

# ***A szellem hatalma***

---

ÍRTA:

**Kibédi Varga Sándor**  
egyetemi tanár

**Mikes International**  
Hága, Hollandia

**2005.**

## **Kiadó**

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám: Postbank rek.nr. 7528240

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

## **Terjesztés**

A könyv a következő Internet-címről tölthető le: [http://www.federatio.org/mikes\\_bibl.html](http://www.federatio.org/mikes_bibl.html)

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, a következő címen iratkozhat fel:

**mikes\_int-subscribe@yahoogroups.com**

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

## **Cím**

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken:

Email: mikes\_int@federatio.org

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

---

## **Publisher**

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

Account: Postbank rek.nr. 7528240

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

## **Distribution**

The book can be downloaded from the following Internet-address: [http://www.federatio.org/mikes\\_bibl.html](http://www.federatio.org/mikes_bibl.html)

If you wish to subscribe to the email mailing list, you can do it by sending an email to the following address:

**mikes\_int-subscribe@yahoogroups.com**

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

## **Address**

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

Email: mikes\_int@federatio.org

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

---

**ISSN 1570-0070**

**ISBN 90-8501-000-4**

**NUR 730**

**© Mikes International, 2001-2005, All Rights Reserved**

## A KIADÓ ELŐSZAVA

Jelen művel folytatjuk Kibédi Varga Sándor, a Kolozsvári Filozófiai Iskola kimagasló egyénisége életművének elektronikus kiadását. A kötet eredetileg hagyományos könyv formátumban 1980-ban a müncheni Aurora kiadónál jelent meg.

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

- **Al-Ghazálíj Abú-Hámíid Mohammed:** A tévelygésből kivezető út
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa I. ~ Dialektika vagy alaphilosophia ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa II. ~ A szellem élete ~
- **Kibédi Varga Sándor:** A magyarságismeret alapfogalmai – The Hungarians – Les Hongrois – Das Wesen des Ungartums – La esencia del pueblo húngaro.
- **Kibédi Varga Sándor:** Rendszeres filozófia
- **Mariska Zoltán:** A filozófia nevében
- **Málnási Bartók György:** A görög filozófia története ~ Az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával ~
- **Málnási Bartók György:** A középkori és újkori filozófia története
- **Málnási Bartók György:** A filozófia lényege ~ Bevezetés a filozófiába ~
- **Málnási Bartók György:** Böhm Károly
- **Málnási Bartók György:** Akadémia értekezések: ~ A „Rendszer” filozófiai vizsgálata – Az „Eszme” filozófiai vizsgálata – A „Szellem” filozófiai vizsgálata – A metafizika útja s céljai – A lét bölcséleti problémája – Ösztön, tudat, öntudat ~
- **Málnási Bartók György:** Faj. Nép. Nemzet.
- **Málnási Bartók György:** Die Philosophie Karl Böhms
- **Málnási Bartók György:** Kant
- **Segesváry Viktor:** Existence and Transcendence ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~

Hága (Hollandia), 2005. március 24.

MIKES INTERNATIONAL

## PUBLISHER'S PREFACE

Today we continue the publishing of the oeuvre of Professor Varga von Kibéd with this work entitled '*Power of the Spirit*'. The volume was first published in traditional book format in 1980 by the Munich based *Aurora* publishing house.

In the Bibliotheca Mikes Intrentional series we already published the following volumes:

- **Al-Ghazálíj Abú-Hámíid Mohammed:** A tévelygésből kivezető út
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa I. ~ Dialektika vagy alaphilosophia ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa II. ~ A szellem élete ~
- **Kibédi Varga Sándor:** A magyarságismeret alapfogalmai – The Hungarians – Les Hongrois – Das Wesen des Ungartums – La esencia del pueblo húngaro.
- **Kibédi Varga Sándor:** Rendszeres filozófia
- **Mariska Zoltán:** A filozófia nevében
- **Málnási Bartók György:** A görög filozófia története ~ Az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával ~
- **Málnási Bartók György:** A középkori és újkori filozófia története
- **Málnási Bartók György:** A filozófia lényege ~ Bevezetés a filozófiába ~
- **Málnási Bartók György:** Böhm Károly
- **Málnási Bartók György:** Akadémia értekezések: ~ A „Rendszer” filozófiai vizsgálata – Az „Eszme” filozófiai vizsgálata – A „Szellem” filozófiai vizsgálata – A metafizika útja s céljai – A lét bölcseleti problémája – Ösztön, tudat, öntudat ~
- **Málnási Bartók György:** Faj. Nép. Nemzet.
- **Málnási Bartók György:** Die Philosophie Karl Böhms
- **Málnási Bartók György:** Kant
- **Segesváry Viktor:** Existence and Transcendence ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~

The Hague (Holland), March 24, 2005

MIKES INTERNATIONAL



## KIBÉDI VARGA SÁNDOR

(1902-1986)

**Kibédi Varga Sándor** (teljes nevén: Iófi Kibédi és Makfalvi Varga Sándor) Szentgericén született, Erdélyben 1902-ben, elhunyt 1986-ban Münchenben. A kolozsvári Református Kollégiumban tanult majd Szegeden Málnási Bartók György tanítványaként 'sub auspiciis gubernatoris' lett a filozófia doktora. A szegedi és a budapesti egyetem magántanára, az utóbbi egyetem rendkívüli tanára majd 1951-től müncheni egyetemi tanár volt. Müncheni előadásait hallgatói rendkívüli nagy száma miatt az egyetem nagy aulájában tartotta. A *Kolozsvári Filozófiai Iskola*, a XIX. század vége és a XX. század első fele önálló magyar bölcseleti mozgalomának egyik nagyjelentőségű tagja volt, nemzetközi kisugárzással. Ismert Kant-szakértő. Filozófiai munkássága elsősorban az ismeretelmélet és az értékelmélet területén folyt le. Meggyőződése, hogy a végső igazságok túl vannak a tudományos filozófia határain és csak a hit által megragadható keresztyén igazságokban találhatók meg. *'Einführung in die Erkenntnislehre, Die Grundrichtungen und die Grenzen der Erkenntnis der Wahrheit'* (München-Basel, 1953) című könyvét koreai nyelvre is lefordították. Mint a Johannitarend Magyar Tagozatának a kommandátora e tagozatot a háború után Nyugaton újra felépítette.

**Alexander Varga von Kibéd** (full name: Primipilus Alexander Varga de Kibéd and Makfalva) was born in Szentgerice, Transylvania (Hungary) in 1902 and died in Munich (Germany) in 1986. He belonged to the '*Kolozsvár School of Philosophy*' (Klausenburg/Cluj) that arose around Károly Böhm (1846-1911), professor of philosophy in Kolozsvár, who created with his six-volume '*Man and His World*' a new, independent way of philosophy of Hungarian origin, of growing in importance today. Professor Varga von Kibéd received the title of doctor of philosophy 'sub auspiciis gubernatoris' at the University of Szeged, then became professor of philosophy at the University of Budapest and from 1951 at the University of Munich, where hundreds of students attended his lectures. He was a well known Kant-specialist and epistemologist. His book '*Einführung in die Erkenntnislehre, Die Grundrichtungen und die Grenzen der Erkenntnis der Wahrheit*' (Munich-Basel 1953) was translated even into Korean. He was commander of the Hungarian Commandery of the Johanniter Order [Order of St. John].

*Kibédi Varga Sándor*

*A szellem  
hatalma*

Aurora

## TARTALOMJEGYZÉK

<i>A Kiadó előszava</i> _____	<b>III</b>
<i>Publisher's preface</i> _____	<b>IV</b>
<i>Előszó</i> _____	<b>2</b>
<b>A TRANSCENDENTÁLIS DEDUKCIÓ KANTNÁL</b>	
<i>- Bevezetés Kant filozófiájába -</i> _____	<b>3</b>
<b>HOGYAN LEHETSÉGES A FILOZÓFIA MINT TUDOMÁNY?</b>	
<i>Az ismeretelmélet fogalma és funkciója a filozófia életében</i> _____	<b>18</b>
<b>MAGYAR ÉS NÉMET FILOZÓFIA</b>	
<i>Az erdélyi és a bádeni iskola</i> _____	<b>25</b>
<b>BEVEZETÉS AZ ÉRTÉKELMÉLETBE VAGY AXIOLÓGIÁBA</b> _____	<b>31</b>
<b>A SZELLEM HATALMA</b>	
<i>Szellemfilozófiai tanulmány</i> _____	<b>53</b>
<b>A MAGYARSÁGISMERET ALAPFOGALMAI</b> _____	<b>58</b>
<b>AZ EMIGRÁNSLÉT LÉNYEGE ÉS SORSKÉRDÉSEI</b>	
<i>Az átmenet mint tartós állapot</i> _____	<b>64</b>
<b>GONDOLATOK AUGUSTINUS BÖLCSELETÉRŐL</b> _____	<b>70</b>
<b>GOTTFRIED BENN OLVASÁSA KÖZBEN</b> _____	<b>73</b>
<b>GONDOLATOK DOSZTOJEVSZKIJ KERESZTYÉNSÉGÉRŐL</b> _____	<b>75</b>
<b>KANT ÉS A THEOLÓGIA</b> _____	<b>77</b>
<b>KERESZTYÉN MATERIALIZMUS...?</b> _____	<b>79</b>
<b>AZ ERKÖLCSI TÖRVÉNY SZÜKSÉGESSÉGE ÉS BÖLCSELETI JELENTŐSÉGE</b> _____	<b>81</b>
<b>EBERHARD GRISEBACH</b> _____	<b>85</b>
<b>Függelék</b> _____	<b>91</b>

*E könyvemet ajánlom fiaimnak,*

*Sándor Áronnak*

*Ödön Attilának*

*Mátyás Ernőnek*



# Előszó

1944. szeptember 12-én hagytam el Magyarországot. Azóta filozófiai írásaim, kevés kivételtől eltekintve, német nyelven jelentek meg. Hogy most, 1980-ban, egy magyar filozófiai könyvem lát napvilágot, azt Sándor Áron fiamnak köszönhetem, ki arra ösztönzött, adjam ki újból egy kötetben magyar nyelvű írásaimat 1924-ben írt doktori disszertációmól kezdve (amely rövidítve a szegedi egyetem kiadásában 1926-ban jelent meg). E könyv, amelyet most olvasóim kezébe adok, 55 év alatt írt bölcséleti tanulmányaimat tartalmazza.

Ez alkalommal szeretném felhívni olvasóim figyelmét arra, hogy terjedelmesebb cikkek mellett itt rövid írásokat is kap. Szeretném hinni, hogy ez a könyv olvasóit érdekelni fogja. Hiszen azt láthatja belőle, hogy a filozófia, amely lényegében rendszer, sőt *egyetemes rendszer*, konkrét filozófia is tud lenni, mikor a filozófia fogalmait, kategóriáit konkrét életünk értelmezésére alkalmazza, amint az például a Hollandiában a „Jöjjetek” című folyóiratban magyar nyelven közzétett írásaimban is látható.

Könyvemnek megvan az a haszna, hogy régóta nem kapható filozófiai tanulmányaim együtt olvashatók, és így meg vannak mentve azok számára, akik a filozófia iránt érdeklődnek és írásaimat szívesen olvassák.

Mikor ifjúságomban úgy döntöttem, hogy a filozófiát választom életpályámul, számomra nem volt könnyű elhatározás. Hiszen a filozófia akkor Magyarországon nem volt kenyérkereső foglalkozás. Az egyetemi tanszékek mellett nem voltak megszervezve tanársegédi állások, amelyek az első idők tanulmányait a doktori vizsga letétele után biztosítani tudták volna. Hogy mint erdélyi menekült Magyarországon mégis a filozófiát választottam, tettem azért, mert hittem hivatásomban, amiben engem Bartók György, a szegedi egyetemen a filozófia professzora is megerősített. E könyv megjelenése alkalmából hálásan emlékszem meg elhunyt professzoromról.

Sándor Áron fiamnak köszönöm a korrektúra elvégzését, Ödön Attila fiamnak pedig anyagi áldozatkészségét.

München, 1980

*Kibédi Varga Sándor*

# **A TRANSZCENDENTÁLIS DEDUKCIÓ KANTNÁL**

**- Bevezetés Kant filozófiájába -**

Acta lit. scient. reg. univ. Francisko-Josephinae, Sectio Philosophica. Tom. I., Fasc. 4 (Szeged, 1926).

„Was man weiß, als Wissen gelten lassen, was man nicht weiß, als Nicht-wissen gelten lassen: das ist Wissen“.

(*Kungfutse*: Lun Yü, németül R. Wilhelmától *Gespräche*. 2. kiad. Jena, 1921. 13. l.)

A filozófiának, ha számot tart a tudomány névre, első lépése és alapvető problémája az ismeret magyarázata. Az ismeret ismerete nélkül bizonytalanul halad a filozófiai kutatás, minthogy hiányzik az a biztos kritérium, melynek segítségével pontosan megrajzolhatók a tudomány térképének útvonalai és határai. Csak ha ismeretes e kritérium, melynek alapján eldönthető, hogy *mi* ismeret, dönthető el egyszersmind az is, hogy *mi nem* ismeret: vagyis az ismeret mivoltára vonatkozó kutatások minden öntudatos filozófiai munka előfeltételei. A filozófiának ez alapvető feladatát, annak jelentőségét teljes egészében Kant ismeri fel. Főműve, a *Kritik der reinen Vernunft*,<sup>1</sup> a filozófia ismeretelméleti alapvetése.

Kiindulási alapja az, hogy az ismeret ítélet, az ítélet pedig lényegében szintézis, kapcsolat. Szintézis alatt azonban itt nem egy pszichikai szubjektumban végbemenő reális folyamat, nem pszichológiai szintézis értendő, hanem az a logikai kapcsolat, az a szükségképi összefüggés, mely az ítélet tagjai közt fennáll és éppen az ítéletben kifejezésre jut. E szintézishez kettő szükséges: anyag és forma. Az előbbit a szemlélet produkálja, az utóbbit a gondolkodás. Ennek megfelelőleg a Kr.d.r.V. problematikája két fő csoportra tagolódik: szemlélettanra, esztétikára és gondolkodástanra, logikára, melyek azonban, mint már a fentiekből is következtethető, legszorosabban összefüggnek.<sup>2</sup> Mindkét részt egy filozófiai rendszer tagjaivá kapcsolja össze az a Kant által a filozófia módszerévé avatott új módszer is, mely mind az esztétika, mind a logika problémáinak felderítésében a kutatást vezeti: a transzcendentális módszer, melyben a kritikai filozófia lényege nyilvánul meg. Módszeréről maga a filozófia is transzcendentálisnak nevezetik s egész helyesen, mert nyilvánvaló, hogy a filozófia lényege nem tárgyában, hanem módszerében rejlik.<sup>3</sup> A filozófia tárgya minden, filozófiáivá azonban bármi csak akkor válik, ha a filozófia sajátos módszerével feldolgozva a filozófia rendszerében határozott jelentést nyer. A módszer problémája az az Ariadne-fonal, mely a kutatót a problémákban kimeríthetetlenül gazdag Kant filozófiájának „labirintusában” biztosan elkalauzolja. Ez vezeti a következő fejtegetéseket is, melyek feladatául Kant filozófiája centrális problémájának megvilágítása tűzött ki s általa annak az elvnek kimutatása, mely a különböző problémákat egységes rendszerbe tagolja be. Ezek alapján a tárgyalás menete a következőképp rendezhető:

1. Alapfogalmak.
2. A probléma megvilágítása a transzcendentális esztétikában.
3. A probléma megvilágítása a transzcendentális logikában.
4. Összefoglalás.

Tér hiányában hosszabb levezetések helyett, hogy a következő fejtegetések megértése megkönnyíthessék, szükséges a használandó terminológia fontosabb fogalmainak előzetes, bár vázlatos megvilágítása, szem előtt tartva azonban, hogy jelentésük teljessége csak a tárgyalás folyamán, alkalmazásuk közben tárulhat fel, ami e fogalmakra különösen jellemző.<sup>4</sup> — Ehhez kiindulási pontként

<sup>1</sup> „-das Grundbuch der deutschen Philosophie“. (W. *Windelband*: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 10. kiad. Tübingen, 1921. 451. l.)

<sup>2</sup> Ez összefüggést részletekbe menő pontossággal, egyfelől Kant idevágó tanításai, másfelől a tárgy logikai vonatkozásainak végig gondolása alapján kitűnően taglalja Bruno *Bauch*: Immanuel Kant (2. kiad. Berlin; Leipzig, 1921.) c. mélyenjáró tanulmányában.

<sup>3</sup> „Es ist das Wesentliche und Neue bei Kant, daß er die sachlichen Fragen von der Erledigung der methodologischen Probleme abhängig macht... daß K. so auch seine eigene Richtung vor Allem als die Einführung eines neuen Philosophiermodus betrachtet wissen wollte.“ (H. *Vaihinger*: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2. kiad. I. kötet. Stuttgart; Berlin; Leipzig, 1922. 26. s. köv. l.)

<sup>4</sup> V.ö: *Bartók* György: Kant. Kolozsvár, 1925 c. mű 24 s. köv. lapjain foglaltakkal! [Az idézett kötetet megjelentettük a Bibliotheca Mikes International keretében 2005-ben ([http://www.federatio.org/mikes\\_bibl.html](http://www.federatio.org/mikes_bibl.html)), ahol a 12 s. következő lapokon található a transzcendentális módszer taglalása. – Mikes International Szerk.]

legalkalmasabb az ítélet fogalma, melyet Kant két csoportra oszt: az analitikus és szintetikus ítéletek csoportjaira. Lényegében minden ítélet szintetikus funkció, minden ítélet szintézis, kapcsolat. Míg azonban az analitikus ítéletnél a kapcsolódó tagok az egész és rész viszonyában állanak egymással, a szintetikus ítéletnél az egyik fogalomban levő ismerettartalomhoz a másik fogalom új jegyeket kapcsol. Nem egy pszichológiai különbségtételről van itt szó; az a feltevés tehát, hogy ami egyik szubjektumra nézve szintetikus ítéletet jelent, egy másikra nézve esetleg analitikus, csak a dolog teljes félreértésével merülhet fel — hanem egy logikai megkülönböztetésről, amint azt B. Bauch idézett műve 127-ik oldalán élesen megvilágítja. Minden fogalom lényegében törvény, mely a fogalmat alkotó jelentéskomplexum összefüggését szabályozza. Az analitikus ítéletnél az ítéletet alkotó két faktor közül az egyik, a P(raedicatum) fogalom a másik, a S(ubiectum) fogalom jelentéskomplexumának csak egy részét tartalmazza. Ennélfogva a két ítéleti faktor az analitikus ítéletben szükségképi összefüggésbe jut ama törvény által, mely az egész összefüggését szabályozza. Az analitikus ítélet tehát általános érvényű és szükségképi ítélet. Általános érvényűségének és szükségképiségének alapja az S-fogalom törvénye, mely az ítéletben létesülő szintézist az identitás elve alapján, a tapasztalattól függetlenül, a tapasztalatot megelőzően, vagyis *a priori* szabályozza. Az analitikus ítéletek *a priori* ítéletek. Formai értéküket azonban ellensúlyozza az a tartalmi negatívum, hogy ismereteink bővítése szempontjából semmit sem jelentenek. Szerepük csupán a meglévő ismeretek magyarázata, megvilágítása. Kant magyarázó ítéleteknek (Erläuterungsurteile)<sup>5</sup> nevezi őket, szemben az ismeret gyarapítását szolgáló szintetikus ítéletekkel, melyek (ismeret-)bővítő ítéleteknek (Erweiterungsurteile)<sup>6</sup> nevezetnek. A szintetikus ítéleteknek két faja van. Az egyik, melynél a létesített szintézis alapja az empiria, a *posteriori* szintetikus ítéleteknek nevezetnek. Ezek magyarázata nehézséget nem okoz. Az S-hez a P a tapasztalat alapján kapcsolódik, a szintézis igazolási alapja a tapasztalat. Természetesen ez ítéletek eredetüknél fogva sem általános érvényűséggel, sem szükségképiséggel nem rendelkezhetnek. Az általános érvényű és szükségképi, egy szóval *a priori* szintetikus ítéletek, mint a tudomány logikai fundamentumai, más magyarázatot követelnek. „Hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?”<sup>7</sup> Ebben a kérdésben foglalja össze Kant az ismeretelmélet alapproblémáját. Kérdése nem érinti a kért tárgy létét, hanem éppen feltételezi, igenli azt, és csupán az adott tárgy megértésére és magyarázatára irányul.<sup>8</sup> A transzcendentális filozófia célja mindenütt az *a priori* vonatkozások feltárása és igazolása. Ezért szükséges, hogy az *a priori* fogalma közelebről is vizsgálat alá vétessek.

Minden ismeret nélkülözhetetlen feltétele az Ismerő és az Ismerendő, az Én és a Nem-én. Az ismeretben a kettő együtt jelenik meg elválaszthatatlan egységet alkotva s csak a filozófiai reflexió mikroszkópja előtt tűnnek fel a maguk különbözőségében az egybefonódó szálak. Az Én az ismerés alanya, a Nem-én az ismerés tárgya, az Én a megismerő szellem, a Nem-én a megismerendő tárgy.<sup>9</sup> Az előbbit Kant Ész-nek, az utóbbit általában Tapasztalat-nak nevezi s az ismeretnek azokat az elemeit, melyek az Ész-ben gyökereznek, *a priori*, azokat ellenben, melyek a Tapasztalat-ban gyökereznek, *a posteriori* elnevezéssel jelöli. Az *a priori* nem lélektani értelemben vett prioritást jelent, hiszen „minden megismerésünk a tapasztalattal kezdődik”,<sup>10</sup> hanem logikai elsőbbséget, amilyenben a feltétel áll a feltételezethez, a szabály a szabályozotthoz, a forma a materiához. Velünk született képzet gyanánt sem fogható fel. Ez ellen Kant a leghatározottabban tiltakozik. Transzcendentális módszere nem az ismeret pszichológiai, ill. fiziológiai eredetének felkutatására, hanem az ismeret érvényességének logikai magyarázatára irányul<sup>11</sup> s az *a priori* fogalma is csak ebből a szempontból tekintve érthető helyesen. *A priori* = a tapasztalatot logikailag megelőző, annak logikai feltételét alkotó. Kant híres „Kopernikusi tette”,<sup>12</sup> mely szerint nem a fogalmak alkalmazkodnak a tapasztalathoz, hanem a tapasztalat a fogalmakhoz, csak az *a priori* fent vázolt fogalma mellett érthető.

<sup>5</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Theodor Valentiner kiadása. 12. kiad. Leipzig, 1922. I. kötet. 55. l.

<sup>6</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Theodor Valentiner kiadása. 12. kiad. Leipzig, 1922. I. kötet. 55. l.

<sup>7</sup> Kant: A tiszta ész kritikája. Alexander B. és Bánóczy J. fordítása. 2. kiad. Budapest, 1913. 38. l. (Magyar idézetek némi változtatással innen valók.)

<sup>8</sup> V.ö. Bartók i.m. 23. l-n foglaltakkal! [Az elektronikus kiadásban a 12 lap. – Mikes International Szerk.]

<sup>9</sup> Az ismeret e két őstényezőjének fogalmára és viszonyára vonatkozólag alaposabb tájékozódásra lásd: Bartók György: A philosophia lényege. (Szeged, 1924) c. tanulmány megfelelő részét, e problémának ritka világossággal megírt, alapos foglalatát! [Bartók György e művét megjelentettük 2002-ben a Bibliotheca Mikes International keretében: [http://www.federatio.org/mikes\\_bibl.html](http://www.federatio.org/mikes_bibl.html) - Mikes International Szerk.]

<sup>10</sup> Kant: A tiszta ész kritikája. 28. l.

<sup>11</sup> „Denn das „A priori“ betrifft nie die Entstehung, sondern immer die Bedeutung“. (Bruno Bauch: Geschichte der Philosophie. V. Immanuel Kant. (Sammlung Göschen). 3. kiad. Berlin; Leipzig, 1920. 69. l.)

<sup>12</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft I. kötet. 28. s. köv. l.

Nem tévesztendő össze az *a priori* fogalma a transzcendentális fogalmával sem. A kettő nem azonos jelentésű. A transzcendentális ismeret ugyan mindig *a priori* ismeret, de nem minden *a priori* ismeret egyúttal transzcendentális ismeret is, hanem csak az, amelynek tárgya szintén egy *a priori* ismeret. „Transzcendentale ist also nur die Erkenntnis über Erkenntnisse a priori” (Bruno Bauch: Immanuel Kant. 130. l.). A transzcendentális jelző ezek szerint nem alkalmazható tárgyakra, hanem csak a tárgyról való ismeretekre, amennyiben azok *a priori* lehetségesek. „Ich nenne alle Erkenntnis *transzcendentale*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.”<sup>13</sup> Az *a priori* a tapasztalat dolgaira, a transzcendentális magukra az *a priori* ismeretekre éspedig kizárólag ezekre vonatkozik. Az *a priori* ismeretek a tapasztalat logikai feltételeit tartalmazzák, a transzcendentális ismeretek az *a priori* ismeretek lehetőségének feltételeit foglalják magukban. Kant fent adott meghatározásából mindez biztosan következik s így alig érthető az a sok félremagyarázás és visszaélés, mellyel e fogalom használatában találkozunk. *Transzcendentális* = az ismeret *a priori* elemeire vonatkozó, az *a priori* ismeretek lehetőségének elveit tartalmazó. A transzcendentális jelző az ismereteknek az eredetükre (ti. az észre), nem pedig a dolgokra való vonatkozását jelöli.<sup>14</sup> Transzcendentális tehát egyfelől az az ismeret, mely *a priori* ismeretek lehetőségének feltételét tartalmazza, másfelől az az eljárási mód, mely mindenütt az ismeret *a priori* faktorainak kimutatására irányul: a transzcendentális módszer.

Az előbbiek eredményét összefoglalva a transzcendentális módszernek két jellemző sajátosságát emelhetjük ki. Az egyik, hogy nem tárgyakra, hanem ismeretekre irányul. A másik, hogy az ismeretek közül csak az *a priori*ak képezik célját, míg az *a posteriori*aktól eltekint. A transzcendentális módszer első lépése ezek alapján egy analízis. Ennek az analitikus eljárásnak feladata az *apriori* és *a posteriori* faktorok szétválasztása. A szétválasztás elveket tételez fel, melyek alapján a kétféle mozzanat egymástól biztosan megkülönböztethető. Ezek az elvek az általános érvényűség és szükségképiség, mint az *a prioritás* lényeges kellékei. Általános érvényű és szükségképi vonatkozások a tapasztalaton nem alapulhatnak, tehát forrásuk csak az ész lehet, minthogy kívülük más ismereti forrás nincs. Sőt az ész nem is egyéb, mint az *a priori* törvényszerűségek egysége<sup>15</sup> s következésképpen a transzcendentális filozófia a tiszta ész vizsgálata.

A transzcendentális módszer második lépése egy szintézis. Ennek a szintetikus eljárásnak feladata az egységet alkotó, de az analitikus eljárással szétválasztott faktorok egységének helyreállítás, az *a priori* és *a posteriori* elemek közti mesterségesen megszakított összefüggés visszaállítása. Nem két, egymással eredetileg semmi vonatkozásban nem álló tényező mesterséges összeillesztéséről van tehát itt szó, hanem az eredetileg egységet alkotó, de az analitikus eljárással különböző minőségűeknek kimutatott elemek összefüggése lehetőségének logikai magyarázatáról. Az egység megvan, a kapcsolat fennáll. A kérdés az: hogyan lehetséges ez egység, mi e kapcsolat lehetőségének logikai alapja? Ez a transzcendentális dedukció problémája, Kant egész ismeretelméletének alapkérdése és fordulópontja. Fordulópont azért, mert csak e dedukció által igazolhatók a transzcendentális módszerrel végrehajtott vizsgálatok, azaz az egész transzcendentális filozófia. E problémával áll vagy dől meg a transzcendentális módszer értéke, használhatósága s vele együtt a rajta alapuló transzcendentális filozófia lehetősége. Döntő jelentőségét a kritizmus ismerői mind hangsúlyozzák. *Windelband* „alapkérdés”-nek nevezi s az egész Kr. d. r. V.-t úgy tekinti, mint feleletet erre az alapkérdésre.<sup>16</sup> Benno *Erdmann* a „kanti ismeretkritika lelkének”<sup>17</sup> mondja s hasonló módon jellemzik e probléma döntő fontosságát a többi kutatók is. (A. Menzel,<sup>18</sup> E. Cassirer,<sup>19</sup> H. Vaihinger,<sup>20</sup> B. Bauch<sup>21</sup> stb., nálunk Bartók Gy.<sup>22</sup>) A transzcendentális módszer két mozzanata: az analitikus eljárás és *szintetikus eljárás* vagy *transzcendentális dedukció* egy teljes egészet alkotnak, melynek

<sup>13</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, I. kötet. 68. l.

<sup>14</sup> Das Wort transzcendentale... welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen bedeutet...” (Immanuel Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. (Reclam Univ. Bibl.) Karl Schulz kiadása. Leipzig, 1888. 72. l.)

<sup>15</sup> V.ö.: Bartók i.m. 87. és 88. II.-n foglaltakkal! [Az elektronikus kiadásban 41. s köv. lapon. – Mikes International Szerk.]

<sup>16</sup> Lásd: *Windelband* i.m. 453. l-t!

<sup>17</sup> Lásd: Benno *Erdmann*: Kritik der Problemlage in Kants transzcendentaler Deduktion der Kategorien. (Sitzungsberichte der kön. preußischen Akademie der Wissenschaften. 1915. XI.) c. mű 199. l.-t.!

<sup>18</sup> Lásd: Alfred *Menzel*: Kants Kr. d. r. V. Ein Leitfadens zum Studium. Berlin, 1922. c. mű 65. és 66. II.-t.!

<sup>19</sup> Lásd: Ernst *Cassirer*: Das Erkenntnisproblem... 2. kötet. Berlin, 1922. c. mű 713. s köv. II.-t.!

<sup>20</sup> Lásd: *Vaihinger* Kommentar-ja idevonatkozó részeit!

<sup>21</sup> Lásd: *Bauch* i.m. 232. l.-t.!

<sup>22</sup> Lásd: *Bartók* György: Kant c. mű 40. l.-t. [Az elektronikus kiadásban a 20. lap. – Mikes International Szerk.]

logikai alapját a második rész képezi. Szintézis nélkül ui. nincs analízis, kapcsolat nélkül nincs bontás s így a transzcendentális dedukció problémájának megoldása nélkül az összes előző fejtegetések holtpontra jutottak és az összes következők alap-nélküliek. A transzcendentális dedukció veti meg az előző fejtegetések logikai alapját és a transzcendentális dedukció problémája az a centrum, amely köré a következő kutatások csoportosulnak. Ebből a szempontból tekintve a Kr. d. r. V. problematikájának két részre: esztétikára és logikára való tagolódásának helyessége újra beigazolódt. Úgy a transzcendentális esztétika, mint a transzcendentális logika első alapvető része: a transzcendentális analitika, az ismeret materiális és formális feltételeit tárgyaló elméletek a transzcendentális dedukció gerincproblémája körül csoportosulnak, míg az alapprobléma szempontjából csak függeléknek minősíthető transzcendentális dialektika a transzcendentális dedukció meghiúsulásáról számol be azon a területen, mely az ismeret számára hozzáférhetetlen. — Benno Erdmann<sup>23</sup> említett dolgozatában az előbb vázolt felfogással szemben kimutatni igyekszik, hogy csak a kategóriák transzcendentális dedukciójáról beszélhetünk. Hivatkozik arra, hogy a dedukció problémája Kantnál a tiszta értelmi fogalmaknak a szemléleti adottságra való alkalmazása magyarázatánál állott elő. Valóban, a transzcendentális dedukció problémája itt öntudatosult először s itt okozott legtöbb nehézséget,<sup>24</sup> de lényegében a transzcendentális esztétika alapproblémája is a szemlélet *a priori* formáinak transzcendentális dedukciója. A Kr. d. r. V. gazdag problematikája a mű minden részében e probléma körül forog, ill. ennek eredményétől függ. A transzcendentális dedukciónak az analitikára, ill. logikára való korlátozása annál kevésbé jogosult, miután maga Kant beszél az érzékiség transzcendentális dedukciójáról, amiről Erdmann is tud. A transzcendentális dedukció tehát az egész Kr. d. r. V. főproblémája, melyben a „kriticizmus lelke” nyilvánul meg.

A probléma fontosságára való tekintettel nem látszik feleslegesnek azt más oldalról is megvilágítva megközelíteni. Minden ismeret az „Ész” és a „Tapasztalat”, az Én és a Nem-én függvénye. Az ismeretelmélet tehát az elméleti filozófia főkérdése és legnehezebb problémája e két nélkülözhetetlen feltétel összeszővődésének, összetartozásának magyarázata. E két feltétel közül az Én jelenti a megismerés formális elveinek summáját, a Nem-én a megismerés materiális elvét. Az ismeret magyarázatát feladatául kitűző elméletnek meg kell fejtenie azt a nehézséget, mellyel e két, egymástól különböző tényező az ismeretben megnyilatkozó egységének magyarázata jár. Ismeret van. Hogyan lehetséges ismeret? Az ismeret alanyi és tárgyi, formális és materiális szálak szövedéke. Hogyan lehet e szálak egybeszővődését, egyesülését megmagyarázni? Az Én lemásolja, „leképezi” a Nem-ént s a képnek a tárggyal való megegyezése az ismeret igazságának kritériuma, mondja a realizmus. De mi biztosít arról, hogy a kép megegyezik a tárggyal, mikor az ismerő számára a „tárgy” is kép, tehát nem realitás, hanem idealitás. A realizmus ennél fogva az ismeret alapproblémájának megoldására képtelen.<sup>25</sup> Az Én hogyan jut kapcsolatba a Nem-énnel, ha azt magába fel nem veheti? Hogyan lehetséges az ismerés érvénytadó formáinak az azoktól teljesen különböző tartalomra való objektív érvényességét igazolni? Ez a transzcendentális dedukció problémája.

A probléma fontossága és nehézségei Kant előtt teljes mértékben ismeretesek, amint azt műveiben maga is gyakran hangsúlyozza. A Kr. d. r. V. első kiadásának előszavában így nyilatkozik: „Nem ismerem vizsgálatokat, melyek annak a képességnek, melyet értelemnek nevezünk, felkutatására és egyúttal használata szabályainak és határainak meghatározására fontosabbak volnának, mint azok, melyeket a transzcendentális analitika második főrészében, a *Tiszta értelem fogalmainak dedukciója* címen végeztem; aminthogy ők okozták nekem a legtöbb, de mint remélem, nem eredménytelen fáradságot.”<sup>26</sup> A Prolegomena... bevezetésében pedig ez olvasható: „Ez a dedukció, mely éleseszű elődömnök<sup>27</sup> lehetetlennek látszott, melyre rajta kívül soha senki még csak nem is gondolt, habár mindenki, anélkül, hogy objektív érvényességük jogosultságát kutatta volna, élt e fogalmakkal, mondom — e dedukció volt a legnehezebb feladat, melyre valaki a metaphysika<sup>28</sup> érdekében vállalkozhatott...”<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Erdmann felfogására vonatkozólag lásd idézett műve 194. és 195. II.-t.!

<sup>24</sup> V.ö.: „...von hundert angehenden Lesern der 'Kritik' scheitern neunzig bereits an den ersten Seiten derselben und von den verbleibenden zehn vielleicht neun an der berüchtigten Kategoriendeduction.” (Menzel i.m. előszavában. V. I.)

<sup>25</sup> V.ö. Böhm Károly: A realizmus alapellentmondása c. értekezésben foglaltakkal! (Megjelent Böhm Károly összegyűjtött művei I. kötetében. Budapest, 1913.)

<sup>26</sup> Kant: A tiszta ész kritikája, 544. I.

<sup>27</sup> Ti. Hume-nak.

<sup>28</sup> Metaphysika itt = ismeretelmélet. V.ö. Bartók György: Kant emlékezete. (Megjelent az „Athenaeum” 1924. évf. 4—6. számában) c. tanulmány 5. l.-n. foglaltakkal!

<sup>29</sup> Kant „Prolegomenái minden leendő metafizikához, mely tudományként fog szerepelhetni.” Alexander Bernát fordítása. 2. kiad. Budapest, 1909. 8. l.

A kritizmusnak ez alapproblémája — meglepő világossággal — már korán, Kant fejlődésének első korszakában, a „dogmatikus-racionalista korszakban” (1740—1760)<sup>30</sup> felmerül, Kant ez időben a Leibniz—Wolf-féle iskola alapgondolatait követi, ha részletekben a newtoni természetfilozófia s a matematikai tudományok tanulmányozása hatása alatt el is tér mestereitől. A matematikai mechanika eredményei felvetik Kantban a későbbi kritizmus kardinális kérdését: „Wie ist es möglich, daß unsere im subiectiven Gedankenverlauf sich vollziehenden mathematischen Prozesse strenge und allgemeine Gültigkeit haben für die davon ganz unabhängige Welt der Dinge und ihrer Bewegungen? *Wie können überhaupt subiective Begriffe a priori obiective Gültigkeit haben?*”<sup>31</sup> Két évtizednek kellett eltelti, míg e kérdésre kialakult Kantnál a felelet a transzcendentális dedukció megoldásában.

Menzel a transzcendentális dedukció három, Erdmann pedig négy feldolgozására hívja fel a figyelmet.<sup>32</sup> Az első kidolgozás megjelent a Kr. d. r. V. első kiadásában (1781), a második a „Prolegomena”-ban (1783), a harmadik (rövid) feldolgozás a „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft” bevezetésében (1786), a negyedik, „végérvényes” formulázás pedig a Kr. d. r. V. második kiadásában (1787). E kiadások, ill. feldolgozások különbségeit kimutatni nem e dolgozat feladata. Annál kivésbé, mivel lényeges eltérés nincs közöttük, a rendelkezésre álló tér pedig apróbb részletekre való kitérést nem enged meg. Egyre azonban tekintettel kell lennünk: a tulajdonképpeni transzcendentális dedukció mellett Kant a kategóriáknak egy *a priori* pszichológiai dedukcióját is adja s ez különösen az első kiadásbeli feldolgozásban összekeveredik a „transzcendentális” dedukció szálaival.<sup>33</sup> Sok félreértésnek forrása ez azoknál, kik a kétféle szálat izolálni, megkülönböztetni nem tudják. A következő tárgyalások ezért a kétféle kidolgozást igyekeznek elhatárolni, hogy a transzcendentális dedukció logikai természete teljes világossággal tűnjék elő.

A transzcendentális dedukció problémáját, valamint megoldásának princípiumát Kant a következőképpen foglalja össze: „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die *transzendentale Deduction* derselben...”<sup>34</sup> s az *a priori* fogalmak e transzcendentális dedukcióját élesen megkülönbözteti azok empirikus dedukciójától. Az empirikus dedukció Locke érdeme: lényege ama eljárás kifejtése, melynek folyamán az ész a tapasztalat hatására e fogalmakat létrehozza. „... die Art, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden ...”<sup>35</sup> Az előbbi dedukció kérdése *quid iuris*, az utóbbié *quid facti*, az előbbi eljárás tisztán logikai természetű, az érvényességet megmagyarázza, az utóbbié pszichológiai s a tényleges folyamatot vizsgálja.<sup>36</sup> — A megoldás kulcsa, vagyis a transzcendentális dedukció princípiuma a Kr. d. r. V. következő szavaiban adatik: „Die transzendentale Deduction aller Begriffe a priori hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens).”<sup>37</sup> A megoldás kulcsa tehát az *a priori* tényezőknek az ismeret nélkülözhetetlen feltételei gyanánt való kimutatása s ez által objektív érvényességük dedukálása.

\*

A tárgyalás következő fejezete a probléma kifejtése az esztétika területén. Az emberi megismerésnek ui. Kant szerint két forrása, két feltétele van: érzékiség (Sinnlichkeit) és értelem (Verstand). Az előbbi az ismeret anyagát *adja*, az utóbbi ugyanezt *gondolja*. Ezért az érzékiséget vizsgáló transzcendentális esztétikának meg kell előznie a transzcendentális logikát, az értelem transzcendentális vizsgálatát, annak fejtegetéséhez minthogy alapot szolgáltatva.

<sup>30</sup> Menzel felosztása szerint. Lásd i.m. 2. l.-t.!

<sup>31</sup> Menzel i.m. 5. l.

<sup>32</sup> Lásd: Menzel i.m. 70. s köv. II.-t. és Erdmann i.m. 191. s köv. II.-t.!

<sup>33</sup> Erre nézve lásd Menzel fent idézett helyeit!

<sup>34</sup> Immanuel Kant: Kr. d. r. V. I. kötet. 139. l.

<sup>35</sup> Immanuel Kant: Kr. d. r. V. I. kötet. 139. l.

<sup>36</sup> Mindezekre nézve lásd Immanuel Kant: Kr. d. r. V. I. kötet. 138. s köv. II.-t., hol a deductio elnevezés alkalmazásának magyarázata is megtalálható. Kant a jogászok szótárából veszi át, kik valamely követelés, jogosultság bizonyítását nevezik deductionnak. Ennek nyomán a deductio Kantnál az az eljárási mód, melynek feladata az ismerés a priori tényezői használatának alapját, tehát jogosultságát kimutatni.

<sup>37</sup> Immanuel Kant: Kr. d. r. V. I. kötet, 146. l.

A transzcendentális dedukció eljárásának két oldala van: egy negatív és egy pozitív oldal. Az előbbi az ellenkező felfogások ellentmondásainak feltárásával azok lehetetlenségét bizonyítja, az utóbbi az *a priori* tényezők nélkülözhetetlen s ezért objektíve érvényes feltételek gyanánt való kimutatásával ezeket pozitíve igazolja.

Az a harminc oldalra terjedő klasszikus fejtegetés, mely a Kr. d. r. V.-ban transzcendentális esztétika névvel jelöltetik, tulajdonképpen nem egyéb, mint az érzékiség transzcendentális vizsgálata s következőleg a tér és idő, mint az érzékiség *a priori* szemléleti formái transzcendentális dedukciója. E dedukció feltárása előtt szükségesnek látszik az érzékiség jelentését és az értelemhez való viszonyát Kant terminológiájában közelebbről meghatározni. Kant az érzékiséget élesen és határozottan elválasztja az értelemtől (ezzel szemben a marburgiak [Cohen] a tért és időt is értelmi kategóriákként fogják fel). Az érzékiség funkciója a szemlélet, mely az ismerethez anyagot szolgáltat, de önmagában ismeretet nem adhat. Az értelem funkciója pedig kizárólag a gondolkodás, e rendező, formáló tevékenység, mely az érzékiség szolgáltatata anyag nélkül csak üres gondolati formákat létesít, nem pedig ismeretet. A transzcendentális esztétika az érzékiséget veszi vizsgálat alá s keresi azokat az *a priori* faktorokat, melyek az érzékiség területén található. Az esztétika elnevezés itt a szó eredeti jelentésében használatik s így a transzcendentális esztétika megjelölés pontosan fedi tárgyát: az érzékiség *a priori* tényezőire vonatkozó vizsgálat. Két ilyen *a priori* tényezőt mutat ki Kant: a tért és az időt. Ha a szemlélő Éntől független szubsztanciális valóságoknak, vagy a tárgyak viszonyából absztrahált empirikus fogalmaknak vétetnek, fogalmuk szükségképp ellentmondásokra vezet,<sup>38</sup> tehát elvetendő. A tiszta geometria, ill. aritmetika vizsgálatából kiindulva, a tért és az időt *a priori* szemléleti formáknak kell felfogni, hogy ama tudományok egyedül lehetséges, ellentmondás nélküli magyarázata keletkezzen, ami az ismeretek igazságának egyetlen kritériuma.

A tér és idő transzcendentális vizsgálatánál ezek szerint Kant kettős harcot vív: az empirizmussal szemben kimutatja a tér aprioritását, a racionalizmussal szemben pedig szemléletességét.<sup>39</sup> A tér tehát nem empirikus fogalom, hanem *a priori szemlélet*, mert

1. a tapasztalat anyagát alkotó érzetek egymáson kívül, ill. egymás mellett való felfogásának a tér képzetének kell már alapul szolgálnia. Nem a tapasztalat adja e szerint a tért, hanem a tér teszi lehetővé a tapasztalatot. A tér tehát *a priori* képzet. („*Prioritasargumentum*”)

2. Elképzelhető a tér tárgyak nélkül, de a tárgyak nem tér nélkül. A tér tehát az összes külső szemlélet lehetőségének *a priori* feltétele. Kantnak e bizonyítékát, mely a tért, mint szükségyszerű képzetet mutatja ki, Menzel *a prioritas-argumentum*-nak hívja s helyesen mutat rá, hogy e bizonyíték a térnek szemléleti szükségképességére (Anschauungsnotwendigkeit), nem gondolati szükségképességére (Denknotwendigkeit) támaszkodik.

3. A tér tiszta *szemlélet* és nem diszkurzív fogalom. Mert csak egyetlen teret képzelhetünk, a többi „terek” ennek elhatárolásán alapulnak. „Egy képzet azonban, mely csak egyetlen tárgy által reprezentáltatik, szemlélet, mert a fogalom mindig több dolgot tételez fel, melyekből absztraháltatik.”<sup>40</sup> Az egyes terek nem előzik meg komponensek gyanánt „a” tért, hanem feltételezik azt, mert „csak mint benne levők gondolhatók”.<sup>41</sup> Kantnak e bizonyítékát Menzel után *a tér singularitásából nyert szemléletesség argumentum* (Anschaulichkeitsargument aus der Singularität des Raumes) kifejezéssel jelölhetjük.

4. A térnek végtelen nagyságként való felfogása is azt bizonyítja, hogy a tér *szemlélet* és nem fogalom. Mert a fogalom nem képes képzetek végtelen tömegét magában foglalni, míg a szemlélet igen. E bizonyítéknak Menzel *a tér végtelenségéből nyert szemléletességi argumentum* (Anschaulichkeitsargument aus der Unendlichkeit des Raumes) nevet adja.

E négy bizonyítékkal, melyeket Kant a tér fogalmának „metafizikai fejtegetése” cím alatt sorol fel, magának a térnek közvetlen vizsgálatából kiindulva kimutatja, hogy a tér *a priori* szemlélet, a külső szemlélet *a priori* formája. A tér fogalmának „transzcendentális fejtegetése” cím alatt pedig az előbbieket illusztráló bizonyítására a geometria tételeit veszi vizsgálat alá. E vizsgálat eredménye az, hogy a geometria tételeinek magyarázata csak a térnek *a priori* szemléletként való értelmezésével lehetséges. Geometria van. A kérdés az: hogyan lehetséges? A geometria tételei általános érvényű és szükségképi ismeretek, tehát nem alapulhatnak az empirián, hanem csak *a priori*ak lehetnek. A geometria tételei emellett szintetikus jellegűek.

<sup>38</sup> Az első esetben két képtelenség (Undinge) áll előttünk, melyek anélkül, hogy valóságok volnának, minden valóságot magukba kellene, hogy fogadjanak, a második esetben az empiria alapján érthetetlen a matematika tételeinek apodiktikus bizonyossága.

<sup>39</sup> Lásd: A. Menzel i.m. 37. s köv. l.-t.!

<sup>40</sup> Menzel i.m. 39. l.

<sup>41</sup> Kant: A tiszta ész kritikája, 50. l.



Ez a szintetikus jelleg pedig nem magyarázható pusztán fogalmakból, melyekből csak analitikus ítéleteket lehet kifejteni, hanem csak a szemlélet alapján érthető. „*Alle analytischen Urteile sind Begriffsurteile... Das Hinausgehen über den blossen Subjectsbegriff findet also allemal in der Anschauung statt: alle synthetischen Urteile sind Anschauungsurteile.*“<sup>42</sup> A szintetikus ítéletnél az állítmány túlmege az alanyfogalmon és e túl-menés, e többlet csak a szemlélet alapján, itt: a térnek szemléletként való felfogásával érthető.

A tér a külső szemlélet *a priori* formája, az idő a belső szemléleté. Ennek bizonyítása az előbbinek megfelelően a következő:

1. Az észrevevések egyszerre-, ill. egymásutánlétele csak az idő *a priori* alapulvétele mellett érthető. Tehát nem az időt kapjuk a tapasztalatból, hanem a tapasztalat folyik le az időben. Az idő e szerint *a priori* forma (*prioritasargumentum*).

2. Az időben megjelenő tárgyaktól absztrahálhatunk, de az időtől magától nem: az idő a tárgyak valóságának *a priori* feltétele (*a prioritasargumentum*).

3. Az idő tiszta *szemlélet*, nem diszkurzív fogalom. Mert csak egyetlen időt képzelhetünk, a többi „idők” ennek elhatárolásán alapulnak. „Oly képzet pedig, melyet csak egyetlen tárgy adhat, szemlélet.”<sup>43</sup> (*Az idő singularitásából nyert szemléletességi argumentum.*)<sup>44</sup>

4. Az idő *szemléletességét* (Anschaulichkeit) bizonyítja végtelen nagyságként való felfogása is, melyet fogalmakból nem lehet megmagyarázni, miután ezek Kant szerint mindig csak részképzeteket tartalmaznak. (*Az idő végtelenségéből nyert szemléletességi argumentum.*)

Az idő tehát *a priori* szemlélet, az összes jelenségek *a priori* formája (a külső szemlélet tárgyainak közvetve, a belsőnek közvetlenül). Az általános (tiszt) mechanika<sup>45</sup> *a priori* szintetikus tételei csak az időnek *a priori* szemléletként való felfogásával érthetők (transzcendentális fejtegetés).

Az érzékiség transzcendentális vizsgálata felbontotta az adott tárgyat azokra a szálakra, melyekből összeszővődik. Különválasztotta az érzékiség *a priori* elemeit az *a posteriori* elemektől, a tért és időt az érzettartalmak minőségileg végtelen változatosságú tömegétől. Kiderült, hogy a valóság dolgai nem kész tárgyak, melyek függetlenül a szellemtől kikényszerítik létezésük elismerését, hanem a szellem formáiban megjelenő tartalmak, adottságok, melyek létrehozásában a szellemnek aktív szerepe van. Az *a priori* és *a posteriori* faktorok tehát egyaránt hozzátartoznak objektív alkatahoz. Az *a priori* és *a posteriori* elemek összetartozása tény s csak ez összetartozás, összefüggés logikai magyarázata probléma, melynek megoldása a transzcendentális dedukció feladata. A kérdés az: hogyan lehetséges, hogy a szemlélet *a priori* funkciói, melyek nem a tapasztalatból származnak, szükségképi egységben jelentkeznek a tapasztalat tárgyaival, mint azok objektív formái? Hogyan magyarázható és igazolható létező adottságok *a priori* és *a posteriori* faktorainak szükségképi összetartozása, vagyis az *a priori* formák objektív érvényessége az *a posteriori* anyagra?

Kant a tér és idő e dedukciójának transzcendentális esztétikájában nem szentel külön fejezetet. Lényegében azonban a transzcendentális esztétika alapproblémája is, mint arra az előbbi fejtegetések többször rámutattak, e dedukció véghezvitele. Nélküle a transzcendentális esztétika előző kutatásai, melyek a létező dolgokat *a priori* formákra és *a posteriori* matériára bontják, zsákutcába jutottak, honnan nem vezet tovább az út. Csak a transzcendentális dedukció által megalapozott szintézis ad értelmet az analízisnek s fejezi be a transzcendentális esztétika munkáját. Erre vonatkozólag Erdmann felfogásával szemben idézhetjük magának Kantnak a szavait: „ Wir haben oben die Begriffe des Raumes und der Zeit vermittelt einer transzendentalen Deduktion zu ihren Quellen verfolgt und ihre objective Gültigkeit a priori erklärt und bestimmt.”<sup>46</sup> A fent adott kérdésre ezek után a felelet önként adódik. Minthogy minden létező dolog csak az érzékiség útján jelenhetik meg, szükségképpen alá van vetve azoknak a feltételeknek, melyek mellett az érzékiség által való megjelenés lehetséges. Ilyen feltételek a tér és az idő. A tér és az idő *a priori* formái nélkül számunkra tárgy nem létezik, tehát a tér és az idő minden létező dolog szükséges, azaz objektív

<sup>42</sup> Menzel i.m. 26. s köv. l.

<sup>43</sup> Kant: A tiszta ész kritikája, 55. l.

<sup>44</sup> E 3. argumentum előtt Kant az időviszonyokra vonatkozó alaptételekre való hivatkozással is bizonyítja az idő a prioritását, minthogy ez alaptételek apodiktikus bizonyossága csak az idő *a priori* alapulvétele mellett érthető. Ez argumentum azonban nem ide, az idő fogalmát analizáló „metafizikai”, hanem az ún. „transzcendentális” fejtegetésbe tartozik.

<sup>45</sup> Kant a *mathematika* elnevezést nemcsak az aritmetikára és a geometriára, hanem a tiszta mechanikára is alkalmazza.

<sup>46</sup> Kant: Kr. d. r. V., Von den Principien einer transcendentalen Deduktion überhaupt. I. kötet. 140. l.

formája. A tér és az idő objektíve érvényesek a tapasztalat területén, mint a tapasztalat tárgyai megjelenhetésének nélkülözhetetlen feltételei. „Dann da nur vermittelst solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d.i. ein Object der empirischen Anschauung sein kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten, und die Synthesis in denselben hat objective Gültigkeit.“<sup>47</sup> A tér és idő szerint szubjektívek és objektívek is. Szubjektívek eredetüket tekintve, minthogy nem egyebek, mint a szemlélő szellem *a priori* funkciói, nem a realitás, hanem az idealitás szférájának tagjai. De objektívek jelentésüket tekintve, mint ideális szabályok, mint szükségképi feltételek, melyek a valóság dolgainak megjelenését = létezését törvényileg meghatározzák. Nélkülözhetlenségük alapja objektivitásuknak a valóság dolgainak területén.

Mindezek összefoglaló eredményeként megállapítható, hogy a valóság tárgyai nem a dolgok, amint azok önmagukban vannak (Dinge an sich), hanem amint reánk hatnak, amint előttünk megjelennek (Erscheinungen). A dolgok számunkra csak akkor léteznek, ha a létezés fogalmával járó *a priori* törvényszerűségeknek eleget tesznek. A valóság világa, a létező dolgok összessége csak mint jelenség áll előttünk. A magábanvaló dolog (Ding an sich) fogalma határfogalom,<sup>48</sup> jelöl annak, hogy a kutatás elérte a valóság határait. A tér és idő csak a jelenségek világára vonatkoznak, itt bírnak objektív érvényességgel, a Ding an sich-re nézve semmit sem mondanak. Kant szavait használva: a tér és idő transzcendentális idealitással, ellenben empirikus realitással bírnak. Így a transzcendentális dedukció kijelöli a tiszta szemlélet (reine Anschauung) határait, mikor annak *a priori* formáit, mint a dolgok megjelenhetésének feltételeit a tapasztalat területén objektív érvényűeknek bizonyítja, a tapasztalat határain túlmenő, egy szóval transzcendens használatunkban pedig semmiseknek nyilvánítja.

Az az ellenvetés, melyet a tér és idő eme teóriája ellen fel szoktak hozni, hogy ti. a dolgokat a tér és idő ez értelmezése pusztá látszattá (Schein) változtatja, nyilvánvaló, helytelen. A tér és idő valóságosak, a dolgoknak, amint azok megjelennek, valóságos formái. Számunkra a valóság e jelenségvilág, melynek objektív alkatához a tér és idő szükségképpen hozzátartozik. Azaz: a tér és idő a dolgokat mint jelenségeket (Erscheinung), nem mint látszatot (Schein) adják. Minden más felfogás a benne levő szükségképi ellenmondásoknál fogva valóban látszattá változtatja a benne s így általa (ily ellentmondásokkal teli valami által) létező dolgokat.

Ezzel a transzcendentális esztétika vázlatának fejtegetése a transzcendentális logika határaihoz érkezett. Teljes befejezésre csak a logika tanai által jut, melyek a transzcendentalizmus gyökérszálaait végső alapjukra vezetik vissza s így az esztétika tanításait is végső sorban megalapozzák.

\*

A transzcendentális logika a megismerő szellem másik alapfunkciójának, az értelemnek a vizsgálata. Az érzékiség ugyanis, melyet az ismeretalkotás szempontjából a transzcendentális esztétika taglalt, csak a dolgok létezéséről értesít, a valóság fennállásáról ad tudomást, de a dolgok lényegének feltárására, a valóság összefüggésének felderítésére képtelen s így szükségképpen egy másik funkcióra utal, mely az általa produkált anyagot rendezi és szintetikus egységbe foglalja. Ezért az érzékiség szerepét, Böhm Károly terminusát használva, a létezési mechanizmus megjelöléssel juttathatjuk leginkább kifejezésre s ennek megfelelően az értelem a gondolkodás mechanizmusának nevezhető. A létezési mechanizmus előbb adott transzcendentális vizsgálatát a gondolkodás mechanizmusának transzcendentális vizsgálata követi. Ez a sorrend lélektanilag és módszertanilag — indokolt. Logikai megalapozását tekintve azonban a probléma gyökere a transzcendentális analitikában keresendő, a szellem organizmusának törvényeit feltáró elméletben, hol minden szükségképi és általános érvényű vonatkozás, tehát az egész apriorizmus végső magyarázatát nyeri. Ez a felülről, a szellem fogalmából kiinduló vizsgálódás az alulról, a valóság nyers adataiból kiinduló kutatásnak hasznos próbaköve is, amennyiben a kétféle úton nyert eredményeket megegyezésükben igazolja.

A gondolkodás mechanizmusának vizsgálata az ítéletek elméletéből indul ki. A gondolkodás ítéletekben megy végbe s így a gondolkodás képessége, az értelem az ítéletekből ismerhető meg. A gondolkodás transzcendentális vizsgálata természetesen kizárólag azokra az *a priori* funkciókra irányul,<sup>49</sup> melyek minden

<sup>47</sup> Kant: Kr. d. r. V., I. kötet. 142. és 143. II.

<sup>48</sup> V.ö.: *Windelband* i.m. 461. I.

<sup>49</sup> „... diese bloß die besondern Handlungen und Regeln des *reinen* Denkens, d.i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden, vortragt“. (Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Theodor Fritsch kiadása. (Reclam Univ. Bibl.) 17. s köv. II.

ítélés logikai, azaz formális feltételeit alkotják s mindentől eltekint, aminek erőforrása az empiria. Ez *a priori* ítéletek, mint a tiszta, vagyis minden empiriától mentes értelem funkciói azok a kapcsolásmódok, melyekben a gondolkodás minden tevékenysége megnyilvánul. Az értelem maga nem is egyéb, mint *a priori* kapcsoló képesség, az *a priori* funkciók egysége, melyekben a maga lényegét kifejezésre juttatja.

Kant a gondolkodás e funkcióit négy csoportba foglalja, melyek mindegyike három részből áll. A tizenkét tagból álló ítéletek táblázata a következő:

1. *Mennyiség* (az alanyra vonatkozik):
  - a) egyediek,
  - b) részlegesek,
  - c) általánosak.
2. *Minőség* (az állítmányra vonatkozik):
  - a) állítók,
  - b) tagadók,
  - c) végtelenek.
3. *Viszony* (az alany és állítmány viszonya):
  - a) kategórikusak,
  - b) hipotetikusak,
  - c) diszjunktívek.
4. *Modalitás* (a gondolkodáshoz való viszony):
  - a) problematikusak,
  - b) asszertorikusok,
  - c) apodiktikusak.

Az ítéletek e táblázata Kant szerint magában foglalja a gondolkodás funkcióinak teljességét s így e táblázat az a vezérfonál, melynek nyomán Kant következő kutatásai haladnak. Első lépés ez úton annak leszögezése, hogy minden ítélet egy összefüggést létesítő funkció, minden ítélet lényege az a kapcsolat, mely tagjai közt fennáll. Két dolog közötti összefüggés azonban *még nem* ítélet. Ha az összefüggés pusztán egyéni élmények esetleges, a kritika által igazolatlan eredménye, vagy a fantázia önkényes alkotása, ítélet névre igényt nem tarthat. Képzetek közti összefüggés csak akkor válik ítéletté, ha az bizonyos törvény szerint létesül, ha az összefüggésben fennálló kapcsolat törvényileg van szabályozva. Az ítélet képzeteknek törvény által meghatározott szintézise. A szintézis törvénye pedig, mely az ítéletben kifejezett összefüggés logikai alapjául szolgál, a kategória. Így az ítéletek táblázata biztos fonalként vezet el a gondolkodás végső, alaptörvényeihez, a tiszta értelem *a priori* törzsfogalmaihoz: a kategóriákhoz. A kategóriák táblázata egységes elv (az ítélet képessége) alapján felépítve, magában kell, hogy foglalja a tiszta értelem alaptörvényeinek összességét. E táblázat a következő:

- |  |  |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Mennyiség</i>:               <ol style="list-style-type: none"> <li>a) egység,</li> <li>b) sokaság,</li> <li>c) mindenség.</li> </ol> </li> <li>2. <i>Minőség</i>:               <ol style="list-style-type: none"> <li>a) realitás,</li> <li>b) negatio,</li> <li>c) limitatio.</li> </ol> </li> </ol> | <ol style="list-style-type: none"> <li>3. <i>Viszony</i>:               <ol style="list-style-type: none"> <li>a) substantia — accidentia,</li> <li>b) causalitas,</li> <li>c) kölcsönhatás.</li> </ol> </li> <li>4. <i>Modalitás</i>:               <ol style="list-style-type: none"> <li>a) lehetőség — lehetetlenség,</li> <li>b) lét — nemlét,</li> <li>c) szükségképesség—véletlenszerűség.</li> </ol> </li> </ol> |
|--|--|

Tiszta értelem csakis e kategóriák által, mert e kategóriákban áll fenn, ill. nyilvánul meg. Értelem alatt itt természetesen nem egy individuális szubjektum gondolkodási képessége értendő, hanem a

transzcendentálogikai törvényszerűségek összessége és egysége, melyre mint alpra minden más törvényszerűség visszavezethető. Az értelem e jelentőségének kiemelésére Kant a transzcendentális apperceptio eredeti szintétikus egysége elnevezést használja s a Tiszta Ész Kritikájában a következő szavakkal jellemzi; „... az apperceptio szintétikus egysége a legmagasabb pont, melyhez az értelem minden használata, sőt az egész logika s utána a transzcendentális filozófia kapcsolódik, sőt e képesség maga az értelem.”<sup>50</sup> Az apperceptio szintétikus egysége az a végső forrás, honnan a gondolkodás törvényei érvényességüket merítik, a „Logos”, mely a kategóriákban jelenti ki magát s a kategóriák alaptörvényei, mint a gondolkodás szintétikus egységének feltételei által foglalja egységbe a szemlélet anyagát. Az apperceptio egy szerves egység, melynek alkotórészei a kategóriák. A kategóriák a gondolkodás alaptörvényei, a transzcendentális apperceptio szintétikus egysége a gondolkodás alaptörvényeinek egysége, a gondolkodás elméletének végső logikai bázisa. A kategóriák vizsgálata szükségképpen vezet el hozzá, minthogy a gondolkodás anyagául szolgáló adottság különfélesége szükségképp utal arra az egységre, melyre nézve e különféleség fennáll s mely a kategóriák által szabályozott ítéleti funkciók egységesítő aktsaival a különféleséget összefüggésekbe, kapcsolatokba rendezi s ezáltal az értelem egysége szempontjából meghatározza, jelentéssel látja el. Az apperceptio szintétikus egysége tehát mint a törvényszerűségek törvénye<sup>51</sup> minden gondolkodás legfőbb feltétele, mely nélkül gondolkodás nincsen. — Ezek képezik a gondolkodás mechanizmusának alapelveit.

A végső és legnagyobb probléma, melyhez az eddigi összes fejtegetések vezetnek, annak a szakadéknak áthidalása, mely a létezési mechanizmus és a gondolkodás mechanizmusa, illetve a *mundus sensibilis* és a *mundus intelligibilis* között tátong. E szakadék ugyanis tényleg nem létezik, csupán az elmélkedő kutatás előtt tárult fel az, hanem a reflektáló szubjektum előtt feltárult e két külön világ valóságban egy egységet alkot: az ismeret világát. Sem a létezési, sem a gondolkodási mechanizmus, sem az érzékiség, sem az értelem önmagában ismeretet nem szolgáltathat. Az előbbi pusztán szemlél, az utóbbi pusztán gondol, az előbbi az ismeret számára anyagot *ad*, az utóbbi ez adottságot összefüggésekbe *rendezi*, megérti. Az előbbi az utóbbi nélkül nyers adottságok káosza, az utóbbi az előbbi nélkül üres formák tartalmatlan kapcsolata. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.”<sup>52</sup> E szakadék áthidalása a képzeleterő (Einbildungskraft) sematizmusa segítségével a problémának pusztán pszichológiai megoldási kísérlete,<sup>53</sup> mely az összefüggés logikumára nézve semmit sem mond. Mint a problémával összefüggő s Kant által részletesen kidolgozott elmélet azonban itt tekintetbe veendő.

Az érzékiség és értelem között e szerint közvetítő a képzeleterő, e félig érzéki, félig értelmi képesség, mely a tárgyak képét azok jelenléte nélkül kialakítja. Érzéki, mert szemléletes, értelmi, mert szintétikus jellegű, spontán aktus, mely a szemléletet formai szempontból az apperceptio egysége szerint meghatározni képes. A szemlélet szolgáltatja az ismeret számára az érzéki adatok különféleségét, a képzeleterő összefoglalja ez adatokat bizonyos kapcsolatokba, de ismertté mindez akkor válik, ha a képzeleterő által összefogott adottság az apperceptio szintétikus egysége alá kerül s ezáltal az objektív ismeret szférájába jut. Ezt a képzeleterő a transzcendentális sematizmus segítségével hajtja végre. A képzeleterő hozza létre ugyanis azokat a sémákat, melyek a szemléletnek a kategóriák alá való rendelését, más szóval a kategóriáknak a szemléletre való alkalmazását lehetővé teszik. E sémák félig érzéki, félig értelmi természetűek, mint az a képesség, melynek produktumai s azt a szabályt jelölik, mely valamely fogalomhoz való kép megalkotásának eljárását írja elő. A transzcendentális séma vonatkozással bír minden képzetre, mely az apperceptio egysége alá hozatik s minthogy minden képzet (úgy a külső, mint a belső szemlélet tárgya) az idő *a priori* formájában jelenik meg, formai szempontból szükségképpen vonatkozik az időre. Az időre vonatkoztatott sémát Kant transzcendentális időmeghatározásnak nevezi. Ez közvetíti a jelenségeknek a kategóriák alá való subsumtióját. Magát a subsummálást az ítéleterő (Urteilskraft)<sup>54</sup> hajtja végre s így a sematizmus tanát Kant az ítéleterő transzcendentális doktrínájában fejti ki. A kategóriák táblázatának megfelelőleg a transzcendentális időmeghatározások a következők:

1. a mennyiség számára az idősor,
2. a minőség számára az időtartalom,
3. a viszony számára az időrend és
4. a modalitás számára az időösszesség.

<sup>50</sup> Kant: A tiszta ész kritikája. 104. l.

<sup>51</sup> V.ö.: B. *Bauch* i.m. 229. l.-n. foglaltakkal!

<sup>52</sup> Immanuel Kant: Kr. d. r. V. I. kötet. 107. l.

<sup>53</sup> „An diesem Grundproblem (ti. transzcendentális deductio) greift die Lehre vom Schematismus ein. Ihr eigentliches Thema ist die Frage nach der psychologischen Möglichkeit des Allgemeinbegriffs.” (E. *Cassirer* i.m. 713. l.)

<sup>54</sup> Meghatározó ítélőerő, szemben a reflektáló ítélőerővel. Közelebbiekre nézve lásd a „Kritik der Urteilskraft” megfelelő részeit!

A mennyiség kategóriái tehát ott alkalmazhatók, ahol idősról van szó, aminek kifejezése a szám. A minőség kategóriái ott, ahol kitöltött, ill. üres időtartalomról van szó (realitás, ill. negatio). A viszonyei ott, hol szabályos egymásután, időrend jelentkezik, A modalitásai pedig ott, hol az idő feltételeinek összességéről van szó bizonyos vonatkozásban. A tiszta értelmi fogalmak itt vázolt sematizmusa az, ami a kategóriáknak a szemlélet tárgyaira való vonatkozását lehetővé teszi s így azoknak tartalmilag határozott jelentést ad. E sémák azonban míg egyfelől a kategóriákat realizálják, másfelől restringálják is, minthogy használatukat az érzéki szemlélet tárgyaira korlátozzák. A kategóriáknak megvan ugyan a maguk tiszta használata is a képzetek pusztá egységének logikai jelentésére vonatkozólag, de sémák közvetítette szemlélet nélkül tartalmas ismeretet nem adhatnak. — A sematizmusban adott pszichológiai áthidalás nem magyarázza meg azonban azt a szükségképi viszonyt, azt az általános érvényű összefüggést, mely az ismeret formális és materiális faktorai között fennáll s így az ismeretelmélet alapproblémájának megoldására képtelen. E feladat a transzcendentális dedukcióra hárul, melynek véghezvitele teljesen független e pszichológiai dedukciótól, aminek szükségessége és jelentősége különben is kétségbe vonható.<sup>55</sup>

Láthatjuk, hogy a transzcendentális dedukció problémájának nehézségei itt, a logika területén hatványozottan jelentkeznek. A transzcendentális esztétika az ismeret anyagát szolgáltató adottság fennállását vizsgálta s midőn arra az eredményre jutott, hogy már ez adottság sem pusztán passzív recepció által keletkezik, hanem a szellem formáló aktivitásával jön létre, az *a priori* formák és *a posteriori* anyag szükségképi kapcsolatát azzal igazolta, hogy az *a priori* formákat minden létezés nélkülözhetetlen, tehát objektív feltételeként mutatta ki. A megoldás különös nehézsége a logikában azonban azon alapszik, hogy minden létező dolog alá van ugyan vetve az érzékiség *a priori* feltételeinek, de a dolgok létezése független az értelem funkcióitól. Felelni kell arra a kérdésre: hogyan lehetséges a kategóriák és a szemlélet szintézise? Hogyan igazolható az értelem *a priori* formáinak objektív érvényessége a számunkra valóságot képező jelenségvilág területén? A transzcendentális esztétikában az *a posteriori* tartalom és az *a priori* forma jelenséggé (Erscheinung) való kapcsolódásának logikai magyarázata, a transzcendentális logikában a jelenség és az értelem *a priori* formái ismeretté (Erkenntnis) való kapcsolódásának logikai magyarázata az alapprobléma. Ez utóbbi problémának, mely implicite az előbbit is magában foglalja, megoldásával elhárul a végső és legnagyobb akadály az ismeret magyarázatának újtájból.

E probléma megoldásának nehézségeit nem lehet azzal kikerülni, hogy hivatkozunk az ismeret tényére, mely bizonyos szükségképiséget tartalmaz, aminek további magyarázata szükségtelen s így hiábavaló. A tudomány, ha biztos alapokon akar építeni, a filozófia, ha hiábavaló vállalkozások meddő munkájával szemben magát előre biztosítani óhajtja, a feladat nehézségeivel bátran szembe kell hogy nézzen s az „ignorabimus“-t csak akkor mondhatja ki, ha azt logikailag igazolni tudja. E munka tehát akkor is szükséges, ha eredménye pusztán negatív.

A transzcendentális dedukció véghezvitele, mint e dolgozat általában, az ismeret tényén alapszik, az ismeret fogalmából indul ki. Ismeret van. Ez a kutatások által alapul vett, kétségbe nem vont tény. Erre az alapra épül az ismeret analitikus eljárással szétválasztott faktorainak szintézisét igazoló, megalapozó transzcendentális dedukció, a transzcendentális módszernek e második alapvető része. A megoldás menete a következő tételekben halad: a világ, mint az ismeret világa szükségképpen alá van vetve azoknak az *a priori* törvényszerűségeknek, melyek az ismeret logikai feltételeit, logikai alapját képezik. A dolgok csak annyiban lehetnek ismeretünk tárgyai, amennyiben az ismeret mivoltából következő feltételeknek eleget tesznek. Minthogy a gondolkodás *a priori* formái, a kategóriák nélkül ismeret nincs, ennél fogva a kategóriák az ismeret minden tárgyának szükségképi, azaz objektív formái. A kategóriák, mint a dolgok gondolhatóságának nélkülözhetetlen feltételei objektíve érvényesek a szemlélet dolgaira, ha azok az ismeret tárgyaiként szolgálnak. A transzcendentális logika végső eredménye tehát összecseng a transzcendentális esztétikával: minden ismeret csak a megismerő szellem alkotához tartozó, azaz *a priori* formákban adott jelenségvilágra vonatkozik, e formáktól független valóság, a „Ding an sich“ világa az ismeret számára hozzáférhetetlen.

Az eredményeket összefoglalva a transzcendentális dedukció problémáját a következőképp is megvilágíthatjuk: a valóság anyaga tapasztalatilag adva lévén, az ismeretnek reá való vonatkozása empirikus; formája ellenben *a priori*, melyhez a tárgynak, hogy ismereti tárgy, sőt hogy egyáltalában tárgy lehessen, alkalmazkodnia kell. A transzcendentális dedukció a formák dedukciója, az esetleges (empirikus) tartalmat szabályozó, rendező formáké. Lényege: 1. A dolgok létezése csak mint *a priori* formákban előttünk álló jelenségeknek létezése lehetséges. Innen e formák érvényessége minden *létező* dologra. 2. A dolgok ismerete csak *a priori* fogalmak által lehetséges: innen az *a priori* fogalmak objektív érvényessége az *ismereti* világ minden tárgyára.

<sup>55</sup> V.ö. Cassirer im. fejtegetéseivel!

Hogyan lehetségesek *a priori* szintetikus ítéletek? Ebben a kérdésben foglaltatott össze az ismeretelmélet alapproblémája. A felelet az előbbiek alapján magától adódik. Miután a szintézis anyagát a szemlélet, a szintézis formáját (törvényét) a kategóriák alkotják, az *a priori* kategóriák által rendezett tiszta szemlélet szolgáltatja azokat az *a priori* szintetikus ítéleteket, melyek minden ismeret logikai (formai) alapját képezik. Az érzékiség szemléli, az értelem gondol, a kettő együtt ismer. Szemlélet és gondolkodás együtt alkothatnak csak ismeretet. A szemlélet tárgyai, mint ismereti tárgyak, szükségképp a kategóriák s végső sorban a kategóriák egységét képező apperceptio alá tartoznak. E tételt Kant az összes szintetikus ítéletek legfőbb elvének nevezi.<sup>56</sup> Ez az *a priori* szintetikus ítéletek magyarázatának végső alapja.

Böhm filozófiájának nyelvére átfordítva: A létezési mechanizmus a maga *a priori* elvei szerint értesít a tárgyak lételeéről, az ismerési mechanizmus a létezési mechanizmus által nyújtott képet a maga *a priori* funkcióival utána-alkotja, ismeretté alakítja. A megismerő szellem szervezetében a kétféle funkciók tehát szükségképp egymásra utalnak. „S ha a két csoportnak ezen *szükséges* egybekapcsoltságát kifejező ítéleteket készítünk, akkor kapunk oly ismereteket, melyek a tapasztalatot, mint annak reális *feltételei* megelőzik, azaz *a priori* ítéleteket. S minthogy ez ítéletekben két különböző funkció kapcsolódik össze, azért szintetikus ítéleteknek tekintendők. És így igaz volt Kantnak, hogy a mi ismeretünk alapjait a priori szintetikus ítéletek teszik, amennyiben az ismerést ítéléssel hajtjuk végre, ez ítélést pedig legáltalánosabb formájában ezen a priori szintetikus ítéletek fejezik ki.”<sup>57</sup>

A tiszta értelmi fogalmak e transzcendentális dedukciója egyrészt a dolgokat a kategóriák, mint ismereteink nélkülözhetetlen feltételei alá rendeli s ezzel a kategóriák használatának objektív érvényességét igazolja, másfelől a kategóriák használatát az érzékiségre s általa az empirikus szemléletre korlátozza. A kategóriák csak a tapasztalat területén adnak tartalmas ismeretet, mint annak szükségképi, azaz általános érvényű feltételei. A transzcendentális dedukció azért úgy tekintendő, mint a tapasztalati ismeret logikai igazolása.

Fejtegetéseink hiányosak lennének azonban, ha elmaradna a tiszta értelem alaptételeinek ismertetése. A tiszta értelem alaptételei ugyanis azok az *a priori* szintetikus ítéletek, melyek minden más ítéletnek logikai alapjául szolgálnak s melyek lehetőségének magyarázatát az előző fejtegetések adták. Ezekre az ítéletekre a kategóriák és a szemlélet viszonyát meghatározó sematizmus szükségképp utal. Mert a sematizmus megmutatja ugyan, hogy mely kategória mely esetben alkalmazható, de ez alkalmazást maga nem hajtja végre. Ezt a munkát a tiszta értelem alaptételei végzik el. Nélkülük a transzcendentális dedukcióra vonatkozó vizsgálat nem fejezhető be. Ez alaptételek általánosabb ismeretre nem vezethetők vissza, ellenben minden más *a priori* szintetikus ítélet formai szempontból rajtuk alapszik. Rendszerük a kategóriatáblázat fonalán teljes egészében megismerhető s a vezérfonalnak megfelelően négy főcsoportra tagolódnak:

1. a mennyiség szempontjának megfelelnek a szemlélet axiómái,
2. a minőség szempontjának az észrebevés anticipációi,
3. a viszony szempontjának a tapasztalás analógiái és
4. a modalitás szempontjának az empirikus gondolkodás posztulátumai.

A szemlélet axiómáinak elve: „minden szemlélet *extenzív* mennyiség”.

Az észrebevés anticipációinak elve: „minden jelenségben a *reale-nak*, amely az érzet tárgya, *intenzív* mennyisége, azaz foka van”.

A tapasztalás analógiáinak elve: „tapasztalás csak az észrevések szükségképi kapcsolatának képzete folytán lehetséges”. A tapasztalás három nevezetes analógiája így szól:

1. „A szubsztancia megmaradásának alaptétele: a jelenségek minden változásában megmarad a szubsztancia s mennyisége a természetben se nem nő, se nem csökken”.
2. „Az időbeli sorrend alaptétele az okság törvénye szerint: minden változás az ok és okozat kapcsolatának törvénye szerint történik.”
3. „Az együttlét alaptétele a kölcsönhatás vagy közösség törvénye szerint: az összes szubsztanciák, amennyiben a térben mint együttlévők észrevehetők, egyetemes kölcsönhatásban vannak.”

<sup>56</sup> Kant: A tiszta ész kritikája. 138. l.

<sup>57</sup> Böhm Károly: Az ember és világa. I. rész. Budapest, 1883. 22. l. [Böhm ezen művét elektronikusan kiadtuk 2003-ban a Bibliotheca Mikes International keretében, [http://www.federatio.org/mikes\\_bibl.html](http://www.federatio.org/mikes_bibl.html). Az elektronikus kiadásban az említett idézet a 11. oldalon található. – Mikes International Szerk.]

Az empirikus gondolkodás posztulátumai pedig így hangzanak: „1. ami a tapasztalás formai feltételeivel megegyezik, az lehetséges, 2. ami a tapasztalás materiális feltételeivel függ össze, az valóságos, 3. aminek összefüggését a valósággal a tapasztalás általános feltételei határozzák meg, az szükségképi.”<sup>58</sup>

Ezek azok az *a priori* szintetikus ítéletek, melyek minden más tudományos ítéletnek alapul szolgálnak. Érvényességük azon alapszik, „hogy csak e törvények útmutatása szerint kategorizált jelenségek lehetnek tapasztalati ismeretünk tárgyai, következésképpen minden lehető tapasztalat e törvényekhez kell, hogy igazodjék”.<sup>59</sup> „Valóban birtokában vagyunk tehát *a priori* szintetikus ismeretnek, amint ezt az értelmi alaptételek, melyek a tapasztalatot anticipálják, kimutatják.”<sup>60</sup> E szavakkal mutat rá Kant az alaptételekre, mint a Kr. d. r. V. főkérdésének közvetlen feleletére. E szavak is hangsúlyozzák, hogy a tiszta értelem alaptételei nem egyebek, mint a tapasztalat lehetőségének *a priori* feltételei. Az értelem a tapasztalatra van korlátozva ismeretalkotó munkájában. Ez az emberi megismerés határa. (Az alaptételek transzcendentális dedukciója.)

Az a fonál, melynek nyomán e dolgozat fejtegetései haladtak, a transzcendentális módszer fonala, a megismerő szellem organizmusának belsejébe vezetett, amint e szellem Kant kutatásai által a filozófiai öntudat előtt feltárult. Az ismeret mivoltának mélyreható elemzése kimutatta, hogy amit a köztudat a külső világhoz tartozónak ítél, az nagy részben olyan feltételek alá van vetve, melyek forrása nem a tapasztalat, hanem a megismerő szellem, az Én. A megismerő szellem és a megismerendő tárgy, az Én és Nem-én küzdelmét nyomon követve, mind több és több mozzanat hódított el az Én számára a Nem-én területéről. A kutatás iránya eddig a szubjektivizmus. Ámde az ismeret lényeges jegye éppen az objektivitás, az egyéntől független érvényesség. Hogyan tartható fenn az ismeret objektivitása, ha annak tárgya szubjektív elveknek van alávetve? A transzcendentális dedukció kimutatta, hogy ez elvek csak eredetüket tekintve szubjektívek minthogy nem a tapasztalathoz, hanem a megismerő szellemhez tartoznak, szerepüket tekintve azonban objektívek, mint az ismereti világ nélkülözhetetlen feltételei, az ismeret tárgyainak meghatározó törvényei. Sőt éppen e „szubjektív”, *a priori* elvek azok, melyek az ismeret objektivitását garantálják. A külső világ adatain felépülő köznapit tapasztalat csak valószínű feltevésekre jogosít. Objektív ismeret csak a szellem *a priori* törvényei, a kategóriák által lehetséges. A kategóriákat alkalmazzuk a pusztán szubjektív érvényű megállapításokra jogosító nyers tapasztalatra, hogy abból objektív érvényű ismeret, tudományos tapasztalat keletkezhessek. Csak ahol a kategóriák alkalmazhatók, jöhet létre ismeret, amely nem szubjektív érvényű, hanem szükségképi objektív tudás, melynek tárgyiasságát a kategóriák garantálják. A kategóriáknak Kant által nyújtott táblázata s Kant felfogása e táblázat teljességéről természetesen nem áll. Kant érdeme és értéke azonban nem is ezen fordul meg. Filozófiájának legbecsesebb hagyatéka gazdag problematikája, mely a gondolkodás fejlődésének máig tartó lendületet adott, módszere, mellyel a problémák megoldásához fogott s mellyel a kutatás figyelmét a szellem öntudatos vizsgálódására irányította. Csak a szellem ismerete alapján építhet biztosan minden leendő metafizika, azaz minden leendő filozófia, mely tisztába akar jutni eszközeivel s azokkal a feladatokkal, melyek megoldására képes, *mely tudományként szerepelhet majd.*

A transzcendentális dedukció jelentőségét kidomborítják azok a következmények is, melyek eredményeiből a szellemi élet egészére következnek. A transzcendentális dedukció a tudásnak a tapasztalatra való korlátozásával az emberi megismerést biztos alapokra helyezi s kijelöli azokat a határokat, melyen belül az értelem hasznos munkát végezhet. Kimutatja, hogy az értelemnek a tapasztalat határain túlmenő, egyszerűval transzcendens használata üres játékra vezet az értelem formáival, de ismeretre nem. Legalábbis abban az értelemben nem, amint azt a tudományos ismeret Kant által megállapított kritériumai előírják. Ez eredmény által megszabadul az elme a transzcendenciák körül folytatott évezredek harcok pozitív eredményre soha sem vezető terhétől. Ez a transzcendentális dedukció pozitív jelentősége.

Negatív irányban messzire kiható következménye az, hogy általa a transzcendens „világ” kiszabadul a logikai spekulációk szövevényes hálójából, melybe annyi hiábavaló fáradozással próbálták beilleszteni, beleerőszakolni. Így a vallás, ill. a teológia, valamint a morális megmenekül attól a felesleges munkától,

<sup>58</sup> Mindezekre vonatkozólag lásd a transzcendentális analitika második részét, az alaptételek analitikáját.

<sup>59</sup> Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft. 7. kiadás, Karl Vorländer kiadása. Leipzig, 1920. 61. l.

<sup>60</sup> Kant: A tiszta ész kritikája. 482. l.

mellyel a spekulációk e légvárainak felépítése jár, egyúttal pedig attól a kockázattól, mely az épületek összeomlását követő csalódásból keletkezik. A transzcendens világ értékei függetlenek a spekuláció eme alkotásaitól. De megmenekül az e szellemben folytatott vizsgálódás révén mindenféle naiv antropomorfizmustól, naturalizmustól is. „Aus diesen Erinnerungen wird der Leser der Kritik der reinen spekulativen Vernunft sich vollkommen überzeugen, wie hochst nötig, wie ersprießlich für Theologie und Moral jene mühsame *Deduktion* der Kategorien war.“<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, 179. s köv. l.



# **HOGYAN LEHETSÉGES A FILOZÓFIA MINT TUDOMÁNY?**

## **Az ismeretelmélet fogalma és funkciója a filozófia életében**

*Athenaeum*, 1934. (1-3. szám).

Minden kornak megvan a maga divatja, a filozófia korszakainak is. Új jelszavak bukkannak fel, régi jelszavak tűnnek a homályba, amelyek a maguk idejében szintén újak, divatosak, korszerűek voltak. Amilyen természetes ez a tétel a történész szemében, éppoly idegen a filozófusra nézve. A filozófusnak nem szabad jelszavakkal törődnie, jelszavak után indulnia. Kérdésének nem arra kell irányulnia, hogy mit tüntet ki kegyeivel az uralkodó divat ebben vagy abban az időben, hanem azt kell keresnie, ami minden időben, mert az idők változásaitól függetlenül, helyes és érvényes. A filozófus az idő feletti igazság szerelmese, a dolgokat *sub specie aeternitatis* tekinti. — Mi következik ebből?

Két tétel áll egymással szemben. Az egyik a különböző filozófiai korszakok különböző divatjáról beszél, a másik arról a kötelességről, amely a filozófust a divat uralma alól felszabadítja és az idő feletti igazság lovagjává avatja. A filozófia korszerűségének vagy korszerűtlenségének kérdése ez. Mindkét tétel elismerést igényel, holott az egyik a másiknak ellentmond. A realista az első felé húz, a valóság tényeire hivatkozik, amelyek egymást felváltó filozófiai áramlatok küzdelmét mutatják, ahol mindig a legutóbbi a divatos. Az idealista a második tételhez szegődik, meghajlik az örökérvényű eszme kategorikus imperatívusza előtt.

Így mindjárt kezdetben, mielőtt a tulajdonképpeni feladatunkat érintenők, egy dilemma előtt állunk, melyet nem hagyhatunk homályban, ha követendő eljárásunk alapjait tudatosítani kívánjuk. Arról van szó, hogy belenyugodjunk a kikerülhetetlennek tetsző ellentmondásba és továbbhaladjunk — hátunkban az ellentmondás nyilával, vagy pártot fogjunk az egyik tétel mellett, nem törődve a másik jogos igényeivel. A filozófiai totalitás fogalma és annak tudományos meghatározottsága mindkét lehetőséget kizárja.

A megoldás útja a felállított tételek figyelmes elemzésének eredménye. Az egymással küzdő áramlatok divatteremtő váltakozását megállapító ítélet tényítélet, ontológiai tétel. A történeti valóságra irányul; azt mondja ki, ami *van*, ami lett. Az igazság idő feletti jelentésére vonatkozó megállapítás axiológiai tétel; azt mondja ki, ami *kell*, ami leendő, amire törekedni kötelességünk. Ellentmondás tehát a két tétel között csak akkor van, ha mindkettőt ugyanarra az alapra vonatkoztatjuk. Voltaképpen pedig antinómiával állunk szemben, amelynek megoldása az egymással ellenkező tételek különböző alapjainak, más szóval a vonatkozási alapok különbözőségének felismerésében rejlik. A filozófia örök érvényű eszméjének szükségképi egysége az eszme megvalósítására irányuló filozófiai áramlatok sokféleségét nem zárja ki.

Ebből következik, hogy a különféle áramlatok történeti színjátékát nemcsak a történésznek, hanem a filozófusnak is komolyan kell vennie. Ahogy a történész, ha nem is a felismert, de legalább megsejtett „eszme” nélkül a történeti anyag sokféleségét áttekintő egységbe foglalni képtelen s pusztán adatgyűjtésre van kárhóztatva, másfelől a filozófus csak a történeti áramlatok „lépcsőfokain” (Bauch) át közeledhetik a filozófia eszmei rendszere felé. Itt a gyökere a történet és a rendszer szoros összefüggésének, ami a filozófiára oly jellemző. Egyben megállapítható és külön hangsúlyozandó, hogy a történet, azaz bármely történeti áramlat a filozófus számára csak eszköz, vagyis lépcsőfok a filozófia eszmei rendszerének megvalósítása útján. A történeti alkotásból az eszme regulatív fénye mellett emelendők ki azok a mozzanatok, amelyek a filozófia beteljesedéséhez szükségesek.

Ezek szerint nem jelent következetlenséget, ha a filozófia ideális célkitűzésének elismerése és kidomborítása mellett az ismeretelmélet fogalmának és filozófiai funkciójának tárgyalásánál bevezetésül napjaink divatos jelszavaival is számot vetünk, amelyek az ismeretelmélet szerepére és jelentőségére nézve divatos irányzatok részéről elhangzanak. A problémának ezekre a vonatkozásaira azonban éppen csak rávilágítunk, hogy a kérdés fejtegetésének szükségességét erről az oldalról is bemutassuk. Főfeladatunkat az ismeretelmélet funkciójának az ismeret fogalmán alapuló dialektikai fejtegetése alkotja s fejtegetéseink keretéből kiesik a probléma alakulásának történeti feltárása.

A világháborút megelőző évtizedek filozófiai érdeklődésének központjában kétségtelenül az ismeretelmélet áll. Uralkodó filozófiai áramlat az újkantianizmus, amely a filozófia problémáit ismeretelméleti módszerrel kezeli, a filozófia fogalmait ismeretelméleti megvilágításban nyújtja. Minden filozófiai kérdés az ismeretkritika ítélőszéke elé kerül: a vallásbölcselet, az erkölcsbölcselet vagy a művészetbölcselet problémái éppúgy, mint a szoros értelemben vett ismeretfilozófiai kérdések. A filozófia végül is azonosul az ismeretelmélettel, az attól magát függetlenítő kérdésfeltevés filozófiai jogosultságát általában tagadják. Mindez a filozófia ismereti alapjainak tisztázására és tudományos tekintélyének megerősítésére vezet, háttérbe szorítva a 19. század második felében uralkodó pozitívizmus filozófiaellenes tendenciáit. Mert a pozitívizmus küzd a filozófia ellen, mivel azt nem tartja tudománynak, viszont a kritícizmus elhárítja e támadást azzal, hogy igazolja a filozófia ismereti alapjait, egyszóval: tudományjellegét.

A világháborút követő évek filozófiai érdeklődésének irányában változás áll be. Az ismeretelmélet nem képes már az érdeklődést kielégíteni. Tagadják, hogy a filozófia azonos az ismeretelmélettel, sőt azt sem hajlandók elismerni, hogy a filozófia középponti problémáját, alapkérdését alkotja. Az alapelvek mélyebben, az ismeretelmélet problémái alatt és előtt rejlenek. Nevezik életnek, nevezik egzisztenciának és az utána való sóvárgásban, az érte való gondban látják a filozófia fő problémáját. A hozzá vezető út nem ismeretelméleti eljárás, hanem metafizikai lendület. Az élet és a valóság végső alapjai csak a metafizikai

elmélyedésnek nyilatkoznak meg. A metafizika a *prima philosophia*; az ismeretelmélet munkája csak azután következik, másodlagos művelet. A filozófia végül is túlteszi magát az ismeretelmélet aggályoskodásaiból eredő korlátokon és kijelentéssé, prófécivá változik át. Imígyen képes leküzdeni a lét gyötrelmeit, a megsemmisülés halálfélelmét. Az ismeretelmélet nem tehet egyebet, mint eszközül kínálkozik az eleve meghatározott metafizikai cél szolgálatában. Az egzisztenciális kérdésekben felülemelkedő, csak az igazság teoretikus értékéhez igazodó, egyszóval autonóm megismerés többé nem divatos. A tudomány célból eszközzé vált. Az ismeretelmélet uralmának kora lejárt. Ilyen körülmények közt ki tagadhatná, hogy az újkantianizmus eljátszotta szerepét?

A mának fenti jelszavai között van-e értelme és jelentősége a következő fejtegetéseknek, amelyek kifejezetten ismeretelméleti érdekek védelmére vállalkoznak? Nem hiábavaló munkát végzünk-e, midőn egy kiöregedett, divatjamúlt álláspont mellett kardoskodunk? Tagadhatjuk-e, hogy az újraéledt metafizikának vannak mindnyájunkhoz szóló mondanivalói? E kérdésekre válaszolnunk kell, mielőtt vállalt feladatunkhoz hozzálátánk.

Tagadhatatlan, hogy az ismeretelméleti eljárásnak az előző nemzedék filozófiai gondolkodásában megnyilvánuló értékelése elhomályosította az élet és a valóság fogalmainak valódi jelentőségét, az ontológiai probléma rendkívüli fontosságát. Az ismeretelméleti idealizmus képes volt arra, hogy feltárja kultúránk immanens értelmét, de távoltartott a transzcendens lét misztikus erőitől és elrejtette az élet gyötrelmes gondjait. Az új, metafizikai áramlat számolni akar a valóság teljes súlyával és azokkal az emberfölötti erőkkel, amelyek a létprobléma sötét mélységeiből az embert kiszabadítják. Az új áramlat kifejezésre juttatja tehát a mai ember mélyebb létélményét és ebből fakadó magasabb reményeit. A valóság különféle fajait élesebb megvilágításba helyezi s helyesebb értékelésükre vezet. Ebben áll pozitív jelentősége.

Mindazonáltal a dolgok fejlődése nem nézhető aggodalom nélkül. Mert nyereségnek tartjuk ugyan az ontológiai probléma és a ráirányuló metafizikai érdeklődés növekedését, számolunk azzal is, hogy e növekedés nem szokott megállani az ismeret határainál, de veszteségnek minősítjük a filozófiai gondolkodás ismeretelméleti fegyelmezettségének meglazulását. Az utóbbi körülmény következménye, hogy a metafizika nem marad a tudományos megoldás lehetőségének határain kívül, mint tudományon kívüli szellemi funkció, amely a tudomány munkáját a maga területén *jogosan* kiegészíti, hanem jogtalanul behatol a tudomány területére, vagy éppenséggel a tudomány formáiban mutatkozik. Amennyire indokolt a tudományon kívüli filozófia eljárása, midőn a metafizika jelentéseiben válaszol a lélek misztikus kérdéseire, éppoly veszélyes, ha a tudomány világának ismeretelméletileg meghatározott belső egységét, idegen elemek, transzcendens tényezők beiktatásával zavarják meg. A metafizika nem tudomány, de nem is ellensége a tudománynak, aminthogy a tudomány sem ellensége a metafizikának, hanem a metafizika kiegészíti a tudomány által alkotott világképet olyan dimenzióban, ahová a tudomány hatásköre nem terjed. Ebből, a heterotetikus princípium (Rickert) érvényesítésével nyert tételből kell kiindulni a tudományos filozófia (ismeretelmélet) és a tudományon kívüli filozófia (metafizika) viszonyának magyarázatánál. Az ezen tételről megfelelő mai filozófia „metafizikai” szövödményei csak arra vezetnek, hogy a filozófia tudományos hitelét aláássák s ezáltal a filozófiát újabb válságba sodorják. Nem különös-e, hogy a tudományegyetemen is, ahol a *tudomány* művelése a kötelező feladat, lábrakapott az a szellem, amely a filozófiából kinyilatkoztatást csinál (ami egyébként másutt nem kifogásolható) vagy tudományos öltözetben nemtudományt árul? Azoknak, akik a metafizikát az ismeretelmélet elé és fölé helyezik, elsősorban kellene belátniuk, hogy a metafizikum súlyát az ismeret nem bírja el, ennél fogva a metafizika világában ismereti eszközökkel nem boldogulhatunk. A növekedő zűrzavarral szemben állásfoglalásunk eredményét, úgy véljük, egy Konfuciusztól idézett gondolat foglalja legvelősebben össze, amely a tudós főfeladatát abban jelöli meg, hogy a tudást tudásként, a nemtudást ellenben nemtudásként érvényesítsük. A kínai bölcselő szavaiból kritikai bölcsesség hangzik felénk. És immár nem lehet kétséges, hogy az ismeretelmélet alapvető filozófiai funkciója jelentőségének felismerése mind a tudományos filozófia, mind pedig a tudományon kívüli filozófia művelőire nézve ma is, sőt éppen ma, sürgető feladat, ha a filozófia válságát nem akarjuk még jobban kiélesíteni, hanem ellenkezőleg: küzdeni akarunk ellene.<sup>1</sup>

Az ismeretelmélet feladata bennrejlík e tudomány nevében. Az ismeretelmélet alapproblémája az *ismeret* magyarázata, annak *tudományos* elmélete. Az ismeretelméleti tudatban az ismeret kérdésessé válik és tudományos magyarázatot igényel. Nem az ismeret lehetősége válik kérdésessé, ilyen kérdés csak a tudomány határain kívül, például valamely metafizikai állásponttól lehetséges, míg a tudomány az ismeret

<sup>1</sup> Az a felfogás, hogy az újkantianizmus „eljátszotta már szerepét”, „elavult álláspont”, s a többi ezzel kapcsolatos vád, némelyeknél nem jelent egyebet, mint eredményeinek beleolvadását a filozófiai köztudatba olyképpen, hogy eredetük elhomályosult. Az eredmények élnek, vagy legalábbis részben élnek náluk, csak nevük veszett el. Ezért számukra elavult, mert külön figyelemre nem méltatott igazságok, amelyek érvényesülnek, mint a továbbfejlődés nem tudatosított alapjai. És ez a jobbik eset.

lehetőségét önellentmondás nélkül nem tagadhatja. Hogy van ismeret, az minden ismeretelméleti kutatás előfeltétele. Az ismeretelmélet kérdése: *hogyan lehetséges ismeret*, melyek azok a kritériumok, amelyek az ismeret lényegét meghatározzák? Fontossá válik e kérdés adott esetben akkor, amidőn kétség merül fel aziránt, hogy ismerettel állunk-e szemközt, vagy az ismeret nevét csak bitorló, nem ismeret jellegű állítással. Az a gúnyos kritika tehát, amely az ismeretelméletnek ismereti állományt tulajdonít és ugyanakkor kétségbevonja az ismeret lehetőségét ugyanazon ismeretelmélet által, alaptalan. Könnyen felderíthető célja az ismeretelmélet kompromittálása, magában az ismeretelméleti feladatállítás fogalmában. Mintha az ismeretelmélet ismereteket produkálna, mielőtt az ismeret lehetőségének problémája eldöntetnék, más szóval megismerne a tényleges megismerés előtt. Az ismeret tagadhatatlanságának az ismeret előfeltételeként való kimutatása minden ilyen támadás jogosultságát eleve kizárja.

Az ismeret vizsgálata egyes ismeretek elemzésével kezdődik. A vizsgálat menete azonban mind szélesebb területre való kiterjesztésre utal. Ha megállunk egyes ismereteknél, vagy az ismeretek egyes csoportjánál, az a veszély fenyeget, hogy ismeretmeghatározásunk szűk lesz, csak a megvizsgált egyes ismeretekre vagy ismeretcsoportokra talál (például csak a természettudományi ismeretekre), de nem minden ismeretre. Olyan ismeretfogalomra kell törekednünk, amely minden ismeretre érvényes; csak ilyen fogalom határozza meg teljesen az ismeret jelentését. Az egyes ismeretektől az összes ismeretig ismeretről ismeretre vezető út az ismeretek tartalmi vizsgálatával jár. Másként nem is járhat. Hiszen a tartalom az, ami az egyik ismeretet a másik ismerettől megkülönbözteti. Két egymással azonos tartalmú ismeret tulajdonképp nem is két, hanem egy ismeret, amely bár a szóbeli vagy írásbeli megjelölésben kétféle, illetve többféle módon is ábrázolható, de lényegében ugyanegyvet jelent. Ismereteink különfélesége és sokfélesége ismereti világunk tartalmi különféleségével és sokféleségével kapcsolatos.

Ráeszmélve ismereti világunk tartalmi különféleségének kimeríthetetlen gazdagságára, csakhamar be kell látnunk, hogy ismeretelméleti vizsgálódásaink célját a megkezdett úton soha el nem érjük. Nemcsak azért, mert a tartalmi világ sokféleségének feltárása *végtelen* feladat (amelyen a szaktudományok munkálkodnak), hanem mivel ismereteink tartalmi bővülése kitűzött célunktól éppenséggel eltávolít. Ismereteink tartalmi bővülésével birtokunkba egymástól különböző jegyek sokfélesége, magában véve egy áttekinthetetlen sokaságú mozaik jut és nem az ismeret egységes jelentése. Minden újabb tartalom csak tarkább mozaikot eredményez és növeli az ismereti jelentés egységére irányuló kutatás zavarát. Ahogy mondani szokták: a fától nem látjuk az erdőt. Ha minden ismeret tartalmát ismernők is, akkor sem tudnók tehát, hogy mi az ismeret. Ezért a tartalom teljes felderítésére irányuló szaktudományok egyike sem alkothatja az ismeretelmélet alapját, aminthogy a szaktudományok összessége sem segít feladatunk megoldásához.

A megkezdett úton nem haladhatunk tovább, vissza kell fordulnunk. Nem mind több és több tartalomra kell kiterjeszkednünk, hogy végül minden tartalmat tekintetbe vegyünk, hanem mind több és több tartalmat kell elhagynunk, hogy végül minden tartalomtól megszabaduljunk. A tartalomba feledkező szaktudományi megismeréssel szemben az ismeretfilozófiai megismerés elfordul a tartalmaktól, visszafordul önmagára és e filozófiai reflexió útján önmagában felfedezi a különféle tartalmakat magában foglaló *a priori* ismeretformát, minden ismeret állandó jellemzőjét. Az ismeret formai funkcióinak *a priori* rendszere az ismeretelmélet tárgya, az *a priori* funkciókra irányuló transzcendentális eljárás a módszere. A transzcendentális módszer elejti az ismeretenként különböző, az ismeret fogalmára nézve esetleges tartalmakat és kiemeli a különféle tartalmakat egyaránt ismeretté határozó, minden ismeretre nézve szükségképi ismereti formát, mint az ismeret lényegét. Az ismeretelmélet figyelme az ismeret változatlan lényegére irányul, nem az ismeretek változó tartalmára. Az ismeretelmélet formai tudomány, feladata az ismeret formai funkcióinak feltárása, míg az ismeret tartalmi adatainak felderítése a szaktudományokra vár, abba az ismeretelmélet nem avatkozik bele.

A fentiek után nem meglepő, ha az ismeretelmélet formalizmusát annyit halljuk emlegetni. Meglepő csak az, hogy az ismeretelmélet formalizmusának emlegetése vádképpen hangzik. „Üres” formalizmusról beszélnek, tartalmatlanságot vetnek szemére és nem veszik észre, hogy gáncoskodásuk alaptalan: az ismeretelmélet céljának és módszerének félreértéséből ered. Az ismeretelméletnek formai tudománynak kell lennie, az ismeret fogalmának meghatározásánál minden tartalmat mellőznie kell, hogy a nyert forma minden ismeret formája lehessen. Csak teljesen üres forma képes minden tartalmat magába fogadni. A forma üressége a befogadandó tartalomra utal, a tartalom befogadására szolgál és nem önmagáért van. Utóbbi csakugyan „üres” formalizmus volna, ahol az „üres” jelző elítélést jelent. Az ismeretelméleti formalizmus helyes értelmezése szerint a felkutatott ismereti formák nincsenek önmagukért és önmagukban, mint az ismereti tartalmaktól végleg elszakított és teljesen izolált ismeretelméleti tényezők, hanem mindig a tartalomra utalnak. A forma a tartalom formája, a tartalom meghatározó törvénye: a tartalom a forma tartalma, a meghatározó formálás anyaga. Egyik sincs a másik nélkül. Azért az ismeretelméletnek, midőn az ismeret formáját feltárja, az ismeret formai funkciójának jelentéséből nem szabad kiejtenie a formának a tartalomra vonatkozását, amely abban *a priori* bennfoglaltatik.

A szaktudományok és az ismeretelmélet viszonyát a világ tartalmi ismeretének és az ismeret ismeretének, más szóval a tartalom és a forma fogalmi egymástól való különbözőségének és egymásra való utaltságának jelzéseiben megjelölve, foglalkoznunk kell azzal az elsőbbségi vitával, amely a szaktudományok művelője és az ismeretelmélet bűvára között újból és újból felmerül. A specialista a szaktudományok elsőbbségét állítja. Hivatkozik arra, hogy a tudományos kutatás már hosszú utat tett meg, gazdag fejlődésen ment keresztül, amikor a görögöknél az ismeretelmélet problémái a történet folyamán először szóhoz jutottak. Az ismeretelmélet további fejlődését is a szaktudományi tevékenység haladása előzi és határozza meg. És ez természetes is. A figyelem először mindig a vele szembenállóra irányul és csak később fordul vissza önmagára. Az érdeklődés első tárgya a „látható” világ és nem a „láthatatlan” ismeret. Mindezt aligha tagadhatjuk, ha a problémák időbeli kialakulásának pszichológiai sorrendjét tekintjük. Másként áll azonban a helyzet, ha a kérdést a logikai sorrend szempontjából tesszük vizsgálat tárgyává. Itt nem időbeli elsőbbségről, hanem axiológiai elsőbbségről van szó. Logikailag értékesebb, ennél fogva előbbvaló az, ami a másik feltétele, vagyis ami nélkül a másik jelentése igazolhatatlan. Ismeretek nincsenek, ha nincs ismeret, míg az ismeret fogalma fennáll az ismeretek valósága nélkül is. Más szóval az ismeret az ismeretek lehetőségének feltétele, tehát az ismeretek létének meghatározó törvénye. A létező ismeretek alá vannak vetve az ismeret törvényének. Hogyne volna előbbvaló az ismeret ismereteket lehetővé tevő törvényeire irányuló ismeretelmélet a lehetséges ismereteket realizáló szaktudományoknál? A szaktudományi megismerés nem indulhatott volna meg és nem haladhatott volna az idők folyamán előre, ha az ismeret lehetőségének törvényei, az ismeretelméleti kutatás tárgyai, nem volnának minden szaktudományi ismerést megelőzőleg érvényesek. Csak az ismeretelmélet által feltárt ismereti vonatkozások minden időtől független, egyszóval időfeletti érvénye teszi lehetővé, hogy érvényességgel bíró szaktudományi megismerés az időben megindulhasson és kialakulhasson. Ha az ismeretelméleti relációk érvényének felismerésére rendszerint csak a szaktudományi megismerés előrehaladtával, tehát időben később jövünk is rá, a szaktudományi megismerés logikai lehetősége, eredményeinek érvényessége ezeknek a csak később felismert, de minden kutatást megelőző, mert időfeletti jelentőségű relációknak érvényén alapul. Az ismeretelmélet tárgyánál fogva előbb való, mint a szaktudományok.

A logikai és a pszichológiai szempont megkülönböztetésének szükségessége rávezet arra a problémára, amely az ismeretelméletnek e két tudományhoz való viszonyában rejlik. A kérdés külön megvizsgálása annál nagyobb fontosságú, mert míg a pszichologizmus az ismeretelméletet a pszichológiának rendeli alá és abban oldja fel, a logizmus hajlandó az ismeretelmélet feladatait magának kisajátítani, illetve azok jelentőségét a tiszta logika célkitűzése mellett elhalványítani.

A pszichologizmust a pszichológiai nézőpont és az abból fakadó pszichológiai rendszer jellemzi. A pszichológiai nézőpont a dolgokat úgy mutatja, amint azok lelki világunkban jelentkeznek s jelentkezési helyük alapján lelki élményeknek minősíti őket. Hangsúlyozza, hogy lényegében minden pszichikai jellegű, hiszen semmi sincs, ami tudatunkon kívül foglalna helyet. Ilyet gondolni is lehetetlenség, mert amire csak gondolunk, azt gondolattá tesszük. A gondolat pedig pszichikai funkció. „Ismerünk-e más, mint 'lelket'? — Bizonyára nem ismerünk ...” (Böhm) — hangzik a pszichologizmus alaptétele.<sup>2</sup> A megismerés sem más, mint lelki élmény, az ismeretelmélet pedig az a tudomány, amely a lelki élmények közül pszichológiai elemzés alá veszi éppen azokat, amelyeket ismereteknek nevezünk. Az ismeretelmélet tehát alkalmazott pszichológia, a pszichológiai módszer alkalmazása az ismeret problémáira. A pszichológia az ismeretelmélet előfeltétele.

A tiszta pszichologizmus bemutatott felfogása súlyos következményeket rejt magában. Midőn az ismeretet lelki élménynek minősíti, a lelki folyamatok folyton változó folyamába állítja bele. Az ismeret jelentése ennek folytán elveszti állandóságát és maga is változóvá válik. Nincs változatlan igazság, csak változó vélemények, amelyek felbukkannak és tova tűnnek ismét a változás árjában. A világlényeg pszichikai jellegének felismerése mindent mozgásban, változásban mutat. A pszichikai jelenségek időbeli meghatározottsága mindent elmúlásra ítél. Ami időben van, folyton voltta lesz, elmúlik. Változatlan igazság, maradandó ismeret nem lehetséges, arról csak az idealisták álmodoznak. Minthogy a lelki folyamatok mindig valamely egyéni szubjektumhoz tartoznak, megszűnik az ismeretek világának elvi közössége is. Senkinek a lelkébe nem láthatunk közvetlenül bele és a közvetítő jelek félreértések forrásai. Csak a közös szavak tévesztenek meg bennünket, a szavak mögött rejlő élmények egyéni jelleme, tehát a szavak által jelölt dolgok különféleségének felismerése tekintetében. Így vezet a pszichologizmus világgépünk állandó tényezőinek feloldására, az igazság jelentésének elrelativizálására, az ismeret közös világának egyéni véleményekre szakadására, egyszóval anarchiára.

A pszichologizmus ezen következményének felmutatása még nem kész ítélet a pszichologizmus értéke felett. Az igazság okozhat fájdalmat, mégsem zárkozhatunk el előle. Kötelességünk leszámolni azzal, hogy világunkban minden változik, állandó eszmények, változatlan igazságok, örök rend lehetetlen, ha az igazság

<sup>2</sup> Bár a pszichologizmus alaptételének fenti meghatározását Böhm-től vesszük, távol áll tőlünk tanának egyszerűen pszichologizmussá való minősítése. Böhm filozófiája végül is felülkerekedik a pszichologizmus egyoldalúságán.

azt követeli. De vajon követeli-e? A változás gondolatának túlságos kiterjesztése magát a pszichologizmust sem hagyja nyugton. Ha minden változik, a pszichologizmus tételei sem maradhatnak örök bölcsesség, el kell tűnniök a minden dolgok útján. Miért félünk tehát a pszichologizmus ingatag igazságaitól? Miért építjük rá világnézetünk épületét? A mindent kikezdő változás saját szülőanyját, a pszichologizmust is megsemmesíti. Végül öngyilkosságot követ el, magával is végez. Állandó változás csak úgy lehetséges, ha a változás törvénye állandó. Mihelyt a mindenre kiterjeszkedő változás ezt az állandóságot is megtámadja, önmagát teszi lehetetlenné. A változás törvényének állandóságát is kizáró változás fogalma önmagát szünteti meg. Látnivaló, hogy a változás gondolata nem mindenható, hanem feltételezi az állandóság gondolatát. Világunkban nemcsak változó, de változatlan tényezők is vannak és épp az utóbbiak teszik lehetővé, hogy állandó változásról beszélhessünk ott, ahol annak helye van, például a lelki folyamatok területén. Mert elismerjük, hogy a lelki élet állandó változásban van, de épp azért tartjuk alkalmatlannak a pusztán pszichikai tényezőkkel dolgozó pszichologizmust az ismeret magyarázatára. A tiszta pszichologizmus arra sem képes, hogy az ismerésnél közreműködő lelki folyamatokat egyéb lelki folyamatoktól elhatárolja s így a megismerés pszichológiájának munkaterületét kijelölje. Ehhez az időfeletti igazság változatlan jelentésére volna szüksége, mert épp az igazságra irányulás különbözteti meg a megismerés pszichikai aktusait más lelki aktusoktól. Honnan vegye azonban az időfeletti igazság fogalmát a pszichologizmus, mikor lekötötte magát az időbeli lét pszichikai folyamatainak változó tényeihez?

De ha a pszichologizmust, mint egyoldalú álláspontot, el is vetjük, a megismerés pszichológiáját hasznos és szükséges feladatnak ismerjük el, amely az ismeret logikai szerkezetét feltáró ismeretelmélet munkáját az ismeret hordozó pszichikai folyamatok elemzésével kiegészíti. A megismerés pszichológiája feltételezi az ismeretelméletet, tőle nyeri azt a kritériumot, amely munkakörének meghatározására képesíti. Ebből látható, hogy a pszichológia az ismeret vizsgálatánál nem a legfelsőbb fórum, hanem alá van rendelve az ismeret logikai vizsgálatának. Arról szó sem lehet, hogy az ismeretelmélet feladatait a pszichológia vállalhassa.

Amire a pszichológia eszközeinek alkalmatlanságánál fogva nem vállalkozhatik, arra vállalkozik a logizmus álláspontja szerint a logika. S valóban több sikerrel, mint a pszichológia. Az ismeretelmélet célja az ismeret logikai fogalmának meghatározása, eljárása logikai normák szerint igazodik, értéke attól függ, mennyiben tudja az igazság logikai jelentését tisztázni. Az ismeretelmélet eredményei logikai alapokon nyugszanak, törvényei logikai törvények: mi választja tehát el a logikától? A két tudomány nemcsak közel áll egymáshoz, hanem a fentiekből következőleg lényegileg azonos. Ez az egyik tétel. És nem kétséges, hogy az ismeretelméletnek a logikával való azonosítása ellen komoly kifogás aligha tehető, ha a dolgokat megfelelő szempontból tekintjük.

Az ismeretelmélet az igazság logikai értékét az ismeret jelentésével hozza kapcsolatba, más szóval az igazságot az ismeret igazságaként határozza meg. Az igazság nem áll az ismeret felett, az ismereten kívül, hanem az ismeret funkcióiban érvényesül. Az ismereten kívüli igazság fogalma metafizikai koncepció, amelyben az igazság teoretikus jelentésének egyértelmű határozottsága megszűnik, hogy helyet adjon egy határozatlan igazságfogalomnak, amelyben különféle értékek jelentései olvadnak egybe. Rendszerint erre az igazságfogalomra támaszkodik a szkepticizmus, midőn az igazság fennállását kétségbevonja. Benne kifejezésre jut a valóság távolsága az eszméktől, az eszmék foglalatát jelentő igazságtól, amely a valóságban nem található. Másképp áll a helyzet az igazság teoretikus fogalmánál, amint azt az ismeretelmélet meghatározza. Az ismeret igazságát tagadni lehetetlen, az igaz ismeret tagadása önellentmondás, mert e tagadás igaz ismeretként adja ki magát. Az igazság, mint az ismeret igazsága, nem tagadható. Igazság van, mivel van ismeret, amelynek érvénye épp az igazságon alapul. Az ismereti világ minden tárgya az igazságra utal, az igazságban *van*. Hogy volna szabad az igazságot a valóságtól elszakítani, a valóságtól megtagadni? Nemcsak, hogy nem szabad, de ismeretelméletileg lehetetlen. Az igazság logikai értékét a maga sajátos funkciójában egyértelmű határozottsággal csak az ismeretelméleti reflexió képes megragadni. Az ismeretelmélet nem egyéb, mint logika, az igazság elmélete, amely az igazságot annak tárgymeghatározó funkciójában tárja fel az érvényes ismeret jelentésének értelmében. Az ismeretelmélet az igazság kategóriális érvényvonatkozásairól szóló tan.

Míg a fentiek értelmében az ismeretelmélet a logikával azonosul, és méltán,<sup>3</sup> a tudományos munkamegosztás fejlődése a logikai vizsgálódásoknak oly fajához is elvezet, amely megszűkített szempontjának megfelelően csak az igazság jelentésének érvényjellegeré és az igazság érvénymozzanatainak összefüggésére figyel, ellenben nem tekint az igazság érvényvonatkozásainak kategóriális funkciójára, tárgymeghatározó jelentőségére. Hogy az igazságnak ily módon folytatott vizsgálata lehetséges és jogosult, azt a „tiszta” logika eredményei tanúsítják. A tiszta logika az igazságot nemcsak a tényleges megismeréstől választja el, de minden ismereti struktúrából kiemeli és mint magában álló, izolált érvényességi mozzanatot vizsgálja. Ezáltal a vizsgált terület élesebb megvilágítására jut, amelynek

<sup>3</sup> Legfeljebb arról lehet vitatkozni, hogy logikának vagy ismeretelméletnek nevezzük tanunkat. Mi az utóbbi elnevezéssel tartunk, amely szükséges figyelemztetést tartalmaz a logika ismereti alapjaira.

eredményei az igazság bármely szempontjából folytatott vizsgálatában hasznosan értékesíthetők. A tiszta logika tehát az ismeretelméletnek hasznos segéd tudománya, de nyilvánvaló, hogy az ismeretelméleti vizsgálódások helyét a filozófia tudományos megalapozásánál el nem foglalhatja. Mint az igazság egyoldalú megvilágításának eredménye, helyesen értett fogalma szerint, maga utal az ismeretelméletre, amely nemcsak az ismeret *igazságának*, hanem az igazság *ismeretének* is elmélete s így teljesebb fogalmánál fogva alapjául szolgál a belőle kiemelhető, azonban lényegileg hozzátartozó tiszta logikának. Azért a logizmus értékítélete, amellyel a tiszta logikát az ismeretelmélet elé helyezi, nem látszik indokoltnak. A tiszta logika értelmében vett logika az ismeretelmélet feladatait nem sajátíthatja ki magának, azok megoldásához sajátos módszeréből következőleg útja eleve el van zárva.

Az előbbieken benne rejlik a döntés a metafizika és az ismeretelmélet elsőbbségi vitájáról is. A metafizikának azzal az állításával szemben, hogy az általa nyújtott tárgynak meg kell előznie az ismeretet, különben nem volna mit megismerni, az ismeretelmélet cáfolhatatlan bizonyossággal állítja, hogy az ismeret világában az ismerettől független tényezőknek nincs helye, mert tényleges ismeret csak arról alkotható, ami a lehető ismeret, azaz az ismeret lehetősége törvényeinek alá van vetve. Miként az ismeretet az ismereten kívüliség értelmében megelőző tárgyról, az ismeretelméletnek előbbi mondatunkban foglalt alaptörvénye értelmében nem beszélhetünk, el kell utasítanunk a metafizika minden olyan törekvését, amellyel az ismeretelmélet jogainak csorbítása árán a filozófia alapjainak birtoklását igényli. A filozófia tudományossága, egyszóval tudományos filozófia csak ismeretelméleti alapokon lehetséges, amint az a kritizmus vizsgálódásai nyomán kiderült. A metafizika kérdései a tudományos filozófiára nézve határkérdések. Megoldásuk kívül esik az ismeret határain.

# MAGYAR ÉS NÉMET FILOZÓFIA

## Az erdélyi és a bádeni iskola

E dolgozat csekély módosítással azt az előadásomat tartalmazza, amelyet 1939 januárjában, a Német Filozófiai Társaság elnökségének meghívására, a berlini egyetemen és Magdeburgban tartottam s az Eucken-Szövetség elnökségének felkérésére a jénai Eucken-házban rövid idő múlva megismételtem. – Először megjelent a Budapesti Szemle 1939. évi 738. számában.



Fejtegetéseink célja annak a tárgyi összefüggésnek a feltárása, amely a magyar és a német filozófia eredményei között fennáll. Ennek a feladatnak a maga teljes egészében való megoldása dolgozatunk keretében természetesen lehetetlen. A német filozófiai élet hullámai sohasem állottak meg a magyar határoknál, hanem mindig eleven érdeklődést keltek a magyar gondolkodók lelkében. Az összefüggés nyomán követése tehát a magyar gondolkodás történetének teljes felvázolását követelné, ami túlmegy dolgozatunk határán. Sok előmunkát is szükséges még hozzá. Feladatunkat ennél fogva korlátoznunk kell mind a magyar, mind a német filozófia tekintetében. Apró kérdések részletekbe vesző taglalása helyett nagy fontosságú mozgalmakra hívjuk fel a figyelmet, hogy kiemelkedő példák mutassuk be a magyar és a német filozófia szoros kapcsolatát. S ha csakugyan úttörő és irányt szabó mozgalmakat sikerül például választanunk, eljárásunk nemcsak annyiban jogosult, hogy a nagy példa sok kisebbet helyettesít, hanem az így nyert eredmény a továbbiak folyamán más példák választásával a szükség szerint ki is egészíthető.

Az a mozgalom, amelyet a magyar filozófiai élet jelenségei közül kiemelünk és fejtegetéseink első részének központjába állítunk, az *erdélyi iskola* alkotásaiban bontakozik ki.

Az erdélyi iskola természetes központja a közel kétfélmilliót kitevő erdélyi magyarság fővárosa: Kolozsvár. Kolozsvár gazdag magyar szellemi élete alkotja azt a termékeny környezetet, amelyben az erdélyi iskola kivirágzik. Az iskola alapítója, az 1846-ban született Böhm Károly, ugyan felső-magyarországi család sarja és Budapesten írja meg nagy művének, a hat kötetes *Az ember és világának* első két kötetét: az ismeretelméleti és ontológiai alapvetést tartalmazó dialektikáját (1883) és organisztikus lélektani felfogását magába záró pneumatológiáját (1892), de legjelentékenyebb alkotása, az 1906-ban megjelent, *Axiologia*, már kolozsvári tevékenységének a gyümölcse. Itt írja meg mint a virágzó kolozsvári magyar egyetem tanára az *Axiológiában* kifejtett, általános értékelméleti alapvetés nyomán, az egyes értékfilozófiai tudományágak: a logika, az etika és az esztétika kötetét is. 1911-ben bekövetkezett halála megóvjá attól, hogy megérje szeretett hazája összeomlását és a kolozsvári egyetemnek Szegedre való menekülését. De ha az erdélyi iskola megalapítója nem is bennszülött erdélyi, tanítványai, akikre legmélyebben hat és akik tanát a magyar szellemi életben elterjesztik és érvényesítik, szinte kivétel nélkül erdélyi magyarok. A szegedi egyetem filozófiatanára, Bartók György, a debreceni egyetem filozófusa, Tankó Béla, a magyar protestáns teológia vezető egyéniségei, Ravasz László, Makkai Sándor, Tavaszy Sándor stb. erdélyi magyarok és mind Böhm közvetlen tanítványai és szellemi örökösei.

Az erdélyi iskola, élén kiváló alapítójával, kezdetől fogva rendkívüli érdeklődéssel és rokonszenven fordul az újkor legjelentősebb filozófiai mozgalmára, a német idealizmus felé. Útja elején Kant kritizmusára gyakorol rá döntő hatást, de a kritikai filozófia módszere és szellem meghatározó erővel érvényesül azután minden megnyilatkozásában. Böhm eleinte Kant kritizmusának és Comte pozitívizmusának összeegyeztetésén fáradozik, később mindinkább Fichte felé hajlik, hogy végül – talán némileg szándéka ellenére is – egyre tágabb teret hagyjon schellingi és különösen hegeli motívumok érvényesülésének. Hogy mennyiben játszanak szerepet ebben külső hatások, mennyiben gondolkodónk erőteljes egyénisége és a gondolatok fejlődésének immanens logikája, annak kimutatása Böhmre és követőire nézve a részletkutatás fárasztó feladata. Itt elegendő rámutatnunk arra, hogy Böhm erős egyénisége kizár minden megalkuvást, elvi áldozattal járó egyezkedést. Fáradhatatlan erőfeszítéssel a szellemi élet végső mélységéig hatol, hogy ott biztos alpra találva, egységes szerves rendszert alkosson. Ebbe a rendszerbe csak az juthat bele, ami a rendszer alap gondolatához hozzá hasonul és abba szervesen beleilleszkedik. Ez biztosítja minden egyezés és hasonlóság mellett is Böhm felfogásának önállóságát.

Az erdélyi iskola egy ideig a korabeli német példával megegyezően főleg ismeretelméleti kérdésekkel foglalkozik. A filozófia feladatát programszerűleg az ismeretelméletre korlátozza. A filozófia tudományos jellegét csak úgy véli biztosítotttnak, ha megmarad az ismeretelméleti célkitűzéseiből adódó korlátok között, a kritizmusnak egy sajátos, éppen korlátozott felfogása értelmében. A problémák fejlődése ugyan túlhajtja a szoros értelemben vett ismeretelméleti reflexió kérdésfeltevéséin és eredményein, de ezt nem vallja be magának, nem tudatosítja. A teoretikus érték vizsgálatáról áttér az ateoretikus értékek vizsgálatára, etikát, esztétikát, vallásfilozófiát alkot a nevet adó érték jelentésének sajátos utalásai alapján, azonban mindezt ismeretelméletnek tartja, annak is nevezi. És csak lassanként tud szakítani tudatosan is a noetizmus szűkös programjával. Különösen nagy pedig az idegenkedés a metafizikától. Kantnak a régi metafizikán gyakorolt megsemmisítő kritikája az erdélyi iskolát is hosszú ideig igézete alatt tartja. A metafizika fogalmi költészet, amelytől a tudomány érdekében tartózkodni kell. Innen van, hogy nem számolnak a filozófiai gondolkodás kifejlődésével szükségképp együttthaladó metafizika-képződéssel, sem a legfőbb tekintélyként tisztelt Kant filozófiájában magában rejlő új metafizikával, és mikor a világegység problémájával gyöttrődő Böhm gondolkodása már a misztikába vész, hivatalos program még mindig az ismeretelmélet, igazában az értékelméletté kitágult ismeret, míg a metafizika, vagy éppenséggel misztika kritikai gondolkodóink előtt tilos terület.

Legeredményesebb az erdélyi iskola munkája az értékfilozófia vagy axiológia területén. Az alapvetés Böhm érdeme, akinek 1906-ban megjelent *Axiológiája* úttörő munka nemcsak a magyar, hanem az európai

filozófiai irodalomban is. Ha mélyenjáró fejtegetései ma már nem is okoznak olyan feltűnést, mint amilyent közzétételükkor megérdemelték volna, korát megelőző megállapításai az értékfilozófia maradandó állományába tartoznak. Követői az egyes értékfilozófia tudományok terén fejtenek ki sikeres munkásságot.

A magyar filozófiai élet jelenségei között való választásban történt döntésünk meghatározza egyúttal tanulmányunknak a német filozófiai élet jelenségeihez való viszonyát. Bár tagadhatatlanul a gazdag német filozófiai irodalom más törekvései is hatottak a magyar gondolkodók munkájára, más irányzatok is támasztottak rokonáramlatokat a magyar filozófiában – aminek feltárása, ismétlem, értékes és dolgozatunk célkitűzését hasznosan kiegészítő feladat -, az erdélyi iskola munkássága Kantra és a német idealizmusra utal, sőt a két egymásra utaló irányzat egymás munkáját tárgyilag kiegészíti az értékfilozófia eredményeiben. Az erdélyi iskolára döntő hatást gyakorló Kant-tanulmányok ez iskolát szorosabban kapcsolatba hozzák a Kant tanait kritikailag továbbfejlesztő új-kantista áramlatokkal. Midőn pedig ez iskola az axiológiában megtalálja munkásságának súlypontját, figyelme és rokonszerve önkéntelenül ahhoz az új-kantista áramlathoz vonzza, amely Kant tanának értékfilozófiai átértelmezésére, helyesebben Kant értékfilozófiai kezdeményezéseinek rendszeres kiépítésére törekszik. Böhm tanítványai Windelband Vilmos, Rickert Henrik, Bauch Brunó stb. műveit olvassák, egyesek megjelennek előadótermeikben is, hogy közvetlenül megismerkedjenek a délnyugati német iskola vezető egyéniségeivel. Rickert filozófiájáról e dolgozat szerzőjének tollából külön kötet jelenik meg a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Könyvtárában (1931). Így találkozik a *délkeleti magyar*, egy szóval *erdélyi iskola a délnyugati német*, egy szóval a *bádeni iskolával*. Axiológiai munkásságuk eredményeinek összefüggése a magyar és a német filozófia eleven kapcsolatának példája és bizonyítéka.

Természetesen, mint ismeretes, a magyar és a német filozófia között állított tárgyi összefüggés közössége nem jelenti egyúttal a kölcsönhatás közösségét. Nem is jelentheti. Az erdélyi iskola munkái, Böhm *Az ember és világa* is csak magyar nyelven olvashatók, megtermékenyítve a magyar gondolkodást, elzárva azonban a német filozófusok elől. Bartóknak Böhm filozófiájáról német nyelven közzétett dolgozata (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 165.) viszont a maga idejében érdemes munka, de – bizonyára a korabeli naturalizmus hatása alatt – túlságosan kiemeli Böhm filozófiájának pozitivistá-naturalista elemeit és nyelvileg is átdolgozásra szorul. Böhm *Axiológiájának* eredményei nem válnak az európai filozófia közkincsévé. Az erdélyi és az annak hatásától nem érintett bádeni iskola összefüggése a kutatás tárgyi eredményeinek egymást kiegészítő viszonya, bár e viszony tudatosítása rávilágít az eredményeket létesítő szellemek rokonságának problémájára is.

Mindez megszabja további fejtegetéseink útját. Figyelmünket most már az értékfilozófia problémáira kell fordítanunk, hogy az erdélyi és a bádeni iskola eredményeinek felhasználásával és egybevetésével megjelöljük a magyar értékfilozófia mai állását s egyben példáját és bizonyítékát szolgáltatassuk a magyar és a német filozófia között fennálló pozitív kapcsolatnak. Megjegyezzük, hogy ebben a munkában a továbbiak folyamán eltekintünk a személyi-történeti vonatkozások kidomborításától és kizárólag az értékprobléma tárgyi utalásai nyomán haladunk, az értékelés fejlődésének kérdésénél az erdélyi, az érték meghatározásánál a bádeni iskola eredményeire támaszkodva.

\*

Mielőtt az értékfilozófia problémáira térnénk, előjáróban meg kell jegyeznünk, hogy a következőkben sok ismert megállapítást, immár köztudattá vált eredményt idézünk. Idézésre való érdemességüknek igazolására azonban hadd utaljunk e helyütt is a főforrásukat alkotó Böhm *Axiológiájának* megjelenési idejére: 1906, továbbá arra, hogy dolgozatunk hangsúlya nem ezeken a részleteken fekszik, hanem azon az összefüggésen, amelynek kedvéért e részleteket, bármilyen vázlatosan is, fel kell idéznünk.

Kétségtelen, hogy az értékelés az emberi élet alapfunkciója, amely nélkül egy pillanatig sem lehetünk meg. Aki élni akar, annak értékelnie kell. Az élet szüntelen tevékenység és minden tevékenység – döntés valamely érték irányában. Ebben az értelemben a tétlenség is tett és az értékellenes is érték a kétféle jelentést átfogó ellentétfelettség egységében. Mégis, ha értékről beszélünk, rendszerint annak pozitív jelentésére gondolunk, megállapításaink arra vonatkoznak, bár az eredmények megfelelő módon alkalmazhatók mindig negatív irányban is.

Az értékjelzők párosával jelentkeznek, ez egyenesen ismertetőjelük. Ha az értékelt megüti a mértéket, pozitív, ellenkező esetben negatív értékjelzőt kap. A jelzőknek ez a párossága hiányzik az ontológia területén. A lét tagadása csak a semmire, azaz épp semmire sem vezet, még a pozitív érték elvetésében benne rejlik az ellenkező érték felé fordulás. Mindez közismert, felesleges tovább részleteznünk.

Az értékelés lényegében valamely mérték alkalmazása. Az érték maga nem is egyéb, mint az a mérték, amelyet az értékelésnél alkalmazunk. Értékelésünk ennél fogva attól függ, milyen mértéket használunk a dolgok megítélésénél. A mérték színvonala szabja meg értékelésünk színvonalát. A mértékre pedig az értékjelzők vezetnek rá, bennük jut kifejezésre a mérték értéke, a mérték természete.

Az értékelő tudat fejlődésének első fokozatát a hedonizmus jelzi. Az axiológiailag még differenciálatlan nyelvhasználatban általános értékjelzőként használt jó és rossz fogalompár itt a kellemessel és a kellemetlennel azonosul s az élvezet és a kín értékére utal. Pozitív érték az élvezet, a *hedoné*. A hedonista értékelés teljesen szubjektív. Az értékelt tárgy tárgyi természete egészen figyelmen kívül marad benne s csak az a fontos: élvezetet okoz-e az értékelő alanynak. Az élvezet szubjektivitásában rejlik annak relativitása, érvényének a szubjektumtól való függősége. Ez az értékelésmód természetes, amíg az alanyt érzékiségének kifejlése köti le. A hedonizmus az értelmileg még fejletlen egyén természetes értékelésmódjának kifejezése.

A gondolatsor végiggondolása végül magának a hedonizmusnak a mérlegre tételéhez vezet. Vajon igazolható-e a hedonizmus elmélete maga az általa ajánlott szubjektív-relatív élvezet alapján? Tekinthejtük-e az élvezet az értékelés egyetemes elvének, vagy érvénye korlátozásra szorul? A kérdés eldöntésére az élvezet mind pozitív, mind negatív irányban végig kell gondolnunk, a maximumig kell fokoznunk, hogy elfoglalhassuk azt a végső pozíciót, ahonnan a hedonizmus problematikája áttekinthető. Az igaz, hogy az így nyert határfogalmak nem a valóságból valók, de a valóságban egymással keveredő tendenciák igazi jelentősége épp e határfogalmak jelentésének tisztaságában tűnik elő.

A hedonizmustól általános mértékké nyilvánított érték teljes jelentését vizsgálva, egyik irányban a kint találjuk s most gondolatban mindent e mérték alá helyezünk. Ámde az egész életnek a kín mértéke alá való helyezése magában véve tarthatatlan pozíció. Egy csupa kínokból álló élet lehetetlen, mert önmagát semmisíti meg. Az élet önfenntartásának sikerét élvezet jelzi, tehát minden élet, amely magát fenntartja, élvezettel jár. Ebben rejlik a hedonizmus pozitív jelentősége, egyben a hedonisztikus pesszimizmus kritikája. De a gondolatsor másik vége sem jár kisebb nehézségekkel. Egy csupa élvezetekből álló élet szintén lehetetlen, mert megvalósíthatatlan. Hiszen az élvezet épp az jellemző, hogy gátlások leküzdése, hiányok pótlása, kínok megszüntetése nyomán jár. Az élvezet nem töltheti be az egész életet, az élet nem teljesezhetik be az élvezetben. „A kény örökkön élni vágy” (Doch alle Lust will Ewigkeit), zengi Nietzsche. „A kény, amit egy ital víz ad, Szomjam hevével kell kiérdemelnem”, - hangzik a válasz Madáchnál *Az ember tragédiájában*. Az élvezet és kín egymást feltételező ellenkezése lehetetlenné teszi a hedonizmust, mint egyetemes értékelési álláspontot.

Az élvezet elvénél kibontakozása magától vezet az értékelés következő lépcsőfokára. Az élvezet érdekében tekintettel kell lenni az élvezet alany önfenntartására, válogatni kell az élvezetek között az önfenntartás szempontjából. Ezzel az élvezet maga is az értékelés tárgyává válik, egy tőle különböző mérték: az önfenntartás érdeke alá vettetik. Az önfenntartás érdekében olykor el kell fordulnunk az élvezetektől és vállalnunk kell az ellenkezését. Ez azonban már nem a türelmetlenül követelődző érzéki ösztönök, hanem a fejlődés magasabb fokán érvényesülő reflektáló értelem álláspontja. Így jutunk az értékelő tudat fejlődésének második fokozatához, az utilizmushoz, amelyben minden az önfenntartás haszna és kára szerint ítélik meg.

Az utilizmus értékmérőjét alkotó haszon fogalma épp úgy relatív fogalom, mint a hedonizmusé. Ahogy az élvezet nem állhat meg önmagában, hanem az élvezet alanytól függ, a haszonértéknek sincs önmagában értelme és érvénye. A haszon mindig valakire utal, aki él vele, akinek szüksége van rá. Haszon és szükséglet ennél fogva elválaszthatatlan fogalmak. Az utóbbi az önfenntartást akadályozó hiány, az előbbi a hiány pótléka, az önfenntartás reális eszköze. „A hasznosság a dolog arravalósága, hogy célokra eszközül szolgáljon” (Böhm). Az utilizmus objektivistá álláspont. A reflektáló értelem a tárgyak objektív vonásai alapján dönt hasznosságuk felett. Megjegyzendő, hogy a különféle önfenntartási funkciókban, egyszerűen különféle ösztönökben nyilvánuló élet az ösztönök sokféleségében meghatározza a szükségletek és ezzel együtt a lehetséges haszonfajták rendszerét, amely épp ebből az összefüggésből kiindulva nyerhet végső megalapozást.

Magának az utilizmusnak az értékelésénél ugyanazt az eljárást kell követnünk, mint a hedonizmus kritikájában. Az így nyert két határfogalom: a minden haszon nélkül való élet és a csak haszonért való élet egyaránt értelmetlen. Az előbbi a megsemmisüléssel azonosul a pótlékot nem ismerő hiányok fogalmában és mutatja a haszonérték pozitív jelentőségét. Az utóbbi a céltalan élet fogalmában megvilágítja az utilizmus alapvető fogyatékoságát. A haszonérték eszközi érték, amely magán túl utal valamely célra s ez nem található az utilizmus körén belül. A haszonértékre korlátozó utilizmus célul is csak a hasznót állítja, de az a maga eszközi mivoltában újból tovább utal a probléma befejezetlenségére, sőt befejezetlenségére, amíg az utilizmus mellett kitartunk. Ha a haszonérték az egyedüli mérték, csak az eszközi érték, míg az eszköztől különböző cél értéktelen. Vagy értékes a cél is s akkor értéke nem a hasznosságból meríthető, hanem önmagában rejlik. Így vezet a haszonérték eszközi jellegének felismerése az önérték fogalmára. Benne az értékelő tudat fejlődésének legmagasabb fokozata, az idealizmus tör elő.

Az értékelő alany természetesen nem mindig ér el az értékelésnek az idealizmusban megjelölt legmagasabb fokozatára. Viszont az utilizmusnál az érték eszközi mivoltánál fogva meg nem állhat. (Aránylag tisztán nyilatkozó típusa a kapzsi.) Az utilista ennél fogva, ha nem tud felemelkedni az önérték idealista eszméjéig, visszafordul a hedonizmus felé, onnan meríti célját.

Az értékelés fejlődése a hedonizmustól az utilizmuson át az idealizmushoz vezet oly módon, hogy a legmagasabb értékelési fokozat az alacsonyabbat – Hegel kifejezésével élve – magába felemeli. Világosan kitűnik ez akkor, amikor a fejlődést az elért legmagasabb fokozatról visszatekintve szemléljük. Ami a fejlődés ábrázolásában egymás után következik, itt együtt található. Az idealizmus által felmutatott önérték a haszonra utal, mint megvalósulásának eszközére és a megvalósulás sikere az élvezetben jut kifejezésre. A három axiológiai álláspont egymással folytatott küzdelme tehát az értékelés egymással összefüggő mozzanatainak önkényes önállósításán és általánosításán alapul, aminek következtében az egymást kiegészítő mozzanatok természetes összefüggése megszűnik és három indokolatlanul önállóított elv feszül egymással szemben – mindegyik kizárólagossági igényrel, míg az igények megfelelő korlátozása az értékelés egységes magyarázatához segít, mihelyt a tudat az önérték eszméjéig emelkedik. De világos most már az is, hogy a legmagasabb fokot elérve, értékről szigorú értelemben csak mint önértékről beszélhetünk, míg a haszon végleg az értékmegvalósulás eszközének, az élvezet pedig a megvalósulás sikerét jelző mutatónak minősül. Az axiológia végső problémája az önértékben felismert érték fogalmában rejlik. Megoldása az idealizmus öngazolása.

Az önérték értelmében vett érték öngazolása kétféle módon kísérelhető meg: ontológiai alapon és tisztán axiológiai eszközökkel. Az erdélyi iskola az első úton indul el. Szerinte a valóságot tudattalanul alkotó és a tudatos utánképzésben megismerő szellem a maga végső kifejezésében tömörítő intuícióval megpillantja az alkotott és alkotó lényegbeli azonosságát önmagában, azaz a valóságot alkotó önértékű szellemben. Önmaga értéke az alkotások értékességének a forrása. Valóság és érték egyaránt rá vezethetők vissza. Ezért a valóság érték és az érték valóság<sup>1</sup>.

Az önérték fogalmának ez az igazolási kísérlete súlyos nehézségeket rejt magában. A változó létnek és a változatlan értéknek a szellem jelentésében való egybeesése misztikus fogalom, amely a kritikai tudat fényében feltáruló ellentmondásaival túlmutat a tudományos megoldás lehetőségének a határán. Lét és érték egymással nem azonosítható, egymásra vissza nem vezethető jelentések. A létnek értékévé avatása csak a lét változásának, hatékonyságának feláldozása árán sikerül, ami a lét megmerevítését, állandósítását, de egyúttal léti mivoltából való kifordítását jelenti. Az értéknek létté minősítése, a változó létbe való beolvastása viszont annak változatlan érvényét, egyszóval lényegét szünteti meg. Az érték ontológiai megalapozása tehát semmiképp sem vezet sikerre.

Az erdélyi iskola által követett ontológiai, általa *hypermetafizikának* nevezett eljárás mindebből következőleg az axiológiai tudat igényeit nem elégítheti ki. Ha a valóság az önértékű szellem alkotása, épp mert a maga egészében e szellem alkotása, teljesen értékesnek kellene lennie. Amde ilyen valóságfogalom alapján értékkülönbségek, feladatok nem volnának állíthatók, kultúralétesítés nem volna követelhető, tehát az axiológiai tudat minden igénye megsemmisülne. Hiszen csak az állítható feladat, ami nincs adva. Csak az létesíthető, ami nem létezik. Az érték nemléte az axiológiai tudat alapkövetelménye. Erre vezet az erdélyi iskola szellem-metafizikájának a kritikája.

Fejtegetéseinknek erről a pontjáról immár világos képet alkothatunk magunknak Böhmnék és az erdélyi iskolának értékfilozófiai jelentőségéről. Az értékelő tudat fejlődési stádiumainak feltárása és a köztük lévő összefüggés tisztázása, az önérték fogalmának felsmerése és az értékelés gerincfogalmává avatása épp oly maradandó érdem, mint az egyes értékfajok természetének elemzésében elért eredményeik. Az önérték metafizikai megalapozásának sikertelenségét kimutató kritika azonban túlvezet az iskola határain és tárgyi szükségképiséggel utal a bádeni iskola, főleg Rickert és Bauch rendszeres értékfilozófiai munkálataira.

„A nemlét az értéknek mint értéknek a legszembeszökőbb jellemvonása”, - állapítja meg Bauch<sup>2</sup> s ezzel útját vágja minden kísérletnek, amely az értékfogalom ontológiai, vagy mondjuk: hypermetafizikai megalapozására irányul. Lét és érték két külön világ, egymással el nem cserélhetők, egymással össze nem keverhetők. Ez következik az érték nemlétének a felismeréséből. Az értéknek érvénye van, a létező adva van, de a nem-létező érték feladat a létező számára – ez a kritikai axiológia következő lépése. És most már világos, hogy a léttől független és ebben az értelemben abszolút érték mégsem választható el végleg a léttől, különben nem jelenthetne épp feladatot sem a lét számára. A kérdés csak az, nem érint-e az érték léttelenségét az értékmegvalósítás követelménye, az értékfeladat megvalósítása. Tagadhatatlan, hogy

<sup>1</sup> Ebben az összefüggésben figyelemre méltó, hogy az erdélyi iskola képviselői mutatnak a legtöbb érintkezési pontot Eucken Rudolf magasztos eszmevilágával.

<sup>2</sup> „Die Unwirklichkeit ist demnach der hervorstechendste Charakterzug des Wertes als Wertes” – Bruno Bauch: Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. 468. o.

értéklelésítésről szigorú értelemben nem beszélhetünk, de beszélhetünk a létnek az értékeladatból folyó követelmények szerinti alakításáról, egyszóval értékábrázolásról s elmondhatjuk, hogy minden értékmegvalósítás valóban értékábrázolás. Hogy pedig a lét az érték követelmények szerint alakítható és nem áll mereven ellene az értékek kiábrázolásának, annak alapja csak abban rejlik, hogy maga is értéktörvények alatt áll, az igazságérték törvényei által konstituált, vagyis már a maga konstitúciójában sem idegen az értéktől. Így áll előttünk az érték a maga léttől független érvényének létmeghatározó és alkotásszabályozó kettős jelentőségében, bár az értékeszme konstitutív és regulatív funkcióinak elvi elhatárolása még megoldhatatlan, azaz megoldásra váró feladat.

De nem lehet feladatunk, hogy Bauch értékfilozófiai eszmélkedéseinek szálait itt tovább szőjjük, sem hogy a bádeni iskola egyes képviselőit külön-külön jellemezzük. A magyar és a német filozófia tárgyi érintkezése és épp a két oldalról kiinduló értékfilozófiai kutatások egymásra utaltsága tárgyi alapon máris nyilvánvaló. A magyar értékfilozófia hasznosan értékesíti azokat az eszközöket, amelyeket a német értékfilozófiai kutatás problémáinak tisztázásához nyújt. Innen kiindulva határozható meg a sok tekintetben önálló kezdeményezésekkel és eredményekkel dicsekedő magyar értékfilozófia mai állása és színvonala.

Egy pillantást vethetnénk talán még ebben az összefüggésben az értékfajok megkülönböztetésének, az érték tagozódásának problémájára. Az erdélyi iskola alapítója a szellem alapfunkciói nyomán az értékek háromtagú táblázatát állítja fel a logikai, etikai és esztétikai értékkel, a vallásos érték lényegét e három egységében látva. Követői közül egyesek a vallásos érték (religiosum) önálló jelentőségét hangsúlyozzák és a jelentésében állított többlet alapján negyedik értékfajnak minősítik, általában azonban megmaradnak az értéktábla háromtagúságának dogmájánál. Rickert értékrendszere, de Spranger „életformái” is hozzájárulnak többek között ahhoz, hogy az értékek tagozódásának problémája újabb vizsgálódás tárgyává tétessék abból a szempontból, meddig haladhat az axiológia az értékjelentés tagozásánál az individualizmus irányában. Milyen értékegyéniségek különböztethetők meg az értékjelentés egyetemességén belül? E kérdések pedig az egyes értékfajok újabb elmélyedő vizsgálatára és pontosabban megismerésére vezetnek, általában: az értékiszisztematika korszerű revíziójára.

# BEVEZETÉS AZ ÉRTÉKELMÉLETBE VAGY AXIOLÓGIÁBA

Részlet egy egyetemi kéziratból (Rendszeres filozófia, Magyar Élet Könyvesbolt, 1940).

[A teljes kötetet megjelentettük elektronikusan a Bibliotheca Mikes International keretében 2004-ben:  
[http://www.federatio.org/mikes\\_bibl.html](http://www.federatio.org/mikes_bibl.html). Mikes International Szerk.]

## *1. Általános fejtegetések*

A filozófiát úgy határoztuk meg, hogy az világismeret. Később azonban rájöttünk arra, hogy a világ a maga formai és tartalmi tényezőinek egységében nem lehet a filozófia tárgya. A tartalmak felderítését át kellett engedni a szaktudományi kutatásnak és megismerésnek, ellenben a filozófia számára megmaradt a formák világa, azoknak az egyetemes, azaz épen világformáknak a világa, amelyek minden tartalmat meghatároznak és az egész kérdés lényegéről fogalmat nyújtanak.

Forma és tartalom azonban tulajdonképpen csak képes kifejezések, amelyet a szemlélet köréből vettünk át az elvont, absztrakt jelentések területére, tehát átvitt értelemben kell vennünk s most pontosabb meghatározására kell törekednünk.

Tartalom alatt egyszerűen azt a határozatlan X-et értjük, amely a forma által meghatározásra vár, míg a forma a tartalom meghatározásának a törvénye.

Ezek a formák tehát mint törvények állnak előttünk, amelyek általános érvénnyel és szükségiséggel bírnak. Midőn azonban azt állítjuk ezekről, hogy törvények, általános érvénnyel bírnak és így ezeket az egyetemes formákat, a törvény fogalmával és a törvényen keresztül és érvény fogalmával hozzuk összefüggésbe, akkor egy olyan területhez érhetünk el, amelynek sajátágaival eddig különösképpen nem foglalkoztunk, amelyek azonban ezután pontosabb vizsgálatot igényelnek. Ez az érték problémája. Az érvény fogalmát ugyanis mindig az érték fogalmával kapcsolatban szoktuk alkalmazni.

Ha az összes dolgokat két csoportba osztjuk, akkor az egyik oldalon látjuk a létet, a másikon az értéket.

A lét adva van, az érték nincs adva, mint az érzékileg létező dolgok, de az érték is valamiképp van a mi világunkban, ha nem is olyan módon, mint a létezés, valóságát nem létnek, hanem éppen érvénynek nevezzük.

Tehát nem egyedüli fennállási mód a létezés, hanem a létezés mellett fel kell venni egy másik fennállási módot, a valóságnak egy másik fajtáját is, az érvényt és meg kell állapítani azt, hogy érvényt az értékek tulajdonítunk.

Midőn tehát mi a világformákat, azoknak organikus rendszerét tűztük a filozófia feladatául és ezeket a formákat törvényeknek határoztuk meg, amelyek általános érvénnyel bírnak, az érvény fogalma rá kell hogy vezessen bennünket arra, hogy itt tulajdonképp értékfogalmakról és értékproblémákról van szó. Ennélfogva a filozófia problematikája a szaktudományokkal kapcsolatban a következő módon határozható meg közelebbről:

A valóság, a lét tartalma, ezen tartalmi sajátágok felderítése a szaktudományok kutatási területe. Ellenben az értékeknek a meghatározása, az érték lényegének, fennállási módjának és összefüggésének a meghatározása, amely értékekkel a valóságot, a létet meghatározzuk, a filozófia feladata. A filozófia tehát végsősorban értékfilozófia. Míg a szaktudományok a létet, a valóságot vannak hivatva feltárni, megvilágítani, meghatározni, a filozófia feladata az érték lényegének, érvényének és ezen értékösszefüggéseknek a feltárása és meghatározása.

A filozófia tehát értékelmélet azért, mert feladata éppen azoknak az értékeknek a megvilágítása, amelyeknek érvénye a különböző törvényekben megnyilatkozik. Ezen értékek egyfelől a létet meghatározzák és a lét számára továbbá feladatul is jelentkeznek.

Ha pedig a filozófia feladata a értékfilozófia, az axiológia értelmében jelentkezik és nyer közelebbi meghatározást, az első dolog, hogy különböző értékfajokkal, ezek lényegével, funkciójával, jelentőségével és egymáshoz való viszonyával ismerkedjünk meg.

## *2 Ismeretelméleti alapvetés*

Az első érték, amellyel foglalkoznunk kell, szintén adódik magának a filozófiának a lényegéből. Miután a filozófia tudomány, keresni kell azt az értéket, amely a tudomány tevékenységét meghatározza, amely a tudományos tevékenység célját alkotja, amelynek elérése a tudományos megállapításoknak érvényességet kölcsönöz s eltévesztése megállapításainkat érvénytelenségre ítéli. Ez az érték nyilvánvalóan nem egyéb, mint az igazság értéke, amelyet éppen azért, mert a tudományos elmélet alapja és célja, teoretikus értékek is szoktuk nevezni. Vagy mivel ennek az értékek felderítése a ráció, az értelem munkája, racionális értékek is hívjuk, szemben más irracionális értékkel, vagy logikai értéknek, szemben az alogikai értékkel.

Az első érték tehát, amelynek szerepével és összefüggéseivel is meg kell ismerkednünk, az igazság értékében jelentkezik előttünk és az a filozófiai tudományág, amely az igazságérték természetét van hivatva feltárni, a logika vagy ismeretelmélet formájában jelentkezik. Az igazság ti. hogyha ennek a szónak mi világos, határozott és egyértelmű jelentésére törekszünk, valamilyen ismeretnek az igazsága, mindig valamilyen ismeretben jelentkezik. Nem a dolgok igazak vagy hamisak, a dolgok éppen csak adva vannak és pusztán tudomásul szolgálnak, hanem a dolgokra vonatkozó megállapításaink, tételeink éppen vagy igazak vagy nem. Az a felfogás, hogy az igazság elérhetetlen, egyáltalában nem állja meg a helyét. Akkor nem volna értelme a tudományos megismerésnek. Az igazság nagyon is közel van mihozzánk és minden igaz megállapításban jelentkezik: nemcsak a tudománynak módszeres úton nyert rendszeres formáiban, nemcsak rendszerbeli formákban, de a mindennapi élet megállapításaiban is benne van az igazság. Az ellenkező felfogás teljesen képtelen, ha arra gondolunk, hogy egy sereg megállapítást teszünk napról-napra, amelynek feltétlen igazságot tulajdonítunk: pl. itt vagyunk a teremben és előadok, stb., ezek mind igazak. Mégis van annak valami értelme, hogy az igazság elérhetetlen. Ti. arra kell gondolnunk, hogy az igazságrendszer végtelen sok tagból áll. Ezen alapul a tudományos haladás végtelensége. Bármennyire haladunk előre, mindig újabb és újabb feladatok előtt állunk, az igazságrendszereknek mindig újabb és újabb tagjai bukkannak fel, amelyek megismerésre várnak. Tehát ha az igazságot egész totalitásában vesszük, elérhetetlen, de ennek a rendszernek egyes tagjait megismerhetjük és ezekkel az igazságokkal folytonosan élünk és az igazság rendszerének minden egyes tagja igazság. Csak az érdemi fel az ismeret nevet, ami igazságot tartalmaz. Az igazság a megismerés célja, az ismeret alapja és a maga érvényében az ismeret érvényességének forrása. Az igazságra irányul a gondolkodás tevékenysége. Ha megragadja ismeretté, ha nem ragadja meg, tévedéssé válik, ha szándékos, akkor hazugsággá. Azonban a tévedésnek is csak az igazságra vonatkoztatva van értelme. Anélkül nem lehet tévedésről beszélni.

Az igazság érvényessége kétségbe nem vonható. Az első értékfajta tehát, amellyel foglalkoznunk kell, a logikai, a teoretikus érték, amint az a tudományos ismeretekben jelentkezik, de azt megelőzően, a tudomány előtti megismerésben is.

A logika egész anyagának a kifejtése nem ennek a collegiumnak a feladata. A következőkben meg kell elégednünk azzal, hogy megismerkedjünk a lehetséges állásfoglalásokkal és irányzatokkal, amelyek az ismereti értékkel kapcsolatban az emberi művelődéstörténet folyamán kialakultak, másfelől, hogy az összefüggést, amelynek vázolására törekedtem, ne hagyjam hiányosan az ismereti érték szempontjából sem. A következőkben tehát néhány szót szólok az ismeretelméletről is, arról az értékről, amely az ismeret funkciójában jut megvalósításra.

Midőn az ismeretelmélettel foglalkozunk, nyilvánvaló, hogy itt a tudományos ismeretek elméletéről van szó, tehát arról, ami a tudományos rendszerekben, tehát tudományos módszerek útján igazolt rendszerekben van adva. Midőn azonban ezt hangsúlyozom, ezzel rejtve kimondom azt is, hogy a nem tudományos, a tudományelőtti megismerés kérdésére is rá akarok pár szóval világítani.

Az embernek természetesen tájékozódnia kellett valamiképpen a világban azelőtt is, mielőtt a tudomány lett volna. Valamilyen összefüggést alkotott magának a dolgokról és minden ismeret mindig valamilyen összefüggésben, struktúrában, szerkezetben, jelentkezik. A történeti ismeretek mindig egy történeti összefüggésben rendeződnek el és aki nem ismeri ezt a történeti összefüggést, annak hiába mondok egyes ismereteket, azzal nem lesz tisztában. Ha idegen ül itt, hiába utalok a mohácsi vész okaira, a tatárjárásra stb. egyáltalában nem tudna ezekkel az utalásokkal mit kezdeni, mert hiányzik az összefüggés.

Hasonlóképpen ilyen összefüggésekkel találkozunk a fizikai tudományokban is, amelyek a fizikai világ természetéről tájékoztatnak bennünket. Aki egyes megállapításokat hall a fizikából, de nem ismeri az összefüggést, hiába hallja, mert nem tudja az értelmüket nyomon követni.

Ha minden megismerés egy ilyen összefüggést, szerkezetet, egészet tételez fel, amelybe az egyes részek beletartoznak, ilyen volt már a tudományos megismerést megelőzőleg az ember világában, csakhogy ez az összefüggés más törvényeknek van alávetve, mint a tudományos megismerés. Az utóbbi törvényei logikai törvények: az ellentmondás, az azonosság elve, amely szerint minden dolog csak önmagával azonos és egy dolognak nem tulajdoníthatunk olyan állítást, amelynek neki ellentmond. Ezek érvényesek a tudományos gondolkodásban, vagy egy más összefüggés is, amely a tudományos műveltséget megelőzően a primitív ember világában jelentkezik. Ez az összefüggés mutatkozik a mesék világában is, melyekben a régi kultúrák maradványai jelentkezik.



*Tudományon kívül való megismerés*

Ezzel a kérdéssel foglalkozik Eduard Spranger: Die Urschichten des Wirklichkeiten Bewusstsein c. munkája.

Az ismeret és az ismereti világ, amelyben mint gondolkodó lények benne élünk egy hosszú fejlődés eredménye. Másképp látjuk a dolgokat, mint évezredekkel ezelőtt látták. A dolgokat mindig egy összefüggésbe sorozzuk bele. Nem is egészen szándékosan megy ez a belerendezés, hanem sokszor önkéntelenül. De kétségtelen, hogy összefüggésbe rendeljük bele azokat a dolgokat, amelyeket a tudományos ismeretek szerzése folyamán elsajátítottunk. Különböző tárgyakat látunk magunk előtt és ezeket mi behelyezzük egy olyan fizikai összefüggésbe, amelyről többé-kevésbé ismeretet szereztünk a fizikai tudományok segítségével. Természetes, hogy egy tudós világosabban látja ezeket az összefüggéseket, de mi is, akik csak keveset foglalkoztunk fizikával, bizonyos homályos képzetel rendelkezünk. Amikor valamiről szó van, nem önmagában látjuk, hanem mindig mögötte érezzük azt az összefüggést, amelybe beletartozik. A primitív ember, aki ezeket az ismereteket nem szerezte meg magának, azt a dolgot más összefüggésben látja. Mi, amikor a dolgokat megismerjük, bár azt gondoljuk, hogy figyelmünket csak egy dologra koncentráltuk, ez az ismeret azonban sohasem egy izolált ismeret, hanem ez mindig feltételez egy struktúrát, egy szerkezetet, egy összefüggést, amely nélkül az ismeretnek nincs értelme. Ha elmondok néhány megjegyzést a mohácsi csatáról, pl. megemlítem azt, hogy az erdélyi vajda késlekedése milyen bajokat okozott, mindjárt fogjuk látni, hogy miről van szó, pedig csak pár szót mondtam. Aki azonban csak ezt a kijelentést hallja és nem ismeri azt a történeti összefüggést, amire ez vonatkozik, az nem fog ebből semmit megérteni. Már a nyelv is összefüggés. Ha egy idegen hallja ezt a fent említett kijelentést, ha még tud is magyarul, ha nem ismeri azokat az összefüggéseket, nem fogja tudni pl. hogy mi lett az erdélyi vajda késlekedésének az eredménye. Ha pl. a fizikai összefüggés nem is áll előttem világosan, mégis több vagyok, mint a tanulatlan, műveletlen ember, mert ez az értelem, ez az összefüggés, ha nincs is meg világosan, de legalább homályosan dereng bennem. Ez az összefüggés minden tekintetben nagyon fontos. Ha német szellemmel akarok megismerkedni, akkor egészen németté kellennem. Magamévá kell tennem az ő gondolkodásmódjukat, természetes, hogy vannak ennek nehézségei, mert teljes egészében, teljes lényemben nem alakulhatok át németté. Az egyéniségünk vonásait nem lehet teljesen kitörölni magunkból.

*1. Mágikus megismerés.* Ha minden ismeret egy összefüggésbe, egy struktúrába tartozik bele, akkor gondolnunk kell arra, hogy ez nemcsak a tudományos ismeretre vonatkozik, hanem ez megvan a tudományelőtti korban is. A primitív ember, a gyermek is benne él egy ilyen mágikus összefüggésben. Mi jellemző erre? A szubjektum és objektum, mint olyan, élesen nem különültek el egymástól. A megismerésnek ezen legősibb stádiuma az volt, midőn az „én” és a „nem én” között nem is volt különbség. Ez az ősi stádium az, ami a mesékben szerepel, ez a mágikus viszony a dolgokkal való nemcsak együttélés, hanem egyenesen a dolgokkal való egységnek az érzése. Ez az alapstádiuma a megismerésnek Spranger szerint. Erre az azonosításra képesek vagyunk mi is. Közelebb vezet a dolognak megértéséhez, ha arra gondolunk, hogy amikor pl. egy jalkiáltást hallunk, úgy érezzük, mintha az bennünk lenne. Látunk küzdelmet. A mi izmaink is feszülnek. Együtt rohanunk, együtt bukunk el. Csakhogy ez nem állandó nálunk. Mi különbséget teszünk csakhamar az „én” és „te” között, az alany és a tárgy között. A megismerésnek első stádiuma ez a mágikus megismerés, amelyre nézve az a jellemző, hogy az „én” és a „nem én” között nincs különbség, nem válik szét a szubjektum és az objektum oly élesen, hanem egy sajátos elkülönödetlen egységben vannak, amire mi nem vagyunk képesek, legfeljebb csak sejtetni tudjuk.

*2. Antropomorfizmus.* Ez azt a megismerési fokozatot jelenti, midőn az ember a dolgokat a maga képére és hasonlatosságára fogja fel. Ez közel áll a mágikus felfogáshoz, de itt az „én” és „nem én” között a különbség már megnyilvánul. Az „én” elválik a „nem én”-től, de ha el is válik, ha bizonyos távolságot is tart a dolgoktól, azokat mégis a maga természete szerint fogja fel. Ez a felfogás is benne van a gyermekben, amikor tudja azt, hogy a dolgok nem alakulhatnak át, de amikor a játékaival együtt örül, vagy együtt sír. Egészen személyes viszonyban él a dolgokkal. Erre a tudományelőtti megismerési fokozatra jellemző a külső világ dolgainak élőlényként való felfogása, a „hülé”-nek, élőlényként való felfogása (hülopszichizmus), sőt egyenesen személyként való felfogása (perszonzifikáció). Gondoljunk csak a római, vagy a görög mitológiára. A gondolkodás azonban nem állhatott meg az első fokozatnál, ahol a teljes azonosítással találkozunk, de nem állhatott meg ennél a dualizmusnál sem.

## *Tudományos megismerés*

A tudományos megismerésnek jellegzetes formáival a görögöknél találkozunk. Ez a nép megismerésben képes volt egy olyan felfogásra eljutni, amellyel az európai tudományosság alapjait vetette meg. Lényege abban áll, hogy nem képeknél a segítségével, nem képes beszédben mondja el a maga mondanivalóját. A tudományos megismerésnek az a jellemző vonása, hogy elfordul az antropomorfizmustól, belátja azt, hogy a dolgok különböznek tőlünk nemcsak abban, hogy az alany és a tárgy egy bizonyos távolságban van egymástól, hanem abban is, hogy a tárgynak más az alkata, mint az emberé. A tárgyat a maga tárgyi alkatában kell felfogni, meg kell szabadítani minden elszemélyesítéstől. Az alany és a tárgy élesen elválik egymástól. Az én megismeri a nem ént, de azt világosan elkülöníti magától. A tárgyakat a tudományos fogalom segítségével kell megismerni és nem képek útján. A képek többértelműek, a tudományos megismerés pedig a fogalmak útján a dolgok egyértelmű megismerésére és meghatározására törekszik.

### *3. Az ismeretelméletek csoportosítása*

Az ismeretelméleteket három csoportban tárgyaljuk. Az ismerettel kapcsolatban tárgyalunk annak 1. lehetőségéről, 2. eredetéről, 3. tárgyáról.

#### *1. Az ismeret lehetősége*

Az ismeretelmélet problémáinak első csoportja az ismeret lehetőségének a kérdése körül jelentkezik. Lehetséges-e egyáltalában az igazság megismerése?

##### *a) Dogmatizmus*

Az első magatartás, amellyel az ismeret lehetőségének problémájára vonatkozólag az ismeretelméletben találkozunk, a dogmatizmus. A dogmatizmus az a magatartás, amely bennünket a mindennapi életben jellemez és a tudományos kutatásban is általában véve kíséri. Lényege abban fejezhető ki, hogy a dogmatikus hisz a megismerő képesség igazságot felfogó tehetségében, hisz abban, hogy megismerő képességünk segítségével az igazságot meg tudjuk ragadni az ismeretben. Abban általában nem szoktunk kételkedni, hogy ismereteket szerzünk, legalább is azt hisszük, hogy ismereteket szerzünk, hogy erre képesek vagyunk. De ez a dogmatizmus, az ismeretelmélet naiv, azaz kritikátlan álláspontja, amelyet nem előz meg az ismerőképesség vizsgálata. Anélkül, hogy a dogmatikus megvizsgálta volna, hogy a megismerő képesség alkalmas-e mindazoknak a feladatoknak a megoldására, amelyek az igazság megismerése terén rá várnak, azzal a bizalommal kíséri a megismerő képesség munkáját, hogy az képes az igazság megragadására. Ezt a naiv bizalmat azonban nem igazolja a megismerő képesség. Egyfelől, ha az érzékszervekre gondolunk és az érzékszerveknek ismeretalkotással kapcsolatos munkájára, hamarosan rájövünk arra, hogy az érzéki, vagyis a tapasztalati megismerés területén tévedések és csalódások lehetségesek. Ezek részben már az érzékszervek különbözőségéből folynak: fejlettebb érzéki apparátussal másképp látjuk a valóságot, mint fejletlenebb vagy részben béna apparátussal, amelynek egyik-másik képessége épen nem működik. Azonkívül az érzékelés körülményei szerint más és más képet kapunk ugyanarról a valóságról. Távolság, idő, éjjel és nappal, az időjárás befolyásolhatja az érzéki megfigyelés eredményeit. Minden arra mutat, hogy nem indokolt az a naiv bizalom, mellyel a megfigyelőképességünkkel szemben viseltetünk.

A megismerő képesség másik ágával, a rációval, az ésszel kapcsolatban is felmerülnek nehézségek. Az ész a gondolkodás képessége eleinte szintén azzal a naiv bizalommal indult el útján, hogy minden megismerésre képes, de aztán eljut olyan végső problémáig, amelyben egymással ellentétes feleletek adódnak, mint a metafizika kérdései. És a tudomány története is azt igazolja, hogy ami magyarázatot egy bizonyos időben az ész elfogad, az bizonyos idő múlva elavult és mégis mindegyik a maga részére igényelte az igazságot.

## b) A szkepticizmus

De ha ez így van, úgy látszik nem bízhatunk teljesen sem az érzékeinkben, sem az ezen felépülő tapasztalati ismeretekben, sem pedig az észben, akkor alapjában véve biztos ismeret, az igazság biztos birtoklása és megragadása lehetetlennek látszik. Ezt a következményt vonja le a szkepticizmus, mint az az ismeretelméleti álláspont, amely lehetetlennek tartja az igazság biztos megragadását. A szkepticizmus rámutat arra a sok bizonytalanságra, amely bennünket a tapasztalati megismerés területén kísér, valamint azokra az ellentmondásokra, tévedésekre, amelyek az ész munkájával kapcsolatban felmerülnek és ennél fogva azt mondja, hogy sem az érzéki, a tapasztalati megismerés, sem az ész által nyújtott megismerés nem vezet el biztosságra a megismerés területén. Legjobb tehát, ha belátjuk azt, hogy egyáltalában nem vagyunk képesek az igazság biztos megragadására, nem is vagyunk jogosultak, mondja a szkepticizmus egy végső kifejlésben arra, hogy igazságnak állítsunk valamit. Igazság éppen ezért lehetetlen. Nem lehet ismereti forrást kimutatni, amelyek az igazságnak ahhoz az ideális fogalmához vezetne, amelyre éppen törekedni kívántunk. Mindenütt bizonytalanság vesz bennünket körül, ez végsősorban a sorsunk. Az egyedüli biztosságra csak az vezetne el, ha tartózkodnánk az ítéletnyilvánítástól, csak így szabadulhatnánk a tévedésektől.

Ezek után az a kérdés, hogy az ismeret lehetősége kérdésében milyen álláspontot foglalunk el a kétféle ismertetett irányzat egymással szemben álló álláspontjai között. Kritikai vizsgálat alá kell tehát vetni a dogmatizmust és a szkepticizmust, hogy eljussunk egy olyan álláspontra, amely végsőfokban igazoltnak tűnik fel, ami az előző két álláspont jogos törekvéseit magában foglalja és a jogtalan kinövéseit kizárja.

A dogmatizmussal együtt ez a kritikai magatartás egyetért abban, hogy az ismeret ténye kétségbe nem vonható. Ismereteink vannak. Azonban az is kétségtelen, hogy sok állítás, ami az ismeret igényével lép fel, nem érdemi meg szigorú értelemben véve az ismeret nevet, ennél fogva nem szabad abban a naiv bizalomban élni, hogy ismeretszerző törekvéseink biztosan céljukhoz érnek, hanem szükséges az ismeret szerkezetének, magának a megismerőképességnek a megvizsgálása, hogy így kiküszöböljük a bizonytalanságokat. Ennyiben igaza van a szkepticizmusnak.

Másfelől azonban utalnunk kell arra, hogy a szkepticizmus végsősorban tarthatatlan álláspont. Lehet egy szükséges figyelmeztetés, hogy a felmerülő problémákat vizsgáljuk meg és ne fogadjuk el naiv, kritikátlan bizalommal, de nem lehet álláspontunk, ahol megálljunk. Ez a következő elgondolásból is kitűnik.

A szkepticizmus, ha következetesen végiggondoljuk, önmagában véve tarthatatlan álláspont, mert azt tanítja, hogy nincs igazság, nem lehetséges semmi biztosságot, biztos álláspontot elérni az ismeret kérdését illetően. Azonban mihelyt azt a tételt így állítjuk fel, azonnal látjuk, hogy ellentmondásban van a saját maga alaptételével, mert ha azt állítja, hogy nincs igazság, maga is igazságot akar kifejezésre juttatni, tehát már maga egy igazságot állít fel, ti. azt, hogy nincs igazság. Azt mondja a szkepticizmus, hogy semmiféle biztos álláspontra nem lehet eljutni, nyilvánvaló azonban, hogy saját álláspontját biztosnak tartja. Ha viszont saját álláspontját is bizonytalannak tartja, akkor nem lehet komolyan venni. Ez az ismeretelméleti nihilizmusra vezetne.

## c) Kriticismus

Így áll tehát a dogmatizmus és szkepticizmus közt, mint harmadik közvetítő ismeretelméleti állásfoglalás: a kriticismus, amely elismeri a dogmatizmussal az ismeret tényét, de szükségesnek tartja az ismeret tényét kritikailag megvizsgálni és azt az ismeret lehetőségének előfeltételeiből igazolni.

## 2. Az ismeret eredete

Az ismeretelmélet problémáinak másik csoportja az előbbi fejtegetésekből következik. Az ismeretelmélet vizsgálata rávezetett annak szükségességére, hogy megvizsgáljuk azokat a tényezőket, amelyek az ismeretalkotásnál szerepet játszanak és ennél fogva megvizsgálja azokat a forrásokat, amelyekből az ismeretek erednek. Ennél fogva az ismeretek eredetének kérdése a második csoport.

### a) *Empirizmus*

Röviden csak az eredményeket összefoglalva: a megismerésnek két forrása van: az érzékiség és az értelem. Az érzékiség, - ami alatt az érzékszervek összesége értendő, - az a forrás, amelyre az empirizmus támaszkodik, vagyis az az ismeretelméleti álláspont, mely szerint a megismerésnek egyedüli, vagy legalábbis legfőbb forrása a tapasztalat, az empiria. Ez a tapasztalat az érzékszervek adatain épül fel és az empirizmus szerint csak az biztos az ismereti világunkban, ami az érzékszerveinkkel összefügg és csak azt ismerhetjük el igazi létezőnek a tudományos igazolhatóság síkján, ami az érzékiségünkkel kapcsolatban van és csak az ilyen érzékiséggel megalapozott ismeret nevezhető igazában valóságos ismeretnek a tapasztalati tudományok értelmében.

### b) *Racionalizmus*

Az empirizmussal szemben a másik ismeretelméleti álláspont a racionalizmus viszont arra támaszkodik, hogy az empirizmus alapján véve nem magyarázza meg az ismeretnek egy lényeges vonását, az általános érvényűségét és szükségképiségét. A tapasztalat alapján legfeljebb azt állíthatjuk, hogy a dolgok eddig így és így folytak le és legfeljebb azt a valószínűséget, valószínűségi feltevést állíthatjuk fel, hogy az eddigi tapasztalat alapján valószínű, hogy a dolgok a jövőben is hasonlóképp fognak viselkedni, azonban általános érvényű és szükségképi állításokat, tételeket, ilyen szigorú értelemben vett ismereteket a tapasztalat alapján fel nem állíthatnánk. Nagyobb biztosságot, mint a valószínűség a tapasztalat alapján el nem érhetünk. A tapasztalat ezt mutatja, de a jövő meglephet bennünket.

Miután azonban ismereteink között, mint a matematikai ismeretek mutatják, általános érvényű és szükségképi vonatkozások is vannak, amelyet a tapasztalat alapján megmagyarázni nem tudunk, ezeket ennél fogva más ismereti forrásra kell visszavezetnünk, a gondolkodás képességére, az észre. Az ész alapján létrejött ismeretek, amelyekben az ész törvényszerűségei jutnak kifejezésre, általános érvényűséget és szükségképiséget mutatnak. Ennél fogva igazi ismeretek csak az észből meríthetők.

Így áll előttünk az ismeret eredetének kérdésében is két ellentétes álláspont: az empirizmus és racionalizmus, s a kettő közötti feszültség arra készítet bennünket, hogy kritikai vizsgálat alá vegyük mind a kettőt és közvetítsünk közöttük.

### c) *Kriticizmus*

A kriticizmus eredménye (Kant kritikai munkái után nevezzük így) a következőkben foglalható össze:

A kriticizmus igazat ad az empirizmusnak abban, hogy a tapasztalat a megismerés egyik forrása, azonban nem ismeri el azt, hogy egyedüli forrása, még azt sem, hogy főforrása. Az empiria szolgáltatja a tapasztalat anyagát az érzéki adatoknak azokban a sokféleségében, amelyek éppen az érzékszervek működésével kapcsolatban bennünk kialakulnak.

A megismerő képességnek azonban van egy másik ága is, a ráció, az értelem vagy az ész és az ismeret kialakításában ez is lényeges szerepet játszik. Ahogyan Kant kifejezi magát: a szemléletek fogalmak nélkül vakok. Ez azt jelenti, hogy az érzékiség által nyújtott szemléleti tartalom sokfélesége nem bír értelemmel, önmagában még nem tartalmaz egy értelmes összefüggést is, ha mi kizárólag az érzékiség síkján mozgunk. Az az értelmes összefüggés, ami az ismeretek világában előttünk jelentkezik az egyes ítéletekben éppúgy, mint az ítéletek rendszerében, a tudományban, nem magyarázható meg érzéki adatok alapján, amelyeknek kimeríthetetlen sokféleségében és különféleségében áttekinthető rendet csak az értelem képes alkotni a maga kapcsolási formáival, az ítélés funkcióival, amellyel a szemlélet anyagát rendezi.

Az ismereti világ kialakulásához tehát nemcsak a szemlélet, hanem a gondolkodás, nemcsak az érzékiség, hanem az értelem is szükséges. A valóságot csak akkor ismerjük meg, ha mindkét képességgel rendelkezünk. Az érzékiség ismerteti meg a valóság tartalmával, érzéki vonásaival, az értelem azokkal a formákkal, amelyekben a valóság tartalma megjelenik, amelynek segítségével az érzéki szemlélet kimeríthetetlen sokféleségét átfogó egységbe foglaljuk össze, tudományos rendszerré szervezzük.

Természetesen, ahogyan Kant nem tartja kielégítőnek azt az álláspontot, amely a megismerésnél csupán az empiriára van tekintettel, éppúgy nem tartja a racionalizmust sem, amely kizárólag az „én”-ből akarja az ismereti világ minden tényezőjét levezetni. Mert ha azt mondja Kant, hogy egyfelől a szemléletek fogalmak nélkül vakok, másfelől azt is állítjuk, hogy a fogalmak szemléletek nélkül üresek. Az ész spekulációiból, a

formák rendszeréből hiányzik éppen a tartalom. Ezt a tartalmat pedig nem nyerhetjük az észből, mert nincs intellektuális, hanem csak érzéki szemléletünk. Ennélfogva a valóság ismerete csak az érzékiség és az értelem összeműködése folytán alakítható ki.

### 3. Az ismereti tárgy fogalma

Az ismeretelmélet problémáinak harmadik csoportja az ismereti tárgy fogalma körül forog s ha az eddigi fejtegetések is némi nehézséggel jártak, az ismereti tárgy fogalmának meghatározása még több elmélyedést kíván.

Nyilvánvaló, hogy midőn ismereti tárgyról beszélünk, akkor nem erről, vagy arról a konkrét meghatározott tárgyról van szó, hogy mi ennek vagy annak az ismereti tárgynak a tartalma, a maga konkrét tartalmiságában, hiszen arról éppen a szaktudományok szólnak és más a növényteni, más az ásványtani ismeretek tárgya, tartalma stb.

Midőn mi az ismereti tárgy problémájáról beszélünk, nem ezeket a konkrét tárgyakat keressük, hanem a tárgyiasság lényegét, azt a jellemvonást, ami minden tárgyat, mint tárgyat meghatároz, melynek alapján valamit objektívnek, tárgyasnak minősíthetünk, függetlenül attól, hogy ennek a tárgynak mi a konkrét tartalma az egyes speciális szaktudományi ismeretek keretében.

#### a) Realizmus: naiv és kritikai

A tárgy problémájának a jelentkezésekor az első válasz, amivel találkozunk, a realizmus felelete. A realizmus az az ismeretelméleti álláspont, amely szerint az ismeret tárgya, valamely, a tudattól független realitás, valóság. A realizmus szerint az ismereti tárgynak, amit *res*-nek, dolognak is neveznek, az éstől, a tudatunktól függetlennek kell lenni, s éppen ebben a függetlenségben jut kifejezésre a tárgyi mivolta. Ami a tudatunkhoz tartozik, az éppen nem tárgy, hanem a tudat belső tartalmához tartozik. A tárgyat az jellemzi, hogy szemben áll a tudattal. A német *Gegenstand* = tárgy szó ezt élesen kifejezi. Minden amit objektíválunk, szükségképpen mint tudatunkkal *szembenálló* jelentkezik. Épp a tudattól való függetlenségben nyilatkozik meg az ismeret tárgyiassága. Ami tőlünk függ, az éppen nem tekinthető objektívnek. Objektívnek azt tekintjük, ami tudatunktól független és kényszerítő erővel jelentkezik, akár tetszik nekem, akár nem.

Ha a realizmus ilyen módon megmagyarázza az ismeret tárgyiasságát, az ismereti tárgy lényegét, felmerül az a kérdés, hogy ragadja meg a tudattól független tárgyat a tudat, mert nyilvánvaló, hogy a tudatnak és tárgynak találkozniok kell egymással, hogy ismereti tárgy keletkezzék, mert enélkül éppen ismeretlen maradna a tárgy.

Erre a realizmus megnyugtatónak és a természetes észjárás előtt megfelelőnek tetsző választ ad, de ez a második válasz már több nehézséget rejt magában.

Azt mondja ti., hogy a tudat olyanképpen ragadja meg a tőle független tárgyat vagy realitást, oly módon szerez ismeretet, hogy a tárgyat lemásolja, leképezi, „fényképszerű” másolatot készít a tárgyról. A tárgyak tőlem függetlenül, rajtam kívül vannak, de én képes vagyok képeket alkotni, mintegy fényképeket. Egy naivabb formájában ez a lemásolási elmélet azt mondja, hogy már a görög filozófusok egy része tanította, hogy a tárgyakról kis képecskék válnak le és ezek a képek behatolnak érzékszerveinkbe és felvesszük a tudatunkba. Ezeket a képeket mi visszük magunkkal, ezek alkotják az ismereti alapot, amelyre ítéleteink megalkotásában támaszkodunk.

Az első felelet tehát, amelyet az ismeret tárgyára vonatkozólag kapunk, a realizmus felelete. A realizmus szerint az ismeret tárgya egy tudattól független valóság, a tudattól független realitás. Az ismeret pedig nem áll egyébben, nint ennek a realitásnak a lemásolásában, leképezésében. A tudat *tabula rasa* eszerint az elmélet szerint, amelyre a külső világból származó ingerek reá nyomják a maguk képét, így telik meg az eredetileg üres tábla képekkel, képzetekkel, amelyekben a dolgok másolatát, képét kell látni és ha ez a kép megegyezik a dologgal, fedi a maga tárgyát, akkor beszélhetünk igazságról, igaz ismeretről.

A realizmusnak ez az ismeretelmélete, amely a tárgy lényegét a tudattól független dolgok felvételében jelöli meg, nem tartható fenn és mihelyt bizonyos nehézségek felmerülnek, reá jövünk arra, hogy bármennyire valószínűnek tűnik fel az első pillanatban az ismereti tárgynak ilyen módon való magyarázata, mégis el kell hagynunk az ismereti tárgynak ezt a felfogását. Gondoljunk csak az érzeteknek a kialakulására, a fizikai ingerre, - amely érzékszerveinket ostromolja - és az ezek folyamán érzékeinkben jelentkező képzetekre. A fizika a hangot a levegő rezgésére vezeti vissza stb. Az első pillantásra nyilvánvaló, hogy az

érzetek nem hasonlítanak a tárgyra. Az az inger - amelynek hatására ezek a tünetek jelentkeznek, más természetű. A fényt előidéző inger maga nem fény. A hangot előidéző inger nem maga a hang. Azt a realizmust, amely az ismeretben egyszerűen a tudattól független külső dolgok lemásolását látja, nem lehet fenntartani, s mihelyst a naiv realizmust ezekkel a nehézségekkel szembe vetjük, azonnal reájövünk arra, hogy a másolási teória megdőlt. A realizmus megfelelése nem az egyszerű lemásolás viszonya. A vak számára nem létezik szín, mert a fényérzetek nem jelentkeznek. A külső világ ingere jelentkezik, de az érzetet nem alkotja meg. Ez azt mutatja, hogy amit a külső dolgoknak szoktunk tulajdonítani közönségesen, azok nem külső dolgok határozmányai, hanem csak mibennünk vannak meg. Ha a mi érzékszerveink nem működnek bizonyos tekintetben, akkor a dolgoknak nem tulajdonítjuk az illető tulajdonságokat. El kell hagynunk tehát ezt a lemásolási, leképezési teóriát, amely szerint a külső dolog és a tudat között ilyen megfelelés áll fenn. A külső valóság más természetű, mint azoknak a dolgoknak a hatására bennünk keletkezett érzet. Ezzel a módosítással már elhagytuk a naiv realizmust és a kritikai realizmus talajára léptünk át.

A kritikai realizmus megegyezik a naiv realizmussal abban, hogy felvesz a tudattól független, a tudat határain túllépő, transzcendens tényezőket, de azt mondja, hogy ezek nem az egyszerű másolás viszonyában állnak egymással, hanem más viszony áll fenn közöttük. Ez a felfogás azt állítja, hogy a kép és a tárgy között valamilyen törvényszerű összefüggés áll fenn, a megfelelésnek egy sajátos viszonya, mely azonban nem a leképezés viszonya. A kritikai realizmus szerint mi az érzeteinkből vissza tudunk következtetni a dolgokra, a tőlünk független világra. A tárgy független a tudattól. Éppen ebben a függetlenségben áll a tárgyyszerűsége.

Így áll előttünk a realizmus, két válfajában, a naiv és kritikai realizmusban. A naiv a másolás viszonyát veszi fel, a kritikai már tud arról, hogy a képeket előidéző inger más természetű és köztük csak a megfelelés egy sajátos viszonya áll fenn, amelyet részben a lélektan, részben a fizika magyaráz.

#### b) Fenomenalizmus

A további utat a fenomenalizmus jelöli. A fenomenalizmus részben még mindig realiztikus jelleget mutat és részben még mindig a realizmus irányába illeszthető be. Ez szintén felvesz egy tudattól független valóságot. Azt mondja, hogy illet fel is kell vennünk, ha nem akarjuk az ismereti világot teljesen szubjektívizálni. De mi ezt a valóságot nem tudjuk egyáltalában megismerni, hanem csak azokat a hatásokat ismerjük fel, amelyeket bennünk a tudattól független valóság előidéző. A dolgokat nem úgy ismerjük meg, ahogyan önmagukban vannak, hanem ahogyan reánk hatnak, ahogyan az ismereti formáinkban megjelennek. A dolgokat nem úgy ismerjük meg, mint magában való dolgokat, hanem mint jelenségeket. A magában való dolgot Kant, aki a fenomenalizmust szóhoz juttatja, „Ding an sich”-nek nevezi. A magában való dolgok, ahogyan bennünk jelentkeznek, formákban jelentkeznek. A fenomenalizmus a valóságot két részre osztja. A *numenon* és a *fenomenon* világára. A tudattól független valóság világa a *numenon*, mert hiszen a jelenség mögött kell lenni valaminek, ami megjelenik. De hogy ez a valami milyen, azt nem vagyunk képesek megismerni. Amit megismerünk, azt mindig csak a dolgoknak reánk gyakorolt hatása, a tudatunk formáiban való jelentkezés, egyszóval jelenség.

#### c) Idealizmus

A fenomenalizmus is beilleszthető még a realizmus gondolatmenetébe, mert eddig mind a három elmélet felvett egy, a tudattól független valóságot, ebben jelölve meg a tárgynak a lényegét, de ez a valóság mindig többet veszít a maga jegyeiből. A naiv realizmusban még a maga teljességében jelentkezik. Az egyszerű másolás viszonyában látja az ismeret és a tárgy viszonyát. A kritikai realizmus már nem állapítja meg az egyszerű másolás tényét, hanem a külső világot más természetűnek jelöli, tehát az érzetek, képzetek, egyszóval képek és a transzcendens realitás világát már megkülönbözteti. A fenomenalizmus arra az álláspontra helyezkedik, hogy felvesz egy, a tudattól független valóságot, de azt állítja, hogy ez ismeretlen sőt megismerhetetlen. Az ismereti tárgy problémája azonban a fenomenalizmusban sem állhat meg. Nem tekinthetjük kielégítő magyarázatnak, mert a fenomenalizmus által felvett magában való dolog fogalma súlyos nehézséget rejt magában. A fenomenalizmus felvesz egy ismeretlen, sőt megismerhetetlen valóságot és annak tulajdonítja a jelenségek világát. Az ismeret problémáját azonban egy ismeretlen tényező felállításával nem lehet kielégítően megoldani. A dolgokat csak mint jelenségeket lehet megismerni. A világ jelenségekből áll. Mi szükség van tehát arra, hogy mi a jelenségek világát elhagyjuk és felvegyünk egy ismeretlen magában valót és a jelenségeket ezen ismeretlen hatásának tulajdonítsuk? Miért van szükség egy ismeretlen felvevésére, amikor egy ismeretlen semmit sem magyaráz meg? Ejtsük el tehát ezt az ismeretlent, ezt a magában valót, mint a dolgoknak az alapját és maradjunk meg a jelenségek világában,

amelyek a tudatunk tartalmát alkotják. A világ jelenségekből áll, ezen jelenségek nem egyebek, mint a tudatunk tartalmát alkotó képek és minden, ami a mi ismereti világunkban felmerül, ezekből a képekből áll és ezeknek a képeknek a tartalmából magyarázható meg. Itt jutunk el arra az ismeretelméleti álláspontra, amely elveti a tudattól független valóság fogalmát. Feladatának tekinti az ismereti világ megmagyarázását azokból a képekből, amelyek a mi tudatunk tartalmát alkotják. Minden dolgot képes megmagyarázni a mi tudatunk képeiből és rajta kívül fekvő valóság felvételére szükség nincs. Ez az irány tehát elveti a realizmust minden formájában, mert nem ismer el a tudattól független tényezőket. Ez már az idealizmus irányába mutat, amelynek különböző válfajai lehetségesek.

A világnak, a valóságnak minden dolga tulajdonképpen azokat a vonásokat viseli magán, amelyek az én tudatom tartalmát alkotják. A valóság tehát képszerű, ideaszzerű és mindent a tudatom tartalmával meg tudunk magyarázni.

#### *aa) Szolipszizmus*

Felmerül az a kérdés, hogyha minden az én tudatom tartalmát alkotja, akkor nem létezik semmi sem rajtam kívül, csak az „én” létezik és az egész világ az én tudatom tartalma. Ez a felfogás, bármennyire képtelenségnek tűnik fel és a természetes életeréssel erősen összeütközik, az első pillanatra szükségszerű következménynek látszik. Az idealizmusnak ezt az egészen szokatlan feltevését nevezzük szolipszizmusnak. Egyedül csak én létezem és az egész világ az én tudatom tartalmát alkotja. Erre a következtetésre jutni bizonyos szempontból elkerülhetetlennek látszik. Lélektani szempontból ennek a szolipszizmusnak igaza is van. Minél tágabb a tudatunk, minél több tartalom van benne, annál gazdagabb a világunk. A dolgok, a közeli és távoli világok egyaránt a tudatunkban vannak és sok dolog számunkra nem is létezik, ha a tudatunkban nem foglal helyet. (Pl. ha megbetegedik az emlékező tehetség.) Lélektanilag tehát minden bennünk van és a mi világunk azokból a tartalmi elemekből áll, amelyek a tudatunkban vannak. Minél gazdagabb a tudatunk tartalma, annál szélesebb a világunk.

#### *bb) Kritikai idealizmus*

A szolipszizmus elméletileg megcáfolhatatlannak tűnik fel, gyakorlatilag pedig mégis képtelenség. Schopenhauer egy olyan várhoz hasonlítja, amely bevehetetlen, de amelyből az őrség sem tud kijönni, hogy bennünket megtámadjon. A szolipszizmust a következő megfontolások segítségével tudjuk kivetni a sarkából. Az első érv az, hogy az egyedül álló „én”, amelyre a szolipszizmus épít, szociális fogalom, amely feltételez mást, vagy másokat (egy közösséget). Csak akkor mondhatjuk valakiről, hogy egyedül van, ha feltételezünk egy közösséget is, amittől különválasztva az egyén egyedül van. Az egyedüliség csak egy közösségre vonatkoztatva állítható fel. Van egy másik cáfolat is ismeretelméleti oldalról. Mindenki magában hordozza ennek a világnak a képét és mindenki ennek a képnek kialakításán és gazdagításán fáradozik. De az is kétségtelen, hogy különbséget kell tennünk a tudat tartalma és a tudat tárgya között. A tudat tartalma nem azonos a tárggyal, amely a tudat tartalmát képezi. Az asztalnak a képe nem azonos magával az asztallal. Mihelyt a tudat tartalma és a tárgy között különbséget teszünk, el kell ejtenünk a szolipszizmust.

Igaz, hogy a tudat tartalma bennünk van, de a tudat tartalma jelent valami ezen kívül állót is és ennek a kívülálló tárgynak, a dolognak a képe már nincs az én tudatomban.

Úgy látszik, hogy mégis csak fel kellene vennünk egy tárgyat a tudaton kívül és mégis csak visszatérünk a realizmus álláspontjára, amelyet az előbb elhagytunk. Mi tehát a végső feladat a kettő közötti vitában? A realizmus a tudattól való függetlenséget hangsúlyozza. Az idealizmus pedig a tudaton kívüli tényezőkkel nem operál, mert ezt a tudat nem tudja megragadni, tehát megismerhetetlen és nem magyaráz meg semmit. Mindent tehát a tudatból magyarázunk meg. Ez a két felfogás áll egymással szemben és mindkettőnek vannak érvei, de nehézségei is. A realizmusnak figyelemreméltó az az érve, hogy hangsúlyozza a tárgy függetlenségét, mert mi azt tartjuk objektívnek, tárgyiasnak, ami a tudat tartalmától függetlenül jelentkezik. A függetlenség tehát a tárgyiaság jellemzője. Ahol ezt nem tapasztaljuk, ott nem beszélhetünk objektivitásról. Mi pedig az ismeretnél arra törekszünk. Itt van az igaza a realizmusnak. Az idealizmusnak abban van igaza, hogy végeredményben mi az ismereti világ kialakításánál magunkra vagyunk utalva. Saját magunkat nem kerülhetjük el sehohsem. Saját magunk nyomja rá bélyegét a külső világra. Az ismereti tárgyban vannak bizonyos tulajdonságok, hideg és meleg, hang és fény és egyéb minőségi vonások. Mi ezekből alkotjuk meg a tárgyra vonatkozó képet. Hogy magában, tőlünk függetlenül milyen, azt nem tudhatjuk, mert magunkat nem hagyhatjuk el és mi a dolgokat csak saját magunkon átszűrve, szubjektíve meghatározottan fogjuk fel. Mi a dolgokról képet alkotunk és ezeket a képeket ismerjük meg. Hogyan lehet ezt a két álláspontot

összeegyeztetni? Ezt az összeegyeztetést a kritikai idealizmus végzi el. Létrehozza azt a kritikai szintézist, amelyre mi az ismeretelméletben mindig törekszünk, amikor egymással szembenálló szélsőséges felfogásokról van szó. A transzcendentális idealizmus arra figyelmeztet bennünket, hogy különbséget kell tennünk az alany két fogalma között. Ha az alanyról az egyéni tudatra gondolunk, akkor a tárgyak a tudattól függetlenek. Léteznek tőlünk függetlenül is. Ha eltávolozunk innét a teremből és már csak halványan emlékszem rája, e terem mégis létezni fog továbbra is. Igazat adunk tehát a realizmusnak abban, hogy a valóságnak minden dolga az egyéni tudattól független. Másfelől meg kell állapítani azt, hogy a valóság nem független a tudattól általában. Az egyéni tudatban jelentkezik és ott ragadjuk meg az általános tudat értelmét, amely nem áll másban, mint a tudatosság általános törvényeiben. A dolgok alá vannak vetve az általános tudat törvényeinek. Minden dolog alá van vetve és ezért ragadható meg az egyéni tudat által. Ha a dolgok nem volnának alávetve a tudat törvényeinek, akkor mi a dolgokat meg nem ismerhetnénk. Mert miáltal alkotjuk meg az ismeretet? Mi csak olyasmint ismerhetünk meg, ami a tudat formáiba felvehető. Ha nem volnának alávetve a tudat általános törvényeinek, akkor nem volnának megismerhetők. Az egész világot végeredményben, amelyet meg akarunk ismerni, a tudatban ragadjuk meg. Az egész világ minden tartalmát a tudatunkon keresztül magyarázhatjuk. Összefoglalva: minden igaz ismeret túlmutat az egyéni tudaton, mert tudjuk, hogy valamely igazság érvényes volt, mielőtt megismertük volna és érvényes lesz megsemmisülésünk után is. Ezzel a megoldással, hogy mindent az általános tudat tartalmának tekintünk, másfelől elismerjük a dolgoknak az egyéni tudattól való függetlenségét, rámutattunk arra a megoldásra, mely az ismeretelmélet problematikájának a lezárásához vezethet bennünket.

### *Ontológia vagy valóságelmélet*

Miután így az ismeretelméletnek a főbb problémáival megismerkedtünk, a továbbiakhoz szükségünk lesz egy ontológiai alapvetésre, amely mint az ismeretelmélet egyik része jelentkezik. A valóság nincs a tudaton kívül, hanem a tudat tartalmát képezi; ha nem is az egyéni tudat, hanem az általános tudat tartalmát. Ha ez így áll, akkor a tudat törvényeit feltáró ismeretelméleten nem áll kívül az ontológia, hanem mint az ismeretelmélet egyik része jelentkezik.

#### *4. Az igazság mivolta és fennállási módja*

Mielőtt áttérnénk az axiológiára, az értékelméletek tárgyalására, szükségesnek látszik, hogy az ismeretelmélet keretein belül még néhány kérdést megvilágítsak, amelyek alkalmas alapot szolgáltatnak az axiológiához való átmenethez. Miután az ismeret problémáját megvilágítottuk a lehetőség, az eredet és a tárgy szempontjából és megismerkedtünk azokkal a feleletekkel, amelyeket erre az ismeretek különböző szempontú vizsgálatai alapján adni lehetséges, egy szempont még homályban maradt és megvilágosításra vár. Ez az igazság mivoltára, fennállásának módjára vonatkozik. Kérdés, hogy miben áll, hogyan létezik az igazság.

Ez az a kérdés, amelyet az ismeretelmélet keretein belül meg kell vizsgálnunk. Említettük az igazságnak azt a tulajdonságát, hogy az igazság mindig egy ismeretnek a tulajdonsága, az ismeretnek egyik leglényegesebb jellemvonása, mert hiszen ha egy gondolat nem tartalmazza az igazságot, akkor nem is ismeret. Gondolatainkat ismeretté az igazság avatja. Ennélfogva az igazság fennállási módja és az ismeret értelme fontos kapcsolatban állnak egymással. Így az ontológia az ismeretelmélet segédtudományaként jelentkezik előttünk.

##### *a) Materializmus*

A kérdés tehát, amelyre ezután válaszolnunk kell, hogy miben áll az igazságnak a léte, a valósága. Az első felelet, amelyet erre a kérdésre adni szokás, arra utal, hogy végeredményben az igazság ismeretekben nyilatkozik meg, ismeretekben található, ezek pedig előttünk állnak tárgyi alakban, a tudományokban. A tudományok pedig előttünk állnak azokban a művekben, amelyek az ismereteket írásban rögzítették, ennélfogva nyilvánvaló, hogy az igazságot sem kell másban keresni, mint azokban az előttünk álló tárgyi jelekben, amelyeket a könyvek jelentenek a számunkra. A könyvek oldalait betöltő betűk a fizikai valóságnak a részei. Az igazság és ezen belül az ismeret ezek alapján könyvekben, a fizikai valóságban található meg. Hiszen nyilvánvaló, hogy mi ezeket az ismereteket a látási szervünk útján érzékeljük, tehát beleilleszkedik az érzéki valóságba. Az igazság így előttünk áll a könyvekben, papírban, betűben, ennélfogva tehát az igazság



a fizikai valósághoz tartozik, ahhoz, amely előttünk áll időben, térben és amely érzékeinkkel megragadható, amit egyszerűen anyagnak nevezünk. Ez a felfogás, amely az igazságot az anyagban keresi, a materializmus. Anélkül, hogy ezzel a néhány jellemző vonással az anyagnak a természetét kimerítettem volna, mindenesetre megadtam azokat a határvonalakat, amelyek az anyagi természetű létezését az esetleges egyéb létezésektől elhatárolják. Ezek a vonásai tehát az anyagnak az időben és térben való jelentkezése, illetve kiterjedése. Végül jellemző az érzéki meghatározottsága, hiszen minden időben és térben létező valamit az érzékszerveinkkel veszünk észre. A materializmus szerint csak az anyag létezik, eszerint tehát az ismeret igazsága is csak az anyagi világban kereshető. Nem állhat másból, mint azokból a fizikai jelekből, amelyek egy könyvnek a lapjait teleírják stb. Kérdés, hogy ez a materializmus kielégítő ontológia-e. Meg tudjuk-e ezzel magyarázni az igazság mivoltát? Nyilvánvaló, hogy a materializmusnak vannak figyelemreméltó indokai és a valóságról beszélve köznapiasan mi is anyagi valóságra gondolunk. Könnyen hajlandók vagyunk azután az anyagi valósággal szemben az egyéb valóságot másodrendűnek tekinteni. A materializmusnak azonban megvan a maga nehézsége is. A materializmus mindent egy nevezőre vezet vissza, az anyagra, s az ilyen elméletet, amely egy elvre vezet vissza mindent, nevezzük monizmusnak. A materializmus monizmusa azonban nem tudja nekünk a valóság minden fajtáját kielégítően megmagyarázni, s ezen az alapon az ismeretnek az értelmét sem képes megmagyarázni. A térben és időben megnyilatkozó valóság, az anyag, szüntelen változást mutat. Ami időben van, alá van vetve a változásnak. Az az ismeret azonban, hogy  $2 \times 2 = 4$  nem változik és nem azonosítható azokkal az ábrákkal, amelyekkel egy könyvben ábrázolják. A könyveket sok példányban kinyomatták, de azokban mégis csak ugyanazon egy igazság található és nem százezer igazság. Az igazság nem változik és ezzel már jelentkeznek a materializmus nehézségei. A materializmus mivel nem tudja megmagyarázni, hogy az ismeret, az igazság valósága, hogyan áll fenn, mert csak térbeli és időbeli valóságról beszélt, saját magát sem tudja megmagyarázni. Ha következetes önmagához, akkor mindent matériának, mindent anyagnak állít. Ámde maga nem anyag, amely változik, hanem változatlan jelentések rendszere, amelynek tér és időbeli kiterjedés nem tulajdonítható. Azaz a materializmus önmagát sem tudja megmagyarázni.

#### b) *Spiritualizmus*

Keressünk tehát egy más magyarázatot, amely az ismeret értelmére irányul. Ha az igazság nem azonos a fizikai jelekkel, betűkkel, amelyekkel ábrázoljuk őket, vagy a hanggal, amellyel kifejezzük, akkor közel van az a feltevés, hogy az igazság nem anyagi, hanem lelki valóság, csak a lelki élet keretén belül található meg. Ez a felfogás, amely az igazságot a lelki létezővel azonosítja, a spiritualizmus.

Lehetséges-e az ismeretnek a jelentését megmagyarázni a spiritualizmus alapján? Az anyagi valósággal szemben a lelki valóságnak a főbb vonásai a következők: a lelki jelenségek nem rendelkeznek térbeli kiterjedéssel. Beszélhetünk ugyan a gondolat nagyságáról stb., ezt azonban csak átvitt értelemben szoktuk használni. A másik tulajdonsága, hogy mindig időben jelentkezik, már megegyezik az anyag valóságával, mert hiszen a lelki jelenség mindig bizonyos időben jelentkezik, mint az anyagi jelenségek és egy idő múlva elhangzik, kiszorul a tudatunkból. A lelki jelenségeknek tehát csak időbeli kiterjedésük van. Végül a lelki valóság is az érzéki jelenségekhez tartozik, azokat is csak érzékeinkkel fogjuk fel (benső érzékünk által), tehát ezek is az érzéki valósághoz tartoznak. A valóságnak tehát az a fajtája, az érzéki valóság, két részre oszlik, az anyagi és lelki valóságra. Ezeket együtt pszichofizikai realitásnak is szokás nevezni.

A spiritualizmusnak egyik képviselője *Leibniz*, aki szerint a valóság végtelen sok apró, oszthatatlan részből, „monas”-ból áll. Ezek a monasok, amelyek különböznek az atomoktól, mert képet alkotnak a világról és visszatükröződik bennük az egész világ. Ennek értelmében minden, az anyagi dolgok is végsősorban lelki jellegű létezőkből, monasokból állnak. A különbség csak annyi, hogy míg az anyagi dolgokat alkotó monasokban a világ képe, képzelete csak homályosan alakul ki, a lelki és szellemi világot, valóságot alkotó monasok világos képet adnak a világról és mindegyik másképpen tükrözi vissza a világot. Egy másik ilyen spiritualista ontológia jelentkezik Schopenhauer tanításában. Ő azt tanítja, hogy bár a világ előttünk képzetekben jelenik meg, a jelenségek mögött meg tudjuk ragadni a valóság igazi lényegét egy ponton és pedig önmagunkban. Ha elfordulunk a külső jelenségektől, önmagunkban megtaláljuk azt a nyílást, amely a valósághoz vezet. Önmagunkban fedezzük fel a valóság igazi lényegét, az akaratot. Mihelyt erre ráeszmélünk, meglátjuk másban is a törekvést, akarást. Mindenütt ugyanaz a világlényeg, akarat nyilatkozik meg, amely lelki természetű erő. Az anyagi világ is spiritualisztikusan jelentkező valóságra vezethető vissza.

Természetesen ez az elmélet éppen úgy monizmus, mint a materializmus, mert mindent egy elvre vezet vissza. Ez az időben jelentkező érzéki valóság folytonos változást mutat. A gondolataink feltűnnek és megint eltűnnek. Keletkeznek akarások és törekvések, feszülnek az emberben, majd ismét elhalkulnak. Vajon az igazság lényege, a változatlan érvénye magyarázható-e a lelki valóság alapján? Az igazság érvénye független a mi lelki aktusaink változásától éppúgy, mint amilyen független az anyagi létől is. Ezen az alapon

az ismeret és az igazság nem azonosítható az anyagi valósággal, de nem azonosítható a lelki valósággal sem. Ennélfogva a spiritualizmust sem tekinthetjük kielégítő megoldásnak az igazság mivoltának a magyarázatában. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az ismereti világ kialakításában nem játszik szerepet az anyagi és a lelki valóság. Nyilván anyagi jelekkel ábrázoljuk az ismeretet, amikor leírjuk, lenyomatjuk, vagy kimondjuk, de ezek az anyagi jelek nem jelentenek többet, mint puszta ábrát. Világos, hogy lelki valóságra is szükség van, mert hiszen a lélek az, amely az ismeretek értelmét felfogja és ha nem volna lélek, amely az igazság értelmét megragadja, akkor nem alakulna ki ismeret és tudomány. Az anyag és a lélek egyaránt szükséges feltételek, de nem adják magukban, sőt ketten együtt sem az igaz ismeret magyarázati alapját. Az egyik ábrázolja, a másik megérti, de mindkettő változik, szemben az igazság változatlan lényegével.

Az igazság nem azonos sem a fizikai jelekkel, sem a reá irányuló lelki folyamatokkal. Ami változatlan, azt másképp kell magyarázni. Ha a lét alatt mindig a fizikai vagy a pszichikai létezését értjük, akkor azt mondhatjuk, hogy az igazság nem létezik. Nem tartozik az érzéki változó léthez.

### c) Érvény

Ez a negatív meghatározás keveset mond. Mégsem azt jelenti, hogy az igazság semmi, ha nem létezik is. Ez csak egy elhatárolás. Mikor azt mondjuk, hogy az igazság nem létezik, ezzel az igazságot csak elhatároltuk a pszichofizikai realitástól, de nem is állítjuk a semmivel való azonosságát. Az igazság valósága nem az érzéki lét, hanem az, amit azzal a szóval szoktunk jelezni, hogy „érvény.” Az igazság jelentései változatlan érvénnyel bírnak (Pl. a matematika igazságai). Függetlenül a rájuk irányuló pszichikai aktusok változásától. Itt térünk rá arra az alapra, amely a hidat jelenti az axiológia felé. Mindannak, aminek érvénye van, értéket tulajdonítunk. Gondolatainkat akkor tartjuk értékesnek, ha azokban az igazság jelenik meg, ha azok az igazságot tartalmazzák. Az igazság ad értéket a gondolkozásnak. Az igazság érvénnyel bír, az érték érvénnyel bír és ebben rejlik az igazság fennállási módja és ebben rejlik az igazság valósága. Az igazság léte tehát az érvény, amely egy sajátos, különleges fennállási mód, változatlan jelentés. Ahogyan az érvény összefügg az értékkel, úgy az érvénytelenség összefügg az értéktelenséggel.

Felmerül az a kérdés, hogy csak egy fajta érték van? Csak az igazság értéke, a logikai érték? Vajon csak teoretikus érték van, amit a gondolkodás révén megragadunk, vagy vannak más értékek is? Nyilvánvaló, hogy vannak más értékek, amelyek egy műalkotásban megvalósulnak, más törvények alá esnek, de mégis csak értékek. Vagy az erkölcsi, vagy vallásos érték. Így vezet el bennünket a teoretikus értéknek a jelentése, az értéknek az általános jelentéséhez és a különböző értékfajokhoz. Vajon a teoretikus értéken kívül, amelyre mi törekszünk, vannak-e más értékek is?

Összefoglalás		
VALÓSÁG		
érezki lét	nem érzéki, vagy ideális lét	érték (érvény)
fizikai lét	pszichikai lét	
	pszichofizikai realitás	
materializmus	spiritualizmus	

Ez a kis tábla áttekintést nyújt az ontológia alapfogalmairól. A legáltalánosabb kategória a valóság fogalma, amely összeesik az elgondolhatóság fogalmával. Minden, ami az ismeret világában szerepet játszik, - van. Tehát úgy a létező, mint a nemlétező dolgok vannak, ezekről gondolatokat alkothatunk, tehát az elgondolhatóság körébe tartoznak. Az elgondolhatóság a maga határozatlanságában azonban csak a legáltalánosabb ontológiai keret. Minden, ami a megismerés tárgyát alkotja, valóság. Szükség van azonban arra, hogy a különböző valóságfajokkal közelebbről megismerkedjünk.

Az első csoport a fizikai létező. Erre épít a materializmus, amely szerint a valóság a fizikai léttel azonos. A fizikai létező jellemző vonása a tér és időbeli kiterjedtség és érzéki meghatározottság. A materializmus azonban, amely az ilyen létezőt veszi fel valóságnak, nem képes megmagyarázni az ismeret jellegének a változatlanságát, sem saját maga elméletét, amely éppen nem materiális, nem fizikai valóság.

Egy másik kísérlet a spiritualizmus, amely minden valóságot a pszichikai léttel azonosít. A pszichikai valóság jellemzője az időbeliség, másfelől érzékileg is meghatározható. Tehát a lelki jelenségek a változó

érzéki lét szférájába tartoznak, ennél fogva a változatlan igazság jellegét nem lehet belőle megmagyarázni. Le kell tehát mondanunk mindkét elmélet elfogadásáról. Egyelvűséggel, monizmussal nem jövünk ki, még a kettő együttvéve sem képes meghatározni az igazság fogalmát, tehát a kételvűség (dualizmus) is elégtelen. Ennél fogva el kell hagynunk a pszichofizikai realitás fogalmát és megpróbáljuk az igazságot elhelyezni abba a másik valóság-szférába, amelyet az ideális létnek nevezünk, tehát a mundus sensibilis mellett felvesszük a mundus intelligibilis szféráját is, hogy ebbe helyezzük el az igazságot. Azonban ez sem alkalmas az igazság fennállási módjának a meghatározására. Ide tartoznak pl. a számok, amelyek önmagukban még nem igazak. Ezért tehát az igazságot a harmadik síkban kell keresni. Az igazság tehát nem anyagi vagy lelki szférákban létezik, hanem az értékelméletben, az axiológiában kell keresni.

Eddigi fejtegetéseink alapján eljutottunk tehát az igazsághoz, mint értékfogalomhoz, de már tudjuk, hogy az érték fogalmában több van, mint az igazság fogalmában. Szükség van tehát arra, hogy felvessük a kérdést, mi az érték?

### *Általános értékelmélet*

Erre a kérdésre, amely az axiológia legalapvetőbb kérdése, különböző feleleteket kapunk. Szükséges végigtekinteni az értékelő tudat fejlődési menetén, amelyen az értékelő tudat az emberiség fejlődésén végighalad. Az érték szabja meg az ember tevékenységének értékességét.

#### *a) Hedonizmus*

Az első érték az élvezet, amit görögül *hedone*-nak neveztek és eszerint mérték a dolgok becsét. A hedonizmus alapján azonban igen nehéz volna bizonyos emberi tevékenységeket igazolni és értéknek elismerni. Pl. maga a tudomány, amelyet nem tudunk élvezettel megindokolni. A hedonizmus azt állítja, hogy valamely alkotás értéke annak élvokozó képességében rejlik. A kény és a kín az a két pólus, amely között az emberi élet minden tevékenysége lejátszódik. Minél több gyönyört ígér valami, annál nagyobb értéket tulajdonítunk neki. A fájdalom, a kín eszerint negatív érték. Jellemző az axiológiára, hogy az értékek mindig párhuzamosan lépnek fel, mindig pozitív és negatív érték jelentkezik, szemben az ontológiával, ahol a léttel szemben a semmi van, azaz nincs semmi, nincs tehát két pólus. Az értékelméletekre jellemző, hogy az egyik érték elfogadása a másik tagadását jelenti, s ezért mindig két irányú értékkel találkozunk. A hedonizmus képviselői a cyrenei iskola (Aristippos) és mérsékeltebb formájában, Epikuros. Mi a nézetünk a hedonizmusról?

Kétségtelen, hogy a hedonizmusban, mint általában a filozófiai irányzatokban, rejlenek olyan jogos mozzanatok, amelyek ennek az álláspontnak a fenntartását indokolják és lehetővé teszik. Kétségtelen, hogy olyan tényezőre mutat rá az emberi életben, amelynek a jelentőségét nem lehet lekicsinyelni, vagy kétségbevonni. Az élvezet mindig az önfenntartás sikerét jelzi. Egy csupa kútból álló élet éppen lehetetlen, mert önmagát semmisíti meg. Tulajdonképpen minden élet, amelynek sikerül az önfenntartás, élvezettel jár. Ez az, amit a hedonizmus javára könyvelhetünk el. Nincs tehát igaza annak, aki minden örömet elítél, mert az élvezetnek szerepe van az emberi életben. Az önfenntartás sikere élvezettel jár, míg ha akadályok bukkannak fel, akkor a fájdalom, a kín érzése lép fel. Nem mondhatjuk azt, hogy az élvhajász rokonszenves, mégse ítélnék el minden élvezetet, mert ennek a tényezőnek helye és jelentősége van az emberi életben.

Vannak azonban a hedonizmusnak nehézségei is. Már az ókori hedonisták is észrevették, hogy a dolgoknak kizárólag az élv szerint való értékelése komoly nehézségeket rejt magában. Vannak dolgok, amelyek élvezetet okoznak, de nyomukban kín és szenvedés jár. Viszont vannak dolgok, amelyek fáradság, esetleg fájdalom árán szerezhetők meg, de nyomukban élvezet és öröm következik. Mihelyt pedig az izmosodó emberi értelem válogatni kezd az élvezetek között, egyeseket elutasít, máskor pedig egyenesen a fájdalom mellett dönt, akkor mi az élvezeteket hozzámérjük valamihez, ami már nem élv. A tiszta hedonizmus nem adja fel egykönnyen a harcot. Legkövetkezetesebb formájában arra a megállapításra jut, hogy az értékeknek a rangsora, az élvezeteknek az erősségével, az intenzitásával áll egyenes arányban. Minél intenzívebb az élvezet, annál nagyobb értékkel állunk szemben. A hedonista az élvezetek alapján dönt. De mit csinál, ha élvezetek közt kell döntenie? Az értékeket az élvezet intenzitása alapján állítja rangsorba és így dönt. Itt az egyedüli érték az élvezet lévén, tehát az élvezeteken belül kell valami különbséget tenni, s ez az intenzitás. A dolgok közt élvérték szempontjából intenzitási különbségek vannak. A hedonizmussal szemben rá kell mutatni arra, hogy miképpen a tiszta kútból álló élet lehetetlen, másfelől egy csupa élvezetéből álló élet is lehetetlen, mert hiszen megvalósíthatatlan.

Ti. az élvre jellemző, hogy az élv mindig valamilyen gátlás leküzdése, valamilyen fizikai hiány folytán jelentkezik. Ha nincs hiány, akkor nem okoz élvezetet a pótlék sem. Ha nem vagyok szomjas, akkor a víznek számomra nincs semmi értéke. Hiány, szenvedések nélkül nincs élvezet. A hiányok megelőzik az élvezetet és a szükségletek kielégítése vezet az élvezethez. Egy tiszta élvezetektől álló élet, teljességgel lehetetlen, mert hiányzik az, aminek a kielégítése az élvezethez vezetné. Ezért vezet az élvezeteknek a folytonos hajszolása az unalomhoz, a megcsömörléshez. Az élvezet megismétlése már nem az előző élvezet. A folytonos megismétlés végsősorban unalomra, az élvezeteknek a megszűnésére vezet. Az élvezeteknek a legfőbb értékkel való deklarálása az életet nem tölti meg tartalommal. Tartalmatlanná, üressé és céltalanná teszi. Nem különös, hogy az ókori hedonisták végül eljutottak az öngyilkosság dicséretéig. Azt mondták, hogy az élet célja az élvezet. Ami élvezet, ami öröm, azt érdemes megszerezni, ezen az alapon, ha az ember már nem képes élvezni, pl. az öregségben, amely már kevésbé alkalmas az örömökre, amikor betegség, nyomor borítja el az ember életét, akkor nincs más érték, mely az ember életét igazolhatná és ilyenkor felmerül a kérdés, érdemes-e élni?

A hedonista szerint nem érdemes, mert az életnek csak az élvezet ad értelmet, értéket, s ha nincs élvezet, akkor az egyedül helyes és következetes magatartás az élet megszüntetése, a szabad halál, az öngyilkosság. Az egyik ókori hedonista el is jutott ide és tanítványainak az önmegsemmisítést ajánlotta.

Mikor a fejlődő intelligencia válogat az élvezetek között, akkor már új mértékhez jutottunk el. Ennek a mértéknek már az élvezetek fölött kell állnia. Ez már megtörtént az első hedonistáknál is, akik különbséget tettek hasznos és káros élvezetek között. Mikor a kisgyermek játék közben megégeti az ujját, akkor már kezd válogatni az élvezetek között és a tűzzel való játékot károsnak ítéli. Előáll a haszon és a kár fogalma.

Ami élvezetet okoz a kellemes. Ami kint okoz, az kellemetlen. Itt jelentkezik a kellemes és kellemetlen fogalom-párja. Ha valamiről azt mondjuk, hogy kellemetlen, akkor még az illető dolog tartalmából semmit sem közöltünk. Ha csak azt mondjuk, hogy kellemes, akkor még senki sem tudja miről van szó. Ezek teljesen szubjektív jelzők és nem tárgyi tényezők. Nem a dologról magáról állítunk valamit, hanem a dolognak ránk tett hatásáról. Ez egy szubjektív jelző, melyet az értékítéletben kapcsolunk hozzá a dologhoz.

Amint mondtam, már az ókori hedonisták is rájöttek arra, hogy az élvezetek között különbség van. Vannak hasznos és káros élvezetek. Ez a megállapítás pedig egy mértékre utal, amely már túl van az élvezeteken. A hedonizmus értékjelzői, a kellemes és a kellemetlen, szubjektív értékjelzők, mert a dologról önmagáról semmit sem mondanak.

## b) Utilizmus

A hedonizmus értékelésének a fokán vannak az állatok és az érzékiség uralma alatt élő emberek. Az értékelés következő fokozata azonban már túl van ezen a fejlődési fokon és nem elégszik meg az ösztönök uralmával. Ha a haszon és a kár fogalmát különböztetjük meg, már egy új értékelési fok felé közeledünk, az utilizmus felé. Ez már nem a kizárólag érzéki motívumoknak engedelmessé váló ember álláspontja, hanem itt értelmének is jelentősége van. A tárgyak és dolgok objektív jelentősége alapján állapítja meg, hogy valami hasznos vagy káros. Az utilizmus fokán álló ember már nem adja át magát teljesen az élvezeteknek, hanem különbséget tesz közöttük, méri az élvezeteket. A mérték, amit alkalmaz, a haszon és a kár fogalmában áll előttünk. A haszon a pozitív, a kár a negatív érték. Az utilizmus a káros élvezeteket elutasítja, a hasznosakat pedig értékeli.

A hedonizmus szubjektivistikus álláspont, az utilizmus objektivistikus, amely a dolgok objektív vonásai alapján dönt azok hasznosságáról, vagy károsságáról. A következő feladat, hogy miután ez az álláspont a haszon szerint értékeli, meg kell jelölnünk, hogy mi a haszon.

A haszon fogalmának tisztázásánál meg kell állapítanunk, hogy a hasznosság mindig feltételez valakit, aki él vele. A haszonnál csak akkor beszélhetünk, ha van valaki, akinek a haszon hasznát. A haszon nem önmagában való fogalom. Ha nincs senki, aki használja, akkor nincs a dolgoknak hasznos jelentőségük. A haszon szó önmagában nincs értelme. A haszon tehát viszonylagos, relatív fogalom, mert mindig utal valakire, akivel kapcsolatban áll.

A haszon viszonylagosságát leszögezve, nem tudjuk még azonban, hogy mi a haszon maga. Közelebb jutunk ehhez a fogalomhoz, ha vizsgáljuk az emberi önfenntartó tevékenységet. Az önfenntartási törekvés általában az, amit ösztönnek nevezünk. Itt nem szabad az ösztön szó szűkebb értelmére gondolnunk, hanem *Böhm Károly* értelmében minden önfenntartási törekvést ösztönnek kell tekinteni. Így beszélhetünk pl. az értelmi, a vallásos ösztönről stb. is, általában minden kultúrtevékenység ösztöni alapjáról. Az ember sem egyéb, mint ösztönök rendszere (táplálkozási, mozgató, nemi, értelmi, stb. ösztönök). Ha az ember ösztönök organizmusa, ahány ösztönből áll az ember, annyiféle hiány lehet az ember életében. Ahány féle

hiány lehetséges, annyiféle pótlékra van szükség, amellyel az ösztön hiányait megszüntetjük. Nem minden dolog alkalmas bármilyen ösztön hiányainak megszüntetésére, kielégítésére. Minden ösztön olyan pótlékot követel a maga hiányainak kielégítésére, amely ezen ösztön természetének megfelel. Az utilizmus akkor fejlődik ki, ha az ember a dolgokat abból a szempontból tekinti, hogy mennyiben alkalmasak a hiányok pótlására és kiválogatja azokat, amelyek erre a célra a legalkalmasabbak. Innét származik a haszon és a kár fogalma. Aszerint, hogy a dolgok képesek-e kielégíteni valamely ösztön hiányait, vagy nem képesek, esetleg egyenesen gátolják a hiány kielégítését.

Mindezekből kitűnik, hogy a hasznosság a tárgynak az a képessége, amellyel másban valamely hiányt pótol, legyen ez akár objektív, akár szubjektív hiány. A haszonnak annyi faja van, ahány hiány lehetséges. Ha a hiányokat megállapítottuk, akkor meg tudjuk állapítani a haszon fajtáit is. A hiányokat úgy tudjuk megállapítani, ha megállapítjuk, hogy valamely organizmus hányféle ösztönből áll. Ezeknek a felvázolása alkalmas ad a hiányok feltárására, ez pedig lehetőséget ad az összes lehetséges pótlékok megrajzolására, amellyel képesek vagyunk ezeket a hiányokat kielégíteni. Ez adná a haszonfajták teljes rendszerét. Ebbe azonban most nem megyünk bele, mert célunk a haszon fogalmának tisztázása.

Összefoglalólag meg kell tehát állapítanunk, hogy az utilizmus az az elmélet, amely a dolgokat a haszon szerint értékeli. Kétségtelen, hogy az utilizmus nem teljesen jogosulatlan álláspont. Ezt már az is mutatja, hogy haszon nélkül élet egyáltalában nem lehetséges; ha nincs haszon, amellyel a hiányokat megszüntessük, akkor az élet önfenntartásának meggátolása folytán elsorvadásra van ítélve. Az utilizmus azonban nem állhat meg önmagában. A haszon ugyanis nem önmagában álló érték. Már megállapítottuk, hogy a haszon mindig utal valakire, akinek vagy aminek használ. Ebből következik, hogy az aminek a haszon hasznára van, nem értékes, akkor a haszon maga sem értékes. A haszonértéket tehát az dönti el, hogy kinek vagy minek használ. Egy rablóbanda fenntartása, megszervezése és foglalkoztatása, kétségkívül igen nagy probléma a bandavezér számára. Az itt jelentkező szükségletek a hiányok. Azonban - mert a hiányok pótlása - számunkra hasznos, ez nem jelenti egyúttal azt, hogy ez értékelméletileg igazolja az egész szervezet fenntartását, tevékenységét.

A haszon tehát önmagában még nem dönti el, hogy a dolog értékes-e vagy sem. Ezt kizárólag az dönti el, hogy kinek vagy minek használ. Ha a cél nemes, akkor ennek a nemessége az eszközt alkotó haszonra is reá sugárzik. Ha a cél nemtelen, akkor az eszköz is osztozik sorsában. A haszon tehát eszközi érték. Lehet építő, lehet romboló eszköznek is felhasználni. Ahogy az eszköz felett ott áll a cél, úgy az eszközi érték, a haszonérték felett is ott áll az önérték. Böhm szerint az utile felett ott áll a nobile.

Összefoglalva az utilizmus kritikáját:

Az utilizmus nem teljesen jogosulatlan álláspont, mert haszon nélkül az élet nem tartható fenn. A szükségletek kielégítéséről gondoskodni kell, különben az élet elsorvad. Hibája azonban az utilizmusnak, hogy a hasznot tekinti a legfőbb, illetve egyetlen értéknek és nem számol azzal, hogy más értéktípusok is vannak. Nem látja, hogy a haszon csak eszközi érték, amelynek a használó adja meg igazi értékét és becsét.

A hedonizmus és utilizmus viszonyára térve meg kell állapítanunk, hogy az élvezet és a haszon milyen viszonyban állanak egymással. Ez kétféleképpen alakulhat: az utilista az általa megszerzett hasznot használni kívánja, miután más magasabb értéket nem ismer, visszafordul a hedonizmus felé és a hasznot élvezetek megszerzésére fordítja. A cél tehát az élvezet lesz és a haszon csak az élvezet eszköze. Tehát az utilizmus a hedonizmussal lép kapcsolatba. A másik eset és ez a ritkább, mikor az utilista a hasznot önmagáért keresi és a haszonnak a szakadatlan felhalmozása a célja. A fősvénynek a típusa közismert, bár mint aránylag tiszta típus, mégis ritka eset.

### c) *Idealizmus*

A haszon és élvezet ezen viszonya nem szükségképeni és egyedüli. A hasznot nemcsak élvezetek megszerzése eszközének tekintjük. Állhat ez magasabb célok szolgálatában is. A magasabb célok szolgálata által a haszon annak értékét nyeri el.

Midőn az élet önmagát kifejti, fenntartja, fenntartásának sikerét az élvezet mértéke jelenti és jelzi. Az élv szubjektív értéke ezen a fokon csak indexül, mutatóul szolgál arra, hogy valamely szükséglet kielégítést nyert. Ami pedig ezen tevékenység mértékéül szolgál, azt szokás önértéknek nevezni. Azt a felfogást pedig, amely végső értéknek ezt az önértéket ismeri el, nevezzük *idealizmus*nak. Az idealizmust nem szabad egyoldalúan felfogni. Nem lehet az ideális értéket kiemelve, minden más értéket tagadni, mert ebből csak üres és terméketlen absztrakció lesz, amely sohasem ölthet testet. Az önérték megvalósításához szükség van eszközökre, tehát haszonra. És a megvalósításnak a sikerét mindig az öröm jelzi. A helyes értékelés

nem tagadhatja meg az objektív eszközt, sem a szubjektív örömet, hanem megfelelő viszonyba állítja az önértékkel. A cél az önérték. Az idealizmus az ellen szólal fel, hogy az eszközt célnak tekintsék, vagy éppen az élet sikerének a jelzőjét az élet tartalmának tartjuk. Az utilizmus hiányossága akkor tűnik szembe, ha az értékelési elvek érvényességét a maximumig fokozzuk, mind pozitív, mind negatív irányban. Ilyen végletekig kiélezett elv a valóságban nem fordul elő, de elméletileg meg van a jelentősége. Mutatja azt a tiszta típust, amelynek a kevert válfajait az életben ennek alapján jobban meg tudjuk ítélni. Negatív irányban eljutunk egy olyan életfogalomhoz, amely minden haszon híján van. Pozitív irányban pedig egy olyan életfogalomhoz, amely tartalmát a haszon fogalma tölti ki.

Most felmerül az a kérdés, hogy mi az a cél, amelynek szolgálatába a hasznot, mint eszközt állítjuk.

A hedonisztikus-utilisztikus világnézet nem volt képes felülemelkedni a haszon és élv fogalmain. Nyilvánvaló azonban, hogy vannak ezen a két értéken kívül is lehetőségek. Az önérték az, amelyet most keresünk és már megállapítást nyert, hogy a haszon csak ennek eszköze, az élvezet pedig a megvalósulás sikerét jelző szubjektív állapot. Ez az ideális viszony az önérték, a haszon és az élvérték között, mert ez a három nem zárja ki egymást, amit éppen az értékelő tudat fejlődésének legmagasabb fokán látunk tisztán.

Ezek szerint tisztában vagyunk azzal, hogy az önértékek megvalósítása eszközöket igényel és ez a megvalósítás nem történhetik az eszközök megszerzése nélkül. A megvalósítás sikere pedig kedvérzettel jár.

### Önérték

A következőkben most már az önérték mivoltát kell vizsgálnunk, hogy tisztába jöjjünk azzal, hogy mi az, aminek jelentősége önmagában van. Az önérték fogalmával már találkoztunk az ismeretelméletben is, bár természetes, hogy az ismeretben jelentkező érték nem az egyedüli önérték, hanem vannak más önértékek is. Ismereteinknek értékét éppen az igazság, - az egyik önérték, — ad, amelynek jelentősége sem az utilizmus, sem a hedonizmus által meg nem magyarázható. Nem tudják a tudományt sem megmagyarázni. Igaz ugyan, hogy a kutató, gondolkodó ember számára örömet okoz az igazság megismerése, de kétségtelen, hogy az idevaló eljutás sok fáradsággal, gyötrellemmel jár, mégis törekszünk elérésére, nyilvánvalóan nem az élvezet miatt. Igaz az is, hogy az igazság haszonnal is jár, s a tudomány megélhetést is nyújt, de kétségtelen, hogy az igazság értelmét, jelentését nem lehet minden esetben a haszonnal magyarázni. Lehetnek olyan esetek, mikor az igazság bevallása nem jár haszonnal, sőt esetleg egyenesen káros, valami belsőleg mégis az igazság felé húz. Tehát már az igazság terén olyan jelenségekkel találkozunk, amelyeket sem a hedonizmus, sem az utilizmus nem tud megmagyarázni.

Az igazság azonban nem az egyedüli önérték. Van más érték is. Az etikai, az erkölcsi érték. Pl. a becsület fogalma. Egyiket sem lehet az eddig ismert elméletek alapján kielégítően indokolni. Lehetséges, hogy valakinek nem járnak anyagi haszonnal a dolgai, nem jár sikerrel semmiféle törekvése, mégse tudunk megtagadni tőle valamiféle elismerést, a becsülést. Viszont lehet, hogy valakinek siker kíséri minden léptét és élvezetekben bőven van része, mégse értékeljük az egyéniségét magasra, éppen a becsület hiánya miatt. Az etikai érték hiányát semmiféle haszon vagy élvezet nem pótolja az emberi tudatban.

Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy az önértékek között többféle van. A logikai érték az igazság, az etikai érték, pl. a becsület, vagy az esztétikai érték, a szépség. Egy műalkotás értékét nem állapíthatjuk meg kizárólag a haszna, vagy az általa okozott élvezet alapján.

Mielőtt szemléletesebben megvilágítanók az önérték fajainak természetét, először nagy általánosságban ennek a fogalmát kell meghatározni. Itt bontakozik ki a célokna a világa, amelyre az emberi tevékenység irányul, hogy beteljesedést, értelmet nyerjen.

Az önérték fogalmának a meghatározása sajtáságos nehézségekkel jár, éppen úgy mint a létező, a valóság fogalmának meghatározása. Kevésbé általános fogalmak meghatározásánál úgy járunk el, hogy a meghatározandó fogalmat alárendeljük a hozzá legközelebb álló általános fogalomnak, a genus proximumnak, azután megjelöljük a differenciát, amely az általános fogalom alá tartozó egyéb fogalmaktól a meghatározandó fogalmat megkülönbözteti. Az ember fogalmát úgy határozzuk meg, hogy az ember eszes érzéki lény. Az embert először besorozzuk a lények közé, tehát alárendeljük egy általános fogalomnak. Az érzéki lény kifejezéssel megjelöljük fajlagos különbségét, amely a lények egyéb fajaitól megkülönbözteti. Felmutatjuk az eszességét is, mint amely az érzéki lények egyéb fajaitól megkülönbözteti.

Az érték fogalma azonban végső fogalom. Filozófiai műnyelven kategória, azaz ami másra vissza nem vezethető. Az értékről nem mondhatjuk, hogy az valami más. Minden az értékre vezethető vissza, de az érték már másra nem vezethető. Az érték meghatározásánál tehát egy másik eljárási módot kell alkalmaznunk, mégpedig a limitatív eljárást, azaz; hogy az érték fogalmát elválasztjuk mindentől, ami nem

oda tartozik, amittől különbözik. A limitatív eljárás negatív eljárásnak látszik. A pusztán negatív ítéletektől azonban abban különbözik, hogy nemcsak tagadják a meghatározásban azt a valamit, amit ki kell rekeszteni, hanem egyúttal ráutalnak arra a pozitív jelentésre is, ahol a keresett értelem nyugszik.

Ezt az eljárást fogjuk alkalmazni az érték fogalmának a meghatározásánál is, és mivel közelebb áll hozzánk az igazság teoretikus jelentése, ennek a példáján elindulva próbálunk eljutni az érték fogalmának a meghatározására. Az igazságra, mint teoretikus értékre gondolva nyilvánvaló, hogy az igazság nem tartozik a fizikai tényezők közé. A fizikai létezők térben és időben kiterjedtek és változók. Az igazság és az érték nem térbeli és időbeli valami és lényegében változatlan. Nem tartozik azonban a pszichikai létezőkhöz sem, mert bár azok térbeli kiterjedéssel nem bírnak, de időbeli kiterjedéssel rendelkeznek és az érték változatlanságával szemben a pszichikai létezőt a változás jellemzi.

Azután a pszichikum csak egy lényhez tartozik. Senkinek a lelkébe nem láthatunk bele. Csak a fizikai világot tudjuk érzékelni. Az igazság, az érték nem ilyen individualisztikus valami, mint a lelki létező, s nemcsak egy egyén számára hozzáférhető. Az igazság értéke elvileg minden gondolkodó lény számára hozzáférhető. Ez elvileg közös vonás a testi valósággal. A testi világ mindenki számára hozzáférhető, akinek érzékisége normálisan működik. Végeredményben: az érték sem a fizikai, sem a pszichikai tényezők közé nem sorozható. S minthogy a lét fogalma ezzel a két fajta létezővel ki van merítve, ennél fogva ki kell mondanunk, hogy az érték nem létezik. Ez az eredmény az első pillanatban negatívnak látszik, s úgy tűnik fel, mintha fejtegetéseink eredménytelenek volnának. Pedig az ellenkező igaz, mert a nem-létező érték mégis megvan.

Az első pozitív ítélet, amelyet az értékről elmondhatunk, hogy az érték érvényes. Ahol érvény van, ott érték is van, amely érték az értékelő alanyokkal szemben, mint feladat jelentkezik. A feladat megvalósítását az érték természetét kifejezésre juttató normák szabályozzák. Az érték, feladat, norma három olyan axiológiai fogalom, amelynek értelmét közelebbről meg kell világítanunk. Míg az érvényben az érték lényege magában jut kifejezésre, addig a feladatban az alanyra vonatkozása jut kifejezésre. Ez a feladat a megvalósításra váró érték az értékelő szubjektum számára. Azonban nem minden feladat bír pozitív értékkel.

A norma is az értékfogalmak közé tartozik. A norma nem egyéb, mint az a szabály, amely az érték megvalósulásának módját szabályozza. Aki valamely értéket meg akar valósítani, annak alkalmazkodni kell azokhoz a szabályokhoz, normákhoz, amelyek az érték megvalósulásának módját szabályozzák. A norma az értékelő és egyben az értéket megvalósító alanyhoz tartozik. Az érték természetét juttatja a norma is kifejezésre, de nem magában véve, mint az érvény, hanem mint az értéket megvalósító szubjektum szabálya. Az értéknek feladat jellegével függ össze az értéknek követelmény jellege. Minden feladat egy követelményt jelent ahhoz az alanyhoz viszonyítva, akitől a feladat megvalósítását várjuk. Az alanyra vonatkoztatva éppen az érték megvalósítása követelményt jelent. Az érték nem azt jelenti, ami van, hanem aminek lenni kell. Aminek megvalósítására törekedni kötelességünk. Midőn a létező valósággal szemben az érték követelmény jellegét emeljük ki, tisztázni kell azt is, hogy az érték bár nem létező valóság, mégse szubjektív jellegű. Ezt éppen az igazság léte bizonyítja. Az igazság értékénél láttuk, hogy az a változó léttel szemben változatlan érvényt jelent és mégse mondható szubjektívnek. Egyenesen az igazság képezi az objektív ismeret alapját.

Az érték objektív voltával kapcsolatban még egy félreértést kell tisztázni. Az értékelő tudat fejlődési fokozatait vizsgálva láttuk, hogy az élvezet és a haszon szubjektív, illetve objektív értékek, míg az ideális érték abszolút értéknek nevezhető. Most mégis arról beszélünk, hogy az igazság objektív érték. Nincs-e itt ellentmondás? Az ellentmondás csak látszólagos. Az igazság abszolút érvénye annyit jelent, hogy független a létező változásától. Az igazság változatlan érvénnyel bír. Mindez azonban nem zárja ki azt, hogy más szempontból az igazságról, mint objektív értékről beszéljünk.

Ezzel azonban az igazságot nem állítjuk egy sorba az eszközi, az objektív haszonértékkel. Mi az igazságot a maga érvényében a lét változásaitól független, abszolút értéknek tartjuk, másfelől mégis azt mondhatjuk, hogy az igazság objektív érték.

A haszonértékkel kapcsolatban az objektív jelző a hiány reális pótlására utal, az igazság ezzel szemben kétségtelenül nem realitás, hanem idealitás. Az objektív igazságnak az az értelme, szemben a pusztán szubjektív, azaz közvetlenül csak egy individuum számára hozzáférhető valósággal, hogy az igazság egyénfeletti közös világ, mely minden gondolkodó lény számára hozzáférhető. Jelzi az igazság objektív volta azt is, hogy nem áll a tárgyak felett, hanem benne van az objektumban is, mint azok meghatározásának törvénye. Eppen ezért alkothatunk a tárgyakról igaz ismeretet, amely azon tárgyakra objektív, azaz tárgyi érvénnyel bír.

Az igazságnak ilyen módon való meghatározása azért fontos, mert elejét vesszük minden olyan elméletnek, amely egy valóságfeletti külön lét világába helyezi az értéket. Így járt Platon is, aki éles határt vont az ideák világa és az érzéki világ között, amelyet nem tudott aztán teljesen áthidalni. Ebbe a

hibába esett Pauler is. Az ilyen abszolutisztikus törekvésekkel szemben mi ragaszkodunk az igazságnak, s általában az érték objektivitásának a gondolatához. Ez azt jelenti pl., hogy az igazság érvényes az ismeret tárgyaira.

Egyfelől tehát valljuk az igazság abszolút érvényét, azaz a létező változásaitól való függetlenségét, másfelől azonban állítjuk az igazság tárgymeghatározó jelentőségét és erre alapítjuk a tárgy megismerésének lehetőségét.

Az érték fogalmával kapcsolatban már most meg kell állapítanunk, hogy megvalósítását csak annak követelhetjük, ami nem valóság, hanem amiről csak azt állítjuk, hogy annak kell lennie. Az értéknek nem-létezőnek, nem-valóságnak kell lennie, hogy mi a megvalósítását követelhesük. Egy olyan világban, ahol az érték már valóság, már létező, nem is állíthatnánk feladatokat, nem tűzhetnénk követelményeket. Minden feladat, amely megvalósításra vár, csak akkor bír értelemmel, ha vannak dolgok, amelyek „nincsenek”.

Ezzel szemben felmerül az a kérdés, hogy mi az értéket meg is valósíthatjuk. A kell jelleg csak akkor állítható az értékről, amíg meg nem valósítottuk. Ha megvalósult, akkor már nincs követelmény, hanem csak valóság. A követelmény a lét alkotó elemévé vált.

Ámde, hogyha az érték már megvalósult, akkor nincs értelme feladatok állításának. Hogy jutunk ki ebből a nehézségből? A megoldás iránya az, hogy a változatlan érvényű érték nem azonosul a valósággal. A valóság más jellegű, mint az érték és a két tényező egymással nem azonosítható. Ennélfogva az értéknek a megvalósulásáról a szó szoros értelmében nem beszélhetünk. Az érték változatlansága kizárja, hogy érvényből létezéssé alakuljon át. Mégis azt kell mondanom, hogy érték jelentkezik a valóságban is. Nem valósul meg, de jelentkezik. Pl. a kultúra nem egyéb, mint az értékeknek a valóságban való jelentkezése.

Hogyan lehetséges ez? Nem úgy, hogy az értéket megváltoztatjuk, hanem úgy, hogy a valóságot változtatjuk meg. Átrendezzük azon követelmények szerint, amelyek az értékek felől hozzánk szólnak. Mi folytonosan értékekkel állunk szemben, értékekkel, amelyek feladatokként jelentkeznek. Amikor ezeket az értékeket meg akarjuk valósítani, az érték megmarad változatlan érvényűnek, s csak arról van szó, hogy a valóságot változtatjuk meg, rendezzük át azon követelmények szerint, amelyek az értékek felől indulnak ki és szólnak hozzánk.

Midőn az igazság értékét meg akarjuk ragadni, mikor az feladat képében jelentkezik, nem arról van szó, hogy most már az igazság változatlan érvénye megszűnik. Az igazság értéke változatlan feladat marad és csak a valóságot alakíthatjuk, formálhatjuk azon követelmények értelmében, amelyek éppen az értékek felől szólnak hozzánk.

### *Kultúra és érték*

Ha a változatlan értékek értelmében formáljuk a létet, akkor kultúra létesítéséről szoktunk beszélni, pedig tulajdonképpen nem érték megvalósulásáról van szó, hanem csak valóság átformálásáról az érték követelményeinek értelmében. A kultúra javainál nem beszélhetünk tehát teremtésről, csak alkotásról, alakításról, átformálásról. Ilyen értékek nemcsak a gondolkodás számára vannak adva. A művész is ilyen feladatokkal áll szemben. A valóság alakítható és ezért alkothatók kultúrjavak, amelyekben az érték jelentkezik. Helyesebb tehát, ha nem értékmegvalósulásról, hanem értékábrázolásról beszélünk. Minden téren értékekkel állunk szemben, pl. esztétikai, vagy erkölcsi értékkel és az ezen alapuló feladatokkal, amelyek követelményt intéznek hozzánk, de tulajdonképpen sehol nem az érték megvalósításáról van szó, hanem a valóságnak ezen értékek szerint való átrendezéséről. Ilyenkor hozzuk létre a valóságnak azt a formáját, amelyben az értékek jelentkeznek. Így érthető, hogy az értékeknek a változatlan érvénye megmarad. Ez pedig állandó követelmény minden alannal szemben, aki ezt az értéket felismeri.

A művelődés fogalma kétrétegű fogalom. Egyfelől jelenti a valóságot, melyben az érték jelentkezik, másfelől utal arra az értékre, amely a kulturális alkotásban ábrázolást nyer. Ez az érték alkotja a kulturális alkotásnak a célját és ad értéket a létrejött kulturális alkotásnak. Ezek után a kultúra meghatározását a következőkben adjuk: a kultúra a megvalósult értékek összessége. Ez a meghatározás a kultúrát mint eredményt tekinti és értékmegvalósulás alatt értékábrázolást ért, a létező valóságnak elrendezését, átformáltságát az értékkövetelményeknek és az azon alapuló normáknak megfelelően.

Tekinthetjük a kultúrát, mint tevékenységet is és akkor meg kell állapítanunk, hogy a kultúra azon tevékenységek összessége, amelyek által objektív értékek valósulnak meg, az objektív értékek jutnak ábrázolásra a valóságban. A kultúra tehát az érték és a valóság határán áll, mint az értékeknek a valóságban való ábrázolása. A kultúra értékes valóság, vagy megvalósult érték, ahol érték alatt önérték és megvalósulás alatt a változó valóságnak a változatlan értékkövetelmények szerint való rendezése értendő.



Sem az érték, sem a valóság magában véve nem kultúra. Hiába vannak értékek, ha nem jutnak megvalósulásra, azaz kiábrázolásra a valóságban. És hiába volna valóság, ha nem volnának értékek, amelyek objektív feladatok alapjai lehetnek. Kultúra egyik esetben sem jön létre.

Honnan magyarázható már most, hogy a kultúra javaival kapcsolatban örökkévaló alkotásokról hallunk beszélni, s máskor ismét kultúrák hanyatlásáról, sőt pusztulásáról. Ennek az ellentétnek a megfejtése ott van, hogy a kultúra változatlan, ha azokra az értékekre vagyok tekintettel, amelyek a kultúra alapjait alkotják. Ezek az értékek állandó célt, örökkévaló alapot jelentenek az emberi tevékenység számára. A valóság azonban szüntelenül változik és az értékeket ábrázoló jegyek nem maradnak meg mindig úgy, ahogy bizonyos értékkövetelményeknek megfelelően elrendeztetek. Az idők folyamán változáson mennek keresztül és a dicsőségről már csak a romok beszélnek. Ilyen értelemben lehet a kultúra mulandóságáról beszélni. Ami értékességet kölcsönöz a kultúrjáváknak, az változatlan érvényességgel ragyog, mint az emberi tevékenységek örök célpontja. Csak a hordozójuk semmisül meg, a valóság változik.

Joggal beszélhetünk tehát a kultúra változatlanságáról épp úgy, mint a kultúra mulandóságáról.

Nyilvánvaló tehát, hogy a kultúrával kapcsolatban nem beszélhetünk teremtésről, ha ennek a szónak a szigorú értelmére gondolunk. Teremtés alatt a semmiből való létesítésre gondolunk, a „creatio ex nihilo”-ra. A kultúrát létesítő ember tehát nem teremt, csak alkot. Teremtő tevékenységet csak Istennek tulajdoníthatunk. Az emberi tevékenység nem egyéb, mint a létező valóság átrendezése, más szóval alkotás.

A változatlan érvényű érték tehát az egyik fogalom, amelyre építünk, a változó valóság pedig a másik. A kettő között áll a kultúra fogalma, amelyben érték és lét egymással találkoznak. A megvalósult értéket kultúrjának, vagy egyszerűen jónak nevezzük és a kultúrát javak összességének, amelyekben értékek nyernek ábrázolást. Az *értékek*, a *létező* és a *javak*, ez a három fogalom, amelynek a jelentését tisztán kell látnunk és amelyből a kultúra különböző tulajdonságai egyaránt levezethetők és megérthetők. Ahogy az értéket az *érvény* szóval, a javakat az *érvényesség* szóval hozzuk kapcsolatba.

A kultúrjának értékességet az érték kölcsönöz. Míg az értéknek érvénye van, addig az értéket ábrázoló javaknak értékessége van, amely éppen érvényességgel bír. A kultúra javai nem értékek, hanem csak értékesek. Fogalmukhoz nem az érvény, hanem az értékesség és érvényesség kapcsolódik, míg ez érvény csak az értéknek jellemzője.

Tisztázásra vár a kultúra és a civilizáció egymáshoz való viszonya is. A kultúra olyan javak összessége, amelyek önértéket ábrázolnak és éppen ezen értékábrázolás által tűnne ki a többi létező közül. Miben áll ezzel szemben a *civilizáció* fogalma?

A két fogalomnak a szétválasztása nem magától értetődő. Vannak olyan nyelvek, amelyek azt nevezik kultúrának, amit mi civilizációnak.. A terminológiai kérdésen kívül van azonban más is, amiért mi erről a megkülönböztetésről nem mondunk le. Ilyen különbség áll fenn az önérték és az eszközi érték között. A kultúra azon tevékenységek összessége, amelyek önértékek megvalósulására irányulnak, míg a civilizáció azon tevékenységek összessége, amely tevékenységek célja eszközi értékek megvalósítása. A kultúra pl. a tudomány, a művészet és az erkölcs javaiban áll előttünk, míg az utóbbi a technika alkotásaiban. A kettő nem zárja ki egymást, sőt ellentétet sem képeznek. A civilizáció által nyújtható eszközök a kultúra értékeinek megvalósítására szolgálhatnak. Viszont a kultúra is előmozdíthatja a civilizáció feladatainak megoldását a tudomány stb. segítségével.

Bár kölcsönösen elősegítik egymást, mégsem esnek azonban egybe. Vannak népek, amelyek a kultúra igen magas fokára emelkedtek anélkül, hogy a modern civilizáció vívmányait ismerték volna. Viszont egy afrikai néger esetleg kitűnően kezeli az autót, mégse mondható kulturált embernek és nem tekinthető kulturális szempontból nagyobbak mint pl. Goethe, aki nem ült autóban.

Azt mondtuk, hogy az értéknek a valósággal találkozni kell, hogy kultúra létesüljön. Az érték önmagában csak üres elvontság. A valóság érték nélkül értelmetlen. Az életünknek célt és értelmet az értékek megvalósítása ad. Az érték és valóság viszonya ezért megérdemli a komoly figyelmet és ez a probléma jut kifejezésre az értéknek a feladat mivoltában. Az érték az értékelő alanyra vonatkoztatva feladattá válik. Az érték ugyanis valamely értékelő alanyra vonatkoztatva mindig mint feladat jelenik meg a valóságban. Tehát a feladat és érték ugyanazt jelenti.

Ezzel kapcsolatban a következő kérdés vár tisztázásra: az értékről, amelyet önértéknek nevezünk, állítottuk, hogy objektív és nem szubjektív. Az objektivitásnál az jut kifejezésre, hogy az érték értéke önmagában van és nem valamilyen szubjektumról nyeri, hanem annak elismerésétől függetlenül érvényes. Viszont most arra az eredményre jutottunk, hogy az érték mint feladat mindig szubjektumra vonatkozik, mert ha nincs alany, amely az értéket értékelje, az érték nem válhatik feladattá. A feladat mindig valakinek szól és enélkül a szubjektum nélkül nincs értelme.

Kérdés, hogy nem fenyegeti-e veszély az értéket, ha mindig szubjektumra kell vonatkoztatni. A megoldás a következőkben rejlik: az érték objektív, azaz a maga érvényében független az alanytól és az alannak az elismerésétől. De az érték megvalósítása megköveteli a szubjektumot, amelynek számára az érték feladattá válik. Mindebből következik, hogy a maga érvényében a szubjektumtól független érték mint megvalósításra váró feladat a szubjektumra vonatkozik, annak számára célt jelent. És nem képezhetne a szubjektum számára célt, ha nem volna tőle független. A szubjektumra való vonatkoztatását tehát nem zárja ki a szubjektumtól független érvény, sőt egyenesen megköveteli azt.

Az érték fogalmát a következőképpen foglalhatjuk össze: az érték egy a szubjektumtól független, tehát objektív érvényjelentés, amely a szubjektumra vonatkoztatva mintegy feladat-tartalom, vagy cél jelentkezik.

### *Az érték fajai*

Az érték fogalmának meghatározása után az érték fajaival kell foglalkoznunk. Ezt a problémát csak röviden kívánom érinteni. Minden kultúrjának az alapját valami érték képezi. Az értékek filozófiája ennél fogva alapul szolgál a kultúrfilozófiának.

Az érték fajainak a fejtegetésénél két nagy egyéniség nevét kell megemlítenem, a magyar Böhm Károlyt és Rickert Henrik heidelbergi professzorét. Az ő tanait fogjuk itt közelebbről szemügyre venni. Böhm értékelmélete, de ismeretelmélete is egyaránt a szellem fogalmán alapulnak. A valóság és az érték a szellem metafizikai gyökeréből erednek. A szellem nem tudatos kényszerűséggel megalkotja a valóságot. Ezt tudatos utánképzéssel megismeri. A szellem azonban nem áll meg a valóság megalkotásánál és megismerésénél, hanem a reflexiónak egy újabb (magasabb) fokán a megismert valóságot önmagával összehasonlítja és ez az összehasonlítás képezi az értékelés alapját. Az ember a megismert valóságban önmaga alkotását ismeri fel, mint a gyermekében önmagára ismerő szülő szereti alkotását.

Az érték ezek szerint sem nem szubjektív, sem nem objektív, hanem mind a kettő, amennyiben objektumon jelentkezik, mint a szellemnek az objektumokra sugárzó lény. A szellem a maga szabadságában minden értékelés végső mértéke és mint ilyen az egyedüli érték, amelynek értéke önmagában van. Az önértéknek három faja van, az igazság, jóság és szépség, mindhárom az önértékű szellem határozománya, s a szellemnek más és más megvalósultsági fokára vonatkozik.

Ezeknek az értékeknek három axiológiai tudomány felel meg: a logika, az etika és az esztétika. Ezek úgy viszonylanak egymáshoz, hogy az utóbbi az előbbi mindig feltételezi és azon épül. Ez a három tudomány ugyanazt a tartalmat különböző szempontból teszi vizsgálat tárgyává. Innen van az értékek különbözősége. A három álláspont az ismerés, a szemlélés és a cselekvés funkciói. A művészi intuíció a logikai tartalomnak és a cselekvésnek a beteljesedése. Az idealizmusnak erre az álláspontjára az ember csak hosszas fejlődésen keresztül jut el. Böhm értéktanának jelentősége abban áll, hogy nagyjelentőségű elmunkálatokat végzett minden értékelméleti kutatás számára, mikor az értékelő tudat fejlődési stádiumait világosan feltárta és az egymással összebonyolódó szálakat egymástól megkülönböztette. Nagy érdeme az is, hogy az értékek egységében rejlő probléma jelentőségét felismerte. Rá kell mutatni bizonyos nehézségekre is, amelyek miatt a böhmi felfogás kihívja a kritikát. Az egyik nehézség az, hogy bár felismeri és megkülönbözteti a valóságot az értéktől, mégsem képes az értékfogalom tisztaságát megőrizni. A kettőnek a különbségét a szellem fogalmában feloldja. Ha a szellem minden produktuma érték, és ha a valóság a szellem alkotása, akkor a kettő között nincs is különbség és minden valóság egyúttal érték is. Ebben az esetben nincs is értelme feladat állításának, mert a valóság egyúttal az érték megvalósultságát jelentené.

Ezért figyelmünket a másik nagy filozófus felé fordítjuk, aki az érték fogalmának tiszta axiológiai jelentését mindvégig érvényesítette, s egyúttal az értékek táblázatával kapcsolatban a tipikus háromtagúság dogmáját leküzdötte, amennyiben rámutatott az igaz, jó és szép mellett egyéb értékekre is. Rickert értékrendszere az értékeket két csoportba osztja. Az egyikbe tartoznak azok, amelyek mindig tárgyakon jelentkeznek, a másikba azok, amelyek személyekben jelentkeznek, mindig személyekkel vannak kapcsolatban. A tudományban és művészetben jelentkező tárgyi javakra jellemző, hogy köztük és az őket megvalósító alany közt egy bizonyos távolság van. A tárgyiasság éppen ebben a szembeállásban mutatkozik. Ebből következik, hogy az értékforma, amelyben az értékelő alany valamely tartalmat tárggyá formál, ugyanezt az értéket körül fogja és nem alakítja át, hanem a maga sajátosságában megőrzi.

Az értékelő szubjektumnak ezt a magatartását nevezzük *kontemplációnak*. A kontempláció tárgyakat teremt, mikor a tartalmakat formák hozzákapszolásával megrögzíti és a tárgyakban rögzített tartalmakat minden más formáló tevékenységtől távol tartja, hogy sajátosságaikat változtatás nélkül megtartsák. A kontemplációban tehát az alany bölcsen mérsékli magát, hogy tárgyat bírasson. A kontempláció egyébként nem teljes passzivitás, de különbözik attól az aktivitástól, amelyekkel éppen az ún. aktív élet területén találkozunk. Teljes passzivitás végső értelemben csak a halál. A kontemplatív élet értékeinek jellemzésére

még egy irányban kell figyelmünket fordítanunk. Midőn ti. az adott tartalmakat tárggyá formáljuk azzal, hogy formákkal vesszük körül, olyan javakat alkotunk, amelyeknek léte önmagában gondolható. A kontemplatív élet jelentéseihez nem tartozik szükségképpen hozzá a személyek közösségének bármilyen fogalma is. Másszóval a kontemplatív élet javai asszociális jellegűek. A kontemplatív élet javaitól eltérő aktív élet javait azzal jellemezhetjük, hogy azok nem tárgyakon, hanem személyeken jelentkeznek. A személy tehát nemcsak megvalósító, hanem értékhordozó is. Az aktív élet központi fogalom, az értékeket megvalósító és magán, önmagában hordozó személy. Az aktív élet tehát személyi érték, ami magában hordja a szociális jelzőt is. A kontemplatív élet javai a tudomány, a művészet és a misztikus minden egység gondolata annak személytelen felfogásában. A bennük jelentkező értékek az igazság, a szépség és a személytelen szentség értéke. Az első a logika, a második az esztétika, a harmadik a misztika tárgya.

Az aktív élet területén is különböző értékekkel állunk szemben. Ezek az erkölcs, amelyben a jó valósul meg, az erotika, melyben a boldogság jelentkezik. Ezt Rickert megkülönbözteti az erkölcs fogalmától, mert utóbbiból hiányzik a kötelesség eleme, végül a személyes szentség, amelyre a teisztikus vallásosság épít.

Itt az értékek egy szélesebb skálájával találkozunk. Különbséget teszünk a kontemplatív és aktív élet területe között és mindegyiken három értéket különböztetünk meg. Ezek az értékek a különböző művelődési törekvések célpontjai és a megvalósult kultúrjavak értékességének alapjai.

# **A SZELLEM HATALMA**

## **Szellemlozófiái tanulmány**

*Magyar Szakemberek Írásai II* (Amerikai Magyar Kiadó, Köln, 1953).

A szellem fogalma egyike a legbonyolultabb, legtöbb értelmű fogalmaknak. Tisztázása rendkívüli nehézségekbe ütközik. Példája ennek a Német Filozófiai Társaság 1936-ban tartott kongresszusa, amely a szellem és a lélek fogalmainak és egymáshoz való viszonyának tisztását tűzte ki feladatául anélkül, hogy csak megközelítőleg is használható eredményekre jutott volna. E nehézségek teljes tudatában kíséreljük meg a probléma megoldását, vagy megoldhatatlanságának igazolását. Utóbbi negatív eredménynek is megvolna a haszna, hogy eleve távol tartana járhatatlan utaktól.

Az ontológiai tudat első lépcsőfokán a szellem lényege nem kereshető másban, mint a fizikai valóságban. A fejlődésnek ezen a fokozatán az ontológiai tudat mindent tériesít és időiesít, egyszóval anyagiasít. A valóság térben és időben kiterjedt érzéki realitás s minden valóság ilyen. Ez a természetes materializmus különbözik a modern materializmustól. Míg az utóbbi tagadja az anyagtól különböző lényegű szellemet, a természetes materializmus ezt a problémát nem ismeri. Az ontológiai tudatnak a természetes materializmus álláspontján megnyilvánuló funkciói szükségképpen mindent anyagiasítanak s így ezen a fokon nincs szó a szellem tagadásáról, hanem a szellem is, mint minden dolog, természetszerűleg anyag. Az axiológiai tudat igényei azonban nem nyomhatók el, hanem állandóan hatnak az ontológiai tudat munkájára. Ennek a következménye, hogy a szellem, amely ezen a fokozaton még anyag, különleges bánásmódban részesül. Értelmi, vagy más magasabb rendű tulajdonságokkal ruháztatik fel: eszes anyag; vagy ha az anyag atomokból tevődik össze, a szellem finomabb atom, mint a többi atomok, kiváló tulajdonságokkal rendelkezik.

Az ontológiai értelmezés másik útja a szellemnek az életerővel, az étellel való azonosításához vezet. A szellem a merev anyagból az eleven életbe menekül, hogy benne a maga dinamikus igényeinek megfelelő alapra találjon. Ahol élet van, ott szellem is van, sőt a szellem az, ami életet visz mindenbe, ahol csak megjelenik. Az ontológiai tudatnak ezen a fokán, amelyet biologizmusnak nevezhetnénk, a szellem az élet princípiuma, a természeti élet és a szellemi élet közös alapja. Ezen a fokozaton mind természeti, mind szorosabb értelemben vett szellemi vonatkozásban kitűnően érvényesül a szellem teleológiai természete, ami a materializmus álláspontján indokolatlan, sőt értelmetlen. A természeti értelemben vett élet és a szorosabb értelemben vett szellemi élet között, amelyeket az előbbi megjelölésekkel megkülönböztettünk, egyébként a biologizmus álláspontján nincs éles különbség, sőt a kettő rendszerint egybefolyik az élet fogalmában, amely épp innen nyeri sok értelmű jelentését, titokzatosságát és vonzóerejét. Az élet minden: természet és szellem egyben, egymástól elválaszthatatlanul.

A biologizmust a paradicsomi egységnek ebből az állapotából az axiológiai tudat igényei zavarják fel, melyeket hiába próbált egyesíteni az ontológiai tudatival. A természeti élet materiális megnyilvánulásait az axiológiai tudat a szellemre nézve lényegteleneknek, a szellem lényegétől különbözőeknek tekinti, a szellem részére kivételes helyzetet és minősítést kíván. Így válik most már széjjel a természeti élet és a szellemi élet. Az előbbi a materializmus ontológiájába zuhan vissza, míg a szellem új régiókat keres. Ez az új régió a lelki lét rétegében jelentkezik. Ha a biologizmus princípiuma nem volt megfelelő alap a szellem számára a benne rejlő materialisztikus salak miatt, a fejlettebb ontológiai tudat az anyagiasságtól mentes lelki szférában keres megoldást. A pszichologizmus felfogása ez. Nincs szó többé tériesítésről s ezzel a térben jelentkező anyagi dolgok kiszorulnak a szellemi élet szférájából. A lelki jelenségek egyetlen dimenziója az idő. Benne jelentkezik s tűnnek el a múlt, jelen és jövő. Nincs anyag, nincs nehézség, nincs térbeli távolság, a szellem egyesül a lélekkel, azonosul vele s a lélek szárnyain suhan az örök jövő felé. A szellem nem más, mint a célra törő, intelligens lélek.

Miért nem állhatunk meg ennél az eredménynél? Mi hagy kielégítetlenül a szellemnek ebben az új formájában? A szellem teleológiai jellege, célszerű beállítottsága, tudatossága, értelem- és jelentésalkotó képessége teljes mértékben érvényesülhet. Mégsem állhatunk meg itt. Hiszen az időhöz kötött lélek szüntelen áramlásában minden elmúlásra van ítélve. El kell múlnia minden értelemnek, fel kell bomlania minden jelentésnek, ha a szellem azonosul az időben tova folyó lélekkel.

A szellem felveszi a harcot a mulandóság ellen, hiszen lényege örökkévalóság. Változatlan érvényű jelentések alkotják lényegét. Hogyan volna tehát azonosítható a változó és tűnékeny lélekkel? Ha előbb kiszakította magát az anyagból, amely mereven ellene állott célszerű és értelmes természetének, most szakít a lélekkel is s igazi lényegének a változatlan érvényű jelentések világát, egyszóval az értékek világát tartja. A szellem ontológiájának ez a legmagasabb fokozata élesen eltér a mindennapi tudat ontológiájától. Ha ez a kézzelfogható dolgok világában, az érzéki anyagban keres mindent, a szellemet is, vagy legfeljebb a pszichofizikai dualizmus álláspontjára helyezkedik s a szellemet a lelkiélet rétegében keresi, az új ontológia megtagadja az egész pszichofizikai realitást, a létező valóság eltűnik a lábai alól, elveszti minden súlyát s a szellem a létfeletti értékek érvényes jelentéseinek birodalmában talál otthont. Az értékelméleti idealizmusnak e szerinti felfogása szerint a szellem lényegében érték, a szellem teljessége az értékvilág totalitása.

Hova vezet bennünket a szellem ontológiájának ez az újabb lépése? Milyen eredményeket várhatunk tőle? Ezt kell most közelebbről megvizsgálnunk. Megszabadulva az anyagi világ salakjának súlyától, a szellem a lélek szárnyain repül, de tovább emelkedik a lelki rétegen, menekülve a mulandóság, a

változékonyság réme elől. Így jut el örökkévaló tartalmához, a létféletti értékekhez, mint a maga lényegéhez. Ezt a szellemet már semmi súly nem húzza a földhöz s megszabadult a lélek mulandó képzetektől, hullámozó törekvéseitől, viharzó vágyaitól. A testi és lelki lét minden jegyétől megfosztva tér és idő feletti magasságban tündököl az örökkévaló értékek fényében. Léttelenítése megszabadítja a földi élet minden súlyától s a testi és lelki lét közös sorsától, a szüntelen változástól, a mulandóságtól. Az axiológiai tudat legmagasabb igényei nyernek kielégülést a szellemnek ebben az új jelentésében.

A mulandóság rémétől megszabadult szellem létféletti magasságban tündöklök. Tartalmát most már csak változatlan érvényű értékjelentések alkotják, törvényei értéktörvények, szerkezete értékösszefüggés. A szellemnek ebben a világában ismeretlen a mulandóság, minden végleges, örök. A halhatatlan Platon ideáinak világában járunk.

A szellemnek ebben a világában teljes megvalósulásra jut a szellem egyik alapmotívuma, a maradandóságra való törekvés. Ámde az örökkévalóságnak ára van. A szellem megszabadult a mulandóságtól, de egyúttal megmerevedett. Kiszorult belőle az élet, minden életmegnyilvánulásra, hatásra, tevékenységre képtelen. A változó lét, az eleven élet mélyen alatta fekszik, áthidalhatatlan szakadék választja el tőle. Hogy tudna indításokat adni az, ami maga mozdulatlan? Hogy tudna hatni az, ami maga változatlan? Az örökkévalóság átka az egyedüllét, kizáródás az élet eleven erői közül. A szellem pedig életre rendeltetett.

Talán még sincs más út a probléma áthidalására, a szellemnek az étellel való kapcsolódására, mintha felvesszük, hogy eszes erő hatja át a természetet, annak egész szervezetét s így minden célszerűség, minden intelligenciát követelő életjelenség és életmegnyilvánulás ezen eszes erők hatása. De ezzel jelentkezik a régi baj. A szellem, mint eszes erő hatékony ugyan, de hatalmáért fel kell áldoznia a tartalmát alkotó értékjelentések változatlan érvényét, az örökkévalóságot.

Új kísérlet a probléma megoldására, hogy a szellem különváljon az anyagtól, csak egyetlen egyszer érintkezik vele. Egy lökést ad a káosz tunya anyagának s ezzel az anyagi világgal való minden kapcsolata megszűnik. A Kozmosz kialakulása az egyetlen lökés nyomán támadt mozgási folyamatok eredménye. A szellem megindította a világfolyamatot, megadta a világ kialakulásához szükséges folyamat megindulásához szükséges lökést, de azután visszavonult önmagába, a maga zárt világába és nem vesz részt a világ változásában. — A probléma azonban itt sem talál megoldást. A változó anyagi világgal való érintkezés ugyan már nem mindenre kiterjedő és folyamatos, mint volt az előbbi esetben, az eszes erő hipotézisénel, de az egyetlen aktusra korlátozódó hatékonyság és tevékenység épp annyira összeegyeztethetetlen a szellem értékjellegével és szerkezetével, mint az egyetlen érintkezés és hatékonyság esetében. A változatlan nem vehet részt a változásban egyetlen esetben sem, az örökkévaló értéktől nem indulhat ki egyetlen lökés sem, amelyre szükség volna a világfolyamat magyarázatához,

A kísérletek sikertelenek maradtak, a szellem létféletti magasságban ragyog, tehetetlenségre kárhóztatva, a lét szellemtől megfosztottan hullámozik tovább.

Új kísérlet a szellem értékjellegének megőrzésére s egyúttal a léttel való kapcsolódása magyarázatára, ha a szellemben azoknak az érvényes formáknak, formai jellegű törvényeknek az összességét látjuk, amelyeknek a lét is szükségképpen alá van vetve. Erőteljes motívumok űzik a gondolkodást ebbe az irányba. A lét csak akkor gondolható, ha eleve alá van vetve a gondolkodás törvényeinek, a reális dolgok akkor ismerhetők meg, ha apriori érvényesek rájuk az ismeret logikai törvényei. Gondolkodás és valóság, ismeret és realitás különböznek ugyan egymástól, még sincsenek elszakítva, mert az előbbi az utóbbinak meghatározó törvénye s egyben megismerhetőségének alapja. E szerint a felfogás szerint a lét változó, de a lét törvényei, melyek a szellem tartalmát alkotják, változatlan érvényűek. Így érvényesül a szellem változatlansága, a lét változó természete s egyben a kettő szükségképpeni kapcsolata is. A transzcendentális idealizmus felfogása ez.

A szellemnek ezzel az új fogalmával sem mentesülünk mindenféle nehézségtől. A szellem most már nem forma és tartalom egyben, hanem tartalomtól megfosztott tiszta forma, s mint ilyen a változó érzéki tartalom változatlan törvénye. Probléma: fennáll-e a változatlan forma a változó tartalom nélkül is, vagy csak a változó tartalommal együtt gondolható az általa tárgyá határozott tartalmak világában? Ha fennáll külön is, hogyan kapcsolódik a tartalmakkal? Ha csak a változó tartalmakkal együtt jelentkezik, miért nem változik meg azokkal? További nehézségek rejlenek abban, hogy hol van a határ, a formák konstitutív és regulatív funkciója között. A konstitutív létformáknak a léttartalommal való kapcsolata szükségképi. Szükségképi-e azonban a kapcsolat a metodológiai ismereti formákkal? És szükségképi-e a kapcsolat az ateoretikus értéktörvényekkel? Utóbbi esetben nyilvánvaló, hogy a kapcsolat nem szükségképi, hiszen a lét nem mindig kapcsolódik ateoretikus értékképletekkel, nem hordozza mindig magán például a jóság, vagy a szépség vonásait. Ezek részben megvalósulnak ugyan, részben azonban mint megvalósítandó feladatok és abból fakadó követelmények állanak a léttel szemben. Megvalósulásuk, a változó léttel való kapcsolatuk rejtély. Az a magyarázat, hogy az értéktörvények változatlanok maradnak, de a változó lét szerintük változtatható,

alakítható s az ily módon alakított létrendben megjelenik az érték jelentése, a problémának csak elodázása, de nem megoldása. Hogy jelenhetnék meg a változatlan a változóban, hogy kapcsolódhatnak, vagy egyesülhetnének egymással anélkül, hogy bármelyikük lényege meg ne változnék? A megjelenés kifejezése alatt meg nem oldott probléma rejlik.

Hogyan találkozik, kapcsolódik, egyesül a változatlan a változóval? Hogyan hat az örökkévaló az időlegesre? Ebben a kérdésben csúcsosodik össze a probléma, a szellem hatalmának problémája. Az előbbiek alapján a negatív lehetőségek már nyilvánvalók. A szellem örökkévalóságáról és változatlanságáról éppúgy nem mondhatunk le, mint ahogy nem mondhatunk le a szellemi hatékonyság követelményéről, a szellemnek a létre való hatásáról, egyszerűen a szellem hatalmáról. Ha pedig a szellem maga nem lehet ok az oktörvény értelmében, mert az érték tartalma változatlan érvényét veszélyeztetné, a szellem hatékonyságának másban rejlik a titka. Platon csodálatosan mély értelmű megoldása kínálkozik. A szellem tökéletes s épp tökéletességénél fogva vágyat ébreszt a mulandó jelenségekben, hogy azok feléje törekedve beteljesüljenek. A beteljesülés vágyat, a tökéletesség után való sóvárgás, a platonai értelemben vett Eros az, ami a világot mozgatja, ami az időbeli jelenségeket az időfeletti szellem örökkévaló tartalmaival összekapcsolja. Az Eros világhatalom, forrása a szellem, amely általa magához vonzza, felemeli, megnemesíti a világot,

Nyilvánvaló azonban, hogy az Erosban megnyilatkozó szellemi erő nem hathatna a jelenségekre, ha azok eleve üresek volnának minden szellemtől. A szellem szavát csak szellem értheti, a szellem vonzása csak szellemet indíthat meg. Miután pedig a szellemnek a jelenségek világában való megnyilatkozása kétségbevonhatatlan tény, amelyet a műveltség minden java hirdet, szükségképi felvétel a jelenségek szellemi természetének elismerése. A szellemnek a jelenségekben is benne kell rejlenie, hogy a jelenségek megérthessék az abszolút szellem szavát s megindulhassanak hívására. A világ Istentől teremtettségének, az ember isteniúságának keresztyén tanításában ez az igazság jut érvényre. Csak Isten fiai érthetik meg Isten tanítását, csak Isten gyermekei vágyódhatnak a mennyek országába. A valóság minden ellentmondás ellenére spirituális lényegű, szükségképpen annak kell lennie. Ezért vonzza a tökéletes szellem magához a magával rokoni jelenségeket, ezért van és ily módon van hatalma a szellemnek. Mélyebb belátás előtt a spiritualizmus metafizikája elégti csak ki a világmagyarázat igényeit.

Bármilyen rokonszenves az új megoldás, a nehézségek itt sem tűntek el. Az abszolút szellem változatlansága és vonzóereje ily módon magyarázatot nyer s magyarázatot nyer az is, miért vonzódnak a jelenségek az abszolút szellemhez. De benne rejlik a probléma nehézsége a szellemi jellegűnek feltételezett jelenségekben. Ha ugyanis a jelenségeket lényegükben szellemi jellegűeknek tekintjük s a spiritualizmus előbb követelt metafizikája szerint annak kell tekintenünk, a szellem határozmányai rájuk is érvényesek. Változatlan érvénnyel kell rendelkezniük, örökkévaló szubsztanciával kell bírniok. De ekkor hogyan indulhatnak meg az abszolút szellem felé, hogy engedjenek annak a vonzásnak, amely az abszolút szellem tökéletességéből feléjük sugárzik? Nincs más hátra, mint a misztikával együtt felvenni egy olyan szellemet, amelyben az előbb egyesíthetetlennek látszó határozmányok egyesülnek. A szellemnek örökkévalónak és változhatatlannak kell lennie, azonosnak önmagával, hűnek önmagához és ennek a szellemnek mégis részt kell vennie a jelenségek életében, amelyeknek szellemi hullámai érintkeznek és egyesülnek az abszolút szellem hullámozásával. A világ minden jelensége az abszolút szellem és az egyéni szellemnek hullámozásából, találkozásából, egyesüléséből és szétválásából magyarázandó. Ebben a folyamatban a szellem sohasem veszít a maga szubsztanciájából s mégis közli magát az unio mysticában a jelenségekkel.

A kultúra egész világa, a szellemi élet lényege érthetetlen, ha nem veszünk fel olyan valóságot, amely soha semmit nem veszít el önmagából és ebben az értelemben örökkévaló a maga teljességében. De mégsem merev változatlanság jellemző a szellem életére, hanem eleven tevékenység, mozgás és hatékonyság, amelyben éppen a szellem élete megnyilatkozik. A szellem minden s ez a szellem mindent ad, midőn örök tevékenységben magát kifejti anélkül, hogy magából mégis bármit is veszítene.

A spiritualizmusnak, a szellem filozófiájának erre a magaslatára a filozófiai tudat egy fejlődési processzuson át emelkedik. E fejlődési processzusnak kiindulópontja a materializmus, a szellem tériesítő, időiesítő, egyoldalúan objektíváló beállítottságának eredménye. A materializmusnak egységes világképe megbomlik azonban, mihelyt a szellemi élet fejlődése a szellem új funkcióit juttatja érvényre s a szellem most már mint reflektáló értelem nemcsak objektívált szellemet, azaz anyagot lát a világban, hanem különbséget tesz objektum és szubjektum között, majd ezeken belül is egymástól különböző, önálló sajátosságokkal bíró szubsztanciákat választ el egymástól. Amott az anyag és erő, emitt a szubjektum terén az egyéni szubjektum, mint értékelő alany és az általános szubjektum, mint értéktotalitás jelentkeznek. Hogy ez a differenciálódás a princípiumokban meddig vihető, későbbi probléma. Bizonyos azonban, hogy a szellem nem áll meg a reflektáló értelem fokozatán, a pluralizmus világképénél, hanem önmagába való végső elmélyülése, legmélyebb lényegének kifejtésével megszünteti a pluralizmust, felemeli a szellem monizmusába, amelyben a pluralizmus differenciált funkciói, mint az egységes szellemi élet megnyilvánulásai jutnak megfelelő módon érvényre.

Ámde mégis óvakodnunk kell egy zavaros miszticizmus túlzásaitól. Tisztán be kell látnunk, hogy az élet dinamikája, a tevékenység minden értelme csak akkor tartható fenn, ha a monizmusban megőrizzük a dualizmust. Ez pedig annyit jelent, hogy az általános szellemnek kedvéért nem szabad megtagadnunk az egyéni szellem szellemi voltát, szellemi szubstancialitását, miként az egyéni szellem fontossága sem szabad, hogy alapul szolgáljon az általános szellem jelentőségének elhalványítására. A valóság minden jelensége, az élet minden megnyilvánulása az egyéni szellem és világszellem viszonyából, az alulról és felülről egymás felé haladó szellemi hullámok találkozásából magyarázandó. Az egyéni szellemnek a világszellemmel való érintkezése és fokozottabb megtelődése felemeli az életet s annak új ideális lendületet ad: egy ideális élet- és világekorszak forrása ez. A világszellemtől való elfordulás, a vele való kapcsolatok lazulása vezet zuhanó, materialisztikus korszakokba, hogy azután a világképből kiszorult fény a világ határán újra fellobbanjon s a sötétségben megjelenjék a világosság, az anyagot ismét legyőzze a halhatatlan és örökkévaló szellem hatalma.



# A MAGYARSÁGISMERET ALAPFOGALMAI

*Új Magyar Út, 1954.*

E sorok 1943-ban írtak s vázlatnak készültek egy előadáshoz. Közzétételükre ebben a formában nem gondoltam. Ha most mégis nyilvánosságra bocsátom, annak oka az a bántó tudatlanság, amely a magyarság lényege és mivolta körül idegenek között uralkodik és amelyhez magyarok is hozzájárulnak, maguk sem lévén tisztában magyarságuk mivoltával, a magyarságismeret alapfogalmaival.

Amióta e sorok írtak, a történelem kereke nagyot fordult s a nyugati jellegű magyarság Kelet orosz erőinek befolyása alá került. Hogy ez a fordulat milyen változásokat idéz elő a magyarságban, annak lemérése ma még korai volna. Nem tartozik e tanulmány keretébe annak felkutatása sem, miért nem keresett a magyarság már előbb is szoros kapcsolatot az orosz Kelettel s hogy vajon a Kárpátok vontak-e főleg elválasztó határt e tekintetben vagy egyéb tényezők is szerepet játszottak.

Hibáztassuk vagy helyeseljük-e a magyarságnak ezt az ezeréves egyoldalú orientációját a nyugati kultúra irányába, annak megvilágítása nem e sorok feladata. Sem az a reménység, hogy Nyugat és Kelet kibékülnek és a kettő határán a magyarságra egy új feladat vár. Egyedüli célom világosságot deríteni a magyarságismeret alapfogalmaira, ahogyan az idevágó hungarológiai kutatás alapján az adott helyzetben lehetséges volt.

### *I. Ismerd meg tenmagadat!*

Feladatunk a magyarság egyéniségének jellemzése, a magyarság mivoltának meghatározása. E feladat megoldása különös nehézségekkel jár karöltve. Már a kiindulási alap kérdéses. Vajon az átlag magyarból kell kiindulnunk, midőn a magyarság jellemzését megkíséreljük vagy a kiváló magyarokat kell például vennünk? Vajon a magyarságon belül van-e olyan közös vonás, amely minden magyart mint magyart jellemez, vagy az ellenkező felfogásnak van igaza, amely a magyarság individualizmusát hirdeti s közös vonásnak az egymástól való teljes különbséget, azaz épp az individualizmust tartja? Teljes individualizmus nyilván lehetetlen. Arra semmi közösség nem építhető. De akkor is fennmarad a kérdés, nem más természete van-e a tiszántúli magyarnak, mint a nyugat-magyarországinak, az erdélyinek mint az alföldinek, a városinak mint a falusinak, az értelmiségi pályán működőnek mint az iparral vagy kereskedelemmel foglalkozóknak stb., hogy a katolikus és a protestáns magyar közötti különbséget ne is említsük. Mindez a kérdés, melynek számát még tovább is növelhetnők, kellőképp mutatja a népi-nemzeti karakterológia nehézségeit és méltánylásra késztet a komoly kutatásnak még sok kérdőjelet tartalmazó eredményeivel szemben.

A első kérdés, amelyet felvetünk: mi a magyar? A kérdés normális körülmények között fel sem merül, különösebb izgalmat legalábbis nem okoz. Természetes magától értetődöttséggel éljük magyarságunkat és élünk magyarságunkkal. Problémává akkor válik, ha idegenekkel érintkezünk, ha idegen hatások érnek, vagy éppen elnyomással fenyegetnek. A válság felelősségre készítet: önmagunk felkutatására, sajátosságaink tudatosítására, ápolására és védelmezésére. Idegen környezetben kedvező és kedvezőtlen hatások tömkelege ostromol s a ránk zúduló hatások áradatában csak akkor tudjuk hivatásunkat betölteni, ha egyéniségünk ellenáll az ostromló hatások beolvastó erejének, sőt képes azokat magába olvasztani és úgy meggazdagodva magyarként helytállani. Mindez azonban magában rejti a számunkra, magyarok számára kikerülhetetlen kérdést: mi a magyar?

Ha egy pillantás vetünk az idevágó irodalomra, el kell ismernünk, hogy a kérdés tisztázására hivatott intelligencia megérezte a feladat fontosságát. Cikkék és könyvek jelentek meg, egész vitairadalom keletkezett. Az 1918-as katasztrófát követő évtizedek megteremtették a hungarológiát, a magyarságtudományt, a magyar élet és magyar művelődés megnyilvánulásainak átfogó és rendszeres kutatását.

Dolgozatunknak nem lehet feladata a hungarológia végzett munkájának tüzetes ismertetése. Értékes részleteredmények mellett az átfogó megállapításokban annyi az ingadozás, sőt az ellentmondás, hogy ilyen módon nem érnek el eredményt. Példa erre a Magyar Szemle Társaság által 1939-ben kiadott „Mi a magyar?” c. vaskos kötet, amelyet *Szekfű Gyula* szerkesztett.

Ki kell azonban emelnünk *Prohászka Lajos*nak 1935-ben megjelent „A vándor és a bújdosó” című munkáját már csak azon visszhang miatt is, amelyet megjelenése kiváltott. E mű téves alapszemléletén mit sem segít szerzőjének nagy műveltsége s tanulmányának módszertani felszereltsége. A téves alapra hibás következmények nehezdednek. A szerző az örökösön kutató fausti német lélek világvándorával szembe állítja a hazájában is bújdosó magyart, aki lába alatt bizonytalannak érzi a földet s akinek a bújdosás lelki alkata és életformája. *Prohászka*nak ez a megállapítása a magyar lélek teljes félreértésén alapul. A magyarságot, vagy annak egy részét történelmi tragédiák irtózatos hatalmai rákényszerítették ideiglenesen a bújdosó sorsra, de az évezredes magyar államot nem bújdosó lélek alkotta és *tartotta fenn*, hanem az a kemény és szívós magyar, aki a maga földjén biztosan állva, mély gyökeret vert a Kárpátok medencéjében s bátran

*ráment* mindenkire, aki kétségbe vonta e földhöz való jogát. Hogy *Prohászka* szerencsétlen kísérlete nem részesült általános visszautasításban, csak annak a jele, hogy az arra illetékesek nem foglalkoztak eléggé komolyan vele és nem ismerték fel a téves alaptételében rejlő veszélyt.

## II. Az eredet problémája

### 1. A faji kérdés

Az előttünk álló feladat több oldalról közelíthető meg, de az eredményeknek találkozniuk kell, hogy egységes fogalomhoz jussunk. Eljárásunkban pedig mellőzzük a még nagyon is vitatható részleteket s csak azokból a forrásokból merítünk, amelyek használható adatokat szolgáltatnak.

Az egyik forrást, amelyet nem mellőzhetünk, a fajkutatás szolgáltatja. Elmondhatjuk, hogy ezen a téren még sok az ingadozás s hogy az idevágó kutatásnak még óriási területeket kell feltárnia és rendkívüli nehézségeket kell leküzdenie. Annyi azonban már most is kétségtelennek vehető, hogy a magyar típus megléte a fajkutatás módszereivel is biztosítottak látszik. Nem beszélhetünk ugyan tiszta fajról e szó természettudományi értelmében; a mai nemzettest különféle rasszelemekből tevődik össze, de van benne egy szám szerint is erősen képviselt rasszelem, amely itteni ezeréves biológiai történetünk folyamán alakult ki és rányomja bélyegét a magyar nemzetestre. Ez pedig a *Bartucz* által régebben kaukázusi-mongolidnak, most alföldi rassznak nevezett elem. Ugyanezen kutató szerint a mai magyar nemzettest a következő rasszelemekből áll: 1. turanid és alföldi rassz 25 – 30 %; 2. kelet-europid rassz 20 %; 3. dinári rassz 20 %; 4. alpi rassz 15 %; 5. taurid (előázsiai) rassz 4 - 5 %; 6. mongoloid rasszkör 4 – 5 %; 7. nordicus rassz 4 %; végül mediterrán és egyéb 1 %.<sup>1</sup> *E rasszelemek más nemzettestben is előfordulnak, de ilyen arányszámban és ilyen összetételben épp a magyarságra jellemzők.* Ez a modern fajkutatás eredménye a magyar faj kérdésében.

### 2. Tanulságok a magyar népzeneből

A magyarságismeret forrásainak feltárásánál nem hagyhatjuk figyelmen kívül a magyar népzene, amelynek nagy jelentőségét épp az előttünk álló feladat szempontjából, *Bartók Béla* és *Kodály Zoltán* évtizedeken át szívós kitérővel végzett kutatásainak eredményei igazolják. Mindkét alkotó művész a magyar népzenehez tér vissza, annak már-már feledésbe ment forrásait kutatja újból fel, hogy e tiszta forrásokból merítve új, magasabb rendű zeneművészetet alkosson. A népzene ősi elemei, a maguk bonyolult formáktól és átfomlódástól való mentességükben különösen alkalmasak arra, hogy új formálás anyagául új művészet kiindulópontjául szolgáljanak. A felénk irányuló hungarológiai érdeklődés pedig csodálkozással veszi észre, hogy a népzene vizsgálata érdekes sajátságokat és összefüggéseket tár fel a magyarság lelkiségének és rokonsága megismerésének útján. *Bizonyos tipikus felépítésű magyar dallamok és türk-mongol kultúrájú népeknél élő melódiák közötti meglepő egyezések, amelyek a tiszta finnugor és indoeurópai népeknél nem találhatók, a türk-mongol kultúrájú népfajoknál egész Mongóliáig követhetők s ezért Bartha Dénes* szavai szerint „joggal tekinthetjük a honfoglaló magyar zenét politikailag és művelődésileg megszervező türk, azaz keleti török népelem zenei hagyományának”. E dallamok lényeges ismertetőjelei: a moll jellegű ötfokú skála, a quintváltó szerkezet, melynél a dallam második fele quinttel mélyebben megismétli az elsőt, és az izometria.<sup>2</sup>

Hová mutatnak ezek a tények, ezek az összefüggések?

### 3. A nyelvészet megállapításai

Anélkül, hogy szándékosan állást foglaltunk volna a magyarság lényeges jellemvonásai tekintetében, a kiragadott példák maguktól a keleti eredetre, a turáni-török származásra és kultúrkörre utalnak, vagy legalábbis annak rendkívüli jelentőségét sejtetik a magyarság életének és sorsának alakulásában. Ezzel szemben a népesség egyik legfőbb ismertetőjele, a nyelv, tehát esetünkben a magyar

<sup>1</sup> *Bartucz Lajos*: Fajkérdés, fajkutatás; Budapest, 1941, Egyetemi Nyomda.

<sup>2</sup> Magyar Művelődéstörténet; szerkesztik: *Domanovszky Sándor* és társai; Budapest, 1940, Magyar Történelmi Társulat.

nyelv, arra enged következtetni, hogy *a magyarság a finnugor népek közé, a finnugor kultúrkörbe tartozik. Ide utalja szókinccse, melynek alaprétég, a mai nyelvhasználatban is 88,4 % erejéig uralkodó ősi állománya finnugor eredetről tanúskodik, amint ugyanezt bizonyítják a magyar alaktan sajátosságai és a magyar mondat szerkezeti jellegzetességei is.*<sup>3</sup> Mindezek alapján kétségbevonhatatlan tény finnugor rokonságunk.

#### 4. Történelmi egyeztetés

Török eredetű-e tehát a magyar, vagy a finnugor népek közé tartozik? A vitát történelmi megfontolások döntik el s e gondolatok fényében természetes megoldást nyer a magyarság eredetének bonyolult problémája. A magyar népegyezés finnugor és török elemek keveredésének eredménye. A török elem különbözteti meg a többi finn néptől, a finnugor elem más török népektől. Amiből az is érthető, hogy mindkét irányban tagadhatatlanul kimutatható a rokonság. A folyamatot a történelem következőképp látja. *Az eredetileg finnugor származású magyarság harcias török népség irányítása alá jut. Az egyesülés következtében keletkező új nép nyelvét a finnugoroktól veszi, török szavakkal meggazdagodva. De természetesen más tekintetben is megnyilvánul az egyesülés hatása.* Itt csak egyet emelünk ki. A törökség fokozza az új nép harci erényeit és államalkotó képességét; a finnugor elem a békés munkához való hajlandóságát. Ezért, midőn a Kárpátok medencéjében letelepedő nép harci erejét a veszedelmessé váló kalandozások folytonos küzdelmei meggyengítik, a küzdelemtől jobban megkímélt finnugor elem erősödő érvényesülése a magyarságot a letelepedett életmódhoz, a békés munkához való hozzászokáshoz segíti.<sup>4</sup> Ezt a népet térítette a 9. és 10. század fordulóján első királyunk *Szent István* a kereszténységre és kapcsolta bele a nyugat-európai kultúrkörbe.

### III. A magyarság és a nyugati kultúra

#### 1. A magyarság Róma és Bizánc között

A Kárpátok medencéjében letelepülő magyarság Szent István irányításával a nyugati kereszténységhez, Rómához csatlakozik és ezáltal beletagozódik Nyugatba, mint annak legkeletibb tagja. Ez a döntés nem egyszerű és nem magától értetődő. A Kárpátok medencéjében uralkodó pogány magyarság két világ, két kultúrkör, két vallásos rendszer hatása, mondhatnók: ütközéspontján él. És éppúgy annyira adva van annak a lehetősége, hogy Bizánchoz, a keleti orthodoxiához csatlakozik, mint a római katolicizmushoz való csatlakozásnak. Bizánc nem ismeretlen a honfoglaló magyarság előtt. Békében és háborúban érintkezik vele, hatásokat vesz át tőle. Bizánci hittérítők működnek az országban és a nép egy részét, főleg Dél-Magyarországon, ők térítik meg a kereszténységnek. Ekkor indul meg Géza fejedelemnek és különösen fiának, *Szent István* királynak térítői tevékenysége, mely végleg a nyugati kereszténységnek nyeri meg s ezáltal Nyugat sorsához köti Kelet harcias népét. Vannak, akik a Nyugathoz való csatlakozásunkat szinte kizárólag az uralkodó döntésének javára írják. Bármilyen nagy, sőt sorsdöntő jelentőségű azonban a szent király döntése, a Nyugathoz való csatlakozás s méginkább a Nyugat mellett való hűséges kitarás fényt vet az egész magyarság jellemére. Elvégre a magyarság megmaradhatna pogány magyar vallásában s elég lenne ősi hite védelmében a rágyulladó harcban, miként más pogány népek, amint hogy vannak legendás vezérei és mártírjai az ősi magyar hitnek is. Másfelől, mint említettem, fennáll a lehetősége a keleti kereszténységhez való csatlakozásnak, amely hatásaival állandóan ostromolja a magyar határokat. A magyarság Nyugat mellett döntött és hű maradt Nyugathoz: országának határai a nyugati kultúra határai – mindmáig. Rajtunk túl keletre és délre egyaránt egy, a Nyugatra nézve sok tekintetben egy idegen világ következik más vallásos képzetekkel, más erkölcsi és jogi fogalmakkal, amelyeknek ősforrása Kelet bizánci kultúrája. Ismétlem: ha a nyugati kereszténység a magyarság természetének semmiképp sem felel meg, a magyarság *Szent Istvánnal* szemben a bizánci kereszténységhez is húzódnának s erre *Szent István* erős kezének lehanyaglása után többször nyílnék alkalmak. Bizánc uralkodói többször kísérletet is tesznek, hogy az Árpád-ház magyar királyságát a maguk politikai irányítása alá vonják és politikai törekvéseiktől elválaszthatatlan a külön színezetű bizánci kultúra és vallásosság előtérbe nyomulása, melynek nyomai a magyar vallásos életben és a magyar művészet emlékeiben is fellelhetők. Mindez azonban periferikus jelenség marad, *a magyar szubsztanciát nem érinti. Az maradandó gyökeret vert Nyugat lelkeségének*

<sup>3</sup> Zsirai Miklós „Finnugor rokonságunk”; Budapest 1937. Magyar Tudományos Akadémia.

<sup>4</sup> Lásd *Deér József* „A magyarság a nomád kultúrközösségben” című tanulmányát a *Domanovszky Sándor* és társai szerkesztette ötkötetes „Magyar Művelődéstörténet” első kötetében.

*talajában* és attól sem az ősi hit restaurálására törekvő romantikus lelkek rajongása, sem Bizánc ragyogó kultúrájának csábításai nem tudták többé eltávolítani, még kevésbé kiszakítani.

Itt nem áll módunkban feltárni részletesen a magyarság Nyugathoz csatlakozásának és Kelettel vívott küzdelmeinek minden fázisát. Hallgatnunk kell az Árpád-házi királyoknak a fel-fellobbanó pogány reakció elleni harcáról. Hallgatnunk kell a *legnagyobb*ról, *Szent Lászlóról* is, kiben a nyugati hithez való ragaszkodás csodálatos harmóniába olvadt Kelet harci szellemével – kibékítve önmagával a feszültségben élő magyar lelket. Csak arra mutatunk rá, hogy midőn a 15. században a különben a magyarsággal rokon török megkezdi évszázados rohamát a keresztyén Nyugat ellen, a magyarság habozás nélkül Nyugat mellé áll s több mint másfél százados emberpusztító harcban áldozza ereje legjavát, hogy megvédje Nyugatot, hogy hű maradjon önmagához. *Nem alaptalanul hívják e századok Magyarországot a keresztyénség védőbástyájának*. Ne feledjük el s ezt jó volna a Nyugatnak is tudomására hozni, hogy Magyarország lakosságának száma Mátyás király halálakor (1490) akkora volt, mint Anglia lakóinak száma s e lakosságának több mint háromnegyede, Mályusz Elemér kiváló magyar történettudósunk megállapítása szerint, magyar volt. Ez a magyarság gyengült le végzetesen a török világ harcaiban s ennek önfeláldozó küzdelmei tették lehetővé a nyugati kultúra zavartalan fejlődését. A magyar élet élethalál harc volt akkor, amikor Nyugaton dómok épültek. Nyugat dómjainak bámulása közben gondoljunk, legalább mi magyarok, a végvári vitézek vére hullatására is. Aldozatunk nélkül Nyugat bizonyára szegényebb volna!

## 2. A magyarság és a reformáció

Külön figyelmet érdemel ezután a reformáció, annak Magyarországra tett hatása, mert mint az Újkor leghatalmasabb szellemi forradalma megint meglepő fényt vet a magyarság magatartására és jellemére. Míg a Kárpátoktól délre és keletre fekvő szomszédainkra a reformáció hatástalan, legalábbis gyökeret nem ver köztük, az Újkor e legdöntőbb szellemi mozgalmának hullámai át- és átjárják Magyarországot, amelynek népe a reformáció századának végén, kevés százaléktól eltekintve, már protestáns. Nyugat szellemi hatásai tehát ez alkalmommal is fogékony lélekre találnak Magyarországon, amely együtt lélegzik, együtt halad Nyugattal, míg tőle keletre és délre továbbra is változatlanul az ortodoxia merevsége uralkodik. Magyarország határai újból Nyugat határai. A szellemi értelemben vett Európa Magyarország határainál, a magyar Erdély határainál végződik.

Gondolkodásra készítet a reformáció egyes irányainak eloszlása. Magyarországon először *Luther* tanai terjednek el, *Luther* magyar tanítványai útján, akik a reformáció tanait a wittenbergi egyetemről hozzák magukkal. A protestán magyarság ezért előzől természetesen lutheránus. Érdekes fordulat következik azonban be a svájci reformáció, főleg *Kálvin* tanainak ismertté válásával. A magyarság *Kálvin* tanaihoz csatlakozik, elhagyja a *Luther* tanai szerinti reformációt, amelyhez – kivételektől eltekintve – főleg a magyarországi városok német származású lakossága marad hű. S ezen többé sem változtat. A Habsburgok által támogatott ellenreformáció ugyan a protestáns többségű országból újból katolikus többségű országot teremt, egyaránt küzdve a lutheránusok és a kálvinisták ellen. De a magyar, ha ragaszkodik protestantizmusához, kálvinista marad. Az egész magyarságot tekintve általában elmondhatjuk, hogy az vagy római katolikus, vagy kálvinista vallásos életrendszerben él tovább. Röviden: a magyar vagy katolikus, vagy református.

Mi következik ebből? A tény mindenestre figyelemre méltó és gondolkodásra készítet. Nem egy sajátos dialektika érvényesül-e itt, amely tételből ellentétbe csap át, elejtve az átmeneti formákat? – Vannak, akik hajlanak e felé az értelmezés felé. Számunkra azonban többet mond *E. Griesebach*, aki a katolicizmust és a kálvinizmust közös nevezőre hozza és mint humanizmust állítja szembe a lutheri keresztyénséggel. *Griesebach*nak ez a tétele kétségtelenül egyoldalú, amidőn a keresztyénséget csak a lutherizmus oldalán hangsúlyozza, holott mind a három vallásos életrendszernek a keresztyénség az alapja. De el kell ismerni, hogy mind a katolicizmusban, mind a kálvinizmusban közös a bennük erőteljesebben érvényesülő logikai-rationális motívumok súlya. Ez vezeti mindkét vallásos életrendszert elveinek maradéktalan keresztülvitelére mind a transzcendens (túlvilági), mind az immanens (világi), életsíkban. Ezért egyik sem marad pusztán teológia, hanem egyúttal politikai program is. A *pápaság* ideálja a katolicizmus elvei alapján megszervezett világállam, de *Kálvin* is Isten államát akarja megszervezni. Ebben az általa tisztázott ortodox református elvek alapján. S ha az általa megteremtett genfi teokratikus mintaállam eredeti formájában ma korszerűtlen is, a kálvinisták erősebb politikai-társadalompolitikai érzéke és érdeklődése éppoly tagadhatatlan, mint a lutheránusok elvi tartózkodása ezen téren. *Luther* a hatalom gyakorlását „a világi felsőbbbségre” bízza, az egyházat politikai programmal és politikai döntésekkel nem terheli: annak csupán a belső emberrel, annak üdvösségével kell törődnie.

Mindezt szem előtt tartva kimondhatjuk, hogy a magyarság a reformáció forradalmától megrendítve, rövid ingadozás után, a reformációban is megtalálja azt az életformát, amelyre szüksége van és amely

lényegének, meg helyzetének megfelel: az apolitikus lutherizmussal szemben a társadalomszervező erőt sugárzó kálvinizmust. Ez pedig azt jelenti, hogy a magyar lélek a reformációban nem szenved törést. Átalakulásokon megy át, egyszerűbbé és függetlenebbé válik, de végül is megállapodik a katolicizmussal egyenlő vonalon a határozott dogmatikai tudattal rendelkező és teljes életprogramot nyújtó kálvinizmusnál. A kálvinizmus ebből a szempontból leegyszerűsített katolicizmusnak tekinthető.

A magyarságnak ez az állásfoglalása további fényt vet a magyarságnak Nyugathoz való viszonyára. Ha Nyugat szellemi erőit általában a latin és a germán szellem kategóriái alá soroljuk, *szembeütközve a magyarságnak a latin szellemhez való vonzódása, amint az katolicizmusában is, kálvinizmusában is megnyilvánul.* A római katolicizmus nemcsak hitelveivel, de a római szellemre jellemző jogalkotó, államszervező erővel is hat a magyarságra, amely hasonlóképp a kálvinizmusban is feleletet keres mind hitének, mind egzisztenciális társadalmi problémáinak kérdéseire is.

Fel kell tennünk, hogy a magyarság már eredetileg is átlagon felüli politikai kézséggel rendelkezik, e nélkül érthetetlen a magyar államalkotás és államfenntartás nehéz műve, bonyolult és veszélyes bel- és külpolitikai helyzetében. Kétségtelen azonban, hogy politikai kézségét, éberségét és érdeklődését rendkívüli mértékben fejlesztette sajátos geopolitikai helyzete is. A sors által nagyobb hatalmak erővonalainak ütközőpontjába állítva állandóan a lét és nemlét kérdése előtt áll. A politika számára sohasem lehetett mellékes kérdés, hanem egzisztenciális probléma, amely gondolkodásában és egész szellemi életében döntő szerepet játszott. Innen, a magyar szellemnek a latin szellemhez való vonzódása, amelynek azonban nemcsak jogalkotó tehetségét, hanem formai készségét, arányérzékét, valamint sztatikus életszemléletét is a magáéval rokonnak érzi, szemben a germán szellem erősebb miszticizmusával és dinamizmusával.

Mégis hiba volna azt hinni, hogy a magyarságnak az előbbieket alapján a latin géniusszal való rokonsága kiemelésével, valamint az inkább dinamikus és misztikus germán szellemmel való szembeállításával a Nyugathoz való viszonyát kielégítően jellemeztük. A probléma bonyolultabb és egyéb szempontok figyelembevételét is kívánja, melyek nem méltathatók részletesen e rövid tanulmány keretében.

Arra azonban már itt rá kell mutatnunk, hogy a magyarság viszonya mind a latin, mind a germán szellemhez – legalábbis az előttünk álló feladat szempontjából – kétoldalú jellemzést kíván. Amennyiben rokonszenvez a magyar szellem a latin forma- és arányérzékkel, épp annyira idegenkedik attól a formakultusztól, a formának attól a páthosától, amely a latin kultúra talaján gyakran jelentkezik. Ettől a számára túlzott és üresnek érzett formalizmustól a magyar szellem mindig érdeklődéssel és nagyrabecsüléssel fordul a német szellem felé, amelynek alapossága, lényegkeresése és dinamizmusa számára termékeny ösztönzést jelent, segítséget a megmerevedésre hajlamos sztatikus életszemlélet hibáinak leküzdésére.

Visszatekintve az elmondottakra, a magyar szellemnek a latin, majd a germán szellemhez való viszonyára, az eltérésekre és a megegyezésekre, e néhány szóból is kitűnik a magyar szellem önállósága, egyéniségének sajátos jellege. A magyarság különféle hatások tömkelegében nem veszítette el egyéniségét, hanem képes volt a lényegének megfelelő hatásokat kiválasztani és azokkal meggazdagodva lényét mindjobban kifejteni. Így tudott magyar s egyúttal európai lenni.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> A magyarság száma 15 millióra becsülhető, ebből 13 és félmillió a Kárpátok medencéjében él, több mint 2 millió Erdélyben. Erdély 1918-ig, ezer éven át, a Magyar Szent Koronához tartozott.

# **AZ EMIGRÁNSLÉT LÉNYEGE ÉS SORSKÉRDÉSEI**

## **Az átmenet mint tartós állapot**

Ez az előadás a Magyar Református Lelkigondozói Szolgálat genfi nagygyűlésén hangzott el 1957. június 25-én. Először megjelent a „Jöjjetek” 1957. évfolyamában.

Levél egy üldözöthöz. Így szól a címe de Saint-Exupéry Antoine egy tanulmányának, amelyben az emigránsok életével foglalkozik. A szóban forgó emigránsok épp most hagyták el hazájukat és útban vannak egy hajón egy új világ, egy új ország felé, ahol reménységük szerint új életet kezdenek. Az említett tanulmányban ábrázolt emigránsok a magasabb társadalmi rétegekhez tartoznak, egyet-mást magukkal is mentettek, pénzt és ékszereket, ami számukra lehetővé teszi, hogy a hajó elegáns ebédlőjének szépen terített asztalai mellett ülhessenek és élvezhessék az udvarias pincérek kiszolgálását. Az új emigránsok csevegnek egymással, kis történeteket beszélnek el hazájukból, ahonnan éppen elmenekültek és nem felejtik el hangsúlyozni ama munka és ama életforma rangját és fontosságát sem, amelyet hazájukban betöltöttek. Szemeikben öröm csillan fel, ha közös ismerősöket vagy barátokat, vagy legalábbis közös helyeket fedeznek fel elhagyott hazájukban, mert mindez a felfedezés mintegy bizonyítani látszik azt, amit magukról állítottak és ami kevés idővel azelőtt számukra még tényleg élő valóság volt. De a szemeikben felcsillanó örömfény nem tudja elrejteti azt, hogy egy *kísérteties létbe* süllyedtek alá, ahol mindaz, ami nekik eddig megdönthetetlen valóságnak számított, többé már nem létezik, hanem fájdalmas emlékké és vágyálmak tárgyává változott.

Az emigránsok hajója Saint-Exupéry ábrázolásában mint egy kísértetek hajója tűnik fel, ahol csak a dolgozó matrózok és a kötelességtudó, ide-oda száguldó pincérek valóságosak és nem kísértetek. Mert az utóbbiak tényleg azok, amiknek magukat kiadják, míg az utazó emigránsok kísértetekhez hasonlóan, kiszakadva a valóságból, görcsösen olyan dolgokról beszélnek, amelyek már nem léteznek, legfeljebb képzeletükben és álmaikban. A részvét, amellyel ezeket az emigránsokat az őket kiszolgáló hajósok tekintik és kezelik és amely alig érezhetően a hajó atmoszféráját áthatja, tudattalanul is e kísértetieségnek szól, amelyet az emigránsok magukon hordoznak. A szegény matróz, ki munkáját végzi, önkéntelenül is fölényben érzi magát e kísérteties emberek *látszatvalósága* láttán. – Mely emigráns nem volt exiliuma első idejében hasonló helyzetben? Melyik nem kísérte érthető irigységgel és kívánsággal azoknak az egyszerű embereknek az életét, akiket új lakóhelyén megismert, akik odahaza vannak, otthonaikban laknak és mindennapi munkájuk után járnak? És ki nem volt lényé mélyén megrendülve, mikor az ellenségtől, a háborútól való megmenekülés feletti első öröme után ráeszmélt arra, hogy eltűnt immár a régi ház, eltűntek a régi barátok és rokonok is? Vajon tud-e a hontalan még egyszer gyökeret verni vagy épp hazát találni, ahol boldog biztonságban érzi magát mint egykor a régi hazában? Avagy nem tragikus állapot-e az emigránsok állapota, amely az embereket másodrendű emberekké degradálja és amelyet az emigránsok csak belső gyötrellemmel és valami szégyenérzéssel is hordoznak? Miért menekültél el honodból, hazádból? – szólal meg vádlóan lelkében egy benső hang. Miért nem vetted magadra az otthon maradtok sorsát, hogy velük együtt közösen hordozzad az elnyomatás és üldöztetés keresztjét? Vajon nem erkölcsi gyengeség-e elhagyni a hazát, amikor az bajban van, és elmenni messze emigráns gyanánt?

Új fény hull az emigránslét problémájára, ha Arisztotelész állambölcsületére reflektálunk. Arisztotelész tana, hogy az ember „zoon politikon”, politikai élőlény, közismert. Normális időben szinte magától éretedőnek tűnt fel, amelynek tudomásul vétele nem okoz izgalmas érdeklődést. Arisztotelésznek ez oly szürkének látszó tana számunkra, emigránsok számára kínos valósággá, egzisztenciális élménnyé vált. Arisztotelész tétele nyomán tudatosá vált bennünk, mióta emigránsok vagyunk, hogy az ember lényegéhez hozzátartozik egy államhoz való hozzátartozás, amely minden politikának az alapja. Az államhoz való tartozás az ember számára nemcsak akcidentális jelentőségű, nemcsak esetleges, hanem az embernek egy lényeges vonását alkotja, amely nélkül nincs teljes súlyú, valóságos emberi élet. A teljes emberi élethez hozzátartozik az államban való aktív részvétel, nélküle az ember lényé elsatnyul. Az egyén az állam nélkül gyenge, vagy éppenséggel ingatag. Igazában jó élet, erényes élet, tökéletes élet nem lehetséges tehát Arisztotelész szerint politika nélkül, az államban való részvétel nélkül. Az állam más szavakkal nem pusztán külsőség az emberi életet tekintve, nem individuumok akaratának elhatározása nyomán támad, mint az egyes szofisták tanították; hanem az állam alkotó vonása az ember lényegének, emberi lényeghatározománya. *Az államnélküliség nem emberi sors!* Inkább csak istenek vagy állatok számára való. Szó szerint így mondja Arisztotelész: „Az államnélküli lény vagy jobb vagy rosszabb mint az ember, vagy valami félisten, vagy állat.” Itt kérdeznünk lehet: vajon az államnélküliség a külföldre való meneküléssel kezdődik vagy nem ott kezdődik már az államnélküliség, ahol idegen hatalom brutális önkénye a saját államunkat elnyomja és helyére az elnyomó hatalom önkényuralmát helyezi?

\*

Ha a felhozott példákban általánosságban az állam pozitív és az államnélküliség negatív jelentőségét emeltük ki az ember életére nézve, most azt kell megpróbálnunk, hogy valami konkrétabbat is mondjunk arról, miért nem tudja az egyén, mint egyén, életét tökéletessé formálni, miért van morálisan veszélyeztetve az egyén mint olyan, az állam, a közösség nélkül? E kérdésre való válaszadásnál előnyösnek látszik, ha a *szomszédsági ellenőrzés* fogalmából indulunk ki, amely bennünket a legrövidebb úton a tárgyalt problematika középpontjába vezet. Itt ne próbálkozzunk azzal az ellenvetéssel, hogy állam és közösség két különféle fogalom, amelyek semmiképp sem vehetők ugyanabban az értelemben. Problémánk tagolódásában e különbségre nem szükséges reflektálnunk. Amiből itt kiindulunk, az az emberi életközösség, amely ugyanazon állami törvények



által nyer foglalatot. Ennek előfeltételezése mellett kell most megvizsgálnunk közelebbről a szomszédsági ellenőrzés fogalmát problémánk további kifejtése érdekében. A szomszédsági ellenőrzés fogalma szociológiai fogalom, de az etika sem mondhat le róla, ha az erkölcsiség reális alapjait akarja megvizsgálni. A szomszédsági ellenőrzés ugyanis az a tényező, amely a hagyományok és az erkölcsiség megtartását leginkább alátámasztja.

E szomszédsági ellenőrzés a hagyományok megtartásánál és az erkölcsiség megőrzésénél normális körülmények között, amikor az ember hazájában él, féltudatos vagy pedig épp nem-tudatos hatalommal és magától értetődöttséggel érvényesül. Tettek hajtatnak végre a barát, de az ellenség hatása alatt is, akik e szomszédsági ellenőrzést akarva-akaratlanul állandóan gyakorolják. És ebben az összefüggésben nem szabad a barátok részéről kiinduló hatásokat mindig pozitív hatásoknak, az ellenségek részéről kiinduló hatásokat pedig mindig csak negatív hatásoknak tekinteni, ha az emberi cselekedetek erkölcsi értékének megítéléséről van szó. Mert jó cselekedetek történnek az ellenségek miatt is, mikor tudniillik arra törekszünk, hogy ellenségeink szemében igazaknak tűnjünk fel.

Másfelől az erkölcsi erőfeszítés épp ott gyengülhet meg, ahol a barátoknak túlságosan nagyfokú megértésére és engedékenységére számíthatunk. De hadd legyen bár a barát vagy az ellenség által kifejtett szomszédsági ellenőrzés majd negatív, majd pozitív irányban cselekedeteink erkölcsi értéke tekintetében, fontos csupán az önbélatás, hogy normális körülmények között, mikor az ember hazájában él, a szomszédsági ellenőrzés le nem becülhető szerepet játszik, amely a tényleges hagyományok és erkölcsök megítélésénél mindig figyelembe veendő. – Ez a szomszédsági ellenőrzés a haza elvesztésekor, a saját országunkból való hirtelen elmenekülés alkalmával megrendül vagy éppen meg is szűnik. Az emigráns az új országban, az új környezetben, ahová rendszerint váratlanul kerül, egyedül érzi magát, távol a megszokott közösségtől, és ennek következtében távol a tudatosan vagy féltudatosan átélt szomszédsági ellenőrzéstől. Minthogy eleinte az emigráns senkit sem ismer, könnyen abba a veszedelmes illúzióba esik, hogy maga ismeretlenként élhet és másoktól meg nem figyelve cselekedhetik tetszés szerint.

A táborokban folytatott élet, különösen ha ott a menekültek között rokonok és barátok is vannak és ha a tábor vezetősége gondot fordít arra, hogy a menekültek rendszeres foglalkozáshoz jussanak és lelki gondozásban is részesüljenek, egy ideig még pótolja bizonyos fokig a normális szomszédsági ellenőrzést. Mindez elesik teljesen azonban olyan esetben, ahol a menekült minden ismerős és barát nélkül teljesen idegen környezetben kénytelen új életet kezdeni. A szó legteljesebb értelmében csak ekkor beszélhetünk hontalanságról.

\*

A hontalan ember legnagyobb veszedelme abban rejlik, hogy könnyen *nihilizmusba* eshetik, fogékonyá válik a nihilizmus veszélyével szemben. A nihilizmus nyilván általános lelki betegség, amely nemcsak a hontalan embert fenyegeti. A nihilizmus fenyegeti az egész modern világot, mely a maga hitetlenségével nem ismer sem isteni világfundamentumot, sem isteni törvényt, sem isteni igazságosságot és ezért a világot a véletlen művének tekinti, amelyben sem benső rend, sem mélyebb értelem nincsen. A hontalan ember nihilizmusának azonban külön formái vannak és nagyobb súlya van. Egyik ok, amely a nihilizmus irányában hat, abban rejlik, hogy az állam, amelyben a hontalan él, számára idegen állam, amelyben ő bensőleg nem tud részt venni. Mert vagy közömbös az idegen állammal szemben, amelyben élni kénytelen, vagy pedig megpróbál részt venni ebben az államban, a politikai közakarát kialakításában oly módon, hogy részt vesz egy politikai párt életében. Az utóbbi azonban rendszerint azzal végződik, hogy a hontalan ember jószándéka meghiúsul a belföldiek ellenállásán, akik rossz néven veszik, ha egy úgynevezett „külföldi” bele akar szólni az ő benső ügyeikbe. A belföldiek ellenállása az „idegenekkel”, a „jött-mentekkel”, a „külföldiekkel” szemben eléggé ismeretes, úgy hogy felesleges ezt még jobban hangsúlyoznunk. Egyetlen példára szabad legyen itt mégis hivatkoznom, mert e példa számunkra, reformátusok számára különös jelentőségű, hiszen egyháztörténetünk legnagyobb emigránsáról, Kálvin Jánosról van szó, aki tudvalevőleg hazájából, Franciaországból a szintén franciák által lakott Genfben emigrált és ott dacára az ottani lakossággal való vérbeli és nyelvi rokonságának, mint „külföldi”, gyakran erős ellenállásra talált.

Tagadhatatlan, hogy ez az ellenállás főleg szigorú reformjainak szólt, de az a tény is eléggé ismeretes, hogy idegen volta Genfben való életét és törekvéseit nem kis mértékben megnehezítette. Mennyivel nagyobb kell hogy legyen az ellenállás az „idegennek” szemben az olyan esetben, ahol az emigráns sem vérbeli, sem nyelvi alapon nem áll közel az őt befogadó állam lakosságához! Az emigránsnak ezért hozzá kell szoknia, hogy a politika világa az idegen államban, ahol a hontalan embernek élnie kell, számára egy tilos terület, ahová aligha szabad lépnie. Megtapasztalva azt a leküzdhetetlen ellenállást, amelyet az állampolitika hatalmai az emigráns számára jelentenek, az utóbbi politikai törekvései az emigráns politika irányába törnek maguknak utat. Itt olyan terület akad az emigráns számára, ahol politikai törekvései akadály nélkül megnyilvánulhatnak. De azonnal meg kell itt jegyeznünk, hogy a sokféle emigráns csoport különféle

pártjainak politikája rendszerint irreális törekvésekkel és célkitűzésekkel párosul, amelyek a józanul gondolkozónak nem sok hasznot ígérnek és amellett semmiképp sem pótolják az állam normális politikai életében való részvétel értékét. Ez a belátás aztán legtöbbször oda vezet, hogy az emigráns, ha nem akarja erőit hasztalanul elpocsékolni, tartózkodik minden politikától és előnyben részesíti a társadalmi élet más formáit, amelyek hivatva vannak, hogy pótolják számára az „elveszett paradicsomot”.

Az emigráns ezek után a *társadalmi élet* területén keres magának közösséget és feladatokat s itt kétségtelen nem is találkozik oly jellegzetes ellenállással, mint a par excellence politikai téren. Barátságosság és humanitás megkönnyítik itt azon törekvéseit, hogy kiszabaduljon az egyedül maradásból és eljusson emberi találkozásokhoz.

Azonban itt is, a tisztán társadalmi élet és magánélet területén is, különös nehézségek várnak az emigránsra. E nehézségek először is természetesen az idegen nyelvvvel függnek össze, de semmiképp sem merülnek ki pusztán a nyelvi problémában, hanem az emberi lény mélyebb rétegeiben gyökereznek, a lélek kultúraalkotó és kultúrát átélő erőiben, amelyek népről népre, kisebb-nagyobb különbséget mutatnak. A nyelvi különbség csak külső jele egy mélyebb, a lelki és kulturális különbségnek, amely különféle népek fiai között fennáll, s amely a különféle népek különféle szokásaiban és stílusában nyilatkozik meg. Itt nem kívánunk foglalkozni azzal a problémával, hogy vajon lehetséges-e és jogos-e nyelvek, különféle életformák, különféle kultúrák összehasonlításánál értékítéleteket mondani.

E kérdés megválaszolása nem tartozik abba az összefüggésbe, amely tárgyalt problémánkból adódik. Itt elégséges, ha arra a különbségre reflektálunk, amely az emigráns nyelve és az őt befogadó állam lakóinak nyelve között fennáll. E nyelvi különbség mélyebb különbségekkel jár karöltve a nyelv mögött rejlő emócionális erőök különbségével, mely erőök a különféle népek szerint több-kevesebb eltérést mutatnak egymástól. Innen származik az a szakadék, amely az emigráns lelkét az idegen ország lakóinak lelkétől elválasztja és amely pusztán az idegen nyelv külső elsajátítása által még nem hidalható át. Hogy egymáshoz közelebb jussunk és egymást bensőleg megértsük, ahhoz nem elégséges az idegen nyelv külső, mondhatnám, technikai elsajátítása és uralása az emigráns részéről.

Az emigráns csalódásai emigrálásának első idejében magától értetődőek. A csalódások abból a lényegkülönbségből származnak, amely két nép között fennáll. A helyzet azáltal javítható meg, ha az emigráns leküzdí önmagát, mérsékli kritikai magatartását az idegen néppel szemben, belátva azt, hogy e nép érzelmi életének más megnyilatkozásmódjai vannak, mint amelyekhez ő szokva van s hogy ezeket neki meg kell ismernie és nem pusztán kritizálnia, ha e nép körében élni akar. Az idegen nép irodalmába és történelmébe való szeretetteljes elmélyedés lényegében hozzájárulhat ahhoz, hogy az emigráns az idegen nép lelkét, amelynek körében él, bensőleg megértse és vele szellemi kapcsolatba jusson. Az idegenségnek egy végső maradványa az emigráns életből azonban sohasem fog eltűnni. A honvágy minden emigránslét örök kísérőzenéje.

Ha az emigránsnak nincsen ereje az épp jellemzett nehézségek és az azokból adódó feszültség megoldására, vagy legalábbis az elviselhetőség határáig való csökkentésére, akkor elveszti kedvét és bátorságát egy új élet kezdéséhez az idegen országban és megismétlődő sikertelenségek folytán csökkentértékűség tudatával kezd küszködni, amely magatartása és egész életmódja bizonytalanságában és görcsösségében jut kifejezésre. Az emigráns, ki már nem tud segíteni magán, rezignál és elveszti hitét mindenben. Így lesz az emigráns nihilista, aki napról napra él magasabb cél nélkül, tekintély nélkül, amelyre föltekintethetne, mélyebb értelem nélkül, amely ki tudna váltani minden áldozatkészségét, amelyre egy emberi lény csak képes.

Ha pedig ez a nihilizmus tartós állapotá válik, akkor a hontalan ember elveszett, mert ki van szolgáltatva a vak véletlennek, amely minden embert előbb vagy utóbb tönkretesz, aki átadja magát neki. A kérdés tehát, amely itt felvetődik, így hangzik: hogyan lehet a nihilizmus veszélyét leküzdíteni, amely a hontalan embert különösen fenyegeti? Van-e mód és út azon az emberen segíteni, aki elvesztette otthonát és honát, rokonait és barátait, anyagi és szellemi értékeit, hogy a megrendült hontalan élet új fundamentumra, új szellemi hazára találjon?

Vagy nem mentünk talán túlságosan messze e kérdéssel, amely egyenesen az emigráns szellemi javainak elvesztéséről is beszél? Az utóbbi kérdéssel kapcsolatban meg kell azonban gondolnunk, hogy az emigráns szellemi világa is, amelyet lelkében régi hazájából magával hozott, az exilium súlyos évei alatt megerőtlenedik és elveszti régi fényét, akárcsak a régi nyelv, az anyanyelv, amelyet az emigráns az idegenben nem használ. Az emigráns saját népének költészete és története lassanként feledésbe merülnek, sőt akaratlanul is hátraszoríttatnak lelkében azon hatások által, amelyek új hazájában körülveszik és szakadatlanul ostromolják. A saját szellemi világ ápolására az idegen országban folytatott élet nem ad helyet.

\*

Fontos, sőt döntő probléma rejlik abban az elmaradhatatlan *feszültségben*, amely a számkivettségben töltött étellel együtt jár és abból származik, hogy a száműzött *kétféle kötelesség követelményeinek a központjába kerül* és e követelmények mindegyike hasonló erővel jelentkezik. Ha tudniillik az emigráns elhagyja hazáját, mert ott idegen elnyomók hatalma szabad nemzeti életet lehetetlenné tesz, akkor érhető az emigráns azon élő kötelességtudata, amellyel elhagyott hazájára gondol és amellyel elnyomott országa és népe érdekében az idegen országban fellépni kíván. Elhagyott népének és nézeteinek elhallgatása, a hozzá való tartozandóság megtagadása az emigráns szemében bűnnek tűnik fel. Hogyha emberi gyengeségből, esetleg saját vélt érdekében megteszi, rossz lelkiismerete támad. Másfelől be kell azt is látnia az emigránsnak, hogy kötelességei vannak az őt befogadó országgal és néppel szemben is, amelyek számára lojalitást írnak elő. A saját népe iránti kötelesség, amelyet az emigráns elhagyni kényszerült és az őt befogadó nép iránti kötelesség, amelynek körében az emigráns élete tovább folyik, mindkettő egymás mellett fennáll és feszültséget visz bele az emigráns lelkébe, amely hol nagyobb hol kisebb erővel jelentkezik. A kívánatos és akart egyensúly nehezen érhető el és még nehezebben tartható meg. Az inga majd az elhagyott haza irányába leng ki, a távolban élő saját népre mutatva, majd az ellenkező irányban a közelség törvénye értelmében, ahol az új lakás, hivatás, a jelen örömei és fájdalmai az emigránst közvetlenül az őt befogadó néppel kötik össze. Hogyha az emigráns a közelség törvényének engedelmeskedik és elfelejti amellelt a hűség parancsát, távol élő népével szemben, akkor teljes erővel a közelben adott feladatai megoldásának szentelheti magát, nem gyengítve erőit távoli, irreális kötelezettségekkel. Így lehetséges egy sikerben gazdag élet – *míg csak az emlékezések hallgatnak és az emigráns lelkét nyugton hagyják*, míg csak meg nem szólal bensejében egy intő hang, amely őt visszahívja elhagyott népéhez. *A két, egymást a feszültség viszonyában tartó kötelesség, a saját népünk iránti, amely nép a távolban van, és az idegen nép iránti, amely nép az együttélés közelségében felebarátunkká lett, alkotják az emigránslét sajátos dialektikáját, amely az emigránslétre nézve leginkább jellemző.*

A probléma nagy fontossága, amely problémát az emigránslét dialektikájának neveztünk, arra ösztönöz, hogy még tovább is foglalkozzunk vele. Itt különösen a következőkre kell gondolnunk. Az emigráns dönthet amellelt a kötelesség mellett, amely őt távolban lévő népe felé irányítja, aminthogy e döntés gyakran meg is történik. E döntés következménye azoknak az emigránstra nézve szintén lényeges kötelességeknek és kapcsolatoknak háttérbe szorítása, amelyek az őt befogadó néppel szemben fennállanak, amely nép pedig most már a vele közelségben élő felebarát. A döntés végeredménye egy többé-kevésbé végrehajtott izoláltság attól a környezettől, ahol pedig az emigránsnak most ténylegesen élnie kell: egy bizonyos tekintetben *romantikus szigetlétforma*, ahol az emigráns gondolatai és kívánságai mindig a messze távolban csaponganak, míg az őt körülvevő legközelebbi valóság ignoráltatik. Egy ilyen szigetlétformára a legjobb példa a magyar történelemben Mikes Kelemennek, II. Rákóczi Ferenc fejedelem hűséges apródjának, Törökországban (Rodostóban) eltöltött élete, ahogy arról Mikes levelek formájában írt gyönyörű naplójából értesülünk. Tagadhatatlan, hogy ez a szigetlétforma az emberi szív egynemely szükségletének megfelel, de az is tagadhatatlan, hogy e létforma végeredményben egy terméketlen életet jelent, kizáródást azoknak az általános emberi problémáknak a megoldásából és továbbfejlesztéséből, amelyek minden országban adva vannak. A magyar református egyház nagy püspökének, Ravasz Lászlónak intése, amelyet a 20-as években Budapesten az ott élő székely egyetemi hallgatókhoz, köztük hozzám is intézett, ma is megszívlelendő. Ravasz az emigránsléte, a Mikes-sorsot, romantikus, de terméketlen sorsnak nevezte, amelyből az emigráns csak akkor szabadulhat meg, ha részt vesz annak az országnak problémái megoldásában, amely őt befogadta. – Az emigráns azonban nemcsak annak a kísértésnek van kitéve, hogy szellemi izolációba, egy romantikus szigetlétformába húzódik vissza, hanem az ellenkező irányú kísértésnek is. Utóbbi abban áll, hogy az emigráns nyitott lélekkel fogadja azokat az ösztönzéseket, amelyeket az őt befogadó vendégország nyújt. Az új ország által állított feladatoknak való *teljes odaadás* ugyanis oda vezethet, hogy az emigráns maga sikeres, termékeny új munkájában és munkakörében teljesen feloldódik és *elveszti a lelki kapcsolatot a messze távolban élő saját népével*. E kísértésnek való engedés pedig megsértése a hűség parancsának. A hűség parancsa ellen elkövetett bűn az emberi szubsztancia veszteségével jár, legmélyebb morális fundamentumunk meggyengülésével. Az emigránsnak ezzel a kísértéssel szemben is védekeznie kell. Egy teljes értékű emberi élet nem lehetséges e szélsőség megvalósítása útján sem. A veszélyek tudatában, amelyek az exiliumban élő embert a jellemzett két oldalról fenyegetik, az emigránsnak a szélsőségek mindkét válfajától óvakodnia kell, ha emberileg-erkölcsileg nem akar valamiképp elnyomorodni. A legjobbat csak akkor érheti el, ha a „vagy-vagy” jelszó egyoldalúsága helyére a „mind az egyik, mind a másik” követelményét állítja. Csak e követelmény megvalósításával, illetőleg a hozzá való közeledéssel érheti el az emigráns a számára megfelelő életcél. Az emigránsléte itt adott jellemzése minden szépítés nélkül kifejezésre juttatja e lét feszültségteljes és vészteljes mivoltát. Az emigránsnak szembe kell néznie ezzel az igazsággal. Egyedül csak ebben az esetben remélheti, hogy e helyzet nehézségeivel valahogyan meg fog tudni birkózni. És egyedül csak ebben az esetben találhat talán egy kis vigasztalást is abban a belátásban, hogy a feszültségbeli gazdagság kínja, amely az emigránslétre nézve oly jellemző, kiegyenlítést és jutalmat nyer ama élménygazdagság és szellemi gazdagság által, amely az emigránsléte a normális polgári létől megkülönbözteti.

\*

Az emigráns olyan ember, akinek lelke sebet kapott és ez a seb be nem gyógyul. A számkivetettségben élő ember lelke sohasem talál teljes nyugalmat, hanem ide-oda röpköd a távoli haza és az új ország között, amelyet a sors számára kijelölt. Ha napközben munkájánál időzik az új országban, álmaiban haza száll a régi honba, a régi házba, az édesanyához, a barátokhoz, a sírokhoz. Honnan veszi a hontalan ember az erőt ennek a feszültségnek a hordozásához, az egyensúlyozás e súlyos művészetének gyakorlásához? Tud-e még egyszer valami maradandóban és maradandó értelemben hinni, miután két világháború pusztításai arra tanították, hogy minden mulandó? Minden elveszett, minden mulandónak bizonyult, amin előző életében csüngött. Az általános összeomlásban, amelyet az emigráns 1945-ben átélt, midőn addigi életének minden állami és társadalmi hatalmassága megsemmisült, egy fény maradt meg csupán, amely a sötétségben változatlan fénnel világított, és megrendült és kétségbeesett lelkeknek vigaszt nyújtott.

*Ez az egyházban élő fény volt.* Egy elsüllyedt világ romjai közepette e fény még nagyobb erővel világított, mint előzőleg azokban az időkben, amidőn Európának még sértetlen városaiban az emberi gögösség és hitetlenség magas palotái fennállottak. A hatalom nélküliek, az imádkozók és reménykedők hatalma erősebbnek bizonyult, mint az államférfiak és a hadvezérek hatalmi eszközei. *E fény forrása Jézus Krisztus élő igazsága*, amely tovább él ma is a gyülekezetben és amely minden széttört életet meg tud újítani. Ha az emigráns a templom kapuját megragadja, bizton remélheti, hogy új erőket nyer, amelyek kiszabadítják elhagyatottságából és maradandó fundamentumot adnak új életéhez. Krisztusban megszűnik az emigránslét legnagyobb veszedelme, a fenyegető nihilizmus is. Amit a kételkedő vagy épp kétségbeesett lélek elveszített, új erőt és új érvényt nyer, mihelyt a Krisztusba vetett hit megelevenedik. Állam és család, igazságosság és hűség Krisztushoz új és eleven értelmet nyernek az emigráns lélekben is. A pusztítás hatalma nem tudja többé minden reménységünket elhomályosítani és minden örömlenket keserűséggé változtatni, mert hitünk által tudjuk, hogy a látható világban tapasztalt minden veszteség és minden pusztítás ellenére minden jó megmenekül és örökké megmarad Jézus Krisztus láthatatlan országában.

*Patria nostra Deus.*

# GONDOLATOK AUGUSTINUS BÖLCSELETÉRŐL

Az Y.M.C.A, magyar csoportjának 1956. február 25-i összejövetelén Münchenben tartott előadásból.  
Megjelent „*Jöjjetek*”, 1957.

Augustinus, a katolikus egyház Szent Ágostona, a keresztyén bölcelet legnagyobb egyénisége, az a gondolkodó, akire mind a római katolikusok, mind a protestánsok egyaránt hivatkoznak és akiben egymással találkoznak. Bár születése óta már 1600 év telt el, jelentősége semmivel sem csökkent. Eletműve tanulmányozása mélységekbe vezet, amelyekre a mai embernek mindenek előtt szüksége van.

Augustinus világnézetét egy ellipszishez szokták hasonlítani, mert e világnézetnek két középpontja van. Az egyik középpont a tudat önbizonyosságának a princípiuma, a másik az egyház tekintélye. A világnézet problémáinak e két középpontra való vonatkozása Augustinus bölceletének különös feszültséget és eleveniséget ad.

A kételkedés szelleme uralkodott Augustinus gondolkodásán, amidőn rájött arra, hogy a boldogságra törekvő lélek a szkepticizmusnál meg nem állhat. A boldogságra törekvő akarat szemben áll a szkepticizmussal. Biztos igazságok nélkül a lélek meg nem nyugodhatik. Ilyen igazságok Augustinus szerint vannak; ilyenekre maga a kételkedésre való ráeszmélés elvezet. Hiszen a kételkedés az igazságért történik és aki kételkedik, annak végül is rá kell jönnie arra, hogy vannak kétségbevonhatatlan igazságok is. Mert még az is, aki mindenben kételkedik, abban nem kételkedhetik, hogy a kételkedő lélek létezik, így vezet el a kételkedésre való ráeszmélés Augustinusnál a szkepticizmus leküzdésére, biztos igazságok felismerésére, amelyeket a kételkedés többé ki nem kezdhet. Az első kétségbevonhatatlan igazság épp a lélek létezésének igazsága. Ha valakinek a külső világ realitása problematikusnak, vagy épp látszatnak is tűnik fel, a lélek önbizonyossága, egy szellemi lét realitása annak számára sem tagadható, mert kételkedése maga lelki tevékenység, lelki realitás. S a kételkedésben nemcsak akarat, hanem emlékezés és ítélet is megnyilvánul jeléül annak, hogy a lélek nem szétválasztható részekből áll, hanem egy szerves egység, amely minden lelki megnyilvánulásban egységesen jelen van. Ez Augustinus bölceleti lélektanának végeredménye.

Augustinus bölcelete élesen szemben áll a materializmussal, amely az anyagi világ bizonyosságából indul ki. Utóbbi Augustinus szerint kétségbevonható; de nem vonható sohasem kétségbe a lélek realitása, mert az akkor is fennáll, ha a lélek kételkedik. A modern bölcelet Descartestól tanulta meg, hogyan vezet a kételkedésre irányuló reflexió maga a kételkedő, tehát gondolkodó lény igazságára. Augustinus, a keresztyén filozófia megalapítója, Descartes előtt több mint ezer évvel rámutatott erre az útra és a lelki realitás igazságának bizonyosságára, amely minden más bizonyosságot megelőz és megalapoz.

De a lélek és annak bizonyossága Augustinus bölceletének csak egyik princípiuma, amelynél gondolkodónk nem nyugszik meg. Világnézete nem pusztán lélektan, hanem leküzdése minden egyoldalú pszichologizmusnak. A lélek nem áll magában, hanem Istenre irányul és csak benne nyugszik meg.

A híd pedig, amely a lélektől Istenhez vezet, az igazság fogalmában rejlik. Az igazság változatlan jellege az, ami miatt Augustinus nem maradhat meg a léleknél magánál, amelynek tudatában az igazságok jelentkeznek. Mert Augustinus tisztában volt az emberi lélek idői jellegével s ebből következő változóságával. Ha az igazságok csak az emberi lélekben léteznének, akkor az emberi lélekkel együtt meg is változnának és el is tűnnének, ami ellentmond az igazság változatlanságának. Az igazság változatlansága Augustinus szerint csak úgy magyarázható meg, ha az igazság nemcsak az emberi lélekben jelenik meg, hanem fennáll az emberi lélektől függetlenül is Isten tudatában, amely felette áll az időbeliségnek s ezért minden változásnak is. Az igazságok Isten örökkévaló tudatának a tartalmi, innen van változatlanságuk, míg az emberi lélek, amelynek ismeretében az igazságok megjelennek, maga változó.

Az emberi lélek időbelisége és az isteni tudat időfelettsége, más szóval örökkévalósága vezet el bennünket Augustinus időelméletére, bölcselők filozófiájának egyik legmélyebben szántó eredményére. Augustinus bölceleti időelmélete rámutat az időbeliségnek alávetett emberi lét különös, problematikus helyzetére. Problematikus az időbeliség lényege az idő folyamatának mind a három szakaszában: a múltban, a jelenben és a jövőben is. Hiszen létező valósággal, egy szóval egzisztenciával, csak a jelen pillanatban rendelkezünk. E jelen pillanat minden pillanatban múlttá válik, elmúlik és így már többé nem egzisztáló valóság. Az egyedül létező jelen pillanatra vonatkoztatva, a múlt tulajdonképp elmúlt, azaz nem létezik, hanem a semmivel egyenlő. Így tűnik el minden egzisztáló valóság, minden jelen pillanat, visszahozhatatlanul a semmibe és lesz múlt, ami már nem létezik. Jelen pillanatunk mögött ott ólalkodik a múlt, abba süllyed bele minden jelen pillanat és válik semmivé, azaz elmúlttá. De a jövő ontológiája sem mutat pozitívabb képet Augustinus időelméletének megvilágításában. Hiszen a jövő még nem jelen és ezért nem is egzisztáló realitás, hanem csak vágyaink vagy aggodalmas várakozásaink tárgya, a képzeleterő objektuma. Az egyedül egzisztáló jelen pillanatra vonatkoztatva a jövő sem realitás, hanem csak semmi, amelyből legfeljebb realitás lehet, ha jelenné válik. Így az időbeliség alá vetett emberi lélek realitása a jelen pillanatra van korlátozva s e jelen mögött rejlik a múlt, amelynek valósága elmúlt, azaz semmi, és e jelen előtt áll a jövő, ami még nincs, amelynek a valóságértéke szintén a semmivel azonos. A jelen pillanatban egzisztáló lélek két semmi, két *nihi* között áll. Az egyik semmiből a jövőből jönnek újabb és újabb tartalmak a jelenbe és válnak ezáltal egzisztáló valósággá. De ezeket a jelen tartalmakat minden pillanatban felfalja a másik semmi, a múlt, amely a jelen mögött áll és amelyben minden jelen belezuhan. Ha azután arra eszmélünk rá, hogy a két *nihi* határán álló jelen csak egy pillanat, úgy a jelenben egzisztáló valóság is

összezsugorodik egyetlen pillanatra és szinte a semmivel egyenlő. Ilyen különös, problematikus, bizonytalan az emberi egzisztencia az augustinusi időelmélet megvilágításában. Szinte lehetetlen itt *nem* gondolnunk a modern egzisztencialista bölcselethez, midőn az az emberi léttel kapcsolatban e lét semmiben való lebegéséről, a semmibe való beletartottságáról beszél.

Honnan jönnek azonban a tartalmak jelenünkbe a jövő felől és hová tűnnek el jelenünkben a múlt felé? A semmiből feltűnő és a semmibe letűnő tartalmak, amelyek egy pillanatban a jelent érintik, nem adnak magyarázatot világunk valóságára. Augustinus látja e kérdést és nem tér ki előle. Válasza az egyedüli válasz, amit a keresztyén bölcselő adhatott (s jobb választ a filozófia azóta sem tud). Augustinus szerint a megoldás Isten tudatában keresendő, amely nem időbeli tudat, mint az embernek a tudata. Ennélfogva Isten tudata nincs kötve a múlt, jelen és jövő folyamatához, hanem idő nélkül mindent egyszerre tartalmaz. Ami az emberi lélek számára múlt, az Isten számára nem múlt el; s ami az emberi lélek számára jövő, az Isten tudata számára szintén jelenvaló. Isten tudata örökkévaló jelen, míg az emberi tudat hozzá van kötve az időhöz és egy hármasszoros folyamatban, a jövő, jelen és múlt szakaszaiban fogja fel az isteni tudat tartalmát, amint az neki megnyilvánul. A lélek mögött ott áll Isten, az időbeliség mögött ott áll az örökkévalóság, az utóbbi az előbbinek a fundamentuma. Ez a belátás képesíti a keresztyén gondolkodót a nihilizmus leküzdésére.

E rövid fejtegetések nem vállalkoznak arra, hogy Augustinus roppant gazdagságú gondolatvilágát, legfőbb motívumaiban bár, felvázolják. Csak épp rámutathatnék még arra, hogy az időbeliségre irányuló érzéki ismeret mellett Augustinusnál különös problémát okoz a legfőbb létszféra megismerése, az Isten ismeretének problémája. Míg az érzéki megismerés területén Augustinus az emberi ismeret aktivitását hangsúlyozza, a legfőbb igazsággal szemben Augustinus szerint minden aktivitásnak el kell hallgatnia a megismerés terén is. Az emberi léleknek el kell csendesülnie, teljesen passzívnak kell lennie, ha az isteni igazság ismeretére vágyik. Csak ebben az esetben világít be az emberi lélekbe Isten igazsága, amely tehát nem a természetes megismerés útja, hanem egy természetfeletti megvilágosíttatásé. Hasonló dualisztikus szerkezetet mutat Augustinus bölcséleti etikája. Itt az emberi felelősség problémájából kiindulva Augustinus az akaratszabadság tanának a határozott védelmezője. Erről az indeterminizmusról lemond azonban Augustinus, midőn az isteni akarat abszolút kauzalitására gondol, amellyel szemben az emberi akarat függetlenségének nincs többé helye. E gondolatok végső konzekvenciája Augustinus tana a praedestinatoról, minden ember sorsának eleve elrendeléséről, amely mind a megváltottakra, mind a kárhozottakra vonatkozik. Isten birodalma gyermekeinek és a Sátán országa híveinek küzdelme a világtörténelem egész értelme is, amely Augustinus történetbölcsélete szerint legmélyebb lényegében üdvörténet s amely Isten birodalma (amely nem azonos az egyházzal, hanem a kiválasztottak láthatatlan közössége) győzelmével fog végződni.

Augustinus mélyen járó és problémákban gazdag bölcsélete a legnagyobb hatást tette a középkor gondolkodására s hatása ma sem szűnt teljesen meg. A modern filozófia a filozófia három nagy problémájából — Isten, világ, lélek — csak egy problémát vesz komolyan, a természet (a világ) problémáját s emellett háttérbe szorul benne a másik két téma, Isten és a lélek problémája. A modern bölcséleti kritika kifogásolja Augustinusnál, hogy a kozmológiai problémával kevésbé törődött. Ez tagadhatatlan. Augustinus bölcséletének ismerői azonban a modern filozófiával szemben a nem kevésbé jogosult kritikai megállapítást tehetik, hogy a modern filozófia a másik két nagy témát hanyagolta túlságosan el, Isten és a lélek problémáit. Az isteni fundamentumtól elszakadt, izolált ész és annak produktuma, a modern tudomány és filozófia — amelytől hosszú ideig az emberiség problémáinak a megváltását várták — mindinkább csődöt mondott ott, ahol az ember legmélyebb problémáinak megoldásáról van szó, és egy fenyegető nihilizmusba torkollik. Nem volna-e jó ismét Augustinushoz fordulni és az augustinusi témát, Isten igazságát és a lélek sorsát, komolyabban venni?

# GOTTFRIED BENN OLVASÁSA KÖZBEN

*„Jöjjetek”, 1957.*



Ma kezembe került Gottfried Benn önéletrajza. Érdeklődéssel olvastam. Rokonszenves volt híradása arról, hogy evangélikus papi családból származik és rokonszenves volt meghajlása az evangélikus lelkészi családok előtt, honnan szerinte a német szellemi élet nagyjai nagy számban származtak. Minden pátosztól tartózkodó, tárgyilagos stílusát is korszerűnek éreztem, A régi nemzedékek nemes pátosztát a hitleri propagandastílus hangossága után nem lehet folytatni. Aki ma ír, annak tartózkodnia kell minden patetikától; egyszerűen, tárgyilagosan, a tények hangján kell szólnia, akár a legnagyobbról, akár a legnagyobbnak a tagadásáról is legyen szó.

Gottfried Benn ateista. Míg azonban Nietzsche szenvedéllyel proklamálta Isten halálát és szenvedett saját ateizmusa miatt, Benn tárgyilagosan, az intellektualizmus hűvös hangján állapítja meg, hogy a Nagy Lényt — Istent — artistikai szempontból el kell vetni, mert a Nagy Lénynek rossz stílusa van. Márpedig Benn szellemi világában, ha szellemi világról Benn értelmében egyáltalában beszélhetünk, ahol minden bonckés alá kerül és minden elerőtlenedik, csak két dolog van, amit nem lehet kikezdeni, az artistika és a matematika. Érthető azért, ha Bennél Isten is, az egyedül kétségbe nem vonható mérték, a stilsztika alá vették és e mérlegen könnyűnek találtatik. Ez a benni ateizmus sajátossága.

Az ateizmus, amely az újkorban Nietzsche egyéniségében talált legszenvedélyesebb és legérdekesebb szóvivőjére, Gottfried Benn egyéniségében új, korszerű kifejezésre jutott. Nietzsche, Thomas Mann, Gottfried Benn a legfontosabb határhővei annak a folyamatnak, amely Istennek, az isteni szentségnek, az emberi életben való kiküszöbölésére irányul. Gottfried Benn, a dermatológus, míg egyik kezében az injekcióstűt tartja, mellyel luetikus betegeit kezeli, másik kezében tollát fogja, hogy minden illúziót elvetve és minden misztériumot felbontva szavakat írjon és szavakat elemezzon. Érzéseit lefojtva tárgyilagos hűvösséggel mindent alkotóelemeire bont. Intellektusa előtt már csak egyes szavak állanak, amelyeket nem köt egybe szent igazság, mély értelem, hanem csupán az artistika, a stilsztika formai törvényei. A káosszal szemben csak egy törvény alkot gátat, az esztétika törvényei. Ez Benn világképe *önéletrajzában foglalt vallomásai* alapján.

Benn az ateizmus nyugati formájának jellegzetes képviselője. Míg az orosz ateizmus képviselői, ahogy azok például Dosztojevszkijnél fellépnek, az érzelemtől fűtött meggyőződés szenvedélyességével vetik el az isteni irányítás és igazságszolgáltatás minden lehetőségét, Nyugaton egy orvos, Gottfried Benn, utasítja el nyugodt, tárgyilagos hangon, hűvösen az isteni igazság valóságát és húzódik vissza az esztétika világába. Az evangélikus papi háztól, ahonnan Benn kiindult, messze hajlott el. Messziben már nem is lehetséges. A modern ember szellemi élete felbomlásának, anarchiájának Németországban Benn egyénisége jelzi a csúcspontját. Függetlenül attól, hogy milyen nagy művész Benn, a költő, ezt kötelességünk minden kertelés nélkül megállapítani.

# GONDOLATOK DOSZTOJEVSZKIJ KERESZTYÉNSÉGÉRŐL

*„Jöjjetek”, 1958.*

„Mert nem beszédben áll az Istennek országa, hanem erőben" (1 Kor. 4, 20)

Senki sem vonja kétségbe, hogy Dosztojevszkij egyike a világirodalom legnagyobb alakjainak. Regényei a jellemzés művészetének, a lélektani analízisnek remekei. Rajtuk keresztül bepillantást nyerünk az emberi lény mélységeibe, az emberi élet titkos hajtóerőibe, amelyekre az átlagos pszichológia alig gondol. Aki például a bolsevizmus keletkezésének lélektani indokait keresi, Dosztojevszkij írásaiból többet tanulhat, mint száz más, átlagos szociológiai vagy történelmi munkából. Érthető, ha Dosztojevszkij hatása mérhetetlenül nagy. A művét alkotó motívumok tömkelege különféle értelmezésekre nyújt alkalmat, mint az élet maga, amelyet regényeiben megszólaltat.

Semmitől vissza nem riadó, erőszakos tettemberek és alázatos keresztyének egyaránt eszményképre találnak, ha Dosztojevszkij művében kutatnak. Bennünket most csak az a kérdés foglalkoztat, hogyan viszonyul Dosztojevszkij gondolatvilága a szovjetorosz diktatúrához és hogyan a nyugati keresztyénséghez.

Abban az időben, mikor Dosztojevszkij hatni kezdett, Nyugat-Európa polgári lelkében egy felületes optimizmus uralkodott. E polgárság élvezte a civilizáció vívmányait, hitt a haladásban és nem vett tudomást azokról a lefojtott erőkről, amelyek a látható történelmi események mögött rejtettek és az egész polgári világ fennállását fenyegették. A polgár biztosnak érezte annak a rendnek a fundamentumait, amelyben élt, biztos páholyból szemlélte azt a másik világot, amelyet Dosztojevszkij rajzolt. Egy világot, amely tele volt kiszámíthatatlan emberekkel, féltőrűekkel és démonokkal, kik egyik pillanatban megcsókolták társukat, hogy a másik pillanatban legyilkolják. A polgár számára a megszállottaknak e Dosztojevszkij által felidézett világa izgatószer, érdekes színdarab volt, amely változatosságot vitt bele a külső polgári rend unalmas megszokottságába. A polgár tapsolt a Dosztojevszkij által elővarázsolt színdarab alakjainak, azok kiszámíthatatlan természetének és tetteinek. Ki gondolt volna arra, hogy a kiszámíthatatlan démonok csókjaikkal és gyilkosjaikkal egyszer elhagyják a színpadot, történelmi valósággá lesznek, amelyek széttörik a polgári rend fundamentumait és sárba taposnak minden polgári erényt? — Nem könnyelműség volna-e azonban, ha a mai polgárság is gondtalanul tapsolna a dosztojevszkiji világszíndarab alakjainak?

A dosztojevszkiji világ irracionális, amelynek Dosztojevszkij hatalmas erejű írásművészete rendkívüli hatást biztosított, rendező elv és hatalom után kiáltott, amely utóbbi a bolsevizmus racionalista rendszerében jelent meg. E tény fényében úgy jelenik meg Dosztojevszkij gondolatvilága, mint a bolsevizmus előfutára és szálláskészítője. Dosztojevszkij irracionalista tézisére a bolsevizmus rendszere a racionalista ellentézist jelenti, amely utóbbi a tézisben felvetett kérdéseket elintézi és ezáltal a tézist felülmúlja.

Minderről sokat írtak már és még sokat is fognak írni. Bennünket azonban most csak az a kérdés érdekel, nem nyújt-e Dosztojevszkij műve más eszméket és erőket is a démonok megfékezésére — az erőszakon és a terroron kívül. Vagy ok nélkül ünneplik-e Dosztojevszkij művének tisztelői közül azok, akik az író keresztyén lelkületét bámulják? Nem találkozunk-e írásaiban megrendítően mély, keresztyén lelki megnyilvánulásokkal, az evangéliumi alázatosság, önfeláldozás, türelem és szeretet, egy szóval a kereszthordozás eleven példáival? E kérdésre választ adnak Dosztojevszkij regényeinek keresztyén alakjai, ahogy azok Dosztojevszkij hatalmas erejű írásai nyomán az emberiség lelkében élnek. Mégsem tudunk azonban ennél a válasznál véglegesen megállni. Dosztojevszkij összművének hatása más megítélést kíván. Míg az evangéliumok olvasása — pedig az evangéliumi realizmus is tud a démonok hatalmáról — megcsendesíti és felemeli lelkünket, Dosztojevszkij szellemi világa feldúlja az emberi lélek egyensúlyát s ezt a keresztyén motívumok, *ahogy* azok Dosztojevszkijnél jelentkeznek, nem tudják helyreállítani. Ha Nyugat új, lelki fundamentumon alapuló rendre vágyik a nihilizmus káoszával szemben, azt ne várja Dosztojevszkijtól, hanem forduljon az evangéliumhoz magához.

# KANT ÉS A THEOLÓGIA

*„Jöjjetek”, 1959.*

Kant (1724—1804) azok közé a filozófusok közé tartozik, akik ma is mélyen foglalkoztatják a filozófiai gondolkodást, talán mélyebben, mint minden más filozófus. Hatása nemcsak filozófiájának eredményeiben súlyos, de az ellenhatásokban is, amelyeket a kanti filozófia tételei és tendenciái kiváltottak. Nélküle nemcsak az ő szellemével rokon szellemű filozófusok, az úgynevezett kantiánusok és újkantiánusok nem érthetők meg, de olyan modern gondolkodók sem, mint például Nietzsche, vagy korunk „egzisztencializmusának” zászlóvivői, Jaspers és Heidegger. Aki a modern filozófia erőit és értékeit meg akarja érteni és róluk ítéletet akar mondani, nem lehet el Kant filozófiájának ismerete nélkül.

A „Jöjjetek” hasábjai szűkösek ahhoz, hogy e szellemi fórum olvasóinak Kant filozófiájának alapfogalmairól, és azok jelentőségéről részletesebb tájékoztatást nyújtsunk. Csak néhány alapmotívumra és filozófiai tendenciára fogunk itt rámutatni, hogy azok segítségével megjelöljük a vallásos igazság, a teológiai problematika helyét a kanti filozófia fogalmainak keretében.

Kant filozófiájának egyik legszembeűnőbb vonása abban rejlik, hogy megállapítja ismereti világunk embertani (antropológiai) meghatározottságát. Mit jelent ez? Más élőlények, például az emberhez viszonyítva kevésbé fejlett szervezettel rendelkező állatok, más képet alkotnak maguknak környezetükről, világukról, mint az ember a maga fejlettebb megismerő képessége alapján. Viszont gondolatban feltételezhetőek olyan lények is, például az angyalok, amelyek tökéletesebb intelligenciával rendelkeznek, mint az ember, nem lévén kötve az emberi érzékszervek, egyszóval az érzékiség korlátaihoz. Az utóbbiak világlátása megfelelőleg kell, hogy különbözzék az ember világszemléletétől. A világ, amelyet az ember megismer és a tényleges világnak tart, nem a világ, ahogy az magában véve fennáll, hanem csak az a világ, amely az emberi megismerő képesség, az ész formáiba befér. Más szóval: a dolgokat nem úgy ismerjük meg, ahogy azok önmagukban vannak, hanem úgy, ahogy azok a mi megismerő képességünk eleve megszabott formáiban megjelennek. A dolgokat, ahogy azok önmagukban vannak, Kant „Ding an sich”-nek nevezi, a dolgokat, ahogy azok a mi megismerő képességünk eleve megadott formáiban megjelennek, „Erscheinung”-nak, magyarul jelenségnek vagy tüneménynek. A mi világunk az emberi ész eleve megszabott (apriori) formáiban megjelenő tünemény, ez az, ami az emberi értelem által megismerhető. Ebből pedig az következik, hogy a világ dolgai magukban véve (Ding an sich), amelyeket a megismerhető jelenségek mögött felvesszünk, az emberi értelem számára nem ismerhetők meg. Nem ismerhetjük meg az önmagukban fennálló dolgok világát, mert nem tudjuk elhagyni, kikapcsolni értelmünk eleve megszabott formáit, más szóval: nem tudjuk átugrani az emberi értelmet. Ami pedig az értelem formáiban megjelenik mint ismereti tárgy, az pusztán jelenség. Az emberi értelem a maga eleve megszabott (apriori) formáival az érzéki világra, a fizikai természetre van szabva s e világban az emberi értelem sem Isten, sem szabad akaratot, sem halhatatlan lelket nem talál, hanem pusztán az oktörvény szigorú mechanizmusának alávetett tüneményeket. A metafizikai-teológiai problematikának ebben az összefüggésben nincsen helye.

Mindez nem azt jelenti, hogy Kant filozófiája az ateizmusra vezet és azzal lényegében véve azonos. Hiszen Kant nem Isten létét, az akarat szabadságát és a lélek halhatatlanságát tagadja, hanem pusztán azok megismerhetőségét az emberi értelem által. Isten, szabadság, halhatatlan lélek olyan magasztos fogalmak, melyekről az ember sohasem tud lemondani. Ha az emberi értelem nem tudja őket felfogni, az pusztán azt jelenti, hogy e fogalmak az emberi értelem határain túl fekszenek. Itt nyer különös jelentőséget az a tény, hogy Kant előzőleg különbséget tett a megismerhető jelenségek és a jelenségek mögött rejlő önmagukban való dolgok (Ding an sich) között, amelyek az értelem számára fel nem foghatók, meg nem ismerhetők. A világ a kanti filozófia értelmezése szerint több mint ismereti világ, nem merül ki az emberi értelem formáiban felfogható tüneményekben. A tünemények mögött ott rejlik a magukban való dolgok (Ding an sich) világa, amely meg nem ismerhető, de szükségképpen gondolandó s világunknak, túl az értelem határain, új dimenziót nyit a metafizika mélységeibe. Ebben a mélységben, amelyhez a korlátolt emberi értelem nem tud eljutni, keresendők a metafizika (teológia) magasztos fogalmai; Isten, szabadság és halhatatlanság. Utóbbiak Kantnál nem ismereti tárgyak, de az erkölcsi tudat posztulátumai s ezért oly bizonyosak, mint az erkölcsi tudat maga. Az erkölcsi tudat e szerint a vallás alapja.

A keresztyén kegyesség kétségtelenül nem elégedhetik meg Kant morálteológiájával. A keresztyén vallásos tudat számára Isten nem pusztán *morális posztulátumok* következménye, hanem a *vallásos tapasztalat* tárgya, amely Isten *metafizikai személyiségére* irányul és benne talál megnyugvást. De a keresztyén teológiai gondolkodásra nézve sem közömbös Kant tana világképünk emberi meghatározottságáról, az emberi értelem képességének elvi korlátairól és annak az értelemfeletti ismeretlen világnak (Ding an sich) *szükségképi felvételéről*, amely ismereti világunk minden jelensége mögött ott rejlik és gondolkodásunk számára mély metafizikai távlatokat nyit meg.

#### Jegyzet

Hogy a teológia problémája Kant filozófiájában más oldalról is meghatározható, kimutattam „Der zeitgemässe und der unzeitgemässe Kant” című tanulmányomban, amely a „Philosophisches Jahrbuch”-ban (64. évf., 1956) jelent meg.

# KERESZTYÉN MATERIALIZMUS...?

*„Jöjjetek”, 1960.*

A keresztyénség és a materializmus között folyó küzdelemben, amely küzdelem egész mai életünkre tudatosan, féltudatosan avagy éppen tudattalanul döntőleg kihat, nemcsak a magyarságnak, de a szabadság és emberiség minden hívének alapvető kérdése, van-e az anyanyelvűségen kívül más olyan elv, amelyre az ember elméletileg és gyakorlatilag is támaszkodhatik. E kérdés különösen kiéleződik, ha meggondoljuk, hogy a mai keresztyén modernizmus a lélek létét, vagy éppen annak halhatatlanságát éppoly csökkönnyösséggel és szenvedélyességgel tagadja, mint a materializmus. E keresztyén materializmus tana szerint az ember nem több, mint az emberi test, a lélek is pusztán a testnek egyik funkciója, amely a testi halál pillanatában teljesen megszűnik. Krisztus szava, mely a hívőknek örök életet (vita aeterna) ígér, a keresztyén materialisták szerint érvénytelen. Legfeljebb annyit hajlandók koncedálni a keresztyén materialisták, hogy a testi halál pillanatában megszűnt emberi élet a feltámadáskor újratekődik. Ez a félbeszakított örök élet (vita aeterna interrupta) tana. A keresztyén materialisták e szerint a testi halál bekövetkeztekor az egész embert a halálnak szolgáltatják ki, akárcsak a nem-keresztyén materialisták. Így súlytalanodik el a keresztyén materialisták tanában Krisztusnak a halált és annak hatalmát legyőző tette. Krisztus szava (János evangéliuma 10. 28): „És én örök életet adok nékik; és soha örökké el nem vesznek, és senki ki nem ragadja őket az én kezemből”, hiányzik az interruptisták bibliájából. Nem csoda, ha e modern keresztyén materializmus nem tud alapot és erőt adni a materializmus elleni küzdelemhez.

Változás e téren csak akkor remélhető, ha a keresztyénség szembefordul az interruptisták sötét és krisztusellenes tanával és újból ráeszmél Isten lélekvoltára (szellemvoltára), meg arra is, hogy az embernek lelke (szelleme) is van, hiszen az utóbbira vonatkozik Krisztus szava, amely Istennek a lélekben — és nem a testben — való imádását követeli. Csak e lélekelvűség, amelyre vonatkoztatva az anyag külső eszköz csupán, tud alapot és erőt adni a nyílt és a lappangó materializmus ellen való küzdelemhez. Ez ma az egész emberiség és benne a magyarságnak is a döntő kérdése. Ezért ne szűnjünk meg minden nyelven, drága magyar nyelvünkön is megvallani és hirdetni: Isten lélek és akik őt imádják, szükség hogy lélekben és igazságban imádják. A szabadság és emberiség zászlója — a magyar nép számára is — csak ezen az alapon vihető győzelemre.

# AZ ERKÖLCSI TÖRVÉNY SZÜKSÉGESSÉGE ÉS BÖLCSELETI JELENTŐSÉGE

*Az Embernek Próbája* (Hollandiai Mikes Kelemen Kör, 1976).



Az erkölcsi törvény az emberi lét egyik alaptörvénye. Nélküle emberi közösség nem állhat fenn, tagadása utat nyit az anarchiának. Szokások, hagyományok, divat szintén szabályozó jelentőséggel rendelkeznek az emberi közösségek életében, de míg az utóbbiak csoportok, népek, államok szerint tartalmilag különböznek egymástól, sőt ugyanazon közösség életében is az idők folyamán változnak, az erkölcsi törvény, ahogy azt a bölcseleti etikának újkori legjelentősebb képviselője Immanuel Kant kimutatta, szigorúan általános, szükségképi és változatlan törvény. Érvénye kiterjed minden emberre, sőt — ahogy Kant hozzáteszi — minden gondolkodó lényre. E szerint az emberben, e változó, mulandó valóságban van változatlan, örökkévaló is. Nemcsak a természeti törvényeknek van változatlan érvénye, változatlan érvényt kell tulajdonítanunk az erkölcsi törvénynek is. Fontos arra is gondolnunk, hogy e bölcseleti etika szerint csak egy erkölcsi törvény lehetséges, ebben rejlik az emberiség egységének és az erkölcsi rend egyetemes jellegének az alapja. Az erkölcsi törvény érvénye nem korlátozható egy fajra, egy nemzetre, egy államra sem, az erkölcsi törvény érvénye kiterjed az egész emberiségre. Az erkölcsi törvény címzettjei nem egy szűkebb emberi csoport („elit”) tagjai, hanem minden egyes ember. Ilyen értelemben beszélhetünk az erkölcsi törvény demokratikus jellegéről.

Az erkölcsi törvény, ahogy azt Kant megfogalmazta, nemcsak egyetemes érvényű, de számunkra egyúttal aktuális jelentőségű is. Korszerűsége nyilvánvaló, ha arra gondolunk, hogy a modern technika fejlődése következtében a Földünkön élő minden emberrel lényegében kapcsolatba jutottunk, közös feladat elé állítottunk. A velük való találkozás megköveteli tőlünk, hogy eltekintsünk a fajok, nemzetek, államok között fennálló különbségektől és a különféle vallások (kereszténység, mohamedanizmus, buddhizmus) egymástól eltérő tanaitól, nemkülönben az ateizmus hitvallásától is. Partnerünk ma minden gondolkodó lény, amely az ember képét viseli magán. Minden emberrel összeköt bennünket Kant bölcseleti etikája értelmében a tiszta ész, amely emberi létünk egyik alkotó eleme. Az ember eszes-érzéki lény, a tiszta észben benne rejlik a változatlan érvényű és szigorúan általános erkölcsi törvény. Ahogy a matematika törvényei, melyeket a tiszta (elméleti) észnek köszönhetünk, mindenütt és minden gondolkodó lényre érvényesek, így kell érvényesnek tekintenünk mindenütt az erkölcsi törvényt is, amely a tiszta gyakorlati ész produktuma. Ezen az alapon találkozhatunk és tárgyalhatunk minden emberrel s beszélhetünk közös kötelezettségről, amely közöttünk fennáll. A tiszta ész tartalmazza magában az erkölcsi törvényt, azt az *erkölcsi minimumot*, amelyre eszes lények egyedül támaszkodhatnak, ha egyéb eredetű erkölcsi befolyások nem jöhetnek számításba.

Kant etikája humanista etika, pusztán arra támaszkodik, ami az emberben benne van, a tiszta észre és az abban rejlő törvényre. Transzcendens, világfeletti, teológiai garanciákról lemond s nem hivatkozik az állami hatalmak kényszerítő erejére sem. Erkölcsi jelentőséget csak olyan cselekedeteknek tulajdonít, amelyek a tiszta gyakorlati észben, az erkölcsi tudatban, a „lelkismeretben” gyökereznek. Az erkölcsi törvény a kötelesség fogalmában konkretizálódik. Minden egyes embertől csak azt követeli, hogy kötelességét teljesítse. Ha az egyén az erkölcsi törvénynek aláveti magát, cselekedete jónak minősül a törvény által. A szigorúan általános, szükségképi és változatlan erkölcsi törvény cselekedeteink jóságának előfeltétele és meghatározó alapja. A vele való szembehelyezkedés erkölcsileg negatív minősítést von maga után. Mindebből következik a kötelesség fogalmának meghatározása Kant etikájában: a kötelesség a cselekedet szükségképisége, amely a törvény iránti tiszteletből fakad. A törvény iránti tisztelet az egyedüli érzélem, amely Kant etikájában helyet talál. Különben az érzelmek nem képezhetik az etika alapját, mert ingatagságuk alkalmatlanná teszi őket egy változatlan érvényű erkölcsi törvény megalapozására. A kanti etika nem emocionális etika, a tiszta ész által megalapozott erkölcsi törvény egy racionalista etikát eredményez. Az erkölcsi törvény az ész, a tudat törvénye és nem az érzelmek folyománya. Ebből következik, hogy Kant a tudatalatti fogalmának sem ad szerepet az erkölcsi törvény megalapozásánál, bár a tudatalatti jelentőségével egyébként tisztában van és a „Tiszta ész bírálatában” a képzeleterő ismeretelméleti bevezetésénél igénybe veszi. Az erkölcsi törvény nála az ész, a tudat fényében jelenik meg és nem a tudatalatti homályában. A tudat, amelynek az erkölcsi törvényt köszönhetjük, általános tudat, egyén feletti tudat, amely az egyéni önkény követeléseit, szeszélyeit kizárja.

Mindez nem jelenti azt, hogy az egyén, az individuum elveszti jelentőségét Kant etikájában. A törvény általánosságának és szükségképiségeinek megalapozásánál az individuum nem játszhat szerepet, de a kanti etika előfeltételei közé tartozik a cselekvés fogalma, amelyet egyedül az egyes ember, az individuum hajthat végre. A változatlan törvény, a tiszta gyakorlati ész cselekvést követel az emberektől, akik mint individuumok cselekedni tudnak és cselekvésre szólíthatnak fel az erkölcsi törvény, a kötelesség parancsa, a feltétlen parancs (kategorikus imperatívusz) értelmében. Az ember mint eszes-érzéki lény az érzéki jelenségek világában cselekedni tud és cselekvésre van kötelezve a feltétlen erkölcsi parancs szerint.

Hogy lehetséges az, hogy a természet törvényeit nem léphetjük át, míg az erkölcsi törvényt az ember félretelhetjük és azt gyakran meg is teszi? E kérdés megválaszolása nem egyszerű, ha arra gondolunk, hogy a kritizmus bölcseletében az ész mindig szükségképiséget jelent. Szükségképi a természet törvénye is és szükségképi az erkölcsi törvénye is. A kérdés megválaszolása abban a különbségben keresendő, amelyet a kénytelen szükségképisége és a kellő világ szükségképisége között tehetünk. A természeti törvény a kénytelen szükségképiséggel jár együtt, az ember kénytelen követni sub poena non existentiae (a

megsemmisülés büntetése alatt). Ha a természet törvényét nem respektáljuk, magunkat gyöngítjük, sőt el is pusztítjuk. Az erkölcs törvénye, ahogy az pl. a Tízparancsolat követeléseiben jelentkezik (ne ölj!...), mindenkor átléphető. Itt nem valósággal, természeti törvénnyel állunk szemben, hanem parancsokkal, amelyek azt mondják nekünk, amit tennünk kell. A kellőség szükségképisége nem azonos a kénytelenség, a fizikai kényszer szükségképiségével. Mindez a szabadság fogalmával függ össze, amellyel az ember mint sajátos lény rendelkezik, amellyel az embernek rendelkeznie kell. Pontosabb választ a szabadság problémájára csak e tanulmány végén adhatunk.

Az egyes ember, az individuum, cselekvéseiben két egymástól különböző természetű hatásnak van kitéve. Az ember mint eszes-érzéki lény magában hordja eszes természetét alapján az erkölcsi törvényt, a kötelességteljesítés parancsát és egyúttal az érzéki természetű motívumokat, amelyek a kötelességteljesítés törvényével szembe állanak. Ezért nyilatkozik meg az erkölcsi törvény parancs (imperatívusz) formájában. Egy feltétlen parancs követeli tőlünk, hogy az érzéki motívumok leküzdésével, az érzéki eredetű boldogságvágy elnyomásával kötelességünket teljesítsük. E parancs feltétlen, hiszen az észből indul ki és ezért eszes ember kétségbe nem vonhatja. Kant etikájában az ész a legfelsőbb fórum, parancsa ezért végső parancs, amely magasabb fórum elé nem fellebbezhető meg. A tevékeny ember magában hordozza az erkölcsi törvényt, a kategorikus imperatívuszt, a lelkiismeretet. Ha ellene cselekszik, a lelkiismeret-furdalása kíséri akkor is, ha mások hajlandók ettől felmenteni. Az erkölcsi tudat, a lelkiismeret nem a többség véleménye, nem szavazási eredmény. Pilátus Krisztust a többség követelményei alapján ítélte halálra.

Az ember sajátos helyzetét jobban megértjük, ha olyan lényekkel hasonlítjuk össze, akik nem két egymástól különböző természetű motívum hatása alatt cselekednek, hanem egyszerű lények, akik csak egyfajta motiváció hatásai alatt tevékenyek. Ebből a szempontból Kant példáját követve először az angyalokra kell gondolnunk, akik Kant terminológiáját használva csak értelmi természettel rendelkeznek, tehát minden érzéki hatástól távolállónak gondolandók. Ha az angyalok jót tesznek, akkor csak saját természetüket követik, másként nem cselekedhetnek. Állapotuk a szentség kifejezésével jellemezhető. Hasonló állapotban van az állatok világa is. Az állatok szintén csak egyfajta determinációnak, érzéki motívumoknak (ösztönöknek) vannak kitéve. Ha cselekednek, érzéki természetüknek tesznek eleget. Életük nyugalma és természetessége ezzel az egyfajta determinációval függ össze. Nem ok nélkül tulajdonít Berdiajev az állatoknak angyali természetet. Az ember az egyedüli lény, amely mind észbeli, mind érzéki hatásoknak van kitéve s ezért hordoznia kell a kétfajta determinációból fakadó feszültséget. E feszültség emberi létünk dualisztikus struktúrájának következménye, amelytől meg nem szabadulhatunk. Kant etikája csak egyet követel az embertől, a kötelesség teljesítését. Az utóbbi követése ad az emberi életnek értelmet. Kötelességeink pedig földi életünkre szorítkoznak, nem metafizikai álmokra köteleznek, amelyekről Kant az embert vissza akarja tartani.

A kötelesség fogalmával függ össze etikájának formalisztikus jellege. Az etika csak a kötelesség teljesítését követeli, de lemond a kötelességek tartalmi különféleségének megjelöléséről. Az egyes emberre, az individuumra van bízva dönteni arról, mi a kötelessége adott körülmények között. Kant etikája nem szabálygyűjtemény, nem kazuisztika, hanem egy általános parancs, a kategorikus imperatívusz etikája. Az egyes ember, a törekeny és mulandó ember egy örök érvényű parancs alatt áll és cselekednie kell anélkül, hogy más fórumokhoz fordulhatna. Sem az egyház, sem az állam, sem a párt nem biztosítanak arról, hogy adott esetben mit kell tennünk, ha a jót akarjuk. Az erkölcsi törvénynek, a kategorikus imperatívusznak formai jellegűnek kell lennie, hogy minden cselekedetet befogadhasson, pontosabban, hogy minden cselekedetet erkölcsi minőséggel láthasson el. Az erkölcsi törvény szigorú általánossága és formai jellege szorosan összefüggnek egymással.

Az erkölcsi törvény meghatározásának első formulája Kant etikájában a következőképp hangzik: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája az általános törvényhozás elve lehessen.” Az erkölcsi törvénynek ez első meghatározása az egyént az általánosság alá rendeli, de általánosság alatt nem empirikus általánosságot, nem valószínűséget ért, hanem szigorú általánosságot, amely minden egyéni önkényt kizár. E meghatározás olyan fundamentumra akar rámutatni, amerre feltétlenül építhetünk. A tiszta gyakorlati ész ezen törvénye minden önkényt és minden kivételezést elutasít. Az erkölcsi törvény ezen első formulázásában Kant etikájának formalizmusa különösen szembeötlő. A döntések előtt álló emberi léleknek ez az első formulázás, amely a kötelességteljesítést csak általában írja elő, kevés. Ezen a hiányon kívánt Kant segíteni a kategorikus imperatívusz második formulájával, melyben az erkölcsi követelések végső céljaul az emberiséget írja elő: „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind a magad személyében, mind minden egyes más személyben is mindig egyúttal célnak, soha pusztán eszköznek tekintsd.” Az általános itt, mint az általános emberi (humanitás) nyer meghatározást. E megfogalmazásban az általános az emberiségre és emberségre vonatkozik s nyer konkrét meghatározást. Az ember itt öncéllá deklarálódik és személyneven különböztetik meg a tárgytól, a dolgoktól. A személynek Kant önérteket, méltóságot tulajdonít. Míg a tárgyaknak ára van és csereértékkel rendelkeznek, az egyén, minden egyes ember, személy, amely egyedülálló méltósággal rendelkezik. Embervásár, rabszolgaság ellenkezik az erkölcsi törvénnyel. Az etikai humanizmus középpontjában az ember mint öncél kerül, amely minden méltatlan

bánásmódtól megvédendő. — A harmadik és utolsó megfogalmazásban Kant a célok birodalmáról beszél (das Reich der Zwecke), amelyben öntörvényűség (autonómia) uralkodik és idegen törvények uralma (heteronómia) elutasítatik. A célok birodalma, mint az eszes lények világa gondolandó, ahol mindnyájan részt vesznek a törvényhozásban. A célok birodalma a valóságban nem található, hanem a valóság számára csak egy feladat, amely felé egy végtelen processzusban kell közelednünk.

Az etika nem fejezhető be a szabadság fogalmának tisztázása nélkül. A szabadság fogalmának tisztázását megnehezíti Kant „A tiszta ész bírálata” által, ahol a tárgyias (objektív) ismeret tárgyait a matematikára és fizikára korlátozza. A tárgyias ismeretek előfeltételei az érzékiség, amely a tárgyias ismeretek tartalmát szolgáltatja, és a tiszta (elméleti) ész (Kant kifejezésével legtöbbször mint értelem jelölve), amelynek kategoriális törvényei az érzéki tartalmakat ismereti tárgyakká formálják. A metafizikai valóság három fogalma: az akarat szabadsága, a lélek halhatatlansága és Isten léte, mint feltétlen valóságok, nem találhatók a természeti jelenségek érzéki világában, ezért nem is formálhatók ismereti tárgyakká az értelem kategóriái által. A legfőbb fogalmak az értelem által fel nem foghatók, mint abszolút valóságok Kant által eszméknek nevezetnek. A három metafizikai eszme: szabad akarat, halhatatlan lélek, Isten léte, gondolhatók s az emberi gondolkodás legfőbb magasságát jelentik, de meg nem ismerhetők. Az emberi gondolkodás magasabbra visz, mint a tudományos ismeret. Az emberi gondolkodás olyan magasságra utal, amely feljebb van, mint a tudományos megismerés. Midőn Kant a természeti jelenségek (mundus sensibilis) mögött a magában való dolgok (Ding an sich) világát felveszi, egy olyan dimenzióra utal, hová a tudományos ismeret be nem hatolhat. A természet jelenségei mögött a magában való dolgok világát szükségképpen fel kell venni s e világ Kant által mondus intelligibilisnek nevezetnek. De e világ nem tudományos ismeretek tárgya, hanem egy ismeretlen és elvileg megismerhetetlen terület, mely mind az érzékiségtől, mind az értelem kategoriális törvényeitől távol tartandó. Midőn Kant a magában való dolgok világát mint szükségképi gondolatot felveszi, egy olyan gondolati sémát teremt, hová a tudományos ismeret által elveszített legfőbb gondolatok, metafizikai eszmék, ha nem is mint ismereti tárgyak, de mint a gondolkodás által posztulált eszmék ontológiailag elhelyezhetők. A három metafizikai eszme közül az etika számára különös fontossága van a szabad akarat eszméjének, míg a két másik eszme a kanti etikának nem követlen előfeltétele.

A szabad akarat eszméje a természeti jelenségek világában nem helyezhető el, mert ott a kauzalitás kategóriája uralkodik, amely minden, térben és időben megjelenő jelenséget a maga uralma alá vet. Ahol az ok és okozat közötti szükségképi kapcsolat törvénye uralkodik, ott a szabad akarat eszméjének nincsen helye. A természeti jelenségek mind a fizika tudományának tárgyai, ezért pusztán mechanizmusnak tekinthetők, így az ember is, amíg az ember pusztán a fizikai ismeret tárgya. Midőn az ember olyan megítélés alá esik, ahol magatartása felelősséggel jár és erkölcsi megítélés tárgyává lesz, akkor az ember intelligibilis karaktere ítéltetik meg, tehát a magában való dolgok ismeretlen területére utaltatik. A kategóriák, köztük a kauzalitás kategóriája is, csak az érzéki jelenségek világában bírnak érvénnyel, a nem érzéki világ, a magában való dolgok világa ellenben az öntörvény érvényétől szabadnak gondolható, így jutunk a magában való dolgokra vonatkoztatva a szabadság eszméjére, mint a kauzalitás törvényének kényszerétől független gondolatra. Az akarat szabadsága ilyen értelemben ellentmondás nélkül gondolható. Röviden: az ember mint tapasztalati (empirikus) karakter az öntörvény uralma alatt áll és ennek folytán determinált, az ember mint intelligibilis karakter az öntörvény kényszerétől független, magában való dolgok világára vonatkoztatandó. Ha erkölcsi követeléseket állítunk, kötelezettségekről beszélünk, ennek csak az intelligibilis karakterre vonatkoztatva van értelme. Vaihinger „A mintha filozófiája” című művére gondolva azt is mondhatjuk, morális megítélésnél úgy tekintjük az embert, mintha az akarata szabad volna. Kant posztulátumokra felépített metafizikája, etikájának kiegészítése, mélyebb erkölcsi komolyságra utal. A legnagyobb gondolatokat, a metafizikai eszmék valóságát erkölcsi posztulátumokra építi fel.

# EBERHARD GRISEBACH

*Magyar Műhely, 1977.*

Eberhard Grisebach (1880—1945) a modern szellemiség egyik magányos és elfelejtett úttörője; eredetiségét és jelentőségét kortársai nem ismerték fel, a német szakfilozófia nem foglalkozott vele. Csak 1931-ben kapott tanszéket, hazáján kívül, Svájcban, a zürichi egyetemen, de a filozófiatörténet mind a mai napig adós maradt azzal, hogy kijelölje helyét a modern európai gondolkodás történetében.

A Sztoa és Kant után Grisebach volt az, aki főművében (*Gegenwart, eine kritische Ethik, 1928*) felvázolta egy széles etikai koncepció körvonalait. De amíg a sztoikus etika és a kanti etika végső fokon normatív rendszernek tekinthető,<sup>1</sup> Grisebach a norma és a rendszer helyett kiindulópontul a jelent választja, a norma által meghatározott etikával szembeállítja a normát és rendszert megzavaró, „meglepő”, a jelen szituáció által meghatározott etikát.

Grisebach gondolatvilága az egzisztencializmussal párhuzamosan alakult ki, egyes következtetései azonban az egzisztencializmuson túlmutatva, a mai modern életérzést fogalmazzák meg; társadalomkritikája például Marcuséra és Iván Illichre is emlékeztet és a mai ifjúság forradalmiságának nyújt szellemtörténeti hátteret és morális alapot.

\*

Az emberekre Grisebach szerint az jellemző, hogy belső világban élnek, látszatvilágban, álmovilágban, olyan harmonikus rendszerben, amelyet önmaguknak köszönhetnek. A bensőségnek, amelyben az emberi én kibontakozik, nincsenek határai; a bensőségben folytatott élet magának az emberi ének, az „egoitás”-nak, az uralomvágnak a kibontakozása, amely nem ismer határokat. A valóságos, véges egzisztenciát ily módon nem vesszük észre, túlnézünk rajta, az emberi élet sürgető problémáját meghamisítjuk, kiszorítjuk tudatunkból, saját énünk, önmagunk miatt, mert a magunkalkotta rendszerben szeretnénk maradni, távol minden zavarástól, amely a külvilágból jöhet. A művelt ember visszahúzódik a tudományba, amelyet saját énjével alkot és amely emlékekből áll; élvezi az emlékek bensőséges világát, amely határtalan körhöz hasonlítható és amely semmi végelességre nem kényszerít. A műveltek világa az emlékek, az álmok, a múlt világa; hiányzik a jelen valósága és ezért hiányzik a véges, etikai egzisztencia. A művelt ember valósága határtalan és ezért felelősségtelen: csak a rendszer fontos és a rendszer fenntartása, mert az biztosítja a külső zavarásoktól mentes élvezetet. De etikailag nemcsak a művelt embert veszélyezteti az önnön éne által alkotott rendszer, amely kizárja őt a véges, etikai egzisztenciából, hanem a proletárt is, aki a jelent feláldozza a jövőnek és tele van a jövőre irányuló várakozással. Ha a kritikai etika az etikai egzisztencia tulajdonképpen problémájának a jelent tartja, akkor fel kell vennie a küzdelmet a bensőségesség egyoldalúságával és a jelent olyan szituációként kell felfognia, amelyben az ént, önkibontakozása során, a külső világ korlátozza: az én itt határba ütközik. Az etikai problematika helyét a külsőségesség, a transzcendencia adja meg, amely a bensőségesség körforgását gátolja és zavarja. Ha az állam, az egyház, a nevelő, etikai egzisztenciát akar teremteni, akkor le kell mondani dogmatikus rendszerekről. A kritikai etika lemond harmonikus rendszerekről, álmovilágról és etikai egzisztenciára törekszik ebben a világban, ahol a bensőségességnek mindig külső tényező szab határt. A kritikai etika előkészítői e harcban; Kant filozófiája és a Luther által megindított egyházi mozgalom.

Grisebach kritikai etikája a következőkben arra hívja fel figyelmünket, hogy a mindennapi nyelvben a tudomány szokásos terminológiájával a kritikai etika tárgyát, mármint a jelent, sem körülhatárolni, de még érinteni sem tudjuk. A nyelv, amelyben kérdéseinket feltesszük, a válaszokat már meghatározott irányba vezeti és minden meglepetést kizár. Amiről megszokott nyelven, közvetlenül beszélni tudunk, azt saját lényünk tulajdonságai eleve meghatározzák. Hasonló a helyzet a válaszokkal, a válaszok jellegét illetően, amelyeket a megkérdezettől kapunk. Minden ember más, mint minden más ember, minden ember különbözik minden más embertől: ebből kell kiindulnunk. Absztrakt fogalmat tudunk ugyan alkotni az emberről, s ezt a fogalmat alkalmazni, hogy megteremtjük a tudomány közös világát. Ez a világ azonban emlékek és álmok világa, amelyet a tudomány terminológiájának a segítségével rendeztünk és foglaltunk rendszerbe. Ebből a világból hiányzik a jelen, a kritikai etika alapproblémája. A jelenről, amely kizárólag a mondás és az ellentmondás össze-nem-egyeztethető valóságában nyilatkozik meg, csak közvetve, indirekt módon tudunk beszélni. Arra sem szabad itt gondolnunk, hogy a tétel és az ellentétel eleve kiszámítható dialektikát jelentenek. Az utóbbi tudományos módszer volna, amely, mint láttuk, csak az emlékek világában alkalmazható. A mondás és az ellentmondás össze-nem-egyeztethetősége Grisebach kritikai etikájában sem saját lényünk identitására, sem a logikailag eleve kiszámítható dialektika módszerére nem vezethető vissza. A mondás és az ellentmondás össze-nem-egyeztethetősége a valóságos tapasztalatra utal, amely magát az

<sup>1</sup> Kant etikájához lásd az előző tanulmányt; két tanulmányom alapproblémája összefügg.

ismeretet részesíti meglepetésben. Ezért semmiféle elmélet (teória) — a különböző etikai rendszerek lényegükben elméletek — nem tudja biztosítani a jelenben az etikai egzisztenciát. A gyakorlat nem egyszerűen az elmélet magától értetődő etikai következménye. Az elmélet segíthet abban, hogy emlékeinket rendezzük, de az elméletnek csak ez a technikai, az emlékek világát érintő jelentősége van. Etikai egzisztencia, vagy éppen etikai javulás a legszebb elmélet megalkotása révén sem biztosítható. A jelen nem az ismeret tárgya; a jelen határt szab, olyan váratlan tapasztalat, amely az ismeretet meglepi és felfüggeszti. A jelen a bensőségesség végtelén körforgását megszakítja, megakasztja: a végesség mutatkozik meg így és csak ennek van etikai jelentősége. A kritikai etika eszerint mindig kellemetlen, hivatlan vendégként jelentkezik, mint szép álmok rombolója: arra int, hogy járjunk a valóság útján, mondjunk le a rendszerekről, hiszen azok önnön lényegünkből származnak és kizárják a zavaró jelent.

Az emberi természet ingadozó. Az ember a tudomány vagy a mítosz humanisztikus világában él. Tudomány és mítosz egyaránt saját énünk megnyilatkozása, kibontakozása, mindkettő saját énünk emlékképeiből áll, mindkettő az emlékek korlátlan, határtalan körében mozog. Az emlékeiben élő ember Grisebach szerint örökké a múltban él, hiányzik életéből a jelen valósága. Saját énünkből kiindulva nem érhetjük el a jelen valóságát. Saját énünk lényege ellentmondást nem tűrő rendszerben nyilatkozik meg, amely egységet és folytonosságot biztosít számunkra. Jelen csak kívülről jövő ellentmondástól várható — amidőn a megszólaló embernek a vele szemben álló a valóságban ellentmond. Grisebach kritikai etikájában a valóság mindig személyes jellegű; személyek találkozásának valósága, amikor is a megszólaló és a vele szemben álló egymásnak ellentmondanak. Tudomány és mítosz mindig az emlékek humanisztikus világában marad. Csak annyi közöttük a különbség, hogy a tudomány fogalmakat alkot, a mítosz pedig képekben szólal meg. Mindkettő saját magunk önző lényegének megnyilatkozása. A tudományról Grisebach szó szerint a következőket mondja: „Die Wissenschaft spricht ein rücksichtsloses, das Gegenüber beherrschendes Wort (...) Es handelt sich also auch hier um ein rücksichtloses, monarchisches, monologisches Wort, das aus sich selbst und für sich selbst gesprochen wird und sogar auf Beherrschung der Ideen und Zwecke(...) abzielt" (94. és köv. o.) „A tudomány kíméletlen, monarchikus, monológjellegű nyelvet beszél, amely uralkodik a vele szemben állón. E beszéd saját magától és saját magáért szólal meg és arra törekszik, hogy még az eszméket és célokat is uralma alá hajtsa." A jelen valósága nem érhető el, etikai egzisztencia nem biztosítható sem tudománnyal, sem mítosszal. Állam, egyetem, iskola humanisztikus világot építenek ugyan ki, de nem tudnak etikai egzisztenciát teremteni, nem tudják uralmuk alá vetni a jelent. Uralkodásuk területe az emlékek világára szorítkozik. A mítosztól továbbmenőleg Grisebach szó szerint a következőket mondja: „Der Mythos spricht sein Wort nicht weniger rücksichtslos mit monarchistischer Tendenz monologisch zwecks Beherrschung jedes Widerspruchs. Auch hier wird auf Vollständigkeit, Einheitlichkeit, Kontinuität und Widerspruchslosigkeit gesehen, wie bei der Wissenschaft." (105. o.) „A mítosz szava nem kevésbé kíméletlen monarchikus monológ, mint a tudomány szava. Célja minden ellentmondás letörése, iga alá hajtása. Itt is csak a teljesség, egységesség, folytonosság és ellentmondásnélküliség a fontos." A katolikus egyház — mint világegyház és egyetemes monarchia — Grisebach szemében — a humanizmus megnyilvánulása. A protestantizmusra jellemző a protestálás, mindenféle mítosz elutasítása. Grisebach szavait idézve: „Der echte Protestantismus kann (...) kein Programm bedeuten. Er ist im doppelten Sinn eine kritische Haltung, denn er übt Kritik an der Selbstüberheblichkeit des Humanismus, er durchschaut die Hohlheit der Quellen des Mythos und der Wissenschaft, und damit überschätzt er auch nicht seine eigene wissenschaftliche Vorarbeit." (126. o.) „A protestantizmus nem jelent programot, nem jelenthet programot. Alapjában véve kétszeresen is kritikai magatartás, hiszen bírálja a humanizmus beképzelttségét, bevilágít a mítosz és a tudomány forrásainak ürességébe, és így nem becsüli túl saját maga tudományos előmunkálatait sem."

A léttel ellentétben a jelen mint változás jellemezhető. A változást azonban nem szabad fejlődésnek tekinteni. Ha a változást az ismeret segítségével fejlődésnek tekintjük, akkor mint megismerő lények az emlékezés világába, a látszatvalóságba zuhanunk vissza, amelyet, természetesen, az ismeret segítségével rendezhetünk. Ez utóbbi esetben a valóságot, mint a jelenben lévő valóságot, elvettük. A jelen valóság nem vezethető le az ismeretből. Az ismeret igazsága Grisebach kritikai etikája értelmében nem garancia arra nézve, hogy az etikai valóság jelen van. Az igazság Grisebach etikája szerint kétértelmű. A valóság (a lét) etikai értelemben csak mint két személy közti probléma nyilvánulhat meg (apa és fiú, tanító és tanítvány, házastársak stb. viszonyában), amikor e találkozásban a mondás és az ellentmondás a jelenben egymásba ütköznek. Ezt a problémát világítják meg a következő, Grisebach kritikai etikájából magyarrá fordított idézetek.

„Ha az ismerettel ellenkezik valami, ami az ismeretet kétségbe vonja, a gyakorlati pedagógusnak hallgatnia kell és el kell viselnie a tapasztalatot anélkül, hogy arról fogalma volna. Itt már a gyermeklélektan sem segít. Ezzel a hallgatással kell megelégednünk mint válasszal. Ember emberhez való viszonya ezután már nem uralmi viszony és nem az emlékezet tárgya. Valóságos ellentmondás korlátozza az ismeretet, s ezért az ismeret válságba jut. Az oktató e különleges ellentmondás miatt azt tapasztalja, hogy minden fogalom és minden kép elégtelen, mert a kívülről jövő korlátozás az ismeretet mindig kritikus, új és váratlan

helyzetbe hozza. Az elméleti zavar beismeréséhez kapcsolódik ítélet, a tapasztalathoz nem. Amit elméletileg beismerünk, az pusztán annyi, hogy az ismeret egy adott esetben valóságban van. Mi magunk jutunk kutyaszorítóba az ellentmondás miatt és tétetünk felelőssé az adott esetben. Ezzel a jelen szűkös területe két egymással szembenálló és egymással szembefeszülő ember személyében adva van. Ez azért problematikus, mert a jelen pillanatra vonatkozólag minden mértékegység csődöt mond. A pillanatot: a jelen szűkösségében két egymással találkozó személy valóságos szembepillantása, akik maguk alkotják az időpillanatot határait, A tudományos megismerés híveinek közössége szétesik. A valóságban egy teljesen másfajta közösség problémája bukkan fel. Az egyenlőség helyére a résztvevő személyek különbsége lép. Az előzetes megismerés vágya elveszti értelmét, mert előfeltételei már nem érvényesek, ellentmond nekik a tapasztalat. A nem-logikusnak vagy irracionálisnak is ellentmond a véletlen tapasztalat."

Ratio és causa, tudományos ismeret és misztika nem egyesíthetők egymással, viszonyuk az antitézis. Ennek következtében pozitív etikai tan Grisebach kritikai etikája értelmében nem lehetséges. „De az etikai valóság talán oly módon lehetséges, hogy nem beszélünk róla, hogy lemondunk tudományos értelmezéséről”, mondja Grisebach. — Mire kell most már gondolnunk, ha Grisebach kritikai etikájának problémáját nem akarjuk félreérteni? Nem szabad azt hinnünk, hogy egy kétségbeesett embernek, akivel találkozunk és aki elől nem tudunk kitérni, személyiségünkkel, valamilyen tannal, fogalommal vagy képpel segíteni tudunk. A kétségbeesett emberen semmiféle tanítás, semmiféle szabály, semmiféle rendszer nem segít. Egyedülálló helyzet két ember találkozása, amikor is minden szó és minden múltból származó emlékre, jövőre vagy valamilyen célra utaló apellálás hatástalan, a semmibe hullik. Ez a helyzet a zavar szóval jellemezhető, zavarban vagyunk a jelenben, ez a véges, a másikkal szemben álló ember valóságos helyzete. Ez az egyetlen állandó az emberi élet állhatatlanságában. Minden ember állhatatlan és szívesen menekül az emlékek végtelen körébe, körforgásába, vagy a jövő utópiáitól vár segítséget. Az állhatatlanság az ember saját (önnön lényegéből származó) eszközeivel nem szüntethető meg. Állandóságra az egyén csak akkor talál, ha egy másik ember, egy másik egyéniség lép szembe vele és kimutatja kétségbeesését. A két állhatatlan lény megáll, állandóságot nyer azáltal, hogy egymást körforgásukban zavarják, egymást megállítják, egymást zavarba hozzák. Az etikai egzisztencia ott van a találkozás zavarában, két egymással nem-egyenlő lény kikerülhetetlen találkozásában. A szabályok, tanácsok itt hatástalanok, a zavart nem lehet feloldani és nem lehet elkerülni, a zavart el kell viselni. Etikai helyzet semmilyen rendszeren belül nem adódik, mindig a véletlen eredménye. A véletlen az etikai valóság létrehozója. A szerénytelen (énjéből fakadóan szerénytelen) ember megállásra kényszerül, a másik ember valóságos ellentmondásaiban határra talál, amely korlátozza uralomvágyát. Az etikai egzisztencia véges lények világa, ahol a véges lények végsőséget és határt találnak, midőn a mondás és ellentmondás viszonyában egymást kölcsönösen korlátozzák.

A kritikai etika valóságos problémájáról, a jelenről, nem lehet közvetlenül beszélni. A közvetlen beszéd, a közvetlen ítélet azt jelentené, hogy az, aki beszél, szavával és belátásával uralkodik a jelen fölött. Ez az uralomvágy az egoitás lényegének megnyilvánulása. Ahol feltűnik, ott a valóságos jelen elvész, eltűnik. A közvetlen beszéd csak az emlékezések látszatvalóságában uralkodik, mint rendező elv, technikai hatalom. A jelen eltűnik ott, ahol az egoitás lényege uralkodik. Ha a jelent keressük, akkor le kell mondanunk az egoitás uralomvágyáról, le kell mondanunk az azonosság princípiumáról, a logikum érvényesítéséről. A jelenben nem érvényesül az azonosság princípiuma, mert az etikai igazság kétértelmű. A valóságos etikai helyzetben, a jelenvalóságban nem segíthet rajtunk semmiféle ismeret, mert épp az ismeret talál valóságos ellenállásra: a tapasztalat ellentmond az ismeretnek. Az ellentmondás a beszélőt zavarba hozza. Ha a beszélő zavarából úgy akar menekülni, hogy az ellentmondást irracionálisnak, alogikusnak nyilvánítja, uralomvágyát és hiúságát juttatja kifejezésre, és egyben eltéveszti a jelent, a valóságot. A tapasztalat ugyanis nemcsak az azonosság elvének (a logika alapelvének) mond ellent, hanem olyan fogalmaknak is, mint „irracionális”, „alogikus”, „paradox”. A valóságos tapasztalat semmiféle fogalom alá nem sorolható. A tapasztalat ellentmond az ismeretnek, a tapasztalat ellentmond az identitásnak, az egoitásnak és szenvedést okoz. A kritikai etika arra int, hogy az egyes embereket, egyéneket, individuumokat a maguk egyéni sajátosságában, más individuumoktól való eltérésében respektáljuk. Ha általánosítunk, ha az egyes embert, az individuumot általános embernek tekintjük (amire hajlamos a megismerő), akkor elvétjük a jelent és látszatvalóságban oldjuk fel. Mert az általános ember nem valóságos, csak absztraktum, általános fogalom. A kritikai etika arra int, hogy az egyes embert, az egyént a maga — másokkal össze nem téveszthető — sajátosságában és másságában viseljük el, szenvedjük el. A jelen, mint a kritikai etika problémája, csak az egymást korlátozó és zavaró individuumok ellentmondásában kereshető. A kritikai etika feladata az emberi élet konfliktusainak, összeütközéseinek értelmezése. A látszatvalóság és a valóságos jelen megkülönböztetése csak így lehetséges.

Külön figyelmet szentel Grisebach kritikai etikájában az iskola problémájának. A közösség, amely tanítót és tanítványt (tanárt és növendéket) az iskolában egymással összeköt, a két összetevő lényegének egyenlőségén alapul. Bár a tanító és a tanítvány ismeretei különböznek, mindketten elismerik az azonosságot, mint közösségük alapelvét. A végeredmény, éppen ezért, pusztán technikai képzés, vagyis az

etikai egzisztencia elvesztése. Etikai egzisztencia csak akkor lehetséges, ha a megismerésre irányuló határtalan törekvést valóságos ellentmondás akadályozza. Az iskola eszerint akár a természettudományok, akár a szellemtudományok művelésével csak állampolgárokat és katonákat képez, de nem tudja az etikai egzisztenciát biztosítani. Az iskola a gyermekeket mindössze egy elvont rend keretei közé helyezi. Az iskola veszélyben forog etikailag, mert különböző törekvések ütközőpontja. Ez a helyzet a különböző politikai pártok, egyházak, szülők iskolához fűződő érdekeiből adódik. Az élet valósága az iskola elvont rendjében nem jut érvényre. A tanulók képzése csupán technikai, formai természetű, megtanulnak ugyan a rendbe beilleszkedni, de mást nem. Az iskola idegen marad a tanulóknak a családdal ellentétben, ahol a nemek különbsége, a szülőknek a gyerekhez, a testvéreknek egymáshoz való viszonya azt eredményezi, hogy a család nem süllyed el az emlékezések látszatvalóságában, hanem kapcsolatot talál a jelennel, a család tagjainak egymás közti valóságos ellentmondásaiban.

Grisebach a tanító három típusát különbözteti meg: a tárgyilagos tanítót, a személyes tanítót, és a kritikai irányú hívét. A tárgyilagos tanító tudatosan a tanulók technikai képzésére szorítkozik, a személyes tanító lelkes odaadással és példával próbálja a tanulókat és az életet közös nevezőre hozni. Etikai egzisztenciát egyikük sem tud biztosítani, mert azt sem tudomány, sem mítosz nem nyújthat. Ahol csak ismeretek vagy érzelmek, azaz az egoitás megnyilvánulásai uralkodnak, eltűnik az etikai egzisztencia. A kritikai irányú híve szerényebb igényekkel lép fel, a gyerekekhez való viszonya problematikus marad, bátran felveszi a küzdelmet minden dogmával és felmutatja a problémák megoldhatatlanságát. A tanulók valóságos ellentmondását elviseli, az utat a jelen felé ezáltal tartja nyitva. A tanulóknál ott van az ellentmondás alapja, hogy nem akarják egy absztrakció kényszerzubbonyát viselni, nem akarnak pusztá sémává degradálódni.

Az iskoláról és az etikai valóságról szóló megjegyzéseket hadd zárjuk le Grisebachnak következő idézetével: „Der Philosoph ist ja selbst ein Lehrer in einer Schule, und seine Haltung ist auch meist nur ein Beispiel für die Masslosigkeit, die aus der Überschätzung des Wesens und der auf sie sich gründenden Erkenntnis folgt.“ „A filozófus is iskolai tanító, magatartása legtöbbször megint csak azt a mértéktelenséget példázza, amely a lényeg és az azon alapuló ismeret túlbecsüléséből származik.“

A továbbiakban Grisebach azért bírálja a filozófiát, mert nem önálló hatalom, hanem az államtól függ. Az állam szolgálatában álló filozófia lényegében tudományos technikává vált, segítségünkre lehet, ha emlékeink világának rendezéséről van szó, de nem nyújt etikai egzisztenciát. Erre maga az állam sem képes. Az ideális állam, mint szabályok (normák) rendszere, megkülönböztetendő a valóságos államtól. A normák sohasem tartalmazzák a garanciát arra nézve, hogy belőlük, a jelenben, etikai egzisztencia keletkezik. Kétségbe kell tehát vonnunk a normák illetékességét a valósággal kapcsolatban. A kétségbevonás alapja az emberek különbözősége, egyenlőtlensége. A különbözőség, egyenlőtlenség olyan tény, amelyet tovább indokolni, megalapozni nem lehet. „A különbözőség pusztán tapasztalati tény. Az államrend problémája elválasztandó a jelen problémájától.“ A kritikai etika a minden dogmatikus rendszerrel szembeni ellenállásban csúcspontot ér. Fontos azt is megjegyezni, amit Grisebach a nemzetközi jogról ír. „Azzal az abszolút igénnyel szemben, amely a nemzetközi jog dogmatikus rendszerét ki akarja terjeszteni, ellenállás lép fel, mert minden nép, akárcsak minden ember ellenáll annak, hogy egyszerűen birtokba vegyék. (...) az emberek és népek közötti jogi viszálykodás nem szüntethető meg. Egyetlen nép sem engedheti meg, hogy akármilyen tekintetben is egy másik nép tulajdonává tétessék. (...) Az etikai valóság védelméért legalább két népnek kell harcolnia, s csak akkor ha mindkettő elbírná, hajlandó elviselni ezt az ellentétet. Egy állam valóságos állammá csak egymástól különböző államok közösségében válhat, olyan államok közösségében, amelyek a maguk sajátos államrendszerét nem becsülik túl.“ Grisebach bizalmatlansága minden absztrakt abszolút rendszerrel szemben a következő szavakban nyilatkozik meg legpregnansabban: „A rendtelenségtől, azaz minden rend tagadásától több jelenvalóság várható, mint egy abszolút rendszertől, amelyben minden közösségnek pusztá absztraktummá kell átváltoznia.“

Grisebach állambölcseletének alap gondolata kritikai etikájának következő mondataival foglalható össze: „... egy valóságos államnak nem alkothatunk új etikai rendszert. A tudományos filozófiai munka e téren hiábavaló. Ebből az következik, hogy a konfliktus alapjából adódó bizonytalanság csak az egzisztencia veszélyeztetésével oldható fel. Vállalni kell tehát a bizonytalanságot, bemelegkedni a bizonytalanságba, még akkor is, ha e konfliktus földjén abszolút megalapozott birodalom nem található.“ „A valóságos állam etikai alapja nem a rendszerben keresendő. Mint probléma ott mutatható fel, ahol minden metafizikai művelődési rendszer kérdésessé válik, ahol és amikor az ember az ellen védekezik, hogy bármilyen alapon birtokba vételessék, mások birtoka legyen, és az ellen védekezik, hogy valóság helyett mint pusztá gondolatot, pusztá képzetet kezeljék. Csak a rendszerek határán kezdődik az állam problémája, ott, ahol elhagyjuk a rendszereket. Csak itt szabad jövőről beszélni, amelyet az emberi lény mint véletlent észlel. Ez a véletlen csak kívülről jöhet és ezért az ismeret minden számításán túl esik. (...) A valóságot a tudomány nem tudja kiszámítani, ezért nem tudja garantálni (az etikai valóságot), az etikai valóság a véletlennek köszönhető, amely a megismerő lényt meglepi.“



Azokkal az etikai rendszerekkel szemben, amelyek az emberi természet jóságát állítják, Grisebach kritikai etikája az emberi természet gondoszságából indul ki. A gonosz e szerint az etika szerint nem kívülről jelentkezik, hanem magának az emberi lénynek része, mert a gonosz benne rejlik minden egyes ember egoitásában, önzésének korlátlan terjeszkedési törekvésében. A sátán, amely minden emberben benne rejlik, Grisebach szerint minden más embert meg akar semmisíteni. A humanista etikák, amelyek e sátániságot humanista eszmékkel fedik el, fikcionális világot kínálnak, de nem etikai valóságot. Gonosz meglepetés, mondja Grisebach, hogy a sátániságot az emberi természet lényegében fedezzük fel. Ezért hajlunk inkább arra, hogy a humanizmus látszatvilágába meneküljünk. De ez nem segít, mikor valóságos ellentmondást tapasztalunk. A tapasztalat ellentmond minden ismeretnek, *a tapasztalat kiszámíthatatlan!* Grisebach kritikai etikája tehát arra int, hogy ne feledkezzünk el az emberek egyenlőtlenségéről. Az embert nem szabad se túlbecsülni, se idealizálni. Csak abban az esetben várhatjuk, hogy megtapasztaljuk a valóságos etikai egzisztenciát, ha az véletlenül meglep bennünket. A kritikai etika nem sokat vár szabályoktól, rendszerektől, a haladástól, amelyek csak a látszatvalóság képével csalnak bennünket. A kritikai etika szerény és egyebet nem vár tőlünk, minthogy a különböző emberek sajátos természetét, különbségeit elviseljük és hordozzuk. Le kell mondanunk a nagy szavakról és a türelem erényében kell gyakorolnunk magunkat. De még itt sem szabad gondolnunk, hogy ez az erény valami abszolútumot jelent. Ennek az erénynek abszolút erénnyé deklarálása megint metafizikába torkollik és látszatvilágba vezet. A kritikai etika az embereket minden abszolútumra törekvő igénytől távol akarja tartani — még attól is, hogy a kritikai etikának ezt az ajánlását túlbecsüljük. Ha e világ látszatvalósága egyszer összeomlik, ha a sikeres, az eredményes emberek egyszer megsemmisülnek, akkor a pusztulás határán megmaradnak a sikertelenek, azok, akik nem tudták magukat megvalósítani. Ebbe az irányba utal Grisebach, ha gondolatai futurológiai várakozásait keressük.

# Függelék

## (A szerző idegen nyelven megjelent írásai)

- Die Macht des Geistes. Eine geistesphilosophische Studie. (Zeitwende. München, 1946/47. Heft 6.)
- Phänomengerechte Philosophen? Ein Nachwort zum Bremer Philosophenkongress. (Die Neue Zeitung. München, 23. Oktober 1950.)
- Die Dialektik der Objektivität. (Zeitschrift für Philosophische Forschung IX/4.)
- Ein Aufsatz über Bruno Bauch für die Neue Deutsche Biographie. Hrsg. von der Histor. Kommission bei der Bayer. Akademie der Wissenschaften. (I. Band der Neuen Deutschen Biographie. München, 1953.)
- Einführung in die Erkenntnislehre.* Die Grundrichtungen und die Grenzen der Erkenntnis der Wahrheit. München/Basel, 1953. Ernst Reinhardt Verlag. S. 1—144. 3. Auflage 1979. — Das Buch erschien 1965 in dem Verlag Hyungsul, Taegu, Korea in koreanischer Sprache. Übersetzt von Prof. Yong-Min Kim. 2. koreanische Auflage 1975.
- Das Wesen des Ungartums. (Amerikai Magyar Kiadó Köln, 1954.) Diese Broschüre erschien auch in englischer, französischer und spanischer Sprache.
- Die Grenzen des Kritizismus. Philosophia Reformata. Jg. 20/1. Kampen (Holland), 1955.
- Der zeitgemässe und der unzeitgemässe Kant. Das Wesen des Kritizismus. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 64. Jahrgang. München, 1956. Diese Broschüre erschien auch in koreanischer Sprache in Seoul in der Übersetzung von Prof. Yong-Min Kim. (1964.)
- Philosophische Wahrheit und christliche Wahrheit. (Evangelische Theologie. Jg. 17/6. 1957.)
- Wesen und Schicksalsfragen des Emigrantentums. Der Übergang als Dauerform. Köln, 1958. Amerikai Magyar Kiadó. 2. Aufl. beim Uni-Druck 1976.
- Der Widerstand gegen den Verstand. Über die Grenzen der Vergegenständlichung in der Philosophie des Kritizismus. Philosophisches Jahrbuch. 68. Jg. Festschrift für Alois Dempf zum 70. Geburtstag.
- Gegen den Seelentod. (Offener Brief.) — Reformierte Kirchenzeitung. Jg. 99/13.
- Unsterblichkeit der Seele? — Reformierte Kirchenzeitung. Jg. 99/24.
- Vom Nutzen und Nachteil einer philosophischen Ethik. — Gedanken zur Interpretation der Ethik Kants. (Artikel in dem Buch „Philosophy and Christianity“. Philosophical essays dedicated to Professor Herman Dooyeweerd. Kampen (Niederland), 1965. Verlag J.H. Kok N.V.)
- Nicht der Weg der Wissenschaft. Heidegger ist kein christlicher Existenzialist. (Johanniterorden. Heft 4/65 — 1/66.)
- Heidegger n'est pas un existentialiste chrétien. (Johanniterorden. Heft 2/1966.)
- Macht und Ohnmacht der Vernunft.* Zur Einführung in die Philosophie Kants. München, 1967. Max Hueber Verlag. S. 1—103.
- Defensio philosophiae. („Philosophia Reformata“, 35e jaargang, Vol. I., 1978.) — 2. und 3. Aufl. beim Verlag Uni-Druck, München, 1970.
- Erklärung der Grundbegriffe von Kant's Kritik der reinen Vernunft.* München, 1971. Verlag Uni-Druck. S. 1—71.
- Vernunft und Moral.* Über die Grundbegriffe der Ethik. München, 1973. Verlag Uni-Druck. S. 1—21.
- Die Tragödie der Ideen.* Gedanken zur Interpretation des „ungarischen Faust“. München, 1974. Auch in 2. Auflage.
- Geschichtliche Einführung in die Grundbegriffe der Philosophie.* — *Der Ursprung der europäischen Philosophie.* München, 1977. Verlag Uni-Druck. S. 1—204.