

Az értékelés problematikája.

Ha a dolgok értékelésének csakugyan van objektív alapja, akkor ezt kétségkívül csak a filozófia derítheti fel. Semmiféle más tudomány, bármennyire próbálja is elemezni a tapasztalati valóság érzéki, azaz materiális tartalmát, az értékelés nyitját: értékítéleteink lehetőségét soha megfejteni nem tudja. A természettudományok képességét ennek a kérdésnek tisztázása messze meghaladja, mert ezek a tapasztalatot egészen más módszerrel és szempont szerint vizsgálják. Az értékelés tudománya tehát csak azon diszciplinának lehet a hajtása, amely a dolgokra vonatkozó ismereteink érvényességének kérdésével foglalkozik. Ez pedig a filozófia. Az értékelmélet tehát ennek magzata.

A filozófia történetéből tudjuk, hogy az érték egyes fajait: a *jót, szépet, igazat* az emberi elme már elég korán kezdte kutatni. Ennek ellenére magának az értékelésnek jelentőségét a gyakorlati élet megélésében s annál fogva a tudomány problematikájában nem tette öntudatos ráeszméléssel a tudomány tárgyává mind a legújabb időkig. Pedig az értékelés az embernek egzisztenciális fontosságú ténykedése. Egész életét ez irányítja. Ha az ember nem tett volna különbséget hasznos és káros, kellemes és kellemetlen, jó és rossz, igaz és téves között, már létele első napján elpusztult volna.

Az értékelmélet sorsa a filozófia sorsával szorosan összeforrt. Ez érthető is, hiszen a filozófia törzsének egyik hajtása. Ebből pedig következik, hogy értékelmületről, mint tudományról, csak annyiban van jogunk beszélni, amennyiben maga a filozófia, amelyből származik, nem fogalmak költészete, hanem szintén tudomány a szó legkomolyabb értelmében. Ha tehát a filozófia tudományjellegét kimutatni nem tudjuk, az értékelmélet sorsát sem menthetjük meg. Viszont, ha nem beszélhetünk tudományosan az értékelés elméletéről, akkor értékismereteink tárgyát is fikciónak kell minősítenünk, mert nem lehet valóság az, amit nem illeszthetünk be a tapasztalatot lehetőségessé tévő logikai törvényszerűségek keretébe. Ez az indoka, hogy mielőtt az értékelmélet problémájának vizsgálatába bocsátkoznánk, előbb a filozófia tudományjellegére kell röviden rámutatnunk. Ami ezt élteti, az élteti majd az értékelméletet is. Amilyen módszert ez követ, azt kell követnie amannak is.

Talán furcsálhatná valaki, hogy a filozófia jogosultságának kérdését vetjük fel. Hiszen még egyetlen tudomány sem foglalkozott azzal a gondolattal, hogy a maga *léti jogát* igazolja. Mindegyik csak egyszerűen hozzáfog a maga tárgya nyugodt kifejtéséhez. De hogy ezen munkája jogosultságában esetleg kételkedjék, erre még csak nem is gondol. A filozófia azonban kivétel. A filozófiatörténet tanúsága szerint ugyanis a filozófia kezdetben egy volt a tudománnyal általában. A filozófia kezdete tehát a tudomány kezdete volt. Hogy azután a tudományok egymástól elkülönödtek, ez értelmünknek a tapasztalati valóságokról szerzett ismereteiben való szüntelen gyarapodásának természetes következménye volt. Az első tudományos érdeklődés köre szűk volt, tárgya kevés. Csak a valóság legrikítóbb, legdurvább vonásaira terjedt ki. De amint a finomodó figyelem, a folyton izmosodó értelmű ösztön, mind finomabb részleteket tudott észrevenni, mind több magyarázni valót talált. A tudomány tehát lassan elágazódott, új szakokkal bővült. Így vált külön a természet tudománya az emberétől. Itt is az emberről, mint természeti lényről szóló tan, az emberről, mint erkölcsi lényről szóló tantól, stb., stb.

E szétválás közben azután egyszerre csak surlódás támadt a filozófia és a többi tudományok között. E surlódás nem egyszer ellenségeskedéssé fajult. Ennek oka pedig az volt, hogy a különböző tudományok a tapasztalati valóságokat teljesen lefoglalták. Az egyes jelenségekkel speciális tudományszakok kezdtek foglalkozni. A filozófia tudományjellege így egy szép napon problematikusnak látszott. A filozófia ugyanis eddig azzal foglalkozott, hogy a valóság mivoltát megismerje. Ezt a szerepet azonban idővel a valóságokkal foglalkozó különféle tudományok vették át. Ezek tehát joggal mondhatták, hogy illetékesebbek a valóság magyarázatára, mert hiszen már a munkabeosztásuk végett is sokkal nagyobb lehetőségük van a valóság mélyebb megismerésére, mint a filozófiának, amely erre a szerepre egymaga akart vállalkozni. Viszont ha a filozófia feladatkörét a többi tudományok teljes egészében átvették, akkor joggal fel kell vetnünk a kérdést: van-e hát még értelme, hogy filozófiáról, mint autonom, azaz az összes eddig ismert tudományoktól különböző tudományról beszéljünk?

Pedig a filozófia a maga autonom természetéről ennek ellenére sem mondott le. Ösztönösen érezte, hogy amire ő feleletet vár, amit kérdez és keres, arra a természettudományok soha nem fognak tudni megfelelni, bármennyire analizálják is a tapasztalat tartalmát. Az értelmi ösztön igen hamar felismerte, hogy az empirikus tudományok éppen a legfontosabb kérdésre nem képesek feleletet adni, bár-

mennyire vizsgálják is az érzéki adatokat. Nem tudják megmondani, miként lehetnek a tapasztalati valóságra vonatkozó ismereteink igazak? Ennek a titoknak leleplezésére egy egészen új módszerrel dolgozó tudománynak kell vállalkoznia. Ezt teszi már most a filozófia. Ez az új módszer Kant zseniális felismeréséig abban állt, hogy a tapasztalati valóságot noumenonra és fenomenonra darabolta. A filozófia ugyanis így érvelt: Amit a természettudományok megismernek, semmi egyéb, mint a tárgy, ahogyan érzékileg adva van. Az értelem azonban az érzékiség mellett külön ismeretforrása az alanynak. Az ő feladata tehát, hogy megismerje a tárgyakat úgy, ahogyan még az érzékelés előtt adva vannak. Amit ő megismer, az a valóság igaz természetének, vagyis szubstanciájának ismerete.

Itt csak úgy melleselegesen jegyezzük meg, hogy a filozófia sohasem azt ismerte tulajdonképeni céljának és feladatának, hogy egy transcendens világot ismerjen meg, hanem hogy az ismereti tárgyakra vonatkozó ismereteinek érvényességét, azaz ismereteinek objektivitását megértse. Mivel már most az érvény problémájának megoldására a jeletségvilágot nem tartotta alkalmasnak, ezért állított vele szemben még egy transcendens világot, a *mundus noumenont*. Ettől a perctől kezdve a filozófia egyetlen vágya volt, hogy az alanyi funkciók mögött „elrejtett” titokzatos világot lelelje.

Amde éppen ezen a ponton ütközött össze a természet-tudományokkal. A filozófiának ugyanis nincs joga olyan ismerőképességben hinnie magát, amely távolabb érne, mélyebbre hatolna, mint amennyire a többi tudományok képesek a maguk tárgyai megismerésében. Hiszen köztudomású, hogy a filozófia is ugyanazon eszközzel dolgozik, mint am azok: a véges emberi ésszel. Mit is találhatna még megismerni valót az általuk már feldolgozott valóságban? A filozófia tehát semmiképen sem kereshet mélyebben rejlő titkokat, mintha az egyes tudományokat felfedezéseikben meg akarná pótolni, vagy éppen szégyeníteni. Nem puhatolhatja, vajjon mi lehet a dolgok mélyén, vagyis túl azon, amit a tapasztalatot magyarázó tudományoknak sikerült feltárniok belőle. Még kevésbé, mi lehet a dolgokon túl, mert a valóságon túl éppenséggel nincs magyarázni való. Mit végez tehát a filozófia? Mi ad létjogot neki a többi tudományok között? Nyilván semmi egyéb, mint amit fenntebb említettünk: az empirikus tudományok által megismert valóságokra vonatkozó ismereteink érvényességét, vagyis az ismereti tárgy objektivitását kell igazolnia. Ezért törte át a tapasztalat korlátait s ezért kereste évezredekken át az ismereti tárgyakra az érzéki megismerés előtt tételezett létformáját.

Kantnak kellett jönnie, hogy a teljes esődbe jutott filozófiai gondolkodást zseniális felfedezésével a tragikus bukástól megmentse s helyes irányba terelje. Lángelméje felismerte, hogy az ismereti tárgy objektívitasának kritériumait nem a mögötte képzelt sejtelmes világban, hanem magában a megismerő elmében kell megkeresnünk. Ebben áll híres kopernikusi tette. A filozófia most már a dolgok metafizikája helyett a tudás metafizikája lett. Továbbá neki kellett újból felfedeznie, hogy a filozófia problémája nem a tapasztalat mögött képzelt dolgok felkutatása, hanem a tapasztalatra vonatkozó ismereteink érvényességének igazolása. Ezt azért jó tudni, mert az értelem ezen kérdés tanulmányozása közben már annyira belemerült a magánvaló világba, hogy a végén el is feledkezett magáról az okról, amely ennek a titokzatos valóságnak megragadására állandóan rábeszéli. Ennek a mágikus világnak leleplezését minden további töprengés nélkül a filozófia öncélú feladatának tekintette. Az értelemnek Kant figyelmeztetéséig eszébe sem jutott, hogy a filozófia problémáját másutt próbálja megkeresni.

A filozófia a tapasztalat tárgyasságának feltételeit — ami egyébként a filozófiai buvárkodásnak örök időktől fogva feladatát képezi — Kant óta tehát nem a logostól függetlenül létező misztikus erőkből, ismereteink érvényességének alapját nem a transcendens világban, hanem a szellem struktúrájában keresi. Ha már most ítéleteinket, amelyek a tárgyi valóság megismerésének logikai eszközei, közelebről szemügyre vesszük, úgy azt találjuk, hogy ezek ismeretelméleti szempontból két csoportra oszthatók. Ennek illusztrálására vegyük a következő két ítéletet: 1. Ez a tapasztalati valóság rózsás. 2. Ez a rózsás piros. — Az előbbivel nyilván értéket akarok megállapítani, mert célokom, hogy a tapasztalati valóság lényegét, azaz legértékesebb jelentését meghatározzam. Ez az ítélet tehát azt jelenti, hogy a legértékesebb mozzanatot, amelyet ebben a tapasztalati valóságban keresek, éppen a rózsás jelentése fejezi ki. Amikor majd az értékelés logikumát fogjuk vizsgálni, teljesen világos lesz, hogy a tapasztalati valóságok értékének megállapítása az ilyen természetű ítéletekkel teljesen be van fejezve. Azt is látni fogjuk, hogy teljesen téves azon felfogás, hogy az értelem először a tapasztalat „lényeges” mivoltát ismeri meg s azután értékeli.

Ha ezzel szemben az utóbbi ítélet jelentését vizsgáljuk, úgy találjuk, hogy egy puszta tény, illetve ténylegességet akarunk vele megállapítani. Vagyis meg akarjuk határozni annak a mozzanatnak ontológiai tartalmát, amelyet az értékelő tudat előbb a tapasztalati valóság legbecsesebb részének fogadott el. Ezen ítéletben az értékelésnek még csak legkisebb nyomát sem fedezhetjük fel.

Ítéleteinknek ezen futólagos ismeretelméleti vizsgálatából egy tény világosan áll előttünk. Az t. i., hogy az értelem őket vagy ténymegállapításra, vagy tényértékelésre használja. A filozófia az előbbieket ontológiai, az utóbbiakat pedig axiológiai ítéleteknek mondja. Mindkettő egyformán megismerést jelent.

Amikor tehát felteszem a kérdést: hogyan lehetnek érvényesek a tapasztalatra vonatkozó ismereteim? — ezalatt már most azt kell értenem, hogyan lehetséges a tényértékelés és a ténymegállapítás. Ha pedig az értelem ezen kétféle munkáját összezavarja, a legsúlyosabb paradoxonokba bonyolódik. Ilyenformán azután a tapasztalatra vonatkozó ismereteinek érvényességét sem tudja megmagyarázni többé. A metafizikai bonyodalmak oka ugyanis mindig abban keresendő, hogy az értelem túlságosan mereven hozzátapad az ontológiai valósághoz. Ezzel pedig az értékelő tudat munkáját csorbítja meg. Nem engedi kellőképpen érvényesülni, mint mindenfelé láthatjuk a dogmatizmus legkülönbözőbb rendszereiben. Nem volna túlságosan nehéz kimutatni, hogy *materiálizmus*, *panpsychizmus*, *pantheizmus*, *teizmus*, *deizmus*, etc. etc. sohasem születtek volna meg, ha az értékelő tudat a maga tárgyának értelmezésében nem tapadt volna az ontológiai szemponthoz. Vagyis ha az értelem a tapasztalati valóság értékességének biztosítása végett nem folyamodott volna olyan kritériumokhoz, amelyeket az ontológiai tudattól megkövetel, hogy az értékelő tudat által értékesnek minősített ismereti tárgyat az ontológiai ismerési mód szempontjából *létezőnek* tekinthesse. Mint ismeretes, a determinizmus és indeterminizmus természetlen vitája is az ismereti tárgy értékessége feltételeinek reális megléte feltételeivel való összetévesztéséből született meg. Továbbá ugyancsak itt kell keresnünk a *szolipszizmus* és *Ding an sich* monstruózus gondolatának gyökerét is.

Hogy az ontológiai ismerési módnak megfelelő ismereteink miként lehetnek érvényesek, vagyis hogyan lehetséges a ténymegállapítás, azt Kant már kimutatta. Erre vonatkozó ismeretelméleti eredményeit lényegükben nem kell korrigálnunk. Okfejtése annyira tökéletes és kimerítő, hogy legfeljebb csak más szavakkal ismételhethetők meg mindazt, amit mondott. Feladatunk tehát, hogy a munkát ott folytassuk, ahol ő abbahagyta. Vagyis nekünk az értékelő ismerési módnak megfelelő ítéleteink érvényességének problémáját kell tisztáznunk. A königsbergi bölcselel ezzel adós maradt. Sőt, nemcsak hogy adós maradt, hanem mégcsak fel sem ismerte, hogy mindennapi tapasztalataink a tudat kettős tevékenységéből származnak. Az értékelő tudat jogainak ezen megcsorbítása, illetve az érték problémájának az ontológiai ismerési mód területére való öntudatlan átutalása ennél fogva ész-

bontó metafizikai bonyodalmakat teremtett. Az ontológiai szempont szerint vizsgált axiológiai élmények megint elhomályosították a tapasztalati valóság ontológiai arculatát, holott a ténymegállapítás lehetőségét a nagy mester egyszer már végérvényesen tisztázta. Ebből az ismeretelméleti hibából származott a *Ding an sich* illogikus fogalma, amely a kriticismus vívmányát csaknem létében ingatta meg. Az ontológiai és axiológiai munka egybevetése a tulajdonképpeni oka, hogy Kant rendszere ismeretelméleti szempontból Janus-arcú. Azaz, hogy egyformán mondhatjuk dogmatizmusnak és idealizmusnak, aszerint, hogy melyik oldaláról nézzük. A kanti koncepciónak ezen Janus-természete azonban azonnal eltűnik, s ezzel együtt a rendszerben idegen testként bennmaradt paradox fogalmak rendre elesnek, mihelyt az ontológiai ismerési módot elkülönítjük az értékelő ismerési módtól és mihelyt az utóbbinak ismeretelméleti problematikáját a jól bevált transcendentális módszer alapján tisztázzuk. Ezzel együtt végérvényesen igazoljuk a filozófiának a többi tudományok mellett való autonóm természetét, mert maradéktalanul tudunk választ adni erre a kérdésre: miként lehetnek érvényesek a tapasztalatra vonatkozó *összes* ismereteink? Hogyan lehetséges a tudás?

Kant óta tudjuk, milyen módszert kell követnünk, ha meg akarjuk érteni, hogyan lehetnek érvényesek a tapasztalatra vonatkozó ismereteink. Mivel értékélményeink is csak az úgynevezett értékítéleteinkben nyernek kifejezést, tehát ezek érvényességének problémáját is a kopernikusi módszer alapján kell majd megoldanunk.

*

Hogyan lehetséges az értékelés?

Az összes eddig ismert úgy dogmatikai, mint transcendentális módszerrel dolgozó axiológiai vizsgálatok egyetlen pontban megegyeznek. Mindenik ugyanis azon meggyőződésére támaszkodik, hogy az értékelés csak úgy lehetséges, ha létezik valahol egy *abszolút értékes*, amihez azután az értékelendő dolgokat viszonyíthatjuk. Ebből pedig következik, hogy az értékelmélet legfőbb problémája, hogy ezt az *abszolút értékest* felfedezze. Ennek a feltevésnek helyességében sem a dogmatizmus, sem a transcendentálizmus, vagy röviden: idealizmus, soha egy percig sem kételkedett. Csak a probléma megoldását illetőleg kerültek nézeteltérésbe egymással. A dogmatizmus ugyanis ezt az abszolút értékvalóságot egy az ismerő alanytól függetlenül létező metafizikai dologban, az idealizmus pedig magában az alanyban, illetve az Ébenben vélte megtalálni.

Már most hogy létezhetik-e a megismerő elmétől függetlenül bármiféle tapasztalati valóság, s hogy értelmünk szerkezethetne-e ilyen természetű dolgokról tudomást, arra már Kant megadta a megfelelő választ. Épp ezért ezen feltevésben rejülő logikai ellentmondásra szükségtelen újból reámutatnunk. Annál inkább kell foglalkoznunk az idealizmus állításával. Ez ugyanis arra hivatkozik, hogy eredményéhez a kopernikusi módszer segítségével jutott. Ha azonban ez igaz, akkor hogyan lehetséges, hogy az értékelés problémáját nemcsak hogy nem tudta megoldani, hanem ugyanolyan bonyodalmakba sodródott, mint a dogmatizmus? Nem vet-e ez árnyékot a kopernikusi szemléletre? Ha az abszolút értékes csak ugyan azonos az Énnel, amint axiológiájában Böhm, aki az értékelméletet első ízben próbálta az idealizmusba gyökereztetni, tanítja, akkor ki lehet-e védeni a Varga Sándor tanulmányában olvasható következő kritikát: „Ennek a rendszernek alapja a valóságot alkotó szellem, amely a maga alkotását értékesnek ítéli. Ebből pedig a kritika jogosan következtet minden valóság értékességére, de épp ezért az érték-különbségek megszüntetésére is. A valóság és az érték forrását képező szellemben a két fogalom végül is egybeesik, ami nem egyeztethető össze a kultúrateremtés előfeltételét képező axiológiai tudat tudományos fogalmával. Itt már a misztika birodalmában járunk s Böhmnek hibája, hogy ezzel nem számol; saját eljárását nem tudatosítja kellőképpen.“ (Varga Sándor: *A lét oksági meghatározottsága. Megjelent a Szellem és Élet 1. számában. 84. o.*) Viszont ha az érték más, mint a szellem, akkor sem állhat meg többé az idealizmus sem. Mi hát akkor ebből a sötét labirintusból a helyes kivezető út? Mert kell, hogy legyen, mivel értékítéletek érvényességének megértéséhez a kulcsot csak az idealizmus adhatja kezünkbe. A paradoxon nyitját abban kell látnunk, hogy az értékelés lehetőségének problémája akkor sincs még megoldva, ha az abszolút érték mértékének a dogmatizmus által tételezett transzcendens valóság helyett magát az Ént fogadjuk is el. Hiszen tudjuk, hogy az Én alany-tárgy formában létezik. Szembesített tartalmától magát el nem választhatja, de még csak nem is gondolhatja. Csak látó, halló, érző, gondolkodó, stb. Ennek ismeri magát. Hogy is lehetne mint merő abstrakció az abszolút érték mértéke? Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy amikor az Én önmagát gondolja, azaz magát megismeri, akkor lényeges mivoltát állapítja meg. Ez pedig, mint alább részletezni fogjuk, értékelési művelet. Az Énnek ugyanis igen gazdag tartalma van s amikor a témérdek tartalmi mozzanat közül egyet mégis kiemel és lényegének mondja, akkor ezen ismeretéhez csak az értékelés útján juthatott el. Az a felfogás

tehát, amely azt vallja, hogy az értékelés lehetőségének, illetve értékítéleteink érvényességének feltétele egy abszolút értékvalóság ismerete, semmi egyéb, mint a logikából jól ismert *petitio principii*. Hiszen nyilvánvaló, hogy mindenféle abszolút értékvalóság ismeretéhez kizárólag becslés által jutunk. Ebből pedig következik, hogy abszolút értékesnek csak annyiban tekinthetünk valamit, amennyiben helyes, azaz érvényes a reá vonatkozó értékítéletünk.

Értékítéleteink érvényességének problémáját tehát nem az oldja meg, aki mindenáron valami abszolút értékest próbál felkutatni, hanem az, aki meg tud felelni erre a kérdésre: hogyan lehetnek érvényesek valamely tárgyra vonatkozó becslő ítéleteink, amikor ezek okilag determinálva vannak? Mert okának kell lennie, ha egy és ugyanazon tapasztalati valóság temérdek jelentései közül pont csak X jelentést tartom legbecsesebbnek. Ez tehát az értékelmélet igazi problémája és ezt semmiféle abszolút értékesnek tételezésével nem tudom megmagyarázni. Ennek félreismerése okozza az értékelméletnél az összes metafizikai bonyodalmakat. Míg tehát az ok és érvény viszonyát nem tisztáztuk, nem tudhatjuk, miképpen lehetnek igazak becslőítéleteink, illetve hogy miképpen létezhetnek valamiféle abszolút értékes?

Böhm hibája tehát nem az, hogy az értékelés problémáját a kritikai módszer alapján kísérelte megoldani, hanem az, hogy nem pillantotta meg az értékelmélet igazi feladatát. Ennélfogva az értékelés lehetőségét illetőleg nem is adhatott kielégítő magyarázatot. Lássuk azonban, miféle lélektani és logikai praemisszákból indult ki Böhm? Miféle áxiómákból akarta az értékelés problematikáját levezetni? Ezek ismeretére különösen azért van szükségünk, hogy alapvető tévedését már ezekben kimutassuk és a hibát kiküszöbölve, azután az értékelés lehetőségének kérdését a transcendentális módszer alapján megfejthessük.

Mint az E. V. III. kötetében olvashatjuk, az értékeléshez Böhm szerint szükségesek: 1. egy tárgy és ennek hatása az emberre, 2. a hatás folytán keletkezik a tárgy objektív képe, amint az érzéki adatokból kialakul, pl. a rózsa fehér, illatos, fodros levelű, stb. 3. ehhez az objektív képhez járul az alanyi elváltozás, pl. a rózsa illata kellemes, színe szép, stb. A tárgy maga tudat előtti mozzanat lévén, tehát kiküszöbölhető és így előáll a következő ítélet: Az illatos rózsa kellemes. Ezt az ítéletet nevezi Böhm a tetszés alapítéletének, amely még semmiféle becslést nem tartalmaz, mert pusztán ontológiai ítélet. Benne állítmány gyanánt az élv vagy kín valamilyen mértéke szerepel. A becslés ott kezdődik, ahol ez a kín, illetve élv megméri.

Ezen megállapításokhoz már most a következő megjegyzéseket kell fűznünk:

Az értékelés problémájával kapcsolatban először is azzal kell tisztában lennünk, hogy nekünk nem értékes dolgok vannak adva olyan értelemben, mintha tudomásunk lehetne olyan tárgyról, amelyeknek lényege abban áll, hogy értékesek. Ilyen megállapítás *petitio principii*ben szenvedne, amit később be is fogunk még bizonyítani. Az igazság az, hogy mi a tapasztalat különféle jelentéseit különbözőképpen értékeljük. Ez lélektanilag annyit tesz, hogy a szeretet különböző mértékével halmozzuk el. Ezen becslésünk pedig, mint szintén nemsokára látni fogjuk, mindig csak az intelligenciára vonatkozhatik, amely a tapasztalatban érvényesül. Minél jobban, minél tökéletesebben nyilvánul meg valamely jelentésben, annál intenzívebben tiszteljük. Ha tehát mégis értékes dolgokról beszélünk, ezalatt azt értjük, hogy ismerünk észszerű, az intelligenciát kifejező jelenségeket, illetve jelenségeket.

Másodszor pedig tudnunk kell, hogy az értékelési folyamat nem akkor indul meg, amikor már a tárgyat megismertük, — mint ahogyan Böhm Károly fenti álláspontjából ez következik — sem pedig az ismereti tárgy által előidézett élv vagy kín nem kényszeríti az Ént, hogy a megismert dolgokat még értékelje is, hanem ellerkezőleg: amikor a tapasztalati valóságot valamilyen tárgynak mondjuk, — pl. rózsának, atomnak, stb. — akkor a tapasztalatot már értékeltük. Azt akarjuk ugyanis ezzel mondani, hogy azon értékmozzanatot, amelyet a tapasztalati valóságban keresek, amelyet nekem lényegnek kell tartanom, az atom, illetve a rózsát jelentése fejezi ki. Már ebből is világos, hogy a tapasztalati valóság lényegét megismerni annyit tesz, mint értékét meghatározni.

Az értékelés funkciója tehát *a priori* természetű. Ezért nem függhet az élv és kintől. Ez utóbbiaknak egészen más szerepük van. Később meglátjuk. Az értékelés *a priori* feltétele, hogy tapasztalatainkat ismereti tárgyaknak foghassuk fel. Nélküle „*tárgyismeret*“ nem volna lehetséges. Az értékelés a tapasztalásnak éppoly szükségszerű tovább nem magyarázható funkciója, mint pl. a tér és idő funkciók. Ez utóbbiaknak sem kereshetjük további okát, mert nem lehet elképzelni olyan Ént, amely ne ezekben a szemléleti formákban fejtené ki magát. Az Én ez utóbbi esetben magát másnak is ismerhetné, mint tér és idő, már pedig éppen ez a logikai képtelenség. Az Én ugyanis minden ismeretének lehetőségét ezen funkciókból képes csak megérteni. Hasonlóképpen az értékelés számára sem lehet további okot keresni, mert hogy ezt megismerhetnők, ez már megint értékelést tételezne fel. Ugyanis ezen ok mivoltát lényegéből állapíthatnók csak meg,

ez pedig értékelési tevékenység. Nem férhet tehát hozzá kétség, hogy az értékelés minden tárgyismeretnek előfeltétele.

A mondottakból meggyőződhetünk, hogy az értékelés problémáját nem az képezi tehát, hogy megkeressünk egy abszolút értékvalóságot, — ami alatt logikusan természetesen csak valamilyen tapasztalati valóságot, illetve a tapasztalat valamely jelentését érthetjük — mert ilyen abszolút értékesnek megismerése, mint fentebb már rámutattunk, csak értékelés segítségével történhetnék. Az értékelés igazi problémáját értékelő tudatunk oki ténykedése adja fel. Mégpedig azért, mert csakugyan oka kell legyen, hogy valamely tapasztalati valóság sokféle jelentése közül, amelyek mind az Enre hatnak éppen egyet becsül legjobban, egyet fogad el lényegének. S nekünk éppen arra kell válaszolnunk, hogy miképen lehetnek érvényesek értékítéleteink, amikor értékelésünk okilag determinálva van? Ha az ok és érvény fogalmáról ki tudjuk mutatni, hogy ezek nem zárják ki egymást, akkor az értékelés problémáját végérvényesen megoldottuk.

A következőkben tehát azt fogjuk kimutatni, hogy az értékelés csakugyan értékelő tudatunk oki ténykedésének problémája és hogy az értelem azért keres az értékelés lehetsége számára egy abszolút értékvalóságot, mert azt hiszi, hogy olyan értékítéletei, amelyek okilag determinálva vannak, nem lehetnének érvényesek. Vagyis meg fogjuk érteni, hogy az értékelés problémája azonos a szabadság problémájával. Aki tehát az ok és szabadság problémáját össze tudja egyeztetni, az eo-ipso az értékelés lehetőségét is meg fogja érteni.

Ezek után fogjunk hozzá tézisünk igazolásához.

Mint már ismeretes, minden tapasztalatunknak, amelyet ismereti tárgynak tudunk, sokféle jelentése van. Értékelő tudatunk már most ezeket rangsorba helyezi. Ezt akkor teszi, amikor a tapasztalati valóság igaz mivoltát meghatározza. Ezt példával fogjuk megvilágítani. Vegyük jobban szemügyre azon jelenséget, amelyet az orvosi tudomány gyógynövénynek ismer. Nyilvánvaló, hogy ezen tapasztalati valóságnak nemcsak ezen egy jelentése van. Éppúgy mondhatná valaki pirosnak, illatosnak, virágnak, stb., aminthogy ez a gyakorlati életben meg is történik. Ha azonban az orvosi tudomány ennek ellenére mégis gyógynövénynek mondja ezt a jelenséget, csak azért teszi, mert ezen jelentését tartja igazi mivoltának, vagyis lényegének. Már most mi indítja az értelmet arra, hogy épp ezen jelentést ismerje el az említett tapasztalati valóság lényegének? Ennek megértéséhez megint a következőket kell tudnunk. Ugyanis valamely tapasztalati valóság minden egyes jelentése más-más érzést vált ki lelkünk-ből. Mindezen eseteknek megfelel bennünk határozott érzelmi

állapot. Öntudatunk tehát először is ezekre fordul s azt vizsgálja, melyiket szeresse jobban? Nyilvánvalóan azt lesz kénytelen legjobban kedvelni, amelyik leghatalmasabb. Tehát bármelyiket tartja legbecsesebbnek, az értékelő tudat ténykedésében beállt változásnak mindenképen elégséges oka kell legyen. Az októrvény értelmében pedig az értékelő tudat oki ténykedését a leghatalmasabb ok determinálja. Igen ám, csak hogy az élvét és kint az értelem intenzitás, és minőség szempontjából tekintheti. Már pedig mennyiség és minőség disparat természetű fogalmak. Itt tehát azt kell tisztáznunk, hogy az élv és kint, mint a becslés funkciója oki tevékenységének motívumai, minő szempontból lehetnek az öntudatra nézve hatalmasak?

Közismert dolog ugyanis, hogy az öntudat mindenféle motívumra csak saját természetének megfelelően reagálhat. Az a kérdés tehát, hogy a mennyiségi vagy minőségi szempontból leghatalmasabb motívumra kénytelen-e reagálni? Ennek eldöntéséhez ismernünk kell előbb az öntudat természetét. Más szóval: mit tart a maga lényeges mivoltának? Amint láthatjuk, amikor az Én a maga természetét, azaz a maga lényegét megállanítja, akkor szintén értékelni kénytelen. Hiszen különböző tartalmi mozzanatait kell rangsorolnia s épp az a kérdés, miféle tartalmát tartja lényegének? Ha már most erre a kérdésre meg tudunk felelni, az értékelés lehetőségének problémáját megfejtettük, mert választ kapunk arra a kérdésre: hogyan lehet érvényes az öntudatnak olyan becsló ténykedése, amely okilag determinálva van?

Az ismeretelméletből tudjuk, hogy az öntudat létformája az alany-tárgyra válása.

Ebből következik, hogy lényegét szembesített tartalmából, tehát abból, amit tárgynak mond, ismeri meg. Már most miféle mozzanat lehet az, amit önmagában legtöbbször kénytelen becsülni? Nyilván ez lesz az ő természete, illetve lényeges mivolta. Amit már most az öntudat magával szembesít, az a tapasztalat a maga természetének jelentésével. Minden egyes jelentés egy-egy meghatározott érzést vált ki belőle. Ezen jelentések tehát az alanyban különböző élveket, esetleg kínokat okoznak. Ezekre fordul tehát először, hogy eldöntse, melyiket szeresse jobban. Bizonyos, hogy azon érzés fog győzni, amely okilag leghatalmasabb. Azt lesz kénytelen legtöbbször becsülni. Az öntudat azonban — mint láttuk — a különböző jelentések által kiváltott szubjektív érzéseket kétféle szempontból szemlélheti, u. m. a kvantitás és minőség szempontjából. Minden érzés tehát az Énre kétféle szempontból lehet hatalmas. Viszont az alany csak egyféleképpen reagálhat. Mivel mennyiség és minőség disparat természetű

fogalmak, tehát nem mérhetők össze. Az Ennek azonban valamelyik szempontot feltétlenül becsülnie kell, mert nincs módjában elzárkózni az oki hatásra való reakciója elől. Bárhogy történjék is a döntés, annyi bizonyos, hogy csak elégséges ok alapján jöhet létre. Mi lehet azonban ezen elégséges ok? Mivel indokolja az Én önmagának, hogy az egyik szempontot jobban kell tisztelnie, mint a másikat? A felelet kézen fekszik: nyilván azon intelligenciával, amely az egyik szempontban a másikkal szemben jobban érvényesül. Ez a szempont pedig nem lehet más, mint a minőség.

Az öntudat tehát a motívumokat a bennük érvényesülő intelligencia alapján becsüli. Mégpedig annál jobban, minél tökéletesebben jut bennük kifejezésre. Más szempont szerint való reakciója teljességgel képtelenség lenne, mert egyszerűen nem tudná felfedezni azon közös alapot, amelynek figyelembevételével diszparat természetű motívumokat logikai ellentmondás nélkül rangsorba helyezhetne. Egyedül az észszerűség a logikai indok, amiért az öntudat az egyik motívumot a másikinál jobban becsüli. Ez annyit jelent: minél több intelligenciát, rációt talál valamelyik motívumban, annál intenzívebben kénytelen szeretetét reáparazolni. Az aztán egészen más kérdés természetesen, hogy azon tapasztalati valóság, amelyben az értelem a legtöbb intelligenciát véli felfedezni, csakugyan a legtöbb intelligenciát tartalmazza-e? Ezen a ponton utalnunk kell Böhm axiológiájára. Ebben nagyon szépen kimutatta az Én különböző fejlődési fokozatait. Ennek megfelelően egy és ugyanazon dolgot másként értékeli mint gyermek és másképp mint felnőtt. Amilyen mértékben világosabban kibontakozik az értelem előtt a dolgok logikai alkata, éppoly mértékben megváltozik értékelése is. Mindezt Böhm említett művében nagyon szépen kimutatta, ezért elég, ha utalunk rá. Legfeljebb annyit kell ezzel kapcsolatban megjegyeznünk, hogy a hedoné és haszon szerint való értékelés nincs ellentétben az intelligencia szerint való értékeléssel, mert akkor nem is értékelhetne így az Én. Erről azonban tanulmányunk végén fogunk még röviden megemlékezni. Itt elég annyit kijelentelnünk, hogy hedoné és haszon axiológiai jelzők, mert az Én lényegére vannak vonatkozással, ez pedig axiológiai kategória. Bennünket tehát ezúttal csak annyi érdekel, hogy az értelem bármely motívumát kizárólag csak a benne érvényesülő intelligencia alapján becsülheti. Ezzel már most megdőlt azon ellenvetés, amely szerint becsülő ítéleteink azért nem lehetnek érvényesek, mert a becsesnek tartott mozzanatot nem szabadon, hanem kényszerűségből, azaz ellenállhatatlan dinamizmusa végett szeretjük.

Miért is tiltakozik tulajdonképpen az értelem az ellen,

hogy a leghatalmasabb motívum által determinált értékítélet ismerje el érvényesnek?

Tudjuk ugyanis, hogy valamely jelentést csak a benne érvényesülő logikum végett becsülhetünk. Ennélfogva valamely jelentés becses volta alatt azt értjük, hogy az intelligenciát, azaz a logikumot fejezi ki. Az értelem így azt hiszi, hogy nem tartalmazhatja a rációt az olyan jelentés, amelyet pusztán csak lebírhatalatlan dinamizmusa végett kénytelen becsülni. Ezért gondolja, hogy ezen az alapon az értékelés problémáját megoldani nem lehet, mivel azt kénytelen észszerűnek minősíteni, ami legdinamikusabb. Azt tartja ugyanis, hogy ha szabadon értékelhetne, bizonyára nem a mechanikailag leghatalmasabbat, hanem egészen más jelentést fogadna el legértékesebbnek. Ha azonban az értelem egész világosan belátná, hogy az a hatalmas valami, amit becsülni kénytelen, intelligenciát, logikumot jelent, ugyan mi kifogása lehetne becsülő ítéletének érvényessége ellen?

Mindebből kitetszik, hogy az értékelés lehetsége kérdésénél tulajdonképpen nem az okiség ellen van tusakodásunk, hanem azért lázadozunk, mert úgy véljük, hogy az ok, amely magára pazaroltatja szeretetünket, azaz amely az Én becslését önmaga számára csikarja ki, más, mint az intelligencia. Ez azonban az értelemnek végzetes tévedése. Hiszen közismert tény, hogy ok és okozat egymás által korlátolva vannak. Az okozat az oki hatásra csak természetének megfelelően reagálhat. Épp azt látjuk, hogy az Én természete az intelligenciája. Ennélfogva csak arra reagálhat, amelyik motívum az intelligencia teljessége szempontjából hatalmasabb, azt fogja értékesebbnek tartani. Hogy azután az Én miért pont az intelligenciára kénytelen reagálni, ez nem szorul már további felvilágosításra. Minden ilyen magyarázat úgyis csak petitio principii lehetne. Amit cselekedete okának elfogadhatna, megint csak a benne rejlő intelligenciája, azaz logikuma végett tehetné.

Már most tekintettel arra, hogy az öntudat bármit csak a benne érvényesülő intelligenciáért tarthat értékesnek, ennélfogva a tapasztalati valóság különböző jelentései által okozott szubjektív élv-, illetve kínérzések között szintén azt becsüli majd legjobban, amelyben a mindenkori fejlődési fokának megfelelő legtöbb logikumot találja. Ugyancsak Böhm mutatta ki szépen axiológiájában, hogy minden jelentésnek határozott élv, illetve kín felel meg. Ezeket salakíznek mondja. Élettani szerepük, hogy az öntudat különböző ösztönei kielégedése, illetve hiányának természetét jelezzék. Úgy az élv, mint a kín a maga jellemét azon jelentéstől nyeri, amely őt kiváltotta. Ha tehát az élvet vagy kint észszerűnek tartom, akkor annak kell tartanom magát a jelentést is,

amelyre ezek vonatkoznak. Az Én ennél fogva a tapasztalatban összetömörített sokféle jelentés közül azt fogja legjobban értékelni, vagyis azt lesz kénytelen lényegének tartani, amely a legtöbb intelligenciát, azaz a legtöbb logikumot fejezi ki. S mert ez utóbbi azonos az Énnel — hiszen tudjuk, hogy az Én csak saját tartalma által meghatározva létezhetik; mint gondolkodó, érző, halló, stb. —, tehát amit az értelem legjobban becsül, az végeredményben maga az Én. Ő az abszolút értékes, mint Böhm mondja, csak hogy ehhez hozzá kell még tennünk, hogy azon Én, amely magát a legtisztább logikummal, a legragyogóbb intelligenciával határozza meg. Vagyis az Én tárgyi oldalán van a hangsúly. Böhm azonban az érték mértékének felállításánál erre nincs tekintettel, ezért kénytelen azután a továbbiakban saját értékmérőjének fogalmát bővíteni, illetve korrigálni. Ehhez pedig nincs joga, ha egyszer alapaxiómiáját változatlanul fenn akarja tartani. Böhm ezen fogyatkozását ellenfelei helyesen ismerték fel. Épp ez teszi szükségessé, hogy az ideálizmus talajába ültetett első axiológiai koncepció szálait mélyebbre gyökereztessük. Nem szabad ugyanis elfelejtenünk, hogy a nagy bölcselő axiológiájában rejltő paradoxonok nem magának az ideálizmusnak esődjéről tesznek tanúbizonyságot, hanem inkább arra figyelmeztetnek, hogy Böhm ezen a téren nem látta meg az ontológiai és axiológiai tudatnak már a tapasztalat megformálásánál és megismerésénél érvényesülő egymással szervesen összeforrott kettős tevékenységét. Ezen fontos ismeretelméleti ténynek felismerése után már most éppen reánk vár a feladat, hogy az axiológia alapját ezen tanulság figyelembe vételével megvessük s hogy ezzel a Böhm első koncepciójában idegen testként benmmaradt paradoxonokat az értékelméletből végérvényesen kiküszöböljük.

(2-ik része a következő füzetben.)