

00.02 - 24/12010

489652

P. 29/3

SZELLELEM ÉS ÉLET

s z e r k e s z t i :

BARTÓK GYÖRGY

BCU Cluj / Central University Library Cluj

5: 1942

2

BIBL. CENTR. UNIV. CLUJ
Nr. d. 499 65

- BÖHM KÁROLY: Az értékelés analysise.
- TAVASZY SÁNDOR: A polgári gondolkozás.
- MURÁNYI JÓZSEF: Az értékelés problematikája.
- SZABÓ JÓZSEF: Egy új jogelmélet.
- MAKKAI ERNŐ: Adalékok a magyar filozófia történetéhez.

Elvek — Könyvek — Folyóiratok — Auszüge.



SZELLEM ÉS ÉLET

A KOLOZSVÁRI M. KIR. FERENC JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM
PHILOSOPHIAI INTÉZETÉNEK KIADÁSA.

SZERKESZTŐSÉG: KOLOZSVÁR
PHILOSOPHIAI INTÉZET: MAJÁLIS-U. 37.
FELELŐS KIADÓ: MÁLNÁSI BARTÓK GYÖRGY
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER

ELŐFIZETÉSI DÍJ:

EGY ÉVRE 8 P. EGYETEMI ÉS FŐISKOLAI HALLGATÓKNAK 4 P.
CSEKKSZÁMLA: 11.333

FŐBIZOMÁNYOS: KOLOZSVÁR, MINERVA KÖNYVKERESKEDÉS

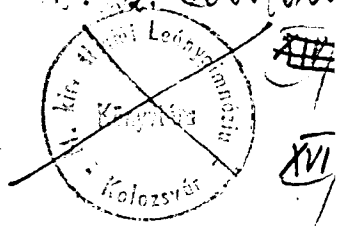
E FÜZET MUNKATÁRSAI:

BCU Cluj / Central University Library Cluj
BÖHM KAROLY a kolozsvári egyetem volt tanára (meghalt 1911-ben).
TAVASZY SÁNDOR th. tanár, püspökhelyettes. Kolozsvár, Bethlen-u.
MURÁNYI JÓZSEF lelkész. Fülöpösdaróc, u. p. Gétberjén (Szatmármegye.)
MAKKAI ERNŐ e. gyakornok. Kolozsvár, Cserei-u. 12.
SZABÓ JÓZSEF egyetemi m. tanár. Budapest, XII. Kléh István-u, 3/b III/1.
ÚJSZASZY KALMÁN egyetemi m. tanár. Sárospatak:

A CIMLAPOT TERVEZTE BUDAY GYÖRGY

V. ÉVFOLYAM, 2. SZÁM.

KOLOZSVÁR, 1942. JANUÁR



d 499 61

Az értékelés analyse.

1. Ezen előadások feladata nem az, hogy magát az érték-elméletet kifejtsék — amint azt „Axiológiámban“ (1906) közzétettem —, hanem csak azon *főkérdések közérthető előterjesztése*, amelyek ezen tudomány *áttanulmányozására* képesítenek. *Tájékoztatni* akarnak azon a területen, amelyet ennek a tudománynak számára a philosophiából kihasítandónak vélek.¹

Maga ez a *tudomány*, határait és feladatait tekintve, még nagyon *ingatag*. Vannak, akik a *psychológia* egyik része gyanánt tekintik és kezelik (Zeller, Schuppe, Lipps és az egész osztrák iskola); vannak, akik az *ismeretelmélet* egyik fejezetét látják benne (Rickert); vannak ismét, akik *meta-physikai* tannak gondolják (Münsterberg és némileg Rickert). *Felesleges* lenne ezen felfogások ellen már most polemizálni; nem is tudnánk ezekről magyarázni azoknak, akik a *tan tartalmával* sem ismeretesek. Próbáljuk tehát *egész elemi módon* előbb annak *célját kifejteni* s azután a megoldandó *főkérdésekre* rátérni. Ezen pozitív alapon lehet majd a tan philosophiai helye iránt is valami biztos nézetre eljutni.

2. Egész emberi életünk *két nagy ütemhez* van kötve: a *befogadás* és a *visszahatás ritmusához*. Nem csak *physikai*, hanem *psychikai* létünk is e két ütem zavartalan lefolyásától függ. A phasisok tapasztalatunk szerint úgy *váltják fel* egymást, hogy az első a befogadás s utánna következik a *visszahatás*.

A *befogadás* abban nyilvánul, hogy a ránk történő hatásokat *felvesszük* és *feldolgozzuk*. Így tesszük az anyaggal, amelyet *physiologiai* ösztöneink *assimilálnak*; így tesszük a lelkünkre történő hatásokkal, amelyeket *psychologiai* ösztöneink a maguk természetükhöz *hasonítanak*. A *befogadás* ezen

¹ E fejtegetések Böhm 1908—9. egyetemi év téli felében tartott előadásának egyrészét foglalják magukban. Az első 6 előadás anyagát közlik. B. Gy.

munkája testünkön *belül marad*, belül marad lelkünkön; ott, a mi *psychophysikai* egyéniségünkben van kezdete, lefolyása és vége: az *anyag*i (physiologiai) téren az organikus élet, *psychikai* téren a lelki élet az eredménye.

Ellenben a *visszahatás* ott kezdődik, ahol az assimilált hatás a *mozgató idegek segítségével a külső világban kifejezést nyer*, és megnyilvánulást. Ezt szoktuk azután *gyakorlati* munkának nevezni, amelynek eredménye a külső tárgyak rendjének elváltozásában észlelhető.

A mi *tudományunk* a *visszahatás* ezen *actusára* nem vonatkozik. Hogy milyen változásokat viszünk végbe ismerésünk alapján a külső világban, azaz technikai, társadalmi, művészeti téren, — ez nem tartozik az elmélkedés körébe, ahogy azt fentt körülhatároltuk. Ennek is vannak tudományai, de ezek *praktikus*, azaz *gyakorlati tudományok*; az emberi *cselekvés külső megnyilvánulásának a tudományai*. Ezért inkább a „gyakorlat“ (praxis) tudományainak nevezhetők. Ezek tehát nem tartoznak a mi körünkbe.

De ha a kétféle *tevékenység viszonyát* megvizsgáljuk, akkor azt találjuk, hogy a *visszahatás* a *befogadástól függ*. A gyakorlat csak az elméletnek megvalósítása. Aki nem ismeri a világot, az nem is hathat rája. *Minden gyakorlati tudományok ennél fogva van elméleti gyökere*, amint azt az újabbak közül pld. Husserl is (Logische Untersuchungen I.) hirdeti.

3. Az elmélkedés ennél fogva ilyen értelemben a befogadás alapján megy végbe: az *adottat fogja fel*. Maga az *elmélkedés* azonban az *öntudat munkája*; azaz alkotás s így a visszahatás, tágabb értelemben, ezt is magában foglalja. De nem a *psychophysikai individuum*, hanem csak a *psychikai egyéniség reactioja* s ezért *immanens munka*. Ennek az *immanens munkának átvitele a motorokon át a gyakorlat*.

A psychikai egyéniségnek ezen reactioja a külsőnek hatása ellen már nem természetéhez híven, csakis a *képezés*, a *képalkotás* alakjában nyilvánul, azaz: a *tárgyak bennünk képeket idéznek elő*. Minden tárgy ilyen képben van nekünk adva.

Amde minden képezésben újra két elem rejlik, melyek, bár tőlünk származnak, mégis önkényunktől függetlenül állnak elő. Ezek egyrészt a *külső objektum*, másrészt a *belső objektum*, melyeket mi helytelenül *objektív és subjektív képeknek* nevezünk. Mindkétféle tárgyról azt mondjuk, hogy *adva* vannak.

Amikor pld. kabátot öltünk, akkor bennünk ez a kabát *kép* alakjában tűnik elő; mindaz, ami azt a képet alkotja, *tőlünk ered*: formája, anyagának puhasága, melegsége, színe,

— a mi tevékenységünk productuma. De nemesak a pusztá kabát képe áll előttünk; hanem bizonyos *mozgási érzelmek is*: szorít, vagy bő, vagy kényelmes, — sőt adva van nekünk az is, hogy mi erre a kabátra figyelünk, azaz *önmagunk tudata is*. — Sőt adva vannak ezen túl bizonyos *vonatkozások*, amelyekben a kabát képe más képekhez áll. Ezen vonatkozások vagy térbeli, vagy időbeli, vagy hasonlósági és különbözősi, oksági és célszerűségi *viszonyokat* tesznek fel és szintén adva vannak az öntudat számára. Azaz: *ezek az öntudatra nézve mind idegen, adott valóságok*. Mint ilyenek valósági, adottsági *vonások* s egy szóval *ontologiai vonásai a tárgynak*.

Amikor az egésznek képre vonatkoztatjuk ezen adottságokat, akkor logikai viszonyba hozzuk a kettőt s *ítéletet mondunk* róluk. Ezt az ítéletet *ténymegállapító, constatáló vagy ontologiai ítéletnek* nevezzük. Így kapjuk pld. a kabátra vonatkozólag a következő ítéleteket:

1. a kabát hosszú, meleg, merev; a kabát barna, szőrös;
2. a kabát szorít, kényelmes, ócska, új;
3. a kabát függ a szegen: a kabát hasonlít a test alakjához; a kabát megfelel a köpenynek; a kabát ruhadarab;
4. a kabát az enyém; én látom a kabátot stb.;

Minden ítélet, amely az adott kép *saját* alkatrészét kiemeli vagy adott viszonyait *mással* vagy *énvelem* állítja elének, — vagyis az adott tárgyról valamit *megállapít: ontologiai ítélet*. — Csoportosítva tehát:

- a) a tárgy saját alkatrészei;
- b) a tárgynak más tárgyhoz való viszonyai;
- c) a tárgynak velem való viszonyai.

} viszonyos
állományok
(relatíók).

4. Az ontologiai ítéletek körébe ennél fogva nem csak az tartozik, hogy milyen alkotó részei vannak a tárgy képeinek s milyen viszonyokban áll a többi tárgyakkal s azokról alkotott képeinkkel; hanem az adottság természete alapján ide tartoznak azon ítéletek is, a melyekben az *öntudatban létesült elváltozások is* kifejezést nyernek. De van az utóbbi ítéletekben egy specifikus vonás is, amely az ítélet folytatására szolgál *motivumul*, — a *tetszés*. Ezek a *tetszés alapítéletei*. Pld. a kabát kellemes vagy kellemetlen; a kabát drága vagy olcsó; a kabátot kívánom, szeretem, utálok, javítani óhajtom; azaz mindazok az ítéletek, melyek a tetszésnek bármilyen formáját kapcsolják a kabát képével. Az ilyen tetszés kifejezései még mindig azon *viszonymak* kifejezői, mely köztem és a tárgy között (kabát) fennáll. Mert mindezekben *adott tényvel*, azaz objectív valóval van dolgom. „A kabátot szeretem“, ez ép olyan való relatio, mint az, hogy $(2 \times 2 = 4)$ -ben megnyugszom, vagy, hogy a könyörületet dicsérem; de a tetszés ítélete arra is utal, hogy az alany-

ban valami mértéket tegyünk fel, melyből a tetszés sajátlagossága fakad.

5. Ellenben egészen más természetű ítélet az, ha azt mondom: „ $(2 \times 2 = 4)$ igaz és kétségbe nem vonható“; vagy: „az öszinteség feltétlenül helyes“; vagy: „Raffael madonnája szép“; vagy: „a gyönyör értékes“; vagy: „M. Angelo Mózese fenséges“ stb.

Külső alakjában ezen ítéletek mindenike összeesik a többi fentt elsoroltakkal: $(2 \times 2 = 4)$ ítéletben van alany (2×2) és van állítmány (4), s tényt fejez ki; az az ítélet hogy $(2 \times 2 = 4)$ igaz, szintén alanyt „ $(2 \times 2 = 4)$ “ és állítmányt („igaz“) foglalt magában. „Az öszinteség feltétlenül helyes“ — ugyancsak S és P foglalat; hasonlóképpen ez az ítélet is: „M. Angelo Mózese fenséges“. Ennyiben ez is olyan megállapító ítélet, mint ez: „az édes kellemes“. Mert minden ítéletnek az a természete, hogy valamit állít, azaz megállapít. Tehát ez még nem értékítélet; ezt jól látta Pauler Ákos.

De mélyebben pillantva, a *külömbőség eltagadhatatlan*. Ha $(2 \times 2 = 4)$ az egész ítélet, akkor egy objektív viszony állapítatik meg három szám között; ellenben, ha azt mondom: „ $(2 \times 2 = 4)$ igaz“, — akkor az *első ítéletről újra állítottam valamit*. Vagyis a megállapító ítélet tárgyát, melyet elfogadtam vagy elvettem, azaz: tetszésemet vagy nem tetszésemet megítéltem, megbecsültem. Ezért a *becslő ítéletben mindig ezek a tényezők vannak*: 1. ontologiai tény, 2. tetszés, 3. a tetszés megmérése. — Éppen így, ha ezt mondom „Raffael madonnája szép“, — akkor ezt az ítéletet bocsátottam előre: „Raffael madonnája tetszik“, melynek ismét megelőzői mindazok az ítéletek, melyek ezen képnek alkatára és jelentésére vonatkoznak; ezt az előre bocsátott ítéletet: „Raffael madonnája szép“, elfogadtam és helybenhagytam. Ha ezt az ítéletet mondom: „a víz hasznos“, akkor egy objektív viszonyról mondtam ítéletet; ezen objektív viszony lehetett sokféle, de valamennyit elfogadtam s *helyben hagytam* (pld. a víz a növény, állat, ember stb. gyarapodását idézi elő, — ezt a tényt megállapítottam s *erről mondtam ítéletet*.)

Az ilyen ítéletek tehát, amilyeneket itt fejtegettem, nem eredeti, hanem *felsőbb rendű* ítéletek.

Ezen *felsőbb* voltak abban áll, hogy az *ítélő alany a maga ítéletét újra objektummá tette* s a maga helyeslését kapesolta vele. Vagyis logikailag: a *felsőbb rendű* ítéletben az *alsóbb rendű*, mint substratum szerepel, azaz tárggyá lett és logikai *subjectummá*, — melynek *állítmánya tisztán az alanynak valami kimondhatatlan állapotából van merítve*.

De még más *vonást* is találunk ebben az ítéletben. A *felsőbb rendű* ítélet állítmánya nem lehet sokféle: *vagy elfoga-*

dom, vagy elvetem. És még tovább: Ezen helybenhagyó actus elkerülhetetlen és mindenkor előáll; ezt az ítéletet „ $(2 \times 2 = 4)$ igaz“ nem hajthatom végre soha ezen helyben hagyó actus nélkül; a helybenhagyás (akár + akár —) tehát nem módosítható semmi más képzési actus által. A helybenhagyás egyetememes szükségképeni actus, amely az első ítéletet kíséri, még pedig önkénytelen, hirtelen, elkerülhetetlen biztossággal.

A két ítéletet már most terminusokkal ellátva, az elsőt, az ontologiait, legfontosabb alkatrésze szerint, a *tetszés alapítéletének* nevezzük, a felébe kerekedett pedig *becslő ítéletnek* (Werturteil) szokták nevezni (nem „értékítélet“, mert ez rossz terminus).

6. Ítéleteink között ennélfogva két nagy csoportot találunk, melyeket *megállapító és becslő ítéleteknek* fogunk nevezni. A tárgy fontossága követeli, hogy ezen ítéletek különbségét a leghatározottabban belássuk; különben az egész értékelméletnek természete kétséssé válik.

a) A *megállapító ítéletek* azok, melyekben a P által a tárgynak alkatát fejezzük ki. Ezek ennélfogva *objektív* jelzők, a valónak (ön) jelzői, vagy *ontologiai* jelzők. Ide tartoznak úgy az originális, *primary*, mint a *secondary* qualities, amelyeket a XVII. és XVIII-ik század ismeretelmélete egymástól elválasztani próbált (Descartes: cogitatio és extensio, Hobbes; Locke: sűrűség, kiterjedés, alak, mozgás vagy nyugalom, szám, és ezekkel szemben: édes, fehér, kemény, élvezete — (a mannának). Minden vonás, amely az *adottság* jellegével bír, ontologia. Vonatkozhatik pedig vagy a *minőségre*, vagy a *mennyiségre*; érzéki és jelentő vonások és azok térbeli szemléletei — ilyenek; még pedig úgy az S mint az O oldalán, mikor azokat tárgyul szemléljük. Pld. a kő mozog, a növény fejlődik, — ép oly ontologia, mint (a . b = ab), vagy ez: a lélek gondolkodik, a lélek érez, a lélek becsül.

b) Ezekkel szemben állanak a *becslő ítéletek*. Ezekben a tárgynak semmiféle alkotó vonása nem képezi a P-t, *annak alkata ennélfogva ezen jelző hozzájárulásával nem bővül*. Valamely cselekedetnek pld. nem vonása a *jóság*; akármennyire is elemezzük a cselekedetet, benne csak: a) az indító hiányérzet, b) az Én törekvése, c) a törekvés célja, d) az eszközök, e) a külsőleg előidézett változás — szóval: valósági jelzők találhatók. Az, hogy *jó*, már nem tartozik a dolog alkatához; ezt bizonyos összehasonlítás alapján állítjuk róla, úgy, mint pld. ezt hogy *egy*, hogy bizonyos *időig* tart, hogy valahol van stb. Valamint ezen vonatkozásokat csak *egy külön mérték alkalmazásával* mi állítjuk róla, úgy a *jóságot* is. — Rembrandt „Ganymedes“-e alkatában sincs meg az, hogy *szép*; az vászon, festék, szín és árny, egy fiú gondolata, egy sasnak képe, s

ezeknek egysége; az a körülmény is, hogy *tetszik*, csak ontologiai tény. Ha e tetszést valamivel megmérem, olyannal, ami az én alkatomban örökké változatlan és maga becses, akkor mondom róla (ezen mérték alapján, ha t. i. ennek megfelel), hogy *szép*. A szépséget tehát az egész complexusról mi állítjuk. — Hogy a ($2 \times 2 = 4$) kapcsolatában még nincs benne az igazság, ezt már az előzőkben fejtegettük.

A kétféle ítéletek ennél fogva teljes jellemük által különböznek egymástól. Amott a P-t a *tőlünk független tárgy alkatából* merítjük, vagy annak reális viszonyaiból; emitt a P az *öntudat mélyeiből* fakad. Ha pedig lényegünket az Énben találjuk, akkor minden egyéb vonás nekünk adva van (mint abszolút alanynak) azaz: ezeket a vonásokat mi csak *megállapítjuk*; emitt pedig a P-t *mi* adjuk, az Én adja a tárgynak, azaz mi *teremtjük* a képnek ezen vonását. A $2 \times 2 = 4$ tetszik, mert *igaz*, Ganymedes — tetszik, mert *szép*, az őszinteség — tetszik, mert *jó*. Azaz: a tetszésnek differentiait az alaplémékkel okoljuk meg.

Ebből folyik, hogy a *becslő ítéletnek alapjául mindig egy megállapító ítélet szolgál*. Ez a becselő ítélet alanya s annak egyik mozzanata, t. i. a tetszés indít további ítéletre, (azzal pedig megindokoljuk): „tetszik, mert harmoniát hoz létre“, azaz *szép*. — Viszont azonban következik az is, hogy a *becslő ítélet területe az összes megállapító ítéletekre kiterjed*. Bizonyos időben minden tárgyról kell becselő ítéletet kifejeznünk.

c) Magasabb szempontra helyezkedve azonban mind a kétfajta ítéletek ismét ontologiai vagyis *valósági ítéletek*. Aki a tárgyban el van merülve, az csak a tárgy alkatára lesz figyelemmel; ez a *naturalistikus* álláspont, melynek még nincs értékről még fogalma sem. Aki csak az alanyi Én tetszési állapotára ügyel, az csak az ő kényének nyilatkozatait fogja látni; ez az *illusionista álláspontja*, kire nézve csak vágyai és érzelmei határoznak, a *sentimentalismus*. Aki pedig mind a kettőt egyformán tárgyává teszi, s a két egyoldalúságot úgy egyezteteti, hogy a *valóságot értékesnek* is gondolja, az az *idealista*. Aki csak az O-t látja — naturalista; aki csak az S-t látja — sentimentális; aki az (S+O)-t becsli, az idealista. Az idealistára nézve a való nem az első, hanem a kellő, az *ideál*; reá nézve a való objektív és subjektív, ontologiai és axiologiai vonásokat tüntet fel egyformán; s ez a *valóságnak megfelelő álláspont*.

Ezen az állásponton áll a *philosophus*, mint ismerő alany. Az ismerés számára az objektív és subjektív egyformán tárgy: azaz az ontologia és axiologia egyformán tárgyai a megismerésnek. Külön-külön amaz az *elméletre*, emez a *gyakorlatra* vezet, — de mindakettő öntudatlan és kényszerített formában; együttvéve oly elmélet, mely egyben gyakorlati tevékenység.

Ezzel már most a mi tudományunk helyét is megjelöltük a rendszerben. A philosophia ezen kétoldalú aspektusnak a kifejezése, azaz *metaphysika*. Ennek alkalmazása a valóra az *ontologia*, a becslésre az *axiologia*.

Ezt nem szabad összezavarni a *causalis* és *voluntáristikus* pszichológiai állásponttal. Így képzeli (zavarosan) *Münsterberg* („*Philosophie der Werte*“) a dolgot, aki pld. a lélektanban *causalis* és *voluntáristikus* irányokat különböztet meg; amaz számára minden belső élmény tudattartalommal lett, amelyeket, mint a külső testeket, a maguk elemeire kell bontanunk és a maguk oki összefüggéseiből magyaráznunk, — emezen az állásponton a belső élményeket, mint az egységes személyiség tevékenységeit a maguk *jelentésében* és a maguk eredeti összefüggésében kell *magyaráznunk* és megértenünk. (i. m. 11. lap.) Nézete szerint, ezek összekeverése „tarka pszichológiára“ vezet („*buntscheckige Psychologie*“), amely pedig használhatatlan; neki csak a leírva magyarázó lélektan az igazi lélektan, — míg a másik oly tartalommal bajlódik, amely részint a történeti élet elméletében, részint a logikában, etikában és aesthetikában talál a maga természetes (!) helyére. (u. o.) A dolog azonban ezzel széttépődik, mert ilyen kétféle pszichologia lehetetlenség; a pszichológiának a lélekel általában kell foglalkoznia; de a két álláspont szigorúan keresztülvive két pszichológiára vezetne. A két álláspontban tulajdonképpen csak a megismerés két oldala van külön kiemelve: az *elrendelés* és a *megértés*. A *becslés ez utóbbin még túl vezet*. A két álláspont szigorú elválasztásának követelése a *Münsterberg* részéről azt mutatja, hogy a philosophiai rendszerek jelenlegi csoportosítása következetlenségekre vezet, amelyeket a mi beosztásunk könnyen kikerülhet, ha belátjuk, hogy a *becslés is pszichológiai actus, de tartalma folytán más sphaerába tartozó, úgy, hogy a pszichológiai forma csak megjelenésének feltétele, de substantiája más téren keresendő. Az érték nem ered a pszichológiai lefolyásból, hanem csak megvalósul általa*.

7. Mielőtt már most tovább mennénk, tekintsünk körül a becselő ítéletek állítmányai között s próbáljuk, a nyelv segítségével, azok főbbjeit megállapítani. A becselő ítélet állítmányai nem mondják, hogy *mi* a tárgy, hanem hogy *milyen* hatást hozott létre az Enben. Azaz: *viszonyos jelzők*. A viszonyos jelzők mind az Ennek produktumai, de vannak: a) a *tárgy* egy vonását megállapítók, pld. hosszabb, melegebb — fokai; b) az *alanyi állapotnak* átvitelei s ezek: kellemes, hasznos, szép stb. Az a) alattiak mind ontológiai, a b) alattiak mind *értékjelzők*. — A becselő ítéletek állítmányainak *feltűnő tulajdonságuk* pedig az, hogy *párosan, azaz ellentétben lépnek*

fel. Vannak közöttük olyanok, amelyeket tévesen soroztak közéjük s vannak páros ellenfogalmak, melyek manapság már nem értékjelzők, de eredetük ebben a gyökérben keresendő.

- Ilyenek: 1. kellemes — kellemetlen,
2. a hasznos és káros,
3. az igaz és hamis,
4. a jó és rossz,
5. a szép és rút,
6. a tökéletes és fogyatékos.

Mellőzzük egyelőre a páros fellépés pszichológiai és metaphysikai magyarázatát, melyre majd a becselő ítélet psychológiájánál térünk rá, s tekintsük azt a mystikus actust, amelyből ezek az apró gyöngyök erednek, amelyek valóságos drágakövei lelki életünknek.

Mindenki előtt feltűnik, hogy valamennyiök egy mérték alkalmazásából származik. Ezen mérték pedig egészen más, mint amelyet az objektív tulajdonságokra alkalmazunk. A színek, hangok méréséhez az erő dolgában a kiterjedést a térben és időben használjuk; ugyanezen skála szerint mérjük a súlyt, a tisztaságot, fényességet stb. A mérték tőlünk idegennek látszik; csak nagyon beható elmélkedés után jövünk reá, hogy a méter és liter, az idő mérője stb. végső ponton szintén az alanyi tevékenységben bírja provenienciáját s akkor is az alanyi tevékenység objektivitásából (tér) van merítve. Ellenben a mérték, amellyel a kellemest, a hasznost mérjük, magunkból van véve; alanyiságunk, legbensőbb Énünk valami vonása szolgál mérőül a tökéletesnél is; az igaz, a jó és a szép mértéke pedig egész világosan belsónkre útasít minket. Mi ezt a mértéket a legfontosabb mozzanatnak tekintjük s ezért külön kutatás tárgyává fogjuk tenni.

Jelenleg azonban elég csak rámutatni. Sokkal fontosabb most azt a *specifikus jellemvonást* felderíteni, mely a becslés eredetére rávezet. Amikor azt mondjuk, hogy „ $2 \times 2 = 4$, igaz“, vajjon milyen alkata van ennek a mi becslésünknek? honnan fakad? mire támaszkodik ezen állításunk? Aki ezt megérti, az érteni fogja az érték specifikumát; mert ezen homályos folyamat az, aminek végső eredményeül az *érték* lesz nyilvánvalóvá.

Azon tételhez, hogy „ $2 \times 2 = 4$, igaz“ a következő lelki feltevételek szükségesek:

a) A három szám alkatának és jelentésének határozott elképzelése és megértése;

b) annak belátása, hogy (2 . 2) ugyanazon actusokat követeli, mint a 4-es szám; hogy tehát *azonos actusokból* erednek;

c) az azonos actusok összeesésének belátása. Ezen előzmények után előttünk áll az a tény, hogy „ $2 \times 2 = 4$ “. — Azaz: minden constatació (megismerés) az S és P között vagy teljes, vagy részbeni *összeesést* (identitást, helyesebben: congruen-

tiát) fejez ki. Pld. a körtefa — növény, a körte — gyümölcs, vagy a körte édes s hasonlók.

Hogy azonban ez igaz, — ez egy újabb ítéletünk ama belátásokról. Az, aki ama actusokat elvégezte, most megismételve (új szemléletben) azokat, teljesen akadálytalan tevékenységet fejt ki. Ez az új tevékenysége azon a helyen hagyja a régi tevékenység nyomait, ahol találta; azaz helyben hagyja (milyen pompás szó ez!), ezzel megerősíti (affirmat), állítja (ponit, setzt).

S ez a csoportosítás az objektív eredmények és ezen ismétlő actusok között, e helybenhagyás, az Én valami rejlő tevékenységének beleegyezése (pompás szó!) a végzett actusba, magára a végrehajtó szemlélőre nézve a teljes és akadálytalan önállításnak jele. Minthogy pedig az Én tudatos önállítása, az önérzet az, amit önszeretnek nevezünk, azért az önszeretet átsugárzik az eredményre is, — s ezen fénysugár, amely az Én szerelméből rá árad az ítéletre, az, amit az „igaz“ szóval kifejeztünk.

Vegyünk most egy más példát más körből. Valaki egy titkot mond egy barátjának. Ez az ember azonban a mondottat elárulja az ellenségnek. Az ellenség hatásából értesül erről a bizalmas közlő. Ennek megtudása után barátjáról tudja, hogy megbízhatatlan; élénk visszatetszés kíséri e tudatot, s barátja cselekedetét alávalónak jelenti ki. Azaz: „a bizalom megcsalása alávaló“, — alakul ki az ítélet.

Elemézve ezen ítélet provenientiáját, azt találjuk, hogy:

a) a lefolyás minden mozzanatát világosan és határozottan kell elképzelni és megérteni. Tudom, hogy én a közleményt fontosnak találtam, hogy azt őszintén elmondtam, hogy barátomban feltételeztem a fidele silentium-ot;

b) beláttam, hogy minden feltevésemben megcsalódtam, azaz minden képeimből annak ellenkezője lett;

c) tapasztalom, hogy az ellenség e titkomat megkárosításomra használja fel s ennek folytán élénk felháborodás foglal helyet lelkemben a bizalom nyugalma helyett.

Ennek alapján jútok arra az eredményre, hogy barátom megcsalt, s bosszúság tölt el.

Hogy a bizalom megcsalása alávalóság, — ez a mi újabb ítéletünk mindezen belátásokról. Én, aki az első bizalmi actust végeztem, most megismételve ezen actus képét, azt találok, hogy ellenkezője lett, azaz: kivetköztetve eredeti alakjából, mást találok helyén. Ezen betolakodott más ellen lázadok fel (resensus), helyén nem valónak találok, helytelenítem. Ezen helytelenítés az újnak tagadása (negatio), elútasítása (oppositio).

S ezen helytelenítés azért áll elő, mert magam tevékenységét megkötöttnek, megtörtnek és elmozdítottnak találok.

Mint hogy pedig a bizalomban positiv actust végeztem s ezt a *positiv önállításonkat szeretem*, azért a negatiót, mint *önkötésemet* visszautasítom, s ennek kifejezést adok az „*alávalóság*“ szavaiban. Itt is tehát mérközés van egy belső actus és a képeim viszonya között.

Végre lássunk még egy példát a szépség köréből. Oda állok az *Alvó satyr* szobra (München) elé; végig tekintem minden részét szememmel, arcának vonásait, hátrahajló törzse alkatát, fejére tett kezét és karját, csendes nyugvó combjait és lábszárait; mindegyiknek jelentését megérttem, elképzelem az alvás lazító nyugodtságát, amint a test izmaiban észlelem s megnyugszom a hatásban, mely lelkemet elfogta és *szépnek* találom. Milyen folyamat volt már most ez?

a) A jelentést kell ismernem, amelyet a satyr kifejezésre juttat, — azaz a magam érzelmeit az alvás közben; — azután végig kísérem izommozdulatokkal a satyr körvonalait;

b) azt találom, hogy az én actusaim, melyekkel akadály nélkül felfogtam s ezen utánképző munkám egyes mozzanatai megegyeznek;

c) a kifejezett és a kifejező ezen teljes congruentiáját helyben hagyom.

Ennek eredménye a *tetszés öröme*.

Hogy azonban ezen tetsző tárgy szép, — az újra a mi felsőbb ítéletünk, amelyet a tárgy képének és a tetszésnek viszonyáról hoztunk. Az én utánképzésem ugyan oly tevékenységeket végez, amelyeket a tárgy maga mutat. Ezen egyezésnek következménye az, hogy a tárgy képét *azon alakban elfogdom*, melyet ott találtam; teszem ezt azért, mert az én utánképző actusaimban szabadon érvényesülhetek, — ha utánképzésemet görbe vonalak, vagy ellenmondó jelentések megnehezítik, akkor megakad az és visszatetszik. Mint hogy pedig ez az utánképzés az *én önállításonkat*, melyet mint magamét szeretek, azért szeretem a szobrot is, mely erre ösztökél s ez a szeretet a „*szép*“ szavában nyer kifejezést. Azaz: itt is mérközés van az Én belső structurája és képeim viszonyai között.

A 3 példa világosan mutatja,

a) hogy a tárgynak határozott *megértése* kívántatik; azután

b) annak belátása, hogy a tárgy képe és az én *akadálytalan* utánképzésem egyeznek; hogy

c) ezen egyezés, összeesés tényleg ott van a tárgy képe és képem között, — *tehát tetszik*;

d) ezen congruentia, egybeesés az én megnyugvásomat hozza magával és helyben hagyásomat. Azaz: Énem rejlté strukturáján mérem a tetszést. *Az értékelémet legfőbb kérdése: vajjon a mérték, mellyel az igazat, a jót és a szépet márem, ugyanaz-é? Erről mai napig még sejtelmük sincs a psycholo-*

gusoknak. — *S minthogy már most a fent említett helybenhagyás önmagam helyeslése, azaz identitása, azaz szeretete, — azért a tárgy reám nézve szeretetem tárgya s ebben áll értékessége.*

8. A tárgy értékessége ennél fogva a *magam értékességének reflexe*. Az értékesség végső forrása ennél fogva az önszeretben keresendő; ezen közvetlenül ismeretes állapotnak nyilvánulási formája az önállítás. *De nem az önállítás (önfenntartás) az értékes, hanem az, ami magát állítja, — azaz: minősége, és nem formája. Tovább elemezni az értékelést, nézetem szerint, lehetetlen; az értékelés ép oly tény, mint a látás; s valamint a színek változatossága le nem vezethető, ép úgy a helybenhagyás értékességének különbözőségei is tényekül fogadandók el. Csak a tartalmakat, azaz a helyeslés objektumait lehet elemezni, — s ezt mivelik az értékdisciplinák, — a helybenhagyás mystikus tényét azonban csak elismerni és élni lehet.*

Az eddigi fejtegetések tehát így függenek össze.

1. A megismerés ítélet formájában folyik le.

2. Ezen ítéletek: 1. ontologiaiak, még pedig: a) constituálók, ha alkatrészeket kapcsolok az S-hez, b) relatiosak, ha viszonyokat kapcsolok az S-hez s ezen viszonyok kétfélék: α) mással való viszonyok és β) az Énnel való viszonyok.

3. A relatios subjektív ítéletek egyik faja a *tetszés = élvitéletek*.

4. A tetszést az alany valami állapotával okoljuk meg. *Ez a mérték*. S ennek mérkőzése a tetsző ítélet P-jével = *becslés, becsülő ítélet*.

5. *A fix mértéken mért tetszés: a becslés*. A becslés helybenhagyás, azaz *congruentia az ítélet állítmánya és a mérték között*.

6. A végső érték tehát az *Énben keresendő*. Minthogy e z értékes, ezért értékes az ítélet P-je s ezért átvitetik az érték az S-re is. *Ezért az értékelmélet legfontosabb kérdése a mérték kérdése*.

Egy nevezetes eredmény most is van előttünk. Ez így fogalmazható meg: *minden értékelés egy magában értékest, vagy abszolút értékest tesz fel*. Ezt nevezük *önértéknek, amelynek abszolutsága* abban áll, hogy emberileg szólva ez a *legfőbb érték, a legfőbb értéken túl pedig nincs magasabb*.

Ennek a legfőbb értéknek vannak bizonyos *logikailag szükséges formai kellékei*:

a) Az *önérték magának értékes*; ami csak másnak értékes, az csak relatív érték.

b) éppen ezért *öntudatosnak* kell lennie; mert ami magáról nem tud, az nem lehet magának értékes.

A legnagyobb érték ennél fogva csak az öntudat lehet; minden más csak erre nézve létezik. Sem az élv, sem a haszon enélkül értékkel nem bír (ha csak alsóbb fejlettségi fokon nem, mert ott a legértékesebb: az élv és az önfenntartás, — amelyek tehát szintén értékelések.)

Az öntudat ezen értékességét az önszeretletben fejezi ki. Magának feltétlen tárgya: magában leli magát; magától el nem szakadhat. Az értékről tehát az önszeretletben értesül. S ezen tulajdonsága egyetlen; minden más tőle függ; az egész világ az ő feltevésétől függ. *A legmélyebb degradatio az örület. De nem azért értékes, mert szereti magát; hanem megfordítva: azért szereti magát, mert értékes. Az önszeretlet csak affektusa az Én egyetlen természeti minőségének.* Nietzsche helyesen mondta (Zarathustra 86. l.): „Feuer der Liebe glüht in aller Tugenden Namen und Feuer des Zornes. Liebende waren es und Schaffende, die schufen Gut und Böse.“ Önismeret, önbecsülés, önszeretlet, — ez a sorozat. Valamint tovább formailag így áll a dolog: szeretni magát = egyetlennek érezni magát = állítani magát feltétlenül = önaffirmatio = kvalitása = önbecsülés és önszeretlet.

Az érték relativitása tehát igen jól meghatározandó, ha tévedésbe esni nem akarunk. A relativitás

a) azt jelenti, hogy *érték nincs alany nélkül*; csak az alany maga lehet önérték. (Wieser, Menger, Ehrenfels, Kreybig.) Ez olcsó bölesség, mert S nélkül nincs P. De az Én maga nem függ semmitől. *Ó absolut érthető. Amde objektív ronás nélkül nincs becsülő ítélet;*

b) azt jelenti, hogy *az érték alanyi állapotoktól függő.* Ez is igaz, mert az Én fejlődik; de ez csak a fejlettségi fokra áll, az értéket már felteszi. *Az sem igaz, hogy a kívánatos = értékes* (Hobbes, Ehrenfels); a gradusok a két skálán nem felelnek meg;

c) helyes jelentés ez: *az érték a tárgynak bizonyos vonása, melyet nekünk fel kell ismernünk és megítélnünk.*

9. Hogy tovább haladhassunk, hozzunk rendbe némely eddigi eredményt. Szemmel tartandó mindig, hogy *első sorban mindig a mi belső állapotainkat értékeljük*; ezeknek van értékük s innen történik *az ítélet az okozó tárgyra.* Hanem a becsülő ítélet nem a mi felfogásunkra, hanem a *felfogatra* vonatkozik. Tehát az aesthetikailag értékes csak *első sorban* a mi belső képünk, — végső instantiában azonban pld. a „Ganymedes“, az Assunta, a becsületesség (ethikailag), a matematikai ítélet (logikailag) stb. *Ennek a ténynek psychológiája a következő:*

a) először *értesülünk* valamely öntudatunkban történő változásról, pld. egy hang ütötte meg fülünket;

b) ennek az értesülésnek a *jelentését* állapítjuk meg; pld. hogy az egy hallási adat, pld. egy szó;

c) ezzel az értesüléssel az Én valami belső állapotba kerül; pld. *felvidul* a hangra;

d) ezen tetszés *minősége* különböző a természete szerint; pld. más a hallás, más a látás esetén stb.;

e) ezen minőséget *összemérjük* az Én minőségével s helyben hagyjuk vagy helytelenítjük;

f) ezt a helybenhagyási actust végre *ítéletben fejezzük ki*, melynek alanya a tárgy; pld. az Assuntá-nál.

Itt tehát egy összefüggő sorral találjuk magunkat szemben, amelynek láncszemei: 1. indítás, 2. értesülés a képről, 3. megértés, 4. tetszés, 5. mérés, 6. becslés. Az 1—5. ontologiai momentum, csak a 6-ik axiologiai. Az 1—3. *objektív állapot*, a subjektív csak a tetszésnél keveredik bele. Ezen tetszés különböző s az Én tisztaságával mérjük. *A becslés megindítója tehát a tetszés.* Minthogy pedig a tetszés = érzés, ezért az érzés az érték mutatója (index). Lehet már most, hogy az érzés a legvégső pszichologiai álláspont, melyre az Én emelkedett, s akkor a tárgy értékes, mert élvet okoz. *Az értéket az élvel mérjük.*

Ez azonban csak *homályos*, mint az érzés maga; *subjektív és relatív*, mint az érzés. Ilyen becslést csak alsóbb állapotokban képzelhetünk. *Ahol ezen érzésre nem reflektálunk, ott nincs becslés;* a miveletlen ember azonban már reflektál reá, bár primitive.

Minthogy azonban a tárgy = a mi képünk, azért a tárgynak csak annyiban tulajdoníthatunk értéket, *amennyire a képét megalkotjuk.* Minél bővebb képünk van, annál alaposabb a becslés; minél fejlettebb maga az Én, annál bővebb a tárgyról alkotott képe. Azaz: *minél fejlettebb az Én, annál magasabb a becslés.* De a tárgynak csak akkor tulajdonítunk becslet, amikor *magunkat értékesnek ismertük fel.*

Az objektív érték feltétele tehát a magunk értékessége. Hogy milyen értékesek az egyes functiok, annak fejtegetése a *részletes axiologia feladata.* — Ezekből következik:

a) ha A minőségileg = B (az én functiom), akkor az tetszik, vagy nem, aszerint, hogy B tetszik, vagy nem, pld. „a rokon keblek“; a kis gyermek és a nagy ember; alsóbb, felsőbb míveltség; a buták társasága;

b) ha A erőfokilag = B (az Én), akkor egyezése tetszik, különbözőse nem tetszik. Az erős lenézi a gyengét; a gyenge fél az erőstől.

Ezek analytikai igazságok, amelyek feltétlenek, mivel az A (tárgy) = B (Én) képe, tehát magának a B-nek húsa és vére s ezért vagy egyező, vagy nem, s ebben az esetben vagy értékes (ha B szereti magát), vagy nem értékes (ha B nem

szereti magát). Ut ridentibus arrident, ita flentibus adflent —
humani voltus.

10. Az érték ennél fogva az Éntől függ. Ez pedig a fejlettsége szerint különböző; ez a fejlettség függ a reflexiótól. *Az érték ennél fogva az Én fejlettsége szerint változó.*

Az Én fejlettsége vagy α) 1-ső fokú érzés, vagy β) 2-od fokú észrevét, egybe vetés egyes eseteknél: cél — eszköz — önfenntartás, vagy γ) 3-ad fokú kosmikus megértés. Eszerint a mérték is: a) élv, b) haszon, c) nemesség. Ennek megállapítása tisztán megfigyelés kérdése s csak a határvonás részleteiben lehet kétes és ingadozó. Bizonyos korban a *hedonizmus*, azután *utilizmus* az állapotunk, végre az *idealizmus* lesz prae-domináló. Ennek részletezése az *axiologia feladata*.

BÖHM KAROLY.

A polgári gondolkozás.

— Zolnai Béla könyve: A magyar Biedermeier. —

1. A különböző korok különböző szellemi irányainak a szemléleténél megszoktuk, hogy azokat egymásmellett és egymásután, az akció és reakció törvénye szerint rendezzük el. Hogy ez a síkszemléletű történelmi rendezés mennyire önkényes és erőszakolt, különösen az olyan bonyolult szellemű századnak a képe mutatja, aminő a XIX. századé. A század hajnalán még a felvilágosodás sugarait látjuk vörösleni, majd minden sugár elszürkül, gyermekének, a racionálizmusnak az arcán, hogy azután feltűnjék ennek reakciója a romantikában, amelynek nyomában új akció támad a klasszicizmusban és az ideáлизmusban, amelyek az irodalom útján és a filozófálás vonalán az előbbi vonásokat szintézisbe igyekeznek összefogni. Ez a tér- és időbeli szemlélet lehet gazdaságos és hasznos, könnyen tájékoztató és irányító, azonban ugyanakkor felszínes és hamis is, mert elrejtí szemünk előtt a szellemi élet szövevényes és egymástátható gazdagságát. Az élet valóságát és igazi képét az a strukturális szemlélet fedi fel, amely nem annyira horizontális, hanem inkább vertikális irányú. Nehezebb, de mélyebb és igazabb az az *egyidejű* szemlélet, amely a különböző irányokat nem az egymásután, hanem inkább az egymástáthatva jelentkező akciókban és reakciókban ragadja meg. A romantika nem lett volna olyan erőteljes reakciója a racionálizmusnak, és a klasszicizmus, valamint az ideáлизmus a romantikának, ha nem egyidejűleg jelentkeznék s ha már egyik úgy tekintett volna a másikra, mint *előbbire*, amely már lehanyaglott, és befejezetté vált. Az, ami nem jelenvaló, hanem múlt, az nem vált ki erőteljes visszahatást és nem ad indítást új kezdeményezésre.

2. Zolnai Béla kitűnő könyvének tanulmányozásakor minket különösképpen a század szellemi irányainak a viszonykérdése érdekelt. Hogyan viszonylik a biedermeier szellem a

racionálizmushoz, a romantikához, a klasszicizmushoz és idealizmushoz; vagy mi köze van a liberálizmushoz; miképpen tünetkezik az európai szellem szövevénye a biedermeier-ben, vagy micsoda hanyatlást és megállapodást mutat a XIX. század nyugtalan szelleme ebben a sajtóságos stílusban s az ennek megfelelő gondolkozásban? — Ezek a kérdések foglalkoztattak, mialatt elmerültünk a könyv olvasásában.

Tisztában kell lennünk azzal, hogy Zolnai könyve nem eddig elért és lezárt eredményeknek a tudományos felmérése, hanem még a *kutatás* maga. „A biedermeier-kutatásnak célja nem a vég, a definíció, hanem a kutatás maga, vagyis a Biedermeier minden megnyilvánulásának megismerése“ — mondja. Ezért ez a könyv rendkívül széles területen űzött adatgyűjtés s adatok alapján végzett élénk és életteljes jellemzés.

Aki gondosan végigolvassa ezt a könyvet, meg kell, hogy lepődjék azon, hogy a biedermeier-szellem, mint a virágillat hogyan és milyen egyetemesen hatol be a kor minden szellemi szervezetének pórusain. A legáltalánosabb értelemben vett stílus ez, amely jelentkezik az egyéni, a családi, és mindenféle társas életben, az irodalomban, a képzőművészetben, a költészet minden ágában, de jelentkezik a tudományban, a bölcséletben, valamint a *praktikus élet* különböző síkjaiiban. Mindenütt érzik ez az illat; mindenütt feltűnik ez a stílus, sokszor szervesen, máskor csak egy-egy töredezett vonásban, egy-egy érzésben, vagy élesebb, vagy elmosódottabb motívumban. Egy egyetemessé vált *stílus-fertőzés* ez, amelytől nem tud szabadulni senki, aki beleesik a fertőzési vonalba, amely különösen Bécestől Budapestig terjed, de ettől a fővonalától messze szétsugárzik különböző irányokba. Ebben van a magyarázata annak is, hogy a biedermeier-név, mint elnevezés terjesztésében, valamint a biedermeier-kutatásban is magyarok olyan kiváló szerepet játszanak.

A Biedermeier név *tipus-név*, mint pl. Berlinben még ma is az a puszta Meier-név. Egykori berlini háziasszonyom többször tiltakozott az ellen, hogy az ő papucskormány alatt élő szelíd és engedelmes lelkületű férjét valami „Herr Meier“-nek nézzem. Valahogy így vált a még hangzatosabb „Biedermeier“ név a filiszter nyárspolgáriságnak tipust-jelző nevévé.

A Zolnai könyvéből megtudjuk, hogy ennek a sajátos szellemnek és az ennek nyomában támadt stílusnak az elnevezése nem egykorú, hanem késői, már majdnem a század végéről való, amennyiben 1870-ben használta azt először irodalmilag Ludwig Eichrodt „Biedermeiers Liederlust“ című gúnyoros versgyűjteményének jelzésére. Azóta mind általánosabban használttá vált, Zolnai megállapítása szerint, korszakot jelöl, a napoleoni háborúk és a negyvennyolcas forra-

dalmak közötti békés-polgári élet virágzásának korát, 1815 és 1848 között.

A biedermeier-korszaknak ez a pontos elhatárolása nem egyezik a hatásával és a befolyásával, amely mindenütt tünetkezik a század folyamán s amelyet épen a Zolnai könyve igazol az adatok gazdaságával. Ezenkívül, a biedermeier-szellem sajátossága nem önmagában van, hanem a kor különböző szellemi irányait tükröző polgári gondolkozásban. *A polgári gondolkozás az elsődleges tényező, amely a sajátos vonásait, karakter-jegyét rányomta a század különböző szellemi irányaira, azokat magához hasonította, egységbe foglalta s kifejezte abban a képletben, amelyet ma biedermeiernek nevezünk.* Altalában a „polgári“ gondolkozásban, amely tágabb teret enged a különböző műveltségi fokok érvényesítésére s amely nem szűkíthető el a „kispolgári“, vagy épen a „nyárspolgári“ jelzőkkel. A biedermeier-szellemet és stílust tehát megtaláljuk a gazdag városi polgár, valamint a vidéki táblabíró világában, de meg a korabeli művészek, költők, sőt a polgári szellemiség befolyása alatt élő főurak életében is.

A biedermeier-szellem és stílus alkatában épenúgy jelentkezik a felvilágosult racionalizmus, mint a romantika s ennek későbbi hajtása, a romanticizmus, de igen a klasszicizmus is: úgy, amint ezt a sokféle hatást a primér polgári gondolkozás tükrözni, visszaverni képes, tehát a saját képére módosítva. A polgár a múlt század folyamán mindenféle szellemi hatást polgárszabásúvá tett s a *biedermeier nem más, mint ez a polgárszabású szellem, ízlés és stílus.* Mivel a XIX. századnak az uralkodó tényezője a polgári gondolkozás, ezért az annak megfelelő szellem, ízlés és stílus, tehát a biedermeier végigkíséri az egész század irányát és hangulatát s mint valami érzékeny felvevő készülék minden hatást egyesít magában. *Nyilvánvaló mindezekből, hogy a biedermeier nem önálló kezdemény, hanem másodlagos tünemény, függvénye a század polgári gondolkozásának.*

3. Ma, a korszellem vizsgálói úgy vélik, a polgári gondolkozás és a polgári életforma végét járja. Különösen a politikai világnézetek minden nap meghúzzák felette a harangot. A politikai jószolgatás nem tudományos feladat, mellőzzük; az a tény-megállapítás azonban, hogy a polgári gondolkozás nagy válságban van, kétségtelen.

A polgári gondolkozás hű kifejezője a polgár helyzetének. A polgár a saját szerezményű ingatlana és jövedelmező vállalkozása folytán erősen helyhez kötött. Léte az ok-okozat kategóriájában, a haszon szerinti értékelés mértéke alatt megy végbe. Ezért a politikai és társadalmi tekintélyeket különösen tiszteli, viszont a saját hagyományainak és szoká-

sainak magát alárendeli. Mivel egész életét a haszon-hálózat tartja egybe s mivel ezt tekinti a legmagasabb érték-rendszernek, ennél fogva életelve, a megegyezés és a megalkuvás. Követi az aristotelési elvet: semmit sem szerfelett! és az epikureista etikát: semmit sem kockáztatni!

Gondolkozásának nincs dinamikája, csak sztatikája. A meglévőt és a jelenvalót biztosítja. A múltból csak azt tiszteli, azt azonban tiszteli, ami átnyúlik a jelenbe, mint hagyomány, vagy életszokás, vagy jogszokás. A jövőt pedig csak mint lehetőséget veszi számba s csak a legközelebbi jövőt. A három lét-dimenzió közül tulajdonképpen a legkisebb fogaló-ságuban: a jelenben él. Ezért nincsenek problémái, csak számításai; nincsenek kérdései, hanem csak kész feleletei; nincsenek kételyei, csak érzeményei; nincsenek lelkesmereti nyugtalanságai, csak elpihentető és örökérvényes megoldásai. A múlt, számára, tanulság és biztatás, ezért a legmagasabb történelmi elve: Historia magister vitae. A jövőt a legnagyobb optimizmussal nézi, még ha nincs is erre oka.

A törvényekkel, intézményekkel megkötött és körülhatárolt látható érzéki világon túl nem megy; azzal, ami láthatatlan és érzékileg megfoghatatlan, nem törődik. Ezért az élet ismeretlen mélységei és a lét végső tényei nem zavarják. Csak egy láthatatlan érdeklő: a saját bensőséges lelki világa s ebben is az élmények és az érzések, de csak harmonikus és kiegyensúlyozott alakjukban. Nemesak gondolati, de még érzelmi konfliktusai sincsenek.

A kor magas-kultúrájának eszméi és igazságai mind lezűremlenek a polgári gondolkozásba, de csak azok maradnak benne, amelyek fennálló lét- és élet-rendjét nem zavarják. Becsüli a racionálizmust, de csak annyiban, amennyiben segítséget nyújt a biztonságos életnek. Kell neki a felvilágosodás, de csak azért, hogy olyan légkört nyerjen, amelyben lehetséges a megegyezés. Elfogadja a romantikát, de nem hősi formájában, hanem csak idillikus jeleneteiben és csak azért, hogy édes élményeivel fokozza az életérzést, de csak a stoikus nyugalom határáig. A klasszicizmusból csak az kell ennek a gondolkozásnak, ami benne nem túlméretezett ornamentika, de nem kell sem a személyiség gondolata, sem az egyetemesség követelménye, a legkevésbé ennek a kettőnek goethei egysége. Ez utóbbi már erőfeszítéssel jár, a polgári gondolkozás pedig erőfeszítést legfeljebb az életbiztonságért végez.

Ez a gondolkozásmód mindent önmagáért és a saját elérhető legnagyobb biztonságáért becsül. Becsüli az államot, mert szervezetével és jogi rendjével biztosítja az életet, távol tartja a külső támadást és a belső anarchiát. Becsüli a társadalmat, mert intézményeivel és konvencióival öröködi a

fennálló rend felett. Becsüli az egyházakat, mert felmentik a végső kérdések nyugtalanításai alól s kultuszukkal és ceremóniáikkal elfedezik a bűn és a halál életcsúfító valóságát. Becsüli a szeretet-intézményeket, mert csekély adományok fejében megnyugtatót adnak s elveszik a társadalmi egyenlőtlenségek, a szegénység és gazdagság közötti különbségek miatt érzett lelkiismereti furdalásokat. Becsüli a tudományt, mert hasznos feltalálásokra vezet, valamint a művészetet, mert csillogó aranyport hint a nyers valóságra s kellemessé teszi a környezetet és kitölti a különben unalmas szabad időt.

Tovább nem részletezzük a polgári gondolkozás jellemző vonásait. Még csak arra mutatunk rá, hogy a polgári közepszerűségnek a határai felfelé is, lefelé is tágíthatók; felfelé a liberális és nagytőkés nagypolgárig és lefelé a materiálista-szociálista munkásig, mert mind a kettő „polgári” abban az értelemben, hogy az egyéni lét biztonságában és az anyagi kielégítettségben keresi az élet értelmét. Bizonyos azonban, hogy az arany-középútról letérő nagypolgár is, valamint a bérmunkás-polgár is, akire nézve a legmagasabb életeszmény a polgári jóllét, már botránkoztató forradalmár a jóllét és boldogság közepszerűségével kielégített igazi polgár szemében.

4. A polgári gondolkozásnak ezeket a jellemvonásait, bár nagy szintézissel, mind feltaláljuk a biedermeier-emberben, amelynek kulcsát épen a polgári gondolkozás ismerete adja kezünkbe. Ami többlet a biedermeier-emberben, az a költészet varázsa, az csupán díszítő, de nem szerkezeti és nem alkati elem. Ez a magyarázata annak, hogy Zolnainak nehéz némely vonatkozásban, a biedermeier-szellem és stílus elemeit egybefogni, sőt igen sokszor nem is sikerül s kénytelen a dolog természeténél fogva, megelégedni vagy csak az adatok felsorolásával, vagy pedig csak a jellemzéssel és a leírással.

A magyar Biedermeier-nek ez a figyelmes, fürkésző és minden részletében öntudatos-kritikai feldolgozása, amely maga is „biedermeieri” abban, hogy minden kis dolgot és jelentéktelennek látszó tényért értékel, ami a biedermeieri szellemmel és stílussal összefüggésben áll, csak hogy a kép teljes és harmonikus legyen. A kifejezetten *magyar* biedermeier a magyar szellemiségnek olyan jellemvonásaira vet új világosságot, a minő a *magyar szívjóság és kedvesség*, amely a polgári gondolkozás merevségét enyhíti. számító utilizmusát a gondoskodó szeretet melegével elfedezi, önösségét a nemes családiasság szolgálatába állítja, a megalkuvást és az alkalmazkodást pedig elviselhetőbbé teszi. Említsük meg, hogy ugyanezeknek a magyar jellemvonásoknak a következtében

Tavaszy Sándor: A polgári gondolkozás.

a biedermeier romanticizmus is módosul azáltal, hogy felolvad a magyar táj iránti különös, szinte kizárólagos szeretetben és a nagyon ethikus magyar lokálpátriótizmusban. Kétségtelen, hogy a magyar polgári gondolkozáshoz is hozzátapad a kisszerűség, az átlagosság, az elfogultság és sok mindenféle más polgári vonás, de mégis merőben más annak az ethosa, mert más a magyar lélek morális alkata. Mindez nyilvánvalóan kiemelkedik a Zolnai könyvének adataiból. A könyv társadalom-, művészet- és irodalom-történeti jelentőségét méltatni nem a mi feladatunk, azt azonban ki kell emelnünk, hogy a magyarságtudománynak olyan rendkívüli szolgálatot tett, amelynek következtében még sok új kitekintést fogunk nyerni a magyar szellemiség világába.

TAVASZY SÁNDOR.

Az értékelés problematikája.

II.

Az érték kifejezésének fogalmi eszközei.

Azzal már tisztában vagyunk, hogy valamely tapasztalati valóság bármely jelentését oly mértékben vagyunk kénytelenek becsülni, amilyen mértékben érvényesül benne az intelligencia, a logikum. Vagyis a becslés intenzitása mindig a jelentésekben megvalósuló intelligencia teljességétől, illetve tökéletes voltától függ. A jelentésekben érvényesülő tiszta szellemiséget mondjuk azután igaznak, jónak, szépnek. Ha pedig az intelligencia állítása a jelentésekben nem sikerül, akkor nem igaznak, nem jónak, nem szépnek tartjuk. Már itt neá kell mutatnunk, hogy az előbb említett ugynevezett „értékjelzők“, amelyekkel a mindennapi életben a tapasztalat különböző jelentéseiben érvényesülő intelligenciánk mértékét ki szoktuk fejezni, távolról sem elégségesek értékvilágunk tökéletes fogalmi leírására. Ehhez annyi ilyen értékjelzőre volna szükségünk, ahány jelentését ismerjük a tapasztalatnak.

Vajjon mivel lehet ezt bizonyítani? Ki kell ugyanis indulnunk azon megfontolásból, hogy az intelligencia egyetlen lehetséges létmódja a jelentés. Ebből következik már most, hogy az intelligencia minden tökéletességi fokának egy meghatározott jelentés felel meg. Tehát ahányféle jelentést ismerünk, annyiféleképen állítja magát tökéletessége szempontjából a szellem, vagyis az eszes természet.

Ezzel beigazoltuk, hogy az intelligencia tisztasági fokai a köztudatban elterjedt értékjelzőkkel nincsenek kimerítve. Nemcsak hogy különbséget teszünk jó és rossz, igaz és téves, szép és csúnya között, hanem óriási értékbeli különbség áll fenn jó és jó, szép és szép, stb. között is. Valamely cselekedet lehet pl. a maga nemében olyan jó, hogy természetének megváltozása nélkül jobb már nem lehet. Mégis nem hasonlíthatjuk össze érték szempontjából olyan aktussal, amelyben a szellem sokkal intenzívebben, azaz teljesebben tud érvényesülni. Gondoljunk apró kötelességeinkre, amelyeket híven betöltünk és tekintsünk a Golgotára, ahol a világ legnagyobb erkölcsi géniusza haláltusában ellenségeiért imádkozik, szereti őket, mert nem tudják, mit cselekesznek.

Ha tehát ismerünk x , y , z jelentéseket, amelyek mindegyike az intelligencia tisztaságának és teljességének egy-egy fokát fejezi ki, akkor ezek megannyi értékjelzők is. Ezeket műszavakkal is lehet ugyan helyettesíteni, aminők: szép, jó, stb., ebben az esetben azonban annyi ilyen terminus technikusra vola szükségünk, ahány tapasztalati jelentést ismerünk, mert ezek mindegyike egy-egy ilyen jelentést helyettesít tulajdonképen.

Ezek után rátérhetünk a címben felvetett kérdés behatóbb tárgyalására. Amikor ugyanis valamely jelentés értékességét keressük, úgy ezt kétféle szempontból tehetjük. 1. Kutathatjuk azt, hogy a jelentésnek milyen fokú becslés = szeretet jár ki. 2. Mivel a becslés nagysága függ a jelentésben megvalósuló intelligencia tisztaságától, a jelentés értékessége alatt kereshetem azt is, hogy az eszes természet milyen tökéletesen valósult meg benne.

Amikor már most azt kérdezzük, hogy a tapasztalati valóság szubstanciája milyen értékes, ezalatt mindig azt értjük, hogy az intelligencia abban a jelentésben, amelyet szubstanciának mondunk, milyen tökéletesen érvényesült. Ebből tehát következik, hogy nem ismerhetjük meg a tapasztalati valóság lényegét anélkül, hogy egyúttal ne tudnók, hogy a tapasztalatnak ezen mozzanata milyen értékes, illetve, hogy az eszes természetet milyen mértékben tartalmazza? Ez más szóval annyit tesz: semmiképen nem állapíthatjuk meg valamely tapasztalati valóság lényeges mozzanatát úgy, hogy eo-ipso ne tudnók, hogy ez a mozzanat milyen szép, jó, stb.? Az eszes természetnek a lényeg mozzanatában való megnyilatkozási foka pontos ismerete nélkül milyen jögon mondhatnók, hogy a tapasztalat lényeges elemét, azaz legértékesebb részét éppen csak a tapasztalat x vagy y jelentése fejezi ki?

Mivel így áll a dolog, ebből következik, hogy pusztán fogalmi eszközökkel, illetve ítéletekkel, nagyon bajos meghatározni azon mozzanatot, amelyet valamely tapasztalati valóság lényegének tartunk. Pedig ezt kellene tennünk. Aki ugyanis a tapasztalat lényegét keresi, az a benne fellelhető legmagasabb intelligencia, azaz a logikum után érdeklődik. Márpedig ezt csak a neki megfelelő abszolút pontos jelentésben találhatja meg. Ezt a jelentést azonban csak a művész tudja kifejezni. Neki van képessége ahhoz, hogy a tapasztalat lényegének ismert mozzanatot palettájával, vésőjével, akkordjaival pontosan rekonstruálja. Az emberi nyelv azonban erre képtelen, mert szegények az értelmi kifejező eszközei. Bizonyos azonban, ha a tapasztalat lényeges mozzanatát szavakkal pontosan le tudnók írni, ezzel egyúttal a tapasztalat értékét, azaz a benne érvényesülő intelligencia tökéletességének

mértékét is kifejeznők. Más szóval: egyúttal tudnók azt is, hogy a tapasztalat milyen szép, jó, hasznos, stb.?

Ha ez eddigieket jól megértettük, hamar belátjuk azon állítás tarthatatlanságát is, amely makacsul hirdeti, hogy a tapasztalat lényeges mozzanatának megismerése még nem azonos a lényeg értékének megismerésével. Tegyük fel ugyanis, hogy valaki a következőképen érvel: Valamely tapasztalati valóság lényeges mozzanatának tarthatom azt, hogy kalap. Hogyan állíthatom, hogy ezzel a kalap értékét is ismerem? Hiszen akkor minden kalapnak egyforma értékűnek kellene lennie, holott éppen ez ellen kell tiltakoznom!

Ezzel szemben már most megállapítjuk, hogy a kalapról csak annyiban lehet fogalmam, amennyiben szemléleti képem van róla. Enélkül még csak halvány sejtelmem sem lehet róla, hogy mit kell a kalap fogalma alatt értenem? Tehát csak puszta szó marad, minden értelem nélkül. Ha azonban ismerek egy a szemléletben adott, vagy legalább is elképzelt jelentést, azaz olyan fogalmat, amelyet kalapnak, rózsának, stb.-nek mondok, akkor eo-ipso ismernem kell ezen szemléleti képem értékét is. Olyan értékes lesz, amilyen mértékben ezen szemléleti képemben, azaz ezen jelentésemben, eszes természetem érvényesül. Intelligenciám már most ezen említett jelentéshez viszonyítva a különböző tapasztalati valóságokban tökéletesebben, vagy kevésbé tökéletesen jelenhetik meg. De még mindig úgy, hogy az előbbi megjelenési formájához, amelyet rózsának, kalapnak nevezünk, nagy mértékben hasonlít. Vagyis az új jelentésnek az előbbi jelentésekkel számos közös, illetve rokon vonása van még. Amikor már most az új jelentésről is azt állítom, hogy kalap, vagy rózsá, tekintettel arra, hogy a tapasztalat legbecsesebb részét akarom vele leírni, tehát helytelenül fejeztem ki magam. Ez ugyanis annyit jelent, mintha az, amit a tapasztalat legbecsesebb mozzanatának tartok, vagyis ezt a tipikus intelligenciát a kalap vagy rózsá fenti fogalma fejezné ki. Holott nem lehet kétséges, hogy egy másik, egészen konkrét módon meghatározott, illetve körülírt fogalom felel meg neki.

A logikából ismert univerzálisok tehát nem sok, hanem kizárólag csak egyetlen tapasztalati valóságra illenek, mert mindegyik konkrét jelentést fejez ki. Mégpedig arra a valóságra illenek, amelynek lényeges mozzanatában az intelligencia hajszálpontosan ebben a szemléleti képben fejt ki magát. Épp ezért annyi univerzálisról kellene beszélnünk, ahány tapasztalati valóságot ismerünk.

Összefoglalva: Amikor a tapasztalati valóság lényegét kutatjuk, az intelligenciát, azaz az értékét keressük. Vagyis azon jelentést, amely az intelligenciát a legtökéletesebb módon fejezi ki. Ezt tehát nem fejezheti ki olyan fogalom,

amely több különböző tapasztalati valóságnak lényeges mozzanatával lehetne azonos. Amikor nyelvünk a különböző tapasztalati valóságok lényeges mozzanatainak kifejezésére ennek ellenére mégis közös fogalmat használ, ezt azért teszi, mert erőtlen ahhoz, hogy a témérdek szubstanciális jelentést logikai eszközök segítségével adequat módon kifejezhesse. Mint tudjuk, erre csak művész képes.

Fenti fejtegetéseinkből még egy igen fontos felismerés folyik. Amikor pl. valamely tapasztalati valóság lényeges mivoltát logikailag pontosan meghatároztam, — vagy jobban mondva: ha értelmi eszközökkel pontosan ki tudnám fejezni — majd pedig azt állítom róla, hogy szép, jó, stb. — ezzel ezen fogalmamról való ismeretemet egyáltalán nem bővítettem. Pedig a különböző értékelméletek ezt eddig így hirdették. Állításunknak az a magyarázata, hogy a fenti ítéletben az állítmány fogalma az alany fogalmához semmi új jegyet nem fűz már hozzá. Értékjelzőinkkel, aminő a szép, jó, stb., ugyanis az intelligencia megvalósulási fokát akarjuk jelezni. Ez azonban a tapasztalati valóság konkrét jelentéseiben nyer kifejezést. Ilyen jelentések hiányában még csak fogalmat sem alkothatunk magunknak arról, hogy mit kell intelligencia alatt értenünk? Ezen értékjelzők tehát konkrét jelentésekre utalnak, ez utóbbiaknak jelképes kifejező eszközei. Ha egyszer a tapasztalat lényeges mozzanatát pontosan megértettem és átéltem, semmi szükségem nincs tovább arra, hogy még keressek külön értékjelzőket, azaz új fogalmakat, amelyek segítségével a szubstanciában érvényesülő intelligenciát kifejezhessem, illetve szemléltethessem. Erre kizárólag csak a szubstancia fogalma alkalmas. A dolog tehát fordítva igaz: minden értékjelző értelmét akkor ismerem meg, amikor ismerem azon logikai jelentést, illetve azt a kategóriát, amelyet vele helyettesíteni óhajtok. Más szóval: ismeret nincs szemlélet nélkül. Ennélfogva a szép, jó, stb. *intelligencia* is csak úgy lehet ismeretem tárgya, ha szemléleti képem van róla. Ezen ítélet tehát: a rózsá szép, — nem szintétikus, hanem analitikus. Hogy ennek ellenére mégis szintétikusnak gondoljuk, ez onnan van, hogy a tapasztalat szubstanciális mozzanatának kifejezésére nem vagyunk képesek megfelelő logikai eszközt találni, mert nyelvünk erőtlen. Így be kell érniünk, ha ezen jelentést, illetve szemléleti képet, fogalmi eszközeinkkel legalább megközelítjük. Magától értetődik most már, hogy ez utóbbinak értéke nem azonos a tényleg megtapasztalt szubstanciális jelentés értékével. Hogy élményünkről mások is legalább halvány fogalmat alkothassanak, ezért előbbi fogalmakat, amely valamennyire hasonlít a tényleg bírt élményünkhöz, próbáljuk körülírni. Abból azonban, hogy a rózsáról azt állítom, hogy szép, még mindig nem tudom, mit kell

M. Kőrösi
Károlyi
József

a szép fogalma alatt pontosan értenem, mert ehhez szemléltre volna szükségem. Ha pedig ennek birtokában vagyok, akkor felesleges a megtapasztalt jelentés értékének megállapításához újabb értékjelzőket keresnem, mert nem nyújt új ismeretet az élmény értékére nézve, hanem mindössze új szó. Láthatjuk tehát, hogy a tapasztalatra vonatkozó jelentéseink értékét nem a szép, jó, stb. „értékjelzőkből“ ismerjük meg. Ebben az esetben ugyanis új mozzanatot, azaz új jelentést kellene tartalmazniok, amely alá az előbbi jelentéseket rendelniük kellene, hogy azután elmondhassuk róluk, hogy szépek, jók, stb. Amde éppen ez a lehetetlenség, mert egyszerűen értelmetlen gondolat.

Kategóriáink kettős vonatkozása.

Már tanulmányunk elején utaltunk rá, hogy ismeretelméleti szempontból kétféle ítéletet különböztetünk meg. Amikor azt mondom: ez a tapasztalati valóság rózsá, — ezen ítéletem értékítélet. Miért? Mert célom, hogy megállapítsam ezen tapasztalati valóság igaz értékét. Ezt azonban egy konkrét jelentés tartalmazza, amelyet a dolog lényegének mondunk. Tehát mikor a tapasztalat értékét ki akarjuk fejezni, ezt a jelentést, azaz lényeges mozzanatot kell megkeresnünk. A fenti ítéletben ezt a rózsá jelentésében találtuk meg.

Ha már most erről a rózsáról azt állítom, hogy nyílik, akkor ez már ontológiai ítélet. Mégpedig azért, mert nem értéket akarok vele megállapítani, hanem csupán azt, hogy azon jelentésnek, amellyel az előbb a tapasztalati valóság értékét fejeztem ki, ontológiai tartalmát többek közt azon tulajdonsága is képezi, hogy — nyílik.

A tapasztalati valóságról tehát kérdezhetem: miféle ontológiai mozzanatok találók abban a jelentésben, amely a tapasztalat értékét fejezi ki?

Azután pedig: A szubstancia jelentésében milyen tisztán és tökéletesen valósult meg az intelligencia, azaz milyen salaktalanul érvényesült benne a szellem eszes természete? Más szóval, hogy ezen tartalom az igazat, jót, szépet, fenségest, stb. fejezi-e ki? Mindkettő ismerés, tehát ítélet. Már most amely ítéletből megtudom, hogy minő ontológiai elemeket tartalmaz a tapasztalat lényeges mozzanata, ugyanezen ítéletemet kell használnom, hogy a szellem tisztaságát, tökéletességét, azaz hogy a tapasztalat értékét meghatározhassam. Ennek a különös jelenségnek oka kézen fekvő. Amit ugyanis értéknek tartunk, az semmi egyéb, mint az intelligencia, az eszes természet. Ennek egyedüli lehetséges megvalósulási formája viszont a tapasztalat. Kifejezéséhez tehát ugyanazon kategóriákat kell igénybe vennünk, amelyeket az ontológiai ismerési

mód alkalmával használunk. Vagyis akkor, amikor a lényeges mozzanat ontológiai tartalmát le akarjuk írni. Akit pedig ezen érvelésünk nem győzne meg eléggé, annak számára tudunk még klasszikusabb bizonyítási módot: A logikából tudjuk, hogy minden ítélet fogalmak szintézise. Ez más szóval annyit tesz, hogy az ítélet semmi egyéb, mint a benne szereplő különféle jelentéseknek valamely kategória szempontjából való rendezése. Ha tehát maguk az ítéletek kettős vonatkozásúak, amint éppen láttuk, akkor a benne szereplő kategóriák is azok.

Ezen felismerésnek már most óriási következményei vannak. Reáeszméltet ugyanis, hogy ítéleteink, illetve a bennük szereplő kategóriák igazi jelentésével csak akkor lehetünk tökéletesen tisztában, ha mindenekelőtt származásuk gyökerét kutatjuk fel. Vagyis ha előbb megállapítjuk, vajjon az ontológiai, avagy az axiológiai tudatból táplálkoznak-e? Most jövünk csak igazán nyitjára annak az eddig megmagyarázhatatlannak tartott furcsa jelenségnek, hogy az értelem előbb világosan kimutatja, hogy a tapasztalaton kívül más ismerete nem lehetséges, s ezt az axiómát azután mégis a tapasztalaton túl sejtett tényekkel akarja alátámasztani. Ezt láttuk Kantnál, amikor váratlanul a Ding an sich fogalmát rántotta elő, hogy mintegy pillére legyen az ismeretvilágnak. Ugyan-
csak nem tudnak transcendentális gondolatban bennmaradni utódai sem, mint Fichténél, Böhmnél, stb.-nél láthatjuk. A fogalmak ingadoznak, egyik végletből a másikba esapnak át, mert állandóan kergetik őket a paradox kényszerképzetek. S miért? Mert a tapasztalat magyarázatánál nem tesznek különbséget axiológiai és ontológiai ismerési mód között, hanem mindent ez utóbbi alapján akarnak megoldani. Disparat természetű kategóriákat egy fazékban vetnek össze. Ez a logikai vétség nem maradhatott súlyos bűnhődés nélkül.

Az ontológiai és axiológiai vonatkozások tisztázásának elmulasztása azonban nemcsak az ismeretelmélet megalapozását nehezítette meg, hanem végleges esődbe juttatta mindazon tudományokat, amelyek a *kellő* világunkkal, azaz az általunk megvalósítandó kultúrélményekkel foglalkoznak. Ide tartozik elsősorban a vallástudomány, valamint az erkölc- és vele rokon tudományok. Ezek, mint mindenki tudja, a tipikus kultúrélményeket még ma is olyan primitív értelmi eszközökkel fejezik ki, ennél fogva olyan életideálokat tűznek ki a modernül gondolkodó ember számára, amelyek szellemi kultúrérségét nemcsak hogy ki nem elégíthetik, hanem egyenesen szellemi éhhalálra ítélik. A kultúra legmélyebb értelmét ezek a tudományok azért képtelenek megérteni és másokkal is megértetni, mert szellemi vakságuk miatt nem látják meg az axiológiai vonatkozását azon értelmi eszközök-

nek, amelyekkel a legnagyobb lángelmék időről-időre kultúr-
élményeiket kifejezték. Így történt azután, hogy egy szép
rapon új élet helyett az egyik új matematikát, a másik új
logikát kezdett tanítani. Egyiket sem értette meg még senki,
legkevésbé azok, akik hirdetik.

Az értékelő tudat, mint a filozófiai gondolkodás forrása.

Sokan nem tudják, hogy az emberből a filozófiai gondol-
kodást az értékelő tudat váltotta ki és váltja ki ma is. Ami-
kor ugyanis gondolkodni kezdett, célja az volt, hogy meg-
ismerje a körülötte elterülő világot. Vagyis a tapasztalatot.
Ennek egyetlen lehetőségét abban látta, hogy hozzáfogott a
dolgok lényegének feltárására. Az ontológiai tudat nyomá-
sára azonban az ember értelme azt hitte, hogy amit a dolgok
legrangosabb mozzanatának gondol, csak úgy lehet igazán
az, ha metafizikai létmódot tulajdonít neki. Azon ítéletét,
amellyel a tapasztalat értékét kifejezte, nem tekinthette volna
érvényesnek, ha nem vonatkoztathatta volna egy abszolút
valóságra. Így tett még az ok és cél kategóriájával is. Nem
lesz talán érdektelen, ha az értékelő tudat szeszélyes és annyi
bajt okozó játékát legalább az ok kategóriáján mutatjuk be.

Az értelem ma is azt mondja: az okviszonyt kifejező
a priori ismeretem — hogy t. i. minden hatásnak változás felel
meg és fordítva — csak azért érvényes, mert megfelel neki
az alanytól függetlenül létező tárgy. Vagyis mert az ok-
viszony nem funkció, hanem *dolog!*

Amikor azonban azt állítom, hogy az ok fogalma, ame-
lyet a fenti *a priori* ítélet fejez ki, nem lehet pszichikai aktus,
mert érvényességet jelent, ezzel voltaképpen azt mondom,
hogy ezen szellemi tartalmam lényegének, illetve legbecse-
sebb mozzanatának, nem azon jelentését szabad tekintenem,
hogy lélektani aktus, hanem azt, hogy *logikai érvényességet*
fejez ki. Érvényességet kifejezni pedig annyit jelent, mint
az eszes természetet kinyilvánítani. Érvénytelennek éppen
azon az alapon mondom valamely ítéletemet, mert ellenkezik
a józan ésszel, a higgadt értelmi megfontolással. Már most
miért ne lehetne érvényes, azaz miért ne fejezhetné ki eszes
természetemet olyan ontológiai tartalom, amely nem tőlem
függetlenül létezik, hanem az alany funkcióját képezi? Más
szóval: miért ne lehetne *értékes* valamely jelentés, miért ne
fejezhetné ki általa az Én a maga eszes természetét, ha
az ontológiai eszköz, amelyet ezen tartalmának kifejtéséhez
használ, nem metafizikai entitás, hanem az ismerő alany
funkciója? Vajjon mi összefüggés lehet érték és metafizikum
között? Hiszen ezek diszparat természetű fogalmak, logikai-
lag egymáshoz semmi közük sincsen, mert mindegyik más

jelent. Ebből tehát következik, hogy az ok fogalmát kifejező szintétikus *a priori* ítélet értékes, illetve érvényességének kritériuma szintén nem lehet az, hogy megfeleljen neki egy metafizikai értelemben vett külső tárgy. Ha mégis ragaszkodunk hozzá, nem a józan és higgadt ismeretelméleti megfontolás végett tesszük, hanem értékelő tudatunk nyomására. Ő akarja csak értelmünkkel elhithetni, hogy az okviszonyt kifejező ítéletünk ezzel érvényesebb, igazabb lesz. Vagyis hogy ezáltal ezen ítéletem lényeges mozzanata; az eszes tartalom, a logikum, — reálisabb lesz.

A psychologizmus vádja tehát, amelyet a dogmatisták a transcendentális módszerrel dolgozó filozófia jogosultsága ellen emeltek, tehát ezen a ponton is, ahol pedig legsebezhetőbbnek vélték, kártyavárként omlik össze.

Most azután már megértjük, hogy az értelem a logikai reflexiók kezdetén miért akarta a tapasztalat igaz mivoltát valamiféle sejtelmes háttérben lappangó misztikus mozzanathból megérteni? Mert a tapasztalati valóságban keresett szubstanciát, ezen értékmozzanatot, az értékelő tudást hiposztazálta. Ha tehát ezt meg akarta ismerni, a tapasztalat korlátainak áttörésére kellett vállalkoznia. Ma már tudjuk természetesen, hogy ez lehetetlenség. Az értelem csak azért fogott ilyen kétségbeesett kísérlethez, mert tiszta látását az értékelő tudat elködösítette, így kápráznak kellett áldozatul esnie. Ezen az úton haladva, nemesak hogy nem kapott kielégítő magyarázatot arra nézve, hogy hol és miben található meg a tapasztalati valóság lényegét, hanem ellenkezőleg: a paradoxonok feneketlen örvénye az embert és egész világát már-már elnyeléssel fenyegette. Ebben a katasztrófális pillanatban minden erejét még egyszer összeszedve, próbált azután egy utolsó kísérlettel a küszöbön álló metafizikai tragédiától szabadulni. Ez a kísérlet pedig, mint ismeretes, a szellemi világképnek Kant Immanuel által történt megfordításából állt. Ő, a königsbergi bölcset volt, aki az emberiség legnagyobb lángelméi végeláthatatlan sorának kudarcát látva, a filozófia kérdését most már így tette fel: mielőtt a tapasztalat sejtelmes háttérében lappangó szubstanciát meg akarnók ismerni, nem kellene-e talán megkérdezni, miként lehetséges, hogy értelmünkkel egyáltalán meg tudunk valamit ismerni? Hogyan lehetséges az ismeret? A tudás! Amikor tehát az emberi értelem nem a dolgokra, hanem önmagára kezdett reflektálni, akkor lépett végre arra az egyedüli helyes útra, amelyen haladva, a tapasztalat lehetséges problémájának sikeres megoldását joggal remélhette. Ezzel igazolást nyert fenti állításunk, hogy t. i. a filozófiai gondolkodást az értékelő tudat indította meg. Mert az ember

eszmélkedésének első pillanatában a körülötte világ „igaz természetét” akarta megismerni. Majd csak mikor az értelmi ösztön ezen munkájában állandóan megtévedt és az így termelt szofizmáitól szabadulni nem tudott, ezen kétségbeesett vergődésében bukkan azután reá az ismeretelmélet tulajdonképeni problémájára. Ekkor villant fel előtte a filozófia igazi feladata: hogyan lehetséges a tudás? Vagy ami ezzel egyet jelent: hogyan lehetséges a tapasztalás?

A mondottakból azonban az is következik, hogy ontológiának és axiológiának közös gyökere van. Ennek magyarázata igen egyszerű és kézen fekvő. Ugyanis előbb említettük, hogy a tapasztalati valóságnak úgy ontológiai, mint axiológiai természetét egy és ugyanazon kategóriákkal vagyunk kénytelenek kifejezni. Ez más szóval annyit jelent, hogy értelmünk mindkét ismerési módnál ugyanazon törzsfogalmakat használja fel, hogy különleges ismereti tárgyat meghatározza. Vagyis hogy mi a tapasztalati valóság értéke és hogy mi ennek ontológiai tartalma? Törzsfogalmaink azonban nem a megismerő elmétől függetlenül létező világban, hanem az Énben bírják gyökerüket. Ontológia és axiológia, azaz tény és érték tehát egy és ugyanazon tapasztalati valóságnak két különböző aspektusa. Vagy úgy is mondhatnók: tény és érték az Én világának két félgömbje. Ebből következik, hogy bármely félgömb, azaz bármelyik világának lehetőségét keresi az értelem, magyarázatát minden esetben esakis az Énben találhatja. Igen, mert mindkettő ismeretvilágunk két ága, amelyeknek közös törzse az öntudat. Innen kapják éltető táplálékukat. Azt sem kell tovább indokolnunk, hogy az idealizmus abszolút értékes alatt a való világ ideálját érti.

Miért nem tarthatta meg Böhm abszolút értékesnek az öntudatot?

A dolog könnyebb megértése kedvéért még egyszer emlékeztetünkbe kell idéznünk röviden mindazt, amit tanulmányunk folyamán az értékelés természetéről megállapítottunk. Láttuk ugyanis, hogy valamit értékesnek tartani kettőt jelent. Lélektanilag annyit tesz, mint a dolgokat becsülni, azaz szeretni. Amire pedig ezen becsülésünk vonatkozik, az az intelligenciánk, amely éppen a tapasztalatban fejti magát. Minél tisztábban sikerül ez neki, annál intenzívebben fogjuk becsülni. Már most magát a jelentést, amelyre ezen becsülésünk vonatkozik, *értékesnek* mondjuk. A tapasztalat értékét megállapítani tehát annyit jelent, mint meghatározni a tapasztalatban érvényesülő intelligencia tisztaságának, salaktalanságának mértékét. Vagyis hogy milyen jó, szép, hasznos, stb. a tapasztalati valóság, amit természetesen azon jelentésből

ismerünk meg, amelyre becslésünk vonatkozik. Bennünket már most elsősorban az érdekel, hogy a tapasztalati valóság milyen értékes, azaz hogy mennyire érvényesült benne az intelligencia, mert ettől függ becslésünk természete. Azt is tudjuk már, hogy a tapasztalati valóság értékének megállapítása nem lényegének megismerése után történik, hanem épp ellenkezőleg: a tapasztalat lényegét megállapítani annyit tesz, mint megismerni azon jelentést, amelyre becslésünknek irányulnia kell. Vagyis annyit jelent, mint legértékesebb mozzanatát felismerni. Ha a lényegnek minősített mozzanat abszolút pontos értékét nem ismernők, minő alapon tehetnök meg a tapasztalati valóság lényegének, vagyis legbecsesebb részének?

Azt is láttuk már, hogy a tapasztalat sok jelentése közt azt emeljük a szubstancia rangjára, azaz azt vagyunk kénytelenek legjobban becsülni, amely oki értelemben a leg hatalmasabb. Ezen a ponton merül már most fel a legnehezebb kérdés. Egyrészt ugyanis értelmünk számára holt bizonyosnak látszik, hogy csak intelligenciáját szeretheti, becsülheti. Ámde hogyan fejezheti ki az intelligenciát olyan mozzanat, amelyről másrészt tudom, hogy oki hatalmasága végett becsülöm? Hogyan lehet ezek után a tapasztalatra vonatkozó bármely értékítéletem helyes? Értékesnek az olyan jelentést ismerem el, amely az intelligenciát fejezi ki. Azonban miként fejezhetné ki az intelligenciát oly jelentés, amelyről másrészt ugyancsak bizonyos, hogy oki dinamizmusa végett szeretem? Itt vetődik fel tulajdonképpen a szabadság problémája is. Ezért merjük állítani, hogy aki a szabadság problémáját megoldotta, az az értékelés kérdését is megoldotta, és fordítva: az értékelés problematikáját tisztázni annyit tesz, mint a szabadság fogalmát megmagyarázni.

Az értelem már most a gyakorlatban becsülő ítéleteit a tények nyomására mégis csak érvényeseknek ismeri el. De mert ezen eljárását indokolnia is kell, tehát egyszerűen feláldozza az októrvényt. Mindenütt érvényesnek ismeri el, csak ezen az egy ponton, ahol az öntudat magát valamire elhatározza, az okiság korlátait egyszerűen áttöri. Holott tudjuk, hogy ezt a súlyos problémát csak az ontológiai és axiológiai tudat szálainak éles különtartásával lehet tisztázni. Ekkor értjük meg, hogy az ismerés, illetve becslés oki determináltsága és egyidőben való érvényessége, vagy ami ezzel egyet jelent: a becslés eszes mivolta, nem zárják ki egymást, mert a kettő egy és ugyanazon mozzanatnak két különböző aspektusa.

Az értelem azonban ehelyett azt tette, hogy abszolút értékvalóság után nézett, amelyet értékmérőnek tekintett.

Úgy vélekedett, hogy amilyen mértékben a különböző tapasztalati valóságok ezt a mértéket tartalmazzák, annyira értékeseknek kell tekintenünk. A gondolat első pillanatra igen tetszetősnek látszik. Ha elfogadjuk ugyanis, hogy értékelésünket a tapasztalati valóságokban titokzatos módon jelenlévő értékmérő teszi lehetségessé, akkor a tapasztalat értékét megállapítani nem jelent egyebet, mint a jelenségek háttéréből kihámozni a mértéket. Igaz ugyan, hogy nehéz elképzelni másrészt, hogyan tarthatom értékesnek a tapasztalati valóságot, ha az értéket nem ő fejezi ki, hanem valami más, ami benne el van rejtve? Azután nehéz arról is fogalmat alkotni, hogy ez a mérték miként lehet a tapasztalatban jelen? Benne, alatta vagy fölötte? Nagy nehézségek ezek. Mivel azonban értelem az értékelés problémájának megoldására jobb feltevést nem tudott elképzelni, tehát megmaradt az abszolút értékes gondolata mellett. Ezt tartotta az értékelés lehetséges kulcsának. Közben nem vette észre, hogy ez a terminológiája állandóan körbeforgásra kényszeríti. S itt aztán igazán nem számít az, hogy valaki ezt az abszolút értéket az alanyban, vagy a tőle függetlenül létezőnek hitt tárgyban véli felfedezni. A *petitio principii*t már a legkisebb reflexióval meg lehet állapítani. Mert: 1. ha ezt az abszolút értéket olyasvalaminek tartjuk, aminek természete abban áll, hogy értékes, ekkor ezt így kellene meghatározni: Az abszolút értékes olyan dolog, amelynek lényege, illetve legfontosabb mozzanata, hogy értékes. A körbeforgás nyilvánvaló. Azzal határozok meg valamit, amit előbb meg kellene határoznom. Ez tehát nem ismeretgyarapító ítélet s ennél fogva ilyen ítélet az abszolút értékes természetéről, legkevesebbé ennek létezéséről semmit, de éppen séggel sem árul el.

Minthogy az érték ezen meghatározása csődöt mond, hátra marad 2. még egy másik értelmezése. Az új meghatározásnak azonban szintétikus ítéletnek kell lennie, különben megint nem tudhatom, hogy ismeretemnek megfelel-e tárgy, vagy pedig csak képzelet szüleménye-e? Ha pedig az értékről alkotott ismeretemnek a valóságban nem felel meg tárgy, hogyan mérhetem meg vele a dolgok igazi értékét?

Mondhatom tehát, hogy abszolút értékvalóság pl. a rózsá, az öntudat, stb. stb. Az érték ilyenféle meghatározásának legalább van értelme, mert ezen ismereteimnek megfelel egy-egy konkrét tapasztalati tárgy. Az azután megint egészen más kérdés, hogy ha a fenti tapasztalati valóságok közül bármelyiket fogadom el abszolút becsesnek, vajjon felvilágosítást adhat-e nekem arra a kérdésre: miként tarthatok valamit értékesnek? Ha azt mondom: mert magában foglalja a legfőbb értéket: az öntudatot pl., — akkor megint így bonyolódik tovább a probléma: Az a valami, amit öntudatosnak mondunk,

tehát az Én, nemcsak ezen egy tulajdonsággal rendelkezik, hanem még számtalan tartalmi mozzanatát ismerjük. Az Én mint absztrakt mozzanat nem is létezhetik, hanem csak mint gondolkodó, látó, járó, halló, stb. Önmagát megismerni tehát annyit tesz, mint lényeges mozzanatát meghatározni. Így mondhatja aztán magát öntudatosnak, stb. Ámde mi jögon mondhatja, hogy lényeges mozzanata az öntudatossága? Miért nem egyéb tartalmi jegyét tartja annak? Pedig öntudatosságát kell legbecsesebb tulajdonságának tekintenie, ha ezt egyszer abszolút értékvalóságnak minősítette, mivel öntudat magában nem létezik, hanem csak az Én lehet öntudatos. Az Én sokféle jelentése közül tehát miért éppen öntudatosságát és miért nem valamely más tulajdonságát tartja abszolút értékesnek? Ebből látszik, hogy az öntudatos csak úgy lehet abszolút értékes, ha érvényes mindenekelőtt azon becsülő ítéletem, amellyel annak minősítettem. Igen, mert az öntudatoshoz, mint abszolút értékeshez, értékelés útján juthattam csak el. Annélfogva csak annyiban tekinthető abszolút értékesnek, amennyiben ezen értékítéletem megállja a helyét. Amikor tehát azt mondom: valamely tapasztalatra vonatkozó értékítéletem azért érvényes, mert ez a tapasztalati valóság az abszolút értékvalóságot tartalmazza, akkor megint csak azzal bizonyítok, amit előbb bizonyítanom kellene.

Hogy tehát Böhmnek az abszolút értékesről vallott felfogását azonnal korrigálnia kellett. mihelyt ennek természetéről magának számot akart adni, ennek okát kizárólag az értékelő tudatban szabad keresnünk. Ugyanis az nem fogadhatta el az Én lényegének öntudatos mivoltát, amikor tartalmi mozzanatait rangsorolni kezdte. Az értékelméletnek tehát nem abszolút értékvalóságot kell keresnie, hanem a következő kérdésre kell feleletet adnia: miként tarthatom a tapasztalati valóság valamely jelentését szubstanciának, tehát a tapasztalat legfontosabb mozzanatának, amikor oki kényszerűségből kell annak minősítenem? Hiszen világos egyrészt, hogy bármely jelentést csak a benne érvényesülő intelligencia végett becsülhetek. És ezzel szemben mégis ott áll az a másik tény, hogy a tapasztalati valóság legértékesebb mozzanatának, azaz szubstanciájának azon jelentését vagyok kénytelen tartani, amely oki szempontból a többivel szemben a leghatalmasabb! Már most ok és érték, kényszerűség és szabadság miként egyeztethetők össze? Erre kellett volna Böhmnek választ adnia. Ezzel az értékelés problémáját csakugyan megoldotta volna. Ehelyett azonban, mint ismeretes, az önértékes természetlen gondolatával bibelődött. Egy olyan fogalommal viaskodott, amellyel szüntelenül körbe forgott. Amikor azután az Én a legelső pillantást vetette saját természetére, már összeomlott minden. Azonnal világos volt előtte, legbecsesebb

mozzanatának nem tarthatja öntudatos mivoltát, mivel az eszes természet annak a tartalomnak minőségében áll, amelyet önmagával szembeállít. Ezért volt kénytelen abszolút értékesnek végül is az eszes Ént elismerni. Amikor azonban ezt tette, önmagával került szembe. Mert ha igaz, hogy önértékes csak az lehet, ami *magát ilyennek tudja*, — már pedig Böhm műve elején így határozza meg az önértékest, — akkor nincs joga Én és Én közt axiológiai különbséget tenni. Arról persze nem is szólva, hogy azon praemisszája, amelyből azt a következtetést vonja le, hogy abszolút értékes csak az öntudatos lehet, a fogalomzavar iskolapéldáját szolgáltatja. Nem csoda tehát, hogy észbontó bonyodalmakat idézett elő. Innen érthető azután, hogy Böhm axiológiai álláspontja szüntelenül ingadozik. Továbbá, hogy rendszerét mindvégig dialektikus feszültség jellemzi. Janus-arcú, mert egyszer az Ént, mint öntudatos, máskor pedig az Ént, mint eszes lényt tartja értékmérőnek. Nem csoda, hogy koncepcióját komoly bírálatok érték és jogosan. Műve sebezhető pontjait ő is látta, épp ezért óriási erőfeszítéseket tett a paradoxonok kiküszöbölésére. Ezt a célt szolgálta hipermetafizikája is, amelyet axiológiája legnehezebb fejezetének mondott. Azonban sajnos, az ellentéteket ez sem tudta feloldani, hanem csak még újabb bonyodalmakat teremtett. Minden bajnak végső forrását abban kell keresnünk, hogy a tapasztalatainkban egybefonódó ontológiai és axiológiai szálakat nem tartotta külön egymástól. Mert a ténymegállapítás és tényértékelés ugyanazon kategóriákkal történik, a tapasztalat magyarázata tehát szükségképpen csődöt mond, ha az *a priori* tényezők vonatkozásával nem törődünk. Holott a tudomány éppen az elvi tisztázás munkája. Ha pedig az elvek közt húzhatja meg magát ennek az alapvető különbségnek tisztázatlansága, évszázadok, sőt évezredek meddő töprengését okozza, mert a természetes és ennél fogva egyszerű megoldástól előre el van zárva.

Böhm axiológiai alaptévedésének korrigálása után a realizmusnak nincs többé joga, hogy az idealista világszemléletre épített értékelmélet helyes voltában továbbra is kételkedjék. Láttuk ugyanis, hogy Böhm axiológiai koncepciójára egyáltalán nem az méri a csapást, amiben Pauler is látja. Egész metafizikai rendszerét nem az homályosítja el, mert „ez álláspont legmélyebb gyökere a pszichologizmus, amely a logikai vonatkozásokat, tehát merőben érvényességi viszonylatokat szellemi aktusokká tesz, tehát pszichikai valóságokká alakít át. A pszichologizmus alapja pedig lét és érvény, gondoltság és igazság összetévesztése.” (Pauler Akos: Bevezetés a filozófiába, 314. o. Budapest.) Mint láttuk, ez egyáltalán nem tekinthető rendszere hibájának. Csak az értékelő tudat nincs belenyugodva, hogy a tapasztalat *a priori* tényezői szel-

lemi aktusok legyenek. Nincs miért ezt újból bizonygassuk. Böhm egész rendszerének legfőbb hibája abban keresendő, amit épp az előbb említettünk, hogy t. i. a tapasztalat lehetőségének magyarázatánál a kategóriák kettős vonatkozását figyelmen kívül hagyta és nem tisztázta. Az így keletkezett hibás elgondolásokat és meghatározásokat azután joggal lehetett kifogásolni. Ezeket tehát nem is akarjuk védeni, hanem csak a transcendentális koncepciót, amelyet a dogmatizmusnak nem szabad az ontológiai és axiológiai tevékenység összekuszálásából előállt logikai tévedések alapján elbírálni.

Az értékek különböző fajai.

Befejezésül még röviden meg kell emlékeznünk az érték különböző megnyilatkozási formáiról. Kimutattuk ugyanis, hogy az értelem csak a tiszta szellemiséget tarthatja abszolút értékesnek. Ennek megvalósulási formája pedig a tapasztalat jelentései, illetve a dolgok intellektuális alkata. Már most ahányféleképpen megnyilvánulhat a jelentés, annyi faja lesz az önértéknek. Ha az értelem belső síkjában nyilvánul meg a jelentés, úgy a *logikai* értékről beszélünk, azaz: az *igazról*. Ha a szemlélet érzéki síkjába lép ki és ott ölt alakot a jelentés, keletkezik az *esztétikai* érték, vagyis a *szép*. Ha végül a társas élet szociális síkjában ölt alakot a jelentés, előáll az *etikai* érték, a *jó*. Az értékeknek ezen megkülönböztetése különben nem tartalmaz semmi újat. Ezen a téren nyugodtan elfogadhattuk Böhm értékdiszciplinájának felosztását. Az értékek ezen megkülönböztetése egyébként már ősidőktől származik, s ma sem mondhatunk róla többet. Legfeljebb rámutathatunk még arra, hogy a dolgok megismerésénél egybefonódó ontológiai és axiológiai szálak elkülönítésével új megvilágítást nyernek az ilyen fogalmak, aminő az élv, a haszon, a kellemes, stb. Böhm ezeket ontológiai jelzőknek tekintette, amiért is nem alkalmasak arra, hogy velük az abszolút értéket kifejezzük. Vajjon csakugyan igaz ez? Az élv, haszon, stb. valóban nem lehetnek abszolút értékesek? A mondottak után alig hihető. Vizsgáljuk meg röviden a haszon fogalmának értelmét. Ha ez csakugyan értékjelző, akkor a többi is az. S akkor jobban meg fogjuk érteni, hogy az, amit értékesnek tudunk, miért szükségképpen hasznos és élvezetes is egyúttal? Böhm ezt a kapcsolatot hibás beállítottsága végett hipermetafizikájában sem tudta tisztázni.

Lássuk tehát, mit jelent hasznosnak lenni? Hasznos az, ami az Én önfenntartását elősegíti. Más szóval: hasznos, ami az Én valamely hiányát pótolja. De minek ismeri magát az Én? Azaz: mit tart lényeges mivoltának? Világos, hogy ez a mozzanat már nem ontológiai, hanem axiológiai kategória,

mert lényegének legértékesebb tartalmát fogadja el. Ez pedig saját intelligenciája, eszes természete. Ez utóbbinak salak-talan megvalósulási formáját azonban csak fejlődése csúspontján ismeri fel. Már most hogyan lenne szükségképen értékes az, ami hasznos! Hasznosnak azt ismertük el, ami az Én lényege önfenntartásának valamely hiányát pótolja. Mivel pedig az Én lényege intelligenciája, tehát ennek kiteljesedését kell szolgálnia. Az intellektuális tartalom hiányát kell pótolnia, ennél fogva az Énre nézve csak az lehet hasznos, amiben érvényesül az eszes természet. Más kérdés, hogy az Én nem tudja mindenkor, hogy minő ontológiai eszközökkel kell kifejeznie eszes mivoltát, így a haszon értékélményének kifejezésére is más logikai eszközöket vesz igénybe. Ugyanez áll természetesen a többi értékjelzőre is. Érték és haszon, stb. megkülönböztetése tehát onnan van, hogy az Én lényeges mivoltát, mint abszolút értékvalóságot, ontológiai kategóriának vesszük, holott ez axiológiai kategória. Minél közelebb jutunk azután az érték igazi természetének megismeréséhez, annál világosabban kiderül, hogy értékesnek és hasznosnak lenni egyet jelent.

Az axiológia temérdek részletkérdése tanulmányunkkal természetesen távolról sincs kimerítve. Célunk csak az volt, hogy kijelöljük az utat, amelyen haladnunk kell, ha az axiológia problémáival sikeresen meg akarunk birkózni. Ha az olvasó ezt felismerte, akkor ez a kis mű célját már el is érte.

MURANYI JÓZSEF.

Egy új jogelmélet.

(Sperantia műve.)

Egyik könyvkiállításon egy könyv címe vonta magára a figyelmemet. Nem emlékszem rá pontosan, hogy Deutsche Physik vagy Deutsche Chemie volt-e ez a cím. De arra emlékszem, hogy eltűnődtem fölötte. Vajjon — a kor szellemétől átítatva — más-más törvényeknek engedelmeskednek az angol és a német atomok és elemek, hogy külön fizikát és kémiát kell róluk írni? Ez nem látszik valószínűnek. És mégis: az a könyvcím mély, nagyon mély igazságra hívta fel a figyelmemet. A tudománynak legalább olyan fontos meghatározója a kutató, mint az, amit kutat; az aktív alany legalább olyan fontos, mint a passzív tárgy. És ne higyük, hogy ez a legegzaktabb tudományoknál is ne volna így. Nézzük meg, micsoda elvi, életbevágóan nagy különbség van Descartes és Gauss matematikája közt. Platon, Hume és Hegel filozófiai fejtegetéseinek ellentéte élesebben jellemzi a görög, angol és német fajt, mint legfeltűnőbb nemzeti viseleteik. A történelem-tudomány faji különbségeiről ne is beszéljünk.

És ez természetes is. Mint mindenben, tudásunkban is két szellem találkozik: az egyéni és a közös. A tudomány komoly lapjaira vetített fénynek tehát két forrása van. Oltsuk el az egyiket? Nem lehet. A két szem mögött egyetlen energiaforrás lüktet; a két szellem egyetlen lélek két arca. A világ annyi közös értéket képvisel, amennyi egyéni értéke van.

Ezek a gondolatok lebegnek előttem, mikor egy nálunk ismeretlen szerzőnek, Sperantia Jenőnek a jogelméleti fejtegetéseit lapozgatom. A szerző a kolozsvári egyetem jogbölcész tanára volt egy olyan korban, amelyre mi nem szívesen gondolunk vissza. Írásainak tárgyilagos és mégis egyéni hangja azonban arra indít, hogy foglalkozzunk velük. Hiszen a tudomány eredményei annál világosabbak, minél több oldalról világítjuk meg azokat.

A jog, Sperantia* szerint, olyan társadalmi normák deduktív rendszere, amelyek rendeltetése, hogy egy meghatáro-

* E Sperantia: Une définition du droit. (Analyse philosophique.) Cluj. 1933. 3. lap.

zott társadalmi csoportban a lehető szocialitás maximumát biztosítsák (a megvalósítható igazságosság egy maximumának segítségével).

A jog felső fogalma (genus proximum) e szerint: társadalmi normák deduktív rendszere. Különös jellemzője (differentia specifica) pedig e körön belül az, hogy a lehető szocialitás maximumát biztosítja, és pedig a megvalósítható igazságosság maximumának segítségével.

A normák deduktív rendszere.

Nézzük a jog felsőfogalmát. Ez Sperantiánál mindenestre egy „rendszer“, tehát egy sokaságnak egységbe rendezése. Már itt felvethetők lennének bizonyos kétségek. Pl. hogy nem fordítva kellene-e eljárni, s a rendszerben nem sokaságot látni, amit a szemlélet egységbe foglal, hanem fordítva, egységet, amit a szemlélet bont részekre. E hajszálnyi nézőpontkülönbségen múlik az a döntő eltérés, hogy a jogban normákat (normaösszeséget) látunk-e vagy olyan egységes rendet, ami a normáknak nem összege, hanem logikai előfeltétele. Szemben az utóbbi, általunk is képviselt felfogással, a szerző az előbit tette magáévá. Kövessük őt ezen az úton.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Hogy egy normaösszeséget rendszernek tekinthessünk, ahhoz szükségünk van egy változatlan, csoportosító normára, ami a helyi vagy statikus és funkcionális vagy dinamikus viszonyokat rendezzi. A rendszer lényege tehát szerinte egy (alap) norma állandósága, amely egy egész elemeinek a viszonyát rendezzi.

A társadalmi élet, amely szerinte végsőfokon tudatösszeműködésen alapul, kétfajta rendszert tartalmaz: személyek és pszichómák rendszerét. E megállapítás körül már komolyabb kétségeink vannak. Mindenekelőtt elfogadhatatlan a társadalmi életnek tudatösszeműködésként felfogása. Ma már a társadalomban sokkal inkább tudatalatti, irracionális tényezők érvényesülését látjuk. A tudatnak csupán segítő, de nem irányító szerep jut — épúgy, mint az észnek Moór jogi értéktanában; világít, de nem szolgáltatja a hajtóerőt.* Az meg éppen következtelenség, hogy a szerző a tudat birodalmában mélypszichológiai eredetű pszichómák rendszerének is helytad. Bár a két következtelenség annyiban egyensúlyozza egymást, hogy így az elmélet a társadalomnak mégis csak arra a — tudat küszöbét átlépő — felfogására épül fel, amelyre nem akart ugyan, de amely egyedül elfogadható. Más kérdés, hogy személyek és pszichómák rendszerének szembeállítására még így

* Moór: Bevezetés a jogfilozófiába. Budapest, 1923. 299. lap.

sem látszik szerencsésnek; ezek ugyanis nem ellentétek, hiszen a személyiség pszichológiai, a pszichóma pedig személyi jelenség. A szerző e két rendszerben tulajdonképpen az egyéni és a közösségi szempontokat akarja — nem egészen szerencsés kifejezéssel — szembeállítani egymással. A személyek rendszere alatt egyébként a társadalmi csoportot érti, amelyet az jellemez szerinte, hogy az egész mindinkább meghatározó tényezővé válik benne a részekkel szemben (a közös tudattartalom uniformizáló hatása). A pszichómák rendszere pedig objektivált tudattartalmakat tartalmaz, amelyek közül legfontosabbak a nemzet képzetei, ideái, hitei, törekvései és érzelmei, a nemzeti kultúra, erkölcs és szellem. Ezek belső összhangját, különösen pszichikai tényezők meglétét és hiányát, új elemek asszimilációját, az egész fejlődési irányának egységét egy alapszabvány biztosítja.

A normák transzcendenciája.

A jog felsőfogalmát képező rendszer vizsgálata tehát feltételezi Sperantia szerint az alapszabvány ismeretét — szemben az általunk használt felfogással, mely a norma vizsgálatát teszi függővé a rendszer ismeretétől. Sőt Sperantia szerint minden dinamizmus feltételezi a normát. „Egy ösvény semmi más, mondja (11), mint egy norma manifesztációja, amelyet a járókelők közlekedésükkel tiszteletben tartanak.“ Persze csak tudatos, szándékos dinamizmusról beszél. S minden normát imperatív jellegűnek tart.

A norma egyébként, amelyet nemcsak a rendszer, hanem minden cél, szándék, parancs, érték is feltételez fogalmilag, megelőzi az akciót, ehhez viszonyítva tehát transzcendens. Immanensék e viszonylatban azért nem tekinthető, mert a szabályozott cselekedetből a szabálynak legfeljebb csak állítása, de nem maga a szabály következik. Ezért, Sperantia szerint, minden szándékos cselekvés a transzcendenciához forduláson épül fel. Az is bizonyítja ezt, hogy a norma csak a hatás pillanatáig norma, ezen túl csupán visszaemlékezés vagy legfeljebb egy dinamikus, aktív erejétől megfosztott tudattartalom kielégítetlen törekvése, ami mint megbánás vagy lelkiismeretfurdalás jelentkezik.

Amikor a szerző ilyen határozottan normalitásról beszél, s a norma valóságos hatását külön is hangsúlyozza, észrevétlenül és akaratlanul átesúszott a norma fogalmáról a norma képzetére, s így a transzcendencia területéről az immanenciáéra. Ez természetes is, ha meggondoljuk, hogy ő az alapszabványának bizonyos tartalmat akart adni, ez pedig a transzcendencia területén, hova a tudomány mindenkori axiómáit, posztulátumait, hitét, egyáltalán az ismeret ismeretelőtti alapjait szokta helyezni, nem lenne található. A szerző

itt azt tette, amit néhány évezed transzcendens metafizikai irodalma: a megismerhetetlen dolog fogalmát az ismert kép-zettel, a tárgyi világot az alanyival cserélte fel. Ezt különben ő is érezni látszik, mikor hangsúlyozza, hogy tudatunkban a norma mindig mint valami idealitás lép fel, amelyet ő ép ezért ha nem is pszichikainak (hiszen a pszichológia foglamát, túlszúk értelemben, a tudat területére korlátozza), de pszichoidnak nevez. Ebben különböznek szerinte ezek az intuitív akarati normák az „a posteriori“ természeti törvényektől. Ez utóbbiak objektivitásának tagadása ugyanis szerinte a nagy természet létének tagadását jelentené, s az abszolút szolipsziz-mushoz vezetne.

Nagyon mélyre nyúlna, ha ezzel az állítással érdemileg akarnánk foglalkozni. Ezért csak egészen röviden utalunk arra, hogy a természettudományok új útjai nem egészen a szerző által feltételezett irányban haladnak. Míg valaha a szellemtudományok ekzaktságát is azzal mérték, mennyire képesek magukat természettudományi módszerrel kifejezni, addig ma már a természettudományok is a szellemtudományok érveihez nyúlnak. Valaha a gondolkozás objektív törvényeit kutatták, ma pedig úgy látjuk, hogy a tér, idő, okság stb. is pusztá gondolkozási forma, nem a külvilágnak, hanem a mi alanyiségünknek törvényszerűsége. A mai természet-tudomány megelégszik a determinizmus hipotézise helyett a valószínűség törvényével, s az ú. n. bizonytalansági elv (Planck-Heisenberg) a klasszikus tételek közé számít. Nem. A természeti és társadalmi törvényszerűségek nem állíthatók ma már egymással szembe, mint az objektív és szubjektív világ törvényei. Ahogy halad a tudomány, úgy hátrál a külvilág, s úgy lép mindinkább előtérbe az alanyiség fogalma.

A logikum a jogban.

Az objektív normák elvesztett paradicsomát Sperantia az ítélet, elmélkedés, indukcio és dedukcio logikai szabályai-ban véli újra feltalálhatónak, amelyek szerinte nem önkényes és szubjektív természetűek, nem az „én“-hez, a gondolkozás tartalmához tartoznak, hanem kívülről járulnak ezekhez. A normák objektív és transzcendens fennállásába vetett hit olyan mértékben él bennünk, — mondja (16—7) — mint az, amely a világ létezésére és logikánk érvényességére vonatkozik. S annak, hogy ő mindkettőt fennállani látja, folyórágánya a rendszerek objektív létének elismerése, hiszen ezek lényegét, mint láttuk, egy norma állandóságában találta fel, amely egy egész elemeinek a viszonyát rendez. Az pedig, hogy a jog deduktív rendszer, egyszerűen azt jelenti nála, hogy elemei racionális módon folynak egymásból. De ezek az elemek — mondja (18) — nem kognitív, hanem imperatív

állítások; nem megállapítanak, hanem parancsolnak (tehát értékelnek is); nem kategórikus és aktuális létre, hanem hipotétikus és eventuális cselekvőségre vonatkoznak.

A jog deduktív jellege nem szorul szerinte bizonyításra. A tagadóknak kell bizonyítaniok. Ezek közül különösen a történeti iskolát, a szociológiát s a hatalmi ellentéteket emeli ki. A történeti iskola ugyanis a szokás döntő szerepének kidomborításával az irracionális tényezőket helyezi előtérbe a racionálisokkal szemben, a nélkül, hogy utóbbiakat nélkülözhetné. A szociológia ugyancsak elhanyagolja szerinte a jog racionális alapját, de mindent pszicho-fizikai jelenségekre vezetvén vissza, nem számol az axiómák és posztulátumok nélkülözhetetlenségével. Ugyanezt a hibát követik el azok, akik a jogot a hatalom irracionális, önkényes tényezőjéből származtatják. Ezek a felfogások nem számoltak a jogszabályoknak — a nekik premisszául szolgáló általános elvekből történet — logikai levezettségével; azzal, hogy a jog szerkezetének logicitása lényeges jellemzője, s hogy az illogicitások vagy irracionális kitérések, amelyek tagadhatatlanul minden jogrendszerben feltalálhatók, csak esetleges tények.

Hogy ez a túlzó jogizmus mennyire nem számol viszont a jog igazi arcával, s hogy az irracionális elemek mennyire lényeges szerepet játszanak a jog életében a racionálisok mellett, arra még visszatérünk.

Jog és társadalom.

A jog a társadalmi normák rendszere. A társadalom, Sperantia szerint, normák nélkül nem is létezhet. Minden tudattartalom egy értékelési, hit-, cselekvési stb. normát képvisel. A normák bizonyos hierarchiájáról van itt szó: egyszerű normák, általánosabb normák, melyek az egyszerűeket vezetik, az általánosabb normákat vezető normák stb. Ez a hierarchia az egyiket a másikba skatulyázó normák által mind erősebben szervezett társadalmi csoportokban nyilvánul konkréte meg. A jogrend feltételezi bizonyos általános normák egységét és állandóságát, amely normák szerint egy határozott csoport kollektív élete lefolyik.

Ami a legérdekesebb, a szerző szerint a társadalmi norma eredete nem lehet szándékos és racionális, hanem csak ösztön-szerű. A társadalmi „normativitás normái“, tehát a jogi normák azonban még elsődleges embrionális megjelenésükben is racionálisak, hiszen a rendszerezés és szervezés logikai problémáival kapcsolatosak. Ha e racionális deduktivitásuk kizárólagos lenne, a geometriához hasonló policentrikus rendszert alkotnának. Ő is kénytelen azonban elismerni, hogy a jogrendnek vannak nem deduktív, logikailag heterogén elemei is, amelyek egyetlen pozitív jogrendszerből sem hiá-

nyoznak (23). Ilyenek a szokások és a megcsontosodott hagyományok, vagy fordítva: az új szellem hatása; ilyenek az akarat, önkényes eredetű részletek, melyek a norma tartalmát és alakját a konkrét esethez idomítják; a logikailag szintelen részletek (pl. érték-, korhatárok, stb.); a végszükségi helyzetek. Ez azonban annak folyománya szerinte, hogy a jog logikai integrációjának, a logikum társadalomba hatolásának a folyamata még nem fejeződött be teljesen; az ész szerepe még növekvőben van a történelemben. Minél irracionálisabbnak jelenik meg a jog, — mondja (28) — vagyis minél kevésbé fordul az észhez, annál inkább szüksége van arra, hogy saját tekintélyétől különböző eszközök, a kényszer útján érvényesüljön. És ekkor a jog ugyanolyan mértékben megszűnik jog lenni, és mássá alakul át. A jog jogként csak szisztematikus és deduktív jellegében él, s irracionális elemeinek sorsa a fokozatos kiküszöbölés.

A jog rendeltetése.

A jogot egyéb társadalmi normák (társadalmi morál, konvenció stb.) deduktív rendszerétől *rendeltetése* határolja el (*differentia specifica*). Teljes logikai meghatározásához tehát ez is hozzátartozik. Ez pedig mindig tudatos és szándékos, ami alól a természeti és pszichológiai okokból képzelhető ugyan kivétel (pl. egy tirannus parancsai), azonban ez csak teljesen átmeneti jelentőségű lehet. A szabály, hogy a jogi normát mindig megelőzi egy ítélet, amely a társadalmat befolyásolni, megváltoztatni, irányítani törekszik, s így a dedukció folyamatának pszichológiai motorján keresztül szociális szándékkal rendeltetéssel bír. Ez, a jogot más rendszerekkel szemben jellemző rendeltetés: a materiális értékekért való küzdelem racionalizálása. Az ugyanis, hogy ezek az értékek csak korlátoltan állanak rendelkezésre, örök fenyegetés a társadalmi békével szemben, s a természetünkben rejlő szocialitás csak az ezek megszerzése, szétosztása, megőrzése tárgyában alkotott normák segítségével biztosítható. Ez a jogrend alapja. A világ, amiben élünk, materiális valóságok világa. A társadalmi együttélés szükségessége azonban nem materiális, állati követelmény, nem pusztán nyájösztön. Az igazi szociális szükségletnek, ami a lehető szocialitás maximumának biztosítására irányul, pszichikai, morális, szellemi indítékei vannak. A jog tehát az okság rendjében materiális realitás, a célok rendjében viszont pusztán spirituális értelme van. A szocialitás maximumát egyébként a terjedelem, gyakoriság és bőség határozza meg. Természetesen nem valami abszolút maximumról, hanem egy meghatározott társadalmi csoporton belüli lehető maximumról lehet csak szó. A jog szabályai ugyanis nem az egész emberiséghez, hanem bizonyos

csoportokhoz szólnak. Előbbi terjedelemmel t. i. szerinte csak a használhatatlanságig eláltalánosított szabályok (természetjog) képzelhetők. E megállapításnál azonban nyilván figyelmen kívül hagyta a nemzetközi közjog s főleg a nemzetközi alkotmány jogszabályait. Ellenkező esetben ugyanis nem állíthatta volna fel általános tételül, hogy az egy jogi rendnek alávetett társadalmi csoport határai az államhatárokkal esnek össze, de azt sem, — ami különben előbbi tételével is ellentétes — hogy az ethnikai határokkal.

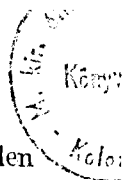
Jog és igazságosság.

A szocialitás biztosításának rendeltetését egyébként Sperantia jogmeghatározásának központi fogalmául jelöli meg (38). Hogy ez a megvalósítható igazságosság maximumának segítségével történjék, a logikai meghatározásnak már nem nélkülözhetetlen része, mivel a deduktív normáknak más olyan rendszere, aminek rendeltetése a jogéval azonos lenne (a lehető szocialitás maximumának biztosítása), de ezt nem az igazságosság útján törekednék elérni: nincs, s nem is lehet, mert magával a deduktivitással jönne ellentétbe. Ennek hangsúlyozását pusztán azért látta szükségesnek, hogy egy gyakori tévedést: a jognak a szankció vagy a kényszer útján jellemzését elhárítsa. Ha ugyanis figyelemmel vagyunk a tilos aktusok pszichológiai determináltságára, könnyen megfigyelhetjük szerinte, hogy ezek nem magát a jogot, hanem a szocialitást sértik, s a jogszabályokat egyszerűen kikerülik. A szankció tehát elsősorban a társadalmi életet védi, s csak másodsorban a jogot. Hasonlóan: a kényszer a jogszabálynak egy lázadó akaratra erőltetése. Ez az akarat azonban nem a jog, hanem a szocialitás ellensége. A szankció és kényszer elsősorban nem a jogot, hanem a társadalmat védi; garanciáik tehát — okaiknál és tárgyaiknál fogva — kívül vannak a jogon; de mint a jog tagadásainak a tagadásai: a jogból folynak, de nem jellemzői annak.

Az igazságosságnak egyébként különböző abszolút és relatív értelme van; a jogi ítéletet akkor mondjuk igazságosnak, ha a törvénnyel összhangban áll. Nehezebb kérdés a törvény igazságosságának megállapítása, amelyet szintén hasonlítanunk kell valamihez. De mi legyen ez? Itt ér el Sperantia jogelmélete egyik legdöntőbb pontjához, amelyben itt a metafizika területére nyúl át.

Jog és metafizika.

A metafizika jelentőségével a szerző különböző műveiben igen behatóan foglalkozik. Hogy jogi fogalommeghatározása végsőfokon idevezet, azon már csak azért sem csodálkozha-



tunk, mert szerinte a metafizikai posztulátumokat minden lehető gondolkozásban bennfoglalva találjuk.

Gondolkozásunk, — mondja* — amikor kérdéseket tesz fel, válaszol, értékkel: bizonyíthatatlan, de nélkülözhetetlen hitek vagy posztulátumok tömegére támaszkodik. Minden kérdés feltevése feltételezi bizonyos irányú tudatlanságunk tudatát, de azt a reményt is, hogy ez kiküszöbölhető. Minden kívánság feltételez bizonyos optimista diszpozíciót. Kérdés és válasz egyaránt feltételezi, hogy hiszünk egy igazság létében, sőt abban is, hogy ez megismerhető. Mi sem mutatja jobban, hogy állandóan a metafizika területére vagyunk kénytelenek visszanyúlni, mint az, hogy minél mélyebben kutatjuk egy dolog lényegét, annál általánosabb, misztikusabb fogalmakhoz érünk. Nem is szólva a „miért“ kérdésre adott feleletekről, amelyek vagy pusztá gondolati tényekhez (okság) vagy pusztá idealításokhoz (célok) vezetnek el. Más oldalról: a tapasztalatba vetett hit nélkülözhetetlen mind a pszichikai, mind a fizikai tényekre irányuló kíváncsisághoz. Minden tétel elfogadása érvényes ismereteket tételez fel, amelyek bizonyos tárgyra vonatkoznak; s előfeltételei lévén a gondolkozásnak, ez által nem dönthetők meg. Ezzel elértünk a világ és az én, a külső és a belső világ posztulátumához. Egyáltalán: az észbe, a logikába vetett hit már nem ismeret. S a jövőnek a mult formáiban elképzelése is pusztá, bár nélkülözhetetlen hit. Minden aktivitás, még az egyszerű cselekvés is hitet tételez fel. E posztulátumok szerinte minden tapasztalatot megelőző s ezért megtámadhatatlan szempontokat tartalmaznak. Pusztá hipotézisektől abban különböznek, hogy a tapasztalattal, aminek alapjai, szerves és nem esetleges kapcsolatban állanak. Egészükben egy gondolatrendszerünkben lennrejlő metafizika alapjait képezik. Tagadásuk végzettszerűleg önmagunkkal hozna ellentétbe.

A jog világában mégis talán két „a priori“ posztulátumot; axiómát lát leglényegesebbnek.** Egyik a jog logikai zártságának posztulátuma, vagyis az, hogy a jogrend mindig cselekvési normák harmónikus rendszerbe szervezett egészét tételezi fel; szellemünk természete azután a rend normái között minden logikai ellentmondás teljes hiányát követeli meg. A normák egy része az általános elvek szerepét játssza s bizonyos kváziaksziomatikus jelleggel bír; a többiek pedig ezekből vezethetők le több-kevesebb szillogisztika segítségével.

* Sperantia: La métaphysique implicite dans les postulats de toute pensée possible. Travaux du IX^e Congrès international de Philosophie (Congrès Descartes). VIII: Analyse réflexive et Transcendance. Paris, 1937. 80 s köv. l.

** Sperantia: Sur les fondements métaphisiques du droit positif. Ramuri, Craiova. 1931. 3 s köv. l.

A másik posztulátum a harmóniának, zártságának örök aspiráció-volta, vagyis fogalmi hézagai. Bár a legiszlatív rendszert az ész kizárólagos termékének szoktuk felfogni, mondja, a történelem és ethnográfia azt bizonyítja, hogy a jog nem mindig a legszigorúbb logika emanációja, hanem ellenkezőleg, főleg az ú. n. primitív társadalmakban, a jogszabályok forrásai közt számos misztikus, mágikus, érzelmi, ösztönös, irracionális természetű motiváció található. A tabuk, szimbólumok, vallási és babonás hitek befolyása a római jogtól máig mindenütt érezhető. S ez érthető,* hiszen minden jogrend olyan logikai következmények rendszerére, amelynek premisszái egy „Weltanschauung“ s egy „Wertanschauung“.

Etikum, logikum, pszichológikum.

És Sperantia a jog fogalmáról írt munkájában** is beszél bizonyos szellemi attitűdökről, hitekről, ideológiákról, vallási ideákról, amelyek minden társadalmi csoportban megtalálhatók, s a pszichómák rendszerébe sorozhatók. Minden jogalkotást, ami ezekbe ütközik, igazságtalannak bélyegez a közvélemény, míg az, ami megfelel ezeknek, igazságos. Ezért van ez szerinte, hogy a jog nem képviselheti az igazságosságnak, vagyis az elveihez való hűségnek abszolút maximumát, hanem csak a személyek és a pszichómák egy-egy rendszerében megvalósítható (relatív) igazságosság maximumát.

Mindez azonban nem változtat szerinte azon, hogy a jog, irracionális elemeinek fatális, s kikerülhetetlen fennforgása ellenére is, lényegileg deduktív és racionális rendszer, hiszen hierarchikus épülete logikai levezetésen alapul, ami az összefüggés és belső következetesség maximuma felé tart. Az, ami a jogi norma igazi erejét adja, semmi más, mint a logikai szükségesség jellege, amiben előtünk megjelenik. Függetlenül kiindulási elveinek belső érvényétől, igazságosnak és kötelezőnek tartjuk, mert egészen elfogadott normák szigorú következetességgel levezetett következményének mutatkozik. Nincs az a szankció, vagy kényszer, ami a belső meggyőződésnek ezt az erejét pótolhatná.

Ebben az értelemben — mondja (52) — a jog a logikum objektívációja a szociológikumban. Annyi fegyelem van a társadalomban, amennyi logika szellemünkben. A filozófiai irracionalizmus szoros rokonságban van a jogi és társadalmi nihilizmussal.

Ez a szociológiai pánlogizmus Sperantia Jenő elméletének legerőteljesebb, de legtámadhatóbb oldala is. Igen tiszt-

* Sperantia: Fondements, 11—2. lan.

** Sperantia: Une définition, 45. s köv. 1.

teletreméltó képesség kell hozzá, hogy valaki olyan vaskövetkezetességgel tudjon keresztülvezetni egy rendszert a kutatás széles területkörén, mint ő tette. Egyik legérdekesebb következménye elméletének, hogy a hatalmi elméletek és a jog logikai zártsága közötti ellentétre rámutat, a hatalom a-logikus, irracionális természetének hangoztatásával. Ezzel onnan mér csapást ezekre kölcsönösen, ahonnan legkevésbé várták: a hatalmi elméletekre a logikum, a logikumra a hatalom területéről.

De mint említettük, a logikum nemcsak legtámadóbb, hanem legtámadhatóbb oldala is. A jogot tisztán normák logikai deduktív rendszerének fogja fel, holott nyilván látja, hogy ennek szerkezete telve van pszichikai (mint ő mondja: pszichoid), transzcendens, metafizikai, irracionális, egyszóval nem dedukálható, a-logikus elemekkel. Ezt csak úgy teheti meg, hogy ezeket jelentéktelennek és átmenetinek tünteti fel a jog lényegét alkotó és fokozatosan az előbbieket is kiszorító logikai, deduktív elemekkel szemben.

Ebben azonban alaposan téved. A jog irracionális elemei, melyeket a logikum szempontjából, nem egészen szerencsés kifejezéssel, joghézagnak is szoktak nevezni, annyira a jog lényegéhez tartoznak, hogy onnan soha sem lesznek kiküszöbölhetők. Ezek ugyanis az általános és a különös, tehát a jogtétel és a jogeset között szükségképen mindig meglevő logikai úr folyományai.* Sperantia ezt bizonyára azért nézte el, mert ő, mint láttuk, a logikai levezetésnél sosem a konkrét jogesetnek az absztrakt szabályból történő levezetésére, hanem vagy a különös szabálynak az általánosból, vagy a jogszabálynak a Welt- és Wertanschauung premisszáiból történő levezetésére gondolt. Így azután — állandóan az értéklevezetések láncolatán belül maradva — nem csoda, hogy egyáltalán nem jutott el addig a pontig, ahol a levezetés legerősebb törést szenved: az általános szabályról az egyedi esetre történő átmenés pontjáig. Már pedig az igazi jogi probléma épp itt van. S ha ő a logika egéből ide is leereszkedett volna, láthatta volna, hogy a jogásznak mennyire inkább pszichológiai, mint formális logikai kérdésekkel van dolga. Ez esetben bizonyára kevesebb oka lett volna arra, hogy lépten-nyomon a transzcendencia területére meneküljön át, s talán nagyobb figyelmet szentelt volna a jog objektív tényezői mellett annak szubjektív meghatározóira.

SZABÓ JÓZSEF.

* Horváth: A jogelmélet vázlata. Szeged. 1937. 242. lap.

Adalékok a magyar filozófia történetéhez.

Pósházi János Introductorium Philosophicum-a.

Folyóiratunk mult számában rövid emlékeztető fordult Pósházi János XVII. századbeli filozófus-tanár élete és munkássága felé. Alábbi sorainknak az a célja, hogy e munkásság első nagyobb termékét, Pósházi metafizikájának bevezetését ismer-tessék, szem előtt tartván azt aényt, hogy filozófusunk élet-művének érdemes ismertetői és bírálói¹ több szempont kereszt-tüzében sok szint fedeztek föl e filozófus-arcon, melynek látásán az a kép, amit róla magunknak alkothatunk, még nem elég vilá-gos és tiszta. Nines szándékunkban Pósházi filozófiai munkássá-gának túlzott fontosságot tulajdonítani; kortársai között számos jelentősebb személyiség akad, akinek működése a magyar filozó-fiai irodalom terén szellemi kapcsolatainak frissesége és a nyugat-európai gondolkodás haladásával való lépéstartása miatt több érdeklődésre tarthat számot. Mégis szükségesnek látszik Pósházi életművének tüzetesebb vizsgálata, mert kétségtelen az a tény, hogy ő, mint filozófus és tanár, méltó képviselője annak az alkotó szellemi életet élő embertípusnak, melyet a magyar reformáció szellemisége termelt ki s amely a maga életmezőjét a szellem síkján úgy alakította, hogy abban művein keresztül nemcsak figyelemreméltó személyiség, hanem a kor szellemi, filozófiai mozgalmainak változatos képe tükröződik. A kor sokszínű bélyeg-zőjének nyoma látszik Pósházi filozófiáján s általa a XVII. századbeli magyar gondolkodás állapotát s kapcsolatait szemlél-hetjük; belemerülhetünk annak vizsgálatába, hogy milyen prob-lémákat vetett föl a XVII. század magyar tudósa, hogyan gon-dolkozott és mely forrásokból merítette tudásának és művének anyagát? Miben látta munkásságának, a filozófiának lényegét és célját?

Pósházi Introductorium Philosophicum-a voltaképpen nem önálló mű, hanem *Ars Catholica*, vulgo *Metaphysica* címen ki-adott munkájának nagyobb terjedelmű bevezetése, mely 1662-ben jelent meg Sárospatakon. Úgy tartalma, mint méretezése azonban többé teszi egyszerű előszónál vagy ajánlásnál. Hogy szerzője is többnek szánta, nyilvánvalóvá válik az olvasóhoz címzett három-lapos ajánlásból, melyben megvilágítja azokat az okokat, melyek megírására készítették. Ezek között első helyen áll az az aggodal-m, melyet ő a metafizika tévesztésén vagy ürességbe, homá-

¹ Erdélyi János, Kvacsala János, Turóczy-Trostler József.

lyosságba szakadásán érez. Már itt fölmerül előttünk a *filozófus*. Pósházi lelki alkatának egyik jellemző vonása: *kritikai szemlélete és kiállása* elődei és kora szellemi irányzataival szemben, bizonyos bíráló és válogató készség, mely egész életművében érvényre jut s amely arra készítette filozófiájának ismertetőit, hogy hol eklektikusnak, hol pedig különböző filozófiai tanok epigonjának nézzék. Szemügyre veendő tehát, hogy milyen szempontból kritizál és válogat. A metafizika ellaposodását vagy ködös útakra tévedését nyíltan a skolasztika, különösen Duns Scotus követőinek hibájául rója föl. Az ifjúság szellemi fejlődésének jövőjén aggódó professzor mély hivatástudatával és a vérbeli filozófus meglátásával veti föl a problémát és a tudományok királynőjének védelmére kél, de az olvasó szabad ítéletére bizza annak eldöntését, hogy vajjon a metafizika megérdemli-e azt a fényes birodalmat, amit az emberi szellem számára kijelölt s amit a hozzá-nem-értők és a filozófálásban hivatalt látók avatatlansága miatt már-már elvesztett. Kárhoztatja a skolasztika csűrőcsavaró módszerét, mely nemcsak szemethunyini kényszerít az igazság fölött, hanem gyakran elveszti, belefulladásztja azt a bizonytalan kifejezések és meghatározás-halmazok zavaros és üres tömkelegébe. Pósházi aggodalmait nem csodálkozunk, ha széttekintünk kora és adott helyzete körülményei között: eszünkbe jut, hogy Tolnai Dali János, az angol természetfilozófia szelleméből kóstolót vett tanár, filozófusunk elődje a sárospataki bölcséleti katedrán, egyesek szerint a metafizika létjogosultságát is *magadta*. Vagy arra gondolunk, hogy Pierre de la Ramée, akinek magyarországi, kellőképpen meg nem világított hatása Pósházi idejében már túljutott a csúsponton, a metafizika helyébe a logikát, az „eszköz-tudományt” avatta s támadta Aristotelest, de nem vette észre, hogy a Stagirita bölcséletében voltaképpen a legszorosabban összeolvad a metafizika és a logika. Addig azonban egyik sem jutott el, hogy a filozófiai vizsgálódás tárgyául a megismert létet nevezze meg, hogy az ismeret fontosságát hangsúlyozza. Pósházi visszahatása is a régi ösvényt tapossa: „*Formale objectum logicae, non est omne ens et non ens, ut Ramei volunt*”, mondja egyik dolgozatában² s az ismeret kérdésében ontológiai álláspontra helyezkedik: „... *res non dependet a nostra cognitione: sed potius cognitio nostra dependet a re, tum demum enim cognitio nostra de rebus est vera, si fit conformis rei.*” — Hogy Pósházi álláspontja, t. i. az ontológiai, kizárólagos és következetes volt, az természetes. Nem is kívánhatunk mást tőle. Itt volt akkor még a nyugateurópai gondolkodás is az ismeretelmélet jogutódlási kérdésében! Több, mint száz év telik el addig, míg Kant kritikai korszakába lépik.

Pósházi álláspontját nem is ebből a szempontból nézve kell megítélni. Az ő kiállásában az a figyelemreméltó, hogy filozófikus magatartással szállott síkra a filozófia védelmében olyan időpontban, amikor a bölcsélet még nem volt teljesen a maga

² Disp. philos. inauguralis, de legibus, igne culinari ac supposito. Utrecht, 1655. Corollaria ex Logica. 21 l.

³ U. o. Corollaria ex Metaphysica. 25 l.

úra, még mindig ancillált a teológiának. Hiszen nem sokkal Pósházi fellépte előtt avatták hivatalosan tantárggyá a filozófiát Sárospatakon! Hogy aztán ő is engedményeket tesz a teológia javára, az megint más szempontból magyarázható. Általa a hivatástudatos filozófus és pedagógus mond ítéletet a skolasztikának avult filozófiája és korának vélt túlkapásai fölött. Alapjában véve tehát filozófusunk konzervatív jelenség, Aristoteles bölcséletére épít, de kritikai álláspontja nyomán arra az ösvényre lépik, melyet a XVII. század szellemi megújódása jelöl.

Mielőtt áttérnénk bevezetésének tartalmi ismertetésére, meg kell jegyeznünk, hogy ez a mű a maga nemében egyike az elsőnek a magyar filozófiai irodalom terén. Jeszenszky János, Thornai Pastoris Ferenc⁵ és Apáczai Cseri János⁶ ilyenszerű munkáiról van még tudásunk Pósházi előtt. Pósházit munkája megírására ugyanaz az igyekezet készítette, mint Apáczait: filozófiai műveltséget „csepegtetni“ a magyar ifjúság lelkébe. Műve tehát tanítványai használatára írt tankönyv, bevezető egész filozófiájába.

Attérve mármost a munka tartalmi ismertetésére, annak hat fejezete közül az első a filozófia meghatározását, tárgyát, illetve lényegét igyekszik megvilágítani; a második a filozófia elveiről szól, a harmadik a filozófiálás szabályairól, a negyedik a filozófia területéről, az ötödik hasznáról és végül a hatodik a filozófiai tudományok felosztásáról tájékoztat.

1. *De Definitione Philosophiae.* Pósházi szerint a filozófia a természetes ész által megismerhető összes dolgoknak tudományos bírása, mely készség az értelem és akarat tökéletesbítésére szolgál. Természetét mindennél jobban magyarázza görög eredetű neve: a bölcsesség szeretete, az öntudatos, de szerény Pythagoras elnevezése, aki a bölcs jelzöt egyedül Istennek tulajdonította — mondja Aquinói Szent Tamással filozófusunk. (Lectio III.) A filozófia nem velünk született adottság, mint a nyelv, hanem tanulás és iparkodás által szerezhető kincs, isteni gyógyszer az erendő hűn által félrevezetett emberi értelem és akarat számára, amennyiben helyes útra tereli az értelmet az igaz és téves fogalmának kihámozásával az érzékek, a tapasztalás, a megfigyelés és az indukció fénye segítségével. De helyes útra tereli az akaratot is, amennyiben különbséget tesz jó és rossz között és megtanít jól és boldogul élni a magán, gazdasági és közéletben. (Ethica, Oeconomia, Politica.)

A filozófia javító és megigazító tulajdonsága azonban nem terjed odáig, hogy általa az örök üdvösségben és a legfőbb jóban részesülhessünk — tanítja a *teológus* Pósházi — hiábavaló Aristoteles tanítványainak és a patrisztika nagyjainak minden arra irányuló igyekezete, hogy bebizonyítsák Isten megismerésének lehetőségét *pusztán* a filozófia eszközeivel. A filozófia és a természetes ész bebizonyíthatja Isten létét vagy képes Isten tulajdonságainak szemléletére, de arról, hogy mi Isten lényege, mint

⁴ 1. Zoroaster. Nova, brevis, veraque de Universa Philosophia. 1593.

2. De divina humanaque Philosophia. 1591.

⁵ Theses Physicae de subjecto Philosophiae Naturalis. Marburg, 1618.

⁶ Philosophia Naturalis. Kézirat a kolozsvári ref. koll. könyvtárában. Ennek első könyve filozófiai bevezetés.

egy istenség és teljes Szentháromság, még csak nem is álmodik. Az örök üdvösséget nem éri el tehát sem Aristoteles, sem a többi pogány bölcselet, mert a keresztyén istenfogalom szemléletétől távol álltak. A legfőbb jó ismeretére pedig nem juthatunk el az ethika által, mert gonoszul tévelyegtek ennek kérdésében a filozófusok, amikor hol ebben, hol abban látták a legfőbb jó (eüdaímonia) lényegét. (Intr. 6, 7. l.) E kérdésben János apostol szavaival a Szentíráshoz utasít bennünket Pósházi, mint egyetlen, biztos és örök forráshoz.

A filozófia és az emberi ész nem válhatik a hitnek kútféjévé — tanítja tovább filozófusunk, éles kritikát gyakorolva az unitarizmus racionalista teológiája és filozófiája fölött. A hitvédő és vitázó *teológus* arca merül föl előttünk, egyéniségének fontos alkotó vonása, filozófiájának kerékkötője, amint döbbenve tapasztalja a racionalizmus egyre több tért hódítását a protestáns teológiában és filozófiában egyaránt.

A filozófia, mint tudományos készség (*habitus*), bizonyítás által nyeri hitelét: „scire enim est rem per causam cognoscere“, mondja Aristotelessel. (Intr. 10. l.) Ebből következik, hogy a filozófia nem járhat a teológia útján, mert az nem bizonyításra, hanem a kijelentés dogmájára épít. A kijelentés, mint később látni fogjuk, filozófiai elv ugyan, de nem önmagában. A dogma és tekintély tisztelete nem olyan kizárólagos Pósházinál, mint ahogyan azt bírálói megjegyezték. Filozófusunk kettős arca ezen a ponton mind jobban és jobban kidomborodik: a *filozófus* és a *teológus* Pósházi tusázik egymással, hol egyik, hol másik javára téve engedményeket.

A közvélemény szavának nincs köze a filozófiához, mert az ingadozó és bizonytalan, míg a bölcselet biztos tudás. A hit nem mesterséges argumentumokon épül, míg a filozófia művelőinek kiokoskodott érveire támaszkodik. A kételkedés Pósházi szerint egyenlő a semmivel (Intr. 11. l.); nem módszer és nem tudományos gondolkodás.

A filozófia nem egyszerű, hanem összetett készség; több egyszerű készség egybeszővődéséből származik. Egészéhez hozzájárul az értelem (*intelligentia*), mint a principiumok hordozója; a tudás (*sciencia*), mint az alapelvekből levezetett szabályok és eredmények rendszere; a bölcselet (*sapientia*), mely nem egyéb, mint a különböző készségek összhangolója, mely mindent az igazságtól tesz függővé; a filozófáláshoz szükséges a belátás (*prudentia*) is, mely a tudományágak lelkének, a módszernek és rendnek tiszteltbentartására kötelez és végül a gyakorlat (*ars*), ami az életben igazít el. Mindeme készségek sohasem egyenként, hanem együttvéve alkotják a filozófiát. Pósházi tehát hangoztatja a módszer szükségességét és a filozófiai diszciplinák összhangját, ami kétségtelenül arra mutat, hogy filozófiai munkásságában rendszerességre törekedett.

2. *De Principio Philosophandi*. Az első alapelv meghatározásában, mint általában szinte minden alaptételében, Pósházi Aristotelesből indul ki, mondván, hogy alapelv az, amiből valami lesz, vagy megismerhető. (Arist. Metaph. V. l.) Szemügyre veendő tehát a *lét* vagy *megismerés* elve. A lét elve (*princ. essendi*) belsőleg

az anyag és forma által határozza meg valamely dolog lényegét, külsőleg pedig az okozó, kezdő vagy szerző és végok által (efficiens et finis). A megismerés elve az, amely által valamely dolog lényege megismerhető (princ. cognoscendi). Mindeme principiumok axiómák, önmaguknak okai és mindenki által azonnal megérthetők, bizonyosságukat mindenki szükségképen belátja. Prima principia-nak is nevezik őket. Vannak spekulatív és gyakorlati axiómák, pl. az ellentmondás elve, illetve az erkölcsre vonatkozó elvek. Számra nézve kevés principium van, de ami van, az erős és nélkülözhetetlen, szükségképeni. Az alapelvek közérthetők, tiszták és biztosak, hitelüket saját maguk által nyerik, nem támaszkodnak egyéb elvekre, mint a hipotézisek és posztulátumok. Szükséges, hogy a principiumok megegyezők (adequat) legyenek, hogy minden, a tudományban előforduló szabály és eredmény azokra visszavezethető legyen. Egyetemességük tehát nyilvánvaló. Ebből következik, hogy sem a természetes ész önmagában, sem az érzékek tanúsága, sem a Szentírás, sem Aristoteles könyvei, sem Cartesius Cogito-ja nem egyetemes filozófiai alapelv, mert egyenként nem tartalmazzák a teljes igazságot, amiből mindent levezetni lehetne, hanem csupán részeit hordozzák. A továbbiakban Pósházi részletesen kidolgozza ezirányú ellenvetéseit. A természetes ész önmagában nem filozófiai alapelv, mert az ember természetével együttjár a tévedés; Platon, Aristoteles, Cartesius csak részesei, de nem egyedüli letéteményesei az igazságnak. Az érzékek is gyakran tévednek, de nem szabad minden hitelüket megvonni, amint azt a skeptikusok tették, hiszen a Szentírás is gyakran utasít az érzékek tanúbizonyságához! A Szentírás önmagában nem lehet filozófiai principium, mert főcélja nem a filozófálás s mivel sok olyan dolog van, amiről a Szentírás nem nyilatkozik. Pusztán Aristoteles írásaira sem támaszkodhatunk, mivel azok nem egyebek emberi tanúbizonyságoknál; nem lehet az, hogy Aristotelesel együtt álljon vagy dőljön az egész filozófia. Keserűen fakad ki Pósházi a Stagirita mértéktelen imádata és tekintélye ellen, amely annyira elhomályosította a reformáció előtti bölcselet látását, hogy valósággal istenítették a pogány filozófust. Epés kritikában részesíti Burgersdics reformált bölcsest is, Aristoteles egyik leghívebb bámulóját. A filozófia principiuma, mondja bölcseletünk, tiszta, világos és igaz, Aristoteles filozófiája azonban nem mindig igaz, sok helyén érthetetlen (lásd Hermolaus Barbarust, aki az entelecheia értelmének kihámozására a sátánt hívta segítségül), észszerűtlen és ellentmondó. Ugyancsak lendületes páthosszal kél ki Descartes ellen is, azt vetvén szemére, hogy sarkitétele nélkülözi az egyetemességet, a tisztaságot és az érthetőséget, amihez hozzájárul még az a hiba is, hogy más tételtől nyeri érvényét. Így megelőzi az az elv, hogy a nemlétezőnek nincsenek tulajdonságai, vagy az, hogy az ok megelőzi az okozatot. Kételkedni pedig abban, hogy léteünk, igen profán és skeptikus gondolat, ami nem méltó eszes emberhez, aki komolyan akar filozófálni. — Ezekután tömören összefoglalja saját véleményét a filozófia elveiről: mindaz, ami megegyezik az érzékek, a tapasztalat, a megfigyelés és az indukció által támogatott természetes ésszel és a Szentírással, az igaz és

tárgya a filozófiai elmélkedésnek. Minden emberi megismerésnek tehát három forrása van: az *érzékek*, a *természetes ész* és az *isteni és emberi tanúbizonyság*, itt is első helyen a Szentírás.

A filozófia elveiről vallott felfogásában Pósházi határozottan Comenius tanítványa: Aristotelesből indul, de tanát továbbfejleszti a keresztyén felfogás javára. Comenius talán kissé többet bíz az érzékekre, Pósházinál a Szentírás tanúbizonysága erős dogma. Később látni fogjuk, hogy nem csak ebben áll Comenius hatása alatt.

3. *De Regulis Philosophandi.* Az értelem által kihámozott alapelvekből származnak azok a szabályok és eredmények, melyek a tudomány, a diszciplínák anyagát alkotják. Ezeknek elengedhetetlen tulajdonsága a *megcáfolhatatlanság*: hitelüket alapelveik bizonyossága adja. Amennyiben helyes tehát az érzékelés, helyesen ítél a természetes ész és a Szentírás és mások hiteles tanúbizonysága nem mond ellent, annyiban létező és megismerhető az illető dolog. Hibás tehát a peripatetikusoknak az a tanítása, hogy a nap nem meleg, vagy Copernicus tana, hogy a föld mozog és a nap nyugszik, mert mindkettő ellenkezik minden filozófiai alapelvvel. — Szükségképpen *egyetemes* érvényű és *egyenmű* kell, hogy legyen minden szabály és eredmény, hogy ami igaz az egyik tudományban, az igaz legyen a másokban is, viszont semmi olyan ne kerüljön a filozófiába, ami nem filozófiai, a teológiába, ami nem teológiai vagy a fizikába, ami nem tiszta fizikai jelleggel bír. A tudományágaknak tehát nincs mit keresniök egymás határán belül, de bizonyos megfontolások folytán egymásra vannak utalva. Így közösek egyetemes alapelveik, közös céljuk van, mert mindnyájan az értelem, akarat és érzés tökéletesbbitésére törekszenek, valamint kifejlésükben egymás eredményeit tekintetbe veszik. Nem keveredhetnek azonban a filozófiai tudományok formai szempontból, sem tárgyukat, sem pedig sajátos, részleges céljukat tekintve.

A *módszer* tárgyában Pósházi főleg alaki kérdéseket tárgyal. Szerinte a módszer nem egyéb, mint bizonyos rend- és mértéktartás a tudományágak anyagának tárgyalásánál, amely az emberi ész helyes belátásától (*prudentia*) veszi eredetét. Az értelemben tehát benne van a módszer iránti törekvés, a rend fellelésének képessége. Ez a rend Pósházinál külső formát ad; jelenti azt a keretet, amiben arányosan helyezkednek el a tudományágak; nincs szó organikus rendszerről, melyben egy központi eszme szervez szabályosan tagolt egységet. Mindenesetre dicsőretreméltó és az újdonság színét magán viselő törekvése filozófusunknak, hogy a bölceleti mű formájára olyan nagy súlyt helyez; ezt nem tanulhatta Aristotelestől, hiszen köztudomású, hogy a Stagirita tárgyalási módja meglehetősen rendszertelen, visszavisszatérő és szaggatott, szapora példákkal megtűzködve minden vonatkozásban, ami írásainak akadémiai előadás-voltát bizonyítja. Pósházi tehát int a *bőbeszédűségtől* (*perissologia*), amit sok modern filozófusnak is meg kellene szívlelnie; kárhoztatja a *tautológiát*, ami összetéveszti az általánost a részlegessel, a *brachylogiát*, ami viszont szükséztávúságra és érthetlenségre vezet; az

aoristiát, azaz az olyan módszert, amely által a tárgyalásnak se vége, se hossza; elkerülendő az *asymmetria* is, ami a kapcsolatok elvesztésével fenyeget és a *historesis*, ami a tárgyalási rendet felforgatja. Kétségtelenül Descartes be nem vallott, sőt tagadott hatását kell sejtenuünk abban, hogy Pósházi ilyen nagy gondot fordított az előadási módra.

A fejezet további részében Pósházi ismeretelméletét fejti ki.

Az ismerés nem az értelemtől függ, hanem magától a megismerendő tárgytól, melynek önmagában és tőlünk függetlenül léteznie kell. Erről a tárgyról az értelem az érzékek közvetítésével tudomást szerez és képet (idea) alkot róla. Ha ez a belső kép megegyezik a külső tárggyal, akkor az ismeret igaz; az igazság vonása tehát a dolog és az értelem megegyezésében rejlik. Két képről vagy példányról (idea seu exemplar) van szó: egyik a prototypus, az eredeti kép, tőlünk független valóság, a másik az ectypus, az értelembe áthelyezett kép, ami az értelem alkotása. Az ismeret végeredményben tehát képalkotás, melynek folyamatát igen szépen lehet szemlélni a műalkotás létrejöttében — mondja Pósházi. Minden művészi megnyilvánulás csak akkor igazi műalkotás, ha a mintául vett tárgyat a lehető legtökéletesebben utánozza. A művészet lényege tehát az utánzás. A világ Isten teremtménye, amelyben vannak nemes és kevésbé nemes dolgok, ami attól függ, hogy mi áll közelebb Isten lényegéhez, minden dolgok eszményéhez. A művész akkor felel meg igazán hivatásának, ha minél pontosabban és hívebben adja vissza a mintázott tárgyat, Isten teremtményeit, mert a szabad művészeteknek is alapelve az, hogy „ne fiat aberratio a vero“. (Intr. 50 l.) — Pósházi művészeti elveit Comenius közvetítésével szerezte,⁷ de mintául állhatott előtte a korabeli holland és német festészet és szobrászat, melynek ábrázolása a lehető legapróbb részletekig élethű és pontos igyekezett lenni.

Filozófusunk ismeretelmélete merőben ontológikus: való léte tulajdonít a külvilágnak, amelynek megismerését az érzékek közvetítésével az emberi értelem hajtja végre. Felfogásának eredetéhez nem fér kétség: Aristotelestől örökölt kritikai realizmus, melynek kidolgozásában ismét Comenius tétéleit használta föl.

4. *De Territorio Philosophandi*. A filozófia területéről értekezve, Pósházit ismét az az igyekezet vezeti, hogy megvédelmezze a metafizikát egyrészt, s másrészt, hogy biztosítsa az ethika helyét a filozófiai tudományok között. E célból hosszas polémiába bocsátkozik, melynek tárgya Amesius metafizika- és ethika-ellenes iratainak és *Medulla Theologica*-jának cáfolgatása. Általában egész filozófiai bevezetését áthatja az a törekvés, hogy valamiképen egyezsége juttassa a filozófiát és a teológiát, Amesius szerint minden, az életre vonatkozó dolog sokkal tökéletesebben megvan a teológiában, mint az ethikában, a politikában, vagy a jogtudományban, ezért ezek szükségtelenek. Pósházi meghajol Amesius tekintélye előtt, de mindenki számára fönn tartja e kérdésben a szabad véleménynyilvánítást. Saját ellenvetésében abból indul ki, hogy minden, ami a természetes ész megismerési körébe esik, a

⁷ Nagy Oktalástan. Ford. Dezső Lajos. Sárospatak, 1896. XXI. fejezet. 153—161 l.

filozófia tárgya. Isten megismerhető a természetes ész által, tehát szükségképen tárgyalandó a filozófiában. Szillogizmusának bizonyítását meg is magyarázza: Isten megismerése a természetes ész által három módon történhetik: először az okság elve alapján, amennyiben az okozatokon felfelé haladva elérünk az első okig, másodsor a tökéletesség elve alapján, mely szerint mindent, ami a dolgokban tökéletesnek mondható, az első oknak tulajdonítunk; harmadszor pedig az ellentmondás elve alapján, ami kizárja Isten lényegéből a tökéletlenséget.

Azzal a felfogással szemben, hogy a tudományok között reális szempontból, azaz materiájukat nézve nincs különbség, mert mindnyájának a lét és a létező a tárgya, Pósházi ellenetése az, hogy formális szempontból kell különbséget tenni közöttük, amennyiben minden tudomány más és más szempontból nézi tárgyát, a létezőt. A teológia természetfölöttinek látja a létet, a filozófia természetinek stb.

Ugyanígyen meggondolásból választja el Pósházi a teológiától az etikát is.

5. *De Usu Philosophandi.* Böceselők filozófiai bevezetőjének e fejezete készítette Erdélyi Jánost arra, hogy Pósházit teljesen skolasztikusnak ítélje. Valóban, a philosophia practica elnevezés akkor üti fel fejét, amikor a „tudomány méltóságának feledése“ a szellem méltóságának aláhanyatlását követi. Pósházinál a filozófia a teológiára nézve hasznos ugyan, de ez a beállítás nem egyéb, mint bizonyítása annak a ténynek, hogy a teológia mellett a filozófia is jól megfér, hogy nincs köztük ellenkezés. A filozófia nem anyagi, de szellemi haszonra vezet, ha szabad ezt a kifejezést használni, az emberi szellem teljes kifejlésére segít, melynek legteljesebb értéke a vallás, a hit. Hogy ezáltal a teológiának is hasznára van, az természetes. Ha fellebbentjük azt a „skolasztikus palástot“, Pósházinak e helyen kissé nehézkes és szegényes kifejezőmódját, ami Erdélyit Hrabanus Maurusra emlékezteti, aki minden tudományt a teológia szolgálatába állított, szemünkbe tűnik, hogy filozófusunk igyekezete egyáltalán nem arra irányul, hogy a fuldai kolostor böcsének példájára a filozófia öncélúságát tagadja, hanem igen is arra, hogy önálló létét és érvényét kimutassa. Kritikát gyakorol azért épen a skolasztikusok filozófiája fölött, mondván, hogy azok visszaéltek az emberi ész megismerő erejével és határával akkor, amikor a filozófia érveit teológiai misztériumok magyarázatára használták. Nem szabad tehát összeszerelni a filozófiát a teológiával, amint azt a skolasztika böcselői tették, akik Pál apostol leveleinek törzsébe beleoltották Aristoteles böcselőitnek hajtásait.

6. *De Distributione Philosophiae.* A tudományágak rendszerezésében Pósházi némi önállóságra törekszik. Elveti a platonikus trichotomiát; nincs megelégedve a peripatetikusok dichotomiájával sem, mivel azok különválasztották a matematikát a fizikától. Szerinte a matematika a fizikának altudománya, mert a természeti dolgok mennyiségével foglalkozik, tehát a szám mindig valamely dologra vonatkozik. Megfigyelhetjük, hogy Pósházi elvben ellensége a filozófiai dogmának, ha az csupán emberi tanubizonyoságtól nyeri hitelét, de kivételben mégis ragaszkodik elődeihez.

különösen Aristoteleshez. A tudományrendszer kérdésében azonban sokkal szabadabb elvű, mert ahány filozófus van, szinte annyi féle képen osztályozzák a tudományokat. Aristoteles sem adott határozott tudományrendszert. Pósházi tehát két csoportot állapít meg: van egy általános tudomány, a metafizika; a többi részleges, speciális. A metafizika általában a létről tájékoztat anélkül, hogy részletekbe hatolna. Ezt elvégzik a részleges tudományok: a természetfölötti tudomány, a pneumatologia, amely az anyagtalán létről, a lélekről tárgyal; a természeti tudomány, azaz a fizika összes ágaival (matematika, orvostudomány, anatómia, mechanika stb.), melynek tárgya az anyagi lét; az erkölcsi tudományok, azaz az ethika, oekonomia, politika és jogtudomány s végül az eszközi tudományok, vagy művészetek, mint a nyelvtan, a poétika, retorika, dialektika stb.

Pósházi Pneumatológiájának előszavában olvassuk, hogy filozófusunknak szándékában volt egész tudományrendszerét kidolgozni, azaz rendre közre adni mindama tudományágak anyagát, melyeket ő filozófiaiaknak nevez. Szándéka azonban csak részben ment teljesedésbe: metafizikáján és pneumatológiáján kívül csak természetfilozófiáját írta meg. Látjuk, hogy Pósházi egybefoglalta a szellemtudományokat a természetiekkal és a művészetekkel: kora enciklopédikus törekvéseit követi s részt vállal abból a munkából, amit Comenius pansophiája kijelölt. Két gondolatvilág ütközőpontjában élt és működött: enciklopédiák megjelenése mindig nagy átalakulások jelzője s a módszer kérdése is akkor kerül előtérbe, amikor a gondolkodás fejlődése megköveteli a számadást. Pósházi lelki alkatának összetevői híven érzékeltetik a kor forrongó eszmevilágát: *a protestáns teológus ortodoxiája küzd a haladó szellemű filozófus kritizáló és válogató hajlamával; jól látja, hogy más irányt vesz a gondolkodás fejlődése, új utakat keres, de nem mer végleg szakítani a hagyománnyal és dogmával.* Ellenkező erők küzdelmében szilárd támaszpontokat igyekszik nyerni s azért fordul a készségek, adott alapelvek felé s nézi bizalmatlanul az új tanok apostolait. Széleskörű filozófiatörténeti tudása segíti abban, hogy kikeresse támadó és védekező fegyvereit; belgye a filozófia igazsága. Egymás ellen érveltetí Platont és Aristotelest, a peripatetikusokat és az egyházatyákat; elfordul a skolasztikától, megveti Duns Scotust és követőit, a stoikus és epicureus filozófia morálját a Szentírás keresztyén erkölcsiségével igyekszik leküzdeni; az érzelem eszközeivel küzd Descartes ellen, akinek kérlelhetetlen ellensége. Válogat Suarez, Keckermann, Ramus, Vives tételei között, szívesen használja Amesius, Maresius és Voetius műveit, de sohasem szegődik szolgálai utánzójává egyiknek sem. Hatalmas anyagát okosan osztályozza; nagy gondot fordít a formára, bár az nála inkább külsőséget, morfé-t, mint belső formát, eidos-t jelent. Filozófiájában kevés az eredetiség, de a régi tartalmat meglehetősen egyéni és szabatos formába önti, stilusos érzékkel alakítja, Latinsága élvezetes és kifejezései sokszor szépek. Introductoriuma mindenesetre érdekes és szemléltető terméke kora magyar filozófiai irodalmának.

A m. kir. Ferencz József Tud. Egyetem Philosophiai Intézetéből.

MAKKAI ERNŐ.

ELVEK — KÖNYVEK — FOLYÓIRATOK

Fichte, magyarul.

A debreceni egyetem filozófiai szemináriuma arra vállalkozott, hogy az újkori filozófia klasszikusait, elsősorban a német ideáлизmus képviselőit, akik eddig a csak magyarul olvasók előtt ismeretlenek voltak, megszólaltatja magyarul. A sort Fichtével kezdte. Az első kötet: *Fichte: Első és második bevezetés a Tudománytanba. A Tudománytan, vagy az úgynevezett filozófia, fogalmáról. Fordította és bevezető tanulmánnyal ellátta: Kopasz Gábor.* Az előszót, bevezetés helyett címmel, a szeminárium vezető professzora: Tankó Béla írta. Debrecen—Gyula, 1941. Nyolcadrét, XXXIX. 120 lap. (Az Újkori Filozófia Klasszikusai. A német ideáлизmus. I. Dolgozatok a debreceni egyetem filozófiai szemináriumából.)

Az első benyomásunk és gondolatunk, amint a jól összefogott Fichte-tanulmányt és a kiválasztott részek fordítását olvassuk, hogy milyen nagy veszteség a magyar szellemi életre, hogy nem akadt senki, aki már korábban megszólaltatta volna Fichtet, magyarul. Mit nyert volna a magyar reform-korszak, sőt a magyar szabadságharc kora is, ha a Fichte szelleme is ihlette és befolyásolta volna! Nem is szólunk arról, hogy mennyivel nagyobb lett volna a magyar filozófiai szellem hódítása, ha a Fichte lelke már korábban és erőteljesebben megtermékenyítette volna. A Fichte filozófiai nyelvzete, eredetiségénél fogva, lehet idegen a magyar gondolkodásra nézve, a Fichte szellemében azonban van valami, ami nagyon is rokon a magyar szellemmel. Erőteljes perszonalizmus, komoly ethikai jelleme, az igazság utáni szenvedélyes vágya, gondolatainak belső heve, mind olyan vonások, amelyek a magyar lélektől nemhogy idegenek lennének, hanem belső rokonságban vannak azzal. Meg vagyunk győződve arról, hogy a Fichte filozófiájának ethosa és pathosa igen élénken befolyásolta volna nemzetnevelésünket, ha rokonszellemű fordító hamarabb megnyitotta volna a magyar nyelv előtt annak forrásait. A magyarul megszólaló Fichte nagy segítséget nyújtott volna a jelszavasmorantikus magyarság ellen, a szellem szabadságát valló és az öntudat „Tathandlung“-jában élő magyarság erkölcsi győzelmének szolgálatában.

A magyarul megszólaló Fichte ma már annyiban elkésett, hogy a Böhm Károly nagy rendszere, nemcsak magyarul, de a magyar filozófia eszjárásának megfelelően, érvényre hozta teljesebben és tökéletesebben mindazt, ami Fichte-ben maradandó. Böhm Károly ugyanis az exakt, logikus gondolkodásban közelebb

áll Kanthoz, de ethikus személyiségének szelleme, az igazság iránti szenvedélyes szeretete mind a Fichte-vel való rokonságra vallanak. Érdemes feladat lenne a fordító részére, miután már beledolgozta magát a Fichte gondolatvilágába és megismerkedett filozófáló szellemével, ha megvizsgálná alaposan a Fichte és Böhm Károly viszonyát.

A fordításról csak elismeréssel emlékezhetünk meg. Fichte szövevényes, igazán németes gondolkozás- és kifejezés-módja súlyos nehézségeket támaszt a fordítás munkája elé. A fordító hősiesszen küzdött ezekkel a nehézségekkel. Hogy nem mindenütt tudta ezeket a nehézségeket legyőzni, ezt elsősorban annak kell tulajdonítanunk, hogy a magyar filozófiai műnyelv nem állott eléggé kezeügyében. Pedig Böhm Károly után Fichtet már könnyebb fordítani, mint előtte. Böhm nem fordítással, hanem a saját nyelv-géniuszának a segítségével olyan pompás magyar műkifejezéseket alkotott, amelyek a legtöbb fichte-i fogalomnak és kifejezésnek tökéletes magyar megfelelője. Ha a Böhm Károly nyelvezetét és terminológiáját alaposabban tanulmányozta és elsajátította volna, fordítói munkája is könnyebb s a fordítás maga is simább is, világosabb is és tisztább lett volna.

A kötet mind a szép és gondos tanulmánynál, mind pedig a jól kiválogatott részek fordításánál fogva, nagy nyeresége a magyar filozófiai irodalomnak. Legfeljebb még azt az óhajtásunkat fejezzük ki, hogy Fichte gondolkozásmódjának és személyisége ismeretének teljesebbé tételéhez hozzájárult volna, ha a „Reden an die deutsche Nation“-ból is adott volna pár jellemző részletet.

Tavaszy Sándor.

A felvilágosodás jogbölcsélete.

A középiskolának kettős feladata van: általános műveltséget kell adnia, s az egyetemi tanulmányokra elő kell készítenie. Ez a két feladat — közelebről szemlélve — egygé olvad. Az egyetemi tanulmányok legjobb előiskolája ugyanis éppen az általános műveltség megszerzése. Ez a kifejezés tulajdonképpen pleonazmus, mert a műveltség fogalmánál fogva általános, egyetemes. Szakismeretek lehetnek — a szakműveltség: fából vaskarika.

A középiskola feladata tehát nem ismeretek tanítása, hanem a műveltség alapjainak lerakása. Ez nem ismeretek nélkül, hanem azok által történik; de egészen más az, mikor az ismeretet eszköznek, és más, mikor célnak tekintik. Más, ha egy sivatagon azzal vezetik át a karavánt, hogy azon túl vár reá az ígért földje, és más, ha azzal vezetik a sivatagba, hogy ez az ígért földje. Ilyen sivatag az öncélnak tekintett tudás- és ismerethalmaz önmagában. Értelmet, jelentőséget és értéket azzal nyer, ha *túl*tekintünk rajta; ha belátjuk, hogy a tények csak szimbólumai valaminek, a létező világ csak hasonlat, s az élet szétfolyó végtelensége nem más, miut énünk kibontakozása önmagában.

A műveltség lényege tehát az *emberi méltóság* emelése. Részben tudatosítania kell ezt, részben tudatalatti gyökereit erősítenie. Ezért van szükség értelmi és érzelmi nevelésre. Nem képzelhető nagyobb veszély annál, ha ez a nevelés — irányítás, célzatosság vagy korlátoltság következtében — egyoldalúvá válik. Az emberi méltóságnak épügy nincsenek fokozatai, miut a műveltségnek. Aki félig méltó az Ember névre, az egészen méltatlan arra, s régi dolog, hogy a félműveltség rosszabb az egész műveletlenségnél. Természetesen itt se feledjük azt, hogy egészen különböző ismeretekkel is lehetnek emberek egyformán műveltek. Hiszen, mint láttuk, a műveltség fogalmát az ismereteken túl, a gondolkozási képességben kell keresnünk.

Középiskolai oktatásunk ellen súlyos vádként szokott hangzani, hogy a műveltség egyetemes jellegét nem tartja eléggé szem előtt. Eltekintve attól a középiskolatípustól, amely a humanisztikus tárgyak kikapcsolásával a tanulóknak pusztán természettudományi műveltséget kívánt nyújtani, a középiskolák általában főleg humanisztikus műveltséget adnak, szerény természettudományi ismeretekkel. A műveltség szociológiai összetevőit pedig, az Én-Te viszony alapismereteit, a jog és a politikum mély emberi problémáit mindkét típus elhanyagolja. A középiskolát elvégzett ifjú képet kap az elmúlt időkről, élő és halott nyelvekről, a természetéről, de nem kap képet a társadalomról, a közösségről, aminek megismerése nélkül pedig saját egyéniségének megértéséhez sem vezet út.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Kétségtelen azonban az is, hogy középiskoláink hivatásuk magaslátán állanak és érzik azt, hogy a műveltség, amit a jövő nemzedékkel közölniök kell, fogalmilag nem lehet egyoldalú. Egyik vagy másik iskolatípus tanterve lehet merev; a tanáron múlik, hogy ennek keretein belül mégis az Élet örök problémáihoz simuló ruganyossággal az egyetemes, az egyetlen Műveltséget adja tanítványainak. Mint ahogy a törvények merevsége mögött a bíró judíciumán múlik, hogy az írott jog halott keretein belül az élő, a határtalan, az egyetlen Igazságot tartsa szem előtt.

Ennek a hitünknek megerősítését látjuk abban, hogy a budapesti kegyesrendi gimnázium önképzőköre az 1940/41. évre történelmi pályatételül a felvilágosodás jogbölcséletét tűzte ki. Előttünk fekszik a két díjnyertes pályamunka is: Horváth Béné és Ledniczky Jánosé. Ezek pedig arról biztosítanak bennünket, hogy a tanár nemesak kitűzött egy olyan pályatételt, aminek megoldása jogi, politikai és bölcsészeti felkészültséget kíván meg, vagyis az általános műveltség ilyen irányú színképének a teljességé is: hanem valóban el is tudta érni azt a színvonalat, ami a pályatétel megoldását is lehetővé tette. Természetes, hogy az ilyen munkák magukon viselik a kezdet nehézségeinek jeleit. Jórészt nem az eredeti munkák ismerete alapján készülnek, kritikai szellemű és összehasonlító készségük még fejletlen, stb. Azonban ez a jelen esetben nem is döntő szempont. A lényeg, hogy az ifjúság érdeklődési köre erre a területre is kiterjed. A munka tudományos színvonalának emelése már — az általános műveltség szempontjain túlmenőleg — a további, szakfejlődés feladata.

Az első pályamunka a felvilágosodás meghatározásával kezdő

dik, ami alatt a szerző — Kantra hivatkozással — azt a mozgalmat érti, amely az emberi életet az észszerűség jegyében igyekszik berendezni, s a felvilágosodás jogbölcsélete az erre vonatkozó nézetek összessége. A mozgalom időtartama mintegy 200 év. Legjelentősebb irányait a szerző Bacon, Locke és Hume empirizmusában, Descartes, Grotius, Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Leibniz, Wolf, Montesquieu és Rousseau racionalizmusában és Kant kriticismusában látja. A második pályamunka Hobbes, Locke, Montesquieu és Rousseau munkásságának ismertetésére szorítkozik. Az egyes irányzatok ismertetése az első munkában tömör és találó, a másodikban részletező.

Bacont mint a rendszeres tudás és a vallási türelem előharcosát ismerjük meg. Az igazságról ma sem mondhatunk többet, mint Locke, aki szerint az a képzetek következetességében áll, s független azoktól a dolgoktól, amelyekre a képzet vonatkozik. Hume ismeretelméletét a szerző mint az empirizmus betetőzését ismereti, amely szerint nincs mód arra, hogy a tapasztalatokon túl-lássunk. Jellemzi a humei etikát is, amely azokat a tulajdonságokat tekinti érénynek, amelyek az egyévre nézve hasznosak, s így — az utilitarista elnevezés ódiума ellenére is — őszintén szólva nagyon emlékeztet bennünket Pál apostolnak (I. Kor. X. 23) arra az intelmére, hogy minden szabad nekünk, de nem minden válik hasznunkra. Descartesot mint a racionalizmus megalapítóját ismerjük meg a pályaműben; ha alaptételét: „gondolkozom, tehát vagyok“, nem is érezzük ma már olyan megdönthetetlennek, mint ő érezte, s ha azt, amit világosan belátunk, nem is merjük ma már az igazságnak előlünk egyre hátráló fogalmával azonosítani: az ő alapvető kételkedése nélkül ma sem tudnánk igazi tudományt elképzelni. S ahogy ő — mint igazi matematikus — egy szilárd pontot keresett, hogy egész tudását e pont köré csoportosítsa, s ezt a saját létében találta meg, amiből a többi igazságot is levezette, úgy a természettudományok forradalma és a mélypszichológia megszületése után a mai gondolkozás előterébe is az En központi fogalma került. Descartes óriási szellemének szárnycsapásai után inkább meghatólag, mint meggyőzőleg hat reánk Grotius nagy hite egy abszolúte helyes természetjogban, amit még maga az Isten sem változtathat meg. Hobbes már a pozitívizmus felé közeledik, mikor a természetjogot egyszerűen mint a tételesjogból levont következtetést, az empirikus tételesjog igazolását fogja fel. Nagyjelentőségű, komor alaptanítását, amely az emberiség természetes állapotának a „bellum omnium contra omnes“-t fogja fel, a legújabb kor történelme mintha igazolni látszanék. S abban is veszedelmesen modern az ő felfogása, hogy az egységre való törekvést tanítja, de megállva a nemzeti határoknál, a végső következtetést már nem meri levonni. Mintha már itt fel-merült volna az individualizmus és kollektívizmus ellentétének végig azóta sem gondolt kiélezése. Leibniz tanítása: „világosodj fel, és gondolkodj embertársaid felvilágosodásáról is, így mindnyájan boldogok lesztek“: időszerű reflexiókat vált ki belőlünk a tekintetben, mi következett volna be a sofförtípus kitenyész-tődése (Keyserling) és a tömegek lázadása (Ortega) helyett, ha ezt az intést az emberiség vezetőrétege komolyan vette volna?

Rousseaura pedig érdekes visszatekinteni éppen a mából, mikor az állam fogalma annyira előtérben van, s a kultúra utáni vágyképeink olyan erősek. Ő ugyanis minden baj forrását éppen a kultúrában és az állami életben látja. Nézetei ma általában nem volnának népszerűek; hiszen a legtökéletesebb államformának elvileg a demokráciát tartja, azt tanítja, hogy az erőszak nem jog, és nem is eredményezhet jogot; s valláspolitikája egyházellenes. Végül nem olvashatjuk érdeklődés nélkül Kant kritikizmusának rövid, velős válaszát, amely — az empirizmus ellentéte — s a racionalizmus továbbfejlesztéseként — a tapasztalástól független emberi ész vizsgálgja. Ő tanította legnagyobb hatással, hogy a kauzalitás nem a dolgokban, hanem bennünk van, a tér és idő csak megismerési formák, a dolgok csak kategóriáink rendszerébe kerülve válnak tudatossá, s a világ változatlansága érünk egységének következménye. Ő állította fel a legkategorikusabb, bár legüresebb erkölcsi törvényt s a köteleességek öncélú rendszerét, amelyen belül a jog azoknak a feltételeknek az összességét jelenti, melyek mellett az egyik ember önkénye a másikéval a szabadság általános törvénye szerint összefér.

Egy gondolatokkal telített kor gondolkozásra készítő jellemzéseit látjuk e két pályamunkában. Nagy eszmék árnyéka suhan el fölöttünk: a gondolkozás, a türelem, a szabadság és az igazság örök emberi álmai vonulnak el előttünk. Alig volt kor, amely olyan bőségben ontotta ezeket, mint épp a felvilágosodás kora. Igaz, hogy az eszméknek is van életük: születésük, delelésük és haláluk. Az empirizmus, racionalizmus és kritikizmus azóta végig futották ezt a pályát. Ma, a mélypszichológia korában már a tapasztalaton, észen és kritikán túl, sőt túl az egyén és a közlátszatellentétén is, az emberi Én mélyében keressük a megoldást, amiben egyesül a múlt és a jövő, az én és a nem-én, a tudat és a tudattalan, a kritika és a hit.

Az elmülő eszmeáramlatok azonban épenúgy nem vesznek el egészen mint az eltávozó egyéniség sem. Valami fennmarad belőlük, „aere perennius“. Ha a magunk szempontjait magasabbnak hisszük az övékénél, ez csak azért van, mert az ő vállaikon állhatunk; ha az emberi szellem előtt mindinkább oszlik a Kezdet sötétje, ez csak azért van, mert mind több fáklya gyullad az éjszakában, mert a halállal szemben mindig ott áll a születés és az élet, a tömeggel szemben az egyén, az anyaggal szemben az eszme. És nagy eszmék születésére visszaemlékezni mindig fel-emelő. Igaza van Jheringnek:* a nagyszerű, új eszmék ugyanazt a hatást váltják ki: ők a Történelem virradatjai — s nem a delelő, hanem csak a felkelő nap lelkesít.

Dr. Szabó József.

*R. v. Jhering: Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung. Leipzig. 5 1891. I. 10. 1.

A magyar jog fejlődése a Trianont követő húsz év alatt.
(A kolozsvári m. kir. Ferenc József-Tudományegyetem Jog- és Allamtudományi Karának kiadványai. I. — Kolozsvár, 1941.)

A magyar Szent Koronához visszatért országterületek igazi hazatérése akkor fejeződött be, amikor 22 esztendő s kényszerű szünet után ismét bevonult ezekre a területekre a magyar jog s a magyar jogszabályok hatálya alatt indult el ezeknek a visszatért részeknek az anyaország életével összhangba csendülő közigazgatási, gazdasági és kulturális élete.

De a bevonuló magyar jogrendszer nem volt a maga egészében ugyanaz, mint ami 22 évvel ezelőtt jelentette a magyar jogot. Bármilyen kicsiny időnek tűnik is fel két évtized a történelemben, vagy a nemzeti fejlődés történetében, ezt a legtöbb lefolyt két évtizedet nem lehetett a normális idők mértékével mérni, mert rendkívülivé, zaklatottá s hajszolt tempójává tette a világtörténelmi helyzet, mely válságokon, forradalmi indulatokon, gazdasági megrázkódtatásokon és új világnézeti szemléletek roppant küzdelmein keresztül robogott távoli céljai felé.

Egyetlenegy nemzet sem képes e világtörténelmi hatások alól kivonni magát; de minél kisebb s exponáltabb földrajzi helyen fekszik valamely nemzet, annál erőteljesebben reagál ezekre a hatásokra. Örök dicsősége a legértékesebb területeitől megfosztott, lefegyverzett, az európai élet legválságosabb órhelyén élő kicsiny Magyarországnak, hogy nem adta át magát szolgai módon semmiféle idegen politikai vagy szellemi hatásnak, hanem ősi magyar géniusától vezéreltetve, igyekezett nemzeti tragédiájának romjait eltakarítani s új életet teremteni úgy, hogy ne a forradalmi újítások lázában, hanem a békés ütemű fejlődés, a régi alapokon való továbbépítés jegyében folytassa tovább állami életét.

22 évvel ezelőtt, amikor a magyar Szent Korona területe ötfelé hasadt, éppen erjedőben volt a magyar jogi szemlélet. A világháború előtti években a még teljes fényében tündöklő individuális-liberális jogszemléletet büntetőjogi téren már győzelmesen ostromolni kezdte nálunk is a társadalom védelmének a gondolata. A világháború nagy erkölcsi és gazdasági megpróbáltatásai egyre inkább mutatták ki a liberális szellemű jogrendszernek sötétlő foltjait, hogy azután a világháborút követő évtizedek roppant szellemi és gazdasági válságai érvényesülést követeljenek a közönség magasabbrendű érdekei megóvását kihangsúlyozó törvényalkotásoknak.

Az utóállamok féltékeny elzárkózása következtében a megszállt területek magyarsága nem tájékozódhatott kellőképpen a két évtized alatt végbement jogszabályalkotásokról, nem ismerhette ezek mozgató rugóit, valamint azt a világnézetet, amelyben azok életre keltek és szabályozták a hatókörükbe eső életviszonyokat. A boldog visszatérés után szüksége mutatkozott e jogszabályváltozások megismertetésének a visszatért területek jogászai számára. Az ősi otthonába visszatért kolozsvári Ferenc József-Tudományegyetem jog- és allamtudományi karáé az érdem, hogy magáévává tette ennek a jogfejlődés-ismertetésnek a szükségességét s dr. *Vékás Lajos* kir. ítélőtáblai elnök kezdeményezésére a jogi

kar professzorai magas színvonalú előadásokban dolgozták fel s tárták a mindig nagyszámú, az ügy iránt melegen érdeklődő hallgatóság — Kolozsvár jogásztársadalmának színe-jáva — elé a magyar jog húszéves fejlődéstörténetét. Jelentős értéke ezeknek az előadásoknak, hogy nem rideg jogszabályismertetést adtak, hanem mindegyik előadó beleállította a maga ismertetendő anyagát a jogszabályt létrehívó nemzeti, gazdasági és szellem erkölcsi indítékok szövevényébe s ebből a szempontból világította meg a Trianont követő húsz év magyar jogszabályainak s a bírói gyakorlatnak részletkérdéseit.

Személyi Kálmán dr. a magánjog, *Székelly István dr.* a dologi jog, *Tury Sándor Kornél dr.* a hiteljog, *Balás P. Elemér dr.* a polgári törvénykezési jog és a büntető perjog, végül *Heller Erik dr.* a büntető törvényhozás fejlődését s újabb jogszabályait dolgozták fel.

Nagy szolgálatot tett a kolozsvári m. kir. Ferenc József-Tudományegyetem jog- és államtudományi kara Erdély s a többi visszatért területek jogászságának azzal, hogy ezeket az előadásokat tudományos kiadványainak sorozatában — *Buza László dr.*, a jogi kar ezidei dékánjának előszavával — könyvvalakban is kiadta s így az elmúlt két évtized újabb magyar jogszabályait s a jogszabályalkotás mozgató rugóit mindenki számára hozzáférhetővé tette.

Dr. Urbán Gusztáv.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Böhm Károly: *Az ember és világa. Philosophiai kutatások, I. rész: Dialektika, vagy alaphilosophia* Budapest, 1941, 287. l.

„Ha valaha irodalmi műnek, akkor jelen műnek bizonyára kiváló értelemben van szüksége igazoló és felvilágosító előszóra.“ E szavakkal kezdődik Böhm Károly Dialektikája 1883-ban megjelent első kiadásának előszava. Bár az ezzel a művel induló *Ember és Világa* további kötetei szinte évtizedenként következtek egymásután s egyikük-másikuk az első kötet célkitűzéseire viszonyítva külön megvilágításra is szorult, mégis a fenti sorok a teljes *Ember és Világának* megnyitó szavai s az, ami az Előszóban utánuk következik, nemcsak az 1883 előtti Böhmnek világába enged betekintést, hanem az egész Böhm megértéséhez is a legmegfelelőbb kulcs. S amint az Előszó magának Böhmnek a filozófusnak megértéséhez kulcs, úgy a rákövetkező Bevezetés az ajtó nemcsak a Dialektikához, hanem az egész böhmi filozófiához. Rajta keresztül kapcsolódhatunk bele a legtermészetesebben és a legkönnyebben Böhm gondolkozásának szinte hihetetlenül gazdag és színes világába, hogy azután a teljes Dialektikát végigtanulmányozva, hozzá is nevelődjünk ehhez a gondolkozáshoz.

Egyebek között ebben a böhmi gondolkozásba bevezető és ahhoz hozzánevelő művoltában látjuk a Dialektika most megjelent második kiadásának jelentőségét. Vállaljuk, hogy a magyar filozófiai gondolkozásnak döntően és ezt a gondolkozást egyszersmin-

denkorra irányítóan meghatározó kiindulása az Ember és Világa. Emellett azonban örök megtermékenyítője is, amelyből a legkülönbözőbb irányok hatásától érintve, vagy éppen motiválva is, feltétlenül merítenie kell a hazai gondolkozásnak, ha több akar lenni pusztá epigonizmusnál. Röviden: Böhmmel ötvöződik az Ember és Világa óta a magyar filozófiai gondolkodás és ezt az annyira szükséges folyamatot könnyíti meg az erre a gondolkodásra leginkább nevelő kötete a böhmi rendszernek: a Dialektika.

Ezért várjuk tőle nem a Böhmm-reneszánszt, hanem a böhmi gondolkodásnak a mainál még elevenebb betörését nemcsak a magyar filozófia, hanem általában a magyar tudományos gondolkodás világába. Aki ebben a világban ma csak egy kevésbé is tájékozott, bizonyossága lehet annak, hogy ez a világ telve van friss és új problémákkal, de ugyanakkor vallania kell azt is, hogy ezek csak akkor lehetnek gondolkozásunk konstruktív elemeivé, ha megmerítkeznek egy olyan ötvöző erejű és rendszerbe is kényszerítő gondolkodásban, amilyen a Böhmm Károlyé is volt.

A magyar filozófia és vele a magyar szellemi élet története már eddig is több példáját mutatja annak, hogy a böhmi gondolkodás elsősorban erre a feladatra rendeltetett s hisszük, hogy a jövőben ezek a példák még szaporodni fognak.

Köszönet az Országos Evangélikus Tanáregyesületnek, amely az Ember és Világa posthumus kötetének megjelentetése mellett a Dialektika újrakiadásának gondját is magára vállalta.

Sárospatak.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Újszászy Kálmán.

AUSZÜGE.

Die Analyse des Wertens.

von K. Böhm.

Auszug.

1. Der vorliegende Vortrag stellt sich zur Aufgabe, auf dem Gebiete der Axiologie eine Orientierung zu bieten, deren Zweck zu bestimmen und auf ihre grössten Probleme hinzuweisen.

2. Der Mensch lässt die zwingenden Eindrücke seiner Umwelt auf sich einwirken und reagiert auf dieselben. Im Wechsel dieser beiden Takte erschöpft sich das ganze Menschenleben. Das Einwirkenlassen ist ein assimilierender Prozess, eine innere Arbeit, mit der wir die Eindrücke der auf uns einwirkenden Welt aufnehmen und verarbeiten. Das Ergebnis dieser inneren Arbeit ist auf physiologischem Gebiete das organische Leben, auf psychologischem Gebiet aber das Seelenleben. Die Reaktion hingegen beginnt dort, wo die assimilierte Wirkung mit Hilfe der motorischen Nerven in der Aussenwelt Ausdruck und Offenbarung erhält, ausgestrahlt wird, praktische Arbeit, praktisches Leben daraus wird, welches den Wechsel der Ordnung der äusseren Dinge verursacht. Die Philosophie, die Axiologie ist keine Wissenschaft der Praxis, sondern eine der Theorie; wenn wir aber das Verhältnis von Theorie und Praxis prüfen, sehen wir, dass die Reaktion von der Einwirkung abhängig ist: es gibt keine Praxis ohne Theorie, also hat jedes praktische Wissen eine theoretische Basis.

3. Das Denken geht auf Grund der Einwirkungen vor sich; es nimmt das Gegebene auf, doch ist es die Schöpfung des Selbstbewusstseins, also eine immanente Arbeit; nicht die Reaktion des psychophysischen Individuums, sondern die der psychischen Persönlichkeit, welche sich in der Bildbildung offenbart. Wir bilden uns unwillkürlich ein von dem Objekt unabhängiges Bild. In jeder Bildung gibt es zwei Elemente: das Bild des äusseren und das des inneren Objekts. Die Bildbildung bezieht sich aber nicht nur auf die eigenen Bestandteile des Objekts, sondern auch das Verhältnis des Objekts zu anderen und zum Ich ist uns gegeben, wie auch unser Selbstbewusstsein. All diese Beziehungen, d. h. die Bestandteile des Objekts und seine Verhältnisse, sind für das Selbstbewusstsein fremde, gegebene Tatsachen, es sind die ontologischen Eigenarten des Objekts. Das Erkennen geht in Form eines Urteils vor sich: wenn wir die Eigenheiten des Objekts auf das ganze Bild beziehen, bringen wir die beiden in ein logisches Verhältnis und urteilen über sie. Dieses Urteil ist das ontologische Urteil.

4. Die ontologischen Urteile sind konstituierende Urteile, wenn ich die Bestandteile des Objekts mit dem Objekt verbinde, relativ, wenn sie die Verhältnisse des Objekts feststellen. Die Verhältnisse des Objekts sind zweierlei: das Verhältnis zu anderen und das Verhältnis zum Ich. In den Kreis der Ontologischen Urteile gehören also die relativen subjektiven Urteile, in welchen die im Selbstbewusstsein entstandenen Veränderungen Ausdruck gewinnen. Diese Urteile haben eine spezifische Eigenart, das Gefallen, welches als Motiv zur Fortführung des Urteils dient und zur Entstehung des wertenden Urteils führt. Das Urteil des Gefallens weist auch darauf hin, dass wir im Subjekt irgendein Mass voraussetzen, aus welchem die Originalität des Gefallens entspringt.

5. Der Unterschied zwischen dem ontologischen und dem wertenden Urteil ist klar bestimmbar. Das Prädikat des ontologischen Urteils bezieht sich auf irgendeine gegebene Eigenschaft des Objekts, es bringt ein objektives Verhältnis zum Ausdruck; im wertenden Urteil aber, behaupten wir, vom ersten Urteil ausgehend wieder etwas, d. h. das Objekt des feststellenden Urteils, welches wir angenommen oder verworfen haben, wird von uns von neuem beurteilt oder gewertet. Deshalb hat das wertende Urteil immer drei Faktoren: die ontologische Tatsache, das Gefallen, und das Mass des Gefallens. Die wertenden Urteile sind nicht originale, sondern höhere Urteile: das urteilende Subjekt macht sein Urteil wieder zum Objekt und verbindet seine eigene Zustimmung damit. Das ontologische Urteil ist also das Grundurteil des Gefallens, das höhere Urteil aber ist das wertende Urteil.

6. So können wir die Urteile in zwei Gruppen teilen; es gibt bestimmende und wertende Urteile. Die bestimmenden oder ontologischen Urteile sind diejenigen, in denen wir durch das Prädikat die Struktur des Objekts bestimmen. Dem gegenüber stehen die wertenden Urteile, in welchen kein bestimmender Zug das Prädikat des Objekts bildet, sondern ein gewisser Vergleich, wir bestimmen das Wesen des Objekts nach Mass. Das Wesen entspringt der Tiefe des Selbstbewusstseins, das Gefallen ist mit irgendeinem inneren Zustande des Subjekts zu begründen, welches wir Mass nennen.

Als Basis des wertenden Urteils dient immer das bestimmende Urteil. Dies ist das Subjekt des wertenden Urteils, und ein Moment desselben — das Gefallen — treibt zu weiteren Urteilen an. Im Grunde genommen sind aber beiderart Urteile ontologisch. Für den Idealisten ist nicht das Wirkliche das Erste, sondern das Nötige (sein müssende), das Ideal; für ihn hat die Wirklichkeit zugleich objektive und subjektive, ontologische und axiologische Eigenschaften. Der naturalistische Standpunkt, der nur die Struktur des Objekts berücksichtigt, ist falsch, aber auch der entgegengesetzte Standpunkt, der des Illusionisten, für den nur das Gefallen des subjektiven Ich massgebend ist, ist fehlerhaft. Der der Wirklichkeit entsprechende Standpunkt ist der des Idealisten, der Standpunkt des Philosophen, für den die ontologische und axiologische Erkenntnis gleich wichtig ist. Die Philosophie ist der Ausdruck dieses zweiseitigen Aspekts, d. h. sie ist Metaphysik. Deren Anwendung ist für das Wahre die Ontologie und für das

Werten die Axiologie. Erstere führt zur Theorie, letztere zur Praxis, doch sind beide zusammen solch eine Theorie, die zugleich praktische Aktivität ist.

Der Wert entspringt nicht aus dem Prozess der Psychologie, sondern er wird nur durch ihn wahr.

7. Die Prädikate des wertenden Urteils bringen nicht das zum Ausdruck, was das Objekt ist, sondern nur das, was für eine Wirkung sie im Ich vollbringen. Alle sind Produkte des Ich: ihre auffallende Eigenschaft ist, dass sie alle paarweise, d. h. im Gegensatz auftreten. In Bezug auf ihr Wesen ist zu bemerken, dass alle aus der Anwendung eines Masses stammen. Dieses Mass entspringt unserer Subjektivität; eine Eigenart unseres innersten Ichs dient als Mass. Das zu verstehen ist sehr wichtig, da das Mass das wichtigste Moment des Wertens ist.

Wenn man Ursprung, Struktur und Prozess des Wertens prüft, wird das Wesen des Wertens klar. Zum Bilden des wertenden Urteils ist die bestimmte Vorstellung der Struktur und der Bedeutung, sowie deren Verstehen nötig. Dann ist es notwendig einzusehen, dass das Bild des Objekts und mein ungehindertes Nachbilden sich decken, d. h. das Bild des Objekts wird von mir in der Form, in welcher ich es fand, angenommen, weil ich in meiner nachbildenden Aktivität frei und ohne Bruch zu Wort kommen kann. Endlich sehe ich ein, dass dieses Sichdecken, Zusammenfallen wirklich dort, zwischem dem Bild des Objekts und meinem Bilde ist, was Gefallen bei mir auslöst. Ich habe das Prädikat des Urteils von neuem zum Objekt gemacht und mit ganz ungehinderter Aktivität die Spuren der ersten Aktivität für richtig gefunden; damit habe ich dieselbe bekräftigt, bestimmt. Dieses Richtigfinden ist das Werk irgendeiner versteckten Tätigkeit des Ich, die Anwendung des Masses. Das Übereinstimmen zieht das Sichberuhigen, Richtigfinden, Gefallen, d. h. die Liebe des Ich mit sich. Diese Liebe ist die Selbstsetzung des Ich, seine Selbstliebe, welche auf das Objekt ausstrahlt. Das Objekt ist also das Objekt der Ichliebe und in diesem besteht sein Wert.

8. Der extreme Ursprung des Wertes ist also in der Selbstliebe zu suchen. Die Selbstsetzung ist die Offenbarungsform dieses unmittelbar bekanntesten Zustandes. Aber nicht die Selbstsetzung selbst, nicht die Selbsterhaltung ist wertvoll, sondern das, was es sich setzt, d. h. die Qualität. Es ist unmöglich das Werten noch mehr zu analysieren. Die Analyse der Inhalte, der Objekte der Wertung, werden von den Wertdisziplinen durchgeführt, doch die mystische Tatsache des Approbierens kann man nur anerkennen und erleben.

9. Der extreme Wert ist also im Ich zu suchen. Jede Wertung setzt ein an sich wertvolles oder absolut wertvolles voraus, welches wir Selbstwert nennen. Dieser absolut, da er menschlich der höchste Wert ist, über dem keinen höheren gibt.

Der Selbstwert ist sich selbst wertvoll und selbstbewusst, also kann der grösste Wert nichts anderes sein, als das Selbstbewusst-welches wir Selbstwert nennen. Dieser ist absolut, da er menschlich der höchste Wert ist, über dem es keinen höheren gibt.

Die Relativität des Wertes bedeutet, dass der Wert eine gewisse Eigenschaft des Objektes ist, welche wir erkennen und beurteilen müssen.

10. Das wertende Urteil bezieht sich nicht auf unsere Auffassung, sondern auf das Aufgefasste. Es ist zwar wahr, dass wir in Erster Linie unsere inneren Zustände werten, doch geht das Werten im Grunde auf das verursachende Objekt über. Der psychologische Prozess dieser Tatsache ist folgender: etwas verursacht in unserem Selbstbewusstsein eine Veränderung, wir nehmen die Veränderung unseres Selbstbewusstseins zur Kenntniss; wir verstehen die Information, was Gefallen verursacht; die Qualität des Gefallens messen wir an der Qualität des Ich und approbieren es. Die ersten fünf sind ontologische Momente, das sechste ein axiologisches Moment. Der Objektive Zustand vermischt sich beim Gefallen mit dem subjektiven. Das Gefallen gibt also die Initiative des Wertens, da es aber ein Gefühl ist, ist also das Gefühl der Wertzeiger.

Da das Objekt unser Bild ist, können wir ihm nur insoweit Wert zusprechen, inwiefern wir sein Bild bilden. Je entwickelter das Ich, umso weiter ist das vom Objekt gebildete Bild; je weitläufiger das Bild ist, welches wir haben, umso gründlicher die Wertung. Die Voraussetzung des objektiven Wertes ist also unser eigener Wert.

Die Entwicklung des Ich ist verschieden: so ändert sich der Wert der Entwicklung des Ichs entsprechend. Die Masse dieser Entwicklungsstufen sind: der Genuss, der Nutzen und der Edelmuth. So ist in gewissen Zeiten der Hedonismus vorherrschend, dann der Utilismus — bis wir endlich zum Standpunkte des Idealismus kommen.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Die Problematik des Wertens.

(Kurzer Auszug.)

Zwischen dem Schicksal der Werttheorie und dem der Philosophie besteht eine enge Verbundenheit. Diese Feststellung macht eine weitere Erörterung überflüssig, da doch die Theorie des Wertes als ein Zweig des Stammes der Philosophie betrachtet werden muss. Daraus ergibt sich, — bevor wir uns mit der Prüfung der Problematik der Werttheorie befassen wollen — dass es erst nötig ist, den wissenschaftlichen Charakter der Philosophie zu beweisen. Nur dann kann man hoffen, die richtige Methode zu erkennen, die uns eine endgültige Lösung des Problems des Wertens ermöglichen wird. Die Philosophie — nach dem Beweis ihrer Geschichte — war anfangs mit der Wissenschaft überhaupt eins. Der Kreis des ersten wissenschaftlichen Interesses war sehr eng. Als aber der menschliche Verstand mit Hilfe der Erfahrung immer mehr Einzelheiten entdecken konnte, musste sich die Wissenschaft allmählich verzweigen. Aber gerade deshalb musste auch der wissenschaftliche Charakter der Philosophie eines Tages als problematisch erscheinen. Denn alles, was überhaupt erfah- und wissbar ist, prüften nunmehr die einzelnen Wissenschaften. Was könnte aber unter solchen Umständen einer derartigen Wissenschaft, wie z. B. die Philosophie, noch übrig bleiben? Trotzdem wollte sie auf ihren autonomen Charakter nicht verzichten. Denn man er-

kannte sehr bald, dass die sogenannten empirischen Wissenschaften nicht in der Lage sind, gerade die wichtigste Frage zu beantworten: wie können Kenntnisse, die sich selbst auf die Erfahrung beziehen, auch gültig sein? Das Enthüllen dieses Geheimnisses bedingt also eine neue Methode anwendende Wissenschaft. Die ist nunmehr die Philosophie. Bis Kant versuchte sie, ihre Aufgabe durch Zerreißen der Erfahrung auf Noumenon und Phenomenon zu lösen. Sie führte nämlich folgende Beweisgründe an: die Naturwissenschaften erkennen die Dinge so, wie sie sinnlich gegeben sind. Der Verstand aber erkennt sie in ihrem ursprünglichen Zustande, d. h. wie sie vor der sinnlichen Wahrnehmung bestehen. Aber gerade mit dieser Behauptung musste sie unvermeidlich mit den Naturwissenschaften in Konflikt geraten. Denn es darf doch kein Zweifel darüber bestehen, dass auch die Philosophie mit denselben Mitteln ihre Aufgabe zu lösen gezwungen ist, als jene. D. h. mit der beschränkten, menschlichen Vernunft. Also was das Wesen der Dinge betrifft, kann auch die Philosophie nicht imstande sein, solche Kenntnisse aufzuweisen, die die erwähnten Wissenschaften prinzipiell nicht zu entdecken vermochten. Demnach vermag auch sie nicht die Grenzen der Erfahrung überschreiten. Es ist ausschliesslich dem Verdienste Kants zuzuschreiben, dass das philosophische Denken von dieser ungeheuerlichen Schwierigkeit befreit und aus seiner tragischen Lage gerettet werden konnte. Nur seiner Genialität ist das berühmte Erkennen zu verdanken, dass die Kennzeichen der Objektivität des Gegenstandes der Erfahrung überhaupt nicht in irgend einer hinter ihm geahnten Überwelt sondern im Bewusstsein selbst zu suchen sind. Durch dieses in der Geschichte einmalige Auffinden wurde nunmehr aus der Metaphysik der Dinge Metaphysik des Wissens. Ferner musste er aufs neue entdecken, dass sich das Problem der Philosophie überhaupt nicht auf das Aufstöbern gewisser hinter den Gegenständen gedachten Momente, sondern ausschliesslich auf unsere Erfahrungen bezüglich Kenntnisse bezieht. Unsere Urteile aber, die als logische Mittel des Erkennens des Gegenstandes zu betrachten sind, lassen sich in Anbetracht der Erkenntnistheorie in zwei Gruppen teilen. Um diese Behauptung zu beleuchten, mögen uns die folgenden Urteile ein Beispiel liefern. 1. Die Erfahrung ist eine Rose. 2. Diese Rose blüht. Aus dem ersten Urteil geht es klar hervor, dass man damit einen Wert zu bestimmen beabsichtigt. Denn das Ziel ist nämlich das Wesen, d. h. das wertvollste Moment der Sache damit zu definieren. In diesem Urteile wird also festgestellt, dass das erforschte Wertvollste, d. h. die Substanz der betreffenden Erfahrung gerade in jenem Moment zu bezeichnen ist, dessen Inhalt dem Begriff „Rose“ entspricht. Im nachstehenden Urteil wird demgegenüber nur eine einfache ontologische Tatsache festgestellt, indem man nur den Inhalt jenes Momentes zu bestimmen versucht, dessen Wert gerade im vorigen Urteil seinen Ausdruck fand. Es unterliegt demzufolge keinem Zweifel mehr, dass alle unsere Urteile hinsichtlich des erkenntnistheoretischen Standpunktes entweder zum Bestimmen oder zum Bewerten einer Tatsache auf gleiche Weise geeignet sind. Und wenn sich diese zweierlei Tätigkeiten unseres Bewusstseins verwirren, gerät man in eine Lage,

aus der es keinen Ausweg mehr gibt. Materialismus, Pantheismus, und alle weiteren Formationen der Dogmatik haben ihre Geburt gerade diesem logischen Fehlschritt zu verdanken. Auf die Frage also: wie können Urteile, die sich selbst auf die Erfahrung beziehen, gültig sein? — vermag uns nur die berühmte Kopernikische Methode Kants eine aufschlussreiche Antwort geben. Da aber unsere axiologischen Erlebnisse in den Werturteilen zum Ausdruck kommen, deshalb muss das Problem der Gültigkeit auch dieser Urteile im Spiegel der Kopernikischen Methode geprüft werden.

Wie wird sich nunmehr das Problem des Wertens gestalten?

Dogmatik und Idealismus waren sich bisher darüber einig, dass selbst das Wertvollste nur durch ein sich irgendwo in der Welt befindendes Wertvollstes ermöglicht werden kann. Die Dogmatik hoffte nunmehr, diesen unentbehrlichen Masstab in gewissen transzendenten Regionen ergreifen zu können. Der Idealismus aber bezeichnete ihn im Ich selbst. Man bedarf keines besonderen Scharfsinnes, um nachweisen zu können, dass das verzweifelte Aufpeitschen eines Wertvollsten zu Lösung der Frage des Wertens uns nicht den richtigen Ankerpunkt geben kann. Jene Auffassung also, die vermutet, sich bei der Auseinandersetzung des Problems des Wertens auf ein solches Moment stützen zu können, muss demnach schon von vornherein als grundsätzlich verfehlt betrachtet werden. Denn was sollte doch der Begriff „Wertvollstes“ eigentlich bedeuten? Vielleicht ein Ding, dessen Wesen darin bestünde, dass es wertvoll ist? Eine solche Behauptung müsste ja doch dem gutbekanntem „petitio principii“ gleich sein. Denn sie bedeutet folgendes: das Wertvollste ist ein Ding, dessen Substanz, d. h. wertvollstes Moment, darin ist, dass es „wertvoll“ ist. Der „circulus vitiosus“ geht also klar hervor. Das Erlebnis, auf das der unglücklicherweise gebrauchte Begriff „Wertvollstes“ anspielt, muss demnach mit anderen logischen Mitteln abgefasst werden. Es steht nunmehr einwandfrei fest, dass eine solche Abfassung nur dann als vernünftig betrachtet werden kann, falls sie ein synthetisches Urteil bedeutet. Nur so hat es einen Sinn, von einem Wertvollsten zu sprechen. Anders wäre es überhaupt nicht möglich, festzustellen, ob dem Begriff „Wertvollstes“ auch in der Tat ein Gegenstand entspreche, oder ob es nur ein Gespenst unserer Phantasie sei? Von dem Wertvollsten muss also behauptet werden, es möge z. B. eine Rose, das Bewusstsein, oder ähnliches sein. Eine derartige Bestimmung scheint wenigstens einen Sinn zu haben. Aber wie ist es möglich, ein Moment, wie z. B. die Bedeutung „Rose“, als Substanz einer Erfahrung anzunehmen? Denn die betreffende Erfahrung besitzt gewiss nicht nur diese einzige Bedeutung, sondern gerade so könnte man von ihr behaupten, sie sei ein Organismus von Zellen, eine Kraft, Materie, u. s. w. Doch müssten diese Behauptungen als falsch bezeichnet werden. Aber nur von einem gewissen Gesichtspunkt aus. Nämlich unter der Voraussetzung, dass man es nicht mit ontologischen, sondern mit axiologischen Urteilen zu tun hat. Denn man beabsichtigt mit ihnen die Substanz, d. h. das wertvollste Element einer Erfahrung, auszudrücken. Dazu scheint aber nur das erste Urteil geeignet zu sein, in dem behauptet wird: dieses Ding ist eine Rose. Und zwar des-

halb, weil jener Inhalt, der dem Begriffe „Rose“ entspricht, als höchster, d. h. wertvollster, anzusehen ist. Und warum denn? Weil sich von den vielen denkbaren logischen Gestalten der Erfahrung gerade die mit dem Begriff „Rose“ bezeichnete als vernünftigste erweist. Denn wie schon erwähnt, nur Dinge, d. h. Erfahrungen, können wertvoll sein. Und zwar angesichts ihres vernünftigen Charakters. Wertvollst ist also letzten Endes die Vernunft selbst, die sich aber nur in anschaulichen Bildern zu entfalten vermag. Diese Bilder können nunmehr entweder reale Gegenstände, oder nur deren begriffliche Kopien sein. Die Vernunft ist an und für sich anders nicht greifbar. Der Sinn des Wertvollsten ist demnach keine Frage mehr. Auch darüber sind wir uns schon im klaren, dass selbst der Akt des Wertens sich notwendigerweise nur auf das wertvollste, d. h. vernünftigste Moment der Erfahrung richten kann. Denn es wäre doch völlig unsinnig, für dieses Verfahren des Wertendebewusstseins eine tieferliegende Ursache anzunehmen zu wollen, da doch jedes Ding nur Kraft seines vernünftigen Wesens zum Wertvollsten befördert werden könnte. Es bricht aber unerwartet eine fast unüberwindbare Schwierigkeit ein, wenn man die Frage aufstellt: wie könnte ein Werturteil gültig, d. h. ein gewisses Moment einer Erscheinung, auf das sich das Werturteil bezieht, wahrhaftig als vernünftigstes anzunehmen sein, wenn jenes doch kausal bestimmt ist? Denn es muss wirklich eine Ursache haben, wenn man aus den vielen Bedeutungen der Erfahrung, wie z. B. Materie, Kraft, Form, usw. gerade nur eine bestimmte als Substanz, d. h. als wertvollstes Moment, herauszugreifen geneigt ist? Denn Tatsache ist, dass alle Bedeutungen auf das Ich wirken. Sie lösen in ihm Genuss oder Pein aus. Das Ich ist aber gezwungen, die Substanz der Dinge zu bestimmen. Daraus ergibt sich, dass das Werten überhaupt nicht erst nach dem Erkennen der Dinge beginnt, sondern das Erkennen selbst, d. h. die Bestimmung der Substanz der Erscheinungen, schon ein Akt des Wertens ist. Die angeführten Gefühle, die je einer Bedeutung der Erfahrung entspringen, ringen nunmehr im Ich. Jedes ist bestrebt, den Akt des Wertens, der angesichts der Bestimmung der Gegenständlichkeit unentbehrlich ist, in seine Gewalt zu bringen. Das Ich ist nunmehr in seinem grossen Entscheidungskampf gezwungen, dem Zwange des allmächtigsten Motivs Folge zu leisten. Zur Substanz der Erfahrung wird es daher die vom mächtigsten Motiv bestimmte Bedeutung fördern. Unter solchen Umständen scheint es aber gar nicht begreifbar zu sein, wie könnte das gewisse Moment irgendeines Dinges, das vom Ich übrigens nur aus kausalem Zwang als Substanz anerkannt wird, auch in der Tat wertvoll sein? Denkt man denn nicht so, dass, wenn das Ich die verschiedenen Bedeutungen eines Dinges zwanglos, also frei schätzen könnte, es dann ganz anders handeln würde? In diesem Falle würde es anstatt des gewaltigsten das vernünftigste Motiv zur Substanz erheben. Damit gelangen wir aber zu einem Wendepunkt, wo sich das Problem des Wertens plötzlich zum Problem der Freiheit umwandelt. Wenn also das Mächtigste und Vernünftigste, d. h. Kausalität und Freiheit einander nicht gegenüber ständen, sondern im Gegenteil: voneinander bedingt wären, in dem Fall könnte das

Problem des Wertens seine restlose Lösung erreichen. Diese zwischen Freiheit und Kausalität bestehende Widerspruchslosigkeit aufzuheben, setzt sich nunmehr dieses Studium zum Ziel. Inzwischen erkennt es, dass alle unsere Kategorien auf gleiche Weise von ontologischer und axiologischer Bedeutung sind. D. h. der Verstand ist gezwungen, dieselben logischen Mittel in Anspruch zu nehmen, falls er eine Tatsache oder reinen Wert zu bestimmen im Begriff ist. Um ihren wahrhaften Sinn ergreifen zu können, ist es deshalb nötig, vor allem die Urquelle, der sie entstammen, zu entdecken. Sie müssen zunächst einer genauen Prüfung unterzogen werden, denn nur so ist es möglich, festzustellen, in welchem Bewusstsein sie ihre Wurzel fassen. Man darf niemals vergessen, so oft man bei der kenntnistheoretischen Auslegung der Erfahrungen auf unbezwingbare Schwierigkeiten und unlösbare Paradoxen stößt, dies immer nur der Versäumung dieser Arbeit zuzuschreiben ist. Daraus ergibt sich, dass es keineswegs zu billigen ist, von Begriffen von verschiedenen logischen Bedeutungen abwechselnd Gebrauch zu machen.

Dr. Josef Murányi.

Eine neue Rechtstheorie.

Die Rechtstheorie von E. Sperantia ist ein hochgeistreicher Versuch, das im Begriffe des Rechtes verborgene Ethische, Logische und Metaphysische zu vereinigen. Sie betont unter den drei Elementen sichtlich das Logische und ist daher im Grunde rationalistisch. Das Recht ist — sagt sie — das deduktive System von in einer bestimmten sozialen Gruppe das Maximum der möglichen Sozialität zu sichern berufenen sozialen Normen. Es ist mithin begrifflich ein deduktives Normensystem, dessen ethisches Ziel ist, das Maximum der Sozialität zu sichern. Diese Definition befriedigt aber nicht den Verfasser. Er sieht ein, dass alle Rechtsordnungen auch nicht deduktive, logisch heterogene Elemente haben. Solche sind z. B. die Gewohnheiten, die Traditionen, die neuen Ideenströmungen, die metaphysischen Postulate des Denkens. Die logische Geschlossenheit, welche eine Voraussetzung der als deduktives System aufgefassten Rechtsordnung ist, ist selbst ein metalogisches Postulat, dem das Recht nicht immer entspricht.

Sperantia strebt diese Antinomie so aufzulösen, dass er dem theoretischen Rechtsbegriff einen geschichtlichen gegenüberstellt. Das Recht ist theoretisch doch ein logisches Folgesystem, sagt er, dessen Prämissen die „Weltanschauung“ und die „Wertanschauung“ sind. Die sich aus dem logischen System des Rechtes uneliminierbar erwiesenen alogischen Faktoren gehen daraus hervor, dass der Gang der logischen Integration des Rechtes, der des Eindringens des Logischen in die Gesellschaft noch nicht vollständig vollendet ist. Die Rolle der Vernunft in der Geschichte ist noch im Wachsen. Deshalb braucht das Recht, seines Erachtens, noch den Zwang, um durchdringen zu können. Weil aber

das Recht in dem Masse, wie es auf den Zwang angewiesen ist, aufhört Recht zu sein, ist das Los des irrationellen Elementes des Zwanges, parallel mit dem Hervortreten des Logischen eliminiert zu werden.

Grosses Verdienst von E. Sperantia ist es, dass er auf die Unvereinbarkeit der Machttheorie des Rechtes und der Theorie der logischen Geschlossenheit der Rechtsordnung hingewiesen und sich bemüht hat, den Gegensatz zwischen den Machts- und den logischen Elementen des Rechtes aufzulösen. Die Auflösung ist ihm, leider, nur durch die Verdoppelung des Rechtsbegriffes, also eigentlich nicht gelungen. Seine interessanten Gedanken, sein immer tiefes Erkennen und die ganze grossangelegte Konstruktion sind jedoch sehr geeignet, weitere Gedanken zu erwecken. Dies ist, denke ich, die wahre Bedeutung der geistvollen und gründlichen Rechtstheorie von Sperantia.

(Budapest.)

Josef Szabó.

Beiträge zur Geschichte der ungarischen Philosophie.

Johann Pósházi.

von E. Makkai.

Johann Pósházi war eine der typischen Persönlichkeiten der ungarischen, protestantischen Philosophie. Seine Laufbahn begann um die Mitte des XVII. Jahrhunderts: als Schüler von Comenius begann er seine Studien in Sárospatak, danach erlangte er auf ausländischen Universitäten, in Utrecht und Franeker, den Dokortitel der Theologie und Philosophie. Nach Ungarn zurückgekehrt, übernahm er in Sárospatak eine Lehrstelle, in welcher er auch in den für den ungarischen Protestantismus so schweren Zeiten bis zum Ende aushielt. Im Jahre 1672 trieb ihn der Sturm der Gegenreformation nach Siebenbürgen, nach Gyulafehérvár, wo er unter Ausübung seines Lehrerberufes in Wort und Schrift an den Religionskämpfen seiner Zeit lebhaft teilnahm. Ausser seinen in ungarischer Sprache geschriebenen glaubensverteidigenden und debattierenden Abhandlungen, schrieb er philosophische Aufsätze und Lehrbücher in lateinischer Sprache. Die ersten drei Teile seines philosophischen Wissenschaftssystems fasste er in seinen folgendermassen benannten Werken zusammen: *Ars Catholica*, *Vulgo Metaphysica*, *Pneumatologia* und *Philosophia Naturalis*. Der Gegenstand unserer Darstellung ist der einleitende Aufsatz seiner *Metaphysik*, das *Introductorium Philosophicum*, welches in seiner Art eines der ersten in der ungarischen Philosophieliteratur ist. Als Schüler von Comenius führt ihn in seinen pansophischen Bestrebungen derselbe die Notwendigkeit einer Nationalkultur betonende Geist wie den ersten in ungarischer Sprache philosophierenden Gelehrten, denauf diesem Gebiete Thomasius vorausseilenden Johann Csere von Apáczá. Pósházi legt in seiner philosophischen Einleitung den Beweis einer umfassenden Bildung und eines grossen philosophiegeschichtlichen Wissens ab; er erhebt Wort

gegen das System der Scholastik und gegen die masslose Verherrlichung des Aristoteles, doch ist er aus theologischer Überzeugung ein unerbitlicher Feind Coccejus und Descartes. Er versucht in seiner Philosophie Originalität zu erlangen, doch schuf er kein selbstständiges System, obwohl er auch nicht der einseitige Nachahmer eines einzelnen war. Den Stoff seines Studien wählte er mit lobenswerter Kritik. Seine orthodox-protestantische theologische Meinung stand im ständigen Kampf mit seiner fortschrittlichen naturwissenschaftlichen Bildung. Das verursacht die verschiedenen Meinungen seiner Kritiker bei der Darstellung seiner Philosophie und seiner Persönlichkeit. Auf jedem Fall ist seine Arbeit der Beweis dessen, dass das ungarische Geistesleben von Anfang an lebhaft Verbindungen mit der Entwicklung der allgemeinen europäischen Kultur hatte.



BCU Cluj / Central University Library Cluj

Közelebbről megjelentek:

Tattamanti Béla: A legszükségesebb német szavak és fordulatok. Szeged, 1941.

Böhm Károly: Az Ember és Világa, I. kötet: Dialektika vagy alaphilosophia. 2-ik kiadás. 1941. Budapest. Scholtz testvérek-nél. Az Orsz. Evangélikus Tanáregyesület kiadása.

Tankó Béla: Tanévmegnyitó beszéd. Debrecen, 1941.

Tankó Béla: Az egyetem reformja és a filozófiai tanulmány. Debrecen, 1941.

Málnási Bartók György: Az erkölcsi értékeszme története, I. kötet. 2. változatlan kiadás. Szeged, 1942.

Imre Sándor: Széchenyi. Budapest, 1941.

Imre Sándor: Rektori székfoglaló beszéd. Budapest, 1941.

Imre Sándor: Széchenyi és jövőnk. Budapest, 1941.

vitéz *Nagy Iván dr.:* Kolozsvár egyetemi klinikái. Budapest, 1941.

Gönczy Lajos: A mi fakultásunk. Kolozsvár, 1941.

Bucsay Mihály: A jénai magyar könyvtár. Budapest, 1941.

László Dezső: Reményik és Ady. Nagyvárad, 1942.
