rossz mellett. A transzcendentális szabadság tehát csak bizonyos feltételek és körülmények között lehet *erkölcsi* szabadság is, s a belőle folyó cselekedet erkölcsileg értékes cselekedet. Az erkölcsileg teljesen értéktelen ember cselekedete transzcendentális értelemben véve lehet éppen olyan szabad, mint amilyen szabad az erkölcsileg tökéletes egyén cselekedete. Ha az illető egyén a maga önelhatározása, Énjének szabad állásfoglalása által követte el erkölcsileg kifogásolandó tettét, éppen olyan szabad lény, mint amilyen szabad az a férfiú, aki önelhatározása folytán a legfelségebb erkölcsi cselekedetet hajtotta végre. És ily módon elkövetett cselekedetért éppen olyan felelős, mint az, aki erkölcsi tekintetben a legkorrektebbül járt el. A Jágó aljas tette transzcendentális értelemben éppen olyan szabad, mint amilyen szabad Lear lányának önfeláldozása. És mégis, a két jellem között erkölcsi értelemben óriási a különbség. Az egyik az emberi aljasság legszélső határát érinti; a másik az emberi derékség mintaképe. Az önelhatározás ténye még nem elégséges ahhoz, hogy az ebből folyó cselekedetet jónak minősítsük. Az Én állásfoglalása egy tisztán ítéleti aktus, amely a cselekvő egyén spontaneitásából támad, de magában véve a cselekedetet erkölcsileg nem teszi értékessé. Ez az állásfoglalás minőségileg igen különböző lehet, az egyén minőségének különbözősége szerint. Kell lennie valamely megkülönböztető vonásnak, amely a transzcendentális szabadságból fakadó cselekedet erkölcsi értékét megadja. Ennek a megkülönböztető vonásnak feltüntetése dolgozatunk további feladata.

57. Mielőtt azonban tovább haladnánk feladatunk megoldásában, vessünk egy pillantást az eddig elért eredményekre, s foglaljuk össze az eddig elmondottakat. Az erkölcsi érték megvalósulásának formáját keresve mindenekelőtt azt állapítottuk meg, hogy az erkölcsi értékjelzőt, „a jót” tulajdonképpen erkölcsi értelmében csak az akaratra lehet vonatkoztatni. Nincsen semmi jó, csak a jó akarat. Miután azonban az akaratnak megnyilvánulása, az érzéki,

külső síkban való testet öltése a cselekedet, a *jó* jelzőt átviesszük a cselekedet erkölcsi értékének jelölésére, s ebben az átvitt értelemben beszélünk jó cselekedetről. Az akarat megnyilvánulása lévén a cselekedet, elemeztük az akarás egész folyamatát és meghatároztuk különböző mozzanatait: a hiányérzet keletkezését, a pótlóképp feltűnését, az Én állásfoglalását, és végül az akarásnak külső, érzéki síkban való vetítését, a cselekedetet. Legfontosabb mozzanat ezek között az Én állásfoglalása, amely tulajdonképpen az egész akarás s következőleg a cselekedet értékét is megszabja. Az Én állásfoglalása a Kant által ún. transzcendentális szabadság tényén alapszik és az erkölcsi érték megvalósulásának első feltétele, anélkül azonban, hogy a cselekedet értékének meghatározására egyedül elégséges lenne. Az erkölcsi érték megvalósulásának *formája* az Én szabad állásfoglalása által létrejött cselekedet. Az a kérdés mármint, hogy mi ennek a cselekedetnek a *tartalma*?

B) Az intelligencia megvalósítása, mint a cselekvés célja

58. Valamely cselekedet tartalma legkönnyebben és leghatározottabban megállapítható abból a célból, illetve annak a célnak alapján, amelyre a cselekvő egyén cselekedete irányítva van. Amint Aristoteles meghatározása szól: „ὁρίζεται γὰρ ἕχαστον τῷ τελει”, azaz, minden cselekedet meghatározása, jellemzője a cél.³⁷ Amikor tehát a cselekedetnek tartalmát akarjuk meghatározni, leghelyesebben járunk el, ha szemügyre vesszük azokat a célokat, melyekre az emberek cselekedetei irányulni szoktak és vizsgáljuk, hogy vajon melyik az a cél, amely felé irányuló szabad cselekedet erkölcsileg értékesnek mondható.

A cél, amely felé a cselekedetnek, és különösen éppen az erkölcsi cselekedetnek irányulnia kell, kétségkívül a legértékesebb, a legbecsesebb dolog az erkölcsi egyénnek szemében, azaz, amint a régi etikusok kifejezni szokták: a *főjő* a cselekedetnek célja. A *főjő* pedig olyan jó, amelyet csak önmagáért kívánunk, s nem mint más célnak az eszközét.³⁸ Azt kell tehát vizsgálnunk, hogy mit értenek az emberek általában *jó* alatt, mi az a legjobb érték, az a

³⁷ Vö. *Ethica Nicomachaea*. VII.

³⁸ Vö. Arisztotelész meghatározását. *Eth. Nicom*, A. II: „εἰ δὲ τι τέλος ἔστιν τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτοῦ βουλούμεθα, τὰ ἄλλα δὲ διὰ τοῦτο καὶ μὴ πάντα δι' ἑαυτὸν αἰρούμεθα, δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴ το ἀγαθὸν καὶ ἄριστον.”

legfőbb cél, az önmagában való cél, amely felé a cselekedetek irányulni szoktak. – Eljárásunk itt is hasonló lesz ahhoz, amelyet az érték fajának megállapításánál követtünk. Vizsgálni fogjuk mindegyiknek azt, hogy a közfelfogás szerint, amelyet a filozófia nemegyszer rendszerbe is szedett, melyek azok a célok, amelyekre az ember cselekedeteinek irányulniuk kell, azaz, melyik az a legfőbb érték, amelynek megvalósítása az emberre nézve erkölcsi feladat. Idevonatkozó vizsgálatainkat könnyíteni fogják a következő axiológiai megfontolások. Az érték fajainak megállapításánál úgy találtuk, hogy a közfelfogás szerint két értékes dolog van ezen a világon: az élvez és a haszon. Tudjuk, hogy az ember cselekedeteinek célja mindig valamely reá nézve értékes dolog megszerzése vagy megvalósítása. Az éhséggel küzdő férfi cselekvése a reá nézve jelen esetben legértékesebb dolognak, az ételnek megszerzésére irányul. Az aranyra sóvár embernek a lelkét az arany megszerzését eszközöző cselekvés gondolata tölti be, és cselekedetének egyetlen célja az előtte legértékesebb dolognak, az aranynak megszerzése. Szóval: minden cselekedetnek célja valamely értékes dolog. A cselekvés tartalmát pedig a cél határozzván meg, a cél pedig mindig értékkel bíró lévén ebből szükségképpen következik, hogy a cselekvés tartalma az az érték, amely a transzcendentális értelemben vett szabad cselekedetnek formájában megvalósul. Hogy azután ennek a cselekedetnek az eredménye igen sokszor egészen más, mint ami a célja volt, ez a tény a dolog lényegén semmit sem változtat. A cselekvés célja az érték fajai szerint három lehet: *az élvezet, a haszon és az önérték erkölcsi megnyilatkozása, a jó*. Már Aristoteles látta, hogy minden törekvésnek ez a három dolog lehet a célja.³⁹

59. Lássuk, miként alakul a cselekedet értéke, ha céljául az élvezetet tűzzük ki. Amint az érték megállapításánál láttuk, a közfelfogás előtt legtöbbször az élvezet a legnagyobb érték. Az élvezetet okozó tárgy a legértékesebb. E felfogás természetesen érvényesül az erkölcsi értékelés terén is, és a görög filozófiában aránylag igen korán felmerült az a nézet, amely a cselekedet céljául az élvezet – ἡδονή – vallotta. A hedonizmus, amely azután a filozófia történetének egész folyamán – habár bizonyos módosításokkal –

³⁹ *Ethica Nicomachea*. 1104. 6.

felszínen tudta magát tartani, a cselekvő egyén törekvésének legfőbb céljául az élvezetet hirdeti, és azt követeli, hogy az élvnek lehető nagy mértéke valósítassék meg, és a kín a lehető legteljesebb mértékben kerültesse. – Egészen bizonyos dolog, hogy az erkölcsiség ilyen értelemben való felfogása a fejlődés alacsony fokán álló egyéneknél és népeknél nemcsak nem ritka, hanem egészen rendes és normális jelenség. Oka könnyen érthető. A fejlődés alacsony fokán álló egyén ösztöneinek uralma alatt áll, érzékeinek él és életének egyetlen célja: önmagának lehető fenntartása. Ennek az önfenntartásnak szolgálatában áll a primitív ember s a kultúrátlan egyén egész gondolkodása, érzésvilága és minden cselekedete. Az önfenntartás sikerességének mutatója pedig az élv, melyet a test érez; sikertelenségének mutatója a kín. Az élvet tehát keresni kell, mivel – úgy hiszi a primitív ember – az az önfenntartás eszköze; a kínt pedig kerülni kell, mivel az az önfenntartásnak az akadály. Az erkölcsiségnek, illetve az élv és a kín szerepének ily módon való felfogása nevezhető *naiv hedonizmusnak*, amely a primitív népeknek és a fejlődés alacsony fokán álló egyéneknek jellemzője. A naiv hedonizmus ösztönszerű értékelés.

A naiv hedonizmus mellett ott találjuk a megfontolás alapján álló hedonizmust, amely az élvezetet öntudatossággal teszi a cselekvés céljává és állítja a legmagasabb értékül. Amint Diogenész Laertios feljegyzí (X. 128) Epikurosz erkölcsi alapelve e pár szóban nyert kifejezést: καὶ διὰ τοῦτο ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μαχαρίος ζῆν. A boldog élet elve és célja az élvezet.

Amint az értékprobléma fejtegetéseinek során láttuk, az élvezet távolról sem nevezhető a legmagasabb értéknek. Itt tehát felesleges is a kérdés további boncolgatása axiológiai szempontból. Értéktanilag a dolog egyszerű: *az élv nem a legmagasabb érték, tehát nem lehet a cselekedet fő célja*. Mivel azonban a leplezett és az őszinte hedonizmus napjainkban egyformán el van terjedve, talán a természettudományos felfogás kinövéséeként, úgy a műveltek, mint a félműveltek, az ifjak, mint az öregek körében, s miután nemcsak írók és költők, hanem „filozófusok” is csinálják számára a propagandát, szükségesnek tartjuk a dolog beható vizsgálatát. Feleletet keresünk tehát arra a kérdésre, hogy vajon a hedonizmus lehet-e az erkölcsiség alapja?

A hedonizmus híveinek alaptévedése, amint mi a dolgot látjuk, abban nyilvánul főként, hogy szerintük az élvezet minden cselekvésnek a célja. E felfogásnak ellene mond a figyelmes lélektani elemzés. Különben az egész felfogás helytelen megfigyelésre vezethető vissza. A tapasztalat ui. tényleg azt mutatja, hogy igen sok esetben az emberek cselekedeteinek célja az élvezet megszerzése. Különösen áll ez a nagy népességű városok lakóira, akiknek cselekedetei valóban igen sokszor az élvezetre irányulnak. Ebből a gyakori tapasztalatból azonban egyenesen azt a következtetést vonni le, hogy minden cselekedet célja az élvezet, elsietett általánosítás és *falsa generatio*, amely által a logika törvényei ellen vétünk.

A dolog egészen másként fog feltűnni előttünk, ha egy kissé mélyebbre tekintünk. A kultúra legalsó fokán álló ember ösztönszerűleg elégítette ki vágyait s az éhség, szerelem által hajtva cselekedett. Cselekedetének mozgatója az éhség volt s a szerelem – e két ősi ösztönnek kielégítése volt a cél. A kielégedéssel ugyan az élvnek bizonyos állapota járt együtt, de a cselekvés maga nem ezért az élvezetért hajtattott végre. Az élvezet jelezte a cselekedet sikerességét, de nem volt maga a cél, amelynek érdekében a cselekvő egyén cselekedett. Az élvezet csak a rafinált érzékiséggel bíró egyén cselekedetének célja és irányítója. Rendesen csak kísérő járulék; a kielégedésnek kísérője.

Tehát azt állíthatjuk, hogy még az ösztönszerű cselekedetnek sem célja az élvezet, hanem valamely hiányt szenvedő funkciónak a kielégítése. Ugyanerre az eredményre jutunk akkor is, ha az akarás és cselekvés folyamatát gondosan elemezzük. Az akarás megindítója, rugója, amint fennebb láttuk, az egyén valamely hiányérzete. Ez a hiányérzet indítja meg a cselekvésnek egész processzusát, amely processzus a hiányérzetnek megszüntetésére, az érzett hiányok pótlására irányul. Mihelyt a hiány pótoltatott, a hiányban szenvedő funkció helyreállítatott, a cselekvés célja el van érve, s a cselekvő egyén, aki a cselekvés megindítása előtt bizonyos mértékű kint szenvedett, most már megelégszik, s ezen megelégség az élvezetben jut tudomására. Az élvezet tehát minden cselekvés után,

a cselekedet sikerességének járuléka, illetve jelzője.⁴⁰ A kín pedig a cselekedet sikertelenségét jelzi vagy a cselekvés végrehajtására indít. A cselekvésnek megindítója tehát a kín; az élvezet a cselekvés sikerének jelzője. A hedonizmus felfogása tehát téves: *az élvezet nem célja a cselekvésnek*. Még ott is, hol a cselekvés ösztönszerűleg megy végbe, nem az élvezet a cél, hanem az egyén önfenntartása, hiányainak pótlása. És ha a közfelfogás mégis a jóval azonosítja azt, ami élvezet okoz és az élvezetet vallja a cselekvés céljául, ez jellemző a közfelfogásra nézve, de nem mutatja egyszersmind azt is, hogy az erkölcsi érték az élvben keresendő. Az alacsony intelligenciájú ember egészen természetesen keresi az élvben minden értéknek forrását és minden cselekedetnek célját, mivel ítéleteiben nem logikája vezeti, hanem érzése után indul, gondolkodása nem intellektuális, hanem merőben emocionális jellegű. Akik azonban a reflexió magasabb fokára küzdötték fel magukat, azok a hedonizmus felfogását elegendőnek nem tartják és jogosulatlanságát világosan látják.

Annál feltűnőbb azonban, hogy egyes filozófiai irányok is az élvezetben keresik minden érték forrását és a cselekvés célját. Ez a helytelen felfogás, amint kimutatni igyekeztünk, helytelen pszichologizálásnak az eredménye. Ez a helytelen pszichologizmus a szülőke annak a téves igyekezetnek, amely arra vezeti a hedonizmus híveit, hogy a helytelenül megállapított *van* alapján tűzték ki a *kell*-t, mint a helyes cselekedet irányítóját. Mert hiszen még akkor is, ha tényleg az élvezet megszerzése a rugója és indítója minden cselekedetünknek, még akkor is kérdésbe lehet tenni, hogy vajon ennek a felfogásnak alapján állapíthatók-e meg teljesen tárgyilagos, egyetemes és szükségszerű etikai törvények, amelyek tehát minden emberre nézve kötelező erővel bírnak? Az élv természetének futólagos vizsgálata is kétségtelen bizonyossággal mutatja, hogy a hedonizmus tanának alapján szükségszerű és egyetemes erkölcsi törvényeket felállítani teljességgel lehetetlen. Az élv ui. minden körülmények között az alany állapotára utal, éppen úgy, mint ellentéte, a kín. Azaz: úgy az élv, mint a kín tisztán szubjektív, alanyi érzések. Az élv érzésjellege már magában véve

⁴⁰ Az élv dialektikáját meglepő világossággal fejtette ki már Demokritosz. Vö. Málnási Bartók György: *Az erkölcsi értékeszme története*. I. kötet, 2. kiadás 1941. 76. s. köv. l.

elégségesen mutatja, hogy az élvezetre épülő minden „törvény” teljesen szubjektív és alanyi természetű, amelyet az egyes ember magára nézve helyesnek tarthat és követendőül ismerhet el, de amely objektív és kötelező mércéül nem szolgálhat. Amint Kant mondja, az ilyen elv szolgálhat ugyan *maximául*, amely érvényes az elfogadó egyénre nézve, de nem lehet praktikus *törvény*, amelyet mindenkinek követnie kell. Az elv ereje, minősége, becse teljes mértékben az egyén fogékonyságától és természetétől függően, érzési természetét nem tagadhatja. Az érzések alapján pedig sem elveket, sem rendszereket, sem törvényeket nem lehet megállapítani. Ahol érzések viszik a szót és azok uralkodnak, ott csak az alanyi tetszés az uralkodó, amely a hangulattól függ. Az érzésekhez csak tanácsok útján lehet szólni, amely tanácsokat az egyén vagy elfogad, vagy nem, vagy maximájául követ vagy nem. Ezek a maximák azonban, amelyek különösen a francia felvilágosodás idején voltak divatban, nem általános érvényűek, nem kötelezők, szóval nem erkölcsi természetűek, hanem a kellemes, a megelégedett életfolytatásra szolgálnak útmutatóul. Az erkölcsi törvény ellenben egyetemes és szükségszerű; kötelező erővel bír minden emberre, minden egyes lényre nézve.

Félreértene fejtegetéseinket az, aki azt vélné, hogy felfogásunk szerint az élvezet egyáltalában nem lehet a cselekedetnek a célja. Sőt, ellenkezőleg. Nemcsak megengedjük, hanem tudjuk is, hogy az emberiség nagy része az élvezetet tűzi ki cselekedetének céljául és érzékiségének parancsszavára hallgat. A fejlődésnek egy bizonyos alantas fokán, amelyen az intelligenciának fénye még csak derengeni is alig kezd, a normális és rendes értékelés az elv szerint való. Természetes dolog, hogy ha mindennek értéket az élvezet, illetve az élvezetre való alkalmassága ad, a cselekvésnek is végső célja, mint a legfőbb jó, az élvezet. A fejlődésnek ezen az alantas fokán az egyén transzcendentális értelemben szabad, mert hiszen hatalmában áll a maga lényegét megvalósítani azáltal, hogy cselekedetben vetíti ki azt. Lényege pedig az élvezetre való vágyakozás, illetve az érzékiség lévén, szükségszerűen hajtja végre cselekedetét az élvezet irányában. Cselekedetének elve is, célja is az elv. Katona József Bánk bánjában Ottó herceg a maga érzékiségének rabja, s mert mi ezt tudjuk, egészen bizonyosan képesek vagyunk minden cselekedetének jellemét előre megállapítani: az él-

vezet érdekében minden nemesebb érzést elhallgattat lelkében, Mihelyt tette kerül sor. És mi Ottó herceget elítéljük, erkölcsi tekintetben értéktelen lénynek minősítjük, dacára annak, hogy transzcendentális értelemben szabadon cselekedett.

60. A hedonizmus felfogására vonatkozó fejtegetéseinkből talán elég világossággal látható, hogy az olyan cselekedet, amelynek tartalma az élv, erkölcsileg értékesnek nem ismerhető el. Az élvezetre vonatkozó cselekedet erkölcsi értéktelensége következőleg is megokolható. Az ember, mint a természetnek integráns része, a maga érzékiségének érvényesítésére kényszerítve van. Az érzékiség szerepe nemcsak az egyén fenntartása és a faj továbbélése szempontjából szükséges is, hanem, amint Kant kimutatta s a mindennapi tapasztalat is bizonyítja, az ember szellemi életének tevékenységére nézve is nagy fontosságú tényező. Ámde az is bizonyos, hogy az érzékiségnek szabadon, minden korlát nélkül való érvényesítése, előbb-utóbb az egyén pusztulására és a szellemi élet romlására vezet. Szükséges tehát, hogy az érzékiség, az ösztöniség a neki megfelelő térre szoruljon s működésének terjedelme, ereje a kellő mértékre redukáltassék. Az érzékiség, mondhatnók, az emberi funkciók összességének mintegy alaprétege. De csak *alaprétege*, amelynek öncélúság éppen ezért a jellemvonásáért nem is tulajdonítható. Az érzékiség az ember magasabb feladatának szolgálatában áll, s tehát jelentése eszközi értékű. Az érzékiség teljesen a vele szembe álló tárgy uralma alatt áll és a pillanatnak ereje lenyűgözi – *sub hic et nunc* szempontjából lát mindent, s éppen ebből kifolyólag a tárgynak, a pillanatnak, a *most* és *itt* kategóriáinak *rabja*. Az érzékiségnek uralma alatt álló ember, a rajta kívül álló környezet rabszolgája, s a szabad lény névre igényt nem formálhat. Szabadságában, illetve hatalmában áll, mint eszes lénynak, hogy a cselekvés vagy nemcselekvés mellett állást foglaljon – s ennyiben transzcendentáliter szabad. Ha nem volna szabad, nem volna felelősségre sem vonható a maga cselekedeteiért, és nem volna elítélhető etikai szempontból sem. Mivel azonban állásfoglalása az élv irányában dőlt el, kiviláglott, hogy lényege az érzékiség, s tehát *erkölcsi* értelemben nem szabad, hanem rab – érzéki természetének a rabja. Kiderült, hogy reá nézve magasabb szempont és feladat nem létezik. És mi ezért elítéljük őt.

Az érzékiség fölött van az embernek egy magasabb, nemesebb része is, amelynek értékessége az érzékiség értéke fölött áll. Lásuk hát, hogy miként alakul a cselekedet tartalma és értéke, ha célját nem az érzékiség szabja meg, ha ez az érzékiség fölött álló magasabb tehetség: a *fontoló értelem*.

61. Az érzékiség, mint az ember egyik tehetsége, a külvilág benyomásaival szemben túlnyomóan befogadó szerepet visz, s a külvilág kényszere alatt áll. Éppen ez a kényszer teszi lehetetlenné azt, hogy az érzéki ember erkölcsi értelemben értékesnek minősíthető lehessen. Az érzékiség uralma heteronómiára vezet, s minden autonómia ellentétét jelöli. Az érzékiség mellett az ember másik tehetsége az *ítélő értelem*, amelyet az akaratra való vonatkozásban nevezhetünk *fontoló* értelemnek. Az értelem feladata az érzékiség által szolgáltatott adatok feldolgozása, egységbe szedése, ítéletek alkotása által. Az értelem e feladatának csak úgy tehet eleget, ha az érzékiség kellő bőségben szolgáltatja számára a szükséges adatokat. Tehát működésében feltétlenül az érzékiségre van utalva. De egyszersmind az érzékiség *fölött* is áll. Az érzékiség működésén mintegy kritikát gyakorol, amikor az általa szolgáltatott adatok között válogat, azokat fogalmakká, ítéletekké alakítja s a tapasztalás sokféleségébe egységet visz. Az ismerés terén az érzékiség szolgáltatja az érzékleteket, amelyekből az értelem készíti a fogalmakat és ítéleteket. Az érzékiség működésének továbbfejlesztője, illetve folytatása az értelem működése. Ugyanígy áll a dolog a *praktikus tevékenység*, a cselekvés terén is. Az érzékiségnek és az értelemnek is megvan a maguk specifikus feladatuk és tevékenységük. Az érzékletet szolgáltató érzékiség vezetése alatt álló egyén az élvezetet tekintí cselekedete fő céljának, és amiként az a férfiú, aki csak az érzékiség által vezéreltetik ismereteiben, az ismerésnek a lehető legalsó fokán áll, éppen úgy az az ember is, akinek cselekedetét az érzékiség vezérli, az erkölcsiség kezdetleges fokára jutott csak. Aki ismerésében az értelem által vezettetik, a fejlődésnek sokkal magasabb fokán áll, mint az, akinek vezetője az érzékiség. Aki cselekvésének eldöntésében az értelem szavára hallgat, az az erkölcsiségnek sokkal magasabb fokára jutott, mint az, akinek cselekedetét az érzékiség irányítja. Az érzékiség fokán álló egyén legfőbb értéke az *élv*. Az értelmiség fokára jutott ember legfőbb értéke a *haszon*. Az a kérdés mármost, hogy milyen értéket

kell tulajdonítanunk annak a cselekedetnek, amelyet a fontoló értelem irányított a haszon, mint a legmagasabb érték felé?

62. Amint az értékproblémára vonatkozó fejtegetéseinkben láttuk, a közfelfogásnak és a filozófiai fejlettségnek egy magasabb fokát jelzi az a meggyőződés, mely szerint a legfőbb érték, amellyel minden más értéket mérünk, a haszon. A haszon szerint értékelő ember szemében a cselekvés legfőbb célja is természetesen a cselekvő individuumnak vagy annak a közösségnek, amelyhez a cselekvő individuum tartozik, a haszna. Ez a felfogás kétségkívül felülemelkedik a hedonizmus álláspontját jellemző szubjektivizmuson, és tárgyilagosságnak nevezhető, mivel a cselekvés értékét nem az általa okozott alanyi tetszéstől, kellemes érzéstől teszi függővé, hanem az egyénnek okozott haszon nagyságával méri.

Az erkölcstani utilitarizmus hívei két táborba oszlanak. Egyik táborban helyet foglalnak azok, akik az egyes ember cselekedetének céljául az egyén hasznát tekintik. Ez a felfogás – világosan látható – nem egyéb, mint többé-kevésbé sikerülten leplezett hedonizmus. A másik táborban állnak azok, akik a cselekvés céljául a köznek a hasznát és boldogságát vallják. Utilitarista névvel tulajdonképpen csak az utóbbiak nevezhetők. Az *utilitarizmus* a dolgok értékét a *bennük* levő bizonyos értékes tulajdonságok alapján állapítja meg, s ezért méltán nevezhető objektívnek. Ezen az állásponton már az élv is az értékelés tárgyává tétetik, s értéke a hasznossága szerint állapíttatik meg. Az az élv értékes, amely hasznos. E felfogásban tehát az ítélő értelem már teljes működésben van, s megkezdődik az öntudatos értékelés. Az ítélő értelem a múlt és a jelenlevő élvezeteket disztinkció tárgyává teszi, s a tett különbség szerint osztályozza azokat, amint előnyünkre vagy hátrányunkra, hasznunkra vagy kárunkra szolgáltak. Az előnyünkre, funkcióink segítségére szolgáló élvezetek hasznosak; a hátrányunkra, funkcióink gátlására szolgáló élvezetek károsak. Amíg tehát az értelem úrrá nem lesz az érzékiség felett, addig nincs is tulajdonképpen értékelés. És mihelyt a tárgyakra vagy személyekre hasznosságuk szerint való értékelése a maga jogaiba lépett, az élvezet szerint való értékelés már alsóbb fokúnak bizonyul, s az egyén cselekedetei a haszon irányába hajtának végre. A cselekedeteknek a haszon szerint való értékelése tehát szorosan összefügg a reflexió fejlődésével és az ismerés intenzitásának növekedésével.

Amint láttuk, a hasznossági teória hívei két részre oszlanak: vannak, akik az egyéni hasznót hirdetik a legfőbb értékül, és vannak, akik a társadalmi hasznót tekintik a legértékesebbnek. Valóban felmerül a kérdés, hogy ha a haszon a legmagasabb érték, kinek a haszna ez a haszon? És a felelet csak kettő lehet: vagy az egyén haszna, vagy a társadalom haszna a legfőbb érték. Ha az a haszon, amelyet cselekedetem eredményezett, az én hasznom, akkor világosan ott állunk, ahol állt és áll a hedonizmus – a különbség csak az, hogy míg a hedonizmus merőben alanyi, mert az élvnek nem tudja mértékét adni, addig az utilitarizmusnak ez a fajtája objektív, mert az egyén élvezetét a haszon méri. Ily felfogás mellett a cselekedet értéke nagyobb, mint ha céljául az élvezetet tettük volna, de csak annyiban, amennyiben az élvezet bizonyos korlátok közé szoríttatik.

Lehet a haszon nemcsak az egyén haszna, hanem a társadalom haszna is. Van tehát *individuális* haszon és van *szociális* haszon. A szociális haszon mértékét aszerint mérjük, hogy mily mértékben szolgál az a társadalom javának, boldogságának előmozdítására. A cselekedet, melyet az egyén végrehajt, a társadalom boldogságát kell hogy szolgálja; amennyiben ezt nem teszi, annyiban nem is tarthat igényt arra, hogy erkölcsi értékelés tárgyát képezze; amennyiben pedig a társadalom hasznát mozditja elő, annyiban erkölcsileg jó, amennyiben gátolja, annyiban erkölcsileg rossz. Ebben az értelemben állapítja meg a jó fogalmát a dán Höffding: „*gut wird also alles sein, was die Wohlfahrt bewusster Wesen fördert und entwickelt; böse das Entgegengesetzte*”.⁴¹ Ez az *általános boldogság* elve, amelyet az utilitarista erkölcstanok alapelvként alkalmaznak, és amelynek értelmében az a megelégedés, amelyet az akaró és a cselekvő a maga okozatának és cselekvésének végrehajtásánál élvez, csak akkor nevezhető feltétlenül jónak, ha a cselekvés hatásai és eredményei más lényeknek élvezetét (!) nem zavarják.⁴²

Első pillanatra látható a különbség, amely a hedonizmus és az utilitarizmus ezen formája között tagadhatatlanul fennáll. A hedonizmus minden dolog értékmérőjévé az egyes ember élvezetét te-

⁴¹ Vö. *Ethik* c. művének 35. s következő lapjain foglalt fejtegetéseket.

⁴² Lásd Höffding, *i. m.* 98.

szi és legfőbb célul az egyes ember élvét tekinti. Az utilitarizmus ellenben teljesen meg akar feledkezni az egyénről, s a cselekedet céljául a társadalom boldogságát vallja. A hedonizmus felfogása szerint az élv adja meg minden cselekedet értékét; az utilitarizmus szerint pedig az a haszon, amely belőle a közre áramlik. Ez a haszon azonban, ha jól megfigyeljük a dolgot, megtérül az egyénnek, mert igaz ugyan, hogy ő hasznot okozott a társadalomnak a maga cselekedetével, de ennek a haszonnak legalább egy része visszajár neki. A társadalom az egyén önfenntartását elősegíti a maga különféle intézményeivel. Az egyén tehát hasznára van a társadalomnak, a társadalom pedig az egyénnek. Ezen az állásponton tehát egészen felesleges dolog a cselekedeteknek altruizmusát hangsúlyozni, amint azt az utilitarista erkölcstanok általában tenni szokták. A cselekedet ugyanis, amelynek elve a boldogság maximuma, ha nem is közvetlenül, de közvetve, indirekt úton a cselekvő egyén boldogságát is elősegíti s az ő hasznát is előmozdítja. Az egész utilitarizmus nem egyéb, mint a magunk hasznát szolgálni a mások hasznának munkálása által. *Do, ut des.*

A szociális haszon értékét valló erkölcstani rendszerek közös jellemvonása, hogy az erkölcsiséget specifikusan szociális tevékenységnek tekintik, s éppen ezért nagy szeretettel nevezik magukat szociális erkölcstannak. Ami voltaképpen *contradictio in adjecto*. Az erkölcsiség az egyén tevékenysége és nem a társadalom javát célzó tevékenység. Mindaddig, amíg cselekedeteinknek mintegy kikényszerítője a társadalom boldogsága és jóléte, nem kellene *moralitás*ról beszélnünk, hanem *szocialitás*ról, amely szó ugyan idegen is, rossz is, de mégis sokkal jobban jelöli az ilyen vágású cselekedetek lényegét, mint a moralitás, amelyet tisztán az önértékű cselekedetek jelzésére tartunk fenn. Az utilitarizmusnak ezen szociális jelleméből szükség szerint folyik, hogy az egyénnek értéke fokról fokra értéktelenedik s végül teljesen megsemmisül, mihelyt a maga cselekedetét nem annak a dolognak szolgálatába állítja minden habozás és meggondolás nélkül, amelyet a közfelfogás kiáltott ki értékesnek és megvalósítandónak.

Arról egészen megfeledkeznek az utilitarizmus hirdetői és a szociologizáló moralisták, hogy vajon, ha az egyén értékét a társadalom szabja meg, mi szabja meg akkor a társadalom értékét? Ha az értéket a társadalom osztogatja, akkor nyilván a társadalom va-

lamely misztikus, az egyének által nem is sejtett éteri hatalomtól nyeri az értéknek oly nagy összegét, hogy még felesleges jó cselekedetekre is telik belőle. Valóban igazat kell adnunk Simmelnek: „az utilitarizmus a szocializmusban végződik”.⁴³ E felfogás értelmében a szocializmus táborára által népgyűléseken megállapított szabályok és rendeletek lesznek az egyén cselekvésének szabályozói és normái. A szociális norma lévén a cselekvés szabályozója, az egyén önértékűsége problematikussá válik, s az értékmérő a társaságnak hajtott haszon mennyisége s esetleg minősége lesz. Ilyen felfogás mellett azután, nehezen lehet megérteni, hogy miért beszélünk moralitásról. Az egyén annyiban lévén értékes, amennyiben hasznos, öncélúságát elveszti és eszközi szintre süllyed. A cselekedet maga nem az egyén hiányát pótolja, hanem a nem-én, a társadalom hasznát növeli, azaz önmagában, eltekintve minden szociális viszonylattól, semmi értéke sincs. Az egyén cselekedetének önértékűsége, ha tagadtatik, ebből természetesen leg következik az egyéni *öntudat* értékének és önállóságának tagadása. Ha az az értékes és az a legfőbb érték, amit a társadalom, illetve annak szóvivői állapítanak meg, akkor érték dolgában a „köz öntudata”, vagy divatosan szólva a „kollektív tudat” a döntő fórum, amelynek döntése megfellebbezhetetlen. A szociális utilitarizmus egyik képviselője, a francia Bayet pontosan fejezi ki ezt a gondolatot: „L'idée de bien est, en chaque pays, ce que la conscience communautaire juge être bon. C'est donc le jugement de la conscience commune qui détermine à chaque instant l'idée de bien”.⁴⁴

Ha a köztudat állapítja meg a morális értéket, akkor az erkölcsiség merő relatív valami, amelynek mindennemű megnyilatkozása egyformán értékes. Akár az európai művelt népeké, akár a fidzsi szigetek lakóié, akár a német polgáré, akár az afrikai négeré – az erkölcsiség, amint Lévy-Bruhl kritizált művében mondja, egyformán jogosult és természetes. A szociális utilitarizmusnak ez a felfogása világos és magától érthető, ha meggondoljuk, hogy e felfogás szerint a köztudat osztogatja az értékesség vonását; a köztu-

⁴³ *Einleitung in die Moraltwissenschaft*. I. kötet, 343.

⁴⁴ Lásd *L'idée de Bien. Essai sur le principe de l'art moral rationel* c. művének 81. és következő lapjain foglalt fejtegetéseket. A mű megjelent 1908-ban Párizsban Alcanál.

dat értékét pedig ha nincs mihez mérnünk, akkor az erkölcsiség, s általában az értékelés relativitása bevégzett tény. A köztudat értékes, mert *van*, a köztudat erkölcsisége is értékes, mert *van*. Más érték itt nem lehetséges, csupán erőfoki, és Bayet tényleg ezt is alkalmazza, amikor a következő állítást kockáztatja meg: „en tout cas, c’est la puissance active et non la clarté, qui fait l’importance des idées normatives.”⁴⁵ Ott pedig igen gyenge lábon áll az igazság, ahol az erő és hatalom a döntő tényezők.

Az utilitarizmus etikája azonban nemcsak a tér, hanem az idő által is súlyosan feltételezett. Ami ma még értékesnek tűnik fel a tömeg szemében, az holnap már értéktelen holmi. A szászországi szocialista munkás máról-holnapra cserélte fel Luther-képét a szocialista vezér, Bebel képével. A ma ítéletét teljesen megsemmisítheti a holnap. „Ainssi le bien est aujourd’hui ce que le consciences jugent etre bon; il sera demain ce qu’elles voudront; et les jugements de demain pourront etre la contradiction des jugements d’aujourd’hui.” – mondja a már idézett francia Bayet – „ma az a jó, amit a köztudat annak ítél; holnap az lesz, amit a holnapi napon annak ítél; és a holnap ítéletei lehetnek a ma ítéletének ellentétei.”⁴⁶

63. A haszonérték elméletének ezen rövid és vázlatos előadása után le kell vonnunk azokat a végső következtetéseket, amelyek ezen elméletből az erkölcsi érték filozófiájára nézve levonhatók és le is vonandók.

A haszon elve teljesen alkalmatlan arra, hogy az erkölcsi cselekedet legfőbb céljául állíttassék, és alapján egyetemes érvényű erkölcsi törvény legyen megállapítható. Igaz ugyan, hogy az utilitarizmus nagy fölényrel bír a hedonizmus fölött, amennyiben karaktere nem teljesen szubjektív s az egyéni tetszés által meghatározott, hanem objektív, tárgyias. Ámde egy vonásban mégis meg egyezik a hedonizmussal: maga is relatív és a tapasztalatokhoz kötött. Valamely tárgynak vagy valamely személy cselekedetének hasznát ugyanis csak a tapasztalat által vagyunk képesek meghatározni, s ez a haszon mindig relatív, amennyiben értéke a körülményektől függ. Bizonyos körülmények között egy kanál víz több

⁴⁵ I. m. 81.

⁴⁶ I. m. 98.

értékkel bír, mint a világ legnagyobb gyémántja. Várostrom idején például egy ital víz életet ment meg. De különben is, amíg a tapasztalat nem mutatja meg, hogy valamely tárgy milyen természetű hiány pótlására alkalmas, vagy milyen mennyiségben okoz hasznot és milyen mennyiségben okoz kárt, esetleg halált, addig az illető tárgy hasznosságáról, s tehát értékéről beszélni nem is lehet. Márpedig a tapasztalástól, illetve a tapasztalat adataitól függő mindennemű ismeret csak viszonylagos lehet. Minden egyes ember ítélete a haszonra nézve a maga saját tapasztalatától függő, s így arra általános érvényű törvény nem is alapítható. A morális törvény pedig mindenkire nézve kötelező lévén, általános érvényű és egyetemes kell hogy legyen. Amint Kant mondja: az egyes emberek tapasztalatától függő ismeretekre csak *generális*, de nem *univerzális* szabályok építhetők, azaz olyan szabályok, amelyek általánosságban véve a leggyakoribb esetekben találhatók ugyan, de nem olyanok, amelyek minden időben szükségképpen érvényesnek kell lenniük.⁴⁷ Az erkölcsi törvény pedig minden időben és szükségképpen érvényes.

A haszon szerint való cselekedet lehet *okos* cselekedet, amelyből úgy az egyénre, mint a társadalomra csak haszon származhatik, de az *erkölcsös* jelzőre nem tarthat igényt. Az okos cselekedet pedig nem szabályozható általános érvényű törvények által, hanem a tapasztalat és a körülmény feltételeitől függ. Vannak *maximái*, de nincs *törvénye*. Van *pragmatikus imperativusa*, de nincs *kategorikus imperativusa*. Szabályozója a prudencia és nem az intelligencia. Nem arra tekint, ami kell, hanem arra, ami tanácsos. Értéke nem önmagában van, hanem eszközi mivoltában. Amennyiben, mint eszköz, alkalmas, annyiban értékes.

Ha mármost a cselekedetben, mely a haszon irányában dőlt el, a magát állító egyéniség szabadságát vizsgáljuk, megállapítható, hogy transzcendentális értelemben véve ez az egyén is, éppen úgy, mint az élő által vezérelt egyén, szabadnak nevezhető. A haszon irányában cselekvő férfiú a fejlődésnek már egy magasabb fokán áll, mert az élő kényszerítését is le tudja győzni fontoló értelmének ereje által, s a pillanatnyi kielégülés helyett a tartós kielégülést választja. Nemcsak annyi hatalma van, hogy válasszon a

⁴⁷ Lásd *Kritik der praktischen Vernunft*. 8.&. Lehrsatz IV. Anmerkung 2.

cselekvés vagy a nem-cselekvés között, hanem már arra is elég erős, hogy az ösztöniség vad erejét megfékezve az alanyi és egyéni tetszés fölé helyezkedjék, és cselekedetének objektív jelleget kölcsönözzön az által, hogy legfőbb célul a hasznot tűzi ki. A haszon szerint cselekvő férfiú már képes az ítéletre, mert uralkodik emóciói fölött. Az ítéletre való képessége pedig lehetővé teszi a megfontolt választást. Az ösztönnek kényszerítő szava mintegy meghátrál az értelem előtt, s *nolens-volens* aláveti magát az értelem ítélkezésének, amely hasznossága vagy károsága felett dönt. Az ítélő egyén értelmének ereje által a pillanat fölé kerekedik, s ha nem is *sub specie aeternitatis* szemléli a dolgokat, de mindenesetre a pillanat fölé emelkedik, amikor az ösztön felett ítél, s ezen ítélet által dönt cselekvése fölött.

Az ösztöniségből, az érzékiségből az értelem felé való fejlődés tehát fejlődés a tartalomban és formában egyaránt: a cselekedet formája is értékesebb, mert a haszon szerint értékelő egyén erkölcsileg szabadabb, mint az a férfiú, aki ösztönei által kényszerítette a cselekvésre; és a cselekvés tartalma is értékesebb, mert a cselekvés által megvalósult érték – a haszon – értékesség dolgában felette áll az élvnek, amely az érzékiség uralma alatt álló egyén cselekedetének legfőbb célja s cselekvése tartalmának meghatározója.

Úgy látszik tehát, hogy a szellemi fejlődéssel karöltve jár az erkölcsiség fejlődése is: amint rendre-rendre tisztul az intelligencia és nyer hatalmat az ösztöniség felett, s ezen hatalom által szabadságot is, azonképpen tisztul rendre-rendre az erkölcsiség is tartalom és forma tekintetében egyaránt, s lesz szabadabb és értékesebb. A fejlődésnek ezen a fokán már egész bizonyossággal megállapítható tehát, hogy mi az a kritérium, amellyel az erkölcsi cselekedet értéke mérhető és mérendő is. *Ez a kritérium a cselekedet ésszerűsége.* Minél ésszerűbb valamely cselekedet, annál szabadabb és értékesebb. A fontoló értelem által diktált cselekedet, mivel több benne az intelligencia ereje, szabadabb és értékesebb is, és – amint tanulmányunk későbbi szakaszában látni fogjuk – nagyobb mértékben is kötelező, mint az a cselekedet, amely a fontoló értelem közbejötté nélkül az ösztöniség kényszerítése alatt hajtott végre. *Minden cselekedet olyan értékes, mint amennyi intelligenciát tartalmaz.* Ez az a mérővessző, amellyel a cselekvés értékét mérnünk

kell. Az ésszerűség növekedtével párhuzamosan halad a cselekedet erkölcsi szabadságának növekedése is. Ezért mondtuk az élvre irányuló cselekedet értékének tárgyalásánál, hogy az érzéki ösztön alapján álló egyén cselekedete erkölcsi értelemben véve nem mondható szabadnak, mivel elhatározásában érzékiségének kényszerítésére hallgatott. Amint azonban az érzékiség felett úrrá lesz az értelem, azonnal olyan mértékben nő az erkölcsi szabadság is, amelynek teljes kifejtését dolgozatunk egy következő szakaszában adjuk. De már itt szükségesnek tartunk megelőlegezni egy pár megjegyzést, melynek a haszonra irányuló cselekvés kritikájában hasznát vesszük.

64. *Az erkölcsi szabadság az egyén autonómiája.* Az egyén autonómiája alatt pedig, amint már maga a szó is mutatja, azt értjük, hogy az ember hatalommal bír arra vonatkozóan, hogy saját magának törvényt szabjon, s ereje van arra, hogy e törvényt végrehajtsa. Ezt a törvényt pedig az ember nem mint érzéki-ösztöni, nem mint értelmes, hanem mint eszes, intelligens, öntudatos lény adja magának. Ebből már most következik az, hogy az intelligens lény saját magának adott törvénye soha nem állhat az intelligenciával ellentétben. Ha pedig az embernek, mint eszes lénynak, valamely cselekedete nem autonóm törvény által szabályoztatik, hanem valamely olyan célnak szolgálatában áll, amely cél éppen ellenkezik ezen ész adta törvénnyel, az olyan egyén cselekedete nem *autonómián*, hanem a *heteronómián* alapul. A moralitás mezeje az autonómia. Autonómia és heteronómia: két ellentétes világ. A heteronómia tulajdonképpen minden erkölcsiség tagadása, mivel idegen hatalmak, célok vagy tekintélyek akarata uralkodik így esetben az egyén akaratán. A heteronómia merő tagadása az erkölcsiségnek, mivel a cselekvő egyén szabadságát megsemmisíti. Szabadság nélkül pedig nincs erkölcsiség. Idegen törvény vagy parancsolat szavának engedelmeskedve lehetetlenség saját öntudatunk vezetését fogadni el, s ez által tulajdonképpen saját magunkról, mint eszes lényekről mondunk le és cselekedetünk nem a *mi* cselekedetünk, mivel forrása nem a mi öntudatunk, hanem attól idegen elemek kényszerítése.

Ha már most egy pillantást vetünk az utilitarizmus erkölcsiségére, könnyen meggyőződhetünk arról, *hogy az utilitarizmus alapján autonómia tiszta lehetetlenség.* Mert hiszen mi az az értékes,

amelynek megvalósítására ennek az álláspontnak értelmében törekednünk kell? Amint láttuk, a haszon. Éspedig a közösségnek, a társadalomnak a haszna. Ha pedig az erkölcsi jó a szociális haszonnal, a társadalom jólétével azonosíttatik, akkor a szociális hasznot meghatározó törvény a maga tekintélyét, s ezáltal erejét máshonnan nem merítheti, csak a társadalomból. Ebben a törvényben a társadalom haszna állíttatik a cselekvés céljául. A törvényt ugyan az egyén állapítja meg, de törvényadói akaratát a társadalom akarata szabályozza s a fontoló értelem irányítja. A társadalom hasznát kell előmozdítanunk – ez a társadalom akarata. Hogy ez az előmozdítás miként eszközölhető a legcélszerűbben, azt a fontoló értelem állapítja meg. Ha azonban így áll a dolog – s valóban így áll –, akkor nem értjük meg azt, hogy miért kellett az etikát a teológiától függetleníteni, s miért volt az a sok erőfeszítés a francia Charon óta ebben az irányban, ha a teológia s a papok tekintélyének helyére a tömeg, a társadalom vezetőinek, s végeredményében egy bizonyos oligarchiának parancsszava lép?! A két tekintély, az egyházi és a szocialista oligarchia, lényegében egy és ugyanaz, csak a jellemzőjük más. Ott a teológusok dogmája volt a norma, itt a szocialistáké az irányító. A helyzet hát csak külsőleg változott; belsőleg, úgy látszik, nem haladtunk egy lépést sem előre.

Mi következik ebből a heteronómiából az erkölcsiségre nézve? A felelet világos: az erkölcsiség megsemmisülése. Ha a társadalom, illetve annak vezetői, a társadalom, illetve a vezetők társadalmi haszna előmozdítását parancsolják reá az egyénre, csak az olyan cselekedet lesz erkölcsileg értékes, amelynek *eredménye* hasznos volt. A cselekedet értéke tehát eredményének értékességétől függ. Ha a cselekedet a társadalom jólétét előmozdítja, akkor értékes és hasznos, még ha a legaljasabb szándékkal is hajtattott végre. A cselekvő érzülete, a szándék, mellyel a tett végrehajtott, itt számításba sem jön. Az egyén pusztán eszköz, s a fő az, hogy eszközi mivoltának derekasan feleljen meg. A társadalom tart ítéletet elevenek és holtak felett, s ha valakinek cselekedete nem áll annak a célnak szolgálatában, amelyet a társadalom a magáénak vall, vagy azzal éppen ellentétes irányban halad, akkor Jézusnak keresztre kell feszíttetnie, mert „jobb, ha egy ember elpusztul, mintha az egész nép kárt szenved”. És mégis: az erkölcsi-

ség haladása és fejlődése akkor a legnagyobb, mikor az egyes ember a maga akaratát ellene feszíti a „közakarat”-nak, s ha kell, halált is szenved azért, amit ő a legalkalmasabbnak tart. Az egyéniségnek ez a fellázadása, amely olyan gyakori a világtörténelemben, kézzelfogható bizonyítéka annak, hogy az erkölcsiségnek forrása az egyéniség legmélyéről fakad, s nem a társadalom felszínes ítéleteiből táplálkozik. Az egyén erkölcsisége állhat sokkal magasabb fokon, mint a társadalom többségének erkölcsisége, mert amiként a butaság összegeződése csak butaságot eredményez, azonképpen az erkölcsstelenség összegeződése is csak erkölcsstelenséget szül.

Az egyénnek megvan a maga adta, észadta törvénye, s nincsen szüksége olyan erkölcsi parancsra, amelyet nem ő ad önmagának. Az egyén hatalma, erkölcsi ereje az ő szabadságában, autonómiájában rejlik, és aki ettől az autonómiától, ettől a szabadságtól akarja őt megfosztani, s ezáltal békés „polgárrá”, „hívővé” nevelni, az lényegétől fossza meg őt, s állati sorba süllyeszti. Az autonómia, a szellem szabadsága az ember legértékesebb kincse, amelyért mindig harcra kész, s amelynek érdekében mindig harcba száll a heteronómiával, amely béklyókba veri a szellemet.

A társadalom csak másodrendű valóság lévén, amely az egyén projekciói által él és létezik, szükséges, hogy a maga értékét az egyéntől nyerje és ne megfordítva. Az egyén értékét nem a társadalom javára hajtott haszna által mérjük, hanem keresnünk kell, hogy vajon nincs-e egy olyan magasabb érték, amellyel a haszon becsét mérjük, és amely az egyén önértékét adja, az egyén gondolkodását, cselekvését, világszemléletét értékesé teszi. Keresnünk kell, hogy vajon az ember csak eszköz-e más célok előrejutására, vagy pedig önértékkel is bír. A kérdés és ennek kutatása az erkölcsi érték filozófiájára nézve elsőrangú fontossággal bír. A kérdésre adott feleletől függ az erkölcsiségnek nemcsak minősége, hanem egyenesen létezése is. Az a kérdés, van-e olyan cél, amely után való öntudatos törekvés értékesé, önértékűvé teszi a cselekedetet, vagy pedig a haszon az, amely cselekvésünknek legfőbb célul szolgál. Ha a haszon kívül más értéket megvalósítani cselekvésünk által nem tudunk, akkor valóban le kell mondanunk arról, hogy valaha általános érvényű és kötelező törvényeket állapíthassunk meg a cselekvő egyének számára. Ilyen tényállás mellett nincsen moralitás, legfennebb csak *szocialitás*.

65. A haszon fölött, amelynek eszközi értéke van, áll a legmagasabb érték, melynek becse önmagában rejlik: az *intelligencia*. A három önérték, a logikai, etikai, esztétikai érték nem egyéb, mint az intelligenciának különböző síkokban és területeken való megnyilvánulása. Az élv az érzékiség fokán álló embernek a legnagyobb értéke. A haszon a fontoló értelem fokán álló egyén előtt bír a legmagasabb beccsel. Az intelligencia pedig az intelligens lény legfőbb értéke. A szellem fejlődésének tehát külön fázisát jelöli az érzékiség (az élv szerint való értékeléssel), a fontoló értelmiség (a haszon szerint való becsléssel) és végül, mint legfelső fok, az intelligencia (az intelligencia szerint való értékeléssel). Mind a három fokon más és más jelleget ölt az erkölcsiség, aszerint, hogy az intelligencia milyen mértékben tud érvényesülni, milyen fokú tisztaságra, nemességre s hatalomra tud szert tenni. Előző fejtegetéseinkben vizsgáltuk az erkölcsi érték természetét az érzékiség fokán, az élv szerint való értékelésben, a fontoló értelmiség fokán, a haszon szerint való értékeléssel. Hátra van még az, hogy milyen alakot ölt az erkölcsiség a fejlődés legmagasabb fokán, amelyen az intelligencia hatalma leigázza az érzékiség kényszerűségét és irányt szab az értelem fontolgatásának. Vizsgálat tárgyává kell tennünk, hogy az intelligenciának a külső, érzéki síkban való megvalósulása, amelyet a szó igazi értelmében nevezünk moralitásnak, milyen tartalmat és formát tár elénk.

Az érzékiség vagy ösztöniség, valamint az értelmiség, az okos fontolás természetét vizsgálva arra a kétségtelen eredményre jutunk, hogy mindkettő birodalma és tere a tapasztalat, melynek határán *felül* egyik sem tud emelkedni, s amelynek határain *kívül* mind a kettő tanácstalanul bolyong. Mindkettő tehát a tapasztalathoz van kötve és a tapasztalat által irányítatik. A kettő felett azután ott áll a tiszta ész, a kiművelt intelligencia, amely az érzéki tapasztaláson felülemelkedve, annak törvényt szab, azt egységre hozza, és az emberi cselekedetek által bizonyos *eszmék* szerint formálja. A tiszta ész, mint teoretikus ész, az ismeretnek szab törvényeket, mint praktikus ész pedig a tapasztalatot alakítja, formálja az emberi cselekvés által. A tiszta ész ez a törvényadói hatalma, átalakításra és formálásra képesítő ereje emeli felül úgy az érzékiségen, mint a fontoló értelmiségen. Kant csodálatos tisztasággal állapítja meg az ész természetét, következőképpen különböztet-

vén az érzékiség, az értelem és az ész között. Az ész, mint tiszta öntevékenység, fölötte áll még az értelemnek is. Igaz ugyan, hogy az értelem (*Verstand*) is öntevékenység, s ezáltal különbözik az érzékiségtől (*der Sinn, Sinnlichkeit*), amely csak képeket tartalmaz, s amelyek csak akkor keletkeznek, ha az ember a tárgyak által afficiáltatik. Ámde az értelem a maga tevékenysége által más fogalmakat létrehozni nem képes, csak azokat, amelyek *az érzéki képeket egy szabály alá foglalják*, s ezáltal azokat egy tudatban egyesítik. Az ész ellenben az *eszmék* neve alatt olyan tiszta spontaneitást mutat, hogy ezen spontaneitás ereje által jóval felülemelkedik mindazon, amit neki az érzékiség szolgáltathat, és legelőkelőbb feladata az, hogy az érzéki és az érzelmi világot egymástól szétválassza, s ezáltal az értelemnek is megvonja a maga korlátait.⁴⁸ Az ész tevékenysége tehát az eszmék létrehozásában és megállapításában nyilvánul meg. Eme tevékenységében pedig független a tapasztalattól, azon felülemelkedik, s ezen hatalom által azt irányítja is. Ezen irányítás pedig éppen az eszmék által, mint a cselekvésben megvalósítandó *célok* kitűzése által történik. A *cél*, mely a cselekvő előtt, mint megvalósítandó lebeg, az *eszme*. Amint tanulmányunkban láttuk, az érzékiség és a fontoló értelmiség is kitűz célokat a cselekvő egyén elé, csakhogy ezek a célok – az élv, illetve a haszon – a tapasztalatból merítettnek s így minden tekintetben a tapasztalattól függnék. Mint a tapasztalattól függők pedig általános érvénnyel nem bírhatnak s következésképpen kötelezőségükről sem lehet szó.

Az eszmék a tapasztalat által szolgáltatott fogalmakat egy bizonyos kollektív egységbe hozzák, s ezt az egységet az értelem cselekvései céljául állítják. Az eszmék használata tehát merőben regulatív, szabályozó természetű, s konstitutív használatukról beszélni sem lehet. Kant szemléletes és találó meghatározása szerint az eszme egy *focus imaginarius*, azaz oly pont, amelyből az értelmi fogalmak nem indulnak ki tényleg, mivel a lehető tapasztalás határain teljesen kívül esik, de mégis arra szolgál, hogy ezeknek a fogalmaknak a legnagyobb egységet és a legnagyobb kiterjedést biz-

⁴⁸ Vö. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kirchmann-féle 2. kiadás, 81. – Az egészre nézve lásd Bartók György: *Az „eszme” filozófiai vizsgálata* (Budapest 1930.) – Kant egész erkölcsbölcseletére nézve idézzük Bartók György: *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete* c. munkáját (Budapest, 1930.)

tosítsa.⁴⁹ Az eszmének ebben az imaginárius természetében rejlik, hogy felette áll az idő és a tér korlátainak, s éppen ezáltal feltétlenül érvényes és kötelező erejű. Amiként a *focus imaginarius* felé törekszik s abban egyesül minden sugár, éppen úgy törekszik, illetve kell törekednie az eszme felé, mint észadta cél felé, az értelem minden tevékenységének. Ezen kép által az eszme természete tökéletesen van jellemezve. Ha a tiszta ész feladata abban nyilvánul, hogy eszméket s az eszmék által célokat szolgáltat az értelem mindennemű tevékenysége számára, akkor természetyszerűleg következik, hogy a cselekvés célját is eszme alakjában a tiszta ész írja elő számunkra. *Az erkölcsi cselekvés célját nem az érzékiség és nem az értelem, hanem a tiszta ész, a nemes és szabad, a mindennekfelett álló és uralkodó intelligencia szabja meg.*

A legnagyobb értékkel az az eszme bír, amely felé az értelem összes tevékenységei kell hogy irányuljanak. A legfőbb érték, a legfőbb eszme, amely mindenik fölött áll, nem egyéb, mint maga az intelligencia. Az az ideál, melyet az intelligencia, a tiszta ész minden egyes lényre nézve *külsőleg* megállapít, maga az intelligencia megvalósítása a szellemi élettevékenységnek minden vetületi síkjában. E vetületi síkok különfélesége és száma határozza meg az irányító eszmék különféleségét és számát. Az intellektuális síkban a tevékenység meghatározója, elve és célja az *igaz*, a legfőbb logikai érték. A külső, érzéki síkban a tevékenység meghatározója, elve és célja a *jó*, a legfőbb erkölcsi érték. A szemlélés síkjában a tevékenység meghatározója, elve és célja a *szép*, a legfőbb esztétikai érték. Az intelligencia megvalósulásának három faja szerint három regulatív eszme van: az igaz, a jó és a szép eszméje, melyek az ember szellemi tevékenységének céljait határozzák meg. Az erkölcsiség eszméje a jó. A cselekedetek irányítója az intelligens lényekre nézve a jó eszméje, tehát sem az élv, sem a haszon, amelyek a tapasztalat által tüzetnek ki a cselekvő egyén számára, szemben a jóval, melyet a tapasztalattól függetlenül a tiszta ész állapít meg kötelezően minden eszes lény számára. És amennyiben a jó eszméje cselekedeteink irányítója és formálója, annyiban igaz,

⁴⁹ Vö. *Kritik der reinen Vernunft*. II. kiadás, 672.: „eine Idee (*focus imaginarius*) d. ein Punkt, aus welchem die Verstandesbegriffe nicht wirklich ausgehen, indem er ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen.”

amit fennebb mondtunk: a tiszta ész alakítja és formálja a tapasztalatot a maga eszméi segítségével.

66. Feladatunk további része az *önértékű erkölcsiség* természetének vizsgálata. Látnunk kell és ki kell mutatnunk, hogy mily alapot ölt az erkölcsiség, ha a cselekedet célja az önérték, az érzéki síkban megvalósuló intelligencia, a jó. Elsősorban pedig éppen arra a kérdésre kell feleletet adnunk, hogy milyen lesz az intelligenciára irányuló cselekvés *formája*. E kérdésre vonatkozó vizsgálataink meg fognak ismertetni az erkölcsileg értékes cselekedet első jellemzőjével, a *szabadsággal*.

A szabadság fogalmával régóta élnek az emberek, filozófusok és etikusok, jogászok és politikusok egyaránt. De aránylag igen későn látták be annak szükségét, hogy ezt a fogalmat beható analízis és vizsgálat tárgyává kell tenni. Igen sokáig úgy beszéltek a szabadságról, mint az ember valamely pozitív tulajdonságáról vagy valamely veleszületett tehetségéről. Arra nem is gondolt senki, hogy a szabadság negatív és relatív fogalom, melyet a közhasználat igen különböző viszonylatokban alkalmaz. Pedig kevés fáradtsággal meg lehet győződni arról, hogy más a fizikai értelemben és ismét más a filozófiai értelemben vett szabadság. Fizikai szabadság alatt értjük minden materiális, anyagi természetű akadály távollétét. A filozófiai értelemben vett szabadság, melyet – a *külső* fizikai szabadsággal szemben – *belső* szabadságnak is nevezhetünk, szintén relatív és negatív értelemben használatos, azaz bizonyos akadályoktól való mentességet, bizonyos korlátok fölé való emelkedést jelent. Ez a belső szabadság lehet intellektuális és lehet morális.⁵⁰ Az intellektuális szabadság részletes fejtegetése e helyen nem lehet feladatunk. Itt csupán megemlítjük, mint a belső filozófiai szabadság egyik alakját. Célunkhoz képest a morális szabadság fogalmának fejtegetésére térünk. Mindenekelőtt világos dolog és magától értet, hogy szabadságról erkölcsi értelemben nem lehet beszélni ott, hol cselekedetünk valamely külső fizikai kényszer által a maga szabad folyásában meggátolva és előre meghatározva van. Ilyen esetben még cselekedetről sem lehet beszélni. Ajánlatos és célszerű tehát Schopenhauer példájára különb-

⁵⁰ Vö. Bartók György: *Az akarat szabadság problémája* c. művének 63. és köv. lapjait (megjelent Kolozsvárt Stein J.-nál).

séget tenni a cselekvés és az akarás szabadsága között. Az erkölcsi érzület s tehát az erkölcsiség értékére nézve egészen mellékes dolog, hogy vajon tehetem-e azt, amit akarok. A fő dolog itt az akarás szabadságának vizsgálata.

A szabadság kérdésének fejtegetésével az újabb erkölcsfilozófiai munkákban alig találkozunk, ami elég szomorú jele annak, hogy korunk gondolkodói nem hajlandók az erkölcsiség mélyére hatolni, s inkább szeretnek a felszínen járva gyönyörködni, mint a mélyre hatolni fárasztó munkával. Szomorú jele annak, hogy korunk erkölcsisége csak színpadi erkölcsiség, kirakat-moralitás. Pedig az erkölcsiség értékére nézve alig van fontosabb kérdés, mint éppen a szabadság kérdése. Ha nincsen szabadság, nincsen erkölcsiség. A kettő egymással szoros összefüggésben áll. Ezt az összefüggést feltárni minden erkölcsfilozófiai tárgyalásnak feladata és kötelessége. Egészen helytelen szempontból tekinti a dolgot többek között Pauler is, amikor azt tanítja, hogy „a szabadság fogalma illetéktelenül vihető csak be tisztán értékelméleti megfontolásokba, mert az autonómia és szabadság nem azonos fogalmak [...], ezért független az erkölcsi autonómia a determinizmus és indeterminizmus harcától: fölöttük áll, mint napfényes csúcs a felhőkön”.⁵¹ A dolgot Pauler szemmel láthatólag összezavarja. Ami helyesen van mondva az akaratszabadságról, az helytelenül vitetik át a szabadság fogalmára is. A dolog csakugyan így áll: a determinizmus és az indeterminizmus kérdése teljesen irreleváns az erkölcsi értékelésre nézve. Mi valamely cselekedetet jónak vagy rossznak minősítünk, tekintet nélkül arra, hogy az oktörvény uralma alatt áll vagy sem. Mi magát a cselekedetet látjuk és értékeljük minden további kérdezősködés nélkül. És mégis azt kell állítanunk, hogy a szabadság kérdése kardinális pontja az egész erkölcsfilozófiának. A kérdés fontosságát kellőképpen hangsúlyozta és kidomborította Kant. Mi magunk is igyekeztünk a kérdésnek egyik felét, az Én szabad állásfoglalásának tényét tanulmányunk előző részében tisztába hozni és megvilágítani.⁵²

⁵¹ Lásd *Az etikai megismerés természete* c. művének 123. és köv. lapjain foglalt fejtegetéseket és az egész műnek általam írott kritikáját az *Atheneum*, XVIII. évf. 3. füzetében.

⁵² Uo. 78. és köv. lapokon.

A szabadság az erkölcsi törvény *ratio essendije*, amint Kant a *Kritik der praktischen Vernunft* egyik jegyzetében mondja. Ha az ember nem szabad lény, akkor az erkölcsi törvény merő lehetetlenség. Amint Köteles mondja: „szabadság nélkül az ember mese magának”.⁵³ A probléma fejtegetését ezért utasíthatjuk el egyszerűen magunktól, azt állítva, hogy a kérdés tárgyalása illetéktelenül vitétik be tisztán értékelméleti meggondolásokba. A cselekedet formájának tárgyalásánál láttuk, hogy az Én szabad állásfoglalása tény, amely nélkül erkölcsileg értékes cselekedet teljességgel lehetetlen. Ott tehát, ahol ez a szabad állásfoglalás lehetősége bármilyen okból is ki van zárva, ott *eo ipso* nem lehet beszélni erkölcsi cselekedetről. De láttuk azt is, hogy ez a szabad állásfoglalás magában véve még nem elégséges a cselekedet értékessé tételére. Láttuk az élv és haszon erkölcsiségének tárgyalásánál, hogy ezeknek álláspontján a cselekvő egyén transzcendentális értelemben szabad ugyan, de erkölcsi értelemben nem. Az erkölcsi szabadság fogalmának tisztázása csak most lehetséges, amikor fejtegetéseink az önérték erkölcsiségének tárgyalásáig jutottak. E ponton már nemcsak lehetséges, hanem szükséges is feleletet adni a kérdésre: *mi az erkölcsi szabadság?*

Tudjuk, hogy a *cselekvés szabadsága*, ha semmi fizikai korlát nem áll előtte, kétségtelen tény, amelynek az erkölcsiség értékéhez semmi köze. A cselekvés szabadsága tehát, mint külső szabadság, nem képezi az erkölcsi értékelés tárgyát. Az akarás szabadsága szintén tényként tekintendő. Akarhatom-e azt, amit akarok? Erre a kérdésre is világos és egyszerű a felelet. Akarhatom azt, amit akarok, ha pszichofizikai mechanizmusom rendben van, normálisan ki van fejlődve s funkcióit semmi sem akadályozza. Az akarrattalanság, melynek az orosz Goncsarov Oblomovja a legtipikusabb mintaképe, már patológiai jelenség, s a szervezet formációjával van összefüggésben. A szabadság tehát e ponton is tény, amely erkölcsileg nem értékelendő, vagy legalább is az erkölcsi értékre nézve nem döntő fontosságú. Az akarás szabadságától továbbhaladva, találkozunk az akarás processzusának legfőbb fázisával, az Én állásfoglalásával. A választás eredménye az Én állásfoglalása által erőt nyert motívumok szerint való cselekvés, mely

⁵³ Lásd *Az erkölcsstudomány eleje*. I. köt. 199.

az akarás mechanizmusa által szabadon megvalósítható. Az Én szabad állásfoglalása, az ún. transzcendentális szabadság értelmében az egyén nem kénytelen a motívumok erőszakának engedni, hanem kell erejének és hatalmának lennie arra, hogy e motívumok között válasszon, az általuk ajánlott cselekvési módot elfogadja vagy visszautasítsa. *Az egyénnek éppen ezen hatalma jogosít fel minket arra, hogy elkövetett cselekvéséért felelőssé tegyünk.* Az a motívum, amely mellett az Én állást foglalt, már a cselekvő egyén motívumává lett, az ő személyiségének részévé, és éppen úgy hozzá tartozik, mint a fül, vagy a szem, vagy a tapintás érzékei.

Miután az egyéniség leghatározottabban az Én állásfoglalásában nyer kifejezést, az Én állásfoglalásának mikéntjétől függ a cselekedet erkölcsi értéke. Az Énnek ui. a transzcendentális szabadság erőt ad arra, hogy a felkínálkozó motívumok között *válogasson*, és a maga tetszése szerint irányozza cselekedetét azon cél felé, amely felé éppen ő akarja. Az egyénnek, mikor választ és határoz, elégséges erővel kell bírnia arra, hogy ne engedjen semmiféle ösztönzésnek, mielőtt azt ítélete és megfontolása tárgyává nem tette. Ha a felmerülő különböző motívumok nyers erejével szemben nincs elég hatalma és energiája arra, hogy azokat visszautasítsa, az az ő hibája, amelyet erkölcsisége megítélésénél az ő kárára számítunk be. Ha ez a választás nem az Én állásfoglalásán alapulna, hanem valamely külső, nem az egyénhez tartozó hatalom erőszakának lenne eredménye, úgy a cselekvő egyén cselekedjék bármint, cselekedetéért, illetve állásfoglalásáért nem tehető felelőssé. Magyarazzuk meg a dolgot egy példával. Nemrégén az a hír járta be a napilapokat, hogy egy könnyelmű élethez szokott bankhivatalnok öngyilkosságot követett el, mivel a bankja által reábízott értékpapírosokat eladogatta, s az így nyert pénzen elégitette ki költséges passzióit. A kártya ennek az ifjúnak életelemévé vált s szenvedélyének kielégítése sok pénzbe került. A kártya hiánya lelkének szinte fiziológiai hiányai közé tartozott. E hiány kielégítésére pénze nem lévén, önkéntelenül az értékpapírosok eladásának eszméje ötlött agyába s választania kellett e kettő között: vagy eladja a reábízott értékpapírosokat, s ez által rosszat cselekszik, vagy híven megőrzi azokat, s így megmarad a becsület útján. E választást, az Én állásfoglalását küzdelem előzte meg, amely többé vagy kevésbé heves és fájdalmas volt, aszerint, hogy milyen volt az ifjú

erkölcsi habitusa. A küzdelem az Én állásfoglalására vezetett, az állásfoglalásnak projektuma pedig a cselekedet. Ez a küzdelem minden állásfoglalást megelőz, még a legrögzöttebb gonosztevőnél is, csak hogy náluk annak ereje elenyészően csekély és tartalma rövid. Ez a példa, azt hisszük, világosan mutatja és magyarázza az Én állásfoglalásának fontosságát a cselekedet erkölcsi értékének meghatározása és az egyén felelősségtételének szempontjából. Az öngyilkos ifjúnak, ha erkölcsi tekintetből vizsgáljuk a dolgot, szabadságában állt volna választani a cselekvések közt: őrizze-e tovább is becsületesen a reábízott értékpapírokat, vagy eladván azokat, a szerzett pénzen kielégítse kártyaszenvvedélyét? És mert az utóbbi mellett foglalt állást, s mert érzékisége ösztönzésének engedett, tettéért felelősségre vonatván, elítéljük őt, és cselekedetét rossznak értékeljük. A transzcendentális szabadság képesítette őt arra, hogy szabadon foglaljon állást bármelyik cselekedet mellett, s tehát képesítette őt arra is, hogy *erkölcsi* értelemben is szabad legyen, olyan cselekedetet hajtván végre, amely erkölcsileg értékesnek minősítendő. Az erkölcsiség első feltétele, a transzcendentális szabadság, meg volt hát adva neki is, mint eszes, intelligens lénynek, de mivel azt nem használta úgy, amint azt a tiszta ész megkívánja, amint azt az eszme megvalósítása szempontjából *köteles* lett volna használni, ezért mi őt elítéljük, s erkölcsi tekintetben nem tartjuk szabad és értékes egyénnek.

Az egyén erkölcsi értéke tehát attól függ, hogy vajon helyesen élt-e azzal a szabadsággal, amely neki, mint egyes lénynek, kizárólagos sajátja. A transzcendentális szabadság fogalma egyetlen egy esetben egybeesik az erkölcsi szabadság fogalmával, ha ti. a cselekedet a tiszta ész által kitűzött eszme irányában folyt le, s ha tehát az egész állásfoglalása olyan volt, amilyennek lennie *kellett*.

Az akaratszabadság problémája tehát az Én állásfoglalásának szabadságára vonatkozik, s azt jelenti, hogy az Én teljes szabadsággal és hatalommal bír arra, hogy a maga lényegét a lehető legteljesebb mértékben megvalósítsa. Ez a szabadság tehát távolról sem jelenti azt, hogy az akarat az októrvény uralma alól kivételt képez. Erről szó sem lehet. Az októrvény uralma egyetemes és szükségképpen, melynek alapja az emberi szellem természetében van. A transzcendentális szabadság – s ezt itt újból hangsúlyozzuk – tisztán és kizárólag az Én állásfoglalására vonatkozik, amely

ha egyszer megtörtént, az egyén szabadsága is véget ért, s a cselekedet, mely mellett az állást foglalt, az októrvény alapján folyik le és megy véghez szükségszerűen és mechanikusan. A kauzalitás tehát itt is teljesen megvan s érvényessége korlátlan. Csakhogy ez a kauzalitás, amint Kant nevezi, szabadság által való kauzalitás, „*Kausalität durch Freiheit*”, melynek oka az egyén szabad állásfoglalásában keresendő.

67. Ezen ismételt fejtegetések után, amelyek célja a transzcendentális szabadság fogalmának, az Én állásfoglalása tényének megvilágítása volt, rátérhetünk az erkölcsi szabadság fogalmának tárgyalására. Az erkölcsi *szabadság* fogalmának meghatározása által kifejtjük egyszersmind az erkölcsi érték második jellemzőjét: az ésszerűséget is. Az erkölcsi érték első *jellemzője* a szabadság, második az ésszerűség. Ha e két jellemvonás az egyén cselekedetében egyesül, akkor az egyént *erkölcsileg* szabadnak mondjuk. Amikor valamely cselekedetet erkölcsileg értékelünk, bizonyos mértékhez mérjük azt, és ekként állapítjuk meg becseit. Nemcsak azt vizsgáljuk tehát, hogy milyen az a cselekedet, hanem azt is kérdezzük, hogy milyennek *kellene* lennie. Amint dolgozatunk előző részeiben láttuk, az a cselekedet, melynek célja az élvezet s az egyén boldogsága, erkölcsi értelemben az értékesség legalsó fokán áll. Láttuk azt is, hogy az a cselekedet, melynek célja a köznek boldogítása, a szociális haszon, szintén nem bír önértékkel erkölcsi értelemben. Úgy az élvnek, mint a haszonnak önmagában véve nincsen becse, hanem magántúlra utal mind a kettő, ti. az önérték-re. Ez az önérték pedig a tiszta ész, az intelligencia. A cselekedet következésképpen csak akkor nevezhető önértékűnek, tehát erkölcsi értelemben jónak, ha a célja, melynek megvalósítására törekszik, az *intelligencia*, amely az ember lényegét teszi.

Az erkölcsi szabadság jelleme már most attól függ, hogy mi az a cél, amely felé az egyén cselekedete irányul. Ha az a cél az élv, akkor erkölcsi szabadságról beszélni nem lehet, mivel az ember lényege nem az érzékiség, és az élv nem önérték. Hasonlóképpen nem mondhatjuk erkölcsileg szabadnak azt az egyént sem, akinek cselekedetét a haszon határozza meg, mivel az ember lényege nem a fontoló értelem, és a haszon nem önérték. Az az egyén azonban, akinek cselekvése az önérték, ti. az intelligencia megvalósulására, mint célra irányul, erkölcsileg teljesen szabad. Ezért

mondottuk fennebb, hogy az erkölcsi szabadság fogalma értékfogalom, amely által tulajdonképpen a transzcendentális szabadság tartalmát értékeljük, amikor ítélet tárgyává tesszük, hogy vajon az a cselekedet, amely mellett az Én állást foglalt, erkölcsileg értékes célra irányul vagy sem. Az erkölcsi szabadság ezek szerint tulajdonképpen az intelligencia uralmát jelenti az ösztöniség és a fontoló értelem felett. *A szabadság normatív értelemben az intelligencia uralma.*

68. Miután az ember lényege az intelligencia, és az erkölcsi szabadság az intelligencia uralma, ebből szükségképpen következik, hogy az erkölcsi szabadság és az autonómia egy és ugyanazon fogalom. Az intelligencia természete ugyanis abban nyilvánul meg, hogy saját maga írja elő azokat a törvényeket, melyeket követnie kell. Ebben áll az ő hatalma és szabadsága. Azokat a törvényeket pedig, melyeket saját maga ad önmagának, kötelessége be is tartani, végrehajtani, megvalósítani a maga működése által. Minden más törvényt, amely nem tőle ered, magára nézve idegen törvénynek tart. Ezeknek a tőle idegen törvényeknek megtartására és végrehajtására nemcsak nem érzi magát kötelezve, hanem egyenesen tiltja természete és lényege, hogy azokat megvalósítsa. Az ember eszes és intelligens lény. E természetéből következik nemessége és méltósága. Azok a lények, akiknek lényegük az érzékiség és cselekedeteikben vezetőjük az élv, nem tarthatnak igényt arra, hogy becsülésben részesüljenek, mivel ez a becsülés csak az intelligenciát illeti meg, és azokat, akiket cselekedetükben, gondolkodásukban az intelligencia vezet. Ezt a becsülést akaratumk ellenére is megadjuk az intelligenciának; de kikényszeríteni azt nem lehet soha olyanok számára, akik nem érdemlik meg. Az intelligencia uralma, az erkölcsi szabadság tehát *ideál*, amelynek megvalósítására kötelezve van minden erkölcsi és intelligens lény. Annál inkább közeledünk ezen ideál megvalósításához, minél nagyobb az ész uralma. Az ész rabja a legszabadabb. Vagy, amint Döring mondja: „*Freiheit ist nur als Knechtschaft der Vernunft möglich.*”⁵⁴ Az erkölcsi szabadság tehát csak fejlődés útján valósítható meg. Ez a fejlődés pedig csak az ész felé halad, és minél inkább közeledik az észhez, annál nagyobb mértékben valósítható meg az erkölcsi szabadság ideája is.

⁵⁴ Vö. *Handbuch der menschliche Sittenlehre*. 239.

Ha az ember tisztán csak eszes lény volna, az erkölcsi szabadság megvalósításának semmi sem állná az útját. Ámde az ember nemcsak eszes és intelligens lény, hanem egyszersmind érzéki valóság is. Nemcsak szellemi életet él, hanem érzéki vágyainak és ösztöneinek is kielégítésére törekszik. Ha éhezem, eledelről kell gondoskodnom éhségem csillapítására, különben elpusztulok. Ha kellőleg érett vagyok, ki kell elégítenem a szerelem ösztönzését, mert különben kihal a faj, melyhez tartozom. Az éhség és a szerelem, ez a két ősi ösztön, mint vaskapocs tartja össze az ösztöni életet, s e két kapocs nélkül életünk szétesik. Szóval: az ember érzéki mivoltának tagadása éppoly lehetetlen és hiábavaló, mint amilyen lehetetlen és hiábavaló szellemi mivoltának tagadása. És amiként szükséges szellemi hiányainak pótlása, éppen úgy szükséges ösztöneinek pótlása is, sőt, szellemi hiányaink pótlása szempontjából elsősorban szükséges ösztöneink hiányának pótlása. Az ember ezen kettőssége tehát tagadhatatlan tényként mutatkozik. A fejlődés kezdetén mindnyájan érzéki lények vagyunk, akinek cselekvéseit az érzékiség vezeti. A kisgyermek szemében csak az értéken, ami élvezetet okoz, és a fejlődés legalsó fokán álló ember értékelése is hedonisztikus lévén, egész életének és tevékenységének középpontjában az érzékiség áll, és annak szolgálatában állónak gondolja az egész világot, amely őt környezi. Mindent jónak tart, ami neki gyönyörűséget okoz és tetszésére szolgál. A törvény, amely felette uralkodik, az érzékiség kényszere. Cselekvésének irányítója az élvezet, s így az erkölcsiség célja egy, az ember lényegétől idegen valami lesz: az érzékiség kielégítése. Az érzékiség szolgálatában álló cselekvés moraliter értéktelen, de a fejlődés legalsó fokán természetes és szükségyszerű, amelynek azonban a fejlődés folyamán el kell tűnnie. E fokon az erkölcsi szabadságról szó sem lehet. A fejlődés második fokát a fontoló értelem fellépése jelzi. E fokon már az érzékiség korlátok közé szorul, az erkölcsi szabadság felé mind nagyobb és nagyobb léptekkel közeledünk, míg végül a tiszta ész álláspontjára emelkedve azt, amire emberi erőnkől telik, megvalósítjuk.⁵⁵

⁵⁵ Vö. Málnási Bartók György: *Ember és élet* c. művének idevágó fejtegetéseivel (Budapest 1939).

69. Fennebb – az erkölcsi szabadság fogalmáról szólva – azt állítottuk, hogy az erkölcsi szabadság és az autonómia azonos fogalmak. Szükséges dolog ezt az állítást tüzetesebb vizsgálat tárgyává tenni és kimutatni, hogy az autonómia (amely szerint a cselekvő egyén saját maga ad önmaga részére törvényt) és az erkölcsi szabadság (amely az intelligencia uralmát jelenti) egy és ugyanazon dolog. Vizsgáljuk pedig elsősorban az autonómia fogalmát, és lássuk, hogy mit kell alatta értenünk. Az autonómia szó voltaképpen azt jelenti, hogy valaki saját maga szolgál magának törvényül, s tehát nem idegen hatalmak vagy személyek határozzák meg cselekedetét. Az autonómia tehát annyit jelent, hogy *önkormányzás* vagy *öntörvényadás*. Az ember autonómiája alatt pedig azt kell értenünk, hogy cselekedeteink törvénye önmagában van, s tehát tevékenysége minden empirikus motívumtól független. Az öntörvényadásnak vagy autonómiának ez a fogalma Kant morális filozófiájának alapköve. Magyarozatával Kant több helyen foglalkozik, de különösen két etikai főműve, a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* és a *Kritik der praktischen Vernunft* különböző részeiben.⁵⁶ Az autonómia Kant szerint az akarat bizonyos meghatározottsága, amelynél fogva az saját magának törvénye. Az akarat ezen természetéből folyik, hogy a maga tárgyainak semmiféle meghatározottságától nem függ. Az első jellemvonás, ti. hogy az akarat saját magának törvénye, pozitív értelemben vett szabadság. A második jellemvonás, ti. hogy az akarat minden tőle idegen motívumtól független, negatív értelemben vett szabadság. Világos tehát, hogy a kettő – az autonómia és a szabadság – egy és ugyanazon fogalom, két különböző szempontból tekintve.

Arra a kérdésre, hogy a cselekvő egyén akaratának törvénye honnan veszi a maga eredetét, igen könnyű a felelet. Mivel az erkölcsi törvénynek általános érvényűnek kell lennie, olyan valami által kell meghatározatnia, ami minden emberre nézve egyformán érvényes és kötelező. Ez pedig, amint fennebb láttuk, más nem lehet, csak az ész, az intelligencia. Mihelyt az akarat meghatározója olyan törvény, amely az akarat tárgya által befolyásolta-

⁵⁶ Vö. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 67. és következő lapjai (Dürr kiadás) és a *Kritik der praktischen Vernunft*. Lehrsatz, IV–V. – Vö. Bartók: *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete* fejtegetéseivel, amelyek ezt a kérdést tüzetesen adják elő.

tik, azonnal empirikus, tapasztalati elem került az akarat törvényébe, ami által lehetetlenné válik, hogy az a törvény általános törvénnyé lehessen. Az autonómia helyét, amellyel együtt jár a szabadság, illetve amely maga a szabadság, elfoglalja a heteronómia, azaz a szabadság ellentéte és tagadása. A heteronómia esetében nem az akarat adja saját magának a törvényt, hanem az akaratnak a maga tárgyához való viszonya. Ebből a viszonyból pedig csak hipotetikus imperativusok keletkezhetnek, de soha nem kategorikusak.

Amint növekszik az intelligencia ereje, úgy növekszik az autonómia is és csökken a heteronómia. A fejlettség legalsó fokán a Nem-én hatalma erőt vesz az Én felett, az empirikus Én lekötve tartja a transzcendentális Én erejét. Minél inkább erősödik az Én hatalma a Nem-én hatalmával szemben, annál inkább csökken az érzékiség ereje és nő az intelligencia hatalma. Az erkölcsi fejlődés legelső feltétele tehát az, hogy a cselekvő egyén a Nem-én által ráerőszakolt, mintegy rákényszerített cselekedetet ne fogadja el ösztönszerűleg, ne engedjen minden ellenállás nélkül az empirikus motívumok kényszerének, hanem a maga törvényét kövesse és valósítsa meg. Uralkodjék intellektusa által az emóciók fölött; intelligenciája által a tárgyak fölött, s a heteronómiát leküzdvén, legyen autonóm, szabad, erkölcsi lény. Mert amíg az érzékiség és a fontoló értelem uralma alatt áll, addig autonómiáról szó sem lehet, mivel ebben az esetben a törvényt az akaratnak a tárgyhoz való *viszonya* szabja meg és nem maga az *akarat*. Az érzékiség és az értelmiség fokán az ember valamely idegen motívum ösztönzésére cselekszik. Amint Kant a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* című művében oly világosan rámutat: „az ember, amíg csak az érzéki világ tagjaként tekinti magát, természeti törvények, a heteronómia uralma alatt áll; mint az intelligibilis világhoz tartozó lény azonban, a természeti törvénytől független és cselekedeteit nem az empirikus valóság, hanem az ész határozza meg”. Addig tehát, amíg cselekedetei jellemét az érzéki világ motívumai döntik el, addig nem vagyunk autonómiával bíró lények, nem vagyunk szabadok, s tehát erkölcsileg sem vagyunk értékesek. Az erkölcsi törvény a szabadság törvénye. A szabadság fogalmával pedig homlokegyenest ellenkezik a heteronómia.

A szabadság értékfogalom lévén, értékfogalom az autonómia is, amely mintegy megvalósítandó ideál tűnik fel szemünk előtt. Az autonómia teljesen megvalósul, ha az intelligencia szab törvényt az akaratnak, és az intelligencia határozza meg azt a célt, amelyre a cselekvő egyénnek a maga cselekedetét irányítania kell. A fejlődés legmagasabb fokán, amelyen az intelligencia teljes kifejlésre jutván, tündéri fénnel ragyog, és fényével teljesen beárasztja az ember szellemi életét, minden megnyilatkozásában: a gondolkodásban, a cselekvésben és az esztétikai szemlélésben – a fejlődés legmagasabb fokán az autonómia is teljes érvényre jut. Amíg a fejlődés két alsó fokán – az érzékiség és az értelmiség fokozatain – az éltől, illetve a haszontól függ minden, s e kettő, mint a személyiség legbensőbb magvában elhelyezkedett érték szab törvényt nemcsak a cselekedetnek, hanem a gondolkodásnak s szemlélésnek is, addig az intelligenciától áthatott lényben legfőbb érték, legfőbb törvény, legfőbb ideál és cél tiszta és nemes intelligencia, amelynek uralma a legteljesebb autonómia. Erre vonatkozóan mondja Fries: „Nur derjenige Wille ist frei, der nur sich selbst das Gesetz gibt, nach dem er handelt, ohne irgend von einer fremden Kraft dazu bestimmt zu werden, der also nicht im Entschluss durch die im Entschluss gegeneinander wirkenden Triebfedern genötigt ist, der Forderung der stärksten unter ihnen zu folgen, sondern der immer noch nur mit absoluter Selbstbestimmung derjenigen folgt, welche er sich selbst zum Gesetze macht”.⁵⁷ Az intelligens akarat azt valósítja meg, amit törvényeül elfogad. Minden más megvalósítása reá nézve csak erőszak eredménye lehet. A fejlődés ezen utolsó, ránk, emberekre nézve ez idő szerint legutolsó fokára az emberiség igen későre emelkedett, sőt, ma is vannak egyének, de egész népek is, amelyek a fejlődésnek erről a fokáról, úgy látszik, sejtelemmel sem bírnak, akik előtt az intelligenciának ezen tündéri fénye még hajnali szürkéségben sem dereng. Erre a magaslatra valóban csak azok képesek felvergődni, akik előtt az élv és haszon alsórendű jelentéssel bír, s akik előtt e két alsórendű érték becs nélkül marad mindaddig, míg az intelligencia fénye rájuk nem világít. Aki azonban sok küzdelem és óriási fáradság árán felemelkedett erre a magaslatra, az előtt az intelligencia csodála-

⁵⁷ Lásd *Wissen, Glauben und Ahndung* (1905. évi kiadás). 286.

tos ereje más világításban mutatja az egész világot, a Nem-ént s az Ént egyaránt. Ezen a magaslaton az intelligencia megvalósítása egyetlen célunkká lesz, annak elérésére törünk minden erőnkből, ez lesz célja cselekedetünknek, gondolkodásunknak, szemlélésünknek; ez lesz törvénye akaratunknak. De ez által szabadokká is leszünk, erősekké, hatalmasokká, akiknek akarata előtt nincsen lehetetlenség, mert céljuk az egyetlen nemes és önértékes cél: intelligens lényvé lennünk minden erőnkből.

70. Az intelligencia magaslatára emelkedett egyén előtt egyetlen érték az intelligencia, s egyetlen törvény, amelyet az intelligencia parancsol és ír elé, az intelligencia törvénye. A fejlődés ezen fokára való feljutás tulajdonképpen nem egyéb, mint önmagunknak, mint intelligens lényeknek megismerése. Mihelyt ez a megismerés teljessé vált, nem lehet többé szó arról, hogy – az emberre, mint kiváltképpen intelligens lényre nézve – idegen hatalmak kényszere legyen szellemi tevékenységeink meghatározó motívuma. Ez a megismerés bizonyossá tesz minket arról, hogy az élvre és haszonra vonatkozó cselekedeteink tulajdonképpen nem is a *mi* cselekedeteink, mert nekünk, mint intelligenciával bíró lényeknek nem élv és haszon az ideálunk, hanem a nemes és értékes intelligencia. E megismerés által egyszersmind szabadságunknak is tudatára ébredünk, megbizonyosodván arról, hogy szabaddá csak az intelligencia tehet, míg az élv és haszon uralma szolgáltatást jelent. Ennek felismerése egyúttal *autonómiánknak, önkormányzásunknak* felismerése, s egyszersmind ítélettartás a heteronómia fölött. Autonómiánk biztos érzetében átváltozik egész érzületünk. Az érzületnek ez az átváltozása, az igazi *elmeváltoztatás* – μετανοια –, melynek nyomában jár az értékek átértékelése, az önérték megvalósítása után való állandó törekvés. E megismerés nyomán erőteljesen nyomul előre a „kell” parancsszava. A „van” szinte mellékes dolog. Amíg a fejlődés két alsó fokán a „kell” után való kérdezősködés indokolatlan, mert hiszen *kell* az, ami *van* (az élv és a haszon), addig e fokon az egyetlen kérdés, mely felvetődik lelkünkben valahányszor munkába kezdünk: minek *kell lennie*? Mit kell megvalósítanom? A tény felett, mint annak szigorú bírója és megítélője, a *kell* áll. Ami a legmagasabb értékkel, az intelligenciával mérkőzni nem képes, azt egzisztenciája még értékessé nem teszi.

A mi feladatunk az, hogy a tőlünk függő valóságot olyanná alakítsuk, amilyennek lennie kell. Érzelmi alapon, emóciók és indulatok vezetése mellett, misztikus sejtésekkel és lelkesedő kebel-lel hiába törekszünk Énünk átalakítására, törekvésünk nem ér célt. Mindaddig, míg az önérték, az intelligencia ismeretére nem jutottunk el, minden lelkesedésünk csak szónoki, üres póz, amely a szavakkal együtt tűnik el, mihelyt az intelligencia fényének első sugara megjelenik az emberi lélekben. Az intellektualizmus ellenségei az emberiség fejlődésének, az emberi *méltóságnak*, a tiszta és igazi értelemben vett erkölcsiségnek ellenségei, még akkor is, ha véleményüket kenetteljes szavakba öltöztetik, és képmutató fölényességgel tartanak ítéletet a „sivár” intellektualizmus fölött. Ezt az állítólagos „sivárságot” frázisok özöne nem fogja soha kies mezővé változtatni. Az emberi élet sivárságában nem az érzélgés teremtet életet, hanem a szellem, az intelligencia, a *λόγος*. Az ismerésnek ezt a nagy fontosságát jól látta már a régi kínai bölcs, Kung Fu Dsi, aki etikai munkájában így tanítja híveit: „Tanulj, mintha nem érted volna el a célt, s mégis mintha félnél, hogy elveszíted” (VIII. könyv. 17.).

Az intelligencia teljes kifejlődésének fokán áll elő az erkölcsiség igazi alakja. Ezen a fokon valósítható meg az erkölcsi szabadság, mert csak ezen a fokon uralkodik az autonómia. A szabadság és autonómia nélkül az erkölcsiség halott, mert a kettő talajába kell hogy le-bocsássa a maga gyökerét. A szabadság és autonómia számára a két alsó fokon még túlságosan salakos a levegő: az intelligencia éltető fénye nélkül egyik sem nőhet nagyra.

71. A szabadság, amely az erkölcsi cselekvés megvalósulásának formája, egyszersmind *ratio essendi*je az erkölcsi törvénynek. Ahol ez a szabadság nem létezik, ott hiába keressük az erkölcsi törvényt és az erkölcsiséget, melyet az a törvény reguláz. A kettő – szabadság és erkölcsi törvény – egymással a legszorosabban összefügg. A fejlődés két alsó fokán, melyeken az élv és a haszon szabnak célt az erkölcsi cselekvésnek, nem is találtuk meg az erkölcsi szabadságot, mert nem találtuk meg az erkölcsi törvényt sem, amelyet a kiművelt intelligencia szab meg az emberek számára. Az erkölcsi szabadság már közelebből határozza meg a transzcendentális szabadság tartalmát, bizonyos határok közé szorítja azt, és bizonyos értékszempontok alá rendeli. Az erkölcsi

szabadság a tiszta ész, az intelligencia uralmában nyilvánul meg. Az erkölcsi szabadság axiológiai követelmény. Egészen bizonyos dolog tehát, hogy a transzcendentális szabadság önmagában még nem elegendő arra, hogy a cselekedet erkölcsileg értékessé váljon. Csak az a cselekedet értékes erkölcsileg, amely szabad önelhatározás gyümölcse és ezen önelhatározás a legfőbb intelligens célra, *magára* az intelligenciára vonatkozik. A szabadság az erkölcsi törvény feltétele. Előbb volt hát szabadság, és azután az erkölcsi törvény. Ezt kell értenünk Kant azon kifejezése alatt, amelyet a *Kritik der praktischen Vernunft* előszavának első jegyzetében olvashatunk: „a szabadság az erkölcsi törvény *ratio essendije*, létalapja”. Ha pedig nem a létezésre, hanem az ismerés processzusára vagyunk figyelemmel, akkor természetesen az erkölcsi törvény a *prius*, melyből a szabadság megismerhető. Azaz – amint Kant az előbb idézett jegyzetében mondja –, az erkölcsi törvény a szabadság *ratio cognoscendije*, ismerési alapja. Ahol tehát szabadság van, ott van erkölcsi törvény; ahol erkölcsi törvény van, ott van szabadság. És mind a kettő csak ott található, ahol az intelligencia teljes fényben ragyog. A mi eljárásunk is ebben az irányban haladt, és az erkölcsi törvény segítségével állapítottuk meg az erkölcsi szabadság fogalmát. Előttünk ugyanis hármas cél lebegett: 1. Meg akartuk mutatni, hogy az élv és a haszon szerint való cselekvés a fejlődés alsóbb fokának jellemzője, amely fokokon az érzékiség és a fontoló értelmiség uralkodik; 2. Meg akartunk győződni arról, hogy – mivel az akarat a fejlődés alsóbb fokán az érzékiség és a fontoló értelmiség kényszere alatt áll – az autonómia még nem uralkodhat, s tehát a szabadság csak a fejlődés legfelső fokán, az intelligencia uralma mellett lehetséges; 3. A szabadság fogalmának ismerete rávezetett az erkölcsi szabadság ismeretére; az erkölcsi szabadság fogalmának ismerete pedig rávezetett az erkölcsi törvény ismeretére, megmutatván, hogy az erkölcsi törvény nem egyéb, mint az intelligencia törvénye, s nem egyebet jelent, mint azt, hogy akaratunkat kötelesek vagyunk az intelligencia uralma alá helyezni. A sor tehát, mely szerint vizsgálatunk haladt, a következő: a fejlődés alsó fokán, az intelligencia nem uralkodván, az élv és haszon határozza meg cselekvésünk jellegét; heteronómia alatt állunk, azaz élvezet és haszon szolgálai vagyunk, s idegen törvényt követünk. A fejlődés magasabb fokán, az intelligencia

uralkodván, az szab törvényt, cselekedeteinket az irányítja: autonóm lények vagyunk, akik maguk szabnak törvényt maguknak, s tehát szabad lények. *Intelligentia – libertas – moralitas: ésszerűség – szabadság – erkölcsiség.*

72. Az *intelligentia* (a tiszta ész) és a *libertas* (a szabadság) – ez a kettő teszi az erkölcsi cselekedetet értékessé és az adja fenségét a moralitásnak. Szabadság nélkül az ésszerűség el sem képzelhető, mivel a szabadság az intelligencia lényegét teszi. Viszont az ésszerűség nélkül a szabadság nem gondolható, mivel a szabadság az intelligencia uralmát jelenti. Ezért mondja Köteles, hogy szabadság nélkül az ember mese magának. Az erkölcsi cselekedet formája ezek szerint a szabadság, és tartalma az intelligencia. A kettő azonban a legszorosabb és elválaszthatatlan egységben áll egymással, mely egység az intelligencia természetéből következik. Az intelligenciában ugyanis a forma és tartalom a legteljesebb egységbe olvad össze, aminek következtében az intelligencia működésében is ez a teljes egység nyilatkozik meg.

Az erkölcsi szabadság az eszes Én érvényesülése: az érzéki Én érvényesülése az erkölcsi szolgaság. *Mindkettő tehát, a szabadság és a szolgaság is, értékfogalmak.* Nem az az úr és szabad, kit születése vagy pénze tesz azzá; annak csak úri allűrjei vannak. Valóban szabad és úr az, akiben az intelligencia fénye kiolthatatlan lánggal ragyog. És nem az az igazi szolga, aki felett uralkodók serege ül, hanem az, akiben az intelligencia szavát az érzékiség és butaság elnémítja. A feladat, mely az erkölcsiség elé, mint cél van tűzve, az intelligencia minél nagyobb mértékben való érvényesítése, az intelligencia örök uralmának bizonyítása; másfelől pedig az érzékiség elfojtása, helyes mederbe terelése, az intelligencia uralma alá való hajtása. Minél inkább közeledik valaki ezen cél felé, melynek elérése sok fáradság és sok verejtékhullás jutalma, annál inkább növekszik szabadsága s ezáltal erkölcsi értéke. Minél inkább elmarad a céltől, annál nagyobb mértékben süllyed vissza a szolgaságba, s veszíti el erkölcsi becsét. Az erkölcsi érték két jellemzője a szabadság és az ésszerűség. A szabadságnak mintegy tartalmat az ésszerűség ad, habár a kettő – szabadság és ésszerűség – egymástól elválaszthatatlanok. Ugyanakkor az ésszerűség természetéből szükségképpen következik formája: a szabadság. A szabadság *negatív értelemben* arra figyelmeztet, hogy mentesek vagyunk mind-

attól, ami nem ésszerű, mindattól, ami az intelligenciával szemben ellentétet támaszt, mindattól, aminek végrehajtása az intelligencia bemocskolásával jár együtt. Szabadok vagyunk érzékiségünk kényszeréről, kívánságaink, vágyaink, szenvedéseink ösztönzésétől. És a szabadság olyan mértékével rendelkezünk, amilyen mértékével rendelkezünk az intelligenciának. A szabadság *pozitív értelemben* azt jelenti, hogy mint intelligenciával felruházott lények, hatalommal és erővel bírunk önmagunk kormányzására, mégpedig az önmagunk által adott törvények szerint. Ezen hatalmunk és erőnk által, melynek forrása nem valamely föld feletti vagy énünkön kívül fekvő hatalom, hanem a bennünk érvényre jutó intelligencia, képesek vagyunk arra, hogy az intelligenciával ellentétben álló motívumok erejét legyőzzük, az élv és a haszon kényszerének ellenálljunk, s így képesítve vagyunk arra, hogy a magunk urai legyünk. *Amikor rabjai vagyunk az intelligenciának, urai vagyunk saját magunknak, s ezáltal mint önértékű erkölcsiséggel bíró lények, urak vagyunk mindennekfelett.*

Ha az Én állásfoglalása – bármilyen szabad is legyen – nem az intelligencia megvalósítását segítő cselekvés irányában történik, ez az állásfoglalás erkölcsileg nem ítélnélhető értékesnek. Egyetlen erkölcsi cél, amely valóban meg is szenteli a felé vezető eszközöket, az intelligencia megvalósítása cselekedeteink által a külső, érzéki síkban; egyetlen logikai cél: az intelligencia megvalósítása gondolkodásunk által; egyetlen esztétikai cél: az intelligencia megvalósítása a művészi projekciók segítségével. Mind a három önérték – az igaz, a jó, a szép – ekként utal örök, tiszta és mélységes forrására: az intelligenciára. *Az erkölcsös cselekedet nem egyéb, mint az intelligencia által vezetett gondolat testet öltése a külső érzéki síkban.* Ezért követeljük, hogy a moraliter értékes cselekedet formájára nézve legyen *szabad*, tartalmára nézve legyen *ésszerű*. A jó cselekedetben a jó ember lényege nyer kifejezést, éppen úgy, ahogy egy helyes ítéletben a helyesen gondolkodó lényege nyilvánul meg. A rossz cselekedetben, az erkölcsileg értéktelen cselekedetben az jut érvényre, ami az ember lényegével ellentétben áll. Az ember lényege ugyanis a tiszta ész, az intelligencia. Hogy ez a lényeg némely emberben nem nyilatkozik meg, ez sajnálatos tény, de a dolog magán nem változtat semmit. Az intelligencia az a hatalom, amely az emberiséget *szentté* teszi, még ha az egyes ember oly ke-

véssé is szent.⁵⁸ Az érzéki élvezet vagy a tartós boldogság után sóvárgó ember azért nem nevezhető jónak, mert az ő akaratát nem ez a szentséget adó intelligencia határozza meg, hanem az élv és haszon, és mindkettő nem az ember, hanem az emberrel viszonyban lévő tárgyak természetétől függ. Aki az érzéki élvezetnek rabja, az nem erős férfiú, nem hatalmas, nem szabad és nem nemes, következésképpen erkölcsileg értéktelen. Kong Fu Dsi egy beszélgetés alkalmával így szólott: „Még nem láttam egy embert sem, akinek jelleme valóban erős lett volna.” Mire valaki ezt jegyzi meg: „Ilyen férfiú Tseng Tsang.” Mire Kong Fu Dsi így felel: „Tsang az ő érzékiségének rabja. Hogyan lehetne hát erős?” (Lun Yü. V. könyv. 11.)

Az erkölcsileg értékes egyént egyetlen törvény vezeti cselekedetében: *Valósítsd meg cselekvésed által az intelligenciát.* Ebből a törvényből önként következik, hogy az intelligencia által vezetett férfiú a cselekedetnek nem az eredményét tekinti, hanem csak arra vigyáz, hogy úgy cselekedjék, amint az intelligencia törvénye rendeli. Ezért az erkölcsi cselekvés értéke soha sem függ attól az eredménytől, amely annak nyomába lép, ha nem egyedül és kizárólag a cselekvő egyén érzületétől, Énjétől. *Nem a cselekedet erkölcsileg értékes, hanem a cselekvő.* A cselekvés csak annyiban képezi értékelés tárgyát, amennyiben a cselekvés által lesz mintegy láthatóvá a cselekvő egyén lényege, a cselekedetben ölt alakot az Én állásfoglalása. Lehetséges, hogy valamely cselekedet eredménye semmiféle haszonnal sem jár a cselekvő egyénre, sőt, ellenkezőleg, ennek kárára van: nem okoz élvezet neki, hanem a legnagyobb mértékben fájdalmas. És mi mégis erkölcsi férfiúnak mondjuk azt, aki ezt a cselekedetet végrehajtotta, ha a cselekedet valóban szabad és ésszerű állásfoglalásnak volt eredménye. És viszont: lehetséges, hogy valamely cselekedet úgy a társaság, mint a cselekvő egyén hasznára van, és élvezetet eredményez a cselekvő egyén, s boldogságot a társadalom részére. És mi mégis erkölcstelennek mondjuk azt a férfiút, aki azt a cselekedetet végrehajtotta, ha a cselekedet nem volt szabad és ésszerű állásfoglalásnak az eredménye. Egy bankművelet lehet hasznos és boldogságot eredménye-

⁵⁸ Vö. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*: „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein.” Dürr-féle kiadás, 105.

ző, de példátlanul erkölcstelen. Valósuljon meg cselekedetei által az intelligencia – ez az erkölcsös lényeg maximája, amely valóban méltó is, alkalmas is arra, hogy általános törvényhozás elve lehessen. Ez a maxima pedig nem tekint a cselekvés eredményére, sem hasznára, sem élvértékére, hanem cselekvésre indít az intelligencia szavára és az intelligencia érdekében. *A legfőbb erkölcsi érték, a legfőbb erkölcsi norma, a legfőbb erkölcsi cél: az intelligencia.*

73. Foglaljuk egybe fejtegetéseink eddigi eredményét. Az erkölcsi érték megvalósulásának első feltétele, amely nélkül erkölcsi megítélés tárgyát képezhető cselekvés nem jöhet létre, a cselekvő Én szabad állásfoglalása, amely az egyén választásában nyilvánul meg. Ez az állásfoglalás, mely a transzcendentális szabadság következménye, az Én legsajátosabb aktusa, és mint ilyen, az egyéniség legadekvátabb megnyilatkozása. Ahol ez a szabad állásfoglalás akármilyen módon akadályozva van, ott erkölcsi cselekedetről *eo ipso* nem lehet beszélni, mivel a cselekvő egyén a maga lényegét nem fejtette ki. Ezen első feltételhez, mely az erkölcsi cselekvés *sine qua non*-ja, járul egy második, amely által az Én állásfoglalása közelebbről meghatározódik. Ezen második feltétel a cselekvés *ésszerűsége*. *Szabadság és ésszerűség*, e kettő teljesen meghatározza a cselekvés erkölcsi karakterét. Az Én állásfoglalásának, az önelhatározásnak az intelligencia irányában való érvényesülése – íme az erkölcsileg értékes cselekedet teljes meghatározottsága. Az ésszerű önelhatározás erkölcsi szabadság. Az erkölcsi szabadság tehát értékelméleti fogalom, relatív eszme, irányt szabó és utat mutató axiológiai koncepció. Az erkölcsi szabadság alapja a transzcendentális szabadság, melynek értelmében az egyén szabad érvényre hozni mindazt, ami benne van. Miután pedig az erkölcsi szabadság az ésszerű önelhatározásban nyilvánul meg, következik, hogy minél intelligensebb valamely lény, annál szabadabb is erkölcsileg. Az intelligencia feltétlen uralma a szabadság legnagyobb mértékével jár együtt. A kettő tehát – intelligencia és szabadság – egymástól nem választható el. Nem lehet valaki intelligens, de rab és nem lehet valaki szabad, de intelligencia nélküli. Az emberi szabadság az intelligencia önkormányzásában, az autonómiában jelentkezik és valósul meg. Minél nagyobb az intelligencia, annál nagyobb az önkormányzat is. A fejlődés alsóbb fokán, az érzékiség és az értelem fokozatán érvényesül ugyan az Én sza-

bad állásfoglalása, de nem érvényesül az erkölcsi szabadság, mivel e fokozatokon az egyén autonómiájáról beszélni nem lehet. Az érzékiség és az értelmesség fokán járó ember nem a saját törvényét követi s így nem nevezhető autonómnak. E fokozatok jellemzője a *heteronómia*, amely merő ellentéte az erkölcsiségnek. A fejlődés két alsó fokán a cselekvő egyént külső motívumok határozzák meg, s az önelhatározás az élv vagy a haszon irányába érvényesül. A fejlődés legmagasabb fokán az intelligencia uralma teljes lévén, a cselekvő egyént is az intelligencia törvénye határozza meg, s a cselekedet az intelligencia megvalósítására irányul.

Az erkölcsi jó meghatározása ekként a filozófiai kutatásoknak nem elejére tűzendő, hanem az egész kutatás tárgya kell hogy legyen. Az erkölcsi jó megállapítása felé, mint cél felé kell vezetnie a fejtegetések minden szálának. És e fejtegetések eredménye nyilvánvalóan tesz bizonytságot amellett, hogy az *erkölcsi törvény csak egy*: az intelligencia megvalósításának törvénye; *az erkölcsi cél is csak egy*: az intelligencia megvalósítása a külső, érzéki síkban cselekedetek által; *egy az erkölcsi jó is*: az intelligencia. Minden szál tehát az intelligenciához vezet, amely az erkölcsiség forrása, törvényadója és célja. Erkölcsi lény az intelligens lény. Intelligencia és autonómia, intelligencia és erkölcsiség egymástól elválaszthatatlan fogalmak.

C) A kötelezés, mint az erkölcsi érték jellemvonása.

74. Az erkölcsi érték két előbb tárgyalt s egymástól el nem választható jellemvonásából szükségképpen folyik, mint azoknak természetes következménye, az erkölcsi érték harmadik jellemzője: *kötelező volta*. Kétséget nem szenved ui., hogy az erkölcsiségnek mintegy sarkpontja, amely körül az erkölcsiség területén minden forog – a *kötelesség fogalma*. Az erkölcsi törvény megvalósítása, amely bizonyos erkölcsileg értékes cselekedetek végrehajtásában nyilatkozik meg, kötelessége minden embernek, mint erkölcsi lénynak, röviden: az erkölcsi érték megvalósítása kötelező. Ezért joggal állítjuk, hogy az erkölcsi érték harmadik jellemvonása a kötelezőség. Aminek megvalósítására nem vagyunk kötelezve, az már eo ipso nem nevezhető erkölcsi értéknek, amint nem nevezhető egyáltalában értéknek. Minden érték megvalósítása kötelező,

mivel minden érték az intelligenciának különböző síkban való jelentkezése.

Hogy az egész kérdést kellő világossággal láthassuk és helyesen ítélhessük meg, az egyes idegvágó fogalmakra nézve jegyezzük meg a következőket. Az erkölcsi érték kötelez. E kötelezettség érzése, illetve tudása, nevezetetik közönségesen a kötelesség érzésének, illetve tudatának. A kötelező tehát nem valamely külső törvény, metafizikai lény vagy társadalmi konvenció, hanem tisztán és egyedül az erkölcsi érték, vagy általában az érték. A kötelezett pedig az egyes ember, aki e kötelezettséget mint kötelességet érzi és tudja. Az erkölcsös egyén, akinek lelkében a kötelezettségnek az a tudata mély gyökeret vert, kötelességérzete által vezetettetik minden cselekedetében. A dolog teljes megértése követeli a kötelezettségnek beható elemzését. Vizsgálunk kell azt a folyamatot, amely lelkünkben végbemegy mikor valamely cselekedet végrehajtására vagy elmulasztására „kötelezve” érezzük magunkat és mintegy hajtattunk, „ösztökéltetünk” ennek vagy annak a cselekvésnek végrehajtására. E folyamatnak megértése és lélektani elemzése legkönnyebben és legvilágosabban azoknak az eseteknek tanulmányozása által eszközölhető, amelyekben a kötelesség parancsszavával szemben bizonyos egyéni hajlandóságok és alanyi tetszések akarnak érvényre jutni. Habár az is kétségtelen dolog, hogy nincs az az erkölcsi cselekedet, amelynek elemzése által a kötelesség fogalmát ne nyerhetnők. Azok az esetek, amelyekben az egyén hajlandósága a kötelesség szavával ellenkezik, igen gyakoriak mindazoknak életében, akik az erkölcsiségnek már magasabb fokára emelkedtek. Azoknál azonban, kik az erkölcsi fejlődésnek még csak kezdetét élik, az ilyen súlyos esetek száma rendkívül ritka, sőt a legtöbbször nem is találkozunk ilyenekkel, mivel a fejlődés legsó fokán az egyéni hajlandóságok és pillanatnyi tetszések minden korlát nélkül érvényesítik a maguk hatalmát. Az erkölcsiség legsó fokán kötelességről nem lehet szó, mivel az egyének lelkében a kötelezettség érzete még nem fejlődött ki. Az ilyen egyének lelkében csak animális ösztönök és hajlamok dula-kodnak egymással.

Egészen más az eset, ha a fejlődés magasabb fokára jutott egyének erkölcsiségéről van szó. Ha az ilyen fejlettebb erkölcsiséggel bíró egyén cselekvési módját az erkölcsi törvénnyel ellen-

kező és azzal ellentétben álló, az erkölcsiséggel heterogén elemek igyekeznek meghatározni, ilyen esetekben az erkölcsileg fejlett ember lelkében és tudatában egész határozottsággal merül fel és lesz uralkodóvá az a gondolat, hogy neki, mint eszes, s tehát erkölcsi lénynek, nem szabad a „tagok törvényé”-re (görögül idézve Pál apostolnál) hallgatnia, hanem feltétlenül az ész törvényének, az erkölcsi törvény parancsának kell engedelmeskednie, azaz kötelezve érzi magát arra, hogy az erkölcsi törvény parancsszavára hallgatva hajtsa végre cselekedetét. A kötelesség érzete tehát nem egyéb, mint élénk tudata annak, hogy mint erkölcsi lénynek az erkölcsi törvényt kell megvalósítania, dacára minden más kényszerítésnek, dacára minden egyéni hajlandóságnak és tetszésnek. Az erkölcsi lény „kötve” érzi magát az erkölcsi törvény által, amely tényt egészen klasszikusan fejezi ki a magyar nyelv „kötelezés” és „kötelesség” szava. A kötelezésnek parancsoló szava átzeng az ember lelkében az ösztönök, hajlandóságok, vágyak és szenvedélyek tomboló zaján, s mihelyt megcsendül, elülnek a legvadabb szenvedélyek, a legönzőbb és legérzékibb vágyak, a lélek minden gonosz hajlandósága, és a kötelességnek fényében megdicsőülten ragyog az erkölcsi lény egész valója. Nincsen a léleknek az az elrejtett zuga, amelybe ez a fény be ne hatolna, s ki ne űzné onnan azokat a rossz szellemeket, amelyek felett uralkodni csak az intelligenciának van elég hatalma és ereje.

A kötelesség intő szava megcsendül lelkünkben mindannyiszor, valahányszor egy cselekedet végrehajtása előtt állunk, s higgadt megfontolás tárgyává tesszük, hogy vajon cselekedjünk-e vagy sem, és ha cselekszünk, mely irányban cselekedjünk. Ebben az értelemben a kötelesség nem egyéb, mint intelem szava, hogy miként cselekedjünk, ha az erkölcsi értéket megvalósítani akarjuk. Helytelen tehát és a moralitás természetének félreismerésén alapszik az a nézet, amely szerint a kötelesség fogalma merő idegen fogalom az erkölcsiség terén s eredetét a teológiai metafizikának köszönheti. (Schopenhauer és az újabb szociológiai-szocialista elméletek.) A teológiai metafizika egészen helyes úton járt, amikor a kötelességnek ténylegességét megállapította. De helytelen útra tévedt, mikor annak forrását az emberen, sőt a természeti, tapasztalati világon kívül kereste. Felfogása tehát korrekcióra szorul, de ez

még nem jelenti azt, hogy az egész megfigyelés, mint gyökerében helytelen, elvetendő volna.

A kötelesség szava azonban nem csupán a tett elkövetése előtt jelentkezik lelkünkben, hanem jelentkezik a tett elkövetése után is. Nemcsak mint óvó intés, hanem mint a megbánás érzetében nyilatkozó. Mert mit jelent az, hogy valamely cselekedetünk végrehajtása után megbánást érzünk? A megbánás érzésében kétségtelenül ott van a helytelenítés, a rosszallás, az elítélés mozzanata, sőt az egész érzésnek jelentést éppen ez a mozzanat ad. Mikor valamely helytelen cselekedetem végrehajtása után szinte szükségszerűen jelentkezik lelkemben a megbánás érzése, akkor tulajdonképpen már helyteleníttem az elkövetett cselekedetet, s utólag belátom, hogy nem úgy kellett volna cselekednem, ahogyan cselekedtem. Szóval: tudom, megismerem cselekvésem helytelenségét s e fölött bánatot, fájdalmat érzek. A megbánás érzetében tehát, hogy úgy mondjuk, indirekte jelentkezik a kötelességnek érzése. Érezzük és tudjuk, hogy nem úgy cselekedtünk, amint kötelességünk lett volna, és ennek az érzésnek nyomán fájdalom fakad, amelynek intellektuális karaktere eltagadhatatlan. Sophokles igen klasszikusan ad kifejezést e ténynek Antigonéjában – mivel szenvedünk, megismerjük, hogy bűnt követtünk el. A megbánásnak ez az érzése tulajdonképpen a lelkiismeret megnyilvánulása. Lelkemben megismerem cselekedetemnek helytelenségét; tudatára jutok annak, hogy kötelességemnek nem tettem eleget, sőt éppen azzal ellenkezőleg cselekedtem. E megismerés nyomán fakad a megbánás érzése; cselekedetem helytelenségének tudata nyomán támad az a keserűség és fájdalom, amely öntudatom egységét széttépi, s úgy tűnik föl, mint öntudatom sérelme. A megbánás tehát öntudatomnak egyensúlyi állapotából való kibillenésével jár együtt.

75. Az öntudat kibillenése – ez a kifejezés, metaforikus bár, mégis pontosan és hűen fejezi ki aényt, és reávezet annak fejtegetésére és megállapítására, hogy mi is a kötelezettségnek forrása? Ki vagy mi a kötelező? És ki a kötelezett?

Mi a kötelezésnek a forrása? Ki a kötelező? – erre a kérdésre, amely a moralitás lényegének megállapításával a legrosszabb összefüggésben áll, a történelem folyamán nagyon különböző feleletet adtak a filozófusok, habár a kérdésnek ilyen alakban való fel-

vetése egészen új keletű az emberi gondolkodás történetében. Általában véve három irányban haladtak azok, akik a kötelesség misztériumaiba behatolni akartak. Voltak olyanok, akik a kötelezés eredetét egy földöntúli metafizikai valóságban keresték, ennek az iránynak hívei a metafizikusok s a metafizikai alapon álló teológusok, akiknek sorából kerülnek ki ma is ezen felfogás hívei és védelmezői. Úgy gondolom, nem szorul bizonyításra, hogy ez a felfogás a legélesebb ellentétben áll az erkölcsiség lényegével, és tulajdonképpen annak megsemmisítésére vezet, mivel a legtúlzóbb heteronómia alapjára helyezi az erkölcsstan egész épületét, s az ember szabadságát szinte ledönthetetlen korlátok közé szorítja. Ennek a heteronómiának alapján áll a szabadelvű protestáns teológiának az a tanítása is, amelynek értelmében a kötelezés ugyan egy emberen kívül fekvő lénytől, az Istentől ered, de csak annyiban érvényesül, amennyiben a cselekvő egyén a legfőbb lénynek parancsát magára nézve érvényesnek elismeri. Ez a tanítás egy szellemes paktum eredménye, de megoldást, filozófiai megoldást nem ad. Ha őszinték akarunk lenni, határozott állást kell foglalnunk vagy a heteronómia vagy az autonómia mellett. Ha egy rajtunk kívül álló lény parancsszava kötelező, akkor egészen világos, hogy a heteronómia alapján állunk. Ha pedig a rajtunk kívül álló és tőlünk független lénynek parancsszava reánk nézve csak akkor kötelező, ha azt magunkra nézve érvényesnek elfogadjuk, akkor teljesen felesleges dolog rajtunk kívül keresni a kötelezés eredetét és forrását, mivel az utóbbi esetben az kötelez, amit én fogadok el kötelezőnek, s tehát a kötelezés forrása tulajdonképpen mégis én vagyok. A kötelezésnek teológiai-hiperfizikai magyarázata nem magyarázat, legkevesbé filozófiai magyarázat. Mihelyt én a rajtam kívül létező hatalomnak parancsszavát mérlegelem abból a szempontból, hogy elismerjem-e azt avagy sem magamra nézve kötelezőnek – már reáléptem az autonómia útjára, s ha van elégséges erőm, azon is maradok, csak azt fogadván el kötelezőnek, ami az én törvényem.

A megoldás másik irányában haladó férfiak a szociális hatalomban, a társadalomban, egyházban, egyesületekben stb. keresik a kötelezés forrását és eredetét. Ez a megoldás azonban éppen úgy heteronómiára vezet, mint a teológiai-hiperfizikai megoldási kísérlet. A különbség csak az, hogy a teológusok és hiperfizikusok

nem csak az egyénen kívül, hanem az emberiségen kívül keresik a kötelezés forrását; a szociális kötelezés hívei és propagálói pedig az egyénen kívül ugyan, de magában az emberiségnek bizonyos szervezett részében, a társadalomnak egy bizonyos tér és időben élő csoportjában. A két irány között levő eltérés a dolog lényegében az erkölcsiség szempontjából nem sokat változtat. Heteronómia heteronómia marad, bárhog is magyarázzuk.

A kötelezés szociális eredetét valló etikusok szerint a kell-nek, a kötelességnek forrását a társadalomban kell keresnünk. Ez a fel fogás napjainkban mind nagyobb és nagyobb teret hódít magának a művelt népek filozófiai irodalmában és közfelfogásában, s ezért nem lesz felesleges dolog közelebbről megvizsgálnunk és feleletet keresnünk arra a kérdésre, hogy vajon erről az állásponttól lehet-e elégséges magyarázatát adnunk a kötelezettség és kötelezés fogalmának.

76. Simmel berlini professzor már említett műve I. kötetének első felében a Sollen-nek, a kell-nek fogalmát igyekszik megvilágítani és megérteni.⁵⁹ Fejtegetéseinek lényege abban a meggyőződésben tetőződik, hogy a kell-nek, tehát a kötelezésnek karaktere merőben szociális: „immer sind es wirkliche, historische Zustände der Gattung, die in dem Einzelnen zu trieb-habftem Sollen werden” – mondja írónk i. m. 20 lapján. És ismét pár lappal tovább, miután az erkölcsiségnek szociális jellegét hangsúlyozza és megállapítja, hogy e moralitás az embernek mint szociális lénynek minőségét határozza meg – amely minőség pedig az emberben a fődolog –, így folytatja: „hierin liegt eben wieder der absolute Charakter des Sollens: es umfängt die Gesamtheit der Beziehungen des menschlichen Lebens d. h. also dessen soziale Sphäre. Weil alle unsere Handlungen schliesslich in der Relation der Menschen untereinander münden, darum ist derjenige, der in sozialer d. h. Sittlicher Hinsicht gut ist, auch gut schlechthin.”⁶⁰ Az erkölcsi jó tehát a szociális jóval azonosul, amely nem egyéb, mint a haszon, a szociális jó lévén – a jó általában. Az erkölcsi kell a legfőbb és a legmagasabb kell és gyökere a társadalom, a societas. Szóval: Simmel szerint a kötelezés eredete a társadalomban keresendő. De

⁵⁹ *Einleitung in die Moralwissenschaft.*

⁶⁰ *I.m.* 48.

ha így áll a dolog, akkor azt szeretnők tudni, hogy miért beszél Simmel mégis morális jó-ról, erkölcsi Sollen-ről? Simmel felfogása egy végzetes tévedés szükségszerű következménye. Az erkölcsi-ség birodalma, amint fennebb a szociológiai etika ismertetésében és kritikájában előadtuk, nem esik össze a societas szférájával, s tehát az erkölcsi kötelezettség sem esik össze a társadalmi kötelezettséggel.

Simmel felfogása tipikusan ábrázolja a kötelezésnek szociális eredetét valló etikusoknak, illetve szociológusoknak nézetét. E felfogásnak szülője az az óhajtás volt, hogy a kötelezés fogalmának metafizikai magyarázata kikerültesse, s helyére egy pozitív alapon álló magyarázat kerüljön. Ámde nem vették észre a szociológizáló etikusok, hogy az ő magyarázatuk által a hiperfizikai magyarázat kikerültetik ugyan, de a heteronómia marad, mert hiszen a szociális természetű kötelezés éppen olyan heteronómia, mint a jogi kényszerítés vagy a teológusok által propagált kötelezés. A kötelezés fogalma ezen az állásponton nem érthető meg. A societas tényei nem azt mutatják meg nekünk, hogy minek kell lenni, hanem azt tárják eléink sokszor unalmas összevisszaságban, ami van. A ténylegesség pedig az érvényességgel, illetve értékességgel nem esik egybe. Egybeeshetik ugyan, de nem szükségképpen esik egybe. A társadalmi van nem lehet ideál, nem lehet alapja az erkölcsi kell-nek; a társadalom szokása és jótetszése nem kötelez. Csak az ideál, a legfőbb érték kötelez. A szociális hatalom, legyen az akár az egyház, akár a kaszinó, akár a szakegyletek, akár a céhek, kényszeríthetnek ugyan minden erkölcsileg gyenge lényt, de kötelező erejük nincs még akkor sem, ha a társadalom színe-java egyesül bennük. Az egyén, ha az erkölcsiségnek magas fokára emelkedett, kötelezve semmi más nem tudja magát, csak a saját törvénye által. Ha a társadalom kényszerítését akarjuk elfogadni kötelezőül, s a társadalmi jónak, a haszonnak megvalósítását tekintjük a legfőbb ideálnak, akkor mondjunk le arról, hogy erkölcsi lényeknek neveztesünk, elégedjünk meg azzal, ha társadalmi „tényezők” vagyunk és ne duzzogjunk, ha Nietzsche „Herdenthier”-nek nevez. Elégedjünk meg azzal, ha eszközök lehetünk a társadalom javának, hasznának, jólétének előmozdítására, de ne kérkedjünk, hogy öncélok vagyunk, kiknek lényegünk az intelligencia és szabadság.

77. Hol kell tehát a kötelezés eredetét és forrását keresnünk? Ha nem egy felsőbb lény és nem társadalmi hatalmak a kötelezők, mi hát akkor, vagy ki az, ami kötelez minket arra, hogy megvalósítsuk a jót?

Fejtegetéseink előző részeiben foglalkoztunk azokkal az irányokkal, amelyek az erkölcsi cselekvés céljául az élvezet, illetve a hasznot tekintik. Láttuk, hogy mindkét irány, úgy a hedonizmus, mint az utilitarizmus alkalmatlan arra, hogy az erkölcsiség helyes magyarázatát adja, mivel mind a kettő heteronómiát szül. A hedonizmus, mikor az élvezetet állítja a cselekvés céljául, helytelen megfigyelésre alapítja egész elméletét. Az utilitarizmus is téved, mikor a hasznot tekinti a legfőbb megvalósítandó jónak, miután a haszon sohasem öncél, hanem mindig csak eszköz, amelynek értéke relációkban mutatkozik és nyilvánul. Önérték, s tehát cselekvésünk célja csak a jó, amely nem egyéb, mint az intelligenciának a külső, érzéki síkban való megvalósulása. Az erkölcsi érték a jó, mint abszolút érték, az emberi cselekvés legfőbb célja, amely az intelligenciából táplálkozik, azaz, helyesebben mondva, ez az érték maga az intelligencia. A kötelező tehát az intelligencia. Kötelezve van az öntudatos, eszes, intelligens lény. A kötelezés tartalma pedig az intelligenciának, mint legfőbb, abszolút értéknek a megvalósítása. Az intelligencia lévén a legnagyobb szellemi hatalom, e hatalomnak kell engedelmeskednünk minden tevékenységünkben. Ez a hatalom kötelez minket az általa kitűzött céloknak megvalósítására, de egyszersmind erőt is ad nekünk, hogy a kitűzött célokat megvalósítsuk. Ha az intelligencia fölött volna egy magasabb szellemi hatalom, amelynek az intelligencia is alá van rendelve, úgy a kötelezésnek forrása nem az intelligencia lenne, hanem az intelligencia fölött álló nagyobb hatalom. Az intelligenciának, a legfőbb értéknek, tehát legfelsőbb hatalomnak, alá vagyunk vetve mindnyájan. Az intelligenciának vagyunk szolgái, akik kötelességünket *sub specie non existentiae*, feltétlenül kell hogy teljesítsük. A kötelezés tárgya tehát az ember, mint eszes és intelligens lény; nem mint a társadalom tagja, nem mint hasznos eszköz és szerszám, hanem mint intelligens, öntudatos teremtettség, amelynek lényegét és megkülönböztető jegyét éppen az intelligencia teszi. Az intelligencia, amely benne él, megvalósíttatni óhajt az embernek gondolatai, cselekedetei és erkölcsi tevékenységei által.

Az embert az intelligencia kötelezi arra, hogy gondolatai az önérték, az igaz irányában haladjanak, és az igazságot valósítsák meg; hogy cselekedetei az etikai értékre, a jóra irányuljanak; hogy esztétikai szemlélése és alkotása által az esztétikai érték, a szép öltön alakot és realizálódjék. Az irány, melyben a kötelezés halad más és más, az intelligenciának különböző megnyilvánulásai szerint, de a kötelező egy és ugyanaz; az intelligencia és a kötelezett is mindig egy s ugyanaz: az intelligens lény. Aki az intelligenciának mond ellent, az saját ember voltával ellenkezik. Aki az intelligenciának engedelmeskedik, és kötelezettségének híven tesz eleget, az olyan férfiú saját magát igenli, ember voltát erősíti. Amikor tehát kötelességeinket teljesítjük, emberlényegünk nyilvánul meg, amennyiben az intelligencia által reánk rótt kötelezettségnek eleget teszünk. Ezért szent fogalom a kötelezettség fogalma és a legemberibb fogalom, amely valóban méltó arra az apoteózisra, amellyel Kant adózott neki.

Az intelligens lény saját intelligenciája által köteleztetik arra, hogy azt a törvényt, amelyet az intelligencia szab ki és állapít meg az ő számára követendőül, megvalósítsa minden cselekedete által, és azt kövesse szellemi életének minden tevékenységében. Minden erkölcstannak ez az alapigazsága, amelyre fel kell épülnie. Ezen igazság elismerése nélkül moralitásról beszélni hiú törekvés, s annyival bámulatosabb, hogy ezt az igazságot még ma sem, Kant után sem értik meg, és kevesen teszik vizsgálatuk gerincéül. Ebben az alapigazságban mindenekelőtt az a tény jut kifejezésre, hogy a kötelezésnek alanya más nem lehet csak az ember, az intelligens lény általában véve. Az intelligencia nélkül szűkölködő teremteny, mivel nem öntudatos lény, éppen ezért kötelezett sem lehet. Kötelezettnek csak az tudhatja magát, aki valamely törvényt magára nézve feltétlenül és szükségképpen érvényesnek elfogad. A kötelezettség tehát mindig az öntudattal jár együtt: ahol öntudat nincs, ott nincs kötelezettség, és kötelezés sincs. Az öntudatosság vonása tehát a kötelezés és kötelezettség fő jellemzője. Az öntudatlan tárgyak nem kötelezhetők, csak kényszeríthetők. Az öntudatos lény ellenben mihelyt kényszerítettetik, azonnal pusztá automatává válik, és kikényszerített cselekedete, amely nem az öntudatból vette eredetét, erkölcsileg nem jöhet számítás alá. Éppen azért első és feltétlen kötelességünk önmagunk, mint intelli-

gens, öntudatos lények megbecsülése. Ezen megbecsülés nélkül nincs erkölcsiség. A mi méltóságunk öntudatos mivoltunkban gyökerezik, s aki öntudatos mivoltát nem becsüli meg, az olyan férfiú az emberi méltóságnak nem lehet részese. Öntudat nélkül nincs kötelezettség, kötelezettség nélkül nincs erkölcsiség.

A sor, mely szerint haladunk: öntudat – kötelezettség – erkölcsiség. Az intelligenciaelőállásával és kifejlődésével együtt előáll a kötelezettség tudata is, mégpedig nemcsak az erkölcsiségnek, hanem az ember szellemi tevékenységének minden területén, amint azt Böhm meggyőzően kimutatta és bebizonyította *Axiológiájának* utolsó §-aiban. Ez a tény az erkölcsiség lényegére nézve rendkívül fontos. Mert aki a kötelezettség tudata nélkül cselekszik, annak cselekedetei nem fakadnak az öntudatból, s tehát erkölcsi értékük sincsen. Nem elég, ha kötelesség szerint cselekszünk, hanem szükség, hogy a kötelességből folyjanak tetteink. Cselekedeteink forrása a kötelezettség tudata kell hogy legyen. A kötelezettség tudata nélkül való cselekvés heteronómia. A heteronómia pedig az erkölcsiséggel homlokegyenest ellenkező.

De nem kevésbé fontos az egyén erkölcsi értékének szempontjából a másik tény is: csak a saját magam törvénye kötelez. Semmiféle kívülről jövő parancs, tételes törvény, énreám nézve idegen hatalomnak diktátuma nem kötelezhet engem valamely cselekedet végrehajtására vagy végre nem hajtására. Kívülről jövő, idegen törvény, mely nem a magam, nem az intelligencia törvénye, kényszeríthet engem, ha nálam erősebb, de kötelező erővel nem bír. A kell parancsszava mindig az én öntudatomnak mélyéből tör elő, és kötelez feltétlenül szellemi értékeinek megvalósítására. Ezért az erkölcsös lénynek semmiféle külső szankcióra sincsen szüksége, hogy cselekedeteiben az erkölcsi értéket megvalósítsa. Számára felesleges minden büntetőtörvény, mert ő büntetés nélkül is csak a jót cselekszi. Míg az erkölcsileg fejletlen egyén a büntetőtörvény dacára is rosszat cselekszik, ha sikerül annak büntetése elől elrejtőznie. Az erkölcsös egyén lelkében, valahányszor bünt követett el, bárhogy is elrejtőzik, megszólal a lelkiismeret szava: „Ádám, hol vagy?” Minden büntetőtörvény, minden jog alapja az erkölcsi értékben keresendő.

78. A kötelezettség és az autonómia összefüggése ezek szerint tagadhatatlan. Minden olyan magyarázat, mely a kötelezettségnek tényét heteronómiára alapítja és „misztikus” hatalmát külső tényezők fenyegető vagy durva hatalmában keresi: félreismeri az erkölcsiségnek természetét, és képtelen lehatolni a kötelezettség végső gyökérszálaig, melyek az öntudat mélyére nyúlnak. Az ilyen magyarázatok gyengeségének palástolására hiába fordulunk a szociológiához, amelynek újabb időben minden probléma számára megvan a maga többé-kevésbé kényelmes megoldása. Szociológiai arkánumoknak ereje e ponton csődöt mond. A kötelezettség ténye, a kell imperativusa a van-ból nem érthető meg, és hiábavaló Simmelnek minden erőlködése, szociológiai alapon a kérdésre feleletet adni lehetetlen. Simmel, amint már fennebb is láttuk, a Sollen-t szociológiai alapokon értelmezi, és szükségképpen jut arra a megállapításra, hogy a Sollen tulajdonképpen a képzetek halmazállapotí fokát jelenti: „wie die gleiche Materie verschiedene Aggregatzustände annehmen kann, von dem der grössten Fetigkeit bis zum gasförmigen und vielleicht dem noch darüber hinausliegenden strahlenden, so kann auch die gleiche Vorstellung ihren Inhalt gewissermassen in verschiedenen Aggregatzuständen darstellen, von der vollkommenen Realität bis zur vollkommenen Idealität. Das Sollen ist nur einer dieser Zustände; es betrifft Vorstellungen, denen wir das sein noch absprechen”.⁶¹ E természettudományi párhuzammal a dolog, láthatólag, még nincs eldöntve. A Sollen bizony sokkal több, mint képzeti halmazállapot és sokkal több, mint „Denk-modus”, mert a legszorosabb összefüggésben áll az intelligenciával: annak természetében gyökerezik. Ha ilyen Simmel-féle halmazállapotnak vagy kategóriának vesszük a Sollen-t, akkor egészen konzekvensül járunk el, mikor lehetetlennek tartjuk e ténynek minden logikai magyarázatát, amint azt Simmel teszi: „Das Sollen... an sich betrachtet ist eine Urtatsache, über die wir psychologisch, aber nicht mehr logisch hinausfragen können.”⁶² Simmel valóban nem is tudja a Sollen mélyebb magyarázatát adni, hanem, amint röviden reámutattunk, szociális karakterének hangsúlyozásával akarja erejét megmagya-

⁶¹ I. m. I. köt., 8–9. lapjain.

⁶² I. m. I. köt. 12.

rázni: „das, was in der Mehrzahl der Falle wirklich geschieht, das typisch soziale Verhalten, für den Einzelnen zum Sollen wird”.⁶³ Simmel ezen nyilatkozásában jut kifejezésre az a felfogás, amely szerint a kötelesség ténye a maga végső szálaival a tömegnek, a szociális többségnek akarataához tapad, s mihelyt ezeket a szálakat elvágjuk – ez Simmel gondolatának szigorú konzekvenciája, amelyeket azonban ő nem vont le –, a Sollen elveszíti minden tartalmát és erejét. A Sollen ezen szociológiai magyarázata egy többségi vélemény és kényszerű megegyezés ingatag alapjára helyezi mindazt, ami az emberi ész előtt erkölcsi tekintetben értékesnek látszik, sőt, ezen ingatag alapra helyezett kell-ből derivál minden más imperativust, amely az ember szellemi tevékenységének terén jelentkezik. Ezt a gondolatot Simmel így fejezi ki: „nur das sittliche Sollen braucht kein Kompromiss, weil es der zusammenfassende Name für das Sollen überhaupt ist und insofern ist sittliches Sollen ein Pleonasmus”.⁶⁴ Az erkölcsi Sollen, mondja tovább írónk „ist gleichsam das Hauptbuch, in welches die aus der Rechnungsführung für die einzelnen Braucher resultierten Werte übertragen werden, um den Wert des Ganzen durch Summierung und Balancierung zu ergeben”.⁶⁵ Eszerint tehát minden kötelezés forrása és végső alapja az erkölcsi kötelezésben keresendő, s következésképpen minden érték alapja az erkölcsi érték, amely Simmelnél a szociális értékkel esik egybe. A szociológiai magyarázat az érték helytelen fogalmazásán alapszik s éppen ezért értéktani megállapításoknál figyelembe alig jöhet.

Amint elégtelen a kötelezés szociológiai magyarázata, éppen úgy nem kielégítő az a magyarázat sem, amelyet a lélektan ad ennek a problémának a megoldására. Miként keletkezik a kötelezettség érzete és tudata? Miként keletkezik az egyének lelkében? – mind olyan kérdések, amelyekre a pszichologizáló erkölccstanok nagy buzgalommal keresik a feleletet, abban a meggyőződésben élvén, hogy e kérdésekre adott felelet a kötelezettség problémáját teljesen megoldja. Pedig a lélektani módszer ezen a ponton is elégtelen. Ezzel a metódussal nem tudjuk megoldani sem azt, hogy mi kötelez, sem azt, hogy ennek a kötelezésnek mi a jelentése; nem

⁶³ I. m. I. köt. 77.

⁶⁴ Lásd i. m. I. köt. 25.

⁶⁵ Lásd uo.

tudunk feleletet adni arra a kérdésre, hogy mire vagyunk kötelezve, mindnyájan, mi emberek, mint erkölcsi lények? A legmélyrehatóbb lélektani elemzés után is misztérium marad az erkölcsiségnek ez az alapténye. Ezért kellett a kritikai filozófia módszerével vizsgálnunk a kérdést. Ki kellett mutatnunk, hogy a kötelezés forrása nem külső, tőlünk független hatalmak kényszerítő ereje, hanem az intelligencia értékelő és parancsoló szava. Ki kellett mutatnunk, hogy a kötelezés és intelligencia egymással elválhatatlanul vannak összekötve, amit bizonyít az, hogy a kötelezettségnek tudata ott él minden erkölcsileg fejlett embernek lelkében. Ha így tekintjük a dolgot, akkor megértjük minden nehézség nélkül a kötelezésnek azt a szinte földöntúli erejét, amelyet a lélektanok határozottan misztikusnak látnak. Megértjük azt, hogy honnan van az az erő, amely a gonoszul cselekvő lelkében, mint sohasem alvó lelki ismeret szava, tart ítéletet. Machbethnek lelkét a meggyilkolt Bango szellemével tartja örök rettegésben és Lady Machbethet az örülésbe hajtja.

79. A kötelezés fogalmáról mondottakat röviden a következőkben foglalhatjuk össze. A kötelezés fogalma az intelligencia fogalmával szorosan és elválhatatlanul összefügg. Kötelezve tudom magam a saját törvényem által az intelligenciának, e törvény adójának megvalósítására. A kötelezés egy szükségszerűség kifejezése, annak a szükségszerűségnek, amelynek értelmében az akarattal az intelligencia által kell meghatározva lennie. Ha csak intelligenciával bíró lények lennének, a kötelezés reánk nézve nem bírna értékkel, mivel ebben az esetben még csak lehetősége sem forogna fenn annak, hogy az intelligencia természetével ellenkező cselekedetet kövessünk el. És valóban, a fejlődés legmagasabb fokán, amelyen az intelligencia uralma egészen bizonyos és feltétlen, a kötelezés fogalma eltűnik, mivel az intelligencia szerint való cselekvés magától értetődő és szükségképpen. És viszont – ha az ember pusztán érzéki lény volna, a kötelezés szava nem ébredne fel lelkében, hanem érzékisége által üzetve kényszeríttetnék erre, vagy arra a cselekedetre. Mindaz, ami ettől az intelligenciától idegen, vagy nem az intelligenciából fakad, reám nézve kötelezés tárgya: az intelligens lény; és kötelezés tartalma, amire kötelezve vagyok: az intelligencia megvalósítása az élet minden területén. Az intelligencia szerint való cselekvés a legfőbb erkölcsi feladat, mert az intelligencia

megvalósítására emberi természetünk kötelez. Már Arisztotelész helyesen jegyzi meg: „Az ész szerint tevékeny és azt ápoló ember a legfelségesebb helyzetben levő s az istenek előtt a legkedvesebb.”⁶⁶ Mivel pedig csak az intelligencia kötelez, minden olyan törvény, amely attól idegen, vagy azzal ellentétben áll, nem bír kötelező erővel. A kötelezés fogalma kiterjed az ember szellemi életének minden megnyilatkozására, mivel úgy a gondolkodás, mint az erkölcsiség és a műalkotás terén az intelligencia megvalósítására kötelezve vagyunk. Nemcsak erkölcsi, hanem logikai és esztétikai „kell” -ről is beszélünk tehát, és ha az erkölcsi „kell” vonja a legnagyobb mértékben magára az emberek figyelmét, ennek a jelenségnek okát nem a dekalógustól való függésünkben kell keresni, hanem abban a szembeötlő tényben, amely szerint a morális „kell” az emberek cselekedeteiben, magatartásában, embertársaihoz és az egyes intézményekhez való viszonyában nyilatkozik meg, márpedig az ember lényegének legélesebb visszatükrözőtői: cselekedetei. Cselekednie minden embernek kell, míg a gondolkodás, a műszemlézés és műalkotás terhei alól az emberiség legnagyobb része felmentve érzi magát. Amíg nem cselekedtem, addig lényegem ismeretlen maradt; cselekedeteim azonban megnyilvánítják lényegemet.

Az erkölcsi kell-nek azt a fenségét, amely az intelligencia legmélyéről ered, teljes joggal illethetjük a szentség jelzőjével. Az a törvény, mely ezt a kell-t kifejezésre juttatja, valóban „a szentségnek törvénye”, és ez a törvény minden intelligens lény részéről becsülést követel. A kötelezés törvénye iránt való ez a becsülés, egyetlen erkölcsi rugó, amely az embernek akarátát meghatározza. Ezen kívül más erkölcsi rugó nincs, s amelyeket a közfelfogás ilyenekül portál, azok egytől-egyig a heteronómiából sarjadzanak. A heteronómiából eredő rugók pedig a morális jelzőre igényt nem tarthatnak.

⁶⁶ *Ethica Nicomachea*. K. 9.

Összefoglalás és befejezés

Végigtekintettünk az erkölcsi érték filozófiáján, feltüntettük azokat a jellemvonásokat, amelyek az erkölcsi érték lényegét teszik. Jól tudjuk, hogy fejtegetéseinknek sok hézaga van, de másfelől arról is bizonyosak vagyunk, hogy az irány, amelyen haladtunk, helyes. Az empirizmus módszerével és eszközeivel az erkölcsi érték természetét, tulajdonságait, jelentéseit nem lehet megérteni. Az empirizmus erkölcsfilozófia kutatásai kénytelenek félúton maradni, s a célt még messziről sem képesek megközelíteni. A kriticismus állásfoglalására van itt szükség. Aki a kérdés mélyére akar hatolni, kénytelen lesz a legtürelemesebb fontolgatásra. A két módszer, az empirikus és a kritikai módszer tüzetes vizsgálata, a kettő munkaképessége szigorú mérlegelése nélkül a kérdés megoldásához sem lehet fogni. És mivel az erkölcsfilozófia merőben értéktani természetű, szükség volt az értéktan főbb vonásaira tájékozódást szerezni. E tájékozódás lehetővé tette a morális érték helyes megállapítását, és módot nyújtott arra, hogy az erkölcsfilozófiát olyan szilárd alapra fektethessük, amely alap mélyen az ember szellemében gyökerezik, s nem kívülről kölcsönzött tekintély erőszakán vagy parancsoló szaván nyugszik. Az erkölcsi törvény eredetét és forrását az ember lényegét alkotó intelligenciára vezettük vissza és erkölcsi értékül az önértékes szellemet ismertük el.

Az etikai empirizmus főbb irányainak vizsgálata nyilvánvalóan bebizonyította, hogy a morális filozófiát sem a biológia, sem a lélektan, sem a szociológia alapjára nem lehet felépíteni. Az etika minden ízében kritikai, s tehát metafizikai tudomány, amely az empirizmus adottságaitól elvonatkozva, tisztán a priori elveken épül. Mondanunk sem kell, hogy mikor metafizikáról beszélünk, a szót nem Kant előtti, skolasztikus, hanem Kant utáni, Kant által adott értelmében vesszük.

A morális filozófia központi fogalma az intelligencia, mint az ember specifikus ismertetőjegye, mint a legfőbb érték, mint minden érték forrása. Minden ember minden cselekedete, erkölcsi szempontból tekintve, ezen legfelsőbb értékmérő, az intelligencia mértékével mérendő és annak követelményei szerint ítélendő meg. Az erkölcsi cselekedet mérővesszője tehát nem a tapasztalat-

ból szerzendő meg, nem a tapasztalat tényei alapján megállapított norma, nem a fejlődés különböző fokainak természetéhez és kvalitásához simuló kánon, hanem a tapasztalat *előtt* már megadott, annak mindenneműségétől *független*, *a priori* *meglévő* értékmérő, amellyel mérnünk, és amely szerint megítélnünk kell *minden* emberi cselekedetet. Az erkölcsi értékmérőnek ebből a természetéből szükségképpen következik, hogy az erkölcsi törvény nem relatíve érvényes törvény, hanem a legnagyobb mértékben abszolút, általános és szükségszerű. Általános és szükségszerű, mert *a priori* *adva* van az emberi öntudatban. Amiként a logika, a helyes gondolkodás törvényei általánosak és szükségszerűek, éppen úgy általánosak és szükségszerűek az etika, a helyes cselekvés törvényei és normái. Az erkölcsi törvény általánosságával és szükségszerűségével a tapasztalat törvényeit állítani szembe s arra hivatkozni, hogy az erkölcsiség a különböző korokban és különböző helyeken igen különböző alakban nyilatkozik meg s a legellentétebb értékeléseknek volt tárgya – ezt az érvet az erkölcsi törvény általános érvénye ellen nem lehet felhozni. Mert hiszen nagyon jól tudjuk, hogy a gondolkodás is a különböző időkben és helyeken igen különféle volt, de ez a különféleség nem szolgálhat érvül a logikai törvények általános érvénye és szükségszerűsége ellen. Szóval: az *ontológia tényei az axiológia követelményeinek cáfolatául sohasem szolgálhatnak, mert nem az axiológia követelményeinek kell az ontológia tényei szerint, hanem az ontológia tényeinek kell az axiológia követelményei szerint alakulniuk*. Nem az erkölcsi törvényt kell az erkölcsi tények szerint formálni, hanem az erkölcsi tapasztalatnak kell az erkölcsi törvény szerint alakulnia. A mélyebb *valóságot* a *kell* fejezi ki és nem a *van*, az axiológia adja elő és nem az ontológia. Az övtoç öv-t, a platóni valóságos valóságot annál erőteljesebben ragadjuk meg, minél inkább közeledünk az ideálhoz, melyet az axiológia állít fel és mutat követendőül. Csakhogy annak az ideálnak *megvalósítása az ideál megismerése* nélkül merő lehetetlenség. Az ismerés a cselekvés feltétele. Helyes cselekvés helyes ismerés nélkül nincs. A *kell* természete – legyen az a kell akár etikai, akár esztétikai – teljességgel logikai, s tehát objektív és feltétlen. A *kell* ezen logikai természetét újból és újból nyomatékosan kell hangsúlyoznunk, különösen napjainkban, amikor az intelligencia való természetének nem értése vagy félreértése nyomán a tiszta és határozott ismeret

helyére a ködös és szétfolyó sejtéseket akarják állítani azok, akik a filozófia alatt valamely szellemi *quodlibet*et értenek, amelynek kérdéséhez komoly tanulmányozás és előkészület nélkül hozzászólhat bárki is. Mihelyt valamely dolognak, gondolatnak, cselekedetnek, alkotásnak értékeléséről van szó, azonnal logikai műveletet végzünk: *ítéletet* mondunk, s ennek az ítéletnek alapján cselekszünk és alkotunk. A cselekvés végső gyökérszámai az ítéléshez vannak tapadva, s ha onnan leválasztanók, az erkölcsiség a maga alapját nélkülözni lévén kénytelen, elsorvad.

Az erkölcsi érték megvalósulása által maga az intelligencia valósulván meg, világos dolog, hogy az erkölcsi érték megvalósulási formája, a cselekedet, mindazon ismertető jegyekkel és jellemvonásokkal fog bírni, amelyekkel bír az intelligencia. Az intelligencia pedig minél teljesebb fényvel ragyog ki az érzékiség köréből, annál *tisztább, nemesebb és szabadabb*. Az erkölcsi érték megvalósulási formája, a cselekedet is annál értékesebb, minél *tisztább, nemesebb és szabadabb*. Mihelyt szabad a cselekedet, azonnal nemes, azonnal tiszta és azonnal ésszerű, miután az intelligencia jellemvonásai szoros és elválaszthatatlan egységben állnak egymással. *Értékes tehát az intelligenciát megvalósító szabad és ésszerű cselekedet.*

A szabadság és ésszerűség mellett harmadik, s a két első jellemvonásból szükségszerűen következő jellemzője az erkölcsi értéknek a kötelezés. Az intelligenciával felruházott lény saját lényege, az intelligencia által köteleztetik saját lényének, az intelligenciának megvalósítására. A cselekvés maximája, amely valóban alkalmas arra, hogy általános törvénné legyen: valósítsd meg cselekedeteid által a tiszta, nemes és szabad intelligenciát. Az intelligencia megvalósítása feladata minden embernek. Az intelligencia megvalósítására mindhárom téren egyformán kötelezve vagyunk, mivel a szellem, az intelligencia egységes és darabokra nem tördelhető. Ugyanaz a szellem gondolkodik, cselekszik és alkot. A három önértéknek, a jónak, igaznak és szépnek szoros összefüggése ekként vezethető vissza közös és egységes forrására: az intelligenciára. A három önértéknek közös forrása van, s tehát kötelező erejük is egyforma. Nem lehet tehát azt állítanunk, hogy a jó cselekvésre inkább vagyunk kötelezve, mint az *igaz* gondolkodásra, vagy az *igaz* gondolkodásra inkább, mint a *szép* megvalósítására. Szellemünk mindhárom irányú tevékenységében azonban első

momentumként a logikai érték nyilvánul, mivel úgy a cselekvés, mint az esztétikai tevékenység mélyén egy *ítélet* rejlik. Nem szabad tehát azt állítanunk, hogy az erkölcsi *kell* minden másnemű *kell* feltétele és alapja, mert a dolog valóban nem így áll. A logikai *kell* a gyökere úgy az erkölcsi, mint az esztétikai *kell*-nek, mivel minden értéknek becsét a benne megnyilvánuló *λόγος* adja meg. A cselekvés is annál értékesebb, minél erőteljesebben valósítja meg a *λόγος*-t. János evangélista egészen helyesen fogta fel a dolgot, amikor a *λόγος* testöltését – *λόγος σὰρξ ἐγένετο* – a legfenségesebb eseményeknek ismerte föl és ilyenül is hirdette a világnak. Pál apostol is energikusan követeli *voûs* uralmát az érzékiség felett. Úgy János, mint Pál a görög filozófia értékes tanítását szívesen propagálták. Vajon nem volt-e kár letérni az útról, amelyre ők ketten oly biztos lábbal léptek reá? Vajon nem volna-e helyes és idején való meggondolás tárgyává tenni a kínai bölcs tanítását, amely szerint a Tao mindennek ősatya, az örök létező, amely a világ szubsztanciájának forrása, amely az alaktalannak alakot ad, a kép-pel nem bírónak képet formál? Vajon nem volna-e ideje a szellem számára ismét biztosítani azt a helyet, amelyet neki a világ gondolkodói kijelöltek, vagy – jobban mondva – amelyet saját értéke az ő számára örök időkre biztosított? Az erkölcsiség területén is az intelligencia lüktetését kell megéreznünk, a *λόγος* érvényesülését kell meglátnunk és követelnünk. Az intelligencia szabad érvényesülése, az intelligencia minden korlát nélkül való érvényesítése az ember legfőbb erkölcsi feladata. Az erkölcsi érték megvalósítója a *szabad* és *ésszerű* cselekedet, melynek kötelezősége az ember, mint intelligens lény természetéből szükséggéppen folyik.

Szabadság, ésszerűség, kötelezőség az erkölcsi érték három jellemvonása. Ez a három jellemvonás a legszorosabb egységbe olvad egymással, és együttvéve alkotja az erkölcsi érték karakterét. *Az erkölcsi cselekedetben az emberi szellem önmagát valósítja meg.*

Bartók György életrajzi adatai

- 1882 augusztus 3-án született Nagyenyeden. Édesapja Bartók György, nagyenyedi református lelkész (majd Erdély református püspöke), édesanyja Benedek Ida. Az elemi iskolát Nagyenyeden, a gimnáziumot pedig Szászvárosban végezte.
- 1900 őszétől a kolozsvári Református Teológia hallgatója.
- 1904 szeptemberében a lelkészi alapvégzést kitűnő eredménnyel tette le.
- 1900–1905 A kolozsvári Ferenc József Tudományegyetemen filozófiai, irodalmi és nyelvészeti előadásokat hallgatott.
- 1905–1906 A lipcsei és heidelbergi egyetemeken filozófiai és német irodalmi előadásokra járt, többek között Windelband, Lask és Troeltsch neves professzorok előadásaira.
- 1906 december 1-jén a filozófiai tudományok doktorává avatták a kolozsvári egyetem bölcsészkarán.
- 1907–1912 között a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet tanára volt.
- 1912 Magántanárnak, majd 1917-től rendes tanárnak nevezték ki a Ferenc József Tudományegyetem bölcsészkarán. Ez idő tájt rendezte sajtó alá és adta ki tanára, Böhm Károly hatkötetes főművének, az *Ember és Világának* negyedik kötetét (1928-ban az ötödik és 1942-ben a hatodik kötetet is bevezetővel látta el és adatta ki).
- 1918 aug. 3-án Kolozsvárott házasságot kötött Stammer Irénnel.
- 1919 június 30-án a jegyzőkönyvben írtak szerint „Dr. Bartók György csak az erőszaknak engedve” adja át Dr. Roșca Pálnak a Ferenc József Tudományegyetem filozófiai szemináriumát, melynek addig igazgatója volt.
- 1920–1940 A történelmi fordulatok következtében ezekben az években Szegeden tanított és alkotott, közben a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjává választotta.
- 1936–1944 A szegedi évek alatt és utána is a *Szellem és Élet* bölcséleti folyóirat szerkesztője volt.
- 1939 A Franklin Társulat gondozásában megjelent antropológiai főműve, az *Ember és Élet*.
- 1940–1945 Visszatérve a kolozsvári egyetemre, elsősorban tanári, ugyanakkor rektori és dékáni feladatokat is vállalt.
- 1945 A második bécsi döntés után végleg elhagyta Erdélyt és Budapestre költözött. Ugyanebben az évben nyugdíjazták.
- 1970 november 26-án, 88 éves korában, hosszan tartó betegség után hunyt el Budapesten.

Bibliográfia^{*}

I. Kötetek, tanulmányok, különnyomatok, cikkék és fordítások

1. *Ifjúsági életünkről*. In: Kolozsvári Egyetemi Lapok 1901. 77–78.; 1902. 154–155.
2. *Elmélkedések az üdv evangéliumáról*. Írta Ménégoz Jenő. Fordította ~. In: Erdélyi Protestáns Lap (a továbbiakban: EPL). 1902. 5. évf. 134–137, 145–147, 157–159, 168–170, 181–183.
3. *Elmélkedések az üdv evangéliumáról*. Írta Ménégoz Jenő, a párizsi egyetemen a prot. teológiai fakultás tanára. A szerző engedelmével fordította ~. In: Lenyomat az EPL-ből. Kolozsvárt 1902. 79 l.
4. *Nemzetközi diákkongresszus és a hivatalos lap*. In: Egyetemi Lapok. 1902. 6. évf. 240–241.
5. *Jegyzetek Schopenhauerről*. In: Egyetemi Lapok 1902. 6. évf. 5–7, 21–23.
6. *Schopenhauer és az akaratszabadság kérdése*. In: Egyetemi Lapok 1903. 7. évf. 164–166.
7. *Rendkívüli közgyűlést*. In: Egyetemi Lapok 1903. 80.
8. *Tarpaták*. In: Egyetemi Lapok 1903. 90.
9. *A káté. Tanulmány a theologia pastoralis köréből*. Eugen Menegoz után ~. In: EPL 1903. 6. évf. 414–415, 427–428, 440–441, 452.
10. *Emlékbeszéd Deák Ferenc felett*. In: Acta Reg. Scient. Universitatis Claud. Francisco–Josephinae. Beszéddek. 1903/1904. Fasc. II. 57–73.
11. *A perzsa Mithra-vallás és a keresztyénség*. In: Protestáns Szemle (a továbbiakban: PSz) 1904. 16. évf. 103–110.
12. *Jakab levele*. In: Theologiai Szaklap. 3. évf. 1905. 5–20, 105–124.
13. *Schopenhauer erkölcstana*. In: PSz 1905. 17. évf. 321–326, 373–390.
14. *Németországi levelek*. In: EPL 1905. 401–402.; 1906. 8–9, 60–61, 148–149, 193–194.
15. *Németországi levelek*. Stief Jenő és Társa, Kolozsvár 1906. 52. l.
16. *Paedagogiai kérdések*. In: EPL 1906. 362–363, 371–373.
17. *Az akaratszabadság problémája*. Stein János m. Királyi Egyetemi Könyvkereskedése, Kolozsvár 1906. 118 l.

^{*} Az itt közölt Bartók György könyvészet alapjául a Gaál Görgy által készített bibliográfia szolgált. (A szerk. megj.)

18. *Babyloni nyomok az Újtestamentumban.* In: EPL 1907. 3–4, 11–12, 18–19, 27–29.
19. *Az akarat szabadság problémája és a büntetőjog.* In: Erdélyi Múzeum 1907. 209–224, 286–295.
20. *Az akarat szabadság problémája és a büntetőjog.* Stief Jenő Ny. [Különnyomat] Kolozsvár 1907. 28 l.
21. *A legújabb összefoglaló vallástörténelem.* In: PSz 1907. 19. évf. 395–403.
22. *Az őskereszténység és a szociális kérdés.* In: PSz 1908. 20. évf. 213–220, 289–297.
23. *A kereszténység és a szocializmus.* In: PSz 1908. 20. évf. 580–587.
24. *Jakab levele. Tanulmány az őskeresztény irodalom köréből.* Kolozsvár 1908. 96. l.
25. *Adalékok a magyar philosophia történetéhez. Mihályi Károly élete és philosophiája.* In: Athenaeum 1909. 18. évf. I–II. sz. 122–161.; III. sz. 241–275.
26. *Kálvin mint paedagogus.* In: PSz 1909. 21. évf. 168–182.
27. *Kálvin mint nevelő.* In: A nagyenyedi református Bethlen-Kollégium Értesítője az 1908–1909-ik iskolai évről. 25–40.
28. *Kálvin mint nevelő.* [Különnyomat] Nagyenyed 1909. 16 l.
29. *Természet és társadalom (Prolegomena egy leendő szociológiához).* In: Magyar Társadalomtudományi Szemle, 1909. 2. évf. 421–446.
30. *Az új-szövetségi görög nyelv tanára.* In: Tanítványai számára írta ~. Kézirat gyanánt. Kiadja a kolozsvári Ref. Theol. Fakultás „Theologus Kör”-e. [Kolozsvár] 1909. 72+III l.
31. *Az Újszövetség új világlátásban.* In: PSz. 21. évf. 33–38.
32. *II. Apafi Mihály fejedelem imádságos könyve.* In: Református Szemle (A továbbiakban: RSz) 1909. 72–77, 88–93, 105–108.
33. *A vallás és a modern kultúra.* In: RSz 1909. 2. évf. 291–293, 307–310, 323–325, 353–356, 372–376, 387–390.
34. *A vallástudomány tárgya és módszere.* In: RSz 1909. 2. évf. 569–571, 585–588, 603–605, 623–627, 640–643, 655–657.
35. *A vallástudomány tárgya és módszere.* In: Az Erdélyi Református Egyházkerület Theologiai Fakultásának Értesítője az 1909–1910. tanévről. 3–32.
36. *A vallástudomány tárgya és módszere.* Székfoglaló értekezés [Különnyomat.] Kolozsvár 1910. 30 l.
37. *Gróf Széchenyi István gondolkozása.* In: Az Erdélyi Református Egyházkerület Theologiai Fakultásának Értesítője az 1909–1910. tanévről. 51–60.
38. *Gróf Széchenyi István gondolkozása.* [Különnyomat] Kolozsvár 1910. 14 l.

39. *Adalékok a magyar philosophia történetéhez. Köteles Sámuel élete és philosophiája.* In: Athenaeum 1910. I. sz. 52–85.; 1911. IV. sz. 84–111.
40. *Evolutio és sociologia (Prolegomena egy leendő szociológiához).* In: Magyar Társadalomtudományi Szemle 1910. 3. évf. 1–19, 136–147.
41. *Valláspsychologia.* In: Magyar Társadalomtudományi Szemle 1910. 3. évf. 653–671.
42. *Előszó* [Ravasz Lászlóval közösen]. In: Bartók György püspök összegyűjtött művei. I. kötet, Kolozsvár 1910. III–VIII. l.
43. *Böhm Károly (1846–1911).* In: Athenaeum 1911. II. sz. 1–8.
44. *Böhm Károly 1846–1911.* In: Erdélyi Lapok 1911. 4. évf. 317–319.
45. *Kölcsey kritikája és a kritikai művészet.* In: Erdélyi Múzeum 1911. 33–52, 119–132.
46. *Palästinaí ásatások és az ószövedtség.* In: RSz 1911. 4. évf. 202–205, 216–219.
47. *A valláspsychologia főbb törvényei.* In: Magyar Társadalomtudományi Szemle 1911. 4. évf. 705–720.
48. *Az erkölcsi érték philosophiája.* Stein János Egyetemi Könyvkereskedés. Kolozsvár–Budapest 1911. 160 l.
49. *Az újszövedtség theologiai gondolatai. Tanítványai számára írta: ~ Kézirat gyanánt kezelendő.* Kolozsvár 1911. 93.
50. *Böhm Károly (Naplójegyzetek).* In: Athenaeum 1912. I. sz. 1–25.
51. *Előszó.* In: Böhm Károly: *Az ember és Világa.* IV. A logikai érték tana. Stein–Kókai Könyvkeresk. Kolozsvár 1912. 5–9.
52. *A görög erkölcsphilosophia története.* In: Dr. ~ egyetemi m. tanár előadása után. „Theologus kör” kiadványa. Kolozsvár 1912–1913. 205.
53. *Bevezetés a keresztyén erkölcsphilosophia történetébe.* In: Athenaeum 1913. II. sz. 53–102.
54. *A „mintha” filozófiája, vagy: a fikciók szerepe szellemi életünkben.* In: Erdélyi Múzeum 1913. 11–30, 92–110.
55. *Tömmies társadalombölcselete.* In: Magyar Társadalomtudományi Szemle 1913. 6. évf. 623–630.
56. *A logikai érték tana. (Bevezetésül Böhm philosophiájába)..* In: Dr. Böhm Károly élete és munkássága. Kajlós (Keller) Imre szerkesztése mellett írták: dr. Apáthy István, Agai László, dr. Bartók György... II. k. Besztercebánya 1913. 127–227.
57. *Böhm Károly tana és személyisége.* In: Magyar Társadalomtudományi Szemle 1913. 6. évf. 565–576.
58. *Böhm Károly tana és személyisége.* Stief Jenő Ny. Kolozsvár 1913. 17 l. (Philosophiai Értekezések 1.)
59. *Előszó.* In: Böhm Károly Összegyűjtött művei. Budapest 1913. [Számolatlan lapon]

60. *Reneszánsz és reformáció.* In: PSz 1914. 11–24.
61. *A szabadság misztériuma.* (A kolozsvári egyetemen tartott megnyitó előadás). In: PSz 1914. 26. évf. 461–474.
62. *A háború, mint a szellemi élet újjászültője.* In: RSz 1914. 7. évf. 825–832.
63. *A háború, mint a szellemi élet újjászültője.* In: Háború és Élet [Kolozsvár 1914.] 107–124.
64. *Schleiermacher olvasása közben.* In: PSz 1915. 27. évf. 102–113.
65. *A vallás problémája napjaink bölcseletében.* In: PSz 1915. 27. évf. 507–522, 599–614.
66. *Erdélyi János gondolkozása.* In: Erdélyi Múzeum 1915. 7–25.
67. *Erdélyi János gondolkozása. (Adalék a magyar gondolkodás történetéhez.).* In: Lenyomat az Erdélyi Múzeum 1915. évi folyamából. Kolozsvár 1915. 21.
68. *Windelband* $\neq$ [Nekrológ]. In: PSz 1916. 28. évf. 81.
69. *A reformáció erkölcsi felfogása. Luther, Zwingli és Kálvin.* In: PSz 1916. 28. évf. 405–420.
70. *Háború, közművelődés, nemzetnevelés.* Stief Jenő és Társa, Kolozsvár, 1916. 91.
71. *Az Új-Szövetség vallása.* In: A mi vallásunk. A nagy reformáció négyszázados évfordulójára írták Dr. Kecskeméthy István, Dr. Bartók György... I. kötet [Kolozsvár 1917.] 125–187.
72. *Demokrácia és nemzetnevelés.* In: PSz 1918. 30. évf. 117–132.
73. *Die Philosophie Karl Böhms.* In: Sonder-Abdruck aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Herausgegeben von Hermann Schwarz. Bd. 165. Leipzig 1918. 134–173.
74. *Az élet értelme.* In: Erdélyi Szemle 1920. 20–21.
75. *Hitvallomásunk.* In: Erdélyi Szemle 1920. 99.
76. *Házsongárdi séták.* In: Erdélyi Szemle 1920. 199–200.
77. *A magyarság szervezésének kérdéséhez.* In: Pásztortűz 1921. 7. évf. I. k. 46–47.
78. *A művészi szemlélés.* In: Pásztortűz 1921. 7. évf. I. k. 83–86.
79. *A philosophia fordulata.* In: Pásztortűz 1921. 7. évf. I. k. 136–138.
80. *A világ: tett.* In: Pásztortűz 1921. 7. évf. I. k. 294–296.
81. *Philosophusok emlékezései.* In: Pásztortűz 1921. 7. évf. I. k. 312–319.
82. *Alázatosság.* In: Pásztortűz 1921. 7. évf. I. k. 447–449.
83. *Háborús béke.* In: Pásztortűz 1921. I. k. 755–758.
84. *Russel philosophiája.* In: Pásztortűz 1921. I. k. 780–781.
85. *Az igazság világa. (Sokrates).* In: Pásztortűz 1921. II. k. 91–101.
86. *Az eszmék világa. (Platon).* In: Pásztortűz 1921. II. k. 265–273.
87. *Petőfi.* In: Pásztortűz 1922. 8. évf. I. k. 290–298.
88. *Petőfi esztendeje.* In: Pásztortűz 1922. 8. évf. I. k. 438–440.

89. *Petőfi lelke. Kísérlet az „Aestheticum” megértésére.* In: Studium, Budapest 1922. 70.
90. *A református keresztyén ember szabadsága.* Elhangzott a szegedi református egyház reformációi emlékünnepegyén. In: Egyházi Híradó. 1922. 1. évf. 24. sz. 2–4.; 25. sz. 3–4.
91. *A felszabadult lélek.* In: Egyházi Híradó 1923. 2. évf. 2.
92. *Petőfi.* In: Pásztortűz 1923. 9. évf. I. k. 13–17.
93. *A zene hatalma.* In: Pásztortűz 1923. 9. évf. I. k. 234–238.
94. *Petőfi művészete.* In: PSz 1924. 33. évf. 31–36.
95. *Kant emlékezete.* In: Athenaeum 1924. 4–6.
96. *Kant és a protestantizmus.* In: PSz 1924. 33. évf. 277–284.
97. *A szolgálat, mint a női lélek lényege (Vázlat).* In: Egyházi Híradó 1924. 3. évf. 3.
98. *A philosophia lényege.* Szeged 1924. (Acta Litterarum ac Scientiarum Regiae Universitatis Francisco-Josephinae. Sectio Philosophica. Tomus I. Fasc. III. 75–117.
99. *Erdély lelke irodalmában.* In: Pásztortűz 1925. 11. évf. 143–145.
100. *A hit világalkotó ereje.* In: A szászvárosi ref. Kun-Kollégium Emlékkönyve. Szerkesztette dr. Görög Ferenc. Cluj–Kolozsvár 1925. 32–37.
101. *Kant.* Kolozsvár–Torda 1925. 123 l.
102. *Jókai [Mór].* In: Egyházi Híradó 1925. 4. évf. 1.
103. *Megnyitó beszéd.* [A protestáns ifjúság ünnepségén Szegeden]. In: Egyházi Híradó 1925. 4. évf. 1.
104. *Állítólagos Szt. István szobor a bambergi dómban.* In: Napkelet 1926. 487–488.
105. *Demokritos tana az erkölcsi értékről.* (Részlet „Az erkölcsi értékeszme története” c. sajtóra kész munkából.). In: Emlékkönyv Csengery János születésének hetvenedik, tanári működésének negyvenötödik és egyetemi tanárságának harmincadik évfordulójára. Szeged 1926. 79–91.
106. *Harnack [Adolf]. Születésének 75. évfordulójára.* In: PSz 1926. 35. évf. 383–385.
107. *Széchenyi és Fichte.* In: Budapesti Szemle 203. k. (1926) 244–260.
108. *Az erkölcsi értékeszme története. I. Az erkölcsi értékeszme története a görög filozófiában.* Szeged, 1926. 5–171. (Acta Litterarum ac Scientiarum Regiae Universitatis Francisco-Josephinae. Sectio Philosophica. Tomus II.
109. *Az „alkat-lélektan” terminusának ügyében.* In: Athenaeum 1927. 263–264.
110. *A nemzeti művelődés bölcséletének alapvonalai.* In: Budapesti Szemle 1927. 373–400.

111. *A régi és az új lélektan.* In: PSz 1927. 36. évf. 285–292.
112. *A mindennapi élet lélektana.* In: PSz 1928. 37. évf. 313–319.
113. *Teendőkink a magyar filozófia történetének ügyében.* In: Athenaeum 1928. 153–162.
114. [Emlékbeszéd Böhm bölcseletéről]. In: Böhm-émlék. A budapesti ág. hitv. evangélikus gimnázium 1928. évi június 20-án, szerdán, az iskola egykori igazgatója, a nagy filozófus Dr. Böhm Károly emlékére állított szobormű felavatási ünnepének Emlékkönyve. Szerkesztette Hittrich Ödön. Budapest 1928. 17–20.
115. *Böhm Károly.* Franklin Kiadó, Budapest 1928. 167 l. (Kultúra és Tudomány)
116. *A „rendszer” filozófiai vizsgálata.* Budapest 1928. 46 l. (Értekezések a Philosophiai és Társadalmi Tudományok köréből. III. k. 5.)
117. *A kultúrphilosophia néhány alapkérdéséről.* In: Athenaeum 1929. 148–152.
118. *Új világ felé.* In: PSz 1929. 38. évf. 153–159.
119. *Bethlen Gábor szelleme.* In: PSz 1929. 38. évf. 657–663.
120. *Bethlen Gábor szelleme.* Különlenyomat a PSz 1929. decemberi számából. Budapest [1929] 7.
121. *Karácsonyi öröm.* In: Egyházi Híradó 1929. 8. évf. 47–48.
122. *Lángeszű emberek.* In: PSz 1930. 39. évf. 137–146.
123. *Szellem és élet.* In: PSz 1930. 39. évf. 700–706.
124. *Az élet műalkotás.* In: Budapesti Szemle 217. k. (1930) 261–274.
125. *A tudattalan problémája.* In: Budapesti Szemle 218. k. (1930) 58–93.
126. *Az „eszme” filozófiai vizsgálata.* Budapest 1930. 55 l. (Értekezések a Philosophiai és Társadalmi Tudományok köréből III. k. 9.)
127. *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete.* Budapest, 1930. 335 l. (Az Akadémia Philosophiai Könyvtára 4.)
128. *A protestantizmus: szellem és élet.* In: Egyházi Híradó 1930. 9. évf. 1–2.
129. [Filozófiai szócikkek]. In: Világirodalmi lexikon. (Külföldi irodalom.) Szerkesztette Dr. Dézsi Lajos. I–III. kötet, Budapest [1930].
130. *Makkai Sándor.* In: Széphalom 1931. 5. évf. 3–4. sz. 73–74.
131. *A renaissance és a philosophia.* In: PSz 1931. 40 évf. 532–537.
132. [Filozófiai szócikkek]. In: Gutenberg Nagy Lexikona. Minden ismeretek tára. I. k. Budapest 1931. és a további kötetek.
133. *Hegel 1770–1831.* In: PSz 1931. 40. évf. 733–741.
134. *Hegel 1770–1831.* Különlevonat a PSz 1931. decemberi számából. [Kecskemét, 1931.] 11.
135. *Újabb Hegel-irodalom.* In: PSz 1932. 41. évf. 335–339.
136. *Újabb Hegel-irodalom.* Különlevonat a PSz 1932. májusi számából. [Budapest 1932.] 71.

137. *Az egyházi sajtó jelentősége.* In: Egyházi Híradó 1932. 11. évf. 2. sz. 2.
138. *Forradalom és reformáció.* In: Egyházi Híradó 1932. 11. évf. 43–44. sz. 1–3.; 45. sz. 3–5.
139. *Forradalom és reformáció.* Különlevonat a szegedi Egyházi Híradó 1932/43–44 és 45–ös számából. Szeged 1932. 16 l.
140. *A lélek élete.* In: PSz 1934. 43. évf. 54–58.
141. *A serdülő és az ifjú Nietzsche 1854–1864.* In: PSz 1934. 43. évf. 113–120.
142. *Goethe és Hegel.* In: PSz 1934. 43. évf. 555–563.
143. *A kiválasztás kérdése és az egyetem.* In: Felső Oktatásügyi Egyesület Közleményei 1934. 1. sz. 3–12.
144. *A kiválasztás kérdése és az egyetem.* [Különnyomat a Felső Oktatásügyi Egyesület Közleményeiből.] Budapest 1934. 10 l.
145. *A „szellem” philosophiai vizsgálata.* Budapest 1934. 47 l. (Értekezések a Philosophiai és Társadalmi Tudományok köréből. IV. k. 9.)
146. *A philosophia lényege.* (Második, változatlan kiadás.) Szeged, 1934. (Acta Litterarum ac Scientiarum Regiae Universitatis Francisco-Josephinae. Sectio Philosophica. Tomus I. Fasc. III. 75–117.)
147. *A lélek élete.* In: PSz. 1935. 44. évf. 54–58.
148. *A lélek élete.* [Különlenyomat a PSz 1934. évfolyamából.]. Budapest 1935. 5 l.
149. *A serdülő és az ifjú Nietzsche.* In: PSz. 1935. 44. évf. 113–120.
150. *A serdülő és az ifjú Nietzsche.* [Különlevonat a Psz 1934. évfolyamából.]. Budapest 1935. 8 l.
151. *Az igazi és a hamis liberalizmus (Adalékok a liberalizmus magyar értelmezéséhez).* In: PSz 1935. 44. évf. 213–217.
152. *Az igazi és a hamis liberalizmus. Adalékok a liberalizmus magyar értelmezéséhez* [Különlevonat a PSz 1935. évfolyamából.]. Budapest, 1935. 8 l.
153. *Egyén és közösség.* In: PSz 1935. 44. évf. 371–379.
154. *Egyén és közösség.* Különlenyomat a Protestáns Szemle 1935. évi 7–9. számából. Budapest, 1935. 11 l.
155. *A filozófia Erdélyben.* In: Pásztortűz 1935. 21. évf. 108.
156. *A metafizika célja s útjai.* Budapest, 1935. 52 l. (Értekezések a Philosophiai és Társadalmi Tudományok köréből. IV. k. 12.)
157. *Az erkölcsi értékeszme története. II. Az erkölcsi értékeszme története az egyházatyák, a középkor és újkor philosophiájában.* Szeged, 1935. 327 l. (Acta Litterarum ac Scientiarum Regiae Universitatis Francisco-Josephinae. Sectio Philosophica. Tomus VII.)
158. *A középkori és újkori filozófia története.* Budapest, 1935. 466 l. (Református Egyházi Könyvtár, XVIII.)
159. *Beköszöntő.* In: Szellem és Élet 1936. 1.

160. *Egy új erkölcsfilozófia*. Szeged 1936. 7 l. (Szellem és Élet könyvtára)
161. *Napjaink filozófiája*. In: Budapesti Szemle 1936. 240. k. 58–77, 185–210.
162. *Napjaink filozófiája*. Különlenyomat a Budapesti Szemle 1936. évi január–februári füzetéből. [Címlap nélkül; Budapest 1936.] 46 l.
163. *Világfelfogásunk válsága. Időszerű kérdések a dunamelléki református egyházkerület tanárainak első tanulmányi összefüvetelén*. Kecskemét, 1936. 34.
164. *A lét bölceleti problémája*. Budapest 1936. 60 l. (Értekezések a Philosophiai és Társadalmi Tudományok köréből IV. k. 14.)
165. *Új lexikon. A tudás és a gyakorlati élet egyetemes enciklopédiája hat kötetben*. Szerk. Dozmándi László, Juhász Vilmos. (Munkatárs Málnási Bartók György). In: Dante-Pantheon Kiadó, Budapest. 1936. 39–68.
166. *A filozófiai rendszerek tanítása a középiskolában*. In: Nevelésügyi Szemle 1937. 1. évf. 89–93.
167. Hozzászólás Németh Gyula: „A bölcsészkarok oktatás és a középiskolai tanárképzés reformja” című előadáshoz. Az 1936. évi december hó 10-től december hó 16-ig tartott országos felsőoktatási kongresszus munkálatai. Budapest 1937. (Királyi Magyar Egyetemi Ny.) 51–52.
168. *Schneller István 90 éves*. In: Nevelésügyi Szemle 1937. 1. évf. 454–455.
169. *Proust olvasása közben*. (Sárospatakon, szemben a Sátorhegygel.). In: PSz 1937. 46. évf. 452–458.
170. *Descartes emlékezete*. (A módszerről szóló értekezés megjelenésének 300. évfordulójára.). In: PSz 1937. 46. évf. 557–565.
171. *Az esztétikai valóság*. In: Esztétikai Szemle 1937. 3. évf. 73–83.
172. *Az esztétikai valóság*. In: Az Esztétikai füzetek 5. száma. Budapest [1937.] 13 l.
173. *Ösztön, tudat, öntudat*. In: Athenaeum 1937. 1–52.
174. *Ösztön, tudat, öntudat*. Budapest, 1937. 56 l. (Értekezések a Philosophiai és Társadalmi Tudományok köréből. V. k. 3.)
175. *Mi az élet s az élő szervezet?* In: PSz 1938. 47. évf. 289–299.
176. *Descartes sorsa Magyarországon*. In: Szellem és Élet 1938. 69–73.
177. *Descartes sorsa Magyarországon* (Le sort de Descartes en Hongrie). Szeged 1938. 5 l. (Szellem és Élet könyvtára)
178. *Schneller István*. [Nekrológ] In: PSz 1939. 48. évf. 119–122.
179. *A szokás lélektana*. In: PSz 1939. 48. évf. 447–450.
180. *Bartók György I. tag gyászbeszéde Schneller István I. tag ravatalánál*. 1939. január 27-én. In: Akadémiai Értesítő 468. füz. 1939. 191–193.
181. *Schneller István* [Nekrológ]. In: Szellem és Élet 1939. 3. évf. 1–2.
182. *Történet és értékelés*. In: Szellem és Élet 1939. 3. évf. 99–112.

183. *Történet és értékelés.* Szeged, 1939. 15 l. (Szellem és Élet Könyvtára. Új sorozat 4. sz.)
184. *Ember és élet. A bölcséleti antropológia alapvonalai.* Franklin Kiadó, Budapest. 1939. 260 l.
185. *Régi magyar filozófusok.* In: Szellem és Élet 1940. 4. évf. 37–38.
186. *Faj. Nép. Nemzet.* In: Szellem és Élet 1940. 4. évf. 68–92.
187. *Faj. Nép. Nemzet.* Szeged, 1940. 25 l. (Szellem és Élet könyvtára. Új sorozat 12. sz.)
188. *A visszatért Ferenc József Tudományegyetem megnyitására.* In: Pásztortűz 1940. 26. évf. 429–432.
189. *Ravasz László és a magyar szellemi élet.* In: És lőn világosság. Emlékkönyv Ravasz László hatvanadik életéve és dunamelléki püspökségének huszadik évfordulója alkalmából. Budapest, [1941]. 139–157.
190. *Ravasz László és a magyar szellemi élet.* Különlenyomat Ravasz László hatvanadik életéve és dunamelléki püspökségének huszadik évfordulója alkalmából kiadott „És lőn világosság” című emlékkönyvből. Budapest 1941. 139–157.
191. *Dr. Bartók György egyetemi ny. r. tanár, az 1940/41. évi rector magnificus megnyitó beszéde.* In: Erdély magyar egyeteme. Kolozsvár 1941. 14–16.
192. *Rektori beszéd a kolozsvári m. kir. Ferenc József Tudományegyetem évzáró ünnepi ülésén.* In: Pásztortűz 1941. 27. évf. 337–339.
193. *Rektori beszéd a kolozsvári m. kir. Ferenc József Tudományegyetem évzáró ünnepi ülésén.* Kolozsvár [1941.] (Pásztortűz, Különlenyomat)
194. *Bruno Bauch [Nekrológ].* In: Szellem és Élet 1942. 5. évf. 236.
195. [Rektori beszédek.] *Beszámoló a kolozsvári M. Kir. Ferenc József Tudományegyetem 1940–41. tanévi működéséről.* (Acta Universitatis Litterarum ac Scientiarum Regiae Hungaricae Francisco-Josephinae annorum MCMXL–XLI.). Kolozsvár 1942. 11–14, 24–25, 27–28, 31–32, 41, 44–45, 51, 52, 77, 90–94, 99–111.
196. *Rektori beszámoló beszéd.* Különlenyomat. (Acta Universitatis Litterarum ac Scientiarum Regiae Hungaricae Francisco-Josephinae annorum MCMXL–XLI.). Kolozsvár 1942. 16.
197. *Az erkölcsi értékeszme története. I. Az erkölcsi értékeszme története a görög filozófiában (II kiadás).* Szeged 1942.
198. *Az erkölcsi érték philosophiája* (Második, lényegében változatlan kiadás). Kolozsvár 1942. VIII+146 l. (Universitas Francisco-Josephina. Kolozsvár)
199. *Kierkegaard egy magyar vonatkozása.* In: Szellem és Élet 1943. 6. évf. 171.
200. *Lenni, vagy nem lenni. Az emberi létezés problémája.* In: Erdélyi Helikon 1943. 16. évf. 257–265.

201. *Lenni, vagy nem lenni.* Különlenyomat az Erdélyi Helikon 1943. májusi számából. Kolozsvár 1943. 10 l.
202. *Bánffy Miklós természetlátása.* In: Erdélyi Helikon 1943. 16. évf. 589–594.
203. *Bánffy Miklós természetlátása.* Különlenyomat az Erdélyi Helikon 1943. októberi számából. Kolozsvár 1943. 8 l.
204. *Az emberiség jövő élete.* In: Erdélyi Helikon 1944. 17. évf. 13–20.
205. *Az emberiség jövő élete.* Különlenyomat az Erdélyi Helikon 1944. januári számából. Kolozsvár 1944. 8 l.
206. *Ki az ember?* In: Erdélyi Helikon 1944. 17. évf. 484–492.
207. *[Ajánlás.]* In: Sipos Pál – Természet és szabadság. Hat filozófiai tanulmány. Kiadta és bevezetéssel ellátta: Makkai Ernő. [Kolozsvár.] 1944. 3.
208. *A filozófia lényege. Bevezetés a filozófiába.* Harmadik, átdolgozott kiadás. Minerva Kiadó, Kolozsvár [1944.] 72 l.
209. *Tankó Béla.* [Nekrológ] In: Athenaeum, 1945–1946. 35.
210. *A filozófia lényege és problémái.* Budapest 1947.
211. *Szerény kísérlet az egzisztenciális filozófia álláspontjának megmagyarázására.* Megtalálható Ráday Levéltár c/152. szám alatt. Megjelent az UNIO 1991/3. számában. 6–21.

II. Ismertetések és kritikák

1. *A filozófia története.* Összeállította dr. Pokár Károly. In: Egyetemi Lapok 1902. 29.
2. *Az özönvízről.* Írta dr. Szádeczky Gyula. Különnyomat az Urániából. In: Egyetemi Lapok 1902. 29.
3. *Az élet bölcselete.* Fekete Józseftől. In: Egyetemi Lapok 1903. 190.
4. *Állami beavatkozás és individualizmus.* Írta dr. Somló Bódog egyetemi magántanár. In: Egyetemi Lapok 1903. 190.
5. *Egy japán philosophus könyve.* In: Egyetemi Lapok 1903. 191.
6. *Egy francia író Kolozsvárról* (Raymond Recouly: Le pays magyar). In: Magyar Polgár 1903. szept. 29.
7. *Debreczeni Főiskolai Lapok.* In: Egyetemi Lapok 1903. 79.
8. *Erdélyi Múzeum 10. füzet.* In: Egyetemi Lapok 1903. 79.
9. *Az Erő újévi száma.* In: Egyetemi Lapok 1903. 79.
10. *La Université de Paris.* In: Egyetemi Lapok 1903. 79.
11. *A Sárospataki Ifjúsági Közlöny 4. száma.* In: Egyetemi Lapok 1903. 79.
12. *A nemzeti nevelésről.* Írta dr. Schneller István. Különnyomat az Athenaeumból. In: Egyetemi Lapok 1903. 96.

13. *Egyetem és ifjúság. Raktori székfoglaló. Írta Schilling Lajos.* In: Egyetemi Lapok 1903. 95.
14. *Nagymagyarország. Hoitsy Pál könyve.* In: Egyetemi Lapok 1903. 97–98.
15. *Erdélyi Múzeum februáriusi füzet.* In: Egyetemi Lapok 1903. 111.
16. *Az Erő 7. száma.* In: Egyetemi Lapok 1903. 111.
17. *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients von Alfred Jeremias.* Leipzig. In: PSz 1904. 524–528.
18. Wilhelm Wundt: *Völkerpsychologie.* Leipzig. In: PSz 1907. 128–133.
19. *Ziegler paedagogikája (Th. Ziegler: Allgemene Pädagogik).* In: PSz 1907. 172–179.
20. *A legújabb vallástörténelem (Lehrbuch der Religionsgeschichte von P. D. Chantepie de la Saussaye).* In: PSz 1907. 395–403.
21. William Werde: *Paulus. 2. kiadás.* In: PSz 1908. 259–263.
22. Pauler Ákos: *Az ethikai megismerés természete.* In: Athenaeum 1908. III. sz. 357–378.
23. *A vallásbölcsészet főkérdései (Rudolf Eucken: Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart).* In: PSz 1908. 433–439.
24. *Az Új-szövetség új világitásban (Licht vom Osten. Die Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt von Adolf Deissmann).* In: PSz 1909. 33–38.
25. *Tarde sociológiai törvényei (G. Tarde: Les lois sociales).* In: Magyar Társadalomtudományi Szemle 1909. 962–968.
26. *Philosophiai essayk. Írta dr. Bárány Gerő. (Budapest, 1910).* In: Erdélyi Múzeum 1911. 195–198.
27. Georges Berguer: *La notion de valeur. Le natur psychique, son importance en theologie.* Geneve 1908. In: Athenaeum 1910. 86–94.
28. Dr. L. W. Rauwenhoff: *A protestantizmus története. 2. kötet.* Hollandból fordította Bartha Dezső. In: RSz 1910. 60–61. 73–75, 95–96, 113–114.
29. D. Dr. Hermann Lüdemann: *Das Erkennen und die Werturteile (Leipzig, 1910).* In: Athenaeum 1911. II. sz. 129–135.
30. *Az alsóbbrendű társadalmak értelmi functioi (L. Lévy-Bruhl: Les fonctions mentales dans les societes inferieures. Paris 1910).* In: Magyar Társadalomtudományi Szemle 1911. 146–154.
31. *Sully Prudhomme sociológiája (Sully Prudhomme: Le lieu social. Paris 1909).* In: Magyar Társadalomtudományi Szemle 1911. 499–506.
32. *Az új állat-lélektan. (Georges Bohn: Le nouvelle psychologie animale. Paris 1911).* In: Magyar Társadalomtudományi Szemle 1912. 738–742.

33. *Napjaink társadalmának lélektana* (Maxwell: Psychologie sociale contemporaine. Paris 1911). In: Magyar Társadalomtudományi Szemle 1913. 469–487.
34. *A nő lélektana.* (G. Heymans: Die Psychologie der Frauen. Heidelberg 1910). In: Magyar Társadalomtudományi Szemle 1913. 612–616.
35. *Tönnies társadalombölcselete* (F.Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Berlin 1912). In: Magyar Társadalomtudományi Szemle 1913. 623–630.
36. William Stern: *Vorgedanken zur Weltanschauung*. In: PSz 1915. 557–559.
37. Dr. Bárány Gerő: *Ethikai előadások* (Budapest 1915). In: Magyar Paedagogia 1916. 62–63.
38. Vásárhelyi József: *Pál apostol. Tanulmány az őskeresztyén vallástörténet köréből* (Kolozsvár 1916). PSz 1917. 130–132.
39. Karl Joël: *Neue Weltkultur* (Leipzig 1915). In: PSz 1917. 320–321.
40. M. Scheler: *Das Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (Leipzig 1915). In: PSz 1917. 406–407.
41. Ernst Bergmann: *Fichte, der Erzieher zum Deutschtum* (Leipzig, 1915). In: Magyar Paedagogia 1917. 555–556.
42. Romain Rolland: *Michelangelo élete*. In: Pásztortűz 1921. I. köt. 816.
43. *Nyugat alkonya* [Oswald Spengler könyve.]. In: Pásztortűz 1922. I. k. 426–430.
44. *A nyugat civilizáció-története* [F. S. Marvin: The Living Past. Fordította Benedek Marcell és Rózsa Dezső]. In: Pásztortűz 1922. II. k. 153–156.
45. *Történetfilozófia.* Írta Kornis Gyula. In: PSz 1924. 518–519.
46. B.Bauch: *Das Naturgesetz*. In: PSz 1925. 105–106.
47. Pauler Ákos: *Böhm Károly emlékezete*. In: PSz 1925. 107–108.
48. Makkai Sándor: *Zörgessetek és megnyitjátik néktek*. In: PSz 1925. 179–181.
49. *Logika. Az igazság elméletének alapvonalai.* Írta Pauler Ákos egyetemi tanár. In: PSz 1925. 245–248.
50. D. D. Hastie Vilmos: *A református gondolkodás alapelvei* (Angolból fordította és jegyzetekkel ellátta Budai Gergely). In: PSz 1925. 316–317.
51. Kristóf György: *Az erdélyi magyar irodalom múltja és jövője*. In: PSz 1925. 326–328.
52. Dékány István: *A történettudomány módszertana*. In: PSz 1925. 635–637.
53. Bárány Gerő: *Az ethikai világtrend útjelzői*. In: PSz 1925. 637.
54. Gergő Endre: *Materialista lélektan. Alapvetés*. In: PSz 1925. 709–712.

55. Harsányi István: *Szinyei Gerzson élete és munkái*. In: PSz 1925. 587.
56. *Tisza-Évkönyv* 1924. Szerk.: Angyal Dávid. In: PSz 1925. 41. (B.GY. aláírással)
57. *Tizenhat elbeszélés*. In: PSz. 657. (B.GY. aláírással)
58. Eucken: *A jelenkori vallásbölcselet főkérdései*. Fordította dr. Juhász Andor. In: PSz 1926. 174–175.
59. Spinoza: *Opera*. A heidelbergi Tud. Akadémia megbízásából kiadta Carl Gebhardt. 4. kötet. In: PSz 1926. 451–453.
60. Theodor L. Haering: *Über Individualität in Natur- und Geisteswelt. Begriffliches und Tatsächliches*. In: PSz 1927. 242–244.
61. *A magyar tudománypolitika alapvetése*. Szerkesztette Magyary Zoltán. In: PSz 1927. 512–515.
62. N. O. Losskij: *Handbuch der Logik* (Leipzig 1927). In: Athenaeum 1928. 172–176.
63. Max Wundt: *Fichte* (Stuttgart, 1927). In: PSz 1928. 344–347.
64. Graf Keyserling Hermann: *Das Spektrum Europas* (Heidelberg, 1928). In: Föld és Ember, 1928. 64–66.
65. Hans Driesch: *Philosophische Forschungswege* (Leipzig 1930). In: PSz 1931. 140–143.
66. Dr. Trócsányi Dezső: *Mándi Márton István tudományos munkássága*. In: PSz 1933. 340–342.
67. Emile Bréhier: *Histoire de la Philosophie Allemande*. In: PSz 1933. 384–385.
68. Nicolai de Cusa: *Opera Omnia*. In: PSz 1933. 449–450.
69. *A mivолtság javainak nevelői jelentősége*. Bruno Bauch: *Die erzieherische Bedeutung der Kulturgüter* (Leipzig 1930). In: Budapesti Szemle 1934. 243–248.
70. Alexander Pfänder: *Die Seele des Menschen*. In: PSz 1934. 647–649.
71. Hans Heyse: *Idee und Existenz* (Hamburg 1935). In: Szellem és Élet 1936. 216. (B. GY. aláírással)
72. Karl Jaspers: *Vernunft und Existenz* (Groningen). In: Szellem és Élet 1936. 215–216. (B. GY. aláírással)
73. Ereky István: *Egyetemi reform*. In: Szellem és Élet 1937. 66–67.
74. Prof. J. Hessing: *Das Selbstbewusstsein des Geistes*. In: Szellem és Élet 1938. 111–112.
75. Dr. Hans R. G. Günther: *Das Problem des Sichselbstverstehens*. In: Szellem és Élet 1938. 124–125.
76. Szabó Irén: *Böhm Károly etikája*. In: Szellem és Élet 1938. 125.
77. Gróf Révay József: *A megismerés antinómiája Kantnál*. In: Szellem és Élet 1938. 126.
78. Kerekes Sándor: *Lomnitz Meltzl Hugó 1846–1908*. In: Szellem és Élet 1938. 126.

79. Báró Brandenstein Béla: *Az ember a mindenségben*. In: Szellem és Élet 1938. 158–161.
80. Edward Yarnall Hartshorne, Jr.: *The German University and National Socialism* (London 1937). In: Szellem és Élet 1939. 37.
81. Kislégghi Nagy Dénes: *Universálismus. Spann Otmár bölcséleti és gazdasági tanai*. In: Szellem és Élet 1939. 37–38.
82. Ilyefalvi Tankó Béla: *A modern világkép kialakítói*. In: Szellem és Élet 1939. 38–39.
83. Újszássy Kálmán: *A falunevelés szellemi alapjai*. In: Szellem és Élet 1939. 181–182.
84. Illyés Gyula: *Lélek és kenyér. Kozmutza Flóra értelmiségi és ösztön-vizsgálataival*. In: Szellem és Élet. 1940. 45.
85. *Mi a magyar?* Szerkesztette Szekefű Gyula. In: Szellem és Élet 1940. 45–46.
86. Max Clara: *Das Problem der Ganzheitnin der Modernen Medizin* (Leipzig 1940). In: Szellem és Élet 1942. 238–239.
87. *Laotse. Írta Gyulai Zoltán*. In: Szellem és Élet 1943. 94–95.
88. *Etudes Bergsoniennes*. In: Szellem és Élet 1943. 95.
89. *Die Gründung der Reichsuniversität Posen*. In: Szellem és Élet 1943. 97–98.
90. Bíró Sándor: *Falusiak a középosztályban*. In: Szellem és Élet 1943. 97–98.
91. *[A Philosophische Bibliothek 75. évfordulójára.]*. In: Szellem és Élet 1943. 171–172.
92. *A Züriches Hochschulenverein évi nagygyűlése*. In: Szellem és Élet 1943. 172.
93. *Az új Rákóczi-arc* (Zolnai Béla: II. Rákóczi Ferenc). In: Erdélyi Helikon 1943. 351–354.
94. G. R. G. Mure: *An Introduction to Hegel*. In: Athenaeum 1945–1946. 38.
95. Alfred Cobban: *The Crisis of Civilization*. In: Athenaeum 1945–1946. 48.
96. Michael Roberts: *The Recovery of the West*. In: Athenaeum 1945–1946. 49.
97. Lewis Mumford: *The Condition of Man*. In: Athenaeum 1945–1946. 50.
98. Bertrand Russell: *Hystory of Western Philosophy*. In: Athenaeum 1947. 45–46.
99. Norman K. Smith: *The Philosophy of David Hume*. In: Athenaeum 1947. 46.

III. Közreadások és szöveggondozások

1. Dr. Bartók György püspök összegyűjtött művei. Egyházi beszédek és elmélkedések. Kolozsvár I. k. 1910.; II. k. 1912. 156+160 l. [Kiadja Bartók György és Ravasz László]
2. Böhm Károly: *Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig* [A kéziratot közreadja Bartók György]. In: Athenaeum 1912. II–III. sz. 1–30. IV. sz. 1–34.
3. Böhm Károly: *Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. IV. rész. A logikai érték tana.* In: Kolozsvár 1912. 440 l. [Közrebocsátja Bartók György]
4. Böhm Károly: *Összegyűjtött művei. Tanulmányok, értekezések. I. kötet.* Budapest 1913. 224 l. [Közrebocsátja Bartók György]
5. Böhm Károly: *Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. V. rész. Az erkölcsi érték tana. Sajtó alá rendezte s a bevezetőt írta Bartók György.* Budapest 1928. XXIII+278 l.
6. Böhm Károly *székfoglaló beszéde a kolozsvári egyetemen (1896. márc. 3.).* In: Szellem és Élet 1941. 187–191.
7. Böhm Károly: *Az értékelés analysise (Az 1908–909-es tanév I. félévének első hat előadása)* [Közreadja Bartók György]. In: Szellem és Élet 1942. 45–58.
8. Böhm Károly: *Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. VI. rész. Az aesthetikai érték tana.* Budapest 1942. XII +344 l. [Sajtó alá rendezte és az előszót írta Bartók György]
9. Böhm Károly: *A tragikum fejtegetésének logikai sora* [Az 1907-es kéziratot közzéteszi Bartók György]. In: Szellem és Élet 1943. 1–21.
10. Böhm Károly: *A tragikum fejtegetésének logikai sora* [Az 1907-es kéziratot közzéteszi Bartók György]. Kolozsvár 1943. 23 l. (Szellem és Élet könyvtára. Új sorozat 29. sz.)

Bartók Györgyre és műveire vonatkozó írások

1. (Aleph) [Ravasz László?]: *Elmélkedések az üdv evangéliumáról*. Írta Menegoz Jenő. A szerző engedelmével fordította ~. In: Egyetemi Lapok 1902. 28.
2. V. [Váró Ferenc?]: *Elmélkedések az üdv evangéliumáról*. Írta Menegoz Jenő. In: PSz 1902. 600–602.
3. Tankó Béla: *Az akarat szabadság problémája*. Írta ~. In: EPL 1907. 305–306.
4. *Új teológiai tanár*. In: RSz 782.
5. *Változás a tanárkarban*. In: Az Erdélyi Református Egyházkerület Theológiai Fakultásának Értesítője az 1908–1909. tanévről. 50.
6. Ozorai Frigyes: *Kálvin mint nevelő*. In: Magyar Paedagogia 1909. 657.
7. Nagy Károly: *Üdvözlő és tanévmegnyitó beszéd*. In: Az Erdélyi Református Egyházkerület Theológiai Fakultásának Értesítője az 1909–1910. tanévről 27–32.
8. Szelényi Ödön: *Az erkölcsi érték philosophiája*. In: PSz 1912. 112–115.
9. *Magántanárok*. A kolozsvári Magyar Királyi Ferenc József Tudományegyetem Almanachja az MCMXII–XIII. tanévre. 36.
10. *Böhm Károly tana és személyisége*. In: Magyar Paedagogia 1914. 103.
11. Szelényi Ödön: *Böhm Károly tana és személyisége*. In: PSz 1913. 657–658.
12. R.L. [Ravasz László]: *A Böhm Károly Társaság megalakulása*. In: PSz 1913. 313–315.
13. *Nyílt tér* [Dr. Bartók Györgyné Akontz Ilonka gyászjelentése]. In: Újság 1914. aug. 9.
14. *Dr. Bartók Györgyné* [Nekrológ]. In: RSz 1914. 542.
15. Ravasz László: *Az Úr gondolata (Dr. Bartók Györgyné ravatalánál)*. In: RSz 1914. 539–541.
16. Frank Antal: *Háború, közművelődés, nemzetnevelés*. In: Magyar Tanítóképző 1917. 59–61.
17. V.J. [Vásárhelyi József]: *Háború, közművelődés, nemzetnevelés*. In: PSz 1916. 375–378.
18. I. L. [Imre Lajos]: *Háború, közművelődés, nemzetnevelés*. In: Magyar Paedagogia 1916. 432–433.
19. *Dr. Bartók György egyetemi tanár*. In: RSz 1917. 215.
20. *Jelentés a Bródy-díjról (Bartók György: Háború, közművelődés, nemzetnevelés)*. In: Akadémiai Értesítő 341. füz. 1918. 229–230.

21. *Jelentés a Gorove-pályázatról (Kant etikájának és az etika történelmi hatásának kritikai tárgyalása)*. In: Akadémiai Értesítő 341. füz. 1918. 252–254.
22. *Dr. Bartók György a Gorove-díj nyertese*. In: RSz 1918. 259.
23. *Bartók, Georg* [szócikk] *Das Geistige Ungarn*. Biographisches Lexikon Herausgegeben von Oskar Krücken und Imre Parlagi. I. Band. Wien–Leipzig [1918] 74.
24. T. B. [Tankó Béla]: *A mi vallásunk*. In: PSz 1919. 78–80.
25. *Bartók György* [adatai]. Barcsay Adorján – Palatinus József: *A szabadkőművesség bűnei. Egy vidéki páholy titkai*. Budapest, 1921. II. k. 31.
26. Kristóf György: *Petőfi lelke*. In: Pásztortűz 1922. II. k. 668–669.
27. T. S. [Tavaszy Sándor]: *Petőfi lelke*. In: RSz 1923. 87.
28. –rtm– [Hartmann János]: *Petőfi lelke*. In: Napkelet 1923. 672–673.
29. Makkai Sándor: *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*. Cluj–Kolozsvár 1925. 40–43.
30. Pr.: *Új magyar Kant-könyv*. In: Századunk 1926. 322.
31. Varga Sándor: *Kant*. In: Athenaeum 1926. 86–87.
32. Tankó Béla: *Kant*. In: Theologiai Szemle 1926. 733.
33. T. S. [Tavaszy Sándor]: *Kant*. In: RSz 1926. 46–47.
34. Halász Gábor: *Kant*. In: Napkelet 1926. 675–676.
35. Trócsányi Dezső: *Kant*. In: PSz 1926. 454–455.
36. K. Gy. [Kornis Gyula]: *A philosophia lényege*. In: Athenaeum 1926. 72–73.
37. *Bartók György, dr., ifj., málnási* [szócikk]. Magyar Irodalmi Lexikon. Szerkesztette dr. Ványi Ferenc középiskolai tanár. Budapest [1926]. 125.
38. V. S. [Varga Sándor]: *Régi és új lélektan*. PSz 1926. In: Athenaeum 1927. 295.
39. *Széchenyi és Fichte*. Budapesti Szemle 1926. In: Athenaeum 1927. 293.
40. Trócsányi Dezső: *Az erkölcsi értékeszme története*. I. In: PSz 1927. 321–323.
41. *Magyar Tudományos Akadémia. Tagajánlások 1927-ben*. Budapest 1927. 15–17.
42. *Özv. dr. Bartók Györgyné*. In: RSz 1927. 710.
43. *Bartók György* [szócikk]. A Napkelet Lexikona. Budapest 1927. I. k. 120.
44. *Bartók György* [szócikk]. Irodalmi Lexikon. Szerkesztette Benedek Marcell. Budapest 1927. 103.
45. *Dr. Bartók Györgyné hamvait hazahozták Budapestről*. In: RSz 1928. 382.

46. Makkai Sándor: *Megérkezés. Özv. dr. Bartók Györgyné hazahozott hamvai felett* 1928. június 7-én. In: RSz 1928. 375–376.
47. Bartók György [adatai]. Magyar Tud. Akadémiai Almanach MCMXXVIII-ra. 40–41. [A következő évfolyamokban is.]
48. *A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája*. Összeállította M. Buday Júlia dr. Budapest 1929.
49. Szelényi Ödön: *Böhm Károly*. In: PSz 1929. 116–118.
50. Nagy József: *Böhm Károly*. In: Athenaeum 1929. 86–88.
51. Noszlopi László: *Böhm Károly: Az ember és Világa* V. rész. In: Athenaeum 1929. 165–167.
52. T. S. [Tavaszy Sándor]: *A „rendszer” filozófiai vizsgálata*. In: Erdélyi Irodalmi Szemle 1929. 397–398.
53. Rácz Lajos: *A „rendszer” filozófiai vizsgálata*. In: PSz. 1929. 490–492.
54. Joó Tibor: *Az „eszme” filozófiai vizsgálata*. In: PSz 1930. 335–337.
55. Tankó Béla: *Bartók György – Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcslete*. In: PSz. 1930. 761–764.
56. Joó Tibor: *Bartók György – Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcslete*. In: Napkelet 1931. 453–455.
57. Trócsányi Dezső: *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcslete*. In: Társadalomtudomány 1931. 218–219.
58. Nagy József: *Bartók György (málnási)* [szócikk]. Gutenberg Nagy Lexikona. Minden ismeretek tára. Ötödik kötet. Budapest 1931. 342.
59. *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcslete*. In: Széphalom 1932. 4–6. sz. 79.
60. Varga Sándor: *A szellem fogalma Bartók György filozófiájában*. In: Athenaeum 1932. 246–248.
61. Joó Tibor: *A „szellem” filozófiai vizsgálata*. In: PSz 1935. 147–149.
62. V. J. [Venczel József]: *A „szellem” filozófiai vizsgálata*. In: Erdélyi Múzeum 1935. 186.
63. *Bartók György (málnási)* [szócikk]. Révai Nagy Lexikona. Bp. én. XIX. köt. 846.; XXI. köt. 131.
64. Joó Tibor: *A középkori és újkori filozófia története – Az erkölcsi értékeszme története*. II. In: Psz 1936. 179–181.
65. *Bartók György* [szócikk]. Új Lexikon. Bp. 1936. I. köt. 446.
66. Joó Tibor: *Világfelfogásunk válsága*. In: PSz 1937. 31–32.
67. Kornis Gyula: *Ösztön, tudat, öntudat*. In: Athenaeum 1937. 363–364.
68. *Jelentések a pályázatokról (Bartók György: Az erkölcsi értékeszme története)*. In: Akadémiai Értesítő 466. füz. 1938. 34–35.
69. Tankó Béla: *Ember és élet*. In: Szellem és Élet 1939. 182–185.
70. Kibédi Varga Sándor: *Magyar és német filozófia (Az erdélyi és a bádeni iskola)*. In: Budapesti Szemle 1939. 176–188.

71. Kibédi Varga Sándor: *Bölcseleti embertan*. Budapesti Szemle 1940. 156–158.
72. *Bartók György (málnási)* [szócikk]. Gulyás Pál: Magyar írók élete és munkái. II köt. Bp. 1940. 620–622.
73. Faragó László: *Ember és élet*. In: Athenaeum 1940. 181–182.
74. Marót Károly: *Málnási Bartók György – Ember és élet*. Különlevonat a Társadalomtudomány 1940/4. számából. 4 l.
75. Aldobolyi Nagy Miklós: *Málnási Bartók György – Ember és élet*. In: Nevelésügyi Szemle 1940. 36–38.
76. Ervin Gábor: *Málnási Bartók György – Ember és élet*. In: Jelenkor 1940. 12.
77. Berg Pál: *Bartók György paedagógiája*. Különlevonat a Nevelésügyi Szemléből [Szeged 1940]. 8 l.
78. (vj.) [Végh József]: *Dr. Bartók György egyetemi rektort választotta nagy lelkesedéssel elnökévé a kolozsvári Nemzeti Kaszinó*. In: Ellenzék 1941. febr. 10.
79. Tavaszy Sándor: *Magyar bölcseleti antropológia*. In: Szellem és Élet 1941. 187–254.
80. *Bartók György kitiintetése*. In: Rsz 122.
81. Baránszky-Jób László: *Böhm Károly: Az aesthetikai érték tana. Sajtó alá rendezte Málnási Bartók György*. In: Athenaeum 1942. 441–444.
82. *Bartók György* [szócikk]. Sándor Pál: Filozófiai Lexikon. Bp. [1943?]. 85–86.
83. *Dr. Málnási Bartók György, a filozófia ny. r. tanára*. [Bibliográfia]. A régi székhelyére visszatért kolozsvári M. Kir Ferenc József Tudományegyetem nyilvános és rendkívüli tanárainak kolozsvári tanári működésük megkezdése előtt kifejtett tudományos munkássága. Melléklet a Kolozsvári M. Kir. Ferenc József Tudományegyetem 1940–41. tanévi működéséről szóló beszámolóhoz. Kolozsvár 1944. 143–147.
84. *Bartók György* [életrajzi adatok és bibliográfia]. Szegedi Egyetemi Almanach 1921–1970. Szeged 1971. 58.
85. Gaál Gábor: *Válogatott írások*. III. k. Bukarest 1971. 210–211, 355–357, 362.
86. Tamás Gáspár Miklós: *Egy szerény filozófus emlékére*. In: Korunk 1971. 761.
87. Sándor Pál: *A magyar filozófia története 1900–1945*. I. k. Bp. [1973]. 489–501.
88. *Bartók György, ifj.* [szócikk]. Zoványi Jenő: Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon. Bp. 1977. 54.
89. Mikó Imre: *A csendes Petőfi utca*. Kolozsvár–Napoca, 1978. 43–44.

90. Bartók György [szócikk]. Magyar Életrajzi Lexikon. III. k. Bp. 1981. 57.
91. Bartók György, málnási [szócikk]. Romániai Magyar Irodalmi Lexikon. I. köt. Bukarest 1981. 185–186.
92. Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Bern 1981. 70–73.
93. Larry Steindler: *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. München 1988. 256–262.
94. Mariska Zoltán: *Egy magyar filozófus szellemi portréja. Málnási Bartók György élete és filozófiája* (bölcsezdoktori értekezés, kézirat). Miskolc 1988. 150 l.
95. Mariska Zoltán: *Szabálytalan gondolatok a magyar filozófiáról*. In: Borsodi Szemle 1990. 4. sz. 1–15 l.
96. Tibor Hanák: *Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriss*. München 1990.
97. Mariska Zoltán: *Az erkölcsi érték filozófusa*. In: A van és a kell világa (Fejezetek a magyar etika történetéből). Budapest 1990. 136–154.
98. Mariska Zoltán: *Szabálytalan gondolatok a magyar filozófiáról*. In: Borsodi Szemle 1990/4. 1–15.
99. Percz László: *Egy elfeledett magyar szellemfilozófus* (Portrévázlat Bartók Györgyről). In: UNIO 1991/2. 30–40.
100. Hanák Tibor: *A magyar filozófia századunk első felében*. In: Műhely 1991/2. 3–14.
101. Mariska Zoltán: *A filozófiai szintézis lehetőségei Böhm és Bartók gondolatvilágában* (kandidátusi értekezés, kézirat). Miskolc 1992. 255 l.
102. Mariska Zoltán: *Bartók György és a kolozsvári egyetem*. In: Holnap 1992/1. 32–34.
103. Mariska Zoltán: *A filozófia nevében Karácsony Sándorról és Bartók Györgyről*. In: Holnap 1992/7–8. 50–54.
104. Mariska Zoltán: *Az ember és Világa* (Böhm Károly filozófiájáról). In: Jászkunság 1992/4. 13.
105. Mariska Zoltán: *Böhm szintézisének kapcsolódási pontjai és filozófiatörténeti összefüggései*. In: Separatum Acta Academiae Paedagogicae Agriensis Nova Series Tom. XXI. Sectio Philosophistica, Eger 1993. klny. 99–111.
106. Mariska Zoltán: *Málnási Bartók György 1882–1970*. In: Theológiai Szemle 1993. 4. sz. 234–240.
107. Révész Imre: *Vallomások. Teológiai önéletrajz és válogatott kiadatlan kéziratok 1944–1949*. Budapest 1994. 11–16.
108. Bartók György, ifj. [szócikk]. In: Magyar Nagylexikon. III. k. Bp. 1994. 323.

109. Kissné Novák Éva: *Értékelméletek a magyar filozófiai gondolkodásban*. In: Gondolatok gondolatokról. Miskolc 1994. 280–291.
110. Mariska Zoltán: *Málnási Bartók György – A filozófiai szintézis lehetősége*. In: Gondolatok gondolatokról. Miskolc 1994. 291–298.
111. Mariska Zoltán: *Magyar morálfilozófus a tízes években*. In: Miskolci Egyetem Közleményei, Bölcsészettudományi Intézet. I. évfolyam, Miskolc 1994. (klny is) 167–176.
112. Gaal György: *Egy élet a filozófia jegyében: Bartók György*. In: Helikon 1995. febr. 5.
113. Mariska Zoltán: *A magyar filozófiai kultúra tantárgyszerű oktatásáról*. In: Publicationes Universitatis Miskolciensis (Sectio Philosophica). Miskolc 1995. 30.
114. Mariska Zoltán: *Újabb adalék a magyar filozófiai kultúra történetéhez. Recenzió*. Szabadfalvi József: Moór Gyula. Egy XX. századi magyar jogfilozófus pályaképe (Osiris–Századvég, Bp. 1994.) c. könyvről Bartók-utalásokkal. In: Új Holnap 1996. január 41. évfolyam (Új Folyam 3.) 64–67.
115. Percz László: *Filozófiai irányzatok és viták a két világháború között*. In: Pro Philosophia Füzetek 1997/11–12. 43–46.
116. Percz László: *Túl a neokantianizmuson – vázlat az Erdélyi Iskoláról*. In: Pro Philosophia Füzetek 1998/13–14. 219–236.
117. Mariska Zoltán: *Bartók György filozófiája a két világháború közötti időkben*. In: Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében. Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc 1999. 161–170.
118. *A Szegedi Tudományegyetem múltja és jelene 1921–1998*. Filozófia – BTK. Szeged 1999. 125–130.
119. Mariska Zoltán: *Böhm és Bartók*. In: Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged 2000. 108–114.
120. Szélyes Éva: *Szellemfilozófia és antropológia Málnási Bartók György gondolkodásában*. In: Korunk 2000/12. sz. 61–66.
121. Mariska Zoltán: *Filozófussors – Magyarországon*. In: Korunk 2000/12. sz. 124–134.
122. Mariska Zoltán: *Tizenkét prédikátor (Előadás az Esterházy Károly Tanárképző Főiskola Filozófia Tanszékének jubileumi konferenciáján*. 2000. szeptember. A konferencia anyaga kiadásra kerül 2001. nyarán.)
123. Mariska Zoltán: *A Szellem és az Életmező (Előadás a „Filozófia és teológia viszonya a magyar szellemi életben” c. nemzetközi konferencián*. Miskolc–Kolozsvár, 2000. október. A konferencia anyaga kiadásra kerül.)

A Szellem és Élet repertórium (1936–1944) (szerk. Bartók György)

1936/1.

1. füzet

1. Bartók György: *Beköszöntő*. 1.
2. Tankó Béla: *A szabadság problematikája*. 2–9.
3. Benedek László: *A pszichiátria a társas utilizmus szolgálatában*. 10–27.
4. Boda István: *A filozófia eszményéről és feladatáról*. 28–49.
5. Várkonyi Hildebrand: *Az egyetem eszméje és az ifjúság*. 50–56.
6. Marót Károly: *A szellemi élet kezdetei*. 57–66.
7. Tettamanti Béla: *A neveléstudomány két újabb magyar rendszere*. 67–74.
8. Varga Sándor: *A lét oksági meghatározottsága és a kultúrateremtés szabadsága*. 75–86.

9. Elvek, könyvek, folyóiratok

- Immanens ideáлизmus lélektani alapon*. (Boda István lélektani felfogása) [Tomori Viola] 87–90.
- Imre Sándor: *A neveléstudomány magyar feladatai*. Szeged. 1935. 136 l. [Várkonyi Hildebrand] 91–92.
- Zolnai Béla (*Irodalom és Biedermeier*); Molnár Antal (*Zeneesztétika és szel-lemtudomány*); Mitrovics Gyula (*Esz­tétika és kritika*); Kislég­hi Nagy Dénes (*Mandville*); Kincs Elek (*Élet, gondolat, válasz*); Ifj. Bibó István (*Kényszer, jogszabadság*) c. tanulmányainak rövid ismertetése.

Lapok szemléje: *Revue Philosophique* [1935. évi 3. és 4. szám]; *Blätter für Deutsche Philosophie* [9. kötet 3–ik füzet]; *Kantstudien* [40. kötetének I/3. füzet]; *Die Tatwelt* [1935. évf. 2. füzet]; *Folia Zoologica et Hydrobiologica* [Riga 1935. I. szám]; *Társadalomtudomány* [1935. évi I. szám]; *Vigilia* [1935. húsvéti száma]; *Magyar Pszichológiai Szemle* [1935. évf.]; *Állattani Közlemények* [XXXI. k. 3–4. füzet és a XXXXII. k. 1–2. füzet]; *Irodalomtörténeti Közlemények* [1934. évf.]; *Protestáns Szemle* [1935. 7–9. füzet]; *Athenaeum* [1935. évf. 1–4. füzet]; *Cselekvés Iskolája* [1935–36. évf. 1–2. szá-

ma]; Rudolf Metz: *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Gross Britannien*. 2. kötet, Leipzig 1935. [Nagybritannia fil. áramlatáról]; [B. Gy.] 93–96 l.

10. Német és francia nyelvű rezümék (Kurze Auszüge)

Die Problematik der Freiheit. Von Béla Tankó. 97–99.

L'idéal et le devoir philosophiques. Par Étienne de Boda. 99–103.

Bewusst sein und sprache. Von Karl Marót. 103–104.

Zwei neuere ungarische Systeme der Erziehungswissenschaft. Von Béla Tettamanti. 104.

Die kausale Bestimmtheit des Dasein und die Freiheit des Kulturschaffens (Auszug). Von Alexander von Varga (Budapest). 104–106.

1936/2.

2. füzet

11. Mitrovics Gyula: *Mai bölcséletünk problematikájához*. 109–113.

12. Makkai Sándor: *Filozófia és irodalom*. 114–118.

13. Imre Sándor: *A nemzet fogalma mai nevelésünkben*. 119–128.

14. Horváth Barna: *Lét, érvény, jog*. 129–143.

15. Dr. Tavaszy Sándor: *A racionális gondolkodás és az egzisztenciális gondolkodás*. 144–150.

16. Zolnai Béla: *Az irodalomtudomány változásai*. 151–156.

17. Joó Tibor: *A klasszicizmus és a romantika összefüggései*. 157–163.

18. Elvek, könyvek, folyóiratok

Baránszky-Jób László: *Bevezetés az esztétikába*. Budapest 1935. [Tankó Béla] 164–165.

Prahács Margit: *A zeneesztétika alapproblémái*. Budapest 1935. [Tankó Béla] 165–166.

Boda István: *Bevezető a lélektanba (Egy lélektani rendszer vázlat)*. Budapest 1934. [Tankó Béla] 166–169.

Sir James Jeans: *Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis*. (The new background of science). Fordították H. Weyl és L. Nordheim, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart–Berlin 1934. 323 l. [Bay Zoltán] 169–170.

Dr. Harsányi István: *A hazugság, mint nevelési probléma*. Sárospatak 1935. 140 l. [Tettamanti Béla] 170–174.

- Hans Reichenbach: *Atom und Kosmos, das physikalische Weltbild der Gegenwart*. Berlin 1930. 323. l. [Bukovszky Ferenc] 174–176.
 Harten Hans: *Die Wertform der Gerechtigkeit*. Berlin 1934. Verlag Franz Vahlen. S. 110. [Dr. MeccsérJózsef] 176–177.
 Dr. Noszlopi László: *Jellemlátás és jellemidézés*. Megjelent a Szent István Társulat kiadásában, Budapest 1935. [Strausz Antal] 177–178.

19. Német nyelvű rezümék (Kurze Auszüge)

- Zur Problematik unserer heutigen Philosophie*. Von Gy. Mitrovics. 179.
Philosophie und Literatur. Von Alexander Makkai 179–181.
The concept of nation in the Education of to-day. By Sándor Imre 181.
Sei. Gelten. Recht. Von Barna Horváth 181–183.
Das rationale und das existentielle Denken von A. Von Tavaszy. 183–184.
Die Wesensbeziehungen zwischen Klassik und Romantik. Von T. v. Joó. 184.

1936/3.

3. füzet

20. Kondor Imre: *Történelem és politika*. 185–196.
 21. Tettamanti Béla: *Dilthey pedagógiai rendszere*. 197–206.
 22. Marót Károly: *A filozófia történetírásának jelen kilátásai*. 207–213.

23. Elvek, könyvek, folyóiratok

- Lapok szemléje: Budapesti Szemle [1935. évi júliusi füzet]; *Revue Philosophique* [1935. júl–aug. füzet]; *Athenaeum* [1935. évi 5–6. füze-
 tei];
 Karl Jaspers: *Vernunft und Existenz*. Groningen 1935. [B. Gy.] 215–216.
 Hans Heyse: *Idee und Existenz*. Hamburg 1935. [B. Gy.] 216.
 Reitzer Béla: *A proletárnevelés kérdéséhez*. Szeged 1935. (103. l.) [Dr. Tomori
 Viola] 216–218.

24. Német és francia nyelvű rezümék (Kurze Auszüge)

- Histoire et politique*. Par I. Kondor 219.
Das pädagogische System Diltheys. Von Béla Tettamanti. 220–221.
Eine Philosophiegeschichte up to date. Von K. Marót. 221–222.

1936/4.

4. füzet

25. Dr. Faust Ágoston: *Rickert Henrik filozófiája*. 225–229.
26. Újszászy Kálmán: *Az „időbeli” és az „idői” ember. (Existenciálizmus és magatartás)*. 230–238.
27. Dr. Vas Tibor: *A tiszta jogtan és a szemléleti jogelmélet*. 239–253.
28. Bartók György: *Egy új erkölcsfilozófia (Bruno Bauch: Grundzüge der Ethik c. művének megbeszélése)*. 254–258.

29. Elvek, könyvek, folyóiratok.

- Kiss Tihamér László: *A humanizmus és protestantizmus hatása a franciaországi nevelésre és oktatásra a XVI–ik században*. Szeged 1936. 201 l. [Juhász Béla] 259–262.
Tomori Viola: *A parasztság szemléletének alakulása. (A parasztság szemléletének és eszmélségi fokának lélektani vizsgálata)*. Szeged 1935. A Szegedi Fiatalok Művészeti Kollégiumának kiadásában. [Strausz Antal] 262–264.
Joó Tibor: *Bevezetés a szellemtörténetbe*. Budapest 1935.
Ortutay Gyula: *Nyírségi és Rétközi parasztmesék*. Gyoma 1935. [Marót Károly] 264.

30. Német nyelvű rezümék (Kurze Auszüge) 265–268.

- Der „zeitliche” und der „zeitige” Mensch. (Existenzialismus und Haltung.)*
Von Kálmán v. Újszászy. (Sárospatak) 265–266.
Die reine Rechtslehre und die anschauungstheoretische Rechtslehre. Von Dr. Tibor Vas 266–267.
Eine neue Ethik. (Das neue Buch Bruno Bauch’s.) Georg v. Bartók 267–268.

1937/1.

1. füzet

31. *Aesthetikai elmélkedések.* (Böhm Károly hátrahagyott jegyzeteiből.) 1–4.
32. Tettamanti Béla: *Neveléstudományi elvek és nevelélmélet*. 5–15.
33. Újszászy Kálmán: *Szellem és rendszer*. 16–25.

34. Elvek, könyvek, folyóiratok

Bohatec, Josef: *Calvin und das Recht*. Feudingen in Westfalen. 1934. 286 l. [Ifj. Bibó István] 26–27.

Bruno Bauch, jenai egyetemi professzor, a Deutsche Philosophische Gesellschaft elnöke, április hó 19-én és 20-án a szegedi egyetem meghívására két előadást tartott az egyetem aulájában. 28.

35. Német nyelvű rezümék (Kurze Auszüge)

Geist und System.

1937/2.

2. füzet

36. *Aesthetikai elmélkedések*. II. (Böhm Károly hátrahagyott jegyzeteiből) 33–39.

37. Boda István: *A személyi magasrendűség kibontakozása*. I. 40–52.

38. Gerlótei Jenő: *Goethéről*. 53–62.

39. Elvek, könyvek, folyóiratok

Koronczy Teofil: *A matematika filozófiájának vázlata*. (Dolgozatok a Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Philosophiai Seminariumából, 7) 59 l. (ebből 3 l. német kivonat). Székesfehérvár, a Magyar Ciszterci Rend kiadása, a Pannonia Nyomdavállalat nyomása, 1935. [g. k.] 63.

40. Német nyelvű rezümé (Kurzer Auszug)

Über Goethe von Eugen Gerlótei, Debrecen. 67.

1938/3–4.

3–4. füzet

41. Bartók György: *Descartes sorsa Magyarországon*. 69–73.
42. Marót Károly: *A történetírás értelme és értéke*. 74–95.
43. Boda István: *A személyi magasrendűség kibontakozása*. II . 96–110.

44. Elvek, könyvek, folyóiratok

- A református népiskolai nevelés legfőbb kérdései*. Összeállította Dr. Juhász Béla. Nagykovács, 1937. 156 l. [Bartók György] 111.
Prof. J. Hessing: *Das Selbstbewusstsein des Geistes*. Aus dem Holländischen übersetzt von C. Syrkens Kylastra. Unter Mitwirkung von Dr. phil. Kate Nadler. Stuttgart 1936. 254 l. [Bartók György] 111–112.
Makkai Sándor: *Magyar nevelés, magyar műveltség*. Budapest 1937. 252 l. [t. b.] 112–116.
Várkonyi Hildebrand: *Bevezetés a neveléslélektanba*. (Pedagógiai Szakkönyvek, 2/b kötet.) Budapest 1937. 141 l. [t. b.] 116–120.
Horváth Barna: *A jogelmélet vázlata*. Szeged 1937. XXVI + 265 l. [Szabó József dr.] 120–124.
Dr. Hans R. G. Günther: *Das Problem des Sichselbstverstehens*. Berlin 1934. 244 l. [Bartók György] 124–125.
Szabó Irén: *Böhm Károly etikája*. Debrecen 1935. 63 l. [B. Gy.] 125.
Gróf Révay József: *A megismerés antinómiája Kantnál*. Budapest 1936. 47 l. [B. Gy.] 126.
Kerekes Sándor: *Lomnitz Meltzl Hugó 1846–1908*. Bp. 1937. [B. Gy.] 126.

45. Német és francia nyelvű rezümék (Kurze Auszüge)

- Le sort de Descartes en Hongrie*. Par G. de Bartók. 127.
Sinn und Wert der Historiographie von K. Marót. 127–128.

1938/5.

5. füzet

46. *Bevezetés egy esztétikai előadáshoz.* (Böhm Károly hátrahagyott irataiból.) 129–132.
47. Zolnai Béla: *Az ókor-szemlélet változásai.* 133–137.
48. Kondor Imre: *A filozófia történetisége.* 138–151.
49. Tankó Béla: *Két kongresszusról.* 152–156.

50. Elvek, könyvek, folyóiratok

- Dr. Noszlopi László: *A világnézetek lélektana.* Bp. 1937. [T. B.] 157–158.
Báró Brandenstein Béla: *Az ember a mindenségben.* Első kötet. I. Az emberi test. II. Az emberi kultúra. XXVII és 392 l. Bp. M. Tud. Akadémia 1936. – Második kötet. III. Az emberi lélek. XII és 313 l. Bp. M. Tud. Akadémia 1937. – Harmadik kötet. IV. Az ember világhelyzete. X. és 424 l. Bp. M. Tud. Akadémia 1937. [Bartók György] 158–161.
Bartók György: *Ösztön, tudat, öntudat.* (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből.) Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1937. 56. l. [tb.] 162–164.

1939/1.

1. füzet

51. Bartók György: *Schneller István.* 1–2.
52. Dr. Horkay László: *Van-e magyar filozófia?* 3–9.
53. Prohászka René: *A pszichológia tárgyának kettős meghatározása.* 10–17.
54. B. Wigersma: *Die religiöse Weltanschauung und die Philosophie.* 18–33.

55. Elvek, könyvek, folyóiratok

- Dr. Mészáros Olga: *Földrajz és filozófia.* 34–36.
Edward Yarnall Hartshorne Jr.: *The German University and National Socialism.* London 1937. [B. Gy.] 37.
Kisléghi Nagy Dénes: *Univérsálismus.* (Spann Otmár bölceleti és gazdasági tanai.) Budapest 1938. [Bartók György] 37–38.

Ilyefalvi Tankó Béla: *A modern világkép kialakítói*. Magyar Tanítók Könyvtára 2. Budapest 1938. [B. Gy.]38–39.

56. Német és francia nyelvű rezümék (Auszüge)

Gibt es eine ungarische Philosophie? Von L. Horkay 40.

La double définition de l'objet de la psychologie. Par R. Prohászka 40.

1939/2.

2. füzet

57. Imre Sándor: *A hagyományok kétféle hatása*. 41–49.

58. Tettamanti Béla: *Oktatás és oktatáselmélet (Megjegyzések Dr. Prohászka Lajos „Az oktatás elmélete” c. művéhez)*. 50–64.

59. B. Wigersma: *Die religiöse Weltanschauung und die Philosophie*. 65–91.

60. Elvek, könyvek, folyóiratok

Makkai Sándor: *Tudománnyal és fegyverrel. (Arte et marte). A nemzetnevelés terve*. Révai kiadása, Budapest 1939. 192 l. [Aldobolyi Nagy Miklós] 92–95.

61. Német nyelvű rezümék (Auszüge)

Zweifache Wirkungen der Überlieferungen. Von Alexander Imre 95.

Unterricht und Theorie des Unterrichtes. Von Béla Tettamanti 96–97.

1939/3.

3. füzet

62. Bartók György: *Történet és értékelés*. 99–112.

63. Zolnai Béla: *Európa és a magyar irodalom. (Előtanulmány egy külföldi publikációhoz)*. 113–126.

64. Elvek, könyvek, folyóiratok

- E. R. Jaensch: *Der Gegentypus psychologisch-anthropologische Grundlagen deutscher Kulturphilosophie ausgehend von dem was wir überwinden wollen*. Beihefte zur Zeitschrift für angewandte Psychologie und Charakterkunde Beiheft 75 Johann Ambrosius Barth. Leipzig 1938. 512 l. [Baranyi Erzsébet] 127–130.
- Várkonyi Hildebrand: *A gyermekkor lélektana*. I. (Az első hat év). Szeged 1938. 244. l. [Dr. Berg Pál] 130–134.
- Kondor Imre: *Az európai filozófia problémáinak története*. Debrecen 1938. Dr. Bertók Lajos kiadása. 227 l. [Újszászy Kálmán] 134–135.
- Böhm Károly *természetfilozófiája*. Bölcsészetdoktori értekezés. Írta: Ignác Imre. Budapest 1934. 114. és Böhm Károly *természetfilozófiai alapgondolatai*. Bölcsészetdoktori értekezés. Írta: Inotai Imre. Bp., 1936. 69. l. [Dr. Horkay László] 136–137.
- Histoire et évaluation*. 137–138.

1939/4.

4. füzet

65. Schneller Károly: *A statisztika a kollektív lelkiismeret szolgálatában*. (Székfoglaló előadás a Ferenc József Tudományegyetemen, 1939. szeptember 20-án.) 139–150.
66. Mitrovics Gyula: *Az esztétika fogalma és főbb problémái*. 151–167.
67. Marót Károly: *Vallás és „Nép”*. 168–177.
68. Elvek, könyvek, folyóiratok
- Joó Tibor: *A magyar nemzeteszme*. (Franklin Társulat, Budapest 1939. 216 l.) [Dr. Visy József] 178–181.
- Újszászy Kálmán: *A fulunevelés szellemi alapjai*. (Sárospatak 1938. 144 l.) [Bartók György] 181–182.
- Málnási Bartók György: *Ember és Élet*. (A bölcséleti antropológia alapvonalai.) Franklin-társulat kiadása, Budapest é. n. (1939). [Tankó Béla] 182–185.
69. Német és francia nyelvű rezümék (Auszüge)
- La statistique au service de l'éducation pour la collectivité*. Par Ch. Schneller. (Cours d'ouverture á l' Université de Szeged.) 186.

Über der Begriff und die Hauptprobleme der Ästhetik. Von Gyula Mitrovics.
186–187.

Religion und Volk. Von Karl Marót. 187.

1940/1.

1. füzet

70. Visy József: *A mai Németország humánium-szemlélete.* 1–14.

71. Tankó Béla: *Tudomány és vallás.* 15–28.

72. Tettamanti Béla: *Világnézet és világnézettan.* (Megjegyzések Péter Zoltán: Világnézettani alapvetés. Debrecen 1939. 219 l. és Tankó Béla: A világnézet kérdése és a református elvek. Debrecen 1939. 98 l.)
29–35.

73. Bartók György: *Régi magyar filozófusok.* 37–38.

74. Elvek, könyvek, folyóiratok

Baró Brandenstein Béla: *Művészetfilozófia.* A Szent István Társulat kiadása, Budapest 1939. 442 l. [Kincs Elek] 38–44.

Illyés Gyula: *Lélek és Kenyér.* Kozmutza Flóra értelmiségi és ösztön-vizsgálataival. Nyugat kiadása, é. n. 262 l. [Bartók György] 45.

Szegfű Gyula: *Mi a magyar?* Szerkesztette Szegfű Gyula. A Magyar Szemle Társaság kiadása. Budapest 1939. 556 l. [Bartók György] 45–46.

75. Német nyelvű rezümék (Auszüge)

Wissenschaft und Religion. Von Béla Tankó. 47–48.

1940/2.

2. füzet

76. Dr. Reök Iván: *Az élőlények tájékozódása.* 49–66.

77. Bartók György: *Faj. Nép. Nemzet.* 68–92.

78. Elvek, könyvek, folyóiratok

- Ch. Seignobos: *Az európai élet fejlődése*. Athenaeum 1940. 429 l. [Visy József] 93–96.
- Halasy-Nagy József: *Magyar önismeret*. Franklin Társ. Budapest, é. n. [1939.] 169 l. [Visy József] 97–99.
- Artur Baumgarten: *Grundzüge der juristischen Methodenlehre*. Hans Huber Verlag, Bern 1939. 192. [Schuld László] 100.

1940/3.

3. füzet

79. Visy József: *A római embereszmény és a magyar pedagógia*. 101–117.
80. Zolnai Béla: *A műkedvelő Purista lelki alkata*. 118–181.
81. Elvek, könyvek, folyóiratok
- Joó Tibor: *Mátyás és birodalma. 1440–1940*. Atheneum 166. l. [Visy József] 182–184.
82. Francia nyelvű rezümé (Auszüge)
- L'homme idéal des Romains et l'éducation hongroise*. (J. Visy) 185.

1940/4.

4. füzet

83. Böhm Károly *székfoglaló beszéde a kolozsvári egyetemen* (1896. március 3-án). 187–191.
84. Ortutay Gyula: *Kálmány Lajos és a modern néprajzi gyűjtés*. (Magántanári előadás, Szeged 1940. március 14.) 192–202.
85. Marót Károly: *A magyar „Szent-Iván” tanítása*. 203–214.
86. Fábíán István: *Zrínyi és a magyar önismeret*. 215–222.
87. Dr. Berg Pál: *Az angol gondolkodás 1940-ben*. 223–237.
88. Elvek, könyvek, folyóiratok

- Németh Gyula: *Attila és húnjai*. Budapest, Magyar Szemle Társ. 330+XX l. [Visy József] 238–241.
- Málnási Bartók György: *Ember és élet. A bölcséleti antropológia alapvonalai*. Franklin-Társulat kiadása, 1939. Nagy nyolcadrét, 296 l. [Tavaszy Sándor] 241–249.
- Halasy-Nagy József: *Ember és Világ*. Kir. M. Egyetemi Nyomda, Budapest é. n. (1940) 251 l. [Marót Károly] 249–251.
- Halasy-Nagy József: *Mai politikai rendszerek*. Franklin Társ. Budapest é. n. (1940) 145 l. [Visy József] 251–252.
- Kornis Gyula: *A magyar politika hősei*. Franklin Társulat, Budapest 1940. 460 l. [Visy József] 252–254.

1941/1.

1. füzet

89. Zolnai Béla: *Áprily Peer Gynt-je*. 1–5.
90. Tavaszzy Sándor: *A természettudományos világnézet jelentősége*. 6–14.
91. Maknai Ernő: *Adalékok a magyar filozófia történetéhez*: Pósházi János. 32–33.
92. Murányi József: *Az értékelés problematikája*. I. 15–31.

93. Elvek, könyvek, folyóiratok

- Künkel, Fritz: *A közösség. A közösség lélektan alapfogalmai*. Ford. Vető Lajos. Budapest. 1940. [Bibó István] 34–38.
- Földes-Papp Károly: *Az autonóm ismeretelmélet fogalma. Rickert és Hartmann ismerettanának bírálata alapján*. Budapest 1941. [Tankó Béla] 38–41.
- Eckhardt Sándor: *Úr és paraszt a magyar élet egységében. A Magyarságtudományi intézet kiadása*. Budapest 1941. 224 l. [Marót Károly] 42–44.

1942/2.

2. füzet

94. Böhm Károly: *Az értékelés analysise*. 45–58.

95. Tavaszy Sándor: *A polgári gondolkodás*. (Zolnai Béla könyve: A magyar Biedermeier.) 59–64.
 96. Murányi József: *Az értékelés problematikája*. II. (folyt.) 65–79.
 97. Szabó József: *Egy új jogelmélet*. (*Sperantia műve*.) 80–89.
 98. Makkai Ernő: *Adalékok a magyar filozófia történetéhez*: Pósa-házi János *Introductorium Philosophicum-a*. 90–98.

99. Elvek, könyvek, folyóiratok

- Fichte magyarul*. [Tavaszy Sándor] 99–100.
A felvilágosodás jogbölcselete. [Dr. Szabó József] 100–103.
A magyar jog fejlődése a Trianont követő husz év alatt. (A kolozsvári m. kir. Ferenc József Tudományegyetem Jog- és Államtudományi Karának kiadványai. I. Kolozsvár 1941. [Dr. Urbán Gusztáv] 104–105.
 Böhm Károly: *Ember és Világa*. Philosophiai kutatások, I. rész: Dialektika, vagy alapphilosophia. Budapest 1941. [Újszászy Kálmán] 105–106.

100. Német nyelvű rezümék (Auszüge)

- Die Analyse des Wertens* von K. Böhm. 107–110.
Die Problematik des Wertens von Dr. Josef Murányi. 110–114.
Eine neue Rechts-theorie von Josef Szabó. 114–115.
Beiträge zur Geschichte der ungarischen Philosophie. Johann Pósa-házi. Von E. Makkai. 115–116.

1942/3.

3. füzet

101. Molnár Zoltán: *A renaissance-kutatás útja és eredményei*. 117–165.
 102. Makkai Ernő: *Adalékok a magyar filozófia történetéhez*: Sipos Pál három ismeretlen levele Kazinczy Ferenchez. 166–170.

103. Elvek, könyvek, folyóiratok

- Losonczy István: *A funkcionális fogalomalkotás lehetősége a jogtudományban*. Egyetemi Nyomda, Budapest 1941.. [Bibó István] 171–175.

104. Német és olasz nyelvű rezümék (Auszüge)

Sviluppo e risultati delle ricerche sul Rinascimento. [Zoltán Molnár] 176–179.
Beiträge zur Geschichte der ungarischen Philosophie. Drei unbekannte Briefe von Paul Sipos an Franz Kazinczy, veröffentlicht von Ernst Makkai. 180.

1942/4.

4. füzet

105. Imre Lajos: *A népművelés, mint pedagógiai feladat.* 181–194.
106. Dr. Murányi József: *A szintetikus ítéletek és a tapasztalat tárgyasságának problémája.* 195–208.
107. Dr. Jancsó Elemér: *Döbrentei Gábor és gr. Széchenyi István.* 209–213.
108. Szabó József: *A jogtudomány helye az emberi gondolkodásban.* 214–229.
109. Garázda Péter: *Reményik-évforduló.* 230–232.
110. Tassyné Dr. Mészáros Olga: *Az ember a filozófiai gondolkodás mérlegén.* 233–235.

111. Elvek, könyvek, folyóiratok

- Bruno Bauch* [Málnási Bartók György]. 236.
Vatai László: *A szubjektív életérzés filozófiája (Dosztojevszkij) 1942.* [Tankó Béla] 236–238.
Max Clara: *Das Problem der Ganzheit in der modernen Medizin.* Leipziger Universitätsreden Heft 4. Leipzig 1940. [Málnási Bartók György] 238–239.

112. Német nyelvű rezümék (Auszüge)

- Die Volksbildung als pädagogische Aufgabe* von Lajos Imre. 240–241.
Ort und Stelle der Rechtswissenschaft in dem menschlichen Denken von Josef Szabó. 241–243.

1943/1–2.

1–2. füzet

113. Böhm Károly: *A tragikum fejtegetésének logikái sora.* 1–21.

114. Dr. Tavaszy Sándor: *Az esztétika ismeretelméleti alapja.* (Böhm Károly: *Az esztétikai érték tana.*) 22–34.
115. Tankó Béla: *Böhm Károly esztétikája.* 35–42.
116. Baránszky-Jób László: *A művészetek felosztása Böhm esztétikájában.* 43–50.
117. Marót Károly: *A klasszika-filológia mai állása Magyarországon.* 51–71.
118. Makkai Ernő: *Adalékok a magyar filozófia történetéhez.* Fogarasi Pap József levele gr. Teleki Józsefhez. 72–75.
119. Jancsó Elemér: *Gróf Mikó Imre ismeretlen levelei.* 76–89.
120. Elvek, könyvek, folyóiratok
Makkai László: *Huizinga a történelem elméletéről.* 90–93.
Makkai Ernő: *Pósaaházi János élete és filozófiája.* (Acta Philosophica. Universitas Francisco-Josephina Kolozsvár) Kolozsvár 1942. Nagy nyolcadrét, 107 l. [Tavaszy Sándor] 93–94.
Gyulai Zoltán: *Laotse.* (I. Tao. II. Az élet) Kolozsvár 1942. [Málnási Bartók György] 94–95.
Valéry Paul etc. Études Bergsoniennes. Presses Universitaires de France, 1942. [Málnási Bartók György] 93.
Die Gründung der Reichsuniversität Posen. (Beszédek a poseni új egyetem megnyitási ünnepélyén 1941. április 27-én.) [Málnási Bartók György] 95–97.
Bíró Sándor: *Falusiak a középosztályban.* Különnyomat a Magyar Szemléből. Bp. 1942. [Málnási Bartók György] 97–98.
Sándor Pál: *Filozófiai lexikon.* I. k. Aall-Erasmus. Faust kiadás. Budapest é. n. [Makkai Ernő] 98–101.
121. Német nyelvű rezümék (Auszüge)
Die erkenntnistheoretische Grundlage der Aesthetik, von A. Tavaszy. 102–103.
Die Aesthetik Karl Böhms, von B. Tankó. 103–105.
Die Gliederung der Künste in der Aesthetik von Karl Böhm, von L. Baránszky Jób. 105–106.
Der gegenwärtige Stand der klassischen Philologie in Ungarn, von Karl Marót. 106–107.

1943/3–4.

3–4. füzet

122. Tankó Béla: *Kant metafizikai reformja*. 108–127.
123. Horkay László: *Válságban van-e a kantianizmus?* 128–136.
124. Jancsó Elemér dr.: *Adalékok a magyar filozófia történetéhez. Sipos Pál két levele a szabad akaratról Aranka Györgyhöz*. 137–156.
125. Makkai Ernő: *Sipos Pál kisebb filozófiai művei*. 157–170.
126. Elvek, könyvek, folyóiratok
- Kierkegaard egy magyar vonatkozása*. [Bartók György] 171.
- Philosophische Bibliothek...*(1943. fennállásának 75. évfordulója) [Bartók György] 171–172.
- Züricher Hochschulverein...*(Évi nagygyűlését 1943. április 29–én tartotta.) [Bartók György] 172.
- Dr. Zsámbéki László: *Élménylanítás*. Újvidék 1943. 79 l. [Várkonyi Hildebrand] 172–174.
- Horváth Barna: *A géniusz pere*. Sokrates-Johanna (Universitas Francisco-Josephina. Acta Juridico-Politica. 3.) Kolozsvár 1942. [Bibó István] 174–177.
- Szepesdi Ervin: *A törvényes igazságosság fogalma*. (Dolgozatok a Pázmány Péter Tudományegyetem erkölcstudományi szemináriumából. 5.) Budapest 1942. 72 l. [Szabó József] 178–180.
- Hermányi Dienes József: *Nagyenyedi síró Heraklitos és hol mosolygós hol kacagó Demokritos*. I–II. k. Erdélyi Ritkaságok 9–10. sz. Minerva kiadás, Kolozsvár 1943. [Makkai Ernő] 180–182.
- Bölöni Farkas Sándor: *Nyuga-teurópai utazás*. Bevezetéssel ellátta dr. Jancsó Elemér. Erdélyi Ritkaságok, 11. k. Minerva kiadás, Kolozsvár 1943 [Makkai Ernő] 182–183.
127. Német nyelvű rezümék (Auszüge)
- Die kantische Reform der Metaphysik*, von B. Tankó. 184–185.
- Ist der Kantianismus in Krise?* Von L. Horkay. 186.

1944/1–3.

1–3. füzet

128. Tankó Béla: *Az igaz, jó és szép*. 1–15.

129. Sulica Szilárd: *A modern plagizátor lélektana*. 16–31.

130. Reök Iván: *A szellemi lények problémája*. 32–71.

131. Makkai Ernő: *Adatok Fogarasi Pap József életéhez és munkásságához*. 72–87.

132. Elvek, könyvek, folyóiratok

Szabó József: *Vétek és felelősség*. 88–91.

Gockler Lajos: *A nevelő-oktatás vezérkönyve*. Bp., 1943. Magy. Nev. Tud. Társ. kiadása. V. [Deák Gábor] 91–93.

133. Német nyelvű rezümék (Auszüge)

Vom Wahren, Guten und Schönen, von B. Tankó. 94–95.

Psychologie des modernen Plagiators, von Sz. Sulica. 95–96.

Névmutató a repertóriumhoz^{*}

Aarne, Antti: 84	Augustinus: 22,108
Abaelar: 22	Avicenna: 120
Ábel Jenő: 101	Axelrod: 120
Ábel Jenő: 117	Babay József: 80
Ábrányi Emil: 89	Babits Mihály: 63,74, 80,
Ach, N.: 43	Bach: 18
Adams: 87	Bachofen: 42
Adickes: 123	Bacon: 22, 83, 99, 128
Ady: 16, 18, 48, 50, 63, 71, 80	Bacsányi: 119
Aeschylus: 36	Bacsónyi János: 63
Ajtai-Abód Mihály: 118, 126	Bakunin: 120
Albertus Magnus: 22, 120	Balás P. Elemér: 39, 99
Alexander: 9	Balassa Bálint: 63
Alföldi András: 50, 117	Balázs János: 117
Almási Balogh Pál: 120	Baldwin, Earl: 87
Altheim, F.: 42	Bálint Sándor: 85, 93
Amesius: 98	Bálint: 67
Amyot: 101	Ballagi Mór: 80
Anaxagoras: 6, 130	Balogh József: 117
Anaximandros: 130	Balzac: 6
Anaximenes: 130	Bally: 6
Anonymus: 63	Banner János: 117
Apáczai Csere János: 23, 41, 52, 63, 83, 98, 126	Baránszky-Jób László: 18
Apáthy: 50	Bárczi Géza: 80
Apáti Miklós: 41, 120	Barcsai: 102
Apponyi Albert: 88	Baróti Szabó Dávid: 80
Áprily Lajos: 89	Bartal György: 119
Aquinoi Szent Tamás: 22, 98, 126	Barth: 50
Aranka György: 119, 124, 125, 126	Bartók György: 8, 22, 50, 55, 72, 74, 76, 85, 108, 115
Arany János: 16, 63, 80, 89, 122, 128	Basarov, Vladimir: 120
Arany László: 84	Basch Viktor: 49
Aristoteles: 6, 14, 20, 31, 36, 42, 62, 66, 70, 74, 76, 83, 92, 98, 101, 113, 115, 116, 120, 122, 126, 128, 131	Basso: 23
Árkosi Gelei Benedek: 120	Báthori Zsófia: 92
Árkosi Tegző Benedek: 120	Bauch, Bruno: 9, 28, 34, 88, 111, 120
Asadowskij: 84	Baudelaire: 47
	Baumgarten, Artur: 66,78, 122
	Bay Zoltán: 18

^{*} A névmutatóban szereplő személynevek különböző előfordulásait nem egységesítettük, azok úgy jelennek meg, amilyen formában a *Szellem és Élet* oldalain utalás történik rájuk. (A szerk. megj.)

Bayer: 83, 120
 Bayle, Pierre: 131
 Beksics: 84
 Bellosics Bálint: 85
 Bembo, Pietro: 101
 Bencsik Béla: 106
 Benedek Elek: 80
 Benedek Marcell: 89
 Beneke: 22
 Benkő József: 126
 Benoît, Pierre: 16
 Beöthy Zsolt: 16
 Béranger: 63
 Berchoux: 47
 Beregszászi Nagy Pál: 73, 120
 Bergson: 19, 23, 42, 74, 76, 88, 120, 128, 130
 Berkeley: 87
 Bernouilli: 63
 Bertalanffy: 49
 Bertholet: 67
 Berze Nagy János: 84
 Berzsenyi Dániel: 16, 68, 78, 107
 Bessenyei: 63, 68, 80
 Bethlen Gábor: 60
 Bethlen Miklós: 41
 Bethlen Pál: 118, 131
 Betzold, Friedrich von: 101
 Bibó István ifj.: 9
 Bibó István: 34
 Binet, Alfred: 120, 132
 Biondo, Flavio: 101
 Biró Sándor: 120
 Bismarc: 70
 Bisztray Gyula: 80
 Blättner: 70
 Boccaccio: 101
 Bod Péter: 63, 126
 Boda István: 9, 18, 49, 120
 Bode: 125
 Bodrero: 23, 39, 50, 74, 90, 106, 130
 Brandes, Georg: 36
 Brandi, Karl: 101
 Brassai Sámuel: 83
 Brauchitsch: 80
 Brelich, Angelo: 117
 Brémont: 16
 Brentano: 85
 Broad: 9
 Bronski, Karl: 101
 Brown, W. L.: 131
 Brunelleschi: 101
 Brunellesco: 101
 Brunetière: 16
 Bruni, Leonardo: 101
 Bruno, Giordano: 87, 101
 Bruyn, J. de: 92
 Bucharin: 120
 Bucsay Mihály: 123
 Budai Ferenc: 83, 120
 Bukovszky Ferenc: 18
 Bulenger, J.: 101
 Burckhardt, Jakab: 70, 101
 Burdach, Konrad: 76, 101
 Burgersdics: 98
 Burmann Ferenc: 118
 Buza László: 99
 Buzinkai György: 92
 Bühler, Charlotte: 64
 Bühler, K.: 6, 18
 Bülow: 80
 Bünker: 84
 Bürger: 113
 Caesar: 70
 Caird: 9
 Calderon: 36
 Campanella: 101
 Carr: 9
 Carrel: 90
 Carstens: 120
 Cartesius: 2, 98
 Cassirer, Ernst: 6, 101, 103
 Castiglione: 101
 Cato: 79
 Cattell, R. B.: 87
 Cattulus: 70
 Cavour: 80
 Chamberlain, H. S.: 77
 Chamberlain, Joseph: 87
 Charron: 41
 Chénier, André: 63
 Chestov: 23

Child: 84
 Cicero: 42, 70, 79, 81, 101
 Cimabue: 101
 Clara, Max: 111
 Clauberg: 131
 Claudel, Paul: 49
 Cohen: 22
 Comenius: 92, 98
 Comte: 22, 83
 Copernicus: 98
 Cordier: 29
 Corneille: 63
 Correns: 130
 Cousin: 130
 Crassus: 124
 Croce, Benedetto: 29, 116
 Cusanus, Nicolaus: 101, 126
 Czambel Samu: 84
 Czente István: 9
 Czuczor: 80
 Császár Elemér: 16
 Csengery János: 117
 Cserey Miklós: 124
 Csiszár Ribitzi Josef: 118
 Csokonai: 63, 80
 Dániel István: 118
 Dante: 101
 Danzel, Tn. W.: 130
 Darwin: 6, 130
 Daudet: 16
 Daumier: 47
 Daur, Albert: 66
 Dávid Ferenc: 63
 Davies: 87
 Dawenport: 3
 Dayka: 16
 Deák Ferenc: 78, 80
 Dékány István: 9, 32
 Delattre: 120
 Delevsky, J.: 23
 Demokritos: 101, 130
 Dénes Tibor: 49
 Dengl János: 80
 Descartes: 14, 22, 41, 48, 49, 55, 83,
 92, 97, 99, 108, 120, 126, 130, 131
 Desewffy Emil: 119
 Desewffy József: 124
 Desewffy: 107
 Desprez, Auguste: 16
 Dessoir: 46, 66, 113, 115
 Dévay Bíró Mátyás: 101, 129
 Devecseri Gábor: 117
 Dézsi Márton: 126
 Dickens: 128
 Diehl: 3
 Diels: 117
 Dillthey, W.: 21, 42, 48, 50, 66, 101,
 115, 126
 Diocletianus: 70
 Dirac: 130
 Dobrovits Aladár: 117
 Domanovszky: 83
 Donatello: 101
 Dormándi László: 52
 Dosztojevszkij: 111
 Döbrentei Gábor: 80, 102, 107, 126
 Driesch: 76
 Droysen: 42
 Dudith András: 63
 Dugonics András: 63, 80
 Dugovics Titusz: 80
 Duns Scotus: 98
 Durkheim: 3, 50
 Dürer, Albert: 66
 Dürkheim, E.: 130
 Eckhardt Sándor: 85, 88, 93
 Eddington: 90, 130
 Ehrenfels: 94
 Eichordt, Ludwig: 95
 Einstein: 42, 130
 Eisler: 120
 Éltes Mátyás: 132
 Empedokles: 122
 Endrődy: 63
 Engels: 120
 Enyvvári Jenő: 120
 Eötvös József: 68, 78, 88
 Erasmus: 71, 79, 101
 Erdélyi János: 11, 85, 92, 98, 118
 Erdélyi József: 93
 Ereky István: 39
 Ernest: 16

Eucken: 76
 Faludi Ferenc: 63
 Farkas Béla: 9
 Farkas Gyula: 80
 Fauré-Fremiet, Ph.: 9
 Fáy András: 88
 Fechner Tivadar: 22, 46, 115, 130
 Fedics Mihály: 84
 Fekete János: 63, 124
 Ferri: 3
 Fettich Nándor: 88
 Feuerbach: 22
 Fichte: 2, 15, 18, 22, 48, 50, 52, 55, 68, 74, 83, 96, 99, 106, 111, 115, 116, 122, 124, 125
 Ficino, Marsilio: 101
 Fináczy Ernő: 7
 Finály Gábor: 117
 Fischer: 77
 Fogarasi Pap József: 80, 118, 126, 131
 Fontenelle: 47
 Fougères: 77
 Földes-Papp Károly: 93, 106
 Förster Aurél: 117
 Fraknói Vilmos: 101
 France, Anatole: 63, 65, 126
 Frazer, J. G.: 85, 130
 Freud, S.: 6, 64,
 Frey Antal: 80
 II. Frigyes: 101
 Fritz, Künkel: 93
 Frobenius, Leo: 117
 Funck-Brentano: 101
 Gáldi László: 117
 Galilei: 101
 Galton: 3, 130
 Gambetta: 80
 Gárdonyi: 63, 68
 Gatz: 18
 Gauss: 97, 130
 Gebhardt, Émile: 101
 Gehlen: 2
 Geibel: 88
 Geley: 50
 Gellius: 101
 Gentile, Giovanni: 101, 116
 George, Stefan: 50
 Gerencsér: 130
 Gerevich Tibor: 74, 85
 Gesell, Arnold: 64
 Ghéréa, J. D.: 23
 Gilson: 23, 101
 Giotto: 101
 Gobineau: 77
 Gockler Lajos: 132
 Goethe: 38, 42, 47, 63, 71, 93, 108, 111, 122, 130
 Goetz, Walter: 101
 Goldschmidt: 130
 Gorkij: 63
 Gottsched: 36
 Göring: 120
 Gráf András: 117
 Green: 9
 Gregus: 9
 Greguss Ágoston: 115, 113, 128
 Grieg: 89
 Grillparzel: 63, 66
 Groos, Karl: 46, 114
 Groos, Marie: 46
 Grosschmid Béni: 108
 Grotius: 20, 99
 Gruppe: 36
 Guardini: 126
 Guicciardini: 101
 Gutmann, B.: 130
 Günther, Hans R. G.: 9, 44, 113
 Gvadányi: 63, 80
 Gyalogi János: 119
 Gyóni Mátyás: 117
 Gyöngyösi István: 63
 Győrfy István: 67
 György Lajos: 126
 II. Gyula: 101
 Gyulai Zoltán: 120
 Gyulai: 16, 107
 Haeckel: 132
 Hahn: 118
 Halasy-Nagy József: 78, 88
 Halbwachs, M.: 9
 Haldan: 9

Haldane: 76
 Halifax: 87
 Haller: 80
 Halonen: 89
 Hanslick: 66
 Harmatta János: 117
 Harsányi István: 18
 Harsányi Zsolt: 80
 Harten, Hans: 18
 Hartmann, E.: 22
 Hartmann, Nicolai: 2, 14, 37, 76, 88, 93, 132
 Haskins, Homer: 101
 Hebbel: 113
 Hegedüs István: 101, 117
 Hegedűs Lóránt: 74
 Hegel: 2, 9, 14, 15, 20, 22, 42, 44, 48, 52, 68, 72, 74, 76, 83, 93, 97, 110, 111, 113, 115, 116, 122, 123, 126
 Heidegger: 15, 50, 88
 Heimsoeth: 130
 Heine: 42
 Heinemann: 101
 Heisenberg: 18, 130
 Hekler: 117
 Heller Erik: 99
 Heltai Gáspár: 109
 Hennert: 118
 Henry V.: 31
 Herakleitos: 101, 122, 130
 Herbart: 7, 22, 64, 66, 83, 132
 Herder: 38, 47, 63, 79, 122
 Hermann Paull: 3
 Hermányi Dienes József: 126
 Hermolaus Barbarus: 98
 Herodotos: 42, 126, 130
 Hesiodos: 101, 130
 Hessing, J.: 44
 Hetényi János: 83, 84
 Hettner: 31
 Heuer: 8
 Hewart: 79
 Heyse, Hans: 9, 23
 Hilbert: 23
 Hilferding: 84
 Hingston, R. W. G.: 50
 Hippokrates: 111
 Hirn: 116
 Hobbes: 94, 99
 Hoernle, Edwin: 23
 Homeros: 47, 130
 Horatius: 63, 70, 79, 117
 Horger Antal: 84
 Horkay László: 64
 Horthy Miklós: 88
 Horváth Barna: 44, 49, 103, 126
 Horváth Béni: 99
 Horváth Cyrill: 83
 Horváth Endre: 107, 117
 Horváth Henrik: 63
 Horváth János: 80, 101, 117
 Horváth Sámuel: 131
 Hostinsky: 66
 Howald, Ernst: 126
 Hrabanus Maurus: 98
 Hugo, Victor: 16, 63
 Huizinga, Jan: 101, 120
 Humboldt, W.: 6, 42, 79, 101
 Hume: 48, 50, 62, 83, 97, 99, 108, 126
 Huntziger: 80
 Hunyadi János: 86
 Husserl: 22, 74, 94, 122
 Huszti József: 101, 117
 Huxley, Aldous: 87
 Huzella: 76
 Hügen von: 9
 Ibsen, H.: 36, 89
 Ickert: 3
 Ignác Imre: 64
 Illyés Gyula: 74, 93
 Imre Sándor: 7, 9, 44, 109
 Incze István: 126
 Inge: 9
 Inotai Imre: 64
 Ipolyi Arnold: 67, 84
 Istvánfi: 86
 Ivánka Endre: 117
 Jacobi: 22
 Jaeger, Werner: 70, 101
 Jaensch, E. R.: 64
 James, Jeans: 18, 68, 130
 James, W.: 50, 76

Jancsó Elemér: 109, 125, 126
 Janet: 88
 Janus Pannonius: 101
 Járosi Andor: 109
 Jaspers, Karl: 15, 23, 50, 88, 128
 Jeans: 87, 130
 Jennings: 130
 Jeszenszky János: 98
 Jirka (Györkösy) Alajos: 117
 Joad, C.: 87
 Joel, Karl: 59
 Johanna: 126
 Johansen: 130
 Jókai: 63, 80, 128
 Jókai Tibor: 29, 68, 81
 Jósika: 63
 II. József: 118
 Juhász Béla: 29, 44
 Juhász László: 101, 117
 Jung, C. G.: 43, 117, 130
 Justinianus: 101
 Juvenalis: 79
 Káldi: 130
 Kálmány Lajos: 84
 Kálvin: 34, 80
 Kandra Kabos Kálmány Lajos: 67
 Kant: 2, 8, 9, 14, 15, 18, 20, 22, 25, 27, 44, 46, 48, 50, 52, 55, 62, 68, 72, 73, 74, 76, 77, 83, 88, 90, 91, 93, 96, 98, 99, 102, 103, 106, 108, 111, 115, 116, 122, 123, 124, 125, 128, 131
 Kardos Tibor: 85, 101, 117
 Kármán: 7
 Károli: 130
 IV. Károly: 101
 Kassák Lajos: 63
 Kastner Jenő: 101
 Kästner: 125
 Katona József: 63
 Katona Lajos: 84
 Kazinczy Ferenc: 16, 63, 68, 78, 80, 102, 107, 119, 124, 125, 126
 Kazinczy Gábor: 119, 126
 Keckermann: 98, 131
 Kelemen Béla: 80
 Kelsen, Hans: 14, 27, 103
 Kemény Gábor: 77
 Kemény József: 119
 Kemény László: 119
 Kemény Simon: 118
 Kemény Zsigmond: 63
 Kemény: 78, 131
 Kempis Tamás: 63
 Kenéz Béla: 65
 Kepler: 63, 130
 Kerekes Sándor: 44
 Kerényi Károly: 117
 Keresztury Dezső: 93
 Kern Tóbiás: 84
 Kerr, Alfred: 89
 Kerscheneiter: 32
 Keyserling: 99
 Kézy Mózes: 102, 125
 Khot, Halvdan: 101
 Kibédi Péterfi Károly: 126
 Kierkegaard: 15, 23, 126
 Kincs Elek: 9
 Kirchmann: 113
 Kis János: 16
 Kisfaludy Károly: 77
 Kisfaludy Sándor: 77
 Kisfaludy: 16, 63, 78
 Kisléghi Nagy Dénes: 9, 55
 Kiss Tihamér lászló: 29
 Klages: 22, 50, 88
 Klebelsberg Kunó: 88
 Klingner, Fr.: 42
 Knittel, John: 126
 Kodály: 50, 74, 80
 Kodály Zoltán: 93
 Kollár: 68
 Kolozsvári István: 126
 Koltay-Kastner Jenő: 117
 Komjáthy Jenő: 47
 Koncz József: 118, 131
 Kondor Imre: 64
 Kopasz Gábor: 99
 Kornis Gyula: 18, 23, 88, 131
 Koronczy Teofil: 39
 Korzenszky Eleonóra: 117
 Kossuth Lajos: 60, 78
 Kosztolányi Dezső: 80, 88

Kotzebue: 63
 Kozma Andor: 89
 Kozmutza Flóra: 74
 Kölcsey Ferenc: 68, 78, 80, 88, 107
 Köstlin: 66, 113
 Köteles Sámuel: 83, 124
 Kövendi Dénes: 117
 Kretschmer: 3, 18, 43
 Kreybig: 94
 Kristóf György: 9
 Kriza János: 67, 84
 Krug: 9, 131
 Kuun Géza: 107
 Kvacsala: 92
 Lachalier: 130
 Lacombe: 3
 Lafontaine: 16
 Lajtha László: 84
 Laky Dezső: 65
 Lamprecht: 42, 44
 Láng Nándor: 117
 Laotse: 120
 Large, K.: 66
 Lask: 115
 Lasserre: 16
 Lasson: 90
 Laurilla: 66
 Lavelle: 120
 Le Senne: 120
 Leacock, Stephen: 87
 Ledniczky János: 99
 Lee, Vernon: 46
 Leibnitz: 2, 22, 41, 76, 99, 131
 Lenau: 80
 X. Leó: 101
 Leonardo da Vinci: 65, 101
 Lessing: 38, 46, 63, 122
 Leukippos: 3, 130
 Lewis, E.O.: 3
 Léwy-Brühl: 130
 Liebermann Leo: 80
 Liebert: 49
 Ligeti Lajos: 88
 Linné: 77, 90
 Lipps: 6, 46, 94
 Lisle, Leconte de: 47
 Livius: 42, 70, 79, 126
 Locke: 99, 126
 Loeb: 130
 Losonczy István: 103
 Lotze: 22, 116
 Loyolai Szent Ignác: 63
 Luchtman: 131
 Luquet, G.: 9
 Luther: 34, 71, 101
 Lutz, Günther: 126
 Lützow: 80
 Machiavelli: 70, 101
 Madách: 16, 63
 Maeterlinck: 130
 Mailath János: 126
 Main de Biran: 130
 Makkai Ernő: 120
 Makkai Sándor: 44, 60, 80
 Malebranche: 41
 Malinowski, B.: 84
 Mallery: 6
 Málnási Bartók György: 68, 88
 Manetti: 101
 Manga János: 85
 Mannhardt, W.: 85
 Marcus Aurelius: 70, 79
 Maresius: 98
 Mária Terézia: 5, 63, 131
 Marinetti: 63
 Márki Sándor: 109
 Markó Árpád: 86
 Marmontel: 63
 Marót Károly: 9
 Marsigli, Luigi: 101
 Marsuppi, Carlo: 101
 Martialis: 117
 Martin, Alfred von: 101
 V. Márton: 101
 Márton Ferenc: 89
 Marx: 120
 Masson Oursel, P.: 120
 Mátrai István: 9
 Mátyás: 81, 86, 101
 Max, Adler: 120
 Mc Dougall, W.: 9, 50
 McTaggart: 9, 71

Mecsér József: 18
 Medici, Cosimo: 101
 Medulla: 98
 Meiner, Felix: 126
 Melanchton: 101
 Mellone: 71
 Meltzl, H.: 44
 Menander: 101
 Mendel: 130
 Mendöl Tibor: 93
 Menger: 94
 Merényi: 84
 Mészáros Ede: 117
 Mészáros Olga: 55
 Metternich: 107
 Metz, Rudolf: 9
 Meyer, E.: 42
 Michelangelo: 16, 101
 Michelet: 101
 Mikes: 63
 Mikes István: 119
 Mikes Kelemen: 119
 V. Miklós: 101
 Mikó Imre: 119
 Mikszáth: 63
 Mill, St.: 9, 22, 83
 Millot: 120
 Milton: 77
 Mirtovics Gyla: 7, 9, 49
 Mittelhauser: 80
 Mjoen, Jon Alfred: 3
 Módi Mihály: 117
 Mogk, E.: 85
 Molière: 16
 Molnár Albert: 71
 Molnár Antal: 9
 Molnár Ferenc: 16
 Mommsen: 42, 70, 117
 Monier, Philippe: 101
 Montaigne: 29, 41, 101, 124
 Montesquieu: 99
 Móra Ferenc: 63, 84
 Moravcsik Gyula: 117
 Moreau: 102
 Morgan: 9, 130
 Móricz Zsigmond: 16, 63, 93
 Mourgue: 23
 Möbius: 116
 Muirhead: 9
 Muraközy: 115
 Mussolini: 3
 Mühl, M.: 79
 Mühlmann: 85
 Müller–Freienfels: 116
 Münsterberg: 94
 Münzer, F.: 42
 Nagy Ferenc: 117
 Nagy Frigyes: 70
 Nagy József: 49
 Nagy Károly: 101
 Nagy Lajos: 101, 117
 Nagy László: 132
 Nagy Ottó: 101
 Nagy Sándor: 70
 Nagy Tibor: 117
 Naláczy József, B.: 124, 131
 Naláti Elek: 131
 Napóleon: 70, 80
 Náray Szabó István: 18
 Naumann, Hans: 93
 Négyessy László: 80
 Németh Gyula: 88
 Németh Péter: 107
 Nepos, C.: 79
 Neuber Ede: 3
 Neumann, Karl: 101
 Névy: 31, 36
 Newton: 41, 87, 130
 Niebuhr: 42
 Nietzsche: 2, 3, 6, 8, 20, 22, 23, 29, 42,
 52, 62, 85, 93, 94, 108, 117, 126,
 128
 Nisard, Desiré: 16, 101
 Noack: 120
 Norden: 70
 Nordheim, L.: 18
 Nordström, Johan: 47, 101
 Noszlopi László: 18, 50, 123
 Novalis: 55
 Ontschukow: 84
 Orbán Balázs: 80
 Orestano, Francesco: 9

Oroszlán Zoltán: 117
 Ortega: 99
 Ortutay Gyula: 29, 67, 93
 Otto, W. F.: 117
 Ovidius: 70, 128
 Österreich: 130
 Paganini: 126
 Pál: 71
 Pandolfini: 101
 Papini, Giovanni: 101
 Papp János: 117
 Párducz Mihály: 117
 Parmenides: 122
 Pascal: 47, 71
 Patthy Károly: 89
 Pátzay Pál: 17
 Pauler Ákos: 9, 23, 18, 37, 52, 74, 94, 15
 Paulovics István: 117
 Pázmány Péter: 86, 88, 92
 Pecz Vilmos: 117
 Péguy: 126
 Pende: 3
 Perföldy: 80
 Perikles: 70
 Perty: 76
 Péter Zoltán: 72
 Péterfi Károly: 9
 Petőfi: 16, 47, 63, 109
 Petrarca: 101
 Pfahler: 18, 43
 Pico della Mirandola: 101
 Pillias, Émile: 63
 Pisano: 101
 Piur, Paul: 101
 II. Pius: 101
 Planck, M.: 42, 130
 Platon: 14, 18, 22, 47, 48, 62, 70, 73, 97, 98, 101, 115, 125, 126, 128
 Ploetz: 3
 Plotinos: 115
 Plutarchos: 6, 70, 79, 101
 Poggio: 101
 Poincaré: 6
 Poiret: 41, 131
 Polybios: 42, 126
 Pomponazzi, Pietro: 101
 Ponori Thewrewk József: 102, 125
 Pontano: 101
 Pope: 87
 Pósa Lajos: 80
 Pósa János: 92, 98, 120, 131
 Poupé, Edmond: 63
 Pradines: 23, 120
 Prahács Margit: 18
 Praton, Giovanni da: 101
 Pringle-Pattison: 9
 Prohászka Lajos: 58
 Prohászka Ottokár: 63
 Prohászka: 109
 Pufendorf: 99
 Pukánszky Béla: 16
 Pythagoras: 98
 Quetelet: 130
 Quintilianus: 42, 70
 Rabelais: 101
 Racine: 16, 47
 Radloff: 84
 Radó Antal: 80
 Raffael: 101
 Rákóczi: 41, 63
 Rákóczi Ferenc: 88
 II. Rákóczi Ferenc: 119
 Rákosi Jenő: 16, 80
 Rákosi Viktor: 62
 Ramée, Pierre de la: 98
 Ramus: 29, 98
 Ranke, Leopold von: 42, 62, 101
 Ravaisson: 130
 Ravasz László: 23, 44, 74, 80
 Reich: 23
 Reichenbach, Hans: 18, 90
 Rein: 132
 Reinhardt, K.: 117
 Reiniger: 88
 Reisner: 15
 Reitzer Béla: 23
 Reizner: 84
 Reményik Sándor: 109
 Renouvier: 130
 Révai Miklós: 16, 63
 Révay József: 44, 117, 123

Révész Imre: 129
 Reviczky 47
 Ribitzei Ádám: 131
 Ribot: 6
 Richert: 70
 Rickert Henrik: 8, 14, 22, 25, 50, 93,
 94, 101, 106
 Rienzo: 101
 Rignano: 76
 Robespierre: 124
 Robin: 23
 Rockefeller: 87
 Rohden-Osztrogorsky: 88
 Róheim Géza: 84, 85
 Rousseau: 6, 63, 99
 Roux: 111
 Rozgonyi József: 83, 102
 Romy Károly: 102
 Russell, B.: 9, 87, 130
 Rust: 120
 Rüdín: 3
 Rybnikov: 84
 Sabatiér, Paul: 101
 Sabbadini, Remigio: 101
 Sachs, Hans: 63
 Sachse, K.: 70
 Safarik: 68
 Sainte-Beuve: 63
 Salamon, G.: 70
 Sallustius: 126
 Salutati, Coluccio: 101
 Sándor Pál: 120
 Sartori Bernát: 131
 Savonarola: 79, 101
 Schedel: 107
 Scheler: 22, 50, 74
 Schelling: 2, 15, 22, 52, 55, 76, 83,
 116, 124, 125, 130
 Schian: 31
 Schifferdecker, P.: 6
 Schilder, Paul: 50
 Schiller: 36, 38, 113, 114, 122, 126,
 128
 Schlegel: 107
 Schleiermacher: 22, 44, 126
 Schlosser: 123
 Schmidt, Heinrich: 55
 Schmidt, P.W.: 67
 Schneidewin: 79
 Schneller István: 7, 44, 51, 60
 Schopenhauer: 2, 6, 18, 36, 44, 49, 52,
 72, 76, 79, 113, 122, 128
 Schrödinger: 130
 Schuppe: 94
 Schur, Werner: 42
 Schütz: 130
 Schwab, J. Ch.: 131
 Schwarz, E.: 42
 Schweitzer: 18
 Sebestyén Gyula: 67, 84
 Secretan: 130
 Seignobos, Ch.: 78
 Seilliére: 16
 Semon: 130
 Seneca: 70, 79
 Seprődi János: 84
 Sepsi Csombor Mátyás: 41
 Sesztov I. Chestov
 Shaftesbury: 126
 Shakespeare: 16, 36, 38, 63, 107, 113
 Sharp: 84
 Shaw: 126
 Shaw, G. B.: 87
 Sigwardt: 66
 Sík Sándor: 9, 86
 Silvio, Enea: 101
 Simmer: 22
 Simonics Lipót: 119
 Simonyi Zsigmond: 80
 Sinkovics István: 93
 Sipos: 83
 Sipos Pál: 102, 124, 125, 126
 Sismondi, Simonde: 101
 Sokrates: 2, 70, 79, 122, 126, 128
 Solon: 70
 Solymossy Sándor: 84
 Somló Bódog: 109
 Sophokles: 36, 70, 130
 Söderblom, N.: 130
 Spaan, T.: 131
 Spann, O.: 50, 55
 Spencer, Herbert: 3, 22, 83, 116

Spengler: 6, 42, 44, 68, 87, 88, 116
 Sperantia Jenő: 97
 Spinelli: 3
 Spinoza: 22, 41, 48, 83, 87, 99, 115, 126, 130
 Spranger: 17, 42, 48, 50, 88, 126
 Starke, A.G.A.: 3
 Staudenmmeier, L.: 6
 Stein: 66
 Steintal: 50
 Stern, W.: 6
 Stirner: 2
 Straus: 131
 Strausz Antal: 18, 29
 Strauss: 84
 Strozzi, Palla: 101
 Stuart Mária: 14
 Sturm: 29
 Suarez: 92, 98
 Surányi-Unger Tivadar: 65
 Sylvester János: 101
 Sypkens Kylstra, C.: 44
 Szabó Árpád: 117
 Szabó Dezső: 63, 80
 Szabó Irén: 44
 Szabó István: 93
 Szabó Károly: 119
 Szabó Lőrinc: 63, 89
 Szabolcsi Bence: 84
 Szacsvai Sándor: 119
 Szaléziai Szent Ferenc: 63
 Szamosközy: 119
 Szarvas Gábor: 80
 Szász Béla: 83
 Széchenyi: 68, 71, 77, 78, 85
 Széchenyi István: 9, 60, 88, 107
 Szegfű Gyula: 74
 Székely István: 99
 Székely Márton: 124
 Szekfű Gyula: 80, 101
 Személyi Kálmán: 99
 Szenczi Molnár Albert: 63, 77
 Szent Ágoston: 47, 63, 74, 88, 101
 Szent Ambrus: 101
 Szent Ferenc: 101
 Szent Gellért: 63
 Szent István: 63, 80, 88
 Szent Jeromos: 101
 Szent Mór: 63
 Szent Tamás: 74
 Szép Ernő: 16
 Szepesdi Ervin: 126
 Szerb Antal: 16
 Szigethi Gyula Mihály: 131
 Szilágyi János György: 117
 Szily Kálmán: 129
 Szomory Dezső: 63
 Szontágh: 83
 Tacitus: 42, 70, 126
 Taine: 3, 66
 Tamási Áron: 42, 63, 93
 Tankó Béla: 15, 18, 64, 68, 72, 123
 Tárczy Lajos: 83
 Taubner: 83
 Taylor: 9
 Teleki József: 63, 101, 118, 119, 131
 Teleki László: 131
 Teleki Pál: 80
 Teleki Sámuel: 131
 Temesvári Pelbárt: 63, 79, 101
 Terentius: 47
 Tettamanti Béla: 9, 18
 Thales: 122
 Thaly: 63
 Thewrewk: 117
 Thienemann Tivadar: 101, 117, 129
 Thode, Henry: 101
 Thornai Pastoris Ferenc: 98
 Thorndike, E. L.: 87
 Thoroczkai: 131
 Thukydides: 42, 70, 126
 Thurnwald Richárd: 67
 Thurnwald, Hilde: 84
 Tirpitz: 80
 Tisseau: 126
 Tisza Domokos: 80
 Tisza István: 88
 Tizian: 101
 Toffanin, Giuseppe: 101
 Toldalagi: 131
 Toldy Ferenc: 119
 Toldy: 16

Tolnai Dali János: 98
 Tolnai György: 80
 Tolnai Vilmos: 80
 Tomori Viola: 9, 23, 29
 Tompa Mihály: 109
 Torotzkai: 131
 Tömörkény: 63
 Tömörkény István: 84
 Traianus: 70
 Treitschke: 42
 Troeltsch: 44
 Tröltsch: 34
 Tschirnhaus: 131
 Tudor Erzsébet: 14
 Turóczi-Trostler József: 92, 101, 117
 Tury Sándor Kornél: 99
 Tyrtaios: 70
 Uexküll: 76
 Ujfalvy Sándor: 107
 Újszászy Károly: 68
 Ulpianus: 14
 Vacherot: 130
 Váczy Ferenc: 44
 Váczy Péter: 88
 Vahlen: 117
 Vaihinger: 90
 Vajda János: 109
 Vajthó László: 49
 Valéry, Paul: 47, 49, 120
 Valla, Giorgio: 101
 Vámbéri: 130
 Van Lier, H. R.: 131
 Várady Antal: 80
 Várady Imre: 101, 117
 Varga Béla: 50
 Varga Sándor: 91
 Vári Rezső: 117
 Várkonyi: 74
 Várkonyi Hildebrand: 9, 44, 64
 Vásárhelyi Tőke István: 41, 126
 Vasari, G.: 101
 Vass Gyula: 52
 Vatai László: 111
 Vékás Lajos: 99
 Vergilius: 63, 79, 117
 Verne, Jules: 63
 Vernic: 3
 Verschuer: 3
 Vértés O. József: 9
 Verworn: 111
 Veselényi Miklós: 118
 Vierkand: 101
 Vikár: 67
 Virchow: 111
 Vischer, Teodor Frigyes: 31, 46, 66, 113
 Viski Károly: 93
 Visy József: 68, 117
 Vitéz János: 101
 Vives: 98
 Voegelin: 77
 Voetius, P.: 92, 98
 Vogel, H.: 9
 Voigt, Georg: 101
 Volf György: 80
 Volkelt: 46, 66, 113, 116
 Voltaire: 20, 46, 47, 71, 126
 Vossler: 6
 Vörösmarty: 16, 63, 68, 89
 Wagner R.: 31
 Wahl, Jean: 126
 Walch: 50
 Waldapfel Imre: 117
 Wallon, H.: 9, 23
 Wass Tamásné: 107
 Watson: 53
 Wattson: 130
 Weber, Max: 3
 Weigand: 80
 Weigert József: 67
 Weil, H.: 18
 Weisse: 36
 Weissmann: 76
 Wells, H. G.: 87
 Wenzl, Aloys: 9
 Werbőczy: 101
 Wertheimer: 42
 Wesselényi: 68
 Westermarck, E.: 85
 Weszely Ödön: 7
 Whitehead: 9, 87
 Whitman, Walt: 63

Wieser: 3, 94
Wilamowitz: 70, 117
Wilde Oszkár: 49
Wilde, Oscar: 87
Winckelmann: 38
Windelband: 22, 42, 101, 123
Wirth: 88
Wobbermin, G.: 130
Wolf: 99
Wolff: 83
Wolff, G.: 50
Woyciechowsky József: 102
Wund: 66
Wundt: 6, 50, 83
Wust, Peter: 74
Wyld: 77

Xenophanes: 130
Xenophon: 70, 86
Xerxes: 87
Zabughin, Vladimir: 101
Zágoni Aranka György: 131
Zeising: 113
Zeller: 94
Zimmermann: 66
Zolnai Béla: 9, 95, 117
Zolnai Gyula: 80
Zolnai: 74
Zrinyi: 47, 109
Zrinyi Miklós: 63, 78, 80, 86
Zuccarelli, Angelo: 3
Zsámbéki László: 126
Zsirai Miklós: 80

