

I.<sup>1</sup>

Annak, amiről itt szó lesz, különböző címadási és összefoglalási lehetőségei vannak. Általában mint *biblicizmusról* próbáltam beszélni róla, abban az értelemben, hogy Ó- és Újszövetség, és abban a szigorú értelemben, hogy nincs az életnek egyetlen keresztmetszete, amelyre vonatkozólag ez a forrásra utalás vagy tekintélyi hivatkozás ne volna érvényes tekintélyi vagy logikai szempontból. Ezen túl még annak a tisztázása is szükséges, hogy amikor biblicizmusról van szó, milyen konkrét irányt jelent ez, tekintettel arra, hogy biblicizmuson igen különböző szellemi irányzatokat értenek.

A *források felsorolása a biblicizmus értelmezésére vonatkozólag* igen gazdag és tagolt, és erre a felsorolásra szükség van mint iránymutatóra. Hogy azonban személyben konkretizáljam: az *ebneri felfogás* az, amelyet a biblicizmus értelmezésére vonatkozólag megtámadhatatlannak, szilárdnak és legmesszebbmenőnek érzek, függetlenül attól, hogy az ebneri koncepciónak akár fontos pontjaiban is vannak motívumok, amelyekkel esetleg nem lehet egyetérteni. A leglényegesebb pontokra vonatkozólag azonban a legmesszebbmenő megközelítést az ő rámutatásában érzem.

Ez az opció magában foglalja azokat a döntő kérdéseket, amelyek a biblicizmusnak más *szentírásokhoz* való kapcsolatát illetik. További ilyen opció-jellege van annak a szintén ebnerinek nevezhető magatartásnak, amelyik optál az *egyházhoz*, függetlenül az egyházon belüli felekezeti szakadásoktól és nagyon is reális ellentmondásoktól, amelyek jelen vannak, megint az előző logikai és tekintélyi indoklással: t.i. hogy a kérdések megfogalmazása is lehetetlen e nélkül a tekintélyi opció nélkül. A biblicizmus konkrét értelmét abban tudom meghatározni, hogy a kritérium az: ne maradjon ki ebből az opcióból a kultúrának és életnek egyetlen területe sem.

Két ilyen terület, amely különböző biblikus és egyházi opcióknál mindig kimarad: a *matematika* és a *közgazdaságtan*. Ha voltak is kapcsolatok újabban közgazdaságtani vonatkozásban, nem voltak olyan szorosak, amilyeneknek lenniük kellett volna. Amíg ez a szoros kapcsolat létre nem jön, addig illuzórikus és ideologikus karakterű marad minden opció. Ez mindjárt példát is szolgáltat arra, hogy a biblicizmuson belüli ebneri opció mit jelent. Az ebneri gondolatvilágban a matematika szerepe nagyon lényeges, de legbelsőbb mértékkel mérve még mindig periférikus és mint idegen test létezik ebben a világban. A matematikai kérdésekkel szemben álló nagyon mélyen szántó ebneri állásfoglalással nem tudok egyetérteni, de mégis lényegesnek tartom az ebneri opciót, mert gyökerében nem áll ellentétben azzal a felfogással a matematikát illetően, amelyből itt az ebneri felfogással szemben állok.

Ha tudatában vagyunk az ebneri elgondolás antiklerikális jellegének, akkor a rövidség kedvéért az egész felfogást katolikusnak nevezhetjük, hogy a „krisztianizmus” nevet ne kelljen állandóan használni. Azoknak a szempontoknak jelzésére a filozófiai és általános szóhasználat értelmében, amelyeknek küzdelméről szó van minden közösségi problémánál, az egyik oldalon a *krisztiánus-katolikus* felfogás felel meg, a másik oldalon azok a világnézeti hipotézisek és töredékek, amelyek mind *eklektikusak* – és kell is, hogy azok legyenek –: a nihilizmus, materializmus, klerikalizmus, nyílt eklektizmus és neutralizmus különböző változatai.

Megint címszószerűen összefoglalva: *krisztianizmus* és *antikrisztianizmus* a végső kettősség, amelyen lemérhető a világnézeti kísérletek gazdagsága. Másképpen: krisztianizmus és mammonizmus ellentéte. Az analízis feladata, hogy a világnézetek e sokféleségébe valami tájékozódást vigyen. Ez az egyetlen lehetősége annak, hogy ezzel a világnézeti bábellet szemben konkrétan állást tudjunk foglalni.

Eddigi munkánkban különböző területekre tettünk kirándulásokat, és ebből a közgazdaságtani kérdések sem maradtak ki, de szerepükhöz és jelentőségükhöz mérten mégis a legmostohabban

---

<sup>1</sup> Tábor Béla gyorsírási jegyzete.

bántunk velük, holott a közgazdaságtan kérdésköre alapvető fontosságú, hiszen az egyik szélső pontját jelenti annak a mértéknek, amelyen a biblicizmus értékbeli, érvénybeli és reális valóságát lemérjük.

Mindenekelőtt fel kell idéznünk azokat a problémákat, amelyek a közgazdaságtan, vagy gazdaságtan, vagy termelés szempontjából felmerülnek a gazdaságtan története folyamán és a jelenkori helyzetben és amelyeknek tisztázása nélkül a közgazdaságtan elvi-gyakorlati problémáihoz nem tudunk hozzáférni. Így felsorolásszerűen, első felidézésként: az *ember, a személy, a közösség problémája* általában; a *magántulajdon és a személyi tulajdon* kérdése; az *értékelmélet* problémája a maga gazdag variációiban – akár a polgári közgazdaságtan szubjektív értékelméletére gondolva, akár a szocialista vagy nem-szocialista objektív értékelméleti problémákra. Vagy az a tudományelméleti probléma, hogy a (polgári, marxista stb.) közgazdaságtan milyen szerepet játszik reális életünkben, akár gazdasági, akár tudományos értelemben, akár egzisztenciálisan. Ilyen alapvető kérdés a *termelékenység, termelőerő* problémája; gyakorlati vonatkozásban a *nacionalizálás, szocializálás vagy magángazdaság* problémája; *közösség és társadalom* megkülönböztetése. Mindezek olyan kérdések, amelyek a közgazdaságtan elméleti és gyakorlati (alkalmazott) részében főszerepet játszanak, és egyúttal olyan kérdések, amelyeknek tisztázása a közgazdaságtanon kívül játszódott le, amennyiben ez a tisztázás megtörtént, filozófiai, teológiai, vagy filozófiai és teológiai problémák tagadása vagy bagatellizálása formájában.

Ha megpróbáljuk e közgazdaságtani problémák alig áttekinthető gazdagságát részletezni, akkor talán az *értékelés* problémája a legalkalmasabb arra, hogy ezt a tisztázást megkezdjük, amennyiben ez az a kérdés, amelyet legkönnyebben lehet visszavezetni egy egyetemes humanizmus problémáira és feladataira. Egyetemes humanizmuson mindig a biblikus felfogást értem.

Az értékelés problémájának tisztázása céljából pedig legalkalmasabbnak egy olyan állítás-sorozat látok, amely az értékelés jelentőségére és iránymutató voltára, az *értékelés egységének követelményére* és arra vonatkozik, hogy ez az egységes értékelés milyen pozitív és negatív eredményeket mutat. Az egységes értékelés követelménye az, ami tisztázza a frontokat. Mert az egységes értékelés bármilyen nyílt vagy burkolt tagadása megmutatja a végső állásfoglalásokat, színvallásra kényszerít. Az egységes értékeléssel szemben álló magatartásokat egységesen úgy lehetne jellemezni, hogy az értékeléssel szemben *semlegességet* jelentenek be. Ilyenkor azt mondom: nem lehet értékelni, én nem tudok, vagy nem akarok értékelni. Ennek a semlegességnek a bejelentését nevezem az *értékelés* nyílt vagy burkolt *tagadásának*. Ha azt mondom, hogy lehet ugyan értékelni, de van két alapvető értékelési mód, amelyek egymásra nem visszavezethetők, párhuzamosan érvényesek a maguk területén, tehát ha *kettősséget* vezetek be: minden ilyen kettősség állítása egy fajtája a nyílt vagy burkolt menekülésnek az egységes értékeléstől. A kettősség állításának egyik következetes változatoként fogható fel az értékelési *pluralizmus*, amely a valóság és az értékek gazdagságára való hivatkozással kettőnél több értékvilágot tételez fel, amelyeknek lényeges belső összefüggéseit tagadja. További megnyilatkozási formája az értékelés egységessége tagadásának a materializmus minden formája. A *materializmus* minden formája az értékelés egységének nyílt tagadását jelenti. Nyílt tagadás továbbá a *negativizmus*: értékeknek akár elméleti, akár ontológiai vonatkozásban való nyílt sisakrostéllal történő tagadása.

Az egységes értékelés további tagadása, inkább burkolt formában: a *matézis-ellenesség*. Az a matézis-ellenesség, amely arra támaszkodik, hogy az értékelésnek a mértékkel való kapcsolata súlyos problémákat és nehézségeket jelent, és ezekből indokolatlanul következtet az érték mérhetetlenségére.

Az értékelés egységességének tagadását jelenti egy olyan felfogás is, amely ugyan az értékelést kimondottan nem tagadja, sőt, hangsúlyozza, sőt, primer jelentőségét is hangsúlyozza, de azt mondja, hogy ez a lehetséges és meglevő értékelés éppen nem létesíthető, éppen nem valósítható meg. Valamiképpen adva van számunkra ugyan ez az értékelés, és mi megfelelő magatartást

vehetünk fel, azonban annak minden reménye nélkül, hogy ezt létesíthessük, megvalósíthassuk, gyakorlatba átvihessük. Ez az egyik szélső fajtája a burkolt menekülésnek az értékelő magatartás elől.

Ez a sor még folytatható, és megint címszószerű jellemzőként mondhatjuk, hogy ezek és a rokon természetű magatartások nem mások, mint a *mammon alapvető lehetőségei*, amelyek bőven megvalósultak és megvalósulnak.

Az értékelmélet és értékanalízis megvilágításához tartozik a mammon szempontjából ez a negatív összefüggés, amennyiben az értékelmélet és -analízis lehetőségének tagadása minden értéktöbblet-elméletet, minden kizsákmányolás-elméletet, minden parazitizmuselméletet elvben és gyökerében megfogalmazhatatlanná tesz, és ezáltal minden antimammonisztikus küzdelem lehetőségét, aktivitását megöli. Ha feltesszük a kérdést: kinek az érdeke az egzakt értékanalízis tagadása – egyszerű a válasz: minden mammonista tendenciának!

Az érték gondolatnak a célgondolattal való rokonsága nyilvánvaló. Valaki úgy határozta meg az ökonómiát – nem a szűkebb értelemben vett ökonómiát – hogy *az ökonómia nem más, mint a kor rendszerezett és megvalósított célkitűzései*. Tehát az egzakt értékelésnek bármilyen rafinált módon való tagadása ezeket a rendszereket és megvalósított célkitűzéseket teszi lehetetlenné.

Mikor értékelésről van szó, akkor az értékelés vonatkozik mind a polgári, szocialista–marxista közgazdaságtanra, mind pedig a katolikusnak nevezett közgazdaságtanra, de ezenkívül mindarra, amit filozófiai vagy filozófiakritikai értékelméletnek neveznek. Ennek hangsúlyozása után az egységes értékelés egyértelmű állásfoglalást jelent a kettős igazság minden nyílt vagy burkolt válfajával szemben. Elmélet és gyakorlat kettőssége, filozófia, teológia és dogmatika hármassága, pluralizmus stb. mind ide tartozik.

A nem egységes értékelés ontológiailag, általában emberileg egy hétköznapi szóval fogalmazható meg: *hazugság*. Nem tudunk nem egységesen értékelni. Biblikus utalással ez a nem egységes értékelés: „Der Mörder von Anfang”.

Ez az egységes, konkrét, az élet egész gazdagságát magában foglaló értékelés a *szellemi értékelést* jelenti és azt az emberi erőfeszítést, amely erre a szellemi értékelésre vonatkozik. Hogy a szorosabban vett közgazdasági elméletekre térjek vissza, a közgazdasági elméletek összessége azzal jellemezhető, hogy ezt a konkrét erőfeszítést kerülik és tagadják. Ez a tagadás a legkülönbözőbb és legellentétesebb gazdasági elméleteknek közös jellegzetessége.

Minden szűkebb vagy tágabb értelemben vett közgazdaságtani probléma, minden szűkebb vagy tágabb értelemben vett krízis vagy kríziselmélet a konkrét, egységes szellemi értékelés elméleti és gyakorlati tagadásában válik érthetővé.

## II.

Az utolsó megfogalmazási kísérletben egyformán érintve voltak a közgazdaságtani és a filozófiai jellegű értékelméletek és értékhipotézisek, és ezzel az általános, törvényszerű megfogalmazással arra akartam rámutatni, ami itt legelsősorban érdekel bennünket. A közgazdaságtani értékelméletek – amelyek nagyobb hatásúak voltak, mint a filozófiai értékelméletek, akár az értékelmélet címszó alatt tárgyalták őket, akár csak ki nem mondottan különböző közgazdaságtani koncepciókban szerepeltek, amennyiben a közgazdaságtan szerkezetét jelentették – azzal a közös vonással rendelkeznek, amely rákényszerít a kérdésre: milyen energiával és milyen kerülőkkel szakítják ki a világról alkotott képükből *minden értéknek és pozitívumnak legmagátólértetődőbb vonásait, a pozitív erőfeszítést*, és ez milyen kerülőutakra kényszeríti őket akár a közgazdaságtant illetően, akár speciálisan az értékelmélet kifejtésében. Ebben az általános kritikai jellemzésben, amivel egy külön pozíciót próbálunk képviselni *az összes közgazdaságtani elmélettel szemben*, még van egy velük közös pont, az, hogy az *érték* fogalomnak és *érték* szónak, illetve terminusnak a magától értetődését egyszerűen átvettük a filozófiától és közgazdaságtantól – mert bizonyos értelemben mind a filozófiai, mind a közgazdaságtani értékelméletek az *érték* szót úgy használják, mint ősjelenséget, amit közelebbről megmagyarázni nem lehet, csak valamiképpen körül lehet írni, és akkor mindenki tudja, miről van szó: az „érték” szónak van egy bizonyos magától értetődősége, tehát használják. Tehát kényszerjellege van a szóhasználatnak: „e nélkül a szó nélkül nem jövünk ki, tehát használjuk” – és ennél nagyjából megmaradnak. Mikor az összes értékelmélettel szemben kíséreltünk meg állásfoglalást, egyelőre átvettük ezt a magatartást, magától értetődőként feltételeztük, hogy mindenki tudja, mi az érték, mi is; közelebbről nem tudjuk ugyan megmondani, mi ez, de ezt nem is lehet megmondani, mert alapjelenségről van szó, amellyel minden mást magyarázunk. Nem lehet magyarázni, mert ez minden magyarázatunk forrása. Valami ilyen feltételezésre támaszkodik ez a magától értetődő szóhasználat. Ennyi közösség az értékelméletekkel, ha egész szigorúan vesszük a dolgot, fenntartható és fenntartandó. A különbség csak ott van, hogy ha az *érték* szónak vagy *érték* jelenségnek alapvalóság-, ősjelenség-karakterét elfogadtuk, ebből nem következik, hogy ne vizsgáljuk meg közelebbről, mint ahogy azt az értékelméletek feltételezik, hanem ellenkezőleg, ebből az következik, hogy nagyon is megvizsgáljuk. Itt mutatkozik meg a mi felfogásunknak az uralkodó felfogással való ellentéte: tényleg megvan az *érték* kifejezésnek ez az ősjelenség-jellege, de *éppen ezért* mindig meg is vizsgálhatjuk. Ha mégsem vizsgáljuk meg, vagy ha mégis ürügyek és kerülők jelennek meg a megvizsgálással szemben, akkor ezek az ürügyek és kerülők újból megvizsgálhatók, és valamennyinek megpróbálhatunk a végére járni.

A közgazdaságtanban az *érték* kifejezés mint ősjelenség empiria és lényeg szembeállításaként szokott megjelenni mint *ár és érték szembeállítása*, ahol az ár a mindennapi empirikus jelenség, a mögötte fekvő ősjelenség és lényeg pedig az érték valósága vagy jelensége; vagy más vonatkozásban *használati és csereérték kettőssége*, vagy a kettő között fekvő közös érték fogalma. Ha filozófiai megjelenését próbáljuk magunk elé idézni az érték gondolatnak, akkor előáll a gazdagság zavara. Rengeteg megjelenési formája van, akár ezzel a szóval kifejezve, hogy érték, akár rokonszavakkal, mint tökéletesség, minőség stb. Itt a legjellemzőbb erre a modern érték gondolatra, -kifejezésre és értékérzésre a modern kantiánus Emil Lasknak a meghatározása. Lask kb. azt mondja, hogy a létezés van, az érték pedig érvényes, de ezt olyan komplementer ellentétben állítja, hogy az értékesség nem létezik, csak érvényes, a létező pedig nem érvényes és nem értékes. Létezés és érték egymást kizáró mozzanatok, amelyek egymással „misztikus komplex” kapcsolatban vannak. Olyan végső kategóriákra hozása ez minden nihilisztikus pesszimizmusnak, amelyhez képest minden emfaticusan kifejezett pesszimizmus gyerekjáték. Nem primer érzelmi kifejezésről van szó, annál kevésbé, mert Lask rétegenként kianalizálja a modern érték gondolatot, szembeállítva a létezéssel (amely ugyanis tiszta okszerűség, és ezt Lask művészi plaszticitással hozza ki – még a lelki jelenségeket is ideveszi). Ezzel szemben az érték vagy érvény nem létezik,

csak valami sajátságos módon „van”. A vonatkozó analízisek, amelyek égtől-földtől egyaránt elvonatkoztatott világban (az absztrakt érték és érvény világában) történnek, egzakt egyezést mutatnak a modern közgazdaságtan alapvető fogalmaival. Amit a modern közgazdaságtan a használati érték és csereérték majdnem misztikus kapcsolatának mondott Adam Smith óta, tökéletesen megfelel Lask lét–érték relációjának. A közvetlen tapasztalásban az élmény és érvény kettősségéről van szó. Az élmény: ahogy reálisan gondolkodom valamit. Az érvény: a matematikai tétel. Az én közvetlen tapasztalásomban a kettő együtt van, de csak mint egymást kizáró ellentéteket tudom őket felfogni. Ez az ellentét sajátságos módon a közgazdaságtanban sokkal hamarabb felszínre kerül, és nagyon sok szempontból érdekes; abból a szempontból is, hogy a közgazdaságtanban hamarabb vált ismertté ez a fajta kapcsolat, mint magában a filozófiában.

A laski elméletben és a vele egyidős egyéb filozófiai elméletekben is ugyanúgy megjelent az érték gondolat valamiféle visszavezethetetlen alapjelenségként, mint a közgazdaságtanban. Komolyabb és nagyobb lélegzetű kísérletek a két típusú értékelmélet közös nevezőre hozására nem történtek. Alkalmi és futó jelentőségű kísérletek voltak, komolyabbak nem.

Mármost az a kérdés, hogyha egyetértünk azzal, hogy egy bizonyos értelemben az érték kifejezés alapjelenség, alapvalóság, akkor ezt az alapjelenséget hogyan tudjuk további vizsgálódás tárgyává tenni.

Ezt, ha nem is közvetlenül az értékelméletekben, de különböző más változatokban megtették. Ha a hedonizmus, epikureizmus, eudaimonizmus különböző válfajaira gondolunk, akkor itt nyilvánvalóvá válik, hogy az érték gondolatot a saját érték, önérték, levezetett érték gondolatvilágában egyértelmű kapcsolatba hozták érzékelésünkkel, érzékenységünkkel, öröm- és szenvedés-képességünkkel. Többnyire – bizonyos vallásos gondolkodóktól eltekintve – az idealisztikus és részben a spiritualisztikus tendenciájú gondolkodók is tiltakoztak az érték gondolatnak és az érzékenység gondolatvilágának e szoros kapcsolatba hozatala ellen. A szenzualisztikus gondolatnak materialisztikus értelmet adtak, és ezért abszurdnak látták a kapcsolódást az értékelméleti vizsgálódások ilyen variációihoz.

Történelmileg teljesen jogos is volt ez a tiltakozás, mert hiszen minden szenzualizmus, amely a történelemben konkrét formában fellépett, egy bizonyos materialisztikus, széteső, darabos és anarchisztikus kisigényűséget jelentett. De az az általánosítás, hogy az értékelés gondolatát nem szabad szoros kapcsolatba hozni öröm- és szenvedés-képességünkkel, olyan általánosítás a konkrét szenzualista elméletek kritikájában, amely teljesen jogosulatlan. Jogosulatlan és bizonyos tekintetben deferálás az atomisztikus, materialisztikus, darabos, szétesett világnézettel szemben. Meghátválást jelent az a feltevés, mintha a materialisztikus felfogás a magáénak mondhatná azokat a szenzualisztikus elgondolásokat, amelyek az emberi öröm- és szenvedő-képességgel érintkeznek, vagyis ez a deferálás annak feltételezését és elismerését jelenti, hogy a materialista világnézet kapcsolatban van közvetlen tapasztalásunknak e két pólusával – örömmel és szenvedéssel –, vagy mintha a materializmus így egyáltalán értelmezhető volna. Minden áttekintés a materialista elméletekről azt mutatja, hogy minden materialista elgondolás szorosan kapcsolódik egy szenzualista ismeretelmülethez, egy szenzualista felfogáshoz anélkül, hogy ezt a szenzualista felfogást és magát a materialisztikus és atomisztikus kiindulópontot a történelem folyamán valaha is egyeztetni tudta volna. De még ha a végső világnézeti egyeztetéstől el is tekintünk és oly szerények vagyunk, hogy azt az egész pszichikai folyamatot, amelyet szenzualisztikus világnak nevezek, nem hozzuk kapcsolatba egész világképünkkel, még természeti és atomisztikus világképünkkel sem, hanem tisztán a pszichikai világon belül maradunk és a modern pszichológiára gondolunk, akkor is azt látjuk, hogy a lélektani irányok nagy többsége mint alapjelenségről beszél örömről és szenvedésről, amit nem vizsgál. Kiválik ebben a tekintetben Freud, akinek legalább eszébe jutott vizsgálat tárgyává tenni ezt az alapjelenséget, sőt rájött, hogy itt alapvető ismereteket kell tisztázni, és a filozófusokat szólítja fel arra, gondolják át, mi az öröm és a szenvedés, mert a pszichológia

enélkül nem tud megmozdulni, ezzel viszont nagyon jól tud operálni. A pszichoanalízis ezeknek az alapjelenségeknek módszeres kiaknázásával foglalkozik, de őszintén megmondja, hogy semmit sem tud róluk kimondani. Freud pozitivista. Kimondja, hogy nem tudja a kérdést megvizsgálni, de ő az örömet és szenvedést alapjelenségnek érzi, éppen úgy, mint Carnap, aki a pozitívizmus szempontjából próbálja reformálni a logikát és azzal kezdi, hogy igazság és hamisság olyan fogalmak ugyan, amelyekkel operálni kell, de lényegében definiálhatatlan valóságok.

Ha tehát az érték gondolat kapcsolatát nézzük örömhöz és szenvedéshez, és ha bizonyos azonosságot látunk érték gondolat és örömgondolat vagy azzal rokon gondolatok között, akkor ez nem jelent semmiféle materialista értelemben vett szenzualisztikus opciót, mert sem a materializmus, sem pedig a szűk értelemben vett szenzualizmus nem tudnak mit kezdeni saját alapfogalmaikkal. Nem tudják mint részjelenséget, és nem tudják mint alapjelenséget vizsgálni, holott a helyzetnek csak ebben az első körülrajzolásában is már egymás után bukkanunk olyan kifejezésekre, amelyekkel a tudományok dolgoznak, amelyeket továbbvizsgálni nem tudnak és amelyeket vagy a filozófia körébe utalnak át, vagy megoldhatatlan és felesleges kérdéseknek minősítenek. Már eddig is három ilyen kifejezésről volt szó: érték, értéktelenség vagy értékellenesség, ennek közgazdaságtani és filozófiai variációival, öröm és szenvedés, végül pedig igazság és tévedés, igazság és hazugság. Három olyan alapjelenségről van tehát szó, amely ősjelenség. De ahol háromról van szó, ott már összehasonlítási alapunk van, már összehasonlíthatjuk ezeket az ősjelenségeket egymással. Ekkor pedig már egyszerre tudományos eljárásról beszélhetünk. Kezdhetem megvizsgálni, van-e valami közös tulajdonságuk. Egyrészt tudom, hogy axiomatikus, elvi jelentőségűek, másrészt több ilyen pontra bukkantam. Az alapkérdés az: van-e ezek között a határjelenségek között közös pozitívum. E közös pozitívumokat az absztrakció konyhanyelvén beszélve elvonás útján kereshetjük meg: megvizsgáljuk, hogy mi a közös és mi a különböző bennük. Ez a tudományos munka alapvető mozgása és lépése.

Az „érték” kifejezés megközelítésére azután további lépések lehetségesek. Az egyik ilyen lépés az, hogy az „érték” szó: viszonyzó, viszonyfogalom. Úgy is lehetne talán valamivel részletesebben definiálni: az értékelés személy és személy, személy és tárgy, szemlélő és szemlélt perspektívájának egyik megragadása; és a „szemlélet” szó, gondolat, kifejezés, fogalom maga is értékelést jelent.

Ha az „érték” szó viszonyzó, akkor ennek precizírozásához hozzátartozik az, hogy ez nem alárendelő funkciót jelent. Mert ha az érték viszonyfogalom, ez nem jelenti azt, hogy *pusztán* viszonyfogalom, hanem ilyen korlátozás nélkül: viszonyfogalom, viszonyzó. Amivel ugyanis össze kell hasonlítani az „érték” kifejezést, az a „lét” kifejezés. Az értékelés kifejezését kell összehasonlítani a lét kifejezésével. Ha azt mondtuk, hogy az értékelés viszonyzó, de nem *csak* viszonyzó, hanem abszolút értelemben az, éppúgy azt is mondhatjuk, hogy a *létezés* viszonyzó és viszonyfogalom, csak megint nem tesszük hozzá a korlátozó szót, hogy „csak”.

Ez a gondolat egy negyedik őskifejezéssel, a „lét” kifejezéssel hozza összehasonlítható kapcsolatba az „érték” kifejezést.

Marx használja azt a kifejezést az érték gondolattal szemben, amelyet ő egyébként erélyesen hangsúlyoz, hogy az „érték” kifejezés, szó, fogalom: csak *kísértet*. Az értékfogalom kísértetszerűségéről beszél, amit talán lehet úgy interpretálni, hogy *általában* érték nincs, csak *konkrét* érték, mint ahogy *általában* létező nincs, csak *konkrét* létező. Az általában-létezés és általában-érték szerszámos absztrakció. Amíg tudatában vagyunk ezen általános kifejezés hipotétikus voltának, addig használhatjuk. De a létezésről, az értékről nem beszélhetünk. Viszont a konkrét értékelés leírható, megragadható és tagolható. Ebben a konkrét leírhatásban és leírásban térünk vissza azután a filozófiai és közgazdaságtani értékelmélet kapcsolatára. Az absztrakt értékelés nem létezik: csak segédfogalom. Ami létezik, az a konkrét értékelés. Átmeneti kapcsoló gondolat: az élet minden lényeges vonatkozásában értékelő folyamat, akár filozófiailag, akár lelkiileg, akár szellemileg értettük az „élet” kifejezést. Bizonyos tekintetben az „értékelés” kifejezés

egy jogos változata az „élet” kifejezésnek. De ha a filozófia és teológia klaszszikusait vesszük vagy a modern értékfilozófiai gondolkodókat, ott is nyomát találhatjuk a konkrét értékelésnek; megvoltak a tisztázó küzdelmek: milyen a kapcsolatuk, milyenek a különbségeik, ellentmondásaik. Van egy túl hamar, professzorosan harmonizáló felfogása a szépnek, jónak, igaznak, amely ezeket problémátlanul együttlátja; van azután egy szakszerűen specifikáló külön esztétikai értékelmélet és függetlékként logikai és etikai értékelmélet, vagy megfordítva: külön etikai értékelmélet és függetlékként esztétikai és logikai stb. Vagy pedig olyan radikális nietzschei formában, mely ezzel a professzoros, túl hamar harmonizáló elgondolással szemben azt mondja: szép, jó és igaz mint alapértékek? igen, ezek alapvetően ellentmondanak egymásnak, alapvetően kizárják egymást. Amennyiben az esztétikai, etikai, logikai világot és jelenségeket mint értékelést meg tudjuk ragadni és egymással való összefüggésüket, különbségüket, differentia specifikájukat fel tudjuk mutatni, és meg tudjuk mutatni azokat a feltételeket, mikor ezek valóságos, vélt vagy perspektivisztikus ellentmondásba kerülnek egymással, akkor azt mondhatjuk, hogy szemben az absztrakt, kísértetszerű értékeléssel, egy konkrét lehetőségnek, az értékelési elméletnek a nyomára jutottunk. Absztrakt érték nincs, de az élet konkrét önértékelése valamiképpen megragadható számunkra. Ez volna a filozófiai, teológiai vagy filozófiakritikai területe a konkrét értékelméletnek. És ez határozza meg kapcsolatát a közgazdaságtani értékelmélettel. Mert minden közgazdaságtani értékelmélet ennek az egyedül lehetséges konkrét értékelésnek és értékelméletnek alapjában való tagadása. Bizonyos részleteredmények felhasználásával minden közgazdaságtani értékelmélet ennek az egyetlen reális értékutatásnak tagadását jelenti. Ez ugyanannak a tételnek más szempontból való megfogalmazása, amiről a múltkor szó volt: *minden közgazdaságtani értékelmélet a konkrét szellemi erőfeszítés elvi és egzisztenciális tagadásából indul ki, vagyis a valóság eleve való és tisztán egyértelmű letagadásából.*

A mammonizmus alapvető tendenciájáról van szó. Az uralkodó értékelméleteknek ezt a közös mammonisztikus tendenciáját népszerűen úgy is lehet formulálni: „Herrschaft der Minderwertigen”: a csökkent értékűek uralma és ennek a csökkent értékűségnek a glorifikálása. Ez a különféle mammonisztikus társadalmaknak – a hazugság, erőszak és kizsákmányolás társadalmainak – a karakterisztikuma.

IV.<sup>2</sup>

Értékelméleti kutatásainkat úgy is felfoghatjuk, mint amelyek mindig az anselmusi pozícióból indulnak ki. Az anselmusi pozíció röviden annyit jelent, hogy az érték, az értékelés problémáját magától értetődően és eredendően azonosnak fogjuk fel a létezés alapvető ősjelenség-formájával. Ez a radikális törekvés az érték és létezés problémájának azonosítására előre kiszámíthatatlan következményekhez és előre nem látható eredményekhez vezet. Ezeknek az eredményeknek csak egyik legfontosabbika az, hogy az értékelmélet, amelyik külön alakult ki a filozófiában és a közgazdaságtanban, mindkét területen – mind a filozófia, mind a közgazdaságtan terén – egzaktabbá és precízebbé válik. Ugyanakkor az anselmusi pozíció a két terület kapcsolatát is magától értetődővé teszi. Ezekhez a furcsa és előreláthatatlan eredményekhez tartozik az is, hogy mikor a gazdasági érték, a gazdasági értékelés megközelítő tudományos definíciójáról volt szó, vagyis arról, hogy a gazdasági értékelés mindig a valódi konkrét értékelés ilyen vagy olyan fokú meghamisítását jelenti, akkor ennek a gondolatnak egy bizonyos érettségi fokán önmagától merült fel a találkozás egy másik értékelési problémával, amely nem szerepel közvetlenül sem a filozófiában, sem a közgazdaságtanban: a *bűn* problémájával, akár biblikus, akár újkori értelmében, mint az alvilág, a kriminalisztika problémája. Az, hogy mi a filozófia, illetve mi a filozófia tárgya, nehezen határozható meg, mint ez az összes filozófiatörténetből és az idevágó értekezések tömegéből kiderül. Hogy mi a közgazdaságtan, épp olyan nehéz vagy még nehezebb meghatározni, amint ez a megfelelő kézikönyvekből kiderül, de kevesebb feltűnést okoz, hogy a közgazdaságtan módszertana ugyanilyen anarchikus. Mikor a kriminalisztikáról mint szaktudományról van szó, ugyanennek az anarchiának egy a esetével találkozunk, de itt a problémák közös nevezője meglehetősen világosan bontakozik ki, mert hisz az eredeti, valódi, természetes értékeknek nem értékeként való kezelése és az értékeket értékeként el nem ismerő értékelésnek, a valódi értékeket tagadó értékelésnek mint gazdasági értékelésnek a szerkezete világosan mutatja a kriminalisztika problémáját; ez ugyanis nem más, mint az, amit polgári és jogi értelemben bűnnek neveznek. Az értékek tudomásul nem vétele, meghamisítása és megsemmisítése a gazdasági értékelés alapvető elemzésénél lényegében egybeeső mozzanatok. Tehát arra a furcsa eredményre jutunk, hogy a filozófiának, közgazdaságtannak és kriminalisztikának egyetlen közös centrális problémája van. Egy magyar detektívregényíró tréfás formában és saját regényéből szedett mottóként ezt így fejezte ki: polgárság, alvilág és rendőrség az a hármaskorreláció, amely egymás nélkül nem tud élni.

A kornak, civilizációnak és kultúrának különböző kritikussai, amikor – nagyjából elszórt alkalmakkor – a mai ember magatartását tették kritika tárgyává, négy izmust emeltek ki, mint amelyek a mai modern, pontosabban negatív értelemben modern magatartásra jellemzőek: infantilizmus, feminizmus, narkotizmus és kriminalizmus. Nagyrészt az Egyesült Államok és a nyugati világ társadalma ellen irányult ez a kritika, és ha ezt a jelszavakká sűrített kritikát közelebről megvizsgáljuk, kiderül, hogy ezt a négy kritikai jelszót két csoportra oszthatjuk: egyrészt a kriminalizmusra, másrészt az infantilizmus–feminizmus–narkotizmusra, ahol ez utóbbi hármasság egy determinizmust jelent: jelenti a determinizmust abban a praktikus értelemben, amelyben ez felment bennünket valamilyen formában minden felelősség alól. A kriminalizmusnak ez a mai kultusza, amelyet ez a kritika feltár, drasztikusan úgy jellemezhető, hogy a tett elkövetése előtt biztosítom magam a jogi felelősségrevonás lehetőségével szemben.

Ugyancsak a mai helyzetre vonatkozik két, polárisan ellentétes indítékból származó kritika is. Az egyik az „uralkodó osztály” kifejezésben ölt testet. A másik kritikát úgy lehet összefoglalni, hogy a csökkent értékűek és az értéktagadók, illetve az értéktagadás uralma. Az egyiknek centrális kifejezése: kizsákmányolás. A másik kritikának legjobban az eredeti nietzschei kifejezés felel meg: „Schlechtweggekommene” és egy másik: „Ressentiment”. Ha túlmegyünk az értékelméletnek és az

<sup>2</sup> A jegyzetben itt III-as helyett IV-es következik. Nem eldönthető, hogy elírásról van-e szó, vagy egy előadás jegyzete hiányzik. A gondolatmenet mindenesetre így is összefüggő.



értékelméleti kutatásoknak e kultúrfilozófiai keresztmetszetén a még kisebb és még jelentéktelenebb részletek konkréciónak, és a társadalmpolitikai szituációra gondolunk, akkor mindenütt azt látjuk, hogy a kérdések azon keresztül bontakoznak ki, és hogy minden lépés, minden centrális jelszó, minden gesztus léte és értelme aszerint változik meg, hogy hogyan értékelünk. Tehát a világ társadalmpolitikai szituációját úgy lehet formulálni, mint ellentétes értékelések ütközését, és speciálisan jellemző e világtársadalmi és világpolitikai ütközésekre, hogy ezek az összeütközések az utolsó ízekig hatolnak, s ha megint Nietzschével akarunk illusztrálni, úgy mondhatjuk: interpretációk, értékelések harcáról van szó.

Az anselmusi pozícióból indultunk ki és egy-két oldalkiránduláson keresztül világtársadalmi és világpolitikai konkrétumokig jutottunk el, ahol mindenütt megnyilvánult az értékelésbeli ütközés megvilágító szerepe.

Az értékelméleti közös nevezőre hozása a történelmi és közösségi problémáknak úgy is kifejezhető – szinte klasszikus formákhoz csatlakozva –, hogy a csökkent értékűség külső társadalmi uralma nem más, mint annak a csökkent értékűségnek a belső lelki és szellemi és lelki–szellemi uralma, amely bennünk van. Nem könnyen vagy legalábbis nem röviden leírható egyértelmű kauzális összefüggésről van szó külső és belső között, de ez nem jelenti azt, hogy ennek a külsőnek és belsőnek a kapcsolata precízen és egzaktul ne volna leírható. Ha a ködösítő variációktól eltekintünk, akkor eleve világos, hogy a belső az alap, az ok, a kiinduló és döntő motívum a külsővel szemben. De az, hogy ellenőrizhető és egzakt módon határozhatjuk meg, hogy a belső csökkent értékűség uralma vetül ki a külső uralkodóosztály formákba, természetesen további kérdések megvizsgálását követeli.

Kiegészítésül ahhoz a tudományelméleti problémához, hogy hogyan függnek össze sorrendben tudományelmélet, közgazdaságtan és kriminalisztika, van egy kultúrtörténeti adat, amelyet gazdaságtani, történeti és más kézikönyvekben megtalálhatunk: az a bizonyos kapcsolata rablásnak és kereskedelemnek, az a bizonyos nehezen meghúzható határvonal rablás, rablógazdálkodás és kereskedelem között. Azután szoktak társadalomkritikai megjegyzéseket fűzni ahhoz, hogy mennyiben függ össze rablás és kereskedelem az újkori társadalmakban. Ez a kérdés jelenik meg mind a közgazdaságtan, mind a reális mindennapi élet, mind a társadalmpolitikai vonatkozások terén abban a formális, civilizált kereskedelem-értékelésben is, amely azt vizsgálja, hogy produktív munkát végez-e a kereskedő. A vélemények megoszlanak, és habár a közgazdaságtan legtöbb képviselője hajlik arra az álláspontra, hogy szükséges és nélkülözhetetlen munkát végez minden kereskedő és kereskedelemszerű funkciót ellátó szervezet, valamiképpen azok is, akik ezt az álláspontot a legélesebben képviselik, bizonytalanul kell hogy képviseljék. Ez pedig nagyon egyszerűen érthető ugyanennek a gondolatnak a perspektívájából, mert a kereskedő munkája konkrét értékelő, konkrét becsüsmunka, és ez az értéke, szerepe vagy bűne. Tehát ennek az értékelő munkának viszonylagos és sokszor erőteljes önállósodása az, amelyre egy társadalomnak nélkülözhetetlen szüksége van. Viszont azt, hogy az ilyen értékelő munka tömegszerűen nélkülözhetetlen, ezt a közgazdaságtan bevallott és be nem vallott materializmusa nem bírja el: ezzel önmagát robbantja.

Van egy pont, amely szintén alkalmas lehet a kérdés további tárgyalására: a marxi közgazdaságtan a gazdasági életet úgy mutatja be, hogy adva van a termelés, amely technikailag leírható, ez maga azonban nem a gazdaság. A gazdaság ott kezdődik, ahol ezt a természeti és technikai folyamatot tagolva és irányítva látjuk egy sajátos értékelési folyamat által: modern értelemben a piac értékelési folyamata által. Tehát ezt a technikai folyamatot mintegy keresztül metszi és átítatja ez az értékelési folyamat, a piac folyamata, az árak alakulása; és az árak alakulása nemcsak a közvetlen jövedelemeloszlást befolyásolja (hogy milyen áruhoz jutok hozzá), hanem azt is, hogy a gyáripár milyen gépeket vesz és milyeneket nem, tehát jelenti a termelés irányítását is. *A természeti folyamat*

*és az értékelő folyamat döntő áthatása és egységbenlátása tehát az, ami jellemző a marxi gazdaság- és társadalomfelfogásra.*

Ha ebből az anselmusi pozícióból az értékelméleti kutatást nem szakítjuk el az eredeti ontológiai, létezéselméleti kutatásoktól, akkor ez a természeti–technikai folyamat is egy értékelési folyamat részeként jelenik meg. Amit tehát Marx úgy mond, hogy két folyamat áthatása, az ebből a szempontból egy világosabb képletben jelenik meg. *Két értékelő folyamat ütközéséről és áthatásáról van szó.* Ez vezet a modern természettudomány és axiomatikus kutatás helyes értékeléséhez, és ez az, ami részben érinti azt a kérdést: *hogyan függnek össze az alacsonyabb és magasabb értékelések.*

Közvetlen gazdasági vonatkozásban: *hogyan ütköznek meg a gazdaságban a materialista és spiritualista értékelések.* És ennél is fontosabb kérdés az, *hogyan tisztán reális szellemi értékelésen belül hogyan vannak magasabb és alacsonyabb értékelések.* Erre vonatkozólag egyértelmű döntést jelent, *hogy az eredeti, természetes értékelés esztétikai, etikai és logikai értékelés. Ennek a torzulása, denaturálása, megtagadása a gazdasági értékelés.*

V.

Az eddigi előadásokban többször indultam ki az anselmusi pozícióból, amely a létezés és értékelés azonosítását jelenti. Mármost ez általános filozófiai, ontológiai, ismeretelméleti szempontból megvizsgálható és vitatható álláspont, de e vitathatóságán túl közvetlen érzésbeli ugrópontja is van e felfogásnak. *Ha ugyanis magunk elé tudjuk idézni ennek az álláspontnak (létezés és értékelés lényegében való azonosításának) következményeit az élet alakítására vagy felfogására vonatkozólag, akkor biztosak lehetünk benne, hogy elvi beállítottságra való tekintet nélkül összes ellenállásainkat organizálja.* Összes ellenállásainkat organizálja ennek a felfogásnak mind magasabb szinten vagy mind nagyobb intenzitással való komolyanvétele, az tehát, ha a létezésnek, minden létezésnek értékességét állítjuk. Itt szellem-technikai problémák merülnek fel: ha minden létező értékes, hogyan határozzuk meg az értékelésben természetesen bennerejlő értékelési különbségeket, és ha ezeket az értékkülönbségeket elfogadjuk, hogyan tudjuk jogosultságukat igazolni, és hogyan tudjuk őket kibontakozni hagyni?

Azt akarom ezzel mondani, hogy az ismeretelméleti, ontológiai, általános filozófiai vizsgálat mellett és ezzel párhuzamosan ezt az érzelmi vizsgálatot kell saját magunkon elvégeznünk, már csak azért is, hogy teljes rendszerességgel tudjuk az ontológiai és ismeretelméleti vizsgálatot végrehajtani. Saját magunk őszinteségének próbája ez. Ezzel kapcsolatban egy nagy, karakterisztikus példára gondoltam: Karamazov Iván álláspontjára az anselmusi gondolattal szemben. A modern ember életfelfogását a legpregnansabban Karamazov Iván fejezi ki azzal az őszinteséggel és radikalizmussal, amelyhez nem mindig juthatunk el. Mert *Karamazov Iván felfogása az, amely legőszintébben és legradikálisabban tiltakozik ez ellen a gondolat ellen* és annak következményei ellen. Ez a kérdés egyik oldala. A másik oldala az, hogy *minden tiltakozás az anselmusi gondolat ellen feltétlenül Karamazov Iván álláspontjához vezet, amennyiben következetes.*

A Karamazov Iván-i ateisztikus vagy antiteisztikus felfogásnak a jellemzését legrövidebben úgy adhatom elő, ha utalok Karamazov Iván elhatározására. Ő ugyanis azt mondja: Isten létezik és a jók megjutalmaztatnak, és jöhet az emberi történelemnek egy fázisa, mikor az emberi problémák harmonikusan megoldódnak. De ennek az általános problémamegoldásnak feltétele az a világ, amelyet mint múltat és jelent ismerünk, és itt irtózatot semlegességet és közönyt tapasztalunk azokkal az értelmetlen szenvedésekkel szemben, amelyeket bűnös és ártatlan emberek egyaránt elszenvednek. Tehát az eljövendő harmónia, amelynek eljövételében Karamazov Iván egyáltalában nem kételkedik, számára utálatos, mert belátja azt az álláspontot is, hogy a jelenre jellemző szenvedések abszolút létfeltételét jelentik ennek az eljövendő harmonikus közösségnek. Azt is belátja, hogyha rákerül a sor arra, hogy belépjen ebbe a harmonikus közösségbe, ennek nem tudna ellenállni. Ezért az a problémája, hogyan van módjában tiltakozni ez ellen az élet- és történelemberendezés ellen. Ezzel kapcsolatban azt a kifejezést használja, hogy előre visszadja a belépőjegyet, mintegy előre be akarja zárni maga előtt az ajtót. Ő nem hajlandó belépni ebbe a harmóniába, és mivel ismeri saját gyöngeségét, előre megteszi az ellenlépését, megcselekszi azt, ami számára a belépést lehetetlenné teszi: istentagadó lesz. Ez az egyetlen mód arra, hogy elzárja maga elől azt a valóságot, amelyhez emberek értelmetlen szenvedése árán jutna hozzá.

Ez az a Karamazov Iván-i álláspont, amelyhez el kell jutnunk, ha az anselmusi pozíciót nem tudjuk magunkévá tenni, és csak ez a Karamazov Iván-i álláspont az őszinte, amennyiben ezt a pozíciót nem tudjuk elfogadni.

Most pszichológiailag lehet-e ezt a Karamazov Iván-i álláspontot egy vele rokon vagy hozzá hasonló pozícióból megtámadni? Nem a tiszta anselmusi pozícióból, hanem egy olyanból, amely az érték krízisével és negatív élettapasztalatokkal terhelt a Karamazov Iván-i pozícióval hangulatilag

is rokon. Lehet-e kellő intenzitással negatív megformulálni azokat a reális érveket, amelyek a Karamazov Iván-i életfelfogással szembeszállnak?

Az egyik pont az, hogy az egész Karamazov Iván-i gondolatvilágnak a karakterisztikuma egy *morális átlagfelfogás*, és pedig egy nagyon naiv moralizmus. Ha tehát a Karamazov Iván-i állásfoglalásról van szó, akkor a modern ateisztikus világfelfogásról van szó, annak legnívósabb megnyilvánulási formájában. Arról a magától értetődőségről és naivitásról van szó, amely *vizsgálat nélkül feltételezi, hogy a történelmi eseményeknek, az emberi közösség eseményeinek morális megítélése mindenki számára magától értetődően nyitva van és hogy az a morális konklúzió, amit ő levon, abszolúte egyértelmű és megtámadhatatlan, konklúzió voltában és premissza voltában egyaránt*. Arra gondolok, hogy ebben a Karamazov Iván-i pozícióban magától értetődőként van feltételezve, hogy a történelmileg adott emberi fejlődésfázisokban (a történelmi fázisokba a mindenkori jelent is beleértve) olyan abszolút diszharmónia van, mint amilyenek ezeket a történelmi szituációkat Karamazov Iván minden további vizsgálat nélkül, az újkori modern ember végtelenül nagy biztonságával állítja. Ez a végtelen dogmatizmus, ez a negatív értelemben dogmatikus, doktriner, merev értékelés az, ami feltétele a Karamazov Iván-i gondolatvilágnak. Az, hogy nem merül fel benne az a gondolat, hogy az életnek így való látása egyrészt a saját szűkebb és korlátozó értelemben vett szubjektivitásának egyszerű következménye, tehát önkényszerű állásfoglalásának következménye. Másrészt ugyanezt a problémahelyzetet úgy lehet megformulálni, hogy vajon vizsgálat tárgyává tettem-e azt, hogy akkor, amikor a pesszimista vagy optimista világfelfogás mellé optálok, mennyiben van, vagy mennyiben volt jogom ezt a mérleget az egész létezésről, az élet eseményeiről nekem megvonnom. Hogy ezt a mérleget milyen körülmények között állítottam fel, mik voltak a feltételek nálam vagy azoknál, akikhez ebben a mérlegfelállításban csatlakoztam. Ahhoz, hogy ezt a kérdést egyáltalában vizsgálat tárgyává tegyem, bizonyos mértékű alázat kell. *Ennek a tudományos alázatnak a hiányát vetem a szemére a Karamazov Iván-i álláspontnak*, ami természetesen nemcsak a szűkebb értelemben vett tudományos alázatnak a követelményét jelenti, hanem csak egy szintjét annak az általános követelménynek, amit az alázat követelményének nevezünk.

## VI.

Értékelméleti vizsgálódásainkat azzal kezdtük, hogy azokat a nyílt és burkolt formákat soroltuk fel, amelyekben a történelem folyamán és a jelenkori gondolkozásban is az *egzakt értékanalízist* megpróbálták megkerülni, tagadni. Az értékelmélet és az értékelés *matematikai vonatkozásait* tagadni az értékelmélet és értékelés tagadását jelenti. A *materialisztikus értékelmélet* is az értékelmélet és értékelés tagadását jelenti, és ugyanígy minden *dualizmus* is: a *teória és praxis bármilyen kettéválasztása* vagy a dualizmus bármilyen más formája.

Ezzel kapcsolatban is, és a gondolatmenet későbbi állomásain is felvetettük a kérdést: *mi az az emberi pozíció, amelynek szempontjából barátságtalan és ellenséges motívumot jelent az értékelés elismerése, annak az összefüggésnek az elismerése, hogy az élet általában és az emberi élet különösen meghatározható olyan metszetben, mint az értékelés.*

Az utolsó két előadásban az anselmusi pozícióból indultunk ki: *létezés és értékelés egyetlen valóság két keresztmetszete.* Az anselmusi pozíció tagadását a fenti sorhoz egyszerűen hozzáfűzhetjük, mert *az értékelés lehetetlenülését jelenti az anselmusi pozíció tagadása is*, éppen úgy, mint a matézis-ellenesség, a materializmus vagy az elmélet és gyakorlat kettőssége.

A közgazdaságtanban szerepel egy kettősség: a használati érték és csereérték kettőssége. A szocialista közgazdaságtan és priméren a marxista közgazdaságtan ezt a pontot az egész modern polgári és kapitalista társadalom jellemzésére és kritikájára aknázza ki. Bár nem foglalkozik a használati érték további vizsgálatával, mert a javak használati értékét mint magától értetődöt feltételezi, de részletesen vizsgálja a javak árukarakterét, és ebben a csereérték meghatározott megnyilvánulását látja, mégpedig olyan megnyilvánulását, amelynek az a funkciója, hogy az eredeti, természetes és emberi használati érték deformálódjék. Marx a csereérték áruszerkezetében mutatja be a betegségét, halálraítéltségét és egész torzultságát annak a teljes formációnak, amelyet polgári társadalomnak nevez.

Ebben a szembeállításban a használati érték jelenti az eredeti humánusmot; de ez az eredeti használati érték, az áru természetes értéke nem képezi vizsgálat tárgyát. Pedig rá is vonatkozik a többször emlegetett marxi megjegyzés az érték gondolat kísértetszerűségéről, amennyiben annak ellenére, hogy használati érték és csereérték egymással szemben állnak, a csereértéknek ez a deformáló karaktere visszavetül arra a használati értékre, amelyet Marx további vizsgálat tárgyává nem tesz. Ezt az ellentétes fogalom párt – használati értéket és csereértéket – Marx korábbi polgári teoretikusoktól veszi át és így nem vizsgálja, mint ahogy nem tették egyetemes vizsgálat tárgyává az egész értékfogalmat az őt megelőző polgári és szocialista közgazdászok sem. Ebben a magatartásban részint egy egyetemes közvéleményre támaszkodtak, amely szerint azt, hogy mi az értékelés, nagyjából tudjuk, legfeljebb csak egy-két könnyen felfedezhető alapvető torzulással; és hogy mit nevezünk használati értéknek, azt minden kultúremler meg tudja határozni. Marx ehhez hozzáteszi: mindenki meg tudja határozni, amennyiben létkérdéseiben nincs osztályhelyzete által gazdaságilag érdekelve.

Annak a felfejtésével, hogy mi az értékfogalom értelme, a 19. és 20. század folyamán különböző filozófiai iskolák kísérleteztek. Az értékfogalmat elemezték, leírták, az értékelméleti iskolák kifejtették nézeteiket és gondolatmeneteiket, és anélkül, hogy valamilyen biztosított eredményre jutottak volna, lezárultak ezek az általános értékelméleti kutatások, mintegy kimerülve olyan vitákban, amelyekben egyetlen ponton sem tudtak sem előremenni, sem közmegegyezésre jutni, sem pedig a valóság vagy a jelenségek magyarázatában egyetemes eredményeket felmutatni. Ugyanaz játszódtott le itt, ami a közgazdaságtanban, ahol a közgazdaságtani értékelmélet egy heves vitaperiódus után kimerült és feladta önmagát.

Ennek ellenére azok az értékelméleti kutatások, amelyek a közgazdasági elmélet két pólusán és a filozófiában felmerültek, rengeteg értékes anyagot és rendkívül sok pozitív mozzanatot halmoztak fel, csak éppen ezek a felhalmozott értékek képtelenek voltak bármiféle organikus kapcsolatba lépni egymással és megmaradtak eredeti halmazszerű állapotukban.

Ezeknek a szellemi történéseknek és eredményeknek az áttekintése után magától értetődően adódik az a követelmény, hogy a használati érték értelmét komolyan és szigorúan vegyük, abban az irányban, hogy a pusztán csereértékkel szemben a használati érték fogalma mint konkrétabb kifejezés szerepeljen. Így lép fel az a három érték, amellyel a modern filozófiai értékelmélet elsősorban foglalkozott: az esztétikai, etikai és logikai érték. Ezek az értékek valamiképpen egymás mellé voltak rendelve (a szép, jó és igaz harmóniája), és a modern értékelmélet ezeknek egzaktabb fogalmazást akart adni. Ebben az egzaktabb fogalmazásban részint kifejezetten, nagyjából nem kifejezetten annak a kettős követelménynek kell megjelennie, hogy az értékelmélet egyrészt *ezt a három motívumot a maga önállóságában és megkülönböztettségében* – úgy, ahogy a közvetlen tapasztalásban magunk tapasztaljuk őket – *leírja*, a leíráson keresztül igazolja, *s ugyanakkor* azt a másik intenciót is *igazolja*, *hogy ez a három különböző mozzanat* valamiképpen egymás mellé, mégpedig *organikusan egymás mellé tartozó jelenség*. A modern értékelméletnek ezt a kettős feladatot kellett volna megoldania és nemcsak ezt, hanem egy egész sor ezzel egyenrangú feladatot is, például ezen értékek realitásának problémáját. Azt tehát, hogy *van* esztétikum, etikum, logikum mint érték, és hogy mennyiben és milyen formában reálisak ezek az értékek. Ebben a vonatkozásban a legjellegzetesebb a laski, Kantból kiinduló, de egyébként közérzés-szerű meghatározás, hogy a létezés nem érték, és az értékes nem létezik. Kantnál még úgy szerepel ez a kettősség, mint egyrészt a természettudományosan leírható létezés, másrészt az értékelés, ami kell, de aminek egyébként nincs semmi realitása, csak éppen nagyon jó, ha törekszünk felé. A közgazdaságtan vagy közgazdaságtani gondolkozás kritikája szempontjából azt lehet mondani, hogy a csereérték és használati érték szembeállítása nem kielégítő, mert a használati érték még csak értékviszert, nem konkrétum, csak a konkrétum jele lehet, és csak akkor, ha belemegyünk annak a törvényszerűségnek kutatásába, hogy mi a használati érték. Ilyen kutatás pedig csak az lehet, amit öntudatosan vagy öntudatlanul a filozófiai értékutatás célul tűzött maga elé – bár ezeknek az alapvető posztulátumoknak nem tudott megfelelni. Tehát semmilyen konkrét érték megközelítése nem történhet másképpen, mint az esztétikum, etikum és logikum belső törvényszerű összefüggéseinek kikutatásával, olyan összefüggések kutatásával, amelyek a reális különbséget a három mozzanat közt önkényesen nem mossák el.

Ezek a kutatások a három értékmozzanat összefüggéseire vonatkozólag természetesen elvihetnek oda – ahogy el is vittek –, hogy egy közös gyökerre, forrásra, nevezőre utalnak, hogy tehát *egyetlen folyamat mozzanataiként* értjük meg a három értéket. Ez a *közös forrás*, közös folyamat, amelynek ilyen alapvető differens mozzanatai esztétikum, etikum és logikum: maga a szentség, a *szakralitás*. De most csak jelezni akartam ezt a mélyebben fekvő gyökeret, pillanatnyilag nincs szükségünk arra, hogy belemenjünk. Mert amennyiben ezen a középúton megállunk, amelyen esztétikum, etikum és logikum hármasságával operálunk, úgy ez olyan összefüggésnév, amellyel a legtöbb hatékony metafizika és világfelfogás kénytelen konfrontáltatni magát. Ha nevében nevezzük a gyermeket és szentségről beszélünk, akkor mintegy pszichológiai ürügyet szolgáltatunk azoknak, akik az egzakt értékanalízis elől eleve ki akarnak térni.

Szándékunkat a további analízisre a szakrális irányában elvileg leszögezve, egyelőre tehát ezen a ponton állunk meg.

A trinitárius értékreláció – ahogy az esztétikum, etikum és logikum hármasságát nevezem – egyik oldalról közgazdaságilag, másik oldalról közösségileg több pozitív funkciót tölt be. Betölti azt a funkciót, hogy konkrét válasz lehetőségét adja meg arra a nehéz és egyszerű kérdésre: mi a szellem? *A szellem* (ha a végső szakrális problémákat egyelőre nem említjük) semmi más, mint *ez a*

*trinitárius értékreláció esztétikum, logikum és etikum között.* A másik rendkívül fontos funkciója ennek a trinitárius értékrelációnak, hogy választ ad arra is: mi az ember? mi az emberi élet? Az emberi életet ez a realiztikusan felfogott trinitárius értékreláció adja, tehát esztétikum, etikum és logikum jelenléte, de abban a provokatív formában, hogy értékelés és létezés egyetlen valóság különféle keresztmetszetei; tehát ez a szerkezete az emberi életnek, mint az emberi tevékenység forrása.

Az előző előadásokban szó volt róla, hogy a közgazdaságtan ennek a konkrét, természetes értékelésnek különféle rendű és rangú tagadását jelenti. Tehát a gazdasági értékelés az eredeti emberi értékelés tagadása. Ennek az áttörésére tesznek kísérletet a szocialista közgazdaságtanok, a legmerészebben a marxi közgazdaságtan, de az eredeti emberi értékeléshez még a marxi közgazdaságtan sem jut el, és a polgári materializmussal való fertőzöttségénél fogva nem is juthat. Ennél a gondolatmenetnél kapcsolódik a filozófiai és a közgazdasági értékelmélet a kriminalisztikához, a bűn polgári és társadalmi fogalmához és a realitáshoz, miután a kriminalitásnak nem lehet más meghatározása, mint a tehetetlenség, közömbösség vagy ellenségesség ezzel az eredeti értékeléssel szemben. Mint ahogy minden közösségnek, minden társadalomnak megvan a maga hierarchiája, úgy minden társadalmon belül az alvilágnak és az alvilági tudománynak is: ez a közgazdaságtantól a saját nevéen szereplő kriminalisztikáig tart.

Idetartozó kérdés még a nietzschei értékanalízis és főleg a nietzschei morálkritika kapcsolata ezzel a gondolatmenettel. A nietzschei morálkritikát egyik oldalról úgy lehet megfogalmazni, mint a morál ellentétességét az éthosszal, etikával és negatív előjellel annak a tudomásulvételét is, hogy az etikában benne kell lenniük az esztétikum és logikum mozzanatainak, s hogy az egész értékelés egy összefüggő realitásnak a kifejezője, illetve közvetlen megjelenése. Ez Nietzschenél negatív formában szerepel, mint a szokványos morálok kíméletlen kritikája: a szép, a jó és az igaz viszonyára az a jellemző, hogy kizárják egymást. A nietzschei kritika követelményeinek ez az összefüggés megfelelő, kritikáján viszont kívül esik.

A zsidó felfogást, amelyet etikai vagy morális monoteizmusként dicsérnek, illetve kritizálnak, szintén jobban megvilágíthatjuk minden értékelésnek ezzel a szerkezetével az esztétikum, etikum és logikum hármasságára támaszkodva. A közvetlen vallási problematikától olyan távol eső jelenségek, mint egyrészt az esztéticizmus, másrészt az esztétikum, illetve a szépség tagadása (a marxizmusban és minden degeneratív értelemben vett puritanizmusban) ugyancsak ennek az alapvető trinitárius értékrelációnak a fel nem fogásából származnak.

Ha kijelentjük, hogy a kutatás alapvető emberi életmozdulat, úgy ebben a kijelentésben állítást kockáztatunk meg az emberről, az emberi életről és annak szerkezetéről, és éppen ezért, mert erről kockáztatunk meg állítást, az egész világról, az egész létezésről állítunk valamit. Így ennek az állításunknak további reális vizsgálata szükségképpen azt a folyamatot kutatja és indítja meg, amelyet Zalai Béla így fejezett ki: minden gondolat feldolgozza az egész világot. Tehát ha a kutatás alapvető emberi életmozdulat, akkor az ember lényegéről, szerkezetéről tettünk végső, alapvetően fontos kijelentést.

Ha megfordítjuk ezt az állítást, vagyis azt mondjuk, hogy ez az ember szerkezetét jellemzi, akkor egy másik definíciót kapunk, Baaderét, amely szerint a lelkiismeret a szellem alapfunkciója, és ez primeren humánusan értendő. Így ez a másik, baaderi állítás ugyanerre az emberi létszerkezetre vonatkozik, és ilyenformán két egyenlettel van dolgunk, egyenlettel a szó szigorú értelmében; mert az állítások megfordíthatók, és az, hogy a lelkiismeret a szellem alapfunkciója, éppen úgy az emberi élet, az emberi lét szerkezetét demonstrálja, mint az előző állítás.

A harmadik pont: az esztétikai, etikai és logikai értékelés kölcsönös és lényegében való egymásra támaszkodása, az, hogy ez a három értékelési mozzanat és differencia nem létezik leglényegében egymás nélkül, hogy egyetlen folyamat három differens mozzanataról van szó. Amit így trinitárius értékrelációnak nevezünk, az ugyancsak az ember szerkezetét jelenti, az ember végső szerkezetét demonstrálja. Ez a trinitárius korreláció áll forrásként olyan modern filozófiai

kifejezések mögött, mint érték, élmény, érvény (Zalai Béla problémafelvetésére utalva). Az „élmény” kifejezés például úgy, ahogy a pszichológiában vagy a logikában szerepel, már egy elmosódott, aprópénzre váltott változata annak az „élmény” kifejezésnek, amelyben még világosan felfedezhető ez a trinitárius érték-korreláció. Az Élmény nagy betűvel írva kiemelkedő csúcspont, fordulatot jelentő életmozdulat, ahol nem különböztetjük meg az esztétikai, etikai és logikai mozzanatokot, hanem eredeti egységben látjuk: egy modern, szecesszió-korabeli kifejezése annak, amit Platón a „csodálkozás” vagy „megrendülés” szóval fejezett ki.

Itt, a trinitárius értékrelációban egy harmadik egyenletről van szó, és ha kutatásról beszélünk a szó egyetemes értelmében, ahova tehát a művészi és költői alkotások is beletartoznak, akkor a kutatás pozitív, felemelő és életfokozó mozzanatai nagyon jól megvilágosodnak és érthetővé válnak, mert hiszen a kutatás mindig tartalmazza ezeknek az esztétikai, etikai és logikai motívumoknak eredeti és még kevésbé felbomlott, szétszakított egységét. Ezt a sort folytathatjuk tovább, de ez a három, egymást megvilágosító egyenlet egyelőre elég. Talán arra is elég, hogy a kutatásnak azt a magától értetődő tautologikus karakterét kielemezzük az eddigi szituációból, amit úgy tudnánk konkrétan megfogalmazni, hogy a kutatás az az emberi mozzdulat, cselekvés, amely az értékeset értékesnek mondja: mégpedig úgy és olyan kvalitással és kvantitással, amely megfelel, adekvát.

Az értékest értékesnek mondani, ahogyan adekvát – így is fogalmazható az, amit általában kutatásnak lehet nevezni.

Nietzschének bőven vannak analízisei arra vonatkozólag, hogy ha az egyes ember élete vagy a csoport vagy általában az emberi közösség élete szempontjából vagy egy hangulat szempontjából valamit rossznak, kellemetlennek érzünk, gondolunk, és ha ez a gondolat általános érvényű értékelés formájába csap át (azt mondjuk valamire: rossz), mit jelent az ilyen általános érvényű értékelés, mit jelent tehát valamit egyáltalában rossznak mondani? Rámutat arra, hogy ha valamit rossznak mondok az értékelésnek, az ok-okozat kapcsolatnak részint szükség szerint és helyesen feltételezett láncolatán keresztül, akkor az egész életet, az egész emberi létformát tagadom meg, tehát feltétlenül pesszimista, nihilista vagyok, legfeljebb hibrid voltomból kifolyólag nem vonom le ennek a következményeit; de ha valamit abszolút negatívan értékelek, ezzel lényegében mégis megtettem ezt a nihilista gesztust. Emellett tudja Nietzsche, hogy lehetetlen vagy nehéz kitérni az elől, hogy bizonyos mozzanatokot ne értékeljünk abszolút negatívan.

Nietzsche világosan látja: még a leghalványabb, de konzekvensen negatív értékelés is egész élet-beállítottságunkat megtagadja, vagyis öngyilkos gesztus. A Karamazov Iván-i gesztus nem ilyen halvány szemrehányást tesz a létezéssel, étellel és minden létformával szemben, hanem radikálisan és élesen etikai szempontból ragad ki motívumokat, és ezeket tudatosan felfokozza az élettagadás szempontjából. Ez a párhuzam mutatja ezt a két érzékenységet, az érzékenységnek ezt a két pólusát, és ez a kettősség utal vissza megint arra, amit úgy neveztem, hogy anselmusi pozíció. Gondolkodni, cselekedni, az értékesre azt mondani, hogy értékes, azt adekvátan méltányolni az anselmusi pozíción kívül lehetetlen; ezen belül konstruktív és reális szerepet és funkciót kapnak azok a negatív mozzanatok, amelyekkel Nietzsche és Karamazov Iván küzdenek.

Még több közvetítő gondolati láncszemre volna szükség a kiindulópontot képező gondolatmenethez, ahhoz, hogy egész világosan lássuk, hogy maga a kutatás mint mozzdulat, mint cselekvés involválja ezt az anselmusi pozíciót, mert a kutatás lényege a létezés egész gazdag pozitív skálájának és egész gazdag negatív skálájának tudomásulvétele, ennek a két skálának szerves együvé tartozandóságában való tudomásulvétele, tényszerű tudomásulvétele, értékelésszerű tudomásulvétele, és legnagyobb fokozásában: *cselekvésszerű* tudomásulvétele. Ez mind benne van a kutatásban, a kutatás hangsúlyában, a kutatás értékelésében; benne van az egyszerű biblikus tömondatban: „Keressetek engem és éljete!” A kutatás tautologikusan vagy – kanti terminussal élve – analitikus ítéletként magában foglalja ezt az egész gondolatmenetet. Ez az, amit Böhme úgy mond egy hazájabeli protestáns lelkész ellen írt röpiratában: „Der Geist muss forschen.” (A



szellemnek kutatnia kell.) És idetartozik, amit Baader úgy mond, hogy a lelkiismeret a szellem alapfunkciója, vagy a trinitárius értékreláció, vagy amit úgy mondtunk, hogy a kutatás alapvető életmozdulat.

Még egy ilyen, „a kör folytonosságát helyreállító” gondolatra akarok utalni: hogyha kijelentésről, kinyilatkoztatásról van szó, akkor ebbe bele kell értenünk ugyanazzal a tautologikus biztonsággal és felfejthetőséggel azt az alázatos, passzív átvételét a kinyilatkoztatásnak, amire Hamann a „Vernunft” szóval kapcsolatban utal: „Vernunft – vernehmen”, mint a táplálkozás folyamata. Tehát ez az alázatos átvétel, passzivitás, a táplálkozás aktív passzivitása elválaszthatatlan a kinyilatkoztatástól. Ez jelenti egyrészt a táplálkozás szerű passzivitást abban az értelemben, hogy „valakiből élni”, másrészt a táplálkozás organikus aktivitását. Vagyis az előbb említett kör nélkül soha senki a kijelentéssel nem volt, és nem lehet kapcsolatban. A kijelentés, ez a dogmatikus, szilárdnak vett mozzanat teljesen magában foglalja éppen szilárdságával az emberi kutatásbeli dimenziókat. Másképp értelmezhetetlen, és mind a kutatással, mind a magunkba fogadással, mind pedig a kijelentéssel és a kijelentés összes lehetséges értelmezésével ellentétbe kerülünk.

E passzív aktivitásnak mintegy egyirányú szerkezeti leírásaként gondoljunk arra, ami az európai gondolkodásban mint empirizmus alakult ki, amely empirizmusnak bizonyos kismértékű, de tudatos racionalisztikus elemei vannak. Ha az emberi gondolkodás belső szintjeit veszszük, második ilyen fok volna a racionalizmus vagy a kanti értelemben vett transzcendentalizmus, ahol a tapasztalatban lévő racionális elemek magasabb tudatáról van szó, harmadik fok a dialektika és negyedik a létezésnek és életformáknak az a trinitárius szerkezetű tudomásulvétele, amelyet részletesebben tárgyaltunk és amely még kiegészíthető. Mert hiszen ebben a négyes fokozatban annak a tudatossági fokairól van szó, hogy élményeinkben, életformáinkban, cselekedeteinkben saját aktivitásunknak, saját lényemnek mennyi a szerepe. Ennek az emberileg lehetséges legmagasabb fokú tudomásulvétele az, amit úgy nevezünk, hogy a trinitárius értékreláció foka. E viszony egzaktan követhető az európai, hindu vagy bármely gondolkodásmódban.