

## NAPJAINK FILOZÓFIÁJA.

— Második és utolsó közlemény.<sup>1</sup> —

A lélek tökéletesebb megismerése szolgálatában áll az a filozófiai törekvés is, amely Brentano bölceletében nyilatkozik tagadhatatlan termékenyítő erővel. Brentano lélektani felfogását sajátos módon jellemzi az a meggyőződés, hogy a lelki élet megismerésére egyetlen út áll rendelkezésre s ez az út a tapasztalat, közelebbről a természettudományi tapasztalat. A lélektannak vissza kell térnie vagy, ha úgy tetszik, rá kell térnie arra az útra, amelyet a természettudományok jelöltek ki az ismerés számára és ott kell hagyni azt a járhatatlan utat, amelyet Kant mutatott és követelt a filozófia számára. Ez az út — úgymond Brentano — csak előítéletekre vezet s ezért a bölceletnek a közvetlen tapasztalat segítségével az ember felé kell fordítania figyelmét, hogy azt megismerje és megértse. Ennek az ember felé forduló bölceletnek a lélektan az alapja, amelyet Brentano nagy lelkesedéssel dolgozott ki s amelynek tulajdonképpen alaptétele volt döntő hatással azokra a psychologusokra, akik Brentano tanának köszönhetik meggyőződésük világos kifejlését. Brentano alaptétele elsősorban azt mondja ki, hogy a belső tapasztalat jelenségei, azaz a lelki jelenségek, szemben a külső tapasztalat jelenségeivel, azaz a fizikai tüneményekkel, önmagukban véve igazak. A fizikai jelenségek igazsága csak a relatív igazság, mert az igazság a maga teljes mivoltában előttünk a fizikai világban nem jelenhetik meg. A lelki jelenségeket e jellemük fenség és méltóság dolgában felülemeli a fizikai jelenségeken, amelyekkel szemben tovább az

<sup>1</sup> Az előbbi közleményt lásd a *Budapesti Szemle* 1936. évi 698. számában.

jellemzi döntően a belső tapasztalat tüneményeit, hogy azok mindig valamely tárgyra vonatkoznak: minden lelki jelenség egy tárgyat foglal magában. A képben valamit képezünk, az ítéletben valamit elfogadunk vagy elvetünk, a szeretetben valamit szeretünk stb. Ez az «intentionalis inexistentia» jellemzi a lelki jelenségeket és különbözteti meg azokat minden más jelenségtől. Igazi létezésük csak ezeknek az intentionalis inexistentiáknak, azaz a lelki jelenségeknek van, s voltaképpen csak ezeket lehet észlelni, észrevenni is, mert a fizikai jelenségek észlelése már csak közvetett észlelés. A hang, a meleg, a szín stb. csupán intentionalis létűek s róluk csak a reájuk vonatkozó lelki actusok által veszünk tudomást. Előtérbe tehát a lélek actusai lépnek, amelyeknek elemzése a lélektan feladata. Ezen elemzés útján lehet behatolnunk a fizikai világ ismeretébe, de ez az elemzés az egyetlen út arra is, hogy rajta haladva, megismerjük magát az embert, mint ezen actusoknak végrehajtóját és gazdáját.

Brentano felfogását teszi magáévá az egész ú. n. osztrák iskola, amelynek főbb tagjai Meinong, Marty, Ehrenfels stb. Legnagyobb hatása azonban a modern böleselet kialakulására Husserlnak volt, aki egyenesen és félreismerhetetlenül kapcsolódik Brentano felfogásához a maga módszerével és a lelki jelenségek természetére vonatkozó tanításával. Ő maga is abból az alapmeggyőződésből indul ki, hogy a lélektan tapasztalati tudomány, amely realitásokról tanít. Ámde ettől a lélektantól jól meg kell különböztetnünk az ú. n. transzcendentális phaenomenológiát, amelynek jellemző vonása éppen az, hogy nem tényekről, hanem a lényegről tanító tudomány. A lelki actusokban levő tartalmak azok a phaenomenek, amelyekben a lényeg tárul fel előttünk: ezekből a tiszta phaenomenekből hiányzik minden tapasztalati elem. A Husserl által kezdeményezett reductio módszerének feladata éppen az, hogy segítségével megtisztítsuk a phaenoment mindattól, ami benne reális. Ebből persze az következik, hogy minden ilyen megtisztított phaenomen irreális s a maga irrealitásában élénk tárja azt a lényegét, amelyet nem lehet ítéletek és következtetések útján kibölcselednünk, hanem a szellemnek szemlélete által meg kell ragadnunk. Ez a szem-

lélet tesz képesekké minket arra, hogy segítségével behatoljunk a tiszta tudat területére, amely fennmarad akkor, ha az időben és a térben levő világot abból tökéletesen kikapcsoljuk. Sőt, ha a tiszta lények mezejére akarunk lépni, akkor ezt a kikapcsolást végre is kell hajtanunk, hogy, amint már láttuk, el tisztítsunk a szemlélés útjából mindent, ami a realitások köréből került a tudatba.

Ha a tiszta tudatban levő lényekkel szembeállítjuk a valóság világát, akkor még világosabbá lesz az a szoros kapcsolat, amely van Husserl és Brentano között. Amíg ú. i. a tiszta tudatnak a lényekre redukált világa merőben abszolút jellemű, addig a tapasztalati lélektan világa, azaz a lelki jelenségek világa, tapasztalati lévén, pusztán intentionális (Brentano) és relativ. Ebből pedig szigorúan következik az, hogy a relativ létezőnek ismerete feltételezi az abszolút ismeretét, azaz a lelki jelenségek megértése a lények megértése nélkül nem lehetséges. A tiszta lényeket magába ölelő tiszta tudat minden tapasztalatnak s ismeretnek lehetősége és feltétele. Minden, ami van, ettől a tiszta tudattól nyeri a maga jelentését s ezért a tiszta tudat jelentésadó tudat.

Husserl tanainak részletezésébe nem bocsátkozunk. De röviden meg kell még jegyeznünk a következőket. Egészen világos, hogy Husserl a maga transcendentális phaenomenológiájában, amely a tapasztalati lélektant megelőzi és azt lehetővé teszi, a tiszta tudat régiója által minden tapasztalatot megelőző világba vezet el, ahová nem hatnak fel a tapasztalati világ gőzei, homályosságai, salakjai, hanem az eszmék és lények, amelyek minden tapasztalat lehetőségeit foglalják magukban, teljes világossággal jelennek meg a szemlélő szellem előtt. Itt minden csupa essentia, amely az existentia minden esetlegességétől szabad s amelynek közvetítésével lehet megismerni mindazt, ami az existentia körében megjelen. Ez a világ is egy apriori világ, de nem a Kant által vett logikai értelemben, hanem tisztán és világosan metafizikai értelemben: ebbe a világba nem az értelem discursiv, lépésről lépésre haladó tevékenységével jutunk el, hanem a szellemnek intuitiójával, amely a lényeket egyetlen

pillantással ragadja meg. A világ itt két félre bomlik: a valóság világára, ahol az értelem jut szóhoz, és a lényeg világára, amelyben a szellem uralkodik. A valóság világa az existentia világa, a lényeg és eszmék szellemi világa az essentia világa. A lényeg világa csupa lehetőség, de a valóvilágot csak ezen lehetőség ismerete által ismerhetjük meg. A lényeg világában lakik a jelentés, a valóság világában ez a jelentés megvalósulásra tör. Lényeg — eszmék — essentia-jelentés világa: valóság — existentia — relativitás — tapasztalat világa. Ez a kettősség, ha más alakban is, de nagy szerepet fog játszani a XX. század bölcseletében.

Husserl az ily módon kialakuló phaenomenológiát a filozófiai tudományok alapjául is szánja s úgy van meggyőződve, hogy ennek a tiszta phaenomenológiának segítségével majd kialakul az az exact bölcselet, amelyre évszázadok óta hiába törekedett az emberiség. Ha tüzetesen vizsgálat tárgyává tesszük az így tervezett új bölcseleti tant, kétségtelen bizonyosságot szerzünk a felől, hogy Husserl itt voltaképpen egy újszerű ontológiát igyekszik életre kelteni, amely ontologia nem akarja ugyan a tőlünk függetlenül létező valót megismerni, mert hiszen az általa követelt és lényegét kifejező eszmék a tiszta tudat tartalmai, ámde mégis az ismeretelmélet megelőzésével, az intuitio útján szeretne olyan igazságok birtokába jutni, amelyek szilárd alapot szolgáltatnának minden lehető exact bölcselet számára. Ime, a világ két félre osztása így vezet el csalhatatlanul új ontologiai conceptióhoz, amely conceptio hatása ma már a filozófiai törekvéseknek egy erőteljes irányánál egészen tagadhatatlan. Értjük ezen az ú. n. *existentialis filozófiát*, amelyről alább fogunk röviden megemlékezni. Brentano alap gondolata ekként válik egy új metafizikai irány megindítójává.

Husserl kísérlete élénk hatást gyakorolt kora bölcseletére. A tanítványok egész serege állott e tan szolgálatába s arra törekedett, hogy Husserl módszere segítségével adjon feleletet a bölcselet különböző problémáira. Nem feladatunk ezeknek a kísérleteknek sem ismertetése, sem bírálata. Meg kell azonban emlékeznünk Scheler munkásságáról, amely különösen az erkölcsbölcselet és az értékelmélet terén Husserl

módszerének alkalmazásával keresett új utakat és új eredményeket. Scheler is félreismerhetetlenül tört egy metafizikai alapfelfogás kialakítása felé, amelynek alaptanául fejlődésének utolsó szakában határozottan a bölceleti antropológiát ismerte fel. Fejlődése kanyargós utakon vezetett a theizmustól az atheizmus felé, de a fejlődés minden szakában ragaszkodott ahhoz a módszerhez, amelyet Husserltől tanult és alkalmazott a bölcelet minden területén. Ezt a módszert azután az irrationalismussal köti egybe Scheler, amikor sokszor az értelemmel és ésszel szemben egyenes ellentétül az *emotionalismust* állítja az előtérbe és az érzés jogait követeli mind az ethika, mind az értékelmélet területén s mindenütt, ahol a világnézet kialakításának problémáiról van szó.

Ez az irrationalismusra való hajlandóság és az érzés fontosságának hangsúlyozása nyer kifejezést Schelernek Kant ú. n. formalizmusával szemben elfoglalt álláspontjában. Határozottan visszautasítja Kant azon tanítását, amely szerint a «jó» és a «rossz» formális értékek s azoknak materiális jellegét hangsúlyozza. Ekként Kant formális etikájával szembe egy materiális érték-ethikát állít. Ennek az etikának értelmében a jó és a rossz eredetileg csak a személy volt, a személynek a léte — *Sein der Person* — vagy más szavakkal a jó és a rossz nem dologi, hanem személyi értékek. Kant nagy tévedése abban áll, hogy ő az erkölcsi értéket a «kell»-ben, a *Sollen*-ben keresi és találja meg; de ez csak a Kant felfogása szerint lehet így, mert hiszen önála a személy értékét az akarat értéke határozza meg és nem a személy értéke az akaratét. Éppen ezért az érték lényegének phaenomenologiai vizsgálata vezeti Schelert arra a megállapításra, hogy a személyi értékek jól megkülönböztetendők a dologi értékektől, az ú. n. javaktól, mert a személy — amint ezt Kant is jól látta — nem dolog s az ő értéke nem lehet dologi érték. A gyakorlatban csakugyan a dolgokban vannak adva az értékek, amelyeket a dolgokban nem megismerünk, hanem *érzünk*. Itt tehát nem az ész és értelem, hanem az *érzés aprioritásáról* van szó; azért követeli Scheler Kanttal szemben az emotionalismus aprioritását s egyúttal széttépését annak az egységnek, amelyet Kant az apriorismus és a ratio-

nalismus között állított. Az emotionalis ethika nem szükségképpen empirikus ethika, mert az érzés s az érzés alapján való előnyben-részesítés, szeretés vagy gyűlölés saját apriori állagúak, amely éppen olyan független az induktív tapasztalattól, mint a gondolkodás tiszta törvényei. Van tehát *érték-apriori* is, de ennek székhelye nem az észben vagy értelemben, hanem az érzésben keresendő. Az érzés és az előnyben-részesítés, a szeretet és a gyűlölet egészen sajátos ismerettel ajándékoznak meg minket, amikor bevezetnek az értékek és értékösszefüggések világába, amelyhez az egyetlen lehetséges bejárót ők alkotják. Az olyan elme tehát, amelyik tisztán csak az érzéki észrevételre és gondolkodásra volna korlátolva, egyszersmind értékvaktságban is szenvedne. Ha így áll a dolog, akkor az erkölcsi ismeret is teljesen független az ítéletek területétől. A cselekvés értéke az érzület erkölcsi értékén alapul s az érzület erkölcsi értékét az érzület segítségével ragadjuk meg. Az érzés elsőbbségének ezzel a hangsúlyozásával félreismerhetetlenül visszanyúl Scheler tana Jacobi és Fries, de főleg Jacobi tanához, amelyben az érzésnek elsősége és felsőbbtsége minden értelmi tevékenység felett kétségtelen.

Miként Jacobinál és Friesnél, úgy itt is az értékek ezen apriori világa elválhatatlanul hozzá van kötve Isten fogalmához. Isten, akit az érzés közvetlenségével lehet csupán megismerni, minden értéknek forrása és végső biztosítéka. Az ő létezése biztosítja minden értéknek létezését és megvalósulását. És az ő szentséges lénye iránt való szeretet az egyetlen út, amely ismeretére elvezet. Ez a theizmus azonban, amely mindenütt Augustinus mélyreható tanulmányozása nyomán keletkezett Scheler lelkében, a fejlődés későbbi folyamán mindinkább háttérbe szorul, míg végül Isten fogalma teljesen feleslegessé válik Scheler világnézetében. Ebben az új világnézetben már az ember eszméje kerül előtérbe és Scheler egy bölcséleti anthropologia megalapozását tartja legsürgősebb feladatának, hogy ennek az anthropológiának alapjára építse fel azután metafizikáját, amely után való vágyakozás tölti be életének utolsó éveit. Scheler meggyőződése szerint egyetlen filozófiai feladat sincs, amelynek megoldását korunk oly végtelenül sürgetné, mint a

bölcseleti anthropologia kialakítása. Ennek a tudománynak feladata lenne az ember lényegének kutatása és megállapítása ezen lényeg szerkezetének és kialakulásának : meg kellene állapítania az ember lényegének metafizikai eredetét, e világban való fizikai, pszichikai, szellemi kezdeteit, fel kellene mutatnia azokat az erőket és hatalmokat, amelyek őt mozgatják és amelyeket ő mozgat, meg kellene állapítania az ember biológiai, lélektani, szellemtörténeti és társadalmi fejlődésének alaptörvényeit és alapirányait, azokat a valóságokat, amelyek benne megjelennek és azokat a lehetőségeket, amelyek benne szunnyadnak. Egy ilyen természetű és problematikájú anthropologia lehetne az alapja mindazoknak a tudományoknak, amelyeknek tárgya az ember. Annál sürgetőbb ennek a tudománynak kialakítása, mert nem volt még egyetlen korszak sem, amelyben az ember lényegére és eredetére vonatkozó nézetek olyan szétágazók és olyan bizonytalanok lettek volna, mint napjainkban. Az emberiségnek körülbelül tízezer esztendőös történetében a mi korunk az első, amelyben az ember önmagának tökéletesen problematikus lett : nem tudja, hogy ki és mi ő, de egyszersmind azt is tudja, hogy ezt nem tudja. Scheler ezeknek az anthropologiai fejtegetéseknek előterébe az ösztönöket állítja, mint amelyek közös alapját teszik mind az anthropológiának, mind a vitális lélektannak. Nemcsak minden érzetünknek és perceptiónknak feltételei ezek az ösztönök, hanem a fiziológiai functiók minden egységének folyamatai is ezektől függenek. Az ösztönök adják a pszichofizikai egység alapjait, amely tény egyúttal a test és a lélek között levő ellentétről szóló tévtan végét is jelenti.

Az így felfogott anthropologia lesz alapja annak a filozófiának is, amely nem elégszik meg többé azzal, hogy ismeretelmélet és tapasztalati lélektan legyen, hanem figyelmét immár a *világnézet* problémái felé fordítja, mert meg van győződve arról, hogy amily kevésbé szabad a filozófiának valamely egyházi hit szolgálatába szegődnie, épp oly kevésbé lehet a tudomány pusztá szolgája. A filozófiának ilyen irányban való fordulatát jelzi az, — úgymond Scheler — hogy az utóbbi évtizedekben a bölcselet sok küszködés után ismét

egy olyan alapos és szigorú módszerre tett szert (a Husserl által kezdeményezett és fennebb vázolt phaenomenologiai módszert érti), amelynek segítségével a metafizikai problémák megoldását remélhetjük, a positiv tudományokkal karöltve, de nem azoknak vezetése mellett. Annak a három bölcseleti iránynak, — a positivismusnak (Mach, Avenarius), neokantianismusnak (Rikert, B. Bauch stb.) és historismusnak (Dilthey, Troeltsch), amelyek ellenséges álláspontot foglaltak el a metafizikai törekvésekkel szemben — Scheler véleménye szerint — ma már kevés követője akad.

A bölcseletnek ez a metafizikai megalapozása azonban nem a tetszés vagy nemtetszés dolga. Az ember u. i. Scheler véleménye szerint nem választhat, hogy képezzen-e egy metafizikai eszmét vagy metafizikai érzést, illetőleg ne képezzen, azaz : alkotson-e magának képet a létezőről, mint önmaga által létezőről (Ens per se), amelytől azután minden más létező függ, s amely alapja mind az embernek, mind a világnak, vagy ne alkotson arról képet magának. Az embernek ilyen eszméje vagy érzése — tudatosan-e vagy tudattalanul, az itt nem kérdés — mindig szükségszerűen van s így csak a fölött elmélkedhet, hogy jó és eszes vagy rossz és esztelen eszmét alkotson-e magának az Absolutumról. Az absolut lét sphaerája, amely megelőzi a gondolkozó tudatot, az ember lényegéhez tartozik s az öntudattal, világtudattal, nyelvvel, lelkiismerettel egy eltéphetetlen szerkezetet alkot. Megtörténhetik, hogy az ember az Absolutumnak ezt a sphaeráját merőben üresnek hagyja, de ebben az esetben üres marad lelkének szellemi központja is. Az is lehet, hogy az absolut létnek és a főjónak ezt a sphaeráját véges és mulandó dolgokkal tölti meg, de ekkor fetéseket s bálványokat állítván magának, ezek előtt hódol. Aki azonban elvonatkozván mindattól, ami a véges világ mulandó dolgai közül való, az absolut lét sphaeráját ragadja meg, az ilyen ember képessé lesz arra, hogy az absolut lét felett reménnyel filozofáljon.

Az a nagy kérdés azonban, hogy melyik út vezet az *absolut lét* bölcseletéhez. A positiv szaktudományok által nyújtott ismeretek, amelyek a világ felett való uralmat ad-

jük kezünkbe, erre nem képesek. Nem képes erre az ismeretnek az az útja sem, amely minket, nem tekintve az idői és térbeli feltételeket, vagy az emberek esetleges idői tudattartalmait, egyenesen maguknak a dolgoknak lényegével ismertet meg. Ez a lényeg-ismeret, amelyet Scheler már etikájában világosan kidolgoz, tökéletes rokonságban van a Husserl tiszta phänomenológiája által követelt ismerettel, csak hogy ennek birtokába a szeretet juttat minket, felfedvén előttünk a világ őstüneményeit és eszméit. A lényeg-ismeret messzi kimagaslik a szaktudományok által nyújtott ismeretek felett, mert úgy közli velünk a létezőt, amint az önmagában és önmagára nézve van. Ezért, amint Scheler mondja, ezek a lényeg-ismeretek nyújtják számunkra azt az ugródeszkát, amelynek segítségével a kritikai metafizika világába eljuthatunk. Vagy amint Hegel mondotta más vonatkozásban, ezek a lényeg-ismeretek mindannyi ablak, amelyen át az Absolutum felé tekinthetünk. Magát az Absolutumot tehát a lényeg-ismeretek nem nyújtják, sőt ellenkezőleg, ők maguk már feltételezik az Absolutumot. A filozófiának, mint metafizikának feladata éppen az, hogy az absolut önmaga által létezőt úgy gondolja, hogy a világ lényeg-alkatának és a reálisan létező világnak teljesen megfeleljen.

A reális ismeretek és a lényeg-ismeretek mellett ott van tehát az ismeretek harmadik nagy és legfőbb csoportja: a metafizikai és az üdvösségre tartozó ismeretek. Itt már teljesen a metafizika területén vagyunk. Láttuk már, hogy a lényeg-ontológia még nem maga a metafizika. Metafizika csak akkor áll elő, hogyha a positiv szaktudományok eredményeit a lényeg-ontológia eredményeivel egybekapcsoljuk s ezeket azután egybekötjük az értéktudományok (egyetemes értéktan, æsthetika, ethika, kulturfilozófia) eredményeivel. Az így nyert metafizika azután lehet elsőrendű metafizika, amely a positiv tudományok «határkérdéseivel» foglalkozik («mi az élet?», «mi az anyag?»), s ezen az elsőrendű metafizikán — *Metaphysik erster Ordnung* — át jutunk az Absolutum metafizikájához, a másodrendű metafizikához. A két fajta metafizika, a határkérdések meta-

fizikája és az Absolutum metafizikája között foglal helyet a filozófiai anthropologia, amelynek alapproblémája ebben a kérdésben jut kifejezésre: «Mi az ember?» A filozófiai anthropologianak ezt az előkelő helyezését megértjük, ha tudjuk, hogy Scheler — Heideggertől függetlenül? — Kantnak azt a véleményét helyezi a metafizika előterébe, hogy a külső és belső világnak minden tárgyi léte mindenekelőtt az emberre viszonyítandó. A létnek minden formája tehát az ember lététől függ. A tárgyi világ és annak létmódjai távolról sem «önmagában vett lét», hanem csak az ember egész testi és szellemi szervezetének megfelelő «Gegenwurf» és metszet ebből a magán való létből. Előbb hát ismernünk kell az ember lényegét, amelyre a filozófiai anthropologia tanít, hogy az ember lényegének ebből a képéből következtetést vonhasunk minden dolgok legfelsőbb alapjának igazi tulajdonságaira. Ezt a következtetési módot nevezi Scheler «transzcendentális következtetési mód»-nak, melynek törvénye így hangzik: Mivel az ember mikrokosmos, azaz «egy világ kicsiben», s mivel a lét minden fajtája, a fizikai, a chemiai, az élő, a szellemi lét, egytől-egyig az ember létében találkoznak, ezért az emberen a nagy világnak, a makrokosmosnak legfelsőbb alapja is tanulmányozható. Ebből azután szükségképpen következik az, hogy az embernek, mint mikrokosmosnak léte nyitja az első utat Istenhez.

Hogy ez a metafizika, amelynek Scheler csak éppen legdurvább körvonalait tudta megrajzolni s teljes kidolgozásában megakadályozta a korai halál, ez a metafizika kétségtelenül a lényeg-ismeret által kialakított ontologian alapul, ezt kétségbe nem vonhatja senki. Kétségtelen azonban az is, hogy Scheler metafizikája valóban metanthropologia és actus-metafizika, amint ezt ő maga megállapítja. Ami azt jelenti, hogy az sem nem kosmologia, sem tárgyi metafizika, mint aminő a régi metafizika volt. Istenhez, mint minden létnek végső alapjához, nem vezet el semmiféle tárgyiasított szemlélet, hanem csak az embernek egy személyes actusa, amelyben az ember cselekvő módon teszi fel magát Istenért. Az ember a maga cselekvő actualitásával részt vesz az isteni-ben, az Isten által ismer és az Isten által akar. Ez a cselekvő

aktivitás pedig az érzések legmélyebb talaján gyökerezik, s így minden termékenység az emotionalismus talajából fakad. A szeretet, a vágy és ösztön a maga ellenállhatatlan erejével hajtja az egyént, hogy az a szeretet és a sympathia nagy mozgalmaiban s a kosmikus beleélés minden formájában törjön Isten felé, hogy megragadja minden lét legfőbb forrását és alapját. Ebből az aktivitásból következik az is, hogy az ember többé nem pusztá utánképezője egy magában fennálló és már a teremtés előtt Istenben meglévő «eszmevilág»-nak, hanem együttműködője egy ideális megvalósulásnak, amely a világ folyamában megy végbe. Az ember az egyetlen hely, amelyben és amely által az őslétező magát nemcsak megragadja és megismeri, hanem ő egyúttal az a létező is, akinek szabad döntésében és elhatározásában Isten a maga lényegét megvalósíthatja és megszentelheti. Az embernek rendeltetése több, mint az, hogy csak «szolga» és aláztos munkás legyen, s több, mint hogy csak egy önmagában már kész és tökéletesen Isten «gyermek» legyen. Az ember Isten munkatársa, aki az Isten lobogóját, egy még csak a világprocessussal magát megvalósító «deitas» lobogóját a világ minden viharában elől viszi. Minden ember egyéni személyisége — mondja Scheler, az Eucken tanítványa — közvetlenül egy örök létben és szellemben gyökerezik s éppen ezért nincs egyetemesen érvényes és igaz, hanem csak egyéni érvényességű, igaz világnézet. Ámde van egy szigorúan egyetemes érvényű módszer, amelynek segítségével minden ember megtalálhatja a maga metafizikai igazságát. Ily módon ez a metafizika tovább folytatja és befejezi azt a munkát, amelyet a filozófiai anthropologia megkezdett: bizonyosakká tesz a felől, hogy az ember nem «animal rationale», nem is «homo faber», vagy «Übermensch», illetőleg «homo sapiens», de nem is pusztá dolog, hanem magának a világegyetem mozgásának egy iránya, sőt a világegyetem *alapjának* egyik mozgási iránya. Csak egy ilyen alkatú metafizika lesz képes eltüntetni azokat a nagy ellentéteket, amelyek korunkat oly szomorú komolysággal jellemzik. Scheler u. i. mélyen meg van győződve arról, hogy az emberiség — talán a keresztyénség felépését kivéve — sohasem nézett olyan nagy változások elé,

mint amilyeneknek a mai emberiség. A fajok, a nemzetek, a vallások, az osztályok között levő ellentétek, s az a nagy antagonizmus, amely az újabb időkben a szellem és az ösztöniség, a szellem és az «élet» között szinte már vésteljesen kifejlődött, csak egy olyan metafizika alapján oldhatók meg, amely az embert úgy is, mint szellemi lényt, úgy is, mint ösztöni lényt egy isteni ősalapba horgonyozza le.

Scheler bölcelete a maga módszerével és tartalmával egyaránt típusos kifejezése a modern bölcelet azon irányának, amely egy ontologiai alapra felépített metafizikában a szellem egyeduralmával szemben a már Nietzsche által hangsúlyozott «élet» nevében az érzések és ösztönök nagy szerepére mutat rá s az igazi teremtő erőt az emóciók talajában találja fel. A létet önmagában az emberi létből akarja megérteni, de viszont az embert csak úgy tudja a maga igazi mivoltában felfogni, ha őt a lét ősalapjába horgonyozza és úgy tekinti, mint aki a világegyetem teremtői folyamatában a maga lelki actusai által tevékeny részt vesz. Sorsdöntő jelentősége az ember existenciájának van, s ez az existencia a maga teljességében rá van utalva a világegyetem ősalapjával való együttműködésre, hogy ezáltal kifejtse önmagát és ezt az ősalapot is. Az anthropologia immanentiája így utal a metafizika transcendentijára, az ember existenciája az önmagában vett, abszolút létre. Scheler gondolkozásában egy évszázad gondolkozása keres kiegyenlítődést: Eucken, a scholasztikusokon, Husserlen keresztül ismét Euckenhez jut vissza, de az élet jogai mellett a szellem jogait is igyekszik érvényre juttatni. Hogy a kettő miként fér meg egymással, — ez a kérdés Schelert egyelőre nem háborgatta. Nem háborgatta az a kérdés sem, hogy vajjon az önmagában formátlan élet — amely aranycsengését valóban Nietzsche-től nyerte — vajjon nincs-e rászorulva a szellemre, amely a maga tevékenységeivel formát teremt és alakot ad.

Talán megoldást fognak nyerni ezek a kérdések a Heidegger bölceletében, amelynek egyelőre csak kiindulási pontja és módszere áll világosan előttünk. Heidegger is voltaképpen a kantismusból indul ki, azután Husserlhez megy iskolába, majd a scholasztikusokat teszi mély tanul-

mányozás tárgyává, hogy végül Scheler, a dialektikai theologia és Kierkegaard legyenek tanítómesterei. Heidegger talán a legtipikusabb gondolkozó mindazok között, akik napjainkban igyekeznek új úton és új módszerrel, új oldalról megfejtetni a filozófia nagy problémáit. A lét és az existentia, a szellem és az élet fogalmai azok a gerincfogalmak, amelyeken egész ontologikus felfogása kikristályosodik. Különösen az existentia fogalma tesz itt nagy jelentőségre szert és szolgál minden fejtegetésnek kiindulási pontjául és alapjául. Innen az egész filozófiai irány, amelyhez Heideggeren kívül főleg Jasperset számíthatjuk, az *existenciális filozófia* nevet viseli.

Az existentia fogalma különben a nagy dán gondolkozónak, Kierkegaardnak műveiben nyer először szilárd és határozott jelentést a nyomorúságos és bűnök között senyvedő ember létének és életének jelzésére. Dr. Tavasz Sándor igen világosan fejt ki, hogy Kierkegaard bölcséleti állásfoglalását negatív értelemben Hegel határozza meg, kinek bölcséletében a kor egész bölcséleti problematikáját szemlélte Kierkegaard, pozitív értelemben pedig Sokrates volt az, aki gondolkozásának kialakulására döntő hatással volt. Hegellel együtt vallja, hogy ez a világ telve van ellentétekkel, de amíg Hegel ezeknek az ellentéteknek megszüntetésére tör, addig Kierkegaard nemcsak hogy nem akarja azokat megszüntetni, hanem egyenesen paradoxonokká fokozza, amelyeknek megoldása az emberre nézve merő lehetetlenség. A bűntől sujtott, nyomorúságos ember életét, amelynek terhét Kierkegaard ezerszeres fájdalommal érezte, az *existentia* fogalma juttatja az ő gondolkozásában kifejezésre, amely szó ezáltal egészen specifikus jelentést nyer. Ő mindenképpen a valóságot akarta megragadni, hogy fájó lelkére valamiképpen gyógyító írt szerezzen, de ezt a valóságot, amint az a logikai gondolkozásban feltárul előttünk, megérteni nem lehet. Igazi valósága az embernek van, az existenciális viszonyok között élő személyiségnek. Ezért helytelenül kezdte el a filozófiát Hegel, amikor bölcselete legelejére a tiszta és általános lét fogalmát tűzte: minden igazi bölcsületnek a *személyes existentia* fogalmából kell kiindulnia. Amíg az ember a közve-

tetlen valósággal viszonyba lépni nem tud, addig nincs sem igaz, sem hamis; a közvetlen valóság pedig önmagam, az én existenciális létezőm. Ha pedig közvetlen valóság az *existencia*, akkor nyilván magában foglalja az ember életmegnyilatkozásainak egészét a maga bűneivel, sóvárgásaival, nyomorúságaival, vágyaival, örömeivel, szenvedélyeivel, fogyatkozásaival. Ebben az *existenciában* a lét és gondolkodás valóban egybeesik, hogyha az *existáló* maga önmagát ebben a maga *existenciájában* gondolja, vagy rövidebben s talán világosabban, ha az *existáló* ezt a maga *existenciáját* a maga gondolkodásában utánképzí. Hogy Kierkegaardnak ez a bölcséleti magatartása tiszta *anthropologismus*, amely Hegel logikai felfogásának ellenzésén nőtt nagyra és izmosodott meg, kétségbe vonni alig lehet. Kétségtelen az is, hogy ebben az *anthropologismusban*, amellyel Kierkegaard korát megelőzte, Kierkegaard egész lelki alkata nyer tiszta kifejezést.

Az *existenciáról* szóló ez a tan áll Heidegger gondolkodásának előterében is. Heideggert a maga tanának kialakítására az a meggyőződés vezette, hogy amiként Platon idejében, úgy még ma sem vagyunk tisztában azzal, hogy *lét* alatt tulajdonképpen mit is kell értenünk. Ma sem vagyunk tisztában a lét jelentésével. Első feladatunk tehát az, hogy a lét kérdésre feleletet adjunk. Ma már nem lehet megelégednünk azzal a dogmával, amely még a görög bölcsélet folyamán alakult ki s amely azt hirdette, hogy a lét jelentése után kérdezősködni merőben felesleges. A lét a legegyetemesebb és a legüresebb létében, nincs is szükség arra, hogy ennek a legegyetemesebb és legüresebb fogalomnak meghatározásával töltsük az időt. Ezzel szemben Heidegger véleménye az, hogy a lét problémája a legfontosabb ontologiai kérdés, mert hiszen minden tudomány az ily vagy oly módon létezőt kutatja s a lét kérdése éppen e kutatás lehetőségének apriori feltételét célozza. De ezen kívül minden ontologia vak marad, ha előbb a lét jelentését nem állapította meg világosan, s ezt a megvilágítást nem ismerte el fő és alapfeladatának.

A létet, az ontológiának ezt az alapfogalmát, azonban

nem lehet logikailag kiokoskodni, hanem azt a létezőben (Dasein) és a létezőből kell megérteni. Ennek a létezőnek, az embernek, sajátossága az, hogy a maga létével és léte által a maga léte nyílik meg és lesz érthetővé előtte. Azt a létet, amelyhez a létező így vagy úgy viszonyul, vele szemben így vagy úgy viselkedik, de mindig viszonyul a léthez és azzal szemben mindig tanúsít bizonyos magatartást, ezt a létet nevezi Heidegger *existenciának*. A létet ebből az existenciából lehet megérteni és megmagyarázni. Az existáló Ént kell megérteni, mert ennek az Én-nek megértése nélkül a bölceletnek egyetlen kérdésére sem lehet feleletet adni. Az existencia kérdése — úgymond Heidegger — csak az existálás által hozható tisztába. Az így értett alap-ontológia és existentialismus arra tör, hogy az existenciának ontológiai alkatát elemezze és tárja föl.

Az ember létezéséből a létnek magának megértése egyenesen abból a létezésből következik. Az ember u. i. a maga létezése által betör a létnek Egészébe, még pedig oly módon tör be, hogy ezáltal már most a létező mint létező lesz előtte világossá. Ez pedig nagy előnye az embernek, mert ez által nemcsak létező a többi létező között, hanem ezt a létezőt mint létezőt meg is érti. Az ember — amint Heidegger mondja — ki van szolgáltatva a létezőnek mint létezőnek, ámde ez egyúttal azt a szükségét is rejti magában, hogy az embernek ezen existenciája által szüksége van a létezőnek mint létezőnek megértésére. Tudniillik az ember, mint existencia, csupa végesség, s mint ilyen végesség csak a lét megértése alapján lehetséges. A létezés ki van szolgáltatva a létnek, mint olyannak, át van adva annak, s ha ezt a létet mint létet nem értené, nem lehetne existencia sem. Az existencia legbelsőbb magva a lét megértése: ahol existencia van, ott van megértése is a létnek, mint létnek. A metafizika alapproblémája pedig éppen az, hogy mi a létezőnek a legbelsőbb lényege, azaz, mi a létezőnek a léte. A metafizika alapja hát a létezés metafizikája.

Ez a létezés metafizikája azonban egészen sajátos jellemű. Nemcsak a létezőről való metafizika ez, hanem mint létezés is szükségképpen történő metafizika. Azaz: a létezés

metafizikája nem már készen lévő «organon», hanem minden időben a maga eszméjének átalakulása szerint kell újra és újra kialakulnia oly módon, hogy a metafizika lehetőségének kérdésére feleletet keresünk. A lét megértésének belső lehetősége az a probléma, amelyből a létre vonatkozó minden kérdésnek ki kell sarjadnia. A lehetőség kérdésének eldöntése az alap-ontologia feladata, amely tehát a metafizikának is alapjául szolgál.

Az alap-ontologia világosan fogja kimutatni, hogy a lét megértése nemcsak a megismerésnek egy fajtája, hanem elsősorban az existenciának egyáltalában alapmomentuma s maga a «metafizika» is a létbe való «betörés» alaptüneménye, amely tehát éppen nem az ember által «teremtetik» rendszerek és tanok által. De ezen alapproblémán kívül az ontologia által nyújtott existenciális elemzésnek azt is meg kell mutatnia, hogy a létezővel való minden érintkezésnek alapjában miként van már jelen a létezés transcendentája, azaz a világban való benne létel, amely távolról sem jelenti az alany és a tárgy között levő viszonyt, hanem ellenkezőleg, ezen viszony lehetőségének feltételét. Az elemzésnek feladata megmagyarázni azt az egységet, amely a transcendentia és a létezés között lényegszerűen fennáll.

Annak magyarázata, hogy ebben az újfajta elemzésben mit jelent pl. a «gond» — «Sorge» — kategóriája, és minő szerepet juttat itt Heidegger a «Semmi» fogalmának, mit jelent továbbá a gond, mint «időiség» stb., ezeknek a kérdéseknek tárgyalása és magyarázata nagyon messze vezetne, s a Heidegger gondolkozásának megértése ezen magyarázatok által sem lenne teljessé, mert hiszen Heidegger főművének még csak egy részlete áll előttünk. De talán sikerült ebben a rövid vázlatban is érthetővé tennünk Heideggernek azt a törekvését, amely a lét jelentésének vizsgálatában az anthropologia sajátos útján haladva igyekezik világosságot teremteni. Az anthropologia alapjára kell helyezkednie a metafizikának s általában az egész filozófiának a maga minden tanával. Ez az anthropologismus teljesen sajátos jellemmel ruházta fel Heidegger minden okoskodását, amely okoskodások tekervényes utakon haladnak lépés-

ről lépésre, nehezen érhető s éppen lefordíthatatlan nyelvezetbe burkolódzva. Hogy hova vezetnek a filozófiai anthropologia és Heidegger elmékedésének ezen tekervényes útjai — erre a kérdésre a jövőtől kell várnunk a feleletet.

Teljesen az existenciális bölcelet útját járja a kiváló német psychologus, Jaspers, aki *Philosophie* címmel (1932) megjelent művében a világnézet minden nagy kérdését az existenciális filozófia módszerével igyekezik megoldani, vagy legalább a megoldás útjára terelni. Ebben a nagy munkában sehol sem az ismeret elmélete áll előtérben, hanem a világ-és életnézet, ami általában véve az existenciális bölceletre nézve jellemző. Az objektív kutatás semmiféle módszere sem alkalmas arra, — úgymond Jaspers — hogy előttünk a világ egységét feltárja, amiből természetesen következik az is, hogy objektív kutató módszerek segítségével világnézetre sem tehetünk szert. A dolog és minden filozófia sorsa éppen annak megértésén fordul meg, hogy a létet az ember létezéséből lehet megérteni s az ember létezése a valóságnak egy nem objektiválható területéről nő ki és Jaspers éppen azokat a «formákat» akarja megvilágosítani, amelyekben az ember a létbe belenő. Erre nézve nélkülözhetetlen fontosságú az a tény, hogy én csak a másokkal való közlekedés, «communicatio» által vagyok az, ami vagyok. Ez a communicatio valójában egy szeretetteljes harc, amely által egy a mást akarja maga körébe vonni. Ahol a mással való állandó közlekedés elé akadályok merednek, ott az én nem is lehet én. Jaspers a gondolkozás és a gondolat értékét is ezen méri: bölceletileg csak az a gondolat igaz, amely ezt a communicatiót elősegíti.

Az emberi létezésen át jutunk el hát a léthez, amely azonban, mint absolut lét, soha sem lehet az ismerés tárgya s csak symbolumok által fogható fel. Ezeknek a symbolumoknak, vagy, amint Jaspers nevezi, «chiffre»-knek transcendentiajuk van. Mindennek, ami tapasztalati, tehát az «empirikus»-nak, bizonyos «transparentia»-ja van, azaz a létezőn átvilágít a lét, mint lét, ami lehetővé teszi, hogy én a jelenségben, amely előttem a tapasztalati világban megjelenik, symbolikusan szemléljem azt, ami transcendens erre a je-

lenségre nézve, azaz a létet. Itt hát nem lehet szó semmiféle értelmi munkáról: itt minden csupa szemlélet. Így tekintve a dolgot, minden jelenség lehet symboluma a transcendentianak, még az egyén saját cselekedete is. A symbolum vagy «chiffre» tehát egy szóval kifejezve, s ez által az immanentia és transcendentia viszonyát is röviden megvilágítva, nem egyéb, mint a transcendentia az immanentianban. És a gondolkodás is e ponton jut kétségtelen szerephez Jaspers bölcséletében: a symbolum mindig gondolt symbolum, amely éppen csak azt teszi lehetővé, hogy rajta keresztül magával a léttel jussunk érintkezésbe. Ezenkívül azonban a gondolkodás semmiféle oldalról és semmiféle úton sem férközhetik közel a léthez. A lét — hiába minden bölcselkedés — megismerhetetlen.

Jaspers bölcsellete éppen úgy, mint a Heideggeré, merőben az anthropologismus talajából sarjad. Az embernek, mint keresőnek léte a lehetséges existentia s ez a keresés, ez a kutatás maga a filozófia, amelynek subjectivitása le nem tagadható. A filozófiáról írott három kötet tartalmából azonban világosan látja a hozzáértő, hogy Jaspers mily sokat köszönhet Kant és a német idealismus bölcséletének is.

Amíg az «élet»-filozófia és a filozófiai anthropologismusra épülő vagy abban éppen kimerülő filozófia mindinkább duzzadó áradatban toltult előtérbe, addig a szellem tevékenységeit vizsgáló «rég» bölcsélet sem maradt tétlen szemlélet rabja. Ha széttekintünk a filozófia jelen irodalmában, úgy fog feltűnni, mintha a transcendentális bölcsélet, amely Kantnak köszöni létezését, mind nagyobb mértékben háttérbe szorulna s helyet adna a fentebb vázolt újabb filozófiai irányoknak. Ha azonban tüzetesebben megtekintjük a dolgot, reá kell jönnünk arra is, hogy a szellem bölcselete, bár háttérbe szorult, mégis erőteljes képviselők által ad magáról félre nem ismerhető erővel életjelt. A minden filozófiai partocskát elöntéssel fenyegető speculációval szemben, amely a subjectivismusnak minden ismertető jegyével dicsekedhetik, Rickert, B. Bauch, Hönigswald, hogy csak egy pár nevet említsünk, a legnagyobb energiával követelik a kritikai alapon álló ismeretelmélet jogainak érvényesítését, mert

ellenkező esetben a filozófiának objektív volta forog végső veszedelemben. Hönigswald és Bauch kutatásai még nem jutottak el a rendszeres kialakításig, de ismeretelméleti kutatásaik eredményét nem nélkülözheti immár semmiféle filozófia sem, amely nem elégszik meg pusztán anthropologiai eredményekkel és világnézeti útmutatásokkal. Rickert munkásságában azonban már világosan áll előttünk egy mély gazdagságú és széles pillantású bölcselőnek rendszere.

Rickert tana közvetlenül a Windelband felfogásához kapcsolódik, aki a filozófiát alapjában véve értéktannak tekintti, amely mint elméleti filozófia a lét és az ismerés örök problémáit kutatja, mint praktikus bölcelet azonban a gyakorlati életfolytatás és az értékek megvalósulásának kérdéseit igyekszik tisztázni. Mindketten azonban, Windelband és Rickert is, úgy látszik Fichtéhez térnek vissza nagy szeretettel és az ő felfogásának alapjára helyezkedve, vizsgálják az emberi szellem minden bölcséleti kérdését. Mindketten egyetértenek abban, hogy ismeretünk tárgyát a szellem alkotja a maga apriori tevékenységeivel, s így ez a tárgy minden esetben logikai természetű és soha sem metafizikai. Egyetértenek abban is, hogy más a lét és más az érték. Az értékről soha sem lehet azt állítanunk, hogy «van», mert az érték mindig csak «érvényes», amelynek lennie «kell». E ponton mindkettőjükre Lotze van döntő hatással, akinek a kialakuló értékelmélet a maga első határozott kezdeteit köszönheti. Mindkettő nyílt szemmel tekinti a valóság tényeit, de egyik sem hajlandó lemondani sem a szellem, sem az ész jogairól, ha mindjárt az «élet» vagy a «világnézet» előretolt kérdéseiről is van szó. Rickert a tudományos bölcelet nevében és védelmében ellenállhatatlan támadást indít az ú. n. «életfilozófia» ellen. Erélyesen emeli fel tiltakozó szavát minden olyan törekvés ellen, amely az élet fogalmát állítja vagy akarja állítani minden filozófiai magyarázat élére, mert az «élet» fogalma — ha ugyan határozott fogalmával rendelkezünk — nem jelentheti reánk nézve azt a legfelsőbb értéket, amelyet megvalósítanunk elsősorban törvény és kötelesség, és amelyből nyerné minden érték a maga becsét. Az értékek fenséges világa az élet fölött helyezkedik el s ad

valójában értéket és becsét magának az életnek. A pusztán biológiai értelemben vett életre semmiféle világ-, vagy életnézetet építeni nem lehet. Az élet a maga biológiai értelmében minden jelentés és értelem nélkül szükkölködik s jelentést csak úgy nyer, ha a szellemből fakadó értékeink alakítják ki s adnak neki formát. Az élet tehát *önmagán túltra* utal.

Rickert tana szemben minden életfilozófiával, minden habozás nélkül nevezhető a szellem filozófiájának. A szellem teremt mindent, a szellem a legfőbb lét s a szellem a legfőbb érték is, amelyből minden más érték s jelentés fakad. Ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy Rickert metafizikai álláspontra helyezkednék a maga bölcséletében, sőt ellenkezőleg: Rickert tanát csak akkor vagyunk képesek megérteni, hogyha ismeretelméleti és logikai szempontból tekintjük. A «valóság» fogalma is tisztán logikai jellemű s az által létesül, hogy az ítéletben az érzékek által szolgáltatott adatok szilárd és jelentésteljes formát nyernek. Az érzéki adatok csak az ítélet formáló tevékenysége által lesznek valósággá az ismeret számára. Vagy, amint Varga Sándor Rickertől írott figyelemreméltó művében világosan megmagyarázza, a valóság Rickertnél semmiképpen sem metafizikai, hanem határozottan logikai fogalom, s ebből következően a filozófia is nem metafizikai, hanem ismeretelméleti, logikai alapon épül fel. Ismeretelméleti alapon lehet és kell megértenünk a valóságot a maga tárgyaival, amelyeket a szellem formál jelentésteljesekké, és az ismeretelmélet alapján kell megértenünk az érték fogalmát is, amely fogalom az ítélet közvetítésével szükségképpen fűződik a lét és valóság fogalmához. Ez pedig főfontosságú tény. Megakadályozza u. i. azt, hogy a lét és az érték két ellentétes fogalomként álljon egymással szemben, várván a jótékony közbenjárót, amely őket tűrhető egységre hozza.

Az érték fogalma már ott áll az ismerés kapujában, s a valóság logikai fogalmának megteremtése nélküle nem is lehetséges. Az ítélet u. i. mindig valaminek elfogadását vagy el-nem-fogadását juttatja kifejezésre. Az elfogadás vagy el-nem-fogadás mozzanata pedig egyenesen utal az érték fogalmára. Az ítélet a megadott anyaghoz, mint a szemlélés

által szolgáltatott adatokhoz hozzácsatolja a jelentésadó formát. Ez a jelentés pedig már maga is érték, amely az ismeret tárgyán «érvényes». A jelentésnek és az értéknek az ismeret tárgyán meg «kell» valósulnia, s ennek a «kell»-nek logikai kényszere az ítélet formáló tevékenysége által jut kifejezésre. Ez a «kell» már ott van az ismerő tudat mélyében, a szellem bensejében és követeli, hogy megvalósíttassék. Megvalósíttatik pedig az ítélet által, mint az ismeret közvetlen tárgya. Ezért a filozófia, amikor azokat a feltevételeket és tevékenységeket kutatja, amelyek mellett és amelyek által a transcendens «kell» megvalósulhat, mint az ismeretnek egyetemes tárgya, akkor tulajdonképpen az egész világ *totalitása* áll előtte az ismeret tárgyaként. A bölcsélet egyetemessége tehát határozottan biztosítva van azon cél által, amely a filozófia elé megvalósítandóul ki van tűzve.

Az ismeretelmélet az elméleti értékkel, az igazsággal foglalkozik és szükségszerűen folytatódik az értékelmélettel, amely az értéket általában s az érték fajait vizsgálja. Az értékről szóló fejtegetések szükségszerűen vannak reá utalva azokra az eredményekre, amelyeket az ismeretelmélet kutatásai során nyertünk és semmiképpen sem alapulhatnak valamely metafizikai vagy életbölcseleti elmélkedésen. Az érték maga nem sorolható sem az érzéki, sem az ideális létezők közé (mint amilyenek pl. a matematikai tárgyak): az érték nem létezik, az érték *érvényes*, amint ezt Lotze tanának hatása alatt Rickert tanítja. Hogy pedig ennek az egyetemes értéknek miféle fajai vannak, erre a fontos kérdésre feleletet csak a történelem segítségével nyerhetünk. A történelem u. i. éppen az a végtelen folyamat, amelynek keretében az értékek megvalósulhatnak. Ha tehát azt akarjuk megtudni, hogy az emberek mely értékeket ruháztak fel objektív érvénnyel, akkor a történelem tanúbizonyosságára vagyunk utalva. Azt mondhatnók, hogy Rickert tana értelmében az objektív és örökérvényű értékek történelmi megvalósultságuk által lesznek láthatókká, s így ezeken a megvalósult értékeken keresztül lesznek számunkra hozzáférhetőkké azok az értékek, amelyeknek értéke és érvénye különben felette áll minden időnek és helynek, azaz felette

áll magának a történelemnek. E különböző értékfajok elméleti vizsgálatában Rickert bámulatatos erővel merül el a történelem és az élet által nyújtott adatok útvesztőjében, hogy megállapítsa azokat az értékfajtákat, amelyeknek vizsgálata az értékelméletnek s filozófiának előkelő feladata. Itt igazán mindenütt az élet és a történelem teljességével állunk szemközt, s szemeink előtt az emberi szellem végtelen valósága lepleződik le azokban az értékekben, amelyeknek rendszerezését Rickert nagy művének első kötetében kíséri meg, rámutatván azokra a nagy szolgálatokra, amelyeket e téren nekünk Hegel bölcséletének mélysége és Gøethe gondolkodásának gazdagsága, életessége tehet.

Az értékek felosztásának bölcséleti alapja az alany és a tárgy kettőssége. Az alanyi értékek mellett ott vannak a tárgyi értékek. A szubjektív értékeknek csak az egyesekre nézve van értékük (ilyen érték pl. az élvezet), az objektív vagy tárgyas értékek ellenben minden létezésből függetlenek s éppen ezért Rickert abszolút értékeknek is nevezi azokat. Az abszolút értékek is két csoportba oszthatók: vannak olyanok, amelyek tárgyakon valósulnak meg és vannak olyanok, amelyek személyekben nyilatkoznak és valósulnak meg. A tárgyi javak között találjuk a logikai értéket megtestesítő tudományt, a szép értékét kialakító művészetet; de itt találjuk a mystikát is, amelyben a személytelen szentség nyer megnyilatkozást. Ezek a tárgyi értékek az egyén szemlélődő, contemplatív tevékenysége által jönnek létre, míg a személyekben és a személyek által megvalósított értékek szülője az egyén tevékeny, aktív magatartása. Az aktív értékek sorozatában legelőkelőbb hely kétségkívül az ethikai értéket illeti meg, amely mindig személyekben valósul meg és személyek által nyer kialakítást. Az erkölcsi értéket az egyén a maga szabad elhatározásából valósítja meg, illetőleg kíséri meg annak megvalósítását az erkölcsi cselekedet által. Az erkölcsi értékhez csatlakozik egy egészen sajátos érték, amelyet a többi értékek sorából Rickert emelt először önállóságra: az *erotikus* érték. Ezt az értéket az egyének a maguk vonzalmuk által a *szeretet* közösségeiben valósítják meg s szereznek ez által boldogságot mind maguknak, mind má-

soknak, akikre ez a boldogító és szerető vonzalom irányul. Ide tartozik a barátság, a szerelem, a házasság, az anyaság stb. Az erotikus értékeket és azoknak természetét, kapcsolataikat, megvalósulásaiknak feltételeit stb. egy új tudománynak, az erotikának kell majd megvalósítania s ez által feltárnia az emberi szellem tevékenységeinek egyik legfontosabb, de legkevésbé ismert területét. Az aktív vagy személyes értékek sorozatában végül helyet foglal a vallásos érték, amely által a személyes szentség nyer megvalósulást. A vallásos lélek a maga forró szeretetével fordul Isten felé, akiben a személyes szentség a maga tökéletességében jelenik meg és ölt testet. Az értékek hatféle faja mintegy totalitásra jut a vallásos érték által, amely az Isten fogalmához tapad és a szentség megvalósítója. Mind a hat értékfajtának megvalósítása, azaz ennek a hat értékfajtának megvalósítására való törekvés a maga együttesében jelenti azt, amit kultúra névvel szoktunk jelölni és ami a történelem folyamán igyekezik megvalósulásra az emberiség szakadatlan és fáradságot, áldozatokat nem ismerő munkássága által. Ekként az értékbölcselet voltaképpen a kultúra bölcselete lesz Rickert rendszerében s ez a kultúrbölcselet lesz alapja a történet bölcseletének is.

Még csak egyetlen kérdést kell röviden érintenünk Rickert tanában. Értjük a természet és a történet ismertetére vonatkozó problémát, amelyet ugyan már Windelband vetett fel, de amelyet a maga rendszeres alkatában Rickert dolgozott ki először s állított sok eredménnyel járó vitatkozások központjába. Az ismeretnek — úgymond Rickert — két nagy birodalma a természet és a történelem. A testi és a lelki valóság együttvéve alkotják a természet végtelen birodalmát, a kultúra alkotásainak gazdag területe pedig a történelem. A természetről szóló tudományok abban különböznek a történeti alkotásoktól, azaz a kultúra alkotásairól szóló tudományoktól, hogy amíg emezek a maguk tudományos eljárásuk közben a kutatás tárgyát merőben *individualizálják*, addig amazok eljárása teljesen *generalizáló*. Azaz: a természettudomány, amikor a természet különféle jelenségeit vizsgálat tárgyává teszi, azok között törvényeket

igyekezik megállapítani, akkor ezekből a jelenségekből elhagy mindent, ami bennük különös és egyéni, hogy ezáltal megnyerje azt, ami bennük *egyetemes*. A történettudományok vagy kultúrtudományok, vagy, így is szoktuk mondani, a szellemtudományok ezzel szemben éppen arra törekednek, hogy a történelem és a kultúra alkotásaiban azt emeljék ki, ami ezeket az alkotásokat, mint a szellem alkotásait, egyéni jellemzi. Ha már most a természettudományok generalizáló eljárását a kultúra tudományainak individualizáló eljárásával egybevetjük, azt fogjuk találni, hogy míg az individualizáló eljárást mindig és kényszerűen értékszempontok irányítják, addig a generalizáló eljárásból ennek az érték szempontnak tökéletesen hiányoznia kell. A kultúra alkotásai egytől-egyig értékmegevalósulások lévén, logikai lényegüknél fogva követelik az értékszempontok alkalmazását, a természeti élet jelenségei azonban, miután keletkezésükhöz az értéknek semmi köze, értékszempontok alkalmazását egyenesen tiltják. Ennek oka pedig könnyen érthető. A természetből u. i. hiányzik a jelentés, a kultúra javai pedig éppen jelentésük által tűnnek ki. Jelentés pedig érték nélkül nincs. Ahol jelentés van, ott tehát lennie kell értéknek; az érték pedig a maga megértésére követeli az értékszempontok figyelembevételét. A természettudomány generalizáló módszere az egyetemeset keresvén, kizárja az érték szempontjait s a létező valóságot a maga értékmentes mivoltában szemléli. A kultúra tudományai a kultúra egyes alkotásainak jelentését keresvén, azt az egyéni jelentést (pl. az *Utolsó vacsora* vagy Petőfi lírájának jelentését) csak úgy képesek megérteni, ha ezt a jelentést az abszolút érték, valamelyik fajára viszonyítják s ebben a viszonyban ismerik meg.

Természetes, hogy a természettudományok és a kultúra tudományainak ez a különböző eljárása különböző fogalmakat is szül. Más lesz a természettudományi fogalmak és más a történettudományi fogalmak logikai alkata. Ennek a kérdésnek tüzetes fejtegetése azonban messze vezetne. Messze vezetne annak a kérdésnek vizsgálata is, hogy Rickert tana mennyiben felel meg valóban a természeti és a történeti tudományok tényleges eljárásának. Annyi azonban tény, és

Rickert elméletének érdeme e ponton el nem tagadható, hogy ez a tan a tudományok logikai alkatának problémáját új szempontok alá helyezi s új módszert nyújt a kutatás számára. Aki ezután tudománytannal foglalkozik, annak immár nem lehet közömbösen elhaladni sem Rickert tana, sem azon vita mellett, amely ennek a tannak nyomában lángolt fel és gazdagította a tudományok logikájának nem nagyterjedelmű és nem túlságosan mélyen járó tanát. Rickert a természettudományok és a szellemtudományok logikai vizsgálatát a maga rendszerének alapjáról igyekeztetve megoldani, azt igazán bölcséleti problémává avatta.

Figyelemmel kísérvén a filozófiai gondolkozás útját Kanttól napjainkig s rámutatván azokra az irányokra, amelyekben a filozófiai gondolkozás napjainkban is halad s látván azokat a különbözőségeket, amelyek ezen irányok között tagadhatatlanul megvannak, önként felmerülhet a kérdés: így hát vajjon a szellem-e vagy az élet? a lét-e vagy az érték? az értelem-e vagy az ösztönös érzés? az ész-e vagy az intuitio? Rickert-e vagy Heidegger? A kérdés bizonytalannal felmerülhet, de a filozófiai elme más feleletet nem adhat, csak azt, hogy ezek a különböző irányok egyformán az igazság után törve, mindannyian a filozófia feladatának szolgálatában állanak s ha e kutatásoknál őrt a filozófiai lelkiösmeret áll, akkor minden irány, legyen bár különböző, az igazság győzelmét segíti elő. A szellemfilozófiai irány becsületes kutatásai arra fognak figyelmeztetni, hogy az emberi műveltség minden alkotásában, legyen az tudományos munka, esztétikai alkotás, erkölcsi cselekedet, kegyes életfolytatás, örökkévaló értékek öltenek testet, amely értékek egyedüli forrása a szellem a maga örökkévaló létében. Ha az életfilozófia kutatásait tekintjük, meg kell tanulnunk azokból, hogy a filozófia az élet gazdagságának magyarázója s az igazi élet csak ott sarjadhat, ahol a szellem termékenyítő ereje nyilatkozik. Ha az existenciális bölcsélet szempontjait vizsgáljuk, el kell ismernünk, hogy pusztá tételekkel és elvont szabályokkal az existenciális létet s főleg az emberi existenciát megérteni nem lehet. Ha az érzés fontosságát kiemelő intuitionismus törekvéseit vesszük számba, azt fogjuk észrevenni, hogy az érzé-

sek alatt ott van az értékek gazdag rétege, amely rétegre éppen az emberi lélek érzései tesznek figyelmesekké. Ha pedig azoknak tanát tartjuk szem előtt, akik az értelem tevékenységére vetik a súlyt, be kell látnunk azt, hogy az értelem munkája nélkül nincs semmiféle komoly ismeret és igazi tudomány; az intuitio előtt felbukkanhat a keresett igazság, de ez az igazság logikai alkatot csak az értelem tevékenységei által nyer. A különböző irányok becsületes és lelkiismeretes harca a filozófia gazdagodását és elmélyülését jelenti. A végleges győzelmet csak akkor remélhetné a halandó ember, ha idők során képes lenne az örök igazság birtokába jutni.

BARTÓK GYÖRGY.