2. Böhm Károly /1846-1911/

a./ A filozófiai rendszer

Böhm Károly általános vélemény szerint az első magyar rendszeralkotó filozófus. Elemi iskoláit szülőhelyén, Besztercebányán, a középiskolát Pozsonyban végezte. Ezután ugyancsak itt teológiát, majd 1-2 évig különböző német egyetemeken szintén teológiát, valamint filozófiát és pszichológiát hallgatott. Innen került vissza Pozsonyba teológia-oktatónak. Ezután Budapestre vezetett az utja, ahol az evangélikus főgimnázium tanára, majd igazgatója. Ezt a kolozsvári egyetem meghivása követi: ennek professzoraként müködik élete végéig.

Miután számunkra Böhm filozófiai rendszere és annak fejlődése érdekes, életrajzával részletesebben nem foglalkozunk, annál is inkább, mert több feldolgozásban is hozzáférhető. /Böhm Károly élete és munkássága, 1913, Bartók György, 1920, Hajós József 1986./ A Böhmöt ért világnézeti, filozófiai hatások részletesebb elemzését részben már elvégeztük, részben a tematikus fejezetekben keritünk rá sort.

Böhm alakjának és munkásságának elhelyezése kora szellemi életében olyan problémákat is felvet, amelyek távolabbra mutatnak és e keretek között megnyugtatóan nem oldhatók meg. Mégis megkerülhetetlenek, mert szorosan összefüggenek a kolozsvári iskola müködésével, filozófiai tevékenységük egészének és egyes specifikus vonásainak értékelésével.

Böhm a korszak filozófiai életének egyik reprezentáns alakja. Hogy tehát munkásságát, filozófiai intencióinak eredetiségét, teljesitményének értékét miként itéljük meg, az elválaszthatatlan

mindattól, hogy a korszak szellemi és ezen belül filozófiai életéről milyen elképzeléseket alakitunk ki. E tekintetben az ujabb filozófiatörténeti irodalom alig nyujt segitséget. Az első nehézség abból adódik, hogy hiányzik Böhm monografikus igényü elemzése. Ebből a szempontból szimptomatikusnak tekinthető, hogy Sándor Pál kétkötetes filozófiatörténete, mely szinte katalógusszerüen foglalkozik a kor minden jelentősebb figurájával, Böhmöt csak utalásszerüen tárgyalja.

A másik nehézség, a már jelzett felfogásbeli különbségekkel fógg össze. Ebben a vonatkozásban az szabja meg a kolozsváriak értékelését, hogy az egész korról milyen koncepciót alakitunk ki. A korra vonatkozó sommás értékitéletek az egyes szerzők vonatkozásában prekoncepciónak bizonyulhatnak.

Magát az eredetiséget illetően is vita van. Magyar filozófust szokás azzal megvádolni, hogy kompilátor vagy epigon. Számunkra ugy tünik, hogy Böhm valóban komolyan vette fiatalkori elhatározását az első magyar filozófiai rendszer létrehozására. Ez az eredetiség kérdését is érinti: Böhmöt sokféle és jelentős hatás éri, de alapvető törekvése az, hogy ezeket mintegy egybeolvassza. Nem ő az első a filozófiatörténetben, akinek ez nem, /vagy nem mindig/ sikerül. Ezért eklektikusnak aligha nevezhető. Célját, egy többé-kevésbé koherens és teljes filozófiai rendszer kimunkálását elérte. Persze eredeti teljesimény is lehet gyenge. Böhm nem egészen iskola-filozófus, ám lényegében mégiscsak az. A közélettől távol tartja magát, nemcsak gyakorlati, hanem elméleti értelemben is. Azokkal a jelentős szellemi áramlatokkal, amelyek ekkor érlelődnek a Monarchiában, s amelyek valóban a magyar reneszánszot jelentik, nincs kapcsolata.

De a magyar filozófia történetében helye van: ő az első rendszeralkotó, iskolateremtő filozófus. A németekkel egyidőben jut el az érték-probléma felismeréséhez, és egy filozófiai értékelmélet kimunkálásának szükségességéhez. Óvakodjunk hát a szélsőségektől: a lebecsüléstől csakugy, mint a tanitványoknál gyakori felmagasztalástól. Talán Hajós József véleménye a helytálló, hogy ő "az első rendszeralkotó /legalábbis szakszerüség dolgában világszinten mozgó/magyar filozófus". /Hajós József, 1986. 386./ A szakszerüség elvitathatatlan, ám a világszint nehezen meghatározható. Ha Hajós a korszerüségre gondol, álláspontja vitatható. A magyar filozófia "megkésettségében" Böhm is osztozik.

Ide tartozik a rendszeresség, Böhm filozófiájának elvitathatatlan erénye is. De ne feledjük, hogy Nietzsche már bejelentette bizalmatlanságát a filozófiai rendszerekkel szemben, gyakorlatilag /mintegy Nietzschét igazolván/ a rendszerelvü gondolkodást kezdi felváltani a probléma-centrikus gondolkodás. Ami Magyarországon még érdem, másutt már nem feltétlenül az.

Böhm nem azért érdekes, mintha számottevő ujkantiánus hatás érte volna, hanem azért, mert az érték-problémát ő hozta be a magyar filozófiai irodalomba, érzékennyé téve erre követőit is. Igy kevéssé tünik megalapozottnak Sándor Pál abbeli véleménye, hogy Böhm Károly volt az első közvetitője a badeniek értékfilozófiájának. Sándor Pál azt irja Bartók Györgyről, hogy: "a neokantiánus értékelméleti törekvések nyomdokain halad, amiben ismét jó segitőtársa akad Böhm Károlyban". /Sándor Pál, 1973. 490./ Ez a megfogalmazás azt sugallja, hogy Böhm is neokantiánus volt, ami sem filológiailag, sem koncepcionálisan nem igazolható.

Böhmre ugyanugy Kant és vele egyenranguan Fichte hatott, mint e korban oly sokakra: ezen belül mindenekelőtt az etikával és értékelmélettel foglalkozókra. Meg kell jegyeznünk, hogy Böhm enciklopédikus müveltségü gondolkodó volt, akit ennek megfelelően sokféle hatás ért. Ez keltheti azt az érzést, hogy eklektikus gondolkodóval van dolgunk. A filozófiai értékelméletnek más tipusát hozta létre mint a badeniek. Hanák Tibor utal arra, hogy a magyar és német nyelvü irodalomban vita folyt Böhm elsőségének kérdéséről /a badeniekkel szemben/, ám e vita valószinüleg értelmetlen: nagyjából egyidőben párhuzamosan dolgozták ki eltérő érték-elméletüket.

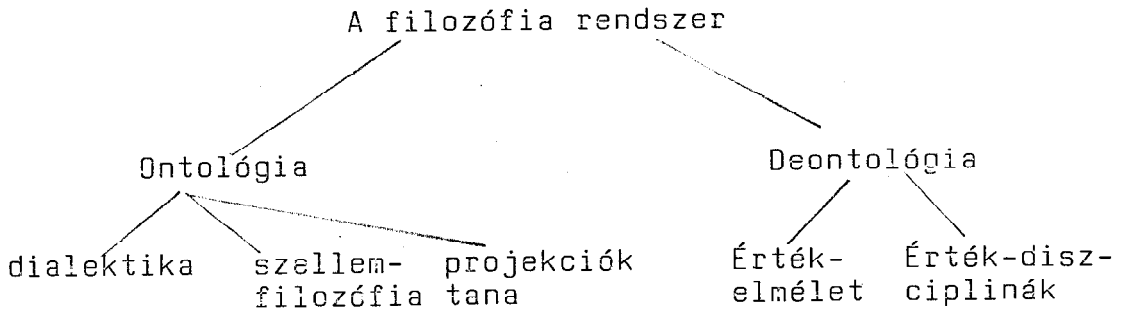
Kétségtelen, hogy Böhm becsvágya egy önálló, korszerü, elméletileg megalapozott rendszer létrehozása volt. Hogy e becsvágyának megvalósitása nem volt teljesen sikerületlen, bizonyitja, hogy iskolát teremtett: Kibédi Varga Sándor egyenesen erdélyi iskoláról beszél, és párhuzamba állitja a dél-német /badeni/ iskolával. /Kibédi-Varga Sándor, 1940./ Nyiri J. Kristóf a Monarchia szellemi életéről irott könyvében igy értékeli: "Böhm Károly nem tekinthető egyszerüen iskolafilozófusnak", azonban "nem volt olyannyira jelentős gondolkodó, hogy vele kapcsolatban a filozófiai elmélkedés valóságos fellendüléséről beszélhetnénk." /Nyiri J. Kristóf, 1980. 19./

Ez a megfogalmazás - Böhm személyének megitélésén tul koncepcionális kérdéseket érint: Nyiri J. Kristóf véleménye jelentősen eltér például Hanákétól, aki egyenesen filozófiai reneszánszról beszél /Kibédi-Varga Sándor elképzelése is ehhez áll közelebb/. Nyiri J. Kristóf - Horváth Zoltánhoz hasonlóan - nem tartja jelentősnek a magyar filozófiai fejlődést, csak 1906-tól kezdődően. /Nyiri J. Kristóf, 1980. 29./ Igy a kérdés eldöntése az egész tárgyalt korszak szellemi-filozófiai élete

értékelésének tágabb kereteiben lehetséges csak maradéktalanul.

Az első szembeszökő különbség Böhm és a badeniek álláspontja között, hogy Böhmnél az értékprobléma nem a tudományelméleti kérdésfeltevésből ered. Böhm problémakezelése hagyományosabb, konzervativabb. Őt belső filozófiai megfontolások késztetik arra, hogy a filozófiát két részre ossza: ontológiára és axiológiára. Ne firtassuk itt most azt, hogy a badeniek szerint egyáltalán lehetséges-e ontológia, fontosabb számunkra az, hogy Böhm szerint miért van szükség deontológiára. Az mondhatjuk, hogy a badeniek modernebb tudományelméleti megfontolásaival szemben Böhmnél hagyományos metafizikai megfontolások uralkodnak.

Alexander Bernát az Atheneaum 1915-16-os évfolyamában közli Böhm hagyatékából annak a két cimszónak az anyagát, amelyet Böhm egy tervezett, de soha el nem készült magyar filozófiai szótár számára készitett /a két cimszó: "filozófia" és "értékelmélet"./ Ebben Böhm a következőképpen vázolja fel rendszere sémáját.



/Böhm Károly, 1915. 42/

Ez a séma önmagában meglehetősen általános, de az első pillanatra is szemmel látható, hogy alaposan eltér a badeniek konstrukcióitól Mindenekelőtt látszik rajta, hogy a konstrukció alapja a filozófia hagyományos diszciplináris felfogása. Böhmöt nem a tudományos megismerés problémái izgatják, mint inkább a filozófia saját lehetősége. Ez a kérdés a badenieknél is felmerül: Windelband számára is problémát okoz, hogy a filozófia, miután minden vagyonát szétosztotta tudomány-gyermekei között, egyáltalán létezhet-e még. De Böhm számára ez a kérdés mégsem létezik. Szerinte a filozófia az ész autonómiáján alapuló egyetemes tudás, "a filozófia maga a tudomány, a legmagasabb formájában", itt nincs osztozkodási kérdés: a filozófiát és a tudományt nem tárgya, hanem nézőpontja különbözteti meg. /Böhm Károly, 1915. 32-33./ És, hogy félreértés ne essék, mindjárt meg is rója Windelbandot, hogy a filozófia fogalmát a deontológiára, az értéktanra szükiti le. /Böhm Károly 1915. 34./

Habár a badeniek is törekedtek arra, hogy rendszert alkossanak /különösen Rickert/, ez döntő részben azért nem sikerült nekik, mert számukra minden kérdés a tudományelméletként felfogott filozófia önreflexiójának keretében merült fel. Böhm rendszere viszont - a természet-és történetfilozófiát leszámitva - végülis létrejött. A badeniek a rendszerességet a problémacentrikusságnak rendelték alá, mig Böhmnél forditva: a problémák a rendszeren belül merültek vagy nem merültek fel. Ez a Böhm-féle ismeretkritikai rendszer megszabja, hogy milyen kérdések milyen módon vetődhetnek fel benne. Ez is egy további nem lényegtelen különbség a badeniek és a kolozsvári iskola megteremtője között.

b./ Ismeretelmélet

Célunk Böhm értékfilozófiai koncepciójának rekonstruálása, de a feladat természeténél fogva nem tekinthetünk el filozófiai alapállásának tisztázásától sem. Egyrészt azért, mert amint ez minden más értékelmélet esetében is igy van, az értékelméleti problémamegoldások ettől a filozófiai alapállástól függenek, másrészt esetünkben ennek egyedi oka is van: nevezetesen, hogy szerzőnk csak viszonylag későn, pályája második felében kezd axiológiával foglalkozni /amikor filozófiai alapszemlélete lényegében már kialakult/.

Ez a filozófiai alapbeállitottság lényegében idealista, pontosabban szubjektivista. "Mert végre is az eszmék azok, melyek az emberiség történelmét mozgatják" - szögezi le a Magyar Filozófiai Szemle első évfolyamához szánt bevezetésében. /Böhm Károly, 1882. 2./ És sietve hozzáteszi /egészen kantiánus szellemben/, hogy "az ideál nem tapasztalati fogalom." /Böhm Károly, 1882. 5./ Habár felfogásában idővel jelentős változások mennek végbe /ezekről maga is beszámol az Ember és világa harmadik kötetének előszavában: e változások egyik lényeges eleme a Kanttól Fichte felé való haladás /Böhm Károly, 1906. VI/ alapbeállitottsága mindvégig ismeretkritikai marad. Azt a meggyőződését, hogy "minden filozófiának kezdete és vége az ismeret problémája" /Böhm Károly, 1883. /II/ 2/, mindvégig fenntartja. Jollehet, mint erről már volt szó, ebben az előszóban hangoztatja egy metafizika, sőt az ontológia és axiológia egységeként felfogott hipermetafizika lehetőségét és szükségességét, ezt helyesen csak akkor értjük, ha tudjuk, hogy felfogásában "a metafizikai problémák ismeretelméleti problémákká változnak". /Böhm Károly, 1883. II. 263./

Ebben a döntő vonatkozásban, a filozófiának ismeretelméletre való redukálásában álláspontja nem változik: itt valóban minden metafizikai probléma gnoszeológiaivá van változtatva. "Uj lett a tárgy: maga az ismerés" - mondja Tankó Béla elismerően. /Tankó Béla, 1913. 37./ E tekintetben Tankó Böhm legfőbb érdemének "a realisztikus felfogás maradványának", a kanti magánvalónak kiiktatását, illetve "alanyi kategóriának" való átértelmezését tudja be./Tankó Béla, 1913, 77./ De ugyanigy jár minden más ontológiai kategória is. anyag és erő "nem reális való, hanem gnosztikus kategóriák kényszerü jellemvonásai, mert kényszerü toldalékai annak a világképnek, amelyet a szellem alkot". /Tankó Béla, 1913. 79./ Test és lélek sem reális létező, hanem "alanyilag készült gnosztikus valóságok", tehát "ismereti a különbség köztük, nem reális". /Tankó Béla. 1913. 86./ A legautentikusabb tanitvány szerint is Böhm "bölcselete minden izében ismeretelméleti". "Ismeretelmélet az egész filozófia - irja Bartók - ha nem akar üres és alapnélküli metafizika lenni". /Bartók György, 1920. 30./

A legvalószinübb, hogy ez a metafizika-ellenesség egységesit Böhmben olyan eltérő filozófiai hatásokat mint Kant kriticizmusa és Comte pozitivizmusa. Bartók ezt igy látja: "Elismeri Böhm a kriticizmussal, hogy az emberi ismeret alanyi feltételekhez van kötve: de másfelől azt is vallja, a pozitivizmussal, hogy az emberi ismeret csak a tünemények törvényeihez tud fölemelkedni." /Bartók György, 1920. 58./

Más kérdés, hogy Böhm és nyomában Bartók mennyire érti helyesen a kanti álláspontot. Leegyszerüsités azt mondani, hogy Kant eleve ellensége minden metafizikának, hogy az ontológiai kategóriák csupán a kanti ismeretkritika következetlenségei. Egyébként Böhmnél is van tendencia arra, hogy a szubjektivizmus

kereteit kitágitva objektiv érvényü világképhez jusson. Ez elsősorban azt jelenti, hogy az ismeret "tárgyias", vagyis az én a saját megismerését mint a nem én-re vonatkozó tudást definiálja, tehát a nem-ént önmagára mint alanyra nézve tárgyként "ismeri el" /miután a képek létesülésében "öntudatlan kényszerüség" van jelen/. Még markánsabban jelentkezik ez később abban a felfogásban, hogy a szellemet objektiv és egyetemes formában fogja fel, amelynek az öntudatos én is csupán projekciója. Ez a "nagy szellem", a "világatman" /ahogy Böhm az óind filozófia hatására nevezi/ Bartók szerint azonos a kanti Bewusstsein überhaupt-tal. /Bartók György, 1920, 154-155./ Ez azonban mint látni fogjuk, legalábbis kétséges.

Mindez azonban későbbi fejlemény és Böhm szubjektivisztikus rendszerében idegen elem is: objektivizáló tendenciákkal elsősorban az Ember és világa hatodik kötetében, az Esztétikában találkozunk. Ám ugy véljuk, az alapálláspont itt is szubjektivista. Böhm szerint "az esztétikai tárgy egyszerüen annyi mint kép", /Böhm Károly, 1942. 20/ amit a müvészet alkot "az soha nem realitás" /Böhm Károly, 1942, 101/. A müvészet éni tevékenység, tehát "az esztétikának nem a tárggyal, hanem a jelentéssel van dolga". /Böhm Károly, 1942, 151-152./ Ez a jelentés azonban /ha objektiv is/, csak az én-ből származhat, mert "az esztétikai tárgy magának az énnek az önállitása". /Böhm Károly 1942. 183./ Ennek megfelelően "az esztétikai érték két elemből ered: a tárgy intellektuális alkatából egyrészt, és annak projekciójából másrészt". /Böhm Károly, 1942. 242./ De ha a müalkotás lényege az a jelentés, amit az én ad neki, a projekció pedig ennek a jelentésnek az érzéki megvalósulása, mit keres itt a világszellem. Csupán annyit tudunk róla, hogy egyetemes szellemiség, amely azonban önmagához "az én önérzésében" tud "egyetlen igaz és való hangon" szólni. /Böhm Károly, 1942.75./

Korábban viszont egyértelmü a metafizika-ellenesség: bármiféle objektiv valóság /vagy objektiv szellem/ létezése is csak feltevés lehet, de nem olyan valóság, amiről bármit is tudhatunk, csak a gyakorlati ész követelménye és nem a teoretikus ész tárgya, végsősoron mind a cselekvés, mind a megismerés az én-re utal, tehát nem lehetséges más filozófiai álláspont mint a szubjektiv idealizmusé. /Tankó Béla, 1913. 94./ Bartók készséggel elismeri, hogy "a Böhm Károly filozófiája is merőben ismerettani jellegü", de ezt érdeméül tudja be, "mert - mint irja - a filozófia mint ismeretten minden tudománynak alapja és betetőzúje is egyszersmind". /Bartók György, 1913, 130./

Böhm maga ezt igy irja le az Ember és világa első kötetének bevezetőjében: "a tények magyarázata képezi ennélfogva a filozófiának minden egyéb tárgytól megkülönböztető specifikumát. A magyarázat lehetősége, határai pedig az ismeretelméletnek életbevágó fő kérdése, vagyis azon kérdés, amellyel minden öntudatos filozófia kezdődik." /Böhm.Károly, 1983/II. 2./ És nála végződik is. Az eredmény, amire jut, hogy a megismerés lényegében jelentések megértése és elrendezése, mégpedig olyan jelentéseké, amelyeket az én önmagából öntudatlan módon kivetit, projiciál. Az alanyi kör tehát önmagában zárt és teljes. "Minden dolog lételének bizonyossága - mondja ki végeredményként -, alanyilag az én egyenlő minden közvetlen öntudata." /Böhm Károly, 1912. 343./

A világ elszubjektivizálásában a Fichtétől származó projekció-fogalomnak fundamentális szerepe van. "A legáltalánosabb ilyen értelmi funkció - irja az Endreffy J. - Gáncs A. szerzőpáros - a lét elismerése, amelynek alapja a hatásban, azaz a cselekvés fogalmában van. Ez lesz tehát az alapkategória, amennyiben a mi világunk keletkezésének és ismerésének nélkü-

lözhetetlen logikai feltétele, minthogy az ismerés maga a kihelyezett képek utánképzése lévén szintén cselekvés. Fichte tahát helyesen tette Hegel léte elé a cselekvés fogalmát." /Endreffy János - Gáncs Aladár, 1913. 247./ Amennyiben a cselekvés /mint projekció és megismerés/ a tiszta én szellemi tevékenységei, a lét-kategóriák is következetesen szubjektivizálódnak: a fenti tanulmány szerzői szintén ebben látják Böhm "dialaktikai eszmemenetét". Kiderül például, hogy olyan ontikus kategóriák, mint anyag és erő "szintén nem reális kategóriák, hanem szellemi szervezetünk funkciói, melyek számunkra az egyéni világot alkotják". Végső megfogalmazásban: "A szellem maga a cselekvő, az én a tiszta tevékenység /Fichte/: a szellem valósága nem lehet különböző az ő tevékenységétől." /Endreffy János - Gáncs Aladár, 1913, 261-262./

Vajon lehet-e tehát azt mondani, hogy amire végkövetkeztetésében jut, az a teljes szubjektivizmus. Hanák Tibor is azt állítja, hogy "abból a gondolatból, hogy mindig csak a velünk vonatkozásban lévő, mindig csak a tudati objektumot ragadjuk meg, Fichte felfogásához közeledett, mellőzte az objektiv realitás felvételét és szubjektivista álláspontot foglalt el." "Ugyanakkor viszont azt is leszögezte, hogy az ismeretelméleti szubjektivizmus nem jelenti minden tudattartalom relativizálását és szubjektivizálását. A tőlünk független külvilágot ugyan nem érjük el, de ez nem jelenti, hogy nincsenek a megismerőtől függetlenül érvényes gondolatok, mindenkire kötelező felszólítások. Ezen a gondolatsoron érkezett el Böhm - a német neokantiánus irányoktól függetlenül - az értékfilozófia alapgonsolatához és a szellemfilozófiához." /Hanák Tibor, 1981. 144./

Hanák szerint tehát Böhm ismeretelméleti álláspontja végsősoron mégsem szubjektivista: lehetséges érvényes megismerés, s

ezt a lehetőséget - ugyanugy mint a badenieknél - a megismerés értékekre való vonatkoztatása biztositja. E két kérdést tehát tüzetesebben meg kell vizsgálni. Az elsőt, tehát a megismerés objektivitását illetően Böhm siet leszögezni, hogy "a való világ előttünk csak az általános emberi szellem formáiban jelenhetik meg". /Böhm Károly, 1906, V./ Ez azt jelenti, hogy "a mi világképünknek egyik fele, a tárgy, ránk nézve szintén csak projekció, s hogy ennélfogva az önmagát állitó szellem kérdése is." /Böhm Károly, 1906. VI./ Vagyis: a szellem önkéntelen projekciója révén előálló tárgyi világ jelenti a valóságot, amely az egyik filozófiai alaptudomány, a létezőről szóló ontológia tárgya /ebbe tartozik az ismeretelmélet, a természetfilozófia, a szellemfilozófia/. A másik filozófiai alaptudomány a kellőről szóló deontológia, vagy axiológia. Ezek "csak együttvéve adnak egész emberi világot". /Uo./ A kettő egyesitő tényezője az öntudat: ez "hozza létre a mult /ismereti/ és a jövő /akarati/ tüneményeket", ily módon a két metafizikát /tudniillik való és kellő metafizikáját/ "egy hipermetafizikai fogalomban lehet egyesiteni: az én önállitásának, a projekciónak fogalmában". /Böhm Károly, 1906. VI-VII./

Az elmondottak alapján annyi nyilvánvaló, hogy Böhm ismeretelméleti álláspontja mind kanti, mind fichtei indittatása irányából a szubjektivizmusba torkollik. Továbbra sem világos, mi biztositja a megismerés objektivitását. Ha elfogadjuk azt a feltételezést, hogy az értékek, még mindig fennáll a kérdés, hogy hogyan teszik ezt. Hanák szerint Böhm e probléma megoldásában a kanti hagyományt követi: az általános közös tudat /Bewusstsein überhaupt/ feltételezésével. /Hanák Tibor. 1981.147/ Akkor viszont a "szellem törvénye" garantálja az objektiv megismerést és nem az értékek mint a badenieknél. De az általános tudat böhmi elismerése legalábbis problematikus, mivel maga

Böhm a tudattartalmak objektiválásának tendenciáját /többek közt a badenieknél is/ hamis ontologizálásnak, meta-fizikának tekinti.

Egyébként Hajós József véleménye is az, hogy Böhm "az én szót gyakran fichtei, sajátosan abszolutizáló, nem az egyéni énre utaló jelentésben használja". /Hajós József, 1986. 285./ Erre valóban találunk is példákat, de megitélésünk szerint, ezek Böhm szubjektivista alapálláspontjáról nézve - következetlenségek. Mint láttuk, a badeniekkel szemben egyik fő kifogása valamiféle általános személytelen tudat /Rickert/ vagy Über-Ich /Münsterberg/ feltételezése.

Különösen késői éveiben erősüdik fel egy objektiv /netán ab-. szolut/ szellem, az atman gondolata, de emellett a szubjektivista álláspont mindvégig uralkodó marad. Amikor tehát az ént személytelen, "egyetemes, mindenben magával homogén, magáról tudó értelmiségként" /Böhm Károly, 1928. 193/ - értsd: szellemiségként - határozza meg, ez abszolutizáló felfogás ugyan, de mint ilyen, Böhm szubjektivizmusának ellentmond.

Emellett a szellem törvénye nem más mint a projekció törvénye. "A legmélyebb és legegyetemesebb funkció pedig - irja Böhm - a lelki tartalom önállitása, önkifejtése, projekciója: a legmélyebb törvény tehát ezen projekció sikerességének törvénye." /Böhm Károly, 1915. 40./ Vagyis talán megkockáztathatjuk azt a feltevést, hogy az ismeretelméleti probléma megoldását Böhm nem az értékelmélet, hanem a fichtei idealista cselekvés-elmélet irányában keresi. Már az Ember és világa első kötetében leszögezi, hogy "a szellem maga a cselekvés, vagy mint már Fichte helyesen tenitotta, az én a tiszta tevékenység". /Böhm Károly, 1883. II. 221./ A szellemfilozófiában ujólag megismétli,

hogy álláspontja nem változott: "az öntudat egész élete nem egyéb mint cselekvés". /Böhm Károly, 1892. 97./

Abban szinte általános az egyetértés, hogy Böhm filozófiai alapálláspontja a transzcendentális szubjektivizmus, s hogy Böhm ezt az alapkoncepciót akarja kantiánus "fogyatékosságaitól és következetlenségeitől" megtisztitani. Ámde valószinüleg Heller Ágnesnek van igaza: Kantot csak elrontani lehet. Összefügg ez azzal is, hogy Böhm a kriticizmust a pozitivizmussal akarja "feljavitani".

Makkai Ernő szerint Böhm számára mind a materializmus, mind a klasszikus német filozófia megoldásai elfogadhatatlanok: "Böhm e két irány birálatában arra az eredményre jut, hogy a realizmus, amely az ismereti tárgyról azt állitja, hogy az csak az alany képe, sem szubjektiv /Fichte/, sem objektiv /Schelling/, sem abszolut /Hegel/ alakjában nem tudja megértetni, hogy miért lesz az ismeretünk mégis tárgyra vonatkozó." /Makkai Ernő, 1913. 137./ E megállapitás felületességén tul /ami olyan váddal illeti az egész klasszikus német filozófiát, amellyel még a legszubjektivistább Fichte sem gyanusitható/ a legfeltünőbb, hogy Kant neve hiányzik. Böhm megoldásából kiderül, hogy miért. Idézzük: "A dilemmát ugy oldja meg Böhm, hogy a közvetlenül érthető végismeretek se nem a külvilág tárgyai, se nem az alany képei, hanem az ismerést teljesitő funkciók, vagyis azok az alanyban adva levő tényezők, amelyek az ismeretet előhozták. Az ismerés tárgyára nézve tehát Böhm a szubjektiv idealizmus javára dönt, de aképpen, hogy az egész ismerési mechanizmus két megegyező funkció eredménye. Egy öntudatlan tevékenység az alany képét kivetiti, s egy öntudatos ezt utánaképzi. Ha az utánképzés öntudatos funkciója megegyezik a kivetités öntudatlan funkciójával, akkor az öntudat a

nem -tudatos képet tárgyas igazságnak mondja. A nem-tudatos kép tehát az ismerés tárgya, amit mi külvilágnak nevezünk." /Makkai Ernő, 1913. 138./

Böhm a megismerést ugy tekinti mint "feltétlen alanyi aktust", amely három alapelemre bontható: ezek a tárgy, az alany és az ismereti forma. /Böhm Károly, 1910. 26./ Ugy látja, hogy "a jelenkori ismeretelmélet belső inkonzisztenciát mutat": ez elsősorban abban fejeződik ki, hogy az alanyi folyamat elemzése lélektanná az ismereti formák elemzése logikává, a tárgy elemzése pedig metafizikává teszi az ismeretelméletet. /Böhm Károly, 1910. 12./ Pedig a három alapelem nem külön-külön, hanem csak együttesen az ismeretelmélet tárgya. Döntő azonban az alany szerepe, mert a megismerési folyamatot teljes egészében ő hajtja végre: ő projiciálja a tárgyat, amelyet aztán megismer, mint ahogy az ismereti /logikai/formák is belőle erednek.

Lényeges, hogy a tárgy helyes /alanyi/ felfogása lehetetlenné tesz minden metafizikát. A tárgy ugyanis az alany által kivetitett kép, amely a megismerésben mint az alany élménye tárul föl és tudatosul. A helyes ismeretelméleti álláspontot tehát "csak az öntudat és annak közvetlen élménye szolgáltatja". A megismerési folyamat helyes felfogásához tehát "az élmény jelentéstani elemzésén" át vezet az ut. Az élménynek ugyanis van egy "ideális magja" /tartalma/, és egy másik mozzanata, a tartalom önállitása, vagyis a forma. Ennek megfelel a megismerés két oldala: a megértés és az elrendezés./Böhm Károly, 1910. 30-31./

Böhm szerint a filozófia végülis nem egyéb mint az ész hipermetafizikája. Álláspontját talán a leghelyesebb ugy értelmezni, hogy az ész a noumenon , a valóság és az ismeret pedig az ő

fenomenonjai. A világ /az ismert világ/ az ész megvalósulása, alkotása, kivetülése, fenomenonja.

A filozófia mint hipermetafizika két ágra bomlik: ontológiára és axiológiára. Az ontológia a cselekvésről, a deontológia az ismerésről szóló filozófiai diszciplina. /Böhm Károly, 1906. 205./ Az ontológia centrális fogalma a szubsztancia: ezt idealisztikus szemlélettel ragadjuk meg, s nem más mint a szellem: e szellem önállitásában - tevékenységében, megvalósulásában - viszont a diszkurziv szemlélet tárgya. Vagyis az ontológiai szemlélet részben diszkurziv, részben intuitiv. A megismerésben a szellem az ontikus valóságot saját alkotásaként ismeri fel, s ezért megszereti magát: ez az önszeretet az érték gyökere. /Böhm Károly, 1906. VI.fej./

Amiből viszont csak az következik, hogy az ontológia objektiv, értékmentes, és csak a megismerésben merül fel az érték fogalma. De akkor hogyan lehet a cselekvés-elmélet alapfilozófiája az értékelmélet? A legkézenfekvőbb megoldás, ha ez a cselekvés nem reális cselekvés, hanem tiszta /bár öntudatlan/ észtevékenység, és a megismerésben csupán tudatosulnak azok az értékek, amelyeket a szellem korábbi öntudatlan tevékenységével a valóságba kihelyezett. Ez a megoldás lényegét tekintve Fichtét követi, s valóban ez tünik a böhmi elmélet autentikus értelmezésének.

Az intuitiv szemlélet az idealisztikus vagy szubsztanciális szemlélet, amely a dolgokat izoláltságukban, lényegi elkülönültségükben érti meg. Vagyis számára a szubsztancia /a tartalom/ az adott. /Böhm Károly, 1906. 210./ Ezzel szemben a diszkurziv szemlélet az önfenntartásra vonatkoztatott, amely a szubsztanciát csak mint okot, azaz formálisan képes megérteni.

Az egyik az önmagábanvalót, a másik az önmagábanvaló önállitását fogja fel. A tartalom a szellem, a forma a projekció.

Böhm ismeretelméleti felfogása képviseli világképe változásaiban az egyik állandó elemet. Posztumusz müveként megjelent logikájában is amellett voksol, hogy "a való nem vezethető le", /Böhm Károly, 1912. 9./ "az objektiv világ a mi kényszerü önkifejlésünk". Hiába hangsulyozza tehát, hogy a szellem egyesiti az alanyt és a tárgyat, hogy az öntét az én és a nem-én egysége /Böhm Károly, 1912. 44-45/, ha ez a tárgyias lét nem valóságos: tárgyiassága csupán abban van, hogy az én saját képeit a maga számára tárgyakként ismeri el. Böhm igenis megvalósitja "a filozófia botrányát", azt tudniillik, "hogy rajtunk kivül lévő dolgok lételét - csak higgyük". /I.Kant, 1891. 20/. Vagy esetleg ne is higgyük.

Ravasz László egészen pontosan interpretálja Böhm ismeretelméleti felfogását, azt az alapmeggyőződését, "hogy reánk nézve valóság csak az általunk nem tudatos kényszerüséggel kihelyezett kép", és "ha a valóság az alanynak kivetitett alkotása... akkor az ismereti tárgyban egyetlen olyan vonás sem lehet, amely nem az alanyból került beléje", végsősoron tehát "az alany közvetlenül csak önmagát és a maga alkotását képes megérteni". /Ravasz László, 1913. 299./

Böhm filozófiájára tehát mindvégig az ismeretelméleti szubjektivizmus nyomja rá a bélyegét. Böhm a filozófia ismeretelméleti fordulatát /amelyet Locke-tól eredeztet/ visszavonhatatlan eredménynek tekinti, amely lehetetlenné tesz bármiféle metafizikét. A realizmus szerinte tarthatatlan felfogás, mert feloldhatatlan logikai ellentmondásban szenved./Böhm Károly,1882.86/ A közkeletü szubjektivista érvelés böhmi változata a következő:

a független valóság léte nem bizonyitható, mert az ismeretről nem tudunk bizonyosan visszakövetkeztetni az ismeret okára. /Böhm Károly, 1882. 87-88./ A valóság létezésében csak hinnünk lehet, helyesebben: "A világ létele posztulátum azért, mert erkölcsi törvények értelmében cselekednünk kell." /Böhm Károly 1882. 93./ A létező /magábanvaló/ megismerhetetlen, a rá való következtetés csak a gyakorlati ész posztulátumaként lehetséges. Ez tiszta kantiánus felfogás.

Másoktól eltérően Hanák Tibor ugy véli, hogy bár Böhm számára a megismerés "a filozófiai alapprobléma", mégsem marad az "ismeretelmélet foglya". /Hanák Tibor, 1981. 146-147./ Hanák szerint két alapelem biztositja Böhmnél a rendszer objektivitását: magának a rendszernek a felfogása és ezen belül az objektivista értékelmélet mint hangsulyos mozzanat. A filozófiai rendszer - mondja - Böhmnél "az ismeretek foglalata", a tudomány a "legmagasabb formájában". /Hanák Tibor, 1981. 145-146./ Ám ez olyan kijelentés, amit Hanák nem tud /mert nem tudhat/ alátámasztani. Ha ugyanis "az ismerettárgy tudati tárgy", akkor - legyen bár a filozófia mégoly általános és mégoly magasszintü tudás is - , a tudat köréből nem lehet kilépni, s a filozófia mégis csak "az ismeretelmélet foglya" marad. Az objektivitás csak a megismerés objektivitása lehet: az ész-elvek általánossága, a Bewusstsein überhaupt, a "szellem törvénye". A reális létezés ebben a filozófiai keretben csak ugy merülhet fel - problémaként - mint a magánvaló problémája: tudniillik, hogy lehetséges, hogy van magábanvaló létezés, ám erről nem tudhatunk semmit.

S mint láttuk, Böhm éppenséggel a magánvaló eszméje ellen foglal állást. Azt fejtegeti, hogy a független valóság léte nem bizonyitható: de ha van is, nem lehet ismereti tárgy /éppen mert független a tudattól/: de ha lehet is ismereti tárgy, nem magánvalósága szerint. /Böhm Károly, 1882. 88./ Az önmagába

zárt tudatból nem vezet ut a valóság felé. Igy aztán hiába beszél Böhm metafizikáról vagy ontológiáról, ezek sem valóságtudományok, hanem tiszta szellemtudományok lesznek. Amit Hanák is kénytelen elismerni: "a valóság nem más mint a szellem önkivetitése... Mindent a szellem tételez. Önmagát is. A szellem: önérték és öntét" /Hanák Tibor, 1981. 149./

De igy az értékelmélet objektivitásával is bajok vannak. Mert ha az én-alany csupán megállapitja az értéket, de nem adja neki /ami nem igaz, mert Böhm szerint például a hedonizmus kimondottan szubjektivista értékelés/, akkor marad a kérdés: miben áll az értékek genezise. Természetesen mint láttuk, az értékek ratio essendije a szellem. De ez a szellem nem lehet metafizikai entitás: legfeljebb a megannyi öntudat általános kategoriális szerkezete, az ész apriori szintétikus elvei. Az értékek ezen belül /a kanti, fichtei hagyománynak megfelelően/ nem a teoretikus, hanem a praktikus ész apriori szintetkus elvei, s mint ilyenek /ha következetesek vagyunk/ a megismerés számára hozzzáférhetetlenek. Heller Ágnes a kanti etikával kap csolatban taglalja a morál és a megismerés radikális szétválasztásának nem-kivánatos következményeit./Heller Ágnes, 1976/ Más tekintetben is zárva vannak az értékek a megismerés számára: a praktikus ész-elvek ugyanis nem létezőre, hanem a kellőre vonatkoznak, megismerésünk tárgya pedig a létező. A teoretikus ész nem képes az értékeket megalapozni.

Ami tehát az értékek objektivitását illeti, megvalósitható lenne a kriticizmus szellemében, de csak akkor, ha az értékek a praktikus ész követelményei. Ebben az esetben azonban az értékek csak követelhetők, de nem megállapithatók. Nem a megismerés, hanem az akarás elvei. Az értékek tehát - szigoruan véve - a transzcendentális ismeretkritika keretein belül nem alapozhatók meg.

Böhm tehát következetlen, amikor a filozófiát /Kantot követvén/ ontológiára és axiológiára bontja, mondván, hogy: "Az értékelmélet... a normativ tudományokra nézve olyan szerepet játszik mint amilyent az ismeretelmélet a meglevőről szóló tudományokban." Ám ugyanakkor kijelenti, hogy az értékelmélet "külön tárgya mellett is mindig az ismeret általános elméletének törvényeit kénytelen követni". /Böhm Károly, 1916.333-335/ Ezzel Böhm a praktikus ész törvényhozását alárendeli a teoretikus ész törvényhozásának. Ugy véljük: ez a szubordináció sem a kanti, sem a fichtei intencióknak nem felel meg, szubjektivizálja álláspontjukat.

Böhm elfogadja E.v. Hartmann-nak az álláspontját, hogy az értékelés a kellemes és kellemetlen /Lust-Unlust/ indexén alapuló "másodfoku itélet". "Az élv vagy kin /Lust-Unlust/ mindig a dolog értékességére figyelmeztet, vagyis az értéknek mutatója." /Böhm Károly, 1916. 334-335./ Az ezen alapuló itélet /a tetszés alapitéletének nevezi/ még nem értékitélet: "csak egy objektiv adatnak egy szubjektiv elváltozással való tényleges kapcsolata, azaz: ontológiai természetü". Mint ilyen, teljesen szubjektiv: "mindenkinek a tárgyban az tetszik, ami az ő egyéni funkcióival egyezik." /Uo./ Az axiológiában elkülöniti a becslő itéletet /Werturteil/ attól, amit a tetszés alapitéletének nevez. A tetszés alapitélete lényegében ontológiai természetü. Benne azt mondjuk ki, hogy számunkra valami kellemes vagy kellemetlen. Értékitélet csak akkor keletkezik, ha a kellemesre vagy kellemetlenre vonatkozó érzésünket megitéljük. Az érzés-itélet tehát még nem értékitélet, vagy másképp szólva: az érzés nem itél. /Böhm Károly, 1906. 52-55./

Azon tul, hogy igen nehéz igazolni, hogy a kellemes vagy kellemetlen ontológiai és nem érték-kategóriák, Böhm nem tudja

világosan elkülöniteni a tetszés alapitéletét /amely állitólag ontológiai/ a hedonisztikus értékitélettől. Világosan kitünik, hogy a tetszés-nemtetszés és a kellemes-kellemetlen kategóriái átfedik egymást. /Ez megfelel Böhm azon meggyőződésének, hogy az érzés általános értékjelző./ A forrás az érzés - mondja - az értelem nem lehet, mert "tetszést nem nyilvánithat", az akarat sem lehet, mert "kivánsága a hiányérzettől függ", de "az élvezet csak mutató, jelzi a tárgyban az értéket, de nem okozza". /Böhm Károly, 1916. 336./

Ám ugyanakkor - mint a kéj és a kin elvén alapuló - hedonisztikus értékelés alapja speciális értékjelző is. Böhm szemelláthatóan fogalmi zavarban van: el kellene döntenie, hogy a kellemes egyetemes kategória-e vagy pedig speciális értékkategória. /Böhm Károly, 1906. 142-143./

Azért időztünk ilyen hosszasan Böhm már az értékelmélet területére tartozó fejtegetéseinél, mert azok a fogalmi tisztázatlanságok, amelyek a szubjektivizmus-objektivizmus kérdése kapcsán az ismeretelméletben jelentkeznek, az axiológiában is visszatérnek. Nehéz belátni, hogy a kellemes-kellemetlen predikátumok csak az alany és a tárgy ontológiai viszonyát fejezzék ki és ne az alany szubjektiv viszonyulását a tárgyhoz /hisz az alany számára kellemes vagy kellemetlen valami/. De ha ezt elfogadjuk is, még mindig nyitva marad a kérdés: mi különbözteti meg az értékelő érzés-itéletektől? Ha az érzés csupán index, az értékitélet, amely fogalmilag reá épül, még lehet objektiv. Csak az a kérdés, hogy vannak-e számára objektiv kritériumok.

Böhm megoldása, hogy az előbb még érző empirikus alanyt ismét tiszta öntudattá változtatja. Kijelenti, hogy az érték csak

"a jelentőségben rejlik". "A jelentőség azonban a tárgyban csak akkor lehet, ha mi magunknak van jelentőségünk." Végső konkluzióban: "az érték annak kifejezése, hogy az én természete mily jelentőségü a szellem életére nézve". /Böhm Károly, 1916. 340./ Böhm az értékelés objektiv kritériumait az értelemben és az észben látja. Miután azonban az értékelmélet /külön tárgya mellet is/ "az ismeret általános elméletének törvényeit kénytelen követni", nehéz belátni miként adódhatnak egy szubjektivista ismeretelméletből az értékelés számára objektiv kritériumok.

Böhmnél - filozófiai beállitottságának megfelelően - az ismeretelmélet bekebelezi az értékelméletet. Miután meggyőződése, hogy a filozófia kritikai fordulata óta metafizika csak ismeretkritika formájában lehetséges, az ontológiát és axiológiát egyesitő hipermetafizika sem lehet más mint ismeretelméleti rendszer, amely "az ismerést és a cselekvést egy közös gyökérből fogja megérteni: a projekció fogalmából". /Böhm Károly, 1916. 12./ Igy aztán hiába kisérli meg, hogy az ontológiát és az axiológiát tárgyilag megkülönböztesse, az értékelméletet mégis elnyeli az ismeretelmélet, mert "amit magunkkal szembenállónak találunk", arról kiderül, hogy végsősoron az is a mi müvünk. A közös gyökér, a projekció nem teszi lehetővé tárgyak és értékek két független sorát, legfeljebb két különböző nézőpontot: ami az egyik szempontból szubsztanciának bizonyul, a másikból érték, valójában azonban projekció, ismereti kép.

Valóságos tárgy és ismereti tárgy megkülönböztetése természetesen jogos és helyénvaló distinkció, de csak akkor, ha feltételezzük, hogy valóságos tárgyak vannak. Böhm épp ez utóbbit tagadja, hiszen szerinte valóságos tárgyakról nem tudhatunk. A realizmus filozófiai alapellentmondásának épp azt tekinti,

hogy eszerint "az ismeret tárgya a nem-tudatos tárgy". /Böhm Károly, 1882. II.85./ Hogy a világ létezik, ez csak fikció /esetleg hinnünk kell és lehet benne/, megismerni azonban csak saját képeinket ismerjük meg, de hogy "az abszolut valóság és a mi képeink fedik-e egymást, azt megitélni semmi kritériumunk nincsen."/Böhm Károly, 1882.II.91./

Böhm maga is belátja: hogyha a lét fogalma ismeretelméleti, akkor "nem is lehet e fogalomról a létre átmenni". /Böhm Károly, 1935. 213./ Vagy másképp szólva: amit megismerünk csak saját képünk, nem objektum, hanem "immanens objektum". /Böhm Károly, 1910. 44./

Igy aztán végül mégiscsak az derül ki, hogy az értékproblémának sem pszichológiai, sem közgazdasági stb. megoldása nem helyes, "a kérdés ismeretelméleti, metafizikai jellegü". /Böhm Károly, 1935. 5./ Böhm ismeretelméleti szubjektivizmusa fiatal korában a Tiszta ész kritikája hatására alakul ki és mindvégig fix filozófiai alapbeállitottsága marad. A "gyakorlati ész" Kantja sokkal kevésbé hat rá. Ezen ujabb hatások, ujabb problémák felmerülése sem változtat. Mindvégig abban hisz, hogy az összes filozófiai problémát az ismeret-kritikaiként felfogott metafizika keretében lehet és kell megoldani. Ez- ha mégugy Kanton alapszik is - el is tér Kant irányvonalától. Ezt azért is hangsulyoznunk kell, mert amikor az értékelméleti problematika előtérbe kerül nála, ez a szubjektivizmus megakadályozza /Hanák véleményével ellentétben/, hogy objektivista axiológiát dolgozzon ki. Ellenkezőleg: épp ez a fordulat erősiti fel a Kanttól Fichtehez való közeledést. Hajós József "nagyjából neofichteánusnak" is nevezi. /Hajós József, 1986. 338./

Sőt ha lehet, Böhm tultesz mesterén. Noha objektiváló tendenciák nála is mindig fellépnek, a fichtei általános tudathoz

nem jut el. Még egy ontológizáló /hegeli/ tendencia is érvényesül nála kései müveiben, de a fordulat korántsem radikális. A szubjektivizmus uralkodó marad: az objektiváló tendencia legfeljebb kiélezi a rendszerben már előbb is meglévő ellentmondásokat.

Az alanyiság, az én-ség igézete Böhmöt annyira lenyügözi, hogy semmiféle tárgyias léthez nem jut el. Alig hiszem, hogy igaza van Hajós Józsefnek abban, hogy Böhmöt ismeretelméleti szubjektivizmusa nem akadályozza a külvilág létének elismerésében: ő a magába-zárkózó szubjektivitás, a tudatvilág hermetikus zártságának filozófusa.

c./ Értékelmélet

Az érték fogalma

Az érték problémája Böhm pályájának delelőjén tudatosul és válik egyuttal központi kérdéssé. Egyetértünk Hajós Józseffel abban, hogy "eszmei fejlődése utolsó és legfontosabb fordulata, bölcseletének értékközpontuvá válása" Kolozsvárott még a századfordulót megelőzően következik be. /Hajós József, 1986. 131./ Az azonban kétségesnek tünik, hogy "az ismeret-érvény, az igazság-érték boncolgatása révén egyik forrása lett volna a problematika tágulásának, az axiológia kidolgozásának". /Hajós József, 1986, 134./ Ez inkább a badeniekre igaz: náluk valóban az ismeret-érvény az a centrális probléma, amely elvezet az értékek kérdéséhez. Böhm számára azonban ebben a formában az igazság-probléma nem létezik. Sokkal valószinübb, hogy Böhmben az értékprobléma inkább a kortárs német filozófia hatására tudatosul, amelyet alaposan és naprakészen ismer.

Az axiológia Kant utáni fejlődésének fő vonulatában az az alapvető tendencia /Windelbandtól N. Hartmannig/, hogy az értékek megalapozásának kérdését a kanti kriticizmus szellemében, tehát a platoni tradicióra támaszkodó metafizikai elképzelésekkel szakitva oldja meg, E kisérletek mindegyike tehát többékevésbé invenciózusan arra vállalkozik, hogy a kanti antinómiák lehetséges feloldásait megkeresve, lefektesse egy uj metafizika alapelveit: az axiológia vonatkozásában is.

Tengelyi László igy irja le a már Kant számára megfogalmazódó feladatot: "A jó ideája a görög filozófusnál azért volt magábanvaló, mert önmagában hordozta létalapját... Kantnál az erkölcsi jó nem kevésbé feltétlen, s egyuttal feltétele is mind-

annak,ami jó: ám feltétlensége az erkölcsi jót nem teszi valódi létezővé, hanem éppenséggel ráutalja az emberre /a szabadságra/. Amikor a magábanvaló jó elvesziti önálló, az őt megragadó észtől és belátástól független létalapját, értéknek nevezzük. Az értékek, mivel nem hordozzák magukban létalapjukat, megalapozásra szorulnak." /Tengelyi László, 1984. 32./

A Kant utáni kisérletek e vonatkozásban lényegében abban az irányban haladnak, hogy a platonizáló /ontologizáló/ törekvésekkel szembehelyezkedve, az értékek sajátos létmódját ne a létezés /ontológia/ szintjén határozzák meg, hanem az érvényesség /deontológia/ szintjén. Igy az értékek "nem létezők, de mégsem semmik".

Böhm - bár egyes megfogalmazásai szerint hajlik erre az álláspontra - végsősoron mégis más utat követ: az értékek ontologizálásának elvét. Fő törekvése, hogy Kant ismeretelméletét összeházasitsa egy platonizáló, bár fichtei ihletésü ontológiával. Magától értetődik, hogy egy ilyen vállakozásnak /bármily invenciózus gondolkodóról legyen is szó/ nincs sok esélye a sikerre.

Böhm filozófiai kiindulópontja az én és a nem-én fichtei szembeállitása és a "szabadság álláspontjáról" való megoldása: az én teremti a világot, a nem-ént: "önállitás = lét = való tartalom. Az önállitás tevékenysége az, amit projekciónak nevezünk, s azért mondhatjuk, hogy a világ az én projekciója." A világ az én "emanációja, önexplikációja, az én kitágulása /prolongáció/". /Böhm Károly, 1906, 294-295./

Saját kiindulópontját mindenesetre ismeretelméletinek nevezi. "A kiindulási pont azon ismeretelméleti tény-irja ugyanott -,

hogy a világ a mi képünk." Ebben elsősorban az a meglepő, hogy ismeretelméleti faktumról beszél, holott ilyen tényt sem Kant, sem Fichte nem szögezett le. Fichte egyenesen azt mondja, hogy a szüksgszerüség álláspontja és a szabadság álláspontja közötti választás nemhogy tényekből, de észelvekből sem vezethető le, "a döntést hajlamaink és érdekeink szabják meg."/J.G. Fichte, 1976. 722./

A világot tehát az én teremti, s mivel az én lényege szerint intelligencia, a nembeliségként fölfogott tiszta ész reprezentánsa, a valóság tulajdonképpen nem más mint az érzéki-tárgyi formában megjelenő logosz. Vagy másképp szólva: jelentés-együttes, amelyet az én hoz létre /alkotás vagy projekció/, és azután megismer és megért /percepció és apercepció/. Ezen a ponton a jelentés kategóriája centrálissá válik. Ennek ismeretelméleti következményei is vannak: a legfontosabb, hogy a megértés lesz a megismerés központi mozzanata: "az igazi megismerés" nem más mint "a jelentésnek megértése". Tehát "a megértés univerzális aktus", mégpedig a megismerés univerzális aktusa: ez képezi annak tartalmi lényegét /az elrendezés formális aktusaival szemben/. Az előző feltevésekkel együtt ez végsősoron azt jelenti, hogy a megismerés semmi más, minthogy "magamévá teszem ami magam vagyok". /Böhm Károly, 1910. 29./ Az ismeretelmélet mint "jelentések tana" tartalmilag önazonos /a formák tana csak az elrendezésre vonatkozik: tartalmilag a megismeréshez nam tesz hozzá semmit/. Az ismeretelmélet tehát lényegében hermeneutika /még pontosabban: önmegértés/.

Axiológiai szempontból az a döntő következmény, hogy az értékek sem lehetnek mások mint jelentések. "Mi tehát azt mondjuk: a jelentés - igaz: a jelentés - jó: a jelentés - szép. Minden önérték alapját tehát a dolog jelentésében, a logikumában találjuk." - summázza Böhm. /Böhm Károly, 1906. 310./

Ime tehát gnoszticizmusának axiológiai lényege: a logosz az egyetlen igazi érték, s mivel a világ az ész megvalósulása, a világ csak annyiban értékes, amennyiben az ész testesül meg benne. Ebben a felfogásban az érzéki világ csupán a szellemi tevékenység, végsősoron a logosz /a jelentés/ szimbóluma: ezzel Böhm az érzékiség és ész kenti antinómiáját hite szerint megoldotta. /Böhm Károly, 1906. 293./

Az elmondottakhoz két megjegyzés kivánkozik. Az egyik: teljesen mindegy, hogy Böhm ontológiaiként vagy ismeretelméletiként határozza meg kiindulópontját, a kettő lényegében ugyanaz. A másik: miután a böhmi én-nek Bewusstsein überhaupt-ként való értelmezése legalábbis kétséges, kétséges a logosznak /és a belőle eredő jelentéseknek/ az univerzalitása is.

Böhm egyoldalu ismeretelméleti beállitottsága az értékelméletben is pánlogizmust eredményez. Hasonlóan sok más kantiánushoz, arra törekszik, hogy Kant formális apriorizmusát meghaladja. Ennek megfelelően ismeretelméletében és értékelméletében is döntő jelentőségüvé válik egy tartalmi kategória: a jelentés fogalma. A megismerés jelentések megértése és elrendezése, a cselekvés /projekció/ pedig jelentések tételezése, megvalósitása. Igy lesz a jelentés az értékelméletnek is központi fogalma: bizonyos értelemben az egyetlen érték-matéria a logikum.

Böhmnél tehát a jelentés lesz a noumenális valóság és az intelligibilis érték. Ez nem azonos Somló Bódog álláspontjával, aki az igazság-érték feltétlensége mellett foglal állást. /Somló Bódog, 1911, 91./ A jelentés nem feltétlenül igaz jelentés. A jó, szép, igaz csak az intellektuális érték specifikus formái. Igy az igazság mint logikai érték nem egyetemes,

de a jelentés igen. /Böhm Károly, 1906. 312-313./

Ugyanakkor - abból következően, hogy az értéket a projekció fogalmával kapcsolja össze - jelentkezik nála egy olyan szemlélet is, amit pánesztétikainak lehetne nevezni. Mivel a projekció elve, az érzéki megjelenités egyuttal az esztétikai formálás elve is. Habár Böhm hangsulyozza, hogy vannak olyan jelentések, amelyek érzékileg nem jelenithetők meg soha, ezért az egész érzékiség szimbólikus értelmezése pánesztéticizmust sugall. Azonban ez is inkább pánlogizmus, hiszen a jelentés megérzékitése nem specifikusan esztétikai elv, hanem minden teleológikus tevékenység sajátossága, a munkáé is. Csak azért mondhatja Böhm, hogy "minden ember öntudatlan müvész". /Böhm Károly, 1906. 316./ De ez nem a marxi gondolat, hogy az ember a szépség törvényei szerint is alakit, mert mindenütt az inherens mértéket tudja alkalmazni /K.Marx. 1970.50/, hanem, a tevékenység teleológiájának esztétikai elvvé avatása.

Böhm is hangoztathatta volna, hogy Kantot követni annyi, mint rajta tulhaladni. Kant jelentőségét elsősorban abban látja, hogy egy "mindenoldalu értékelésnek álláspontját fixirozza", és hogy egészen világosan ismeri fel a különböző érték-tipusokat, habár "egységes elméletet az értékről általában nála nem találunk", s hibájául rója fel, hogy az érték fogalmát a cél fogalmával hozza /szerinte tévesen/ kapcsolatba. /Böhm Károly, 1906. 21-22./ Megitélésünk szerint ez az értelmezés téves. Kantnál nincsenek erényes célok, mert minden konkrét akarat a fenomenális világhoz tartozik. Az erényes akarat nem célkitüző, hanem meghatározott, törvénykövető akarat. Hasonlóan interpretálja Kant álláspontját Tengelyi László is: "A kategórikus imperativusz nem háritja át célokra az értékek megalapozásának terhét, hanem maga állitja föl a végső értéket". /Tengelyi László, 1984. 37./

Végsősoron minden érték a logikumban foglalódik össze: miután minden az én projekciója, vagyis nem más mint érzékitett jelentés. Egészen nyilvánvaló ez az esztétikai szemléletben: "mert az ő tárgya a megvalósult jelentés: ez pedig csak az érzéki sikban éri el valóságát". /Böhm Károly, 1906. 327./ Mondhatnánk, hogy Böhm felfedezi az érziki megjelenités törvényét, s ez valóban igy is van, amennyiben a müformát elengedhetetlennek, ám a jelentéshez képest sajnálatos módon elhanyagolhatónak, vele külsőleges kapcsolatban állónak tekinti. Ami hiányzik, épp a legfontosabb: tartalom és forma dialektikája. Ravasz László szerint "az érzéki valóság mindig valamely jelentésnek a fenomenonja, azaz szimbóluma" Böhm felfogásában: "szép az igaz az érzéki sikban: jó az igaz a morális sikban". /Ravasz László, 1913. 335-338./

Böhm logicizmusa abban a szélsőséges megfogalmazásban ölt testet, hogy "az egyes általános". Felszini analógiával akár Lenin álláspontjára is asszociálhatunk, de ennek semmi köze a dialektikához: csupán azt jelenti, hogy "magábanvéve mint jelentés: minden általános" /Böhm Károly, 1912. II. 62-63./ Vagyis tiszta fogalmi platonizmus - csakhogy a böhmi öntudattal elszubjektivizálva.

Ahogy az esztétikai értéket, az erkölcsi értéket is a logikumban oldja fel. Mert a cseelekedet jelentés és projekció, a moralitás ennélfogva az értelmi értéknek alkatrésze, "az erkölcsben a logosz valóságossá fejlik ki". /Böhm Károly, 1906. 32 és 323./Ha a cselekedet az igazságot valósitja meg, akkor jó. Végsősoron minden magasabb érték logikai. Az érték-tipusok csak projekcióformák amelyek tartalma mindegyikükben közös: az öntudatos intelligencia. /Böhm Károly, 1906. 330./ Miután az én csak jelentéseket /jelentő képeket/ projiciál, a jelentés

a tárgya minden normativ vagy érték-tudománynak. "A jelentés a logikának tárgya, mig a belső sikban van, az etikának, mikor az én-nek öntudatos cselekvéseiben valósul meg, és az esztétikának, mikor érzéki jelentéssé válik" - summázza Ravasz László Böhm felfogását. /Ravasz László, 1913. 348./

Érték és szubsztancia közös gyökere, a projekció mint tevékenység csak logikai munka, mint produktum csak jelentés. Az érzékiség csak létezési forma, ami el is maradhat. "Az érzékiség ennélfogva - szögezi le szerzőnk - csak a jelentések egzisztenciális formája, vagyis projekcionális jelzője...Első a lét... De ez a létező a jalentés s ennyiben logikailag előbb van mint érzéki alakja. Tehát az igazi megismerés a való megismerés, vagyis a jelentésnek megértése." /Böhm Károly, 1912. II.64-65/

Végső elemzésben tehát minden érték logikai. Annak, hogy ez az egységes önérték mégis speciális formákban /igaz, jó, szép/ jelenik meg, Böhm szerint a logikai tartalom /jelentés/ sajátos elrendezettségében /intelligibilis formának nevezi/ rejlik a magyarázata. /Böhm Károly, 1906. 297./ De az érték-szubsztancia problémáját ezzel nem oldja meg. Az Axiológiában csupán kijelenti, hogy ez a közös érték-lényeg /legalábbis a legmagasabb, tehát az idealisztikus értékek szférájában/ az intelligencia. A logikában ugyanakkor arról beszél, hogy ez a legfőbb érték-szubsztancia a szabadság, vagyis az "én önkifejtő projekciójának" siekressége. Itt ezt találjuk: "a lét az értékes minőségnek önállitása". /Böhm Károly, 1928. 14 és KK./

De ez csak akkor lehetséges, ha szabadság, projekció és intellektus lényegében azonos: nem más mint a szubjektum képalkotó tevékenysége. "A nemességi értékelésnek tárgya azonban mindenkor elsősorban a kép" - irja és igy folytatja: "És mivel

az én projiciáló aktusa alkotta a képet, azért az érték elsősorban az én aktusából származik reá." /Böhm Károly, 1928. 21/ Valójában az a döntő kérdés, hogy ez az egységes szellemi tevékenység miért differenciált formákban jelenik meg és ölt különböző értékalakokat - nincs megoldva. Még annyira sem, mint a kanti "lélekzsákkal".

Böhm a relativizmussal és a szubjektivizmussal szemben az érték objektivitása, tárgyiassága mellett érvel. "Senki sem gondolja, hogy az ember által alkotott érték a tárgy tulajdonsága: de józanul nem is teheti fel senki, hogy az ember valami tulajdonságot becsben tarthatna, tőle függőnek érezhetné magát, amelyet ő maga toldott a tárgyhoz. Az érték tárgyiassága ennélfogva lélektani elemzéssel meg nem szüntethető." - szögezi le az osztrák iskola pszichológizmusa ellenében. /Böhm Károly, 1906. 33./ Ez az érvelés persze meglehetősen erőtlen: mert miért ne becsülhetné az ember éppen a maga /vagy mások/ által alkotott értéket a tárgyban? /Ha ez a tárgyias létezés merőben más is mint a puszta természeti létezés tárgyiassága./

Végsősoron Böhm ugy "platonizálja" a kanti érték-felfogást, hogy az érték végső alapjává az "én öntudatának önállitását" teszi: az értéket fenomenonnak tekintve, amelynek noumenonja "maga az én természete", minthogy ez az én tiszta szellemiség, s "ezért az érték annak kifejezése, hogy az én természete mily jelentőségü a szellem életére nézve." /Böhm Károly, 1906. 230-232./

Ez azonban csak akkor lenne objektivista felfogás, ha az ént mint szubjektivitást világosan megkülönböztetné az objektiv szellemtől: de nála ezek a kategóriák teljesen egybemosódnak. Amikor leszögezi, hogy "az érték veleje és eredtető csomója

tehát a jelentésben, a logoszban rejlik," /Böhm Károly, 1928. 478/ az öntudat által projiciált jelentések objektivitásának bizonytalansága miatt nem tudni, hogy objektivista vagy szubjektivista tétellel van-e dolgunk. Az viszont bizonyos, hogy pánlogizmusa az értékelméletben is érvényesül. Nem tudni, hogy Hajós J. mire alapozza abbeli véleményét, miszerint "Böhm nem szorgalmazta a filozófiának logicista határok közé gyömöszölését". /Hajós József, 1986. 261/ mikor számára az egyedüli valóság a szellem: ez valóság is, érték is, létező is, kellő is. Emellett szól a tanitvány, Bartók summázata is Böhm értékelméletéről:"Az intelligencia megvalósulásának három sikja szerint van három faja az önértéknek. A gondolkozás sikjában megvalósuló intelligencia: az igaz. A cselekvés sikjában megvalósuló intelligencia: a jó. A szemlélet és alkotás terén megvalósuló intelligencia: a szép. Az igaz a logikai, a jó az etikai, a szép az esztétikai érték. A szellem igaz, jó és szép lévén, következőleg minden alkotása igaz, jó és szép." /Bartók György, 1911. 7./

Böhm leirja axiológiai "megvilágosodásának" folyamatát. Eszerint pályája kezdetén még "a filozófia régi felosztása lebegett szeme előtt." A filozófiai diszciplinák e hagyományos felosztása megfelel a létezők, vagyis a valóság-területek szokásos elhatárolásának. /Böhm Károly 1906, V-VI./ Amint azonban, irja Böhm, behatóbban kezdett foglalkozni a szellem filozófiájának kérdéseivel, rájött arra, hogy mindezen hagyományos diszciplinák egy közös filozófiai alaptudományba szubszumálhatók: nevezetesen a való tanának, az ontológiának a keretei közé. Ezen első felismerést azután logikusan követhette a másik: hogy tudniillik a valóság-filozófia mellett létezhetik a kellőről szóló filozófiai alaptudomány is: az axiológia. Való és kellő "csak együttvéve adnak egész emberi világot",

következésképpen ontológia és axiológia is csak együtt képeznek teljes filozófiát. /Uo/ E fejlődésben Böhm Fichte álláspontjához való közeledését látta. Annyi bizonyos, hogy Böhm ezidőtájt már ismeri az ujkantiánusok munkásságát is. Lukács szerint az ujkantiánusok is erősen fichtésitik a kanti hagyományt. /Lukács György, 1956. 425./ De a párhuzam teljesen felszini: Böhmnél az értékek nem az érvényesség, hanem a valóság szférájában jelennek meg.

Kant "elrontása" lényegbevágó a sein-sollen viszonyának átrendezésében is. Böhm a transzcendentál-filozófia /a tiszta észkritika/ keretében akarja megválaszolni azokat a metafizikai kérdéseket, amelyekről Kant elég világosan belátta, hogy ebben a keretben megoldhatatlanok, s ezért a praktikus ész illetékességi körébe utalta őket. /I. Kant, 1891. 445-456./ Kant szerint ugyanis a tiszta észhasználat csupán a megismerés apriori feltételeit képes megállapitani, tehát a megismerés lehetőségének észbeli alapjait és nem a metafizikai kérdéseket. "Van ugyan transzcendentális szintézis csupa fogalmakból - irja -, mely ismét csak a filozófusnak sikerül, mely azonban sohasem vonatkozik többre mint egy dologra általában, hogy mely föltételek mellett tartozik észrevevése a lehetséges tapasztalathoz." /I. Kant, 1891. 434-435./ Végsősoron Kant arra a következtatésre jut, hogy "a transzcendentális kritika, mely tiszta eszünk egész készletét föltárja, teljesen meggyőzött arról, hogy valamint igenlő állitásokra e téren teljesen elégtelen, éppoly keveset, sőt még kevesebbet fog tudni, hogy e kérdésekben valamit tagadólag állithasson". /I. Kant. 1891. 454./

Létező és kellő viszonyát illetően Böhmnél két egymástól eltérő álláspont keveredik. Egyrészt ugy tünik, hogy ezek radiká-

lisan különböző területek. Ha a kiindulás az öntét, ami nem azonos az önfenntartással, mert nem a puszta önfenntartás, hanem az öntudatos létezés a cél /Böhm Károly, 1900. 28-29/, akkor az öntét nem más, mint ezt az önfejlődést célzó tiszta tevékenység. Ám a tevékenységnek Böhm szerint két alaptipusa van: a befogadó /receptiv/ és a kiható /reaktiv/ - az előbbi a szubsztanciára, az utóbbi az értékre utal. /Böhm Károly, 1900. 3./ Eszerint mind a szubsztanciának, mind az értéknek lenne elmélete és gyakorlata egyaránt /amennyiben a valóságra irányuló elméleti és gyakorlati magatartás centruma a szubsztancia, a kellőre irányulóé pedig az érték/. Ám később akként módositja álláspontját, hogy a szubsztanciát az elmélethez, az értéket a gyakorlathoz rendeli. Már a következő lapon igy ir: "a szubsztancia a befogadó elméletnek sarkcsillaga", az érték "a kiható gyakorlatnak vezérlője". /Böhm Károly, 1900. 4./ Itt már a befogadás az elmélettel, a kihatás a gyakorlattal azonos. Ugy tünik, ez Böhm végső álláspontja, amelyet igy összegez: az emberi alkotással foglalkozó tudományok "saját logikájuk szerint az érték-elméletre utalnak, mely olyan általános tana lesz a cselekvésnek, amilyen a megismerésre nézve az ontológia". /Böhm Károly, 1900. 56./ Böhmnél az ontológia azonban nem valóságtudományt jelent, hanem azon kategóriák tudományát, amelyek a megismerés transzcendentális feltételeit képezik./

E felfogást tehát akként értelmezhetjük, hogy az ismeretelmélet ontikus, a cselekvéselmélet deontikus tudomány, vagy ahogy Böhm formulázza: "Az értékelmélet a javak metafizikája, ugy mint a szubsztancia a valóságok metafizikája." /Böhm Károly, 1900. 10./ Ez a felfogás a badeniekével lényegi rokonságot mutat.Csakhogy Böhmnél ez a megoldás nem következetes: nem is lehet az, mert a projekció fogalmával logikailag összeegyeztethetetlen. Ha ugyanis a világ az én projekciója, a szellem

a maga projiciáló tevékenységével az értékeket mint valóságokat hozza létre, s alkotásaiban a maga értékét csupán fölismeri. A szellem - amiként az egyetlen valóság, akként az egyetlen érték is. De ezzel létezés és kellés megkülönböztatése értelmét veszti: elvégre értelmetlenség azt követelni, ami van.

Böhm nem az ismeretérvény kérdésétől jut el az értékek problémájához: következésképpen számára az értékérvény kérdése sem létezik. Az értékek nem szorulnak megalapozásra, mert magukban hordják létalapjukat, a szellemet, amely ebben a rendszerben az egyetlen igazi valóság. Amiként a valóság szubsztanciája is a szellem, az érték szubsztanciája sem más mint a mindenben megjelenő logosz.

Érték-tipológia

Az érték és az értékelés kérdését Böhm nem választja külön. Mégis ugy tünik, az értékek értékitéletekben jelennek meg: az értékekhez tahát az értékelés fenomenológiájának analizisén át vezet az ut. Utaltunk már rá, hogy Böhm megkülönbözteti az értékitéleteket vagy becslő itéleteket /Werturteil/ az un. élvitéletektől /vagy a tetszés alapitéletétől/. Ez utóbbiak csak jelzései az értéknek, s mint ilyenek, lényegében létezési vagy ontológiai jellegü itéletek.

Böhm szerint az értékelés itélés, az itéleteknek ezért két nagy csoportja van: a létezési és az érték-itéletek. A létezési itélet tárgyias tartalmakat fejez ki, az értékitélet viszont valamit hozzátesz ehhez a tárgyias tartalomhoz. A hedonikus itélet csak a tárggyal kapcsolatos érzésünket fejezi ki. Az értékitélet ezzel szemben nem érzést, hanem becslést tartalmaz: nem érzelmi, hanem értelmi funkció.

Ez a becslés viszont állandó szilárd mértéket feltételez, amit Böhm az abszolut értékkel azonosit. Abszolut értékes viszont csak az, ami önmagának értékes, ami tehát önmagát szereti. Szigoruan véve az önszeretet csak kifejezése az önértékelésnek Önértékelésre viszont csak az öntudat képes: nemes tehát csak az intelligencia. /Böhm Károly, 1906, 56-57./

Értékelméleti szempontból ez azzal a lényeges következménnyel jár, hogy az értékelés alapja az önértékelés. Továbbá azzal, hogy az érték szempontjából nem az önállitás intenzitása, hanem minősége a perdöntő. /Böhm Károly, 1906. 74./ Az értékelést ugy fogja fel Böhm, mint aminek végső alapkritériuma az önfenntartás sikeres vagy sikertelen volta. Egy olyan "első vagy ősitéletről" beszél, amely csak "a tényt fejezi ki, s ezen tény az önfenntartás sikerének vagy sikertelenségének a ténye". "Ezt az itéletet - mondja - az értékelés alapitéletének kell tekinteni." /Böhm Károly, 1900. 16./ Ez az ontikus ősitélet - amely önfenntartásunk sikeres vagy sikertelen voltának sommás kifejezése - szenzuális itéletek sokaságában ölt testet, amelyeket Böhm élvitéleteknek, vagy a tetszés alapitéletének nevez és nem tekint értékitéletnek.

Az értékitélet vagy becslőitélet ezekre az élvitéletekre épülő másodlagos vagy felsőbb itélet, amely az élvitéletben leszögezett tényt /például, hogy a narancs kellemes/ értékeli. Az élv mindig csak indexe az értéknek, noha egyuttal maga is érték: az értéknek egy sajátos tipusa. Ennek megfelelően az értékitéletek három osztályba sorolhatók: élvitéletek, hasznossági és idealisztikus itéletek. Ezek közül az élvitélet a legalacsonyabb tipusu: szubjektiv, hedonista, pillanatnyi, érzelmeken alapuló itélet. Ez ontogenetikusan a gyerekkor, filogenetikusan az őstársadalom értékelési módja. A hasznossági

itélet már magasabban áll: objektiv /relációs itélet/, tartós és érdekalapu. Ontogenetikusan a férfikor, filogenetikusan az ókori Róma értékelési módja ilyen. Végül az idealisztikus értékitéletek észitéletek: ennek megfelelően időtlen, szubsztanciális /kozmikus/ alapu itéletek. Ontogenetikusan az öregkor, filogenetikusan a kereszténység értékelési módja ez. /Böhm Károly, 1900. 19-23./

E három közül az élv vagy a haszon csak eszközi értékü: hiszen a cél az önfenntartás, sőt az öntudatos létezés. Az önfenntartásnak tehát különböző szintjei vannak: ezek közül legmagasabb az öntudatos létezés. Ez tehát a végső cél, s ezért "az öntudat minden értéknek abszolut feltétele". /Böhm Károly, 1900. 38./ Az itéletek tipológiájánál arra is utalnunk kell, hogy ez egy evoluciós sémával jár együtt, ezzel részletesen - mivel fontos konstrukciós elvről van szó - külön fejezetben foglalkozunk.

Végsősoron tehát csak egy reális érték van: maga az én /kifejlődésének különböző stádiumaiban/. A valóság értéke az én értékességének derivátuma. De ez nem jelenti azt, hogy az értékelés szubjektiv. Ez a hiperszubjektum prezentálja ugyanis az értékelés különböző módozatait: a szubjektivista /hedonista/, az objektivista /utilitárius/ és az abszolut /idealisztikus/ értékeléseket. Az abszolut, a feltétlen, a kanti sollen itt "az értékelő tudat követelményeként" jelenik meg: a lényeg az én, a világ csak az én fenomenonja. Tankó Béla kommentárja szerint: "csak most van a Hegelnél felvillant nagy gondolatnak, hogy a lényeg = tüneményei, mély jelentősége megmagyarázva". /Tankó Béla, 1913. 64./

Minden hierarchikus értékelmélet látens tendenciája, hogy

végsősoron csak egy kitüntetett értéket fogadjon el valóságosnak, alapvetőnek, szubsztanciálisnak. Az érték más fajait Böhm is az önértékre vezeti vissza. Igy az élv és a kin csak jelzői az önállitás sikerének, a haszonérték pedig "a hiányt érző ösztön önértékétől függ". /Böhm Károly, 1906. 242./ Ez a kitétel a német filozófia emlőin nevelkedett magyar polgári filozófia jellegzetes megnyilvánulása: szükséglet és haszon viszonyának vulgáris közgazdasági felfogásán alapszik. Kornis Gyula például később az utilitarizmussal kapcsolatban megvetően csak "dollár-filozófiáról" beszél. /Kornis Gyula, 1913./

Böhm szerint az értékelés tipusai hierarchikus sorrendben a következők: nemességi, utilitárius és hedonisztikus értékelés. A hedonisztikus értékelés szubjektiv /tehát individuális is/, az utilitárius tárgyias /tehát univerzális is/, mig a nemességi önértékelés /tehát abszolut is/. Böhm ez utóbbi mellett azzal érvel, hogy "az én-nél magasabb nincs", ami a történetfilozófiai teleológia nyelvére átfogalmazva ugy hangzik, hogy "az emberiség egész története a szellem szabadságát célozza". /Böhm Károly, 1906. 198./

Az idealisztikus értékelés alapja tehát nem lehet a haszon, hanem az én legmagasabb minősége: nemessége, kiválósága, méltósága, előkelősége. /Böhm Károly, 1906. 182./ Mindezek a preferáció-kritériumok azonban nem a teljes ént, csupán legmagasabb minőségét: az intelligenciát illetik meg: a "csodálatos triász", igaz, jó, szép háromsága az intelligencia határozmányai, "nemességi vonások". /Böhm Károly, 1906. 184./ Nem nehéz mindebben azt a platoni hagyományt fölfedezni amely többé-kevésbé örökös része az európai kulturának Kantig, és - ha Kant új módon gondolja végig és bizonyos mértékig át is alakitja, Platon ama tétele, hogy "a jó, a szép és az igaz egy és ugyanaz"

tulajdonképp a logoszban való azonosságukat jelenti. /Platon, 1984./

A legalacsonyabb értékelési tipus a kellemes-kellemetlen szempontjai szerinti értékelés, ugyanakkor Böhm szerint meglehetősen általános: "a lelki élet minden területén nyerhet alkalmazást" - csak "az akaratra nem szeretjük alkalmazni". /Böhm Károly, 1906. 141./ A kellemes "a tetszés általános jelzője". "objektiv és reális alapja" pedig az önállitás. /Böhm Károly, 1906. 142./ Az tetszik tehát és az a kellemes, ami önfenntartásunkat szolgálja, pozitiv módon hozzájárul ösztöneink kielégitéséhez - kellemetlen viszont mindaz, ami ezek ellen hat. Ugyanakkor azzal érvel a hedonizmus ellen, hogy az emberi cselekvést nem az élv-keresés, hanem a szükséglet motiválja. Már Locke a fájdalomban látta a cselekedetek inditó okát. Böhm azt irja: " minden cselekedet motivuma csakis a hiány, a cselekvés maga a hiányt elenyésztető projekció". /Böhm Károly, 1906.85/. Hogy a szükséglet elsődleges cselekvési motivum, aligha tagadható /"az ember szenvedő lény" - mondja Marx/, de nem abszolut és közvetlen motivum: "az ember még a fizikai szükséglettől szabadon is termel, és az attól való szabadságban termel csak igazán". /K.Marx, 1970.50./ Továbbá - mondja Böhm - amiként az élv nem egyetemes motivum, akként nem is egyetemes cél: "az emberi cselekvés legnagyobb része... nem az élv, hanem az önfenntartás céljából megy végbe". /Böhm Károly, 1906. 88./ Mindez logikusan következik a szükségletek kardinális szerepéből.

Böhm ismeretelméleti kiindulópontja, az itélet-elméleti analizis, alapot ad a hedonikus értékelés további lefokozására. Ami "ontológiai" szinten még értékelési alapirány volt, arról most kiderül, hogy valójában pszeudo-értékelés, mert nem áll mögötte "felfogási forma": konkrétabban szólva, ezen a szinten

még nincs értékitélet, csak szubjektiv értékérzés. Ebben a megközelitésben a hedonizmus állati szintre redukálódik, mert kiesik a megismerési folyamatból, s ebben a kiejtésben Böhm évszázados /megint csak ismeretelméleti/ tradiciót követ, ami nem más, mint az érzetminőségek szubjektivizálása. Böhm kijelenti, hogy "a hedonizmusnál a tárgynak semmiféle ismerete nem szükséges". /Böhm Károly, 1906. 242./ Hogy egyébként mire alapozza abbeli véleményét, hogy hedonikus értékitélet nem lehetséges, nem derül ki, pedig megoldhatná az érzés /érzelem/ ama pszichológiai paradoxonát, amire L. Vigotszkij hivja fel a figyelmet, hogy tudniillik az érzés /érzelem/ valamilyen szinten mindig tudatosul, de elmosódó homályos tartalommal. /L. Vigotszkij, 1968. 318 - 320./

Igy aztán már csak kétféle objektiv érték marad: "a diszkurziv elmélkedésen alapuló haszonérték" és a "tömöritő intuición alapuló önérték". Az előző kauzális, mig az utóbbi szubsztanciális. /Böhm Károly, 1906. 237./

Hogy az ismeretelméleti megközelitést illetően ne legyenek kételyeink, Böhm határozottan leszögezi: "amit mi értékes tárgynak nevezünk... nem más, mint a mi képünk". Ennek megfelelően visszamenőleg revideálja "ontológiai" álláspontját: kiderül, hogy a projekció analiziséből is csak a jelzett két érték fennállásához jutunk. /Böhm Károly, 1906. 240-241./

A második értékelési fok általános kritériuma a hasznosság. Böhm amellett érvel, hogy ez az értékelési tipus - szemben a hedonizmus szubjektivizmusával - már objektiv értékelés. Vagyis: "A hasznosság objektive a dolog arravalósága, hogy célokra eszközül szolgáljon", vagyis "a dolog hasznosságának feltétele az önfenntartás értékessége". /Böhm Károly, 1906. 153./ Itt azonban némi elméleti bizonytalanság keletkezik.

Böhm ugyanis az önállitást olyan egyetemes kategóriának tekinti, amely az egyén minden tevékenységét magába foglalja: a fentiek alapján azonban a haszonnak egyetemes kategóriának kellene lennie, mivel egyetemes az önfenntartás, amit szolgál. De akkor a hasznosságtól független, afölé emelkedő idealisztikus értékeléssel mi lesz?

Böhm erre azt válaszolja, hogy "minden funkciónak hasznossága végső fokon abban áll, amivel az én szabadságának előmozditásához járul: a hasznossági sornak tehát végső pontja és igy célja is a szellem szabadsága". /Böhm Károly, 1906. 167./ Csakhogy ez nem megoldás, hanem elméleti következetlenség, ami a projekciónak az én, sőt a szellem szabadságával való azonositásából áll. Később maga is kénytelen elismerni, hogy ez az azonositás nem lehetséges: az önfenntartás nem lehet végső és egyetemes cél. "Ha az önfenntartás nem cél /s a halál ezt tanusitja!/, akkor a haszon megszünt értékesnek lenni. Nem az önfenntartás maga tehát értékes, hanem az, ami benne megvalósul, azaz a tartalom, a minőség." /Böhm Károly, 1906, 178./

Aligha van igaza Hirschler Juliának abban, hogy "Böhm Károly a leghatározottabban az értékelés pluralizmusa mellé áll, mert mint ahogy az érzék más funkció, mint az értelem és az ész, ugy az élv-érték is más mint a haszonérték, és ez más mint a nemesség". /Hirschler Julia, é.u.,18./ Ezek valóban különböző funkciók és különböző értékek, Böhm szerint igazi érték azonban csak a szellem. Ez az egyetlen vagy abszolut önérték, ami kizár mindenféle érték-pluralizmust. A többi érték csak származékos /mint a haszon eszközértéke az önfenntartásra nézve/, vagy kvázi-érték /mint a kellemes, amely csak jelzője az önállitás sikerességének, s igy lényegében "ontológiai jellemü"/. A cél az önkifejlés, pontosabban szólva, az öntudatos önkifejlés: ehhez képest minden csak eszközértékü, s igy az értékfejlődés elve eleve ellene mond minden pluralizmusnak.

Értékfejlődés

Konkrét megfogalmazásban ez a fejlődés-elv voltaképp nem más, mint az ember ontogenezisének sajátos felfogása, az én-ség kifejlődésének folyamata. Ennek első reális alapja a pete. Az én-ség fejlődési stádiumai pedig a következők: érzéki én, értelmes én, eszes én. E fejlődési stádiumok egyuttal a világnézeti és értékelési tipusok élettani és pszichológiai alapjai is. Az értékelési módok fejlődési sora ennek megfelelően a következő : hedonizmus, utilizmus, idealizmus.

Tul azon, hogy a fejlődési séma természettudományos igazolhatóságában Apáthy István erősen kételkedik, az evoluciós elv ilyen alkalmazása azért is fontos, mert megkérdőjelezi, hogy Böhm valóban a transzcendentális szubjektivizmus következetes végiggondolásával jutott volna filozófiai alapelveihez, amiként Tankó Béla állitja. Tankó olyannyira tulértékeli Böhm munkásságát, hogy Kant beteljesitőjét, a transzcendentális idealizmus teljes és következetes kimunkálóját látja benne. Mint irja: "Az ismerő alany funkcióinak felderitése volt az ész-kritikák pozitiv feladata: ezeknek a funkcióknak végleges feltárása Böhm müvének célja és végső eredménye." /Tankó Béla, 1913 42./

Nem állithatjuk, hogy a transzcendentál-filozófia kizár minden fejlődésgondolatot, de alapvetően csak a fenomenális világ evolucióját ismerheti el. Az Axiológiában egyébként Böhm a következő értékorientációs kategóriapárokat különiti el: kellemes-kellemetlen: hasznos-káros: tökéletes-fogyatékos: igaz-hamis: jó-rossz: rut-szép. /Böhm Károly, 1906. 49-51./ Ebben nemcsak a felsorolás esetlegessége feltünő, hanem a vallási

értékmező /szent-profán/ teljes hiánya is. Ezek közül a kellemes-kellemetlen hedonista, a hasznos-káros utilista, az igaz-hamis, jó-rossz, szép-rut idelisztikus értékkritériumok. Böhm amellett foglal állást, hogy a tökéletes-fogyatékos fogalompár viszont még nem értékjelző: a tökéletesség /perfekció/ mint ontológiai befejezettség az értékességnek csupán előfeltétele: "maga a tökéletesség tehát nem önálló valóság, hanem csak a valóság önállításának predikátuma: tökéletes minden dolog lehet a maga nemében". /Böhm Károly, 1928. 61-69./

Ugyanakkor megkülönböztet ontológiai és axiológiai tökéletességet: ez utóbbi "az értékek teljessége" nem más mint a szentséges. A szentséges azonban nem különérték, hanem az önértékek szummitása, tehát "nem valami különvalóság, sem a valóság attributuma, mely hozzá realiter tapad - hanem csak a hatás, melyet a tökéletes valóság bármely esete bennünk fölkelt". /Böhm Károly, 1928. 64-65./ Minthogy pedig "az értéknek fogalmát teljes határozott szummitásában" elképzelni mindenki képes, "azért a vallás mindenkiben benne rejlik", de csak mint az értékek totalitásának felfogásához szükséges tisztán intellektuális képesség, /U.o./

Mint láttuk, Böhm egyik legfőbb kifogása a badeniek "ujabb értékelméleti irányával" szemben, hogy az érték-triászt egy negyedikkel, a szentségessel/das Heilige/ igyekszik kibővíteni, s ezt csak ugy teheti, hogy ismeretelméletében teret enged a Jacobi által Kant ellenében ujból előszedett irracionalizmusnak. /Böhm Károly, 1910. 4-5./ A szentséges itt mint értékáhitat mégis visszatér: ami lehetetlennek bizonyult az ismeretelméletben, az mint legfőbb értékélmény tünik fel az axiológiában, s még csak azt sem állithatjuk, hogy specifikusan vallási tartalma /nemcsak fomája/ elpárolgott volna. De

térjünk vissza a tökéletesség fogalmához!

A tökéletesség tehát mint ontológiai kategória, tisztán formális kritérium: "<u>határfogalom</u>, ameddig minden funkció kifejlődni bir és törekszik". /Böhm Károly, 1928. 73./ Ugy tünik azonban, hogy a tökéletesség már ebben a megfogalmazásban is tartalmi kritériumra utal: az erőkifejtés, az alanyi funkció megvalósitásának abszolut szabadságára. Másutt explicit formában is megfogalmazza Böhm, hogy az értékszférában az öntudat szabadásga "minden normációnak a végső értelme és jelentése". /Böhm Károly, 1928. 51./ Ha tehát a tökéletességet pusztán formai feltételnek tekintjük, a "tókéletes tartalom" megvalósulása mennyiségi mutatójának, akkor az értéktartalom és a formai tökély dialektikája kantiánus dualizmussá van változtatva. Ez nemcsak formális ellenvetés: láttuk a fentiekben, hogy Böhm maga is érzi, hogy a tökéletes forma nem oldozható el teljes mértékben a tartalomtól /ami ilyenformán maga is tökéletes/, s ez az összefüggés "nem merül ki abban, hogy a tökéletesség csak az értékelésnek lélektani posztulátuma vagy feltétele". /Böhm Károly, 1928. 77./ Mert ha ez a tartalom az én önértékének megvalósulása és a tökéletesség mint formai előfeltétel, tartalmazza a teljesség és befejezettség mozzanatait, ezzel már tartalmi meghatározottságra tesz szert: az én abszolut szabadságának posztulátumára. Persze az én elvont szabadsága még meglehetősen formális meghatározás /nem tudjuk mire való szabaság ez/, mégsem teljesen üres: már az én szubsztancialitása lényegében meghatározza az érték-realizáció lehetséges módozatait. Igy van ez Böhmnél is: mivel szerinte az én az öntudat, tiszta intellektus /szubsztanciális meghatározás/ szabadsága is csak ilyan, intellektuális szabadság lehet.

Böhm az evolució elvét az értékelmletben is érvényesnek tekinti.

Az értékelés haladásáról beszél, minthogy "a becslő itélet tárgya a viszonyok fejlettségével karöltve halad". /Böhm Károly, 1912. II.1./ Nem akarja észrevenni, hogy a Comte-i evolutiós séma és a kanti apriorizmus végsősoron kizárják egymást. Az apriorinak nincs története: az apriori logikai, feltétlen és igy időtlen. A helyes értékelés mindenkor a helyes értékelés, függetlenül attól, hogy megtörténik-e. Hiába hangoztatja Böhm, hogy "az evolucionizmus metafizika"/Böhm Károly, 1892, 128/, ha maga is töretlenül hisz a "haladás eszméjében", mégpedig nemcsak ugy - ahogy Hajós J. véli -, hogy "tagadja... a fajfejlődés darwini tanát", de "az ontogenezist, az egyéni evolutiót erőteljesen hangoztatja". /Hajós József, 1986, 92./ Böhm szerint a megismerésnek is, az értékelésnek is van filogenetikus fejlődése is, amelynek fejlődési sátdiumai pontosan megfelelnek az ontogenetikus fejlődés stádiumainak. Ennek - legalábbis az értékelés vonatkozásában - egész tanulmányt szentel. /Böhm Károly, 1912. II./

Böhm az ember ontó- és filogenetikus kifejlődésének mechanizmusára épiti mind szellem-, mind pedig érték-filozófiáját. Szerinte az öntét lényege a cselekvés, amely kivetités /projekció/ formájában nyilvánul meg. Az önállitás kifejlődésének stádiumai egyuttal megszabják a megismerés és az értékelés fokozatait is. Módszere szerint "az organikus alappal" kell kezdeni, erről lehet rátérni "a lelki tartalom bővülésére", majd az absztrakció fokaira, végül "a mérték megválogatására" és az "értékelés fajaira". /Böhm Károly, 1906. 109./ Ugy látja, hogy "az organikus alapnak megfelelőleg alakul ki a pszichikai funkció sorozata": nevezetesen az érzéki tendencia, az értelmi tendencia és az ész-tendencia. /Böhm Károly, 1906. 110./ Ezen fejlődési fokozatok mind az egyén pszichés kifejlődésének, mind a kulturhistóriának fejlődési szakaszai: az ész-tendencia

például csak Kanttal kezd uralomra jutni az európai kulturtörténetben. E fejlődési stádiumok ismeretelméleti és axiológiai megfelelői: az érzékelés, az értelem és az ész, illetve a hedonikus, utilitarisztikus és idealisztikus értékelés. /Böhm Károly, 1906. 106-137./ Böhmnél tehát az axiológia és az ismeret-elmélet alapvetése legalább részben pszichológista, mig a badenieknél ismeretelméleti.

Magától értetődik, hogy ez az evoluciós séma az érték-fejlődés történeti processzusa számára is alapul szolgál. Böhm szerint a legősibb és legprimitivebb értékelési fok a hedonizmus: ez jellemzi az őstársadalmat, a primitiv ember számára nincs más érték csak az élvezet. Böhmöt nem zavarja - amit másutt maga is észrevesz -, hogyha az elemi szükségletek kielégitése a cél, akkor érték lehet a szükséglet tárgya, maga a szükséglet-kielégités /amit kisérhet élvezet, de semmi esetre sem ez a cél/. Az élvezés szükséglete éppen a szükségletek és kielégitési módjaik finomodásával /tehát magasabb kulturfokon/ válik hangsulyossá.

A séma értelmében ez a hedonisztikus értékelés a fejlődés folyamán extenzive kiterjed /például átmegy a céltárgyról az eszközre/, illetve fokozatosan megjelennek benne a magasabb értékelési fok, az utilitarizmus elemei. Ez azt jelenti, hogy az élvezés helyett mindinkább az önfenntartás lesz a cél. /Mintha történetileg nem épp forditva lenne./ Lényegében - Böhm szerint - ez a hedonista - utilitarista keverék értékelés jellemző az emberiségre egészen az ókor végéig, Rómát, a görögöket is beleértve. /Böhm Károly, 1912. II. 2-7./

Az utilitarista értékelés a rómaiaknál jut végleg főlénybe, s ez az intellektualizmus kialakulásának kedvez. Végsősoron

azonban Róma /csakugy mint a többi ókori nép/ azon megy tönkre, hogy ismét visszahullik a hedonizmusba. /Böhm Károly,1912. II. 8-15./ Uj értékelési mód majd csak a kereszténységben, a krisztusi vallásban jelenik meg, midőn Jézus - szembefordulva a zsidók külsőleges utilitarizmusával és hedonizmusával - a bensőségre, a vallásos élményre helyezi a hangsulyt. Ennek az élménynek alapvető tartalma a szeretet. De a szeretet formális elv, amely minden önállitást kisér, és igy nem is általánositható érték. /"A szeretet intelligencia nélkül vak és ártalmas gyengeség,"/ A krisztusi élmény azonban konkrét: istenszerelem, az "isteni szellemiség" mint legfőbb érték szeretete. /Böhm Károly, 1912. II. 20-30./ Böhm maga mindazonáltal ugy értékeli, hogy "a kereszténység első fellépése egyoldalu értékelésben részesitette a szellemet", amennyiben "annak csak egyik legfőbb nyilvánulását tette minden érték alapjává és mértékévé: a szeretetét"/Böhm Károly, 1912. III.1./ A szeretet mint a szellem megnyilvánulása azonban egyuttal boldogságkategória is: a krisztusi értékelés tehát részben idealisztikus, részben eudémonisztikus.

Ráadásul a kereszténység későbbi fejlődésében ez az értékelési mód eltorzul: már az evangélistáknál hedonisztikus vonásokat vesz fel. A páli fordulat e tekintetben nem más mint "az univerzalisztikus kereszténység leszoritása a zsidó partikularizmus, a hasznossági kéjelgés fokára". /Böhm Károly, 1912. III. 4./ Ez a keleti egyházban bizantinizmussal /imperializmussal/ társul, később a római egyházban is: "már Augusztinusz megrajzolja a keresztény imperializmus ábrándját". /Böhm Károly, 1912. III. 6./

Csak a reformáció restaurálja a keresztény individualizmust, hogy ez a fejlődés elvezessen az idealizmushoz, amelyben "a

kereszténység csak egy kezdő, ma azonban már megsemmisült mozzanat". /Böhm Károly, 1912. III. 7./ Böhm a kereszténység döntő jelentőségét az értékfejlődésben, abban látja, hogy itt jön létre először - igaz vallásos köntösben - az idealisztikus értékelés alapformája: Isten-szellem, az emberi szellem - az isten-szeretetben és a felebaráti szeretetben is a szellemet szeretjük. Ez a krisztusi evangélium eredeti alakjában. Talán nem szorul különösebb bizonyitásra, milyen kevéssé autentikus értelmezése ez az ujtestamentumi üzenetnek. Böhm "gnosztizálja" Jézus érzületi vallásosságát és érzületi erkölcsét.

De Böhm szerint már az apostolok eltorzitják ezt, méginkább a patrisztika /elsősorban Ágoston/: szellemtelenitik, érzületi vallásossággá alakitják /ekkor lesz a három fő erény: hit, remény, szeretet/. Ezzel párhuzamosan a kereszténység elvilágosiasodik: teljesen a római politikai utilizmus befolyása alá kerül. Ezért a keresztény középkor - szellemi nivóját tekintve - mélyen alatta áll a klasszikus ókornak. Az egész középkor tudás-ellenes, szellemellenes, müvészetellenes, sőt végsősoron erkölcsellenes: az erkölcsi elvek csak a legalitásban, nem a moralitásban érvényesülnek. /Böhm Károly, 1912. III. 8-19./

Ez a kor csak egy tekintetben áll fölötte a klaszikus ókornak /de ennek jelentősége Böhm szerint fundamentális/, abban, hogy a kereszténységben látensen benne rejlő idealizmus lappangó formában mindvégig jelen van. /Böhm Károly, 1912.III. 19./
A reformáció előtti századokban azután a szellemi fakultások értéke először objektiv formában tör utat magának, hogy később szubjektive is elismertesse magát: a reneszánsz és a reformáció individualizmusában. /Böhm Károly, 1912. III. 21./

Ez az uj öntudatos individualizmus a germán "protestantizmus dicsősége". Ez a lehető legtömörebb vázlata a Böhm által a XV. századig vezetett érték-fenomenológiai elemzésnek. A mi feladatunk az, hogy Böhm evolutiós sémájának történelmi "hitelesitését" kisérjük nyomon, eldöntendő annak heurisztikus értékét. E tekintetben - mint láttuk - komoly kifogások vethetők ellene: ezekre Bartóknál /aki szintén Böhm sémáját igyekszik igazolni/ még bővebben visszatérünk.

Apáthy István helyesen látja, hogy Böhm - filozófiai koncepciójának természettudományos igazolása céljából - fordul a biológia és a pszichológia, mindenekelőtt a fejlődéselmélet felé. Emlékkönyvhöz szokatlanul éles hangu birálatában igyekszik kimutatni, hogy Böhm elavult és többnyire az ismeretterjesztés szinvonalán álló munkákat használ, és még azokat sem érti teljesen: következésképpen nincs olyan biológiai természettudományos müveltsége, amely lehetővé tenné kisérletének sikerét. /Apáthy István, 1913. 149-152./ Véleményét igy summázza: "Ő nem megtanulni akarta, milyen a fejlődés menete. Ő azt filozófiai konstrukciók alapján ugy is tudja, ő azt dialektikailag előre levezette. Ő csak arra kiváncsi, eljutott-e már a természettdomány odáig, hogy a dialektikailag megállapitott igazságot, aminőnek a fejlődésnek lennie kell, fölismerje." /Apáthy István, 1913. 152./

Tudománytörténeti kompetenciánk nem elégséges ahhoz, hogy eldöntsük: Böhm biológiai, lélektani tudása valóban kora szinvonalán állott-e vagy sem. De ez nem is szükséges. Böhm evolutiós elmélete számunkra, mint az értékfejlődés egyfajta természettudományos megalapozása érdekes. E tekintetben pedig lényegében egyet kell értenünk Apáthy véleményével, aki azonban /bizonyos mértékig önmagának ellentmondva/ a leglényegesebb

kérdésben, Böhm evoluciós felfogásának hitelesithetősége kérdésében végsősoron ugy foglal állást, hogy "Böhm gondolata természettudományilag is igazolható". /Apáthy István 1913.157/ Birálatának értékét csökkenti Apáthy szélsőséges filozófia-, sőt elméletellenessége. Számára minden konstrukció, absztrakció, gondolati munka eredendő bün, "filozófusi gőg". Mint irja: "Az általánositás nem ad önértéket: az csak gyakorlati segédeszköz, hogy könnyebben bánhassunk az adott valóságok nagy tömegével." /Apáthy István, 1913. 207./

Érdekességként emlitjük meg, hogy ugyanebben a kötetben Csüri Bálint, a neves nyelvész Böhm ismeret-elméletét kifejezetten alkalmasnak találja a nyelv-fejlődés filozófiai alapjának. "Böhm tanának eredeti sajátos vonása - irja -, hogy a kriticizmusból kiindulva, a pozitivizmusnak ad közvetlenül bizonyos végső magyarázatot." /Csüri Bálint, 1913. 211./ Csüri véleményébe feltehetőleg belejátszik, hogy a nyelvre - lévén emberi alkotás - adekvátabban alkalmazható Böhmnek a projekcióra mint kreativ elvre épülő felfogása. Végsororon hasonló álláspontot képvisel Makkai Ernő a történetfilozófiával kapcsolatban, mégpedig abban az értelemben, hogy a történelmet /Böhm meggyőződésének megfelelően/ az értékelés fenomenológiájaként fogja fel. /Makkai Ernő, 1913. 142./

Projekció és értékszubsztancia

Böhmnél uj /elvontságában is figyelemre méltó/ dimenziója jelentkezik az értékelméletnek: ez az érték cselekvéselméleti megközelitése. Néha ugy tünik azonban, hogy maga sincs tisztában saját felismerésének jelentőségével. 1900-as akadémiai székfoglalójában az értéket határozottan a projekció oldalára helyezi, mig a megismerés oldalán a szubsztancia fogalmát tekinti centrálisnak, és az értékelméletet egyenesen a "cselekvés prima filozófiájaként" határozza meg. /Böhm Károly, 1900. 3-4./ S ezért ugy gondolja, hogy az értékelmélet kidolgozása egyuttal "a cselekvésnek egyetemes elméletét is fogja megadni". /Böhm Károly, 1900. 11./ Az a kérdés tehát, hogy az érték az elméleti vagy a gyakorlati ész kategóriája-e. Mint látni fogjuk, Böhm válasza meglehetősen inkonzisztens.

Ebben az összefüggésben nagyon fontos mozzanat, hogy mig az ujkantiánusok az érték-problémát az ismeretelméleti problematikából növesztik ki, Böhmnél ugy látszik, hogy a praxis ontológiai elsőbbséget élvez a megismeréssel szemben. Az ember előbb értékel, semmint megismer. Az érték tehát sokkal inkább cselekvéselméleti, semmint ismeretelméleti kategória. "Az ember sokkal előbb végzi funkcióit, mint ismeretük kezdődik: igy volt az értékeléssel is" - szögezi le. /Böhm Károly, 1906. 8./

Értékelméletét tehát azzal az önmagában helyénvaló belátással kezdi, hogy értékelés nélkül az emberi élet lehetetlen, s hogy az értékelés ezért logikailag megelőzi a megismerést. A preferálás az emberi élettevékenység primér faktumaként leszögezhető. Ámde kérdés, milyen alapon preferálunk, konkrétabban, hogy a preferálás létalapja az alanyban vagy a tárgyban van-e.

Ez minden értékelmélet egyik alapkérdése. Böhm hajlik arra, hogy az értéket olyan predikátumnak tekintse, amely a tárgyat objektive megilleti. /Böhm Károly, 1906. 289./ Abból indul ki, "hogy minden cselekvésnek inditó oka a hiány, amelynek érzelmi jelentése a kin, a cselekvés pedig nem egyéb mint a hiány reaktiv helyrepótlása, amelynek sikeressége az élvben jelentkezik. Ennélfogva a cselekvés alanyi értéke nem az élvtől, hanem a hiánytól függ, és minden cselekvés ugy tekinthető, mint a hiányt elenyésztető projekció" - foglalja össze Ravasz László Böhm felfogását. /Ravasz László, 1913. 311./

Ezzel a hedonizmust mint szubjektiv értékelési módot kizárja a tárgyias értékelések köréből, és ugy tünik, ez utóbbiakat egy szükséglet-elméletre kivánja alapozni, amivel ugyan a szubjektivizmus veszélye nincs elháritva, lévén a szükséglet maga is pszichológiai fogalom, de elméleti lehetősége egy szükséglet-elméletre alapozott objektiv értékelméletnek nincs kizárva. A tárgy épp objektiv vonásainál fogva lehet alkalmas egy szükséglet kielégitésére.

Csakhogy Böhmnél - épp a létező és a kellő merev szembeállitása miatt - ez legalábbis problematikus. Eszerint ugyanis az érték olyan sajátosság, ami nem a valóság ontológiai alkatához tartozik, a tárgy szubsztanciális tartalmába nem szubszumálható bele. Böhm a filozófiai irányzatok összeegyeztetésének lehetőségét egyenesen ahhoz köti, hogy a megismerés és az értékelés, a valóra és a kellőre vonatkozó tudásunk kérdéseit szigoruan külön válasszuk és ne keverjük össze. /Böhm Károly, 1902./

Szerzőnk a dilemmát ugy próbálja megoldani, hogy a korábban szétválasztott oldalak egyesitéséhez reális egységet keres.

És ez mi lehetne más, mint az öntudat. A megoldás a következő: az én fejlődő egység, evolutiójának alaptörvénye pedig az affirmáció /Böhm tömörödésnek forditja/. De ez az ön-affirmáció még csak formai elv /ha nem az lenne, az egyén tényleges életfolyamatára kellene koncentrálni/, nem önmagában értékes, hanem tartalma által, azáltal, ami benne megvalósul: az intelligencia, a szellem. Hogy valóság és érték egymásra találhasson, Böhm egyesiti őket a szellem fogalmában: a valóság csak azért lehet értékes a szellem számára, mert maga is szellem. "A világ az ő emanációja, önexplikációja, melynek differenciái a fejlődés fokait jelzik, de egész tartalma csak őbeleőle származik."/Böhm Károly, 1906. 294./

Böhm tehát itt is ugy próbálja a kanti dualizmusokban való megragadás veszélyét elháritani, hogy mindent egy végső egységbe söpör össze: az én-ség egységébe. Az én-ben mint végső egységben minden differencia megszünik /hiszen belóle fejlődtek ki/: nem is raális létmeghatározásokat kifejező fogalmi különbségek ezek, hanem csupán az én-séggé csupaszitott szellem különböző megnyilvánulásai, amelyek között ezért ellentmondás nem is lehet. A tiszta öntudat berendezte harmóniáját a világban. Minden objektivitás szubjektivitássá van változtatva.

Ez a cselekvés-elméleti megközelités tehát nem azt jelenti, hogy az érték az emberi tevékenység eredménye vagy sikerességének mércéje, hanem csupán azt, hogy az értéket a cselekvés tárgyiasitja. Az értékrealizáció az egész processzus utolsó foka. "Mert a reflexió fokától függ az értékelés, az értékeléstől a választás, a választástól a cselekedet: a cselekedetből nyilvánvalóvá lesz a reflexió foka. A reflexió foka tehát a cselekedet értékénél a causa essendi: a cseledeket pedig a reflexió fokára nézve a ratio cognoscendi" - irja Böhm. /Böhm Károly, 1906. 191./

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

Itt van egy nyilvánvaló ellentmondás: mig az "evolucionista" megközelitésben a projekció megelőzi a reflexiót, itt a reflexió válik a projekció alapjává. Végülis végső alapként az öntudat és ennek kialakulási folyamata, az öntudatosodás válik: az öntudatban válik reálissá és manifesztté az én számára mind saját értéke, mind saját szabadsága. /Böhm Károly, 1906, 117./ Az alapállás tehát jellegzetesen fichtei.

Böhmöt ismeretelméleti szubjektivizmusa megakadályozza abban, hogy az érték problémáját valóban a cselekvés-elmélet talaján állva oldja meg. Mert ha a projekció az eredendő aktus és a reflexió csak másodlagos, utánképző aktus, vagyis ha "a megismerés tehát csak azt ismerheti meg, amit megalkotni képes", /Böhm Károly, 1906, 222/, akkor ebből logikusan az következik, hogy a reflexióban az érték csupán föltárul, de azt eredendően a projekció hozza létre. Ekkor valóban "a cselekvésnek prima filozófiája az érték elmélete". /Böhm Károly, 1900. 4./

Csahogy ugyanakkor Böhm az alkotás világát mint az ontológia, a megismerés világát mint az axiológia tárgyát határozza meg. /Böhm Károly, 1906, 223./ Az ellentmondásnak lehet egy olyan logikai megoldása, hogy a projekcióban a szellem csupán formát ad önmagának. "Minthogy azonban egy az ész, mely a kettőben törvényt hoz, azért az ember nem lehet két világ lakója egyszerre." - irja Böhm. /Uo/ Ez esetben az értéknek egyetlen matériája marad: maga az ész. Az ész az, amely projiciálja önmagát és alkotásai megismerésében egyuttal reflektál önmagára: nincs is más, mint az önmagát megvalósitó és megismerő ész. Valóban: joggal nevezi Böhm saját álláspontját gnosztikusnak, mert már a dialektikában axiomatikusan leszögezi: "amit tudhatunk, az nem más, mint az, amit gondolunk". /Böhm Károly, 1892. 233./

Böhm filozófiájának végleges formájában két alapfogalma van: a jelentés /esszencia/, az ontológia és az önállitás /egzisztencia/ - Fichte-nél "sich-setzen" - az axiológia számára. A valóság ebben a felfogásban nem más, mint önmagát állitó jelentés. "Minden valóság - monja - két mozzanatból áll: jelentésből /esszencia/ és az önállitásból /egzisztencia/. Ezen mozzanatok nem külön valóságok, hanem egy és ugyanannak a valónak két aspektusa." /Böhm Károly, 1928. 138./ Végső soron azonban döntő tartalmi elemmé, igy az érték matériájává is a jelentés válik: a projekció lefokozódik ennek megjelenési formájává. Bartók kommentárjában ez már egyértelmü: "Ami a valóságban a lényeg, az az alkotásban a megvalósitandó érték. A világ lényege pedig a szellem lévén, a megvalósitandó érték sem lehet más mint a szellem. Nemes csak az intelligencia: önértéke csak a szellemnek van - ime Böhm filozófiájának végső konzekvenciája." /Bartók György, 1911. 6-7./

E felfogásban minden ismeretünk tartalmát a jelentések képezik. Az érzékletek nem mások mint megérzékitett, egyedi formát öltött jelentések. /Böhm Károly, 1928. 231./ Ezek a jelentések az én projekciói, s ezért szubjektive érzékiek, de mint jelentések általánosak. Ez eredményezi azt a meglepő kijelentést, hogy: "Minden való ezen értelemben általános". /Böhm Károly, 1928. 236./ Mint világosan kitünik, mindez nem a kérdés teoretikus megoldása, hanem csupán az én-ség meghatározásainak közvetitetlen egymásra halmozása. Az én általános, egyetlen, ideális, határtalan, szabad, egyetemes. A "tiszta észmunkát" itt felváltani látszanak az én-ről szóló himnuszok.

Böhm a fogalom általánosságával egyuttal a megismerés objektivitását kivánja biztositani, ezért itt is "kijavitja" Kantot. Igazat ad neki abban, hogy "Anschauung ohne Begriff ist blind",

de megkérdőjelezi az ellentételt: "Begriffe ohne Anschauungen sind leer". Felfogása szerint a megismerés tartalmát épp a fogalmak, a jelentések adják: "Minden fogalomban a tartalom benne van, a szemlélet csak vaskossá teszi."/Böhm Károly, 1928. 120./ A kanti Ding an sich helyébe tehát visszaáll a platoni fogalmi realizmus, csak az nem teljesen világos, hogy miként.

De ezzel Kant formális apriorizmusa is érvényét veszti: az ismerés általános lehetőségét az ismerés konkrét tartalma váltja fel. Igy a legfőbb törvények - a logika, etika, esztétika törvényei - "mind az én önállitásának törvényei, azért apriori törvények, vagyis az én természetétől elválaszthatatlanok". /Böhm Károly, 1928. 172./ Tehát az apriorinak meglehetősen sajátos definiciójához jutunk: apriori az, ami az én természetétől elválaszthatatlan.

Ravasz László értelmezésében a böhmi felfogás szerint "A képekben az emberi szellem általános formái valósulnak meg, és ez a megvalósulás a projekcióban mint az én egyetemes tevékenységében megy végbe". /Ravasz László, 1913. 303./ A kérdés éppen az, hogyan valósulhatnak meg az egyén szubjektiv képeiben a "szellem általános formái", és hogyan lesz az én alanyi tevékenysége "egyetemes". Az a megoldás, miszerint a képek objektivitását az biztositja, hogy azok öntudatlan kényszerüséggel keletkeznek bennünk, azért nem fogadható el, mert logikailag nem zárja ki, hogy ezen az uton érzékcsalódások, téves észlelések, végső soron téveszmék keletkezzenek: ezeket is a valóság váltja ki bennünk.

Az Ember és világa első kötetét recenzáló Schmitt Jenő is az ismeretelméleti szubjektivizmusban látja Böhm filozófiájának lényegét: "Szerző nem ismeri a tényt mint tényt, azaz a

valóságos öntevékeny autonóm egyedi szenvedő, létező tényt, hanem csak a tényt mint gondolatot." /Schmitt Jenő Henrik, 1889. 220./ Ugy látja, hogy Böhm a kanti álláspontot a szubjektivizmus, sőt szolipszizmus felé tolja el. Azt a kanti tételt, hogy "In uns sind nur Vorstellungen, nicht die Dinge gegeben" ugy értelmezi, hogy a jelenség nem más mint alanyi kép. Ez esetben azonban "az őrület fantomjai" is létező tények. /Schmitt Jenő Henrik, 1889. 210./

Az érték éppugy feloldódik a szubjektumban, akárcsak a lét vagy a szubsztancia. "Az tehát, aminek önértéket tulajdonitunk - irja Böhm - elsősorban mimagunk képe, s aztán azon másnak képe, melynek valósága csak az öntéten belül van - az ideális valónak." /Böhm Károly, 1928. 34./ Ezen ideális való tulajdonképp "az öntudatra nézve tárgy", amelynek "helye a belső térnek sikja", s ennélfogva az értékhez való viszonya "tisztán elméleti". /Uo./ Tehát ez az ideális való is kép, mint Böhm filozófiájában minden: s ha már kép, csak az alany képe lehet.

További problémát jelent, hogy a hiány-projekció-pótlás /mai nyelven: szükséglet-cselekvés-szükségletkielégités/ sor menynyire tekinthető általánosnak. Részben ugy tünik, hogy itt a cselekvés egyetemes sémájáról van szó. Minden cselekvésforma mögött alanyi funkciók, ösztönök munkálnak. A cselekvést mindig külső stimulus inditja el, amely az én reakcióját azáltal váltja ki, hogy hiányt okoz benne. Másrészt Böhm az Axiológiában e séma érvényét mégis csak az utilitarizmus számára tartja fenn. A hiány és a pőtlék megegyezése - amely fölött az értelem itél - a lényege a hasznossági értéknek. Az önérték világában az önfenntartás csak formai elv - az érték kérdésében a szellemiség minősége, tartalma dönt. Ravasz László kissé homályos megfogalmazásában itt "az érték objektivitásának nagy

kérdése tehát abban áll, hogy a szellem alkata kényszerüen helyezi el a tárgyban az értékesség vonását". /Ravasz László, 1913. 329./ A homály nem az interpretáció büne. Elvileg fennállna a lehetőség - ha Böhm ragaszkodna a cselekvési séma egyetemességéhez -, hogy az intellektuális szükségleteket minősitse a legmagasabbrendüeknek, ily módon biztositva ezek objektivitását: mint az önaffirmáció legmagasabb formáiét. Ez a lehetőség benne is van a rendszerben, de nem aknázza ki. Igy például, amikor az érdekeltség kanti fogalmát elemzi és veti el mint bizonytalan kritériumot, mondván, hogy a tetszés, az érdekeltség mindenütt jelen lehet, de az önérték szférájában nem szükségszerü /legfeljebb pszichológiailag/. Az irja, hogy "a jó, szép és igaz is lélektani hiányra utalnak", de itt nem ez az érték forrása /mint a haszonnál vagy az élvezetnél/, hanem a szellemi tartalom. /Böhm Károly, 1906, 306-309./

Böhm ismét az önkéntelenség /szükségszerüség/ fogalmával operál: ahogy az én a megismerésben nem tudatos kénytelenséggel helyezi ki magából a tárgyias jelentéseket, most az alkotásban ugyanilyen nem-tudatos kénytelenséggel projiciálja az értékeket. Ez a homályos és nagyon kevéssé kidolgozott elképzelés nem ad választ arra, hogy a szubjektum alanyi funkciói miként ruházódnak fel objektiv jelentés- vagy értéktartalommal.

A projekció fogalma tahát nem segiti ki Böhmöt az ismeretelméleti szubjektivizmusból. Eredetileg ugy tünik, hogy a projekció univerzális ontológiai /sőt axiológiai/ kategória. Böhm formulája szerint: "Minden tárgy ön-fenntartása = kivetités: az oxigén müködése éppoly kivetités mint a nap nehézkedési ereje, a növény kivetiti szerveit ideális csirájából, s illatát messze szerveiből." /Böhm Károly, 1883. 28./

A projekció csak az emberben válik tudatossá, noha ott sem teljesen: az ember öntudatos és öntudatlan funkciók egysége. /Böhm Károly, 1892. X./ A projekció tehát legalábbis részben nem tudatos. Ez két olyan problémát vet fel, amelyre a rendszeren belül nincs megoldás. Az egyiket Hajós J. is megfogalmezza, nevezetesen, hogy "hogyan alkothatunk a nem-tudatos kép nem-tudatos kivetitéséről hü képet" /Hajós József, 1986. 56/, ha egyébként csak tudatjelenségekkel lehet dolgozni. A másik, legalább ennyire lényeges kérdés, hogy - az ember öntudatos projekcióit leszámitva - hogyan hordozhatják ezek az öntudatlan projekciók a logoszt. Végül kérdés az is, hogyan tudhatunk ezekről az öntudatlan projekciókról, ha az öntudat megismerni és megérteni csak saját projekcióit képes. A valóságot, amely maga is projiciál, az öntudat projiciálja: a szellem projekciója értelmi funkció, a projekció végigmegy az érzéki pályákon: a két funkció egyesülésének formája egy szintetikus alakzat, a reális tárgy. /Böhm Károly, 1883. 29./ Tehát a projekció sem tárgyias, hanem tisztán intellektuális tevékenység, az öntudat kivetülése, amely a reflexióban visszatér önmagába. Igy aztán az érték - mely eredetileg a projekció révén valósul meg - mégis csak a reflexióban tárul fel, s igy ismeretelméleti kategória lesz. "Ha az értéknek van objektivitása - mondja Böhm -, akkor csak azon értelemben lehet, hogy a tárgyat jelző <u>képünkben</u> megvan." /Böhm Károly, 1906. 234./ Ez esetben a dolgok önértékét "észtartalmuk alapján" állapitjuk meg. /Böhm Károly, 1906. 238./

A projekció tehát szintén szellemi müködés: annyiban különbözik a megismeréstől, hogy ez részben nem tudatos. A projekció nem-tudatos képalkotás és képkihelyezés, a szellem öntudatlan tevékenysége: "Ezen oknál fogva a valóság végső meghatározása az, hogy <u>szellemiség</u>." /Böhm Károly, 1883. 215/. Ámde jogos a

kérdés - Hajós J. fel is teszi - "ha a nem-tudatos megismerhetetlen, akkor Böhm honnan tudja, hogy a szellem természeténél fogva nem-tudatos?" /Hajós József, 1986.70./ És ha szellem, vajon szubjektiv-e? Böhm válasza nem kétséges: "A világot megérthetjük ugyan, de a világ mindenkinek csak egyéni világa." /Böhm Károly, 1883. 278./

Ámde filozófiai közhely azt mondani, hogy a következetes szubjektivizmus kivihetetlen. Böhm rendszerében is vannak elemek, amelyek arra utalnak, hogy a közhelyek mégis igazak néha. Habár hangsulyozza, hogy a megismerés közvetlen tárgya csak a lelki tartalom lehet, ez a belső élményvilág mégis tárgyias lét formáját ölti /azáltal, hogy az én élményei univerzumát nem-én-ként ismeri fel és el/, továbbá a dolog lényegét annak "intellektuális alkatában" /a kanti fogalomban/ tudatositja. Ily módon az esszenciális lét objektiv logikai alakzatok, ideális jelentések hálózatának alakjában jelentkezik, amely azonban létformát csak a projekció révén nyer. Maga a tárgyias lét az esszenciális lét puszta formai megjelenése, amely azonban tartalmi alaprétegében, intellektuális alkatában mégsem csupán szubjektiv élmény vagy merő agyrém, hanem fogalmi állandóság és egyetemesség. /Böhm Károly, 1928. 83-85./ Ez azonban csak a Bewusstsein überhaupt hipotézisével együtt állna fenn.

Böhm filozófiája tehát osztozik minden szubjektivista kiindulásu elmélet közös sorsában: szembe kell néznie azzal a kérdéssel, hogy az alanyiság mikrokozmoszából hogyan lehet eljutni az objektivitáshoz. Ugy gondolja, hogy "a gondolkodás további feladata kimutatni, hogy a mi szubjektiv jelentésünk azonos az objektiv vagy abszolut jelentéssel. Mert minden megismerő aktusunk magában foglalja az objektiv jelentést mint Tárgyat." /Böhm Károly, 1928. 201-202./ Maga a tárgy nem egyéb

mint jelentés, és a jelentés megától értetődően általános.

De a jelentés mint általános, nem fakadhat a szubjektivitásból, ami egyedi, ezért Böhm az objektiv idealizmus irányában keresvén az utat, óind hagyományt, az Upanisádok örökségét eleveniti fel. Ez a mozzanat miszticizmussal teliti Böhm metafizikáját, amelyet igy summáz: "... az Énegész a maga benső formájában meg van határozva. Ezen benső határozottság alkotó funkciói pedig deiktikus szálakkal egy rajtunk tulterjedő hatalomra utalnak, melynek tevékenységei bennünk folytatódnak, s bennünk mintegy jelentési csomót /lelket/ alkotnak... vagyis az én-ből fakadt individuális vonás kozmikus hatalommá szublimálódik, s az egyetemes atman vonásául tárul fel. Az én öntudata akkor általánossá lesz azon értelemben is, hogy az egyetemes kozmikus nagyvalóság, melynek mindenütt egyforma jelentése, s azonos önfenntartása a mi akcióinkban is érvényesül." /Böhm Károly, 1928. 244-245./ Ekkor a képek "az atman önállitásai mibennünk".

Böhm a szubjektivizmusból két módon próbál kilábalni. Az egyik az, hogy a valóságnak mintegy kényszeritő erőt tulajdonit a benne fennálló intencionális /az ő kifejezésével: deiktikus/ összefüggések elismerésére. Ez a kényszerités az én számára ontológiai természetü. Nem tudni azonban, hogy a valóság miként tartalmazhat létrehozójára nézve kényszeritő effektusokat. Igy Böhm arra a paradox következtetésre jut, hogy a valóság független is az én-től meg nem is: "ez tőle független valóság: de oly valóság, amely öbenne gyökerezik, s melyhez ő akaratlanul kötve van". /Böhm Károly, 1928. 346./

Nem sokkal sikeresebb a másik megoldási kisérlet sem: az Upanisádok Atman-eszméjében gyökerező objektiv jelentéstan, a szubjektiv én-nek világ-énné való misztikus tágulása.

A szellem jelentés, öntudat, világlélek, tartalom, végső szummitás, amiben minden feloldódik, én és nem-én különállása is. "A mi énünk ennélfogva egy világcsomó, mely a Nagy Lélek funkcióinak szövetéből áll." /Böhm Károly, 1928. 431./ Böhm ugy véli, hogy a kanti tiszta én, az appercepció eredeti szintetikus egységének általánossága sem értelmezhető másként, "mint az Atman végtelensége". /Böhm Károly, 1928. 418./

Ami azért vitatható interpretáció. Emellett Kant világosan belátta, hogy a tiszta szubjektivitásból csak a praktikus ész segedelmével lehet valóságokhoz jutni. Böhm számára viszont az egyetlen valóság az öntudat. Amikor filozófiájának objektivista fordulatát igyekszik végrehajtani, számára akkor is a lélek marad az egyetlen ismereti valóság, ha ez nem is "a kis lélek", hanem a világ-Atman. /Böhm Károly, 1928. 402./

Ismeretelméleti szubjektivizmusa alapján azonban lehetetlen megkülönböztetni a megismerés tárgyát a megismerés organonjától: azt, amit megismerünk, attól, amit megismerünk. Számára ezért a lelkiélmény az egyetlen ismereti tárgy. /Böhm Károly, 1910. 83./ Mivel a megismerés tartalmi oldala a megértés, a kérdés az, mi az amit meg tudunk érteni? Végső soron csak sajátmagunkat: "tehát minden megértés önigenlés". /Böhm Károly, 1910. 38./

Az öntudat a legfőbb érték is. Azért az igazság csak egzisztenciális érték, az univerzális jelentés-érték realizációjának egyik megvalósulása. Ugyanigy a jó és a szép is. /Böhm Károly, 1928. 434-435./ Az ismeretelméleti szubjektivizmus végzetes az axiológia számára is: saját körünkből nincsen mód kitörni. Mert vajon mennyire garantálható egy olyan értékelmélet objektivitása, amely alaptételeként azt szögezi le, "hogy az, amit

közvetlenül értékelünk nem az objektiv valóság, hanem mindig csak saját belső állapotunk". /Böhm Károly, 1928. 57./ Önértéke csupán az embernek van, de természetesen csak mint szellemiségnek vagy mint öntudatnak. A szellemiség mármost lehet objektiv kategória, az öntudat azonban csak akkor, ha a tudatnak egy objektiv kategóriális szerkezete van. Ebben a vonatkozásban azonban Böhm álláspontja meglehetősen inkonzisztens: ami mindenekelőtt a fenti két fogalom, a szellem és az öntudat összemosásában fejeződik ki.

Böhm látszólag határozottan szembenáll mindenféle értékelméleti szubjektivizmussal és relativizmussal, amely szerint az érték nem a dolgok tulajdonsága, hanem csupán személyes preferencia. Ezzel szemben jogosan hangoztatja, hogy épp az értékelés szubjektiv müveletei azok, amelyek magyarázatra szorulnak. Épp az a kérdés, hogy miért értékelünk vagy miért utasitunk el valamit. Annál feltünőbb, hogy ő maga is pszichológizál. Az értékelés tipusainak kifejlődsét egy ontogenetikus fejlődési processzusra vezeti vissza /amely egyuttal a testi és lelki funkciók kifejlődésének folyamata is/, amelyben először az érzékiség, azután az értelem, végül az ész álláspontja jön létre. /Böhm Károly, 1906. 101-116/. Végső soron arra a belátásra jut, hogy az értékelés sorrendje csak lélektani alapon - "az egyéni lélek fejlődésének menete" alapján - állapitható meg, s hogy "ugyanezt a haladást az egész emberiség történetében is fel lehet találni". /Böhm Károly, 1942. 338-339./ Tehát az értékelési tipusok ilyen hierarchikus egymásra következését onto- és filogenetikus fejlődési törvénynek tekinti.

Hogy tehát Böhm a szubjektivizmust akár az ismeretelméletben, akár az értékelméletben meghaladta volna, legalábbis kétséges. Amit Hanák T. mond, tudniillik, hogy Böhm valamiféle általános

tudat /Bewusstsein überhaupt/ feltételezésével jutna el a tudat objektivitásához, a "szellem törvényéhez" /Hanák Tibor, 1981. 147./ - nem bizonyitható. Az ellenben tény, hogy fellép Rickert általános személytelen tudatával szemben, mondván, hogy a tudat egyuttal öntudat is, egy általános személytelen tudat viszont nem lehet öntudatos: tehát az agyrém, metafizikai konstrukció. /Böhm Károly, 1902. 20./

Az önérték logicizmusa és evolutiója

A tiszta értéktudományok, ha nem is alkotnak hierarchiát, a logikai feltételezettség viszonyában állnak egymással. "Aránylag önálló csak a logika" - mondja Böhm, mert "csak az értelmi munkának van... autonómiája". Az etika előfeltételezi a logikát, mert "felteszi a cél gondolatát, azaz a logikumot". Az esztétika pedig mind a logikát, mind az etikát feltételezi. /Böhm Károly, 1928. 36-37./

Az akarás és az érzés törvényhozása tehát nem önálló: alá van vetve az észnek /mert csak ennek van autonómiája/. Nevezhetnénk mindezt gnoszticizmusnak is, ha nem oldódna fel az én "funkcionális formáiban", s nem egyesülne mindhárom értékdiszciplina egyetlen tudományban: "az én akciójáról és annak értékéről szóló tudományban". /Böhm Károly, 1928. 37./ A gnoszticizmust elnyeli az énség misztériuma.

Ez a szubjektivitás elsodorja az ész autonóm törvényeit. Kiderül ugyanis, hogyha valamennyi normativ törvényben "az én önértéke... a végső közös norma", akkor ezek nem az értelem, hanem az akarás törvényei. Vagyis az erkölcsi törvény: az igazságot is akarni kell, a szépséget és a jóságot is akarni kell.

/Böhm Károly, 1928. 42./ Ahogy Rickert gondolta: minden az erkölcsi törvény fennhatósága alá esik, az erkölcsi érték tehát az egyetemes és nem a logikai. Mert az értékre kötelezve vagyunk, "A lelkiismeret minden értékelést kisér." /Böhm Károly, 1906, 339./ Valóban van ilyen a rickerti felfogáshoz nagyon közelálló elképzelés Böhmnél /amelyet ott a voluntarisztikus itélet-elmélet alakjában támadott/, de végső soron nála minden értéket a szubjektiv szellem logikuma kebelez be. Ebből a szempontból az a fontos, hogy Böhm a valót és a kellőt egyaránt az énre vonatkoztatja: "az öntudat azon pont, melyben a kettő összefut és szétválik". /Böhm Károly, 1906. VI./

Az értékfejlődés tengelyében az intelligencia növekedése áll: az én erkölcsi és esztétikai nivója mindenkor ennek szinvonalától függ. Miután végső soron minden érték logikai /a jó, a cselekedetté vált igaz, a szép az érzékitett jelentés/, minden kérdésben az én értelmi fejlettsége dönt. Ezért véli Böhm úgy, hogy "az igazi müvész csak a nagytudásu és erkölcsileg kompakt ember lehet", aki nem más mint az "aktiv filozófus". /Böhm Károly, 1906, 319./ Ha az esztétikumot a logikumba sullyesztjük bele, akkor ez kézenfekvő.

Az esztétikai érték kivételes helyzetét a rendszerben csak azáltal nyeri el, hogy az intuició, az értelmi szemlélés alkotja lényegi alapját. /Böhm Károly, 1906. 298-301./ Igy aztán az esztétikum területe mérhetetlenül kitágul: azonosul az érzékiséggel. Minden érzéki mint fenomenon csak szimbolum: a noumenális jelentés szimbóluma. "A felfogás és alkotás természete ennélfogva arra látszik utalni, hogy önmagában értékes csak két tekintetben lehet a dolog: 1. logikai tartalma és 2. esztétikai alakja tekintetében." /Böhm Károly, 1906. 303./ Ezért birálja Kant esztétikai felfogását, mondván, hogy a szépség

elválasztása a fogalmiságtól "végzetes hatással volt az esztétikára", s Kant "ellen szól a valóság egyetemes szimbolizmusa" is. /Böhm Károly, 1906. 305-306./

Ezt pánesztétikai szemléletnek is lehetne mondani, valójában inkább pánlogizmus. Az alkotás elve van esztétikai elvként meghatározva benne, s mivel ez az alkotás nem más mint projekció, vagyis az öntudatos szellemiség kivetülése, azért az öntudatosodás eme legmagasabb szintjén az én "megtudja, hogy a világ az ő alkotása, urrá lesz tehát felette, mint a müvész müve felett". /Böhm Károly, 1916. 315./

Böhm logicizmusa az esztétikai érték felfogását eltorzitja. Böhm észreveszi a müforma szükségképpen érzéki, szemléleti jellegét, de miután számára mindenütt a jelentés a lényeges, amihez képest a forma nemcsak másodlagos, hanem lényegtelen is, arra a következtetésre jut, hogy "...a müalkotás legfelsőbb formája nem az esztétikai, hanem a logikai", hogy tehát "a müvészet ezen legfőbb formája... a filozófia". /Böhm Károly 1935. II. 104-105./ "Csak" az esztétikum sajátosságától tekint el, attól, hogy a müforma az esztétikum hordozója, tehát minden müalkotás - ahogy Tolsztoj mondja - "a legteljesebb formai tautológia". Ha szétromboljuk a müformát, megszünik az esztétika. /L. Vigotszkij, 1968. 77-93./

Ha "az esztétikának nem a tárggyal, hanem a jelentéssel van dolga" /Böhm Károly, 1935. III. 152/, akkor két eset lehetséges. Az egyik, hogy az esztétikum logikai kategóriává válik, s általános sajátossága lesz mindenfajta megértésnek. A megismerés egésze esztétikussá válik /lásd filozófia/, nem-esztétikus csak az érthetetlen, a felfoghatatlan lesz. Az esztétika azonosul a logikával vagy az ismeretelmélettel. Valóban vannak

is jelei Böhm elméletében egy ilyen pánesztéticizmusnak. De ennek épp az esztétikum sajátosságának megszüntetése, a logikumba való beolvasztása az ára. Csak igy lehet "az esztétikai szemlélés a szabad én univerzális szemlélése". /Böhm Károly, 1942. 297. 305./

A másik lehetőség, hogy a tárgy mégsem semmi, de nem az esztétikai érték hordozója, hanem csak külső formája. Az esztétikai érték lényegében ekkor is logikai érték marad, de mint ennek olyan sajátos formája, amely külső megjelenésében valamiképp mégis az érzékitő müformához van kapcsolva. Az esztétika ez esetben alkalmazott logika, az esztétikai érték az egyetemes logikai érték különös megvalósulása lesz. Ez a böhmi álláspont: az esztétikai tárgy "mindig csak a mi képünk", végső soron "magának az énnek önállitása", s ennek megfelelően esztétikai élvezetünk tartalma sem más mint "az önállitás sikerének tudomásul vétele". /Böhm Károly, 1942. 183-191/. Ebből következően "a müvészet célja csak a megértett világ ideális rekonstrukciója lehet", melynek "értéke a jelentés nemességétől függ". /Böhm Károly, 1942. 207-209./ Ezek a meghatározások végső soron azért nem igazak, mert tul általánosak: tegyük fel, hogy a müalkotás kép vagy projekció, vagy "a világ ideális rekonstrukciója" - mindenütt csak az a kérdés marad megválaszolatlan, hogy mint kép vagy projekció vagy rekonstrukció mitől müalkotás vagy esztétikai tárgy. Igy aztán hiába a sok szubtilis és esztétikailag releváns megfigyelés, mindezt érvényteleniti az az alapvető törekvése, amely a világot gnoszeológiailag homogenizálja.

Böhm szerint az etikát is az értékelméletre kell alapozni: az etika az általános értékelméletre épülő normativ szakdiszciplina. /Böhm Károly, 1935. II. 184./ Ez ismét csak azt jelenti,

hogy az etika alapkérdése - "miért jó az amit erénynek /legfőbb jónak/ nevezünk" - csak metafizikailag, azaz ismeretelméletileg dönthető el. /Böhm Károly, 1935. II. 186./

Böhm világnézeti alapállására vonatkozóan igen jellegzetes mozzanatokat lelhetünk fel szociális etikájában. Miután szerinte a társadalom csupán eszközjellegü, melynek célja, hogy "az egyesek önkifejlését" előmozditsa, azért a szociális etika következetes formájában nem lehet más, mint utilitarista etika. A társadalmi erények teljes mértékben a haszonelvüségen nyugszanak. Ezért minden szociális etika voltaképpen pszeudo-etika: a moralitás mezője a társadalmi életmezőn kivül helyezkedik el. Böhm eközben "gnosztizálja" Kant felfogását /amennyiben az ént szubsztancialiter merő intelligenciának minősiti/.

A szociális etikának és a moralitásnak ez az éles elhatárolása felvet bizonyos megoldandó nehézségeket. Ha ugyanis a moralitás elve az "ember önértéke" és a társadalom célja éppen "az egyesek önkifejtésének" előmozditása, nehezen érthető, hogy az e célra irányuló társadalmi törekvések miért nem morális jellegüek. Maradjunk annyiban, hogy Böhm szerint a társadalmi élet teljes egészében a haszon elvére épül. Ez is megfeleltethető Kant bizonyos intencióinak: mindenekelőtt a "szellemi állatvilágra" vonatkozó elképzeléseinek.

A szociális etika rendszereiben utilitárius és eudémonisztikus értékelési módok keverednek. Böhm szerint a társadalom célja az egyesek boldogságának megteremtése és biztositása. "Az intézmények ennélfogva annál hasznosabbak, minél inkább boldogitják az egyeseket, vagyis: az intézmények hasznosságát a boldogság maximalizációjának elve szerint itéljük és mérjük meg. /Bentham iskolája/." /Böhm Károly, 1906. 280/. De mi is

valójában a boldogság? "A boldogság = teljes és szabad önállitás" - mondja Böhm - vagyis a projekció sikeressége. /Uol./ Ezzel a boldogságot - eredeti intencióival szöges ellentétben - egyetemes kategóriává tágitja, amely mindhárom értékelési módot magában foglalja. Hiszen ha a boldogság "teljes és szabad önállitás", akkor a projekció minden formáját felöleli: vagyis az idealisztikus értékelés lehet magasabb, de nem lehet univerzálisabb.

Ebben a rendszerben az erkölcsi érték /mint önérték/ tehát a szociabilitás szférájában meg sem jelenhet. A szociális erények csak feltételi, eszközjellegü erények, amelyek az erkölcsi okosság terminusaival maradéktalanul leirhatók. Ami ezek logikai tartalmát illeti: teljes mértékig a hasznosságon felépülő diszkurziv gondolkodás uralma alatt állnak. Nem a morális ész, hanem az utilitárius értelem kategóriái.

Amiként az esztétikai érték, ugyanugy az erkölcsi érték is alá van rendelve a logikumnak, pontosabban az öntudat megvalósulásának: mint láttuk, az erkölcsi érték a morális sikban, azaz a cselekvésben megvalósuló igaz.

A másik kérdés, amelyre ezzel kapcsolatban végezetül szeretnénk kitérni, nem más mint a szabadság klasszikus problémája. Ennek a kérdésnek a megoldásában Böhm lehetőségeit eleve behatárolja az, hogy a szigoru determinizmus, sőt a predeterminizmus alapján áll. Annál is inkább, mert a predeterminizmus az evolució elvével összekapcsoltan jelenik meg: vagyis a fejlődés maga is predeterminált folyamatként jelenik meg. Ez érvényes még a szellem életére is: "Nekem ugy látszik - mondja Böhm -, hogy a szellem életének ezen menetében természeti kényszerüséggel van preformálva az ideák fellépésének sorrendje." /Böhm Károly, 1928. 29./

Ezen felfogás alapján a szabadság sorsa igen kockázatossá válik. Pedig a "legfőbb formai idea" éppen ez: "az akadálytalan önállitás, a szabadság eszméje". /Böhm Károly, 1928. 8./ Ez fichteánus eszme. Szabadság, hatalom, önaffirmáció, önprojekció, önállitás, létezés: Böhm számára egy és ugyanaz. A természet rendje és a szabadság rendje nem különböző, egybeesnek. /Böhm Károly, 1928. 64./

Ezért csak formális megoldás az, hogy a determinizmus az ontológia, az indeterminizmus pedig az axiológia álláspontja. /Böhm Károly, 1902. 35-37/ ha az ontológia alaptétele a hegeli elv - minden ami valóságos, ésszerü - az észnek nincs feladata a világban. Ha a valóság rendje és az értékek rendje azonos, az értékek nem küteleznek. Persze tudjuk, lehet a hegeli elvet másképp is értelmezni - de Böhm nem értelmezi másképp. Az, hogyha minden ésszerü is, még nem jelenti azt, hogy minden egyforma értékü /Böhm Károly, 1902. 32/, ügyes megkülönböztetés ugyan de lényegét illetően mégsem megoldás, inkább kibuvó. Mert az ésszerübb álláspontjáról a kevésbé ésszerü mégiscsak ésszerütlenebbnek minősül.

Kantnál a szabadság tiszta normativ eszme, a gyakorlati ész posztulátuma. Fichtenél lényegében öndetermináció. Egy ilyen felfogása a szabadságnak Böhm számára is lehetőséget adna arra, hogy a szabadságot a szükségszerüség rendjébe beillessze. És ez a lahetőség fel is merül. "Az én-nek ezen evolutiója, kifejlése az ő természetének törvénye. - irja - A szabadságra a természet kényszerit minket azzal, hogy saját természetünk törvénye szerint fejti ki bennünk a mi tartalmunkat." /Böhm Károly, 1928. 217./ De igy a kötelesség nem erkölcsi követelésként, hanem fizikai kényszerként hat ránk. Valóban: "a kötelesség a legerősebb kényszer, mégpedig azért, mert magát

kényszeriti az intelligencia, minthogy az, aki késztet, s az, akit késztetnek, egy és ugyanaz." /Böhm Károly, 1928. 231./

A szabadság Kant és Fichte számára feladat, az ember rendeltetése: morális küldetés. A szabadság világának polgára nem a szükségszerüség világának polgára. Csak morális és nem fenomenális meghatározásában az. Ezt a dualizmust a badeniek is fenntartják. Böhm ebben is "kijavitja' mestereit: az ember autonómiáján nyugvó morális önmeghatározást, az ész öntörvényadását az emberi természet "néma általánosságával" helyettesiti be. Az eredmény csak kudarc lehet, amit be is ismer: "Az én szabadsága és kötelezettsége nem egy eredetü... ezen antinómiát az erkölcsben eddigi eredményeinkkel megfejteni nem tudjuk." /Böhm Károly, 1928. 164./ Szabadságunk egyszer mint saját természetünk - eszes természetünk - kötelezése jelenik meg számunkra, másrészt viszont mégsem azzal egy tőről fakad. És ha a morális szabadság az ész kötelezése, hogyan lehet a szabadság és a szükségszerüség az erkölcsi megitélésre nézve közombös? /Böhm Károly, 1928. 183./ Az ész itt már csődöt mond és csődjét kénytelen bevallani. Mindez abból ered, hogy szerzőnk nem gondolja következetesen végig, vajon két elvileg összeegyeztethetetlen koncepciót hogyan lehat egy rendszerbe illeszteni: a determinizmus /sőt a predeterminizmus/ koncepcióját egy olyan elméleti rendszerbe, amely a szabadság és szükségszerüség, a morális kötelezés és a természeti kényszer világát a leghatározottabban elkülöniti egymástól.

A kisérlet kudarcában sajátos szerep jut Böhm logicizmusának. Igaz, hogy a moralitás Kantnál is az ész törvényhozása alatt áll: a gyakorlati ész feladata azonban az, hogy a morális rendet bevigye a világba, nemhogy onnan olvassa ki. Böhm logicizmusa alapján elmosódik a gyakorlati és az elméleti ész közötti

kardinális különbség, a morális érték logicizálódik: a kategórikus imperativusz az ésszerüség megvalósitása lesz. /Böhm Károly, 1928. 190-771./ Böhm "organicista szellemtana" /Hajós J./ az ész megvalósulásának szükségszerü természeti rendjét irja elő. Ezzel azonban a kötelezés értelmét veszti. A kötelezés nála tágabb értelemben nem erkölcsi kategória: a kötelezés hatalom, természeti erő, az erősebb hatása a gyengébbre. /Böhm Károly, 1906. 332./ Csak az öntudatra ébredés változtatja a muszájt /müssen/ kelléssé /sollen/: a külső kényszer itt adja át a helyét a belső fejlődés törvényének: itt lesz a determinációból öndetermináció /Fichte/. Kötelező a fejlődés, mert ez "egyetemes világtörvény". Végső soron tehát szükebb értelemben "kötelező az ideális érték, a kötelezett pedig az öntudatos intelligencia." /Böhm Károly, 1906. 338./ Mert ez a fejlődés csucsa. A kötelezés tehát természeti törvény, nem axiológiai, hanem ontológiai kategória. "Az ideál - irja Ravasz L. - tehát kötelező azért, mert emberi mivoltunk a fejlődés célját benne éri el, a fejlődés pedig az élet törvénye." /Ravasz László, 1913. 342./ Ezzel azonban a szabadságot elnyeli a szükségszerüség. Egy ujabb kanti antinómia tünik el az én-ség minden differenciát megszüntető egységében. Az ész nem kötelez, mert törvényszerü megvalósulása elkerülhetetlen. Mert a kötelezésnek csak akkor van értelme, ha van módunk másként cselekedni. De mivel nincs, a szabadság Böhmnél nem a gyakorlati ész posztulátuma mint Kantnál, vagy világnézeti állásfoglalás eredménye mint Fichtenél, hanem leszögezhető tény. /Böhm Károly 1928./

Hirschler Julia értelmezésében Böhm erkölcstana a kanti etika epigon vulgarizálásának tünik, "ujdonsága" mindössze az, hogy az értékelméletre alapozva fejti ki etikai nézeteit, amelyek a főbb kérdésekben a kantiánus lecke többé-kevésbé sikerült

felmondásai. /Hirschler Julia,é.sz.n.29./ Summázata azonban nem Kant, hanem Böhm felfogását tükrözi: "Erkölcsi cél csak a szabad ésszerü cselekvés lehet, és miután az egyes alanynál a legfőbb cél az öntudat, az abszolut szellemiség, azért az erkölcs célja ennek az abszolutumnak a szolgálata, mégpedig öntudatos szolgálata lehet csak. Erkölcsös cselekedet jósága attól függ, hogy célja-e a szellem szabadsága és nem veszélyeztet-e más szabadságot, amikor is eszközt csinálna a célból." /Hirschler Julia.é.sz.n.27./ Ez az értelmezés megerősiti, hogy Böhm ugy "haladja meg" Kantot, hogy minden ellentmondást felold a szubjektiv szellem mindent homogenizáló egységében. Ennek az emberi öntétnek /mint szellemnek/ az evolutiója a logosz és az értékek mind teljesebb kibontakozásában áll. A fejlődés-gondolat megalapozása azonban jellegzetesen empirista.

Bartók Gy. ugy véli, hogy "a kor fiziológiai kutatásának minden eredményét lelkiismeretes kritika után alaposan felhasználva" dolgozza ki a maga koncepcióját. /Bartók György, 1911. 98./ Mig Apáthy I. kétli ezt, azt állitja, hogy Böhm elavult tudományos iraodalomra támaszkodik. /Apáthy István. 1913./ E vitát nincs módunkban eldönteni. Egy bizonyos: ezek az elképzelések nem tudományos eredményekből, hanem Böhm filozófiai előfeltevéseiből adódnak.

Ezek szerint az öntét organikus és harmónikus egység, amelynek különböző funkciói egymást támogatják, s igy az egész célszerü egységként müködik. Ez az én első lépésben elkülöniti magától a nem-ént, magával szembesiti, majd megpróbálja megérteni. A "jelentő ösztön" szabatosabb terminussal az értelem. Az értelem tehát "a nem-én kvintesszenciája", s amikor az én a nem-ént megérti, tulajdonképpen önmagát érti meg. Aki ismeri Böhm eszmevilágát, azt ez az állitás nem lepi meg. Az sem, hogy a

Böhm által felállitott pszichológiai alaptörvény, a hiány és kielégitése sem más mint képek kapcsolata. Például a szerelmi éhség is kép /ha tudatosul/, s az asszony is kép /amennyiben ő a kielégités/. Ennyi számunkra tulajdonképp elég. Csupán azt szerettük volna bemutatni, hogyan alakitja Böhm szellemtanát és pszichológiáját ismeretelméleti prekoncepciója. Hogy ez valóban igy van, tanuskodjék mellette a tanitvány, Bartók Gy.: "A szellem életnyilvánulásainak gnosztikus felfogása értelmében a lét ismeretelméletileg gondolat, az öntét gondolat, s az ösztön is gondolat, nem pedig metafizikai entitás." /Bartók Gy, 1911. 104./ Nincs más a világon csak a szellem, és ami elkerülhetetlen, gondolati evolutiója. Az érték szubsztanciája is csak ez: a magát gondoló gondolat.

3. Egy erkölcstörténeti vázlat /Bartók György/

A kezdetektől Kantig

Böhmnek egy autentikus folytatója van, Bartók György. A leghüségesebb tanitvány, Böhm hagyatékának gondozója, hátramaradt müveinek sajtó alá rendezője, lényegében ismétli mesterét. Ezért nem szükséges /és nem is kivánatos/, hogy munkásságát ugyanolyan részletességgel rekonstruáljuk mint az iskola megalapitójáét. Ez tartalmilag is, terjedelmileg is szétfeszitené dolgozatunk kereteit.

Habár mint láttuk, Böhm másokra is hatott, igazi, a rendszert folytató és azon munkálkodó tanitvány csak egy akad, Bartók György. Noha mint minden tanitvány, ő is alakit a mester épitményén, de a tervrajzokhoz hü marad. Ezért ugy gondoljuk, elegendő ha fárasztó ismétlések helyett egy olyan gondolati kalandra kisérjük el, amelyben - mestere intenciói alapján - bizonyos mértékig uj utak törésére vállalkozik.

Az erkölcsi gondolkodás történetének feldolgozásában Bartók a Böhm által kijelölt utakon halad. Mindenekelőtt azt a vezéreszmét veszi alapul, amelyet Böhm az értékelési tipusok ragsorolására dolgozott ki: eszerint a három nagy értékelési alaptipus /hedonizmus, utiliterizmus, idealizmus/ történetileg is a fenti sorrendben kell, hogy kövessék egymást, miután a szellem fejlődési fokozatait reprezentálják mind a filo-, mind az ontogenezisben. /Böhm Károly, 1916. 338-339./

Bármennyire eltérő is a történeti és a logikai megközelités /és az ebből adódó nehézségeket Bartók is érzékeli/, végső soron mégis arra vállalkozik, hogy a történeti anyagban a böhmi

sémák érvényét kimutassa. Eszerint a kezdőfok a primitiv ember erkölcse, amelyet az önfenntartás vezérel, s amely kezdetben hedonisztikus, később /a tudatosság növekedésével/ utilitarisztikus, de mindvégig ösztönös, "reflexió és megfontolás" nélküli. /Bartók György, 1926. 13-15./ A következő fokot a zsidóság erkölcsfelfogása képezi: elsősorban a mózesi törvényhozásban és a prófétai mozgalomban. Az előbbit lényegében hedonistának itéli Bartók, melytől a zsidó moralitás még a profétizmusban sem tud szabadulni, habár ebben már jelen van az erkölcsi idealizmus csirája: "az érzület bensőségének" hangsulyozása. /Bartók György, 1926. 16-19./

Egészen más a Böhm szivének oly kedves óind filozófia /Upanisádok/: "itt már teljesen az idealizmusnak a talaján állunk". /Bartók György, 1926. 19./ Ennek lényege a befeléfordulás, a dühödt világmegvetés, a hedoné és az utilé megtagadása. A belső szellemi szférákba való fordulás már az idealisztikus értékelés irányába mutat: igaz - mint Bartók elismeri - csak negative. Pozitive azért nem, mert cselekvés-ellenes: csak a kontemplációt tekinti értéknek, a világban való cselekvést nem: igy akár gyakorlati immoralizmushoz is vezethet. /Bartók György, 1926. 19-23./ Az idealisztikus értékeléshez vezető ut végső állomását aztán a görögök előtti időszakban a kinai univerzizmusban, mindenekelőtt Lao-ce és Kon-fuce tanitásában találja meg. /Bartók György, 1926. 33./

Két kérdést - amelyet Bartók nagyon kevéssé választ külön - nem tanácsos összekeverni: az erkölcs fejlődésének és az etikai gondokodás fejlődésének kérdését. Az első kérdés drámai megfogalmazója az a J.J. Rousseau, aki először teszi kétségessé hatásos módon az ember erkölcsi fejlődésébe vetett hitet. A másik kérdés, hogy az etikai gondokodásnak van-e önfejlődése,

könnyebbnek tünik, hiszen a tudás történeti gyarapodása csaknem evidencia, ha természetesen a filozófiai gondolkodásban, igy az etikában mások is mint a többi tudományban. Bartók a két kérdést nem választja kellőképp külön, s ráadásul mindkét területen a Böhmtől már ismert evoluciós sémát alkalmazza.

Igy a görög erkölcsi fejlődésre nézve is felteszi egy primitiv hedonista kezdet létezését, s ugy véli, hogy a homéroszi eposzok nagyrészt még ennek a hősi kornak barbár erkölcseit tükrözik. Ezekből az eposzokból még a hedonizmus levegője árad, "Homérosz embere az ösztöniség és a vad szenvedélyek rabja", Homérosz előtt "az erkölcsiség a maga szubsztanciális önállóságával még nem ismeretes". /Bartók György, 1926. 44./ Hogy a leleményes Odüsszeusz /vagy nem ő Homérosz embere?/ miként rendeli alá intellektusának /ravaszságának/ az érzékiséget, már a példa szintjén megkérdőjelezi ezt a sommás értékelést. A következő fok aztán Hesziodosz munkacentrikus haszonelvü morálja: ez az utilitarizmus foka. /Bartók György, 1926. 45./ A további fejlődés eredményeképpen azután elénk áll a görög erkölcs-felfogás kifejlett alakja, amelyet Bartók szerint két centrális gondolat ural /és ezek valóban lényegesek és karakterisztikusak/: a mértéktartás parancsa és a önmegismerés fontosságának hangsulyozása. Ezek már, ugy véli, intellektuális elemek, noha kénytelen hangsulyozni, hogy a görögök gondolkodása mindvégig hedonisztikus marad.

Az intellektualizmus felé való haladásnak Bartók végül is két fő tendenciáját állapitja meg: az erkölcs-felfogásnak "a népi vallásos felfogás korlátai közül" való kiszabadulását, illetve a filozófiai reflexió kialakulását. /Bartók György, 1926. 63./ Azon tul, hogy az intellektualizmus uralomra jutását maga Bartók is formai-módszertani vivmánynak tartja, az etiká-

ban, amelynek tartalma az eudémonizmus, a jelzett tendenciák: a görög gondolkodás lényegi evilágisága, hangsulyozott antropocentrizmusa, valamint az intellektus diadala /benne a filozófiai-etikai önreflexió létrejötte/ egyáltalán nem a böhmi séma erejénél fogva, hanem sajátos történelmi feltételek alapján jöttek létre, amelyek a görög csoda, a "normális gyermekkor" alapjául szolgáltak. /Józsa Péter, 1966./

Bartók szemmel láthatóan ingadozik aközött, hogy vajon a böhmi evolutiós séma világtörténelmi összefüggés-e /mint a hegeli szellem-fejlődés törvénye/, avagy egyes kulturtörténeti korszakok specifikus törvénye is. Ez utóbbi esetben az antikvitás előtti periódusban az óind és méginkább az ősi kinai filozófia már eljut az idealizmus magaslatára, hogy az antikvitásban elölről kezdve mindent ismét eljusson a hedonizmustól - az utilitarizmuson át - az idealizmusig. Bartók könyvében van ilyen tendencia.

Ezzel azonban az előző felfogás ütközik. Ennek értelmében csak a kereszténységben és Kant etikájában jut el az erkölcsi gondolkodás az idealizmus magaslatára. Végső soron ez Bartók "erősebb" meggyőződése. Ezáltal azonban mélyreható koncepcionális ellentmondások keletkeznek, amelyek megterhelik Bartók egyébként korrekt elemzéseit is. A legnyilvánvalóbb ez Platonnál, hiszen róla igazán nehéz bebizonyitani, hogy nem az idealizmus képviselője, hogy a legfőbb jóról, a jó ideájáról kialakitott elképzelése utilitarista felfogás. /Bartók György, 1926. 90-105./ Mégis: Bartók egészében /Platont is beleértve/ azt állitja, hogy a görög erkölcsi és erkölcs-filozófiai fejlődés a hedonizmus és utilitarizmus büvkörén belül marad. A görögöknél - mondja - "minden cselekvés tulajdonképp csak két sarok körül forgott: az állam haszna és az egyén élvezete".

/Bartók György, 1926. 158./ Ennek bizonyitékát látja abban is, hogy - ugymond - "a görög erkölcsfilozófia előtt a kötelesség merőben ismeretlen", és hogy a szabadság helyes fogalmát sem képesek kialakitani, mert az erkölcsi szabadság feltételét képező autonómia gondolata csak a jó önértékét elismeró idealizmus talajából fakad: a hedonizmus és az utilitarizmus végső eredményben a heteronómiához vezet." /Bartók György, 1926.159/

A böhmi univerzalisztikus séma mániákus tisztelete sok esetben arra készteti Bartókot, hogy bebizonyitsa: a görög idealizmus nem idealizmus. /Bartók György, 1926. 117./ Ez a vállalkozás keresztülvihetetlen. Egyrészt azért, mert képtelenség ezt a gazdag történeti anyagot egy vértelen séma Prokrusztész-ágyába belegyömöszölni, másrészt azért, mert nehéz valamiről bebizonyitani, hogy az a valami nem az a valami. Igy aztán Bartók, ahol konkrét elemzésekbe bocsátkozik, kénytelen megfeledkezni mestere evoluciós sémáiról. Igy például Démokritosznál /tehát már a preszokratizmusban/ kénytelen felfedezni azt a kettősséget, hogy "Démokritosz a materializmus megalapitója, az etikai idealizmusnak uttörője." /Bartók György, 1926. 79./ Még nehezebb a dolga természetesen Szokratész, Platon vagy Arisztotelész esetében. Idézünk egy hosszabb summázó részletet: "Igaz ugyan, egyszer-egyszer ugy érezzük a Nikomakhoszi etikát olvasva, mintha a szellem önértékének gondolatára ébredne Arisztotelész, különösen, amikor a boldogságot az észnek tevékenységében találja föl. Ámde Arisztotelész ismét elejti ezt a nagyértékü gondolatot, és nemcsak hogy nem emelkedik a Platon utilizmusa fölé és nem hozza teljes világosságra a szellem önértékének Platon által is sejtett gondolatát, hanem egyenesen alább szállitja még ezen utilizmusnak nivóját is, az élvet egy teljesen határozott szerephez juttatva." /Bartók György, 1926. 116./ És a folytatás: "A helyes közép, a mezon gondolata

pedig a kisvárosi nyárspolgárnak óvatoskodó hangulatát boritja jótékony fályolként az egész felfogásra." /Uo./

Ime az arisztotelészi közép mint a "kisvárosi nyárspolgár korlátolt utilizmusának" megfogalmazása: eklatáns példája annak a filozófiai árnyékbokszolásnak, amely valóságidegen prekoncepcióknak az elemzendő anyagra való ráoktrojálásából fakad. A dolog pikantériáját csak fokozza, hogy a jelzett három értékelési módot először Arisztotelész irta le épp a Nikomekhoszi etikában - valószinüleg Böhm is innen veszi. Arisztotelész a következőket irja: "Három dolog van, amire választásunk irányulhat, s ugyancsak három, amitől menekülni igyekszünk: éspedig: az erkölcsi jó, a hasznos, a kellemes: ezek ellentétei: az erkölcsi rossz, az ártalmas, a kellemetlen." /Arisztotelész 1971. 37./ Továbbá: "mert nyilván nem minden dologgal szemben tudunk rokonszenvet érezni, hanem csak azzal szemben, ami ezt az érzést egyáltalán felkeltheti bennünk, tehát ami jó, kellemes vagy hasznos." /Arisztotelész, 1971. 208./

Még egy metodikai eljárásra fel kell figyelnünk: ez az alapművelet a fogalomcsusztatás. Miról van szó? Ha például - Arisztotelésznél maradva - a legfőbb jó a boldogság / eudaimonia/, és ez nem más mint az észnek és az erénynek megfelelő tevékenység, akkor a logosz és a jó /erény/ "önértéküsége" /ahogy Bartók mondaná/, szillogisztikusan levezethető. De Bartók ezt nem teszi, nem teheti: boldogság, haszon, élv, kin számára tulságosan "pórias" kifejezések: puszta létezésük ingerli. Ahol tehát szükség van rá, "elfelejti" milyen speciális jelentés-tartalommal használták ezt a görög etikusok /nem mindig: lásd például: müve 66. oldalán az eudaimonia fogalom elemzését!/, és ami megmarad, az nem más mint a szó hétköznapi jelentés-univerzuma. Igy válik lehetővé a fogalom-csusztatás: igy lesz

Arisztotelész nyárspolgár csak azért, mert használja a boldogság fogalmát, ugyanezért Szókratész és Platon pedig utilitarista. /Bartók György, 1926. 79-105./

Az csak természetes, ha - mint Bartók véli - a görög etikai gondolkodás nagyjai sem jutottak el az idealisztikus értékelés csucspontjára, hogy az utánuk következő egész hellenisztikus-római korszak szinte már csak a hanyatlás jeleit mutatja: "A hellenisztikus római filozófia az értékelésnek és az értékelés felett való elmélkedésnek teljes hanyatlását mutatja." - irja. És tovább: "Az idealizmus fénye immár végképp kialvóban, ha új kor be nem köszönt, végleg ki is alszik talán." /Bartók György, 1926. 144./ Már csak az a kérdés, hogyha az "idealizmus fénye" fel sem lobbant, hogyan alhatott ki. A cinikusok világmegvetése éppoly kevéssé alkalmas arra, hogy "a legfőbb jónak objektiv fogalmát nyujtsa", mint Arisztipposz /általában a kürénei iskola/ vagy Epikurosz Bartók által eléggé el nem itélhető hedonizmusa. De nem jár jobban a többi irányzat sem: a szkeptikusok számára egyáltalán nincs is érték, a rómaiak pedig részben epigonok, részben haszonlesők. "Cicero - irja Bartók - mint minden igazán római, az utilének tisztelője, ugy vélekedvén, hogy a hasznos az erkölcsi jóval összeesik. Ez a határozott és ingadozást nem ismerő utilizmus jellemzi nemcsak a Cicero felfogását, hanem a római gondolkodást általában". /Bartók György, 1926. 138./ Rokonszenvére még leginkább a sztoicizmus tarthat számot, bár végső soron ez is az "univerzális utilizmus" hirdetője. /Bartók György, 1926. 131./

Különleges státusz ebben az egész hanyatló korszakban az ujplatonizmust /mindenekelőtt Plotinoszt/ illeti meg, mint átmenetet ama bizonyos "uj korba" /tudniillik a kereszténységbe/ amely az erkölcs-felfogás szintén eljut az idealisztikus

értékelésig, a szellem önértékének fölismeréséig /az etikai gondolkodásban majd csak Kant. /Bartók György, 1926. 117./ Plotinosz teljesitménye is azonban merőben negativ: csak megtisztitja a terepet /ti. a hedonizmustól és az utilizmustól/, de az ő erkölcs-filozófiájából is hiányzik az idealizmus, mert ő is a nem-cselekvés ideológusa, márpedig a cselekvés "az erkölcsiségnek hordozója, eleme és megnyilvánitója". /Bartók György, 1926. 152-153./ Etekintetben Plotinosz erkölcsfelfogása az ókori keleti idealistákéhoz hasonlitható.

Kant és követői

A kolozsvári iskola vitathatatlanul legmélyebb és legkomolyabb forrása Kant. Ez Böhmnél is, Bartóknál is nyilvánvaló. Ezért alapvető törekvésük, hogy a Kanthoz való tanitványi viszonyukat kétségtelenné tegyék. Böhm ennek ellenére kritikailag is viszonyul Kanthoz, mig Bartók Kantról közreadott irásaiban inkább az a törekvés érvényesül, hogy modernizálja Kantot mint első kiséletet "az erkölcsi önérték lehetőségének kimutatására, ismeretelméleti, kritikai elemzésére". /Bartók György, 1930. 7. /

Bartók tehát mintegy "axiológizálja" Kant felfogását, éspedig nemcsak az etika, hanem a filozófia egész transzcendentális fordulata tekintetében. Ez azt jelenti, hogy a kanti fordulat lényegét nem csupán a morális probléma, hanem az ismeretelméleti probléma esetében is a ténylegességtől az érvényesség felé való fordulásban látja. Ezt igy összegzi: "Az ismerés lélektanának megállapitása a pszichológia eszközeivel történik, de az ismerés érvénytana csak a transzcendentalizmus módszerével állapitható meg... A második tény az elsőből önként következik: a transzcendentalizmus értékjelleggel bir, a transzcendentális pedig értékfogalom." /Bartók György, 1930. 24./

Nem feladatunk, hogy a Kant-filológiának abba a roppant nehéz kérdésébe, hogy ti. milyen volt Kant viszonya a metafizikához, belemenjünk. A kolozsváriak szerint Kant igazi álláspontja a metafizika-ellenesség. Bartók ugy értelmezi a Tiszta ész kritikájának felfogását, hogy a filozófia ész-ismeret /tiszta ész-kritika/ és a metafizika is csak ebben az értelemben használható. /Bartók György, 1930. 68-69./ Anélkül, hogy az értelmezés jogosságát elvitatnók, utalnunk kell a kanti irodalomban meglehetősen elterjedt véleményre, amely szerint Kant az ismeretkritikát csupán propedeutikának szánta egy jövendő metafizikához. Kétségtelennek látszik, hogy Kant nem irtózott annyira a realitástól, ahogy Bartók véli. Éppen, mert a szabadság eszméje feltételezi a magábanvalót /az ember intelligibilis karakterét, az emberiség normativ eszméjét/, Kantnál mindvégig törekvés van arra, hogy a két világ viszonyát közvetitse, annál inkább, mert Kant szerint egyetlen filozófiai alapkérdés van csupán /mi az ember?/, s erre igazából az válaszolható csak, hogy az ember mindkét világnak polgára.

Ezt maga Bartók is látja: csak az "eszes természet létezik mint öncél: az erkölcsi törvénynek ebbe - mint normativ eszmébe - kell eresztenie a gyökereit: csak igy lehet apriori szintetikus-praktikus itélet." /Bartók György, 1930. 88-89./ De azt kevéssé hangsulyozza, hogy az emberiség mint létező emberiség az érzéki természethez tartozik. Az emberiség státusza tehát kettős: fenomenális is, noumenális is, létező is, normativ is, szükségszerü is, szabad is. /Heller Ágnes, 1976. 217-224./ Megitélésünk szerint ez a legalapvetőbb kanti antinomia. Az ember alapvető intellibilis képessége az ész, amelynek révén nem az érzéki, hanem a noumenális világhoz tartozik. Igy látja Vidrányi Katalin is a Pölitz-féle metafizikai előadásokhoz füzött jegyzetében, hozzátéve, hogy a kérdés " a

transzcendentál-filozófiai rendszeren belül" nem tehető fel. /I. Kant, 1974. 417-418./ Vagyis a filozófia alapkérdése metafizikai kérdés.

Bartók elismeri, hogy Kant filozófiájának belső önfejlődése van, s ezen az alapon megkülönböztet például dogmatikus és kritikai korszakot, azonban ugy látja, hogy a kritikai korszakon belül a kései Kant bizonyos értelemben visszahullik a metafizikába. Autentikus müveknek tehát elsősorban a három kritikát kell tekintenünk szerinte.

A transzcendentális ismeret-kritikán nyugvó morálfilozófia eszméje eszerint már a Tiszta ész kritikájában teljes határozottsággal megjelenik. Véleményét igy summázza: "Ha mármost azoknak a filozófiai ismereteknek rendszeres összefüggését, amelyek a tiszta észből erednek, metafizika névvel jelöljük, akkor a metafizika az ész tárgyának kettőssége, továbbá teoretikus és praktikus alkalmazása szerint kettős: a természet metafizikája és az erkölcsök metafizikája." /Bartók György, 1930 43./ Bartók szerint tehát a Tiszta ész kritikája legvitathatatlanabb eredménye a világ kettéhasitása a létezés és a kellés szférájára. A kellés szféráját a transzcendentális szabadság apriori eszméje teszi lehetővé: ezen alapul a praktikus szabadság lehetősége: az a lehetőség ti., hogy az akaratot ne az érzékiség, hanem az ész határozza meg. /Bartók György, 1930. 51./ Ez az értelmezés lényegében nem kifogásolható.

Azonban Bartók nem akarja eldönteni azt a nagy horderejü problémát - amivel minden kantiánusnak szembe kell néznie -, hogy teljesen formális elvekből hogyan lehet értékekhez jutni, noha harározottan látja a kanti etikában erre irányuló tendenciát. Egyrészt arra hajlik, hogy ezt a transzcendentál-filozófia

szellemétől merőben idegen törekvésnek fogja fel, mondván, hogy az un. "morálteológia Kant etikájának nem szerves és integrált része", hanem Kant személyes hitvallása, "amelyben Kantnak metafizikai hajlandósága nyer mintegy kielégülést és vallásos kedélye nyilatkozik meg." /Bartók György, 1930. 176-177./ Már itt megoldhatatlan feladat elé állitaná, ha komolyan venné, hogy Kant nyomatékosan nem személyes erkölcsi érzületből fakadó posztulátumokról, hanem a praktikus ész apriori, <u>észhitből</u> fakadó követelményeiről beszél. A morálteológia nem személyes függelék a kanti etikához, hanem Kant logikus törekvése, hogy a transzcendentális formalizmustól megalapozott tartalmi követelményekhez jusson.

Engedjük meg, hogy a morálteológiát leszámitva a kanti etika minden egyéb követelménye merőben formális. Tehát például, hogy "a legfőbb cél, az egyetlen formális cél", a szabadság megvalósitása sem arra a kérdésre válaszol, hogy <u>mit</u>, hanem hogy <u>miként</u> kell cselekednem. Kant azonban már a Tiszta ész kritikájában határozottan igy fogalmazza meg az ész összes érdekéből fakadó alapvető kérdéseket: "1. <u>mit lehet tudnom</u>? 2. <u>Mit kell tennem</u>? 3. <u>Mit szabad remélnem</u>?" /I.Kant, 1981.507./ Tehát mit és nem hogyan. További gondot okoz, hogy hogyan lehet megfogalmazni a szabadságot mint merőben formális elvet /ennek talán a hétköznapi szabadságfogalom tesz a leginkább eleget/. Nem nehéz belátni, hogy Kantnál sem az: ha csak annyit jelent, hogy az ész parancsára cselekszünk, ebben már van némi tartalom.

De a kategórikus imperativusszal már igy sem boldogulunk: ennek egyik megfogalmazása határozottan tartalmi, amennyiben a végső cél az ember vagy az ember méltósága./Heller Ágnes,1976/ Bartók értelmezésében is: az intelligibilis karakterrel biró

személyiség, mint a morális cselekvs célja "egészen határozott értékfogalom". /Bartók György, 1930. 174-175./ De hát mi a meghatározottság, ha nem tartalom?

Bartóknak ez a tétovázása összefügg egy elméleti alapprobléma megoldatlanságával, nevezetesen azzal, hogy az értékek genezisét a létezés vagy a kellés világában horgonyozzuk-e le. Ez kapcsolatban van azzal, hogy az etika feladatát miben látjuk. Bartók szerint a transzcendentális erkölcsfilozófia szigoruan leiró tudomány. Nyomatékosan hangsulyozza, hogy Kant semmiféle uj normativ felfogást nem képvisel az etika történetében. "Az etika - irja - nem egyéb mint az erkölcsiség logikája." /Bartók György, 1930. 136./ Ennek értelmében tiltakozik a kanti etikával szemben leggyakrabban hangoztatott vádak - nevezetesen: a formalizmus és rigorizmus vádja ellen. A formalizmus - véli - a kanti etikának nem hibája, hanem érdeme: egy logikai /sőt apriori/ etika nem is lehet más mint formális: a tartalmi kérdésekre nincs, mert nem is lehetséges átmenet. /Bartók György, 1930. 178-179./

A végső dilemma tehát ez: hogyha elfogadjuk a világ felosztásának kanti dualizmusait, s ráadásul károsnak itéljük Kantban mindazt, ami ezek közvetitésére irányul, hogyan lehet ezek végső egységéről beszélni. /Bartók György, 1930. 138-139./

Ugyanigy járunk a rigorizmus kérdésében is. Bartók, aki ugy véli helyesen értelmezhetőnek a kanti álláspontot, hogy "vagy kötelesség vagy boldogság", a rigorizmus vádja ellen azzal védekezik, hogy Kant szerint "a kötelességből való cselekedet... nem zárja ki a boldogságot". /Bartók György, 1930. 154./ Ami igaz is: helyesebb szubordinációról beszélni mint kizárásról. Alapvető értelemben igaz az, hogy Kant etikája a boldogságtan

és a kötelességtan szétválasztásán alapul. De, hogy a dolog mégsem ilyen egyszerü, azt Kant is, követői is tudatositják. Inkább ugy mondhatnánk, hogy Kantnál a kötelesség a moralitás feltétlen elve, s etekintetben minden eudémonizmus nemcsak lényegtelen, de Kant szerint egyenesen amorális. Mégis van Kantnál egy hallgatólagos törekvés arra, hogy a moralitást a boldogság értékével /legalább a kellés szférájában/ megajándékozza. Heller Ágnes idézi A gyakorlati ész kritikájából: "Semminő eszes lény hiánytalan akaratával sem férhet össze az, hogy a boldogságra áhitozzék, rá méltó is legyen, de ne volna benne része." /Heller Ágnes, 1976. 213./

Bartók elég jó Kant-ismerő ahhoz, hogy ezt észrevegye. Ugy véli azonban, hogy a Tiszta ész kritikájában mindez még a dogmatikus korszak öröksége, "az angol-skót erkölcs-filozófia hatása", vagyis ennek pszichologizmusáé, "amelynek álláspontjáról a boldogság csakugyan eleme az erkölcsiségnek". /Bartók György, 1930. 59./ Ugy véli továbbá, hogy Kant erkölcsfilozófiai fő müveiben - a Gyakorlati ész kritikájában és az Erkölcsök metafizikájának alapvonalaiban - ezt a fogyatékosságát kiküszöböli: ezt fejezi ki a praktikus észnek a Gyakorlati ész kritikájában megfogalmazott antinomiája. /Bartók György, 1930. 123./ Mindamellett maga Bartók is elismeri, hogy már a Gyakorlati ész kritikájában az un. morálteológiában Kant a moralitás alárendelt mozzanataként ismét "beépiti" a boldogság-fogalmat. Szerinte ez a régi metafizikának tett engedmény, a kanti erkölcsfilozófia "transzcendentális tisztaságának" megzavarása, "az erkölcsi autonómia tisztaságának" a heteronómia vonásaival való elhomályositása s ezzel nemcsak a dogmatizmusnak, hanem az "igazságosztó isteni világrendről" alkotott közkeletü elképzelésnek való részleges behódolás. /Bartók György, 1930./ Ez a metafizikához való visszafordulás azután, Bartók szerint,

Kant vallásfilozófiájában teljesedik ki: "igaz ugyan, hogy az isten-fogalom merőben tiszta ész-fogalom" itt is. /Bartók György, 1930./

Bartók tehát mintegy maga is igazolja Kantnak ezt a törekvését, noha ugy tünik, eltulozza az álláspontjában bekövetkezett változásokat, mert a kötelesség-boldogság dualizmus mindvégig jellemző erre a felfogásra: Kant szerint a morálfilozófia soha sem arról szólő tanitás, hogy miként lehetünk boldogok, legfeljebb arról, hogy miként lehetünk méltók a boldogságra.

E dualizmusok - mindenekelőtt tartalom és forma, létező és kellő dualizmusa - mentén vetődik fel az érték problémája és annak lényegi megoldatlansága. Mert ha csak egy ujabb dualizmust nyerünk - azt ti., hogy az érték nem létező, a létező pedig nem értékes - akkor nemcsak Kantot rontottuk el, de az értékelmélet filozófiai esélyeit is. Ami pusztán formális, abból semmiféle tartalmi követelmény nem dedukálható. Márpedig semmiféle érték és norma /még az elvont norma sem/ merőben formális: meghatározott követelésként lép fel az emberrel szemben. Pusztán formális értéketika tehát fogalmi önellentmondás, mert az érték mindig tartalom. Ezért képtelenség az értékek formális /apriori/ "levezetése".

Kant sem, Bartók sem képes rá. Ezért fordul olyan élesen szembe a későbbi Kant-kritika a formalizmussal, javasolván annak "materiális értéketikával" való kiegészitését vagy helyettesitését.

Ugyanakkor egyetértünk Heller Ágnessel abban, hogy "Kant etikájának formalizmusa... csupán tendencia". Mint irja: "Kant sem küszöböl ki - és nem is tud - minden tartalmi kritériumot

az erkölcsből." Talán nem is akar. Kant formalizmusa abban áll, hogy "néhány alapértékre redukálta a materiális értékeket, méghozzá azokra, amelyekről ugy gondolta, hogy belőlük - a gyakorlatban - minden egyéb érték dedukálható." /Heller Ágnes, 1976./ Bartók tehát helytelenül értelmezi Kantot és a formalizmus követelményének tulhangsulyozásával elzárja az utat az értékek genezisének feltárása elől.

Bartók erkölcstörténeti vázlata /csakugy mint Böhm eziránnyu korábbi kisérlete/, melyben az értékelés történeti fenomenológiáját kisérelte meg leirni, az "evolución séma" diktaturája alatt áll. Kétségtelen erényei - mint amilyen a beleérző- és problémaérzékenység, az interpretádiós készség - mellett ez a prekoncepció sokat ront a történeti analizis eredményességén, hitelén: a legkirivóbb ez talán a görög etika csucsteljesitményeinek lefokozásában.

Azok a járulékos, bár nem lényegtelen problémák, amelyek ezenközben fellépnek /mint például történeti és logikai viszonya, az erkölcstörténet és az erkölcsfilozófia történetének kellő szét nem választása, az evolución séma korszakon belüli vagy világtörténeti érvényének kérdése/ lényegében mind a fejlődési sémának a történeti anyagra való alkalmazásából fakadnak.

Kant esetében más a helyzet. Itt a már Böhmnél is tapasztalt interpretációs nehézségek jelentkeznek. Elsősorban a metafizika-ellenesség, különösen ami az erkölcsök metafizikáját illeti. A legfeltünőbb /mind Böhm, mind Bartók esetében/ a kanti dualizmusoknak /éspedig mindenekelőtt a teoretikus és a praktikus ész illetékessége megkülönböztatésének/ szubjektivista ismeretelméleti áthidalása. Ezzel logicizálják Kant etikai álláspontját: igy lesz az etika az erkölcs ismerettana / és egy-

uttal érvénytana/. Pedig világos, hogy Kant számára az ismeretek és normák érvényének kérdése nem ugyanaz: követőinél /például a badenieknél/ ez a különbség még hangsulyosabb. A kolozsváriaknál pedig eltünik. Mindamellett a formális érvényesség tartalmi /értékelméleti/ kiegészitése Bartóknál olyan engedmény, amely ellen Böhm még bizonyára tiltakozott volna.

4. Összefoglalás

Áttekintvén a kolozsváriak - mindenekelőtt az iskolaalapitó, Böhm Károly - filozófiai nézeteit, nincs más hátra, minthogy röviden összegezzük főbb megállapitásainkat.

Láttuk, hogy a kiegyezés olyan helyzetet teremtett Magyarországon is, amelyben létrejöhetett a Monarchia "kulturális csodája", az "alapját vesztett felépitmény" szellemi virágzása /Mátrai László/. A kulturális életnek az az egész Monarchiára /ezen belül elsősorban Ausztriára, Csehországra és kicsit később Magyarországra/ jellemző felvirágzása hozta magával a szellemi életnek azt a fellendülését /benne a magyar filozófiai élet megkésett fejlődésének beindulását és felgyorsulását is/, amely mélyen összefüggött a kiegyezés által lehetővé tett polgárosodási folyamatok kibontakozásával.

A polgári fejlődés - miként másutt is - kedvező alapot teremtett egy racionalista filozófiai fejlődés számára, amelynek a kolozsvári iskola /megitélésünk szerint/ sajátos megnyilvánulása volt. Mielőtt az irányzat sajátosságainak felvázolását megkisérelnék, utalnunk kell arra, hogy maga az egész filozófiai fejlődés magán hordozta a közép-kelet-európai /és ezen belül a magyar/ történelem alakulásából adódó sajátosságokat. Itt nem csak a megkésettségről van szó, hanem arról is /ami ismeretes/, hogy még ez a megkésett polgári fejlődés is a Monarchia által rárakott feudális anakronizmusok tehertétele alatt megy végbe. Éppen ezért a fejlődési folyamatban hangsulyossá válnak olyan mozzanatok, amelyek a nyugateurópai országokban már érvényüket vesztették, vagy lekerültek a napirendről. Ilyen mindenekelőtt a feudális és vallási "abszolutumok" /Kiss Endre/ elleni ideológiai küzdelem, amely sok esetben felvilágositó formát öltt.

Ezzel együtt harc folyik olyan klasszikus polgári értékek elismertetéséért is, mint szabadság, demokrácia, individualizmus, racionalitás. Ez magyarázza pl., hogy a szélsőséges polgári önzés korabeli klasszikusa, Fr. W. Nietzsche felszabadító hatása oly jelentős Magyarországon, sőt egész Kelet- Európában is: az individualizmus magasztalásában és az értékek átértékelésének hirdetésében szinte az egész magyar progresszió lelkesen csatlakozik hozzá. /Kiss Endre, 1982/.

A kolozsvári iskolának, fájdalom, e folyamatban perifériális szerep jut. Az irányzatra leginkább az jellemző - amennyire egy ilyen feltevés egyáltalán megkockáztatható - hogy a mérsékelt liberalizmus óvatos vállalásával keresi a kompromisszumot a "hivatalos" konzervativ irányzatokkal. A már jelzett klasszikus értékek hordozója és konzerválója ezidőtájt leginkább a Nyugat-Európában már válságperiódusba jutott liberális ideológia. Megítélésünk szerint a kolozsváriak mindenekelőtt ehhez kapcsolódnak.

E vonatkozásban jelentősnek látszik a kolozsváriak filozófiájának alapjellege: az ti. hogy tiszta idealizmus: szellemfilozófia. Ebben nem csak a jelzett értékek eszményitése fejeződik ki, hanem az ész megvalósithatóságának a felvilágosodásból a liberális ideológiába átmentett hite is. Amikor Böhm a valóságot az öntudatos szellem realizációjaként fogja fel és ennek alapján filozófiai álláspontját gnosztikusnak nevezi, véleményünk szerint ez értelmezhető ugy, mint a liberálizmus talaján álló polgári individuum racionális magatartásának egyfajta filozófiai alapvetése. Böhm szerint az emberi cselekvés tiszta észmunka, amely a fentnevezett értékek realizációjára irányul.

Megkockáztathatjuk persze azt a feltevést is, hogy a logosznak

valóságként és értékként való egyidejü meghatározása a rendszer olyan eleme, amely a konzervativizmussal való kompromiszszumkeresés, a valósággal való kibékülés eredménye. Ilyen törekvés bizonyosan van és ez összefügg az irányzat képviselőinek társadalmi helyzetével, azzal, hogy ez lényegét tekintve mégiscsak iskolafilozófia.

A valósággal való kibékülés egyáltalán nem idegen a liberalizmustól, de itt másról is szó van: ez a Monarchia kinálta életviszonyok apológiája is. De legalábbis hallgatólagos tudomásulvétele.

Filozófiai szempontból itt válik igen jelentőssé /többek között/ a Kanthoz való kapcsolódás. Elmondhatjuk, hogy Kant - a felvilágositókhoz hasonlóan - éppugy az ész itélőszéke elé állitja a világot, mint azok. A kanti észkritika azonban azzal végződik, hogy az ész feloldhatatlan ellentmondásokba bonyolódik, ha a világot meg akarja érteni. E kanti dualizmusok feloldása azután mindenki számára megkerülhetetlen feladat, aki Kant örökségét komolyan veszi. Böhmék e dualizmusok feloldásában nem a dialektika "forradalmi" utját követik /mint Hegel/ hanem apologetikus kibékitésük, elméleti egybemosásuk, sőt azonositásuk utját. Igy való és kellő, szabadság és szükségszerüség, egyes és általános, elméleti és gyakorlati ész viszonya nem a feloldásra váró ellentmondás, hanem a közvetlen önazonosság. Az, hogy "ami valóságos, az ésszerü" - itt szó szerint veendő, nem hegeli dialektikus értelmében.

A rendszer másik lényeges alapvonása, ami szorosan összefügg az előbbivel, a filozófiai világkép teljes elszubjektivizálása. A logosz ui. csak mint énség, mint intelligens öntudat létezik, s a világ mint az ő alkotása. Böhm itt Fichtéhez

kapcsolódik, hogy Kantot kijavitsa, azaz eltávolitson a filozófia szubjektiv fordulata elől minden akadályt. A fichtei tudománytan alapsémája, a nem-ént teremtő én mint világ-centrum, s létrehozó /projiciáló/ tevékenysége kiküszöböl minden objektivitást. Mit sem változtat ezen, hogy az én a nem-ént magára nézvést tárgyias létezésnek ismeri-e el, ha ez a tárgyiasság csak szekunder mozzanat, s egyébként sem világos, hogy tisztán intellektuális tevékenységgel hogyan lehet tárgyias szférát létrehozni.

Böhm szubjektivista pánlogizmusa a valóság és az érték kategóriáit a jelentés alapfogalmában egyesiti. Az érték matériája éppugy a logosz, mint ahogy a valóság lényegi tartalma a jelentés. Itt ismét csak egy kanti /és egyuttal ujkantiánus/ dualizmus megszüntetéséről van szó, de ismét csak nem dialektikus közvetitéseik feltárásával, hanem gondatlan azonositásukkal.

Böhm a fogalmi meghatározások minden konkrét tartalmát, a valóságos differenciák minden meghatározottságát a szubjektiv szellembe süllyeszti el és oldja fel. Ez a szubjektiv szellem a projekció: mint tevékenység tiszta logikai munka, mint a tevékenység eredménye jelentés, amely egyszerre valóság is, érték is. A megismerés nem más, mint a jelentés megértése, az érték nem más, mint a jelentés megszeretése.

Miért időszerü Kant? A badeniek számára azért, mert a transzcendentális ismeretkritikának a megismerést korlátozó következtetései szinte "maguktól" kinövesztik a társadalomtudományos megismerés módszertani megalapozhatóságának problémáját, s ezzel szoros összefüggésben egy ontológiai világfelfogás - amelyben az értékek centrális szerepet játszanak - lehetőségé-

nek kérdését is. Kant megkerülhetetlen, mert bármely ismeretelméleti indittatásu filozófiának szembe kell néznie a "kopernikuszi fordulat" következményeivel. De megkerülhetetlen az ontológiai törekvések számára is, mert Kantnak a hagyományos értelemben vett metafizikát elvitató érvelése és az új metafizika alapkérdéseinek - igy az értékek megalapozásának - lényegi megoldatlansága szinte kiköveteli, hogy egy elméleti megalapozottságu ontológiai világfelfogás Kant utján haladva, azt korrigálva, kiegészitve jusson filozófiai elismertséghez.

A kolozsváriak egyik fő kapcsolódási pontja szintén a metafizika problémája. Csakhogy, az előbbiekkel szemben, ők nem az új metafizika lehetőségét látják a kanti rendszerben, hanem egyáltalán mindenféle metafizika elvi megszüntethetőségét. A világ elszubjektivizálásá vezeti őket Fishtéhez és állitja szembe őket a badeniek ontologizáló törekvéseivel. Ily módon számukra a tudományelméleti probléma sem létezik, hiszen eleve kiesik minden magában vett valóságra vonatkozó kérdés.

Ennek a filozófiai szinezetü liberalizmusnak elméleti tartópillére - másodszor - a polgári egyén elvont kultusza, amelyre elsősorban Böhm szociális etikájából lehet következtetni: itt a társadalom ugy jelenik meg mint az általános önzés világa, mint "szellemi állatvilág", amelyben mindenki önérdekét követi, s a társadalom nem egyéb mint az egyéni önzés érvényesitésének eszköze. Ezért a szociális etika lényegében utilitárius.

Nem nehéz ebben a hobbes-i antropológia Kant által is elfogadott koncepciójára ismerni, azzal a lényegi különbséggel persze, hogy mig a polgári társadalom eme állapota Hobbes és Kant számára is meghaladandó /habár nagyon különböző megfontolások alapján/, addig Böhm /Fichtéhez hasonlóan/ a magánpolgár individualizmusának álláspontjára helyzekedik.

Végül ennek a liberalizmusnak a végső kicsengése az a fenntartás nélküli, már-már bántó apologetika, amellyel Böhm /és nyomában tanitványai/ a polgári állapotokra egyértelmü áldását adja. Teszi ezt olyan történelmi körülmények között, amikor a polgárosodás gyerekcipőben jár, amikor a magyar progresszió hamarosan meghirdeti "a valósággal való kibékülés" /Lukács György/ elleni harcot. Ennek az apologetikának leglaposabb megfogalmazása a valóság ésszerüségének elve: az az elv, hogy a világ az énséggé, az öntudattá csupaszitott szellem müve, nem más, mint az önmagát megvalósitó, az önmagát a világban felismerő és megszerető ész alkotása. A világ a megvalósult logosz, a lét esszenciája a fogalom: a megismerésben önmagunk tökéletességére ébredünk.

Ennek az apologetikának másik alapvető elméleti müvelete a kanti kimerevitett dialektikának, a kanti "dualizmusoknak" a kioldása, egyszerü azonositása, egymásba csusztatása. Ezt láttuk már a világ ésszerüségének Hegelre emlékeztető tételénél. Ugyanez a tendencia az értékelméletben is: valóság és érték azonos, mert az értékek ratio essendije a szellem: az érték az öntudat öntudatlan /sic!/ tevékenységének, projekciójának eredménye, amely a megismerésben csak feltárul, öntudatossá válik és mint saját alkotását, megszereti önmagát. Ily módon a szabadság eszméje is - amely Kantnál a valóságos állapot meghaladására felszólitó normativ eszme, Fichténél az egyén abszolut öndeterminációja volt - teljes mértékig feloldódik a szükségszerüségben. A kálvinista predesztinációnak ez a beépitése a transzcendentálfilozófia kereteibe nyilvánvalóan apologetikus célokat szolgál.

Csakugy mint az A. Comte-tól kölcsönzött evoluciós eszme, amely a korábbi történelmi korok tévelygései után mint a pol-

gári világállapot pozitiv korszaka igazolja a jelent. Azzal, hogy Böhmék ezt az evolución sémát az értékfejlődésre is kiterjesztik - ami vitathatatlan ujitás a comte-i elgondoláshoz képest -ez az apologetikus tendencia még hangsulyosabbá válik. Az érték-evolució általuk felállitott sémája - amely szerint mind onto,- mind filogenetikusan - az értékelési tipusok három válfaja követi egymást: az érzéki én fokán álló hedonisztikus értékelést az értelmes én diszkurziv gondolkodásán alapuló utilitarista értékelés, majd az eszes én álláspontjának megfelelő idealisztikus értékelés, kisértetiesen hasonlit a comte-i teológiai, metafizikai és pozitiv korszakok /stádiumok/ beosztásához.

Mint megpróbáltuk kimutatni, ez az evolución séma nem igazolható: egy vértelen konstrukció Prokrusztész-ágyába igyekszik gyömöszölni a történelmi élet egész gazdagságát, ami mind Böhm, mind Bartók értékfejlődési elemzéseiben tetten érhető.

Az apologetikus tendenciák végül abban a tézisben összegződnek, hogy az értékek szummitása a szentséges: amit Böhm oly szivesen támad W. Windelbandnál, s oly örömmel hirdet saját tételeként. Ezzel azonban Böhm /és követői/ egészen közel jutnak az adott valóság, az "abszolutumok" világának igazolásához.

Noha fenntartjuk - végső következtetésként -, hogy egészében a polgári liberalizmus filozófiai alapjainak megfogalmazói: a reakció és a progresszió erőitől egyaránt óvatos távolságot tartva, hozzák létre a liberális iskolafilozófia egyik magyar változatát.

A világ gnosztizálása /platonizálása/ és elszubjektivizálása

utján Böhmék Fichte nyomán haladnak. Ez ugyanabba a megoldhatatlan feladatba kényszeriti őket, mint mesterüket is: hogy az ész és az individualitás ellentmondását feloldják. Fichte radikális szubjektivizmusa is ebbe az irányba keresi a kiutat. Ezért Böhmék - bármennyire elitélik is a badeniek objektivizáló tendenciáit - maguk is arra kényszerülnek, hogy a fennti ellentmondást megpróbálják áthidalni. Ahogy Vajda Mihály irja Fichtével kapcsolatban: "A liberális koncepció - ha filozófiai sikon fogalmazódik meg, tehát a nembeli értékek védelmét feladatának tekinti, s igy az erkölcsi következményeket nem hagyhatja figyelmen kivül - azt próbálja bizonyitani, hogy a magántulajdon rendszere - ha kerülő utakon is, ha bizonyos szükségszerü ellentmondások kialakulásán és megoldódásán keresztül is - végső soron nem kerül szembe - vagy nem fog szembekerülni - az erkölcs által képviselt nembeli értékekkel, elősegiti kibontakozásukat." /J. G. Fichte, 1976. 756./

Ez szüli a kolozsváriak objektivizáló tendenciáit is. Csakhogy mindez - a magánpolgári álláspontnak világpolgári álláspontté változtatása - sokkal problematikusabb, mint Fichténél: belefullad a polgári világállapotot történelmi öncéllá avató lapos evolucionizmus elméleti mocsarába.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Akadémiai Értesitő 269. füzet /1912 május/

Alexander Bernát: Megemlékezés Kármán Mórról és W. Windelbandról /Athenaeum 1915. 452-457./

G. W. Allport: Az előitélet /Bp. 1977./

A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn /Bp. 1977./

Ágyos István: A logika mint értéktudomány /A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei XLII-XLIII. 1912./

Arisztotelész: Nikomakhoszi etika /Bp. Helikon. 1971./

V. F. Aszmusz: Marx és a polgári historizmus /Bp. 1973./

Apáthy István: Böhm Károly és a természettudományok /In: Böhm Károly élete és munkássága III/143-208 - Besztercebánya, 1913./

Bayer József: A "kulturtudományok objektivitásától" az "értékmentes társadalomtudományig /MFSZ 1976/4./

Bayer József: Az ujkantiánus értékelmélet és hatása a szociológia módszertanára /kandidátusi disszertáció 351 l. - 1980./

Bartók György: Böhm Károly /nekrológ - Athenaeum 1911/2/1-8./

Bartók György: A logikai érték tana /In: Böhm Károly élete és munkássága II/127-225. Besztercebánya, 1913./

Bartók György: Böhm Károly /Bp. 1920./

Bartók György: Az erkölcsi értékeszme története I-II. /Szeged, 1926./

Bartók György: Kant etikája /Bp. 1930./

Böhm Károly élete és munkássága I-III. /Besztercebánya. 1913./

Böhm Károly: Ember és világa I. /Bp. 1883./

Böhm Károly: Ember és világa II. /Bp. 1892./

Böhm Károly: Ember és világa III. /Kolozsvár, 1906./

Böhm Károly: Ember és világa IV. /Kolozsvár, 1912./

Böhm Károly: Ember és világa V. /Bp. 1928./

Böhm Károly: Ember és világa VI. /Bp. 1942./

Böhm Károly: A pozitiv filozófia rendszere /Magyar Philosophiai Szemle 1884/161-188, 253-272, 321-347./

Böhm Károly: A filozófiai irányok különbözősége és egyeztetésének lehetősége /Magyar Filozófiai Társaság Közleményei II/16-45, 1902./

Böhm Károly: Az értékelmélet feladata és alapproblémája /Értekezések a bölcseleti tudományok köréből - Bp. 1900./

Böhm Károly: Kriticizmus és pozitivizmus /Magyar Philosophiai Szemle 1883/II. /245-258./

Böhm Károly: A megértés mint a megismerés középponti mozzanata /Értekezések a bölcseleti tudományok köréből III/6. Bp. 1910./

Böhm Károly: Bevezetés /Magyar Philosophiai Szemle 1882/1-10/

Böhm Károly: Az értékelés fenomenológiája a XV. századig /Athenaeum XXI. k. II/III./1-30, IV/1-34./1912./ II./

Böhm Károly: A realizmus alapellentmondása /Magyar Philosophiai Szemle 1882./II/81-94./

Böhm Károly: Misztika az értékelméletben /Magyar Filozófiai Társaság Közleményei XXX/88-110, 1908./

Böhm Károly: Mi a filozófia? /Athenaeum 1915/22-42./

Böhm Károly: Értékelmélet /Athenaeum 1916/333-344./

Böhm Károly: Metafizika /In: Adalékok egy filozófiai szótárhoz, Szeged, 1935./

Böhm Károly: Etika /In: Adalékok egy filozófiai szótárhoz, Szeged, 1935/V./

Böhm Károly: Az "idea" és az "ideál" értékelméleti fontossága / Magyar Filozófiai Társaság Közleményei XI/ 1-35./

A. Comte: A pozitiv tanulmányok szükségszerü sorrendje /In: A pozitiv szellem 346-362. Bp. 1979./

Csüri Bálint: A nyelvtudomány ismeretelméleti vizsgálata /In: Böhm Károly élete és munkássága III/209-240. Besztercebánya, 1913./

J. Davidov: Munka és szabadság /Bp. 1965./

G. G. Drobnyickij: A szellemi értékek világa /Bp. 1970./

Endreffy János - Gáncs Aladár: Böhm dialektikájának eszmemenete /In: Böhm Károly élete és munkássága II/229-272. Besztercebánya, 1913./

Erdélyi Ágnes: A történeti ész kritikája /MFSz 1976/4./

J. G. Fichte: Az erkölcstan rendszere /Bp. 1976./

Fogarasi Béla: H. Rickert: W. Windelband /recenzió - Athenaeum 1916/230-231./

J. Friedrichs: Werte und soziales Handeln /Tübingen, 1968./

A. Gehlen: Az ember /Bp. 1976./

Th. Geiger: Ideologie und Wahrheit /Stuttgart - Wien,1953./

Gesztelyi Nagy László: Nietzsche a vallásról és a kereszténységről. /Protestáns Szemle 1913./

L. Goldmann: A rejtőzködő isten /Bp. 1977./

A. A. Guszajnov: Nravsztvennoszty: isztócsnyik i szpecifika /In: Vüszsije cennosztyi 11-40, Moszkva, 1971./

J. Habermas: A társadalomtudományok logikájáról /kézirat: a fordítás az 1971-es Shurkamp-kiadás alapján készült./

Hajós József: Böhm Károly filozófiája /Kriterion, 1986./

Hanák Tibor: Az elfelejtett reneszánsz /Bécs, 1981./

N. Hartmann: Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart /In: Kleinere Schriften III. Berlin.1958./

A.B. Harcsev: Katyegórii cénnosztyi i océnki v cicteme marxisztkova - leninckova mirovozrényii /In: Leninizm i filoszofszkije problemi szovremennosztyi Moszkva, 1970./

N. Hartmann: Teleológiai gondolkodás / Bp. 1970./

Hazay Olivér: H. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis /recenzió. Athenaeum 1916/68-71./

G. W. F. Hegel: Előadások a filozófia történetéről III. /Bp. 1960./

Heller Ágnes: Portrévázlatok az etika történetéből./Bp.1976./

Heller Ágnes: Hipotézis egy marxista értékelmélethez I.-II. /MFSz 1970/5/759-790 és 1970/6/1043-1078./

Heller Ágnes: A szándéktól a következményig /Bp. 1970./

Hermann István: A XX. sz. elejének magyar filozófiájáról /In: A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn 5-40. Bp. 1977./

Hermann István: Az elsüllyesztett ember /Kritika 1970.5.sz./

Hirschler Julia: Böhm Károly erkölcstana /bölcsészdoktori értekezés. Bp. é.n./

P. Hofstatter: Bevezetés a szociálpszichológiába /In: Modern polgári szociológia II/- Bp. 1965./

Horváth Zoltán: Magyar századforduló /Bp. 1974./

Huszár Tibor: Erkölcs és társadalom /Bp. 1983./

Józsa Péter: A vallás funkcionális értelmezésének kérdéséhez /Világosság 1966/6. melléklet 24-43./

Kajlós /Keller/ Imre: Böhm Károly élete és munkássága I. /Besztercebánya, 1913./

I. Kant: A vallás a puszta ész határain belül /Bp.1974./

I. Kant: A tiszta ész kritikája /Bp. 1981./

Kelet Népe 1910.

V. V. Keselava: O szootnocsényii tyeoretyiko-poznavetyelnovo i etiko-axiologicseszkovo aszpektov v marxisztkoj filoszófii /Voproszi filoszófii 1979/7./

Kibédi-Varga Sándor: Magyar és német filozófia! A Budapesti Szemle 1939/378 sz. különnyomata - Bp. 1940./

Kiss Endre: A világnézet kora /Bp. 1982./

E.L.Kolb: Az értékfogalom jelentőségének változása /Modert polgári szociológia TV/247-289./

Kolin Péter: Kulturális invariánsok /Kultura és közösség 1977/ 1./

Kónya Sándor: Böhm elszórt eszméi rendszere felépitéséig /In: Böhm Károly élete és munkássága II/4-32. Besztercebánya, 1913./

Kornis Gyula: Értékelmélet és pedagógia /Magyar Pedagógia: különnyomat, 1913./

Lendvai L. Ferenc - Nyiri J. Kristóf: A filozófia rövid története /Bp. 1974./

Lick József: Érdek és tevékenység /Bp. 1979./

Litván György: Magyar gondolat - szabad gondolat /Bp.1978./

Lukács György: A munka /MFSz. 1972/1-2./

Lukács György: Az ész trónfosztása /Bp. 1956./

Makai Mária: Az erkölcsi tudat dialektikájához /Bp. 1966./

Makkai Ernő: A történelem megértése /In. Böhm Károly élete és munkássága III/113-142. Besztercebánya, 1913./

Makkai Sándor: A hit problémája /Bp. 1916./

I. A. Majzel: Nauka i probléma cennosztyej /In: Probléma cennoszty filoszófii - Moszkva - Leningrád, 1966./

K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. /Bp.1970/

MEM XIII. /Bp. 1965./

MEM XIX. /Bp. 1969./

Mátrai László: A kultura történetisége /Bp. 1977./

Mátrai László: Alapját vesztett felépitmény /Bp. 1977./

H. Münsterberg: Philosophie der Werte /Leipzig, 1908./

Munkácsy Gyula: Modern filozófiai irányzatok /OPI, 1966./

Nagy József: Két filozófus /Bp. 1925./

F. W. Nietzsche: Tul az erkölcs világán /Bp. 1907./

F. W. Nietzsche: A vidám tudomány / Bp. 1919./

Novák Zoltán: A Vasárnap Társaság /In: A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn 300-376. Bp. 1977./

Nyiri J. Kristóf: A Monarchia szellemi életéről /Bp. 1980./
Pauler Ákos: Az ismeretelméleti kategóriák problémája /Bp. 1903./
Platon: Összes müvei L. k. /Bp. 1984./
Prohászka Lajos: Pedagógia mint kulturfilozófia /Bp.1929./
Ravasz László: Böhm Károly értékelmélete /In: Böhm Károly élete és munkássága II/299-350. Beszterce-bánya, 1913./
Ravasz László: Az emberélet utjának felén /Kolozsvár, 1925/
Recenzió az Ember és világa II. kötetéről /Athenaeum 1983/3/ 468-471./
H. Rickert: Vom Begriff der Philosophie /In: Logos 1910/ 11-12./
H. Rickert: Die Probleme der Geschichtsphilosophie /Heidelberg, 1924./
H. Rickert: A filozófia általános megalapozása /In: Polgári történetfilozófia I/123-145./
H. Rickert: Lebenswerte und Kulturwerte /Logos 1912-13. II/2/131-166./
H. Rickert: Von System der Werte /In: Logos 1912.IV/3./
H. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntsnis /1904./
H. Rickert: Kulturtudomány és természettudomány /Bp.1923
H. Rickert: System der Philosophie /1921./
E. A. Rudelszon: Neokantiánszkoje ucsényije o cennosztyah /In: Probléma cennosztyi v filoszófii 128-144, Moszkva-Leningrád, 1966./
Sándor Pál: A magyar filozófia története I-II. /Bp.1973./
Schmitt Jenő Henrik: Recenzió az Ember és Világa I. kötetéről /Magyar Philosophiai Szemle 1889/149-156, 209-222./
Simonovits Anna: Palágyi Menyhért filozófiai nézetei /In: A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn 121-164. Bp. 1977./

Somló Bódog: Az érték problémája /Athenaeum 1911/84-113, III/37-66./

A. Stern: Geschichtsphilosophie und Wertproblem /München-Basel, 1967./

Stromp László: Kant vallástana /Athenaeum 1898/III-IV., 1899/ I-II./

Szlávik Mátyás: Nietzsche világnézete /Athenaeum 1896./

Tankó Béla: Böhm és Kant /In: Böhm Károly élete és munkássága II/33-126. Besztercebánya, 1913./

Tengelyi László: Autonómia és világrend /Bp. 1984./

Tények és értékek /Bp. 1981. Válogatta: Lónyai Márta./

Tuba Imre: Fr. W. Nietzsche szerepe az axiológia kialakulásában /MFSz. 1981/1./

V. P. Tugarinov: Tyeorija cennosztyej v marxizme /Leningrád, 1969./

Vajda Mihály: A mitosz és a ráció határán /Bp. 1969./

Varga Béla: Bölcseleti írások /Kriterion, 1979./

Varga Béla: Böhm Károly lélektana /In: Böhm Károly élete és munkássága II/273-296. Besztercebánya, 1913./

L. Vigotszkij: Müvészetpszichológia /Bp. 1968./

M. Weber: Állam, politika, tudomány /Bp. 1970./

M. Weber: Gazdaság és társadalom /Bp.1967./

W. Windelband: Preludiumok /Bp. 1911./

W. Windelband: Történelem és természettudomány /In: Polgári történetfilozófia III./27-39. Strasburgi rektori beszéd, 1894./

W. Windelband: Geschichte der Philosophie /Tübingen-Leipzig, 1900./