

AZ

EMBER ÉS VILÁGA

PHILOSOPHIAI KUTATÁSOK

ÍRTA :

Dr. Böhm Károly
egyetemi tanár

V. RÉSZ :

AZ ERKÖLCSI ÉRTÉK TANA

Mikes International
Hága, Hollandia

2007.

Kiadó

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám: Postbank rek.nr. 7528240

Cégbejegyzés: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Terjesztés

A könyv a következő Internet-címről tölthető le: **http://www.federatio.org/mikes_bibl.html**

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, a következő címen iratkozhat fel:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

A kiadó nem rendelkezik anyagi forrásokkal. Többek áldozatos munkájából és adományaiból tartja fenn magát. Adományokat szívesen fogadunk.

Cím

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken:

Email: mikes_int@federatio.org

Levelezési cím: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Hollandia

Publisher

Foundation 'Stichting MIKES INTERNATIONAL', established in The Hague, Holland.

Account: Postbank rek.nr. 7528240

Registered: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Distribution

The book can be downloaded from the following Internet-address: **http://www.federatio.org/mikes_bibl.html**

If you wish to subscribe to the email mailing list, you can do it by sending an email to the following address:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

The publisher has no financial sources. It is supported by many in the form of voluntary work and gifts. We kindly appreciate your gifts.

Address

The Editors and the Publisher can be contacted at the following addresses:

Email: mikes_int@federatio.org

Postal address: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Holland

ISSN 1570-0070

ISBN-10: 90-8501-101-9

NUR 730

ISBN-13: 978-90-8501-101-9

© Mikes International, 2001-2007, All Rights Reserved

A KIADÓ ELŐSZAVA

2003. szeptember 10-én elkezdtek Böhm Károly AZ EMBER ÉS VILÁGA című hatkötetes rendszerének elektronikus kiadását. Ezennel folytatjuk vállalkozásunkat. Jelen kiadásunk a rendszer ötödik kötetének ('Az Erkölcsi Érték Tana') eredeti kiadását hűen követi, amely 1928-ban jelent meg Budapesten a LUTHER-TÁRSASÁG kiadásában.

A Mikes International felkérésére Veres Ildikó, a Miskolci Egyetem Filozófiatörténeti Tanszékének docense, magántanár írt bevezető tanulmányt. A kötetben szereplő s Tavaszy Sándor hagyatékából származó Böhm-fényképet Tonk Márton, a Pro Philosophia Alapítvány és Kiadó igazgatója bocsátotta rendelkezésünkre.

Jelen kötet technikai előállításában közreműködött Brem Walter, az Erdélyi Magyar Műszaki Tudományos Társaság (Kolozsvár) programszervezője. Ezért itt hálás köszönetet mondunk.

A Bibliotheca Mikes International könyvkiadásunk keretében az alábbi kötetek jelentek meg eddig a filozófiai sorozatban:

- **Al-Ghazálí Abú-Hámíid Mohammed:** A tévelygésből kivezető út
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa I. ~ Dialektika vagy alaphilosophia ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa II. ~ A szellem élete ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa III. ~ Axiologia vagy értéktan ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa IV. ~ A logikai érték tana ~
- **Brandenstein Béla Emlékkönyv** (szerk. Veres Ildikó)
- **Kajlós (Keller) Imre** (szerk.): Dr. Böhm Károly élete és munkássága I-II-III.
- **Kibédi Varga Sándor:** A magyarságismeret alapfogalmai – The Hungarians – Les Hongrois – Das Wesen des Ungartums – La esencia del pueblo húngaro.
- **Kibédi Varga Sándor:** A szellem hatalma
- **Kibédi Varga Sándor:** A transcendentalis deductio Kantnál ~ Bevezetés Kant philosophiájába ~
- **Kibédi Varga Sándor:** Henrik Rickert filozófiája ~ A modern értékfilozófia alapvetése ~
- **Kibédi Varga Sándor:** Rendszeres filozófia
- **Kibédi Varga Sándor:** Valóság és érték ~ Az ismeretelmélet és értékelmélet alapproblémája ~
- **Mariska Zoltán:** A filozófia nevében
- **Málnási Bartók György:** A görög filozófia története ~ Az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával ~
- **Málnási Bartók György:** A középkori és újkori filozófia története
- **Málnási Bartók György:** A filozófia lényege ~ Bevezetés a filozófiába ~
- **Málnási Bartók György:** Az erkölcsi értékeszme történeti és kritikai tárgyalása ~ Az erkölcsi értékeszme története ~
- **Málnási Bartók György:** Az erkölcsi érték philosophiája
- **Málnási Bartók György:** Böhm Károly
- **Málnási Bartók György:** Akadémiai értekezések: ~ A „Rendszer” filozófiai vizsgálata – Az „Eszme” filozófiai vizsgálata – A „Szellem” filozófiai vizsgálata – A metafizika útja s céljai – A lét bölcseleti problémája – Ösztön, tudat, öntudat ~
- **Málnási Bartók György:** Ember és élet ~ A bölcseleti antropologia alapvonalai ~
- **Málnási Bartók György:** Faj. Nép. Nemzet.
- **Málnási Bartók György:** Die Philosophie Karl Böhms

- **Málnási Bartók György:** Kant
- **Málnási Bartók György:** Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcslete
- **Segesváry Viktor:** Existence and Transcendence ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~
- **Vatai László:** Az Isten szörnyetege ~ Ady lírája ~
- **Vatai László:** Átszínezett térkép ~ magyar változatok az újkorban ~
- **Vatai László:** Dosztojevszkij ~ A szubjektív életérzés filozófiája ~
- **Vatai László:** Önéletrajzi írások: ~ Gyanútlanul - Életem első tíz éve / Az 1947-es sorsdöntő évről – börtönméneim alapján ~
- **Vatai László:** Társadalombölcseleti tanulmányok ~ 1. A szociális filozófia alapjai Böhm Károly tanában; 2. Az egyéniség élete; 3. A Független Kisgazdapárt társadalombölcselete; 4. Harc az új világképért ~
- **Veres Ildikó:** A Kolozsvári Iskola I.
- **Tonk Márton:** Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában

Hága (Hollandia), 2007. január 6.

MIKES INTERNATIONAL

PUBLISHER'S PREFACE

On September 10, 2003 we commenced to publish electronically the six-volume large opus magnum (entitled 'MAN AND HIS WORLD') of Károly Böhm, founder of the first authentic Hungarian school of philosophy. Today we continue this work with the publishing of the fifth volume, entitled '*Theory of the Ethical Value*'. The text of present volume is unabridged and authentic that follows the original edition (in traditional paper-based format), published in 1928 in Budapest.

On request of Mikes International, Ildikó Veres, professor of philosophy at the University of Miskolc (Department of History of Philosophy) wrote an introductory essay to this volume. The photograph of Böhm published in this volume was found by Márton Tonk, director of the Pro Philosophia Foundation and Publisher, in the bequest of professor Tavaszy. We publish this photograph by courtesy of him.

Walter Brem, program manager of the Hungarian Technical Scientific Society of Transylvania (Kolozsvár/Cluj/Klausenburg — Romania), contributed to the production of the electronic version of this book. We wish to express our deepest gratitude to him.

Other works within our philosophy section include:

- **AL-GHAZALI, Abu-Hamid Mohammed:** DELIVERANCE FROM ERROR (Translated from Arabic into Hungarian by: NÉMETH, Pál)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part I. : Dialectics or Basic Philosophy ~ (in Hungarian)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part II. : Life of the Spirit ~ (in Hungarian)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part III. : Axiology or Value Theory ~ (in Hungarian)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part IV. : Theory of the Logical Value ~ (in Hungarian)
- **VERES, Ildikó (Ed.):** BÉLA BRANDENSTEIN MEMORIAL (in Hungarian)
- **KAJLÓS (KELLER), Imre (Ed.):** LIFE AND WORK OF DR. KÁROLY BÖHM I-II-III. (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** A MAGYARSÁGISMERET ALAPFOGALMAI ~ THE HUNGARIANS ~ LES HONGROIS ~ DAS WESEN DES UNGARTUMS ~ LA ESENCIA DEL PUEBLO HÚNGARO (in Hungarian, English, French, German and Spanish)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** POWER OF THE SPIRIT (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** KANT'S TRANSCENDENTAL DEDUCTION ~ Introduction into Kant's Philosophy ~ (in Hungarian with summary in German)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** HEINRICH RICKERT'S PHILOSOPHY ~ Foundation of the Modern Value Philosophy ~ (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** SYSTEMATIC PHILOSOPHY (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** REALITY AND VALUE ~ The fundamental issue of epistemology and axiology ~ (in Hungarian)
- **MARISKA, Zoltán:** IN THE NAME OF PHILOSOPHY (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** HISTORY OF PHILOSOPHY I.: THE HISTORY OF THE GREEK PHILOSOPHY ~ With a Brief Introduction into the Hindi and Chinese Philosophy ~ (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** HISTORY OF PHILOSOPHY II.: THE HISTORY OF PHILOSOPHY OF THE MIDDLE AGES AND MODERN TIMES (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** THE ESSENCE OF PHILOSOPHY ~ An Introduction into Philosophy - (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** CRITICAL HISTORY OF THE IDEA OF THE MORAL VALUE (in Hungarian with German summary)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** THE PHILOSOPHY OF THE MORAL VALUE (in Hungarian)

- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** KÁROLY BÖHM (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** ACADEMIC TREATISES (in Hungarian with summaries in German and English)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** MAN AND LIFE ~ Fundamentals of Philosophical Anthropology ~ (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** RACE. PEOPLE. NATION (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** THE PHILOSOPHY OF KÁROLY BÖHM (in German)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** KANT (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** KANT'S ETHICS AND THE MORAL PHILOSOPHY OF THE GERMAN IDEALISM (in Hungarian)
- **SEGESVÁRY, Viktor:** EXISTENCE AND TRANSCENDENCE ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~ (in English)
- **VATAI, László:** GOD'S BEAST ~ Ady's Lyre ~ (in Hungarian)
- **VATAI, László:** REPAINTED MAP ~ Hungarian Variations in Modern Times ~ (in Hungarian)
- **VATAI, László:** DOSTOEVSKY ~ The Philosophy of Subjective Awareness of Life ~ (in Hungarian)
- **VATAI, László:** AUTOBIOGRAPHICAL WRITINGS (in Hungarian)
- **VATAI, László:** ESSAYS ON SOCIAL PHILOSOPHY (in Hungarian)
- **VERES, Ildikó:** THE KOLOZSVÁR SCHOOL OF PHILOSOPHY I. (in Hungarian)
- **TONK, Márton:** IDEALISM AND EXISTENTIALISM IN SÁNDOR TAVASZY'S THINKING (in Hungarian)

The Hague (Holland), January 6, 2007

MIKES INTERNATIONAL

VERES ILDIKÓ

ELŐSZÓ BÖHM KÁROLY ERKÖLCSI ÉRTÉK-ELMÉLETÉHEZ¹

„Mert az ember egyszer él; helyrehozhatatlan
annál fogva minden mulasztás, amit életünkben
az erkölcsi téren elkövetünk”²

Böhm Károly etikai kérdéseket elemző munkáinak néhány alapkérdését jelző Bartók György bevezető gondolatait figyelembe véve, a következőkben olyan megközelítési, értelmezési szempontokat próbálunk meg adni, amellyel szándékunk szerint a huszonegyedik század olvasója számára segítünk eligazodni a fogalomhálóban.³ Megkísérelünk értékelméletének és etikájának néhány kulcsproblémájára koncentrálni, elősegítve a temporális interpretációban a „horizontösszeolvadást”. Nem fogalommagyarázatra szorítkozunk, hanem néhány lényeges összefüggés hálóját próbáljuk felfejteni. Alapvetően arra a kérdésre keressük a választ, hogy Böhm szellemisége és az értelmező olvasó között milyen, ma is érvényes, autentikus kapcsolódási pontok lehetnek az etikai kérdések vonatkozásában. Vagyis a tizenkilencedik századi nyelvezettel íródott mű milyen üzenetet hordozhat a ma embere számára? Talán ha megtaláljuk és felfejtjük a központi fogalmakat, nem veszünk el Böhm erkölcsfilozófiájának labirintusában.

Mindezekben a dialogikus hermeneutika eszköztára igen nagy segítségünkre lehet, s így elsősorban a gadameri fogalomhálót találjuk használhatónak.

Alapvető a megértésben, ha tudjuk, milyen kérdésre válasz az adott szöveg. A kérdés és a válasz a szövegben különböző rétegekben felfejthetők, de a temporális interpretációban nemcsak a tartalmi vonatkozások, hanem a nyelviak is megfejtésre, megértésre várnak. Természetszerűleg a böhmi terminológia — mint az első hazai filozófiai rendszer — egyrészt használja a már meglévő klasszikus filozófiai-nyelvi eszközöket, másrészt újakat konstruál, megkeresve a korabeli magyar szavakat, szóösszetételeket hozzá. A teljes megértést igazából az segítené, ha elkészülne egy, a huszonegyedik századi nyelvhasználatban értelmezett Böhm-szótár.

Valójában, ha ismerjük Böhm alapkérdéseit, és azokat, amelyeket a továbbiakban e kérdések involválnak, akkor az adott válasz könnyebben feldolgozható. Ezek a következők: mi az érték, melyek a becslés, az értékítélet folyamatai, tárgyai, mit jelent a Másik, milyen erényekkel és kötelességekkel kell az intelligibilis világban jelen lennünk? Milyen módon élhetjük meg döntéseinkben, cselekvéseinkben a szabadságot, s milyen módon segíthet a lelkiismeret cselekedeteinkben.

A böhmi rendszer eredetileg nem tartalmazta az *etikát*, második tervezetében, amelyet a *Mi a filozófia?* című posztumusz munkájában részletez, a deontológiában helyezi el az *értékdiszciplínák* között. Magát Az erkölcsi érték tanát Bartók György illesztette a logikai és az esztétikai tan közé. Etikájában az értékelméleti fejezetekben feltett és kidolgozott kérdések továbbkérdézése történik meg. Lényegesnek tartom itt jelezni, hogy dilemmát jelent a böhmi filozófia koherenciája, mely dilemmát ő is érzi, hiszen szintén az Axiológia bevezetésében jelzi, hogy az a huszonkét év, amely elválasztja a hat kötetes munka első és harmadik kötetét, jelentős változásokat hozott szemléletében, rendszerfelfogásában. Nemcsak a filozófia rendszeréről változott meg felfogása, hanem az emberi alkotásnak, mint az emberi létben és világban meghatározó terrénumnak a jelentőségéről is. Ehhez a konklúzióhoz az vezette, hogy az emberben a művész kezdte érdekelni, aki „... a világot saját tartalmából és saját formáiban alkotja meg;”⁴ Az esztétikai

¹ A tanulmány az OTKA 046757 számú kutatáshoz kapcsolódik.

² Böhm Károly: Az ember és világa /továbbiakban: EV/ V. rész. Az erkölcsi érték tana, Budapest, 1928. 10.

³ Mivel többször elkezdte erkölcsstanát, bevezetőnkben a Bartók György által rendezett, szerkesztett 1900-1901-ből származó szöveget vettük figyelembe.

⁴ EV/ III. Axiológia vagy értéktan, Mikes International, Hága, 2006. XV.

érték tanában egyértelműen azt fogalmazza meg, hogy az esztétikai „álláspontban”, magatartásban nem azt vizsgáljuk, hogy követi-e a művész az erkölcsi törvényeket, amelyeket az intelligencia diktálna. Mindenek fölöttinek tartja az esztétikai szabadságot, amely szerinte „... az a felemelő hatalom is, amely a *valláshoz* vonzza az embereket. Nem az erkölcsiség a vallás lényege, — amint Kant éleselméjűen, de rigoristice tanította; ez csak a dogmáknak értelme, amelyet Kant az erkölcsi törvényből akart beléjük magyarázni. Az a belső vonzalom, amely az embert az istenhez ragadja, az esztétikai szabadság után való kiírthatatlan vágy. Innen a művészet és a vallás örök összefüggése, a reliáció és az esztétikai élvezet elszakíthatatlan köteléke.”⁵ E gondolatok részletes, cizellált formában, mint látni fogjuk, az esztétikában jelentős szerepet kapnak.

Az értékelmélet immár *deontológiát* jelent rendszerében, s mint ilyen az ember világának azon felét tárgyalja, amely a többretegű és többfajta *hiányból*, mint ontológiai, metafizikai, problémából kiindulva tárgyi és alanyi szinten gondolja végig a pótlási, kielégítési lehetőségeket,

Böhm Károly tehát úgy véli, hogy az értékelméletének eddigi részei, az axiológia és a logika, az ott részletezett problémák mintegy prooemiumként állnak az etikai és az esztétikai érték-problémák megoldásai előtt, hiszen az Axiológia Bevezetőjében is megerősíti ezt: „... az értékelmélet végső feladata mégis csak a morális és az esztétikai érték megmagyarázása. Ezen célnak szolgálnak művemben az ösztön, az érzés, az élvezet természetére vonatkozó kutatások, s ezen célt szem előtt tartva tárgyaltam különösen az öntudat fejlődési fokait is. Mert ezek nélkül az erkölcsiség sajátosságát megérteni s nyilvánulásainak sokszor fogyatékos formáit *szeretetteljes igazságossággal* megítélni nem lehet. — De nem lehet megérteni a művészi phantasia és az esztétikai szemlélés különböző fokait sem, s ha azzal tisztába nem jövünk, homály marad a „jelenség” (Schein), a „forma”, a „beleérzés” fogalmain és sok más fontos dolgon, amelyek az eszthetika alapvető kérdéseit képezik.”⁶

Mindezek vonatkozásában lényeges kérdésköröknek tartom a hiány filozófiai problémáinak átgondolását, a becslés, az értékelés processzusának, a Másik-Énnel való kontaktus, a közös élettér és a szabadság, a lelkiismeret működésének kérdéskörét. Mindezzel jelezni próbáljuk a böhmi koncepciónak néhány olyan sajátosságát, amely a filozófiai antropológia jellegzetességeit mutatja fel.

A deontológia mint „hiányfilozófia”

Világos tehát, hogy a *hiány* alapfogalom Böhm filozófiájában, s mint ilyen elsősorban *ontológiai* kérdést jelent, azonban a hiányok kielégítésének mikéntje és értelmezése az *értékelmélet* terrénumába tartozik.

A hiány kérdésköre a filozófia történetében igen gyakran alapvető problémakomplexum. Arisztotelész és Schopenhauer nézeteit kell röviden szemügyre vennünk, hiszen mindkét gondolkodó befolyással volt filozófiájára.

Arisztotelész az *Organon* 10. fejezetében három feltételt szab a hiány „meglétehez” illetve „működéséhez”, és ezek a következők: „A hiány és a birtoklás ugyanarra a dologra vonatkozik, pl. a látás és a vakság a szemre. Általánosságban mondva: aminek természete a birtoklás, arra vonatkozólag mondható mindkettő. Abban az esetben mondjuk, hogy hiányzik valamiye annak, ami birtoklásra képes, amikor egyáltalán nincs abban a részében birtoklás, aminek természete, hogy birtokoljon, és pedig ha akkor nincs, amikor természete volna. Foghíjasnak ugyanis nem azt mondjuk, aminek nincs foga, és vaknak nem azt, ami nem rendelkezik látással, hanem azt, aminek akkor nincs, amikor pedig természete volna, hogy legyen. Mert egyes lényeknek születésüktől fogva (ill. születésükkor) nincs sem látásuk, sem foguk, mégsem mondjuk sem foghíjasnak, sem vaknak.”⁷

Schopenhauer szenvedés-filozófiájának azon része hatott Böhmre, amelyben a boldogságot úgy értelmezi, mint az ösztönök kielégítését, a hiányok megszűnését, amellyel azonban újabb hiányok keletkeznek. A kielégített hiányok, a javak birtoklása, a beteljesülés csupán időleges, az akarat csak ideig-óráig nem talál tárgyat. A folyamatos hiány-kielégítés a szenvedést folyamatossá teszi, s minél fejlettebb egy organizmus, minél tökéletesebbé válik az akarat, annál nagyobb a hiány-lista, annál nagyobb az akarat kielégítő mechanizmusa.

Böhm Károly két vonatkozásban beszél hiányról. Egyrészt metafizikai értelemben, amely tulajdonképpen azt jelenti, hogy „... minden defectus, akár testi, akár lelki téren, hiány. Ezt metaphysikai hiánynak nevezhetjük... a kifejlett ösztönnek aktuális visszaszorítását pszichológiai hiánynak kell tekintenünk,

⁵ EV/VI: Az esztétikai érték tana Budapest, 1942. 44.

⁶ EV/III. XVII.

⁷ Arisztotelész: *Organon*. Budapest, 1979. 51.

amelynek pszichológiailag a hiányérzet felel meg.”⁸ Az előző az arisztotelészi értelemben vett hiányok rendszere, a másik a „társas világfonatokban” keletkezik. Vagyis a moralitás, az Én és a Más-én „közös életterében”, a cselekvések erkölcsi vonatkozásaiban, a lelkiismeret működésében, a szabadság birodalmában a hiány lelki defektusokat, fájdalmat avagy kínt okoz.

Fontos áttekinteni, melyek azok az *ösztönök*, amelyek hiányok kiindulópontjaiként szerepelnek a böhmi koncepcióban?

1. fenntartó: egyéni: tápláló, mozgási és nemi ösztönök;
2. kifejtő: felfogó /intellektuális és szenzuális/ és alkotó /egyéni és társas „világfonatok”/;

Ebből következően rendszerében a hiánynak két alapvető fajtája van:

1. fenntartás hiányai: a táplálkozás, a mozgás, a nemi élet terén keletkeznek;
2. kifejlés hiányai: a. receptív-érzéki, értelmi, érzelmi, valamint
b. reaktív–egyéni, társas vonatkozásokat érinti.

Ennek megfelelően alakulnak a pótlékok. A kielégítés annyiféle, ahányféle a hiány.

A hiányt kielégítő cselekvések során az értékítéletben dől el a preferált értékek világa. Mint látni fogjuk, ez működik az erkölcsi, az Én- Másik Én viszonyában is.

A „becslés” és a „salakíz”

Ahhoz, hogy eljussunk a tiszta moralitás értelmezéséhez, néhány olyan böhmi kategóriát kell átgondolnunk, amelyeket a korábbiakban már használt és kidolgozott, és az etika fejezeteiben ezen előző értelmezésekhez nyúl vissza, illetve utal az ott megfogalmazottakra.

A *becslés* fogalma talán már első megközelítésben értelmezhető számunkra, de hogy a „*salakíz*” milyen kontextusban fordul elő, és mit jelenthet a böhmi szókészletben, az alaposabb átgondolást igényel.

A *becslés* folyamata abból indul el, hogy valami felkelti érdeklődésünket egy tárgy vagy egy személy iránt, ami tulajdonképpen mindig valami *hiányérzet* fényében áll elő. A folyamat során kialakuló/jelenlévő érték a tárgyban, a Nem-Énben reális alappal bír, ugyanakkor a *becslő* személyétől is függ, hiszen olyan életbeli tevékenységeken belül jön létre, amelyekben a tárgy hatására megszűnik a hiányérzet. A kettőnek, alanynak és tárgynak együtt kell jelen lennie, akkor érzékelhetők a *becslési* folyamatok jellegzetességei és egyénenkénti és helyzetbeli különbségei.

Az *ösztönök* határozzák meg az érzések, érzelmek minőségét, hiszen más jellegű fájdalmat vagy örömrészt jelent az éhség, ill. annak kielégítése, és mást a szerelmi vágy, de mindkettő az Énből ered, s mindkettőben jelen van bizonyos fájdalmas vonás. Hogy hogyan finomul tovább az egyes individuumoknál, azt a „*salakíz*” jelzi.

A „*salakíz*” fogalmát eredetileg akadémiai székfoglaló beszédében bontja ki. Az öntudatban egyrészt kialakul egy *sajátos összérzet*, amely két elem keveréke: egyrészt az *Én tiszta érzete*, amely az érzéskomplexumnak a pozitív vagy negatív előjelét adja meg, másrészt a „*salakíz*”, amelyet a „...rendkívül komplikált organikus vegyes érzetek ...”⁹ adják. Így például az éhség vagy a jóllakottság érzése az étkezési hiányok kielégítésénél. Ez az individualitás és az értékek szintjén különböző.

A „*salakíz*” minden értékelési stádiumban, az értékmappa mindegyikében jelen van bizonyos fokig. Azonban abban különböznek, hogy a „tiszta érzet”-tel milyen arányban vegyülnek. Az értéksorozat, a kellemes-hasznos-szép-tökéletes-jó, azt is jelzi, hogy megvalósításukkor az Én szabadsága annál nagyobb, minél kevesebb a „*salakíz*”. Vagyis így a kellemesnél az összérzetben végtelen lehet, mint mondja, míg az erkölcsiben, a jóban nulla. Látszólag némi ellentmondásba kerül önmagával, amikor itt az erkölcsi jót helyezi a széppel szemben a szabadság megvalósulásának felső fokára. De ez az ellentmondás feloldódik majd esztétikájában, amelyet ott kell újra átgondolnunk és értelmeznünk. A tisztánlátás és a későbbi problémák érthetősége miatt Böhm precíz matematikai formulákat állít össze, s ha valaki olvassa műveit, s nem ismeri rövidítéseit és jelöléseit, nem tud kiigazodni néhány kérdéskörön.

Az *összérzet* lesz tehát az alapja a *becslésnek*, vagyis az értékítéletnek, amely mindig az élvezet feletti, magasabbrendű ítélet, amely a kellemes, a hasznos és a „nemességi” ítéletek komplexumában fogalmazódik meg.

A *tetszés*, illetve *becslés* indexek kvalitatíve különböznek egymástól, s különbözőségük elsősorban a „*salakízben*” keresendő.

Az *alapérzés* a „*kellemes*”, az, amikor „pozitívvá válik a hiányérzet”, vagyis a fenntartási és a „*kifejlési*” /érzéki, értelmi, örömbeli ill. egyéni és társas/ hiányaim megfelelő pótlékot találnak. A *hasznosság* a

⁸ EV/V. 51. Az erkölcsi érték tana, Budapest, 1928.

⁹ Böhm Károly: Az értékelmélet feladata és alapproblémája, Budapest, Athenaeum, 1900 Akadémiai székfoglaló 18.

hiánypótlás folyamatában szintén lényeges szempont, de minden értékelésnek végső soron akkor van értelme, ha a nemes *intelligencia* alapján döntünk.

A böhmi szellemfilozófiában ez az intelligencia valamiféle „őszintelligenciából”, őszintuicióból eredeztethető.

Valójában hogyan is működik? Mindent magában rejt a következő böhmi jellemzés: „Az Én a legnagyobb aristokrata, s az intelligentia exclusive, sőt ellenségesen vonatkozik mindenre, a mi nem szellem és nem öntudatos. Kis gyermeknél nyilvánul azon iszonyat, amelylyel a nemtelen betölti szivecskéjét; míveletlen emberek sokszor a legbiztosabban kerülnek ki az útfokba álló méltatlanságokat; tudatlan nők lelki finomsággal riasztanak el maguktól mindent, a mi és a ki aljas.”¹⁰

A továbbiakban azt gondoljuk át, hogy az intelligencia működése mit jelent a Másikkal belakott világban, a közös „életfonatokban” és a szabadság tereumában.

A Másik és a hiány

Az erkölcs világa a szocialitás világa, ahol a logikai érték, az igaz érvényesül a jó cselekedetek különböző formáiban, mondja a *kolozsvári mester*. Hiszen az önérték intellektuális vonatkozásai a logikai és a morális értékek egymásra vonatkozását jelenti az erkölcs szférájában. Így az erkölcsi értékek megvalósulása tulajdonképpen nem más, mint a Másikkal „belakott” közös térben, közös életvilágban működő morális projekció. E vonatkozásban a Nem-Én nem a tárgyi világ valamely objektuma, hanem egy Másik-Én, akivel eleinte öntudatlanul hatunk egymásra, öntudatlanul vesszük tudomásul egymás világát és projekcióit. Amikor önmagamot „prolongálom” az érzéki világban, akkor azt tapasztalom, hogy a Másik is prolongálja belső világát, s így kerül egy közös térbe az érzéki síkban az „Énmagam és a Másén /Ego-Alter/” Ezt Spinoza *contactus*nak nevezte, ami a böhmi felfogásban a következőképpen fogalmazódik meg: „...amennyiben az Én magáról tud, annyiban nemcsak az objektumban, hanem a Subjektumban is keresi ezen *contactus*t, melyet magában, mint önelhatározást talál. Az Énnak ezen öntudatos *contactusa* az akarat, mely a tudatba felszállott képek jelentését öntudatos visszahatással a külső érzéki síkba projiciálja a cselekedetben. ... A moralitás ennél fogva az Én legbensőbb pontjában székel; de csak amennyiben cselekedetekben nyilvánul, ítéljük annak.”¹¹

Az alanynak tehát kettős a viszonya az értékhez: egyrészt megvalósítja cselekedeteiben, ezzel hiányait pótolja az adott folyamatban, másrészt önmagánál és a Másiknál felfogja, és ítéletet alkot róla. A cselekedet mindenkor centrumát az *akarat* irányítja, amely az öntét uralma a vágyak felett, a motivált cselekvésben. A cselekedet fő mozzanata: a motívum, az elhatározás, a cél kitűzése valamint a megvalósítás eszközei. De mi az erkölcsi cselekedet? Mivel a cselekedet mindenkor domináns eleme Böhm szerint az *elhatározás*, amelyben az dől el, hogy hogyan ítélem meg önmagamot egy adott cselekedetben, amely immár nem tartozik a partikuláris vágyak kielégítéséhez /kellemes, hasznos/, hanem kifejezetten az intellektuális értékek, így a jó megvalósítását jelenti. A cselekedethez az eredménye csak annyiban tartozik, amennyiben eredetileg feltettem, hogy azt akarom megvalósítani, amely ténylegesen az eredmény lett. Ennek következtében az eszközök sem tartoznak erkölcsi megítélés alá. Végső konklúziója: A cselekedet jósága csak az elhatározás jóságától függ. Itt a kanti etika alaptételei fogalmazódnak át azzal, hogy Böhm szerint az erkölcsi ítéletet az Én minősége felett hozzuk, s nem a cselekedet felett. Nem azt mondjuk valakire, hogy jót cselekedett, hanem azt, hogy jó ember. Az Én szabad elhatározásának eredménye a jó szándékú cselekedet, amelyben az igaznak mint az Én világában legmagasabb értéknek a megvalósítása történik. Ennek objektív eredménye pedig az „...abszolútum önprojectiójának irányába esik, így örök értéket nyer.”¹² A későbbiekben ezt a kérdéskört részletesebben átgondoljuk.

A Másik ember „tetszésindexeit”, amivel a társas kapcsolatban az Én kielégíti hiányait, Böhm a következőkben látja: „1. kémiai alkotmányának elemei által okozhat tetszést, mely az íze, szaga, melege, tapintata, hangja útján támad bennünk, a nélkül, hogy erről ő maga tudna. Ezen tetszés az érzéki tetszés ...2. amikor nyilvánulásainak egysége támad bennünk a szem közvetítésével ...észrevéti /aesthetikai/ tetszés kíséri....3. ha az embertárs ideáját vagyis lelkének alkotását sikerül megkonstruálni, ezen tetszés az értelmi tetszés /logikai vagy intellektuális tetszés/”¹³ Mindez még nem a kiteljesedett öntudattal rendelkező ember sajátja, hanem bárkié.. Abban a pillanatban, amikor „... a tetsző tárgy az öntudatosság, a centrális önuralom jegyeit nyilvánítja, mindezen tetszésekhez egy új tetszés járul 4. az erkölcsi tetszés.”¹⁴

¹⁰ uo. 40.

¹¹ EV. III. Axiológia vagy értékstan Hága, 2006. 148.

¹² EV. V. 134.

¹³ uo. 29.

¹⁴ uo. skk.

Mivel az erkölcsi tetszés az erős intellektusú, szabad Másik individuumra vonatkozik, ezért Böhm szigorú skálát állít fel. Hiszen, mint mondja, amíg az ember „...önkéntelenül büdös, hideg, nedves, sterilis, görbe és rút testű, feledékeny, vak, siket, értelmetlen, ügyetlen vagy gyenge, hajladozó Énű vagy akaratú, aluszékony, mulya, fékezhetetlen, fajtalan, falánk, kegyetlen — mindaddig morális tetszés vagy visszatetszés nem kíséri.”¹⁵ A létezés ezen szintjén alacsony az intelligencia határfoka, morális lényként még nem funkcionál az ember.

A „kedvérzetet” tehát a Másik-Én esetében is a haszon és az önérték határozza meg az interperszonális kapcsolatokban, s a moralitás mindenkor az intellektushoz kötődik. És ez az öntudatos intellektus — és itt is, mint több más alapkérdésnél Hegel a kiindulópont! —, mindig önmaga és környezete felett hatalommal bíró Én¹⁶, szemléleti formában megnyilvánuló lélek, amelyet szellemnek nevez.

Klasszikus fogalmak böhmi értelmezése: szabadság, kötelesség, lelkiismeret

A morálisan cselekvő individuumnak tehát, mindig szabad, akaró, öntudatos szellemnek kell lennie, de az erkölcsi jószághoz nem elég az erkölcsi törvény ismerete. Emiatt mondja, hogy többek között éppen ezért nem térhetünk vissza Kanthoz: „Mert ha azt vesszük zsinórmértékül, hogy cselekvésünk szabálya egyetemes törvény lehessen —...akkor mégis azt kérdezhetjük: mikor vagyunk ezen szerencsés helyzetben, hogy egyetemes törvényhozók legyünk? S akkor megint csak vagy a cél, vagy az eredmény lehet kritérium, ami cum grano salis véve egy és ugyanaz; ennek kritériuma pedig vagy az észszerűség vagy az élvezetesség, más nincsen. Kanthoz ezért nem térünk vissza.”¹⁷ A „kell” parancsa nem elég, a *lelkiismeretem* jutalmazhat vagy büntethet a cselekedeteim után, s tulajdonképpen ebben nyilvánul meg az abszolútum önprojekciója, s az erkölcsiség csak ennek fényében, az öröklét fényében világít. Az öröklét pedig a halhatatlanságot jelenti — mondja Böhm.

Kant az erkölcsi törvény működését úgy tételezi, mint ami az emberrel eleve adva van, gyökereiben nyitott a jóra, mint szellemi lény. Szükségyszerű feltétele az akarat szabadsága, mégpedig a jóakaraté. Böhm tehát nem fogadja el a fenti összefüggést, mert eleve a *szabadság észszerűsége a döntő kritérium*, hiszen én csak *magamtól és az abszolút szellemtől* függök; „... s ha az én öntudatom helyes, akkor erkölcsileg tiszta vagyok magam előtt. Isten előtt is! mert az ő önprojekciója az, ami bennem a cselekedetemen át nyilvánul: ezért csak lelkiismeretem jutalmazhat és büntethet, mert ebben nyilvánul az abszolútum önprojekciója.”¹⁸ A hegei Abszolútum-felfogás, az Abszolútum, mint teremő szellemiség kap helyet itt Böhmnél; az isteni önprojekció, amely a szubjektív szellemet is teremti, amely a szabadságot is realizálja a történelemben. Hiszen a szabadság a hegei értelemben előbbrejutás, amit szükségyszerűségében kell felismernünk. Ugyanakkor Böhm a *kényszerűség és a szabadság* dilemmáját elemezve azt teszi világossá, hogy mindkettő az emberi önprojekció stádiumait is jelenti, s mint ilyenek, az előző elkerülhető, a másik elkerülhetetlen, s a kettő között a *remény* fon fonalat. Az *akarat*, amely a hiányok megszüntetésében mint fundamentális erő működik, győzelme esetén a szabadsághoz, ellenkező esetben a kényszeres cselekedethez vezet. Ez a szellem a kötelesség parancsának hatása alatt áll, lehet nem teljesíteni, de kikerülni nem lehet illetve nem szabad. A kötelesség csak azokban a cselekedetekben van jelen, ahol az öntudat, mint az Én „legfőbb” parancsnoka szólal meg. Aki ezt fel nem fogja, mondja Böhm, még nem az öntudatára ébredt Ember.

Az erkölcsi cselekedetben az öntudatos Én az észszerű célt szabad elhatározásból hozza létre, melyet kötelességként hajt végre. Az öntudat legfejlettebb fokán a legnagyobb szabadság felé visznek a cselekedeteink. „Ki a szabad? Az, aki erős annyira, hogy másoktól meneküljön. Ki a kényszerített? Az, akit másnak hatása korlátol annyira, hogy a *másnak* irányába mozog. Ki a legszabadabb? Az, ki legerősebb. S ki a legerősebb? Az, aki a legértékesebb.”¹⁹ A legértékesebb pedig az intelligenciával, az igaz és a szép felismerésével cselekvő ember.

Az erkölcsi cselekedet vizsgálatakor még egy lényeges fonalat kapcsol be, a „sanctiót”.

Bentham felfogásával szemben, aki négyféle sanctiót különböztet meg, olyan következményként írja le, amely valamely cselekedet után a cselekvőre szükségképpen visszahat, visszaáramlik. A következményben benne van a motívum is. S mint már láttuk, igen erős motívum, amely a fájdalomból, a kínból táplálkozik. Azíránt való fájdalomból, ami nincs a birtokunkban. Hiszen a cselekedet indoka, mint az a fentiekben láttuk,

¹⁵ uo. skk.

¹⁶ uo. 26. lásd Böhm hivatkozását Hegel Esztétika I. című munkájára.

¹⁷ EV. V. 208.

¹⁸ uo. V. 209.

¹⁹ uo. V. 232.

mindig valamilyen hiány, s mint ilyen lélektanilag indító és visszaható ok. „Arra nézve, aki minden élvezet birtokában van, a jövő élet örömei hatástalanok; aki azonban szenved, arra nézve a jövő élvezet célul lebeg szeme előtt s ennek elérésére a jelen sanyarúsága ösztönzi.”²⁰ Az öntudatos Én erkölcsi cselekedeteinek sanctiói a lelkiismeretben jelennek meg leginkább. Erre utal Böhm akkor, amikor Raszkolnyikov tettére utalva mondja ki a lelkiismeret, az önvád szavát: „... a gonoszság maga boldogtalanabb, mint vérző áldozata”²¹

Rendszerek és etikák

Ha a böhmi etika helyét próbáljuk kijelölni a huszadik század első felének magyarországi erkölcsfilozófiai gondolkodásában, akkor egyrészt a korabeli rendszerfilozófiák körében kell gondolkodnunk, másrészt hatását tekintve, a Kolozsvári Iskola gondolkodóinak munkásságában. Ezek részbeni elemzése elkezdődött, de még várat magára az alapos hermeneutikai összehasonlítás és értelmezés. E helyen csupán jelezni tudunk néhány vonatkozást.

A hazai filozófiai gondolkodás múlt századi történetében Böhm Károly rendszere után született Pauler Ákos és Brandenstein Béla filozófiája szintén a rendszeralkotás igényével lép fel. Így szükségképpen elhelyezik az etikai problémákat rendszerükön belül, s keresik a válaszokat a jó, az emberi morális cselekedet kérdéseire. Pauler szerint az igazság az alapértéke mindennek, amely magába foglalja a jót és a szépet. Böhmnél mint tudjuk az intellektuális érték része a morális mellett a logikai, vagyis az igaz. Így a fentiek fényében nem találjuk Pauler azon érvelését elfogadhatónak²² Böhmmel szemben, miszerint az ész égíse alatt el lehet jót és rosszat is követni, hiszen az, mint láttuk, Böhm szerint az intellektus döntéseiben ott van az igaz, vagyis az, amit az öntudatos szellem igaznak vél.

²⁰ uo. 247.

²¹ EV/II. XII. Itt mindenképpen jelezniünk kell, hogy a későbbi unitárius püspök, Varga Béla sajátos módon viszi tovább a kanti és a böhmi lelkiismeret-felfogást. A lelkiismeretnek mint „becslési processzusnak” értelmezése, a lelki élet teoretikus vizsgálata két tanulmányában történik meg. Az 1909-ben keletkezett A lelkiismeret és a húsz évvel későbbi A fausti és a karamazovi lélek (1929) című munkáiban, a vallás és az irodalom vonatkozási pontjait figyelembe véve gondolja át a két alrendszer koordinátáin belül az elméletileg, logikailag is elemzett problémát.

A lelki élet különösképpen az erkölcsi értékek vonatkozásában domináns mondja, hiszen az *akarat* mint a cselekvés alapvető meghatározója és a *lelkiismeret* lényeges pontokon függenek össze.

A lelkiismeret részt vesz a három alapérték fajainak (logikai, etikai, esztétikai) megállapításában, a “becslési processzus” folyamatában Varga szerint, s ezzel kapcsolódik — többnyire elvetve a metafizikai- teológiai irányzatot — az axiológiai értelmezéshez.

A processzus a következő:

1. Az Én_1 (érzékeség szintje) ösztönszinten értékeli;
2. Én_2 (értelmi szint) a racionalitás eszközeivel próbálja meg pótolni a hiány(ai)t;
3. Én_3 az előző kettőtől függetlenül önmaga minősége miatt becsüli, értékeli saját magát és másokat. Ez a mérték változik. A magasabb értékek létrejöttékor, megvalósításuknál az intelligencia önfenntartó aktusáról van szó, s a három érték valamelyikének nem-léte mint *lelki hiány* értelmeződik, e hiány készíti az ideák megvalósítására az öntudatot. „Lelkiismeretről tulajdonképpen ezen a fokon beszélhetünk, mert itt a mérték öntudatos énünk önismerete. Lelkiismereti kérdésekben pedig éppen ez szükséges, mert csak ehhez viszonyíthatjuk a dolgok értékét, vagyis előbb fel kell ismernünk a mértéket, s csak azután értékelhetünk: az Én_3 a tárgyakban is a nemességet keresi, amit magában már felismert.... Ez az az önérték, mely megvalósulásához képest három értékjelzőben nyer kifejezést. Ezek az: igaz, a szép és a jó.” /Varga Béla: A lelkiismeret, Kolozsvár, 1909. 72.

A megvalósulásban jelenlevő akarat kiindulópontja a hiány (utal Schopenhauerre). A folyamatban egy sajátos nyugalmi állapot következik be akkor, amikor az Én meghozza becsülőítéletét. „... az öntét a lelkiismeret megnyugvásában semmi újat nem nyert, de visszanyerte önmagát s az akadályokat elhárítva önmagát állította. S ezzel visszaszerezte nyugalmát, életének harmonikus egységét. S ha csak ennyit nyert is, úgy is megérdemelte ez a küzdelmet, amelyen keresztül ment. Mert ezen nyugalomban mégsem vagyunk indifferens állapotban. Az én ugyanis midőn magát állította, örömet érez azon ereje miatt, amely őt erre képesítette. Minden küzdelem után, ha győztünk, önerőnk tudata és érzése tölti el keblünket. Minél nagyobb erőt kellett kifejtenünk, annál intenzívebb az erőérzet keltette öröm.

A mérkőzésben az én minősége a döntő, ez pedig a reflexio fokától függ. Az én reflexio fokai azonban nincsenek egymástól teljesen elszigetelve, finom átmenetek vannak egyikből a másikba. S igen gyakran, noha tisztán érezzük önünknek minőségét, a külső világ hatásai, a társadalmi szokások nyomása arra visz, hogy az alsóbb fok győzzön bennünk, s ilyenkor a tárgyakra alkalmazott mértékünk is más.” /uo. 66./ A tényleges teljes nyugalmat, azonban csak az intelligencia öntudatosodott, magasabb értékeinek megvalósítása segít elérni.

²² lásd. Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába, Áron Kiadó, Budapest, 2001. 169-170.

Pauler korai etikai felfogásában, amely Böhm Károly Axiológiája után egy évvel, 1907-ben jelent meg, a van és a kell világát szintén kantianus értelemben gondolja végig, amelyen észrevehető Brentano és Husserl intencionalitás-elmélete. Később a rendszeren belül elhelyezett etikájában számára erkölcsösnek lenni annyit jelent, mint az igazságot szem előtt tartani cselekedeteinkben. Böhm mint láttuk, ezt nem zárja ki, ellenkezőleg, együtt véli megvalósíthatónak a jóval.

Brandenstein rendszerében minden „életágban” jelenlévő erkölcsiséget tételezi, s így az etika metafizikai alapozást kap. A három „életág”, a mindennapi, a művészi és a tudományos élet egészében meg kell valósulnia az erkölcsiségnek. Az értékek hierarchiájában a *szentség* jelenti az abszolút értékteljességet, amelyben a jó, az igaz és a szép együtt, harmóniában érvényesül. Egyéni és társadalmi jelenségként kezelve az erkölcsőt, az értékek rendjét az Abszolútum őszvalóságából eredezteti, amely ősoka a teremtetett szellemi lények világának.

Böhm a tökéletesség és a „kozmosz érték” fogalmának elemzésekor hasonló következtetéshez jut. Ő is azt vallja, hogy a szentséges nem külön érték, hanem magában hordozza a három alapértéket, s tartalmát logikai úton lehet megfejteni, nem vallásos extázissal, hiszen mindenkiben benne rejlik. A szentséges a teljes tökéletességet is jelenti, amely mindig egyetemes, s mint ilyen a tisztelet egyetemességét is okozza. Nem pusztán ismereti tárgyhöz kötődik, hanem *ens perfectissimumhoz*. De Brandensteinnel szemben azt mondja, hogy a szentséges nem valamiféle külön valóságban jelentkezik, és nem is a valóság attribútuma, hanem „... csak a hatás, melyet a tökéletes valóság bármely esete bennünk fölkelt, s mely specifikus formában akkor „vallási”-nak nevezetük, amikor a perfectiónak totalitását elképzeljük. Ennek az elképzeléséhez pedig nincs más mód, mint az intellektuális munka.”²³

Bükkszentkereszt, 2007. január.

Veres Ildikó (1954)

A debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetemen szerzett oklevelet 1978-ban magyar és kulturális menedzsment szakon, majd 1981-ben a budapesti Eötvös Lóránd Tudományegyetemen filozófia szakon. 1991-ben filozófiából kandidátusi fokozatot szerez, 2005-ben habilitál. A Miskolci Egyetem Filozófiatörténeti Tanszékének docense, ahol többek között magyar filozófiatörténetet ad elő. Fő kutatási területei a Kolozsvári Iskola és Brandenstein Béla. Számos filozófiatörténeti könyv szerzője, illetve szerkesztője.

²³ EV/IV. A logikai érték tana Mikes International, Hága 2006. 29.



BÖHM KÁROLY
(1846-1911)

AZ EMBER ÉS VILÁGA

V. RÉSZ :

AZ ERKÖLCSI ÉRTÉK TANA

SAJTÓ ALÁ RENDEZTE S A BEVEZETÉST ÍRTA

BARTÓK GYÖRGY

A Luther-Társaság kettős kötelességet teljesít Böhm Károly nagy műve, AZ EMBER ÉS VILÁGA ötödik kötetének közrebocsátásával. Egyrészt a kegyelet törvényének hódol, hogy a nagy gondolkodó emlékét a halványodástól megóvja, másrészt e nagy értékű kincscsel gazdagítani akarja a magyar philosophiai irodalmat s lehetővé tenni, hogy Böhm Károly műve csonkítatlan egészében szolgálhasson az érdeklődők tanulmányának tárgyául. Reméljük, hogy a Luther-Társaság áldozata méltánylásra talál s Böhm Károly művét nem csupán a régi tanítványok fogadják lelkenedező örömmel, hanem utat tör oly körökbe is, ahol eddig még nem ismerték, vagy szellemének mélyére nem hatoltak.

Egyúttal ezen az úton tesszük közhírré, hogy Isten segítségével a következő esztendőn Az Ember és Világa VI. kötetét (Esztétika) adjuk ki, azután pedig az alapvető részt, az első kötetet, mely már régen nem kapható, új kiadásban jelentetjük meg, hogy a művet az újabb nemzedék is teljes egészében megszerezhesse.

Ezzel újtára bocsátjuk Böhm Károly szellemének e szép gyümölcsét. Hirdesse e kötet is, mit birtunk és mit birunk benne, mert az igazi értékek el nem avulnak.

Végül köszönetet mondunk a Luther-Társaság és közönségünk nevében Dr. Bartók György egyetemi tanár úrnak, aki a sajtó alá rendezés terhes munkáját a tanítvány áhítatos kegyeletével s a tudós lelkiismeretességével és alaposágával végezte.

Budapest, 1928. május 1-én.

D. KOVÁCS SÁNDOR,
A LUTHER-TÁRSASÁG FŐTITKÁRA.

BEVEZETÉS.

Böhm Károly kora ifjúságától kemény és könyörtelen küzdelmet folytatott szellemiségének önálló kifejlődéséért. Előbb theologus, aki szívesen merül el a keresztyén dogmatörténet szövevényes problémáiba; majd elkeseredett és meggyőződéses materialista, aki később borzadva gondol életének erre a korszakára; fejlődése elején hegelista, aki Kant tanától a bölcsélet életbevágó kérdéseinek semmiféle megoldását nem reméli; fejlődése további folyamán azonban mind teljesebb mértékben hódol a königsbergi bölcs mély szelleme előtt, amelynek vezetése mellett reáismer a philosophia igazi céljára. A szellem birodalmában lépésről-lépésre veti meg lábait s a nagy küzdelem árán megszerzett szellemi birtok „örökké való ragadománya” lesz, amely fejlődése egész folyamán elidegeníthetetlen kincse marad. Nem lehet itt feladatunk ennek a tanulságokban gazdag és eredményekben gyümölcsöző fejlődés menetének részletes rajzolása, habár jól tudjuk, hogy e rajz, ha sikerül, a magyar szellemtörténet egyik legértékesebb fejezetét adja. Megelégedünk most azzal, hogy vázlatos képet nyújtsunk Böhm erkölcsphilosophiai álláspontjának lassú kialakulásáról és arról a fejlődésről, amely Böhm erkölcsi felfogásában jelentkezik. A részleteket itt is mellőzzük: a kép egységére fektetjük a súlyt és arra, hogy némileg éreztessük azt a nagy erőfeszítést, amellyel Böhm a maga erkölcsi felfogásának őszinte és lelkiismeretes kialakításáért küzdött.

Böhm első erkölcsphilosophiai elmélkedéseivel egy, a 70-es évek második feléből származó kéziratában találkozunk. Az egész elmélkedés az indus bölcsélet és a Schopenhauer tanának hatását mutatja. Az ember természeténél fogva ragadozó, amely csak önfenntartására tör. Ez az önfenntartás pedig annyi, mint önkifejlés s ennek vezetője az önzés. Az ember minden lépését az irányítja, hogy lehetőleg kikerülje a fájdalmat. A másokon ejtett seb *szánalomra* késztet, a rajtunk ütött seb *bosszúra* ösztönöz. Emezt csak a félelem korlátozza, míg a szánalomból a *szeretet* születik. A szeretet — úgy mond Böhm — másnak sebeit hegyeszi, hogy a maga sebeire enyhítő tapaszt rakhasson. A félelemre épül a jog, a szeretetre az erkölcs. Aki belátta, hogy minden fáradozása hiábavaló, mert kielégedést nem talál, az olyan ember lemond a mások javára és jót cselekszik másokkal szánalomból. „Amíg élünk észbeli kötelességünk, magunkról lemondva, másoknak szolgálni”. A földolog az önmegtartóztatás s a jogtalanság üldözése, mert a jog a hatásfonatok egyensúlya. Az önfeláldozásban magunkat tagadjuk meg s végül megszűnik a lét ránk nézve, legalább öntudatos minőségében. Kétféle erkölcsstan van. A plebs csak a külső formákban nyilvánuló erkölcsstant látja, — a szociális erényeket — a bölcs ellenben a szociális erényeknek megfelelő egyéni fejlettségi jellemvonásokat keresi s ezekben bírja annak biztosítékát, hogy léte meg fog szűnni. A létől azonban csak a teljes kifejlés után váltatunk meg. Előbb tudnunk kell, hogy mitől szükség megszabadulnunk. Át kell hát menni mindenben. Ezért van erkölcsi vonatkozás az étkelésben, a szerelemben, az érzékiségben, a gondolkozásban, a beszédben, — mert ezek mind szükségesek a kifejléshez. De kivált másokhoz való viszonyban áll elő az erkölcsiség.

Ez a pesszimista világfelfogás legsötétebb színekkel festi az ember természetét és az emberi életet. Így aposztrofálja Böhm az embert: „Te abszolút semmi vagy; pillanatnyi buborék, egy az élet kazánjából kiszökellő gőzsugár; virág, amelyet féreg rág”. Ámde nincs igaza Schopenhauernek, mikor azt mondja, hogy az ember *gonosz*; az ember csak *éhes*. Először fizikai, majd pszichikai éhség gyötri: ezért megeszi először érzékeit, azután esztét s végül embertársait. Ebből az egoizmusból fejlődik ki a *gonosz*, mihelyt az ember saját céljai közé felveszi a maga önfenntartását is. Mert ekkor hatalmat, vagyont, birtokot akar szerezni s ezért lesz kíméletlen, tolvaj, csaló, parázna, lusta, hazug, kegyetlen, dolyfős, vérengző, kemény szívű. Szándékosan tesz rosszat ember- és állattársaival és ez a *szándékosság a gonoszság*. A szándékosság azonban a tudatlanságból fakad. Aki belátja, hogy minden, ami körülötte van az Őmaga, az kíméletes, igazságos, egyenes úton járó. A tudatlanságból fakadó szándékossággal lesz az öntét befejezetté. *A gonoszság az önmagát feltétlenül állító szabad akarat*. A gonoszság az önmaga korlátoltságát állító Én. Gonosz a tépett lélek, amelyben egyezés nincs: az egyes ösztönök dühöngenek s az Én gyenge. Ezzel a tudatlansággal van tele a világ.

A nyomorúságokkal teljes élet szükségszerűen folyik le. Lefolyása az életkorok és a foglalkozások szerint különböző. Itt az a kérdés, hogy miféle erkölcsi kvalitások észlelhetők a különböző korokban? Minthogy pedig az erkölcsiség az önmegtagadással kezdődik, azért az önmegtagadás fonalának kipuhatolása a fő. *Gyermeknél* önmegtagadás nincs: ő az abszolút egoista. Az *ifjúkorban* lép fel — úgy látszik — az önzetlenség, habár nem önakaratú formában. A nemi ösztön kielégítése még csupa önzés, de a tudomány

szeretete önzetlen és erkölcsös. A *férfi* maga alkotja világát, hogy *ezáltal* kiélje magát s így létét megszüntethesse. Mert önmegélés annyi, mint önmegemésztés. „Viharos alkotások és tomboló rombolás jelzik az ifjú Mars lépteit. Ez a katona kora”. Fellép az egoizmus keménysége s a Más többé nem a félelem, hanem a számítás tárgya. Rájön végül a férfi, hogy a Más is ő és belső küzdelemben legyőzi magát, hogy mehessen az önkénytes pusztulás felé. A *vénség* kora így érkezik meg s lesz nagy élvezet annak a számára, aki már nem csűng az életen. Az ilyen öreg nem törődik semmivel, nem vágyakozik semmire, elszakad a világtól és ezen sublimis öngyilkosság által halad hazafelé.

Mély pillantást nyújtanak Böhm lelkébe azok a fejtegetések, amelyekben az egyes életpályák erkölcsi habitusát vizsgálja s azoknak értékét megméri. A Sansara pályái — úgy mond Böhm — a megélhetést szolgálják, a buddhiszta, a bölcs ellenben azt nézi, hogy melyik pálya milyen megváltó erővel bír, azaz mennyiben mozdítja elő az öntét végcélját, a *nyugalmat*. Nekünk a modern élet forgatagát szem előtt tartva, a Sansara életpályáit kell vizsgálnunk, amelyek az egyes ösztönökre épülnek és azok hiányait pótolják. 1. Az éltető ösztön mesterségei (földművelés, szakácsmesterség, korcsmárosság stb.) a felebarát kárára spekulálnak. 2. A mozgató ösztön mesterségei: fuvarozás, napszámosok, hordárok, kocsisok stb. 3. A nemi ösztön mesterségei: kerítők, bordélyházak stb. 4. Az érzéki ösztön mesterségei: látszerészek, zeneszerszámkészítők, esztorgályos stb. 5. A jelentő ösztön mesterségei: tanítók, költők, művészek, tudósok, papok, jogászok, orvosok, hivatalnokok, uralkodók, katonák és rablóvezérek. Ezen foglalkozások erkölcsiségének megítélésére első kritérium az ész nagysága, illetve az ész szabad érvényesítése az Én által az ösztönökkel szemben. A másik a fájdalom hőfoka, mert a fájdalom és a nélkülözés a legjobb tanító. Az éltető ösztön emberei között erkölcsileg legjobb helyzetben van a földművelő, kinek értelmi ereje korlátolt ugyan, de a föld rendhez, türelemre, munkára, sokszor nélkülözésre és lemondásra szoktatja. Nehezebb helyzetben van a többi (kereskedő, mészáros stb.), kiknek tevékenységét a nyereségvágy vezeti. Ugyanilyen megítélés alá esnek a mozgató ösztön mesterségei, amelyek nemzetgazdasági szempontból fontosak, de egyébként improduktívek. A nemző ösztön mesterségei a pálya gázsága miatt a legalacsonyabb fokon állanak. Az érzéki ösztönök emberei abban különböznek a közönséges mesteremberektől, hogy az érzékek fontos tevékenysége által a jelentő ösztönt elősegítik. A jelentő ösztön mesterei közül kizárandók a színészek: „a fiakker a testeket, a színész a gondolatokat szállítja”. Kizárandók a hírlapírók is, kiknek saját gondolatuk nincs. Egyébként a többi foglalkozások is távol vannak az igazi erkölcsiségtől, mert nincs bennük önmegtartás.

Teljesen ebben a szellemben fogja fel Böhm az élet titkát is, amikor az erkölcsstan problémáját a lemondás problémájával azonosítja. Nem az az erkölcsstan alapkérdése, hogy mit cselekedjem? — hanem ez: miért mondjak le? E kérdésre pedig az egyetlen észszerű felelet csak ez lehet: mert céltalan a világalkotásod. Minden cél céltalan s ezért megvalósítása nem lehet érdem. Ha nem érdem, úgy kényszer. Tened kell mindazt, ami a világtervben reád esik: meg kell válnod magad. Az önmegváltás az erkölcsstan alapelve. Megváltod magad másokkal jót téve, — ez az élet titka. Mert a megváltás az Én szabad megsemmisítése; erre pedig magadon kívül senki sem képes. Az erény is abban áll, hogy másokat is elősegítsünk hasonló törekvésükben. Meg kell hát válnunk az Éntől. Mivel ezt a megváltást csak a szabadság eszközölheti, ezért a legfőbb erkölcsiség a szabadság előmozdítása. És továbbá, miután a szabadság szeretet, amely az önfeláldozásban nyilvánul, azért főkötelesség a szeretet.

Ez az erkölcsi állásfoglalás szinte a maga teljességében mutatkozik Böhm 1893. februárius havában keletkezett jegyzeteiben is. Nincs sem absolutum, sem egyéniség, hanem van Te-magad s te egyedül Te-magadat ismered. De ebben a te ismeretemben nincs egyéb, mint ami a te öntétedben rejlik. Az Énnek egy fix pontja van: a *jelen* pillanat, amelyben én vagyok és pedig valahogyan vagyok. Azaz: vagy élve vagy kint érzek. A kín azért kell, hogy valami cél jöjjön létre. Az élv viszont azért van, mert valami cél jött létre. Mivel pedig oly cél nincs, amely helyét megállhatná, nincs más hátra, mint a lemondás. A hedonizmus álláspontja lehetetlen. „Mert nem az élvez, aki élvez, hanem az élvez, aki nem élvez, — ez az élet titka”. Az erkölcsi kérdés megfejtése ez: a kívánt cél céltalan, le kell hát mondani. Ez az ethika fundamentális dialektikája.

Ez időben kezd Böhm érdeklődéssel fordulni az akaratszabadság problémája felé újlag. Az akaratszabadság kérdése előtte egy „szörnyű probléma”, amely metaphysikailag megfejtethetlen s ezért el kell távolítani az etikából. Az oki összefüggés nem lehet az Én szabadságának determinációja. Az Én választ, — ez tény; ez által az Én ura önmagának. Az oktörvény tehát nem lehet úr fölötté. Bármint álljon is azonban a dolog: akár van akaratszabadság, akár nincs, annyi bizonyos, hogy mi cselekedünk s ezen cselekedetünknek nemcsak most, hanem örök időkre befolyása van a mi életünkre. „Tetteink motivációja csak kibúvó ajtó, melyen a felelősség alól kihúzódni kívánunk”.

E feljegyzések csak érzelmén épülő metaphysikai alapról tekintik az erkölcsiség természetét s az egyes erkölcsi problémákat. E metaphysikai alap mellett az ismeretelméleti szempont alig jut érvényre. Lassan-lassan azonban az ismeretelméleti szempont is előtérbe lép az erkölcsiség kérdéseinek

tárgyalásában: Böhm az egyes ethikai tények és kérdések *elemzésére* fordítja figyelmét. Az akaratszabadság problémájával egyidőben vizsgálja az erény fogalmát s arra az eredményre jut, hogy az erény problémája nagyon bonyolult. „Hanem e bonyodalom az egész erkölcsstan sajátos súlya és terhe. Lehet ezt (t.i. az erkölcsstant) „szabadságtannak” — lehet „kötelességtannak” — lehet a „felelős tettek tanának” nevezni, — de lehet a „könyörület”, a „szeretet”, az „igazságosság” stb. tanának bérnálni. Mindezek egy kérdés körül forognak: mi az ember végső célja? Ennek fejtegetése mindezen kérdések fejtegetését magában foglalja s az ethika rendszeressége attól függ: megtalálja-e az Ariadné-fonalat? vagyis megtalálja-e azon kezdőpontot, amelyből a többi probléma levezethető, lebonyolítható”. — A pesszimista alaphangulat tovább is uralkodó marad Böhm lelkében és ethikai felfogásában, de az ismeretelméleti elmélyülés hivatva van arra, hogy e sötét és szomorú felhőt a maga világosságával diadalmasan áttörje. A szívós küzdelem, amelyet szellemének önálló kialakításáért folytat, megtermi gyümölcseit: a lassú érés annál becsesebb termést ajándékozik. Az emberi természet hitványságáról vallott felfogás — úgy látszik — mélyen gyökerezik Böhm lelkében, mert 1895. januárius havában az állam és társadalom formái felett elmélkedve, abból a tételtől indul ki, hogy a hiba és a baj sohasem az állami formában van, hanem az emberben, akiben mindig feléled a farkas, legyen akármilyen formájú az állam. Különben minden népnél egyik államforma a másikat váltja fel: egyik szükségképpen csap át a másikba. Legtovább az a forma tartja fenn magát, amelyik a hasnak és adnexumainak hízeleg. „Mert nem államforma kell az embernek, hanem panem et circenses. A történelemnek nincs saját törvénye. Az ösztönök vadsága a történelem motora”. A szocializmussal sincs mit dicsekedni, mert az a legszörnyűbb tyrannis.

A sok részletmunka és töredékes megjegyzés, melyekkel eddig foglalkoztunk, nemcsak Böhm erkölcsstani felfogására vet éles világosságot, hanem Böhm pesszimizmusra hajló lelkéről is némi képet ad. Hogy e lelki hangulat miféle forrásokra vezethető vissza? — ez a kérdés Böhm lélekrajzára nézve kétségtelenül fontos, de feleletet adni rája nem tartozik feladatunk körébe. Azt azonban meg kell jegyeznünk, hogy az erkölcsstan feladatának megfogalmazása — feleletet adni az élet céljára vonatkozóan — egyenesen Böhm hangulatának kifejezője: az életnek értelmét nem találó lélek szüntelenül keresi a célt s amikor azt sehogysen találja, a lemondás bölcsletében szeretne megnyugvást találni. De hasztalan: Böhm energiával telt lelkétől a lemondás gondolata idegen. És valóban, mihelyt a lélek sötét hangulata derülni kezd, Böhm is a régi kedvvel és erővel kél új csatára, hogy végre-alahára kiküzdje az önálló, saját szellemében gyökerező erkölcsstani álláspontot.

Böhm a sok küzdelemben még megacélozva kezd 1894. február 4-én, farsang utolsó vasárnapján ethikájának immár összefüggő, rendszeres kidolgozásához. Maradt ugyan fenn Böhm jegyzetei között egy ethikai és államtani feldolgozás is, amely az Ember és Világának I. illetve II-ik kötetéhez csatlakozik s az 1892—94. évek között keletkezett. Ezzel a feldolgozással azonban itt tüzetesen nem foglalkozunk, mert a vele való foglalkozás egy önálló tanulmányt követelne. Csak annyit említünk meg, hogy itt az erkölcsstan szorosán összefügg a lélektanral. Az erkölcsstan — úgy mond Böhm — rendszeres alapultságát a lélektanból meríti és feladata az erkölcsi életet kifejezésre juttató fogalmaknak gondos *elemzése*. Ezen elemzés végrehajtása nélkül nem lehet kielégítő feleletet adni az erkölcsstan tulajdonképpeni kérdésére, amely így formulázható: *milyen cselekedettel fejlik az Én úgy, hogy lényegével ellentétbe nem kerül?* És erkölcsi megítélés tárgya csak az a cselekedet lehet, amely nem az egyes énrre, hanem Másra vonatkozik. Hogy pedig ezen cselekedetek közül melyik előnyös az öntétre nézve, arra nézve sohasem az érzés, hanem csak az értelem adhat felvilágosítást. Az erkölcsstan az érzésre nem épülhet fel, hanem az észre csupán. Az erkölcsiség kritériuma pedig ez: csalhatatlannak csak az az eset tekinthető, amikor saját kárunk árán mások javát elősegítjük. Az erkölcsiség alapelve tehát az önzetlenség, önmegtagadás és megsemmisülés. E megállapítások során Böhm tüzetes vizsgálás tárgyává teszi a különböző erkölcsstani fogalmakat; különösen figyelemreméltó az, hogy már most felismeri a különbséget, amely van a természeti *kényszerűség* és az erkölcsi „*kell*” között s a kötelezettség végső forrását az észben keresi. Figyelemreméltó azonban az is, hogy ezekben a fejtegetésekben még nem találkozunk az *érték* fogalmával, jelölül annak, hogy Böhm ebben az időben az érték fogalmát csak a gazdasági értékre korlátozta.

Visszatérve már most az 1894. évből eredő fogalmazásra, azt kell megállapítanunk, hogy Böhm itt is az ethikának a *szellem életéről szóló tannal* való közvetlen összefüggését hangsúlyozza, mert hiszen ezen tan által szolgáltatott tényezők esnek az erkölcsstan szabályozása alá. Az Ember és Világa két első, de különösen a II-ik kötetében kifejtett tanok szolgáltatnak szilárd alapot az erkölcsstan számára. Az ethika feladata u.i. a régi erkölcsi fogalmak *érvényességének* vizsgálata, nem pedig ezen fogalmak hálózatának szövögetése. Felmerül hát itt az *érvényesség* fontos és messze kihatású fogalma, amelynek az ethikai vizsgálatokban való szerepe ettől az időtől fogva tisztán áll Böhm szeme előtt.

Az ethika két fogalom körül forog: az egyik a cselekvés *célja*, a másik az *akarat szabadsága*. E két fogalmat pedig csak úgy lehet megvizsgálni, hogy ha szellemünk alapszervezetével azokat összhangba hozzuk. A rendszeres álláspont kiindulása és alapja: az egyén öntudata. A végső igazság, amely minden

más igazságnak megadja a bizonyosságot, ez: „magamról tudom, hogy vagyok és azt is tudom, hogy erről tudok.” Ebből a tudatból származik a Más, a Nemén tudata. Ez a Más az, amit a szellemtan „lélek”-nek nevez. Ez a Más az Énhez végzetszerűen hozzátartozik s az Én és a Nemén egysége képezi azt, amit embernek nevezünk. A Más hat az Énre s ezen hatás kifejezése a létezés. Lenni és az Énre hatni, — a filozófiára nézve azonos tételek. A hatás viszonyából keletkeznek azok a formai alapfogalmak (cselekvés és okozás), amelyeket Böhm főművének I. kötetében tárgyalt és amelyek minden ismerésnek alapfeltételei. Az októrvény által — úgymond Böhm a későbbi felfogásától eltérően — nem a létet szabályozzuk: az októrvény nem a lét, hanem az ismerés törvénye. Az októrvény által szabályozott cselekvés mindig változás, ami ebben a változásban állandó, az a lényeg. Az állandó lényegnek tulajdonságai az *accidentiák*. Amíg a lényeg állandó, addig tulajdonságai a változásnak vannak alávetve. „Egy olyan létezőt, amely a maga tulajdonságait maga hozza létre, amelyet tulajdonságai alkotnak, ahol az egyik tulajdonság a másiktól függ, — *nevezzük* öntétnek; közönségesen a nyelv célnak nevezi.” Az öntétben van *egység*, amely a részeket feltétlenül összetartja, — és vannak *részek*, amelyek az egységet alkotják és a melyek egymást is fenntartják.

Ez az öntét Böhm tanának alapvető fogalma s természetének vizsgálata bevezet a világalkotás részleteibe. E vizsgálat eredménye döntő hatással van Böhm további fejlődésére és tanának végleges kialakulására: itt jelenik meg először teljes világossággal az *ontológiai* és az *axiológiai* álláspont különbségének felismerése. — Ez a vizsgálat két szempontot követhet: 1. úgy nézzük, az Én fejlődését, amint az az Éntől függetlenül végbe megy, — vagy 2. úgy nézzük, amint azt, az Én önkénye igazgatja és vezérli. Az első szempontból végzett vizsgálat nyújtja a lélek természetét vagy physikáját (ezt nyújtotta az Ember és Világának II. kötete). A második szempontból történő vizsgálat azokat az alkotásokat tekinti, amelyeket az Én *értékük* szerint megkülönböztet s rangfokozatba állít össze. Az első szempontból vizsgálva a dolgokat, az érték után senki sem kérdezősködik, — senkinek sem jut pld. a lényeg fogalmát „értékére” nézve vizsgálni. Az érték ott lép fel, ahol az Én az ösztönök felett uralomra vergődik s olyan kapcsolatok létesülnek, amelyeket az Én akar, nem pedig azok, amelyeket az öntét kierőszakol. Itt az Én a szabályozó, aki mindennek meghatározza irányát és jogát: — ezzel e merő kényszerűség területéről a szabadság mezejére léptünk. *Az ethika tárgya is ezen szabad kapcsolatok.*

Az ethika jellege és tárgya ekként meglévén állapítva, az erkölcsstan *álláspontját* veszi Böhm vizsgálat alá. Az erkölcsi törvényt az egyes ember természetének vagy folyományául vagy alkotó részül kívánja felfogni, miután az öntudat adatain kívül biztos adatunk más nincsen. Ezért elvet minden heteronomikus, mechanikus és naturális theosophikus vagy theologiai felfogást. A materiális és mechanikus álláspont méltatlan és minőségileg is nemtelen álláspont. A monistikus és theosophiai álláspontok pedig azért elfogadhatatlanok, mert az abszolútum végtelen hatalma és szabadsága nehezen egyeztethető a rossz létezésével és az egyén felelősségével. Már pedig ha az egyén nem felelős, akkor a tettek értéke elesik, csak hasznuk marad meg; a haszonnak pedig morális értéke nincs. A szabadság a felelősségnek, a felelősség az értéknek forrása, — mondja Böhm s ezen tételében az erkölcsiség lényegéről vallott felfogása döntő erővel bontakozik ki. Ha nincs szabadság és nincs felelősség, nincs kötelesség sem. Nagy elmerüléssel s nem kisebb elkeseredéssel tárgyalja Böhm a rossz létezésének és szülő okának problémáját, de megnyugtató feleletre szert tennie nem sikerült.

Ezek a fejtegetések, amelyek Böhm erkölcsstani felfogásának elmélyüléséről és egy irányban való határozott kialakulása mellett tanúskodnak, arra a végleges megállapításra vezettek, hogy az erkölcsstan a többi tudományoktól független tartalommal bír, amelyet nem lehet külső észrevevéssel tapasztalni, hanem csak *belső megfigyeléssel* összeállítani. Az összeállított anyagot azután csak az egyénből lehet magyarázni. Módszere az *elemzés*: első sorban az erkölcsi tények elemzése, és a kritika.

Az elemzés az *erkölcsi becslés* elemzésével kezdődik. Amíg az igaz és szép a tárgy felett való örömben, illetve fájdalomban nyerne kifejezést, addig a jó az öntevékenységgel való egyezés, az öntevékenységgel való megnyugvásnak kifejezése. Ezért az erkölcsi becslést csak ott szoktuk alkalmazni, ahol öntudatos tettekről van szó, azaz olyanokról, amelyeknek kezdő és indító pontja az Én. A becslésnek kifejezője egy ítélet, amelynek alanya a becslés tárgya, állítmánya pedig a becslés minősége. Jól látták ezt már Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, akik igyekeztek ezen becslés forrását is kimutatni. Ezeknek a törekvéseknek rövid ismertetése kapcsán elveti Böhm azt a felfogást, amely szerint az erkölcsi becslés forrása az ész. Ez az egyenlet: erkölcs = tudás, hamis már csak azért is, mert az ismeret csak akkor lehetne az erkölcs forrása, ha a dolgok valódi lényegét kimutatni képes lenne. Ha az ismeret lenne az erkölcs forrása, akkor meg kellene mondania, hogy a tárgyat, mely vonása teszi jóvá; ezt pedig ennek a felfogásnak egyetlen képviselője sem tudta megmondani, aminthogy nem is mondhatta meg, mert amint Hume jól látta: a tárgyban semmiféle érték és becslés nem foglaltatik. Szóval: az erkölcsstan tudomány, mert objektív viszonyokat fejteget, de az értékelés nem az ismeretből fakad. „Az erkölcsi törvény nem a tudósnak, sem az életösztönöknek a törvénye, hanem az öntudat szabadságának törvénye.” Tehát az erkölcsiség

mértéke nem lehet sem az érzés, sem az ész, hanem csak a szabadság és annak foka. Ez a tény kizárja annak lehetőségét is, hogy az erkölcsi érték az élvel vagy a haszonnal azonosíttassék. Ha a haszon tétetik az erkölcsiség kritériumává, akkor az erkölcsstan tisztán okosság-tanná válik. A hasznos különben is az élvre utal, mert jelentése az élben gyökeredzik. A hasznosság a tárgynak élv-okozásra való célszerűsége; hasznos a célszerű tárgy, amely az én ösztöneimnek kifejezését elősegíti. A haszon életjele az élv s az élv ereje a haszon mértéke. „Hasznos az, ami valamely ösztönt kifejt, tökélyre segít, s ezáltal az Én élvét okozza. A haszon tehát tárgyi vonás, amely az Én és a tárgy között levő viszonyban érvényesül. Azaz a haszon relatív. Ámde az ember és a philosophia nem elégedett meg a viszonyos jóval, hanem kereste az önmagában vett jót. A legfőbb jó pedig az *emberre* nézve az Én. Az erkölcsiség kérdése tehát nem a minőség, hanem a lét kérdése. — Ha az eddig mondottakon végig tekintünk, úgy látjuk, hogy három foka van a becslésnek, amelyet az öntudat a maga tárgyával szemben végrehajt: első fokon hasznosnak, második fokon jónak mondja a tárgyat, és végül a harmadik fokon igenli azt, vagy tagadja. E harmadik fokot tekinti Böhm az erkölcsi foknak. Az eddigi erkölcsstanok mind a haszon álláspontjára állottak, mert hiszen a jó is valamire vagy valakire nézve jó, azaz valakinek hasznos. A jó is a maga jelentését a haszon gyökeréből meríti. Jó az, aki hasznomra van, rossz az, aki káromra van. Ezen értéktani elemzések után sorra jutna az érték jelentésének tüzetesebb vizsgálata, — de itt a kézirat megszakad és Böhm új kidolgozásba kezd.

Ez az újabb kidolgozás ugyanebből az időből (1898) való s a következő tartalmat mutatja. Az erkölcsstan, úgymond Böhm, nem tekintheti feladatául azt, hogy erkölcsi törvényt állapítson meg. A cselekedetek ítélésére az embernek mindig meg volt a maga mértéke, ha olykor öntudatlanul is alkalmazta azt. A szeretet az östörvény s ha ezt az emberiség olykor helytelenül is alkalmazta nem csoda, mert „hisz az aranymérleg érzékenységét is csökkenti a rozsdá.” Az erkölcsstan feladata az, hogy az erkölcsi életre vonatkozó elemeket egy elv alá fogja, — de másfelől, miután az erkölcsstantól nem a pillanat, hanem az örökkévalóság függ, ezért az erkölcsstan levonja azokat a következményeket is, amelyek abból az elvből az öntétre nézve folynak, ha annak erkölcsi struktúráját teljesen átértjük. Ez a feladat az erkölcsstant összefüggésbe hozza a többi tudományokkal, de nem hozza függésbe főleg metaphysikától, amely folyton változik s ingatag alapra épül; metaphysika különben, — úgymond Böhm — nincs is, csak metaphysikai kísérletek vannak.

Némi értékelméleti fejtegetések után ez az ethikai kísérlet is eredménytelen marad: a módszer kérdésének vizsgálata s a kellő álláspont tisztázása minduntalan nehézségekbe ütközik. 1898. október 16.-án egy új tervezet kidolgozásába kezd Böhm és december hó 2.-ig — eddig tartanak u.i. a feljegyzések — a következő eredményekre jut. „Hányszor fogtam bele ebbe a kérdésbe és mindannyiszor letettem róla” — így kezdi Böhm elmékedéseit és bevallja, hogy tényleg még mindig szkeptikus ezen kérdésekkel szemben: „elvileg megállapodott erkölcsstanom nincs; ami nagy baj énrám nézve, — és szégyenletes mint philosophusra.... Hogy pedig így állok, annak oka az, hogy studiumom mindig más irányba vert el. Mundus se expedit, — gondoltam, mikor még közigazgatási közeg voltam s ezzel elvesztettem az időmet. Tényleg ott állok, hogy a kérdéseket végig nem gondoltam s azért nem bírtam azt a fonalat megtalálni, ahonnan a gombolyag lebonyolítható. S ennek egyik oka ismét az, hogy a végső kérdések megfejtését lehetetlennek tartom. Vannak pedig ilyenek az erkölcsstanban, nevezetesen a cél kérdései. Így az értelmi erő oda vitt, hogy a végső kérdésekről lemondjak; ezzel lemondtam az erkölcs főproblémáiról s így jutottam el a skepsishez, mely ha magam iránt őszinte vagyok, — egyéni és társadalmi ítélkezésemben vezérel. S mégsem mondhatnám elvtelennek életemet; csakhogy nem tudom, melyik az az uralkodó elv, mely vezet. Most mikor 52 éves lettem, talán mégis sikerül erről tudomást szereznem; e célból még egyszer neki akarok vágni ezen labirintusnak, hátha mégis kijutok valamikor belőle. — Kiindulhatnék a társadalom ítélkezéséből s iparkodhatnám innen a határozott fogalmazásra. De mi legyen ebben a mértékem? A társadalom lop, paráználkodik, erőszakoskodik, támogat és akadályoz, felszabadít a gőz erejével s lebilincsel szokásaival. Ha én itt válogatni akarok, s csak így csatlakozni egyik vagy másik irányhoz, akkor meg kell lenni a mértékemnek; akár értelem, akár érzés, akár más mérték, de meg kell lennie. Honnan kapjam? az erkölcsstanokból? hát ezek honnan szedték? Nincs itt más forrás, mint magam; oda kell fordulnom. A megítélés mértéke magamban keresendő, — ez abszolút tény . . . Nem fogok tehát nézni sem jobbra, sem balra, csak magamba”. Ezen philosophiai eltökéltség alapján a következő tervrajzot készíti el Böhm. I. szakaszban a maga erkölcsi tényeit szándékozik összeállítani. A II. szakasz arra a kérdésre keres feleletet, hogy miért helyeslek némely esetet és miért helytelenítek másokat? A III. szakasz az erkölcsi megítélés alapjaival foglalkozik. A IV. szakasz azt a kérdést kutatja, hogy miként lehetek én erkölcsös? Az V. szakasz a társas viszonyok erkölcsiségével foglalkozik. A VI. szakasz azt vizsgálja, „hogyan ebből a tanulmányból az emberi élet számára lehet-e valami elő- és háttérrel kifundálni?” „Így fogok haladni. Lépésről-lépésre és ha a halál megszakítja is a fonalat — nem sietek bogokat kötni idő előtt — az Énem utat talál magának öntudatlanul, mert ösztöne óvja — a világosság csekély lámpája megvilágítja életem keskeny ösvényét, — a praxisra ez elég. Azt a nagy gázlámpát vagy villanyosságot egyelőre nélkülözhetem; majd ha meghalunk, kigyullad az öröklét fényessége, — vagy a Nirvána jobb lesz-e? Lám az én skepsisemnek fordulópontja! Talán mégsem voltam olyan könnyelmű, mint mások, kik összeadtak és sommát kerestek,

mielőtt az összes posztokat megkapták volna. Voltaképpen az erkölcsstan nem is lehet őszinte mindaddig, míg az élet tart; a halál percében valljuk meg magunknak az igazat, mert akkor többé senkinek nem hazudunk. Itt a hiúság hályogot von a szemünkre, melyet mi másokra szeretünk átplántálni; ott a halál lerántja saját szemünkről és másokéről. Tehát lassan előre."

Ezen lassú előhaladásban kialakulnak Böhm erkölcsstani felfogásának végső alapjai, míg végre előttünk áll Böhm erkölcsstana a mai formájában. Itt már egészen világosan kidomborodik az erkölcsiségnek érték-jellege és az a meggyőződés, hogy erkölcsstannak, mint érték-disciplínának az általános értéktanra kell felépülnie. Ezért ezekben a jegyzetekben Böhm a becslésnek egész területét megvizsgálja, hogy azután abból az erkölcsi érték mezejét kihasználja. Az ásvány- és az állat-, illetve növényvilágban a becslés tere nem nagyon tág, habár az állatvilágban már közeledünk az erkölcsi becsléshez, mert az állatok zárt egységek és lélekkel bírnak. A becslés azonban itt is, főleg a természeti adományokra vonatkozik. Kitágul és változatos a becslés az embernél. Mindennemű becslés felett áll és minden szabad alkotást szabályoz az Én azaz az öntudat. Az Én absolute értékes s mivel minden alkotásunk tőle függ, kosmikus értékű. Abszolút becstessé teszi az Ént: 1. az, hogy tőle nyer világosságot minden alkotásunk, 2. az, hogy az Én szabadon fogad el minden indokot, és azt valósítja meg, ami által önálló és szabad. És szabad az Én akkor, amikor a maga eszes természetét követi. A maga eszes természetét követő Én szabad Én, a szabad Én jó Én.

További fontos kérdés, amelyre az erkölcsi érték vizsgálata vezet: mi az eszes cél? Különböző korokban és különböző népeknél igen ellentétes célok voltak a legfőbb becslés tárgyai. Az a kérdés itt: ki dönt a cél felett?

E kérdés vezet át a helyeslés és helytelenítés tényének vizsgálatára. A helyeslés végső alapja a tetszés. A tetszés pedig élvérzet. A megítélés alapja tehát mindig az élv-, illetve a kín-érzet. Az Énnek ez az ellentétes állapota forrása a becslésnek. A becslés alapja pedig a dolgoknak valamely vonása, mert ez indít a megítélésre.

E ponton azután az érték fogalma több ágra szakad: 1. esztétikai, 2. mechanikai (fizikai), 3. ökonomiai, 4. szociális, 5. morális érték. Ahol a tárgyat egész értékében becsüljük, ott keletkezik az össz-érték, a tárgynak kosmikus értéke.

A négy első értéknél mélyreható különbségek vannak. Közös vonás valamennyinél, hogy az élv adja meg az értéket; de ezen élv értéke különböző. Az esztétikai érték független minden haszontól. A más három értéknél azonban nem maga a tárgy tekintetik, hanem azon hatás, amelyet az ösztöneinkre gyakorol. Ezt a hatást nevezi most Böhm haszonnak. Az esztétikai érték közvetlen, haszon-nélküli; a 2., 3., 4. érték közvetett, érdekelt érték. Az esztétikai tárgy céltalan; a hasznos tárgy értéke a célban rejlik.

Ami már most az erkölcsi értéket illeti, mindenek előtt jellemzi az, hogy nem lehet a haszonnal azonosítani. Aki az erkölcsi értéket a haszonnal azonosítja, az lényegét merőben félre ismeri. A haszon u.i. reláció az alany és a tárgy között, miért is egyetemes mértékül nem szolgálhat. Erkölcsi mérték pedig csak egyetemes és abszolút becsű érték lehet. Melyik hát az abszolút becsű cél? Az élv nem lehet a legfőbb cél, mert ebben az esetben a világ nem lenne észszerűen berendezve: az ösztön több élvet ad, mint az ész. A haszon sem lehet az a keresett legfőbb cél, mert hiszen a haszon alapja az élvérzet. — Feltétlenül értékes csak az Én, az öntudat, amely páratlan élvérzet forrása. Az erkölcsös Én által a haszon is erkölcsössé válik. Ámde az öntudat cselekvése még nem az eo ipso jó; jóvá, tehát erkölcsössé csak úgy válik, hogyha az abszolút jót valósítja meg. Röviden tehát ezt mondhatjuk: A jó akkor áll elő, amikor az abszolút értéket az élv nélkül is megvalósítjuk. Az élv itt csak járulékal lehet, de sohasem cél.

A becslés *forrásaira* vonatkozó vizsgálataiban Böhm kereken visszautasítja úgy a sensuálizmus, mint az intellektualizmus tanítását és a külön erkölcsi *érzékről* szóló felfogást is elégtelennek tartja. Tudnunk kell, hogy az erkölcsi ítélet nem fakad sem az ösztönök állapotából, sem a tárgy és a kép viszonyából, sem a tárgy és az alany viszonyából, hanem az Én és az Én viszonyából. „A helyeslés az Énre nézve életkérdés; a cselekedet helytelenítésével saját magát állítja helyre az Én. A jó az Én élete, a rossz az ő halála; azért legiszonyosabb neki a gyilkosság, legmagasabb a szeretet. Az erkölcsi ítéletben az Én halálküzdelmé nyert kifejezést. Ezért az erkölcsi ítélet a legmélyebb, legegységibb, legkétségbevonhatatlanabb.” Az a kérdés már most, hogy mely vonások teszik az erkölcsi ítéletet erkölcsivé? azaz: melyek az erkölcsiség *ismeretelméleti feltételei*? Lélektani feltételek sorában a következőket említi Böhm: a szándék, a megfontolás, a végrehajtás menete. Ismeretelméleti feltételek pedig ezek: az akarat és a motívumok viszonya, az akarat természet, a beszámítás, a kötelesség. A cselekvés finom lélektani elemzéséből kiderül, hogy a reflex mozdulat még nem cselekedet; azzá csak az öntudatosság és a szándék teszik. Az erkölcsi becslés tárgya tehát csak az öntudatos és szándékolt cselekvés lehet. A szabadság, észszerűség, kötelesség teszik a cselekedetet jóvá, azaz erkölcsössé. Az önelhatározás az a pont, amelyen a cselekedet értéke eldől. Az önelhatározás — mondja Böhm — mystérium, amely az Én valóját hozza napfényre s a motívumok közt hánykódó Én egységét állítja helyre.

Az elmékedések most már annyira haladtak, hogy csak az észszerű cél megállapítása van még hátra, hogy azután a kötelesség fogalma tisztáztassék. Böhm itt főként azt emeli ki, hogy ha nem lenne észszerű célok, akkor szabadságom csak kosmikus lehetne, de nem lehetne semmiképpen ethikai; ebből pedig az következne, hogy én sem lehetnék sem jó, sem rossz. Az ész természetének megfelelő célt szabadon valósítom meg s erre a megvalósításra eszes öntudatom kötelez. Ahol öntudat és szabadság van, ott van kötelesség. Szabadság nélkül csak kénytelenség van. „A legfőbb kötelesség, hogy az Én a kötelességet elvállalja, hogy kötelesség-érzete legyen”.

Ezen ismeretelméleti fejtegetések után térne át Böhm a társas alakulások erkölcsiségének vizsgálatára, de rövid elmékedések után az egész elemzés a legnagyobb skepsisbe vész: „az egésznek szelleme kétszínű” — kiált fel Böhm — „simuláns nem akarok lenni”. E szavakkal végződik az 1898 dec. havából származó kidolgozás, amely bevégetlensége dacára is nagy értékkel bír Böhm felfogásának kialakulására: ezek a vizsgálatok végleg tisztázták az erkölcsiség érték-jellegét és megállapították az erkölcsi cselekedet ismeretelméleti feltételeit. A fejlődés immár egy oly határozott és magas pontra jutott, amelyről az erkölcsiség egész területén philosophusi szemmel végigtekinteni lehet. Böhm ezen a biztos ponton vetve meg lábát, dolgozza ki erkölcsanát az 1900—1901. években megtartván az eddig nyert szilárd eredményeket s az erkölcsphilosophiában az erkölcsi érték bölcseletét adván.

Ez a könyv az 1900—1901. évi kidolgozást nyújtja a szíves és türelmes olvasónak és úgy tekinthető, mint az Ember és világa V. kötete.

A VI. kötet az aesthetikai érték tanát tartalmazza s egyúttal az Ember és Világa bevezető részét képezi. Böhm szellemi alkatának képe csak ezen befejező, életteljes rész közzététele által lesz bevégett és tökéletes.

Szeged, 1928. húsvét ünnepén.

BARTÓK GYÖRGY.

TARTALOM.

A Kiadó előszava	III
Publisher's preface.....	V
Veres Ildikó: Előszó Böhm Károly erkölcsi érték-elméletéhez.....	VII
ELŐSZÓ. Irta: D. Kovács Sándor	V
BEVEZETÉS. Böhm erkölcsphilosophiai felfogásának fejlődése. Irta: Bartók György.	VI
AZ ERKÖLCSI ÉRTÉK TANA.....	1
1. §. Erkölcsstan. Erkölcsök philosophiája. Az erkölcsphilosophia ismeretelméleti alapjai. E mű célja.	1
2. §. A metaphysikai és pszichológiai igazolás elégtelensége. Ismeretelméleti elődök: Kant. Beneke. Az angolok. Simmel.....	2
3. §. A feladat és a mű címe. A módszer vázlatos rajza. Ez előadásokkal járó felelősség. Tanmenet.	4
4. §. Az anyag felosztása.....	5
I. FEJEZET. A becslés tárgyai általában és a tetszés fajai.	7
5. §. A tetszés ténye. A tetszés fajai. Érzékleti és észrevéti tetszés.....	7
6. §. A növénynek sensuális, intellectuális és aesthetikai tetszés felel meg. Az alak. A tömörítés.....	8
7. §. A tárgy és az alany önállóságának párhuzamossága. Az állat képéhez fűződő tetszés. A contemplativ tetszés.	9
8. §. Az embertárs által okozott tetszés csoportjai. Az erkölcsi tetszés.	11
9. §. A négyféle tetszés különbségének alapja. A moralitas csak az önkénytelenségre vonatkozik. A művek értékelése.....	13
10. §. Az erkölcsi becslés tárgyai a vad néptörzseknél. Annak elve és magyarázata.....	15
11. §. A vad törzsek becslésének tárgyai közül a szellemi tulajdonságok hiányzanak. A becslési tárgyak körének kibővülése Mózes és Jézus értékelésében. A szabad ember értékelése.	17
12. §. Következmények.....	20
13. §. Az 5—12. §§. eredményeinek összefoglalása.....	21
II. FEJEZET. Az érték általános elmélete.....	22
14. §. A tetszés alapítélete. A becselő ítélet a tetszés megbecslése. Az érték, mint objectiv fokozat a kosmikus rendben.	22
15. §. A tetszés két alkotó eleme. A salakíz és az ösztön.....	23
16. §. A tetszés kifejezője a kedvérzet. A kellemes csak subjectiv járuléka. Az érték a tárgy objectiv alkatától függ.	25
17. §. A „kellemes” forrásai. Az ösztön — hiány — pótlék táblázata.	26
18. §. A hasznosság. Az élv, mint kísértő. A hasznosság, mint cél- és okszerűség. A hasznosság csak a véges lényekre vonatkozik, de nem az universumra.	27
19. §. A hasznos tárgyak áttekintése. Physiologiai és pszichológiai haszon. Az ösztönök felszálló és leszálló hasznossága.....	29
20. §. A kellemes és hasznos tüzetes megkülönböztetése. A haszon részletezése és realis értelme.	31
21. §. Az ember kettős hasznossága. Az ok és cél dialektikája. Absolut ok és cél nincs. Absolut érték van a felfogó számára: ő maga.....	31
22. §. A hasznossági sorozat végpontja az ember szabadsága. Ontogenetikus és phylogenetikus tények, mint bizonyságok.	33
23. §. A perceptiv tetszés különbsége a kellemestől és a hasznostól.	34
24. §. A szép tetszésének okozója a projiciált kép. A szép tulajdonságai. A „kép” elemzése. A tartalom hatása a művészetekre. Az aesthetikai tetszés elemei.	36
25. §. A phantasiakép csontalkata: az intellectualis alkat. Az intellectualis tetszés természete. Viszonya az aesthetikaihoz. Közös eredetük: a tömörítő szemlélet.	38
26. §. Az ötféle tetszés jellemvonásainak áttekintéséből következik, hogy a salakíz oly arányban fog, amint az Énértet növekedik. E viszony schematicus kifejezése.	41
27. §. Az érték nincs sem a tárgyban, sem a tetszésben, hanem az Énben. Az Énnek legjobban tetszik az ő qualitativ önfenntartása. Nem egyenlő-e az érték és az önfenntartás?.....	42
28. §. Az érték mérője az Én minősége. Relativ és absolut, haszon- és önérték.....	43

29. §.	A haszonérték és az önérték viszonya úgy fogható fel, hogy a haszon = önérték, de a haszon az önértéktől függ.....	45
30. §.	A haszonérték és az önérték viszonyának végleges tisztázása. A hasznosság mint heuristikus elv. Az utilismus és idealismus objectiv harmoniaja.	46
31. §.	Az önérték fajtái. A tökéletes és a szép összefüggése. A hasznosság, mint érdekesség.	48
32. §.	Az értékek táblázata.	50
III. FEJEZET. Az erkölcsi érték hordozója s ismeretelméleti feltételei.		51
33. §.	Az erkölcsstan két főkérdése: mi a jó? hogyan fogjuk fel a jót? — A tárgy felosztása két szakaszra....	51
I. szakasz. Az erkölcsiség ismeretelméleti feltételeiről.		51
34. §.	Az erkölcsi értékelés általános tárgya: az emberi cselekedet.	51
35. §.	A cselekedet általános fogalma: „az ember centrumának nyilatkozata”. Eliminációja a rokon alakoknak.	52
36. §.	A cselekvő centrum természete. A centrum reactiójában van az elhatározás mysticum.	54
37. §.	A cselekedet folyamatának momentumai. Az előzmény és eredmény viszonya a cselekedethez: a felelősség csirája az okozás.	56
38. §.	Az erkölcsi becslés részletes objectumai a cselekedetben. Az elhatározás, mint egyedüli erkölcsi objectum. A végrehajtás és eredmény csak hasznossági megítélés tárgyai.....	58
39. §.	Az erkölcsi becslés egyedüli tárgya az elhatározás, a cselekedet jósága az elhatározás jóságától függ.	61
40. §.	Mikor jó az elhatározás? — Az anyag 3 alszakaszra oszlik, melyek az erkölcsiség vonásainak feltételeit foglalják magukban.	62
I. alszakasz. Az elhatározás szabadságáról és a felelősségről.		63
41. §.	A cselekedet viszonya a cselekvőhöz. Öntudatosság, szándékosság, eszközi vagy célú szerepe a tettnek.	63
42. §.	A beszámítás és felelősség minősítése, mint büntudat és tiszta öntudat.	63
43. §.	A cselekedet fogalmának elmélyedése, mint a büntett szociálódásának alapja.	64
44. §.	A cselekvőnek szabad, akaró, öntudatos „valakinek” kell lennie. A szabadság magyarázata az önelhatározás leírásával.	65
45. §.	Az erkölcsiség értékét az önelhatározás minősége adja meg. Az önelhatározás kérdésére adott feleletek.	67
46. §.	Az egoismus és a mysticismus magyarázó képességének vizsgálata. A döntés az Én küzdelme önmagával. Csak ez felel meg a cselekedet teljes fogalmának.	68
47. §.	Mit jelent az Énnek ezen önmagával való küzdelme? Az önelhatározás, mint a beszámítható cselekedetnek ismeretelméleti feltétele. Annak mysteriuma.	69
48. §.	Az önelhatározást a cselekedet végső forrásául mindenki elfogadja, de senki sem magyarázza meg. .	71
49. §.	Az öntudat „hatalmassága”, mint magyarázó elv, a kötelezettséget nem magyarázza. Köteles cselekedet és lelkiismeret.	72
50. §.	A „hatalom” fejlődési fokai a kosmosban. Linearis és reflektált projectio. Az Én önuralma.	74
51. §.	A legértékesebb a leghatalmasabb. Első megnyilvánulás a kategorikus imperativusban. A determinismus és az indeterminismus, mint a mechanikai és az axiológiai szempont összekeverése.	76
52. §.	A deterministikus kérdés. Eredete a theológiából. Ugrópontja a causalitas egyedülisége.	78
53. §.	A vulgaris és a transcendens indeterminismus és determinismus. A szabadság, mint kétféle felfogás lehetősége. A determinismus kérdésének megoldása a mechanikai és az axiológiai szempont megkülönböztetésével.	80
54. §.	Megoldásunk teljesen eleget tesz azon szükségletnek, amelyet az ethika a szabadsághoz fűz. A felelősség határai.	83
II. alszakasz. Az észszerűség, mint az erkölcsi cselekedet további minősítő vonása.		84
55. §.	A szabadság a jónak csak formai feltétele, amelyhez materialis kritérium kell. Kant tana az erkölcsi törvényről.	84
56. §.	Az erkölcsiség mértéke nem lehet az eredmény, de lehet a cél öntudatos észszerűsége.	85
57. §.	Az észszerű cél, mint a jóság feltétele. Az önfenntartás és élvezet csak eredmény. A végső cél emberi értelme. Az eszközök, mint ideiglenes célok.	86
58. §.	A célok dialektikája. A relatív „végső cél”. A Földre nézve az ember, az emberre nézve az intelligentia a végső fok. Az „intelligentia” elemei.	88
59. §.	A célok dialektikája (folytatás). Az intelligentia elemei között „végső cél” szerepére legalkalmasabb az öntudatos szellem ideája, magunkban és a mindenségben. Az Isten tisztelete.	89
60. §.	A célok dialektikája (folytatás). Az eszközök a szabad észszerűség irányába vezessenek; ennek alapján az egyéni ösztönök s alkotásaik szabályozása. Erények és kötelességek.	90

61. §.	A célok dialektikája (folytatás). Mire való az intelligentia szabadsága? A kérdés hedonistikusan értelemben a lét és nem-lét kérdése. Ennek eldöntése és a kötelesség.	91
62. §.	Az alszakasz recapitulációja. Az erkölcsiség praktikus kriteriuma. Az erkölcsiség intimitása és a gyakorlati megítélés.	93
III. alszakasz.	<i>A kötelezettség fogalma.</i>	95
63. §.	A kötelezettség csak az akaratra vonatkozik. A szükségképpeniség értelme és fokozatai a reményen át a szabadságig.	95
64. §.	A kényszerűség az öntudatlan világban erkölcsi kategóriák alá kerül az öntudatnál. Amaz a kényszerűség érzetében, emez a vágy, remény és kötelezés formájában. A világformulába a kötelesség is beleszámítandó.	97
65. §.	A készítés különbözősége a kényszerűségtől. A készítés az Énen át haladó kényszerűség.	98
66. §.	A tevékenység kategóriáinak összefüggése. Realistikus és subjectivistikus felfogás. Érvek mellette és ellene.	99
67. §.	A két antinómia megoldása a kötelezettség érzetéből lehetséges. Ezen érzet természetrajza és alkotó tényezői.	101
68. §.	Nem minden készítés már „moralis” készítés. A „moralis” kötelesség jellemzője: a parancsolás. Ennek értelme.	104
69. §.	Az erkölcsiség három momentumának recapitulációja. Némely népszerű kifejezés magyarázata a helytelen personificatióból.	106
70. §.	Folytatása a népszerű kifejezések magyarázatának.	108
71. §.	A moralitás az erkölcsi életben legfőbb; de az emberi életben csak a legdöntőbb pillanatban szükséges.	109
72. §.	A sanctio. A sanctio és indok. Bentham tana.	109
73. §.	A kötelezettség téves levezetései. I. A supranaturalistikus álláspont. Paley. Cathrein. A theologusok.	111
74. §.	A kötelezettség téves levezetései. II. Az empirikus álláspont. Rée.	115
75. §.	A kötelezettség téves levezetései. III. Az empirikus álláspont (folytatás). Darwin. Paulsen. Spencer. Wundt.	117
76. §.	A kötelezettség. Simmel tana.	119

AZ ERKÖLCSI ÉRTÉK TANA.

1. §. Erkölcsstan. Erkölcsök philosophiája. Az erkölcsphilosophia ismeretelméleti alapjai. E mű célja.

Rendszeres erkölcsstan (Ethik, Sittenlehre) és az erkölcs philosophiája (Moralphilosophie, prakt. Philos.) annyi jeles és részletes munkában tárgyaltatott, úgy a theologusok (Martensen H., Rothe Rich., Cathrein Victor S. I.), mint a philosophusok részéről (Paulsen, Höffding, Wundt) s oly terjedelmes gondolattömeg, hogy ezen heti 2 órás előadások iránt kétely merülhet fel, vajjon mi a céljuk ezen körülmények között? Ezen bevezető fejtegetéseknek feladata az, hogy e kételyeket az előadások céljának kijelölésével eloszlassuk.

Rendszeres erkölcsstant (vagyis az emberi szokások és szabályok foglalatját, melyek az egymás közti érintkezésre vonatkoznak) adni nem szándékozunk; mert egyrészt az erkölcsök (Sitten) oly elágazók és sokfélék, hogy ily rövid időben azokat felsorolni és megbírálni lehetetlenség, másrészt pedig, amennyiben meglevő népszokásokra vonatkozik, teljesen más feladata van, mint amelyet az erkölcs philosophiája tart szem előtt. Amaz ugyanis „eine Summe von Vorschriften über das sittl. Verhalten des Menschen”, emez pedig az erkölcsstani szabályok rendezését s végső okaikra való visszavezetését tekinti feladatául.¹ Az erkölcsstan tehát, mint az erkölcsi élet szabályainak tényleges rendszere, az erkölcs philosophiájának körét megelőzi, annak anyagát képezi.

De az *erkölcsök philosophiájának* rendszerét sem akarom adni; két oknál fogva. Az első ok a részletek tömérdeksége, melyet ily rövid idő alatt közölni charlataneria nélkül nem lehet ígérni. A másik ok az, hogy ilyen általánosan elismert és befejezett rendszer nincsen; vannak philosophiai erkölcsstanok, de ezeknek álláspontja, kriteriuma, egyes alapfogalmaiknak meghatározása oly eltérő, hogy indokolás nélkül egyikhez vagy másikhöz csatlakozni s ezen szempontból az életfelfogások felett bírálatot mondani, meggondolatlanságnak tekintem. Már pedig, ha valahol, akkor erkölcsi kérdéseknél mindent jól kell megfontolni; nemcsak az egyén privát kötelessége ez, mitől egyéni karaktere függ, hanem még súlyosabb kötelessége annak, ki ezen életbe vágó problémákat mások előtt fejtegeti s így az ő meggyőződésüket befolyásolni, esetleg változtatni és új alapokra fektetni vállalkozik. Ez egyszerűen a *becsületesség* kérdése; mely ha integritását másutt követeljük, a tudományos embernél a megbízhatóság és szavahihetőség mellözhetetlen feltétele. (*Kant Kritik der Urth. II.*)

Én tehát nem vállalkozom sem arra, hogy a tényleges erkölcsöket egyszerűen rendszeresítsem; sem arra, hogy okaikra és elveikre visszavezetni iparkodjam. Amaz nekem nem elég, mert nem philosophia, emez nem elég, mert a tényleges elvekben nem bízom. Én úgy vagyok most az erkölcs philosophiájával, mint harmadfélszáz évvel ezelőtt Descartes volt a korabeli tudománnyal; legyen tabula rasa előttünk! függesszük fel ítéletünket arról, mi a jó? mi az erény? mi a kötelesség? s ne csatlakozzunk egy magyarázathoz sem, míg csak valami oly pontot meg nem találunk, mely mint az Archimedesi pont, vagy Descartes „Cogito”-ja biztos sziklaalapot nyújt erkölcsi meggyőződésünk megépítésére.

Nagy szó az, amit kimondottam! Hát nincsen-e biztos vezérlője az embernek az élet hullámzó tengerén? Nem tanították-e a helyes utat az erkölcsi geniusok, Buddha, Mózes, Jézus, hogy ilyen állítást kockáztatunk? Ily kérdéseknél illő dolog, hogy egész világosan lássunk és distingváljunk! Én nem tagadom, hogy az erkölcsi törvény, melyet Jézus felállított, igaz; de nem is állítom, hogy hamis vagy igaz. Szívem mondhatja természetes vonzalmával, hogy így kell élnem magán- és közéletemben; de értelmemnek ez nem elegendő; nekem döntő érvek kellene arra nézve, hogy valamit *tudományosan* igaznak tartsak, bár cselekedeteimhez elegendő, ha lelkiismeretem helyeslésével találkozunk, (Descartes is De Meth. III.) Én azért az *erkölcsstanhoz* az erkölcsök *philosophiáját*, ezen philosophiához pedig *alapjainak igazolását* követelem; amaz a tény, a második a magyarázat, a harmadik e magyarázat igazolása s megbizonyítása. Ha modern term. technikussal kellene vállalkozásomat jelölni, akkor azt mondanám: *én az erkölcs philosophiájának*

¹ Én ezen distinctiót „Sittenlehre” és „Moralphilos.” között helyeslem s azért használom. Cathrein V. „Moralphilosophie” I. k. 1. lapját helyeslem.

ismeretelméleti igazolását keresem; azaz keresem azon legmélyebb gyökérszálakat, melyekből az erkölcs philosophiája és maga az erkölcsiség kinőtt. S aki ezen mélységekbe velem le akar szállani, azt üdvözlöm nehéz, de roppant fontosságú és nagy sikerrel kecsegtető bátorságában.

2. §. A metaphysikai és pszichologiai igazolás elégtelensége. Ismeretelméleti elődök: Kant. Beneke. Az angolok. Simmel.

Nem vagyok oly hiú, hogy ezen gondolatot új és saját felfedezésemül hirdessem. Amikor a philosophiának önigazolását tervbe vették, akkor az erkölcs philosophiájától is kezdtek az igazolást követelni; s azon időtől kezdve ismételtlen próbálták. Minden erkölcs-philosophiai rendszer igazolja a maga igazát, — álláspontját, elvét, törvényeit, fogalmait, mihelyst az elődöktől eltérő úton készül haladni. De az igazolásokban nem találok azon fundamentális fogalomnak kétséget nem engedő tárgyalását, melytől összes fejtegetéseik függnek. Ezen fogalom az *érték* fogalma. Az igazolások többnyire abban állanak, hogy vagy 1. a metaphysika alapjaival hozzák összefüggésbe az erkölcsnek felfogását, vagy 2. a pszichológiából kívánják az erkölcsiséget s törvényeit levezetni, — amihez onto- és phylogenetikus tekintetből tartott fejlődési (evolutionistikus) magyarázatokat szoktak ragasztani. Ezen igazolásokról az a nézetem, hogy elégtelenek. A metaphysikai igazolás az erkölcsi törvény független érvényességét ignorálja; a lélektani fejtegetés pedig a meglevőből és a voltból akarja magyarázni azt, ami „kell” s ezen vállalkozásában okvetlenül csalódások érik.

Az igazolási kísérletek tehát régóta történnek s minél későbbiek és újabbak, annál rosszabbak (lehetne mondani). Mert az, akinek nagy elméjében az igazolás szüksége megfogantatott, *Kant* még mindig a legjobb, legalább a legtisztább minden zavarótól s legvilágosabban látta ezen igazolás szükségességét és követendő irányát. Nevezetes munkájának címe ez volt: „*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*” s megjelent 1785-ben, négy évvel a T. É. Kr.-ja után s célját ekkép adja elő (*Vorrede* 9. l.): „*Gegenwärtige Grundlegung ist nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princip der Moralität*”. Módszeréről maga a nagymester ugyanott így nyilatkozik: „*Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, dass sie die schicklichste sei, wenn man vom gemeinen Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Princip desselben analytisch u. wiederum zurück von der Prüfung dieses Princip u. den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will.*” Az egésznek menetét pedig (u.o. 10. l. ed. Rosenkranz) ekkép adja elő: 1. *Erster Abschnitt*. Übergang von der gemeinen sittl. Vernunftkenntnis zur philosophischen. 2. *Zweiter Abschnitt*. Übergang von der popul. Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten. 3. *Dritter Abschnitt*. Letzter Schritt von der Metaph. der Sitten zur Kritik d. r. prakt. Vft.” Tehát a közfelfogásban találja az erkölcsiség főjellemzőjét s általános törvényét; azután a kötelesség parancsszavát és alaptörvényét fejtegeti s végre a szabadságban találja az erkölcsi törvénynek reális feltételét s magyarázza a kateg. imperativus lehetőségét.

Az erkölcsiséget nem vezeti le a közönséges felfogásból, hanem kielemezi belőle az értelmét; ennek a törvénynek előzményeit, mint feltételeit állítja oda s ráutal arra, hogy a végleges megfejtés csak a Gy. É. Kr.-jában lehetséges, mely az akaratra nézve olyan, mint az értelemre nézve volt a T. É. Kr.-ja.

Teljesen osztom azon nézetet, hogy erkölcsrant rendszeresen csak ilyen ismeretelméleti alapon lehet építeni, valamint *Kant* is erre építette a Kr. d. pr. Vft. közvetítésével a „*Rechtslehre*” és „*Tugendlehre*” rendszereit. Nekem azonban úgy látszik, hogy a *Kant*-féle alapvetésből hiányzik valami. Ezen valami egyrészt az, hogy elmélete nem elég universalistikus; egész kutatása az erkölcsi jó keretén belül marad s fejtegetései nem emelkednek fel azon belátásig, hogy a „jó” mellett más értékjelzők is vannak s hogy mindezeknek a közös gyökerét kell felmutatni, ha biztosan s helyesen óhajtjuk az értékelés egész körét megvizsgálni. Én ennél fogva tágabb tért kívánok ezen fejtegetéseimnek nyitni s azt azzal vélem elérhetni, hogy az értéktanok (disciplinák) közös gyökerét, az értéket állítom a kutatás centrumába. Ily módon vélem elérhetni azt, hogy a philosophiának két párhuzamos áramát összekapcsolom; valamint ugyanis az „elméleti” ág a receptív lelki működésnek fejtegeti főfogalmait, úgy a „gyakorlati” ág a reactiv működés törvényeit fogja közölni. Minthogy pedig a receptív működés ugyanazon erőre támaszkodik, mint a reactiv, — amennyiben mind a két esetben a mi értelmiségünk alkotja a világ képeit, amott öntudatlanul, emitt öntudatosan, azaz megelőző becslés alapján, annyiban a legmélyebb vonatkozásoknak kell előfordulniok az ontologia és deontologia alapfogalmai között s ami amottan mint *substantia* állítatik a dolgoknak súlypontjába, azt emitt mint *értéket* fogjuk a dolgok szívében találni. Azon közös erő pedig, mely mind a kettőben nyilvánul, az önmagát állító intelligenciában lesz található.

De a módszerben Kanthoz csatlakozom. A lelki tények, a fogalmak minden oldalú elemzése által akarok az érték lényegébe behatolni s ezzel a szívvel a többi véredényeket kapcsolatba hozni, mik az értékdisciplinákba a tápláló tartalmat viszik. Ennélfogva a pusztán lélektani magyarázatot a problema megfejtésül nem tekinthetem; *előbb kell magát a problémát logikai jelentésében megelemezni* s azután nézhetjük, hogy a lélek milyen mechanizmusa által létesülnek a kérdés szálai. Ezek voltak akkor is vezérlő indokaim, mikor az általános értékelméletből a pszichológiai fejtegetéseket, mint célra nem vezetőket, kizárandóknak állítottam.¹ A logikai elemzés a fő, — a pszichológiai keletkeztetés a mellékes; amannak logikai structuráját változatlanul kell megállapítanunk, csak azután lehet a problematikus lélektani constructiót raja alkalmazni. A megfordított menetről azon veszély fenyeget, hogy annyiféle értékfogalmat nyerünk, ahányféle a lélektani álláspont, miről construálunk; ez volna az eset akkor is pl. ha a logikai törvényeket építőnk a lélektanra.

S ez különbözteti meg az én alapvetésemet *Beneke Ed. Fr.* alapvetésétől, melyet 1822-ben adott ezen cím alatt: „*Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kant's Grundl. zur Metaphysik der Sitten, nebst einem Anhang über das Wesen u. die Erkenntnisgrenzen der Vernunft*” (Berlin). Amint a cím mutatja, Beneke az erkölcs physikáját, azaz való eredetét akarja megmagyarázni s Jacobira támaszkodva hevesen tiltakozik az erkölcsi szabály despotismusa s Kant transcendentalis szabadságtana ellen. Ő annál fogva egészen mást ért az erkölcsiség alatt, mint Kant s lélektani magyarázatából mást is hoz ki, mint Kant; a cáfolatot azért nem a lélektan, hanem a logika terén és ennek fegyvereivel kellett volna adni, — mert amit ő most eredményül nyer, az nem az, amit Kant tanított s ami ellen Beneke a maga tanát felállítja. Mi, úgymond Beneke, a dolgok értékét azon hatások szerint értékeljük, melyeket a mi lelki tevékenységeinkre gyakorolnak, tehát az érték az élv és kín *szerint* állapíttatik meg. Beneke azon körülményeket tüzetesen fejtegeti, melyek az élv („Steigerung”) és kín („Herabstimmung”) magasságára („Höhe”) befolyással vannak s azt találja, hogy ezen gyarapodásban s csökkenésben fokok vannak, melyek a javak fokozatát („Abstufung”) szolgáltatják. Amit azért mint „magasabbat” érzünk s kívánunk, az az erkölcsileg követelt. Ámde miben áll az a „magasság” s milyen úton történik annak biztos megállapítása, arra B.-nek csak a „gyarapodás” általános szava van. Ezen lélektani levezetés ennélfogva a moralitás tartalmát és jelentését nem érinti, s épp úgy egyezhetik Kantnak, mint Benthamnek „moralitásával”. A forma, melyben a becslés végbemegy, helyes lehet; de nem ez a kérdés az erkölcsőségnél, hanem az: mi a tartalma az erkölcsőségnél? S azt az eredményt, amit Kant elemzése napfényre hozott, Beneke „alapvetése” nem cáfolta meg. A „transcend. szabadság” tagadása pedig egyenesen arról tanuskodik, hogy Benekének az erkölcsőségről egész más nézete van, mint Kantnak s hogy az ő lélektani deductiója ennélfogva a Kant-féle fejtegetések érvényességét nem alterálja, mert egészen más téren mozog s más problémát old meg.

Benekén kívül említést érdemelnek *Whewell William*, kinek műve a Herbarti 5 ideának hatását nem tagadhatja meg; *Sidgwick Henry* „*Method of Ethics*” (1875. 4. ed. 1890.) az utilitarianismusnak új támaszokat kíván nyújtani; *Leslie Stephen* „*Science of Ethics*” (1882) az utilismust az evolutionismussal akarja összefűzni. *Green Thomas Hill* „*Prolegomena to Ethics*” (2. ed. 1884) hasonlóan vizsgálja az erkölcsiség alapjait, *Beaussire* „*Les principes de la morale*” — s mások nem mozognak olyan téren, amilyent én akarok magamnak kijelölni. Mert ezek vagy particularistice, egyes rendszerekre célozva, dolgoznak vagy pedig általában fejtegetik a már meglevő rendszerek elveit.

Közelebb áll intenciómhoz egy újabb munka, melyet *Simmel György* adott ki 1892-ben „*Einleitung in die Moralwissenschaft*” címén. Ezen munka valóban kritikája az erkölcs-philosophia legtöbb fogalmainak, miknek alkotó szálait s egymásközi összefüggését ritka dialektikai ügyességgel mutatja ki; vezeti pedig azon gondolat, hogy az erkölcsiség abban áll, amit a faj, fenntartása céljából, annak tapasztalt. Futólagos bepillantás a felőlt kérdésekbe, meggyőz arról, hogy keretében a legfőbb erkölcsi fogalmak találnak helyet s elintézését. Az első fogalom a „kell” (das Sollen); a második problémát az egoismus és altruismus viszonya képezi; harmadszor erkölcsi érdem és erkölcsi bűnösség; negyedszer a boldogság (Glückseligkeit); ötödik kérdés a kategor. imperativus; hatodik a szabadság hosszas vizsgálása (II. p. 131—306); hetedik a célok egysége és ellenkezése (Einheit u. Widerstreit der Zwecke) (II. 307—426). A mű ennélfogva az erkölcsstannak főproblémáit öleli fel, úgymint a cél, az egyes és közös cél, a boldogság, a szabadság, a kötelesség, az erény kérdéseit s bár a szerző egymástól független cikkeken tárgyalja, valamennyi cikk ugyanazon eredményre jut el: „dass jeder derselben (eth. Grundbegriffe) eine Sammlung der mannigfaltigsten, oft entgegengesetzten Tendenzen u. Denkmotive darstellt, ja oft nur scheinbar irgend einen Inhalt hat.” (Vorrede II. k. 1.) A mű tanulmányozását az nehezíti, hogy az érték fogalmát tüzetesen nem vizsgálja s így az egyes fogalmaknak tartalma rendszeres összhangban nem egyesül. Én, aki szintén az erkölcsstan alapfogalmait akarom megvizsgálni, ezen oknál fogva Simmelre sokszor vissza fogok térni, de methodusát csak előkészítőül fogom használni s nem felejttem el a részletes dialektika mellett azon

¹ V.ö. akad. székfoglalómat: „Az értékelm. feladata st.” 11. l.

feladatokat sem, hogy a fejtegetések végén ne morzsákat, hanem egybegyúrt kenyeret nyujtsak hallgatóimnak.

3. §. A feladat és a mű címe. A módszer vázlatos rajza. Ez előadásokkal járó felelősség. Tanmenet.

Előadásaimnak célja most már határozottabb körvonalakat mutat. Én nem fogok adni rendszeres morált, hanem annak alapfogalmait teszem kritikám tárgyává s azoknak tartalmát akarom szabatosan meghatározni. Azért címök: „a philos. erkölcsstan alapvető kérdései”, vagy „a philos. erkölcsstan alapfogalmainak kritikája” vagy „analysise”; ami egyértelmű azzal, hogy „az erkölcsiség alapjai”. Mert azon fogalmak fejtegetése rá fog vezetni azon erőkre, melyek az erkölcsiséget létesítik; de mivel közvetlen kiindulásom a morálphilosophiából történik, azért az első címet választom fejtegetéseim számára.

A cél tehát nem az erkölcsstan rendszer, hanem alapköveinek megválogatása, elkészítése a rendszer céljából. S ez adja meg eljárásomnak a módszerét is. Két szélsőséget kell s akarok ezen módszerrel elkerülni; minden dogmatizmus ki legyen zárva (1 §), legyen az akár a gondolatok, akár a tények dogmatizmusa. Nem helyezkedem ennél fogva sem a metaphysikai magaslatra, sem pedig nem merülök el az empirizmus tengerében; amaz kész hálót borít a tényekre, emez úszkálni engedi a halakat, röpködni a madarakat, pedig egy nyájba akarja összetereelni. A metaphysikai feltevések mellett, amint az utolsó fejezetben részletezni fogom, nem lehet sem a szabadság, sem a felelősség és beszámíthatóság, sem a kötelesség, sem az erényt tisztán megérteni; a metaphysikai prisma szétveti sugarakba s meghamisítja a tiszta fehér fényt. Viszont a puszta empiria, mint pl. Spencer „Data of Ethics”, Wundt „Ethik” s más művek összegyűjtögetik, kivált néprajzi virányokon, a külsőnél marad; lehet itt ugyan bizonyos *haladási* törvényeket abstrahálni, de az emberi természet alkatába ezzel nem hatolunk, pedig onnan akarjuk a cselekedetek erkölcsi kvalitását megérteni. Nekünk nem az empiria változó tünetjeinek külső (sociologiai) törvényeire van szükségünk, hanem amaz örök törvényre, mely ezen metamorphosisokban nyilvánul s változatlan marad azok előre- vagy visszafejlődésében.

Nehéz ugyan részletes képet adni ezen módszeres kezelésről, melyet az egyes kérdéseknél alkalmazni fogunk, s mégis, hogy előre tisztában legyünk legalább fő vonásaival, általános rajzát megadni próbálom. *A mi célunk az erkölcsi értékelés alkalmazása az emberi cselekedetekre.* Ennél fogva nekünk első dolgunk azon tárgyakat összeállítani, melyeknél az ember az értékelést általában végzi. Ezen, merően empirikus adatgyűjtés csak a további munka alapjául szolgál s legfeljebb arra az eredményre vezet, hogy az értékelésnek különféle formáit, azoknak történelmi átalakulásaival együtt, mint magyarázandó tényeket constatálja. Ez az empirizmus első jogosult alkalmazása ezen kérdéseknél. Az értékelésnek magának, mint alanyi tevékenységnek, a formái *képezik* a további elemzésnek tárgyát és anyagát. Van-e ezen értékelésekben valami közös vonás? miben áll a mérték, melyet a különböző esetekre alkalmazunk? nincs-e ennek az értékelésnek valami egyetemes feltétele a felfogó alanyban? hogyan lehet ezen feltételből az egyes értékeket levezetni? Ez nyilván az érték általános elméletére vezet, melynek utolsó fejtegetései az erkölcsi értékben végződnek.

Az erkölcsi érték megállapításával nyertük feladatunk tulajdonképeni tárgyát és területét. Minek tulajdonítjuk ezen értéket? mely feltételektől függ maga ezen tárgy, mely erkölcsi értékkel bír? Ez további mélyebb elemzésnek lesz teendője, mely addig folytatandó, míg mindazon elemeket meg nem találtuk, amelyek az erkölcsi tárgy nemes kvalitását alkotják. Ezen elemek tartalmának elemzése képezi már az erkölcsi alapfogalmak dialektikáját, mely az erények és kötelességek rendszerében állapodik meg.

Ez volna rövid vonásokban azon módszer alkata, melyet követni készülök. Ezzel azt érem el, hogy 1. az *empiriának* kellő jogát érvényesítem s benne azon tárgyat lelem, amelyet magyaráznia kell az erkölcs philosophiájának; 2. munkám teljesen elfogulatlan és szabad, semmi dogmára nem tekint, csak elemez; de alapjai a tényekben vannak s azért a reá épülő erkölcsstan igazán *positív* és tudományos erkölcsstan lehet; 3. munkám mindvégig ellenőrizhető tényeknél marad s ezen tényekből lesz képes azok törvényét megtalálni s arra is, hogy ezen egyes tényeket az emberi természet végső funktióival kapcsolatba hozza. Ily módon vélem azon paradox célt elérhetni, hogy az erkölcsnek *positív metaphysikáját* adom meg.

A mi utunk ennél fogva bizonyos értelemben körút lesz; olyan, amilyent a tapasztalati tudományok kivétel nélkül elvégezni kénytelenek. Fele az útnak az alapokig halad, vagy ahogy mondani szokták, felfelé vezet a determinatio létráján, ez az analitikus fele az útnak s tart addig, míg az összes elemeket meg nem találtuk. Én ezen eljárást inkább lefelé való haladásnak, kutató ásásnak nevezném, mely addig tart, míg azon *gyökereket* kiástuk s napfényre hoztuk, melyből az erkölcsiség gyümölcsei kinőttek. A másik feleút ennek

próbája; amint az alaphoz *érkeztünk*, ismét összerakjuk egyenként a feltételeket s visszafelé iparkodunk a verőfényes napsugár honába, ahol a kiindulási pontunkat (az értékelés tárgyait) mint erényeket és kötelességeket találjuk újból. S csak ha ezt sikerült elérni, lehet az erkölcsphilosophia más constructióit bíráló alá venni s kimutatni, mennyire képesek azok azon tényeket magyarázni, melyeket mi elemeztünk.

Rám nézve ezen eljárás kettős kötelesség: egyéni karakterem s tanári állásom kötelessége. Az erkölcsstan elmélet nem hasonlít más elméletekhez. Más téren tévedhetek minden veszély nélkül, mert a tévedés megjavítása nehézség nélkül történhetik; más elméletek ugyanis a kerületre vonatkoznak, physikai erők, ásványok, tölem különböző élőlényekre, még a magam lelkénél is annak egyes tevékenységei csak kerületi értékkel bírnak. Ha ezeknek összefüggését néhol helytelenül fűztem össze gondolataimban, akkor csak képeimre terjed ki a tévedés, — felbontom a helytelenül összefűzött szálakat s megfoltostam objectiv ismereteimet. Az erkölcs philosophiája azonban a centrumnak a philosophiája, melyből minden cselekedetünk származik; jaj nekem, ha e cselekedetek forrása felől helytelenül elmélkedem, mert cselekedeteimet ezen helytelen elmélet fogja vezetni, egész életem boldogsága és értéke forog tehát a kockán. Én azért évtizedek óta kutatom e kérdéseket s nem állapodtam meg könnyelműen valamely hitcikknél, nehogy *életem* ferde irányban haladjon. Mert az ember *egyszer* él; helyrehozhatatlan annál fogva minden mulasztás, amelyet életünkben az erkölcsi téren elkövetünk. S kettős kötelesség nehezedik reám, amikor mint professor, azaz az igazság felkent hirdetője, életem vezérlő gondolatait előadom. Jaj nekem, ha hallgatóim valamelyikénél téves életfelfogásra okot adok vagy megbotránkoztatok, ahogy az írás mondja.

Én ezen okból késtem az erkölcsstan rendszeres előadásával; mert baj az, ha magam nem látok tisztán, még nagyobb azonban a baj akkor, ha másnak szemét megvakítom vagy kivájom. Éppen azért most sem adok rendszert, mely a hallgatót foglyul ejti;¹ hanem kutatásaimat úgy rendezem be, hogy hallgatóim velem együtt meggondolhassanak minden részletet, az okoskodás tévedéseit esetleg megjavítsák s meggyőződésüket ne éntőlem vegyék, hanem önerővel küzdjék ki maguknak a felhozandó tények alapján. Ezen célból eszközölni a tárgynak berendezése is.

4. §. Az anyag felosztása.

Miképen haladunk tehát legóvatosabban, hogy ezen felelősség ellen ne vétsünk?

Hogy az erkölcsstan a positiv alapokról le ne térjen, hogy az erkölcsiséget úgy fogjuk fel, ahogy az teljességében *van*, ne pedig úgy, ahogy csak fictióját alkottuk meg magunknak elménkben; — elsősorban az erkölcsi tényeket kell ismernünk. Tény pedig az, hogy bizonyos dolgokról értéket állítunk; s azért; hogy kitudjuk, miben áll az erkölcsi érték, elsősorban szükséges, hogy mindazon tényeket áttekintsük, melyekhez az ember értéket fűz, vagy amelyeket becsülő ítélettel kísér.

Ezen tények összessége tehát gyűjtendő. Elkezdhetném pl. az úgynevezett erkölcsi tényekkel, úgymint az erényekkel vagy a kötelességekkel s azt mondhatnám: „íme az erények és kötelességek képezik az anyagot, melyből az elemzésnek ki kell indulnia!” Így jutnánk először a Sokrates—Platoni útra, mely Platon dialogusaiban az egyes erények elemzéséből indul ki s azok fogalmáig akar eljutni. Eljutnánk második esetben Paul Janet útjára, aki a kötelességekben látja az erkölcsi tények legfőbbjét s azért az erkölcsstan anyagot a kötelességek felsorolására szorítja meg.² „Nous proposons donc de donner à la *morale une base plus solide*, en commençant par la morale particulière et pratique (a kötelességgel) et en terminant par la théorie.” Ezen „morale pratique” nála a „devoirs” felsorolásában áll.

Az utak egyike sem vezet célra. A Sokratesi az erények definitióján túl nem vezetett és sok szerencse volt már az is, ha odáig vitt; a Paul Janet-féle sem vezet el az erkölcsiség teljes elemzéséig, hanem megállapodik a Kant által megásott alapoknál s — minthogy maga Paul Janet többre nem volt képes — ez volt a legokosabb, amit tehetett. Azonban van más nehézsége is az ilyen kezdetnek. Nemcsak hogy az „erények” köre nem fix, — mert a „virtue” fogalma sokkal tágabb Humenál, mint pl. Kantnál — de maga az „erény” és a „kötelesség” is kétségbe vonatik speciális moralitásukban. Lehet az erényt physikai arravalóságul tekinteni (Tugend = taugen = tüchtig sein) s lehet a kötelességet egyszerűen illúzióul hirdetni, mint számosak, köztük utoljára M. Guyau.³ Mit csinállok már most ezekkel? fenntartom-e azt, hogy az erény

¹ Az erkölcsstan oktatásra nézve 1. *Aristoteles* mondását Eth, Nic. A tanítókra is szól.

² P. Janet. *Traité élémentaire de philosophie*. (7. Ed. 1889) p. 552.

³ M. Guyau. *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*. 3-me éd. Paris 1893.

nem egyenlő általában tehetőséggel és hogy a kötelesség az erkölcsiségtől elválaszthatatlan? Állítás állana szemben állítással, ha ezt tenném; cáfolatot az én állításom nem képezne. Nekem mélyebbre kell ásnom, mint Guyau tette, ha cáfolni akarom. S ezen célra szolgál a becslés tárgyainak összessége; mert csak ezen *sommának elemzése* képes kimutatni, vajjon egyformák-e a physikai és a morális tárgyak értékelései? Ez képezi tehát a mi kutatásunk első tárgyát; az első lépés az értékelés tárgyainak áttekintése s az értékelési módok constatalása.

De mit jelent általában az, hogy „értékelünk”? hányféle mértékkel mérjük az értéket? mik az értékelés fokozatai vagy csak egy-e az érték? A feladat magába foglalja az érték általános elméletét.

Miután az értékek között fokozatot találtunk, az elemzés megkorlátolja területét s az erkölcsi *értékre* szorítkozik. Milyen feltételek mellett lehetséges az erkölcsi érték? Ezen 3. pont az erkölcsiség ismeretelméleti feltételeit foglalja magában.

Ha így a gyökérig leástunk, akkor a restructio kezdődik. Az előzményekből meg kell érteni az *erényeket* és egyúttal azon *köteleztetést* is, mely ezekkel együtt jár. Ez a 4—5. feladat.

S csak azután térhetünk át azon fejtegetésekre, melyek más morálrendszerek értékére vonatkoznak. A morál álláspontjainak kritikája képezi a befejező fejezetet. Ezen kereten belül tárgyalandó az individuális és szociális ethika megkülönböztetésének jogosultsága is; ellenben az eudaemonismus kérdése már az értékelméletben nyeri végleges elintézését. A problémák felsorolása pedig mutatja, hogy az összes erkölcsi alapfogalmak majd tárgyalás alá kerülnek a mi keretünkben.

Tárgyunk ennél fogva a következő fejezetekben tagosodik:

1. A becslés tárgyai általában.
2. Az érték általános elmélete.
3. Az erkölcsiség ismeretelméleti feltételei.
4. Az erények constructioja.
5. A kötelességek párhuzama.
6. Erkölctani álláspontok s erkölcsphilosophiai irányok kritikája.

I. FEJEZET.

A becslés tárgyai általában és a tetszés fajai.

5. §. A tetszés ténye. A tetszés fajai. Érzékleti és észrevéti tetszés.

Azon tárgyak, melyeknek összessége világképünket alkotja, bennünk nemcsak objectiv kép alakjában jelentkeznek, hanem mindenkor bizonyos alanyi állapot kíséretében, melyet e helyen — nem kérve természetét — *tetszés* vagy *nemtetszés* névvel jelölünk. S ezen fejezetnek feladata azon *vonások feltüntetése*, melyek a *tárgyakban* tetszenek, valamint azon *alanyi állapotok* összeállítása, melyek a tárgyak hatását kísérik. Minthogy a tárgyak végtelen sokasága a részletezést lehetetlenné teszi, azért legjobb ezen áttekintést úgy eszközölni, hogy élettelen és élő lényekre osztjuk fel s az élőknek áttekintését a növény, állat és ember címei alatt végezzük.

Az élettelen tárgyakat elég célunkra *alaktalan* és *alakos* tárgyakra felosztani. Amazokhoz számítjuk az elemeket és azoknak alaktalan keverékeit vagy egyesüléseit; emezekhez az alakos tárgyakat, amelyek egyrészt a természet, másrészt az ember kezéből kerültek ki. Hatásuk az érzékek útján jön lelkünkbe, érte itt az érzék alatt minden szervi készüléket, mely az egyéni önfenntartás céljának szolgál; az ezekre ható ingereket *physikai* és *chemiai erő*knek nevezzük, a tetszést *érzéki érzelem* alakjában ismerjük.

Az *alaktalan természeti erő*k, úgymint a chemiai elemek, a levegő, a víz, a szél, a tűz közvetlen hatása a megfelelő érzékek elváltozásában észleltetik, amely az öntudatban érzést kelt. Ezen érzést *kellemesnek* vagy *kellemetlennek* nevezzük s mindeniknek van maga *objectiv vonása*, mely azt mástól megkülönbözteti. Így a chemiai elemek jó és rossz szagok, kellemes vagy kellemetlen ízek, durva vagy sima és behízogató bőradatok, kellemes vagy kellemetlen hangok és színek alakjában lépnek fel; a levegő a lélekzés folyamatára, a tűz a temperatura felfogására van hatással, Ezen összhatásban meg kell különböztetni az objectiv alapot az adatát (szag, íz, nyomás st.) azon *alanyi kísértőtől*, mely a tetszés nyilatkozata. Ez utóbbi minden qualitativ különbség mellett egyforma: *kellemes* vagy *kellemetlen* érzés, mely azt jelenti, hogy az érzékek alkotó anyaga és ereje felemésztetik vagy gyarapodik s ennél fogva az öntudatban mint az egésznek *gyarapodása* (kellemes, élv) vagy *fogyása* (kellemetlen, kín) jelenik meg. (Ezen közvetlen adattól különbözik a másodfokú érzés, mely azáltal keletkezik, hogy a kellemes vagy kellemetlen a lélekben levő más képzetekkel kerül össze. Így pl. az élv és kín quantitativ fokozása különféle indulatokban végződik, melyek az okozó tárgynak különös színezetet kölcsönöznek, anélkül, hogy az alapvonást megváltoztatnák. Így pl. a hatalmas vízáradások félelmet okozhatnak s fenségesekké lesznek, — azért alapjukban mégis kellemetlen érzelmekkel járnak.)

Mondhatjuk ennél fogva, hogy az *alaktalan physikai erő*k bennünk *elsősorban csak kellemes vagy kellemetlen érzelmeket* keltenek s ezt az alanyi állapotot *érzéki tetszésnek* nevezhetjük. Az *érzéki tetszés annak kifejezője*, hogy az illető erő physikai önfenntartásunkat elősegítik, vagy akadályozzák; több nem rejlik benne. Ezen tetszés kíséri mindazon tárgyakat, melyek pl. táplálékul szolgálnak általában, érte itt a táplálék alatt nem csak azt, ami a torkon lemegy, hanem a meleget, fényt, levegőt s a többi mind, ami bármely physikai szervünk erejét védi, gyarapítja, vagy ellenkezőleg (tehát a ruházat, lakhely, eszközök stb.).

Az *alakos természeti tárgyak* közvetlen hatása, *amíg öntudat és élet bennük nem nyilvánul*, nem sokban különbözik az alaktalanokétól. A jegecalakban fellépő elemek és vegyületeik elsősorban chemiai hatást gyakorolnak; de már ezekben, még inkább a hegytömegek alakulásában, a folyók és tavak, havasok és puszták, tűzhányók, csillagok physikai hatása egy vonással megnövekszik. Ezen megnövekedés egyfelől azzal áll elő, hogy a *szemre* hatnak, amit az alaktalanok nagy része nem tesz; másfelől azonban azzal, hogy mint *önálló* tárgyak válnak ki a többiek közül. A kép, melyet bennünk okoznak, egységgé és tagolttá záródik össze s az öntudat nem csak az alkotó részeket szemléli s kíséri tetszése nyilvánításaival, hanem a *maga összefoglaló tettét* (projectióját) is, ami a hatásban új elemet létesít. Az *okozott képben azonban e kettő egységet képez*; mi neki tulajdonítjuk az összetartó, egységesítő erőt s objectiv képünknek vagy a tárgynak magának számítjuk be az alany ezen reactiv hatását. Az alakos, bár élettelen tárgyak tehát, a szem objectiv tevékenysége alapján, nem csak érzéki (tárgytól függő) tetszésben részesülnek, hanem a felfogás tömörült formája miatt külön tetszést is keltenek. Ezen tetszés ugyan még mindig érzéki, de nem pusztán elemi,

hanem egységi s ha az elsőt *sensualisnak* (érzéki) nevezzük, ez utóbbit *perceptiv* (észrevéti) *tetszésnek* nevezhetjük.

Az alakos tárgynál tehát nem csak alkotó elemei, hanem egysége is hat s azért a hatásban sensualis és perceptiv tetszés vegyül össze. Ha am azt egyszerűen physiologiai hatásában tapasztaljuk, emezt már a pszichologiai hatás elemi fokán észleljük; azért am azt physiologiai, emezt pedig aesthetikai vonásnak minősíthetnők. Amott még a pusztá anyag a ható, emitt már az anyag részeinek viszonya is; amott a tárgy csak *érzékeink* számára van, azoknak izgalmaiban mintegy belemerül és úszik, emitt a tárgy már önállónak látszik, az érzékek hullámozásában fix-pontnak tetszik s bár magáról mint egységről *nem tud*, mégis lelkünkre mint egység *hat* s egységes projectióban áll az Én elé.

Ezen hatást általában az aesthetikai tetszés eleméül lehet tekinteni, bár még igen primitív és homályos; de már nem az elemek, hanem a tárgy egysége okozza s azért a sensualis tetszéstől különbözik. Alapját pedig az alany azon felfogásában találjuk, mely a tárgyat egy projectióval fixirozza, elemeit *tömöríti* s ezzel más egységektől *elválasztja*. Azért ezen fokon nem is akarom még aesthetikai tetszésnek nevezni, hanem egyszerűen érzéki, de contemplatív vagy *perceptiv tetszésnek* (azaz *egységes* perceptióhoz, *észrevéthez* kötött tetszésnek nevezem. Míg amott a tárgy csak az én önfenntartásomra való vonatkozásban szemléltetik, addig itt ettől elválasztva mint önmagába tömörült kép önállóságot nyer s ezen önállósága által okoz tetszést.

Az élettelen tárgyak okozta tetszésnek elemzése tehát azon nevezetes eredményre vezetett, hogy azok kétféle irányban tetszhetnek: egyrészt elemeik viszonyában a mi önfenntartásunkhoz, másrészt elemeik viszonyában egységükhöz. Amaz egyszerűen érzékleti, emez észrevéti tetszés, mindkettőnek alapja azonban az érzéki anyag, csak hogy ez anyag kétféle felfogásban kétféle érzelmeket okoz.

6. §. A növénynek sensualis, intellectuális és aesthetikai tetszés felel meg. Az alak. A tömörítés.

Tetszés kíséri az élőlények képeit is lelkünkben. A növények *chemiai alkata* táplálkozásunkkal hozza viszonyba, mint tápanyagot s bizonyára ezzel függ össze az egyes növények *illatának* hatása is, mintegy előrsül szolgálván a táplálkozásnak, és *íze*; az egyes esetekben tapasztalható tapintási hatás (pl. a csalánnál) szinte az érzéki tetszés köréhez tartozó alanyi érzelmeket szolgáltat. *Színpompája* közvetlenül érzéki tetszésben részesül.

A növény ennél fogva érzéki érzelmeket hoz elő bennünk, amelyek az önfenntartáshoz vonatkozásban állanak s az elemek által okozott tetszéstől qualitative nem különböznek. A közönséges szemlélő egyebet nem is szokott a növényen észrevenni, mint illatát, ízét, tapintatát, színeit s a tapasztalat alapján azon vonatkozást, melyben gyomrunkkal és vérkeringésünkkel áll.

De a növény nemcsak ezen sensualis hatást idézi elő bennünk; *túlsúlyban áll ugyan ezen szempont, de határozottabban*, mint az alakos élettelen tárgyaknál, *domborodik ki* az észrevét által közvetett *perceptiv tetszés* is. A növények realis egysége sokkal erősebb hatású, mint például a kristályé. Míg a kő csak *homogen* részek stereometriai elhelyezését mutatja, s így az egységes projectio egyszerűbb, addig a növény *heterogen* alkotó részei (tagjaival) erősebb összefoglaló projectiót igényelnek, s a saját észrevevő projectiónk alapján egy ilyen *projectiv erő* a növényben *realiter is állítunk*. Ekkép a növényben az ásványok részeinek linearis összerakódása más elvnek kezd hódolni; marad ugyan itt is még a linearis irány, amint a sejtek iuxtaposíciója mutatja, de ezen egyenes irány már egy pontból veszi kezdetét s felsőbb növényeknél egy célpontban meg is nyugszik, miáltal a lineáris terjeszkedés egy centrum által vezetett projectióul tűnik elő. A növénynek ezen centruma külsőleg a *gyökér*, végpontja pedig a *virág*. A gyökér elemei közül bizonyos elemek a projectiv erő centrumába kerülnek, amelyet a növény alkata *súlypontjának* nevezhetünk.

Ezen súlypontból fakad a növény kerülete s a súlypont és kerület realis viszonya az, amit a *növény alakjának* nevezünk, mely a súlypont alkatától (strukturájától) függ. A növény ezen alakja már most a perceptiv tevékenységre hat s a perceptio terméke, a kivetített kép, már ezen tagoltságot mutatja, mely a valóságban a súlypont és kerület közti viszonyban, az alakban nyilatkozik meg. A növényi alak hatása, mely többé nem az érzékek csupasz hatása, már megérdemli az *aesthetikai tetszésnek* nevét. Mert itt az illat, íz, tapintat s minden vonatkozás, melyben a növény önfenntartásunkkal áll, egészen háttérbe szorul; még a színpompa is csak, idealisabb ugyan, de mégis csak érzéki hatás. Az *aesthetikai tetszés lényege* a *növény alakjának* vagyis az *egység* (súlyponti projectio) és *részek* (kerület) *harmonijának* a hatása. A sejtes algák finom hajszájai, a páfrányok merev symmetriája, a gombák ezernyi alakváltozatossága, az edényes

növények életeszközei oly csodaszerű symmetrikus tervet vallanak, melyet a legfelületesebb szemlélő sem mellőzhet.¹

S ha a növény ezen alkatát, érzéki kerületi accessoriumaitól elvonatkozva, szemügyre vesszük, akkor *új tetszéssel* találkozunk. Mi az alkatot a súlypont és kerület viszonyában élvezzük szemléletileg, azaz aesthetikailag, úgy, ahogy realis szemünk azt nyújtja. Ha ezen érzéki formától elvonatkozva csak az alkat componenseinek összetartozását nézzük, akkor annak *értelmét, jelentését* kísérjük tetszésünkkel. Ezen szemlélésnél a centrum a szülő ok, a kerület az okozat alakjában lép fel; a centralis vonások a *lényegét*, a kerületiek a járulékot (substantia—accessorium) képviselik. S a kettő *értelmének megértése*, a centrum és kerület jelentéseinek intuitív összefoglalása, ezen összefüggésnek a jelentések közt felfedezése, sajátos tetszéstől van kísérve, melyet *értelmi tetszésnek* nevezhetünk (*logikai vagy intellectualis* tetszés). S minél magasabb és kosmice fontosabb a centralis jelentés, annál bőségesebb lesz a kerület is, annál fokozottabb és intenzívebb a súlypont és kerület összetartozása, annál élénkebb az aesthetikai hatás, amelyet az ilyen tagolt egység a szemlélőben előidéz.

A növény alkotórészeinek felsorolása nem esik ezen jelenlegi fejtegetés keretébe (I. erről a II. Fej. 25. §.); de megemlíthető mégis, hogy az értelmi tetszés itt, az ásványokkal összehasonlítva, annyival azért magasabb, mert az ásványok homogen alkotórészeivel szemben a súlypont itt komplikált vegyület s mert önfenntartása *nem pusztán egyenes irányban* érvényesül, mint az ásványnál, hanem az első önmagábatérést látszik mutatni *az érzékenységekben* (= reflectált projectio). Vajjon a növényben szabad-e a centrum helyére egy lelket tenni, mint a költők, sensibilis természetű emberek s a philosophusok közül Fechner teszi, az nem ezen pontra tartozik. Ha van lelke, akkor ezen lélek nem concentrált, hanem inkább elterjedő, *szinte folyékony lélek* lenne.

Ha tehát a tetszés fajait összefoglaljuk, amelyek a növények reánk való hatását kísérik, akkor azt találjuk, hogy a növény 1. sensualis, 2. perceptív vagy aesthetikai, 3. logikai vagy intellectualis tetszést képes bennünk előidézni. Ezen tetszéseknél a viszony tárgy és alany között különböző; az érzéki tetszésnél a tárgy átmegegy egészben vagy részleg az alany kerületébe (megesszük, vagy szagát, ízét beszívjuk, fényét absorbeáljuk), a perceptív és intellectualis tetszés a *tárgyat önállólól* meghagyja, ezen önállóságában kidomborítja s ha a tárgy már természeténél fogva önálló (mint az állat és ember), akkor ez önállóságának reá hatását is a tetszés bizonyos neveivel kíséri. Ez azonban a növénynél aligha van helyén; csak az állatnál járunk így biztosan el.

7. §. A tárgy és az alany önállóságának párhuzamossága. Az állat képéhez fűződő tetszés. A contemplatív tetszés.

Amint az élőlény önmagában önállóság tekintetében gyarapodik, úgy bonyolódik a tetszés is, mely hatását reánk kíséri. Az önállóság realiter a mi képünkben is vissza fog tükröződni idealiter; s ennek következménye az, hogy a tömörítő szemlélés az élőlény felfogásában mind erősebben érvényesül, vagyis hogy az aesthetikai és logikai tetszés mindinkább háttérbe szorítja a sensualis, az önfenntartásra való vonatkozásból származó, érzelmi állapotot. Eltűnni ugyan nem fog, mert ő az önállításnak feltétele és bizonyos körülmények között ez ragad bennünket elemi hatással; de az értelmes megfigyelő számára a két más tetszés erejével szemben csekélyebb pszichológiai nyomatékkal fog bírni. A dolgok önállóságával párhuzamosan azért az alanynak is mind önállóbbá kell lennie, ha objective akarja a dolgok összes vonásait visszatükröztetni. *Ezen összefüggést a tárgy és az alany párhuzamos emelkedése között mindig szemmel kell és fogjuk tartani.* (V.ö. 10. és köv. §-okat.)

Ezen tényt igazolva látjuk az állatok által bennünk felidézett tetszés fajaiban. Az állat tehát szintén érzéki tetszésnek okozója annyiban, mennyiben alkata elemei az önfenntartással vonatkozásban állanak. Elsősorban szaga, húsanak íze, testfedőjének simasága, érdessége, puhasága és keménysége, szárazsága és nyálkassága, hidegsége és melegsége okoznak ilyfajta alanyi állapotokat; mely tulajdonságok mind *az ember kerületébe kénytelenek átkerülni, hogy hassanak.* Ugyanez áll az állatok (pl. tengeri lények) színezetéről, hangjáról (a behemoth bömbölő, a csíznek finom, behízelt hangja). Az állatnak izomzata azonban már többféle vonatkozásban áll az önfenntartásunkhoz, aszerint, amint megesszük, vagy saját izomzatunk megkímélésére használjuk (tehát közvetlenül vagy közvetítve alkalmazzuk céljainkhoz). Mekkora élvissommát köszön az emberiség az állatoknak már az *érzéki* tetszés fokán, azt alig lehet kifejezni is; de nem

¹ V.ö. „Általános Értékelmélet” E. és V. III. K.

járunk tévúton, ha azt mondjuk, hogy az ember csak az állatok által lehetett polgárosodott lényé — emberré.

Ezen tetszésen kívül, mely *érzéki kedvérzetben* nyilvánul, az állat — úgy, mint a növény — alakja által is tetszik; nemcsak színe, teste tapintata stb., hanem ettől eltekintve egységes megjelenése által is tetszik vagy visszatetszik; ezen tetszés akkor is megvan, amikor az állat egyébként *kínérzelmeket idéz elő* (pl. kígyó, a ragadozó macskák stb. félelmet gerjeszt) s éppen ebben van egyik kétségtelen bizonyítéka annak, hogy az *észrevéti tetszés* minden más tetszésektől különböző tárgyi vonásokra vonatkozik.

Ha pedig az alak elemzése után annak *logikai structurája* feltárul előttünk, akkor még változatosabb elemeket találunk az okozott tetszés összegében. Az állat ideájában is *súlypontot* és *kerületet* különböztetünk meg, lényegét és járulékot; de ezen súlypontban többé nem az egyszerű érzékenységet látjuk (mint a növények linearis érzékenységét), hanem az önmagára visszahajtott érzékenységet, az *önérzetet*. Ez *önérzetben bírja az állat középpontját s innen indul ki azon impulsus, mely az állat tevékenységében, mint önkényes mozgás szerepel*. Azon célgondolat pedig, mely az állati lélekben, a tökéletességi fokozat szerint helyet foglal, folyton nagyobb változatosságot és fenséget mutat. Az állat lelkében a külső tárgyak visszatükröződnek; igaz, hogy erről behatóbb ismeretünk nincsen, de feltehetjük, hogy az állati szervek finomodásával folyton komplikáltabb és finomabb lesz a tükörkép is, melynek *alkotó elemeit az állat egyes ösztönei szolgáltatják*. Ott tehát, ahol az állati élet csak a táplálkozásban merül ki, az *önérzetben* ezen ösztön fogja a súlypontot képezni; ezután a szaporodás; azután ezek mindinkább alakosodnak, a táplálék, az ivarpár képei az *önérzetben* mind határozottabb *érzéki* alakot fognak nyerni. Ezen képek folytán az *önérzetben* is fognak vágyak és törekvések feltűnedezni, mivel az *önérzet* éppen magának állítása s ezen maga itt egyenlő az állati ösztönökkel. Így lesznek az állatokban hiányérzetek, reakciók a külső képek ellen, mely reakciók a külsőben (izmokban) nyilvánulnak s minket megértésükre vezetnek. S tapasztaljuk, hogy mindezen változatos nyilvánulások az indulatokban és szenvedélyekben a centrumtól, a *súlyponttól függenek*, miáltal az állat önállósága nemcsak a miáltalunk róla készített képben, hanem magában az állatban is helyet foglal.

Az állat ennél fogva nemcsak *érzéki és észrevéti tetszést* okoz bennünk, hanem igen komplikált értelmi tetszést is. Nekünk nemcsak az actualis hatások tűnnek fel, hanem felteszünk az állatban egy állandó erőforrást, mely azt mint egységet *mozgatja* s mely hasznunkra vagy kárunkra lehet. Ezen utóbbi szempontból nyilván csak anticipált *érzéki tetszés* vagy visszatetszés kíséri az állat képét bennünk; de az önmagára állított egység ettől eltekintve is tetszik. Ezen egység nem azért tetszik, mivel nekünk *érzéki* élvezet okozhat, — ez csak egyes részeinek az értelme — hanem mint egységes öntét, eltekintve ezen actualis hatásaitól. Ezen tetszés az eddigiekkel szemben *objectív tetszésnek* minősítendő. Már az *észrevéti tetszésben* is ez a határozó, de még az *érzéki tetszés* erősen bele van keverve; itt a két alsó tetszés háttérbe szorul, mi az állatot ezen intellectualis structurája szerint szemlélhetjük s ekkor egészen *objectív* képet nyerünk valójáról, tetszésünk ennél fogva egészen *objectív*, mert *contemplatió*nk is *objectív és értelmi*.

Ezen tetszésnek lélektani magyarázata a következő: Az állat képe azon vonásokból alakul össze, miket lelkünk róla felfog vagy képez. Ezen vonások egyrészt az *érzések* izgalmaiból származnak, mikhez az *érzéki tetszés* csatlakozik; másrészt a *perceptio* egységes actusából, miáltal a látott részek egységbe állanak össze s az egység és részek közötti harmóniából ered az *észrevéti, contemplatív tetszés*. Végre pedig oly vonásokból alakul össze, miket az állat megfigyelt actióinak magyarázatául beléje helyezünk s ennek folytán neki addig sajátjául tulajdonítunk, míg meg nem cáfol. Ezen harmadik fajta vonások képezik az állat *jelentését* s idealis structuráját. Felteszünk tehát benne *önérzetet*, képeket a *külvilágról* s az ezeket kísérő vágyakat, az ezeket szolgáló mozgalmakat, s mindezeknek középpontjába helyezzük azon gondolatot, mely valamennyinek magyarázatára alkalmas: az állat súlypontjának centralis jelentését. Ez vezérli az állat összes actióit. Ezen kép szinte *contemplatio* következménye és eredménye; szemléleti kidomborítás nélkül az állat képében a lényegest a járuléktól nem bírónak megkülönböztetni.

S már most a tetszés az első vonásoknál pusztán *érzéki*, a másodrendűeknél szemléleti, *contemplatív*, de *érzéki*, a harmadrendűeknél szintén *contemplatív*, de többé nem *érzéki*, mert a *contemplatio* tárgya maga az állat az ő értelmi, nem külszemléleti és *érzéki* egységében. Mi ennél fogva az állatban nemcsak azon tulajdonságait kísérik tetszésünkkel, melyek organikus funkcióinkra hatnak, hanem azokat is, melyek arra késztetnek, hogy a sokféleséget egységes projectióval összefoglaljuk s végre azokat is, melyek a sokféleség való egységét a realis állatban velünk megértetik. S minél jobban bírjuk az állat logikai structuráját megérteni, annál tarkább lesz azon *érzelmi állapot*, melyet bennünk az állat képe előidézni képes, azaz: *annál teljesebb és sokoldalúbb lesz a tetszés*, mellyel az állat képét kísérik.

Minthogy pedig az állat képét mi alkotjuk, azért alkotórészei mibőlőlünk erednek. Az állat *önérzete*, a látása, hallása, táplálkozása, szaporodási gerjedelmei, haragja, hűsége, tisztasága — mindezek olyan vonások, miket tőlünk kapott az állat képe s *amik ennél fogva azért tetszenek az állatban, mert saját*

magunkban tetszenek. Az állatot „analógia” útján értjük meg; a mi öntétünk analógonja azon öntét, melyül az állatot értjük. A tetszés oka ennél fogva abban rejlik, hogy az állat értelmi vonásait a mi értelmi vonásainkkal összehasonlítjuk s ez egyezés tetsző vagy visszatetsző volta alapján mondjuk az állat értelmi képéről, hogy tetszik vagy nem tetszik.

Ezen tetszésről állítom, hogy egészen objectív, azaz önérdektől független és szükségképen jelentkező tetszés érzete.

Minthogy ezen contemplatív tetszés a legfontosabb szerepet játssza a megítélésnél, annak lélektani magyarázata már e helyen adandó, mert az ember megbecsülésénél ismét rá fogunk akadni. Elsősorban tehát értsük meg annak *objectivitását*. Nekünk például egy óriási polyp határozottan undok, félelmetes, rút látvány; a zoologus azonban eltekint ezen érzéki és aesthetikai oldaltól s gyönyörködni fog abban, ha e nagy állatnak structuráját képes megérteni. Az nem fogja kérdezni: ártalmas állat-e? bántja-e az embert? — hanem örvideni fog azon életerő felett, mely ez alaktalan tömeget mozgatja s tetszéssel fogja nézni egyes tagjainak tevékenységét. Így tehetjük a félelmetes emberrel is: mi utálhatjuk, retteghetünk tőle, — gyűlölhethetjük, — ezek mind subjectív állapotaink visszatükröződései, saját magunk elvérzetei ragyogják körül az alakot tetszéssel vagy nemtetszéssel. De magának a félelmetes embernek acélizma, látásának élessége, hallásának ébersége, a szenvedélyek ereje, az akarat állhatatossága, számításának logikája, ha vesztünkre tör is, tetszeni fognak. Az értelmi tetszés tehát objectív tetszés; bele vegyülhet az alanyi kedvérzet is és pozitív vagy negatív irányban részlehhajlóvá fog tenni, de ha ettől eltekintünk, a tárgynak magának ideája fog tetszeni (bizonyos esetekben a rút is) vagy visszatetszeni (a szép is).

8. §. Az embertárs által okozott tetszés csoportjai. Az erkölcsi tetszés.

Mindezen értékelési módok az emberrel szemben is érvényesülnek, bár módosult alakban.

Az ember kémiai alkotának elemei öntudatlanul hatnak reánk; csak az ízlelés szorul itt egészen háttérbe, mert a sokat emlegetett szerelmes „nyalakodás” csak tropus s tapintó érzékre ható; ellenben az ősebernél és a vad törzsek némelyikénél az emberevés ízlelési adatokkal is járt.¹ A szaglásra azonban nagy befolyással van a kigőzölgés, annyira, hogy Jäger szerint² az indokolatlan ellen- és rokonszenveket sokszor ezen forrásra lehetne visszavezetni, mint az állatoknál. Legfontosabb azonban az érzéki tetszés előidézésénél a tapintásra való hatás. Az emberi test melegsége a mi életerőnknek is fokozója; az anya meleg karjai között és ölében a csecsemő élvezeteinek legmagasabbját leli. Hozzájárul, az életerő ezen fokozása következményeképp, azon direkt hatás, melyet az állati meleg a nemi ösztönben idéz elő. Végre a test felületének simasága, a megtapintott izmok keménysége és puhasága már magában kedvérzetekkel jár; a hangnál is van ezen minőségileg különödszött kedvérzet, mint hatásának kísérője.

Ezen érzéki hatás körébe tartoznak azon érzelmek is, melyeket egyéb ösztöneinkre való hatásuk okoz. A legnevezetesebb ezek közül a nemi ösztönre való instinctív hatás és az izomerő felhasználásából eredő kedvérzet. Ezen utóbbi azonban már nem *közvetlen* hatás, hanem köttagokon át érvényesül s azért más összefüggésben tárgyalandó. (V.ö. 21. §.)

Már az észrevétnek köréhez tartozik azon hatás, melyet az ember testi, mondhatnám „plastikai” megjelenése okoz. Ezen hatás közvetítője a szem. A test egysége s részei közti arányosság, azon öntudatlan geometria, mellyel ezen arányokat utána képezzük, a megjelenés tetszetősségét vagy visszatetszését okozza már pusztán szemléletileg is. Az *aesthetikai hatás* tehát itt is az összefoglaló projectio s a részek önprojectiója közötti egyezésből származik. S ezzel nyerjük azon külső keretet, melyen belül az ember egyéb tetsző vonásait elhelyezzük. A kereten belül van a súlypont és a kerület elhelyezve, mint az ember ideájának tartalma. Áll pedig ezen tartalom oly tevékenységekből (mi „tehetségeknek”, „erőknek” is szoktuk nevezni), melyekkel az egyik ember a másikra közvetve vagy közvetlenül hat. Kiindulva a kerületből, ott találjuk az ember ideájában az önfenntartás tehetségét, melynek alapja a tápláló ösztön, összes adnexumaival; a szaporodás ösztönét, mint ennek folyományát; a mozgató izomösztönt, mint mindkettőnek szolgáját; ott a kerületen végződnek a központból kiinduló érzékek, amelyekhez a beszédet is vehetjük; mélyebben fekszik az önkényes mozgás forrása, melyből a percepciónak egysége is látszik eredni;

¹ Most is különösen ízletes „falatnak” találják a polynesiái népek közt némelyek.

² Jäger S. „Die Entdeckung der Seele”.

az egységes képeket szerkesztő középpontok; a jelentő képek; az öntudatos Én, mint az érzelmek (indulatok), vágyak (szenvetések) és akaratnak középpontja.

S ami az állatoknál nem szokott előfordulni (hacsak a szemnek kifejezésteljes ragyogását, az indulatok tipikus mozdulatait; fogcsikorgatás, fülnek hegyezése, farkcsóválás, hozzásimulás stb. ide nem számítjuk), az embernél ezen belső az egész kerületen ömlik el, benne találja kifejezését és realis létét, miáltal az ember testi megjelenése egészen más jelentőséget nyer, mint az alantas állatnál. A test ezzel *aesthetikailag sokkal mélyebben képes hatni*, mint ott, ahol ezen külső valóság mintegy csak az egyforma, homogén, nem különödött ösztönek egységes, merev kifejezése. Az állatok aesthetikai formája azért szigorúbb és merevebb, mert csak az abstract, homogén ösztönt jelöli; ellenben az emberi alak nemcsak *megbővült* tartalmat jelent, új tehetségek felmerülését, hanem ezen tartalomnak végtelen, szem és elme által ki nem mérhető, át nem tekinthető különödöttségét, belső, organikus tagoltságát. Mindez önkénytelen, komplikált hatást gyakorol mireánk; a szemnek finom megkülönböztető képessége, a fülnek érzékenysége minden apró hangmódosulás iránt, képezik azon alapot, melyről a felebarát lelkébe behatolunk. Mert ezen észrevett különödött vonások érzéki képéhez hozzáragasztjuk a magyarázó önerőt, mely a másban ilyen nyilvánulásokat bír okozni. S így nyerjük a felebarát intellectualis structurájának a szemléletét, mely az értelmi tetszést párosítja a szemléleti és érzéki tetszéssel.

Milyennek találjuk már most a felebarát lelkének structuráját? Mert hiszen már az eddigiekből is gyaníthatta mindenki, hogy az a belső, mely ezen szemléleti formában nyilatkozik, nem más, mint a megnyilvánuló lényeg, melyet léleknek, szellemnek nevezünk. Ezen lélek többé nem nyilvánul pusztá érzékenységekben, sem pedig az érzékenység által okozott önkényes mozdulatokban, hanem *önmaga és környezete felett hatalommal bíró öntudatos Én alakjában*.¹ Az ember önmaga tetteiről tud s ezeknek legnagyobb részének az ura; gyakorlat által a maga tevékenységei felett teljesen öntudatos rendelkezési erőt gyűjthet vagy fejthet ki magából s szabadsága csak ott akad határra, ahol a kerületet a környezet érinti.

Ezen alkatnál fogva az ember, a felebarát minden actióját az önkényes és öntudatos Én centrumához kötjük s ennek tulajdonítjuk vagy számítjuk be az összes nyilvánulásokat. S amilyenek tapasztaljuk magunkban az Ének életét, olyannak construáljuk a felebarátnak a képét is, mindazon erővel megáldva és felruházva képzeljük, amiket a mi súlypontunkban tapasztalunk. Hogy velük miképpen él és rendelkezik, azt neki számítjuk fel érdemül vagy hiányul², mert hiszen ő ura magának s csak a nagy világ hatalma előtt kénytelen meghajolni! Mindaz, ami csak önkénytelen és a felebarát által nem szándékoltnak nyilvánulás az érzéki, észrevéti, értelmi tetszés előidézője; ott, ahol a felebarát öntudattal és Énjének úri voltával végez választó és döntő actiókat, megfontolt mozdulatokban nyilvánuló (beszéd, gesztus) önelhatározásokat, — ott új tetszés lép fel, melyet moralis vagy *erkölcsi tetszésnek* akarunk nevezni.

A moralis tetszés tehát csak az öntudat küzdelmeire szól; mert az öntudatban rejlik az úri, uralkodói hatalom. Ahol ezen önuraság csíráira akadunk, ott a moralis tetszés kíséri a róla alkotott képünket. Köveknél és növényeknél azt nem tehetjük, mert a projectiójuk csak linearis, magában nem tömörült; ellenben az állatoknak *némely* cselekedeteire máris alkalmazzuk s az embernek összes cselekedetei esnek ezen megítélés keretébe is.

Miképpen történhetik ez lélektanilag? A dolog magyarázata egészen egyszerű s a fent említett *összemérkőzésből* merítendő. Mi a tárgynak csak azon vonásait értjük, miket magunk utána képeztünk; amennyi és ahány arra valóságunk van, annyit értünk a tárgyban (mert hisz a tárgy — a mi képünk). Ezen objectív képét (azaz a részletet a mi utánpéztő arravalóságunkból) összemérjük saját egész arravalóságunkkal; a kettő azután egyezhetik mennyiségileg (intensitas tekintetében) vagy nem, egyezhetik minőségileg (azaz azon hellyel, melyet a vonás a mi súlypontunkban elfoglal) vagy nem; s ezen egyezés vagy nemegyezés szükségképeni és minden mellékvonástól elvonatkozó, csak a két mondott oldal mérkőzik össze. Ezen eredmény érzete az Én részéről a *tetszés vagy visszatetszés* nyilatkozata. Ennélfogva intensitas és qualitas dolgában egészen objectív elismerés.

Intensitas dolgában már most a két állapot egyezik vagy nem egyezik; de tényleg az áll, hogy az intensitas középereje az, ami rendesen tetszik. Legyen tehát A a saját erőnk, B a megítélendő, akkor három eset lehet: 1. A = B, 2. A > B, 3. A < B. Az első esetben az A rögtön tetszik; a másodikban eleinte önerőnk

¹ Hegel. *Aesth.* I. 187. „Das Thier ist *nur* in sich lebendig.” 171. „Die Seele des Thieres ist nicht für sich selbst diese ideale Einheit; wäre sie *für sich*, so manifestirte sie sich auch im diesem Fürsichsein für andere.”

² Burlamaqui „Principe du droit de la nature” ch. III. et XI. ezt mondja: „le terme d' *imputer* est pris de l'arithmetique; il signifie proprement mettre une somme sur le compte de quelqu'un. Imputer une action à quelqu'un, c'est donc la lui attribuer à son véritable auteur, la mettre pour ainsi dire sur son compte et l'en rendre *responsable*.” (P. Janet-ből *Traité élémentaire de phil.* p. 678. 6-me éd.)

tetszik, de lassan a B vissza fog tetszeni s lenézzük; a harmadikban a B eleinte megdöbben, ha azonban fokozott erőnk elérheti, akkor felemel. Például a harag tetszik, amennyiben a mi erőnk felül nem múlja, tehát amennyire mi is képesek vagyunk haragudni; ellenben a kis harag mulatságos, később megvetjük; a féktelen harag megfélemlít, ha nem bírjuk követni, lesújt, — ellenben ha minket is olyan fokra képes emelni, akkor fenségesnek (a félelmetesség alakja) fogjuk elismerni. Mindezekben semmi subjectivitas nem lép fel; két lelki állapot mérkőzik s az Én objective mond ítéletet egyezésük minősége felett.

Qualitas dolgában úgy látszik, mintha nem is lehetne differentia, mert hiszen csak azt bírjuk megérteni, amit magunk alkottunk; tehát az összemérendők kvalitása előre is kell hogy egyezzek. De van a kvalitásnak bizonyos „helyi jegye” (Localzeichen, ha a Lotze-féle terminust itt alkalmazzuk); ezen helyi jegye abban keresendő, milyen helyet foglal el az objectiv vonás a mi öntétünkben. Ezen „helyi jegye” a vonásnak tehát azon fokozat, melyet a mi *értékskálánkban* elfoglal. Például valakinek kitűnő étvágya van, amit általában örvendetes tudomásul veszünk, mert hiszen a jó gyomor örvendetes dolog; de az a valaki fősúlyt helyez az étvágára, amiben eltérünk tőle; s ekkor a qualitas egyezése dacára dissonantia fog előállni közöttünk. A minőség dolgában tehát az egyezés ismét tetsző; minden eltérés visszatetsző mindaddig, míg az egyezés felé ismét nem közeledünk.

A tetszés, ezen lélektani eredete alapján, igen ingatag és változékony dolognak látszhatik; s tényleg az is. A megítélésnél nincs ingatagabb functio, ameddig csak lélektani functio, megtörténhetik, hogy ugyanazon embernek egy napon változik a tetszése egyes tárgyak iránt (pl. a szerelemből néha többet kívánunk a pártól, máskor meg sokalljuk az ő szerelmét), — s az emberiség mint egység is hányszor változtatta a tetszése tárgyait! De ahol a tárgyak „helyi jegyei” vagy értékei objectiv összemérés alapján állapíthatnak meg, ott ezen ingadozás lélektanilag be fog ugyan következni, de logikailag kiküszöbölhető. Ha objectiv mértéket talál az értelem, akkor a subjectiv (= psychol.) eltérések ki lesznek küszöbölhetők.¹

9. §. A négyféle tetszés különbségének alapja. A moralitas csak az önkénytelenségre vonatkozik. A művek értékelése.

Vessünk már most egy összehasonlító pillantást a megelőző §. fontos eredményeire.

Embertársunk bennünk ezek után 1. *chemiai alkatának* elemei által okozhat tetszést, mely az íze, szaga, melege, tapintata, hangja útján támad bennünk, a nélkül, hogy ő maga erről tudna. Ezen tetszés az *érzéki tetszés*. Önkénytelenül kíséri képét tetszésünk 2. akkor is, amikor nyilvánulásainak egysége támad bennünk a szem közvetítésével s ezen önállósított egésznek a hatását *észrevéti (aesthetikai) tetszés* kíséri. Önkénytelenül támad tetszés bennünk akkor is, 3. ha az embertárs ideáját vagyis lelkének alkatát sikerül megconstruálni s ezen tetszés az *értelmi tetszés* (logikai vagy intellectualis tetszés). Mindezen tetszések az embertárs képéhez oly módon fűződnek, hogy őt *önkéntelenül tevékenynek* képzeljük. S mind ezek a tetszésfajok mindennemű tárgyat kísérhetnek, ameddig önkénytelennek és önuralom nélkülinek képzeljük.

Mihelyest azonban a tetsző tárgy az öntudatosság, a centralis önuralom jeleit nyilvánítja, mindezen tetszésekhez egy új tetszés járul 4. az *erkölcsi tetszés* (moralis helyeslés). Mindaddig, amíg az ember például önkénytelenül büdös, hideg, nedves, sterilis, görbe és rút testű; feledékeny, vak, siket, értelmetlen, ügyetlen vagy gyenge, hajladozó Énű vagy akaratu, aluszékony mulya, fékezhetetlen, fajtalan, falánk, kegyetlen, — *mindaddig moralis tetszés vagy visszatetszés* nem kíséri. Felkölti bennünk az érzéki, észrevéti, értelmi tetszés nyilvánulásokat s ez fogja adni ez irányú értékét is, — *de moralis értéke* nem lesz: ilyen magasságig az ilyen ember nem ér fel, *ő még a kritikán alul* van s pusztán defectusban szenved, mely az értékek skáláján valami alsó fokra helyezi. Mihelyest azonban öntudata erősnek bizonyult, úrnak az egész öntét felett, cselekedetei a szabadság szempontjából is esnek megítélés alá s ekkor beszámítjuk és felrójuk neki érdemül vagy bűnül. És ezen megítélésünkénél egy *átlag chablont* alkalmazunk; mi az ember ideájában különös, *kitűntető vonásként* azt találjuk, hogy az Én ura legyen magának, ezt tesszük fel mindenkiről, — mert ameddig nem úr, addig csak állat, — s mivel ezzel nem egyezik, az erkölcsi visszatetszés követi aktusait.

¹ Ezen elvet már Smith A. (Theory of moral sentiments I. 20.) a moralban fontosnak, sőt alapvetőnek gondolta (bár csak a *megítélésre* nézve az) s így fejezte ki: „Every faculty in one man is the measure by which he judges of the like faculty in another. I judge of your sight by my sight, of your ear be my ear, of your reason by my reason, of your resentment by my resentment, of your love by my love.”

Mielőtt azonban ezen becslés tényleges alkalmazását in concreto példákon felmutatnók, szükséges, hogy ezen négyféle tetszés összefüggésének mélységes szárait felkutassuk s megállapítsuk. A tetszés érzetének elemzésétől e helyen még el kell tekintenünk (I. II. Fej.-ben); egyelőre az embert, mint a tetszés okozóját, tekintjük s így igyekezzünk a tetszésfajok között az összefüggést felderíteni.

Itt már most azt látjuk, hogy az ember 1. érzéki tetszést csakis önkénytelenül okozhat; nem függ tőle, hogy jó vagy rossz szagot terjesszen maga körül, szóval az elemi hatásnál egészen önkénytelen a hatása. Nem függ tőle 2. a szemléleti hatás lényege sem és 3. nem az intellectualis alkata sem. S mégis ezen egyezés dacára *a három tetszés között lényeges a különbség*; az érzéki hatásnál pusztán kerületi vonásaink vannak érdekelve, de olymódon, hogy önfenntartásunk erősen jön kérdésbe. A szemléleti és értelmi tetszésnél nem a reánk való *üdvös befolyás* játssza a főszerepet, hanem a tárgy (ember) zárt egysége tetszik magában, eltekintve attól, hogy a mi önfenntartásunkhoz miféle viszonyban van. Maga az értelmi s szemléleti tetszés ugyan — természete szerint — annak kifejezése, hogy a tárgy szemléletünknek és értelmünknek megfelelő-e vagy sem s így *jelzője az alanyi érzelem*; de ezen, mondhatnók impressionalis hatáson felülkerekedünk csakhamar s helyébe tesszük az objectív összemérkezést, melyről a 7. §-ban volt szó. S ekkor a subjectivistikus érzéki tetszést az objectivistikus tetszés váltja fel, melyet a maga helyén részletezni lesz kötelességünk.

Minden ember ennél fogva két szempontból tetszhetik: 1. amennyiben, önfenntartásunkhoz közvetlenül hozzájárul, akár pozitív, akár negatív irányban és 2. amennyiben saját magunkkal összemérjük objective, eltekintve amaz 1. alatti vonatkozástól. Az első vonatkozásban az ember nekünk *hasznos*, — s ez lehet minden tevékenységével — a másodikban az ember saját alkata tetszik, az ember ránknézve *önmagában tetsző*, — s ez szemléleti és értelmi alkatában lehet. Vagyis: minden dolognak reánk nézve kettős értéke van 1. *haszonértéke*, 2. *önértéke*. Ha pedig a haszon abban jelentkezik, hogy kedvérzetet hoz létre bennünk, akkor azt mondhatjuk, hogy a haszon azon jelző, mely a dolgoknak általános értékességére figyelmeztet; azonban félreértések elkerülése végett inkább azt fogjuk mondani, hogy *a kedvérzet a dolgok értékének jelzője*. (V.ö. 28. §.)

Amennyiben már most az ember nem *esetleges* egység, mely részeivel s azok egységével reánk önkénytelenül hatna, hanem *organikus és öntudatos egység*, annyiban nála úgy a hasznosság, mint az önmagában tetszés is kétféle értelemben lép fel. Az ember nekünk önkénytelen és önkényesen használhat s tetszést okozhat nem csak részeinek mivelünk való öntudatlan egyezése folytán, hanem azáltal is, ami ez egyezést szándékosan létesíti. Vagyis az ember tetszhetik 1. azért, mert *önkéntelenül* és szándékosan használ s 2. azért, mert alkatában az *öntudatos* Én oly vonást visz bele, mely ennek az alkatnak képét minden másnak képe fölé emeli.

A moralis tetszés ennél fogva az embernek azon nyilatkozatait is kíséri, melyekkel nekünk hasznót hajt, azokat is, melyek a haszontól el vannak különítve. Amennyiben tetteinél csak a hasznót nézzük, annyiban az ember csak hasznos tárgy ránk nézve, még azon belső indulataiban is, melyek ezen hasznosításra ösztönzik. Ezen esetben az öntudat, a szabad Én, csak relatioi miatt tetszik, az ember társadalmilag hasznos (socialis haszonérték). Amennyiben azonban őt, mint önelég egységet, öntudatos egyéniséget magunkkal és típusunkkal összemérjük, annyiban önértéket tulajdonítunk neki, mely minden hasznossági szemponttól különbözik.

S így az ember tetszésünk tárgya lehet 1. azért, amit nekünk önkénytelenül vagy szándékosan használ, azaz amennyiben önfenntartásunkra ezen kétféle módon befoly; ezt teheti vagy a) *elemi alkata* által vagy b) *szándékos* mozdulataival. Amazt physikai, emezt socialis haszonnak nevezhetnők s erre épül az érzéki és socialis tetszés és helyeslés. De lehet tetszésünk tárgya 2. az által, hogy velünk objective egyezik, még pedig a) szemléleti megjelenése b) intellectualis alkata tekintetében c) centralis actiója által, melyből tetteit folyóknak, melytől függőknek tekintjük. Az első az aesthetikai, a második a logikai, a harmadik a moralis tetszés, melyet bennünk felidézett.

Ezen tetszések között a terjedelemtől nézve, mire vonatkoznak, nagy a különbség. Legkisebb területre szorítkozik az elemi haszon, legnagyobbra a socialis haszon. Mert minden szándékos cselekedetnek van vonatkozása a külsőre, a világra, az embertársra; azért pedig, mivel az Én mélyeibe be nem hatolhatunk másképp, hacsak cselekedetei útján nem, igen gyakori a *socialis haszon* és a *moralis tetszés* alapjának összezavarása. Mi az emberre, annak súlypontjára, mint okra, szoktuk átvinni azon tetszést is, melyet tettei bennünk okoznak, s aszerint jónak és rossznak mondjuk, amint élv- vagy kénérzeteket okozott. Ez azonban két területnek illetéktelen összezavarása; mi a tettet hasznosnak mondhatjuk s az embert, aki végrehajtotta, mégis alacsonyra becsülhetjük. Azaz a socialis tetszés még csak utilistikus tetszés, a moralistól teljesen különböző. A moralis tetszés csak az intellectualis alkatnak legfelsőbb csúcsára, annak gyémánthegejére, az Énre vagy az öntudatos szabadságra vonatkozik, ezt részesítjük moralis tetszésünkben s csak ennek ragyogásából jut fény a tettnek is. Ha az Énnek ezen legsublimisabb, de legelrejtettebb actusa moraliter

tetszik, akkor fogja moralis tetszés kísérni azon cselekedetet is, mely ennek az első actusnak mintegy folytatása. Ameddig csak a ráhatás okozta érzelemből folyik a tett, addig mindig bizonyos reflexív jelleg tapad hozzá s ez még távol áll a moralitás jellemétől.

A hasznossággal szemben tehát áll az előkelőség. Ennek alapja az intellectualis alkat, melynek *centruma* az, ami moralis tetszést okoz, kerületi megjelenése pedig az, ami szemléletileg tetszik. Ennélfogva az előkelőségnek alapja az intellectualis alkat, centralis csúcsa a moralis Én, peripheriája pedig az aesthetikai, szemléleti alak. Annyi világos, hogy az egyik oldalon a részek haszna, a másikon az egésznek alkata áll s hogy így az ember megítélésében két különböző mértéket alkalmazunk, *amelyeket* csak azon *vékony szál tart össze*, mely kettőjükben közös; az, hogy mindkettőnek jelzője az *okozott tetszés vagy kedvérzet*. De az alap a két csoportban teljesen különböző.

S hogy az egész vázat összes vonásaiban jelezzük, még a következő rövid megjegyzést kell hozzácsatolnunk. A felebarát hatása vagy tűnő mozdulatokban megy végbe, vagy pedig állandó műveiből sugárzik át reánk; a tetszés az. egységből ezen kisugárzásokra is terjed át s amint az egyes művek természete magával hozza, különbözőkép fog alakulni. Így kerül megítélés alá a beszéd és tett, mik a centrumtól nyerik a tetsző vonást, így az intellectualis mű a tudományban, a művészeti alkotások, a socialis viszonyok s azoknak tartói, melyekben ismétlődik a haszon- és az önérték jelzett kéttágúsága.

10. §. Az erkölcsi becslés tárgyai a vad néptörzseknél. Annak elve és magyarázata.

Kutatásunk sora már most arra vezet, hogy azon cselekedeteket sorba állítsuk, amelyeket az emberek erkölcsi minőségüeknek tekintettek; mert ezekből ki fog derülni, hogy nagyrészt a socialis és moralis becslés összezavarását mutatják. Ezen csoportosítás egyúttal azon *párhuzamra* is vezet majd, *amely a becsült tárgyak s a becslő egyén fejlettsége között tapasztalható*. (V.ö. 7. §.)

A becsült tárgyak összeállításánál szembeszökő a becslés kétoldalúsága, melynél fogva némely dolgok és cselekedetek a végrehajtó részéről helyeseltetnek, míg a szenvedő fél határozottan kárhoztatja; kevés dolognál pedig azt fogjuk tapasztalni, hogy egyhangú becslésben, akár pozitív, akár negatív irányban részesülnek. Vezető kalauzul szolgálhatnak a vad törzsek, s a náluk tapasztaltakat a magasabb társadalmi niveaun észlelhetőkkel meg fogjuk bővíteni.

A vad törzseknél ennél fogva azt találjuk, hogy

I. becsülik az izomerőt és a bátorságot. A hadifőnökök választásánál ez a mérvadó szempont; s általában a physikai erő és ügyesség áll a becslés legmagasabb fokán.

Ebből következik 1. *hogy mindazt megvetik, ami physikai gyarlóság s annak megrontását helyeslik*. A torzalakot gúnyolják, a gyenge gyermeket kiteszik a Taygetosra, a betegeket sokszor megölik (a hottentották¹ és kafferek²), az öregeket vagy megölik, vagy megeszik (a polynesiai Nukukiván³). Következik 2. *hogy mindazt helyeslik, ami erős izomkifejtésnek megindítója, tehát a férfias indulatokat*. Ilyen elsősorban a *bátorság*; azután kegyetlenség, a bujaság, az úrhatnámság. Példás *kegyetlenséget* fejtenek ki a Delawarok és más indiánok⁴, a csatában legyőzött ellen Tahitiban, a sértő féllal szemben a sumatrai Lampongok⁵, megvetik a *szemérmertességet*, mint gyengeséget New-Caledoniában⁶, a polynesiaiak általában, a Samoa-szigeteken⁷. Ezzel összefügg a *nők lenézése* a hottentottáknál s másutt.⁸ A *büszkeséget* a legtöbb nép, mivel imponál, megbecsüli; ez jellemzi általában a polynesiaikat (Tonga,

¹ Adatok Waitzból („Anthropol. der Natutvölker”) II. 341.

² II. 401.

³ VI. 158.

⁴ III. 151.

⁵ V. 158.

⁶ III. 111.

⁷ VI. 123.

⁸ II. 341.

Ujseeland¹, a malájokat². S ennek következménye a kalózok becsülése már Homerosnál, a mexikóiaknál³ kariboknál⁴ s másutt.

Ezzel szemben becsülték a nőket a Caribok⁵, írokesek⁶ a Cheppewayans⁷ s a maorik a bűnös nőt rendesen megölték⁸. Ugyanezen kétféleség tapasztalható a *gyermekekkel* szemben, kiket például az indiánok éhinség idején legelsőbben táplálnak⁹, a lampongok igazán majomszeretettel dédelgetnek¹⁰ s a maorik, ha nem is kényeztetik, mégis szeretettel ragaszkodnak hozzájuk¹¹. Ellenben a kaffereknél¹² Ujseelandban¹³ és Tahitiban¹⁴ a *gyermekgyilkolás* ma is szokásban van s az utóbbi helyen annyira elterjedt hogy átlag kétharmadát ölik meg a gyermekeknek.

A vad törzsek ennél fogva elsősorban a physikai erőt s mindazon cselekedeteket látszanak helyeselni, amelyek ezen erőből származnak (bátorság, büszkeség, kegyetlenség, ügyesség, szemérmertlenség, gyermekölés és nőkkel való rossz bánás). Ellenben mindent megvetnek, ami gyengeségre vall, tehát testi fogyatkozást, gyávaságot (és talán mint ennek válfaját, a szemérmertességet is).

II. Ezen individuális vonásokon kívül becslés tárgyát képezik az interindividualis tulajdonságok és cselekedetek is. Ilyenek a sympathetikus indulatok (szeretet és gyűlölet), a hűség, az igazság és csalás, a lopás és öles, a nőkkel való közlekedés, az alattvalók és feljebbvalók iránti viselet.

A *jóakarát* hiányát emberekkel és állatokkal szemben látjuk a kannibalizmus nagy elterjedéséből az indiánoknál, cariboknál¹⁵ s az emberáldozatoknak most is divatos voltából a déli tenger szigetlakóinál¹⁶. A *bosszúállás* mindenütt dicséretes és férfias: „az ellenség szívét felfalni, vérét meginni”¹⁷ volt az indiánok bosszúesküje, de nem csak ellenséget faltak fel. Ezen kegyetlenség mellett az indiánoknál a *nagylelkűség* is szerepet játszik s náluk van érzék a *becsület és igazság* iránt¹⁸, ami mind a férfiassággal egyező vonás. A *hűtlenséget a törzs iránt*, nőknél a férj iránt¹⁹ mindenütt büntetik: a Congo vidéken, a nagy erkölcstelenség dacára, a házasságtörőt megölik, az Edeeyahsnál mindkét félnek egyik kezét vágják le, Aschantiban a hűtlen nőnek az orrát, a fecsegőnek az ajkát, a hallgatózónak a fülét nyelik le (II. 125).

A *csalás és lopás* nem szégyen a sumatraiaknál²⁰ tolvajok Cook szerint voltak a Maorik, Tongaiak, Hawaiiak, Tahitiak, a társas szigetiek, de a Markesanoknak van legalább annyi becsületük, hogy bevallják²¹. *Idegenekkel* szemben harc a rendes állapot, bár a patagonok és grönlandiak békések¹. A *vérbosszút* az

¹ VI. 115.

² V. 161.

³ IV. 118.

⁴ III. 382.

⁵ III. 382.

⁶ III. 101.

⁷ u.o.

⁸ VI. 128.

⁹ III. 114.

¹⁰ V. 157.

¹¹ VI. 133.

¹² II. 391.

¹³ VI. 138.

¹⁴ VI. 139. általános szokás Polynesiában.

¹⁵ VI. 157. III. 199. 375.

¹⁶ VI. 162.

¹⁷ VI. 157.

¹⁸ III. 169.

¹⁹ II. 125.

²⁰ V. 158.

²¹ VI. 109.

indiánok, úgy látszik, nem ismerik², de ismerik a malájok, kik az egész családot kiirtják, hogy biztonságban legyenek és tömérdek más néptörzs³.

Az alattvalók iránt kegyetlenek, a feljebbvalók iránt meghunyászkodók: mindenütt a fizikai erőttől való félelem az, ami féken tartja.

III. Áttérve már most a magasabb szellemi műveletekre, azt találjuk, hogy a vad néptörzsek „végtelen lustasága” (mint Waitz I. 342. nevezi) minden szellemi tevékenységet lehetetlenné tesz. Ott legfeljebb a figyelem és érzékek élénksége s az ezekről függő kézi ügyességek részesülnek becsületben: óvatosság, ravaszság és fufang azon tulajdonságok, melyekre súlyt fektetnek. A mesterségek közül is a legprimitívebbek virágzanak; a tudományok ápolása ismeretlen, ami meg nem lep bennünket, ha azt olvassuk a középkorról, hogy „az (angol) nemesek oly miveletlenek voltak, hogy még a XIV. század végén oly eset nem fordult elő, hogy egy skót báró a maga nevét le tudta volna írni”⁴.

Waitz⁵ összefoglalva a vad néptörzsek jellemvonásait, ezt a hármat állítja fel legfőbbekül: 1. a természettől való passiv függést; 2. végtelen lustaságot és könnyelműséget; 3. *egoistikus kívánságaik* féltelenségét s tevékenységükben minden kintartás és tervszerűség hiányát. Ezen jellemvonások mind abból érthetők, hogy a vad népek még csak fizikai hiányok által indíttatnak s ennél fogva első sorban a fizikai erőben találják a létért való harcnak főeszközét. *Náluk a reflexív tevékenység ennél fogva* az, ami jellemző; s ahol inger nincsen, ott lusta apathiában merengenek. Ebből érthető, hogy minden, ami a hiány gyors és biztos kielégítésére szolgál, becsületben részesül. Ennél fogva első sorban a fizikai izomerő, azután azon cselekedetek, melyekben nyilvánul (rablás, öles), azután azon fizikai tevékenységek, melyek az actiót kormányozzák (kegyetlenség és bosszúállás, ravaszság, alattomoság, — a nagylelkűség csak kivétel.) S ebből folynak sok törzsnél a játékoság és iszákosság szörnyű túlzásai, amint az elsőt a malájoknál látjuk, kik feleségeiket, gyermekeiket, sőt magukat is eljártsszak (V. 158.). s az utóbbit az egykor józan indiánoknál (III. 82.).

A becslés elve ennél fogva az élvezet és pedig annak egészen physiologiai formája; az ember még azon a fokon áll, amelyen Fichte „értelmes állatnak” nevezi. Előre tekintő okosság és óvatosság csekély mértékben talán előfordul, de ahol tapasztaljuk, ott is a fizikai élv szolgálatában áll. Ezen érzéketlenség okozza azután, hogy az aesthetikai felfogás is lehető alacsony, s a legprimitívebb tisztaságra sincs ösztönzés a bőr érzéketlensége folytán, annyira, hogy például a Sandwich-szigeteken a tetveket leszedik a fejről és megeszik, bár másfelől oly finyasak, hogy undorodnak a táltól, amelybe egy légy belefulladt.⁶ Ugyanazt tapasztaljuk a La Plata-államok visszasülyedt s lustaságba merült creol lakosainál, kikről Waitz így beszél: „Läuse zu suchen ist das besondere Vergnügen; sie werden als Leckerbissen oft von den gemeinen Spanierinnen in Paraguay angeboten; der Schmutz ist ungeheuer und wie die Reinlichkeit fehlt diesen Menschen selbst die Neugierde.”⁷

11. §. A vad törzsek becslésének tárgyai közül a szellemi tulajdonságok hiányzanak. A becslési tárgyak körének kibővülése Mózes és Jézus értékelésében. A szabad ember értékelése.

A becslés tárgyai, melyeket a vad néptörzseknél találtunk, a következő főszempontokat mutatják: 1. az egyéni tulajdonságokat, 2. az egyének köztieket; tehát individualis és socialis tulajdonságok. S azt tapasztaltuk, hogy az elsőket mindazon szempontból ítélik meg, amint az egyén élvezetének szolgálnak (a legélvággyóbb nép a polynesiak — Waitz VI. 105—106.); a másik fajta tulajdonságokat is első sorban az egyéni élvezet, illetve jólét is teszi becsesekké. Így becsültetik az *első csoportból*: a fizikai erő; az

¹ III. 309.

² III. 133.

³ III. 157.

⁴ Buckle. Hirs. of civil. in England. IV. 154. (ford. Ritter A.)

⁵ I. 342.

⁶ I. 367.

⁷ I. 370. I.

ügyességek (azaz az érzékek fejlettsége: látás, hallás, fegyverforgatás és a halászati s más eszközök kezelése) a tapintás által kiváltott mozdulatokként; a lelkieknél: a figyelem, a bátorság, a ravaszság és óvatosság. Ellenben nem becsültetnek: gyengédség és fogyatékoság, akár testi — ehhez számítják a tisztaságot is — akár szellemi téren. A *második csoportból*: a keményszívűség (kegyetlenség, bosszúvágy), a vitézség, a zsarnokság, a hűség, a gyermekek szeretete már kétes, a család és törzs iránti ragaszkodás — mindenütt becsületben részesülnek. Ellenben a *harmadik csoport*: a szellemi tulajdonságok még nem részesülnek megbecsülésben.

Ezen kereten belül tulajdonképeni moralis becslésről még nincs is szó. Az első csoport egyszerűen egyéni jólétre való vonatkozástól nyeri értékét, a másodikban a socialis haszon látszik már jelentkezni, de a motivatio itt is az egyéni élvezetben vész el, ez az egyedüli indok; a hazaszeretet enthusiasmus csak a rómainál és görögknél lép fel. Azért, mert valami tulajdonság vagy cselekedet hasznos, azaz élvezetet okoz végrehajtójának, azért és ennyiben van becse az egyesek és az összesség szemében. Aesthetikai becslésük is ezen crudelis utilismus által van meghamisítva; szemük nem elég gyakorlott, hogy az arányokat objective fixírozza s a lélekre hatni engedje. Logikai becslésre szintén nem szállanak fel s azért lehetetlenség, hogy a moralitásról — a mi értelmünkben — csak sejtelmük is lehessen. Az értékelés egészen hedonistikus és utilitikus; ami nem hasznos, az nem okoz tetszést, az nem is szép és nem is jó.

A haladás csak a hasznosság helyesebb megértéséből eredhetett; ezen hasznossági vonatkozások voltak mintegy azon szellemi trágya, mely az önzetlenebb és magasabb lelki vonások gyarapodását megindította s vezette. Csak amikor ezen a téren megerősödött a felfogás, azaz: amikor az impresszionismus megszűnt s az öntudat bizonyos fokú önállóságot és erőt nyert a hatásokkal szemben, csak akkor vált lehetségessé a *nem hasznos*, vagy *nem érzéki élvezetes*, de azért mégis tetsző és így értékes dolgoknak megízlelése és megkedvelése is.

Ezen fejlettebb becslés előállása a történelemben egyes kiválóbb egyéniségek felléptéhez van kötve, kiket a culturnépek egyrészt a feltalálók, másrészt a törvényhozók személyében illő hálával vesznek körül. Meglehet, hogy ezen nevekhez sok olyan is fűződik, amit a társasélet nagy árama maga hozott napfényre, de ezen egyéniségeké mégis azon érdem, hogy ezen élettapasztalatokat fixírozták és a köz hasznára felhasználták. Ezáltal ugyanis új mérték, magasabb szempont lett uralkodóvá a társas megítélésben s ennek visszahatásaként jelenik meg az egyéni tulajdonságoknak tisztultabb és nemesebb értékelése. A haladást ennél fogva valószínűleg a társas vonásokban észlelt javulásból kell megérteni próbálnunk, amint azt a nyugati népek részére kiválóan Mózes és Jézus tették. A társas élet biztosításából folyt aztán az egyéni érdemnek is helyesebb, mert teljesebb megértése.

Ezen újítások azért támadtak, mert hasznukat az egész társadalom közvetlenül élvezte; s azt, ami valamennyi tagjának volt hasznára, tette törvénné a nagy törvényhozó. Első intézkedései mind a *socialis hasznat* célozzák. Mózes II. 20, 13—17 az intézkedések tilalmak alakjában vannak kifejezve, mert bizonyára ismeretesebb volt mindenki előtt a károkozta fájdalom, mint a jótett kedvességének emlékezete s így az első formulázás hathatósabbnak bizonyult. „Ne ölj; ne paráználkodj; ne orozz; ne mondj a te felebarátod ellen hamis tanúságot; ne kívánjad a te felebarátodnak házát; ne kívánjad a te felebarátodnak feleségét, se szolgáját, se szolgáló leányát, se ökrét, se szamarát, és semmit, mely a te felebarátodé.” Ezen interindividualis cselekedetek szabályozása volt tehát az első feladat.

Az elsorolt tilalmak mind azt célozzák, hogy a felebarát megkárosítása elkerültessék. Megkárosítása életében, ingatlan és ingó vagyonában, társas hatás fonataiban (nő, gyermek, cseléd) s azon elismertetésében, melyet a társak részéről szerzett („hamis tanúbizonyság”). Társas parancs az is, hogy: „tiszteled szüleidet” s társadalmi haszna miatt parancsoltatik a szombat megtartása. De a parancs tovább nem megy: még Mózes részletes törvényei sem hatolnak mélyebben: a kártékony *cselekedetek tiltatnak*, a sanctio pedig a büntetés, indok tehát a félelem. A negatív kötelességek nyilván csak prohibitív tilalmakban nyernek kifejezést; s e tilalmak csak a létfenntartást akadályozó cselekedetekre vonatkoznak. A társadalom nem volt biztos, ameddig a vad törzsek álláspontján állott; azért az ezeknél divatos értéket meg kellett tagadni a kegyetlenségtől, az önerő féktelen nyilvánulásától (lopás, öles, nőrablás, becsületebrablástól, rágalmozástól, alattomos furfangtól) s azon indulatokat kellett dicsérni, melyek a társas együttléte lehetőséggé tették. A bátorság en passant dicsértetik, de többé nem képezi a polgári embernek becsalapját.

Ezzel kapcsolatban az *aesthetikai* vonásokra is fordul a figyelem; a tisztaság, rendszeretet elemei követeltetnek úgy a hindu, mint a zsidó és mohamedán törvényekben (római, görög fürdők) s bár elvitathatatlan azoknak eredete az egészségi szempontokból, mégis kikerülhetetlen volt az, hogy a külső megjelenés tetszősége is feltűnjék s a tisztaság utilitikus vonásból aesthetikaivá vált.

A tilalmak és parancsok azonban csak a *cselekedetekre* szóltak (azért merően jogi természetűek) s itt is csak a *külső* volt tekintetbe véve. A jogi álláspontból haladni lehetett két tekintetben: 1. hogy a külsőről az

egyén belsejére vitték a tilalmat s 2. hogy a sanctiót a félelemtől különböző indulatba tették át. *Ezen nevezetes haladást az emberiség Jézusnak köszöni.*

A hegyibeszédben ezen beljebbezésnek nevezetes eseteit találjuk. *Máté V. 20* felállítja az elvet: „Mert mondom néktek, hogy ha a ti igazságotok feljebb nem bővülködéndik az írástudók és a Farizeusok igazságoknál, semmiképen sem mehettek bé a mennyeknek országába.” Már pedig az „írástudók” igazsága abban állott, hogy *félelemből a törvény parancsait külsőleg betartották*. Jézus most ekkép végzi a kiegészítést: „Hallottátok, hogy megmondatott a *régieknek*: ne öl; mert valaki ölénd, méltó az ítéletre. *Én* pedig azt mondom nektek, hogy ha valaki *haragszik* az ő atyafiára ok nélkül, méltó ítéletre; valaki pedig ezt mondja az ő atyafiának: Ráka, méltó a gyülekezetre; valaki ismét ezt mondja: bolond, méltó a gyehennának tüzére.” (Máté V. 21—22.) Az öles fogalma tehát kiterjesztetik minden sértésre; szóbeli meggyalázás is tiltatik, de még az indulat is (harag), melyből fakad. Ugyanígy kiterjeszti a paráznaságot nemcsak a tettegességre, hanem arra, ha „valaki asszonyra tekint gonosz *kívánságnak* okáért, immár paráználkodott az ő szívében.” (U.o. V. 27—28.) Ugyanaz történik azzal, hogy „a te esküvésedben ne hazudj” (u.o. v. 33); mert Jézus az esküvést általában tiltja meg. S hasonló beljebbezés és kiegészítés áll be a gyűlölettel; nemcsak nem szabad az ellenséget gyűlölni, hanem szeretni is kell (v. 44). Az alamizsnaosztogatásnál elkövetett fittogatást bűnnek minősíti. (Máté VI. 1. s köv.)

Ebből világos az, hogy Jézus a törvény „betöltése” alatt mit ért; *a külső cselekedetet, mely tilos, belső indokaiban is tilosnak mondja*. Ez a kiegészítési módszere. De megváltozott a motívum is. Többé a forrás, melyből a jó fakad, nem a félelem, hanem a *szeretet Isten iránt* (Máté XXII. 37—40.) Nem a sunyi félelem, hanem a pozitív jóakarát állítatnak indokul, — s ezzel, bár eudaemonistikus a motivatio, negatív helyett pozitív indok lép előtérbe. Akiben már most a szeretet nincsen, arról bátran mondhatta Jézus értelmében Pál apostol (I. Kor. XIII. 1—2.) hogy „zengő érc és pengő cimbalom”, s minden hitem mellett „ha szeretet nincsen énbenem, semmi vagyok”.

A haladás tehát nyilván az, hogy a vad törzseknél a *physikai erő* ismertetik el, a polgári társadalomban az együttlét eszközei, a *polgári erények*, a keresztyénél a *szeretet indulata*. A becslés ennél fogva kívülről mind mélyebbre hatol s a szeretetben találja a leglényegesebb pontot. A keresztyénség ezen pontról bírálja már most a társadalmi erényeket és az ember physikumát is; tetszését pedig mindezek csak annyiban nyerik, amennyiben a szeretet magasztosságából fakadnak. Ez utóbbi tehát minden cselekedettől megvonja az erkölcsi értéket, mely ha a természetes együttélést elő is segíti, mégis más forrásból veszi eredetét.

Ezen beljebbezés folytán az értékelés területe *a külsőből a belsőbe* vitetett át; mondhatnók, hogy a physikai és aesthetikai tetszés függővé tétetett a psychikaitól. Az ember nyilatkozatai, akár ő magára, akár másra vonatkoznak, ezen belső pontnak értékétől nyerik a magukét s csak ezzel való conformitásuk teszi tetszőkké. A keresztyén „erények” ezen conformitásnak egyes esetei, úgymint a gyengédség, hűség, lemondás, alázatosság, jóakarát, a bátorság s hasonló. S mivel a *belsőből* követeltetik a tisztaság, azért a keresztyénél a külső mocskok is kerülendő. A keresztyénségben ennél fogva a physikumnak csekély értékkel kellett bírnia; sokkal értékesebb lett a keresztyén társadalomban az aesthetikai érték (s azért a festészet, mint a belső formásságnak kifejezése, a gyengédség vonásainak az utánképzése pl. a német iskolákban a XIV. és XV. században, volt az igazi keresztyén művészet); legmagasabban állott az intellectualis érték, melynek *súlypontjában* a keresztyénél a *szeretet indulata* helyezkedett el.

A mi értékelésünk tárgyai most is ugyanazok, amelyek a keresztyén egyház kifejllettségében voltak; azt a magas álláspontot, melyet a keresztyénség elfoglalt, az emberiség soha el nem fogja saját veszte nélkül hagyhatni. De azért *elmélyíteni lehetséges*. A keresztyénség az intellectualis emberi alkatban a legfőbbet a *szeretet indulatában* jelezte; a mélyebben ható szempont az lesz, amelyik a szeretetnek is megjelöli még mélyebben fekvő forrását. Mert a szeretet még mindig pathema, indulat, mely nem látszik függni az embertől, amelyet, mint Kant helyesen mondta, nem lehet erőszakolni, majd van, majd nincs; s az erkölcsen, mely ezen indoknál állapodik meg, ennek hiányában motiváló alappal nem bír, hacsak a félelemre nem akar visszaesni motivációjában. Ha tehát oly természetű embert képzelünk, akiben ezen indulat nem elég erős a cselekedet megindítására, — nincsen-e az emberben magasabb motívum?

A modern erkölcsen keresi s az erkölcsi nyilatkozatokban, úgy véli, már meg is találta. Ezen motívum az *eszes öntudatnak önbecsülése s a szabad Énnel ebből folyó önlekötelezése*. Amit az ész legértékesebbnek minősít, arra maga magát képes kötelezni is, mert ő mindennek s így magának is az ura. S ezen önlekötelesen rejlik azon erő, mely a szeretet indulata nélkül is jó cselekedetekre visz. Ezen szabadságból megszületik a szeretet is, de nem a szeretet többé a végső indok, hanem az észnek, a szellemnek

szabadságában rejlő, végtelen értéke. Ezen álláspont a *szabad ember* álláspontja s eddig a protestáns emberben nyerte első, bár nem elegendő és határozott kifejezését.¹

12. §. Következmények.

Miután most már azon tárgyak körét ismerjük, melyre az emberi tetszés embertársaival szemben irányul, tartsunk egy kis összefoglaló szemlét ezen felfogások következményei felett.

Az emberi becslés köre úgy tágult, hogy először az egyes önfenntartására szükséges actiókat becsülte; azután a társas actusait is hozta felszínre s ezekkel korlátozta az egoistikus szenvedélyeket, — de mindig a cselekedetek külső oldalát tartva szem előtt; a harmadik fokon a cselekedeteknek megfelelő belső állapotok lettek megbecsülve s ezek közül társas haszna miatt elsőül a szeretet; a negyedik fok a három megelőzőt előzményül elfogadva, a harmadiknak értékelését mélyebb forrással egészíti ki s az öntudatos, önmagát megbecsülő és lekötöztető Énből akarja az értékelést megalapítani s levezetni. Ezen tényállás történelmi valóság s nekünk ezen értékelések álláspontjáról kell néhány következményt levonnunk.

I. Az értékelés és a művészetek. 1. Az bizonyos, hogy az első fokon sem aesthetikai, sem intellectualis, sem moralis értékelésről nincsen szó. Az ember cselekedetei egészen *hedonistice* vannak indokolva, ennek megfelelőleg sem művészete, sem tudománya nincsen.

2. A jogi szempont az embert egészen a társas légkörbe helyezi; külsejében nyeri kifejezését a belső, actusaiban s ennél fogva az álláspont *utilitikus*, az aesthetikai körből az embert egészen külsejében ábrázoló *szobrászat* a dominál.

3. Az érzelmi (vallásos) szempont az értéket a belső structurában keresi; ennek leghalkabb megmozdulását is figyelme tárgyává teszi s azért a *festészet* a keresztyénségnek a specifikus művészete, melyhez a *zene* — homályossága folytán — csatlakozik.²

4. A szabad embernél az önelhatározásra képes *akarat* uralkodik; neki tehát a belsőnek kifejezése szavakban és értelmes gondolatokban a főigyekezte. A megfelelő művészet a *költészet*.

Ha az értékelési fokozatokat az aesthetikai értékhez vonatkozásba állítjuk, akkor tehát a vad törzsek művészete a mimikai és architektura körében mozog, a classikus népeké a szobrászatban, a keresztyéné a festészet és zenében, a modern protestáns népeké a költészetben leli correct kifejezését. (Shakespeare.)

II. Egy más kérdés az: *milyen viszony van az értékelés fokai és az értéktárgyak között?*

A 9. §. kétféle értéket talál minden tárgynál: a haszonértéket és az önértéket; milyen viszony van ezek és a szellemi fejlettség között? A vad népek számára nincs önérték, ennél fogva sem aesthetikai, sem intellectualis, sem moralis becslés. A vad népek értékelése teljesen utilitikus. Ahol az értékelésben a pillanatnyi haszon a jövő haszontól elkülönödik, ott az aesthetikai felfogás is kezd jelentkezni; az ember a haszonnal összefügg, de alkata már szemlélet tárgyává lesz. Minthogy azonban ez alkat részei még csak külsők, azért a felfogás leginkább szemléleti, szobrászati. Az intellectualis értékelés feltüntével nyílik meg igazán az aesthetikai szem is; a belsőre és érelemre való súlyfektetés egyenesen a festészetre és zenére vezet. S az intellectualis szemlélés legfőbb fokát képezi az általunk moralisnak nevezett értékelés.

Van ennél fogva összefüggés haszon- és önérték s az utilitikus és idealistikus felfogások között; ameddig csak a haszon a vezérlő, az idealismus hallgat; amaz kizárja emezt és türelmetlen, emez magába foglalja legyőzött momentumként s megtűri, de alárendeli.

¹ Ezen haladás analogonját a „crimen” felfogásában I. a 43. §-ban.

² Másképen *Henry Thode* (Giotto p. 150. ed. Knackfuss Künstler-monographien): „in der neuen deutschen Cultur spielt die Musik die gleiche Rolle, wie die bildende Kunst in Italien”.(?)

13. §. Az 5—12. §§. eredményeinek összefoglalása.

Az eddigi fejtegetésekben két sorozat nincs kellően szétválasztva, bár egymástól teljesen különböznek; ezt kell most még módszeres tisztázás céljából pótolni.

A mi első kérdésünk az volt: *mi képezi az emberek tetszésének a tárgyát? vagyis mi okozza a tetszést?* Az 5—10. §§-ok elemzéséből kiderült, hogy ezen tetszés köre az alaktalan természeti erőktől az ember öntudatos cselekedetéig terjed s hogy a *tetszés fokozódásának* az objectiv (okozó) oldalon a *tárgy tulajdonságainak folytonos komplikációja felel meg*. Minél concretebb a tárgy, annál többféle a tetszés; az embernek képét ennél fogva a tetszés minden faja kíséri, úgymint 1. a közvetlen érzéki (chemico—physikai) 2. a közvetett érzéki (utilistikus) tetszés, — amely utóbbihoz a socialis tetszés egy része is tartozik (tehát azok a körülmények, amelyeknél fogva más ember nekünk organikus functiói által használ vagy önfenntartásunkra van befolyással); tetszés tárgya egyébként 3. az ember megjelenése és alakja már külsőleg is, 4. annak belsejében projiciált vonásai, vagyis intellectualis alkata s annak középpontja: az öntudatos Én, az egész alkatnak ura. Így tehát a tetszés lehet 1. érzéki a) közvetlenül, b) közvetve — a haszon; 2. a szemléleti (észrevéti, perceptiv) tetszés; 3. az értelmi (intellectualis) tetszés, ahova, mint legfőbb alkatrészének közvetlen tetszése, a moralis tetszés tartozik.

Ezen háromféle tetszésnél azon különbséget tapasztaltuk, hogy az első csoport csak vonatkozással a mi kedvérzetünkre érthető, tehát a hedoneben nyeri teljes kifejezését, magának az objectiv vonásnak önértéke tekintetbe nem jön; ellenben a 2. és 3. csoport, bár szintén lehet ily alanyi állapotok előidézője, már a tárgynak objectivitását is szóhoz engedi jutni. Itt a tárgynak az önértéke lép fel. A kettőnek összefüggését ismeretelméletileg a II. fejezet fogja kutatni.

Ez már most arra vezetett, hogy itt kétféle felfogással van dolgunk; az egyik egészen subjectivistikus, a másik objectiv felfogás. Ez utóbbinak alapját abban az *összemérésben* találtuk, amely minden megértésnek előfeltétele s amelyben a tárgy vonásait a magunk alkatvonásaival összehasonlítjuk. Ez utóbbiból ered önzetlen és objectiv természete a tetszésnek.

Tovább haladva azt tapasztaltuk, hogy az a két felfogás az egyesnek fejlettségi fokától függ s azzal párhuzamos. A hasznossági tetszés közvetlen formája (chemico—phys. tetszés) az állati emberben lép fel, a közvetített a társadalom külső fonataiban elmerült jogi embernél; tehát az első a praesocialis, a másik már a socialis embernél. Ez utóbbinál már az aesthetikai tetszés is látható. Az önmagára visszahajló, magát megfigyelő ember a társánál is a lélekben keresi a becslés tárgyát, itt tehát az intellectualis alkatra fordul a fősúly. Végre a centrum megítélése áll elő s ezzel a legfőbb, a moralis tetszés. Ez utóbbiról aztán minden külső nyilvánulásra áttérjed az értékelés; s onnan van, hogy a socialis haszon ettől a moralis centrumtól is nyer másodrendű fényt és világítást, ezen szempont alá helyezkedik s moralis megítélésben részesül. Ezen utolsó szempont a dolgok moralis megítélése, mely az aesthetikai és intellectualis tetszésre is befolyással van, de teljesen különbözik tőle.

Az elsorolt négyféle tetszés is az egyén fejlettségétől függ; a történelmi menetben is kell ilyen evolúciónak lennie. Ezen négy fokozatot nagy vonásokban 1. praesocialis vad népeknél, 2. a socialis, civilizált ókori népeknél (civilisatio és cultura nem esnek össze; a cultura a bensőbb), 3. a keresztyén társadalomban, 4. a protestáns népeknél találtuk s fővonásaiban rajzoltuk. Ha e négy fokozatot jeligékkel akarjuk fixírozni, akkor azt mondhatnók: a praesocialis ember annyit és azt cselekszik, amit *bir*, a socialis annyit és azt, amit *mer*, a keresztyén azt, amit *szeret*, a protestáns azt, amit *szabad*. Ennek megfelelőleg a sanctio amott a külső kényszer, a másodiknál a félelem, a harmadiknál az isteni parancs és jutalom, a negyediknél a lelkiismeret szava, a kötelesség.

II. FEJEZET.

Az érték általános elmélete.

14. §. A tetszés alapítélete. A becslő ítélet a tetszés megbecslése. Az érték, mint objectiv fokozat a kosmikus rendben.

Most pedig mi a további teendők? Azt láttuk, hogy a tárgyak bennünk különféle tetszést idéznek elő, melynek bizonyos vonás felel meg a realitásban. Mi ennek már most a következménye?

Az első következmény az, hogy az Én ezen tetszés meglevéséről értesül s ezt a tárgyra vonatkoztatja, mint okozóra. Ennek kifejezése az öntudat számára egy ítélet, melyben a tárgy = S, a tetszés = P s így hangzik: $S \propto P$, vagy $S > < P$. Ezt az ítéletet a *tetszés alapítéletének* nevezhetjük s benne egy nevezetes fejleménynek csíráját látjuk; miért is tüzetesebben meg kell elemeznünk.

Az a „tetszés” voltaképpen hogyan jelentkezik? Kétségtelenül abban, amit *kedvérzetnek* nevezünk, melynek két iránya az élv és a kín. Amikor tehát azt mondjuk: „S tetszik”, akkor ez annyit jelent: „S élvét okoz”, ellenkezőleg pedig annyit: „S kint okoz”. Ezen ítéletben csak azon tény van kifejezve, mely a tárgy és az Én közti viszonyban rejlik; s minthogy az élv és kín jelentése lélektanilag abban áll, hogy amaz önállításunk, erőnk igenlése és szabadsága, emez pedig önállításunk tagadása vagy korlátozása: azért azt jelenti ezen ítélet: „S tetszik” = S az én önállítással egyezik, S az én önfenntartásomat elősegíti, ellenkező esetben pedig „S az én önállításomat gátolja, vagy csökkenti.”

Ezzel a ténnyel foglalkozik már most az öntudat. Abban a tetszésben, vagyis a neki megfelelő kedvérzetben bizonyos differentiákat észlelhet; ezen differentiák pedig az élvnek *minőségében* rejlenek. S ezen minőséget szemügyre véve, a tetszés különböző alakot fog ölteni, melynek alapján a tárgyra különböző vonásokat viszünk rá. Ekkor azon tetszési alapítéletet úgy módosítjuk, hogy az állítmányt specifikáljuk s azt mondjuk: 1. S kellemes vagy kellemetlen, 2. S hasznos vagy káros, 3. S szép vagy rút, 4. S tökéletes vagy tökéletlen alkatú, 5. S jó vagy rossz. Ezen ítéletek, melyekben a „tetszés” specifikálódott, már nem egyszerű ténynek kifejezései, hanem a *tényleges viszony feletti ítéletek*, annak meghatározása, milyen természetű a tetszés érzete. Azaz elsősorban a *kedvérzet felett mondunk ítéletet*, azt becsüljük meg (tehát a kedvérzetre bizonyos meglevő kriteriumot, mértéket alkalmazunk); ennek alapján pedig továbbra a tárgyban keressük a realis vonást, mely a tetszést előidézte s ezt is nevezzük kellemesnek, hasznosnak, szépnek, tökéletesnek, jónak. Az ilyen ítéleteket *becslő ítéleteknek* (Werturtheile) fogjuk nevezni. (V.ö. ennek kifejtését a 27. §-ban.)

Ezen fejtegetésből a következő eredmények folynak mint corollariumok: 1. minden becslés alapja a kedvérzet, ez *jelzője* (*indexe*) a tárgy bizonyos objectiv vonásának, mely azt a tetszést előidézte (v.ö. 16. §.); de a *kedvérzet* 2. *nem a mérték*, mert a becslő ítélet éppen a kedvérzet minősége felett hozott ítélet, tehát egy mérték alkalmazásából ered, mely nem belőle vétetik, hanem reá csak alkalmaztatik. És 3. minden *becslés alanyi*; a tárgynak az érték *nem objectiv* vonása, ezt csak a becslés folytán s viszonyban velünk bírja; de az értéknek megfelel bizonyos *realis vonás a tárgyban*, mely a tetszésnek okozója. Mindamellett 4. az érték *megállapítása nem önkényes*, mert nem az élv actualis állapota, hanem annak, más mértékkel megállapított, minősége vezet ama realis vonásra a tárgyban, S ebből következik 5. hogy ha a mértékben objectiv fokozatot ki bírunk mutatni, a *tárgyak tetszőségét objective*, azaz az alany ingatag pillanatnyi érzelmeitől függetlenül, *képesek vagyunk megindokolni*.

Van ennél fogva 1. az okozó tárgy, 2. az okozott tetszés, 3. e tetszés számára mérték, 4. a tetszésnek megfelelő realis vonás a tárgyban, 5. ezen vonásnak objectiv megbecslése. A *tárgy tetszést keltő vonásának megbecslése a tárgy értékének a megállapítása*. Az érték ennél fogva nem csak subjectiv vonás, mely pusztán a becslő alanytól függne, hanem magában a tárgyban realis alappal is bír, mely realis vonás az objectiv világképben valami módon rangfokilag belehelyezkedik s azért objectiv vonás, bár nem alkotó, azaz materialis természetű. S azért nem elegendő az érték ama meghatározása: „az érték azon jelentőség (Bedeutung), melyet a javak számunkra az által nyernek, hogy szükségleteink kielégítésében a velük való

rendelkezéstől függésben érezzük magunkat".¹ Ezen meghatározás ugyanis túlságos súlyt fektet a subjectiv jelentőségre, amely pedig nem alapja az értéknek, hanem annak csak módosulására bír befolyással.

Az eddigiek megértésére vegyünk egy példát. A rózsa például tetszik nekem, ez az általános hatása lelkemre. Ezen tetszésben elemül találok 1. azon érzést, melyet illata okoz nekem, 2. azon érzést, mely abból származik, hogy eladhatom s pénzt szerezhetek, 3. az alak és szín tetszése, 4. a rózsa ideájának megfelelő tetszésérzet. Az első esetben a rózsa kellemes, a másodikban hasznos, a harmadikban szép, a negyedikben tökéletes, s mindezen eseteknek megfelel bennem határozott *érzelmi* állapot. Azonban ez alanyi állapotokat különbözőképpen rendezzük el egy rangfokozatba, némelyik az illatát, másik az alakját s így tovább becsüli többre, azaz többre becsüli az okozott érzés minőségét, amihez nyilván kell valami mérték, mely az érzésen túlról vétetik. Végre pedig a rózsa képében ezen realis vonás domborodik ki, kap mintegy accentust, s a rózsa képének ez adja a kiváló értéket. Ennek folytán a rózsa maga is értékessé lesz, azaz nyer bizonyos helyet a világ tényei között, melyet nem mi szabunk ki neki, hanem az ő saját realis alkata. Ezen kosmikus pont, melyre állítottott, ez adja meg a rózsának a maga objectiv értékét.

Jegyzet. Az érték subjectivitása tehát csak annyit mond, hogy 1. minden érték alanyi munkából *állapítatik* meg, azaz ismertetik fel, — de ez nem *adja* neki az értéket; ilyen esetben azonban az érték fogalma csak a gondolkodás általános relativitásában osztozik, mert minden gondolat tulajdonképpen subjectiv alanyi munka; mondhat azonban annyit is, 2. hogy az érték *csak* az alany érzelmi állapota által méretik s akkor a tétel egészen hamis, mert az értéket nem az élvezettel állapítjuk és mérjük meg, hanem, mint láttuk, külön kritériummal. Ilyen subjectivismus csak az érték eltéréseire, kibillenéseire van befolyással, de nem magának az értéknek eredetére.

15. §. A tetszés két alkotó eleme. A salakíz és az ösztön.

Az érték ennél fogva nem az érzés által állapítatik meg, ez csak jelzi; az érték vagy kosmikus fontosság megállapítása más mértéket tételez fel. S ezt a mértéket kell az értékelméletnek okvetetlenül megtalálnia, ha önkényes subjectivismussal az egész értékelést esetlegessé és féktelenné tenni nem akarja.

Ezen célra pusztán immanens, azaz a lelki tényekben rejlő adatok vezethetnek el. Hiába állítanánk itt fel az abszolút szellemből eredő parancsokat, melyek ezen becslésben mérvadók legyenek: mert ez csak *petitio principii* volna, amely az ignava ratióban végződne, minthogy ama parancsnak legitimálnia kellene magát, vagyis valami vonást felmutatnia, mely neki ilyen tekintélyt kölcsönöz. Ezen vonás elismerése azonban ismét csak a lélek immanens tényeivel való egyezés alapján volna kipuhatható. Maradnunk kell ennél fogva a tapasztalat által adott tényeknél.

Első tudatos jelzője az értéknek a tetszés ténye. Ha az érték fajaiban és mértékeiben tájékozódást keresünk, akkor az egyedüli biztos kalauzaink a tetszés tényének különböző alkatrészei lehetnek. Van pedig a tetszés fajai között határozott különbség, melynek természetét megelemezve megtaláljuk azon gyökereket, melyekből az értékek sarjadzanak s egyúttal rávezettünk a mértékre is, melyet itt alkalmazunk. Mert már az, hogy a kedvézetek, a tetszések között különbséget teszünk, tanúskodik egy feljebb álló mérték meglétéről.

A kedvézet, melyben a tetszés természete nyilvánul, az okozó forrás szerint különböző alkatot mutat: *más componensei vannak az érzéki, mások a morális tetszésnek.* Ezt a tényt most csak felemlítve, — elemzése későbbi helyekre marad, — eredete megértéséhez a forrásokat kell megismernünk. Ezen források nyilván csak magunkban lesznek keresendők, mert az okozó tárgy csak annyiban tetszhetik, amennyiben belsőkbe felvettük. S így a tetszés érzetét *egyrészt* azon tevékenységek hozzák létre, melyek a tárgy hatását befogadják, *másrészt* az, mely e befogadás folytán érzelmi állapotba kerül; magában a tetszés érzetében *mind a két tényezőnek kell egybeforrtania*, hogy a tetszés minőségi különbözőzése érthető legyen. A befogadó tevékenységeket *ösztönöknek* (Trieb) a centralis érző erő *öntudatnak* vagy *Énnek* nevezhetjük; az ösztönök állapota adja az érzésnek színezetét, az érzés maga pedig az Énnek gyarapodását vagy csökkenését jelenti (v.ö. 14. §). Így például az éhség határozottan más jellemű, mint a szerelmi vágy s mégis mind a kettőben van a közös fájdalmas vonás, mely az Énből ered; a különböző jellemet az éhségnél és szerelmi vágnál pusztán a megfelelő organikus alapból, az ösztönből érthetjük meg, Ezt a mellékzet vagy érzési színezetet az érzési complexus *salakízének* neveztem² s ez elnevezést most is meg fogom tartani.

¹ C. Menger. Grundsätze der Volkswissenschaftslehre (Wien 1872.) p. 78. — Ugyanígy nálunk Gaál Jenő.

² V.ö. akadémiai székfoglalómat: „Az értékelmélet feladata s alapproblemája” (1900.) p. 18.

A salakíz különbözősége kétségtelen tény lévén, annak magyarázata elsősorban szükséges. A magyarázat az ösztönből merítendő. Érttem pedig az ösztön alatt az emberi egység („öntét”) alkotó részeit, melyek qualitative különböző erők (amely qualitas csak tapasztalati tény s céljából érthető egyedül, tehát tovább *le nem vezethető physiologiai ősadat*) s melyeknek összessége és egysége az öntét. Minden ösztönnek tartalmához elválaszthatatlan vonásul azon *törekvés* (Streben) tartozik, hogy magát állítja (projiciálja). Ezen törekvés akadályoztatása, vagyis a projectio megkötése az ösztön természetébe fogatkozást hoz be, melyet *hiánynak* nevezünk; ezen objectiv realis állapotnak, a hiánynak, tudatos jelentkezése a *hiányérzet*, a szükség (Bedürfniss). Az, ami ezen hiányt s vele együtt (bár időbeli egymásutánban) a hiányérzetet is megszünteti, az a *pótlék*, eredménye pedig a *kielégedés* (Befriedigung).

És most tiszta bepillantást kell szereznünk ezen momentumok lélektani összefüggésébe. Minden ösztön természetéhez tartozik a törekvés; de minden ösztön törekvése más törekvések által gátoltatik physikailag; minden ösztönhöz ennél fogva physiologiailag mint eredeti állapot tartozik a hiány. A pete kifejlését megelőző állapot ennél fogva objective hiányos; minden defectus, akár testi, akár lelki téren, hiány. Ezt *metaphysikai hiánynak* nevezhetjük s benne találjuk a pótlék utáni törekvésnek csíráját. Ellenben a kifejlett ösztönnek actualis visszaszorítását *physiologiai hiánynak* kell tekintenünk, melynek *psychologiailag* a *hiányérzet* felel meg. A vakság metaphysikai, a rövidlátás physiologiai hiány, s ebből ered a psychologiai hiányérzet. A psychologiai hiányérzet pedig áll két elemből: 1. az ösztön hiányából és 2. az öntudat hiányából; mind a kettő a pótlásra törekszik, de öntudatos pótlás csak az Én hiányából ered. Ezen öntudatos pótlást a tett, a cselekvés létesíti s ennél fogva a *cselekvésnek psychologiai indoka végső instantiában mindig egy hiányérzet vagy fájdalom*. Mégpedig ezen fájdalomban mindig két elem van: 1. a salakíz (s) és 2. a tiszta énértet (é). Schematice tehát a hiány így jelezhető: $H = (s + é)$.

S ugyanilyen módon van a dolog a kielégedésben csak hogy positiv előjeggyel. A kielégedés érzete is két elemből alakul össze, tudniillik az (s + é) kéttagból. Ezt azonban a pótlék közbejöttével érzük el s azért a hiány és pótlék viszonyát kell szemügyre venni.

Pótlék alatt mindazt értjük, ami a hiányt megszünteti; ezen megszüntetés azzal áll elő, hogy a pótlékot a hiány vetületi síkjába visszük. Ennél fogva az éhség megszűnik, ha a táplálék a gyomorba és adnexumaiba kerül realiter; a tudatlanság megszűnik, ha a képzetek között az összekötő kapcsot a kellő helyére tesszük, stb. Lehet pedig itt qualitative és quantitative különböző esetekkel dolgozunk; a hiányt ugyan realiter csak egynemű pótlék szünteti meg (éhség—táplálék) s ez a *való pótlék*, de a hiányérzetet elaltathatjuk másnemű pótlékkal is s ezt *álpótléknak* nevezhetjük (pl. a nemi ösztönt vallásos rajongással). Quantitative pedig a hiány és pótlék közti viszonyt egyenlőségnek kell lennie; a kisebb pótlék nem fedezi a hiányt, csak csökkenti a fájdalmat, azaz a hiányérzetet, a nagyobb pótlék pótol ugyan, de más tekintetben kötheti meg az ösztönt (pl. kicsapongás nemi téren, falánkság és iszákosság a táplálkozás terén). A tárgy pótlóképesége tehát a hiány és pótlás közti viszonytól függ. Ezen pótlóképeséget a tárgy *hasznosságának* (Nützlichkeit) mondjuk, eredményét *hasznosnak* (Nutzen) s a viszonyt a haszon (H) és két tényezője között úgy fejezhetjük ki:

$$H = \frac{h}{p}, \text{ tehát a kielégedésnél } (h = p).$$

Hasznos ennek folytán azon tárgy, mely valamely hiányunkat pótolhatja, actualis *hasznosság* az, mely e hiányt tényleg pótolja, *szükségeinket fedezi*.

A tetszés érzetének fejtegetése ennél fogva a következő gondolatorra vezetett. A tetszés qualitative különbözik; ezen minőségi különözésnek okát nem az azonos énértetben, hanem a salakízben kellett keresnünk. A salakíz pedig az ösztönre utalt; az ösztön természetét a minőségi határozottság *törekvésében* találtuk, mely az ösztön *hiányából* eredt. A hiány pótlékra utalt, a pótlék szükségfedező tulajdonságát pedig hasznos voltának találtuk. Ezzel kitakartuk azon gépezetet, mely minden tetszésnél látszik működni. Vajjon megkaptuk-e ezzel már az értéket? Egyik formáját biztosan bírjuk már, a hasznosságot; de vajjon minden alakja a hasznosságra vezethető-e vissza? azt csak tüzetesebb vizsgálás döntheti el. Forduljunk ennél fogva

eddig formulánkkal ($H = \frac{h}{p}$) a tetszés többi formáihoz.

16. §. A tetszés kifejezője a kedvérzet. A kellemes csak subjectiv járulék. Az érték a tárgy objectiv alkatától függ.

A kérdés, melytől az egész felfogás függ, nyilván ez: minden tetszés a haszon formájában lép-e fel? Mert ha a folyamat mindenütt ugyanaz, akkor úgy látszik, más alapja a tetszésnek nincs, mint a haszon; vagy pedig más becslési módnak is kell lenni s akkor a hasznosság csak alárendelt és formai tekintete az értéknek.

S tényleg, ha a tetszés fajait pszichológiai alkatuk tekintetében összehasonlítjuk (v.ö. 13. §), akkor azt találjuk, hogy minőségükre nézve határozottan különböznek. Mindenki tudja, hogy a kellemes nem mindig hasznos s a hasznos ideiglenesen kellemetlen is lehet, bár végleges eredménye mégis kellemes; a kellemes tehát tágabb körűnek látszik, mint a hasznos, ez utóbbi amannak determinált formája. Hasonlóképpen a szépérzet kellemes, de a kellemes nem kell, hogy szép legyen; a szépre nézve pedig a hasznos mellékes, bár a szép hasznos is lehet s a hasznos szép. A kellemes ennél fogva a szépnek is alkotórésze, ellenben a hasznos és a szép között alkati különbség forog fenn, mely csak akkor megy át egyezésbe, amikor a szép és hasznos vonásai a kellemesben egyesülnek. A tökéletesség is kellemes, hasznos és szép, de alkatához csak a kellemesség tartozik. S ugyanaz áll a jóról is; legalább a szép és jó épp úgy különböznek, mint a jó és a tökéletes, s a tökéletes és a hasznos.

Ezen rövid áttekintésből, mely azért rövid, mert közönségesen ismeretes, az következik, hogy a fundamentalis vonás minden értékjelzőben a kellemes. A többi jelzők a kellemesnek determinált alakjai lennének, — hacsak függetlenségi viszonyt közöttük nem tárhatunk fel.

Ezen első lehetőség, mintha minden egyéb értékjelző a kellemesnek csak subordinált, azaz határozott alakulása volna, nagyon közel eső s éppen azért elterjedt felfogásban nyilvánul. A kellemes tárgyi vonás, úgy látszik eszerint minden tárgyban szükséges, mely tetszeni akar; objective és tartalmilag benne foglaltatik. S ezen nézet szerint a kellemes vonás lesz bizonyos determinációval hasznossá, széppé, teljessé és jóvá. Azonban mélyebb és helyesebb pillantás, mely magát az illetéktelen hypostasistól távol tartja, ezen látszatot eloszlatja. A *kellemes nem tárgyi jelző*; a tárgy, mely kellemes, lehet szagos, ízes, kemény structurájú, ezt, bárcsak subjective fogjuk fel, mégis a tárgy objectiv képébe, annak valóságába tesszük ki; de a kellemes nem olyan természetű, hogy az objectiv szín, meleg stb. sorában el lehetne jogosan helyezni. Azt semmi objectiv úton, sem megfigyelni, sem mérni a tárgyban nem lehet s így realis vonásként fel sem mutatható benne.

Hogyan van azonban ezen körülmények között, hogy minden tárggyal együtt jár, *ha nincsen meg benne?* Azért jár vele, mert a belső képünkhöz, amint projiciáljuk, azonnal hozzászegezzük; de csak a mi belső alanyi képünkhöz, mert más alany ezen vonásnak talán ellenkezőjét fogja hozzákapcsolni. Azon körülmény tehát, hogy a tárgy kellemes, csak onnan nyeri eredetét, hogy a tárgy *tudatunk alkatrészévé* lett; s minthogy minden tárgyról ítéletet csak akkor mondhatunk, amikor tudatténnyé lett, azért minden tárgghoz subjective hozzájárul a kellemesnek vonása.

A „kellemes” ennél fogva nem képezi *egy tárgynak sem objectiv vonását* (hanem alanyi átvitt állapot, projiciált érzés) s éppen azért nem is lehet semmi olyan determinációnak a kiindulási pontja, mely objectiv tárgyi vonásban végződne. Már pedig a hasznos, a szép, a jó mindig valaminek, egy (akár külső, akár belső) tárgynak a jelzői. Ennél fogva rossz úton járnánk, ha a hasznos, szép, jó stb. értékjelzőknek fundamentumául a kellemest vennők, mint alkotó tényezőt; az, hogy S *kellemes*, egyszerűen nem analitikus, hanem *synthetikus ítélet*. Azon alapul, hogy minden öntudatos tárgyra nézve az Én felfogása szükségképeni járulék; s ezen járulék a felsőbb szemlélő számára az S-hez szükségképen tartozónak tűnik fel.

Ezen fejtegetésnek eredményét röviden összefoglalva azt találjuk, hogy a „kellemes” nem tartalmi, objectiv, hanem csak kapcsolt, subjectiv, synthetikus vonás. S ennél fogva nem szabad kérdeznünk így: „mely körülmények között lesz a kellemesből hasznos stb. ?” hanem a correct kérdés csak ez: „mely körülmények között kíséri valamely tárgynak a képét a kellemes érzete?” Szóval a hasznosság, szépség, jóság tartalmilag teljesen különbözik a kellemestől, s mégis, bár egymástól is különböznek tartalmilag, valamennyijöket *kísérheti a „kellemes”*. A tényt már a 14. §-ban láttuk s akkor úgy fejeztük ki, hogy az *élv az értéknek jelzője*.

S most visszatérünk a felvetett kérdésre: lélektanilag hogyan érthető az, hogy minden értékjelzőhöz a kellemes vagy kellemetlen érzete csatlakozik? s hogyan egyeztethető ez az eddigi 14—15. §-ok fejtegetéseivel?

Minden esetben, *ha valami kellemes*, az öntét valamely tevékenysége s maga a *centralis Én gyarapodást* élt meg. A kedvérzet csak ennek a gyarapodásnak subjectív visszhangja; ha mégis különbözik az egyes tárgyi hatások szerint, akkor ezen különбözés csak a megfelelő objectív ingerek különbözéséből nyerheti magyarázatát. Az értékek különbözösége ennél fogva *nem a kísérő kedvérzeteken alapul, hanem megfordítva; a tárgy tetszik, mert értékes*: a kedvérzet csak figyelmeztet arra, hogy valami tetszik, de a tetszés forrása és okozója mindenkor a tárgynak objectív alkatában keresendő.

17. §. A „kellemes” forrásai. Az ösztön — hiány — pótlék táblázata.

Igy állván már most a dolog a „kellemes” és az egyéb értékjelzők között, a mi feladatunk abban áll, hogy a tárgyak azon vonásait felderítsük, melyek a „kellemes” alanyi állapotát előidézeni képesek.

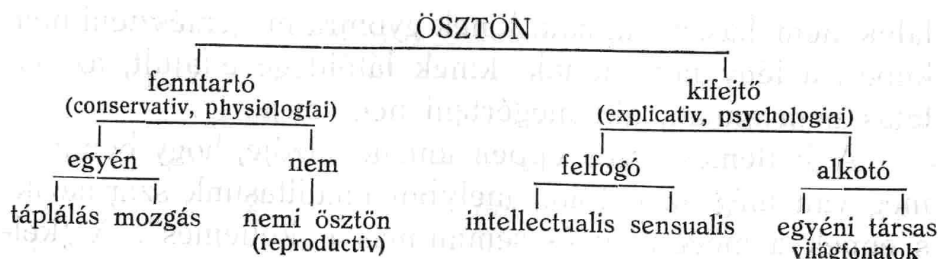
Elsősorban meg kell értenünk, *milyen forrásból ered a „kellemes” általában?* Ugy látszik, hogy két forrásból. Az első a direct és pozitív gyarapodás, a másik az indirect gyarapodás; amaz a metaphysikai hiány megszüntetése, emez a pszichológiai hiánynak pótlása. Ennek folytán s ennek értelmében a szabályos testi növekedés, mint az önigenlés folytonos sikeres végrehajtása, már magában kellemes, amit az egészséges gyermeknek szinte öntudatlan vígságában, valamint az állati fiak derült játékában nyilvánvalóul észlelünk. Ezen gyarapodás az öntét összes ágátéire vagyis ösztöneire vonatkozik; kellemes a gyermeknek minden foglalkozás, akár testi, akár szellemi, — de akadálytalan legyen és saját belsejéből fakadjon.

Ezen paradicsomi állapotot, melyben a hiányt, mivel metaphysikai, még nem is *érezzük*, hamar felváltja a tudatos hiányérzetek kora. Az ösztön fogyatkozásai először kellemetlen érzetekben nyilvánulnak s a hiányok pótlásához nem elegendő a belső erő, hanem rászorulunk idegen valóságokra is. A szükség ezerféle alakban lép fel s pótlása indirect úton hoz létre kedvérzeteket. S ezen állapot jellemzi az emberi életet átlagos formájában; az ösztön hiányát megérezzük s e kellemetlen érzés ösztönöz a hiány pótlására, tehát indirecte okozója a kellemes érzetnek.

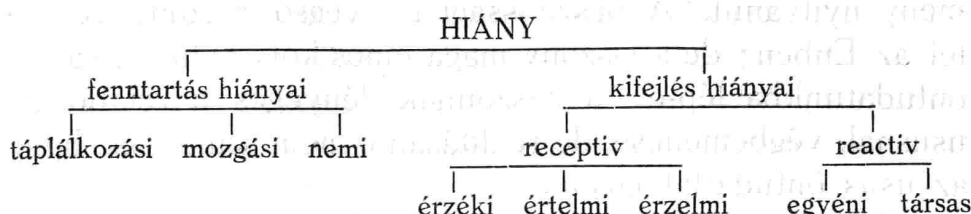
A kellemesnek ezen kettős forrásán kívül más eredete nincsen; minden pótlás a saját erőnknek kicsalása, mi magunk pótoljuk saját tökélemből a veszteséget s ott is, ahol külső ingerhez folyamodunk, a nyereség nem az inger bekebelezésében, hanem abban áll, hogy e bekebelezés folytán saját önállításunk területét visszanyertük. A táplálék nem használ annak, kinek gyomra megemésztetni nem képes, a fény nem annak, kinek látóidege elfajult, az oktatás nem annak, aki megérteni nem bírja.

A kellemes érzés éppen annak jelzője, hogy bennünk meg van még azon töke, melyből önállításunk származik; s ennek a megérzése és semmi más a „kellemes”. A „kellemes” ennél fogva önmagunknak élvezése; nem a tárgyat, hanem magunkat *élvezzük* benne, teljesen magunkban merülünk el, a tárgy csak messze távol ködül el; ami teljesen elfoglal, az a mi önerőnk feletti vígságunk. Az eklatás példa erre a szerelmes állapot, a szerelmi márnak bornirtsága, amint fiatal házások első napjaiban észleljük (I. erről az „Általános értékelmélet” E. és V. III. K. 38. §-át). Ennek az állapotnak neve: a *hedonismus*; öntudatunkat csak az élv tölti el; forrása bármilyen lehet, *az élv maga az értékes, nem a forrása*, mert az öntudatban más nem foglalhat helyet, mint csak az élvezet „mámora”, a kéj.

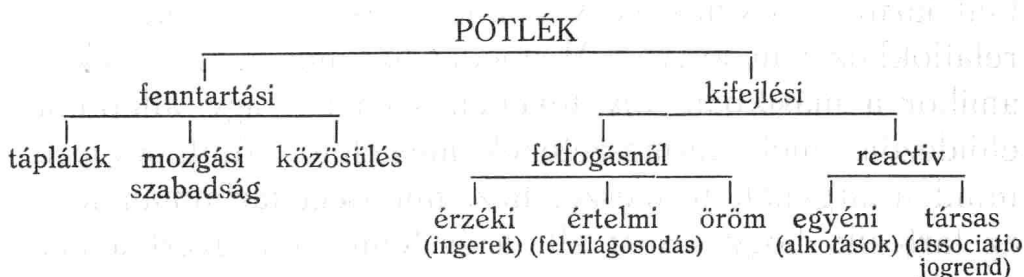
A hedonismus a töretlen, közvetlen és kizárólagos élvezet álláspontja; a legnagyobb kéj az illető ösztönnek féktelen érvényesülése. Ezen fokon állhatnak az állatok s az ember, ha itt megállapodik, önuralom nélküli. „Geniessen macht gemein” — mondja Faust. Ha ezen élvezetek forrását tekintetbe vesszük, akkor kizárólag az alsó physiologiai ösztönökben fogjuk találni; s minthogy az élvezetnek tagadhatatlanul roppant szerepe van életünkben, azért szükséges ezen forrásoknak rendszeres áttekintése. Az áttekintésnél vezérlőül most nem az ösztönök kvalitását, hanem céltevékenységét használjuk; mert hosszasan bizonyítani és fejtegetni nem szükséges, hogy az élvezetek tábláját csak az ösztönök táblájának alapján lehet összeállítani. Ha ugyanis a kellemes = önállítás, akkor annyi a kellemes, ahányféle az önállítás; állítja magát pedig az ember minden alkotó része; ez alkatrészek az ösztönök; állítja magát minden ösztön = védi magát a hiány ellen. Ahány ösztön, annyi hiány, ahány hiány, annyi pótlás s ahány pótlás, annyi élvezet (v.ö. 37. §). Az élvezetek táblája ennél fogva az ösztönök táblájára utal bennünket. Ezen tábla a céltevékenység szempontjából ekkép állítható össze:



Ezen ösztönök *hiányai* ekképen csoportosulnak:



A megfelelő *pótlékok* táblázata ez:



A három táblázat egymáshoz tartozik, úgy mint a hiány és a pótlék az ösztönhöz. Hiány és pótlék ugyanannak az állapotnak két fordított „tekintete”.

Ezen táblázatok most nem érdekelnek részleteikben; mert jelenleg csak azzal foglalkozunk, hogy ezen ösztönökből milyen módon s milyenféle élvezetek fakadnak? A módról általánosságban már szoltunk; az ösztön szorultsága visszaverődik az Énre, mint hiányérzet, a pótlás visszatérül az Énre, mint kielégedés. E kielégedés annyiféle, ahányféle a hiány; s miután teljesen ebben az élvkeretben mozog az egyén, azért az okozó tárgy háttérbe szorul, a figyelem mellőzi s pusztán a hedone dominál.

18. §. A hasznosság. Az élv, mint kísérő. A hasznosság, mint cél- és okszerűség. A hasznosság csak a véges lényekre vonatkozik, de nem az universumra.

Más természetű azon tetszés, amelyet a „hasznos” tárgyak okoznak. Amott a kellemes érzés teljesen elfoglalja az öntudatot, semmi reflexiót nem engedve, itt a reflectáló értelem kezd szerepet játszani. Az, hogy a haszonnak első jelentkezése is az élv, bennünket már tévútra nem csal; mi nem az élvben fogjuk a hasznosság lényegét és kriteriumát keresni, hanem a tárgyban magában vagy pedig annak viszonyaiban másokkal. Melyikben?

Úgy látszik, az elsőben nem. A hasznosság (amint a latin „usus” mutatja) egyenesen feltesz valakit, aki vele él (utitur). Elsősorban — úgy látszik — az öntudat az, melyre nézve a haszon fennáll; tüzetesebben pedig megismerelve a dolgot, azt találjuk, hogy az öntudat csak a szélsősége azon sorozatnak, melyben a hasznossági tünetény nyilvánul. A hasznosságnak végső eredménye lép fel az Énben; de a viszony maga nincs kötve ahhoz, vajon öntudatunkba lép-e; a haszonnak lényeges a relatio, az ususnak végbemenése, de realitásához nem szükséges, hogy az usus öntudattal járjon.

A hasznosság ennél fogva csak viszonyos fogalom, oly értelemben, hogy a hasznos tárgyhöz egy más tárgynak kell járulnia, akinek vagy aminek hasznos; a hasznosság relációkhoz van kötve. Mégpedig hasznos

a tárgy akkor, amikor a másiban oly tevékenységnek vagy állapotnak előidézője, mely természetének megfelelő. Minthogy pedig minden tárgynak természetéhez, minőségi tartalmán kívül, az tartozik, hogy magát állítja és fenntartja, azért a hasznosság a tárgynak azon képessége, mellyel más tárgynak önfenntartását elősegíti; ellenkező tevékenységét károsnak nevezzük. Minthogy pedig az önfenntartás a tárgynak törekvése (conatus), ezen törekvés pedig vagy metaphysikai vagy physiologiai hiányból fakad, azért a hasznosság a tárgy azon képessége, *mellyel másban valami hiányt* (akár objectiv, akár subjectiv legyen) *pótol*.

Ezen fejtegetés alapján tehát azt mondhatjuk, hogy 1. a hasznosság objectiv viszonyon alapul, 2. nem szorul arra, hogy az egyik tag öntudatos legyen, hanem elegendő 3. hogy az egyik tag a másiknak önfenntartását elősegítse, azaz valamely törekvését támogassa, hiányát pótolja; s éppen azért világos 4. hogy a hasznosság mértéke nem az esetleges alanyi érzelemből méríthető, hanem valami realis mértékre utal.

A hasznosság eszerint a kellemestől leginkább abban különbözik, hogy a kellemes pusztán a tárgy és érzelmünk közti viszonyból ered, ellenben a hasznosság objectiv relatiókat tesz fel, melynélfogva a tárgy és az érzés közé valami harmadik realis tényező illeszkedik bele. Ezen viszony a hasznos tárgy (A) és az elősegített tárgy (B) között a haszon realis alapja; ezen viszony az Énben élvtől kísértetik, de elsősorban öbenne kell a hasznosság alapját találnunk.

Ha a hasznosságnak ezen *objectiv alapultságát* szemelől tévesztjük, akkor közte s a kellemes között különbséget nem tehetünk, pedig tényleg fennáll közöttük; Benthamnek felfogása tehát, mely az utility-t a pleasure-rel directe kapcsolja, a hasznosság lényeges természetét félreismeri. De ha ilyen objectiv alapja van, akkor szükséges, hogy ezen realis viszonyok *felmutathatók* legyenek; s ezt igen egyszerűen tehetjük.

Egy kis pillantás a realis világra meggyőz arról, hogy az egyes tárgyak önállítása folytonos támogatást igényel, egyrészt indirecte az akadályok elhárításában, másrészt directe önerejük fokozásában. Az első esetben a segített tárgy számára tér nyílik önerejének érvényesítésére; a másik esetben a segített tárgy mintegy fokozott actióra képesíttetik. Mind a két esetben a támogatóról a hasznos jelzőt használjuk; így használ az anorganikus lét az organismusnak (a víz, levegő, chemiai elemek stb. a növényeknek és állatoknak), így az organismusok egymásnak (a növény az állatnak, az egyik állat a másiknak, az állat az embernek, az ember az embernek). Azon arányban, melyben az A a B-nek önállítását elősegíti, nevezzük hasznosnak; s a *hasznosság mértéke* elsősorban azon *objectiv hiány nagysága*, melyet B-ben pótolni képes. Ennélfogva lehetséges, hogy a hiány és pótlék egyformán objective méressenek, melyen azután a hasznosság objectiv mértéke is alapulna (pl. a Sacher által javaslatba hozott energiaegységek).

Mielőtt már most a hasznok különféle formáira rátérnénk, szükséges egy mélyebb pillantást vetni a hasznossági viszony természetébe. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a hasznos tárgy azért hasznos, mert a másinak önfenntartásához szolgálatokat tesz; ekkép nézve a dolgot, a pótlás a *cél*, a hasznos tárgy az *eszköz*. Mégpedig ezen eszköznek *első célja a hiány megszüntetése*, mert realis viszonyról van szó; az élvezet, mint az önállítás sikerességének subjectiv reflexe, vagyis az önállítás végbemenése a centralis pontban, nem az első cél, hanem az önállításnak kísérője. A hasznossági viszony ennél fogva nem függ és nem nyeri jellemző vonását a végső eredménytől, az élvtől; a természetben a hasznosság csak az érzékenység előállásával nyer érzelmi indexet, de ettől eltekintve mint realis viszony is létezik az öntudatlan tünemények között.

A cél és eszköz szerinti felfogása a hasznosságnak tehát nem terjedhet ki az egész természetre; mi, akik az eszköz viszonyát a célhoz látjuk, *így* fogjuk fel: *célszerűségnek*, de a viszony ezen szándékosság nélkül is realis. Szándékosságától eltekintve, a hasznosság abban áll, hogy az egyik tárgy (A) a másiban (B) változást hoz létre, mely annak önerejét önállításában kifejtí. A hasznosságnak ezen felfogása szerint az A tárgy a B változásának okozója; a hasznosságnak ezekután alapja az *okszzerűség*. Ennélfogva a pótlék az ok, a pótlás az okozat; az ok pedig hasznos, amennyiben a B-ben ezen okozatot, az önállítás akadálytalanságát előidézi. (Bővebben az 58. §-ban.)

Amikor tehát a dolgokat *hasznossági relatiók* szerint *nézzük*, akkor azokat voltaképen *oki viszonyuk* szerint vizsgáljuk; ezen oki függés az egész világ önfenntartására nézve eszköz, ha a világot célnak tekintjük. Miután azonban ezen kategóriák csak az *egyesekek* összefüggésére vonatkoznak, azért az egész kosmosra nem alkalmazzuk sem a célt, sem az okiságot. Az csak van, mint önelég egység, anyaga és ereje változhatatlan kvalitásában. Mert nyilvánvaló, hogy a hasznosság előállásához az okozóban bizonyos veszteségnek kell előállania; a haszon egyik oldalon tehát kárral jár a másikon s a növény, mely az állatnak használ, megsemmisül: vagyis az állat haszna a növénynek kára. Magára az egységre ennél fogva ezen relativ apadás és áradás közönyös; a hasznosság csak a részek közti viszonyokat jellemzi; a pótlás és hiány csak véges lényeknél bír értelemmel. Magában az egészben csak a fenséges élet örök áramlata mozog s ez

áramlat rythmusát, amint egyik tárgyról (A) a másikra (B) terjed át, állapítjuk meg tactusaiban, mikor ok—okozat, eszköz—cél szerint tagoljuk.

Ezen kitekintést most abbahagyjuk, mert következményeinek megbeszélése alkalmasabb helyen fog történni (I. 21. §), ahol a fundamentalis felfogási különbözőséggel lesz dolgunk (melyet már a 17. § jelzett is). Sokkal fontosabb a haszon elméletére nézve tisztába hozni azt, hogy az embernél *milyen feltételektől függ a haszon s hányféle haszon létezik az emberre nézve?*

19. §. A hasznos tárgyak áttekintése. Physiologiai és psychologiai haszon. Az ösztönök felszálló és leszálló hasznossága.

Az emberre nézve is a haszon realis alapja és idealis következménye, az élv között fenntartandó a különbség. Első teendőnk azért azon realis viszonyok felkeresése, melyek a haszonnak alapul szolgálnak. A kérdés ennél fogva ez: *milyen tárgyak hasznosak az embernek?* szemmel tartván, hogy e helyen még *merően physikai szempontot* alkalmazunk s a *hasznot* csak az önállóság sikerülésében, az *önfenntartásban* látjuk megvalósítva.

Minden tárgy, mely az ember öntétének fennállását és kifejtését elősegíti, ránézve hasznos. Ezen, a haszon fogalmából közvetlenül folyó axiomát részletezni szükséges, mégpedig nem zavartatva magunkat az idealis kéjreflex téves illúziójától.

A részletezés rávezet azokra a tényezőkre, melyeket az ember egységében alkotó elemekül találtunk; s azzal kerülünk beljebb e rengetegbe, hogy azt mondjuk: *hasznos az, ami az ember valamelyik ösztönét fennállásában s kifejtésében elősegíti* (vagy a 18. § szerint, ami valamely realis hiányát pótolja). A hasznossági sorozat ennél fogva a külső valóságnál kezdődik, áterjed az öntét egyes ösztöneire, melyek e sorozatban eszközi tagokul szerepelnek s végső pontját éri el az öntét önprojectiójában, vagyis annak idealis kéjreflexében. *Hasznosak ezek után* (és károsak, v.ö. 18. §) *mindazok a tényezők, melyek az önfenntartást elősegítik*. Elsősorban tehát azon tényezők, amelyek az egyes ösztönök realis valóságát biztosítják, azután azon ösztönök, melyek mások valóságát biztosítják, végre mindazok, melyek ezen valóság kifejlését teljes tartalma tekintetében előmozdítják. A hasznosság ennél fogva 1. a *külső* tárgyra, 2. az *öntét* egyes alkotóira is vonatkozik.

1. *A külső tárgyak hasznosságát*, miután a „hasznos” nem objectiv absolut vonás, hanem csak relációban nyilvánul, magukban a tárgyakban hiába fogjuk keresni. *A hasznosság fajait azon ösztönökből kell méríteni, melyekre nézve a külső tárgy a segítség viszonyában találhatók.* Lesz ugyan az emberre vonatkozó hasznosságnak analogonja az objectiv külső viszonyokban is; de elsősorban felvilágosító az *emberi* haszon. A külső tárgyak már most kétféle hatást gyakorolnak az emberre: 1. annak önállóságát és realitását mint egységét biztosítják vagy károsítják és 2. a benne rejlő önerő kifejlését támogatják vagy hátráltatják. Teszik ezt pedig úgy a fenntartó, mint a kifejtő ösztönök irányában.

Az ember egységes önállóságát elősegíti s biztosítja elsősorban és fundamentaliter a *táplálék* s annak minden formája, a mozgás, mint *védőmozdulat*, a nemzés, mint reproductiv önfenntartás. Ezen hasznot bátran *physiologiai haszon*nak lehet nevezni, mert a fenntartó, azaz physiologiai ösztönök fennállásában nyilvánul. Az „alsóbb” ösztönökben semmi egyéb tartalom és jelentés nem rejlik; azoknak gyakorlása által semmi differentia nem fejlődik ki s ennél fogva akármeddig gyakoroljuk gyomrunkat és nemi szerveinket, a bennük realizált ösztön semmi qualitativ különödséget (azaz *tökéletesedést*) mutatni nem fog. A physiologiai haszon ennél fogva különböző minőségűnek fog mutatkozni, — de az illető minőségben semmi differentia nem fog helyet foglalni.

De a tárgyak nemcsak ezen homogen ösztönökre, hanem azokra is hatnak, amelyeknek, mint I. Ward helyesen mondja „continuum of presentations”, azaz különödség a jellemzője. Ezen ösztönök a hatások folytán mindinkább alakosodnak, azaz különödségek s így minőségileg tökéletesednek; így szerzünk a látás útján folyton több határozott képet a tárgyak alakjáról, színéről stb., úgyhogy ezen haszon az illető ösztön minőségi tökéletesedésében fog nyilvánulni. Minden *érzéki* tárgy ennél fogva ezen ösztönöknek annyiban hasznos, amennyiben ezen tevékenységüket, természetüknek megfelelőleg, kifejleszti, illetve *különíti*. Ezt a hasznot, miután a lelki ösztönökben nyilvánul, *psychologiai haszon*nak fogjuk nevezni.

Mind a két haszon nekünk az Én önállóságának akadálytalanságában, tehát élvezetben nyilvánul, ott jön tudomásunkra. De elsősorban a külső tárgy és az ösztön közti realis viszonyban nyilvánul s a hiány és pótlék

realis quantitásban bírja megfelelőjét. A $H = \frac{h}{p}$ vagyis (h : p) viszonyában rejlik, mely az Énben mint

kedvérzet tükröződik vissza. Ezen kedvérzet két elemből áll: 1. az ösztönnek salakizéből és 2. a hozzájáruló Énértetből; ha pl. a gyomor öntudatos lehetne, akkor neki csak az éhség vagy kielégedése jutna tudomására, úgy, ahogy az az alsóbb állatoknál tényleg van is; az embernél azonban az ösztön öröméhez hozzájárul az Én öröme is s az utóbbi az elsőől nyeri specifikus *talajjzat*.

Minthogy az öfenntartás lényegileg azzal eszközöltetik, hogy a külső tárgyak valami módon bekebeleztetnek, azért a physiologiai haszon mindenkor a fundamentalis haszon s azon tényezőknek, melyek létesítik, nélkülözhetetlensége az ösztön részére, *sürgetősségnek* nevezetik (Dringlichkeit). A physiologiai haszon okozói ennél fogva a legsürgősebb szükségletek, mert a physiologiai hiány kielégítésétől függ a többieknek élete; s ez a gazdasági tárgyak öfenntartási fontossága.

2. Az ember csodálatos alkatánál fogva, melyben az egyik tényező a többivel ok és okozat, eszköz és cél viszonyában áll, a „külső” nemcsak az exentrikus tárgyra, hanem a peripherikus tárgyra is alkalmazható. Épp úgy tehát, amint a levegőre szüksége van a vérnek, a vérre szüksége van a többi ösztönöknek s azért köztük is *realis hasznossági viszonyokat* kell elismerni.

Ezen viszonyok két dimenzióban lépnek fel: 1. minden egyes ösztön a másik egyesnek hiányaival pótlék viszonyában áll, 2. minden ösztön együttvéve egy sorozatot képez, melynek végén az egység öfenntartásának reflexképe, a kéjreflex helyezkedik el. Az első a *coordinativ*, a másikat *subordinativ* hasznosságnak fogjuk nevezni; az első a síkbeli, elterjedő irányban okozza a hasznót, a másikban az oki függés láncolata az alsó vagy első októl a felső vagy végső okozatig terjed s azért *felszálló egyenes sort* mutat, az elsőnek párhuzamos vonalai mellett. A *coordinatio* viszonyában a táplálkozás képezi például az izom pótlékát, viszont a mozgás a táplálkozás működését segíti elő; a látás az értelemnek, emez viszont a látásnak szolgál. A hasznosság általános elméletében ezen részletezés csak jelezhető, — a különös elméletben mellőzhetetlen. Mert ezen alapul a hasznok sürgetősségi fokozata.

A *subordinatio* viszonya az ösztönök között egy közös cél felé való irányultságukból érthető. Míg a *coordinatio* viszonya folytán minden ösztön külön lép fel hiányaival és pótlékaival az öntudatban, a *subordinatio* viszonyában az ösztönök egymásba kapaszkodó fogaskerekek módjára egy végeredményre vezetnek, mely realiter az öntét egysége, idealiter a kéjreflex. A kerek működését megindíthatja az alsó vagy első ok, de megindíthatja a felső vagy utolsó láncszem is s akkor kapjuk a *felszálló* és *leszálló* haszonnak létráját. Így például a táplálék lehet az első megindítója, de lehet az érzet is s ez utóbbi esetben az egész actio öntudatosan megindokolt, önkényes mozdulatok sorozatában halad el. Akármilyen irányban halad is a folyamat, az egésznek alapja az, hogy az ösztönök között ok és okozati, eszköz és cél szerinti kapcsolat áll fenn, természeti praeformáltsággal s ezen kapcsolat az, melyet a *subordinatio* viszonyának neveztem.

Ezen *subordinatio* ennél fogva nem önkényünkötől függő elhelyezése az ösztönöknek, hanem azoknak önerejű elhelyezkedése a pótlék és hiány viszonyában. Hogy az emberben miként sorakoznak concrete az egyes ösztönök, arra a következő megfontolás vezethet. A természetben az ásványi élet nem függ a növényektől, a növényeké nem az állatokétól, az állatoké nem az emberektől, — mert tényleg voltak geologiai korszakok, amelyekben az alsóbbak (a nem különödöttek) a felsőbbek nélkül voltak. Ellenben az ember fenntartása függ az alatta állóktól. Továbbá azt tapasztaljuk, hogy vannak az állatok sorozatában olyanok, melyek táplálkoznak és szaporodnak izomzat nélkül; érzék nélküliek nemi ösztönrel és izmokkal (?); értelem nélküliek érzékekkel; szabad elhatározás nélküliek értelemmel. Az embernél pedig a nemzőerőtől nem függ a táplálkozás, az izomerő nem a nemzéstől, az érzékiség nem az izomtól, az értelem nem az érzékek finomságától, az érzéstől nem az értelem, az akarattól nem az értelem. A felszálló sor ennél fogva az embernél ekkép alakul meg, ha a *realis* függést tekintjük: 1. táplálkozás nélkül nincs nemzés, 2. táplálkozás nélkül nincs izom és érzékenység, 3. érzékenység nélkül nincs önérzet, 4. önérzet nélkül nincs értelem, 5. értelem nélkül nincs választás, 6. választás nélkül nincs szabad akarat és Én. Vagyis positive: a táplálkozás minden más funkciónak eszköze; az izom az érzékenység alárendeltje; az érzékek szolgálnak ingerül az értelemnek; az értelem táplálja tartalommal a választó centrumot; a választás szolgál az akarat szabadságának.

A felszálló haszon sorában ennél fogva a sürgetősség mindinkább fogy, ahogy feljebb szállunk; a *felsőbb funkciók az alsóbbak fenntartására nem nélkülözhetetlenek, azaz nem sürgősek*. Azért azonban tévedés volna, ha a hasznossági sorozatot csak a felszálló irányban vélnök meglevőnek; nemcsak a táplálkozás használ az izomnak, hanem az izom is a táplálkozásnak, mert ő az eszköz arra, hogy a külsőt bekebelezze; hasonlóképpen nemcsak az izom használ a szemnek például, hanem a szem is az izomnak, mert a látás irányítja a mozgást; nemcsak a látás szolgál az értelemnek, hanem az értelem is világossá teszi a látást;

nemcsak az értelem szolgál az érzésnek, hanem az érzés is vezeti az értelmet s nemcsak az érzés használ az akarásnak, hanem az akarás is koordinálja az érzést a valósággal s így tovább.

Van ennél fogva az egyes ösztönök közötti haszonnak helye úgy a felszálló, mint a leszálló irányban; de a felszálló irányban a haszon *tartalmi*, a leszállóban inkább *formai*. Amaz táplálja a felfelé következő ösztönöket, emezek rendezik és tisztítják az alsóbbaknak adatait.

Ha már most azon konkrét formákat akarnók elemezni, melyekben az egyik ösztön a másiknak hiányait pótolni képes, akkor azon rengetegben tévednénk el, amelyet a kapcsolatok mutatnak a szemlélőnek. Mert hiszen talán észrevette már az olvasó, hogy a kapcsolatok, melyeket a lélektan az öntét életében felderít, nem egyebek, mint az ösztönöknek elhelyezkedése a hiány és pótlék viszonyában. Ezen részletek a haszon külön elméletében nagy szerepet játszanak, amennyiben az összes gazdasági és társas viszonyok tőlük függenek; de az érték általános elméletében feleslegesek. Mi ennél fogva kénytelenek vagyunk azon nagy vonásokkal megelégedni, amelyekben ezen aprólékos hasznossági viszonyok általában nyilvánulnak.

20. §. A kellemes és hasznos tüzetes megkülönböztetése. A haszon részletezése és realis értelme.

Ne veszítsük el a részletek végtelenségében azon fonalat, melyen célunk felé haladnunk kell. A 17. §-ban a „kellemest” elemeztük; a 18., 19. §-ban ugyanazt. tettük a „hasznossal”. A „kellemes” a tárgynak azon jelzője, melyet az Én érzelmi állapotához való viszonyából reá átviszünk; a „hasznosnak” alapja azon viszony, mely egyik ösztön hiánya és a pótló tárgy között fennáll, tehát egészen objectiv viszony, mely a kosmosban mint oki viszony szerepel, fordított formájában pedig felfogásunkban a célszerűség schemájában jelentkezik. Mi a „haszon” alatt azon változást értettük, melyet az A tárgy a B tárgyban okoz, mégpedig azáltal, hogy önállítást elősegíti. Ezen változás egészen physikai, természeti, objectiv szempont alá esik; a hiány és pótlék egyenlőségi viszonyán alapul a haszon objective és realiter s a ($h = p$) kibillenései adják a haszonnak nagyságát. Ezen *viszony alapján állítatik a tárgy hasznosnak*. Én nem mondom, hogy ez már a tárgy haszonértéke; mert eddig még értékről nem volt szó, csak tetszésről. S azt találtuk, hogy a tetszés, melyet a hasznosság okoz, egy új elembe különbözik a kellemestől, t.i. kitágítja az A tárgy és érzés közti viszonyt s az A és Én közé az A és B közti realis viszonyt helyezi. A hasznosság ennél fogva nem pusztán érzelmi forrásból ered, hanem az értelemből, mely az A és B viszonyát az egyenlőség vagy nem egyenlőség szempontja alá helyezve megítélte. Ezen haszon a külső tárgy és ösztöneink között állott fenn egyfelől, fennállott másfelől az öntét egyes ösztönei között, amelyek az ($A : B$), azaz ($h : p$) viszonyába épp úgy léphetnek egymással, mint a külső tárgyakkal. *Mindenütt pedig uralkodó szempont volt az önfenntartás sikere*; hasznos az, ami az egyes ösztönt támogatja működésében s hasznos az, ami az embert, mint egységes öntetet segíti önállításában vagy önfenntartásában. A szempont mindenütt physikai; ha az önfenntartásnak van értéke, akkor a haszonnak is meglesz; de ezen fokon még értékről nem beszéltünk.

Fejtegetéseink fonalán azonban odáig mégis eljutottunk, hogy az összes hasznossági viszonyok számára egy centrumot találtunk, melyhez valamennyi fűződik: az önfenntartást. S teendőnk most már két problémára vezet; 1. az önfenntartás egyes módjainak elemzésére és 2. azon vonásra, mely az önfenntartás egyes módjait ama közös centralis célhoz csatolja. Az első a hasznok fajtáira vezet részletesebben; a másik arra, hogy az „önfenntartás” complexumában vajjon micsoda az, ami magát állítja, azaz van-e valami fokozat a felfelé való haszon láncolatában.

21. §. Az ember kettős hasznossága. Az ok és cél dialektikája. Absolut ok és cél nincs. Absolut érték van a felfogó számára: ő maga.

Eddig egészen általánosságban beszéltünk a hasznos tárgyokról s nem néztük, hogy ezen tárgy milyen természetű: élettelen-e? növényi, állati lény vagy ember?

S csak ezen általánosság mentett meg attól, hogy a korlátolt *emberi* haszon szűk látóhatárán belül nem rekedtünk meg, hanem képesek voltunk a hasznosságot objectiv viszonyul megérteni. A hasznos tárgyak általánosságban kétféle hasznót hajtottak: a *physiologiai* és *psychologiai* hasznót. Nézzük már most az általános esetet konkrét formában, amikor az ember szemben áll az emberrel, mint hasznossági forrás? Miféle hasznok lehetnek azok? pusztán az egyesre szorítkoznak-e az okozás hatásai, vagy van-e valami,

ami a kölcsönhatás folytán mint közös productum előáll s amihez viszonyítva az ember is csak mint eszköz, azaz hasznossági tárgy szerepel? Ez az első kérdésre lesz a felelet.

I. Ha az embert a valóság környezetében tekintjük, akkor viszonyban találjuk egyrészt alatta álló fejletlenebb lényekkel, másrészt vele egyenlő társakkal. Úgy látszik, hogy ennél fogva a haszon is, melyet hajt, csak ilyen direct vagy egyenes haszon; egyenesen előmozdíthatja vagy károsíthatja az alsóbb s vele egyrangú egyeseket. S a közfelfogás ezt a képet még sem fogja teljesen találni s azt állítja, hogy van az egyesnél magasabb valami, a társadalom; ehhez képest is lehet „hasznos tagja”, azaz socialis hasznot hajthat. Ezen socialis haszon külön fajta-e? vagy bele van foglalva a fent lehozott kétféle haszonban?

Ha az egyesnek viszonyát más egyeshez tekintetbe vesszük, akkor azt tapasztaljuk, hogy az A a B-nek *szükségeit közvetlenül a legkevesebb esetben fedezheti*; legtöbbször közbeeső eszközökkel történik a támogatás, melyek mint az egyesnek alkotásai önálló létre tettek szert (l. 8. §). Közvetlenül hasznára lehet az A a B-nek 1. nemzőszervei által, 2. beszéd útján; minden más esetben közvetítőkre szorul, melyek közül a legnagyobb szerepet az izomerő játssza, mint amely minden külső alkotásnak vehicula s így egyetemes eszköze.¹

Amennyiben már most az egyes a más egyest közvetlenül segíti, annyiban *közvetlen hasznot* hajt neki, mert közvetlenül fedezi szükségeit. Ezen haszon ennél fogva nem lehet más, mint bármely más haszon, azaz vagy 1. physiologiai, amely a mozgási ösztönt vagy a nemi ösztönt segíti, vagy 2. psychologiai, mely a másnak lelki állapotait a szó és gestus segítségével emeli.

Minden egyéb haszon, melyet neki hajt, *közvetített* vagy *megtérő haszon*. Az egyetemes közvetítő az izomerő, mikor nem az egyesnek pillanatnyi hiányait segíti elő (pl. súlyok segítségével, izommunka által), hanem objectiv alkotásokat hoz létre, amelyek a másnak vagy physiologiai vagy psychologiai hasznot hajtanak. Ha ezt a közbeeső tagot *munkának* nevezzük, akkor azt mondhatjuk: *A a B-nek közvetve munkája által okoz hasznot*. Amennyiben már most ezen munka objectiv alkotásokhoz az egyesnek *socialis hasznosságát* okozza, az alkotás maga *socialis jónak* s az egyesnél *socialis haszonnak* mondható. S így a socialis haszon nem vonatkozik valami entitásra, ontologiai lényre, a „társadalomra”, hanem csak oly alkotásokra, melyek az egyes A, B, C-nek szükségeit fedezni képesek. Az egyesnek *hasznosságát* pedig nem ezen munka önértéke, hanem ezen munka által okozott subjectiv hasznossága szerint állapítjuk meg. Azért az abstract tudományok művelői a socialis haszon tekintetében kevésre becsültetnek s ezen becslés csak a társadalmi niveau emelkedésével változik meg.

Azt a *felfogást* tehát, mely a társadalomban *öncélt lát*, a haszon elmélete *nem fogadhatja el*; a társadalomnak, mint önálló valóságnak, felfogása az utilitikus szempontból érthetetlen; itt csak az eszközt látjuk benne, mely az egyesnek hasznosságát közvetve átviszi más egyesre. A mostani szemponttól, mely a relációk hálózatában fekszik, ezen értékelés még érthetetlen.

II. Ha már most a 2-dik kérdéshez fordulunk, hogy *miben áll a hasznok láncolatának mozgató gondolata?* akkor azon területre jutunk, amely a célok dialektikájával foglalkozik. (Erről bővebbet mond az 58. §.)

A világon nem létezik absolut egyes cél, valamint nem létezik absolut egyes ok. Aki az okviszonynak természetébe mélyebb bepillantást vet, s arról győződik meg, hogy ok alatt mindig csak azon pótlékot értjük, amely az Én változását magyarázza, az tudja, hogy ok és okozat csak alanyi önfenntartási kategóriák s így magára a dologra nézve közönyösek. *A dolog van, azaz magát állítja*: ez a valóság; az, hogy ok vagy okozat, viszonylagos jelző. *Minden tüneményes ok más tüneménynek az okozata*; azaz ok is, okozat is.

Nyilvánvaló, hogy, miután a célviszony csak az okviszonynak fordított felfogása (18. §), absolut egyes célról sem lehet szó. Minden cél másra nézve eszköz s ennél fogva cél is, eszköz is egyben. Minthogy a valóság örök, azért a végső cél csak a valóság léte lehet; az önfenntartásban fut össze minden tevékenységnek végszála. *Ezen önállóság azonban végső célul csak az absolutumban képzelhető*; az egyes ok az okozatban vész el, az eszköz a célban. Absolut ok és cél ennél fogva csak az absolutumra nézve áll fenn; ott pedig az ok és cél elmerül a valóság (τὸ ὄν), az önprojectio, önaffirmatio, önállóság tényében.

Ezen distinctiókat szemmel tartva, érthetővé lesz azon állításunk, hogy az oki felfogás számára nem létezik absolut cél; ameddig ezen discursiv felfogás uralkodik, a célnak dialektikai természete a célt folytonosan elnyeli. Mi például így okoskodunk: a tápláló ösztön eszköze a nemzőnek; a tápláló ösztön eszköze a mozgatónak; a mozgató eszköze az érzékinek, az *érzéki* az értelemnek, az értelem az érzésnek és akaratnak; mi aztán azt kérdezhetjük: mire való az akarat? s azt felelhetjük: a társadalomnak eszköze.

¹ Ezen dolgok részletezése „Az általános értékelmélet” 54—57. §§-aiban található.

Mire való a társadalom? a Föld életének szolgája. Mire a Föld élete? a Naprendszeré? a csillagoké? a világé? Az Isten dicsőségére eszközök. (Madách). A mi okoskodásunk vagy oktalanságunk oda is hatolhat bele s azt kérdi: mire való az Isten dicsősége? S azt találjuk, hogy erre feleletet nem tudunk. Abba kell-e tehát a kérdezősködést hagynunk? Próbálja meg valaki! célt nem ér ezen önkéntes lemondással! Mert az okviszony, úgy mint a célviszony, az egyes önfenntartásának az eszköze vagy helyesebben „formája”. Ezt a balanceírozást ok—okozat, eszköz—cél között soha meg nem szüntetheti, hacsak magát örökre el nem akarja némtani. A kérdés az életnek nyilvánulása; a halálban a kérdés és az okkutatás megszűnik.

Ezen fejtegetésnek nyilván az a logikai következménye, *hogy az ok- és célszerűség kérdése és keresése nem a végső felfogási mód.* Ameddig az egyesek hálózatán belül állunk, addig tájékozódásunk lehetősége attól függ, hogy okot és célt keresünk; az abszolút egésznél megszűnik ennek a kérdésnek értelme. *Ott van az örök, önelég, független valóság.* Nincs-e már most ezen örök valósággal szemben megfelelő *örök felfogás* is, azaz olyan, melyre nézve ok és cél csak formaságok, mik a tartalomnak megnyilatkozására s nem egyébre valók? Van; minden philosophus kereste, Spinoza a ratióban látta, mely sub specie aeternitatis nézi a dolgokat; a német idealismus is ezt vallotta: mások a lényegesnek, a tartalomnak, *εἶδος*-nak kutatását nézték annak. Nézetem szerint mindezek helyes úton haladnak, de világos formulázást nem értek el. *A lényegesnek ismerete mindenesetre a legvégső pont, de csak az utolsó előtti.* Van ezenfelül még egy, amelyben minden kérdés megszűnik: *e lényegnek értéke.* Örök elzárkózottságban, mindentől függetlenül s semmire rá nem szoruló önelégedettségben *trónol a legfőbb érték*, melynek felfogásához kell az ok- és célviszony létrája; de amelyet *elérve*, minden kérdés megszűnik. (V.ö. 61. §.) Mert ezen örök érték, ezen legfőbb gondolat a léleknek zárköve; s míg az ok- és célviszony két serpenyőben mérlegeli a valóság *erejét*, addig az értékesség gondolata egy ponton megáll, ott, *ahol a ránk nézve legmagasabb értéket találtuk.* Itt nincs szó többé láncolatról, mely végtelenbe haladhatna; az egyesnek lehet fokozatos értéke, de a legfőbb értéken túl nincs még más érték; nincs ok, melyen túl mást ne kereshetnénk; csak az abszolút egészhez nem szorulunk új okra, de ha tevékenynek képzelem, még az abszolútumban is felteszek egy „Ungrund”-ot, mely a többihez képest abszolút ok. S hasonlóképen a cél is relatio, melynek dialektikája tovább hajt végtelenbe. *De az értéknél lehetséges ilyen teljes és végleges megállapodás;* van a felfogó alanyra nézve *egy abszolút érték*, melytől minden másnak értékét levezeti; mellyel minden más értéket mér. *Ezen abszolút érték az alanyra nézve ő maga; ἀνθρωπος μέτρον πάντων.* Okilag és célilag beleillesztheti magát a végtelen hálózatba; de érték rá nézve magasabb nem lehet, mint ő maga. *Az öntudat és önbecsülés egy dolog;* ennél magasabbat nem képzelhet, phantasiánk nem rajzolhat, ész ki nem találhat; *mert amit talál, az legvégső instantiában csakis ő maga.*

22. §. A hasznossági sorozat végpontja az ember szabadsága. Ontogenetikus és phylogenetikus tények, mint bizonyságok.

A célok dialektikája ott nyugszik meg, ahol *az érték fogalmához* eljutottunk. A hasznosságnak végső láncszeme az érték fogalma; azzal ugyanis az ok- és célrelatio területéről az ingatlan, biztos alapra léptünk. De ezen abstract fejtegetésnek empirikus igazolását kell adnunk azzal, hogy a hasznosság láncolatát oki és célszempontból a valóságban felmutatjuk. Mert ott, ahol a hasznosság végső láncszeméhez jutottunk, ott vagy van valami magában és végső értékes, vagy másféle értékelést a hasznosságin kívül nem találunk.

Minek használ tehát végső instantiában a külső tárgyak összessége úgy, mint az egyes ösztönök subordinált viszonya? *vagyis hol végződik tényleg a hasznossági sorozat,* hogy kettészakadva más értékelésnek, vagyis — egyelőre csak — más tetszésnek adjon helyet? Ezt először az egyes embernél fogjuk megvizsgálni, azután pedig a tények sorozatában, vagyis *ontogenetikus* és *phylogenetikus* szempontból. 1. Az embernél, mint minden más valóságnál, nélkülözhetetlen vonás az önállóság, önfenntartás más tárgyak hatalma ellen.¹ Ezen harcban első eszköze a *táplálkozás*, mellyel mást maga eszközévé tesz és elsajátít. Ezen függés második főmomentuma az *érzékiség*, melyben az ember önmagában annyi energiát halmaz fel, hogy segítségével testén szabadon uralkodni, azt mozgatni képes; s valamint a mozgás a táplálkozást eszközli, úgy az érzék a mozgás indítója. Az érzékiség fölé helyezkedik az *értelem*, mely már a külsővel szemben jelentéssé tagolt világot alkot magának; ezen belső világgal szemben pedig az Én állítja magát *önérzetében*. Ennek segítségével végre az Én, a pusztá önállóság, oly erőfokra hág, hogy minden egyébbel szemben magát érvényesítheti. A részletes fejtegetést az akarat szabadságánál fogjuk adni. (III. Fej. 41. sk. §-ok; I. „Általános értékelmélet” 10. §.)

¹ Ezen részlet itt egészen kivonatossan közöltetik „Az értékelmélet feladata stb.” 51—54. l. alapján.

A rövid áttekintés tehát azt adja, hogy az *egyes ösztönök haszna azon járulékból áll, mellyel az Én uralmához szolgálnak*. Emberileg szólva ezek szerint a legvégső cél az öntudat szabadsága, mert ez az egész öntétnek mintegy végső okozata. Amikor majd az értékekről szó lesz, akkor látható lesz ennek a ténynek logikai értelme és következménye.

2. Az egyesnek alkata és fejlődése által felmutatott végső célt az állatok fokozatos sorozatában észlelhetők is erősítik. Ezen *phylogenetikus* tényekre itt csak rámutatunk; a részleteket talán másutt fogjuk felhozni, átvéve azokat az „Ált. ért. elm.” 34—37. §-aiból.

23. §. A perceptív tetszés különbsége a kellemestől és a hasznostól.

A „kellemes” és „hasznos” elemzése arra vezetett, hogy a „kellemes” mint általános jelző minden tárgyra vonatkozik, mely az *Énben kedvérzetet* hoz elő; a „hasznos” csak azon tárgyról mondatik, amely valamelyik ösztönünket vagy egész *öntétünket önfenntartásában* befolyásolja, azaz realis és causalis viszonyokra épül. A kellemesnél az érték csak az élv pillanatnyi erejéből ered, a hasznosnál úgy látszik, hogy objectiv mértékünk is van: a hiány és pótlék közös mértéke (energiaegység?). Lehet-e kellemes olyan tárgy, amely a mi érzékeinkbe be nem hatol? az érzéki kellemesség ezen felszívás nélkül nem lehetséges. Lehet-e hasznos azon tárgy, melyet ösztöneinkbe pótlékul nem viszünk át? Nem lehetséges. A kellemes és hasznos ennél fogva a tárgyat csak annyiban érintik, amennyiben felszívják és megsemmisítik (hacsak részben is, amennyiben alkatrészüket az ösztönbe átvisszük). *A tárgy nem önálló, hanem csak pótlék* — azaz relatióban áll a mi önfenntartásunkkal. S a kedvérzet, mely ezt jelzi, mindig az illető ösztönből nyeri a salakízét, úgyhogy a kellemesben és hasznosban az összérzet mindenkor nagy mennyiségű talajjzzel van keverve. A kellemes és hasznos schemái pedig eképen állíthatók fel:

$$K = \frac{\text{érzés}}{\text{tárgy}} = \text{összérzet (s + é)}$$

$$K = \frac{h}{p} = \text{összérzet (s + é)}$$

vagyis a kettőnek foka az alanyi állapot és pótlék viszonyától függ.

A harmadik tetszési formát az 5—8. §-okban a *perceptív tetszésben* találtuk. Milyen természetű ezen tetszés s milyen viszony van közte és az előbbeni kettő között? ez most a kérdés.

Első lépésünk is annak elismerése legyen, hogy a perceptív tetszés is élvérzetben jelentkezik; a szép és rút tetszik, illetve visszatetszik, ezzel jelzi azt, hogy az okozó tárgyban bizonyos vonás rejlik, mely ezen érzetre okot szolgáltat. De nem azért szép, mert tetszik. Aki már most azt mondaná, hogy az aesthetikai tárgy szépsége abban rejlik, hogy ilyen érzelmeket okozni képes, — az igazat mondana, de ilyen határozatlanságban tautologia volna az egész. (Burke, Gr. Allen.) Mert ezzel csak azt jelezné, hogy az aesthetikai tárgy az, mely aesthetikai tetszést kelt; azaz körben forogna. A válasznak csak akkor van értelme, ha vagy az aesthetikai tárgynak ezen vonását kimutatnók, vagy az aesthetikai tetszés természetét kétségen felüli határozottsággal elemeire bontanók. *Ameddig ezt nem tesszük, ürességekkel játszozunk.*

Én a fenti disjunctio második tagját tartom alkalmasabbnak arra, hogy a kérdésre feleletet kapjunk s azért a perceptív tetszés körét fogom először megvonni a többi tetszési fajokkal szemben. Miben különbözik tehát a szép tárgy hatása a kellemes és hasznos tárgy hatásától?

Az aesthetikai tetszés az *érzéki tetszéssel* abban *egyezik*, hogy az Én önállóságát elősegíti, azaz élvérzetben nyilvánul; ezen pontra nézve már megegyeztünk a §. elején. De ha kérдем: milyen például az érzéki adat kellemessége s milyen — hogy a lehető legtávolabbi pontot tegyük fel — például a körnek kellemetessége? akkor a kétféle kellemesnek *különbsége* nyilvánvalóan szembeötlök. Az édes íznek természete az érzék sajátos energiájában nyilvánul, enélkül az nem is volna íz; ellenben a körnek természete ezen érzéki energiától egészen ment, — benne lehet a látásnak bizonyos mellékíze, de az összérzetben a látási mellékíz egészen eltűnik s az Énnek tisztasága áll előtérben. Ezen qualitativ különbség a két okozónak természetéből s így az érzés forrásából érthető. Az íz az *érzéknek* valami elváltozása, a kör az *Énnek* alkotása; amott ránk van erőszakolva a külső inger által, emitt mi magunk vagyunk az ingertől különböző forrás, mely a kört létesítette. Amott az idegen köti meg az Ént, emitt az Én maga alkotásával köti meg maga magát.

Eszerint az érzéki és az esztétikai tetszés, vagyis a kellemes és szép között most már két vonás képezi a különbséget: 1. különböznek a salakíz tekintetében, mely a kellemesnél uralkodó és jellemző, a szépnél pedig háttérben lappang; 2. különböznek abban, hogy a kellemes tárgyilag kötött és ránk kényszerített, a szép pedig alanyilag létesített alkotásnak a tulajdonsága. A salakíz tehát kísérheti a szép tetszését, de nem képezi lényegét; a tárgy pedig, mely a szép tetszését okozza, *nem a realis külső tárgy, hanem az általunk alkotott reprodukált képe*. A szép tetszése ennél fogva ahhoz van kötve, hogy a tárgyat magunkból kialakítani bírjuk; ezen *reactio az első lépés*; a reactio folytán keletkezett kép azután újra hat a lélekre s az esztétikai tetszés ezen másodrendű hatásnak megfelelő alanyi reactio. *Ez a szépnek esztétikai érzése*.

Az esztétikai tetszésben ennél fogva a kellemes nem annyira a tárgy által, mint inkább saját magunk tevékenysége által van okozva; az *esztétikai tetszésben* tehát in ultima analysi *saját magunk tetszünk magunknak*. Ennek kétféle értelme van: 1. tetszik nekünk azon képességünk, mellyel a képet projiciáljuk, tehát alkotó erőnk *formai* nyilvánulása és 2. tetszik nekünk saját tartalmunk, melyet az inger hatása alatt kiállítunk, vagyis magának a képnek a *tartalma*. Ez utóbbi nem lép fel ugyan mindenütt (pl. a rút formáinál hiányzik), de az első mindenütt van s képezi azon „enyhítő körülményt” mely a rútak megjelenését élvezhetővé teheti. Aki a szépnek hatásában csakis a tartalomra tekint, az könnyen összekeveri a kellemest a széppel; a szépnek kell kellemesnek lennie, de széppé nem teszi már az érzéki élv, mely a kép tartalmát körülengi, hanem széppé csak azáltal lesz, hogy e tartalmat is magából alakítja ki s ezzel az Ént az idegen érzéki bilincsektől megszabadítja. Ez azonban most még csak általánosság, melyet a részletekben fogunk konkrétan alakítani.

A szép tetszése éppen oly határozott különbséget mutat a *hasznos tetszésétől*, mint a kellemestől. A hasznos az egyes ösztönre vonatkozik s csak azután nyilvánul a kéjreflexben, Ezen kedvérzetben ennél fogva benne van az ösztönnek salakíze, ettől elválaszthatatlan, akármilyen hasznosságot tekintünk is. Az étel és ital hasznossága a kedvérzetben határozott karakterrel lép fel, úgy a nemi kéj, a felszabadult izomérzet, az érzéki egyes adatfajták, az értelem stb. mennyiben hasznosak, ezen hasznosságukkal a segélyezett ösztönbe salakízül lépnek fel. Mégpedig mindez in concreto és realiter tartozik hozzájuk. A hasznos ismeret pl. — hogy a felszálló irány legfelsőbb és legtisztább alakját jellemezzük — realiter mozdítja elő az érzelmeket, az akaratot stb.; az emlékezet a realis szellemi folyamatokba realiter foly be; az érzelme, melyek ilyen realis tényezőkből keletkeznek, realiter szabályozhatják s irányíthatják akaratunk nyilvánulásait. *A hasznosság minden formája realis viszonyokra épül fel*; s mindenütt realis hiányoknak a pótlója.

A szép, úgy látszik, független ezektől. Igaz, hogy a szép tárgy felfogása az értelmiségnek elősegítője; de amennyiben ez, annyiban nem szép. A szép tárgy például színeivel elősegíti a látásunkat, tartalmával (jelentésével) felvilágosíthatja értelmünket, felvillanyozza indulatainkat s reakciókra készíteti (harcra, alkotásra). Ezen következményei által azonban *nem lesz széppé, hanem csak hasznossá*. Aki a széptől azt követeli, hogy érzékeit kellemes izgalomba hozza, hogy értelmét gazdagítsa s kitágítsa, hogy érzelmeit nemesítse, akaratát erősítse s finomítsa, — az mind igen szép hatásokat vár tőle; de ha a szép tárgy mindezeket teljesíti is neki, nem *azért* szép, mert ilyeneket okozott; ezért csak *hasznos*. S ezen hasznót okozhatja neki a nem szép tárgy is; szemét ragyogó színek vakíthatják, nemi ösztönét realis asszony jobban is fogja csiklandoztatni, értelmét a logikai tartalom szépség nélkül is fogja kimívelni, indulatait a való harag, szerelem erősebb lüktetésre fogja ösztönözni s akaratát mindez realiter jobban fogja irányítani. A szépség ennél fogva a hasznosság tekintetében is megteszi a hatását; de azért mégsem lesz már széppé. *Sőt sok hasznosságra nem is képes*. A szépet nem lehet megenni, szagolni, ízlelni; nem lehet festett athletákkal zsákokat emeltetni, sem festett Venusokkal szeretkezni; — ez a szép hasznos hatásának alsó határa, melynél hasznossága megszűnik. Hogy az értelemre hat, hogy eladhatjuk s *így* jutunk azon eszközök birtokába, melyek által az alsóbb ösztönök hiányait pótolhatjuk, — mindez nem teszi széppé. Haszon tekintetében tehát a szépnek határai lefelé nagyon korlátoltak; felfelé vezethet közvetlen haszonra. De voltaképpen realiter hasznos csak annyiban, *amennyiben az Ennek szabad tevékenységét előmozdítja*; a szép tárgynak ezen sublimis haszna azonban már a felső határhoz közel áll, ahol haszonról jóformán már nem is illik beszélni. *A szép legnagyobb haszna tehát az Én tevékenységének felszabadításában áll*. Azonban ez is korlátokkal értendő; a szép maga mint *szép* ezt nem teszi; teszi ezt, mint értelmes, jelentéses kép. A szép ennél fogva már felteszi az Én szabadságát az alkotó alanyban; csak mint szabad alkotás szabadít fel tovább azoknál az embereknél, akik maguk a szabadság ezen fokáig még fel nem szállottak.

A fejtegetés eredménye tehát egyelőre az, hogy a „szép” hasznossága egy alsó határhoz van kötve, melyen túl megszűnik; felső határánál pedig nem mint *szép*, hanem mint *értelmes* lesz hasznossá. *Magában véve a szép tehát haszontalan*. Amennyiben hasznos annyiban a haszna abban áll, hogy az Énben élvérzetet hoz létre, azaz hogy az önfenntartást valami módon elősegíti; de ha mint Spencer és hívei (Grant Allen) ezzel kimerítve véljük a szépet, akkor a szép természetét gyökeresen félreértettük.

Ezek után a kellemes, hasznos és szép tetszései úgy viszonylanak, hogy a szép és hasznos mindenesetre kellemesek (ellentétük pedig kellemetlen); a szép hasznos is lehet, de nem kell lennie,

valamint a hasznos is lehet szép, de nem szükséges. Azon vonás tehát, mely a szép tetszését okozza, okvetlenül más lesz, mint az, amely a hasznosnak alapja; ellenben a szép kellemessége ugyanolyan feltételektől függ, mint a kellemes általában.

24. §. A szép tetszésének okozója a projiciált kép. A szép tulajdonságai. A „kép” elemzése. A tartalom hatása a művészetekre. Az aesthetikai tetszés elemei.

Próbáljuk már most a szép tetszésének positiv magyarázatát. Annyi bizonyos, hogy a szép nem azért tetszik, mintha ösztöneink valamelyikét elősegítené, mert annyiban csak kellemes vagy hasznos; a széppézetben a salakíz egészen háttérbe szorul s csak kísérvje az aesthetikai tetszésnek.

Térjünk már most vissza az íz és kör példájára. Az íz az idegnek elváltozása, mely az Énnek megjelenik; a kör elsősorban szinte a látásnak módosulása, de más elem is játszik benne. Azon az ízzen nem lehet változtatni, ez idegen; a kört lehet nagyobbítani, kisebbíteni, eltenni, újra csinálni szabadon. S nem az idegnek elváltozása a tetsző, hanem a megalkotott kép, a körnek képe. Az első, amit tehát a szép tárgynál tapasztalunk az, hogy *voltaképen nem a külső tárgy*, sem az idegállapot nem tetszik, *hanem azon kép, melyet róla alkottunk*. Az idegváltozásnak lesznek kellemes vagy kellemetlen következményei; de ezek nem a szép tetszés mozzanatai. Szép azon kép, melyet a tárgyról alkottunk, tehát nem a reale, hanem az ideale. Ezen *képnek* szemlélete folytán támad bennünk azon tisztult érzés, mely a kellemesnek és hasznosnak salakizétól oly feltűnően különbözik. Ezt a képet nevezte Hegel (*Aesth. I. 144.* „Das Schöne bestimmt sich dadurch als das sinnliche Scheinen der Idee”) „Schein”-nak, ugyanazt a terminust használja Hartmann Ede¹, Groos² és mások az aesthetikai tárgy megjelölésére. Ha például egy torony lép szemünk elé, akkor a látás annak egyes részeit reprodukálja, egységbe foglalja s az egységes képet projiciálja. Ezen egységes kép az, amihez a szépség kötve van; ama realitás lehet mindenféle érzéki tulajdonságú, azzal csak kellemessé válik, szép csak a róla megalkotott egységes kép. Én a „Schein” = látszat terminusát kétértelműsége miatt elhagynám s azt mondanám inkább, hogy *a szépnek alapja és hordozója a projiciált kép*.

Mielőtt már most e kép elemzéséhez fordulnánk, jó lesz ezen állítás némely következményét megvonni. Az első az, hogy *a szép nem lehet egyszerű*;³ az egyszerű alatt értem a minőség egyformaságát s erről állítom azt, hogy szép nem lehet. Az egyszerű minőség ugyanis csak az ösztön egyforma elváltozásából nyerhető; íz, szín, hang, még a legfőbb elvonások is, mint kategóriák, a szép körébe nem esnek. Még a hegeli „Reinheit des sinnl. Stoffes” is csak érzéki kellemesség (*Aesth. I. 182.*) Ezek egyszerű elemi adatok, melyekből valami szép keletkezhetik, de maguk nem szépek. A *második* az, hogy a szép nem realitás s ennél fogva semmi olyan vonás benne nem lehet, ami a realét jellemzi; ennél fogva nem színes, sem hangos, nem beszél, nem széles vagy keskeny, nincs szaga, se íze, se keménysége. *Harmadszor* a szép ezen oknál fogva nem lehet realis hiánynak pótléka; használni azt csak idealis szükségletek fedezésére lehet.

S most forduljunk ama képnek (Kirchmann „Bildlichkeit”) elemzéséhez. Ha a körnek képét megalkotom, mi rejlik abban? Legyen ezen alkotás külsőleg indokolt, vagyis egy krétával rajzolt kört látok. Nyilvánvaló, hogy ezen külső kör, úgy ahogy van, az elmémbe nem sétálhat át, hanem fénysugarai hatnak a csapokra, onnan haladnak a centrumba az egyes izgalmak. De ez még nem kör, hanem csak különféle izgalmak interferenciája. A látás adatai körré csak azáltal válnak, hogy az elme azokat egy reakcióval egybefoglalja.

Ennél fogva a projiciált kép keletkezéséhez két elem járul: 1. az egyes adatok, 2. az egységes reactio. E kettő elválaszthatatlan egységét a reactio által a belső térbe helyezzük ki s ekkor kapunk egy *szemléletet*, mely bennünk a tetszést előidézi. *Csak ez utóbbi tetszés az aesthetikai tetszés*. Ennél fogva joggal nevezi Hartmann ezen, a látszat által okozott érzelmeket „látszati érzelmeknek” (Scheingefühle); ezen terminus helyett ennél fogva a másodrendű *ézelmeket* kell érteni, melyek a projiciált kép rámkhatása folytán az Énben keletkeznek. Ezek nem „látszó” *ézelmek*, hanem egészen realis állapotok az Énben, csak hogy nem az *ézelki* hatás okozta, hanem a szemlélet. És éppen azért jobbnak látszik ezeket észrevéti, *szemléleti ézelmeknek* nevezni amaz *ézelki ézelmekkel* szemben; az ézelki ézelmek első fokon támadnak a realis tárgy hatása alatt (azért nevezi őket Hartmann „reale Gefühle”, a szemléleti ézelmek a szemlélet által idéztetnek elő (a „Schein” által) s azért „idealisak”. Egyébiránt a szemléleti, projiciált képben a „realis

¹ Hartmann E. Aesthetik II. Philos. des Schönen. I. 8—12.

² Karl Groos. Einleit. in die Aesth. 23—46.

³ Vischer (Das Schöne 120. I.) „alles Schöne ist mannigfach”.

érzelmek" is helyet foglalhatnak s akkor a bennünk támadt másodrendű érzelmek ezeknek halványabb utánzatai, sympathetikus érzelmek a második fokon.

A szemléleti képben azonban még más vonások is rejlenek. A projiciáló actus *egységes actus*; a reagáló Én egy reakcióban egyesíti az összes részszerű adatokat s így a projectióban egyformán részesül minden kihelyezett alkatrész. Ezen projectió folytán a belső (üres azaz nem különödött) tér határokat nyer, azaz különödik; a szegzés által a kép a tér egy pontjában helyezkedik el, határoltatik s elválik a többi homogen tértől. *A képnek ezen határa az, amit formának nevezünk*; ez ugyan még csak a széleknek megjelölése, mintegy belehasítása és vetése a homogen térbe, a vázlat (contur); de azért minden alaknak ez a matrixa. Amint a kép a belső térbe kitolakodik, végig hasít rajta, vázlat készíti, határokat, körvonalakat von; s ezen elkülönítés által nyer a kép *formát*. A formát tehát a képnek az önállóság adja, vagyis a projectió. Ezen egységes projectió által azonban valamennyi rész *eggyé* szorul össze, az érzéki adatok közt a hézagok betömődnek, tömörre lesz a sokféleség. Ennélfogva az egységes kép *tömörítő szemlélésnek* szüleménye, mely egy projectióval elkülöníti a többi tartalomtól, ezzel formálja s megvalósítja.

A szemléleti egység, mint a szépnek fészke, részekből áll; maga az actus önkénytelen reakció, az egységes kép készen van már, mikor szemlélésünk reáfordul: ott áll már a részeiben összetömörített egységes kép. Így keletkeznek lassú kapcsolódás útján, mely a tömörülésnek eszköze (mint a jegecedés processusa), a tárgyaknak egységes képei, melyek, ha a kerületi ösztönöket feltartják, *valóságok*, enélkül pedig pusztán φαντάσματα, azaz felsőbb fokú realitások. A másodfokú szemlélés (azaz a projiciált képre fordult szemlélés) a szemléletben meglátja az alkotó elemeket is. S azt találja, hogy ezen elemek között bizonyos térbeli elhelyezkedés áll fenn; nem is lehetséges ez másképen, mert a szemléleti kép a tér egy pontjában, *egy helyben* fixiroztatik s annál fogva a legerősebb projectió azon ponton fog végbemenni, amelyen át (mint egy résen) az egységes kép kitolakodik a szemléleti térbe. Ezen pont a forma középpontja, a többi pontok annak kerületét fogják alkotni. Amazt azért a kép *súlypontjának* nevezem, emezt *kerületének*. Mind a kettőben azonban ugyanaz az egy projectió lép fel; a részek és az egység ennél fogva elválaszthatatlanul összefolynak s csak a fixirozó figyelem különbözteti meg utólagosan a kettőt. Az egységes projectió tehát egy súlypontból sugárzik szét s ezen egységnek egyensúlya a sokasággal, az egységes projectionnak viszonya a részekre forduló egyes projiciáló actusokkal tagolja az egységet belsőleg is, — holott eleinte csak a külső határt észleltük, mint az egységes projectió alkotását. A geometriai szemlélet azért minden idomnál talál egy középpontot, legvilágosabban a körnél, de keresi a Δ , $\square$ s a testeknél is, mint azoknak *physikai súlypontját*. Nem egyéb ezen önkénytelen központosítás, mint annak a jele, hogy a szemléletet létrehozó projectió önkénytelen kisugárzik egy pontból a kerület felé, azaz hogy a megrajzolt alak egy projectionnak a szüleménye.

A szemléleti képben tehát a határt az egységes kitolakodás adja meg; a belső formát magának a projectionnak a természete tagolja súlypontra és kerületre. S a súlypontra oly erősnek kell lennie, hogy a kerületet magához kösse és szorítsa; ha gyengébb, akkor a részek idegenekül eltávoznak varázsköréből, ha tulerős, akkor a részek összezsugorodnak s a projectió egy pontba húzza össze s megszünteti különállásukat. A projectió természeténél fogva kell, hogy a középpont és a kerület között *arányosság* legyen, vagyis *harmónia*, mely az egységes projectió központi erejét és kerületi előmlését szabályozza.

A projectió a középpontból a kerületig hat; ahol e hatás megszűnik, ott van a képnek határa. *Ezen egyensúly a szemléleti projectionnak quantitativ természetétől követeltetik*. S ennél fogva a szépnek ez a legprimärebb jellemzője, hogy a középpont és a kerület a projectió erejének megfelelőleg álljanak viszonyban egymással.

A belső formának ezen követelése abban nyilvánul az egyes alkotásokban, hogy minden szép tárgyban középpontnak kell lennie; ilyen kiemelkedő középpont megvan a tájképben, az egyes szoborban, a csoportképben, a zenében, a költészetben egyaránt; a tánc lengő formáiban is a test súlypontja mindig az, amihez a szemlélet fűződik s ami mint mozgó centrum az epicycloidák haladásában az állandó csomópont.

Soha sem találjuk azonban a projiciáló munkát magában; ott is, ahol csak geometriai idomokról van szó, az idom maga a projiciálódó tartalom. Ha tehát eddig folyton csak a projiciálódó actusról beszéltünk, akkor abstractiót követtünk el, mely csak a könnyebbség kedvéért volt megengedhető. Ha tehát projectió áll be, akkor mindig egy *tartalomnak önállósításáról van szó*; ezen tartalom helyezkedik így el a belső térben, ezen tartalomban van súlypont és kerület s *e súlypontra és kerületre a tartalomban is úgy kell lennie*, mint ahogy az elvont projectióban világosabban láltuk.

A tartalom már most a szemléleti képben a projectió fenti kívánsága szerint helyezkedik el; a szemléleti súlypontot azon szemléleti vonás foglalja el, mely a legkiválóbb; csupán ezen szemléleti kiválóságról van még most szó. Az, ami a szemlélésünkre legerősebben hat, akármilyen oknál fogva is, az foglalja el a szemléleti képnek a súlypontját. Ezt a részt domborítjuk ki legjobban, ezt szemléljük legkiválóbb energiával,

a többi ehhez alkalmazkodik egyensúlyi arányosságban. A toronynak először körvonalait vonjuk meg, azután térünk át a részekre s ezeket *szemléletiségük* arányában rendezzük el úgy, hogy a fővonáshoz mértén a kellő helyet nyerjék. Groos ezt a tulajdonságot „az öntudat monarchikus berendezésének” nevezi („dass das Bewusstsein, wo es seine ganze Kraft entfalten will, monarchisch eingerichtet ist” i.m. 5. l. „Der ästhetische Genuss” 257. l.); de ezen berendezésnek okát nem látja. A *súlypontba* azon vonás kerül, mely *szemléletileg legerősebb*, — ez a tény.

Hogy már most szemléleti erélyesség tekintetében hogy állanak a kép egyes alkatrészei, azt a priori nem lehet eldönteni; de bizonyos, hogy a *szemléleti energia csak a projiciált kép első formálódásában a döntő*. Sokszor változtat a költő az alkotásán, míg a súlypontba a kellő gondolat kerül, még többször a zeneköltő; ellenben azon művészek, kik adott formák megtartásához vannak kötve (mint pl. szobrász és festő) a valóság által meg vannak kötve s a súlypontba azt *kénytelenek* helyezni, ami a tárgynak magának a fogalmában a *lényeges*. A lényegesség azonban már az aesthetikai tetszésen túl vezet s új szempontokra utal. Most csak annál tartunk, hogy a szemléletben a projiciáló súlypontba az kerül, ami szemléletileg legerősebb; a szemlélt realis tárgyban ezen súlyponti vonás már a tárgy fogalma által van determinálva s ezáltal lesz uralkodóvá a kerület felett. Hogy mi ennek a determináltságnak létrehozója, azt az aesthetikai tetszés nem kérde; megfejtését az intellectualis tetszésnél fogjuk találni.

Az aesthetikai tetszés ennél fogva onnan ered, hogy a szemlélő projectió a súlypont és kerület egyensúlyozására képes volt. Ezen viszony súlypont és kerület közt adja azon vonást, mely a tárgyat széppé teszi. E viszony azonban nem egyéb, mint a tartalom harmoniája, vagyis a magát projiciáló tartalomnak a belső tagoltsága, mely a súlypont és kerület egyensúlyában nyer kifejezést. Ezen tartalmat a dolog jelentése képezi s így természetes, hogy minél magasabb és tagoltabb a jelentés, annál teltebb és gazdagabb lesz a harmonia. Ezen gondolat azonban már túl fekszik a pusztán aesthetikai tetszésen.

Jegyzet. A tartalom ezen kibővülése alapján alakul az aesthetikai tárgyak sorozata: 1., elemek összerakódása 2., növények 3., állatok 4., ember. S ezeknek megfelelőleg helyezkednek el a művészetek: 1., az elemi anyag articulatioja — a zenében; 2., a test feletti uralom — a mimika; 3., az egész alak kifejezése — szobor; 4. a lélek kifejezése — festészet; 5., az egész öntét kifejezése — költészet. De a súlypont és kerület viszonya az aesthetikai szemléletben mindig érzéki szemlélethez van kötve, amit *phantasiának* nevezünk.

Ha ezen pontról az aesthetikai tetszés természetére tekintünk, akkor a következő lényeges vonásokat találjuk benne. Először az aesthetikai tetszésnek nélkülözhetetlen s mégis csak mellékes alkatrésze az, hogy az önfenntartásra befoly, amit éppen az aesthetikai *élvezetben* tapasztalunk. Ez azonban nem jellemzője, csak alkatába mellékesen belépő vonás, (amint a „kellemesnek” fejtegetése kimutatta 16—17 §.) A domináló benne nem ezen a tárgy által rákényszerített vonás, mely a látó s más érzék kellemes izgalmából ered (s melyet Grant Allen már szépnek vél s így Groos is¹, hanem 2. a *subjectiv tevékenység szabadságának érzete*. Az aesthetikai szép ugyanis nem a tárgy, hanem a *képe* (Schein), és ezen kép a mi alkotásunk (24. §.); éppen azért az aesthetikai tetszés a) ösztöni salaktól ment b) a lélek idealitásában részes c) s ennek is spontán tevékenységét jelző tetszés. Benne ennél fogva 3) a salakiz maga már nem organikus természetű (kivéve az ideg izgalmból eredő, mintegy quantitativ járulék), hanem az érzéki képekben mintegy megőrzött talajiz (a látási képnek „associatioi” pl. a tájképben). Ezen talajiz ennél fogva már maga is sokkal enyhébb és szelídebb (azért „ideális”), s a szépben nyilvánuló alkotó projectiót, az Énérzetet, azért nem zavarhatja, mert vele rokon s egy természetű. Ezen tényeknek fontosságát az érték megállapításánál lásd a 26. §-ban.

25. §. A phantasiakép csontalkata: az intellectualis alkat. Az intellectualis tetszés természete. Viszonya az aesthetikaihoz. Közös eredetük: a tömörítő szemlélés.

A phantasiaképben benne vannak mindenkor az érzékek adatai. Mert a phantasiakép oly síkban helyeztetik ki, mely az érzékek síkjaival összeesik a belsőben; ha gyanítást szabad kockáztatnom, akkor ezt a síkot az agykéreg érzéki centrumaiban keresném, tehát a látás és hallás kéregcentrumaiban, amiből a phantasiakép érzéki vonásai teljesen érthetőkké válnának. Mert valamint az érzéki vetületi síkban *realisakká* lesznek a képek (azaz realis tárgyat jelentenek), úgy a phantasiásikban, melyet már az Énnek értelmisége vetít ki, érzéki de jelentéses tárggyá (azaz éppen szemléleti phantasiaképpé) lesznek a mi képeink. Ezekben, tehát az *érzéki* adatokban testesül meg a jelentés s azért az aesthetikai tárgyban e kettőnek teljes egységét tapasztaljuk; az érzékletek adják az anyagot, a külső formát, a jelentés adja a formát, ő tőle ered a projiciáló actus. Az aesthetikai tárgy *aesthetikai* vonásának a megértése tehát a szemléleti projiciáló

¹ Groos „Einl. in die Aesth.” p. 204. „Der herrschende Schein eines sinn. angenehmen Gegenstandes ist schön”.

megértésétől függ; *kellemességének* magyarázatát, de csakis ezt, az érzékek physiologiájától kapja. (Pekár Károly).

Az elme működése, melynek formai lényege az abszolút abstractióban rejlik, ezzel nincs kimerítve; már a phantasiakép szegzése s az ezzel előállott bontás *érzéki* mezre és értelmi tartalomra, *húsrá és csontalkatra*, tovább visz az aesthetikai felfogás körénél. Ezen abstractio ennél fogva fokozatokat mutat: a teljes excentrikus tárgytól kezdődik ezen sorozat, átmegy az alsó centrumok érzéki emlékképeire, azután meg bővül jelentéssel (de quasi öntudatlanul beléje merült, azaz konstruált tartalommal) a corticalis középpontokban s érzéki kéregsíkokban; tovább haladásában pedig olyan centrumokban, melyekből a jelentés fakad s végre ezeken túl az Én legmélyebb gyökerében. Az abstractio tehát a projectionnak visszafelé irányulása s az érzések, mik ezen projectionból erednek, mind a projectió természetétől függnék. Az excentrikus síkban nyilvánuló s megállapodó projectió a teljes kötöttségnek érzetét adja — a *kényszerűség*; kényszerűség tapad még az alsó centrumbeli projectióhoz, melyet *önkéntelenségnek* lehet nevezni; *önkéntes* már a projectió a perceptiv fokon s itt van a helye a *reménykedésnek* és *kétkedésnek*; egészen szabad a legfelsőbb fokon, amely csak az Én természetétől függ, amelyet maga csak *kellőnek* érez s *kötelességnek* minősít. Mindezen projectioni formákhoz, melyek az Én aktivitásától függnék, ennél fogva határozott érzések tapadnak, melyek a kényszerűségtől az önkéntelenség fordulópontján át (ez az önkéntelen választás küzdelme, mely külsőtől nem függ, de belsőleg determinált), a kétkedésbe, onnan a szabadságba s kötelességbe visznek. Ezen fejtegetésnek roppant fontosságát csak az erkölcsiségnél fogjuk teljesen érteni. (V.ö. 65. §.)

Az elme ezen abstraháló ereje tehát elhagyhatja a phantasiaképnek még mindig hozzátapadó selejtes részeit, a ragyogó bőrt és a „viruló húst” s pusztán a projectió örök nyomait, amerre tudniillik valósággá alakult ki, a csontalkatot, a gerincet szemlélheti. Hasonló gondolata volt *Henry Thode-nak*, aki (Tintoretto p. 76, Knackfuss Monographien.) így szól: „So ist es das ruhig Dauernde, Wesenhafte in der Erscheinung was dieser Meister ... in seinen Bildnissen gibt. Er verfährt wie ein Bildhauer: am plast. Sinn erfasst als das den Charakter Offenbarende vor allem den Knochenbau, das Unbewegte, Festbegründete.... Die Lebenskraft und Seele aber concentriert er in dem Blicke, wie in einem dauernd gleichmässigen, aus festem Kristalle ausstrahlendem Lichte oder wie in einem unveränderlich aus Felsengrund hervorströmendem Quell.” Minden képnek ezen gerincét a *kép intellectualis alkatának* nevezhetjük, vagyis a tárgy ideájának. Ezen intellectualis alkat szemlélése folytán keletkezik bennünk azon tetszés, melyet *értelmi tetszésnek* nevezünk.

Az intellectualis tetszés megértéséhez ennél fogva két momentumot kell szemmeltartani: 1. magát az intellectualis alkatot kell elismerni és 2. azután a tetszésnek pszichologiai structuráját a többiekkel szemben kell felismerni.

1. Az *intellectualis alkat fogalmát* és tartalmi meghatározásait vagy momentumait már eddig is jeleztük (v.ö. 6—7—8 §-t) s az „Általános értékelmélet” részletebben is kifejtette (V. Fej. 4—15 §-aiban). E helyen ennél fogva csak az ott fejtegetetteknek áttekinthető foglalata adandó.

A dolog intellectualis alkata kétféle tényezőből áll. Az egyik a *tartalmi*, a másik a *formai* vonást képezi, amennyiben amabban a létezőnek realis alkatrészeit találjuk, emebben pedig azoknak önállítási módját. Ez utóbbi elválaszthatatlanul függ a tartalomtól s annak minőségét kíséri fokozatosan; annyira, hogy ha a logikai alkatot tartalmában megértettük, akkor a hozzá tartozó önállítási módot is ismerjük, mert hiszen az utóbbi az előbbi valósággá, azaz a külső térben kiállított dologgá teszi. Ennél fogva együtt tárgyalhatók ezen helyen.

Mihelyest alkatról beszélünk, azonnal részek egységéről van szó; intellectualis vagy logikai alkatnál ennél fogva azon tényezőkről, amelyek a tárgy fogalmát képezik. Ennek *határait* meg kell vonnunk, nehogy phantasia-képpel összezavarjuk; ezt pedig úgy tesszük, hogy a tárgy minden vonását elhagyjuk, melyet csak a külső *érzéki* szemléletből nyert. Ennél fogva a logikai alkatához nem tartozik sem a szín, sem a hang, sem a szemléleti alak, melynek eredetét a 24. §-ban magyaráztuk. Ezek ugyanis a logikai alkat által követelt *accidentiák* a tárgyban is, de tudomásunk róluk csak annyira terjed, amennyire érzékeink róla felvilágosítanak. Ha ezen passiv vonásoktól eltekintünk, akkor a logikai alkatához csak azon vonások fognak tartozni, melyekben a tárgy magát cselekvőleg fenntartja, vagy állítja: azaz a *tevékenységi jelzők*; s ennyiben a tárgy gerincét ezen fogalmi vonásokban kell keresnünk.

Ezen vonások azonban *egységet* képeznek egymás között, még pedig olyat, melyet nem a mi szemléletünk, hanem maga a tárgy hoz bennök létre. Minden fogalomban ennél fogva egy uralkodó vonás lesz található, mely az önprojectiójával a részeket egységbe foglalja. Ezen uralkodó centralis jelentés képezi a tárgy *lényegét* s ez magyarázza annak kerületi kifejtését vagy *accidenseit*, melyek e centrumtól függnék. A lényeg és a tőle függő alkotó (constitutív) vonások képezik a logikai alkatnak *csontjait*; a viszony, mely köztük fennáll, adja a fogalomnak *formáját*. Mert ahol centralis és peripherikus vonások egységben lépnek fel, az egységnek kell formával bírnia, mivel *mint egységet* magunkkal szembesítjük s így szemléljük. Ezen formát a *sensibilis* vagy szemléleti formától meg kell különböztetnünk; *itt nincs a fűsúly azon, ami*

szemléletileg uralkodik (mint az esztetikai képnél), hanem azon, ami *értelmet* ad a többi vonásnak. S azért *intelligibilis* vagy értelmi formának fogjuk nevezni. A fogalomnak ennél fogva intelligibilis formája van, melyet az értelem, nem a szemléleti projectió csinál s annyiban a centralis jelentés által hozatik létre. Ezen forma felfogására az *értelmi szemlélés* szolgál, amely az alkotó tényezőket a jelentési centrumokban játékba, működésbe hozza s ezen így szerkesztett képet ott fixírozza is. Minden vonás és az egység azután a szemléleti térben léphet fel mint a phantasiakép vonása; de első dolog, hogy az értelmi térben (a τόπος νοητός-ban) kialakuljon. A fogalomban ezen harmonia lényeg és alkatrészek között az *igazság* nevével jelöltetik; ami ennél fogva másprovenientiája, mint a szépség.

Miután az intellectualis alkatot a lényeg és constitutív vonások egységében találtuk, mely egységet a tények uralkodó hatalma tartja össze, — meg kell még jegyezni, hogy a tényeknek úgy mint az attributumoknak természetéhez tartozik az önállóság vagy projectio. S most már közelebb jutunk a logikai alkat megértéséhez. Minthogy ugyanis az intelligibilis formát a lényeg adja, azért ennek természeti tartalmát kell ismernünk, ha az egyes értelmi formákat érteni óhajtjuk.

Ezt tartván szem előtt a logikai alkatban a lényeg szerint több fokot lehet megkülönböztetni, melyekhez megfelelő projectioformák tartoznak. A legalsóbb fokra kerülnek a *legegyszerűbb logikai alkatok*, melyeket a fizikai erőiben látunk; azután következnek a kémiai alappal bíró vegyületek, hol a mag a vegyületnek jellemét határozza meg. Ezen két fokon a *projectio egyirányú, linearis, kifelé ható*. — Felsőbb fokon állanak az élő lények, melyeknél egyrészt a súlypont tartalmasabb s ennél fogva a projectio is módosul. Az élő lények súlypontja a kémiai magon kívül az érzékenységet tartalmazza; ez érzékenység például nem egyéb, mint a *projectionnak magára visszatérése*. — Az állatnál ezen homályos érzékenység világos centralis önérzetté fejlődik, tehát a centrum önprojectiója a reflexio folytán erősödik. Az intellectualis alkat gazdagabb, a projectio a centrum uralkodása folytán *önkényt* mutat, a centrum vezérli a *reflex* és *automatikus*, valamint *spontán* mozgásokat. S amint az értelem megvilágias, az egész értelmi alkat új meg bővülést szenved (v.ö. részletesebben 50 §.) Az értelemben a centralis jelentés a teljes öntudatossággal jár; ezen centrum uralkodik az összes constructív jegyek felett, intézi azok tevékenységét szabadon és öntudatosan. Az intellectualis alkat tehát a legteljesebb fokát érte el, mert önmagának szemléletére és teljes tudatára emelkedett. Az intellectualis alkat ezen önmegkettőztetésével az embernél találkozunk.

Az intellectualis alkathoz ennél fogva nemcsak a logikai *tartalmi* vonások tartoznak, hanem azoknak projectionalis fokozatai is. Ezen projectio-fokozatokban találjuk ugyanis a logikai alkatnak *aktiv oldalát*, mely azonban annak *statikai oldalától el nem választható*. A statikai tényezők okvetlenül dinamikaiak is, mert projectiójuk a tartalmi jelentéstől elválaszthatatlan. Amennyiben már most ezen megvalósító (vagy pusztán „valósító”) actust *moralisnak* akarjuk nevezni, annyiban a moralitás az intellectualis alkathoz tartozik. Meg lehet és kell azonban kétféle oldalt az intellectualis alkatban különböztetni: 1. a *statikait*, mely pusztán a megvalósulandó tartalmat tekinti és 2. a *dinamikait*, mely a megvalósulás formáját nézi. A tényleges lelki életben ezen két oldal el nem választható s ezért nehézségekbe kerül a morális, ha csak az egyik oldalt tekinti. A morális cselekedetnek alkatához tartozik a megvalósítandó cél (a tartalom) ép úgy, mint az eszköz vagyis a megvalósítás módja. A legöntudatosabb cselekedet még nem jó, ha a célja értéktelen; a legjobb cél még nem morális, ha a projectio önkénytelen. Az erkölcsstan tehát elméletileg helyesen jár el, mikor a célt és az indokot külön tartja, vagyis amikor az intellectualis alkatot dinamikai szempontból tárgyalja; de végzetes tévedésbe kerül, ha e mellett (mint pl. Kantnál igen könnyen megesis) a statikai oldalt mellőzi. Mert a jó csak a valóság értékében kereshető; már például a valóság értéke a logikai alkatától függ, ezen alkathoz azonban ép úgy tartozik annak tartalma (idea, cél), mint formája (indok, projectio). V.ö. 56. §.

Ezen megjegyzések az általános értékelmélet keretében elegendők; a részleteket azonban az erkölcsstan kénytelen kifejteni s azért az erkölcsi cselekedetek elemzését tüzetesen a III. fejezetben fogjuk adni. Itt csak egy-két vonásban jelezni fogjuk az *erkölcsi tetszés* minőségét. (26. §.)

Jegyzet. Az intellectualis alkat tehát a 25. §-ban jelzett fokozatokat ismétli. A párhuzam az egyes intellectualis alkatok és ezen fokozatok közt megérdemelné a részletezést.

2. Nézzük már most azon *tetszés természetét*, melyet az intellectualis alkat felfogása vagyis az értelmi szemlélet nyújt.

Az ösztönileg kellemestől az értelmi tetszés nagyon távol esett már. Az igaz vagy tökéletes (mert ezzel van itt dolgunk alanyilag vagy tárgyilag) szintén tetszik, azaz élvezettel jár, mert hiszen az Én önállóságát előmozdítja. Azonban ezen tetszésből hiányzik minden salakíz; ha bele is játszik, néha, akkor mégis idegenszerű forrásból ered, alsóbb foknak reminiscentiája, úgy mint az esztetikai tetszésben. Megtörténhetik, hogy például az állat táplálkozási módját szemlélve, az éhség és jóllakottság érzelmei is felélednek; de ezek nyilván nem realis érzelmek, hanem csak az állati gyomor és saját gyomrunk egyezése folytán az egykor actualis táplálkozást kísérő érzelmeknek visszhangja, távoli echo. Így történhetik meg,

hogy például szép asszony szobrának látásánál nemi gerjedelem szállja meg a szemlélőt; de itt sem a szobor szemlélete az okozó, hanem itt is csak reminiscencia, amelyet azonban sokkal könnyebben képes a szobor előidézni, mint az asszony fogalma, minthogy az érzéki kép e szobor látásakor felidézi az érzéki képet, melyet tényleges ölelkezésből emlékezetünk megőrzött. Az tehát kétségtelen, hogy az értelmi tetszésből az ösztönileg kellemes ki van zárva; ami nem akadályozza meg, hogy bizonyos szavak és az általuk jelzett fogalmak mintegy ezen felélesztett *visszhangtól* bizonyos kellemetességi vonást nyernek, de nem *maguk*-tól.

Az esztetikai tetszés már közelebb áll az intellektuális tetszéshez. Igaz, hogy mindazon kedvézettek, melyek a phantasiaképet azért kísérik, mivel az érzéki ösztönök közreműködéséből nyeri a mezt, melybe öltözött, — ezen érzelmek (az „ideálisak” 24. §.) az értelmi tetszésből hiányoznak. Az egyszerű Énérzetbe csak az értelmi jelentésnek íze vegyül bele; ez pedig már azért oly sublimis, mert az Énhez legközelebb álló természetű tényező okozta. Az intellektuális alkat tetszik azért, mert a mi értelmi alkatunkkal egyezik, — semmi másért.

De a tetszés ezen formája mégis hasonlít az esztetikaihoz. Ezen hasonlóság alapja abban rejlik, *hogy az esztetikai kép és az értelmi kép egyformán a mi alkotásunk*. Ennélfogva mindkettőben van a részek projectioja s az egység projectioja. Ezen projectio a mi szabad művünk; a külső tárgy csak megindítja a mi értelmünket, de az egésznek a tartalmát és formáját az értelmünk adja. Onnan a phantasiakép és a fogalom egysége és constituáló tényezői, melyben a két kép egyezik. A centrum és kerület harmoniája ép úgy megvan az értelmi képnél, mint a szemléletinél; csak hogy amott *tökéletességnek* (alanyilag igazságnak) nevezzük, emitt *szépségnek*. Látni való ezen egyezésből az, hogy a szépség tartalma az intellektuális alkatban keresendő: ezen intellektuális alkat az, amely a phantasiaképben tetsző mezt és húst kap. De ha az értelmi alkatnak nincs értéke, akkor az esztetikai phantasiaképnek sem lesz; csiklandoztat, de nem fog értelmileg tetszeni. Azért az esztetikai kép immoralitásban is szép marad, ha az intellektuális alkat tökéletes. De a legfőbb értékű mindig a morális nagysággal bíró alkat lesz, ha szép formában jelenik meg.

Az egyezés esztetikai és intellektuális tetszés között ennélfogva az okozó tárgyak egyezéséből ered. Ezen tárgyak mindkét esetben a mi általunk alkotott képek. Ha tehát a tetszés végső formáját másképpen akarjuk kifejezni, akkor azt is mondhatnók: a két tetszés azért egyezik, mert *ugyanazon szemlélési actusból* ered. Ezen szemlélés az, amit már a 21. §-ban *tömörítő szemlélésnek* neveztem, amely mindkét tetszési tárgynak feltétele.

26. §. Az ötféle tetszés jellemvonásainak áttekintéséből következik, hogy a salakíz oly arányban fogy, amint az Énérzet növekedik. E viszony schematikus kifejezése.

A 16—25. §-okban foglaltak azt tartalmazzák, hogy a tetszés lélektani természete miben különbözik a kellemes, hasznos, szép, tökéletes és jó tárgyaknál. Azt találtuk, hogy a *tetszéseknek közös metaphysikai alapja csak az Én önállóságának sikerességében* rejlik; s minthogy az Én az egész öntétnek centruma, tehát a tetszés mindazon esetekben előáll, amelyekben az öntét, akár részleg, (az egyes ösztönökben) akár egységben, magát fenntartja. *A kedvézet, mint kéjreflex ennek pszichikai kifejezése.*

Tüzetesebben vizsgálván a tetszések formáit, azt az eredményt nyertük, hogy 1. a „kellemes” pusztán az egyes ösztönnek önfenntartását jelzi, s az ösztön természeti minősége által saturált önérzeti modificatio. A „kellemes” ennélfogva a *kedvesnek vagy tetszőnek* (a 2 terminus egyet jelent) azon formája, melyben az Én önállósítása csak az ösztön mezében lép fel, annyira, hogy vele teljesen összeesik. *Az önérzet csak ezen talajjal való összeolvadtságában érzi magát* (például az ízek, szagok, nemi gerjedelmek érzékleteikben). A kedves 2., az önfenntartás subjectiv viszonyaiból eredhet s az érzés ekkor a *hasznosság* tetszését mutatja. A haszon kedvézete felette áll már a kellemesnek, mert kellemes ugyan, — hiszen az egyes ösztönökből ered! — de realis megfelelést mutat a hiány és pótléka között. A hasznost tehát úgy is lehet jellemezni, hogy az *célszerűen kellemes*. A hasznos tetszése ennélfogva a kedvesnek azon determinatioja, mely a kellemest magába foglalja, de az egyes ösztönök relatioit veszi tüzetesen tekintetbe. A hasznosban ennélfogva a salakíz ott van, mint az ösztönnek kielégedése, de van a hiány és pótlék megfelelőségének tetszése is, tehát értelmi s így szabadabb önérzeti vonás is. — A 3. formában, a *perceptív tetszésben*, az ösztönileg kellemes csak kerületi burok, a realis haszon tekintetbe nem jön, — mert a tárgy nem a realis külső, hanem a projiciált belső kép. Ennélfogva az esztetikai tetszés csak a *teljes képnek* belső egyezése által, azaz *formált tartalmassága* által tetszik; ezen tetszésben ennélfogva csak annyiban szerepel a salakíz, amennyiben az érzéki képekben mint önálló karakterük benne rejlik. Ellenben a hasznossági és kellemes vonások teljesen ki vannak zárva s legfeljebb mint idegenszerű reminiscenciák lépnek fel, mint az alapnak

együttrezgése, resonansok. Még ezen érdekeltség is eltűnik a 4. tetszési formában, az *intellectualis tetszésben*, melynek tárgya a dolog ideája, azaz a jelentésekből alakult egy centralis súlypont körül elhelyezkedett részlet jelentések egysége. Ezen tetszés a tárgyat sem mint egy ösztönnek qualitative megfelelő pótlékot nem tekinti (kellemes), sem mint az egésznek önfenntartásához szükséges realitást (hasznos), sem mint érzéki mezbe öltözött egységes alakot (szép), *hanem pusztán mint rationalis egységet*, melyben egy alapjelentés uralkodik a többiek felett. Amennyiben pedig ezen centralis jelentés *öntudatosan* megvalósítja magát s így actusaival másokban és magában létesíti a kellemes, hasznos, szép és tökéletes tetszéseit, annyiban *erkölcsinek* nevezzük s az intellectualis tetszésnek modificatioja gyanánt fogjuk megmagyarázni.

Az itt felsorolt tetszések ennél fogva abban különböznek, *hogy a salakíz és a tiszta énértet különböző arányban vegyülnek benne*, — mi által az énértet folyton inkább szabadul az ösztöni járuléktól. A sorozat, mely ezt kifejezi, ez:

kellemes : hasznos : szép : tökéletes : jó. S ha az itt kimutatott tényt schematicen akarjuk fogalmazni, akkor alapul véve a salakíz és énértet viszonyát (s : é), azt mondhatjuk: *a salakíz a sorozatban annál inkább fogy, minél jobban gyarapodik az énértet szabadsága*. A kellemesnél ennél fogva az $s = \infty$ -nek tehető, a jóban 0-nak, míg az é amott 0, emitt ∞ ; mindezt cum grano salis kell vennünk, mert a salakíz, mint resonans, teljesen el nem tűnik soha, az énértet pedig mint öntudatos észrevezés mindig egyenlő nagyságú (ha nem is intenzitású), s éppen az öntudatos reflexet képviseli.

Feltéve tehát, hogy az összérzet $\Sigma = 5$, akkor a kellemesben a viszony $\frac{4+1}{1}$, a hasznosban: $\frac{3+1}{1}$, a szépben: $\frac{2+1}{1}$, a tökéletesben: $\frac{1+1}{1}$, a jóban: $\frac{1}{1} = 1$. Vagyis a kellemesben az énértet $\frac{1}{5}$ -de az Σ -nek, a hasznosban $\frac{1}{4}$ -de, a szépben $\frac{1}{3}$ -da, a tökéletesben $\frac{1}{2}$ -de, a jóban: 1. Vagyis a viszony s és é között így fejezhető ki: $\frac{5}{1}, \frac{4}{1}, \frac{3}{1}, \frac{2}{1}, \frac{1}{1}$, azaz az énértet $\frac{1}{5}, \frac{1}{4}, \frac{1}{3}, \frac{1}{2}, \frac{1}{1} = 1$. Az énértet és salakíz között tehát fordított viszony áll fenn az eddig taglalt tetszési formákban.¹

27. §. Az érték nincs sem a tárgyban, sem a tetszésben, hanem az Énben. Az Énnek legjobban tetszik az ő qualitativ önfenntartása. Nem egyenlő-e az érték és az önfenntartás?

Ezen hosszú kutatások már most arra képesítenek, *hogy az érték fogalmát* világosan kiemeljük a tömörked részletek halmazából. Eddig ugyanis csak annyit tettünk, hogy a tetszés tárgyait és magának a tetszésnek structuráját megvizsgáltuk; amott a physiko-chemiai elemektől kezdve a relatióban álló önálló dolgokat, azoknak phantasiaképét és ideáját (ennek centralis vezér jelentésével együtt) találtuk, emitt pedig egy sorozatot, melynek összegeiben a salakíz és énértet fordított viszonyt mutatnak. Ezzel azonban még csak az elemeket nyertük, vagyis azon tagokat, melyekből az érték ered, de magát az értéket még nem; ez a kettő: tárgy és alanyi állapot csak az értéknek egyrészt jelzője, másrészt hordozója (v.ö. 15. §.) De micsoda maga az érték?

Magvan-e a tárgyban már az érték? Erre a kutatás alapján tagadó választ kell adnunk; a tárgyban megvan azon vonás, melyre az értékességet vonatkoztatjuk, de ezen vonás realiter és tartalmilag más, mint az érték. A tárgy lehet édes, fényes, ehető vagy szerethető, harmonikus és különböző (anyagi vagy szellemi) tartalmú; de ezen vonások csak értékesek, még nem maguk az érték. Hasonló felelet adandó arra a kérdésre: megvan-e az érték a tetszés érzetében? Ez is tartalmilag igen sokféle kedves érzés lehet; de ez csak érzés, alanyi állapot. Hol rejlik tehát az érték maga?

Sem a tárgyban magában, sem a tetszés érzetében: hanem a kettő közötti viszonyában. Az értéket nem az érzés állapítja meg, — ez megadja ugyan, de *nem állapítja meg*, csak *megalapítja*, — az érték az értelem műve, az érték csak ítéletnek eredménye (v.ö. erre nézve már a 14. §-t). És mik ezen becslő ítéletnek az

¹ V.ö. Az „Értékelm. alapproblémája” 50. l.

alkotó részei? Elsősorban nem a tárgy és a hozzákapcsolt érzés, hanem maga a tetszés vagy elv, melyet a tárgy okoz. Például a gyermek a szép tetszését kelti fel bennem, ezen kvalitatív határozott érzés más, mint a gyermek képe, mely felkeltette. Magában a gyermekben az érték nincs, de én hozok ítéletet róla s értékesnek *minősítem*. Minek alapján? A tetszés alapján. De hiszen a tetszésben sincs meg! Beléhozom magamból, az öntudatomból; s ha egyszer benne van a tetszésben, akkor átviszem magára az okozó tárgyra is. Az érték ennél fogva azáltal keletkezik, hogy a tetszés érzetét egy mértékkel megosztom. *Milyennek kell már most ezen mértéknek lennie?* Ezen mértékben a legvégső értéket kell feltennem, különben tovább kellene tolnom a kérdést. Mi az a legvégső érték? Az, ami a legnagyobb és legnemesebb elvben jelentkezik. A legnemesebb elv az, amit az öntudatom annak hirdetett. Ebből folyik, hogy *az értéknek végső forrása és adója az öntudat*, vagyis rajta túl értéket magyarázni nem lehet. Az öntudatnak pedig a legnagyobb élvezet az, amiben magát érzi. Mi ennek jellemzője? Az élv nagysága, intenzitása, minősége vagy mije? Erről még e helyen nem szólnunk; *de megtartjuk e problémát*, mint az érték megoldásának *legvégső csomóját*.

Az utolsó elmékedésnek tehát ez a *logicuma*. Az érték sem a tárgyban, sem a tetszésben nem rejlik; tehát a kettő viszonyában. A tetszés jelzi az értéket, tehát benne kellene lennie; de nincs; hanem belé viszem. Honnan? az Énből. Ami az Énnel legértékesebb, azzal mérem össze a tetszést, azaz ennek értékét állapítom meg s aztán a tetszésről kivétem a tárgyra. Ami az Énnel természetét legjobban őrzi és fenntartja, az neki legkedvesebb; azaz az Én magának a legkedvesebb s ami ezen kedvességéhez hasonló élvezetet nyújt, az hasonló kedvességű neki, azaz hasonló értékű. *S ezzel belekerültünk ismét a hasznosba!*

Ha tehát az érték eredetéről van szó, akkor annak végső forrását csak az öntudatban lehet találni. Ő maga magának a legértékesebb; azért ami ezen kedvérzethez hasonló tetszést okoz, az hasonló értékű lesz. A mérték tehát melyet az öntudat a tetszés fajaira alkalmaz, ő maga; s amint a tetszést elemzi, az értéket a tárgyba is projiciálja. Ezen átvitel ugyanazon uton történik, mint az, mellyel a tárgyat zöldségnek vagy édesnek deklaráljuk. *A tárgy értéke ennél fogva a tetszés értékének folytatása.*

Jegyzet. Azt mondtuk, hogy az Én magának a legértékesebb. Miből tudja ő ezt? Azt mondtuk: abból, hogy a legnemesebb élvezetet neki a maga állítása nyújtja. Ennél fogva úgy fog valaki syllogizálni, *az érték alapja az élvezet és az önfenntartás*, melynek ez kéjreflexe. Ebben azonban téved az a valaki. Az élvezet ott is csak jelző, jelzi az Én sikeres önállóságát. De az érték ebben még ép oly kevéssé van kifejezve, mint a hasznos vagy szép tetszésben. Az Én ezen önélévzete által csak figyelmessé lesz arra a realitásra, melynek az élvet köszöni. S ezen realitást, mely ő maga, értelmi munkával olyan természetűnek találja, mely minden más actio vagy lényeg fölé emeli. *Az érték ennél fogva nem az élvől ered, hanem az élv az értékesből:* ezen értékesség a valóság természeti kvalitásában vagyis abban rejlik, hogy az intelligentia a legtökéletesebb, hogy az intellectualis alkatnak földi csúcsát az öntudatban találjuk. S így az eudaemonismus itt is csak jelző, de nem magyarázó; az élv nem teszi becsessé az Ént, mint Schuppe gondolja,¹ hanem az Én becsessége és értéke realis causája az élvnek, maga ez érték pedig értelmi önszemlélet, ész által állapíttatik meg. Ha az élvezet volna az Én értékének mérője, akkor az élvezetben magában kellene a mértéknek is lennie; ámde az élvben, az intenzitástól eltekintve, csak a salakíz és énérték különbsége van, s éppen ebből hozzuk ki az értéket. Kell ennél fogva mértékkel bírnunk az élv megmérésére, mely újra élv nem lehet. *Ezen mérték tehát csak az Én értelmi önszemlélete által lesz megállapítható.* Az önfenntartás tehát itt sem állapítja meg az értéket, hanem annak minősége, ami magát fenntartja.

28. §. Az érték mérője az Én minősége. Relatív és abszolút, haszon- és önérték.

Az eddigi eredmény tehát az, hogy az értéket először a tetszésre nézve állapítjuk meg s azután visszük át magára a tárgyra. *Mértékünk pedig ennél az Én önértékének értelmi szemlélete.* Így helyezzük el a tetszéseket ezen sorban: az érzéki kellemes, a hasznos, a szép, a tökéletes, a jó. A dolgok maguk, melyek ezen tetszéseket okozzák, ilyen értékkel bírnak nem csak *magukra* nézve, hanem *magukban*.

S ezzel rájöttünk arra, amit már a 9. §-ban jeleztünk, hogy tudniillik minden dolognak kétféle értéke van: egyik az, melyet ránk vonatkozólag bír, a másik az, mellyel tőlünk eltekintve is bír. Amaz elsőt nevezzük *haszonértéknek*, mely relatív, a másikat *önértéknek*, mely abszolút. E kettőnek természetét és kölcsönös viszonyát kell még az értékelméletnek megvizsgálnia.

Minden dolog csak azáltal okoz bennünk tetszést, hogy önállóságunkat valami módon érinti. Ez önállóság sikerülésétől függ a dolognak értéke mireánk nézve. Minthogy azért minden dolognak tetszősége attól függ, hogy kedvérzetest okoz bennünk, — különben nem volna értékelési alapunk — a kedvérzet pedig

¹ Schuppe V. Grundriss der Ethik u. Rechtsphilos. 108 l.

önállításunk reflexe, a dolog pedig ezen önállításunk eszköze, az eszköznek ezen tulajdonsága pedig a hasznosság: *azért minden dolog hasznossági vonásokkal bír*, vagyis hasznóértéke van reánk nézve (Nutzwerth). Amennyiben tehát a dolog kellemes vagy kellemetlen, annyiban eszközi értéke van az öntétre nézve. Ennélfogva az érzéki, a szorosan hasznos, a szép, a tökéletes, a jó eszközi, vagyis hasznóértékkel bírnak egyaránt. *Ezt az értéket általánosságban a dolog kellemetessége jelzi*. Ámde ezen kellemetesség csak annak a jelzője, hogy az önfenntartás sikerült; s éppúgy lehet és van az alsóbb lényeknél, mint az embernél. Mindenki érzi azonban, hogy ezen kellemesség mégis különböző az élő lényekben és tudja, hogy e különbség az ember kedvézeteiben is tényleg meg van. Mit jelent ezen különbség és megkülönböztetés? Azt jelenti, hogy a hasznosságban különböző fokokat találunk, hogy ennélfogva a hasznóérték felett egy s más értéket keresünk és követelünk, amelyben értékelésünk megállapodik. Amikor tehát különbséget teszünk a kellemes, a pótló, a szép hasznosságában, akkor e haszn-fajokat más mértékkel mérjük, mint az önfenntartás élvezetével. *Ami nekünk hasznos, az ennélfogva különböző értékkel bírhat mireánk nézve*. De ameddig csak az önfenntartásra vonatkoztatjuk, addig ezen érték csak a kellemesség intenzitásától függ; s pusztán önfenntartási tekintetben nézve a hasznót, nyilvánossá lesz, hogy ami a szép vagy a tökéletes vagy a jó tetszését illeti, ebben az *érzéki* hasznosság fogyó proportionalitást mutat. A hasznosság tehát és ama másféle értékesség nem fedik egymást; *minél sürgősebb a hasznosság, annál alacsonyabb a helye a másik értéklétrán*.

A pusztán kellemes az életerőnek nagyfokú elősegítését mutatja; a hasznos a fenntartásra nézve nélkülözhetetlen; — ellenben a szépnek élvértéke ezen organikus formában (bárhogyan akarja Spencer és Grant Allen nagyítani) csekély, amit azon tény bizonyít, hogy ezen esztetikai felfogás aránylag későn lép fel az emberiségben s *így az életfenntartásra alárendelt értékű*. És ugyanaz áll a tökéletes értelmi belátásról, mely csak lassan áll elő; ugyanaz az önmagában szabad akaratról, mely nélkül az emberiség sorsát épp úgy intézték évezredekig, mint az egyesnek ügyes-bajos dolgait. A hasznosság ennélfogva fogy, amint a luxusszerű tevékenységek emelkednek. *A sürgetőség fogyásával a hasznóérték is fogy*.

De emelkedik a másik értéknek a skálája. Az ösztöni munkába elmerült ember ezt nem szokta megérteni, mert az élet fenntartása leköti a felfogását. De amint az ösztönök nyomása csökken, a „felsőbb” szükségletek mind inkább lépnek előtérbe, — azaz a hasznossági szemponthoz egy más szempont járul, ami a dolgokat nem azon járulék szerint ítéli meg, melyet önfenntartásunk alsó eszközeinek szolgáltatnak, hanem egy új szempontot hoz be a megítélésbe. Ezen szempontból a dolgot nem mint eszközt tekintjük, hanem mint önálló valóságot, melynek magának is vannak értékes vonásai. Ezen szempontból, szóval, a dolognak van *önértéke* (Selbstwerth, Eigenwert).

S itt jön alkalmazásba a másik, sokkal tagoltabb értékskála. A dolog nem csak azért lesz ezentúl értékes, mert megehetjük, megnézhetjük, mert örvendhetünk alakján, mert értelmünket kellemesen foglalkoztatja; — hanem a dolog magára nézve is értékes. Igaz, hogy ezen értékről nem mindig tud a dolog, — csak a mi izoláló szemléletünknek tűnik elő az értékes vonások sorozata; de ahol magának a dolognak Énjében tükröződnek az értékes vonások, mint az embernél, ott nyilván önmagára nézve is értékes, becses, a dolognak kezd maga előtt s a már szemlélő előtt is „becsületének” lenni. Az ember tehát magában talál becsülése számára mértéket, melyet azután át visz és alkalmaz a tárgyakra is; s ezen skála az, ami az *önértéknek* különböző fokait szolgáltatja.

A hasznóérték mellé tehát az önérték áll. Amazt az önfenntartás szempontjából tulajdonítjuk a tárgyaknak, — emezt a tárgyakban a velünk való egyezés, a hozzánk való hasonlóság alapján állítjuk. Amott például az izomnak értékét azon teher fejezi ki, melyet utunkból elemel, emitt az izom *értéke* azon szerep, melyet az öntét tökéletességében játszik az izom. Amott a jó szív értékét azon boldogság állapítja meg, melyet magában s maga körül terjeszt, emitt azon járulék, mellyel az ember ideájának tökéletességéhez járul. Amott az egyén értéke attól függ, amit másokban létesít, — emitt attól, milyen fokozatán áll maga a tökéletességnek, melyet a kosmosban tapasztalunk. Amott tehát emberi, legfelsőbb földi értéke van, emitt *koszmikus értéke*; amott eszköz, emitt cél. S amilyen értéke van ez utóbbi szempontból, olyan értéke lesz azon tevékenységének, melyet a relációkban, a hasznossági viszonyokban kifejt; az emberi cselekedet jósága nemcsak attól függ, amennyit másnak használ, hanem attól is, milyen *érzülettel* teszi. Haszonra nézve a két cselekedet az elfogadóra vonatkozólag egészen egyenlő lehet; önértékre nézve absolute különbözni fognak.

29. §. A haszonérték és az önérték viszonya úgy fogható fel, hogy a haszon = önérték, de a haszon az önértéktől függ.

Minden dolognak ennél fogva van haszonértéke és önértéke egyaránt; amaz azért, mert a dolgok közt láncolat van, emez azért, mert e láncolatnak minden szeme önálló kifejezése azon valóságnak, melyet a világ e folyásában mintegy létalapúl kell elismernünk. Amaz a haszonérték, mégis emeztől, az önértéktől nyeri a tulajdonképeni értéket s azért voltaképen haszon „értékről” csak per abusum lehet beszélni. A hasznosság mindig relatióktól függ és az alanynak érzetétől, amelyet a tárgynak is kölcsönzünk, ha a hasznos változást benne képzeljük; ellenben az önérték az, ami ezen hasznosságban nyilvánul, a lényeges, substantialis valóság s ettől függ ennél fogva a hasznosságnak is értéke. *Ezen összefüggést a kettő között szükséges még világossá tenni.*

Az első tekintetre úgy látszhatnék, mintha ezen distinctio csak az anyagi felfogástól függne s így a dolgokra magukra nézve közönyös volna. S ha a kettőt elszakítjuk, akkor igazán kétféle anyagi felfogásból látszik eredőnek a distinctio. Az egyik a dolgok összefüggését nézi, tehát *causalis és discursiv felfogás*, a másik a dolgot önmagában nézi, tehát *isoláló, tömörítő felfogás*.

Azonban mélyebbre hatva a dologba azt találjuk, hogy csak a kettőnek egyesítése vezet a dolog teljes értékére s hogy ezen teljes értékben az alapot nem a haszon, hanem az önérték képezi. Minden dolog ugyanis tartalma által lesz azzá, a mi. Eltekintve minden relatiótól ezen intellectualis alkatnak van magának értéke, — melyet a bennünk található legbecsessebbel, az Énnel mérünk. A dolog minden actioja tehát (mely általában mozgásban nyilvánul) máris különböző saját értékkel bír, amelyet attól nyer, amit ezen önálló, isolált actiójában kifejezéshez juttat. Ezen actio másra hatva, ennek actióját befolyásolja; ezen befolyásolásban épp úgy benne rejlik a ható A értékessége, mint a hatolt B-nek önértéke. Azon haszonban, melyet A a B-ben létesít, ennél fogva a két összehatónak önértéke benne rejlik; s minél magasabb önértéket tart fenn az A hatásával a B-ben, annál magasabb lesz magának az A-nak önértéke. Az A hasznossága tehát csak formai vonás benne; azt fejezi ki, hogy a B önállóságát befolyásolta. De hogy ennek a haszonnak mi az értéke? az attól az eredményi értéktől függ, amelyet B-ben kifejezésre juttatott. S így a hasznosság magában még semmit sem jelent tartalmilag, tehát értékiileg sem; ez csak a B valójához tartozó törekvésnek felszabadítása, erősítés útján; — de az érték nem ebben rejlik, hanem a létesített tartalomban. *Ha e „hasznos” eredményben nem találunk értéket, akkor a hasznosság maga értéktelen.*

Próbáljuk ezt egy példán világossá tenni. A ló izomereje magának a lónak intellectualis alkatához tartozik s mint ilyennek kétféle becse lehet: 1. azon értéke, melyet az izomerő a világegyetem értékfokozatában bír 2. azon értéke, mellyel az izomerő, mint a ló intellectualis egységének része, az egészre nézve bír. Amaz az önértéke, emez az immanens haszonértéke. A haszonértéknek magának az értéke nyilván attól függ, hogy az izomnak önértéke mekkora; ennél magasabb értéket nem produkálhat az egészben sem. Az izomerő egész haszna csak abban állhat, hogy az állatot önértékében, annak állításában támogatja; tehát egyrészt a táplálkozásra, másrészt az izmok munkájának megkönnyébbítésére vonatkozik. *A dolog által előidézett közvetlen haszonértéke tehát nem lehet nagyobb, mint magának a pótléknak s az általa pótolni hiánynak az önértéke.* Ez utóbbit kell ismernünk, ha a hasznosság értékét tudni akarjuk.

Vagy egy másik példa. Valaki pénzzavarban van s én neki jó tanáccsal szolgálok, mely a zavar megszüntetésére képesíti. Milyen értéke van az én tanácsomnak? Magában véve ezen tanács egy érzéki és egy értelmi oldallal bír; amaz az elmondott szó, emez a szó tartalma. A tanácsnak, mint isolált tárgyat tekintve azt, értéke tehát az elmondott szónak és a szó tartalmának az értékéből áll össze. Ha a szónak érzéki oldalától eltekintünk, amint ez esetben bátran tehetjük, akkor a tanács értéke csak a gondolat önértékében áll; amilyen intellectualis érték ennek competál, olyan értéke lesz a tanácsomnak is. Már most ezen tanácsom a társban psychikai valósággá lesz; azaz társam képzeletében azon hiányt pótolja, mely a pénz utáni puszta *vágyról* a realitásba vezet át. Milyen értéke van tehát a társ hasznának? Olyan, amilyent a fedezett hiány önmagában bír, — sem magasabb, sem alacsonyabb. A tanács hasznának az értéke ennél fogva ezen elemekben rejlik 1. a gondolat önértékéből én *bennem* és 2. a gondolat önértékéből másban. Az, hogy ezzel a zavarból kiségittem, formai oldala a tanácsomnak s ez hasznossága; de a tanácsnak önértékét ez nem érinti. Meglehet, hogy a társ a valóságig így sem jut el, — a tanácsnak akkor nem lesz haszna, de azért önértéke megmarad. A haszonérték ennél fogva lényegében a tanács önértékétől függött. Ha valaki nekem oly gondolattal szolgál, amely legmagasabb értelmi szükségleteimnek szolgál, akkor ezen tanács annyival magasabban fog állani a pénzre vonatkozó tanácsnál, amennyivel magasabb azon tárgynak értéke, melyet jelez, a pénz értékénél.

Ennél fogva mondhatjuk, hogy a haszon értéke és maga a haszon különböző dolgok. A haszon realis állapot, annak értéke ezen állapotról mondott ítélet. De ezen ítéletben *a haszonnak értéke nem lehet más,*

mint a pótléknak s a hiánynak önértéke. Erre az eredményre jutunk deductive is úgy, hogy a hiány és pótlék viszonyát vesszük szemügyre. Minden dolog, mely valamely hiányt pótol, hasznos; de ezen pótlás értéke nem lehet más, mint a hiány értéke. Mert a pótléknak mint a hiány reversének, vele egy természetűnek kell lennie, annál fogva egy értékűnek, s így kerülünk annak az eredménynek felállítására, hogy *a haszon értéke és az önérték ugyanaz.* A haszon ugyanis nem más, mint a pótlék átvitele a hiány síkjába; ezen átvitel által sem a pótlék, sem a hiány nem lehet értékesebbé, mint a milyen. Ha tehát valamely tárgy a beállott relációkban hatását más tárgyra terjeszti ki, azaz ennek hasznára válik, *akkor a maga önértékét másnak az önértékébe teszi át; vagyis: a haszonnak értéke az önértéktől függ.*

Az érték kérdését tehát magasabb szempontból tekintve a megkülönböztetés haszonérték és önérték között külsőnek, felületesnek derül ki. A hasznosság csak mint formai oldal jön tekintetbe, az csak az önállósítás elősegítése, vagyis a dolog törekvésének támogatása (v.ö. 18. és 19. §.); de ezen hasznosságnak tartalmi vonása dönt a haszon becslésénél. A hasznosságot jelzi a kedvérzet; de ezen kedvérzet értékétől függ a hasznosság értéke. A hasznosság ezek után csak egyoldalú szempont, melyet az önértékkel kell kiegészíteni.

S most már visszatérhetünk a fenti kérdésre: szükségképpen két felfogás-e a hasznossági és az önérték felfogása? s melyik az alapja a másiknak? Az előbbiek szerint minden dolognak van elsősorban önértéke, melyet a legbecsessebb egyéni vonásunkra való vonatkozásából ismerünk meg. Ez az egyik felfogás, az intuitio vagy tömörítő. Ezen önérték az actionak ad önértéket; ha ezen actio más tárgyra megy át, akkor ebben hasznot hajt. Ezen haszon értéke ismét csak azon két actionak (ható és befogadó) önértékétől függ, — mert nem egyéb, mint az önértékű pótléknak az egyenlőértékű hiányba való átvitele. A fundamentális értékelés tehát az első, intuitív felfogásból ered; ez szemléli a tárgyat izolált önállóságában, mint önértéket. A másodrendű értékelés arra fordul, hogy a tárgy hatása másra terjed át, s azért a másban az okozat vagy a cél alakjában lép fel. De ezen okozat vagy cél csak az önállóan tekintett dolog értékétől nyeri az értékét.

S így a két felfogás attól függ, hogy az egyikben a projectió magában a tárgyban ér véget; ezen önprojectiónak értéke az önérték. A másik esetben az önprojectio másra megy át, ebben a más önprojectiójával találkozik, azt felszabadítja vagy megköti. De ezen kihatás értékét csak az első értékelésből nyeri s így minden értékelésnek fundamentuma az önmagában biztos Én önértéke.

30. §. A haszonérték és az önérték viszonyának végleges tisztázása. A hasznosság mint heuristikus elv. Az utilismus és idealismus objectiv harmoniaja.

A 29. §. kimutatta, hogy az önérték a haszonértéknek logikai alapja; de a fejtegetések nem állították fel kellő pontossággal a viszonyt, s azért még egyszer rátérünk most.

Amikor A tárgy a B tárgyra hat, akkor ezen hatásával a B önállóságát vagy segíti vagy akadályozza; azaz hasznos vagy káros lesz ránézve. Ezen haszon természetét a hiány természete által van meghatározva, s minthogy a hiány természete a példák (29. §.) szerint a pótlékkal egyezik, azért a kettő egyenlő tartalmilag is. Ha már most a haszonnak értékét akarjuk megtalálni, akkor azt a hiány és pótlék értékének funciójául kell felfognunk ; vagyis: a haszon értéke a hiány vagy pótlék értéke szerint állapíttatik meg. Ezen tartalmi vonatkozás nélkül a hasznosság csak azt jelenti, hogy 1. a B tárgy önfenntartását elősegíti 2. hogy a B tárgyban ennek megfelelő élvét vagy kéjreflexet hoz elő. Így fogva fel a dolgot, *a hasznosság csak fizikai kategória*, mely pusztán két erő küzdelmét jelenti; ez azon forma, melyben ezen kölcsönhatás lefolyik, egyik oldalon az okkal, a másikon az okozattal; ha ez a kettő egyensúlyban van, akkor a hasznosság az önállósítást elősegíti, ha nem, akkor gátolja. Ennek megítélése egyszerűen értelmi mívelet, úgy mint minden más oki viszonyról hozott ítéletünk; egyéni értékét csak a kéjreflex jelzi. A hasznosság tehát logikai viszony; értékviszonyná azáltal válik, hogy a kéjreflex-szel hozom kapcsolatba.

De ezen kéjreflex csak a pillanatnyi, egyénileg befolyásolt érték. Ennek magának is lehet értékességét kérdezni. Mihelyest ezt teszünk, más állásponton állunk s így más mértékkel is kell birnom; ezen mérték abból merítendő, ami a hasznossági viszony és kéjreflexe *felett* áll. Ez pedig nem más, mint az öntudat. Az öntudattal való egyezés adja a kéjreflexnek és a haszonnak is értékét. S voltaképpen ez az igazi érték; e nélkül a dolog csak mint a kéjreflex eszköze szerepel, ezen értékelésben pedig mint önálló valóság nyer fontosságot és értéket. Azon értékelés, mely csak a kéjreflex alapján határoz, a hasznossági értékelés, mely objectivvá az által válik, hogy a hiány és a pótlék quantitativ egyezését tekintetbe veszi és megméri. A másik értékelés a haszonról magáról mond ítéletet, azaz a haszon két momentumát (hiányt és pótlékot) valamint a kéjt hasonlítja össze egy, felettük elhelyezkedő tényezővel.

De a tárgy, melyet a hasznossági és önérték becslésénél megítélünk, mindkettőben ugyanaz; mindenütt a pótlék értékét keressük, amott azonban csak relatióban a hiányhoz, emitt relatióban az Én természetéhez. Ami már most az öntét *igazi szükségleteit* fedezi, az egyúttal az is lesz, ami az öntét igazi értékének megfelel. Az eszköz, melyet egy célra felhasználók, annál magasabb értékű lesz, minél magasabb a cél, melynek szolgál. S így *a haszonnak s az önértéknek megállapítása nem mond ellen egymásnak*. A hasznosság csak a forma, melyben az önérték megvalósul; ami hasznos, az értékes is, még pedig a cél adja meg neki az értéket. A hasznosság jelzi az önértéket s a tévedés csak az, hogy a hasznosságban már az önértéket keressük. *Pedig a hasznót új mérték alá kell állítanunk, ha értékét evalváltni kívánjuk*. Valamint tehát a kellemes nem mindig hasznos, úgy *a hasznos nem egyformán értékes*. A kellemes hasznossá lesz, ha a realis relatióknak felel meg; a hasznos értékessé lesz, ha az Énnel való relatioja harmonikus, ha azzal egyezik (nemcsak a kéjreflexben, hanem a) minőségben is. Minthogy pedig ez utóbbi esetben az önértéket állapítjuk meg, *azért a hasznosság kosmikus megállapítása* (azaz eltekintve az egyéni kéjreflexről) *ugyanazon eredményre fog vezetni, mint az önérték becslése*. Az önérték a dolgoknak kosmikus értéke; a hasznosság tehát, mely a kosmikus összefüggést tartja szem előtt, ugyanazon láncolatot fogja feltüntetni az okiság képében, melyet az önérték cél képében mutat fel. Vagyis: a dolgok hasznossága és azok kosmikus önértéke összeesik. Mert hiszen az önérték az, ami a hiányba lép be, mint pótlék, így például az elemeknek önértéke azon vonásban rejlik, mellyel minden mással összehasonlítva bírnak; de ugyanezen vonás az, mellyel másokra hatnak. Hasznossági és önértékük tehát összeesik; csak ha ezen vonást a hiányra vonatkoztatom, csak akkor lesz hasznossá, különben csak qualitative értékes. A növénynek önértékét képezi azon alkat, melyet benne az elemek alakítanak; de ugyanazon alkat az, ami más lényekre hat s azokat befolyásolja, Hasonlóképpen van az állattal, az emberrel és ennek műveivel; saját magukban van az értékük, de ugyanezen értékes vonás az, ami másokban realis változásokat okoz. Mi ugyan úgy szoktunk ítélni, hogy az eszköz annál értékesebb, minél értékesebb az általa befolyásolt cél; azonban ezen ítéülésünk felületes. Mert az eszköz csak annyiban járulhat hozzá a célhoz, amennyiben vele rokon, azaz connaturalis azaz csak azon részlettel hasznos, amely a hiánnyal connaturalis, azaz egyenlő értékű. A víz csak annyiban hasznos, mennyiben a szomjúságot oltja s így a táplálózstón hiányát pótolja; az állat csak annyiban, mennyiben tejet, húst, izomerőt szolgáltat, vagy amennyiben aesthetikai kívánságunknak megfelel. De a víz nem azért hasznos, mert a szomján elhaló ember megmentésével például egy országot mentett meg (mint azon pocsolyavíz, melyből Nagy Sándornak merítettek); ez teljes félreértése volna a haszonnak. A

hasznosság mindig csak a hiányhoz való relatióban léphet fel, ott pedig formulája: $\frac{h}{p}$ és a haszon

minimuma ($h = p$). Ha ezt a distinctiót közvetlen és közvetített haszon között megőrizzük s a $\left(\frac{h}{p}\right)$

formulájától nem tágitunk, akkor nyilvánvalóvá lesz azon tételünk, hogy a hasznossági sor és az önérték sora tárgyilag egyeznek. A hasznosság csak azt mondja, hogy a tárgy oki viszonyban áll egy más tárggyal; de e hasznosság részletezésében rájövünk, hogy a hasznosság értéke a hasznos tárgy önértékétől függ. Nagyobb és nemesebb haszna van a szellem szavának, mint a szomjat oltó forrásvíznek, nem azért, mert a szellemet mozdítja elő, hanem azért, mert erre az előmozdításra öntermészete készíti és képesíti, *azaz a szellem haszna azért magasabb, mert szellemi s így szellemi szükségleteket fedezni bír is*. De ennek belátására csak akkor leszünk képesekké, ha 1. a közvetlen és közvetített hasznót szigorúan megkülönböztetjük 2. ha a hasznót realis relatiókban keressük s nem a kéjreflexhez való viszonyában és 3. ha a haszon sürgetősségét annak fontosságába bele nem vegyítjük. Mert a sürgetősség a hiány intenzitásától függ, az érték pedig a hiánynak kvalitásától.

A haszonérték és önérték viszonyát, amelyet a 29. 30. §-ok fejtegettek, úgyis lehetne, a mi felfogásunkkal teljesen megegyezően, kifejezni, *hogy a hasznossági elv az önérték megállapításánál heuristikus elv, nem pedig constitutív jelentőségű*. Mert a kellemes a hasznosnak indexe, a hasznosnak kéjreflexe pedig az önértéknek indexe; amott a kéjreflex vezet a hasznosság relatiójára, emitt az élv a hasznos tárgy és Én relatiójára. Valamint soha el nem jutnánk a hasznosnak gondolatára az élv jelzése nélkül, úgy soha az önértékre a haszon jelzése nélkül; ezek útmutatók azon irányban, melyben a világ két sarka: az Én és a Nemén végső kapcsolatba kerülnek. S amint a 18. §. kimutatta, a hasznosság az okviszonyon alapúl, emez pedig heuristikus elv az érték feltalálására.

Nyilvánvaló tehát, hogy a hasznossági felfogás az önérték megállapításában az egyedüli és nélkülözhetetlen elv; de nem a végső elv, hanem csak formai vezérfonal.

Jegyzet. A hasznossági felfogásnak ezen alárendeltségét még más 2 szempontból is lehet bebizonyítani: 1. azzal, hogy az élv nem lehet végcél és 2. azzal, hogy az önfenntartás sem önérték. Ezt az utat követtem „Az értékelmélet alapfeladata” című értekezésemben. (26— 36. lapok.)

A jelen §. fejtegetéseinek az ethikai álláspontra nézve a legmesszebb kiható befolyásuk van. Azt eredményezik ugyanis, hogy az *utilismus* és *idealismus* viszonyát a tapasztalat és elmélkedés teljes kielégítésével fogalmazzák. Az utilismus szerint jó az, ami hasznos, azaz élvezet okoz (pleasure); az utilizmus azonban a hasznosságban különbséget állít fel, melynél fogva nagyobb a haszon, ha több emberre kiterjed s ha az élvezet tartalmilag is nagyobb. Azon nehézségeket, melyeknek e két kritérium ki van téve, fejtegetni nem szükséges; az utolsó évtizedek kétségtelenül kimutatták, hogy e nehézségek elháríthatatlanok, ameddig az utilismus álláspontján maradunk. E nehézségek csomópontja, nézetem szerint az, hogy a hasznosságban különbségeket kell állítanunk, miket ama 2 kritérium nem indokol. Mert például Dsingisz khán egy nagy népnek öfenntartását és uralmát tényleg megalapította (tehát magasabb és nagyobb hasznot okozott, mint egy személy haszna és nagy élvezeteknek volt szerzője népe részére). S ezen viláгурalmat nem becsüljük annyira, mint a jeruzsálemi ősegyháznak megalapítását. Ennek a capricenak megokolására az utilistikus elv nem elegendő; mi valamely magasabb szempont után nézünk körül, mely értékelésünket kielégíthetné.

Viszont az *idealismus*, tiszta és kizárólagos formájában, azt tanítja, hogy a hasznosság nem lehet a megítélés alapja. Pereat mundus, fiat iustitia. Az idealismus lealacsonyítónak véli a hasznot s az értékelésnél mellőzendőnek parancsolja. Azonban tagadhatatlan, hogy az idealis érték, ha valósággá akar kifejlenni, viszonyba kénytelen lépni a többi valóságokkal. Amint ezt teszi, azonnal fellendíti vagy gátolja azoknak tevékenységét, azaz hasznos vagy káros, vagyis utilistikus relációkba szorúl bele. Valamint tehát az utilismus magán túl utal a haszon különféle értéke utáni kérdéssel, úgy az idealismus magából, zárkózott töretlenségéből kilépni kénytelen, mielőbb az idealis értéket ténylegességbe átvinni próbálja.

A két szempont ennél fogva egymásra utal; a hasznosnak van önértéke s az önérték hasznossá válik, ha mással viszonyba lép. A két szempont között ennél fogva nem lehet *kizárólagossági* viszony sem, nemhogy *ellentét* volna köztük állítandó. A haszon nem zárja ki az önértéket, sem az önérték nem zárja magába a haszontalanságot. Csak ha a hasznosságot a subjectiv haszon, azaz a kéjreflex szempontjából nézzük, akkor állhatnak elő a körök collisiói. Az egyénileg hasznos károssá lesz, ha más egyénileg magasabb értékkel és haszonnal kerül ellentétbe. Ameddig ez nem történik, addig az *egyénilag* hasznos és értékes is egyeznek. Ha pedig objective tekintjük, azaz általánosságban, akkor ezen két §. fejtegetései alapján igazi haszon és igazi önérték közt nem lehet ellentét. De a hasznosságnak lehetnek fokozatai objective is. Ezen fokozatokat fixirozza az idealismus egy skálává, s ez az öntudatnak önalkotta skálája, melyhez a hasznosság alkalmazkodik, ha értékét megállapítani akarjuk.

Ha ennél fogva a két értékelési mód között ellentét nem lehet, akkor közöttük harmoniának kell lennie. A hasznosság az idealis érték megvalósulásának a jelzője; forma, melyben az értékesség kialakul. S ezen forma, mint az okviszony, melyre felépül, rávezet a relációban állók kosmikus értékére = hasznára. A hasznos ezek után azon phaenomenalis sor, melyben a noumenon mint érték megvalósul. Az, ami ezen sorban nem jelentkezik, az nem eshetik soha az idealis értékelés keretébe; az utilismus a noumenalis értéknek, vagy az önértéknek, phaenomenonja. Azért átmeneti pont, melynek hiányait el kell hagyni (a subjectumtól való függésből eredőket), hogy az egész világkép zárókövéig, az önértékig eljussunk. Az ekképen módszeresen meg nem tisztult utilismus sokszor ellentétbe fog helyezkedni piszkos haszna által az ideállal; de a módszeresen megtisztult, az élvől felszabadult, utilismus és idealismus közt nem lesz eltérés. Ha van különbség, akkor ez csak olyan, mint causalitas és finalitas, szemlélet és értelem, test és lélek, phaenomenon és noumenon között. S mivel ezen itt felsorolt antithesisek csak az Én szemlélési fokozatainak lépnek fel, vagyis a szemlélés fokozatainak megfelelő projectiv képek, azért az utilismus és idealismus is csak felfogási különbség, mely abból ered, hogy az egyikben (utilismus) a phaenomenalis, megnyilvánuló lényeg (a tünemény) pontjára helyezkedünk, míg a másikban a noumenonban, az intelligibileben, az intellectualis alkatban foglalunk helyet. Az utilismus azon mathematicai viszonyokat fejezi ki mintegy, melyekben például a gravitatio *veleje* valóságba lép; azért, hogy amazok szükségesek emennek megvalósulásához, a gravitatio lényegét mégsem bennük, hanem a nekik alapul szolgáló erő képében fogjuk keresni. Így utal a hasznos formája az önérték lényegére.

31. §. Az önérték fajai. A tökéletes és a szép összefüggése. A hasznosság, mint érdekesség.

A fejtegetések annyira haladtak, hogy már most rövid összefoglalásban az érték fajait és azoknak összefüggését egymás között egész határozottságban megállapíthatjuk.

Az értékelés tárgya lehet vagy az izolált tárgy vagy a másokra ható dolog; a megfelelő felfogási mód amott a tömörítő szemlélés, emitt a kapcsoló felfogás (*intuitív és discursív* felfogás). Fundamentalis az első; a tárgynak alkata képezi tevékenységének forrását, az alkat értéke adja a tevékenységnek is az értékét. Az *intellectualis érték* ennél fogva minden értékelés fundamentuma; ennek megállapításához szükséges a tömörítő értelmi szemlélés, melynek segédelmével a tárgyat magára állítjuk, hogy minden érték végső forrásával és mértékével, az Énnel, összehasonlítsuk. Az önérték hatása más tárgyakra okozza azonban a hasznos s az önérték másra nézve *haszonértékké* válik; a haszonnak értéke a tevékenység önértékétől függ (a közvetlen hasznos tekintve), ha azonban a hasznos közvetített, akkor a kezdő ok és a hasznos okozat között oly különbség állhat elő, mely a kettőnek commensurabilitását megszünteti. A hasznos értékét ez

esetben a végső eredmény kvalitása szerint állapítjuk meg, a hasznosság mértéke azonban mindig $\left(\frac{h}{p}\right)$ formula marad.

Az intellectualis érték és az utilitikus érték között ennél fogva az a viszony, mely van a lényeg és a tünemény, vagy a lényeg megjelenése között. Minthogy pedig minden tünemény = lényeg explicatioja, azért minden önérték eshetik az utilitikus szempont alá. Vagy: a noumenalis érték a phaenomenalis értéknek alapja; minden dolog azért a hasznos szempontjából is megítélhető s a hasznos értéke nem lehet magasabb, mint a dolog önértéke. A látszólagos incommensurabilitás „kis okok nagy eredmények” között csak a középtagokat mellőző téves felfogásban rejlik, melynek folytán az eredmény értékessége az első pótlékra vitetik át — helytelenül. Minden forma, amelyben az önérték megjelenik, a hasznosság szempontja alá is esik s azért elsősorban az önérték formáit kell megállapítanunk. Mert valamint az önérték lehet hasznos, épp úgy lehet a hasznosnak önértéki vonása; a szép tehát lehet hasznos, s a hasznos lehet szép. Akkor lehet hasznos a szép, ha az önfenntartás körforgásába tagul állítjuk; viszont a hasznos akkor lesz széppé, ha e körforgásból kiragadjuk s magára állítva megbecsüljük.

Lehet pedig az önérték formája kétféle: 1. az, melyet az ideának magánlétében tulajdonítunk, — intellectualis vagy logikai érték, 2. az, melyet az idea érzéki kialakultságának tulajdonítunk, — esztetikai érték. Ennél fogva hasznos lehet: 1. a *tökéletes*, minden tartalommal, tehát úgy az értelmi, mint akarati és érzéki alakban, 2. a *szép* minden érzéki kialakultsága. S viszont a hasznos bármely formában eshetik az intellektualis és esztetikai értékelés alá.

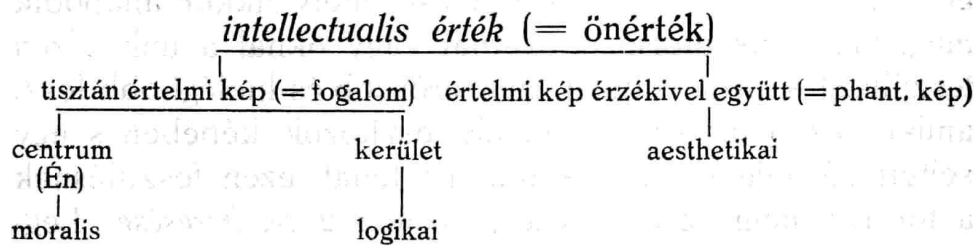
Igy például a természeti oksorozat, melyet a physikai tudomány megállapított, széppé válik, érdekessé és feszítővé, amint például az evolutio fejtegetései („Natürliche Schöpfungsgeschichte”) tényleg esztetikai hatással is lehetnek; mert az okok egyúttal értékek is s azok kölcsönhatási formája (vagyis az egész láncolatnak egy kiszakított tömörített részlete) az esztetikai szemlélés tárgyává tehető. *Ezen érdekesség minden átmenetnél okról okozatra tapasztalható*, például a matematikai problémák megfeszítő megoldásánál, minden nagyobb körű logikai műveletnél; *ennek az érdekességnek pszichológiai magyarázatában kell keresni* azon alapot, mely a *dramatikumnak* érdekességét képezi. Talán abban az előretörékvő projectióban lesz található, mely az első indításból (ok) ered s a szemlélést kifelé taszítja, például mikor valamely ismeretlen tárgynál annak oka után körültekintünk, ami nem egyéb, mint a projectio kiindulása, mely akkor állapotodik meg, mikor az utolsó okozatnál vagy oknál állunk. Ezen feszültség a projectióban még erősebb és kielégítőbb lesz, amikor az okok adva vannak eszközök képében s egy sejtett cél felé sorakoztatjuk, ha tehát ezen feszülésnek a formája nem az okkeresés, hanem a *cél keresése*. Legerősebbnek pedig akkor kell lennie az érdekességnek, amikor az Én állítja a célt s az eszközöket is ő válogatja meg; akkor az Én teljes ereje van igénybe véve s minden képe (tehát értelmi birtoka) és mozgulata tőle függ. Amennyiben ezen várt cél útjában ellenálló projectiók állanak, ezek a mi projectionkat gátolják s új erőmegfeszítésre kényszerítenek, annyiban az érdekelttség folyton más alakot ölt, míg a csúcst ér el (a peripeteiában), ahonnan egy lépéssel a végső szemléletig eljutunk. Így tehát az esztetikai érdeklődés már pusztán a projectio formai lefolyása által is kelthető; s ha maga a projectált tartalom is értékes, akkor az egésznek értéke ezen kettős elemből sommálódik. Ekkor nevezzük az egész folyamatot *drámainak*.

Ezen kitérés után visszatérünk dolgunkra.

Azt találtuk tehát, hogy az önérték viszonyba állítva az önfenntartás cselekvésével hasznossá válik s hogy az önérték két alakja: az értelmi és esztetikai válhatik ezzé egyformán; viszont mind a kettő a hasznosság relatióiba is léphet.

Van már most az intellectualis értéknek egy faja, mely a legértékesebbre vonatkozik s azért külön szokott tekintetni: a *moralis vagy erkölcsi érték*, a jó. Magában véve csak az Én szabadsága = Én lényege, jó; de ezen jószág átmegy mindenre, ami az Énből ered, azaz minden cselekedetre. Ez azonban nem külön faja az értéknek, hanem csak az intellectualis értéknek legmagasabb foka. Az intellectualis és esztetikai érték ennél fogva az egyedüli külön fixirozható értékek; ennek magyarázata az, hogy az értékes tárgy képe csak

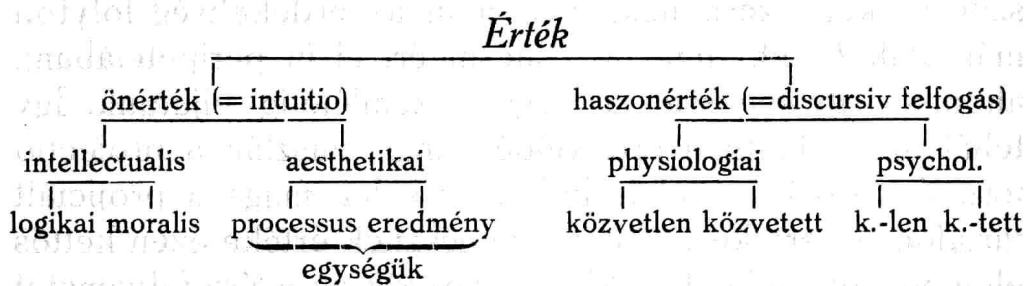
vagy *pusztán értelmi*, vagy *értelmi és érzéki* elemekből állhat. S ennél fogva a tetszés okozója vagy a tisztán logikai vagy a sensualistikus-logikai kép. Az egészet intellectualisnak nevezve, az önérték ezek alapján így osztható fel:



A felfogást pedig, mely a kétféle értékelésnek alapul szolgál, *tömörítő* vagy *intuitív felfogás*nak lehet nevezni s lényege az izolációban (szegző projectióban) rejlik.

32. §. Az értékek táblázata.

Ha már most az érték minden formáját át akarjuk tekinteni, akkor így állíthatnók össze:



III. FEJEZET.

Az erkölcsi érték hordozója s ismeretelméleti feltételei.

33. §. Az erkölcsstan két főkérdése: mi a jó? hogyan fogjuk fel a jót? — A tárgy felosztása két szakaszra.

Miután az érték általános vonásaival rendbejöttünk, a rendszeres menet azt kívánná, hogy a 32. §-ban jelzett sorban a három értékdisciplinát közös gyökerükből (a *projectio* fogalmából) magyarázzuk. Ezen előadások szűkebb keretén belül azonban csak az erkölcsi értéket fogjuk tüzetesebben tárgyalni. S azért ezen §-ban azon kérdéseket állítjuk össze áttekinthetően, melyek ezen problémához mint alapvetők tartoznak.

Az első sorban szembeötlik az alany kettős viszonya az erkölcsi értékkel, amennyiben ezen értéket 1. megvalósítja és 2. másoknál s magánál felfogja. A fejezet ennél fogva két főkérdésre felel: 1. *mi az erkölcsileg jó* s milyen feltételektől függ annak megvalósítása? 2. *miképpen fogjuk fel s ítéljük meg* az erkölcsiséget magunkban s másokban? Az első kérdés az ismeret mélyebb gyökérszállaihoz vezet le s két főponttól függ: a) mi az erkölcsi értékelésnek tárgya? és b) milyen realis előzményektől függ keletkezése? A második kérdésre a felelet már részben a 7. §-ban van adva s itt inkább összefoglaló lélektani elmélyedésre van szükségünk, mellyel az úgynevezett „*erkölcsi érzék*” természetét tisztán felderíteni kívánjuk. Ezen fejezet ennél fogva két szakaszra fog oszlani:

I. szakasz. Az erkölcsiség ismeretelméleti feltételeiről.

II. szakasz. Az erkölcsi felfogás lélektani eredetéről.

I. szakasz.

Az erkölcsiség ismeretelméleti feltételeiről.

34. §. Az erkölcsi értékelés általános tárgya: az emberi cselekedet.

Mi az értékelésnek tárgya általában? erre az I. fejezet általánosságban, a II. fejezet részletesebb fejtegetésekkel felelt. Akár kellemes, akár hasznos, akár szép, akár tökéletes a tárgy, valamennyiben közös vonás az, hogy a tárgy csak tevékenysége által okozhat tetszést. Ezen tevékenységnek viszonyából, melyben áll a felfogó alanyhoz, ered a tárgynak értéke; minden értékelésnél ennél fogva valamely tárgy tevékenysége az, ami a tetszésnek objectuma (vagy a becsülő ítéletnek S-ja).

Azonban ezen tevékenység csak forma, melyben a tárgy minősége megnyilvánul s azért a tevékenység értéke attól a tartalomtól vagy minőségtől függ, mely e tevékenységben nyilvánul. Így sorakoztak a tevékenységek a chemiai elemektől kezdve egészen az ember intelligens tevékenységéig és sorakozott ezen alapon az értékek különféle faja egy *értékmappává*, melyen a különféle értékek saját fokozatukban, értékskálában helyezkedtek el (v.ö. 8—9. §). Ezen fejtegetések világosan mutatták az erkölcsi tetszés előállásának pontját és azt el is helyezték az értékek térképén (31., 32. §).

E helyen ezután csak rövid ismételts szükséges, hogy az erkölcsi tetszés egyedüli objectumára, vagyis realis megfelelőjére és okára jussunk. Kétségtelenül nem tartoznak ide az élettelen tárgyak tevékenységei, melyek csak egyszerűen kellemesek vagy hasznosak; túlnyomó valószínűséggel nem esnek ide a növények és alsóbb állatok tevékenységei sem, melyek lehetnek kellemesek, hasznosak, aesthetikaiak és logikaiak, de nem lehetnek erkölcsiek; változott előjeggyel ingadozik a valószínűség a felsőbb állatoknál, melyeknek tevékenységei közül egyik-másik nagyon közel áll már az erkölcsiséghez, bár inkább társas erkölcsnek

kifejezői (mondhatnók: „faji erkölcsnek”), mint egyéni erkölcsiségnek. Egész biztossággal ennél fogva csak az embernél alkalmazzuk az erkölcsi mértéket; s ha a felsőbb állatoknál analagonját elismerjük, azt mindig a bizonytalanság s annak érzetével tesszük, hogy mégsem egyezik teljesen azzal, amit emberi erkölcsnek nevezünk.

S azért az erkölcsstan, tudományos tekintetben, bátran szorítkozhatik az emberi erkölcsre, bár gyakorlati tekintetben jól tesszük, ha legalább a felsőbb állatoknál az erkölcsiség lehetőségével is számolunk.

Miben különböznek már most ezen tevékenységek, ha minőségüktől (azaz tartalmuktól) egyelőre eltekintünk? Felületes pillantásnak is ajánlkozhat a megkülönböztető vonás: *a tartalommal együtt emelkedik az önkényesség is*, vagyis a centrumnak uralma a kerület felett, melyet az állatoknál kísér, az embernél meg is előz a tevékenységről való tudomás, vagyis az öntudatosság. Minél közelebb fér a tevékenység az öntudatossághoz, annál közelebb esik értéke a morális érték határához. *Az embernek tevékenységeit tehát erkölcsi értékelés és tetszés kíséri*, amennyiben öntudatosak. Ezen öntudatos tevékenységet általában *cselekedetnek* nevezzük. S azért az *erkölcsi tetszésnek objectumát az ember cselekedetei képezik*.

35. §. A cselekedet általános fogalma: „az ember centrumának nyilatkozata”. Eliminációja a rokon alakoknak.

Ezzel az erkölcsstan fundamentalis kiindulási pontjához jutottunk, mely mindenütt szerepel, ahol erkölcsi megítéléssel van dolgunk. Ott találjuk a cselekedetet úgy a tisztán ethikai, mint a socialis és jogi tudományokban, *ezeknél kivált a büntető törvényhozásban*.¹ S éppen azért, mert a „cselekedet” oly sokféle tudományban szerepel, szükséges annak általános fogalmát megállapítani, mielőtt azon specifikus formákat néznők, melyekben vele az élet terén találkozunk.

Ezen abstractiót legbiztosabban elemzés útján érjük el. Azzal, hogy a „cselekedet” fogalmát az emberre korlátoztuk (34. §.) elesnek mindazon nyilvánulások, amelyek az emberben és állatban közösen előfordulnak; eliminálandók azon nyilvánulások is, melyek, bár csak az emberben lépnek fel, mégsem bírnak az önkényességnek jellegével. S így a következő elemzést nyerjük.

A „cselekedet” fogalmának lényege az, hogy = tevékenység; minthogy pedig a tevékenységben mindig valami tartalom nyilvánul, azért a cselekedet egy tartalom, gondolat nyilvánítása, s azért a tartalomról a cselekedet formájára s a formáról (nyilatkozat) a tartalomra lehet következtetni. A 34. §. alapján már most azt mondhatjuk, hogy mindazon nyilvánulások, melyek 1. pusztán mechanikaiak, 2. pusztán physiologiaiak, 3. pusztán lélektaniak, *amennyiben az öntudat közbelépte nélkül állanak elő, a cselekedet körébe nem esnek*.

Ennél fogva 1. a természeti *vis maior okozatai nem cselekedetek*. Ha például valaki a földre esik azért, mert nincs támasza; vagy szalad, mert meglökték; vagy vízbe fúlt, mert beledobták — akkor az ember ezen tevékenységei *nem* cselekedetek.

2. *A physiologiai functiók nem cselekedetek* — magukban véve. Az anyagcsere végbemenése, mint vis maiornak folyománya és folytatása az emberi testen belül, nem cselekedet. Ennél fogva a jó emésztés, lélekezés, vérkeringés, mint a vis maior tovafejlései az emberen belül, a cselekedettől különböznek. Hasonlóképen különböznek tőle a pusztá reflex mozgulatok, melyek az öntudaton alul, azt mintegy kikerülve, állanak elő bennünk. Decapitált békák is képesek ilyenekre. Nem cselekedet az automata mozgulat sem, mely valamikor öntudatos volt, de lassan gépiessé lett. Nem cselekedetek az érzéki hatások által hirtelen előidézett reakciók sem, például a szem adaptációja, a fül, nyelv s hasonló mozgulatok.

3. *A psychologiai functiók egy része sem cselekedet*. A bennünk fellépő *érzékek*, színek, hangok, ízek stb. mint a vis maiornak további terjeszkedése a lélekben, *nem cselekedetek, csak eredmények*. Ezeknek önkénytelen, praeformált kapcsolata sem esnek ezen körbe; ki van zárva belőle továbbá az emlékezet, mint a képek megmaradásának tulajdonsága.

4. Ellenben cselekedet minden olyan nyilvánulás, melynek *az öntudat* a kiindulási pontja. De ezen ponton igen jól kell distingválni. Az Én által megindított actusok *mind a cselekedetek formáját mutatják, anélkül*,

¹ A criminalistika a cselekedet fogalmától függ. Ennek világos fejtegetését találjuk Moritz Liepmann könyvében „*Einleitung in das Strafrecht*.” Ein Kritik der kriminal. Grundbegriffe Berlin. 1900. Ezen műre sokszor történik itt hivatkozás.

hogy egyformán beszámíttatnának az Énnak. A közélet mindezeket az öntudati nyilvánulásokat cselekedetnek minősíti, de különbözőkép értékeli. S azért a tudománynak nem szabad a közélet ezen ingatag minősítését egyszerűen elfogadnia, hanem a fajokat kell szigorúan megkülönböztetnie.

A közélet minősítése először különbséget tesz tevékenységek közt, melyeket az embernek *tulajdonít* és azok között, melyeket neki *beszámít*. Akármilyen legyen e distinciónak alapja, a két csoportot az élet megkülönbözteti, így például az ember alszik, mozog, létezik, emészt, érez, gondol stb. oly actiók, melyeket az embernek *tulajdonítunk*, de nem *rovunk fel*, azaz nem számítunk be sem érdemnek, sem hiánynak. Legfeljebb azon különbséget tesszük, hogy az egyik actiót az *egésznek* tulajdonítjuk (pl. a mozgást), a másikat csak egy részének (pl. az érzést, a gondolkodást stb.). Ellenben némely actiót beszámítunk neki. Hogy például nem jár egyenesen, amikor tehetné, hogy nem néz élesen, nem hallgat figyelmesen, nem kapcsol erősen, nem gondol helyesen, nem érez melegen vagy nemesen, — ezek nemcsak tulajdonítanak az embernek, hanem be is számíttatnak, azaz értékeltetnek.

Mindezekkel azonban még nem értük el azt, amit a cselekedet jellemzőjéül magunk előtt lebegni látunk. A „cselekedet”-hez nem elég sem a kerületi nyilatkozat (mozdulatokban, akár önkénytelen, akár önkényes izmokban nyilvánuljon, pl. hangban), sem a belső kapcsolat az érzésen át (tehát az ösztönszerű reakciók, táplálkozás stb.). Valamint az izomrángás, úgy az érzéki képek eredete, az érzelmek, indulatok sem cselekedetek (actusok), ezek egyszerűen kioldott tevékenységek (actiók vagy funkciók). De még az önértés kibillenései által ösztönszerűen előhozott reakciók (pl. a fájdalom által okozott képlefogyás, az öröm által létesített önkénytelen izomrángások és képtorlódások) sem tartoznak a „cselekedetek” közé. Ezek az állatokban is előfordulnak (érzésileg motivált vagy érzés által közvetített reakciók) s azért még *nem az igazán emberi actusok*.

A cselekedet csak ott áll elő, amikor ezen kerületi nyilvánulásokat a centrum megállíthatja, megszakíthatja s reflexív associációkat (akár a képezés, akár a reactio irányában) vagy megváltoztatja vagy helyben hagyja. Azaz: a cselekedet csak a centrum uralmával kezd előállni: a cselekedet olyan nyilvánulás, mely az ember legfelsőbb forumából veszi eredetét, vagyis a cselekedet ezen legfelsőbb forumnak nyilvánulása és nyilatkozata. Ezen legfelsőbb forum természetétől függ a cselekedet formai minősége; de akárhogy határozzuk meg ezen legfelsőbb instantiának természetét, a tudomány számára biztos támaszpontot csak akkor nyerünk, ha ezen végső forum létét elismerjük s annak nyilatkozatát nevezzük *kizárólagosan cselekedetnek*. Akkor ugyanis rend és tisztaság áll elő az egyes emberi tevékenységek megkülönböztetésében, míg enélkül össze-vissza tapogatózunk azoknak ismeretlen tömegében.

Foglaljuk már most össze ezen §. fejtegetéseit. A fizikai erők egyszerű továbbműködését az emberi öntétben a „cselekedet” neve alatt nem szokás érteni; a közélet az emberi nyilvánulások közül némelyeket csak az egésznek, másokat egyik résznek *tulajdonítja*, — ezek a vis maior folytatásai az emberben. A közélet más nyilvánulásokat az embernek *beszámít*; ezek azok, melyeket az öntudat közvetít, vagyis az érzések által motivált actiók. De a tulajdonképeni „cselekedet” csak ott keresendő, ahol a centrumból indul ki a nyilatkozat, vagyis a centrum nyilvánulásában. S minthogy az állatokban a centrum és végső forum az önértet, azért az állatoknak ily módon motivált actiói az emberi cselekedetnek analogonjai.

Concret esetekkel megvilágítva: A lökés külső eredménye az embernél csak eset („baleset” sokszor); — a fiziológiai reflexmozdulatok csak *functiók* (pl. emésztés s hasonló öntudatlan mozdulatok) és a külső vis maior folytatódásai az emberben, — ide számítandók az érzékletek is, az ingerrel szembesítve őket; — az érzelmek által indokolt pszichikai reflexek, ösztönszerűségüket tekintve, csak a cselekedet primär előalakjai és *actiók* ha az érzésről, mint indokról, tudomásunk is van (pl. a gyermekek szeretete, a részvét fájdalomban s örömben, utánzások stb.); — a választás által megelőzött nyilvánulások, melyekben a centrum, az Én nyilatkozik, ezek a *cselekedetek* (actusok). Ezzel a *cselekedet magyarázatánál* *elesnek az összes mechanikus felfetések*, melyek a cselekedetet a vis maior folytatásaként akarják megérteni. A cselekedet nem a külsőnek egyszerű továbbhaladása az universumban; a cselekedetben az universum vis maiorja megakad egy ellenálló pontban, mint a hullám kettéválik az útjába eső sziklafalon, melyhez csapódott. A cselekedet nem egyszerűen actio, mint a mechanikai mozgás, hanem reactio. Ahol ilyen ellenálló Én nem szerepel (pl. az atomrezgésben) ott nincs reactio, csak actio folytatása. A cselekedetnek lényeges vonását ennél fogva sem a physika, sem a physiologia, sem a psychologia magában (ha tudniillik mechanikai képkapcsolásból akarja érteni) nem éri el.¹

¹ Helyesen *Liepmann* (Einl. in das Strafrecht r. p. 20): „Es gibt keine Handlungen in der Mechanik, Physik o. Chemie.” Csak a „szellemtudományokban” találja (u. o.).

A cselekedet nem az *egész* embernek a műve, hanem a *centrumé*.¹ Nem mint psychophysikai alanyok akarunk, hanem mint öntetek, melyeknek egysége felett egy centralis hatalom uralkodik (legyen ezen centrum akár átmetszeti pont és eredmény — Herbart „Ich”, — akár pedig végső okozója az egymást metsző funktióknak, amiről az actus általános fogalmánál még nem szükséges vitatkozni). A „cselekedet” legáltalánosabb kifejezése és meghatározása (vagy most még csak „értelmezése”) ez: *a cselekedet az emberi centrumnak nyilatkozata*.

36. §. A cselekvő centrum természete. A centrum reakciójában van az elhatározás mysticum.

A fejtegetés ezzel megvonta a cselekedet fogalmának legszorosabb határait; most már haladhat a magyarázathoz. *Mi képezi az ember centrumát?* ettől függ nyilván az egész fogalomnak az értelme. Mégpedig a feleletnek épp oly tágnak kell lennie, mint az első volt; olyan fogalmat kell találnunk, amely úgy a magáncselekedetet, mint a társas actusokat, úgy a jó, mint a rossz, az erkölcsi és bűnös cselekedeteket átfogja, — tehát nemcsak az ethikai, hanem a jogi cselekedetekre (különösen a criminalis vonásukra) alkalmazható.

Azt a forrást, amelyből a cselekedet, mint végső alapjából, fakad, a közélet úgy, mint a tudomány rendesen *akaratnak* (Wille) szokta nevezni. Idézetekkel ezen általánosságot támogatni s felmutatni, nem szükséges, mert mindenütt ezt a forrást akaratnak nevezik. Liepmann így mondja²: „*Handlung* im allgemeinen Sinne ist *Bethätigung menschlichen Willens*”. S a büntető jogászoktól, akik ellenében az ő tanát felállítja, ő maga csak abban különbözik, hogy az akarat ezen érvényesítését (Willensbethätigung) másképpen fogja fel; ő „*thätige Reaction, ein Setzen von Ursachen*”-t ért alatta.³ Azonban óvatosság int arra, hogy ezen terminológiát ne fogadjuk el; az „akarat” ugyanis annyiféle jelent a különböző szerzőknél, hogy más terminussal felcserélni okvetlenül tanácsos s ez óvatosság késztetett arra, hogy eddig a cselekedet forrását nem az „akaratban”, hanem az ember „centrumában” kerestem. A lelki élet elemzése egyenesen rávezet majd arra, mi legyen ezen centrum; hátha nem is az akarat az, ami az ember centruma és súlypontja? Hátha az akarat egyáltalában csak formai vonás, mely a centrum megvalósításának a formája, maga a centrum pedig egészen másban talál rejleni? Ennélfogva az elhamarkodott elfogadás helyett ne sajnáljuk a lélek ezen centrumát alaposabb *elemzés* alá vetni, mint amilyenben rendesen részesíteni szokták.

Az elemzés induljon ki egy konkrét esetből. Valaki például lopott. Miféle mozzanatokból alakul össze ezen bűntény? Mindenesetre látnia kellett a tárgyat, melyet elvitt (a kép); azután (hogy csak fővonásokat emeljek ki) vágy szállta meg utána (érzés); azután több lépés illeszkedhetett bele: akadályozó mozzanatok, mik egyrészt kívül, részint belül emelkedtek a bűntény meggátlására; azután *ezeket* legyőzte s csak a tárgyra irányította vágyát. Végre megindultak az elsajátító mozzanatok s a tárgyat zsebre rakta s elvitte. Ezen utolsó mozzanatot nevezzük *tettnek*⁴; az egész folyamat *cselekedet* volt. Mindezen mozzanatok szükségesek ahhoz, hogy egy *külső* cselekedet álljon elő; de melyiktől nyeri a folyamat a „cselekedeti” jellegét?

A tárgy *képe* egyszerű objectív elismerés; az általa okozott érzelmek tisztán *immanens* állapotok; az akadályozó mementumok = képek s azok összehasonlítása *értelmi* művelet; a végrehajtó mozzanatok már ezeknek folyamánai és *belső* cselekedetnél el is maradhatnak. A cselekedeti jelleg ennél fogva csak a *vágyódásban* lép fel. Azonban a vágyódás is csak a *belső* cselekedetig haladhat; hogy *külsővé* legyen, azt csak a *döntő elhatározás* magyarázza. A *cselekedetnek centruma ennél fogva az elhatározás*; s ha a cselekedetnek forrását ismerni akarjuk, akkor az elhatározás actusát kell alaposan megelemezünk. Mert az érzékenység által megindított mozzanatok egészen reflexszerűek lehetnek (például az indulatok reakciójánál),

¹ Azért nem helyeselhető *Liepmann* ezen kifejezése (bár helyes az intentio): „*Wir d. h. nicht eine mechan. oder physiol. Theilfunction unseres Körpers, auch nicht ein unbewusstes Partikelchen des Psych. in uns, sondern wir als Individuen, als psycho-phys. Subjecte (wollen)*” Einl. 38.

² Einl. 24.

³ U.o. 43. Másképp *Binding* (Normen II. 41.) ki megszorítja: „*Handlung ist verwirklichter, rechtl. relevanter Wille*”; ez ugyanis csak *jogi* cselekmény.

⁴ A jogász másképp nevezi. *Binding* (Normen II. 39) „*Thaten eines Handlungsfähigen sind gerade so undenkbar, wie Handlungen eines Unzurechnungsfähigen*”.

az önkénytelen reakciókat pedig már eleve kizártuk a cselekedetek közül. *A cselekedetnek legalább is öntudatosnak kell lennie*, enélkül csak physiologiai mozdulat.

Jegyzet. Szem előtt kell ezen fejtegetésnek azon eredményét is tartani, hogy a cselekedet 2 féle lehet; 1. a *külső* (mely criminalistikussal beszámítás alá is esik) 2. a *belső* (mely morális beszámítás tárgya). V.ö. 57. §.

Az elhatározás felett sokszor mint magától értetődő dolog felett, napirendre szoktak térni. Még Liepmann is így siklik el felette: „*diese aufmerksame Vergleichung, die wir Wahl nennen, findet ihren naturgemässen Abschluss in dem Entschluss das ist in der Erkenntniss der Art, durch welche die Ursache zur Beseitigung jener Unlust gesetzt werden soll.*”¹ Nyilvánvaló, hogy Liepmann tévúton jár, mikor „a megvalósítás módjának felismerésében” véli máris a határozatot bírni. Ennek felismerése még mindig csak tervezés, tehát értelmi actus, mely még a választáshoz tartozik. Nézzük egy példán. Engem valaki meghívott s okaim vannak e meghívást elfogadni, más okaim pedig el nem fogadni. A döntés itt az igen vagy nem felett történik s csak e második helyen, ha már *határozotunk*, következik a második döntés: frakkban? szalonruhában? gyalog? kocsin? s a többi fontos részletek ügyében.

Az elhatározás ennél fogva elsősorban mindig az igen? vagy nem? kérdése; lefolyik azon határponton, mely a befogadást a visszahatással összeköti, vagyis a gondolkodást a cselekvéssel. Ezen ponton dől el azon kérdés: tovább megy-e a belátás a mozgató idegek irányában? vagy általánosan: állít-e a centrum valamit (projiciál-e?) vagy megakasztja-e a további haladását az impulsusnak? *A döntésnél tehát a centrum az állítás vagy meggátolás kérdésében foglal végleges állást.*

Már most valaki ehhez a centrum szabadságát követeli; — de ez a tényálláson nem változtat, mert akár determinál a belátás, akár nem, ezen válúton kell megfordulnia a centrum projectiójának. Meglehet, hogy a döntésnél a centrumot fájdalom vagy öröme indítja meg; de ezen indítás okvetlenül a centrumban fordul igenre vagy nemre. Így például én az összes lehetőségeket megfontolva (Liepmann „aufmerksames Vergleichen”) azt mondom: nem; s akkor elesik a frakk, kocsin s a többi kérdése. A centrumnak ezen fordulata észrevehetetlen, mert magára nem figyelhet ezen közben, mert ez nála lét vagy nemlét (önaffirmatio és negatio) harca ő benne magával; mi csak az eredményt, az eldöntött irányt (igen vagy nem?) észleljük. De tagadhatatlan, hogy ezen döntés nem a képek közt folyik le, hanem a centrumban, nem is a képek ereje hozza annyira létre, mint a centrum ereje és minősége. Némelyiket a lakoma finomsága igenre fogja készíteni, — mert centrumában a tápláló ösztön praeponderál; másikat más indok „nem”-re fog ösztönözni. De semmi esetre sem a képek maguk dőlnek jobbra-balra, hanem a centrum, vagyis az Én az, ami dönt. Erről értesít az *erőfeszítés érzete*, melyet Liepmann² helyesen emelt ki, megjegyezvén nem egészen helyes terminológiájával azt is helyesen, hogy: „der Willensvorgang bleibt... der Erkenntniss unzugänglich” (u.o.), azaz az elhatározás ténye.

S most már *lehet ama centrumnak természetét* közelebbről megvizsgálni. Ezt nevezik rendesen akaratnak s beszélnek az akarát önelhatározásáról, az akarát döntéséről stb. Ezen szólásmódok szerint tehát az akarát magában erőnek képzeltek s objectumául a képet tanítják³. Ezen tanítás azonban formalismusban szenved; ha a lélektan régen belátta, hogy az értelem, emlékezet, érzés csak szavak, formák, melyekkel bizonyos, e formában fellépő, tartalmat jelzünk, akkor idejénvalónak hiszem, hogy a facultativ lélektan ezen utolsó abstractióját is elejtsük. Forduljunk tehát a belső megfigyeléshez, hogy ezen finom szálakból *megszövött alkatot* megértsük.

Az önmegfigyelés kétségtelenül arról értesít, hogy *akarunk*, éspedig *valamit*. E két alkatrész közül a *mit?* világosan látjuk; az mindig valami kép, mely nekünk egy ösztöni hiánynak pótlékát nyújthatja. Ezen *mi*-vel szemben áll a *hogya*; ezen mire ugyanis vágyunk, epedünk utána különböző árnyalatokban. Ez az epedés a hiány érzete, az ösztönkötésnek önállítása; az ösztön hiánya ugyanis önállításának a megkötése (pl. éhség, melyben a tápláló ösztön vágyódik az étel [pótléka] után). Kép (a „mi”) és vágy (a „hogya”) felett ott áll az Én, mely mind a kettőt szemléli, mert ő maga ezen kettő; s az egész Én vágyódik ennél fogva a kép után. De a hiány csak egy *résznek* a gátoltatása; ezen *részszel* szemben áll az egész centrum, melynek önállítása a legfőbb. Ha ezen egész hozzájárul a rész vágyához, akkor a vágy teljesül s a hiány pótoltatik. Az önmegfigyelés tehát ezt tanítja. Először van egy vágy, melynek határozott színezete arra mutat, hogy határozott ösztöni kötésből származik. Másodszor van egy kép, melyre a vágy irányul s melynek természete a vágyéval egyezik, azaz mely ezért az ösztöni hiány pótléka lehet. Van harmadszor egy önmagáról tudó, e kettőtől különböző tényező, mely a vágy és pótlék között összehasonlítást visz véghez, addig mind a kettőt

¹ i.m. 44. l.

² i.m. 45. „ein Gefühl der Anstrengung” — de csak a döntést megelőzőleg.

³ Így még Hartmann E. in (Philos. des Unbewussten.) és mások; Wundt sem tud vele mit kezdeni.

szegzi s megállítja, azután rámondja a vágy irányára, hogy igen vagy nem. *A vágy csak részleges, a vágy tárgya is csak partialis*, azaz ezek az egész öntétnek csak mozzanatai, melyekről az egész tud (azaz, melyekben az egész magát állítja); ezen partialis kötésekkel szemben áll az egész hátralevő öntéti tartalom, mely magáról szintén tud, mégpedig kivált azon részében, mely az öntét individualis centrumát alkotja (az individuuum értelmi alkatának súlypontja v.ö. 25 §.)

Az elhatározásban tehát szó van egy résznek és egy egésznek összemérkezéséről, mely egész-magáról tud. Nekünk az egésznek közvetlenül egy része sem jut tudatunkba, mely például a vágygal szemben érvényesülni óhajtana; de tudomásunkra jut az érvényesülési törekvés, az egésznek *összvágya* úgy, mintha egy pontban volna összpontosítva. Ezt a középpontot (mely egyszerűnek látszik, mivel mint nem különödsött egységes substantia tud magáról s így csak az önállóság egységes törekvését tudjuk) *Énnek* szoktuk nevezni. Ezen Énnek belefekvése a partialis vágy irányába, vagyis a partialis vágnak *igenlése az egész összvágya által* neveztetik *akaratnak*. Amíg az összegység önállósága nem járul az egyes vágyhoz, addig csak *törekvéssel* van dolgunk; a centrum hozzájárulása az elhatározásban, teszi a partialis vágyat akarattá. *Az akarat ennél fogva az egész öntét uralma az egyes vágyak felett. Az egésznek reakciója az egyes ösztön vágya ellenében tehát az, amit cselekedetnek nevezünk*; s amennyiben az egész öntét a partialis vágyat elfogadja, annyiban az „igen”, — ellenkezőleg a „nem” irányában dől el a határozat.

A cselekedet elmélete ezzel biztos és pozitív tényalapokra támaszkodik (melyeket az „E. és V.” II. kötetében az akarat fejtegetésénél már régen, elismerés nélkül tanítottam s kimutattam). Az egész emberi öntét szervezete, amennyire a physiologia és psychologia felderítette, egyezik a fent (35. §.) tett megkülönböztetésekkel. A pusztá reflexmozdulatok topice is kívül maradnak a cselekedetek körén, mert csak az alsó centrumok associatív viszonyaiból származnak. Az érzékek által megindított reakciók (védő reflexek pl.) ugyanezen okból részesülnek ugyanazon sorsban. Minden ösztönszerű hirtelen reactio, ha az indulatok vihara ragadja az egészet a partialis vágy irányába, szintén nem tiszta cselekedet (bár beszámítjuk, mert a postulatum ez: légy eszes!). Csak amikor az Énbe hatol az inger, azaz az öntét ismeretlen szerkezetű egységes organismusába, melyben idealiter együtt van az öntétnek realitássá fejlett tartalma, — akkor van szó tiszta és teljes cselekedetről. Csak ott vagyunk ugyanis magunk mi magunk, ott dől el mi bennünk a küzdelem, ott tulajdoníthatjuk magunknak a cselekedetet; az alsóbb stadiumokon csak a részek, a kerületi tényezők egymásközi dulakodása foglal helyet, ezt pedig magunknak csak annyiban tulajdoníthatjuk, amennyiben a golyónak tulajdonítjuk azt, hogy gurul, azaz nem számítjuk be felelősségünkbe. Ezen magunkban a processus teljesen ismeretlen; mi csak a bennünk dúlt vihar által partravetett kagylókról és más lényekről sejtethetjük, milyen mélységig kavarta fel a szél a tenger belsejét.

Jegyzet. Ezen tan nagyban különbözik attól, amit még az „E. és V.” II. kötetében hirdettem s mégis csak annak következetes keresztülvitele. Ott ugyanis azt tanítottam, hogy az Én = öntudat s oly ösztön az öntétben, mint a többi, csak hogy tartalma az öntudatosság. A szemléleti kép, melyet ezen viszonyról rajzoltam, úgy látszott, mintha az öntudatot a többi mellé *térbelileg* is elhelyezte volna. Mondtam ugyan (II. K.), hogy az öntudat számára nem kell külön topikus elhelyezést sürgetni, de az Ént mégis centralis külön erőnek tekinttem. Ezen felfogás most annyiban változott, amennyiben 1. az öntudat minden ösztönnel kapcsolódik, mint formai oldala; 2. ezen formai oldalt a projectióval azonosítom, melyben valami tartalom az öntétben magát fenntartja, 3. az Én alatt nemcsak ezen formai, öntudatos vonást értem, hanem az öntétnek lényegét, idealis alakjában. Ezen pontra is van az „E. és V.” II. kötetében utalás, de különösen egy önálló cikkben fejtegettem („A lélektan ism. elm. alapjai. // *problema. Az öntudatról*” a M. Ph. Sz. 1890-iki évf.-ban). Ott az Énnek vagy az öntétnek lényegét subjectív képben kerestem, melyet a realiter felismert pozitív öntéti tartalomhoz hozzászünk, mint idealis egységét. Ezen egységet érvényesítem most az „egész”-nek gondolatában. Ezen egész ki nem fejlett „(azaz nemtudatos) lényeg; ennek alkotó részei az ösztönök, melyek tőle függetlenül nem létezhetnek. Ezen egésznek van önmagáról ösztudata (= öntudat), de van tudata a részekről is (résztudat). Amaz egésznek reakciója az ismeretlen elhatározás eredménye; az elhatározás ez egységnek misteriosus önküzdeme; ezen önmagával való küzdelemről tudomást szerzünk a törekvés értelmében. De a döntés többé nem az öntudatba esik, mint eddig gondoltam, hanem az Én egészébe; mi csak ennek projectióját érezzük küzködésében, mint fájdalmat és erőlködést. A dolog így világosabb és következetesebb; a homály, mely a külön Énerő elhatározási actusát fedi, most sem tűnt el, de nem is nagyobb; a lélektani fejtegetések bizonyos fokig el fognak változni, de a tényállásnak a jelenlegi fogalmazás megfelelőbb. A veszélyben forgó personalis egységet az intellectualis alkat fogalmával meg lehet menteni, melynek súlypontjában van a legértékesebb gondolat elhelyezve, melynek önmagáról való tudása nem misteriosusabb tény, mint az öntudat ténye általában.

37. §. A cselekedet folyamatának momentumai. Az előzmény és eredmény viszonya a cselekedethez: a felelősség csirája az okozás.

A 33—36. §-ok fejtegetései azt eredményezték, hogy az erkölcsi becslés tárgya a cselekedet. Ezen „cselekedet” köréből kizártuk az egyszerű reflexeket, mint a vis maior folytatódásait az öntétben, kizártuk az

érzékenység által közvetített hirtelen reakciókat s csak azt minősítettük cselekedetnek, ami az öntudatból veszi kiindulási pontját. Az öntudatban látván a point de resistance minden cselekedet számára, a cselekedetet úgy határoztuk meg, hogy az a centrumnak nyilvánulása. A kérdés azután a centrum természetére irányult, melyet rendszeresen *akaratnak* neveznek. Mi ezen elnevezést kétségesnek tartván, másutt kerestük a lényegét; az akarat ezen lényegnek csak önprojectiói formája, tartalma azonban az *intellectualis alkatban* kerestetett. Ezen intellectualis alkatnak, vagy az ideális karakternek, vagy ideának a nyilatkozatát találtuk annak, ami akar. Amikor ezen tartalom magát megvalósítani törekszik, akkor azt mondjuk: az Én akar. S már most szükséges, hogy ennek értelmét világossá tegyünk *alkotó elemeinek* feltüntetésével; mégpedig többé nem in abstracto, hanem concret példákon felmutatván azt.

Valaki pénzt akar szerezni. Ezt a célt bizonyos érzéki alakban fixirozza (pl. arany tekercsek egy pénztárban). Az ember mit tesz mostan? Odamegy a pénztárba, előveszi a cassakulcsokat, felnyitja, belemarkol, zsebre teszi, — megvan a pénz. A cél el van érve; a szerzés a pénzt saját zsebébe akarta áthelyezni, a síkát helyezés megtörtént. Nem lehet befejezettebb tény, mint az aranytekercs a pénztáros zsebében. Elemezzük már most ezen cselekedetet lélektani alkotóira.

A folyamatnak egyes elemeit egymással kapcsolatban látjuk; ezen kapcsolt sornak, mely a cselekedetnek egészét képezi, van eleje és vége s azzal magában zárt, individualis egységet képez. A pénztárost talán az arany látási képe hatotta meg legelőször (úgy, mint pl. a szép nő látása bűnös gerjedelmekre készítet) s ennyiben ez lehet az egész sornak occasiója vagy alkalmi oka. De ameddig ezen látás csak kép és teoria, addig nem lesz belőle cselekedet; a legszebb nő egyszerűen aesthetikai tárgy marad, *a kép nem indokol*, — ez csak csábító alkalom, de a cselekedetnek nem motívuma. A motívum mindig már magunkban szunnyad, az Énnek subjectiv állapotában rejlik. Ezen subjectiv állapotot nevezzük *hiánynak* s e hiány nélkül a képnek motiváló ereje nincsen. Szükségképpen kell tehát a csábító alkalom és az indító ok vagy motívum között határozott különbséget tenni. Az egész körfolyamatnak első pontját képezheti a külső inger, de rugóját a cselekedetnek csak a belső, készenfekvő hiány adja.

Jegyzet. Tettlegességeknél a cselekedet indító oka tényleg külső; az ellenfél ütése fájdalmat okoz s e fájdalom a visszahatás, ölés oka. A bűntények egy részében tehát a külső alkalom a körnek első integráló mozzanata. De a cselekedet stricte véve közvetlenül indokát csak a fájdalomban nyeri.

Mikor lesz tehát a külső inger a cselekedet körének okozója s kezdője? Először akkor, mikor directe a hiány okozója (pl. a külső támadás); másodsor pedig, amikor a kész hiány pótléka. Mindkét esetben azonban *a pszichologiai motívum a hiányérzet*. A pénztárosban bizonyosan élénk hiányérzetnek kellett élnie, amikor az aranyat zsebre tette; a szép asszony képe pedig úgy tűnt fel a sóvár szemlélőnek, mint nemi ösztöne hiányának pótléka. *E hiányérzet nélkül egyik sem „cselekedett” volna.*

A lélektani megfejtés ennél fogva a *hiányérzet megértésétől függ*. Erről és fajairól már a 17. §-ban volt szó s azért a megértés könnyen eszközölhető. A hiány mindenkor az öntét egy részének korlátoztatásából ered s a hiányérzet az öntétben tudomásulvétele ennek. A hiányérzet (pl. nyomásnál, kellemetlen külső ingereknél stb.) rögtöni pótlásra is indíthat s akkor érzésszerűen motivált actióval van dolgunk, de nem actussal. De a hiányérzet oly természetű is lehet, hogy csak közbeeső tagokon át nyerhet kielégítést. Ekkor az egyes ösztön hiánya (a partialis „vágy”) csak az összvágy útján elégíthető ki. Ebben az esetben az összegység önfenntartási vágya s az egyes ösztön partialis hiánya állanak szemben egymással, vagyis az Én öntudatosan hat vissza az egyes ösztön hiányára. Az Énnek ezen visszahatása a partialis hiányt szegzi, egybeveti az összesség önfenntartásával s *megfontolja az igen és nem kérdését*. Ezen állapot, melyben az Én egysége a partialis ösztönnel mérkőzik, a *megfontolás*. Az egység vágyának (az ideális Énnek) győzelme a kérdés eldöntése, vagyis lélektanilag: az Én *helybenhagyja, vagy elveti* a partialis vágyat. Az első esetben meghagyja helyén, azaz engedi útján haladni a partialis vágyat, a másodikban elejti, azaz útját állja a lefolyásának.

Az első esetben a partialis vágy az Én *céljává* emeltetett. Azaz: amit a rész hiányérzete kívánt, azaz a hiány pótlása lett a cél. Ez a cselekedet folyamatában a *határozat* (Entschluss), mely ennél fogva nem ismerési alak, hanem az összvágnak, az akaratnak az actiója. A határozattal meg van jelölve a projectio célpontja s most kezdődik a *megvalósítás*. A megvalósítás nem más, mint azon actiók egysége, amellyel a hiány síkjába a pótlék áthelyezkedik. Ha a hiány az ideális ösztönökben van, akkor ezekbe kell a pótló reakciónak besugárzania, például tudományos, művészi foglalkozásoknál; ha a hiány a realis (fenntartó) ösztönökben székel, akkor a külső mozdulatoknak kell közbejönniök, a megvalósítás belső pályáját mintegy kitágítva. Az emberek rendszeren csak ezt veszik cselekedetnek; pedig ez (pl. műremek és iparos alkotás) csak a cselekedetnek caput mortuum, melyet a hiány elválaszthatatlan szálakkal fűz az egységhez, hová visszasugározva a boldogság érzetét okozza.

Összefoglalva tehát a cselekedet mozzanatait, ezen összefüggést nyerjük: A legtöbb cselekedetre 1. külső *alkalmi ok csábít* (pl. arany); de 2. a folyamat megindítója mindig egy *hiány* érzete, mely az Énnek

korlátoltatásával jár (pl. kielégítetlen nemi ösztön, esztétikai vagy socialis hiányok érzete). E hiányérzet nem más, mint az egyes ösztön reakciója kötetése ellen, mit „partialis vágnak” mondunk, amely sokszor reflexív kielégítéssel véget ér. A partialis vággal szemben előáll 3. az Énnek (az összegységnek) reakciója, mely a partialis vágyat az összvággal összehasonlítja (a *megfontolás*: igen vagy nem?). Ezen ingadozást megszünteti az Én szava, ennek túlsúlyra kerekedése 4. a *határozat*. Ha ezen határozat az egyes vágyat az összegység projectiójába mintegy beleolvasztja, akkor 5. az egyes vágy kielégítése az összegység *céljaul* ismertetik el s az összegység 6. *választ* az eszközök között, melyek az egyes ösztön természetének megfelelően a pótlékot a hiány síkjába átviszik. Ez eszközök az ideális és realis hiányok szerint különbözök. Ezen eszközök működése 7. a cél *megvalósítására* vezet, amivel az egész körfolyamat 8. a kielégedés *boldogságában* véget ér, hogy új vágyak számára új tért engedjen.

A cselekedetnek ennél fogva főmozzanatai 1. az indok (motívum) 2. a határozat, 3. a cél felállítása, 4. a megvalósítás eszközei. A cselekedet tehát, amint ebből látható, *egy összefüggő tevékenység*, mely mintegy folytatása a külső világ hatalmának; az inger létesíti a belső indokot, ezen részszerű kötés áterjed az egész öntétre, mely útját állja s a maga erejével más irányba tereli, melynek végén az öntét megvalósulását, kifejlését találjuk célul. A cselekedet görbéjének két szára közül az egyik az Énbe vezet, a másik az Énből előbb kifelé, azután pedig az eredményben újra az Énbe reflectálódik idealiter, ha sokszor úgy látszanék is, mintha a realis eredmény (Erfolg) kívül maradna az egyesnek hatókörén. A cselekedet ennél fogva *az öntét motivált önállítása* vagy önfenntartása; a cselekedet szülőkéül az ideális Én egysége tekintendő, ez adja meg a reakciónak jellemét, *az ő megnyilvánulása lévén a cselekedet*. Ezen görbe, mellyel a cselekedetet ábrázolhatjuk, a nemtudatosba hatol s az Énnek azon actiója, mellyel a részszerű vágyat elfogadja vagy elutasítja, az egész körnek *mysteriosus punctum saliens*. Erről semmit sem tudunk s azért sem indeterminismus, sem determinismus e pontot fel nem derítheti.

Megjegyzendő még itt, hogy a cselekedet maga épp úgy megkülönböztetendő az eredménytől, mint megkülönböztetjük az előzménytől. Az előzmény a cselekedeti görbének felszálló pontját jelzi, az eredmény azt, amelynél a világba visszatér. Az előzmény egészen a környezettől függ, az eredménynél kezdődik az öntét tevékenységének folytatása a külső valóságban. Amaz ennél fogva az egyéniséggel nem áll *felelősségi* viszonyban; az eredmény és összegység között ezt a causalis viszonyt fenntartjuk s az Ént az eredményért felelősnek állítjuk.

A felelősség fogalmának csírája ennél fogva *az okozásban* keresendő.¹

38. §. Az erkölcsi becslés részletes objectumai a cselekedetben. Az elhatározás, mint egyedüli erkölcsi objectum. A végrehajtás és eredmény csak hasznossági megítélés tárgyai.

Miután a cselekedet folyamatának elemeivel megismerkedtünk, hozzáfoghatunk a cselekedet becslésének elemzéséhez. Az első két kérdés ez: 1. a cselekedet mely mozzanatához fűződik a becslés? és 2. ezen becslés hányféle?

1. Az előzmény, mint a cselekedeti görbének physikai feltétele, nyilván nem esik a becslés alá, mikor a cselekedet értékét kutatjuk. A becslés csak a folyamatlan lánc szemeihez fűződik. Itt is a tapasztalat eliminációt végez. A *lélektani indok*, akármennyire szokták is a közeletben becslés tárgyául tekinteni², még nem tartozhatik oda. A cselekedet indoka ugyanis mindig a hiány (37. §. v.ö. „Az értékelm. feladata” 32 sk. I.); ezen hiány nem függ tőlünk, hanem a vis maior okozata az öntétben s ennél fogva valamint a nagy kimerülés után el kell aludnunk, úgy a koplalás után éhezünk stb. Az indok ennél fogva nem esik a cselekedet értékének körébe; értéke csak a pótlásban nyilvánul, vagyis azon tényekben, miket maga után vonz; különben a hasznossági viszony tagsági voltán kívül mindenütt egyenlő és egyforma értékű. *Mert nekünk a hiány érzete a mozgató* és egyetlen lélektanilag *indító ok*.

Ezen tényállás félreismerése okozta, hogy a közönséges életben jó és rossz, alacsony és nemes indokokról beszélünk, ahol voltaképen *célok*at értünk alatta. A cselekedet lélektani forrása ugyanis a vágy, a vágy pedig egy hiánynak nyilvánulása: a hiány ellen történik a reactio, a törekvés önállításra s éppen ennek

¹ *Binding* Karl (Normen II. 9.) „es fällt..... Verursachung und Verantwortlichkeit zusammen.” És p. 42. „Der Bgf. der Handlungen schliesst den der Zurechnung schon in sich ein”(?).

² *Binding* (Normen II. 7.) felfogása a cél és a lélektani indok zavarát mutatja.

tudata a vágy. Ha én jótékonyásra szánom el magamat, akkor ennek az az oka, hogy e jótékonyág nélkül hiányt érzek, ezt pótolni vágyom s ebből ered például a szegények istápolása. Ha engem valaki megsértett, e sértés akár testi, akár lelki megszorítása az én öntétemnek, én e megszorítást megszüntetni vágyom s végzek erre vonatkozó mozdulatokat. A cselekedetek jósága nem függ a lélektani indok jóságától. Bentham¹, aki a régi tanok ezen ferdeségét érezte, a motívumok tanára nagy súlyt fektetett; de *legvégső gyökeréig* nem hatolt. Szerinte indok vagy rugó alatt „is meant anything, that can contribute to give birth to, or even to prevent, any kind of action” (X. 2.). De mindig élv vagy kín az, ami a tettet megelőzi („it is a pleasure, pain or other event, *that prompts to action*” (X. 6); a rugó semmi más, mint élv vagy kín („nothing more than pleasure or pain, operating in a certain manner” X. §.9.) Minthogy azonban az egyedüli jó az élv, az egyedüli rossz a kín, azért voltaképpen ott is, ahol a kín a rugó, a tulajdonképeni motívum ennek megszüntetése, vagyis az *anticipált élv*. És ez a Betham-féle tannak lélektani tévedése, melyben ő is indokot és célt összetéveszt. Lélektani *rugója* a cselekedetnek csak a kín: de a cselekedet *célja* e kín eltávolítása vagy: az élv. Hogy például a kegyetlenség célja a más kínján való öröm („wretched pleasure” i.m. p. 101), azt B. az illető helyen igen világosan mutatja ki; de ott is a rugó a kegyetlennek lelki kínjában rejlik, melyet ezzel a természetellenes élvvel meg akar szüntetni. Az elmegyógyászat számtalan esettel támogatja ennek a tanomnak helyességét.

Miután a tévedés egyszer megtörtént, B. a következményekben is téved. Ő ugyanis azt következteti ebből, hogy a motívumok nem lehetnek állandóan jók vagy rosszak („no motives are either constantly good or constantly bad” ch. X. §. 2.); mert mindennemű motívum lehet akár jó, akár rossz cselekedetnek forrása (12. §. u.o.). Ő azért mégis különbséget tesz jó és rossz motívumok közt, sőt közönyös motívumokat is ismer (indifferent (ch. X. 31. §.), aszerint, mint a tapasztalat mutatja, hogy ilyen jó vagy rossz következményeik vannak². Azonban ezen értékelés nyilván eltéveszti a tárgyat. Nem a motívum maga a *jó vagy rossz*, hanem ezen *tulajdonsága* csak reflexéje a cselekedetnek, mely innen a motivatio homályos folyamatára visszaverődik. A tiszta tény, melyet Bentham éleseszű fejtegetései teljesen elintéztek, az: *hogy a lélektani motívum nem esik az erkölcsi vagy jogi becslés körébe*. Erkölcsileg ezen tényleges rugó, mint pusztán önkénytelen pszichikai reactio, egészen közönyös, bár *jellemtani tekintetben felette fontos* heuristikus vezérfonal a *karakter intellectualis alkatának megtalálására*.

Jegyzet. Ezzel elutasítjuk egyúttal azon alaptalan tolatkodást, mely az ember belsejében turkálni merészkedik a motívumok után. Ezen turkálás alaptalan; mert a legmagasabb aldozatnak s a legaljasabb önzésnek lélektani motívuma közös: a hiány. Az pedig, ami után a kíváncsiság sóvár szeme fürkészik, a motívum nemessége vagy szennyeződése — ezen ponton nem található.

A hiányérzet ennél fogva csak physikai eredmény, mely a becslés köréből kizárandó; valamint nem ez a forduló pontja a cselekedetnek, úgy nem is esik a cselekedet értékének kutatási körébe. Van azonban a hiánynak reverse, amely többnyire már a vággyal együtt lép fel, tudniillik a pótlék. *A hiányra világosságot vet annak pozitív complementuma*, a pótló kép; ennek az értékét az intellectualis alkat momentumainak fejtegetéséből ismerjük (17. 18. §). Az egyes vágnak értéke (v.ö. 37. §.) ezen pozitív kép értéke szerint állapíttatik meg, például éhség — étel; socialis elismerés — munka, hizelgés, tolvajlás. Amilyen ezen pótlék, olyan a hiánynak nemessége s egyéb értéke. Ámde még ezen érték sem erkölcsi, hanem csak intellectualis érték; a cselekedetnek ilyen intellectualis értéke akkor is lehet, ha nem tiszta belátásból, hanem részvevő indokokból folyik (sympathia, antipathia). Például valakinek gyermeke szenved s ő e szenvedést megakarja szüntetni rögtön, minden hosszas elmélkedés nélkül. Ez esetben a pótlék az intellectualis érték magas fokán áll s a cselekedet ezen szempontból nagy értékkel bír, de hiányzik neki mégis az, ami a cselekedetnek betetőzője, a centrum általi öntudatos elismertetés. Lehet ennél fogva a cselekedet értékét a pótló kép intellectualis értéke után is megállapítani s talán közelebb is kerülünk ezzel a valódi értékéhez, mint a B. által ajánlatba hozott eredményekkel, mikről alább tüzetesebben fogunk szólni (ch. III. 13). A közéletben ezt szoktuk a cselekvő *szándéka* alatt érteni; a szándéknak tartalmát ugyanis a pótlókép képezi s mi úgy szoktuk az embereket megítélni, ahogy a szándékba vett pótlást értékeljük. Egy embert, aki a maga alsóbb ösztöneinek pótlékaiba merült el, kevesebbre becsülünk, mint azt, aki másét elégit ki (például enni ad másnak); mert ez utóbbihoz a cselekvőben magasabb motívumok (azaz pótlékok) meglétele szükséges, melyek elől az alsóbb pótlékok meghátrálnak.

¹ Bentham J. „An introduction to the principles of morals and legislation”. ch. X. of motives.

² Bentham (ch. X. §. 31): 1. good m. 2. bad motives és 3. indiff. m. közt tesz különbséget. Később (ch. X. 34. §.) „more commodious method”-ot alkalmaz s az elosztás ez: 1. *Social* m. a) good will b) love of reputation c) desires of amity d) religion; 2. *dissocial*, ez a displeasure; 3. *self-regarding* m. a) phys. desire b) pecuniary interest c) love of power d) self-preservation. A szeretet = „purely social”, a reputation, religion, amity = „semisocial” (Adizon szerint „religion is the highest species of self-love”). — Szembeötlök a motívumok és célok összekeverése!

A cselekedet értékelésének csomópontja azonban csak az *elhatározásban* lép fel. Mi képezi az elhatározásban azon momentumot, mely tetszésünket magára vonja? A közéletben ritkán hatolunk elő ennyire a mi értékelésünkkel; *többnyire a szándék és az eredmény azon objectumok*, melyekre tetszésünk irányul s ez a praxisnak teljesen elegendő. De ha már idáig haladtunk is, akkor is nagy zavarodás észlelhető a *factum* tekintetében, melyre a helyeslés irányul, még a tudományos elemzések terén is; mert az elhatározást egyszerűnek képzeljük, pedig ez is elemi phasisok sorozatát mutatja (l. 36. s kivált 37. §-t). Minden phasishoz külön becslés fűződik s az összeg az, amit mint összetetszést szoktunk nyilvánítani.

Az elhatározás processusa alatt az igen vagy nem kérdésének eldöntését értjük s a következő mozzanatokban folyik le: 1. a partialis vágy és pótléka hat az Énre, 2. az Én ezen vágyat (és pótlékát) más vágyakkal és pótlékaikkal (az Én egységes vágyával) veti egybe, 3. az Én a partialis vágyat helyesli vagy elejti, miután magában eldöntötte az érték kérdését. Ezen processus rendesen egynek tűnik fel s folytonos, osztatlan actiónak; pedig minden lépése külön tetszésre ad alkalmi okot. Milyen tetszések fűződnek tehát ezekhez s milyen érték tulajdonítatik nekik? hol a moralis (jogi) helyeslésnek a tárgya?

Az egyes ösztön hiánya és vágya az első. Ennek értékét az intellectualis alkat skálája szerint állapítjuk meg; itt tehát nincs meg a moralitás specifikuma. Az egyes ösztön vágya kellemetlennek s pótléka kellemesnek jelentkezik s így ezen tetszés alá kerül. A második lépésben az egyes hiányt az öntét összességével mérjük össze¹; az Én szembeállítja magát s dönt szükségessége vagy feleslegessége felett. Ezen döntés önkénytelenül is mehet, úgy hogy hirtelen reakcióval intézi el az Én, mint például iszonyodunk bizonyos dolgoktól pusztán azért, mert a mi lelkünk nemesebb természete visszautasítja. Ez esetben az Énben semmi küzdelem nem folyt le. De lehet, hogy az Én egyes más részei az egyes vágygal rokonszenveznek s akkor az Énnek többi része ezen szövetkezettek ellen kénytelen harcolni. Minthogy azonban ezen harcról az Énnek magának tudomása van, azért a harc zaja őbenne, a centralis pontban hangzik vissza s az Én megfoghatatlan módon dönt a küzdő felek között. Az Én önmaga oszlik meg helyeslő és rosszalló félre s önmagában állítja helyre előbb az összhangot, aztán ez összhang töretlen erejével veti magát az egyik vagy másik irányba. *S ez az elhatározás*; mindig az önelhatározás előbb s aztán a döntés az igen vagy nem között.

Ebben a küzdelemben ennél fogva az egyes vágy önértékét összehasonlítjuk az egész öntét önértékével s dönthetünk két mérték szerint: 1. eldönthetjük, hogy az egyes vágy kielégedése elfogadtatik-e? azaz a kényszer keresendő-e? 2. eldöntjük, vajjon az egyes vágy az Én önértékével egyezik-e? azaz a nemességi szempontot követjük-e?

A döntés mint befejezett tény azután *ismét a szemlélő öntudat birói széke elé kerül*; ekkor, ezen második, egészen objectiv összemérkezésnél áll elő a helybenhagyás vagy helytelenítés, melyet *erkölcsi becslésnek* nevezünk. Mit becsülünk benne? Többé nem az egyes vágyat, sem az Én összvágyát, hanem azon actust, mellyel magát győzte le az Én egyik vagy másik irányban. Ezt azt actust ugyanis szabadon mérjük össze az Én minőségével, melyet az intellectualis érték skálájában megállapítottunk s az egyezést, mely van határozatunk és az Énnek legfelsőbb értékű tette között, ez az erkölcsi megítélésnek az egyedüli subjectuma.

Az *erkölcsi megítélés tehát önmagam minősége feletti ítélethozás*. Azt ítéljük meg benne, vajjon az önelhatározásban az Én alkatának legmagasabb értéke, az öntudatos ész, állította-e önmagát vagy pedig alsóbb érdekek (partialis vágyak csekélyebb értéke) jutottak-e uralomra jobb Énem ellenére. Az első esetben abszolút önmelegedés a küzdelem befejezése, — e másodikban azon fulánk tört bele s marad öntudatomban, mely az ész és a határozat közti discrepantiában rejlik s állandó kényszeret hagy hátra az Énben.

Az erkölcsi megítélés ennél fogva annak kifejezése, hogy az intellectualis alkat legfőbb értékű része öntudatosan magát érvényesítette-e vagy sem? Sajátságos vonásai (miket később kell majd részleteznünk 45. sk. §.) ennél fogva ezek: 1. mint minden intellectualis értéknél, csak a nemességi szempont érvényesül (a kellemes, hasznos itt tekintetbe nem jönnek) 2. az különbözteti meg a többi intellectualis értéktől, hogy nem a pusztán létező tartalom becsülné meg, hanem a tartalom megvalósulása, affirmatioja vagy projectioja. Az *erkölcsi ítéletet ennél fogva 1. a legmagasabb értékről hozunk 2. annak megvalósításáról, vagyis a cselekedetnek ugró pontjáról, az elhatározásról, illetve az önmagát elhatározóról*. Az erkölcsi ítélet ennél fogva az ember centrumáról hozott intellectualis értékelés, soha a karaktertől el nem választható s így igazságtalansága a legmélyebb sértés, mellyel az Ént illehetjük.

¹ Sigwart. Kleinere Schriften. II. K. „Der Begriff des Willens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache.” p. 144. „Stadium der Überlegung”-nak nevezi.

Ha azonban az erkölcsi becslés az Én minősége feletti ítélethozatal, hogyan történik az, hogy elsősorban nem az Én, hanem a cselekedete felett hozunk ítéletet? miért nem mondjuk, hogy X jó ember, hanem azt, hogy X *cselekedete* jó? S mit jelent ez? Az erkölcsiség egész körének kifejtése adhat egyedül teljes feleletet ezen két kérdésre; röviden azonban a megfejtő gondolatot így jelezhetjük. A cselekedet azzal, hogy az Én döntött, az ő nyilatkozatává lett; a cselekedetben többé nem a partialis vágy az indító, hanem az Énnek önállítása, önprojectiója. Ezen önállítás egy folytonos, megszakadás nélküli projectió, melyben az Énnek a minősége nyilvánul, mert az Én azt állítja, ami vele egyezik s így a cselekedet az ő nemességének ábrázata. A szabad cselekedet minőségi megítélése tehát az Én minőségének megítélése, s ez az ő nagy fontossága. Azzal pedig, hogy valamit *tettem*, azt fejeztem ki, hogy az Én világomban az észnek, mint legmagasabb értéknek, megvalósítását támogatom; a cselekedet ezen szándékomnak jelzője, objectiv eredménye pedig a világrendnek támogatója, vagyis az absolutum önprojectiójának irányába esik s így örök értéket nyer. Ezek azonban metaphysikai kitekintések, amelyekre — legalább e helyen — az erkölcsstannak még nincsen szüksége.

Ami már most az elhatározást követi, az *eszközök megválasztása és a cél megvalósítása*, az többé közvetlenül nem esik az erkölcsi értékelés körébe. Az eszközök megválasztása egészen értelmi munka, mely az ok és okozat összefüggése által szabályoztatik. Az eszközök megválasztása ennél fogva az értelmesség értékéhez tartozik; az okosságot dicsérjük ebben, nem a jóságot. Belejátszik ugyan ebbe az értékelésbe a hasznosságon kívül az illendőség is, mely aesthetikai vonást ad a cselekvésnek, beléje sugárzik az erkölcsiség is, de csak mint utófénye az elhatározásnak s második sorban. De sem az egyik, sem a másik vonás nem tisztán az erkölcsi értékelésből ered s így jóvá nem teszi a cselekedetet.

Végre még az *eredmény* (Erfolg) kérdését is kell érintenünk. Az eredmény azon ponton kezdődik, ahol a cselekvés görbéje a kerületi tárgyak felé hajlik le. Minden projectio tovább terjed azon tárgyban, melyet érint s ennek önállítását gátolhatja vagy segítheti. Ezen eredmény azonban nem függ többé pusztán az Éntől, hanem a mástól is; éppen azért az Énnek csak részben tulajdonítható s az első önálló ponton, mely azt a projectiót átveszi, ennek az átvevőnek sajátjává válik. Az *eredmény tehát csak annyiban tartozik a cselekedethez, amennyiben ennek tervezetében előre volt állítva.*¹ Erkölcsi beszámításban csak ezen esetben részesülhet. De jogilag az eredmény akkor is beszámítható, amikor nem képezett szemet a tervezet láncában. Polgári kártérítésre, sokszor büntető beszámításra ad okot minden injuria, mely az én cselekedetemmel direct ha nem is szándékos összefüggésben áll. Ezen casuistikában azonban, melyet a jogtudomány még mindig nem döntött el az eredmény Proteus-szerű természete miatt², az erkölcsi szempont többé nem lehet érvényes: itt pusztán a kellemesség és hasznosság szempontjai vezérelnek, melyek néha megkövetelik a kicsavart jogrendnek visszaillesztését régi formájába, de csak a socialis haszon szempontjából ítélendők s ítéltetők meg.

39. §. Az erkölcsi becslés egyedüli tárgya az elhatározás, a cselekedet jósága az elhatározás jóságától függ.

Miféle jellemző vonások teszik már most a cselekedetet erkölcsileg jóvá vagy rosszá? Ezen kérdés megfejtéséhez szükséges a cselekedet erkölcsiségét világos vonásokban megelemezni s rajzolni.

Minden cselekedet úgy látszik erkölcsi cselekedetté lesz, ha bizonyos körülmények között hajtatik végre. Ezen körülmények felderítése volna akkor az első teendőnk. Igazán minden cselekedet emelkedhetik az erkölcsiség rangjára? a physiologiai functiók is, ha szándékosak? a psychologiai nyilvánulások is, ha akarat vezeti? Úgy látszik, hogy ezen állítás mégis korlátozandó; ha egyes concret esetekben megvizsgáljuk, talán kellő distinctio hiányában lesz a tévedés oka. Azért ne sajnáljuk az alsó és aljas functiókat is szemügyre venni.

Az ürülés physiologiai szükség; ha szándékosan végzem, akkor hasznos, bizonyára pedig erkölcsileg közönyös. Miért? mert az öntét egységéhez szükséges az elvégzése. Hát ha nyilvánosan végzem? Az csak

¹ *Binding* (Normen II. 45.) „Das Zurechnungsurtheil besagt, dass und wie weit eine Veränderung auf dem Gebiet der Rechtswelt sich als Selbstverwirklichung eines rechtlich relevanten Willens darstelle. Nur soweit dies der Fall ist, liegt eine Handlung vor.”

² V.ö. erre nézve *Liepmann* („Einleitung in das Strafrecht” kivált p. 39.) fejtegetéseit. Azon kérdést vajjon a nem képzelt (Nichtvorgestelltes) lehet-e akarva? fejtegeti *Binding* (Normen II. p. 105), v. *Liszt*, *Zittelmann* („Irrthum und Rechtsgeschäft”), *Merkel* s mások. (*Liepmann* p. 27. sk.)

socialis kellemetlenség elsősorban és aesthetikai illetlenség. Hátha ezzel másokat megrontok, ha a közérzést eldurvítom? Ez csak eredmény, mely a cselekedetből nem folyik szükségképpen, hanem csak per accidens. Mikor lesz tehát erkölcstelenséggé az ürülés? Ha szándékosan azért teszem, hogy a közrendet megháborgassam. De mi akkor az erkölcstelenség? az ürülés-e, vagy a szándék? Kétségtelenül a szándék; az ürülés *csak mint e szándék kifejezője esik erkölcsi minősítés alá*, — azaz a szándékról az eszközre visszük át az erkölcsi vonást; magában a physiologiai actus nem jó, nem rossz, csak hasznos vagy káros, szép vagy rút, minőségileg nemes vagy aljas.

Az evés vagy ivás ugyanezen megfontolás alá esik. A physiologiai actus, ha szándékosan végzem is, hasznos vagy káros rám nézve, illendő vagy illetlen másokra nézve, alacsony vagy nemes magára nézve. De ha például az ivás célja a lerészegedés, azaz az öntudat megbénítása, akkor önmaga elleni merénylet és erkölcsileg beszámítandó. Mi tehát itt is a szándékot ítéljük meg mint erkölcsit, az ivásra és evésre csak ezen szándékról visszük át a minősítést az eszközre. Az elaltatás és kábítás minden más módja ugyanígy minősítetik metaphorával.

A látás, hallás s egyéb psychologiai functiók erkölcsiek-e vagy nem? Nyilvánvaló, hogy magukban véve nem azok. Hasznosak, szépek, tökéletesek, de csak mint eszközök más célra jók vagy rosszak. Akkor is azonban nem a psychologiai functiók a rosszak, *hanem a szándék, amelynek eszközeivé tettük*. Hasonlóképpen vagyunk a gondolkodással, mely minden más értékelés alá tehető, csak nem az erkölcsi alá; a gondolat hasznos, szép, tökéletes lehet, de „jó”-nak nem mondjuk.

Az elemzés, ha továbbra nem is visszük, azon csodálatos eredményre vezetett, hogy tulajdonképpen semmi sem jó vagy rossz, csak az önelhatározás; a cselekedetre ezen tulajdonság csak az önelhatározásból száll át. Ezen eredmény tehát ekkép foglalható össze: *a cselekedet jósága csak az elhatározás jóságától függ*, — különben erkölcsileg közönyös, bár más értékelés tárgyát képezheti. Ezen tétel egyezik Kant híres mondásával: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.“¹

S ezzel megtaláltuk a cselekedetek jóságának első és alapfeltételét, a *conditio sine qua non*-t; a cselekedet, ha nem az önelhatározásból fakad, minden egyéb értékelés alá eshetik, de nem eshetik erkölcsi értékelés alá. Ezzel azonban az erkölcsiség kérdése eldöntve nincsen; csak localisáltuk s összeszorítottuk egy pontba, melynek csomóját most meg kell oldani. Ezen csomópont azon kérdés: *mikor jó az önelhatározás?*

40. §. Mikor jó az elhatározás? — Az anyag 3 alszakaszra oszlik, melyek az erkölcsiség vonásainak feltételeit foglalják magukban.

Az önelhatározás önmagában értékes-e? s milyen nemű ezen értékesség?

Szembesítve az önelhatározást más tevékenységekkel (l. az intellectualis alkatról szóló §-okat), mindenki közvetlenül elismeri, hogy az önelhatározás nemességi tekintetben minden más functionál magasabb fokon áll. Az intellectualis érték fejtegetése kénytelen arra feleletet adni: miért becsüljük ezt oly nagyra? Itt csak azon tényt jegyezzük fel, hogy az önkénytelenség *vagy szabadság* a legmagasabb érték s ennél fogva minden, ami vele összefügg, amibe beleterjed, részt vesz már ezen értékességben is.

Azonban úgy, ahogy ezt a szabadságot rendesen értjük, egyszerű formai vonása az erkölcsiségnek; szabadság nélkül nincsen erkölcsiség, — de azért maga a szabadság jó és rossz cselekedetnek lehet egyaránt forrása. Szükséges ennél fogva, hogy a szabadságnak egyrészt feltételeit ismerjük (öntudatosság), másrészt magának a szabadságnak tartalmát meglemezzük, vagyis azon kérdésre feleljünk: mit jelent a szabadság? mi az, amit szabadnak nevezünk?

Ezen kérdéssel a szabad önelhatározás tartalmára vezettünk át. Minthogy az önelhatározás csak valami tartalom mellett bír értelemmel, amelyre magunkat elhatározzuk: azért e tartalomnak vagy *célnak* elemzése a következő teendőnk. Mert az előre is világos, hogy az elhatározás nem lehet külön, üres actus, hanem mindig valami tartalomnak az önállítása (v.ö. 36. §).

Ezen önelhatározásnak az öntudata azonban más, mint egyéb cselekedetek tudata. Mi például szépek óhajunk lenni, de ez tőlünk nem függ; ellenben jók akarunk lenni s lehetünk is. Sőt nemcsak lehetünk,

¹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten p. 11. (ed. Rosenkranz).

hanem *kell* is lennünk. Az erkölcsiség mindig a *kötelezettség* érzetével jár. Ennek is meg kell adnunk magyarázatát.

Az erkölcsiség tehát három feltételhez van kötve:

1. a szabadsághoz, 2. az észszerűséghez, 3. a kötelességhez. S ezt a három vonást fogjuk a következő alszakaszokban tárgyalni.

I. alszakasz.

Az elhatározás szabadságáról és a felelősségről.

41. §. A cselekedet viszonya a cselekvőhöz. Öntudatosság, szándékosság, eszközi vagy célú szerepe a tettnek.

A cselekedet erkölcsi megítélése kívánja, hogy a cselekedetnek minden mozzanatát a legnagyobb pontossággal ismerjük. S azért, mielőtt az egészről értekeznénk, hozzuk tisztába azon részeket, melyek az erkölcsi értékelésnél tekintetbe jönnek.

A jó vagy rossz cselekedet mindazon vonásokat magában foglalja, amelyek a cselekedetben általában előfordulnak. Ennélfogva benne lesz az, hogy 1. a cselekedetnek forrása az öntétben keresendő; hogy 2. öntudatosan megy végbe; hogy 3. szándékosan az Én által indíttatik meg; hogy 4. az Én erejével hajtatik végre. A cselekedetnek alkotó momentumai ennélfogva nemcsak a végrehajtás *egyéni* volta, hanem az is, hogy *öntudatosan* hajtjuk végre, megelőző szándékkal, éspedig pusztán önelhatározásunk alapján. Például ha valakit a vízből kimentek, akkor 1. magamnak kell a mentő mozdulatokat tennem, 2. öntudatosan, 3. szándékosan és 4. pusztán belső önelhatározásom alapján, azaz minden külső taszítás nélkül. Ha valaki beletaszít a vízbe s a fuldokló belémkapaszkodik, az nem cselekedet; ha mászt küldök a vízbe, az nem az *én* cselekedetem; ha szándékosan nem tettem, akkor véletlen a mentés; ha öntudatos motivációval, de ösztönszerűen tettem, akkor az én cselekedetem ugyan, de nem magasabb az erkölcsi értéke, mint az uszár cselekedetéé, ki a fuldokló gyermeket reflexmozdulati úton kimenti, utána vetve magát a habokba.

Igy tehát, hogy cselekedet legyen általában, szükséges, hogy éntőlem vegye eredetét s az én erőm hajtja végre; a szándékosság és az öntudatosság emeli az érték minőségét, de nem változtat a viszonyon, mely van köztem és a cselekedet között. A mentés tette az enyém akkor is, ha öntudatlanul tettem, akkor is, ha szándék nélkül cselekedtem. *Azon tett az enyém, amelyben az én erőm nyilvánult, valóságot nyert.* Az én cselekedetem természetes értéke azonban más, ha csak öntudatosan hajtottam végre, de valamely hatalmas indulat nyomása alatt; más ismét, ha megfontolt szándékkal tettem; s végre ismét más, ha azt eszközül használom más céljaimra, vagy pedig mint öncélt hajtom végre.

42. §. A beszámítás és felelősség minősítése, mint büntudat és tiszta öntudat.

Ha a cselekedet, mint önerő megnyilvánulása és megvalósulása, velem tényképpen szemben áll, akkor saját magamnak egy része áll velem szemben, úgy mint például a gondolati kép az én alkatom egy része és enyém. *Mindaz, ami a cselekedetbe az én erőmből ment bele, az enyém;* mindaz, ami idegen befolyásnak nyoma benne, nem az enyém. *Az alanynak ezen viszonyát a cselekedettel nevezzük beszámításnak¹* (Zurechnung) vagy tulajdonításnak; a beszámítás ennélfogva nem egyéb, mint azon értelmi actus (érzés, ítélet), mellyel a cselekedetet *magaménak mondom*, magamnak tulajdonítom, magamnak egy részéül tekintem. Arra a kérdésre tehát: ki tette? azt *felelem*: én tettem! S azon feltétel, alap, ok, melyre e feleletem támaszkodik, bennem a *felelősség*; amilyen erős és terjedelmes ezen alap, olyan erős és terjedelmes a felelősségem, s oly jogom van arra, hogy a cselekedetet magamnak tulajdonítsam.

¹ A beszámítás tisztán aritmetikai terminus.

Azon viszonynál fogva tehát, melyben én, mint egység, a cselekedethez, mint ez egység nyilvánulásához állok, ezen egységhez kötöm a cselekedetet, magamnak tulajdonítom, magam *rovására* jegyzem fel, magamnak számítom fel és be s a kérdésre: ki tette? azt *felelhetem*: én tettem, azaz én állítottam oda, én vagyok hordozója, mely nélkül az üres térben lebegne, én vagyok szülő oka, mert ő csont az én csontomból, vér az én véreimből. Minthogy pedig ezen viszonynak neve általában az okiság, azért mondhatjuk: *a beszámítás alapja az okozás*. S egyebet elsősorban a „beszámítás” terminusa épp oly kevésbé fejez ki, mint a „felelősség” terminusa sem terjed tovább, mint arra a feleletre: *én tettem*. A beszámítás tehát a *szerzőség*, az okozó tényének constatálása; — éppen azért minden értékelésnek formai feltétele, sine qua non-ja. Mert csak ha ezen tényt constatáltam, értékelhetem azt, aki a cselekedetet végrehajtotta.

Ezen tény kéttagú; ítélet, melynek alanya mindig a szerző, állítmánya a cselekedet. Például én jártam itt; én ettem; én segítettém; én loptam; én áldoztam; én vétkeztem. Ezen ítéletre fordul már most az értékelés. Még pedig *első sorban* magára a cselekedetre és hatására; — legalább a történelmi értékelés menete az volt, hogy az eredményt, mint szembeötlőt, állították szembe a cselekedettel s az eredményből vitték át a cselekedetre az értéket. Az értékelés *továbbá* beljebb húzódott s a cselekedet értékéből a cselekvőnek értékére terjedt át. Az első esetben például azt mondták: „X elvette a másét”, tehát ennek kárt okozott és így cselekedete rossz („a lopás rossz”); azután azt mondták: „a tolvaj rossz”. Az értékelés tehát *az okozatról az okra* húzódott át s ezzel, mint minden ilyenforma okoskodás, *ingtag alapra állott*; s minél mélyebbre hatolt, annál bizonytalanabbnak kellett konkrét esetekben a következtetésnek lennie.

Ezzel az értékeléssel már most a beszámítás egyszerű ténye is minősítést nyert. A dolog lényegére nem határoz, vajjon az objectiv társas megítélés volt-e előbb, mint a subjectiv önmegítélése; a tény az, hogy az egyszerű beszámítás minősített beszámítássá lett. Ezen minősítés abban állott, hogy a szemlélő a szerzőséghez a jó vagy rossz minőséget fűzte. S ekkor a szerzőről azt mondták: „X jól cselekedett” vagy „rosszul”. Ebben az esetben a cselekedet minősége szerint az X jó vagy rossz szerzővé lett; a cselekedet neki *bűnül vagy érdemül* számíttatott be. Mert a cselekedetek a tapasztalt hatás alapján vagy segítők, vagy károsítók voltak másra nézve; az átlagos (és sokszor korlátolt) tapasztalat így jó és rossz tettek között statuált különbséget. Az első „bűn számba” vették, a másodikat „érdemszámba” (Zurechnung zur Schuld). S ameddig a cselekedetnek értékelése csak az eredmény szerint történt, melyet másban (élv vagy kín alakjában) okozott, addig a cselekedet mértéke az okozott kár vagy *haszon* volt. S ezen fokon nem volt különbség tehető *szándékos gonosztett és vétkes mulasztás* között; mert a cselekedetnek csak adnexumait nézték, a cselekedetnek postea-ját, ellenben a priusát, az alanyi oldalt, figyelembe nem vették. *A cselekedet tendenciájára nézve döntő csak az eredmény tapasztalata volt*; ez pedig idegen a szándéktól, mert csupán causalitas.

A minősített beszámításnak már most minősített felelősség is felel meg. Arra a kérdésre: ki tette a jót vagy rosszat? a felelet a szív bizonyos aggodalmával adatott; mert a tettes a tett jó vagy rossz minőségének súlya alatt nem őrizhette meg naiv tudatosságát, hanem „bűnbe esett” azaz a tett minőségét „felismerte”. Arra a kérdésre: „Ádám, hol vagy?”, Ádám apánk elbújt, ősi naivitása foszlányokba tépetett, a pusztas szerzőség minősített szerzőséggé lett. Itt is a dologra nézve közönyös, vajjon a jó és rossz ismerete a mástól eredt-e vagy magában fakadt? A tény az, hogy egy bizonyos időben az én arra a *belső* kérdésére: ki tette ezt? aggodalommal *felelte*: én tettem! Mert ebben az esetben *magának felelőssége* is minősítetté lett. A felelősség tehát itt azon értelmet nyerte, hogy *bűnös öntudat*, vagy *tiszta öntudat*; az ember magában találta a jó vagy rossz minőséget, mely a cselekedetből sugárzott reá vissza.

43. §. A cselekedet fogalmának elmélyedése, mint a bűntett szociálódásának alapja.

A fejtegetések alapján tehát a tény constatálása az egyéni beszámításban történik; ezen beszámítás pedig a cselekedet hasznossági eredményéből merítetik. A szerző ennél fogva ezen fokon csak *a rossz vagy jó tett szerzőjéül* van constatálva. De ezen beszámítás még mindig csak külsőség; az ősi társadalmakban azért még dolus és culpa között különbség nem tétetett, mert az értékelés a cselekedet eredményeire s nem okozójára vonatkozott. A társadalom viszonzó reakciója csak a kár (damnum) reparációját célozta¹.

A további lépés abban állott, hogy a *cselekedetet nem az eredményei, hanem előzményei szerint tanulták értékelni*. A legszembeötlőbb distinctióul ajánlkozott azon körülmény, vajjon szándékkal vagy anélkül tette-e

¹ Liepmann (i.m. 14. l.) a crimen fogalmában „eine zunehmende Socialisierung in der Auffassung strafbarer Handlungen” talál s én itt a pszologailag megfelelő fokokat próbálom megjelölni.

a szerző, amit tett? Az ember ezen szándékát ugyanis külső mozdulataiban (arcizmai, járás, kézmozdulatok) s a cselekedet rögtöni végrehajtásában vagy elhalasztásában jelezhetette; ami a míveletlen ember csekély önuralma mellett igen szembetűnő különbségét hozott létre a cselekvőnek külső megjelenésében.

Ezen előzmények közé tartozott első sorban a *nagy felindulás*, mely a cselekedetnek bizonyos reflex-szerű *vonást kölcsönzött* s átmenetet képez az egyszerű eredmény és a megfontolt cselekedet között. A harag, gyűlölet, a nemi ösztön elragadó hatalma a higgadt megfontolást lehetetlenné teszi s bár tudatosan, mégis kényszer alatt cselekszik a szerző. A szemlélő a cselekedet értékét most az indulatra viszi át s ezen „*bűnös*” indulatokban találja a szerzőket.

A felindulás okozta cselekedettől felfelé rájövünk azon nyilvánulásra, mely nyugodtan *megfontolja a célt*, de az eszközöket reflexszerűen ragadja meg, amint kínálkoznak. Például el vagyok szánva arra, hogy valakin megtorlóm a sérelmet; itt az igen vagy nem kérdésében megtörtént a döntés, de az eszközöket s az alkalmakat nem fontoltam meg. A cselekedet itt már teljesen emberi, csak a kivétel még esetleges, nem praemeditált. Ezen esetben, mely a társadalmi életben, ahol megállapodott rokon- és ellenszenvök szabályozzák az egyesek érintkezését, a felelősség már nem a felindulásra, hanem az Énre száll át; az egész Énnek centrumából ered a cselekedet, ő neki rójuk fel bűnül vagy érdemül.

Az utolsó legfőbb fokozat az, melyen nemcsak az első kérdés, az igen és nem kérdése, eldőlt, hanem a *kivétel módjai is meg vannak szabva* s előre tervezve. Ez a legsúlyosabb beszámítás alá eső cselekedet (akár jó, akár rossz), mert az Énnek *teljes uralma volt* a motivum és a cél meg eszközei felett s feltétlen uralommal vetette magát a megvalósítás irányába. Ez utóbbi esetben a jogi (eredmény szerinti) s az erkölcsi (előzmény szerinti) megítélés összeesnek; a legfőbb erkölcsiség a legfőbb jogosság is s a jogi büntett (crimen) az erkölcstelenség világos különlatkozata.

A cselekedet fogalma ennél fogva fejlődik úgy, ahogy a cselekvő személyiség fejlődött (v.ö. 11. §.) A legelső fokon áll a quasi „esemény”, melyet az egyes ösztön reflexive hoz létre, mely ennél fogva nem az *ember*, hanem az *ösztön* nyilvánulása. A másodikon a közbelépett indulat okozta tevékenység. A harmadikon az Én uralmából eredő, de a végrehajtásban az alsóbb centrumokra bízott cselekedet. A negyediken a végig előre megfontolt cselekmény. Ennek megfelel az *értékelések belsőülése* s a viszonzásnak (büntetés és jutalmazás) tervtelenségtől büntető codexekig haladó organisatiója.

Az ösztöni cselekedetnél az értékelés az eredményről az ösztönre vonatkozik, melynek *socialis haszna* felett döntünk¹; a másodikon az értékelés az indulatra vonatkozik s a tettes érzelmi kvalitására; a harmadikon a tettes karakterére vagy egész akarati minőségére tér át a becslés; a negyediken érzés, akarat és értelem teljességére szól a becslő ítélet. Ennek megfelelőleg a viszonzás 1. a kártérítés (ius talionis) 2. kártérítés és indulati retorsio 3. kártérítés, indulati retorsio és az akarat minősítése 4. az egész ember intellectualis habitusának megfelelő viszonzás (fájdalom! eddig a büntetőtörvény csak a minust honorálja, a pluszt is *csak a hasznossági esetekben a társadalom*). Hogy ez utóbbi fokozaton még alig áll az emberiség elite-je, az sajnálatra méltó, de tagadhatatlan tény.

44. §. A cselekvőnek szabad, akaró, öntudatos „valakinek” kell lennie. A szabadság magyarázata az önelhatározás leírásával.

S most már annyira közeledtünk a 40. §. kérdéséhez („mikor jó az önelhatározás?”), hogy legalább arra már felelhetünk, mi az önelhatározásnak, mint tényezőnek, szerepe a cselekedetben? s kérhetjük: *mi az önelhatározás jószágának formai feltétele?*

A cselekedet lefolyása s fejlődési menete azt mutatja, hogy annak 4 formájában a döntő szerepet az önelhatározás játssza (v.ö. 39. §). Az ideális cselekedetben ennél fogva a beszámítás és felelősség arra vonatkozik, aki ezen önelhatározást végrehajtja. És már most itt állunk a végső kérdésnél: *ki ez a valaki s milyenül kell azt felfogni?*

Annyi bizonyos, hogy ezen „valaki”-nek magáról tudomással kell birnia; ezért „*valaki*”, különben csak „*valami*” volna. Bizonyos, hogy ezen valakinek akarnia, törekednie kell, — különben nem *cselekednék*. Bizonyos, hogy ő benne kell azon fokú hatalomnak lennie, mely minden ellenálló erő felett diadalmaskodni képes, — azaz neki *hatalmasnak* s így mástól *szabadnak* kell lennie. A „*valami*” nem „*cselekszik*,” csak

¹ v.ö. Ludwig Traeger: „Wille, Determinismus, Strafe” (1895) „eine rechtsphilosophische Untersuchung” — p. 9., ahol helyesen „Strafrechtlicher Preiscourantról” szól (Wilda kifejezése), mely az első korban igen vegyes dolgokat tartalmaz.

legfeljebb „tevékeny”-kedik; a nem törekvő nem „tehet” semmit; a nem *hatalmas* nem maga cselekszik, hanem más cselekszik rajta át s így nem neki, hanem a másnak számítjuk be (imputáljuk) a cselekedetet. Annak a valakinek tehát *szabad, akaró, öntudatos valakinek* kell lennie. Ezt pedig a lélektanban Ennek szoktuk nevezni; a közönséges életben pedig „*szabad akaratnak*”. A beszámítás végső alapja, a cselekedet végső alanya tehát az Ennek nevezett valaki, aki hatalmas, akar és minderről tud is. Ezen 3 vonás nélkül nincs cselekedet, tehát jogi vagy erkölcsi beszámítás sem. A pusztá nyugodt szemlélés csak actio, mely csak intellectualis értéket ad, — akarat kell a cselekedethez; az öntudatlan törekvés csak mechanikai beszámításra alkalmas; a nem szabad törekvést csak *más* imputálhatja, — az erkölcsi imputatiót az erkölcsös ember maga végzi magán. A 3 alkotó vonás tehát feltétlenül szükséges a cselekedet ideális formájához. Ezek közül kettő minden emberi tevékenységhez okvetlenül hozzájárul, az akaró törekvés és a róla való tudomásvétel. Csak a szabadság nincs meg mindenütt s az öntudatosság betagoltsága a folyamatba különböző. Az öntudatosság ugyanis vagy *megelőzheti*, vagy *kísérheti* vagy *követheti* az actust; ha csak követi, akkor csak reflexszerű, ha csak kíséri, akkor önkénytelen, ha megelőzi a tettet, akkor szabad a cselekedet. A cselekedetnek ideális formájához ennél fogva szükséges, hogy az akarást az öntudat megelőzze s hogy az akarás szabad, azaz hatalmas legyen a szembesített képekkel s tudattényekkel szemben. Az akarás és öntudat lélektani folyamatok, melyeket, ha nem is eredetükben, de ténylegességükben hiányosság nélkül ismerünk; ennél fogva csak a „hatalmas” értelme iránt kell tisztába jönnünk. S hogy a kérdéses pont iránt semmi kétség ne legyen, nézzük azt konkrét esetben.

Egy vonatvezető gépész váltóbeállítás folytán olyan sínpar élé kerül, amelyen az ő gyermeke játszik. A robogó vonatot meg lehetne a vasútvonalon állítani; de akkor egy vele szemben teljes gőzerővel jövő gyors vonattal el nem kerülhető az összeütközés. A vonatvezető e szörnyű pillanatban megeresztli a gépet s keresztül robog száz sértetlen utassal gyermeke holttestén. Képzeli magát ezen ember lelki állapotába. Előtte áll két lehetőség: menni, vagy megállni; előtte áll két más lehetőség: gyermekét elgázolni, vagy száz utast tönkretenni; az egyik irányba hajtja hivatalos esküje; a másikba hajtja atyai szeretete. Mondjuk már most, hogy gyermekét feláldozta; miképpen ment végbe ezen rémséges elhatározás? feltesszük, hogy elég ideje volt a processus végig gondolására! Amíg a váltóhoz közeledett, azon alternatíva állott előtte: menni vagy megállni? igen vagy nem? Itt még két partialis ösztöni vággyal állott szemben; kicsoda? az öntudata; ő az egész Én, mint egységes öntét. De a váltó közel van; meg kell nyomni azon emelőt, mely az igen, vagy nem irányában dönt. Ő felette áll addig mind a két alternatíva felett; erősebb, mint az atyai szeretet, erősebb, mint a hivatalos eskü által követelt általános emberszeretet is. Kicsoda? az öntudata, az Én. E halálos küzdelemben önmaga ellen a balsín mellett dönt s elüti gyermekét. Ki dönt? ismét ő maga, a rejtelmes Én. Hogy mi ment végbe ez irtózatoss pillanatban benne, azt senki sem tudja; ő maga sem. De annyi bizonyos, hogy ő benne ment végbe, ő döntött az egyik javára; ő ura volt mindkettőnek, hatalma volt mindkettő felett, tehát öneki tulajdonítjuk, számítjuk be az actust, ő felelős érte. Kinek? a rejtelmes Ennek; kicsoda? ismét ő, a rejtelmes idegen. Az önelhatározás, amint látszik, egészen ismeretlen küzdelem nem az indokok és az Én között, hanem két ismeretlen között; ismeretlen harc ismeretlen, egymást nem ismerő küzdő felek között. De bizonyos, hogy a szerencsétlenül magában folyt le a küzdelem, hogy ő maga küzdött le előbb magát (Izrael és az Isten), azután küzdött le az egyik lehetőséget s valósította meg a másikat. Ezen *mysteriosus idegen: ez a szabad akarat*.

S most képzeljük el a többi lehetőségeket. Először lehet, hogy a gépész észre nem vette a maga játszó gyermekét s elgázolta; ez esetben *van baleset*, de nincs actus. Pedig ő irányította a vonatot. Másodszor lehetett, hogy a rémület elvette az eszét, amint mondani szokás s ő „eszeveszetten” hirtelen a gyorsvonatnak igazította a maga gépét s megállott; ez esetben erős *felindulás* okozta, nem szabad cselekedettel állunk szemben, melyet a küzdő motivumok döntöttek el rövidesen. Harmadszor lehet, hogy ő a sok kötelességszerű momentum között választani nem bír, leugrik a vonatról, Istenre bízván a döntést. Ez is az ő műve, amelyért magának s az államnak felelős, de mi azt követeljük tőle, hogy ő maga döntsön! A negyedik lehetőséggel eldőlt az igen vagy nem kérdése; azt mondják: „győzött az atyai szeretet”. Kin győzött? ő rajta, a rejtelmes idegenen! De miképp lehetséges az, hogy őt, aki most még elég erős volt választani atyai szeretet és hivatalos kötelesség között, egy pillanatban legyőzte a gyengébb? Nem győzte le; ő maga vonzódott a másik felé s ezzel lett győztessé annak indoka. Tehát ott is, ahol az egyik indok győzött, csak az Én lényege győzött; ez volt a hatalom, mely hatalmassá tette az indokot. A szabadság ennél fogva az Ennek hatalma; a szabadság az ő mentessége az indokokkal szemben. De a lényegét nem ő adta magának, azt a világtrend osztotta ki neki. A szabadság tehát (Schopenhauerrel ellentétben¹ az operari területére esik, nem az esse-be; amaz szabad, azaz Éntől függő, de az Én maga nem szabad, az a mindenségtől függ. Az ember szabad a cselekedeteiben, de nem szabad az intellectualis alkatban. De a beszámítás egyebet nem is kíván; hogy miért vagyok így szervezve, azért felelős — magának — az Isten,

¹ Über den Willen in der Natur. p. 142.

de hogy miért engedtem magamat egyik irányban, hogy cselekedjem, azért felelős vagyok magamnak s másoknak. Az imputációnak teljesen elég van téve, ha a cselekedet végső forrásául az Én meg van mentve.

Ez az önelhatározás szerepe az emberi cselekedet ideális formájában.

45. §. Az erkölcsiség értékét az önelhatározás minősége adja meg. Az önelhatározás kérdésére adott feleletek.

A különféle actiók (43. §.) különféle értékkel bírnak; s a mérték, melyet ennek megállapításánál alkalmazunk, nyilván különböző. A balesetnél (vagy általában „eseménynél”) csak az okozat értéke jön tekintetbe; ezt pedig lehet haszna, vagy aesthetikai vagy logikai értéke tekintetében megállapítani. De erkölcsi értéke magának nincs, legfeljebb mint új eredmények okozójának. A felindulás által okozott eredmény is ezen becslés alá kerül. Csak a cselekedetnél ítélünk elsősorban a cselekedet jósága felett, s másodsorban innen a tettes erkölcsi minősége felett. Ezen becslésnél befolyásolhat az eredmény haszna (socialis érték, ahova a criminalis is tartozik), a végrehajtás okossága (intellectualis érték), szépsége (aesthetikai érték); és mégis az, *ami erkölcsivé teszi, az önelhatározás minősége*. Mi ad tehát az önelhatározásnak olyan specifikus értéket? aki erre felelni tud, az többet tud az erkölcsstanból, mint az összes eddigi etikusok. Mielőtt azonban erre felelnénk, az önelhatározás alanyáról még tüzetesebben kell szólnunk.

A gépészen, mielőtt gyermekét elütötte, szörnyű küzdelem folyt le. *Ki küzdött? ki ellen?* Az önelhatározás kérdése ettől nyeri egyedüli megoldását. Ezen kérdésre több felelet adható. Első feleletül lélektanilag az ajánlkozhatik, hogy az atyai szeretet küzdött a kötelesség érzete ellen, vagyis *a küzdők a partialis vágyak*. Második feleletül az adható, hogy az atyai szeretet és kötelesség ellenében állott a karakter (Schopenhauer), vagy az ész (Kant) vagy az ember lényege (Binding) vagy a személyiség és megállapodott képzettömegek (Liepmann.) Harmadik feleletül vehető az, hogy az egész nem egyéb, mint különböző erejű agyregzések, mozgások (motus) harca, mely az erősebbnek túlsúlyra vergődésével eldől (Hobbes). Végre lehetséges azon felelet, hogy az öntudat küzd az indokokkal s ő győz (egykor én is azt tanítottam.) S ezen iránynak végső pontján áll azon lehetőség, hogy az öntudat maga küzd magával s csak ezen belső harc eldőlésével kerül uralomra s megvalósító befolyásra valamelyik indok (a mi elemzésünk eddigi eredménye ide concludál).

Ezen lehetőségeket csoportosítani lehet. Még pedig bizonyos fokozatot találhatunk ezen csoportok között, mely a pusztán mechanikus lökésnél kezdődik s az Én önharcával éri el legfelsőbb fokát. Eszerint 1. a döntés egyszerűen az erősebb mozgásé (Hobbes), — ezt *külső mechanizmus* vagy *materialismus* névvel jelölhetjük; — 2. a döntés a külsőből ered, de a belsőben megy végbe, úgyhogy a physiologiai izgalom actualis formában legyőzi az emlékezeti residuumot (például a szép nő látása elfeledtetni velünk, teszem, gyermekeinkkel szemben levő kötelességeinket), — ezt *mechanico-physiologiai* nézetnek nevezhetnők; — 3. a döntés két ösztönnel s ezek képének harcából fakad (például a táplálkozás és nemzés ösztönének kielégítése feletti harc), — ezt *psychologiai mechanizmusnak* mondhatnók; — 4. a döntés az actualis vágy és az emlékezetben levő képzettömegek között áll be (például a pénz szerzése és a tudományos foglalkozás közötti harc); — ezt *apperceptionalismusnak* nevezhetjük, amelynek egyik formája a *charakterismus és personalismus*; 5. a döntést az öntudat végzi; — ez a *lélektani egoismus*. Végre 6. a döntés előbb az Énben megy végbe s a többi mind ennek eredménye és következménye; — ez a *mysticismus* felfogása.

Igy halad a döntés felfogása a mechanizmustól a psychologismuson át a mysticismus pontjáig. *Közös valamennyi felfogásban a küzdelem*. Ezen küzdelem vagy egyszerű mozgások között folyik le (materialismus) vagy élettűnemények között (physiologismus) vagy az egyén és képzet között (personalismus) vagy öntudat és képek között (egoismus) vagy az öntudat alanyi és tárgyi oldala között (mysticismus vagy substantialismus). De a küzdelem gondolata nélkül az elhatározás nem gondolható; itt csak az a kérdés, melyet fentebb felállítottunk: ki küzd? és kivel? *S a küzdelem általános fogalmában rejlik a felelet arra: ki győz?* A győztes az erősebb, más felelet nincsen. Erősebbnek kell tehát az egyik mozgásnak, az egyik ösztönnel, az egyik képzetnek, a karakternek vagy personának, az öntudatnak vagy personának, az öntudatnak vagy képnek, az Én alanyának vagy az Én tárgynak lennie. Ha az elhatározás = döntés, akkor = küzdelem = győzelem = az erősebb önállósítása. *A küzdő felek túlereje ennél fogva egy ultimitas* (Bacon F.), ténylegesség („ursprüngliche Thatsache” Schuppe), amelyet az elhatározás logicaileg feltesz, mert egyébként nincsen értelme. *A küzdelem ennél fogva előre el van döntve*, az erősebbnek kell győznie;

ami nincs eldöntve, az csak a mi tudásunk, melyre nézve objectiv lehetőségnek látszik az, a mi csak subjectiv ismeretlenség.

Azonban a döntésnek és elhatározásnak ezen logikai lehetőségei közül néhányat már az emberi cselekedet fogalma eleve kizár. *A cselekedetről* ugyanis kiderült, hogy *az csak az öntudatos lehet*; ennél fogva esznek az öntudatosságot kizáró lehetőségek, mint a materialismus és physiologismus (1. 2. csoport). Elesik az öntudatlan képzettségek közötti harc is, vagyis a puszta psychologismus („Freiheit eines Bratenwenders” Kant). Vita tárgyát ennél fogva csak a personalismus, az egoismus és a mysticismus (4. 5. 6.) képezhetik.

S itt is lehetséges még az eliminatio. Ha a cselekedethez öntudatos megfontolás kell, akkor a personalismus minden olyan formája a problémáig fel nem ér (s így elégtelen magyarázó elv), amely a „charakter”, „persona”, „emberi lényeg” s egyéb homályos kifejezések jelentett tárgyai és a kielégítést követelő ösztöni vágyak közötti mechanikus mérkőzéssel véli a döntést megérteni. Ha a karakter küzd a partialis vágygal, akkor ezen küzdelem csak annyiban vezet *cselekedetekre*, mennyiben *a karakter öntudatos*. Az öntudatlan karakter és a partialis vágy közti küzdelem ugyanaz, ami az önmagukról nem tudó vágyak közti harc. *Ők küzdhetnek, de én nem vagyok e küzdelemnél érdekelt; az rám nézve idegen*. Csak ahol öntudatom a képekkel, partialis vágyakkal, ösztönökkel, projiciált tárgyas képekkel szemben áll, ott van öntudatos döntés s ebből folyó cselekedet; ezen alul csak cselekmény, tevékenység, esemény létezik. A cselekvény láncának tartó szége, azon kampó, mely az egészet tartja, — az öntudat. Az erkölcsi cselekvés magyarázatához ennél fogva csak vagy a lelki egoizmus vagy a mysticismus elegendő; az ezen alul álló felfogási lehetőségek logicaileg rövidek ahhoz, hogy a cselekedet erkölcsi értékéig vezető létrául szolgáljanak.

46. §. Az egoismus és a mysticismus magyarázó képességének vizsgálata.

A döntés az Én küzdelme önmagával.

Csak ez felel meg a cselekedet teljes fogalmának.

Nem minden cselekedet lefolyása olyan teljes természetű, amint az idealis cselekedetben találjuk; a legtöbb esetben az ösztönök hiányai mérkőznek össze s az öntudat csak utólagosan vesz tudomást az egyiknek túlsúlyáról. De tagadni nem lehet, hogy a teljes cselekedetnek alkatában tényleg az öntudatos megfontolás és a szabad döntés játssza a főszerepet s ha ezen tény meg nem cáfolható, akkor úgy a cselekedet magyarázata csak akkor teljes, ha ezen szinte idealis formát bírja megfajteni.

Ezen idealis formának az a jelentése, hogy *a cselekedet végső oka az öntudatos Énben rejlik*. Simmel György¹ igen helyesen mondja: „diesen endlosen Process schneidet philosophische Freiheitslehre dadurch ab, dass sie das Wollen aus dem Ich entspringen lässt”. Azonban ezzel még csak a magyarázandó végső pont van fixirozva, — a magyarázat most ezen pontra terjesztendő ki. Ezen *fixirozásnak* előnye az, hogy egyrészt a cselekedetnek egyéni kívüli előzményeit kiküszöböli, másrészt a beszámítás következményének eleget tesz; s ez *positív alapja* az erkölcs tanának. De csalódnánk, ha ezzel megfajítottunk s elvégzetteknek gondolnók a két kérdést. Az Én az előzmények következménye marad s — a metaphysikára utasít, ahol ezen kérdés megoldhatóságáról beszélhetünk; másfelől az Énben szükségképen kutatunk azon változások után, melyek a cselekedetet véghezvitték. Amaz elsőt az erkölcsstan VI. fejezetében fogjuk az erkölcsstani álláspontok keretében vizsgálni; a másodikra most kell adnunk a feleletet.

Az idealis cselekedetnél az öntudat azon szeg, melyhez a láncolat kötve van; ezt láttuk a 45. §-ban. Ha tehát azt mondjuk, hogy a „személyiség”, vagy a „charakter”, vagy a „lényeg” (Wesen) az, amiből a döntés ered, akkor ennek teljes értelme (idealis cselekedetnél) az, hogy *az öntudat megelőzi a cselekedetet*; mert különben a jellem-indokolt döntés nem volna más, mint reflexszerű actio s oda tartoznék a psychologismus köréhez. Ha például a gépésznél az apai szeretet döntene, akkor az apai szeretet volna a cselekedet forrása, ennél fogva azt kellene felelősségre vonni, — nem a gépészt; már pedig ellenkezőleg, a gépész döntött az atyai szeretet vagy a kötelesség között. *Az öntudatosság ennél fogva megelőzi a cselekedetet*, az dönt a kétféle partialis vágy között; s így csak a két utolsó lehetőség jöhet tekintetbe.

Miben áll e kettő között a különbség? Talán szörszál-hasogatásnak fog látszani ezen distinguálás, de aki maga belsejébe finom nagyítóval tekintett, az bizonyosan igazat fog adni ezen distinctiónak is. *Az egyik*

¹ Einleitung in die Moralwissenschaft II. k. 205. I.

esetben az Én fixírozza a két alternatívát s az egyikkel való rokonszenvezése folytán, saját belső harca nélkül, elfogadja az egyiket. Például azon gépész lágyszívű s ez bírja rá, hogy a fiát mentse meg; — ha az Énje keményebb, akkor a vonatot fogja megmenteni. Ezen két indok közötti harcnak ő csak szemlélője s dispositiója folytán hajlik az egyik vagy a másik felé. Itt tehát az Én dispositiója esik a felelősség alá. *A másik esetben* a két lehetőség fixírozva marad; az atyai szeretet nem hatol mélyebben az Én alkatába, mint a kötelesség. Hol lesz már most a döntés? *Magában az Énben*; a cselekedetnek még csak itt értük el a végső pontját, *az Én küzdelmében önmagával*.

Az első esetben az Én dispositiója a felelős, nem az Én. Hogy a gépész lágyszívű, arról ő nem tehet; — ez esetben a teljes felelősség nem háramlik reája, ő természetéhez híven döntött, azaz a motívum az Én érzeti helyzetéből nyert segítséget és megerősítést. Az Én nem bírván az egyik motívum-okozta fájdalommal, beleegyezett a másiknak kisebb fájdalmába. Ez ugyan más helyzet, mint az, ahol két partialis vágy között önkénytelenül döntünk egyik irányban, mert itt az Én a maga saját kínjai között dönt; s mégis analog hozzá, mert *kínjai* ösztönözték a döntésre, az Én maga még kín és élv helyzetében volt.

A legmagasabb fok azonban az, amikor az Én kín és élv fölött áll; nem *érzi* többé a kint és élvet, ezen érzésen felül áll, hanem érzelemtől mentesen, magába-tömörülten ingadozik. Az Énnek ezen helyzetben két félre kell oszlania, melyek egyike az élv, másika a kín felé tekint, de csak *tekint* és nem *érez* többé. Öneki magának kell döntenie — eltekintve az érzelmektől, ösztönöktől — afelett: tegyen-e? ne tegyen? s mit tegyen? Egyik oldalon áll az akaró, a másikon a nem akaró akarát, vagy az igenlő, önállító és a tagadó, önfékező Én. A végső küzdelem tehát az Énben az igen és nem kérdése körül forog. Ha igen, akkor a cselekedet megindul egyik vagy másik irányban; ha nem, akkor a cselekedet elmarad. De a küzdelem előre el van döntve az Én természete által; erről az Énnek nincsen a küzdelemben tudomása, de a priori a küzdelemben vagy az önállítás vagy az önmegtagadás lesz erősebb; az Én mindkettőben csak önmagát fogja *állítani*, azaz az erősebb fog győzni, de erről neki tudomása nincsen, ő azt hiszi, hogy azt fogja állítani vagy elejteni, amit akar. Pedig vagy az akaró vagy a nem akaró, vagy a + vagy a — fog győzni. *S ezen végső halálküzdelem az Énben az, amit a végső elhatározásban érzünk*; minden önelhatározás a lét vagy nemlét kérdése az Énben. Miképen folyik le? az többé nem ismeretünk dolga; de hogy lefolyik, azt halálos kínunk bizonyítja s hogy le kell folynia, azt a cselekedetnek magunk számlájára való rovása tanúsítja s a cselekedet teljes fogalma, a priori követeli.

47. §. Mit jelent az Énnek ezen önmagával való küzdelme? Az önelhatározás, mint a beszámítható cselekedetnek ismeretelméleti feltétele. Annak mysteriuma.

Ha a cselekedet positiv tényeit és határait szemmeltartjuk, akkor már most mindazon elemekkel rendelkezünk, amelyek megértéséhez szükségesek. A külső mozdulatokban nyilvánuló cselekedetnek épp úgy, mint a belső cselekedeteknek minden mozzanatát felderítette ezen elemzésünk. Összefüggő egységgé folyik össze az egyes phasisokban lepergő folyamat, melynek külső határa a mozdulat, befelé vezető láncszemei a physiologiai mozgató agycentrumok, ezeken felül az egyes ösztönök hiányai s ezeknek érzetei, a megfontolás szolgáltatja kiviteli terv, az öntudatos berendezés cél és eszközök között, a belső impulsus a cselekvény végrehajtására, — végső pontja pedig az öntudat és ennek belső küzdelme. Positiv alapról nézve a cselekedetet, annak elemzését teljesen befejezettnek mondhatjuk. A beszámítás és felelősség teljesen érthető.

De ha ezen positiv kereten túl tekintünk, akkor a kíváncsiság igen sok kérdezni valót találhat. *A parte ante*: önmagától való, vagy pedig eredmény és okozat-e az Én ezen mysteriosus természete? A szabadság irtóztató bonyodalma áll előttünk teljes metaphysikai nagyságában. Erről a kérdésről külön fogunk szólni. *De maga az önelhatározás fentebbi leírása mit jelent?* fel van-e ezzel a jelzéssel lebbentve a mysteriumról a fátyol? Ezzel tisztába kell jönnünk, ha a szabadság kérdéséhez közeledni akarunk.

Miképen értendő tehát az Én küzdelme önmagával? Arról előre tisztában kell lennünk, hogy az Én alatt nem szabad sem annak physiologiai ösztöneit, sem értelmi részleteit, sem érzelmeit érteni. Tehát mi értendő alatta? Feltétlenül csak az öntudat s az annak alapul szolgáló tartalom vagy valóság; valóság nélkül üres forma lenne az öntudat, van valaki, aki tud magáról. Az önelhatározásban ezen valaki küzd *magával*; nem érzelmeivel, ösztöneivel, képeivel, hanem önmagával. Ez utóbbiak mind az *övéi*, de *nem ő maga*. S ez képezi az öntudatnak nehézségét. *Az öntudat ugyanis mindenről tud, ami benne van és magáról is*. Ámde amiről tud, azzá az öntudatnak magának kell válnia, az csak abban az esetben lesz tudat-ténnyé, ha az öntudat vele azonosul. Ezen szempontból az öntudat magának a tárgya is. Van azonban emellett egy más tény is; az öntudat ezen tárgyaktól eltekintve magáról, mint szemlélő alanyról is tud és tudja, hogy erről tud.

Egyik oldalon ennél fogva az öntudat az, amiről tud, — mert csak így tudhat róla; a másik oldalon pedig az öntudat az, aki tud, tehát maga a tárgy, de egyúttal maga felett is áll, mint az, aki tud. Azon ellenvetés, hogy az öntudat a tárgytól különböző nem lehet, hogy ilyen felfogás csak *abstractio*, az én tételelemnek egyenes bevallása. Ha az öntudat erre az abstractióra képes, akkor az öntudat önálló képesség, mely elvonatkozhatik a tartalomtól is annyira, hogy csak magát állíthatja oda tárgyul. A rendes kifogás tehát, hogy az öntudat ilyen elgondolása csak az abstract gondolkodás eredménye, éppen azt bizonyítja, amit cáfolni akar; ha az öntudat ezen abstractiót végrehajtani képes, akkor az öntudat éppen maga lényegében azon erő, mely mástól eltekinthet s magát külön tekintheti. Ez az ő lényege.

Az öntudatnál ennél fogva azon sajátosságos tény előtt állunk, hogy az öntudat lényege a magára tekintés s hogy ezen magára tekintésben egyúttal érzelmeit, képeit, vágyait tekintheti, vagyis — a fentebbiek szerint — azokká válik. Az öntudat tehát ezzel a képességével éppen az, amit a cselekedet abszolút priusul követel. Egy tartalom, mely ezen tartalomról tud s egyúttal egy forma, mely ezen tartalmon kívül magáról tud, mint e tartalomtól különbözőről, de vele azonosról is. Én tudok például a térről, de ezen tér én magam vagyok (mennyiben gondolom) s mégis mint e tértől különbözőről tudok magamról. De azt helyesen látta Fichte, hogy az öntudat lényege ezen magáról tudás, melyben magával szembesíti magát; bár mindjárt érezte azt is, hogy ezen Én ugyanaz, mint azon tartalom, melyről tud. *Az öntudat ennél fogva egy tartalom, mely magáról tud, mint tudóról és tartalomról.* A művész öntudata = a kép, mely a képről s arról is tud, hogy a kép ő maga; de a lényeges actio a magáról tudás.

Ha tehát az öntudatot elemeire felbontjuk, akkor *tartalmilag* az Én az, amiről tudunk (például kép), *formailag* pedig az, ami tud. E kettő realiter egy az Énben; de idealiter el is válhatik. Külön esik a tartalom és külön az öntudat. S ez utóbbi a projectióban csak magától függ; az előbbeni ezen öntudat számára adott való anyaga a tevékenységnek. Az elmélet a kettőt elválasztja; az Ént spontánnak, a Nemént adottnak veszi. És ama spontaneitásban *találja a szabad akaratot.*

Érthető tény-e ez? vagy felfoghatatlan mysterium? Az önelhatározás okvetlenül minden beszámítható cselekedetnek a forrása; ebben pedig az rejlik, hogy az, aki ilyen cselekedetet végrehajt, előre tudta s gondolta azt, vagyis hogy öntudatos; hogy ő döntött az igen és nem kérdésében; hogy ő adott túlsúlyt az egyik indoknak s ennek folytán állott elő a végrehajtás. Maga azon elnevezés: „önelhatározás” bizonyítja, hogy itt egészen specifikus személyes tevékenységről van szó; épen azért ezt az Ént, mely az egésznek kezdeményezője, senki ki nem küszöbölheti elméletéből (amint néhány példán felfogom mutatni v.ö. 48. sk. §.); olyan abszolút feltétele ez a cselekedetnek, milyen feltétlenül szükséges priusa minden tudatosságnak az öntudat, melyet semmi képkapcsolásból stb. nem lehet magyarázni. Ez utóbbi esetben az Én metaphysikai végső fogalom; a cselekedetnél pedig praktikus végső fogalom, amelyre egyedül építhető a cselekedet fogalma.

S éppen az önelhatározást nem magyarázza meg semminemű elmélet; mindenkinek háttérében ott lappang már. A mechanikai felfogás a legelégtelenebb; a Hobbes-féle harc a vágyak között igaz dolgot foglal magában, de nem az egészet, mert ezen harcról nekünk tudomásunk van, még pedig nem mint objectumról, hanem mint bennünk végbemenőről, melyben mi annyira részesek vagyunk, hogy épen az egyik harcoló felet mi képezzük. A „charakter”, „lényeg”, „egység”, saját „létünk” s minden hasonló kifejezés csak akkor lepi aényt, amikor azokat öntudatosakul fogjuk fel. S hogy *mi* vagyunk az a gyémántcsúcs magunk, melyen a cselekedet eldől, azt ama fájdalomérzetből biztosan tudjuk, mely ezen küzdelmet kíséri.

Az önelhatározás ennél fogva teljesen az öntudatnak műve; a maga lényegét állítja minden mással szemben. *S amennyire az öntudatot értjük, annyira értjük az önelhatározást is.* Ez ismerésnek határai egyúttal az elhatározás megértésének is határai. Már most e megismerésre két lehetőség van: 1. hogy az Ént külön alapul fogjuk fel a többi ösztön számára vagy 2. hogy az Énben az összes ösztönök idealis egységét képzeljük. Más metaphysikai lehetőség, mely aényt (tudniillik az összes önérzetnek a tényét) megértetné, nincsen; a többi, mely képzeletekből akarja még csak kialakítani, előre sikertelennek mondható (petitio principii miatt).

A hátramaradt két lehetőség mindegyike nehézségekkel jár. *Az első esetben* az önelhatározás tisztán marad ugyan (mint Fichte Énje mutatja), teljesen érthető az Én spontaneitásából, mely reflexiv képességével magára visszatér. De itt is a végső tény, amelyet magyarázni nem lehet, egyrészt a *reflexio* képessége, másrészt annak minősége: *a szemlélés.* Azért ha azt mondom, hogy a szabadság az abszolút reflexio, csak annyit mondtam, hogy a szabadság = szabadság, de nem magyaráztam meg; és ha azt mondtam, hogy az öntudat = szemlélés, akkor ezzel is csak azt mondtam, hogy az öntudat = öntudat. Ez azonban nem a legnagyobb baj; nagyobb az, hogy *az Én mikép érti meg a tárgyat*, mely nem ő maga, az objectumot? Itt is csak az egyszerűényt ismétlem, ha akármilyen szavakkal is próbálom felderíteni. Ha ugyanis az objectum más, mint az Én, akkor egészen külön állanak s a megértés magyarázatlanul marad. Ha pedig az Én maga lesz valahogyan a Neménné, akkor az Én tisztaságát elejtettem, s nem értem, miképen tudhat az Én

magáról, ha mássá lett. Azaz nem magyaráztam meg, hogyan teszi az öntudat *magát*, mikor *mást* tesz? Pedig az Én magáról is, másról is tud; s neki e másról is mint magáról kell tudnia.

Az első lehetőség ennél fogva csak a tény ismétlése, nem magyarázata. A *második lehetőség* pedig a tényt a nemtudatosba tolja hátra s azzal véli (nyilván hibásan!) magyarázhatni. Ha az Én minden ösztönnek mintegy metszőpontja volna (mint Herbart hitte), akkor újra ott állunk a régi kérdés előtt: hogyan tudhat ezen átmetszeti pont magáról? hogyan tudhat magáról, mint magáról? azaz az első lehetőség összes nehézségei visszatérnek. Minden esetre az bizonyos, hogy a második nehézség súlyosabb mint az első, bonyolultsága miatt.

A tények azt mutatják, hogy az öntét egyes részeiről tud maga és ezen részekkel szemben magáról, de úgy, hogy ezen részek az öntét maga. Vagyis képleg: *az öntét az öntudat alapjára hímzett szövedék*. Minden része vagy ágtéte ismeretes ezen alap előtt s az alap maga ismeri magát külön a részektől s mint a részeknek lényege. Mintha feneketlen mélységből kibuggyanna az ismereti világ tarkasága s a forrás szökőpontja maga-magáról bírna tudomással. De ha úgy fognók fel is az egészet, hogy a forrás szökő pontja mélyen az abszolútumba terjed, akkor is csak ezen szökő pont mélyében menne végbe az öntudat, előtte tarkállanék a világ, melyet ő alkotott, még pedig a maga kincses tartalmából. Ott abban a mélységben menne végbe az Én küzdelme is önmagával, ott támadnának a képek, miket projiciál. *De ismerjük-e akkor már e mélységet?*

Azt hiszem, ismeret oly értelemben, amilyent a metaphysika óhajt, az ilyen ismerés nem volna. Itt állunk a „Grenzbegriff”-nél, az ismerésnek feltételeinél; nincsen róla szemléleti képünk, de a tény ott áll előttünk, mint ismereti szükségképeniség. *Az önelhatározás az öntudat ténye; feltétele, hogy az Én két félre váljék meg, s hogy az egyik erősebb legyen, mint a másik.* De hogy miképpen megy végbe az Énben ezen döntés, azt megmagyarázni sohasem bírjuk! Elvessük-e már most a tényt, ha nem bírjuk megmagyarázni? Az igen alaptalan, elhamarkodott és jogtalan cselekedet volna.

48. §. Az önelhatározást a cselekedet végső forrásául mindenki elfogadja, de senki sem magyarázza meg.

Ha a cselekedet nem pusztán a vis maior folytatása az emberben, akkor forrásának az emberen belül kell lennie; mégpedig nem a reflexmozdulatokban, sem az önkénytelenül s öntudatot megelőzve keletkező érzelmekben és képekben, hanem magában az öntudatban. (V.ö. 44. §.) A cselekedet, az egyéniség műve, azaz a célnak öntudatos felfogása és öntudatos kitűzése. Öntudatosság és önkényesség nélkül csak eredmények vannak, nem cselekedetek. Ez az, amit némely criminalista az ész és akarat neve alatt követel a cselekedetnél (pl. Binding¹) bár a terminusok tág volta miatt éppen az *egyéni* vonás megrövidül, amelyet az „öntudatos önelhatározás” terminusával jobban ki bírunk fejezni. Minden tan, mely a cselekedetet alaposan akarja felfogni, ezen végső pontra kénytelen recurrálni; néhány példa bebizonyítja ennek a subreptionnak meglétét.

Binding idézett művében meglehetősen zavarban van a végső pontnak természete felől; de világosan mondja²: „die Motive der einzelnen Handlung schöpfen und erhalten ... ihre motivirende Kraft erst aus dem Individuum.” Nevezi ő ezt „unser Wesen”, lényegünknek is (II. 8) és azt állítja: „der Mensch bestimmt sich mit Freiheit”, ami elég tág kifejezés („der Mensch”); viszont (II. 9.) azt állítja, hogy az embernek van „Fähigkeit”, melynél fogva „Kraft weigernd und Kraft gebend” hat a motívumokra, azaz egy X-et állít a sor elejére, mely teljesen a mi öntudatunknak megfelelő. A II. 16. lap „Charaktere” szinte olyan, mint a „Mensch” és „Wesen” fogalma és Schopenhaueri reminiscencia.

Liepmann Mór (aki Bindingben in deterministát lát, holott ő is determinista, de magával tisztába még nem jött) szintén az érintett homályos ponton áll meg, mikor azt tanítja, hogy: „dass der Eintritt einer Handlung durch die Art der Verarbeitung der „äusseren Reize” (amit Binding tanít) *seitens der Persönlichkeit* bestimmt werde, setzt also die *Causalität der Persönlichkeit* als unentbehrlichen, bestimmenden Factor voraus”.³ Minthogy pedig a személyiséget éppen az öntudatosság jellemzi, azért ő is a „végfogalmat” felteszi.

¹ *Karl Binding* „Die Normen und ihre Übertretung” (1877) II. 47. „Zu jeder Handlung gehört Wille und ein bestimmter Man von Vernunft.”

² U.o. II. 7.

³ Einleitung in das Strafrecht 175. I.

Merkel A.¹ szerint, aki szintén deterministának nevezi magát (idézett helyen), a beszámítás feltétele a szabadság; de ezen szabadság „ist nicht anderes, als die Macht einer Individualität, ihrer Eigenthümlichkeit gemäss wirklich zu werden”. Ezen „Macht” pedig két elemből áll: 1. „rechtliche Unterscheidungsfähigkeit”, azaz eszesség és 2. „geistige Dispositionsfähigkeit,” amit Liepmann (i.m. 94. l.) így magyaráz: „Fähigkeit, jenem Erkennen gemäss seine geistige Individualität zu *bethätigen*”, azaz a mi nézetünk szerint az önelhatározás képessége. Ami nyilvánvaló logikai hiba, mert ezen szó alatt vagy X-et jelzünk, vagy pedig a régi szabadságot fogadjuk vissza.

Stammler, kiről Liepmann után² beszélek, a beszámítási képesség alatt érti a „*subjective Möglichkeit*, den Inhalt seiner Vorstellungen mit demjenigen von Vorstellungen anderer Menschen zu vergleichen und (*sich*) danach zu richten”, ami lényegesen egyezik a Merkel-féle *nézettel*. Ugyanazt mondja, amit Merkel.

Ha a criminalistáknál a végső fogalom más elnevezéssel, de egész világosan fordul elő, a determinismus legújabb védője Erich Adickes, kiel tanár³, sokszor a legtöbb ponton leplezett „wir” és más szavak alatt ugyanazt gondolja, amit kerülni óhajt. A „Freiheitsgefühl”-t ő magánál sohasem tapasztalta (p. 207), de azért „auch der Determinismus kann das *lebhaftes Gefühl der Spontaneität, der eigenen Initiative* haben”, azaz (208. l.) más szó alatt ismét ott van a szabad kezdeményezés. S ugyanígy (198. l.): „der Mensch selbst schafft sich sein Schicksal” és „der Determinismus erkennt *Spontaneität* im Menschen an”, — csak az kell az indeterministának. A végső fogalmat ő is elismeri: „das in letzter Hinsicht Entscheidende ist doch das *Wesen des Menschen*” (193. l.), amit már Binding is tanított, de Adickes sem tud megmagyarázni; s ugyanily elemezetlen gondolattal elégszik meg (199. l.), mikor azt mondja: „freilich kommt auch hier im letzten Grunde alles auf die einzelne *Individualität* an”, ami teljesen igaz; de miben áll ez az „Individualität”, ha öntudatosságától eltekintünk? S amikor a döntésről szól (211. l.) ezt mondja: „erst wenn diese Gefühle gegen einander *abgewogen sind* (ki mérlegeli?), kann die endgültige Entscheidung getroffen werden” (kitől?). Ez esetben nyilván mindenütt azt hiszi Adickes, hogy a végső alany kikerülésével is megértheti a dolgot; pedig világos, hogy nem kerülte ki, csak szóban, — gondolatban hozzá kell tennie azt, aki az érzelmeket mérlegeli s aki azután a döntést végrehajtja. Ezen felületesség éri utol 213. l. is, ahol azt mondja: „ferner ist man sehr oft nicht im Stande, die früheren Motive in sein Gedächtnis zurückzurufen”, ahol a „man” ismét nem más, mint a kerülgetett s el nem kerülhető öntudat.

Ezen rövid kritikai excursus csak annak igazolására íratott, hogy az önelhatározást, mint minden cselekedet végső forrását, sem a szabadság, sem a kényszerűség hirdetői ki nem kerülhetik; hogy ennél fogva a kettő közti vitán felül álló tény, amelyet azonban sem az egyik, sem a másik nem magyaráz. Ezen „határfogalma” az etikának, mint a cselekedet általános tanának, nem más, mint az öntudatos önelhatározás. S azért akár érthető, akár nem, ismereti feltételét minden erkölcsi értékelésnek az öntudat spontaneitásában kell keresnünk és elfogadnunk.

Pótlék. Tráger érdekes művéből: „Wille, Determinismus, Strafe” (1895.) p. 44. a következőket toldjuk még az eddigiekhez. Berner (Grundlinien der Kriminalist. Imputationslehre 1843. p. 34.): „Was der Mensch ohne Selbstbewusstsein thut, ist kein Product seines Willens; denn der Wille geht allemal vom Selbstbewusstsein aus.” A régi felfogás, mint látni, fejletlenebb pszichológiával, mégis pontosabban elemzett, mint a sok pszichológizálástól szinte elkábult újabb criminalistika.

49. §. Az öntudat „hatalmassága”, mint magyarázó elv, a kötelezettséget nem magyarázza. Köteles cselekedet és lelkiismeret.

A beszámítás tényéből indultunk ki s azt találtuk, hogy valamely cselekedet csak akkor számítható be valakinek, ha öntudatos elhatározásra vihető vissza. Ez az imputatio legmagasabb foka; alsóbb fokokul felismertük azokat, melyeket a büntetés a vad törzseknél követ, de melyeket, mint esetlegességeket, az imputatióból kizár a modern törvényhozás (v.ö. 43. §). A felelősséghez ennél fogva csak egy követelmény fűződik: az öntudatnak erősebbnek kell lennie, mint minden más *psychikai* funkciónak. Ha ezen feltételnek

¹ A. Merkel. Lehrbuch des deutschen Strafrechts (1889.) 73. l.

² Liepmann i.m. 95. l.

³ Zeitschr. für Phil. und philos. Kritik. 116. k. Adickes „Ethische Principienfragen” cím alatt érdekesen irt cikksorozatot közöl, mely azonban befejezve nincsen, amennyiben a determinismus viszonyát a büntető törvényhez más alkalomra ígéri.

elég van téve, akkor beszámításnak és felelősségnek teljesen igazolt alapja van, mely mindent magyarázni képes.

De ezen hatalom nélkül a felelősség egyáltalában igazságtalanság volna, valamint mindazon következmények, melyekkel a felelősség logikai kapcsolatban áll. Ellenben minden következmény indokolt és igazolt, mihelyest az öntudatról ezen tényleges felsőbbiséget és hatalmat kimutatjuk. Ezen lelki tényeket *Träger*¹ a következő sorban állítja össze: 1. a szabadság érzete, 2. a szégyen és 3. a bűnbánat, 4. a felelősség és 5. a beszámítás, 6. a bűnösség, 7. büntetés. Ezen lelki tények logikai egymásutánját talán ekkép lehet megállapítani: A hatalom tényéből következik mindenekelőtt 1. annak érzete, 2. okozó természetéből a beszámítás és ebből 3. a felelősség, mely 4. érdem- és a bűntudatra, 5. a szégyenkezésre és 6. megbánásra vezet. A 7. büntetés úgy belső, mint külső értelmében a 2—4. tényeknek folyománya. Ezeknek rövid megfajtása (mert logikai consecutiója a „hatalomból” annyira világos!) a következő:

1. Azon tényből, hogy normalis állapotban képzeink elrendezésében, testünk mozgatózásában csak a mi akaratom az okozó, továbbá, hogy a figyelem szegzi a képzeteket s így valamennyinél erősebb, a választás és döntés, valamint a motorok innervációjából, mindenkinél a tevékenység, azaz a győztes projectio érzete támad. Ha Adickes (i.h. I. fent 48. §.) ezen szabadságot nem érzi² akkor ez sajnálatos dolog (de talán csak az önelhatározás küzdelmére vonatkoztatja ő is!); de ezen izolált vallomás ellenében ott áll Hobbes, Locke és Hume tapasztalata, akik épen ezen erőérzetben találták az „erő” fogalmának csíráját. Ezen sikeres önállítást ennél fogva kétségbe nem vonható tény; öntevékenység ez, mely a hatalmunk *érzetével* együtt jár. Minthogy ezen esetben az öntét akadálytalanul állítja magát, azért ezen erőérzet az akadálytalanságnak vagy szabadságnak érzete. A *szabadság érzete* ennél fogva az akadálytalan önállításnak kísérője vagy érzelmi reflexe.

2. Ezen szabálytalan önállításhoz köti az öntudat a cselekedetet, azaz *magáénak*, maga részének nevezi. S ez a tény a *beszámítás*, amint a 41. s.k. §-ban kifejtettük.

3. A beszámításnak mintegy reactiv kifejezése a *felelősség*. Ha valami tettet magaménak ismertem fel, akkor azon kérdésre: ki cselekedte? bizton azt felelhetem én tettem! A felelősségnek ez az első értelme; a kérdező szerint pedig lehet a felelősség *önmagamnak* vagy *másnak való felelősség*. A felelősség ennél fogva alapjában csak a *tény kijelentése*; a jogi vagy morális minősítés hozzájáruló toldalék, amely a felelősség tiszta fogalmában még nem rejlik.

4. Ha a cselekedet minőségét is értékeltük, akkor a felelősség köre kitágul s lesz belőle *minősített felelősség*, melyet legjobban lehet *Smith* Ádám terminusával „*érdemességnek*” nevezni.³ Az érdemesség a cselekedet forrására átvive adja a jónak minősített cselekedetnél az *érdemnek* érzetét (merit), a rossz cselekedetnél a *bűnösség* érzetét (demerit). Ezen állítmányt átvisszük az alanyra, mint a tett forrására, — ép úgy, mint ahogy a hasznosságot átvisszük a tárgyra, mely a hasznót okozta.

5. A cselekedet forrásának érdekessége a cselekvőben, ha ezen érdemességet *szemléli*, kétféle érzést okoz szükségképeniséggel. Amennyiben érdemesnek találja magát (= jó cselekedet forrásának), annyiban helyesli magát, azaz állítja magát; amennyiben bűnösnek, annyiban helyteleníti magát, azaz szemben a jóra képességével a jóra képtelenségét veszi észre s ezen disharmonia az Énben (annak) önállításának megakadását (foltot a fényes lapon) jelenti. Az Én ezen defectusa azt jelenti, hogy hatalmánál csekélyebb erőfajta ki s ezen önmagával elégedetlenség a *szégyen érzetének* alapja. Szégyenlem elsősorban magam előtt gyengeségemet, — ez az első; ha ezen gyengeség minőségileg alsóbb érték állításában birja alapját (például elsőszülöttségi jogomat egy tál lencséért adtam el, — ami annyiszor esik meg!), akkor a szégyenérzet jogi vagy morális minősítést nyer. Ennyiben a szégyenérzet a felelősségben, s így a beszámításban és öntudatosságban birja lélektani gyökerét. A kutya nem szégyenlős, mert ő mindig csak kutya; de ahol jobbra volt képes, ott benne is elő áll ennek érzete és — szégyenli magát.

Az érdemességnek szemlélete ennél fogva kétféle érzettel jár: a jó minősítésnél a *büszke öntudattal*, a rossz minősítésnél a *lealázó szégyenérzettel*.

6. Az érdemesség ezen két formája máris *megtörtént* cselekedettel szemben lép fel bennünk. Azonban a szégyen akkor is támad, ha önkénytelenül cselekedtünk vagy tettünk valamit; ez esetben *nem magunkat*

¹ *Träger* Ludwig „Wille, Determ. und Strafe” (1895) p. 101. — V.ö. különben *Scholten* „Der freie Wille.” németül Manchot; *Träger* id. műve, *Liepmann* és *Adickes* illető cikkét a Zeitschr.-ban.

² Ugyanazt állítják magukról *Hartmann* E. (Phaenomenol. des sittl. Bew.) és *Merkel*. V.ö. *Träger* i.m. 136. l.

³ *Smith* A. Theory of moral sentiments. Part II. sect. II. ch. 2. a remorse-ról szóló gyönyörű fejtegetést. Ő „the merit, the good or ill desert”-ről szól (I. 105. l.)

szégyeljük, hanem cselekedetünket. Ellenben ha a mi öntudatunk hatalma érvényesült s mi beleegyeztünk a lefolyásába, akkor a szégyen a tett felett párosul a szégyennel magunk természete felett s mivel az önelhatározásban *öntétünk csekélyebb része* diadalmaskodott, — azért a szégyenkezés más formát ölt, erkölcsi megvetést, a tettel szemben pedig a *megbánást*. Mi nem csak azt bánjuk, amit tettünk, hanem saját magunk önelhatározását, azaz azt az X-et, melyből a cselekedet fakadt. Sokszor ez egészen céltalan és eredménytelen, de elkerülhetetlen; mert az öntudat maga-magával kerül ellentétbe s ismétli öntudatosan azon küzdelmet, mely benne öntudatlanul ment végbe. Az érzésnek ezen mély forrása okozza, hogy a megbánás sokkal gyilkosabb és hevesebb, tartósabb, mint a szégyenérzet, bár ennek csak magasabb foka, potenciája.

7. S ezen fájdalom azon első reakció, melyet a megvalósult cselekedet gyakorol a szemlélő Énre. A cselekedet talán valami hiányt pótolta valamely ösztönben s ennyiben élvelel járt; de megsértette az öntét ideális egységét s annak öntudatos reflexét s ezen sérelemnek a következménye az Énnek leszorítása, fájdalma. A cselekedet fájdalomkeltő reakciója az, amit *bűnhődésnek* nevezünk. Ha ezen bűnhődést mások valószínűsítik meg (vagy helyesebben nyomatékossá, erősebbé teszik az önmagunk okozta bűnhődést, mely a büntetéstől elválaszthatatlan), akkor *büntetésnek* nevezzük. A büntetést tehát elsősorban magunk szabjuk magunkra a cselekedetből folyó szükségképeni reakcióval, — ez a *physikai sanctio*. Ha azonban ezen önmagunk-ütötte seben kívül más is sebet üt rajtunk, akkor ez *társas sanctio*, mely csak a társasfogatok reakcióját jelzi. A büntetés „jogáról” ennél fogva felesleges vitatkozni; a büntetés a bűnhődésnek megfokozója s mint ilyen, egyszerűen physikai vagy pszichológiai consequentiája a cselekedet rosszának.

Az 1—7. alatt felsorolt tudattények, mint észlelhető, mind azon egy tényből folynak s ennél fogva logikailag belőle magyarázhatók, amelyet az öntudat hatalmának vagy az öntét többi részei feletti uralmának, praeventíájának neveztem. Azt a tényt, hogy az öntudat a motívumokat megállítja, szegzi és így velők rendelkezik, — eltagadni nem lehet; s ezen tényen semmit sem változtat az, hogy miképpen magyarázzuk alkata szerint. Ha az öntudat hatalma az Én önállóságában fel és el van ismervé, akkor logikailag következik 1. e hatalom érzete, mint mástól való *függetlenségnek érzete* (mindig az öntét keretén belül maradvá); 2. e „hatalmas” magának *számítja* be s 3. magának *felel* a cselekedetért; mégpedig 4. annak minősége szerint érdemességgel, vagy 5. szégyenkezéssel, vagy 6. megbánással s ez utóbbiban bírja 7. alapját a bűnhődésnek és büntetésnek. A felsorolt tények megértéséhez ennél fogva *elégleges az öntudat és hatalma* (vagy relatív túlsúlya a többi ágáté felett). Más tényező ehhez nem szükséges.

Már most az öntudat természetéről s felismerésének határaitól bőven szoltunk (47. §). Ami ennél fogva még magyarázatra szorul, az az öntudat „*hatalmasságának*” lehetősége; a tény meg van, csak a megértését nem adtuk még. A *magyarázandó ennél fogva a cselekedet teljes megértéséhez ezen hatalmasság megalakulása s mélyebb jelentése*.

Van azonban a cselekedettel összefüggésben még egy más kérdés is. Mi nem csak beszámítjuk s felelünk a cselekedetekért különböző módon, hanem azt is érezzük, hogy a cselekedetre valami ösztökél, *kötelez*. Ha a cselekedet a hatalmas Énnek független nyilvánulása, *honnan ered ezen látszólag ellentmondó vonás*, hogy a hatalmas Én e hatalma érvényesítésére kötelezettnek, azaz legyőzött hatalmasnak érzi magát? Magában a „hatalmasban” eddig ilyen lekötő momentumot nem találtunk: ennél fogva rajta kívül kell azt keresnünk. Ebből folyik, hogy az Én szabadsága és kötelezettsége nem egy eredetű, s belátjuk, hogy ezen antinomiát az erkölcsben eddigi eredményeinkkel megfejtani még nem bírjuk. A *szabadság és kötelezettség ellentmondanak* egymásnak,

S ugyanazon forrásból, melyből a kötelesség, származik az, amit *lelkiismeretnek* nevezünk, mely a kötelesség teljesítését parancsolja, megszegését tiltja s mely a szégyenkezés és megbánás, valamint pozitív ellentétük érzelmeitől különösen abban különbözik, hogy a *köteles* cselekedetekhez fűződik, míg amazok e kötelezettség vonását nem szükségelik előállításukhoz. Ezen kettőnek együttes tárgyalását a III. Alszakaszra (67. §.) hagyjuk.

50. §. A „hatalom” fejlődési fokai a kosmosban. Linearis és reflektált projectio. Az Én önuralma.

Most pedig, miután elemzéseink arról győzték meg, hogy a cselekedet teljes fogalmát az öntudatos Én hatalmassága teljesen magyarázza, forduljunk az utolsó kérdéshez: *miképp értendő az Én ezen hatalmassága?*

A hatalom, amint a szó gyökértelme mutatja, ható képesség, melynek alapja az önállítás (*perseverare in se*); annak kifejezése, hogy valami magát megtartja, kettőt foglal magában: 1. magát állítja, 2. más visszatart, — amely utóbbi a magaállításnak következménye. *A hatalom tehát önállítási képesség, vagy akadálytalan tehetőség.* A hatalom tehát valaminek a léteivel egy; minden létező ennél fogva hatalmas, azaz önmagát állító. Ha a tevékenység természetét elképzeljük, akkor az a valóság kiállítása, vagy, hogy alkalmas terminusunk legyen, *projectio*, mégpedig *önprojectio*. *Hatalom és önprojectio, önaffirmatio, létezés ugyanazt jelentő szavak.* S jól szemmel kell tartani, hogy a hatalom a tárgyban magában és uralom más tárgyak felett szintén correlatív fogalmak, legalább a világ tényleges szerkezete szerint. *A hatalmas csak úgy hatalmas és annyira, ahogy és amennyire másokon uralkodik.* S amennyire másokon uralkodik, annyira független másoktól; azok korlátozzák bizonyos fokig (még az „abszolút” uralkodót is korlátozzák és „genirozzák” alattvalói), *de ezen fokon túl független az ereje, vagyis szabad.* A szabadság ennél fogva függetlenség, hatalmasság s így önállítás. Ezen tiszta értelmet már Spinoza kötötte a szóhoz¹ s az utódok rosszul tették, hogy ezen általa megállapított tiszta értelemről, idegenszerű szempontok által elcsábítva, eltértek.

Nyilvánvaló ennek azon következménye, hogy a „hatalom” csak a létnek formája: a lét a tartalom, mely magát fenntartja; s a valóságban a kettő egymástól elválaszthatatlan. *A hatalom különböző formái ennél fogva a tartalomtól származnak;* más hatalmasság a kémiai elemeké, más az öntudat hatalma. Külső térbeli szemléletünk e hatalmat mechanikai, azaz mennyiségi szempontból tünteti fel, — a hatás távolsága, a legyőzött akadályok nagysága ilyen erőjelzők; — de ezen szemlélet a hatalomnak csak külsőségét jelenti. A hatalom lényeges különbözése a tartalom különbözésétől függ; vagyis a mechanikai szempont csak a külső formája a hatalom értékelésének; — a lényege magának a tartalomnak értékétől függ. S e tekintetben mondhatni, hogy a gondolat hatalma felülmúlja a kémiai elem hatalmát. Aki ezen mechanikai különbségeket az érték- vagy ideális különbségekkel összehatja, az sohasem jut el az öntudat hatalmának megértéséig. *Már pedig a szabadság kérdésének összes bonyodalmait abból eredtek, hogy a kétféle szempontot promiscue alkalmazták.* Nem csoda, hogy azután az akarat szabadságát képtelenségnek kellett tapasztalni, mikor azt mechanikai erővel párhuzamba állították, melyek az öntudatot sokszor letiporják. De morális értékeléseknél feltehetőnek látszik a gondolkodóról, hogy idegenszerű elemeket össze ne zavarjon; hisz a mechanikai szemlélet csak a belső tartalomnak térszemléleti felfogására vezethet! *A hatalom jelentését tehát csak akkor nyerjük, ha a hatalmasnak, az önállítóknak tartalmát ismerjük.*

A 25. §. 1. pontja alatt ezen projectionnak tartalmi fokozatait röviden érintettük s most a legfőbbeket pótoljuk. A *projectio* természete, mint fentebb mondtam, a tartalomtól függ. *Ott, ahol homogen a tartalom, ott nincs lehetőség arra, hogy az egyik rész a másiknál erősebb legyen,* értékileg is egyformák s a *projectio* egyenes irányban halad, linearis. A vonzás és taszítás a létnek első *projectioi*. Szemléletünk a *projectio* kiindulását a megfelelő anyagi pontban keresi s ezt *atomusnak* nevezi. A dynamismusként okvetlenül kísérelje az atomizmus, amint azt más helyen kimutattuk². Amint a tartalom jelentése különbözik s specifikálódik (pl. az ásványoknál), az egyes alkotó részek közül az egyik túlsúlyra jut, képezi a vegyületnek uralkodó pontját, vagyis az *egésznek súlypontját*, melyből a *projectio* kiindul. De a *projectio* még mindig egyenesen halad a centrumból kifelé, amint a kristályosodás mutatja.³ Határozott uralomra kerül az összetetalálkozó elemek fölött a súlypont a növényben, melynek centruma a *gyökér*, honnan a növény élete folyamata kiindul. A *projectio* itt is még általánosan linearis; a gyökérből fakadnak azon szálak, melyeken keresztül halad a növény növekedése s mindezen szálak a gyökér életétől függenek. A környezettől való függés azonban még abban nyilvánul, hogy a gyökér által oda van növe a talajhoz. Azonban már itt is önmagába kezd térni a *projectio*, aminek bizonyossága az érzékenység, mely a növények életfunkcióit kíséri. Ezen érzékenység azonban még csak *kísérő*; a növény élete tőle függetlenül halad el; fény ez, mely villog, de nem világít s nem melegít a növény belsejében.

A nagy lépés akkor történik meg, amikor az érzékenység helyezkedik a jelentés centrumába. Az állatnál az érzékenység mint *önérzet* lép fel s tevékeny szerepet játszik az állat fiziológiai funkcióival szemben. Még mindig sok *functio* linearis módon projiciálódik (az egyszerűen reflexmozdulatokban); de soknál a *projectio* már az *önérzet* élv- vagy kinerzete által közvetített, ami annak jele, hogy az állat egyéb funkciói között uralkodó centrummá lett az érzékenység az idegzetben. S amint ezen centrum uralomra jutott, uralomra jut az állat maga a környezet felett s ezen relatív függetlenségét az úgynevezett szabad mozgásban tanúsítja. A szabad mozgás ennek a hatalomnak külső kifejezése; hogy az állat a Föld

¹ Spinoza. *Ethica*. Pars V. prop. VI. etc.

² Az ember és Világa I. K. 94. §.

³ Részletesebben szól erről „Az érték ált. elm.” V. Fej. (Az ember és világa III. K.)

vonzóerejét ideig-óráig le bírja győzni, az annak jele, hogy benne a vonzóerőnél hatalmasabb tényező jutott érvényre.

Az önérzethez, mint segítők csatlakoznak már az állatban az önérzet állandó önprojectiói *az érzékekben*. Az érzékek gyakorlása ezen uralom folytonos erősödését eredményezi; a felhalmozott erő az *emlékezeti* képekben marad meg (értve „kép” alatt minden fajtát a szellemi actiónak). Lassacskán ezen erőraktárban a különödés folytán az állatra nézve legjellemzőbb, legfontosabb kép és ösztön lesz centralis jelentésűvé s vezérlő a többi psychosisok között. A legértékesebb vonással jár a legerősebb öntudatosság s a vezérlő vonás hatalma az öntudatosság hatalmával azonosnak tűnik fel. A legértékesebb vonás a legöntudatosabb; magáról tud s másról is mint magáról. Az uralkodó az embernél a legfőbb jelentés, melyet észnek nevezünk, *ehhez* van kötve öntudatossága. Az ész az önmagáról tudó középpont és legmagasabb érték (amint az intellectualis alkatnál találtuk 25. §.). A legértékesebb uralkodik a jelentések, az érzékek, a physiologiai ösztönök felett; s ennek kifejezése a tervezés és tervszerű cselekedet, mely a képzeteknek rendezésében s a mozdulatok tervszerű combinációjában észlelhető.

51. §. A legértékesebb a leghatalmasabb. Első megnyilvánulás a kategorikus imperativusban. A determinismus és az indeterminismus, mint a mechanikai és az axiológiai szempont összezavarása.

A hatalom ennél fogva az értékességgel párhuzamosan halad. Mi nem kutatjuk itt azon metaphysikai mélységeket, melyek ezen csodálatos congruentiát lehetőséggé teszik; mi csak a lények sorozatának világos tanúbizonyságait követjük s a belőlük nyerhető tanulságot vonjuk le, mely az, *hogy a legértékesebb lassan uralkodóvá lesz a lények alkatában.* Mens agitat molem, mint Vergilius mondta; hogy pedig az ész a legértékesebb, azt már az érték általános elméletének ki kellett mutatnia s itt csak tény gyanánt ismételjük. Van-e ennek már most tapasztalati bizonyossága? Mindennél meggyőzőbb azon tapasztalat, hogy az emberiség legjobbjaitól kezdve a legalsóbb alakzatokig mindenki az élet észszerű berendezését követeli s azt lehetségesnek is gondolja. S azon történelmi tény, hogy az értelmiség folytonosan erősödik, nemcsak a követelés lehetőségét bizonyítja, hanem annak valóságát is hirdeti. Az, hogy az ember a természetet magának szolgáivá tette, legfényesebb bizonyítéka az ész hatalmának a mindenség felett (ennek fontosságát a kötelesség fogalmára nézve I. 64. §.).

Kétségtelen tény tehát az, hogy a hatalomnál első sorban az érték dönt. Ahol homogen egyszerűség a tartalom jellemzője, ott nincsen uralkodó; az anyagi elemek közt ennél fogva nem találunk *hatalmat*, csak *erőt*. Minél heterogénebb, azaz minél több jelentésű, az egység, annál jobban lesz meg az uralom feltétele; a jelentések intellectualis értéke szerint tagosodik a valóság s amit *lényeknek* nevezünk, az a legmagasabb érték, mely valamely való súlypontjában mint centruma helyezkedett el. Ezen elmékedésnél nyilván két szempont találkozik össze. Az egyik a mennyiségi, mechanikai, a másik a minőségi, axiológiai; e két szempont különböző eredményre vezet, ha külön alkalmazzuk, de congruál, ha együttesen alkalmazzuk. Legalább a helyes eredményben a két szempontnak divergálnia nem szabad. *A hatalmasban egyeznie kell a legfőbb értéknek a legfőbb uralommal.* Ennek kimutatása axiológiai, nem ontológiai feladat, melyet e helyen meg kell oldanunk.

A mechanikai szempont a hatalmat úgy *értelmezi*, hogy az térbeli munkával mérhető; a munkaegység egy súlyegységnek a hosszegységre való emelésével méretik s a hatalom e munkaegység sokszorososa. Minél több munkaegységet képes a dolog végezni, annál hatalmasabb. Ezen felfogás a tisztán és kizárólag mechanikai szempont felfogása. — Ellenben az axiológiai szempont a minőségre épül. Minél közelebb az Énhez, annál értékesebb és hatalmasabb a valóság. Itt az erő brutalitása el van fedve; az egyéni érték az, ami erőssé teszi a hatót (pl. a haszonnal az élvezet annál nagyobb, minél inkább emeli az Énnek erejét). Az értéknek mechanikus aequivalensét még meg sem próbáltuk keresni, — nem hogy már határozottan szólhatnánk annak egységéről. A csekély kedélymozgalom egy nagy testet bír megrendíteni; s a kedélymozgalom minősége szerint változik és növekszik ezen hatalma.

Aki már most a centrum erejét mechanikailag nézi, az nem fog másképp beszélhetni, mint annak mozgató *erejéről*. De akkor alig érthető, hogy egy csekély idegcsomó miképen fejt ki oly energiát, mely például egy cethal testét s ezen át egy idegen nagy testet kilódíthat a helyéből. De ezen erő tényleg mégis megvan; mint az Énnek önérzete uralkodik a test izmai felett. Minél magasabb lesz pedig a centrum értéke, annál hatalmasabb lesz uralma is a kerületen. Így lesz az alsóbb állatoknál uralkodóvá és mozgatóvá a táplálkozás vágya, a nemi ösztön, az érzékek munkája; így lesz uralkodóvá az ész, a gondolat.

Amikor egyszer egy embernél megvillant az ész értékességének gondolata, mikor egy eszme uralomra jutott egy ember lelkében, akkor ezen eszme megragadta bájának, szépségének hatalmával az egész lelket, hatalmába hajtva az alsóbb, azaz kevésbé értékes funkciókat. Az ész ezen embernél értékessége folytán nemcsak minőségileg lett centralis erővé, hanem mechanikailag is vezérelte a testnek egyéb funkcióit. A közönséges felfogás úgy magyarázta, hogy idegen szellem szállta meg az illetőt, daemoniumot vélt benne találni s szükség esetén exorcizmushoz folyamodott; más esetekben tébolyodottságnak, ekstasisnak, haplozisnak nevezte ezen „fixa ideát”, — mely az embert hatalmába kerítette. Az észnek első uralma e szerint ekstatikus, genialis lelkekben villant meg. Ilyen volt Mózes értékelése, Jézusnak genialitása s általában a vallási és erkölcsi geniusoké. *Az ész hatalmassá lett értékének belátása s elismerése által.*

Az uralomnak alapja ennél fogva az értékességben keresendő. Addig, amíg azon gondolat értéke ében szemléltetik, az egész tudatot elfoglalva tartja; ha megcsappan az értékesség, a többi ösztönök lépnek előtérbe s az ész elvérék tekintetében felülmúlják s legyőzik. De az ösztönök periodikus áramlatai miatt ezeknek uralma nem állandó; s akkor újra felülkerekedik az ész utáni vágy, követelve jogait s értékének elismerését. S másokkal szemben is az ének legfőbb értékessége hangoztatatik, lesz követeléssé, postulatummá. *Igy lesz az eszmei az egyesben állandó postulatum*, melyet ideig-óráig el lehet hallgattatni, de fényessége újra meg újra megvilágítja az öntudatot s elfoglalja a figyelemnek középpontját. De azoknál, akik ezen értéket egyszer felismerték s élvezték, ennek tudata másokkal szemben is nyilvánul, *lesz társas postulatummá, parancssá* az alacsonyabban állók előtt. Az ész *önértékénél* fogva elfoglalja az egyesben az uralkodó helyet; s az egyes a többi elé állítja, mint elérendő, megpróbálandó állapotot ezen boldogító érzetet. *Követeljük, hogy a szellem uralkodóvá legyen!* Sokan meg nem értik e követelést s akkor nem uralkodik bennök: de értékének felismerése azért megmarad, az egyes ismerje bár el vagy ne ismerje el! S így keletkezik az élet feladatául az észszerűség megvalósítása. Ezen feladat nem tartalmaz egyebet, mint azon legfőbb értékesnek megvalósítását egész lényünkben, vagyis azt, hogy az ész, amely axiologailag legfelsőbb, mechanikailag is legerősebb legyen, vagyis uralkodóvá. Minthogy pedig az ész = öntudatos szellemiség, azért ennek uralma lesz a feladattá. S mivel az ész feltétlenül a legbecsesebb, azért ezen követelés is alkudozást nem ismerő, *feltétlen parancs, kategorikus imperativus*.

Az ész uralma pedig akkor valósul meg, amikor az érzékek és az organikus funkciók *átszellemülnek*, mikor az ésszel karöltve uralkodóvá lesznek az öntét egész kerületében. Ennek megvalósulása lassan megy végbe s teljesen az egyesnél sohasem érhető el, legalább nem azon értelemben, hogy a kerület megszűnnék; mert akkor az egész öntétnek át kellene alakulnia ideájában, intellectualis alkatában. De uralomra igen is juthat ugyanígy, hogy az alsóbb funkciók neki engedelmeskednek. Ezen küzdelmen végig pedig mindig hangzik az ész követelése, mint abszolút önállóság. Ezen értékelés lesz mindig a postulatum s cselekedeteink *kriteriuma ez: mennyire uralkodik bennök az észszerűség, az intelligencia, az öntudatos szellemiség?*

S most már világosan áll előttünk a mechanikai és axiologiai szempont harmóniája. Eredeti mozgató az érték, ennek felismerése és elfogadása; eleinte csak ideiglenes az uralma az ekstatikus állapothoz hasonlóan; azután mint óhaj él a lélekben s törekszik a centrumba; azután az egyes hirdeti a köznek s lesz társas postulatum. De teljesen csak akkor valósul meg értékének hatalma, mikor az alsóbb értékek neki alárendelkeznek. Az, ami tehát a lényeg, a súlypont, a centralis tényező, azaz a legértékesebb eleinte csak in potentia hatalmas, csak örökös postulatum; e hatalom csak követeltetik, de még nincs meg mechanikailag. Amikor az öntét egész szervezete ezen centrum szerint kialakul, akkor az öntudatnak uralma a kerület felett megvan alapítva. S akkor az axiologailag legértékesebb mechanikailag is legerősebbé lesz. Aki csak az értékes minőséget hangoztatja, az követeli ennek uralmát s mint mindenek felett állónak tulajdonítja a függetlenségét, szabadságát. *Ez az indeterminista*. Aki csak a mennyiséget nézi, a mechanikai erőszakot, az tagadni fogja az ész parancsoló hatalmát s látván sokszor alárendelt szerepét, azt fogja üres tautológiával hangoztatni, *hogy az erősebb indok dönt*, ami magától értetődik. *Ez a determinista*. A *legerősebb*, azt kell tudni, a *legértékesebb*, — de ezen ereje csak ideális; valósággá csak akkor lesz, ha a többi legyőzve borul lábaihoz. Az indeterminista a legértékesebbet eleve a legerősebbnek nézi, azaz szabadnak s mástól függetlennek; a determinista a legerősebbet veszi a legértékesebbnek s így a mechanika causalis nexusát teszi egyedülivé. A kettőnek megbékülése pedig azt tanítja, hogy a legértékesebbnek kell legerősebbé válnia, vagyis a legerősebbnek kell legértékesebbé átalakulnia.

Az erkölcsi megítélésnél ezek után nem a történés a döntő, még kevésbé annak üres schemája, az októrvény. A döntés az érték fogalmában rejlik; s erre nézve közönyös a történés formája, mert az érték, amint az abszolút legfőbb értékig emelkedünk fel, nem keletkezik, hanem öröktől fogva van a kosmos abszolút intellectualis alkatában. Akiben a legmagasabb érték kategorikus parancsa megvillant, *arra nézve közönyös az októrvény felfogási formája*. Akiben a mechanikai erőküzdelen, azaz a mechanikai felfogás áll előtérben, az mindent az ok serpenyőjébe rak s azt véli, hogy a dolgot megértette, pedig csak üres dióhéjakat csörögtet. Az erkölcsi értékelés teljesen más talajon mozog, mint a mechanikai; amott az örök *érték*, emitt a

megvalósulási *módja* a kérdés. A két kérdés pedig egészen különböző természetű s az egyik a másiknak nem praeoccupál. Az axiológiai azt mondja: tedd az észszerűt! ez a feladat; a mechanika azt mondja: keresd az okot! Amazt ettől függetlenül lehet megérteni, emezt viszont amattól. De lehet, hogy mindakettő megáll egymás mellett s akkor megbékülnek, mint jó fegyvertársak. Mert miért ne lehetne az észszerűt okszerűen cselekedni? mennyire derogálna az abszolút értéknek az, hogy oki formában fogjuk fel? Ez teljesen különböző két felfogás, melyek mindegyike a maga körében teljesen egyrangú és jogosultságú.

A szabadság körül folyó évezredes vitába, ha nem is döntünk az egyik fél mellett, a mi nézetünk talán új szempontot mégis juttat. Lehetetlen volna, hogy az elme ezen végletek között évezredekig hányódott legyen, ha annak alapja oly mélyen nem rejlenék az emberi elme alkatában. Kant volt az első, aki közvetíteni próbált; s elméje mélységének az a legnagyobb bizonyossága, hogy determinizmus és indeterminizmus között nem látott, mint a gyengébb szemű utódok, ellentmondó ellentétet (pl. Liepmann) s azért megbékítésükhöz fogott, ha kísérlete nem is sikerült. Az, hogy causalitas, vagy indifferentizmus-e?, nem képezi itt a kérdés csomóját; causalitas és acausalitas ez volna az igazi, ellentmondás, — de erről itt, amint látható, nincs szó sem, ez egészen más kérdés, mint a kötelező erkölcsi törvény kérdése. Mindenesetre azonban mélyebben látott Kant, mint például Adickes, ki idézett cikkében a deterministikus vitát azzal véli eltüntetni, hogy a kétféle irányfoglalást karakterológiai (tehát egészen mulékony) alapnak tekinti.¹ „Doch scheint sie mir (az állásfoglalás) nicht dem Intellect, sondern dem Charakter zu entstammen. Die ganze Menschheit zerfällt in 2 Typen, die in Allem Gegensätze sind, ich möchte sie als *Ganze* oder *Relative* und als *Halbe* oder *absolute* bezeichnen. Der *Ganze* ist auf sich selbst gestellt, der *Halbe* ergänzungs-bedürftig. Sein Schwerpunkt liegt ausser ihm; er muss sich stützen, sich anlehnen können. Er bedarf etwas Letztes, Unbedingtes, Absolutes. Und darum kann er auch der Absolutist oder Absolute genannt werden. Diess Trachten nach dem Absoluten ist nicht, wie Kant meinte, ein *allgemeines* Merkmal oder eine *durchgreifende* Eigenschaft der menschlichen Vernunft. Es ist vielmehr nur gewissen Menschen eigen und auch bei diesen eine Eigenthümlichkeit nicht der Vernunft, sondern des Charakters, etwas was mit ihrer ganzen Lebenstendenz in innigster Verbindung steht.” Ezzel ugyan Adickes tényt constatál, de a tény nem magyaráz; vannak emberek, kiknek nézete mindenben az okiság törvényéhez simul, — s vannak, kik az okon túl fekvő szabad értéket szemlélik inkább. Ez tény; de miben rejlik alapja? Oly ellentétet, mely a két félt közeledni nem engedné, ebben nem szabad látni; mert tényleg az indeterminista is keresi az oki összefüggést mindenütt az akaratot kivéve s a determinista is szól szabad, független cselekvésről, de mindenhol alkalmazza az oktörvényt. Az „egészek” és a „félemberek”, vagy a „határozottak” és „ingadozók” (ahogy találókban nevezhetők) egyformán elismerik a kategorikus imperativust és egyformán alkalmazkodnak az oktörvényhez.

Én a különbséget a discursiv és intuitiv szemlélésben alapulónak látnám (amint már a 21. 27. 29. §-ban ki is mutattam) s ezt az „Általános értékelmélet”-ben (V. Fejezet) próbáltam részletezni is. Aki a dolgokat relációkban szemléli, az okvetlenül az oktörvényre, mint vezérfonalra van utalva s ez esetben nem létezik indeterminizmus. Aki pedig a dolgok önértékét nézi, az relációtól eltekint, abszolút alkatát kutatja, s ez esetben nincs determinizmus. Aki pedig az örök értéket megvalósulásában kíséri, az a szabadságot a kényszerűség formájában találja, — s ez esetben aszerint determinista lesz, amint a történetet nézi, és aszerint indeterminista, amint az érték valóságát tekinti. De a történés kérdésében, azaz a relációk területén, nincs indeterminizmus; viszont az érték honában, azaz az izolációban, nincsen determinizmus. *S az összes ellenmondások, melyek ezen problémához fűződnek, onnan erednek, hogy a két szemlélési formát felváltva alkalmazzák: az örök értékre a relációt, a relációra az örök értéket.*

52. §. A deterministikus kérdés. Eredete a theológiából. Ugrópontja a causalitas egyedülisége.

Fejtegetéseink menete, úgy hiszem, teljesen világossá teszi, hogy a beszámítás, felelősség stb. pusztán attól függnek, hogy az ember súlypontjának centruma, az öntudatos intelligencia, a többi kerületi alkotó tényezőknél hatalmasabb. Ezt a hatalmat értékesége adja meg neki elsősorban; lassan mennyiségileg is erősebb lesz a legértékesebb minden másnál. S minthogy a legértékesebb az öntudat, azért öntudatosan érvényesíti hatalmát a többi felett s így teljesen elegendő ahhoz, hogy minden imputációnak magyarázója legyen.

Aki azonban nem az erkölcsi önállóságot kutatja, hanem annak viszonyát a közelebbi s távolabbi környezethez, az elhagyja az ethikai álláspontot és az ontologiaiba merül el. Jellemző erre nézve már most

¹ Zeitschr. für Philos. etc. 116. Bd. p. 9.

azon tény, hogy az imputatio első történelmi fellépésénél, amint a törvényrudimentumok mutatják, a kérdés soha nem ment túl az egyénen. Te loptad juhaimat, — bűnhődöl; te ölted meg az öcsémet, — bűnhődöl; te vetted el feleségemet, — lakolj érte! Soha nem kutatták azt, hogy mi birta rá a tettet; — elég volt az, hogy közte és a cselekedet között „oki” viszonyt találtak vagyis, hogy a cselekedet az ő hatalmának volt nyilvánulása vagy megvalósulása. A pozitív alap ennél fogva a cselekedet értéke és a forrás értéke közti viszonyban volt megadva. Ezek számbavehető tények voltak, nem speculációk.

Amint azonban az elmélkedés az egyéni okforráson túl kezdett kutatni, egy homályos fény kezdte lépéseit vezetni. Azon tapasztalatot, hogy az egyén és actiója folytonosságban állanak egymáshoz, az egyén és más egyén, az egyének és a természet, a természet és az Isten közötti viszonyba is átvitték s ekkor azon axiómára jutottak, hogy a két egyén egymással, a természet és az egyén, az Isten és a természet ugyanolyan viszonyban állanak egymással, mint az egyén és a cselekedet. S ekkor előállott a nehézség. Ha olyan a viszony az Isten és ember között, mint ember és cselekedete között („az Isten maga képére teremtette az embert”), akkor az Isten egyedüli cselekvő, beszámítható, felelős, jó („senki sem jó, csak a mennyei atyánk”), de — ezt kellett volna hozzátenni — rossz is. S ezzel szemben állott a forensis ítélkezés s az öntudat. Hogyan lehetne akkor az embert felelőssé tenni? Egyetlen út az, hogy az ember szabad, azaz az Istentől sem függ. S így lett Ádám apánk az egyetlen szabad ember; utódai már az ő szabadságának szerencsétlen áldozatai és rabszolgák („servus arbitrium”). S az ember küzködött, bár a cselekedet végső okozójával az Isten lett hirdetve.

Ez volt a theologia útja, melyet a θεολογική aztán híven követett Aristoteles philosophiájában. A fundamentalis ellenmondás tehát ebben rejlik: a forensis megítélés az egyest teszi felelőssé; a philosophia pedig az Istent teszi egyedüli causává. Már pedig a társas megítélés ekkor megszűnik, mert felelős csak a causa. Ennél fogva, hogy az ember felelős legyen, kellett causának lennie s hogy causa legyen, kellett őt szabaddá declarálni. Így lett minden ember szabaddá, dacára annak, hogy Ádám apánk szabadsága folytán mindnyájan rabok lettünk. Az ellenmondások azután egyre halmozódtak, amint a dogmatörténet mutatja. Mert itt két lehetetlenség állítatik egybe 1. az Isten mindenható és az ember felelős 2. az Isten az egyetlen ok s az ember is feltétlen oka cselekedeteinek. Már pedig ha az Isten az egyetlen ok, akkor a felelősség ő reá háramlik; ha pedig az ember a felelős, akkor az embernek szabadnak kell lennie.

A motívumok ennél fogva, melyek a deterministikus vitát előidéztek, a theologia és a jus érdekeiben rejlenek. Amaz az Isten előtt akarta a szegény embert feleletre vonni, emez a földi bíró előtt. Mind a kettő csak úgy tehette, hogy a theologia által megtagadott szabadságát neki visszaajándékozták — vesztére. Mert ami gonoszát mívelt ezen szerencsétlen, azt mind az ő rovására írták; ami jót cselekedett, azért hálával tartozott az Istennek. Így került az ember szabadságáért, két malomkő közé: az isteni és az emberi törvény malomkövei közé.

Pedig ebből ki próbálta rántani a philosophia; azt tanította, hogy az ember csak okozat, ennél fogva nem felelős. Viszont ez ellen fellázadt a féreg büszkesége; ő csakis ok, s ennél fogva felelős. Így szülemlett meg három logikai torzsalak: 1. a determinismus 2. az indeterminismus 3. a semi-determinismus. Amannál felelős és bűnös az ember azért, mert nem ok; a 2-nál azért, mert ok; a 3-nál végre azért, mert sem ok, sem nem-ok. S ha hozzáteszem dogmatörténelmi pendantját, akkor szégyenkezés fogja el a philosophia arcát. Nem egyebek ezek, mint az Augustinismus, a Pelagianismus és a Semi—Augustino—pelagianismus. Ennyire vitte a kérdést két ezer év óta a philosophia. Ha ennek tanubizonyságait kívánják, ime itt vannak a legújabb keletűek, akár Liepmann, akár Träger fejtegetéseit nézzük a jogi birodalomban, akár Liebmann és Baumann s mások tanait a philosophiaiban.

A kérdés ennél fogva az okozás kérdése volt, melyet az egyesről a mindenségnek viszonyaira vittek át. S a kellő megoldás abban állott volna, hogy a világ tüneményei és Isten között ugyanazt a continuitást állítják, milyent az egyes cselekedet és az egyes ember között. Akkor az egész substantia lett volna mindennek okozója s így a felelősség in ultima analysi a substantiára háramlott volna. Most azonban az egyetemes és az egyest szembeállították s az egyes cselekedeteiért az egyest tették felelőssé, mivel az absolutum legfeljebb magának felelhet, másnak azonban nem. Nyilvánvaló azonban, hogy az absolutum hatalma és az egyes cselekedet között a nexus positive nem volt megállapítható. S azért azt mondták, hogy az egyes az absolutum okozata, s ez okozat ismét a cselekedetnek az oka.

Ezzel pedig a moralitás helyébe a mechanikai kényszerűség került. Az absolutum mellett az egyesnek nincs hatalma; s miután mindaz, ami az egyesén kívül van, az absolutumhoz tartozik, azért ezen környezettel szemben az egyesnek nincs önállósága, sem hatalma. Az egyesnek van hatalma a cselekedetei felett; de az egyes felett az absolutumnak van hatalma. Amott szabad önérték, emez kényszerített eszköz. Amott szabad, emitt determinált. *Igy uralkodik a determinált vitában a kétféle értékelés: az önérték és az eszközi érték.*

A deterministikus vita már most azért vált megfejthetatlenné, mert az önértékre az eszközi formát alkalmazták. Minthogy pedig az eszköziség formája az okiség (18. §.), azért az önérték eszközzé, a változatlan változóvá idomult át. S axiomaképp állították oda: *minden cselekedet kényszerű*, — t.i. mint a világnexus tagja; *a cselekvő pedig szabad*, t.i. mint önérték. Megszüntetvén az önérték és eszközi érték közti különbséget, nem következhetett egyéb, mint az, hogy minden, *ami* cselekszik és minden, *amit* cselekszik, egyformán kényszerű. *A mechanikai felfogás abszolút és egyedüli igazságul állítatott oda.*

53. §. A vulgaris és a transcendens indeterminismus és determinismus. A szabadság, mint kétféle felfogás lehetősége. A determinismus kérdésének megoldása a mechanikai és az axiológiai szempont megkülönböztetésével.

Ezzel pedig elhagyták az axiológiai szempontot s elmerültek az ontologiaiba; aminek az lett a következménye, hogy az érték kérdése helyett a történés kérdése s ezzel együtt az okozottság problémája lépett. Ez azonban az erkölcsstanra egészen idegenszerű és közönyös kérdés; a vonzás nem lesz mássá, akár a távolság négyzetével, akár annak köbjével fogy, — az marad vonzásnak; s phantasia marad phantasiának, akár képkapcsolásból, akár pedig külön erőből kívánjuk alkotásait magyarázni; s az akarat marad jónak, akár kényszerű, akár szabad. Az akarat értékére ez ép oly kevésbé határozó, valamint a piros szín kvalitására nézve közönyös, vajjon kör- vagy négyszeg formája annak a megjelenési lapja.

A két szempont teljes különbözősége miatt összeegyeztethetetlen két tételt állítottak fel. Az egyik azt mondta: *mindenütt okszerűség uralkodik*; a másik azt mondta: *az akaratnál az okszerűség nem uralkodik*. Amaz a determinismus, emez az indeterminismus axiomája. Pedig igazán és pozitív tapasztalatainknak megfelelőleg így kellett volna beszélni 1. minden történés oki schema szerint megy végbe; 2. az értékre nézve az oki schema jelentéstelen. Így állítva fel a tételeket, mindenki belátta volna igazságukat. Senki sem fogja az intensitást méterekkel mérni; senki a színt hangokban nem fejezi ki; senki sem keveri össze az érzést és a térbeli mozgást. Miért, hogy a történést és az értékességet egybevetették egy fazékba?

Az összes megoldási kísérletek egy képtelen problémára céloztak. A történés nem lehet soha ugyanaz, ami a változatlanság; a változás és állandóság nem lehetnek azonosak. Minden változás az okschema kettős serpenyőjére oszlik meg; az állandóságban nincsen értelme az okiságnak. Amaz a lényeg metaphysikai fogalma; emez az érték axiológiai kategóriája. Ameddig a történés területén haladunk, addig mindenütt az okozás schemája uralkodó; amikor az értékről kezdünk szólni, az okozás kérdése értelmetlen. *S azért a két tétel egészen disparat természetű lévén, egyik a másikat nem érinti, s így nem alterálhatja.* Egyik éppen olyan igaz, mint a másik. *Ennek sejtese Kant III. antinomiájának örök nagysága.*

Ameddig azonban ezt a fundamentalis különbséget be nem láttuk, addig a deterministikus vita megoldhatatlan. Be kell látni, hogy az *értékre nézve* a történés közönyös; a történés csak az üres forma, melyben az érték valóságba öltözik. S minden közvetítés lehetetlen, mert csak contradictorius ellentétekre vezet. Mert ha azt mondjuk: „minden dolog cselekszik” — és: „az akarat nem cselekszik okilag” akkor ez contradictio. S ennek nincsen megoldása, mert tertium non datur, — a kizárt harmadikról szóló logikai elv tiltja. Pedig ezt próbálja a determinismus. Az akarat azonban vagy okilag cselekszik, vagy nem; e kettő közt nincsen harmadik, amit a determinista vitázók pedig még mindig keresnek — hiába, mint igyekezetük mérlegelése bizonyítja. A vulgaris indeterminismus és a vulgaris determinismus között az ellenmondás meg nem szüntethető.

Ha az indeterminismus azt állítja, hogy: „az akarat ok nélkül cselekszik”, — akkor a „cselekvés” (= történés) egybekötése az „oknélküliséggel” már magában ellenmondás. Az argumentumok, miket az indeterminismus ellen abból szoktak meríteni, hogy akkor „esetlegesség” uralkodnék, kiszínezik ezt az ellenmondást¹; de a tétel képtelensége abban rejlik, hogy logikailag ellenmondó dolgokat kavar össze-vissza. Minden képtelenség, melyet az indeterminismus a megbánás, szégyenérzet, lelkiismeret s több hasonló fogalmak megfejtésénél tanusít (amint például Trägernél olvashatni², a logikai ősvétségnek egyszerű folyománya; itt ezen közönséges, banausos, unalmas dolgokat, miket ezerszer felmelegítettek, mellőzhetjük.

¹ v.ö. Liepmannál.

² Ludwig Träger i.m. 135 s.k. I.

Ha pedig a determinizmus vulgaris formája azt hirdeti: „az akarat mindenkor a motívumok szerint cselekszik” — akkor ebben teljesen igaza van. A „motivációt” pedig nem szabad Leibniz módjára gyengíteni akarni. Az olyan kifejezéseket, mint „inclinere” (nem „necessitare”), „veranlassen”, „ingereln” — ne tessék használni. Az ok azért neveztetik oknak, mert mindig okoz, azaz kényszerűen¹. Ennyiben a vulgaris determinizmusnak teljesen igaza van. Amint azonban ebből azt kezdi következtetni, hogy: „ennélfogva nincs jó sem rossz, hanem mind közönyös és mindegy”² — a történés körét túllépi s az értékebe téved. Az egyik a másikat nem vonzza sehogy sem. S ha némelyek, különösen a criminalisták, ezután azt gondolják, hogy ezen borzalmak leírásával s mint logikai consequentiáknak a determinizmusra való ráfogásával a determinizmusnak igazát gyengítik (mint például Binding³, akkor ez naiv, vulgaris felfogás, mely minden philosophiától még nagyon messze áll, bármennyire hivatkozzék is annak actualis hírességeire.

Az erkölcsiség kérdésére a determinizmus és indeterminizmus ellentéte egészen közönyös. *A szabad akarat lehet a legrosszabb s a legjobb akarat az absolute determinált.* Mint látni fogjuk, a szabadság csak egy feltétele az erkölcsiségnek, de nem az egész; s azért, ha a szabadságot úgy sikerül értelmezni, hogy az értékességgel egyezik, akkor egészen közönyös az, hogy az ontologiai hálózatban szabad-e vagy sem? A mechanikai felfogásnak (fent „discursivnak” neveztük 21. §.) mindenkor az okiságot kell követnie.

A vulgaris deterministikus vitázóktól ennélfogva *a kérdés ismeretelméleti magaslataira kell átmenni, amelyet Kant T. É. Kr.-ja képvisel s azután a Gy. E. Kr.-jában alkalmaz.*

Kant a Transcendentalis logika analytikai részében azt iparkodik kimutatni, hogy az okfogalom az értelem kategóriája, mellyel a tüneményeket egymásutániságokban szükségképeniséggel kapcsolja. Ha ezen funktiója az értelemnek nem volna, akkor a képzetek esetleges associatióján kívül más, szükségképeni, viszony köztük nem léteznék. De az oktörvény, mely mint ilyen apriori tétel egész tapasztalatunk alapja, csak a tüneményekre vonatkozik; s azért a szabadság a tünemények világában nem gondolható. Az ember empir. jelleméből biztosan előre lehet megmondani, hogy bizonyos körülmények között hogyan fog cselekedni.

Kant szerint azonban az erkölcsi törvény az akarat szabadságában birja realis alapját, valamint a szabadságnak követelésére csak az erkölcsi törvény biztos imperativusa jogosít és kényszerít (Pr. Ész. I. k. 1. szak. 1. Fej.) Ha ennélfogva a szabadság lehetséges, akkor pusztán csak a tüneményeken kívül lehetséges. „Wenn man sie noch retten will, so bleibt kein anderer Weg übrig, als das Dasein eines Dinges, sofern es in der Zeit vorstellbar ist, folglich auch die Causalität nach dem Gesetz der Naturnothwendigkeit, *bloss der Erscheinung*, die Freiheit aber eben demselben Wesen, als Ding an sich selbst beizulegen” (Träger p. 104. Pr. Vft. p. 170).

A szabadság megmentése céljából történt Kantnál bizonyára a dolognak elméleti kettészakadása: phaenomenonra és noumenonra⁴. Az eredményre directe az ismeret kutatása vezetett ugyan, de az emberi szívnek kifürkészhetetlen mélysége is beleszólott bizonyosan ebbe az ügybe. Ha a szabadságot minden áron meg kell menteni, akkor hadd legyen minden dolog két részből álló; egyik az, mely megjelenik, a másik az, mely soha meg nem közelíthető. Akkor ez utóbbira nem vonatkozik az értelem kategóriája, tehát nem a szükségképeniség; — ebből azonban az következik, hogy akkor a szabadság nem értelmi kategória, vagy ha az is az, akkor az sem alkalmazható a noumenonra. S Kant mégis a szükségképeniséget értelmi kategóriának vette s a nem-szükségképeniséget is (amint logikailag kell is), de egész felfogásával ellenkezve amazt megtagadta a noumenontól, emezt pedig állította róla.

Az akaratnak van tehát noumenalis oldala s annyiban ez szabad; pedig az eredmény *csak annyira jogosult: hogy annyiban a noumenalis oldal ismeretlen*, azaz róla semmit sem szabad állítani, sem a szabadságot, sem a szükségképeniséget. Ezzel azonban Kant semmit sem ért volna el; mert neki az erkölcsiséghez nem indifferens X, *hanem szabadság* kell. Nyilvánvaló azonban, hogy ha a szabadságot mint értéki és mechanikai uralmat másképen is sikerül megmagyarázni, akkor az egész, hajszálfínomságú distinctio felesleges. Ha az oktörvény értelmünk absolut kategóriája, akkor az valamennyi tényezőre, tehát az akaratra is szól, *amennyiben értelmes felfogásnak a tárgya*. Ha az akaratot az értelem sphaerájából kiemeljük, akkor nem okszerű, de akkor nem is értelmes felfogás tárgya. S akkor tetszésünkre van bízva, hogy a szabadságot róla elhigyjük-e vagy nem. Ekkor a mi ismereteink két csoportra oszlanak: értelem és hit

¹ Ezt a félszogséget pellengére kell szegezni fülénél fogva.

² A materializmus.

³ Binding. Die Normen II. 21 s.k.

⁴ Kritik der reinen Vernunft 2. kiadás 294 sk. lapjain.

csoportjára (amint Kant tényleg beszél is „Vernunftglaube“-ról¹, — s ekkor a szabad akarat hitnek s nem tudásnak a tárgya s annál fogva sem nem állítható, sem nem tagadható.

Jegyzet. Lehetne ezen kérdést azzal eldönteni, hogy az oktörvényt minden ismeret forrásául s vezérlő elvéül meghagyjuk, de a cselekvést tőle elszakítjuk. Így próbáltam magam is megmenteni a szabadságot azzal, hogy az akarat lefolyásának felismeréséhez az oktörvényt szükségesnek véltem, a cselekvést pedig az oktörvény üressége folytán alóla felmentettem. Mert, amint alább látni fogjuk, az oktörvény tényleg mitsem magyaráz a történeusből. Azonban a megfejtés scholastikus szószaporítását nemsokára átláttam. Az akarat nekünk csak mint cselekvés ismeretes, enélkül csak „allweises Unbewusstes“. S a kérdés ennél fogva az: lehet-e az akarat, mint ismereti tárgy, szabad és ok nélkül? Ha az akarat csak ismereti tény, s ha minden ismereti tény, mint történés, az okschemához fűződik, akkor az akarat mindig okilag determinált s szabadsága megmenthetetlen.

A Kant-féle magyarázat ennél fogva teljesen tarthatatlan, ha logikumát nézzük. Annál feleslegesebb, ha meggondoljuk, hogy az okozás egyáltalában érthetetlen. A Hume-féle megfigyelés (melyet Lotze továbbfűzött), kétségtelenné teszi minden gondolkodó előtt, hogy sem azt nem értjük, mi történik az okozóban, sem azt, mi történik az okozottban, sem azt, hogyan megy át a hatás az okról az okozatra. Az oktörvény ennél fogva nem magyaráz semmit; az csak heurisztikus elv, módszeres segítség, mely azonban a tartalom és minőség kérdéseinél cserbenhagy hatalmával. Hogy Schelling és Schopenhauer² a Kant-féle phantasmagoriát valami értelmes dolognak tekintették, az csak annak a jele, hogy a kérdést egyoldalúan nézték. Mindig a szabadságot meglevőnek gondolták, mégpedig indifferentia alakjában; s miután ezzel az értelem előtt nem boldogulhat, a phantastikumba csaptak át s ott építették meg a „transcendens indeterminismusnak“ kártyaházát (amint Träger szerencsésen elnevezte i.m. 101. l.). Ezzel a két indeterministával ennél fogva felesleges foglalkoznunk, ha egyszer a bajnak forrását Kant tanaiban világosan kimutattuk.

Kant megfejtésének alapgondolata azonban nem hagyott békében. Ha a determinismus és indeterminismus oly szívósan tartják magukat, hogy évezredek óta nem bírják egymást legyőzni, sem pedig megbékülni egymással nem tudnak, akkor annak oka okvetlenül az emberi elme alkotásában rejlik. Adickes (I. fent) karakterologiai különbözésben keresi, ami más szó, de a karakter homályossága miatt egészen értéktelen magyarázat. Én ennél fogva az okiség ismeretelméleti jelentőségét kerestem; azt találtam, hogy az nem egyéb, mint önfenntartásunk formájának az elmebeli reflexe, mely az Énből kihat s végigterjed összes, általa szegzett s kapcsolt képeinek hálózatán. Ami e hálózatban mint tag szerepel, az mind vagy ok, vagy okozat, vagy mind a kettő, azaz ő csak relációban ok és okozat: magában véve sem nem ok, sem nem okozat. Nem is mint ilyen jön tekintetbe az erkölcsstanban; a legnagyobb és legerősebb ok lehet a legértéktelenebb, például a gravitatio, a legkisebb lehet a legértékesebb, például az önelhatározásnak punctualis ereje. Ennél fogva ami az okviszony alá esik, ezzel még sem nem jó, sem nem rossz; s azért az ok semmivel sem jobb, mint az okozat, s az abszolút ok nem jobb a közönséges relativ oknál. Így jutunk arra, hogy az abszolút ok, vagyis a szabad akarat semmivel sem jobb, mint a relativ ok, vagyis a determinált akarat. Aki pedig mégis az abszolút okot jobbnak képzei, mint a relativ okot, az még az Arisztotelesi babonás értéktanban van elmerülve. *Nem azért legjobban az abszolút ok, mert abszolút, hanem azért, mert öntudat: νόησις νοήσεως.*

S ezen meggondolás vezetett arra, hogy a szabadság kérdése a régi mederben értelmetlen s megfejtethetetlen. Az akaratról mindig csak mint ismereti tárgyról beszélhetünk, de kétféle szempontból: nézhetjük azt, mint a relációk egyik láncszemét s akkor mindig determinált, az okozás törvényének alávetett; és nézhetjük azt érték dolgában, — s ez a morális becslés — és akkor az akarat a Samsára köréből kiemelten ragyog felénk, mint önértékű drágakő³ mely mindennek uralkodója. Ha ezen értékét sikerült megállapítani s aztán kimutatni, hogy az akarat, mint öntudatos tényező, tényleg uralkodik az egyes öntét kerületi tényezői felett, akkor megértettük, hogy ez szabad (azaz ura a kerületnek), nem szabad (azaz tagja a történés láncának), — de legértékesebb, akár az egyik, akár a másik szerepében nézzük. Mert ez neki már intellektualis értékében kompetál: ő a legértékesebb. Miután pedig az akarat, mint önálló erő, nem is létezik, hanem csak a legértékesebbnek öntudatos önállítása, azért bátran mondhatjuk, hogy az akarat szabadságának kérdését oly módon sikerült megfejtetni, mely a determinismus és indeterminismus jogait teljesen respektálja s ellenmondásukat azzal megszünteti, hogy oly különböző felfogások kifejezését látja bennük, mint például a szín és a tér között, minél fogva azok nem contradictorius, nem contrā ellentétek, hanem egészen disparat kategoriáknak alkalmazásai ugyanazon dologra: a cselekedet forrására.

¹ Kr. d. r. Vernunft. 2. kiadás 857. l.

² E kettőnek „transcendens indeterminismusát“ egyszerűen s világosan találhatni fejtegetve Träger i.m. 119. sk. l.

³ „luvel“, — mondja Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.“ — Kirchmann-féle 2. kiadás 11. lap.

54. §. Megoldásunk teljesen eleget tesz azon szükségletnek, amelyet az ethika a szabadsághoz fűz. A felelősség határai.

A deterministikus vita fejtegetése azon eredményre vezetett, hogy a szabadság és kényszerűség fogalmai az erkölcsi megítélésre nézve egészen közönyösek, mert idegenszerű szempontnak kifejezői. A cselekedet maga jó, amikor a legértékesebbnek a megnyilvánulása; az, hogy szabadságból fakad, csak azon követelésnek a kifejezése, hogy öntudatos megfontolásból eredjen. Vagyis azon pontból, amely az egyéniségnek centruma, Ezen pont uralkodó az öntét kerülete felett s miután az ő önelhatározásából, önküzdelméből ered a cselekedet, azért az övé. Amennyiben azonban az Én relatiókban képzeltek, annyiban ezen szabadsága, mint általában relativ fogalom¹, elveszti az értelmét; mert uralma csak az öntét *kerülete* felett állítatott, de nem a relatiók felett is. Ez utóbbi azonban a cselekedetre nézve mellékes; a cselekedetre csak az indok (hiányérzet) és az öntudat létezik s minden külső hatalom csak ideális alakban szolgálhat indokul a cselekedetnél. Épen azért a relatiók csak mint az Én önmagának momentumai folynak be a cselekedetre. Ezek felett azonban az Énnek mindig van hatalma, mert fixirozhatja, megfontolhatja, választhat köztük s dönthet felettük. *A cselekedet ennél fogva mindig szabad, azaz az Én uralmának nyilvánulása.* S ezen alapul a beszámíthatósága és az Én felelőssége maga s mások előtt.

A világ nexusával szemben az ember szabadsága csak metaphorikus vagy morális jelentésben tartható. Metaphorikus értelemben szabad annyiban, hogy a világ egyéb lényeivel szemben ő benne lép fel azon tényező, mely valamennyi felett a legértékesebb, az Én öntudatossága. Moráliter pedig hogy ezen Én észszerűsége kötelező erővel bír az Én egyéb funkciói felett s annyiban szabadon állítja magát mindennel szemben. Ez azonban csak képletes kifejezés. Ha a világot akár egy substantiának fogjuk fel (mint Spinoza és a pantheisták), akár mechanikai kölcsönhatásnak anyagi vagy szellemi atomusok között (mint a materialismus és a monadisták, Leibniz és Herbart), — akkor az első esetben csak az Isten szabad (azaz cselekvő), a másodikban senki sem szabad, mert kölcsönös determináltság áll fenn közöttük. Mind a két esetben tehát a szabadság csak illúzió, mely a motivumok ismeretlen voltából keletkezik. *A szabadság csak úgy menthető meg, ha a véges dolgok önrelatiói között keressük; ott azután mint uralom szerepel az egyes lényen belül, míg a relatiókban csak kölcsönös uralom, azaz korlátozottság szerepelhet.*

Ilyen jelentésben azonban egészen elegendő alap mindazon kérdések megfejtésére, melyek az ethos terén fellépnek. Nevezetesen teljesen elég a felelősség magyarázatára, mely végre is csak „normalis”, azaz átlagos képesség értelmében vétetik. Ha hozzátesszük, hogy a felelősség abnormis viszonyok között alteráltatik, amelyek a funkciók subordinatiói viszonyainak megzavarásából erednek (l. az ösztönök ezen subordinációját 19. §.), — akkor mindig positiv alapon maradvá oly elméletre leszünk képesek, mely úgy a büntetőtörvénynek, mint a socialis és egyéni erkölcsannak szükségleteit teljesen kielégíti. Amannak ugyanis azért kell a felelősség, hogy a büntetés jogos legyen; emennek pedig azért, hogy az önmaga feletti ítélsnek alapot nyújtson. Azt pedig azzal éri el, ha a causalis nexust egy helyen megszakítja s a döntő tényezőt okozóul veszi. Ezzel nem esik még sérelem az okozón; ő ugyanis csak *annyiért* szenved és felelős, amennyit tett, vétve vagy helyesen. Ha a természete gonoszságát is számítás alá akarjuk venni, akkor azzal már a felsőbb bírójogkörébe avatkozunk. Ez azonban olyan kérdés, amely az erkölcsstanra nem tartozik. A causalitas csak annyira jön tekintetbe a cselekedetnél, amennyire positiv tényekben constatálható. A többi a hit dolga.

Elegendő-e már most a szabadság a cselekedet erkölcsi minősítéséhez? Ezen kérdésre (v.ö. 40. §.) felelni a következő alszakasz feladata.

¹ A „szabadság relativitását” már Hobbes (Leviathan) és ujabban Schopenhauer kimutatták („Über die Freiheit des Willens”) s épen azért itt nem szorul fejtegetésekre. V.ö. különben Liepmann i.m. p. 165.

II. alszakasz.

Az észszerűség, mint az erkölcsi cselekedet további minősítő vonása.

55. §. A szabadság a jónak csak formai feltétele, amelyhez materialis kriterium kell. Kant tana az erkölcsi törvényről.

Mit mond az erkölcsi ítélet? Azt mondja, hogy valamely cselekedet (S) jó vagy rossz (P). Amely ítéletben ezen állítmány nem szerepel, az nem erkölcsi ítélet, nem erkölcsi becslés, értékelés és minősítés kifejezése. A mi jelenlegi feladatunk tehát a jó és rossz jelentésének megállapítása volna. Hát nem lett ez még megállapítva az érték elméletében? Nem. Ott azt állapítottuk meg, mi az érték? hányfélék a fajai? mik a fokozatai? De mikor jó? azt ott nem fejtegettük (v.ö. 25. §-t).

Kerestük azután mindenek előtt az erkölcsi megítélés tárgyát (34. §.) s azt a cselekedetben (34. §.), illetve annak forrásában, az önelhatározásban találtuk (39. §.); ezen önelhatározás jóságához pedig szükségesnek találtuk elsősorban a szabadságot (v.ö. 40. §.), de mást is. Miért mást? Mindenekelőtt erre fogunk most feleletet adni.

Negative úgy felelhetnénk ezen kérdésre, hogy Kant tanát bíráljuk, mely az erkölcsiséghez egyedüli feltételül a szabadságot követelte.¹ Ezzel Kant fundamentalis követelményt állított fel, mely nélkül sem jó (moralis) sem jogos (juristikus) megítélésünknek alapja nem volna. S ezt elfogadva, a megelőző alszakaszban a „szabadság” kérdéses jelentését tisztázni próbáltuk. De vajjon ebből merítette-e az erkölcsi törvény tartalmát és formuláját? Maga is azt mondja, hogy azt nem innen meríti; az erkölcsi törvényt mindenki ismeri és követi évezredek óta, ő csak megokolja.² Mégpedig nem is a különféle tartalmát tárja elénk, amit fenséges filozófiai méltósággal legényünkre, az ethnológiára, bíz a nagy mester; ő csak azt az általános formáját abstrahálja, amely valamennyiben nyilvánul. Ezen forma ez: „Cselekedjél úgy, hogy cselekvésed szabálya általános szabályul szolgálhasson”, vagy „egyetemes természeti törvény lehessen”. És mikor lehet azzá? Ha az emberek közötti békés együttélést, ha a célok országának fennállását lehetségessé teszi. Azaz: a szabadságon kívül még tartalmi szabályozó is kívántatik; s bármennyire tiltakozik is az ellen Kant, hogy az erkölcsiséget valamely célból vezessük le,³ — ami az erkölcsiséget szerinte eudaemonistikussá tenné — mégis az „emberi méltóság” gondolata a tartalom egyik része, a felhozott példából pedig (a hazugság, szerződés megszegése stb.) az látszik, hogy a másik része az emberek „jóléte” vagy holmi „magasabb célok”, mint a társadalom stb. A szabadság ennél fogva csak akkor lesz jó, ha jó akaratoknak a szabadsága. Csodálatos, hogy Kant, aki minden emberi tehetségben csak eszközi értéket ismert el, az egy akaratonál kivételt tett s annak jóságát tekintette a legfőbb és egyetlen értékül. Hiszen az akarat mindig *valamit* akar; s ezen *valami* igazán irrelevant volna a cselekedet jóságára nézve? Irrelevant csak akkor lehet, ha már az akarat *tartalmának* egy része; de akkor azt kell kérdeznünk: melyik része? azaz *mi legyen az akarat tartalma, ha jó akar lenni?*

Kant „erkölcsi törvénye” ennél fogva végső kriteriumul nem szolgálhat, amikor a cselekedet jóságát akarjuk megítélni; odacsempészi az *akaratba* azt, ami benne még nincsen vagy legalább fogalmilag hozzá nem tartozik. Az az abstract logikai formula, melybe Kant az erkölcsi törvényt öltöztette, csak *heuristikus* elv, de nem *kriterium*.⁴ Keressük útmutatása szerint azt, vajjon igazán helyes-e a cselekedet? kicsiből nagy méretekbe viszi át, mint Simmel Gy. helyesen mondja⁵, hogy a cselekedet minősége eredményeiben szembeötlő legyen, — de a mértéket csak azután alkalmazzuk reá s mi éppen azt keressük, hol van s melyik ez a kriterium? Azaz: a szabadság nem elegendő magában ahhoz, hogy a cselekedet moralis értéke felett döntsünk.

¹ *Kritik der praktischen Vernunft* I. könyv, 1. rész, 1. főszakasz.

² U.o. Előszó.

³ Kant. *Grundl. zur Metaph. der Sitten*.

⁴ *Simmel* Gy. *Einleitung in die Moralwissenschaft* II. 29. „heuristische und Erkenntnisberichtung”.

⁵ U.o. 28. „ein erk. theor. Hilfsmittel, das die sittliche Bedeutung der That nicht so wohl bestimmt, als subj. sichtbar macht”.

A negatív bizonyítás azonban nem elegendő; forduljunk ennél fogva annak pozitív kimutatásához, hogy a szabadság formai kriteriuma mellé még egy materialis kriterium is szükséges, ha a jóságról ítélnünk s nézzük, milyen az? Ez utóbbi kérdésre két felelet ajánlkozik: a cselekedet értékét annak következményeiből vagy saját természetéből lehet evalválni akarni (erről már az 56. §-ban lesz szó). Ezen kétféle lehetőséget azonban most mellőzve, a materialis kriterium szükségességét magából a szabad akaratból is meg lehet érteni. Az akarat ugyanis, mint a 35—36. §-ban részletesen kifejtettük, nem lehet üres forma; az mindig valaminek önállításából ered s az ezután való törekvésből. Lehet formailag egyszerű önállítás vagy magába visszatérő, linearis vagy reflexív, öntudatlan, önérzetes, öntudatos, — de ez mind csak valami *tartalomnak* önállítási törekvése. S ha Kant a jó és rossz akarat között oly nagy különbséget állít, akkor nyilván tartalmukban kell e különböző minőség alapját keresni; különben nem keresné a „radicalis rossz”-nak forrását valamely rossz maxima elfogadásában¹, mert ezzel éppen rossz tartalommal telik meg az akarat.

Mihelyest tehát azzal tisztába jöttünk, hogy az akarat csak valaminek az önállítása, *conatusa*, azonnal belátjuk azt is, hogy az akarat jósága nem *csak* a szabadságában birja alapját. S keresni fogjuk a kriteriumot, mely az akaratnak vagy cselekedetnek jóságát megállapítja. Mert maga a szabadság igen fontos, de mégis csak természeti, azaz metaphysikai vonás; az önállítási formái csak természeti formák, melyek még a cselekedet jósága felett nem határoznak, bár értékét nagyon befolyásolják.

56. §. Az erkölcsiség mértéke nem lehet az eredmény, de lehet a cél öntudatos észszerűsége.

Akár külön levő erőnek, akár az intelligentiának általában tulajdonságát látjuk tehát az akaratban, szabadsága egymaga a cselekedet jósága felett nem határoz. A szabadság csak formai és relativ fogalom. *Formai annyiban*, mennyiben az önállítási mikéntjét mutatja (s akkor a kénytelenség [a kémiai elemek tevékenységében], az érzékenység, az önkényesség, az uralom, az önállítási módjaiként lépnek fel); ezek pedig mint a valóság vonásai egyformán realis vonások, *melyeknek értékét külön állapítjuk meg az intellectualis alkat kérdésénél*, de az erkölcsiség egészét ezek még nem adják (v.ö. 25. §. 1. p. végén). *Relativitása* pedig abban alapul, hogy a szabadság csak mentesség, azaz túlsúly, azaz hatalom (amint a 42. és 44. §. kimutatta) s ennél fogva intenzitás tekintetében végtelen sok fokot mutathat, melyek legmagasabbját az öntétben, éppen az önmagát akadálytalanul állító Énben, mint ténytet tapasztaljuk.

Ezt az általános vonást az öntudatban vagy az Énben előre feltesszük, elismerjük teljesen, hogy az erkölcsiség csak öntudatos lényeknél fordul elő, azaz a szabadság uralma mellett; s mégis kérjük: *mi teszi a cselekedet jóságát*, azaz az önállítási és önelhatározási mikor jó? Erre két úton lehet felelni (55. §.): 1. a cselekedetnek jóságát *eredményei* képezik, vagy pedig 2. a cselekedet jósága már az akarat tartalma, vagy *célja* által van megadva.

Ezen két út sem logikailag, sem gyakorlatilag nem zárja ki egymást; azért a Kant-féle ridegség, mellyel a kettőt ellenmondásként állítja egymással szemben, csak a methodistikus tisztaság érdekében végrehajtott túlzás és abstractio². *A cselekedet eredménye és célja logikailag ugyanaz*, csak hogy kétféle szempontból tekintve. Ha ugyanis a cselekedet (a 37. 38. §. alapján) valaminek öntudatos és önelhatározott önállítása, akkor nyilván az önelhatározást végrehajtó Énben két momentum lép fel: az Én, *aki* elhatározta magát s az, *amire* magát elhatározta. Amaz az akaró alany, emez az akart tárgy; vagyis amaz az *akarat*, emez a *cél*. Minthogy pedig a cél megvalósítása az eredmény, azért eredmény = cél s a kettő között logikai differentia nincsen. A cselekedethez ennél fogva a cél, mint akart eredmény, tartozik s azért az eredmény ráutal visszafelé a célra és a szándékra.

Miért mégsem az eredmény szerint állapítjuk meg s mérjük az erkölcsi jóságot? Azért, mert a cél megvalósulása substratumot tesz fel, amely a cél gondolati, ideális minőségébe tőle különböző minőséget vegyít. Minthogy pedig ezen substratum is önállító valóság, azért a maga minősége sokszor erősebben folyik be a célra, sem hogy ez teljes tisztaságában megnyilvánulhatna. Azért, amikor a cselekedet jóságáról van szó, az eredmény, mint nem pusztán a célnak kifejezője, bizonytalanságot okoz a becslésben. Az eredmény csak akkor mutatná tisztán a szándékolt célt, ha semmi idegenszerű bele nem keverednék; ami a világ nexusa szerint lehetetlenség. Sokszor pedig a legtisztább szándék a körülmények hatalma alatt az érdekek iszapjában elmerül s így belőle nem lehet az egyénre következtetni.

¹ Kant Relig. innerh. der Grenzen der blossen Vernunft.

² Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Szabad-e már most az eredmények után is ítélni? Tesszük is, nem csak hogy szabad. Csakhogy az ítélésnek kétféle értéke van ez esetben. Magát a *cselekedetet* lehet az eredmény alapján minősíteni; de nem lehet és nem szabad a *cselekvőre* átvinni a minősítést. Aki a szegényeknek juttat, az jó cselekedetet végez; maga azért még nem mindig jó. Vajjon miért? Azért, mert a cselekedet, ha eredményeit nézzük, nem magában lett tekintve, hanem relációiban. Azaz: mi a „jó” jelzőt pazaroljuk rá, holott csak *hasznos*. Pedig „senki sem jó, csak az én mennyei atyám” — vagyis csak a személyiség. Az ilyen hasznos cselekedetet beszámítjuk az egyénnek, de nem *moralis*, hanem *socialis* értékül; *jóval* takarékoskodni tanácsos. Sokszor a cselekedet csak „hasznos”, s mi már „jónak” híreszteljük; s összekeverünk két egészen különböző értékelést, melyek egyike csak az eredményről, másika csak az okozóról érvényes.

Kant azonban nemcsak az eredményt, hanem a célt is távol akarja tartani a minősítés actusától. „*Finis sanctificat media*” előtte feltétlenül téves és kárhuzatos tan¹. Pedig a helyes értékelés csak a két tényező együttes figyelembevételével lehetséges. Nemcsak *szabadon* kell akarnom, hanem a tárgy is *méltó* kell, hogy legyen; a szabadság ott is lehetséges, ahol gonoszra határozzuk el magunkat s viszont a legjobbat cselekedhetjük társainkkal s semmi érdemünk nincs benne. Itt ennél fogva bizonyosan ingadozásnak kell lennie a terminusokban, ha sehogy sem tudunk tiszta képre eljutni.

A szabadság bizonyára nagy értékű, — de csak *intellectualis* értékű. A hasznosság is értékjelző, — de nem is intellectualis. A jóság nem függ mindig a haszontól, bár ez kísérője; ellenben mindig kell hozzá szabadság, mert nélküle nem cselekedet. *Mi kell tehát a jóhoz?* Nem csak a szabadság, azaz *öntudatosság*, hanem *észszerű cél* is, mint ennek tartalma. Az eredmény azután, mint idegenszerű tényezőnek a befolyásolása, nem látszik hasznosnak, jónak; de maga az actus, mint a legfőbb értéknek, az észnek, legértékesebb módon, azaz öntudatosan való megvalósulása: *moralis* cselekedet s a tartalom (azaz a cél!) természete szerint lesz gonosz vagy jó (amit az ingadozó helytelen közönséges terminologia: *immoralitas* és *moralitas* ellentétével szokott jelölni.)

Jegyzet. A „*finis sanctificat media*” ismeretes elvének sophistikáját e helyen igen könnyen lehet kideríteni. A cél magasztossága és az eszközök aljassága egészen különböző dolgok; nemcsak a célt ítéljük meg, hanem a *cselekedetet egészében*. Ehhez pedig a cél, az indok, az eszköz *tényezői* tartoznak. Az indok és eszköz aljassága a célt nem alterálja, — de a célzót igenis megbélyegzi. S ha például az emberek örök üdvösségére máglyákat gyújtogatunk, akkor nem a célt rosszaljuk (bár egészen kárhuzatos ennek ily forcírozása), hanem rásütjük a „gyilkos” bélyegét a cselekvőre. Mert aki embert öl, bármi célból, az nagyobb értéket pusztít el, mint amilyet nyomorult emberi ereje valaha képes létrehozni. Ezen crimentől való iszonyat előtt a célnak kancsal és sunyi kidomborítása — csak hypokrisis marad, melyet a gyilkosság neve jelöl meg egyedül. S ugyanilyen megfontolás alá esik minden más ilyen fajta „igazolás”, még a tyrannomachusok részéről is előhozakodó. Magasabb *lehető* értéket nem szabad megvalósítani tényleg máris meglévő legmagasabb értékek barbár elpusztításával. A politika gyilkos módszerei a hasznosság terén mozognak s alacsony *moralis* értékelésről tanúskodnak; azért, hogy ilyen eszközökhöz nyúljanak, még nem igazolták azzal, ha társadalmunk bestialitására, mint az erkölcstelenség ratio essendi-jére hivatkoznak. *Itt csak szégyenkezni kell, nem hivatkozni.*

57. §. Az észszerű cél, mint a jóság feltétele. Az önfenntartás és élvezet csak eredmény. A végső cél emberi értelme. Az eszközök, mint ideiglenes célok.

Ha tehát a cselekedet jóságát nem mutatják biztosan a következmények, akkor nem marad egyéb hátra, minthogy ezt a jóságot magában a cselekedetnek alkatában keressük. Van pedig a cselekedetnek alkatában kettő: a *tartalom*, melyet megvalósít s a *tevékenység*, mely megvalósítja. Amaz a cél, emez a mód; a motívumról már az előtt szoltunk. Ha tehát valamely cselekedetre rámondjuk, hogy jó, akkor ezt az értékelést csak öntudatos formája és észszerű tartalma alapján mondhatjuk.

Mi már most az észszerű cél? A célok inductiv felsorolása már az ösztönök összeállításánál lett megadva. *Cél általában azon végső pont, melynél a cselekedet megállapodik.* Ennyiben a cél és az eredmény egybeesik. Ha a végső pontot öntudatosan állapítottuk meg, akkor nevezzük célpontnak; ha pedig öntudatlanul ott állapodik meg, szakad félbe a cselekedet, akkor ez csak eredmény (amint a cselekedet fejtegetésénél megállapítottuk). A teljes cselekedet maga azon *projectio*, mellyel az Én a belsőben felállított célgondolatot a mozdulatok segítségével a külsőben fixirozza, vagyis a többi körülvevő tényezőkhöz szemléltető alakban kifejezi (= megvalósítja). *A cél ennél fogva mindig egy gondolat, melyet különböző*

¹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. II. Szakasz.

vetületi síkokban teljes tartalma szerint kialakítunk. Ilyen cél például az eltulajdonítás; ilyen célja a művésznak a műalkotás, a logikai akarásnak az igaz tétel, az iparosnak valamely cikknek előállítás¹.

A célselekvés ennél fogva nem egyéb, mint saját tartalmának megvalósítása, kifejtése, kialakítása. S e tekintetben nem képez lényeges különbséget a cselekvések között az, hogy a cél már a belső térben megvan-e valósítva, vagy csak ott valósul meg, mikor az érzéki síkot elérte. Amott *belső*, emitt *külső* célselekvéssel van dolgunk, — de lényegük egyező (v.ö. 36. §.). Mindkét esetben egy gondolatunk, azaz saját lényünk egyik része lett megvalósítva, kifejtve. Ebből már most érthető, hogy a cselekedetnek miképp lehet eredménye az *önfenntartás* és annak subjectiv reflexe: az *élvezet*. Ez a kettő azonban a legtöbb esetben csak *eredmény*, mely a cél elérésével együtt jár (ἐπιτέλεσμα a stoánál); cél mindig azon gondolat, melyet elérni, megvalósítani kívánunk. Ez pedig gondolat, kép, objectiv valami, nem érzés, azaz subjectiv állapot. A subjectiv állapot csak a cél elérésének szükségképeni következménye. Aki tanunkat az indok szerepéről tisztán átgondolta (v.ö. 38. §.), az ezt előre tudhatta; ha az indok a fájdalom, akkor a cselekedet vége csak az élvezet lehet. Mert a fájdalom addig zaklat, míg a célt elértük; s akkor a fájdalom megszűnt indok lenni. Az öröm nem motivum, hanem quietivum (Schopenhauer); ebben *megmaradni* törekszünk, ez egyszerű önaffirmatio.

Ezen unalmas részletezéseket én azért tartom feltétlenül szükségeseknek, mert a jogi és morális irodalomban épen ezen alapgondolatok zavaros felfogása akadályozza meg a megfelelő értékelés helyességét. Indok a fájdalom; cél a gondolat; eredmény e gondolat öntudatlan létesítése; az eredmények közé tartozik ennél fogva az *önfenntartás* és annak subjectiv reflexe: az *élv*. Mondjuk ugyan sokszor, hogy a cél az *önfenntartás*; ámde cél csak azon gondolat, mely az *önfenntartás* abstractumának concret megvalósítását megelőzi. Így például célunk a táplálkozás, *ezt* valósítjuk meg; ennek eredménye az *önfenntartás*, mely öntudatos actio nélkül is elérhető (pl. kő, növény).

S ezen unalmas részletezéseknek egy nem is feltűnő következményük van. Megszűnik a hedonistikus iránynak erkölcsi jogossága; mert az *élvezet* nem cél, hanem csak eredmény, járulék; s ugyan olyan szerepe jut ezen alapon az *önfenntartás*nak is, mely szinte eredmény, nem cél. A cselekedetnél s annak megítélésénél már most ezen következmény a legdöntőbb fontosságú. Ha a cselekedet erkölcsisége a céltől függ, akkor nem függ az *élvezettől*, sem annak realis megfelelőjétől, a haszontól (= *önfenntartástól*). Akkor *azon cselekedet, mely az önfenntartás veszélyeztetésével valósít meg valami észszerű célt*, értékét magában hordja, s ez a jóságnak legnyilvánvalóbb jelzője. Ha az egyes a tudomány, a népnevelés, a kötelesség teljesítésében elpusztul, akkor ezen actusaira az észszerűség, az objectiv önfeláldozás jegye egész olvasható betűkkel rá van írva. *Az önfeláldozás kicsiben és nagyban (élet) az erkölcsiségnek próbaköve*. (Bentham ezt tagadja s csak utilistice ismeri el jogosultnak.) Amíg ezen tűzpróbán keresztül nem mentünk, addig mindig gyanúban állunk, vajon nem egyéni hiúság és korlátoltság vezetett-e cselekvésünben? Nem kell az életet feláldoznunk; de áldozat minden erkölcsi cselekedet; lemondás számos egyéni élvől, küzdelem saját hajlandóságaink ellen. Mert az Én személytelen: ő nem Péter, nem Pál, hanem az egyetemes, mindenben magával homogen s magáról tudó értelmiség.

Jegyzet. Az *önfenntartás*nak és az *élv*nek elégtelenségét arra, hogy végső cél legyen, részletesebben kifejti az „Ált. értékelmélet”; rövid összefoglalását l. „Az értékelmélet feladata s alapproblémája” c. cikkben 30. sk. l.

A cél tehát mindig valami objectivum; az *élv* a subjectivum netovábbja (s azért már Hume ebben találta minden célkérdésnek a végső [egyéni] feleletét). Az eredmény subjective nem mehet az *élvezeten* túl, ez rá nézve az „ultimitas”; de a cél nem absolutum; a cél relativ fogalom, úgy mint az ok s ezért nincsen „végső” cél (Endzweck), hanem csak eszközi cél. Amikor absolutumról van szó a céloknál, akkor absolut cél csak a legmagasabb érték, ez pedig az intelligentia; ép úgy, mint amikor absolut okról van szó, nincs más, mint az egész s annak legtokéletesebb formája, a szellem. Az ok és cél ezen correspondentiáját már a 21. §. jelezte s itt csak utalás történhetik az ott elmondottakra.

Mi már most az észszerű cél? ezen kérdésre most már pontosabban felelhetünk. Nyilván nem a kémiai elem, nem a természeti erő, nem azok vegyületei (ásványok), nem a növény, nem az állat alsóbb fokai. Ezeknek megőrzése, fentartása, kifejtése lehet eszköz s ideiglenesen, átmenetileg észszerű cél is. De észszerű cél csak az lehet, aminek érdekében ezek mind léteznek: az *ember*. Az embernek észszerű cél-voltából merítik ezen alárendelt célok (illetve eszközök) is észszerűségüket. S ha az embernél az ösztönök subordinációját szemmeltartjuk, akkor nem lesz — *positiv* kutatás számára — lehetetlen a végső, azaz emberileg szólva, legfelsőbb s így absolut célt megtalálni. Sok tévedés, ingadozás és ellenmondás lesz itt, amint az egyéni szeszélyt mozgásba hozzuk s érvényre juttatjuk; de azért ily értelmű „legfőbb célt” mégis el fogunk érteni; mert a legfőbb cél az lesz, amelyen túl az *ürességbe merülünk el*. S ezt kell e kutatással felderítenünk.

¹ Ezen fejtegetések rövidségét pótolja az „E. és V.” című művem II. p. 172 sk.

58. §. A célok dialektikája. A relativ „végső cél”. A Földre nézve az ember, az emberre nézve az intelligentia a végső fok. Az „intelligentia” elemei.

A cél természetében rejlik a relativitás. Azon folyamat, melyben a felsőbb cél az alsóbbat eszközzé leszállítja, képezi a *célok dialektikáját*. Ezen dialektikai folyamatnak csak egy megszüntetője van: az érték fogalma (v.ö. ezen heuristikus fogás bizonyítását 21. és 22. §.).

Azon különböző célok, melyeket az ember magának ki szokott tűzni, mint más tárgyak is, kétféle viszonyban állanak egymáshoz — látszólag. Azt gondolnók első tekintetre, hogy közöttük disparat viszony van (pl. evés, olvasás, látás, költemény, pénz); még jobban megerősödünk ebbéli hitünkben, hogyha az egy célkörhöz tartozó tárgyakat egymás mellé állítva tekintjük (pl. borjú, csirke, sütemény; olvasás, írás, beszélés; a látás, hallás, szaglás; dráma, lyra, satira; arany, ezüst, bankó stb.) Az első pillantásra tehát úgy látszik, hogy ezen célok egymás mellett állhatnak meg minden egymásra való befolyás nélkül; s éppen azért mondhatjuk sokszor, hogy egymással megférő célokat követünk. Ezen coordinatio a tárgyak között azonban csak addig áll meg, ameddig pusztán *alkatukat* tekintjük; mihelyest relatióikat nézzük, az okozás viszonya lép fel közöttük, egyik okká lesz, másik okozattá s viszont, és úgy találjuk, hogy nem létezik ok, mely okozat ne volna s megfordítva. Ez azonban még mindig coordinatio.

Ámde e koordinált tárgyak bizonyos körökhöz tartoznak; ezen körök ismét állhatnak ilyen koordinált viszonyban, csak hogy a koordinált tagok a nagyobb körökben részekül lépnek fel s ezáltal a nagyobb köröknek *subordináltakká* válnak. Az ilyen nagyobb kör egységes hatalom, mely az egyes részek felett uralmat gyakorol. Így lesznek az egyes testrészek a testnek subordináltjai, — az izolált rész felett uralkodik a többi rész, — a testek nagyobb testekké consolidálódnak, mely az egyest részéül foglalja magában, — például a Föld egysége vonzóerejével magához köti a rajta élő és nem élő tárgyakat. A coordinatioval ennél fogva mindenkor subordinatio is jár; míg a causalis viszony coordinatiót mutat, addig van egy másik viszony, mely a subordinatió alapja. S ezen más viszony a *célviszony*.

Az okviszony és célviszony ugyanannak a ténynek kétféle szemléletét tartalmazza. Az eső, mely a növényt felüldíti, eszköze ez üdülésnek s egyúttal oka is; az *ok az eszköz, az okozat a cél*; az ok ugyanis az okozatban éri el nyugvó pontját s azért ez a célja (57. §). S mégis van érezhető különbség a két felfogás között; ezen különbség abban van, ami az egyszerű mechanikai okozás és a hasznosság között. Az ok nem nézi az okozat hasznosságát; az eszköz e hasznossághoz van mérve. A célszerűség ennél fogva már az okszerűség determináltja; bele vesszük azon vonatkozás megfelelőségét, mely van az eszköz és a cél között. S ily módon a tárgyak közötti okviszonyhoz azon érzés fűződik, hogy bizonyos tárgyak fennállása más tárgyak fennállásától függ. Azon tárgyak, *melyektől* függ, az eszközök vagy okok; azok, melyek függnak, a célok vagy okozatok. Ezen conformitas, az ok és az okozat fennállása között, azon bővítés, mely által az okviszony célviszonnyá alakul át. Ahol ezen conformitas megérzése elkerülhetetlen, ott *célviszonyról* beszélünk, ott az ok alkalmas az okozat előállításához; ellenkező esetben van okozás ugyan, de nincs célzatosság, hanem *céltelenség*. Ahol pedig az alkalmasságot ok és okozat között magunk létesítjük, ott szándékos célszerűségről vagy *öntudatos célzásról* beszélhetünk. Az emberi cselekedet ez utóbbi körhöz tartozik.

Minthogy azonban az ismerő tehetség a valóságot követi, azért a célszerű cselekvés felismerése annyit jelent, mint ezen realis alkalmasságnak feltárása; s az öntudatos célozás azt jelenti, hogy a mi öntudatunk azon viszonyokat létesíti, illetve utánozza, amelyekben az ok és okozat egymáshoz alkalmazottságát, vagyis *adaptációját* észleltük.

Ezen adaptációt nyilván csak a legszorosabb körön belül bírjuk megállapítani s ott, ahol minden adaptatióknak legvégső pontjáig jutottunk el, a cél kérdése nem egyéb, mint *kérdőjel*. Ha valamely egész, A, képezi a részek convergentiájának végpontját, akkor ezen részek *positív végcélja az egész*. Ezen egésznek újra lehet magasabb célját kérdezni; de végre is sok kérdés már merő kérdőjellé törpül össze. Van ennél fogva minden dolognak végcélja, melyet meg lehet állapítani; — de van e végső célon túl még tovább terjedő kérdőjel, melynek pozitív felelet nem felel meg.

Jegyzet. Ezen fejtegetések a 18. és 21. §-okban jelzeteknek pusztán kibővítő részletei.

Mindezekből az következik, hogy a cél ép oly relativ fogalom, mint az ok; minden cél ismét eszköz lehet, s minden ok ismét okozat. De a célszerűségben van ideiglenes megállapodás ott, ahol egy egészhez érkezik. Ilyen értelemben lehet „végső cél”-ról beszélni.

Ilyen végső cél a Föld életében, mint már az 57. §-ban jeleztük, az ember. S most tehát csak azt kutatjuk: az ember maga, mint egész és egység-e ezen cél? vagy van-e ez egység alkotórészeiben valami, ami ezen végső célként szerepel? Mert hogy a Föld egész structurája feltétel és eszköz arra, hogy ember éljen meg

rajta, azt talán megengedett tényül lehet elfogadni; annyira legalább mehetünk, hogy ha nem is öntudatos célzásról, de legalább öntudatlan adoptáltságról beszéljünk a Föld egyéb tünetényei és az ember között. A valóság ennyit legalább tanít.

Mi tehát az embernél az, amit alkatának végső céljául vagy végpontjául tekinthetnénk? Miután az ember organikus öntét, azért valamennyi funkciójának eredménye: ezen öntét fennállása. A járulékok, melyekkel egyes részei ehhez járulnak, funkciói eszközök e cél elérésére. Ezen járulékok között függés, subordinatio van, mely némelyeket felfelé, másokat lefelé haladó hasznossági viszonyba helyez a többiekkel. Ezen viszonyt már a hasznosnál fejtegettük (v.ö. 19. és 20. §-okat) s eredményül azt nyertük, hogy az egész organismus végső eredménye, vagyis mint öntétnek végső célja az öntudat. *Az öntudatosság, mely magáról, mint intelligenciáról tud, az emberi öntét relative végső célja.*

Azonban ezzel még mindig nagy általánosságban vagyunk, melyet concret tartalommal kell megtölteni. Az útbaigazító gondolatot az intellectualis alkat fejtegetésében adtuk (25. §. 1. p.); e helyen részletesebben kell a dologról beszélni.¹

Maga az „intelligentia” egy gyűjtőnév, mely mindenféle jelentést foglal magában. Beletartoznak az egyszerű funkciók jelentései (táplálkozás, nemzés, érzékelés, érzés és indulat, vágy, ezeknek kapcsolatai: emberek s egyéb lények egységes képébe, azoknak cselekedetei [mik az egyszerű, fent elsorolt funkciók ismétlései] és közös actiói [társas fonatok], azután az ember alkotásai); beletartoznak azonban, mint a felsorolás jelzi, az értelem legmagasabb jelentései: vallás és egyház, társulás és állam, művészet és tudomány. Az intelligentia neve alatt mindezeket foglaljuk össze s azt kérjük: *ezen különböző jelentések közül melyik az, mely valamennyinek végső célja és convergentiájuk pontja?*

A kutatás, melyet eddig végeztünk, arra a kérdésre: *mi az észszerű cél?* azt a feleletet adja egyelőre: a legvégső cél az intelligentia azon tevékenységében rejlik, mely ezen jelentéseket megteremti s maga tartalmául és lényegéül fogja fel. *Minden functio, mely ezen intelligens tevékenység fennállásának feltétele, csak eszköz és így csak ideiglenes cél lehet.*

De a kérdés továbbra is terjed: *az intelligentia ezen jelentései között van-e egy, amely a legfőbb fokot foglalja el?* s ha igen: micsoda kriterium alapján állítjuk ezen fokra? Ezen kérdésre a következő §. feleljen.

59. §. A célok dialektikája (folytatás). Az intelligentia elemei között „végső cél” szerepére legalkalmasabb az öntudatos szellem ideája, magunkban és a mindenségben. Az Isten tisztelete.

Az intelligentiát alkotó jelentések között épp oly fokozatnak kell lennie, mint amilyen van azon valóság között, miket jeleznek és jelentenek. Ha az intelligentia a világ ideális képének egységét létesítő erő, akkor determinációi között (s ilyenek az egyes fogalmak és eszmék) ugyanazon összefüggésnek kell lennie, mint a valóságok között. Ennélfogva az egyszerű jelentések nem képezhetnek végső célokat, hanem csak az intelligentia értékes eszközeit s építő köveit. Az egyszerű jelentések pedig az abstract fogalmak; az intelligentiára nézve ezek azon szerepet játsszák, amelyet a valóságban az egyszerű elemek. Gondolatok, mint például ok, tér, idő stb. az intelligentiára nézve (azaz alakításaira nézve) nélkülözhetetlenek (Kant azért az értelem inventariumát velük akarta s próbálta kimérni); de értékük csak a sürgetőség tekintetében nagy, azaz eszközileg, — önértékük ehhez fogva aránytalanul csekély. A „concret idea” (amint Hegel értette) az egyedüli értékes.²

Jegyzet. Ennélfogva az elme determináló munkájában van a legnevezetesebb vonása az intelligentiának. De különbség teendő a logikai determinatio és az itt követett eljárás között. A logikai determinatio lefelé halad (pl. az erőről a gőzerőhöz); az itt használt eljárás felfelé halad (igazi „inversa determinatio”). Az ideák determinatioja úgy értendő, hogy a logikai determinatio eredményei egy közös erő egységévé alakulnak össze, mely valamennyiüket tartalmazza. Ezt a közös erőt Spinoza „substantiának” nevezte s abstractumnál maradt; Hegel „concret ideának” s nem helyezte bele az emberi legfőbb értéket: az intellectualis öntudatot. Azért az, ami itt contempláltatik, leginkább Kant elnevezésével lephető: „Ideal der Vernunft”. Ez észideal azon egység, melyben minden van s mely erről tud is; s nem csak erről, hanem magáról is. Ez a pantheistáknál $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$; nálam $\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$. Ő az egyetlen és minden; csak ő az egység, a többiek zerusok, melyeknek értéket csak ő ad. — Erre azonban elég idő lesz az utolsó Fejezetben kiterjeszkedni.

¹ Ezen tant részletesen az „Ált. értékelmélet”-ben kell keresni, ahol már adtam.

² Még részletesebben található „Ált. Ért. elm.” V. Fej. 8—10. §-ok.

A „concret idea” vagy az absolut determinatio a legmagasabb gondolat. Nem igaz, hogy „omnis determinatio est negatio” (Spinoza); ellenkezőleg „omnis determinatio est positio” s ennél fogva „affirmatio”. Csak aki, mint Spinoza, a determinatiót közönséges logikai abstract értelmében veszi, arra nézve geometrizáló „negatio” vagy korlátozás. Aki a determinatiót integrációnak vagy concretisációnak értette meg, arra nézve világossá lesz a fentebbieknek következménye, hogy az *ideák annál magasabbak, minél közelebb állanak az absoluta concretióhoz vagy determinációhoz*. Az ideák tehát az egyszerű, elvont fogalmaktól kezdve az „ész ideáljáig” rangfokozatot képeznek; még pedig ezen fokozatban a legmagasabb azon ténynek ideája, amely az alsóbbakat mind magában foglalja s mindezekről tud is, meg magáról is.

Mi már most az erkölcsileg észszerű cél? Miután az emberben a legvégső célpontul az öntudatos intelligentia derült ki, a végső célgondolat nem lehet más, mint a szellem. Ezen szellemnek felismerése az első cél. De ez csak részleg tevékenység; egyik része kötöttség. Az erkölcsi cél *csak a szabad, észszerű cselekedet* lehet. Azaz: a legfőbb észszerű valónak szabad, öntudatos megvalósítása. Más szóval: az intelligentiának tartalmi kifejtése a neki megfelelő síkban. *Az ember legértékesebb actiója a szabad, észszerű cselekedet*.

Ezzel azonban még mindig nem jutottunk el oda, ahová törekszünk. Melyik öntudatos cselekedet a legfőbb? *milyen concret célja lehet ennek?* Az összefüggés azonban már rávezetett a kellő irányra. Minthogy az egyesnél a legfőbb cél az öntudat és a legmagasabb concret idea, azért a legmagasabb erkölcsiség a legmagasabb concret ideának öntudatos szolgálata. A legmagasabb concret idea pedig az absolutum személyisége. Az erkölcsiség legfőbb célja *tehát az absolutum önállításának öntudatos szolgálata*.

Valaki már most azt hinné, hogy ezzel az Istennek tisztelete és szolgálata az embernek legfőbb erkölcsi feladata. S ha metaphysikát űznénk, akkor azt mondanók az illetőnek, hogy teljesen igaz a hite. Mi azonban positiv erkölcsstanra törekszünk; s éppen azért a concret idea általánossága nekünk csak a sarkcsillag, de nem a cselekvés közvetlen célja. A mi cselekedetünknek abba az irányba kell esnie, amelynek végén az absolut érték (a szellem) absolut öntudatosága ragyog felénk (Fichte). Ebből következik, hogy *erkölcsi cselekedet* minősége és jósága attól függ, vajon a cél, melyet vele el akarunk érni, a szellem szabadsága-e? Ezt a szabadságot saját öntétünk végső céljául ismerjük; ennek a szabadságnak megvalósítását kell célul elismernünk másokban s a mindenségben is. Minden, ami ezen irányban előmozdít, eszköz és erkölcsi eszköz, ameddig másban ezt az ideális célt nem tagadjuk s nem pusztítjuk el. Az élettelen természetet felhasználhatjuk, de magát az intelligentiát öncélul kell tekintenünk. Mert ha másban eszközül tekintjük magunk szabadságára, akkor a szabadságot eszközül declaráljuk, azaz semmi észszerű célt nem ismerünk el többé. A kutatás tehát arra az eredményre vezetett, hogy az észszerű célok közül a legvégső az öntudatos intelligentia megvalósítása magunkban és magunkon kívül. Abban már most, hogy *megvalósítjuk*, az rejlik, hogy állítjuk. Nekünk ennél fogva kötelességünk (vagy talán korán van még ezen szó használva) positive mind azt elősegíteni, ami az intelligentiának fejlesztésére kívántatik. Az eszközöknek használatában ennél fogva a dolgok természetét kell követnünk, vagyis úgy bánnunk mindennel, hogy annak intelligens vonása sértetlenül maradjon. Ennyiben az erkölcsi cselekedet észszerűsége a dolgok közti alkalmas relatiók követésében fog állani, amit az angol intellectualismus Clarke Sámuel óta a „fitness” neve alatt foglalt össze. Azonban ezen „fitness” a gyakorlatban igen nehéz problémát képez, melynek megoldására kell legalább a módszeres vezérfonalat keresnünk.

Mert az öntudatos egyszerűség ezernyi feltételhez s előzményhez látszik kötöttnek. Feltételei neki az egész természet s ennél fogva a saját természete is, vagyis ösztönei. S minthogy ezek a legcsodálatosabb nexusban állanak egymással, azért a praxisban ez ösztönök s alkotásaik észszerű felhasználása (azaz olyan, hogy az öntudatos intelligentia általuk előmozdítottassék) a legbonyolalmasabb casuistikába vezet. Mikép igazodjunk már most el ezen labyrinthusban cselekedeteinkkel és értékeléseinkkel?

60. §. A célok dialektikája (folytatás). Az eszközök a szabad észszerűség irányába vezessenek; ennek alapján az egyéni ösztönök s alkotásaik szabályozása. Erények és kötelességek.

Az öntudatos intelligentia megvalósítása már az egyesnél is kötve van az egyéni ösztönökhöz, mint eszközökhöz. Táplálkozás, szabad mozgás, az érzékek tevékenysége s minden ehhez hozzáfűződő lelki folyamatok (associatio, memoria, revivatio), az ítélet és következtetés, az ezeket kísérő öntudati kibillenések mint *érzelmek* és indulatok, a vágyak és szenvedélyek, — mindezek eszközök az öntudatos intelligentia megvalósítására. S mindaz, ami a szellemiség ezen tevékenységeit elősegíti, közvetve az öntudatos szabadság elősegítésében is munkás és érdemes. A viselkedés fonala ezekkel szemben csak az

lehet, *hogy velők mint eszközökkel bánjunk*, vagyis soha cselekvésük végső pontját bennök ne keressük s végső célokul ne tekintsük. A cselekedet, mely ezen eszközökre irányul, csak annyiban erkölcsös és jó, amennyiben azokat az intelligencia felszabadítására használjuk fel. A viselkedésnek ezen formái: *erények és kötelességek*.

S viszont ezeknek tevékenységei is ugyanezen megfontolás alá esnek. Valamint maguk az Én szabályozó hatalma alá tartoznak, úgy alkotásaik is ennek kötelesek alárendelkezni. Van pedig az alkotásoknak több faja. A nemzés alkotása a gyermek; ezen társas ösztönnek alkotásai a társas fonatok. Ezekkel szemben is azon követeléssel lépünk fel, hogy az intelligencia megvalósulásának szolgáljanak, tehát útját ne állják azzal, hogy alsóbb ösztönök szolgálatába szegődnek, hanem család és társadalom az intelligencia fejlődésének sodrában rendezkedjenek el. Az Énnek alkotásai mint tudomány, művészet, s ezek alkalmazása a társas fonatokra s az egyénre, mind az intelligencia szolgálatában álljanak. Amazoknak szabályozása a sociológiára tartozik; *emezeké* a logika és aesthetika körébe, valamint az erkölcsstanba. De vezérlő gondolat mindenütt csak *egy* lehet: *a cselekedetek szabadok és a legvégső concret idea megvalósítására irányulók legyenek*. Amely cselekedet ennek nem felel meg, az lehet látszólag hasznos, tetsző; de a hasznosság és önérték egyezése alapján hasznossága csak látszólagos, mert minden létnek fundamentumával, a szellemmel ellenkezik.

És vajjon ebbéli értékelésünkben, melynek kifolyása azután az erkölcsi cselekedet, nem tévedhetünk-e? Errare humanum est; és senki sem bizonyos a részletekben. „Kein Mensch wird in der Tugend bestätigt” mondja Fichte. De a részleteknek biztos kiszámítása a hasznosság calculusa, mely discursiv felfogáson alapul; azt azonban, hogy valamely cselekedet a szabadsággal egyezik-e? maga a mi szabadságunk tudata közvetlenül tanúsítja. Még pedig nem individualis tetszés szerint; az intelligencia önértékelése alapján a cselekedetet magunk tendenciájával hasonlítjuk össze s a közvetlen összemérvézés szava, mint lelkiismeret, corrigálja az érzés pillanatnyi tévedését.

61. §. A célok dialektikája (folytatás). Mire való az intelligencia szabadsága? A kérdés hedonistikus értelemben a lét és nem-lét kérdése. Ennek eldöntése és a kötelesség.

Nehogy már most elbizakodjunk s azt higgyük, hogy a mi fejtegetéseink az erkölcsiséget egészen simán minden végső pontig bírják megmagyarázni, kénytelenek vagyunk magunkat egy közbevetett kérdéssel kiábrándítani. Nagyon szép dolog, hogy az emberben s a világban ilyen finalis nexus létezik; felette megnyugtató és boldogító az is, hogy az intelligencia megvalósítása a végső cél. *De hát mire való az intelligencia szabadsága?* mi célja lehet ennek is?

S itt beleékelődik a hedonismus s vigyorogva azt mondaná: az intelligencia szabadságának van egy felsőbb és nálánál is „végsőbb” célja: az élvezet. De téved kárörömében. Mert ha már a szabadságot kérdéssé tesszük, akkor menjünk még egy lépéssel tovább s kérdezzük: *mire való az élvezet?* vagy tegyük világosabbá így: *mire való az önfenntartás?* mert hiszen az élvezet csak az önfenntartás sikerültjének subjectiv reflexe. S akkor világos, hogy a hedonismus objectiv szempontból egészen értéktelen feleletet adott; mert az önfenntartás egy tény, melynek célját kérdezni lehet, az élvezet pedig egy ténynek reflexe, mely csak amattól nyeri életét, mint az ördög az isteni világtól¹. Különben a hedonismus értékelését már az érték fogalmának szánt fejezetben végleg elintéztük (16., 17. §).

Hogy tehát az utolsó kérdésre visszatérjünk: *jogosult-e* az intelligencia szabadságának célja utáni kérdés? Ezen kérdés nyilván csak a célszerűség szempontjából (azaz a relatiók területén) bír érvényességgel. Ahol az okhoz új okot keresünk, ott a sor végnélkül haladhat, — míg csak az egész okozást meg nem támadjuk. S ahol célhoz célt csatolunk, ott addig lehet a célt kérdezni, míg — a célzást végleg el nem ejtjük. *A célt és az okot megszünteti az, ami a történések alávetve nincsen*. Ez pedig a lényeg és az érték fogalma. A 21. §. fejtegetései szerint ennél fogva az ok- és célszerűség szempontja csak a *hasznossági megítélésnél* érvényes; azaz alsó- és csak heuristikus felfogásnál. Ha a szabadság hasznosságát kutatjuk, akkor kérdezhetjük: *mire való?* De amikor a szabadság önértékét állapítjuk meg, akkor ezen szempont jogosulatlan. Akkor ugyanis csak ez lehet a kérdés: van-e az öntudatnál magasabb érték? s erre az értékelméletben már tagadólág feleltünk. Ha ennél fogva az erkölcsiség abban áll, hogy az észszerű legfőbb

¹ Azért Jean Paul Vorschule der Aesth. I. 149, „die wahre verkehrte der göttlichen Welt, der grosse Weltschatten” nevezi (§. 33) 1815. kiadás.

értéket a legnemesebb (azaz szabad módon) megvalósítja, akkor az értékelméleti szempont teljesen elegendő és végleges választ adott az erkölcsiségre vonatkozólag. Az erkölcsiség csak az ember cselekedetének jelzője; ha ezt a tulajdonságot elemeiben felismertük s átértettük, akkor a legfőbb (emberi) értéken túl még egy értéket keresni — értelem nélküli okvetetlenkedés. Meglehet, hogy az öntudatnál még értékesebb kozmikus tényező van; de ha van, annak is öntudatosnak kell lennie és még valaminek, ami ez öntudatot integrálja a konkrét idea irányában. Ezt a valamit, ezt a pluszt nem ismerjük; de cselekedetünk erkölcsi irányban fekszik, mihelyest irány a *ránk nézve* legmagasabb értékhez vezet.

Ezen tény feltétlenül világossá kell tenni, mert számtalan félreértésnek s ellenvetésnek alapját teszi (pl. azon gúnyolódásnak, mely az „abszolutisták” erkölcsán ellen Bentham óta felhangzik¹). Azért a dolog tisztázására még a következő gondolatot ajánlom. A szabadság maga valaminek a tulajdonsága; a szellem pedig azon substantia, melyhez kötni szoktuk. S ha a szabadságot ezen valaminek lényegéül hirdetjük (amint pl. Fichte s a német idealizmus tanítja), akkor szabadság = szellem, a tulajdonság = lényeg = lét. Már pedig ekkor a szabadság és szellem célját keresni, annyit jelentene, mint *okozatait* kérdezni. Ezen okozatokat, mint a *szülő* oknak kifejtését, a tudás, művészet és erkölcs alkotásaiban ismerjük; mint *causa efficiens*nek hatásait, ez okozatokat azért nem tudhatjuk, mert azon mást nem ismerjük, melyben a szellem valamit okozna. Magát a szellemet létezése tekintetében kérdésbe hozni, azaz kérdezni, hogy miért van a szellem? az egészen alaptalan dolog volna; mert a miért? csak a történésnek a kérdése, a lét csak *van*, a legfőbb lét csak *feltétlenül van*, s így okát adni nem lehet. Ennélfogva a szellem és szabadság célját kérdezni vagy 1. annyi, mint okozatait kérdeni, amire csak a *szülő* ok irányában felelhetünk, de nem a *történelmi* ok irányában, vagy pedig 2. annyi, mint a létnek okát kutatni, — ami egészen alogikus kérdés, mert még Hartmann is (akinek a lét és a nemlét épen azon egy lehetőség) felteszi az abszolút „nemtudatosnak” lételetét, amikor azt kérdezi: miért nem akart az abszolútum inkább nem lenni, mint lenni? Hogy az abszolútum ezt *akarja*, ahhoz már léteznie is kellett.

Van azonban a §. elején felvetett kérdésnek más értelme, melyet eddig szándékosan mellőztem. Amikor azt kérdelem; mire való a szellem szabadsága? akkor titokban azt akarom tudni: mit *használ* nekünk a szellem szabadsága? azaz a relációk körébe esünk vissza, ahonnan nagy üggyel-bajjal kievickéltünk valahogy. Az értékelméleti szempontot tehát ezzel a kérdéssel újra elejtjük; mi nem elégszünk meg azzal, hogy a szellem alkotásait önmagukban értékeseknek elismerjük s élvezzük, hanem azt akarjuk tudni: mire való az élvezet maga is? S így a kérdés mögött újra a hedonizmus lappang, amint a §. elején megjegyeztük.

S erre már most alaposan s véglegesen lehet felelni. A kérdés azt foglalja titokban magában: mire való az élet maga? érdemes-e általában szellemnek *lenni* vagy atomcomplexnek vagy bárminek nevezzük, — de *lenni*? *Van-e, röviden, a szabadságnak hedonistikus értéke?*

Ha a szabadságot ilyen értelemben vizsgáljuk, akkor azt találjuk, hogy a szabadság = mentesség; mentesség az anyagtól, az organikus functióktól, abszolút tisztaság mindentől, kivéve az öntudatosságtól. Ahol az öntudat, ott az abszolút szabadságnak lehetősége; benne az öröklét vagy nemlét magva elhelve. Az Én lassanként abstrahálhatja magát mindentől, amint a 46. §-ban fejtegettük (v.ö. 49. §. végefelé); utoljára csak az Én = Én ténye marad hátra, vagyis az Én maga. Valaki ebből azt következteti, hogy hiszen ez csak abstractio, s ezzel csak azt tanúsítja, hogy a dolgot nem érti. Hiszen épen azon tény, hogy az Én ezen abszolút „abstractióra” képes, bizonyítja, hogy ő az abstraháló abszolút képesség. S éppen ezt akartuk az Énben kimutatni. Már pedig ezen „abstractio” nem is valami szokatlan tünemény; minden figyelmes concentráció ezen elvonásnak, illetve elvonatkozásnak a szülöttje. S hogy a figyelem önkényesen irányítható bárhova, az is a szabad abstrahálás tanúsága; ha az empirikus lélektan azt tartja, hogy a figyelmet valamely erős inger köti le mindig (ami különben nem igaz), akkor ezt is megengedjük. S hozzá toldjuk még ezt: ha ennélfogva erős inger köti le és irányítja a figyelmet, akkor ugyanaz történik akkor is, *mikor a figyelem magára figyel* (pedig ez is lelki „tudattény”). Azaz: a figyelem ekkor maga köti le magát, vagyis szabad. S ugyanez történik akkor, mikor az Én az Énre fordul szemlélésével; ott is maga irányítja magát, azaz szabad. Az öntudat tehát a szabadság tette („Thathandlung” Fichte szerint); én azt a képességemet, hogy magamról tudjak, szabadon ismételhetem, — ha egyszer meg van bennem; ha nincs, akkor nem élhet vele a lélek, — természetesen.

Mire való már most ez a képesség? Arra, hogy az Én magától is abstraháljon; azaz, hogy magát megkösse úgy, mint a többi functióival teheti. Ekkor áll elő a végzetes „to be, or not to be” kérdése s az Én vagy teszi magát vagy nem teszi magát; azaz vagy *van* vagy *nincs*. Ez az, amit a buddhizmus az öntudatos böddhisatvának (a bölcsnek) tulajdonít, melynek gyenge tükröképe a stoikus bölcs; itt áll a bölcs a Dhyâna gyémánt csúcsán, mellyel az életből rásugárzó fényt az üveglemez elvágásával elvágja. Aki úgy találja, hogy az élet szép, az oda fordul s „futkos az élvezetek után, mint a majom az erdőben a gyümölcs után”; aki

¹ Bentham J. An introduction st. elején.

ellenkezőleg találja, az megmarad a csúcson s önmagát köti meg. De aki az észben megtalálta az abszolút értéket, az nem fog futni a gyümölcsök után, nem fogja magát megkötni véglegesen, hanem megköti magát úgy, hogy csak az ész sugarait látja meg s megnyugodva az abszolút szellem bölcsességében nem élvért, mint a rabszolga, hanem magáért az ész méltóságáért „magára veszi a keresztet, mely nem nehéz” s öntudata tisztaságán át már e földön connexusban él nyugodtan azon örök lénnel, aki nem más, mint maga a szellem. *S ezen önmegkötés az, amit kötelességérzetnek nevezünk.*

S már most megint előáll az a bizonyos „valaki”, a kosmikus „ismerős” s azt mondja nekem mosolyogva, hogy ábrándozom, mert hiszen a való életben ez sohasem fordul elő; az ember dönt, cselekszik, — azzal vége. Erre én ugyanígy azt válaszolom: „te nagyon ébren vagy, de csak a lélek „nappali oldalán” („Tagesseite”), a dolog veled minden önelhatározásnál a lélek „éjjeli oldalán” („Nachtseite”) történik.” Az a vonatvezető, aki azt az élethalálharcot vívta magával, ott állt a Dhyâna élőcsúcsán; ha valaki a maga életvonalát a Dhyâna Gaurisan-karjái elkalauzolta, s akkor küzdi át azt, amit ama becsületes ember keresztülívott magában, akkor a legfőbb csúcson, a világ fordulóján és abszolút váltóján, azt tette, amit én itt fejtegettem. S aki odáig ér, az a vonatát a Nirvánába fogja dönteni, vagy Nirvánába dönti a maga ego-ját s mint újra született jó ember fogja az abszolút szellem által rárovott kötelességeket teljesíteni — zúgolódás nélkül. Azért, hogy a szellemnek szolgált életében, jutalma az, hogy mint a fáradt szolgának tetszésére bízzák, akar-e tovább munkálni, vagy nem, de csak az ész szolgálatában? A majom elszalad az erdőbe, a fáradt munkás az örök nyugalmat választja; a viharokban megedzett férfiú, a *hős* (the heroe, igazán) azt mondja: „atyám, a te akaratod legyen meg, nem az enyém.”

Ezzel azonban már az életpályák körébe ereszkedtünk le — s azért vissza megint a mi magaslatunkra!

62. §. Az alszakasz recapitulációja. Az erkölcsiség praktikus kriteriuma. Az erkölcsiség intimitása és a gyakorlati megítélés.

A célok dialektikája vagy drámája ezzel a peripeteiához jutott el. Az abszolút értéknél megszűnt a célok kérdése. Mi az oksorozatban mind tovább haladunk, ameddig az utolsó okig eljutunk, — az eszközök sorozatán addig, amíg az utolsó célt el nem értük. Ott az utolsó okozattal összeesik az utolsó cél; minden természeti haladásnak végső okozatául a szellemet látjuk s ugyancsak ezen szellem szabadságában látjuk az utolsó célt is. Mindez azonban csak a relatióknak felfogása; ahol a relatiók sora megszakad, ott sem ok, sem cél többé nem érvényes. A végső cél, a szabad szellem, mint a sorozat kezdete adja az abszolút szellemet, melynek okozata az egyéni szellem szabadsága. Ebben a legvégső célban ennél fogva van a *primum movens* is; az emberben csak azért van öntudat, mert az öntudatos szellem a mindenség priusa s mert ezen gondolat nélkül azon absurdumra kellene eljutnunk, hogy az egyes értékesebb, mint az egyetemes, hogy az egyesben több van, mint az abszolútumban. A célok peripetiája tehát azon gondolatban rejlik, hogy a legvégső „cél”-nál a célkeresés megszűnik, vagyis hogy a discursiv felfogást szükségképpen az intuitio váltja fel. Az abszolút érték tehát nem a megvalósítandó „cél”, hanem az önmagát állító valóság.

És már most recapituláljunk. A kutatás azt mutatta ki először, hogy az erkölcsi jósághoz nem elég a szabadság, mert ez csak formája az önállításnak, — Kant maga is ide kerül tanában, bár eleinte tagadta. De ha a jóság a céltól is függ, akkor 2-szor mégsem az eredményben birjuk a jóság mértékét, mert az eredmény a körülményektől meghamisított célgondolat. Kimutatta, hogy a cselekvés fogalmához 3-szor közönyös, vajjon a célgondolatot milyen síkban valósítjuk meg; a cél 4-szer nem lehet sem az élvben, sem az önfenntartásban, cél csak a legfőbb értékkel bíró gondolat lehet. Ezen legfőbb érték a szellemiség s ezt 5-ször a célok dialektikájával igazoltuk. S az volt a kérdés: milyen gondolat a végső cél? Ez az intellectualis alkat legfőbb értéke: az öntudat. A cselekedet erkölcsi jósága tehát attól függ, vajjon a szabadságot megvalósítja-e? azaz mindenben az öntudatos intelligentia. Erre épül az erények és kötelességek rendszere. Végre pedig a hedonistikus felfogásnak azon kérdését: mire való az öntudat szabadsága? azzal vertük vissza, hogy a cél csak relatio s a legfőbb értéknél megszűnik a causalis, hasznossági sor s ennél fogva egyetlen kriteriumul az erkölcsiségnél az észszerűség megvalósítása marad.

És nem kerülünk-e ezzel vissza az utilismus bűvös körébe? Hát ez a cél nem hasznos-e? hát az indok nem az élvezet-e itt is? hát a konkrét esetekben melyik eszközt fogjuk választani, ha több út vezet ama cél felé? micsoda kriteriumot birunk erre nézve felállítani? Nem jobb volna-e Kantnál megállani s a céltól egyáltalában eltekinteni? Ezen s hasonló kérdések nagyon is megfontolandók, mielőtt ezen alszakaszt befejeznők.

Kezdjük az utolsónál! Az 55. §. fejtegetései után alig foroghat fenn tovább is kétség aziránt, hogy a Kanthoz való bűnbánó visszatéréssel semmit sem nyertünk. Mert ha azt vesszük zsinórmértékül, hogy

cselekvésünk szabálya egyetemes törvény lehessen — ámbár ezt Simmel igen alaposan megcáfolta¹ — akkor mégis azt kérdezhetjük: *mikor* vagyunk ezen szerencsés helyzetben, hogy egyetemes törvényhozók legyünk? S akkor megint csak vagy a cél, vagy az eredmény lehet a kriterium, ami cum grano salis véve egy és ugyanaz; ennek a kriteriuma pedig vagy az észszerűség, vagy az élvezetesség, más nincsen. Kanthoz *ezért* nem térünk vissza.

De akkor nem esünk-e zsákmányul a többi kérdésnek? Azt hiszem, ha helyesen distinguálunk, nem. Micsoda kriteriumot állítsunk fel? ezt kérdik? Hisz erre nézve már az intellectualis alkatnak önértékénél feleltünk! A szabadság észszerűsége a kriterium! És nem elég biztos vezérlő fonal-e ez? hát mennyivel biztosabb a Bentham-féle élvezet, melyet az egyéni alkat kiszámíthatatlansága miatt biztosan soha sem alkalmazhatunk? Minden dologgal az ő természete szerint kell elbánnunk, mikor eszközül használjuk. S a felsőbb értéknek fel kell áldoznunk az alsóbbat! Vagy nem így tesz-e a nagy természet is? De észszerű megfontolás döntse el, hogy melyik a felsőbb érték; hiszen erre van feltétlen mértékünk az intelligentia tényében! Hátha, úgy mondják, tévedünk ebben? És hányszor tévedtek, azt feleljük, a hasznossággal? Avagy a végtelen oksorozatnál biztosabban látunk-e a jövőbe, mint a közvetlenül biztos és ismeretes őserké alkalmazásánál? Mily nevetségesek volnának ezen ellenvetések! Valamint a hasznosságnál a *tapasztalatra* hivatkozunk, úgy a szabadságnál is arra hivatkozhatunk; nem kell azért ἀεροβατεῖν, ha az ideák hónában járunk, csak bátran fel kell tenni a lábat az „ideális felhőre”, — hisz az idea épp oly pszichológiai valóság, mint a haszon élvezete!

Ámde erre az erkölcsiségnél nem is szorulunk. Először is, a valódi haszon (a haszon és önérték coincidentijája folytán v.ö. 30. §.) mindig a legfőbb érték, azaz az öntudatos ész sorába esik. Másodszor az erkölcsi értékelés nem is tartozik a phaenomenonra, hanem a noumenonra. Azt pedig senki sem jogosult megítélni, csak az Én és az abszolút öntudat! Ha én a szabad ész uralmát akarom megvalósítani, akkor ebben csak az abszolút öntudat s magam öntudata előtt vagyok felelős. Mert én csak magamtól, (azaz uralkodó centrumtól) és az abszolút szellemtől függök; s ha az én öntudatom helyesel, akkor *erkölcsileg* tiszta vagyok magam előtt. Isten előtt is! mert az ő önprojectiója az, ami bennem a cselekedetemen át nyilvánul; s ezért csak lelkiismeretem jutalmazhat és büntethet, mert ebben nyilvánul az absolutum önprojectiója.

De hát akkor hogyan ítéljük meg az embereket? „Ne ítéljete!” mondja az Úr, „hogymeg ne ítéltessetek!” „Enyém a bosszú” mondja az Úr! Így tehát nem létezik erkölcsi megítélés! kiáltják elszörnyűködve. Van. De jogunk nincsen hozzá! Amit a kávénenikék, törzsasztali vén fiúk, pletykás Herodesek és Catók mondanak rólunk, — azt nem kell komolyan „erkölcsi” megítélésnek venni. Erre a névre nem is érdemes a léha salonfecsegések unaloműző epéskedése. Nyugodtak lehetünk, ez nem *erkölcsi*, hanem socialis, mégpedig korlátolt socialis köri (club) megítélés. Ma így, holnap úgy. Ismerjük ezt nagyon jól. *Az erkölcsiség azonban* (v.ö. 61. §.) *az öröklétre vonatkozik*. Oda az egynapi legyek nem — piszkolhatnak.

De hogy a kérdésre visszatérjünk! Ha az erkölcsi megítélésre nem is jutunk el, van *jogi* és *társas* megítélés. Ezzel azonban a Draconok és Catók meg nem elégesznek. „Wenn die Pflicht nichts ist als Furcht vor zeitlicher Strafe, vor Zuchthaus und Schande oder vor einem unerklärlichen Gefühl des Missbehagens oder ähnlichen Schreckmitteln für Weiber und Kinder(!), was bleibt dann noch von diesem hohen Werth der sittl. Ordnung übrig? Und welcher Werth kann die sittl. Ordnung beanspruchen, wenn sie nichts ist als Mitarbeit an einem fraglichen (sic!) Culturfortschritt, der sicher einst in der Nacht des Nichts verschwinden wird?” Így kérdi Cathrein nyelveszkedve s szégyen nélkül!² Neki nem elég a lelkiismeret szava, nem elég a jók megvetése, nem elég a fegyház, — hisz ez csak asszonyok és gyermekek számára van! — neki örökkévaló kínzások kellene azok számára, kik nem úgy gondolkoznak, mint a jezsuiták. „Gewiss, ohne den Ausblick auf die Ewigkeit mit ihren Belohnungen und Strafen sind alle irdischen Güter eine ungenügende Stütze der sittl. Ordnung. Dieser Ausblick muss sozusagen den *Grundpfeiler des sittlichen Lebens* bilden” (u.o. 353.). Igazán hálát kell adni az emberi észnek, hogy ilyen vérengző szerzetesi támogatást az erkölcsi világrend számára régen feleslegesnek és tilosnak bizonyított be (I. különben a III. alszakasz 73. sk. §-ait, hol ezen tant jobban megvilágítjuk).

¹ *Simmel*. Einleitung in die Moralwissenschaft II. K. 21. s.k. lapok.

² *Moralphilos.* I. 343. (III. kiadás.)

III. alszakasz.

A kötelezettség fogalma.

63. §. A kötelezettség csak az akaratra vonatkozik. A szükségképeniség értelme és fokozatai a reményen át a szabadsáig.

Az erkölcsiség jellemző vonásai közé már a stoikusok számították a kötelezettséget; magát pedig a tény jogi értelmében nem csak a római obligatio, officium jelzi, hanem a legrégibb törvénykönyvek is, úgyhogy szinte magától értendőnek látszik az erkölcsi cselekedetnek ezen vonása. A zsidók dekalogusa élenkebbé tette a kötelezettség gondolatát, a keresztyénség feltétlenül uralkodóvá. Maga az erkölcsstan, mint tudomány, már a 17—18. században tüzetesen próbálta megmagyarázni (Paley) s végre Kant nyomán és után a német idealismus az erkölcsiség fundamentalis fogalmává tette. Vannak azonban erkölcsstanok, melyek ezt a kötelezettséget csekélyebb fontosságúnak állítják s az újabb időkben Guyau egyenesen könyvet ír ezen cím alatt: „Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction” (3. ed. Paris. Félix Alcan. 1893.). Tekintve már most azt a körülményt, hogy a kötelezettséget némelyek tagadják, mások feltétlen vonásnak s fundamentumnak tekintik, míg némelyek terjedelmét ismét korlátozzák (Paulsen¹), — ezeket tekintve szükségesnek látszik a *quaestio facti*-t rendbehozni: van-e az erkölcsiséghez szükségképen kötve a kötelezettség fogalma? milyen a terjedelme és mi a pozitív értelme? Ha ezen kérdések elsejére tagadólag felelünk, akkor felfogásunk a kötelezettségről ha nem is válik feleslegessé, mindenesetre alaposan módosulni lesz kénytelen. Mindenekelőtt vonjuk meg a kört, amelyen belül kötelességről szó lehet. A „cselekedet” fogalmának fejtegetésénél ugyan már meg van vonva, amennyiben azt találtuk (34. §.), hogy az erkölcsiség csak a cselekedetre vonatkozhatik, mégpedig csak annak forrására, az önelhatározásra (39. §.). Ha ennél fogva a kötelesség az erkölcsiség momentuma, akkor nyilvánvaló, hogy a kérdés oda szűkül: az *önelhatározás actusában szükségképeni vonás-e a kötelesség*? Vagyis: kötelezettnek érzem-e magamat arra, hogy valamire elhatározzam magamat? Ennél fogva az alma *nem köteles* lehullani a fáról, hanem *kénytelen*; a szív kénytelen dobogni, a tudó lélekzeni; a képek kénytelenek kapcsolódni, feléledni, jelentésekké átalakulni; *érezni* nem kötelesek, hanem kénytelenek vagyunk; — mindezekben nincsen *kötelesség*, hanem *kényszerűség*.

A kötelesség ennél fogva csak az akaratra szól, ahogy az abstraktiókkal megelégedő psychologia mondani szokta, vagyis az önelhatározásra, amint a mi elemzésünk pontosabban kiderítette. Ha nem volna öntudatom, ha nem volna választásom, ha nem volna szabadságom, — akkor nem volnék *köteles* semmire, hanem *kénytelen* volnék mindezen functiókat végezni.

Ezen distinctiót mi a közönséges felfogásból vesszük át s talán nem tévedünk vele, bár itt még bebizonyítását nem adhatjuk. De ha a distinctió helyes, akkor egészen határozott különbségnek kell lennie a *kényszerítés* és *készítés*, a szükségképeniség és kötelesség, a „muszáj” és a „kell” között. Észlelhető-e és miben áll ezen különbség?

Nekem meg kell halnom. Miben áll itt a szükségképeniség? Abban, hogy az én hatalmam a halál kikerülésére teljesen elégtelen; a környezet túlereje megrohanja törekény porhüvelyemet, szétveti annak alkatát s szélnék eresztí egyes alkotórészeit. Értem-e ezen folyamatot? A physiologia azt tanítja, hogy a testnek vegyi elemei más elemekkel egyesülnek, melyek az organikus functiókat megszüntetik. A csontok megmerevednek, az erek megmeszesednek, az agyvelő megkeményedik s elvizenyősödik, — szóval vegyi folyamatnak leszünk áldozatává, mely egységünket megbontja. A felfogás részletei nem érdekelnek e helyen; de bizonyos, hogy a felfogásnak tenorja az, hogy *a környezet hatalma nagyobb, mint öntétünk ereje*. Magát a processust nem értjük; hogy miképen teszi a környezet, hogy az elemek széjjelbomlanak, azt nem tudjuk. De azt érezzük, hogy a dolog vége elkerülhetetlen, tudjuk, hogy ez alól kivétel nincsen s ebben rejlik a halál szükségképenisége. A köznép ugyan sokszor ezt is tartozásul fogja fel s azt mondja: „te az Úristennek halállal tartozol” (dán népdal²), de ez már metaphora. *A szükségképeniség az elkerülhetetlenségben rejlik positive, ez utóbbi pedig gyengeségünkben*. Ahol a külső tény a mi erőnk

¹ Paulsen. Syst. der Ethik. II. p. 286. sk.

² V.ö. Brandes György. Aesthetische Studien (1900) p. 7. Shakespeare-nél is található tréfásan.

ellenzése dacára *magát* érvényesíti, ott ezt csak a rajtunk elkövetett erőszakkal teheti s ezen leveretésünk fájdalomából jutunk reá az elkerülhetetlenség gondolatára.

Jegyzet. A logikai kényszerűséget úgy szokták meghatározni, hogy a tétel ellenmondója lehetetlen. Mindenki látja, hogy ezen definitionnak pozitív psychikuma gondolkodási erőnk gyengeségére utal bennünket.

A kényszerűség érzete ennél fogva, akár külső, akár belső kényszerűségről van szó, leveretésünk jelzője. Ahol *mi* vagyunk erősebbek, ott a mászt kényszerítjük. *A kényszerűségnek az egyik oldalon a másikon a szabadság felel meg*; ezek reciprok fogalmak.

Korlátolt erőnk a végtelen környezetnek menthetetlen prédája; de a küzdelem nem dől el *pillanat* alatt: lassan foglal tért a mérhetetlen hatalom felettünk s addig mindig érzünk magunkban erőt az ellenállásra. Ezen erőből merítjük reményünket, mely nem egyéb, mint biztatás az öntudat számára, hogy a külsővel, az akadállyal, a veszéllyel szemben mégis sikerülni fog az önfenntartás. A sors ugyan már előre el van intézve; az erősebb fog győzni (l. az akaratnál 45. §.); de amíg ezen önprojectio tart, addig a kényszerítés érzete csak szorítás, korlátoztatás, részleges köttetés érzete s mi a remény fátyolán keresztül nem látjuk a *εἰμαρμένη* Medusa fejét. Aki azonban *egyszer* látott meghalni akár embert, akár állatot, az megpillantja a Medusa fejét s kővédermed annak elkerülhetetlenségétől. Lettore, hai tu spasimato? A kényszerűség ezen érzetének le- és felfelé való fokozódását mindenki ismeri, aki beteg volt vagy beteget gondozott; a beteg tüdő elpusztulása a remény leszálló irányát s a kényszerűség emelkedését mutatja, — a küzdő hadseregek közül a győztes a remény felszálló irányát s a kényszerűség eltűnését mutatja.

Addig tehát, amíg erőnk teljes elégtelenségéről meg nem győződünk, a kényszerűről nincs világos képünk; addig a reményben érvényesülő önprojectio a szabadság illuzióját varázsolja elénk és pedig egész jogosan, mert addig tényleg még nem vagyunk kényszerítve. De ezen elkerülhetetlenségről minden lépten-nyomon meg lehet győződni; ha nem táplálkozunk, ha nem lélekezünk, ha nem mozgunk, akkor a fuldoklás, sorvadás és elerőtlenedés tudatunk elé varázsolja fenyegető legyőzetésünket és így az elkerülhetetlen kényszerűséget. Mi ezt úgy szoktuk kifejezni, hogy minden okkal szükségképen jár az okozat; de ennek a „szükségképen”-nek értelmét csak a leveretésnek fájdalomából tanuljuk megismerni. Magában az objectiv okviszonyban a logika feltétlen kényszerűséget tanít, — s helyesen, mert a logika nem számít a reménykedés ingó változásaival; — a logika előtt azon axioma áll: az erősebb győz. Azért ahol az ok elég erős, ezen erőnek arányában leszorítja az ellenállót, azaz változtat rajta s okozatot létesít benne. De ha a metaphysikai fogalomba merülünk el, akkor azt találjuk, hogy ott a „*kényszerűségről*” nincsen szó. A valóság különböző hatalmú erők egyensúlyára van építve, amelyek között a harc logikailag el van döntve az erősebbnek javára; csak a psychologiában van a kényszerűség érzetének fokozatossága, a remény mint subjectiv önállítási módosítja a logikai axioma megvalósulását. S miután a metaphysikai okozás mélyeibe nem hatolhatunk, mi a psychologiai tényhez vagyunk kénytelenek folyamodni. *S ott a kényszerűség különféle okozatokat mutat.*

Kényszerűség és szabadság ennél fogva pusztán psychologiai correlativ fogalmak. Azt a tényt, mely erősebb mint mi, kényszerítőnek *nevezzük*; amikor pedig ereje rajtunk megtörik, akkor *mi* verjük vissza, mi győzünk s megszabadulunk tőle s magunkat szabadoknak érezzük. *A kényszerűség és szabadság ennél fogva a mi önprojectiónk stadiumai*; amaz a —, emez a +; amaz az elkerülhetetlen, legyőzhetetlen, emez a győztesen elkerülőnek a jelzője. *Az átmenetet pedig a két végpont között a remény közvetíti*, mely addig tart, amíg az önprojectio lehetőségének csak leggyengébb szikrája is él bennünk, — azaz halálíg. Simmelnek¹ igen mély pillantásáról tanuskodik, hogy ezen kategóriákat psychologiai minőségükben felismerte, bár ennek magyarázatát adni nem tudja (v.ö. részletesen 76. §.) Mert ezek nem „subjectiv felfogási formák” mint ő akarja, hanem mint az októrvény maga is, az önfenntartás subjectiv reflexei.

A valóságban ennél fogva azon logikai axioma uralkodik, hogy az erősebb a győztes; lelkünkben pedig ennek a tételnek igazolása, az önprojectio folytán, csak fokozatosan történik. Először *kétkedünk* igazságában, azután *reméljük*, hogy nem igaz; végre megérezzük a valóságát és *elismerjük* s ha elkerülhetetlen, *meghajlunk* előtte. Ekkor nem is próbáljuk többé vele szemben az ellenállást (pl. táplálkozás, lélekezés), hanem szóltanul *engedelmeskedünk*.

Jegyzet. Az akaratot ilyen szempontból nem tartom megérthetőnek; az akarat nem „Denkmodus”, milyennek Simmel hajlandó felfogni (Einleitung I. 7.), hanem a projectio maga s csak *ennek* a projectiónak módosulata lehet a szándék, kívánság, vágy — de ezek *amannak* a való erőnek módjai.

¹ Simmel Gy. Einleitung in die Mor. wiss. I. 12. „Wirklichkeit einer Sache ist nichts anderes, als der Name für einen bestimmten psychologischen Charakter einer Vorstellung” p. 12. „nicht logisch, sondern nur psychologisch kann ein Geschehen zu dem Charakter schlechthin unbedingter Nothwendigkeit kommen.” P. 9. „Das Sollen ist ein Denkmodus, wie das Futurum und das Praeteritum, oder wie der Conj. u. Optativ”.

64. §. A kényszerűség az öntudatlan világban erkölcsi kategóriák alá kerül az öntudatnál. Amaz a kényszerűtség érzetében, emez a vágy, remény és kötelezés formájában. A világformulába a kötelesség is beleszámítandó.

A kényszerűség ennél fogva a valóságban két küzdőnek az állapota: az egyik kényszerít, a másik kényszerül, amaz szabad, emez kénytelen. S miután az erő foka a valóságban határozott, ennél fogva benne csak kényszerűség uralkodik. Mindenütt az erősebb az, amely magát érvényesíti; a gyengébbnek állapota a kényszerűség s ha megérzi: a szükségképeniség érzete.

Ha már most minden öntudatlanul menne végbe, akkor minden kényszerűen történnék; az erősebb megrohanja a gyengébbet (pl. a tenger hulláma a sziklapartot) s a gyengébb addig védekezik, amíg bír, — ereje fogytával megtörik. Az öntudatlan küzdelemben tehát csak időbeli fokozatosságot tapasztalunk. S ha az egész világra alkalmazzuk eme mechanikai szemléletet, akkor az, aki az erők quantitativ és qualitativ értékét ismerné, mindig előre tudná a világ bekövetkezendő állapotát, a Laplace-féle „világformula” segítségével. Ezen gondolatot alkalmazták már az ion physiologusok, ezt a stoikusok is az egyetemes *ἐκπυρωσις* tanával, ugyanezt ismétli a physika, mikor a Nap kihűlésével fenyeget és Spencer, aki az abszolút egyensúly helyreálltával a folyamatot befejezettnek hiszi. S míg ezek csak a mechanikailag legerősebb tényezőt juttatják szóhoz, addig a theologusok a minőséget is számba veszik. A végső ítélet után az egész világban a jó fog uralkodni, (Zarathustra, a Manichaeusok, a keresztyének) s nem kell épen theologusnak lenni, hogy ezen felfogásnak szépsége elbűvöljön. Az összes idealisták egy „jobb jövőben” keresnek vigasztalást s még az anarchia és socialismus is tervezgetnek ilyen idealis állapotot az idők végére.

Ezen felfogások mindazon axioma alatt készülnek, hogy az erősebb fog győzni. Az egyik csoport a pusztán mechanikai túlsúlyra építi fel az ő nephelokokgyiáját („felhőkakukvár”), a másik az érték túlsúlyára; de mind a kettő ezen axioma hatása alatt construál. S ha ezen konstrukciók alaposságát vitatjuk, akkor könnyen beláthatjuk, hogy az utóbbiak teljesebb képet nyújtanak. A világon nemcsak az öntudatlan erők, hanem az öntudat is realis tényező s mi már a szabadság fejtegetésénél kimutattuk, hogy a csekélynek látszó első értékelés milyen nagy következményekkel járt az emberiségre (51. §.) Abban a nagy világküzdelemben, melynek végét az Edda a „muszpilli”-ben sejtette, activ szereplőkként az Ének is működnek. S ezen működés körében lépnek fel az erkölcsi kategóriák; a világharc ennél fogva félszegen volna megfigyelve, ha pusztán a brutalis erőket vennők számításba. El van ugyan előre döntve, hogy a győzelem babérja kinek jusson; de e győzelemhez a mi szabad hozzájárulásunk mint szükségképeni eszköz van csatolva s a tevékeny részvételről magunk is értesülünk öntudatunk nyilatkozataiban.

Az öntudat ezen nyilatkozatai közé tartoznak már most azon kategóriák, miket a 33. §-ban fejtegetni kezdtünk. Vannak dolgok, miknek végrehajtását a környezet magának tartotta fenn, melyeknél ennél fogva csak a vis maior folytatását látjuk az emberben. Ezekkel szemben egészen tehetetlenek vagyunk, s ezek ránk nézve kényszerűek. Ezeket mechanikai és physiologiai functiókul ismerjük magunkban. Vannak, mik öntudatunk előtt folynak le, de a külsőnek nyomása folytán, ezek a psychologiai functiók és kényszerűek. Vannak végre, amelyek önelhatározásunk nélkül nem valósulhatnak meg, — ezek a mi cselekedeteink.

S ez utóbbinál áll elő a morális kategóriák lehetősége. Mennyiségi tekintetben ezen kategóriák legfőbbjeit már a 63. §-ban felsoroltuk. A *fundamentális kategória* az önprojectió, azaz akarás. Ennek sikeressége a szabadság, sikertelensége a kényszerűség; amaz a győztes öntudata, emez a legyőzötté. Az önprojectió lassú megkötésében áll elő a kételkedés és a remény; a sikerült önprojectió a valóságnak a jelzője, a sikertelené a nemléte. Mindezek csak az intensitásnak a szempontjához tartoznak. A legfőbb önös intensitás a szabadság, a valóság, a jelen (praesens); az első fok lefelé a kételkedéstől megmérgezett remény, az idealis lét, a jövő (a futurum); a legalsóbb fok a kénytelenség, a nemléte, a volt (a praeteritum), mely azonban az öntudatnak mint a valóság negatív képe jelentkezik s annyiban negatív praesens = praeteritum. A mennyiségi irányban nincsen más kategória.

A mennyiségi irány azonban csak formai; mihelyest a tartalomra tekintünk, előttünk áll az érték fogalma, a minőség fokozata. A legfőbb érték, az öntudat, egyszerű valóság, az örök praesens, vagyis az időn kívüli öröklét. De ezen öröklét csak az időben nyerhet valóságot s csak emberi lélekben; csak ott fejlődik ki egész idealis tartalma és hatalma, ott győzi le a csekélyebb értékű tényezőket, az öntudat fényes harcmezéjén. Mint örök valóság az öntudatba tódul s azt kényszeríti, hogy magába fogadja. Ezen, reá nézve nem idegen hatalom szorításának az Én szívesen enged, de reá nézve mégis kényszerítő. Benne lassanként kifejlik az egész tartalma; öntudatlan erő lesz öntudattá, azaz megmásítja ennek állapotát. S az Én ezen, rokona által okozott, elváltozást önkénytelenül érzi, azaz olyan kényszerűségnek, mely reá a saját maga természetéből háramlik. Nem idegen az tőle, ami vele történik s mégis akarata és szándéka nélkül megy rajta végbe.

Az Énnek ezen evolúciója, kifejtése az ő természetének törvénye; nem ő adta magának ezen törvényt, tehát kénytelen elviselni, — s mégis az ő saját törvénye, tehát önmagának a projectióját szabályozza. Az Énnek önprojectiója tehát ránézve kénytelenség, — de nem rontó és lekötő, hanem építő és kifejtő kénytelenség, s azért szabadulásnak érzi (eredeti kötött állapotából), bár szükségképeni szabadulásnak. A szabadságra a természet kényszerít minket azzal, hogy saját természetünk törvénye szerint fejti ki bennünk a mi tartalmunkat. Ezen esetben tehát önkénytelenül, szükségképeni felszabadulóknak érezzük magunkat, — a gyermeknek önkénytelen vígsága egészsége felett.

A kényszerűségnek ezen formája nagyon különbözik a 63. §. szükségképeniségétől — amit nem szoktak figyelemre méltatni — s mégis felsőbb szempontból kényszerűség. Ezt a kényszerítést mindig érezzük, valahányszor új tartalmat nyer öntudatunk; ilyen kényszerítést tapasztal az ember különösen a nemi ösztön feléledésekor. Ő maga kényszeríti magát; az öntét egyik része az Énre tolja fel a maga tartalmát s az Én ezt mint saját maga készítését érzi.

Azonban a tulajdonképeni készítés csak ott áll elő, amikor az Én tartalma teljesen kifejlett s az Én ennél fogva állást foglal e tartalommal szemben. Akkor már az értékkel tisztában kell lennünk, különben csak egyszerű kényszerűség hajtana megint. De ha a fejlődés törvényét megértettük, akkor az Én e törvény szorítását készítésnek fogja érezni s ezen készítés az, amit kötelezésnek nevezünk.

65. §. A készítés különbözése a kényszerűségtől. A készítés az Énen át haladó kényszerűség.

A 63—64. §-ok abstract fejtegetéseit ezen §. a realis tényeken felmutatni s megvilágítani köteles. A természetnek életében vannak periodikus folyamatok, melyek bizonyos időszakokban ismétlődnek. Fejlődés, virágzás, hanyatlás ezeknek nevei. Mikor a tavasz ránk virradt, akkor a hideg által megkötött élet szerteoldódni kezd. Az őszi fű száraz leple alól kibújnak a tavaszi virágok első szülőttei; mindenik virág a maga törvénye szerint fejlődik ki, a rügy fakad, feslik, a virág maga törvényes egymásutánjában képezi a száron a hímportartóit, a pistillumot, a pártát, a bokrétát szirmait; azután magot terem s mikor ez megérett, jól érdemlett pihenőre hajtja le a fejét. Mindez a növénynél akaratlan kényszerűséggel s csak a környezet által módosított szabadsággal történik. Shakespeare egy sonetében az embert ilyen növényhez hasonlítja (I. Knackfuss kiad. Pinturicchio 86. l).

Az állatnál ez a fejlődés hosszabb időt vesz igénybe. De ott is meghatározott sorban haladnak egyes mozzanatai. Mikor teljesen megérett, akkor a nemi ösztön nyugtalansága készíti kóbor vándorlásokra; azután a fiak születe és nevelése foglalkoztatja s végre ismét lassú léptekkel megy végig a hanyatlás processzusán. Itt, ahol már a dolognak többféle hasznos értéke kezd az önértéket foglalkoztatni, különböző ingerek közt választás áll be s az állat az erősebb és gyengébb inger részéről készíttést érez. A készítés ugyan előre van meghatározva eredmény tekintetében; de mégis már nem fizikai egyenes kényszerítés, hanem öntudaton átment kényszerítés. A készítés és kényszerítés között a különbség az, hogy emez az öntudatban talál ideiglenes megállapodást, hogy nem rögtön, hanem középtagokon át valósul meg az erősebbnek hatalma. *A készítés tehát az öntudaton át megvalósuló kényszerűség.*

A dolog ismétlődik az embernél. Fejlődése törvénye az, hogy a táplálkozás alapján egyes ösztönei a kellő (eddig részletekben, kivált a lelki életre nézve meg nem állapított) sorrendben *lépnek fel* nemcsak, hanem fejlődnek is. A paedagógikának legszentebb kötelessége volna ezen pszichikai fejlődésnek egymásutánját pozitívan megállapítani; mert hiszen világos dolog, hogy a megmívelendő talaj ismerete nélkül találmányra, és pedig konkrét esetekben vaktában dolgozik és ront, építés helyett. A legnevezetesebb fordulatot ezen fejlődés azon pontján észleljük, ahol a phantasia a dolgok jelentését kezdi megsejteni s az értelem analitikai művelete ráfordul eme képzeletekre, hogy a logikai fogalmat belőlük kihüvelykezze (mert hiszen benne rejlik az az első phantasiái képben is). Lassan kidomborodik ezen lelki tények értéksorozata is, melyet csak hosszú tapasztalatok és sok elmélkedés képes így-amúgy fixirozni. A menet azonban határozott törvényhez van kötve. A gyermek nem érzékelhet, mielőtt táplálkoznék, nem gondolkodhatik, mielőtt érzékelne, nem becsli helyesen a tárgyakat, mielőtt gondolkodnék, nem cselekedhetik szabadon és észszerűen, mielőtt értékelné. Mindenütt elkerülhetetlen feltételezettség uralkodik, mely a felsőbbet az alsóbbhoz köti. *S a csodálatos benne azon nyugtalanság, mely ezen fejlődő Ént folytonos izgalomban tartja.* E nyugtalanság készíti az érzéki adatokon túl a jelentések keresésére, a jelentések között az oki és értékskála megállapítására, a cselekedetnek ezen célokhoz való alkalmazására. *Ami megvan, az neki nem elég;* folyton távolabbi pontokra terjed vágya és igyekezete, mindig értékesebb alkotásokat keres és végez maga s amikor azt hiszi, hogy a legtökéletesebbet elérte, akkor egy idő múlva azt hallja belsejében, hogy ennél szebb, jobb,

tökéletesebb is lehetséges. *A legfőbb érték és a legfőbb lényeg feltalálásával ezen vágy megnyugszik.* Ez az elme theoretikus készítése, mely alatt fejlődése kezdettől fogva áll. Valami megfoghatatlan, feneketlen hatalom hajtja az embert fokról-fokra, míg a legmagasabbat ragyogni látja szeme előtt.

Mi ezen legmagasabbat a legfőbb értékben ismerjük. S ha a készítő hatalmat tudni akarjuk, mely az öntudatot folytonos nyugtalanságban tartja s keresésre indítja, akkor nem fogjuk másban találhatni, mint az intelligenciában, mely ezen haladás által megvalósul. Ez azon hatalom, mely a physiologiai functiókat vetíti ki; ez az, mely érzékeket növeszt magában; ez az, mely a jelentéseknek rügyeit hajtja, fakasztja; ez az, mely gyümölcsöt terem cselekedeteiben, mik tartalmát saját belsőnkben s a külsőben megvalósítják. Ennek a hatalomnak a hajtóere az, ami bennünket nyugtalanít s mindaddig békét nem hagy, amíg a legmagasabb gondolat bennünk nem termett s alkotásokban fix alakot nem nyert.

Erre már most azt fogják mondani, hogy ez így lehet, sőt, akik jól figyeltek magukra, azt is megfogják engedni, hogy ez *így van!* De ez az egész még mindig nem egyéb, mint kényszerűség, — azt teszik hozzá. S ebben igazuk van; a természetben ott kint kívülünk csak kényszerűség van: ha ilyen külsőnek tekintjük magunkat, akkor a mi fejlődésünk vas kényszerűségnek van alávetve. Ámde akkor, ha így okoskodunk, a folyamatnak csak egyik részét vettük tekintetbe; a másik része az, hogy *mi ezen kényszerűségről tudunk is* s hogy továbbá ezen tudatunkból kiindulva cselekszünk is. Ameddig már most a kényszerűség csak objective áll előttünk, addig kénytelenek vagyunk így fejlődni; amikor kifejelettünk, akkor öntudatunk erősebb, mint minden egyes más képünk, mi ellenállhatunk valamennyinek. De az öntudat vonzódik a legfőbb értékhez; ezen vonzódás az ő lelke és hatalma; ez az ő saját természete; ő maga a legfőbb érték, ez készíti és csalogatja. S miután magát meg nem tagadhatja, e készítésben saját lényege ösztönző erejét érzi, melytől el nem szakadhat. S ezen lényege, mint legfőbb érték előtt meghajolva, benne látja a nálánál hatalmasabb legértékesebbet, mellyel ő rokon és egylényegű, s ezen elválaszthatatlansága miatt tőle el nem szakadhat, hozzá van *kötve*, vagyis a benne élő legfőbb abszolút érték által *kötelezve*.

66. §. A tevékenység kategóriáinak összefüggése. Realistikus és subjectivistikus felfogás. Érvek mellette és ellene.

A 63—65. §-ok fejtegetései azon kategóriákat kívánták tisztába hozni, melyek a tevékenységre általában alkalmaztatnak. Ilyenekül ismerjük a kényszerűséget és szabadságot, a kettő közötti eldöntetlen lehetőséget, a készíttést stb. s ezeknek vonatkozásait próbáltuk táblázati fokokban összeállítani. A fejtegetések azonban nem hatoltak kellő tisztasággal a dolog mélyébe s azért még egyszer felvesszük *ezen kategóriák logikai összefüggésének kérdését*.

Úgy látszik első tekintetre, — s mi is úgy tettük a 64. §-ban, — mintha a kategóriák közötti alapkülönbséget az képeznék, hogy a kényszerűség az öntudatlan, a készítés és szabadság az öntudatos tevékenységhez van kötve. S tényleg a realitásban így találjuk megosztva; ott, ahol csak mechanikai szempontokat alkalmazunk, a logikai axioma szerint („az erősebb győz”) csak a kényszerűség uralkodik; — lehet ennek eredménye fokozatos leszorításnak műve, de ez is az axioma alapján érthető: — ellenben ahol az öntudat lép fel, ott az eltérés lehetősége tehát a kétely, a készítés és a szabadság látszik fennforogni. Míg például a kellő gőzerő a vonatot biztosan megindítja, ha nem is hirtelen rántással, — addig az öntudat elé állított indító kép *indíthat* is, nem is, készíttel — de az Énnél az eredmény kétesnek látszik. Ily módon a kényszerűség és a készítés a valóságban meglevő kétféle viszonyul tűnik fel, realis vonatkozásúl, melyre nézve *a szereplő tényezők minősége* képeznék a különbség alapját. Ezt rövidség okából *realistikus nézetnek* fogjuk nevezni. (Ilyen Aquinói Tamásé is I. 73. §.). Ezen nézet szerint az öntudatlan természetben a kényszerűség, az öntudatos szellemnél a készítés (Zwang és Sollen) volnának a tevékenység megjelenési formái.

Ezen nézet azonban azon logikai axiomának mond ellen, amely szerint $2 > 1$; azaz feltehetőnek engedi meg azt, hogy az öntudatnál a gyengébb legyen az erősebb, úgyhogy a szellem a környezetnek minden hatalmával szemben abszolút önerővel tarthatja fenn magát. S ezen logikai nehézség képezi a szabadság kérdésének bonyodalmasságát. Ezen nehézséget megakarja szüntetni a másik felfogás, melyet *subjectivistikusnak* lehet nevezni s melynek gyökérszála a criticismusban keresendő. E szerint a kényszerűség és készítés nem a valóságnak realis vonásai, hanem felfogásunk módjai („Denkmodus” mint Simmel nevezi), azaz cselekvésünk subj. formái. Ezen nézet a criticismusra támaszkodva, azt volna kénytelen tanítani, hogy a valóságra nézve a kényszerűség és készítés egyformán lehetséges kategóriák, ennél fogva a noumenonra egyáltalában nem alkalmazhatók. A positiv ismeret ennél fogva a kényszerűség nélkül is lehetséges volna s pusztán a tények összeállítására szorítkoznék.

Azonban ezen nézet ellenében két tény helyezkedik. Először amaz ismeretes axioma, hogy $2 > 1$, az elkerülhetetlenség jellemével ott áll akkor is, ha azt hisszük, hogy a valóságban nem alkalmazzuk. A kényszerűség tehát tényleg megvan a szellemi valóságban is, mint elkerülhetetlenség. Másodszor pedig tényleg van az öntudatban annak lehetősége, hogy az ő közbenjárásával indul meg a gyengébb indoknak a tevékenysége. *Tényleg tehát a kényszerűség és késztetés nemcsak az értelemnek kategóriája, hanem az objectiv viszonynak realis modusa.* A realitás (pl. 2 és 1) természete olyan, hogy a mi értelmünk olyannak, úgy, ahogy a realitás van, kénytelen azt elismerni. A kényszerűség és késztetés ennél fogva csak látszólag egyeznek a futurum és praeteritum természetével; ezek subjectiv kategóriák, amazok a valóságban látszanak gyökerezni.

Miben rejlik tehát a kényszerítés és késztetés különbségének alapja? Lélektani vagy metaphysikai kategóriák-e ezek? azaz pusztán érzelmeken vagy tényeken alapulnak-e?

Ennek eldöntésére különbséget kell tenni a ratio cognoscendi és a ratio essendi között, — aminek összekeverése képezi a zavarnak alapokát. A kényszerűség és késztetés különbözését mindenestre érzelmek alapján vesszük észre. Amazt az elkerülhetetlen kötöttség érzetéből ismerjük meg, — emezt a kötöttség gyengébb fokából, vagy általában hiányából következtetjük. Hogy támasz nélkül el kell esnem, ez feltétlenül, kétértelműség nélkül bizonyos; hogy azonban jótékony célra pénzt adjak, az akaratomnak hatalmára van bízva. Amott teljesen kötöttnék, emitt hatalmasnak érzem magamat két alternatíva között az egyiket megvalósítani. Amott kényszerítettnek, emitt késztetettnek érzem magamat. A különbséget, mely ezen ítéletekre rávisz, az önprojectiómnak más általi határozottsága és (a másik esetben) határozatlansága képezi.

Az érzés tehát csak egy hatásnak a következményét mutatja. A kényszerítésnél a ható erősebb, mint én; a késztetésnél én vagyok erősebb, mint a ható. Amott az én önprojectiója és a ható közti viszony be van fejezve, mint tény áll előttem s annyiban rámnézve e tény elkerülhetetlen, jelen (= valóság), figyelmem által határozottan szegzett kép gyanánt létezik. Ez a *valóság* (Wirklichkeit). Emitt az önprojectió és a ható közötti viszony kezdetén vagy folyamatában van még; vagy én, vagy a ható leszünk erősebbek; eredmény még nincsen, mit a figyelem határozottan szegezhetne; azt azonban érzem, hogy önerőm még él s azért bízom benne. Ez a *lehetőség* (Möglichkeit), mely a jövőben előállhat. Mihelyest már most valamit a befejezettség stádiumában nézek, az rám nézve eldöntött küzdelemnek eredménye, elkerülhetetlen jelen, *megváltoztathatatlan tény, mely erősebb mint én.* Ily módon borúl a múlta a kényszerűség hideg, ködös leple. Mihelyest a dolog még nincs eldöntve, önerőm elkerülhetőnek képzelem, a döntés a jövőbe tovább torlódik, *én vagyok erősebb a hatónál.*

Eszerint a kényszerűség és késztetés érzelmei azt jelzik, hogy valamely realis viszonyban a ható erősebb vagy gyengébb, mint én. A kényszerítő tehát a szabad és nálamnál erősebb; a késztető a nálamnál gyengébb s azért általam korlátozott realitás. *A kényszerűség tehát a gyengének, a késztetés a szabadnak irányában áll fenn.* Ebből érthető, *hogy a kötelezettség csak a szabadság mellett lehetséges.* Aki gyengébb, mint a ható, azt *kényszerítik*; aki erősebb, mint a ható, azt csak *késztesik*, megszorítják, de le nem nyomják. A múlta nézve (tehát a valóságra, mert ez a multnak eredménye) tehát nem létezik csak kényszerűség; még ha olyan indifferentia lett volna is az akarat oldalán, amilyent az indeterminismus álmodik, — akkor is a mult összefüggésében kényszerítettnek látszik, mert: $2 > 1$, az erősebb győz. Ellenben a jövőre nézve nincs kényszerűség, az csak késztetés, lehetőség; ha mégis azt állítjuk róla, hogy el van döntve, akkor csak a multnak analogiáját csúsztatjuk helyébe, vagy pedig az abstract axiómát: „az erősebb győz” tartjuk szem előtt, de az „erősebbnek” helyét üresen hagyjuk, vagy X-szel dolgozunk.

A kényszerűség és késztetés között van-e tehát realis metaphysikai különbség? Nincsen; mert a valóság az axioma alapján halad: „az erősebb győz”. Azért valóság, mert ezen axioma érvényre jutott benne. Mindenütt az erősebb az, ami megvalósult. A világformula megvalósulási módja ennél fogva a kényszerűség. Ott is, ahol szabadon választunk, ott is a formula érvényesül; mert ezen esetben az erősebb én vagyok, a választó. Ezen alapul minden gondolkodásunk és számításunk. Vagy én, vagy más az erősebb; de a világ organismusában mindennek meg van a helye, úgy, mint hatalmi részlete határozza. Amikor tehát a multa pillantok, a vaskényszerűségem kívül egyebet nem találok.

Nem marad ennél fogva egyéb hátra, mint a késztetést is a kényszerűség egyik formájául felfogni? Úgy látszik, ez az egyetlen következmény. A késztetés objectiv megfelelője a kényszerítés fokozatos alkalmazása; a késztetés az ellenállás által folyamatában megakasztott kényszerűség. Valamint a szikla évszázadokig ellenállhat, bár a tenger hullámai szétmállásra folyton *késztesik*, — úgy ellenállhatunk mi is ideig-óráig, bár minden környezeti inger folyton arra késztes, hogy meghajoljunk. Az eredmény pedig attól függ: a környezet erősebb-e, mint én? vagy én a környezetnél? *S mitől függ az én erősségem?* Attól, hogy az *én értékem nagyobb, vagy kisebb-e az inger értékénél.* A legértékesebbnek hatalmával szemben megtörik az értéktelennek késztetése.

S már most véglegesen feleljünk arra a kérdésre: realis kategóriák-e a kényszerűség és a késztetés? vagy subjectiv kategória mind a kettő? vagy egyik realis, a másik pedig ideális? Az előzmények elegendők-e már e kérdés eldöntésére? Próbáljuk.

Olyan értelemben, mintha a valóság tőlünk független létében kényszerűség és késztetés külön kategóriák volnának, melyeknek egyike az öntudatlanra, a másika az öntudatra vonatkoznék, senki sem fogja a dolgot felfogni. A valóság nem független tőlünk, — az mindig a *mi* valóságunk. Ebben az általunk felfogott valóságban, az objectiv világban, pedig csak egy axioma uralkodhatik, az értelem axiómája: „az erősebb győz”. Ha ettől eltérünk, egész világunk összeomlik, mint az üres kárttyaház. Legyen e valóság tartalma és minősége akármilyen, annak relatióiban ezen axioma csálthatatlan. *Ennélfogva a realis világ tevékenységi relatióiban csak a kényszerűség* a realis kategória, értve azt a 2>1 tétel logikai formájának útmutatása szerint. Ez ránknézve kikerülhetetlen elv s azért egész értelmi világunkban szükségképpen uralkodó. Lehetne erre azt megjegyezni, hogy ez is csak subjectiv elv s akkor igazat adnánk neki, ha a subjectiv = pszichológiai értelmében volna állítva. De nem adnánk neki igazat, ha *pusztán* pszichológiaiak venné, azaz csak a felfogásra nézve fennállónak. Ezen elv nemcsak az Énnek öntudatában, hanem az Énnek egész structurájában érvényes; s minthogy e structura az Énnek ellent nem mond, azért úgy állíthatjuk oda a dolgot, hogy a 2>1 elve nemcsak az Énre, hanem a Nem-énre is vonatkozik, — amivel a pszichológiai vonást megőriznők s egyúttal objectiv és realis értékét is megtartanók.

Igy értve a dolgot, a *késztetés* nem volna más, *mint ellentálláson megtorlódott kényszerűség*, mely eredményhez még nem jutott. Ezen ellenállás abban fejlik ki, amire a kényszerítő hat; s objectiv véve minden kezdő és haladó kényszerítés csak késztetés. Ott pedig, ahol ezen kezdő kényszerítés tudomásunkra jut, ott a kényszerítés mint késztetés öntudatba lép fel, ott az öntudatot köti és kötelezi. A különbségek sorából azonban el nem hagyható az, hogy *ezen késztetés az öntudatra nézve ideiglenes, vagy állandó s a késztetőnek értéke szerint túlsúlyozó, vagy csak nyugtalanító lehet*. Ezen két vonás azután egyben is járhat; az értékesebb állandóan, a kevésbé értékes ideiglenesen készítet. Amazzal szemben állandóan kötelezettnek, emezzel szemben ideiglenesen izgatottnak érezhetem magamat. S az öntudat ezen késztetése az, amit kötelezettségnek nevezünk. A név ennél fogva *pusztán* az önelhatározásra vonatkozólag bír értelemmel; az egyes ösztönök (alsóbb értékűek) nyugtalanítanak és izgatnak, de nem köteleznek. Csak a legfőbb érték, mi magunk, az intelligentia izgat bennünket állandóan, csak azzal szemben (azaz magunkkal szemben) érezzük magunkat kötelezetteknek.

Ezen késztetés fokai között van tehát különbség. Az első fokon még egészen szabadnak érzem magamat; a másodikon már kételkedem a magam erejében; a harmadikon reménylek még; a negyediken meg vagyok kötve (való), de nem értem; az ötödiken meg vagyok kötve s belátom, hogy másképpen nem tehetek. Ez utóbbi esetben a késztetés és kényszerűség összeesnek.

Ekkép a késztetés lassú erősödése folytán a szabadság a kényszerűségbe megy át. Realiter amannak az önprojectió korlátatlansága, emennek kikerülhetetlen kötöttsége felel meg. Az öntudatra nézve ezen fokok az akarás (szabadság), kételkedés, remény, késztetés és kényszer formáiban nyilvánulnak. Vajjon azonban ez egy folytonos sor? vagy más elrendezkedés szükséges az egyes tagok közt? Úgy hiszem, hogy a megfelelő érzelmek analysise a késztetést a sor elejére teszi; nem egyéb van benne kifejezve, mint a szabad és hatalmas Énnek első megtámadtatása. Azután következik a kételkedés, remény, csüggedés és megadás (kényszerűség).

Logikailag tehát a késztetés és kényszerűség a tevékenységnek kezdő és végpontjai. A késztetés a leggyengébb izgatás, a kényszerítés a legerősebb; amott a tevékeny tényező szabad, emitt egy irányba szorult s kötött. *Amikor tehát késztetésről beszélünk, akkor kitérés lehetséges több irányban; amikor kényszerítésről, akkor egy irányban való határozottságot értünk alatta.*

Kétségtelen ezek után, hogy a késztetés és kényszerítés a megfelelő érzelmek alapján jut tudomásunkra. De bizonyos az is, hogy ennek a valóságban az izgató és támadott erőviszonyai felelnek meg. S ott, ahol oly tényezővel állunk szemben, melynek ereje nagyobb, mint alkotó momentumainak mindegyike külön-külön, másról nem is lehet szó, mint késztetésről. *A kényszerítés csak ő tőle magától származhatik.*

67. §. A két antinomia megoldása a kötelezettség érzetéből lehetséges. Ezen érzet természetrajza és alkotó tényezői.

Azonban, ha a dolog így áll, rögtön nehézségek gördülnek utunkba. Az egyik az, hogy akkor a késztetés a legenyhébb kényszer, pedig a köteleességről azt hisszük, hogy a leghatalmasabb. A másik az, amire már a

49. §-ban figyelmeztettünk, hogy a szabadság és kötelezettség egymásnak ellentmondani látszanak. Mielőtt ezen ellentmondásokat megoldanók, szükséges lesz a kötelezettség érzelmét tüzetesebb lélektani elemzésnek alávetni. Vegyünk e célból egy konkrét példát.

Köteles vagyok gyermekemet felnevelni. Mit jelent ez? Mi már annyira megszoktuk az abstractumok honában járni, hogy egy ilyen konkrét eset elemzése szinte nehézségeket okoz. A fenti mondatban a gyermek, a nevelés fogalmai még elég tiszta világításban állanak; de már a „köteles” terminusánál nem egy ember fogja fülét vakarni. Vajon mit jelent ez a furcsa szó: „köteles”? Hát bizony ez fogas kérdés és szálkás kérdés, de nem csodálkozunk azon, hogy a legtöbb ember a „köteles” szóra semmit sem *gondol*, de mindenik *érez* valamit. Mit érez tehát mellette? Ezt ismernünk kell, mert ez az érzés azon indok, mely a nevelés cselekedetére hív fel.

Miféle indokok bírnak már most ezen cselekedetre? Elsősorban a természeti ösztön, mely elég homályos terminussal azonban most nem fogunk bajlódni. E mellett másodsorban a gyermekben való könyörület és sajnálkozás is ösztönöz. Azután harmadsorban társaink rosszaló szavától is félünk s végre negyedsorban az állami hatalom sanctiója, valamint ötödször az Isten szava is indítóul szolgál. Ime ezek azon hatók, melyek én reám befolyhatnak s engem gyermekem nevelésére készítenek.

De ez még csak a külső sővény, melyen belül rejlik a kötelezettség érzete. *Miféle érzet tehát ez?* honnan származik? Nyilván külső származásának forrását a felsorolt indokokban kell keresnünk; de maga az érzés csak belső magunkból fakadhat. Ezen érzés az 1. 2. indokoknál teljesen pozitív hatás; az ösztön és a szeretet pozitív erőkként szinte tolják és szorítják az Ént ezen cselekedetre. A 3. 4. 5. indokok először félelemmel hatnak; valljuk be magunknak a homerosi mondást: ὄπιν ἀλεγίζω. *Miben áll tehát a kötelezettség érzet?* Mind az 5 esetben bizonyos fájdalmas érzetben, melynek megszűnését a cselekedet végrehajtásától reménylünk.

Ámde ezen fájdalmas érzés más mint az Én kötelezettsége; e kötelezettség csak tudomásomra jut ezen feszélyeztető érzelmekben. *Miben áll az Énnek állapota*, melyet kötelezettségnek nevezünk? Ezen kérdésre feleletet senki sem tud adni. Ez ugyanazon állapot és tény, amelyet az önelhatározásnál találtunk. Az önelhatározás a küzdelem nemtudatos mysteriuma; a kötelezettség ezen küzdelem után helyreállott nyugalom, melyben az Én bizonyos határozott irányú önprojectiója el van döntve. Miben áll az Énnek ezen készsége a cselekedetre? azt nem bírjuk megfogni; de bizonyos, hogy az Én készsége, melyet a cselekedet követ, tehát küzdelemnek eredménye, mely vagy a motivumok és az Én között, vagy az Énalany és Éntárgy között vívatott s most már eldőlt.

A kötelezettség érzete ennél fogva helyesen van a „kötöttség” etymologiai kapcsolatba hozva. A kötelezettség érzete kellemetlen érzet s mint ilyen a szabad és hatalmas Énnek mindenestre szenvedő állapotát jelzi; de az Én nincs egészen lekötve, csak készítetik valamire; ha idegen erő próbálja kötni, akkor az Én kisiklik karjai közül; a megkötés csak akkor biztos, ha önmagát köti meg az Én maga. Ezen szenvedő állapot érzete nem érzéki szenvedés, nem is nevezhető fájdalomnak, hanem csak feszélyeztetésnek, tehát kellemetlennek. *S ezen minősége sohasem változik.* Akár az Isten imádására, akár a gyermekek szeretetére, akár hitvesi hűségre, akár hazáért való küzdelemre, akár tanulásra, akár mulatásra, akár műalkotásra, akár játékra, akár munkára vagyok *kötelezve*, — ez mindig szabadságom feszélyeztetése, annál fogva kellemetlen és szenvedőleges állapot. *A kötelességet nem lehet tisztán örvendő lélekkel teljesíteni;* az örömben mindig belevegyül a kötöttségnek bármilyen minimális öröm-csöppje. Ezen keserűséget meg tanuljuk mellőzni — gyakorlat által, megszokjuk; innen veszi a német „Pflicht” (pflegen) elnevezését, míg a ténynek megfelelőbb terminus a „Verbindlichkeit” s a római ellenállónak (officium, quod ob-ficit) nevezi, mert szabadságunknak ez az ellenálló korlátja.

De az Én a kötelesség érzetében nem köttetik meg teljesen; mindig van szabad részlet, mely a kötelesség *mellett* elhaladhat, vagyis a kötelességet *mellőzheti*, megkerülheti. A kötelesség tehát, mint a 66. §-ban mondtuk, a szabadra és hatalmasra vonatkozik. S abban, hogy az Én a kötelességet teljesíti, mindig van ennél fogva a szabad Énnek része, mert ő fogadta el a kötöttséget s az ő szabadsága hajtja végre; ezen szabadságban rejlik azon öröm és megnyugvás, mely a kötelesség teljesítését mindenkor követi. Mert ha vis maior szabta reánk, akkor ő a felelős; ha pedig én magam vállaltam, akkor Én vagyok a teljesítés után az erősebb, aki győzött (mert megvalósítottam, amit akartam) s e győzelemmel magához tért vissza egységébe.

A kötelezettséghez ennél fogva mindig kell 1. a ható, mely köt és 2. Én, akit megkötnék. A kötelezettség érzete ezen kötöttségnek érzete, azért mindig kellemetlen; de a teljesítése helyrehozza az Én egységemet s megnyugtatja „lelkemet”, mint mondani szokták. Ez a „köteles” szónak értelme a fenti példában is. A kötelezettség érzetétől elválaszthatatlan a szenvedőleges vonás és a kellemetlen megszorítás. Vagy pozitív

érzet nehezedik reám (ösztön, szeretet) vagy a félelem köti meg részben vagy egészben öntudatomat. S ezen állapotot értjük a *kötelezettség* neve alatt.

Ezen természete a kötelességérzetnek azonban még erősebbnek tűnheti fel a §. elején feltüntetett antinomiák súlyát. Hogyan értendők mégis ezen tények? A későbbi elméletekre bízván a kiegészítést, most csak a következő megfontolást hozom fel.

Az *első antinomiának* azt állítottuk, hogy a késztetés a legcsekélyebb kényszer s mégis a kötelesség feltétlenül követeli tőlünk teljesítését. Ezt a következő tényekből lehet megérteni. A gyermeket fejlődése minden fázisában azon ösztön tartja, mely nála legerősebb. Első éveiben a mozgató ösztön; azután az érzékek fejlődésében a kíváncsiság bizonyos dolgok tapasztalására; azután a fantázia a serdülő korban; azután a kezdő értelem kíváncsisága; bizonyos időben a társakért való rajongás; azután a hitves utáni keresés; azután a hivatalának teendői s általában az életben való érvényesülés (eredeti vagy betanult) ügyességek és alkotások segítségével. Az életcélok ezen periodikus változása és ideiglenes uralma a legbiztosabb, bár legkevésbé szabatosan ismert tény; Comte az értelmi fejlődésben 3 periodust talált az egyesnél és az egész emberiségnél. Minden periodusnak megvan a maga uralkodó planétája: a mozgás, a kíváncsi keresgélés (utazási vágy a fiuknál), a szerelmi ideálok, a társas ideál, a tudományos vagy hivatali ideál. *Uralkodó mindenkor az, amely az öntudatra nézve a legerősebb*; ez pedig a lelki élet fejlődési törvénye által van megszabva. Amint a test teljesen kifejllett, mozgékonyasága csökken s a nomád gyermekből földműves férfiú lesz; a testi termékenység fogyásával pedig az értelmiség uralkodik (akár önző, akár altruistikus irányban.) Az öreg ember sem nem futkároz, sem nem szeret; kivételek vannak, de a szerelmes futó bolond a vén korban — épen „bolond”. A tény tehát az, hogy a lelki fejlődés törvénye szerint az öntudatnak már physikailag vannak uralkodó planétái. S a fejlődés tartalmi oldalát tekintve, tudjuk már a 21. és 27. §-ból, hogy végső pontja az abszolút abstraháló, szabad értelmiség.

Vajjon kénytelen-e a lélek így fejlődni? Általában kénytelen; ez a normatívuma életének. S *így* érzi-e a lélek? Nem; addig míg fiatal, ezt a maga természetének érzi, melyre senki sem kényszeríti. Ő azonban sűrög-forog, kutat, tervez, alkot, csak a maga belseje által látja magát ösztönözve. De kikerülheti-e ezen sornak bármelyik pontját? Nem. Végzetes rendben fejlődik ki, mint a 65. §-ban például felhozott növény; egyes funkciói görbe irányba fogják ragadni, de minden funkcióról áll a költő szava: „a virágnak megtiltani nem lehet, hogy ne nyíljék, ha jön a kikelet.” Ezen uralkodó planétát, amint az ifju tudomására jött, készségesen követi; nem idegen rá nézve, sőt minden *mástól* eredő figyelmeztetést, mint sértő insinuatit indignatíóval utasít vissza.

Annak tudatára, hogy ez neki „becsületbeli” kötelessége, mindannyiszor ébred, valahányszor ellenállás más irányba akarja terelni, mint amelyben „belseje” hajtja. S valamint az ifju kötelességének tekinti a szeretőt imádni, úgy kötelességének fogja ismerni a család alapítását s mindazon eszközök felhasználását, melyek majd erre képesítik. S inkább belehal, semhogy ezen „kötelességét” elmulasztaná; a nemesebb érzelmű aggregényekben rendszeren van a multból kimeredő ilyen megtört „kötelesség” s képezi azt a melancholikus háttért, melyből érdekes egyéniségük vonzóan kiemelkedik.

Minden ilyen planéta uralkodóvá lett azon értéke által, mellyel az Én számára bír; majd Merkur, majd Venus, majd Mars, majd a fenséges Jupiter vezérli lépteit az élet félhomályában. Kötelezi mindig, azaz késztet az Ént, bár sokszor az Én nem valósítja meg a parancsot; „sollicitálja” — így nevezik a lélektanban. S amikor a leghatalmasabb bolygó, a Neptunus tűnik fel a láthatáron, mikor a Nap maga lesz uralkodóvá, akkor az észnek ragyogó fénye az, mely az Énnek tudatkörét betölti s ennek belátása és elfogadása azon állandó sollicitator, mely a lelket maga felé vonzza és kötelezi. Próbálja valaki ezen fénysugarat elfedni! bármilyen spanyolfalak mögé búvik, oda is, a sötét éjszakába is behatol egyforma, melegítő fénye. Aki pedig valamely gyenge pillanatban megfélekedett arról, hogy ez a legnagyobb érték, azt az alacsonyabb „partialis vágy” elnémulása után a felhők közül kitörő napsugár éjjel-nappal ki fogja tanítani, hogy mi az értékes! Bárhova rejtőzik, a zsoltár szava szerint: „íme ott is vagy!” — Próbálj könnyelműen egy élőlényt megölni; haláloz percéig fogod érezni az ész szemrehányását, ha semmi jogi kötelezettséget nem is éreztél életének megkímélésére. Aki ezen finomságokat életében soha nem érezte, az Cathreinnal „örök tűz” után fog eszeveszetten kiabálni; — de ezen alacsony niveau, az értékelmélet szerint nem is competens arra, hogy a felsőbb életformákról ítélkezzék.

A késztetés ennél fogva a leggyengébb kényszer; de ha a legfőbb érték késztetése következik be, akkor az intelligentiára nézve a legerősebb késztetés. S azért ez esetben a kötelesség a legerősebb kényszer, mégpedig azért, mert magát kényszeríti az intelligentia, minthogy az, *aki* késztet s az, *akit* késztetnek, egy és ugyanaz; magától tehát meg nem szabadul. Patriae quis exul se quoque fugit? kérdi Horatius. A késztetés és kényszerűség antinomiáját tehát az ontogenesis segítségével maradék nélkül meg lehet fejteni; eleinte késztet — amikor még nem elég erős — azután kényszerít, amikor már uralkodó planétává lett az ész.

S ezen gondolatsorban van a *második antinomiának* megfejtő kulcsa is. Igen közel fekszik ugyanis azon gondolat, hogy a kötelezettség a szabadságnak ellentéte; mert ha valaki „szabad”, hogy lehet az „kötelezve”? Itt látszik a 63—66. §-ok logikájának szükségessége. Ameddig a szabadság és kényszerűség fogalmait homály fedi, addig folyton ellenmondásnak fog tetszeni a szabadnak megkötése. Most azonban az egész antinomia egyszerű fallacia dictionis képében áll előttünk; a szavakkal más értelmet kötöttünk össze s ez zavarja meg az összhangot. Logikailag felelemelve a dolgot, ahogy a következőkben megteesszük, semmi ellenmondást benne nem lehet találni.

Ki a szabad? Az, aki erős annyira, hogy másoktól meneküljön. Ki a kényszerített? Az, akit másnak hatása korlátol annyira, hogy a *másnak* irányában mozog. Ki a legerősebb? Az, aki a legerősebb. S ki a legerősebb? Az, aki a legértékesebb. Az erő és érték ezen congruentiáját már az 51. §-ban kimutattuk. És már most ki a kötelezett? Az, akit nem kényszerítettek még, akit készítenek; akiben ennél fogva még van annyi erő, hogy a kényszerítésnek ellenállhat. Ebből már most az antinomia ekképen oldható meg:

Kényszerített az, akit más gátol önprojectiója irányában; ezt mindenkor szem előtt kell tartani. Amíg az öntudatban sem a teljes fejlett erő, sem a teljes észszerű tartalom nincsen, — vagyis a 64. és 65. §-ok szerint, ameddig nem az intelligentia teljessége jutott magának öntudatára, addig az Én kényszerítették külsőtől való félelem vagy alsóbb ösztönei csábító édessége által. A gyermek tehát kényszer alatt áll; több ellenállásra képes az ifju s mi, értelmesebb öregek, a magunk eszével iparkodunk benne az ész uralomra juttatni (nevelés által); a férfiúnál feltesszük, hogy intelligentiája megérett s követeljük tőle (a socialis kateg. imperativus I. 51. §.), hogy ezt kövesse. Ha a férfiú annyira megérett, hogy a legfőbb érték felfogására képes, akkor az ész (= öntudat) magát fogja fel tárgyában (= észszerű cél) s akkor ezen észszerű cél készíti az ést. Azaz: a legerősebb (= legértékesebb) készíti a legerősebbet; ez pedig annyit tesz, hogy az ész kényszeríti magát. Ekképen a legnagyobb kényszer a legértékesebbnek kényszerű hatása a legértékesebbre. Az azonban, aki mástól kényszerítetik, a kényszerített; annál fogva az, aki magát kényszeríti, az a szabad. A kötelesség tehát, mely észszerű cél képében áll előttünk, a legnagyobb szabadság — minden mástól. S a szabadságnak nincs is egyéb értelme. Ennél fogva a köteles csak a szabad, mert készítés a kötelesség. De mert maga kényszeríti magát, azért nem kényszer, hanem önkészítés az egész folyamat. S így a legfőbb kötelesség a legnagyobb szabadság. S ekképen a második antinomia csak a szabadság ferde felfogásából eredő illusio. Azt hisszük, hogy a szabadság abszolút értelmű; pedig csak relativ. Azt hisszük oktalanul, hogy a szabadság mindentől elvon; pedig csak maga ágtéteitől teheti, magától nem szabadul meg. De valamint az öntudatban szabadon ragadja meg magát az Én, s mégis a mindenségre nézve szükségképpen, — épp úgy a kötelességnél maga köti meg magát, de a mindenség által neki megszabott törvény szerint. Ezen törvény pedig az, hogy $2 > 1$; azért az intelligentia, mint legerősebb, csakis maga kötheti meg magát. Minden egyéb magyarázat absurdum. A legerősebb csak a legerősebbnek lehet kötelezettje; azt kényszeríteni csak addig lehet, amíg nem „legerősebb”, azaz amíg maga értékének tudatára nem ébredett. A rendes elméletek azonban minden genetikus menetet mellőznek; felteszik, hogy a gyermek lelke épp oly szabad, mint a felnőtté; sőt felteszik, hogy az alacsonyabb természet ugyanoly eszes, mint a legmagasabb. S azért, mikor ellenmondást látnak képtelen feltevésük és a tények között (pl. a gyenge férfiú lerészegszik s gyilkol), akkor azt hiszik, hogy a „motivum” győzött. Pedig csak a „motivált” volt gyenge.

68. §. Nem minden készítés már „moralis” készítés. A „moralis” kötelesség jellemzője: a parancsolás. Ennek értelme.

Az eddigi fejtegetések kimutatták, hogy a kényszerítés és készítés közt milyen különbség van; logikailag semmi, pszologailag olyan, mint a való jelen és a lehetséges jövő között. Magát a készítést pedig az emberi lélek fejlődésében különböző alakot láttuk ölteni; mégpedig láttuk, hogy eleinte az ösztönök adják meg az irányt; később az ész kezd harcolni ellenük; végre az ész uralomra jut s ekkor ez *kényszeríti* már az Ént.

Könnyű észrevenni, hogy mindezen fejtegetések a kötelezettséget általános lélektani formájában nézték s hogy ügyet nem igen vethettünk még annak „moralis” vonására. Most azonban a rajz kiegészítéséül ezen részlethez tüzetesen kell fordulnunk.

E célból feleljünk először azon kérdésre: *vajon minden készítés moralis jellemű-e már?* Ezen felelet válaszul fog szolgálni Simmel azon tételére is, hogy a „kell” az erkölcsiségnek általános formája.¹ A mi

¹ Simmel Gy. Einleitung in die Moralwissenschaft. II.

fejtegetéseink azt eredményezik, hogy a késztetés az öntudaton átment kényszer, vagyis az egy ideig megakadt, ellenállásra bukkoló s így függőben maradt kényszerűség, melynek eldöntése az Én erejétől függ. Ilyen értelemben véve, a késztetés az öntudatos cselekvésnek általános megelőzője; ahol az inger egyszerre magával ragadja az Ént (pl. az ifjúkori ösztönök *erejénél*, az állatok *egyértelműen* határozott actusainál, indulatok akméjénél stb.), ott nincs késztetés, — ellenben ahol az öntudat tisztán ki van fejlődve, ott mindenütt megfontolás, ennél fogva az inger részéről csak késztetés szerepel.

Ebből már most két dolog következik, amelyek *az erkölcsstanra rendkívüli fontosságúak*: 1. a késztetés nem az erkölcsiség kizárólagos formája; az erkölcsi késztetés a pszichológiából bizonyos új vonás által keletkezik. Ennél fogva igaz lehet Simmel állítása, hogy az erkölcsiség vehiculuma „kell”; de nem igaz annak megfordítása, hogy a „kell” mindig csak az erkölcsiségnek vehiculuma. Vannak esetek, ahol a késztetés megvan, anélkül, hogy erkölcsiséggel volna dolgunk. Itt tehát még újabb kutatásra van szükség, ha az erkölcsi kötelezettséget érteni akarjuk. — 2. Az emberi tevékenységek között több formát kell elismerni. Vannak ugyanis a) *kényszerű* actiók, az öntudatlanul végbemenők; vannak b) *készített* actiók, melyekre az inger az Ént kísértetbe hozza, azaz provokálja; és vannak c) *szabad* actusok, melyeket az Én köteleességből hajt végre. Ha a késztetés fogalmát tisztába hozták volna, akkor igen sok félreértést ki lehetett volna kerülni. (Erről még 71. §-ban többet). Akkor egyebek között Schiller epigrammja a barátok iránti jóakaratról elvesztette volna azon élces élt, melyet Kant irányában fordítottak. Akkor meghagyták volna mind a 3 actiónak sajátos értékét s nem akarták volna a legfőbbet az elsőnek utilitásával lealacsonyítani. Akkor nem ütköztek volna meg Fichte azon mondásán, hogy *az ember minden cselekedete kötelesség*, nem azon Kant-félén sem, hogy erkölcsi értéke csak a kötelességérzetből végrehajtott köteles cselekedetnek van. Mert igaz ugyan, hogy minden erkölcsiség a késztetésnek és így kötelességnek érzetéből származik, de nem minden cselekedet, mely a késztetésből származik, esik *mindenkor* a kötelesség és így az erkölcsiség kerületébe. A késztetés jellege ennél fogva még más vonást kíván, hogy erkölcsi minősége legyen. És épen azért a közönséges szempontból nézve, az ember cselekedeteinek nagy része nem is esik erkölcsi megítélés alá; csak azon alacsony fejlettség, melyen társadalmunk köztudata még mindig áll, magyarázza, hogy az utilitaristikus becslést, melyet a socialis „erényekre” alkalmazunk, máris az ember azon legmélyebb pontjáig hatolónak akarjuk hirdetni, ahol az emberben az absolutum lényege, az öntudatos projectió nyilvánul.

Hogy ezen *erkölcsi vonást tisztán feltárjuk*, újra szükséges az egyesnek saját élettapasztalatára recurrálnunk. Aki tapasztalta, az érteni fogja a következőket is; aki nem tapasztalta, az nem érti s így a dologhoz nem szólhat. Mi a felnőtt embertől feltétlenül követeljük, hogy *meggyőződése* legyen. Értem ez alatt nem a „tudás” biztosságát (pl. botanikai, zoológiai, történelmi terén); mert a tények sokszor változtatnak tudásunkon s kényszerítenek „tudományos meggyőződésünk” módosítására.¹ Hanem értem azt a szívbeli szívósságot és meleget, melyet az emberi célok felől mindenki *szerezni* kénytelen. Ilyen meggyőződése volt Jézusnak arról, hogy az ő szeretetparancsa a legmagasabb, hogy ezt egyenesen az „Atyától” vette. Ilyen meggyőződése volt maga isteni hivatottságáról Luthernek, s ennek kifejezést adott a wormszi birodalmi gyűlésen. És így számtalan eset volna felhozható, amelyekben az Én teljesen beleolvadt tárgyába, úgyhogy ez meggyőzte, annak urává tette magát, s így megkötötte. Ezen „meggyőződést” értem én e helyen. Képzeliük magunknak már most, hogy Jézus az írástudókkal kibékült s a Messiásnak földi koronáját feltette volna; hogy Luther másnap visszavonja könyveit és tanait. Micsoda érzés támadna mi bennünk? Én ennek rajzolására képes nem vagyok; mindenki maga érezze meg!

S most vegyünk más példát, mely kis emberekhez jobban illik. Én az úton egy didergő gyermeket találok. Semmi közöm hozzá; elmehetek mellette, mintha nem látnám. Senki sem fog ezért rám támadhatni; egész biztosan rábízhatom az utánam következő utas kegyelmére. Sokan nem tennék; mert sajnálják a gyermeket; de mások nem sajnálják, hozzá vannak szokva (pl. háboruban) az ilyen esetekhez s mégis magukhoz veszik a gyermeket, bár nem tudják, miből fogják felnevelni. *Mi készítette?* A feleletet positiv indokkal ne adjuk, mielőtt az ellenkező esetet megtekintenők. Tegyük fel, hogy a gyermeket senki sem vette magához s az ártatlan elpusztult. Lehetséges-e, hogy ezen szomorú eset hallásakor az arra mentek lelke nyugodt legyen? Nem lehetséges. Bármilyen formában, valamennyiben fog a szemrehányás megnyilatkozni. Az egyik hamar túlteszi magát rajta, a másik sajnálni fogja sokáig, talán koszorút is tesz sírjára, a harmadik előtt élte végéig szemrehányó pillantással ott fog állni a gyermek s ettől az emléktől az illető el nem szakadhat. Ezt nevezi az írás azon „féregnek, mely soha meg nem hal.” De mi nem arra fektetjük a súlyt, hogy meg nem hal *soha*, hanem arra, hogy tényleg *felébredt*. Ez a fájdalom, ha mulékony is sokaknál, *ez a megszegett kötelesség feletti fájdalom*. Egészen más az, mint a *könyörület*, mert ez csak a más fájdalmának reflexe; más, mint a magunkkal való *elégedetlenség*, mert ez csak hasonló forma, melyben csekélyebb esetek feletti érzésünk is

¹ Hegel. *Aesth.* I. 242. „insofern im Moralischen die subjective Seite des Wissens von den Umständen und der Überzeugung vom Guten sowie der inneren Absicht beim Handeln ein Hauptmoment bilden”.

öltözködik; ez nem *szégyen*; ez nem *félelem*. Ez a magunkkal való meg hasonlítás örökké rágódó férgé. Megnyugszunk idővel, de a seb meg nem gyógyul s ha változik a lelki klíma, újra éreztetik magukat a hegek.

S honnan támadt ezen meg hasonlítás önmagunkkal? A könyörületet lerázzuk; magunkkal megbékülünk (ego mi ignosco, mondja a Horatiusi ember), a szégyenről leszokhatunk, a félelemtől van mód, ezerféle, megszabadulni. De magadtól nem szabadulhatsz; az önmeg hasonlítás azon kínhoz hasonlít, melyet az a szent érezhetett, kit hóhérok kettéfűrészelnek (a drezdni képcsarnok festménye szerint). S miért nem alkuszik, nem nyugszik, nem változtatja nézetét soha ezen belső bíró? Azért, mert ő örökké ugyanaz, azért nem változik; mivel szét van tépve, azért nem nyugszik; s mivel ő a legmagasabb mi bennünk, azért nem alkuszik. A közember „*elkiismeretnek*” nevezi ezen homályos valamit; embernek képzele Smith Ádám s „*man within the breast*”-nek nevezi. Akárki legyen, annyi bizonyos, hogy csálhatatlan, változhatatlan, legmagasztosabb; — ő egyszóval mi bennünk az, ami nem *mi* vagyunk, az egyetemes intelligencia, melynek mi csak determinált formáit képezzük. Ő érvényesülni akart, készített is reá bennünket; de mi gyengébbek voltunk, mint kényelmünk parancsa; s mikor emez elhallgatott, akkor amaz újra előtérbe állott s az Én megérezte, hogy ez a legértékesebb, leborul előtte s bűnbánóan verdesi mellét az öntét!

Ime, egészen új momentum áll előttünk! A kötelesség „*parancsol!*” Azt lehet nem teljesíteni, de nem szabad kikerülni! Ő sokszor nem a legerősebb, de mindenkor ő a legértékesebb. S amikor a mennyiségi szempont háttérbe szorult s az észnek minőségi értékelése helyreállott, akkor ő lett a legerősebb s vádol bennünket önmagunk előtt. A moralitás tehát nem pusztán készítés, hanem elkerülhetetlen készítés, *parancs*, melyet nem követve önmagunkkal meg hasonlításba esünk. S éppen azért, mert ezen parancs a legfőbbnek szava, azért nem pazarlódik minden cselekedetre; az actiók nagy része kényszer és közönséges készítés alatt áll, csak azon cselekedetek, melyeket a világ organismusában az öntudatnak kell végrehajtania, csak azok, mint legfőbbek, esnek a kötelezettség keretébe. S aki ezt fel nem fogja, az még nem ember; annak a cselekedetét olyanokul rójuk fel, mint az állatét s védekezünk ellene, mint az állat ellen, erőszakkal (szemmel tartva mindenkor az öncél értékét és ebből folyó méltóságát).

69. §. Az erkölcsiség három momentumának recapitulációja. Némely népszerű kifejezés magyarázata a helytelen personificatióból.

A megelőző §. fejtegetései az 51. §-ban a kategorikus imperativusról mondottaknak kiegészítői. Az 51. §. felderítette, mikép lesz az ész, mint cél feltétlen parancssá; a 68. §. kimutatta, hogy az erkölcsi kötelezettség sajátossága éppen a parancsolásban fekszik. A két gondolat sor ennél fogva egy eredményben convergál s így egymást támogatja és bizonyítja. Az erkölcsiség nem elkerülhető dolog: az a világ alkatából ránk áramló ösztönzés, készítés, mely csak azért nem kényszer, mivel az Én felfogadásához van kötve. Kötelesség ennél fogva reánk nézve minden cselekedet, mely észszerű célra irányul s amelyről már maga a mechanikai kényszer nem rendelkezik, azaz amelyet csak öntudatos megfontolással lehet végrehajtani.

A kötelesség ennél fogva objective nézve kényszerűség, mert az ész megvalósulni kénytelen; de subjectiv készítés, mert a megvalósulás az egyénnek fejlődési törvényéhez van kötve; s minthogy az egésznek végrehajtója az öntudat, azért a kötelesség az öntudatos elfogadástól függ, attól eltekintve pedig csak mint világkényszer (Weltzwang) képzelhető. Így egyezik a kötelességben a szabadság és kényszerítés.

Az erkölcsi cselekedetben tehát három momentum rejlik: 1. *enyém* kell, hogy legyen, azaz öntudatomnak kell valamennyi indoklás felett uralkodnia, vagyis szabadnak lennie, 2. *észszerű* céllal kell bírnia, mert különben nem az Én, az ész uralkodik, hanem az ösztön, 3. én nekem magamnak kell a célt *legértékesebbül* elfogadnom, benne kényszerítő motívumomat meglelnem, azaz tudnom kell, hogy azt nekem, mint észszel bíró lénynek, *kötelességem* megvalósítani. Mindennek alapja ennél fogva az ész *absolut értéke*; ebből folyik az Én *szabadsága* (ha egyelőre csak mint postulat is) s ugyan ebből *kötelezettségem*, mert az absolut értéke = szabad = Én magam s Én magam kötöm le magamat.

Ezen észszuralomnak azonban vannak fokozatai, miken át fejlődik s amelyeket tudományosan először Price próbált megkülönböztetni¹, Fichte is igen nagy energiával vázolt.² Ezen fokozatokat az újabb időben „*sanctio*” neve alatt foglalták össze s mi külön fogjuk tárgyalni (72. §.) Ezt megelőzőleg és az előbbieneknek corollariumaként némely metaphorikus kifejezésnek lélektani értelmét kell megállapítanunk; ezzel eddigi

¹ Price Richard „A review of the principal questions and difficulties in morals” (1758.) p. 328 sk.

² Fichte: Sittenlehre (1798).

levezetésünk helyességét illusztráljuk egyfelől, a következőknek világosságát és szabatoságát tesszük lehetővé másfelől.

Az erkölcsiségnél szokás ilyenféle kifejezéseket használni, hogy az erkölcsi „törvény” „kötelez”, hogy ezen kötelezés „parancs”, mely nem kényszerít, hanem *készít*; szoktunk *lelkiismeretről*, mint belső „bíróról” beszélni, aki *ítél, büntet, jutalmaz, helyesel és rosszal*; az ő *szava tanácsol* és útbaigazít; ezt a szót el lehet *némítani*, lehet rá *nem hallgatni* stb. stb. Ha meg akarjuk magunkat értetni, akkor úgy beszélünk, hogy a lelkiismeret szava szól hozzánk helyeslőleg vagy rosszalólag s mi mintegy párbeszédet folytatunk vele pro és contra. Nyilvánvaló dolog, hogy ezek metaphorák, miknek tudományos értékük nincsen; mert valamennyinek alapján az erkölcsi törvény personificatiója lappang. Ezen personificatiót nem szükséges a Vignoli-féle alaptól levezetni; sokkal közelebb áll azon magyarázat, amely mindezekben a socialis viszonyoknak az erkölcsiség végső forrására való átvitelét látja. Az atya parancsol a családnak, helyesel, rosszal, büntet, kötelez és kényszerít; a törzs feje ad törvényeket, miket saját szavával hirdet, s az általa beállított bíró ítéli meg ezen törvények szerint az egyes cselekedetet. Azután, mikor a vallás anthropomorphismusa a világszellemig terjed ki, az erkölcsiség a személyes isten rendelkezéseként lett felfogva, aki mind ezen bírói functiókat végzi s aki ennél fogva személyes forrása és végrehajtója mindazoknak, miket az erkölcsiség okoz mi bennünk. Ezen végső pontig mi nem terjeszkedhetünk, ha pozitív alapokon meg akarunk állani; nem vonjuk kétségbe ezen personificatio helyességét. Ámde még ezen feltétel mellett is értelmezésre szorulnak mindazon terminusok, miket fent felsoroltunk. Mert ha az erkölcsi törvény személyes mondás, mely parancsot tartalmaz, nekünk akkor is ezen *parancsot meg kell értenünk*, annak valamiképen bennünk kell lennie; ezen parancs minket *kötelez* s ezt is meg kell értenünk; e kötelezettség *jutalmat* vagy *büntetést* hoz reánk s ennek is kell realis értelmét megtalálnunk. Szóval mind ezen terminusokat csak akkor értjük, ha az emberi lélek természetéből bírjuk megmagyarázni; s ezt akarjuk most tenni.

Minden megértés attól függ, hogy a „törvény” *miképp van bennünk, milyen alakban?* Személy-e az, vagy személytelen actus? Sokszor úgy beszélünk a lelkiismeretről, mint ha az maga a bennünk élő isteni személy vagy annak helyettese volna. Ezen szólás azonban nyilván a deamoniakus hódoltságra vezetne, amelyet nemcsak azért nem fogadunk el, mert teljesen érthetetlen, hanem azért sem, mivel akkor az erkölcsi szabadság teljesen megszűnnék. A mi öntétünkben csak *egy* személy van, az, aki magáról tud; ez pedig csak én magam vagyok. Ami ennél fogva bennem van, az csak mint az én birtokom, nem mint birtokosom (ez a daemon!) lakozhatik bennem.

Mint birtokom pedig nem lehet másképp bennem, mint csak *alkatrészeként*, mely öntudatomban helyet foglalhat. Az öntét alkotórészei pedig csak ösztönök, önállításra törekvő tartalmak. *Az erkölcsi törvény tehát szintén csak ösztön alakjában lehet bennünk.* Azonban az ösztön két momentumot rejt magában: 1. tartalmat, 2. törekvést. Az erkölcsi törvény ennél fogva szintén tartalom és forma. Tartalmát az képezi, amit a legfőbb értéknek nevezünk; ennek a legfőbb értéknek formáját másra való hatásában, azaz megvalósulásában találjuk. Ennél fogva az erkölcsi törvény azon forma, melyben a legértékesebb tartalom megvalósul. S így tulajdonképpen realitás csak azon tartalom, mely megvalósul; e megvalósulás formája a törvény. Ha tehát a legfőbb érték az ész, akkor azon törvény, mely szerint megvalósul, a legfőbb értéknek törvénye, vagyis *erkölcsi törvény*.

Igy fogva fel a tényt, arra az eredményre jutunk, hogy *nem is az erkölcsi törvény parancsol*, hanem az erkölcsi tartalom parancsolja, hogy az ő megvalósulási törvényéhez alkalmazkodjunk. Az erkölcsi tartalom követeli, hogy amikor törvényszerű ideje megjött, az öntudatban uralkodóvá legyen. Azaz: *az erkölcsiség törvénye figyelembe vétessék.* Ha ezt szemmel nem tartjuk, akkor könnyen azon lehetetlenségre jutunk el, hogy egy forma akar parancsolni, aminek semmi értelme nincsen. Ha tehát azt mondjuk, hogy „az erkölcsi törvény parancsol”, akkor ennek azt az értelmét kell tudni, hogy az erkölcsi tartalom parancsolja a megvalósítását, az ő megvalósulási törvénye szerint. Mi azonban az erkölcsi törvény alatt rendesen már azon ítéletet értjük, melyben az erkölcsi tartalom megvalósulását kimondjuk. Például „szeresd felebarátodat”, ezt nevezzük erkölcsi törvénynek; pedig az erkölcsiség lényege ez: a felebarát iránti szeretet öntudatunkra mint készítő nehezedik. Tehát nem ezen „törvény”, hanem a jónak minősített tartalom az, ami velünk szemben parancsolólag lép fel. A „törvény” ennél fogva nem létezik a lélek structurájában, ott csak a szeretet észtartalma él; a szavakba foglalás csak a későbbi fontolgatásnak és ítélgetésnek az eredménye. Valamint tehát ezen specialis esetben a szeretet él bennünk, s ez készítő, úgy az erkölcsiségnél általában az értelmiség él bennünk, mint legértékesebb s ez készítő bennünket. Utólag az első így fejezzük ki: „szeresd felebarátodat”, — az utóbbit pedig: „tedd az észszerűt”. Az első ennek az utóbbinak subsumált esete s tőle nyeri kötelező vonását.

70. §. Folytatása a népszerű kifejezések magyarázatának.

Ha az erkölcsi törvénynek lélektani formáját megértettük, vagyis azt a módot, melyen lelkünkben lakozhatik, akkor már most a fentebb felsorolt mondásoknak helyes lélektani értelmét is meg fogjuk adhatni. Ami bennünk uralkodik, az, mint láttuk, az észszerű tartalom (ha az egyes gondolatokat veszem), vagy maga az értelmiség (ha egybefoglalom összes részleteit). Ilyen részlet például a felebaráti szeretet; ilyen az öntudat egyenes kifejlése; ilyen a szellemi foglalkozás minden irányban. Ezek azok, amik a legértékesebbek, *ezeknek* van tehát legnagyobb hatalmuk, ezeknek kell megvalósulniuk az én cselekedeteimben. S ezt fejezzük ki az igék imperativusában: „szeresd felebarátodat!” vagy „mondj igazat!”, „keresd az igazságot tudásodban!” Így kifejezve a lélektani tény mindig olyanul tűnik fel, mintha egy személynek mondása volna, aki a cselekedetet parancsolja vagy tiltja; de ez nyilván csak külső forma, melyet a tartalomra húzunk, mikor társunknak elmondjuk. „Szeresd felebarátodat!” lélektanilag csak annyit jelent, hogy: „énbennem a felebaráti szeretet az uralkodó, ez készletet és parancsolja, hogy megvalósítsam”. Benne van azon óhajításom, hogy társamban is ezen lelki tartalom hadd foglalja el az uralkodó centralis helyet.

Az erkölcsi törvény imperativ formájának tehát ez a pszichológiai magyarázata. Azonban van benne még egy más vonás is. Én magam személyiség vagyok, azaz alanyra és tárgyra oszlok meg; meg kell így oszlanom, mert öntudatom van. Amikor tehát azt látom magamban, hogy valami tartalom az uralkodó, akkor az Énality ezt megértve, az Éntárgy elé (aki szintén személy) állítja s ezt a készletet a beszéd megfelelő modusában fejezi ki. Az imperativusi forma tehát nemcsak mással, a társal szemben áll elő, hanem előállhat már magammal szemben is, mivel magamról mint személyről tudok én, a személyiség.

S ekkor az egyik a parancsoló, a másik a hallgató, kihez a parancsot intézem. Mit jelent már most egyfelől a *parancs*, másfelől az *engedelmesség*? A parancs attól ered, aki az észtartalom értékét felfogta és tudja, — ez pedig az, aki *maga azon észtartalom*. Az engedelmesség azé, aki ezt az észtartalmat megvalósítja, azaz a *cselekvő*. Ama „tudó” tehát projiciálja a maga tartalmát a „hallgatóba” s ezen hallgató projiciálja az öntét területébe s a külső határba is. A tudó a lelkiismeret, az ész; a hallgató ugyanezen ész, de más partikulája, melybe a parancs kihat. S minthogy ezen másik is öntudatos, azért neki a tudónak tartalmát magáévá kell tennie, amaz előtt meghajolnia. S ez részéről *engedelmesség*. Ha a más erősebb, akkor nem engedelmeskedik, hanem ellentáll. S ekkor a „tudó” magával meg van hasonolva; a legértékesebb valahol ellenállásra talált; ezt helyteleníti a „tudó” s ekkor a lelkiismeret *rosszall*. Ha pedig a más elfogadta, akkor a tudó magával *egyezik*, s ez egyezés nyugalma a lelkiismeret *helyeslése*. Minthogy pedig az Én, mint személyiség áll szemben magával, mint személyiséggel, azért dialogizál magával (holott csak monolog az egész) s ez a „lelkiismeret szava”, amint belsőnkől hangzani halljuk.

Miben rejlik már most azon *fenség*, mely a tudónak szavát jellemzi? Abban, hogy a legmagasabb érték szólal meg benne a legfelsőbb formában: öntudatosan. Ezen legfőbb érték pedig nem az *egyesé*, hanem valamennyi értelmiséggel közös, *egyetemes világérték*. Ezen egyetemességéből következik fenségessége az egyessel szemben; s *mi éppen ezen kikerülhetetlenségéből tanuljuk meg, hogy nem a korlátolt egyes, hanem a határtalan, korlátlan, feltétlen egyetemes* az, ami megvalósul ezen készletet által.

Aki már most nem áll még azon az értelmi fejlettségi fokon, hogy az észt, mint summum bonumot, belássa és szeresse és tisztelje, annak az ész valami idegenszerű, ismeretlen, kényelmetlen készletű fog feltűnni. De hatni fog reá, hatni fog érzelmeiben s ezen érzelmek kellemetlen természete fogja készletet az engedelmességre. *Ez az észnek sanctiója*, mellyel az engedelmességet kierőszakolja; már magának az illetőnek fejlettségi foka szabja meg a sanctio módját. Az objectiv észellenesség a testnek fájdalmában, a pszichológiai észellenesség lelki fájdalomban fog nyilvánulni; ez utóbbi pedig vagy az egyénnek isoaltságában, vagy társas létében fogja a sanctiót megkapni. De mindenütt az ész ellen való felzendülés elkerülhetetlen fájdalomtól van kísérve; ha socialis viszonyok közt vagyunk, akkor innen is származik a reactio, ha izoláltan nézzük az egyest, akkor csak saját keblében fogja a „poklot” megtalálni. Ahol azonban az ész mint legfőbb érték már el van ismerve, ott minden egyéb sanctio elesik; ott az észnek egyezése az észszel már magában elégséges motivum arra, hogy az ész megvalósítsa magát.

Lélektanilag tekintve tehát az egész dolgot, azt találjuk, hogy 1. a készlet az ész értéke, 2. az engedelmeskedés az ész önmagának felismerése és belátása, 3. a parancs a tudónak szava a cselekvőhöz, 4. az imperativus forma e kettő közti dialogusnak nyelvi öltözéke, 5. a fenséges érzete pedig az egyetemesnek hatása az egyes észre. Ha már most az egyetemes észnek öntudatosságot tulajdonítunk, akkor az erkölcsi törvényt Isten parancsául fogjuk fel s az erkölccstan positiv alapokból magyarázta az erkölcsi kötelezettséget, anélkül, hogy az abszolútumból indult volna ki okoskodása. *Az erkölcsiség kötelező ereje az ész önértékéből származik*; minden egyéb indoklás és sanctio, csak ezen egy feltevés mellett bír értelemmel.

71. §. A moralitás az erkölcsi életben legfőbb; de az emberi életben csak a legdöntőbb pillanatban szükséges.

A mi fejtegetéseink alapján tehát azt állíthatjuk már most, hogy *az erkölcsiséget azon cselekedetről állítjuk, amely az észszerű célt öntudattal és szabad elhatározással kötelességül valósítja meg.* Ha nem öntudatos, akkor nem cselekedet; ha nem észszerű, akkor nem jó = erkölcsi; ha nem szabad önelhatározású, akkor még nem cselekedet; ha nem kötelességből, akkor nem erkölcsi, hanem még mindig eudaemonistikus és utilitikus. Nekünk az erkölcsiségben meg kell hajolnunk az ész fensége előtt, azt magasabbnak és hatalmasabbnak kell elismernünk, kötelező feladatunk magunk elé állítanunk s tiszteletből ezen saját lényegességünk előtt szabadon önelhatározással végrehajtanunk. *Ezen legfelsőbb foka az egyéni nyilvánulásnak — az erkölcsiség, moralitás.*

S még egyszer visszatérünk a 68. §. fejtegetéseire, nehogy félremagyaráztassunk. Az emberi élet lefolyása sem az egyesnek, sem a köznek formájában nem folyik le, még túlnyomóan sem „moralis” formában. A legtöbb cselekedet nem is esik a moralis érték szempontja alá; a moralitás a cselekedetnek akméja, azon legvégső és legtisztább kisugárzása, melyhez a természet csak akkor folyamodik, amikor legfőbb és legmagasabb céljáról, a legfőbb érték megvalósításáról van szó. Az erkölcsiség sarkpontján két világ sorsa dől el; az erkölcsi önelhatározás csak a legfatalisabb pillanatban lép fel, amikor az egyesnek életiránya („to be or not to be”) vagy a köznek létkérdése kerül eldöntés alá. Minden alsóbbrendű célnél a végrehajtás alsóbbrendű motivumokkal elégszik meg s a célok fokozatos leszállásával folyton fogy a moralis szabadság, míg végre a táplálkozásnál teljesen a fizikai mechanizmusba megy át. A cselekedetek indokai ennél fogva a Dhyâna gyémántcsúcsától lefelé mindjobban vastagodnak („vaskos ideának” nevezi tréfásan Arany J. egy helyen); az önelhatározásnak létküzdeme valóságos elpazarlása volna az ember erejének. De ha nem is szükséges mindenkor ezen ultima ratio agendi-hez folyamodnunk, azért fenséges értéke mégis megmarad. Ez a legvégső hypomochlion, mely a világ kiforgatására *rendelkezésünkre* áll (azért a lét kérdése) s ezt a rettentő energiát, melyet az önelhatározás elfogyaszt, apró célok érdekében nem tékozolja a szellem. A legtöbb cselekedetet azért az öntudat csak *kíséri*, de nem *vezeti*; s azért szükségesek más motivumok, mint ezen beretvaélú moralitáshoz. *Ezen motivumok a következmények anticipatioi*, melyek érzelmünkre hatva, cselekedetünket megindítják. *Ezen anticipatioók a cselekedetek sanctioi.* (V.ö. különben ehhez 75. §-t Paulsenről.)

72. §. A sanctio. A sanctio és indok. Bentham tana.

A „*sanctio*” neve gyökileg a sac- (sacer, ἅγιος) „szent” töre megy vissza s eszerint annyit jelent, mint „szentesíteni”, vagyis „vallási felavatással törhetetlenné, sérthetetlenné tenni”. Ennél fogva 1. törvényt, szerződést ilyenül rendelni, 2. törvénnyel helyben hagyni s megerősíteni („qui foedera fulmine sancit” Verg.) és átvéve 3. büntetés terhe alatt tiltani. A szó tehát legfőbb jelentésében a kötelezés legerősebb formáját fejezi ki. Ennek megfelelőleg *sanctio* 1. a *szigorú rendelet*, vagy a törvény azon része, mely az áthágásra mért büntetést tartalmazza s csak azután 2. a szerződés valamelyik kikötése (clausula).

A szó tehát tulajdonképpen az áthágásra mért büntetést jelenti s így a törvény természete és eredete szerint különféle szerzőkre utal. Minden actio, mely a törvényt megsérti, büntetéssel jár, melyet az szenved el, akitől az actio ered; magával az actióval együtt jár a sanctioja is. Például a pohár, mely földre esik, eltörik, — ez a sanctiója annak az esésnek; a fej, mely a falnak megy, bezúzódik; aki lop s elfogják, elveretik; aki másnak segít, dicséretetik. A sanctio ennél fogva sok esetben magának az actiónak meggátlása vagy elősegítése, — azaz benne rejlő büntetése vagy jutalma. Sokszor azonban a kettő térbelileg és időben szétesik s a sanctio a cselekvőhöz csak körúton kerül, mint jutalom vagy büntetés. S rendszeren ezt szoktuk a „sanctio” névvel érteni; a cselekvőnek következményeit, melyek egy más tényező részéről a cselekvőre visszaháramlanak. Akár kő, akár fej, akár cselekedet az, mely a törvényt áthágja, a környezet részéről, melyet sértett, mindig ilyen reactio az, mit a sanctio vagy rögtön, vagy időköz után hoz az áthágóra. Ezen reactio pedig úgy a jó, mint a rossz cselekedetre támad az érintett részéről.

A sanctio formáit vagy az okozó szerző, vagy a reagáló alany, vagy a reactio természete szerint lehet elosztani. Kétségtelen ugyanis, hogy a sanctio természete más lesz aszerint, amint az izgató tevékenység élettelen, élő öntudatlan tárgytól, vagy öntudatos személytől származik. Amannál a sanctio a kémiai alkat megváltozása, emennél életfolyamatának megakadása, az utolsónál pedig fájdalommal fog nyilvánulni. De más lesz a sanctio a reagáló természete szerint is. Másképp reagál az anyag, másképp az egyes ember s a

társadalom, másképp az állami hatalom, másképp az isteni szellem. Végre a reactio természete is más lesz az egyes esetekben. Az élettelen tárgy lök és taszít, vagy vonz és segít; az élő elősegíti önfenntartásunkat, vagy gátolja; a szellem helyesel vagy rosszal, azaz jutalmaz vagy büntet pszichikai utakon.

Ezen elmélkedés csak azt az alapot keresi, melyen a sanctio fogalmát az általános tevékenység fogalmával lehet kapcsolatba hozni. Ezt pedig az elemzés szerint úgy eszközölhetjük, hogy a sanctiót a tevékenységre visszaható más tevékenységnek eredményében találjuk, mely az első tevékenység forrására torlódik vissza. Ezzel a sanctio philosophiai és logikai alapja fel van derítve. Minthogy pedig a sanctio a szerzőre visszatérő actio eredménye, *azért a sanctiók osztályozására alkalmasabb alap nincsen, mint a szerzőben okozott változás*. Mások, mint látni fogjuk, más szempontból rendeznek; az azonban egyenesen rövidlátás, ha valaki morálról beszél, melynek nincsen „sanctioja”, vagy pedig önkényesen magyarázza szűkíti a „sanctio” fogalmának körét (mint Guyau). A sanctio a világ alapstrukturája szerint a cselekedettől épp oly elválaszthatatlan, mint a reactio az actiótól.

Bentham, aki a „sanction” fogalmára vonatkozólag nevezetes rendszeres haladást mutat elődeihez (pl. Paley-hez) képest, a sanctiót az „efficient causes or means” közé számítja;¹ amivel azon mély belátásról tesz tanúságot, mely a *sanctio és motivum közti összefüggést megpillantotta*. Itt a felosztás alapja a reagálóban kerestetik s eszerint négyféle sanctiót állít fel; 1. a *physikai*, mely a cselekedetet a természet rendes folyása szerint kíséri („from the ordinary course of nature” III. §. 3.). Ebben látja minden más sanctiónak alapját. 2. a *politikai*, melyet a bíró által a bűnösre mért fájdalommal talál; 3. a *moralis* (vagy „popular”) a Locke által hangoztatott² és Smith által³ oly szépen fejtegetett „közvélemény” szava; 4. a *vallási* (religious), melyet egy felsőbb, láthatatlan lény keze mér reánk akár ezen, akár a másvilágon („from the immediate hand of a superior invisible thing, either in the present life, or in a future” — III. §. 6.)

Ezen felosztás tagadhatatlan előnye az, hogy teljesen kimerítő s a gyakorlati élet szempontjainak a legjobban megfelelő. Azonban úgy logikai, mint tartalmi szempontból tökéletlen. Egyfelől nem a sanctio, hanem a forrása van osztályozva; másfelől e források nem különböznek lényegesen, mert a társadalmi sanctio szintén csak az egyes embernek sanctioja; végre pedig oly forrásokat állít realisakul, miket sokan el nem ismernek. Úgyhogy az említett négy sanctio voltaképpen csak kettőre zsugorodik össze: a *természeti* és az *emberi* sanctióra. Ez utóbbi lehet társadalmi, állami, egyházi; de nincs sehol helye az individualis sanctiónak? Bentham arra a gondolatra, úgy látszik, nem is jött, hogy az ember maga is büntetheti magát s hogy ennél fogva az egész sanctiókör kettőre oszlik: a *physikai* és *psychikai* sanctióra. Amaz a *physikai*, emez a *psychikai* fájdalommal áll; mert a társadalom, az állam és az Isten is csak ezen kétféle fájdalommal sújthat s kétféle élvel jutalmazhat. S ha most meggondoljuk, hogy a physis csak a psyche útján sújthat vagy jutalmazhat, akkor arra az eredményre jutunk, hogy voltaképpen csak egyféle sanctio van: a *physikai*, mint él és kín.

Ezen kritika, azt hiszem, a sanctio helyes megfajtási kulcsára vezetett el. Sanctio azon következmény, mely valamely cselekedetből a szerzőre visszaháramlik, ennél fogva másnak a reactiója az actio ellen. Ezen következménynek anticipatioja a szerzőben örömet vagy fájdalmat okoz, mely a cselekedetre nézve motivum. A sanctio ennél fogva erős motivum, mely a cselekedetre készlet. Minthogy pedig a motivum a 38. §. szerint csak fájdalom, annál fogva a sanctio mindig fájdalomból meríti motiváló erejét. Arra nézve, aki minden élvezet birtokában van, a jövő élet örömei hatástalanok; aki azonban szenved, arra nézve a jövő élvezet célul lebeg szeme előtt s ennek elérésére a jelen sanyarúsága ösztönzi.

S most térjünk vissza azon *tételre*, hogy a sanctio fajait legjobban a szerzőre visszaháramló változás alapján lehet csoportosítani. Lehet pedig ezen változás vagy *testi*, vagy *lelki*, de mindenkor valamely érzésben ér véget. Okozható ennél fogva vagy 1. a fenntartó, vagy 2. a kifejtő ösztönökben; és ha még mélyebbre ásunk, akkor azt fogjuk talán találni, hogy a sanctio voltaképpen mindig az *öntudatnak változásában* birja alapját. Az öntudatot támadja vagy erősíti azon következmény, mely valamely cselekedetből ránk háramlik; soha azonban indokul nem szolgál, ha az illető ösztön, melyre a sanctio célzó, előttünk becsben nem áll. Ebből látható, hogy a legtöbb embernél a sanctiónak *physikainak* kell lennie, — mert a legtöbbnél az organikus ösztönök a legbecsesesebbek. Büntetjük ennél fogva éheztetéssel, fogsággal, szerelmükben, vagyonukban. Ellenben finomabb sanctio az, mely az érzéki szervekre célzó (látás, hallás); még finomabb, amely az önmagunk becsülését érinti; legfinomabb, amely emberi méltóságunk alapjait, az ész megrendíti. A sanctio ennél fogva az érdekek nemességével és élvértékével párhuzamosan fejlődik; de erkölcsi sanctiót nem kereshetünk ott, ahol csak az alsóbb ösztönökre történik a reactio. A sanctio tehát

¹ Bentham. An Introduction stb. III. ch.

² Locke. Essay.

³ Smith Ad. Theory of. mor. sent.

értékre nézve legalacsonyabb ott, ahol csak a fenntartást veszélyezteti, de ez esetben a *legsürgősebb* és legnyomatékosabb is. Egészségét és életét csak az fogja feláldozni egy szenvedélyének, aki vagy semmi értéket nem tulajdonít a létnek, vagy pedig akire nézve az élet csak eszköz, mely egy abszolút becsű cél nélkül üres és értéktelen. Ez utóbbi esetben a sanctio maga azon abszolútbecsű cél, melynek elvesztése előttünk mérhetetlen fájdalommal és halállal egyértelmű.

S most már azon kérdésre is felelhetünk: *létesítheti-e a sanctio az erkölcsiséget?* Azaz: elválaszthatatlan-e az erkölcsiség a sanctiótól? Az erkölcsiség fejlődésében, akár az egyest, akár a közt tekintjük, a sanctio igen nagy nevelési értékkel bír; ő szoktat lassan a magasabb értékű sanctiók megértéséhez és megérzéséhez is. *De az erkölcsiséget, mint szabad moralitást, a sanctio nem hozhatja létre.*¹ Előbb kell lenni a valóságban a legfőbb érték uralmának az alsóbbakkal szemközt s csak azután érezzük meg a kötelezettség megszegésének fájdalmát, azaz előbb kell objective meglennie a kötelezettségnek s csak azután értjük meg annak sanctióját. A sanctio ennél fogva csak egy köteles viszony megszegésének kísérője. A nemi ösztön viszonya a táplálkozással és a többi functióval előbb van megállapítva s ezen objectiv viszonyból erednek a mi kötelezettségeink ezen ösztönnel szemben; s csak ezen objectiv érték- és okviszony megzavarása után áll elő a nemi kötelezettségből származó fájdalom, mely sanctióul szolgál arra, hogy természetes feladata szerint éljünk vele. Épp úgy vagyunk a moralis kötelezettséggel. Előbb kell az észnek objectiv viszonyban állania a többi öntéti részekkel, mely viszonynak felismerése s az ebből eredő moralis készletés képezi iránta való objectiv kötelezettségünket; csak e viszony, e harmonia megszegése után következik be a fájdalom s válik sanctióvá. *De a sanctio egyik esetben sem hozza létre a kötelezettséget;* az mint objectiv rend és ennek felismerése be van alkotva a mi organismusunkba s ezen viszonynak kifejezője az erkölcsi törvény (az t.i. hogy az észnek kell uralkodnia). Ennél fogva *a kötelezettségnek levezetése a sanctióból teljesen elhibázott kísérlet* s minden tan, mely ezt próbálja, hysteron proteron követ el. Ha az ész az objectiv világban nem foglalná el ezen uralkodó szerepét, először értéke és azután ereje által is, — akkor a sanctio létesíthetne ugyan *mechanikai kapcsolatot indok és cél között* (tehát fenyegetés és engedelmisség között, de csak külsőleg), de ezen kapcsolat csak physikai erővel hatna (pl. a korbácsütés fájdalma s az engedelmisség a kutyánál), belsőleg semmi kapocs köztük nem állana fönn s kötelezettségről beszélni csak abusus lenne. *Ameddig tehát sanctio segítségével akarjuk az erkölcsiséget megvalósítani, addig nem érünk egyebet, mint dressurát;* mert a kapocs sanctio és cselekedet között csak felsőbb fokú ugyan, de mégis csak *reflexmozdulatnak* begyakorlására vezetne.

A sanctio tehát nem hoz létre kötelezettséget; a kötelezettség a metaphysikai alkatból eredhet egyedül, míg a sanctio csak pszichologiai associatiót hozhat létre, mely tényleg felbomlik. *A kötelezettségnek levezetése a sanctióból tehát fejtegetőn járás.* Kötelezettség csak az öntét részeinek metaphysikai egységéből eredhet, vagyis ott, ahol a tudó maga kötelezi magát. S ez éppen a moralitás szempontja. A socialis életben lehet elegendő a pszichologiai associatio (s ez a 71. §. fejtegetései után tényleg úgy is van); de a moralis életben a mechanismus nem játszik szerepet. *A moralitas az öntudatos személyiségnek, nem a socialis géprésznek az állapota.*

73. §. A kötelezettség téves levezetései. I. A supranaturalistikus álláspont. Paley. Cathrein. A theologusok.

Fejtegetéseink az erkölcsiséget illetőleg oda vezettek, ahol Kant tana áll. Sok ponton a tényeknek megfelelőbb, egyszerűbb magyarázatot próbáltunk adni (az erkölcsi törvény a szabadság, a kötelezettség kérdésében), de az alapgondolat, hogy erkölcsös csak az, ami észszerű, nálunk is uralkodik. Teljesen igazat adunk Kantnak, mikor a kötelezettséget az ész értékéből, tehát autonómiájából vezeti le; teljesen osztozunk vele azon nézetben, hogy az erkölcsiség az emberi méltóságon alapul s annak kifejezése. Minden erkölcsi vonás az ész legfőbb értékességéből, hatalmából, öntudatosságából érthető, minden erőltetés nélkül.

S azért közel állunk Zeller Eduard tanához² is, aki bár nem fejtegeti az egész kört, az erkölcsi törvény kötelező voltát abból magyarázza, hogy a *feltétlen érték* megvalósul általa. „Wir nennen sittlich *nothwendig oder Pflicht* diejenige Handlungsweise, welche mit logischer Nothwendigkeit aus der Voraussetzung folgt, dass der Mensch ein Vernunftwesen sei, dass *der geistige Theil seiner Natur* (s ezt nevezi Zeller „Würde des

¹ Itt helyesen Cathrein (Moralphilos. I. 325) „diese Sanction setzt aber begrifflich die Verpflichtung schon voraus” — de nem az én értelememben.

² Zeller E. Vorträge und Abhandlungen. 3. Sammlung (1884). „Über Begriff u. Bedeutung der sittlichen Gesetze.”

Menschen" Kant módjára) im Vergleich mit dem sinnlichen, nicht bloss einen höhern, sondern allein einen unbedingten Werth habe." Azon kifogásokra, melyeket Cathrein a theologiai morál álláspontjáról ellene felhoz¹, elég röviden felelni, annál is inkább, mert Cathrein alacsony álláspontját és erkölcsi elmaradottságát szerzetesi niveau később tüzetesebben fogjuk látni, de cáfolni felesleges. Szerinte ugyanis nem igaz, hogy az emberi méltóság feltétlen értékű cél, mert *minden* emberi „véges, feltételes és korlátolt” s azért csak a teremtő akarata adhatja az abszolút értéket. Ezen ellenvetés cáfolatát azzal adjuk, hogy hiszen az Istenben is a legfőbb érték, amennyire ismerjük, *értelmiségében* kerestetik s ennél fogva ugyanaz elegendő az emberre nézve is, hogy feltétlen értéket képviseljen. További okoskodására: „eine Pflicht, welche sich einzig auf das Gefühl der eigenen Würde stütze, *besüsse auch gar keine moralische Kraft*”, mert „wie könnte man gar vom Menschen verlangen, der eigenen Würde zulieb alle seine irdischen Güter und seine Ehre vor der Welt zu opfern?” — ezen okoskodásra talán felesleges válaszolni, mert aki így beszél, annak a maga méltóságáról fatalis fogalmai vannak s azt tanúsítja, hogy a moralitást csak a legalitás köntösében ismeri fel. Ennek az *alacsony cynismusnak* bizonyossága még ezen passus (I. 332): „der müsste aber gar naiv sein, der ohne Rücksicht auf Gott (jutalom—büntetés) lieber die schwersten Opfer bringen, selbst sein Leben hingeben, als diesem Imperativ missfallen wollte.” Látszik, hogy a Kant „észtvörvényé”-nek természetét vagy *nem képes* felfogni, vagy pedig *szándékosan* elferdíti.

A „kategorikus imperativus” ellen felhozott kifogásai (330 l. sk.) egyrészt szándékos elferdítések, másrészt ugyancsak az alantas felfogásnak bizonyítékai. Ilyen az, hogy Kant morálja: „in offenen Gegensatz (gegen Gott) tritt”. Szándékos elferdítés ez: „wenn der Gottmensch den Gehorsam bis zum Tode am Kreuze übte, so war das *Heteronomie*, hat also mit wahrer Sittlichkeit nichts zu schaffen”, mert hiszen tudnia kell, hogy: „én és atyám egy vagyunk” (az evang. szerint), hogy ennél fogva ott kár szerzetesi „engedelmességet” keresni s így Jézus engedelmessége a legtisztább autonómia. Épen olyan meggondolatlan, antipathiától vezérelt mondásra ragadtatja el magát Vasquez spanyol theologus ellen, mikor ennek a kötelezettségről való helyes tanát azzal akarja gyengíteni: „weil die Vernunft nur ... nichts absolut *gebetet* oder *verboten*” (328 l.), mert hiszen akkor egyáltalában nem marad semmisem, ami parancsolna, ha az ész elejtjük. A supranaturalismus praepotentiájával s nagy garral felhozott ezen ellenvetések tehát azon magaslatig, melyen Kant „rationalismusa” áll, fel sem érnek.

Ezen „rationalismus” mellett, mely egyedül képes a kötelezettséget megmagyarázni, két álláspont lehetséges: 1. a *supranaturalistikus*, melyet a theologia foglal el és 2. az *empirikus*, mely az evolúcióra támaszkodva újabb korunkban leginkább el van terjedve. Mindkettő azonban, ha lényegükbe hatolunk, abban egyezik, hogy a kötelezettséget a sanctióra építi (bár Cathrein, mint fentebb láttuk, ezt bevallani vonakodik) s így elegendő, ha csak egy-két főbb képviselőjében mutatjuk be, nem lévén itt célunk a fogalom dogmatörténeti fejtegetése.

I. A *supranaturalistikus* álláspont szerint a kötelezettség az Isten akaratát nyilvánító parancsból származik. Ezen magyarázat az angol moralistáknál a XVIII. században igen el volt terjedve s én bizonyosságául csak Paley és a modernek közül Cathrein tanait akarom felhozni.

1. *Paley William*, sokat olvasott művében² utilitarismusával a teológiát kapcsolja s mindjárt elején felel azon kérdésre: mi a kötelezettség? Concrete így: „Miért vagyok köteles, szavamát megtartani? Mivel helyes (rectum), mondja az első. Mivel a dolgok viszonyával egyezik, mondja a második. — Mivel a természetszerű észszerű, mondja a harmadik. — Mert az igazsággal egyezik, mondja a negyedik. — Mert a közjót előmozdítja, mondja az ötödik. — Minthogy Isten akarata így kívánja, mondja a hatodik”.³ Mindezek Paley szerint ugyanazt jelentik (rectum = fitness = észszerű = igaz = közjó = Isten akarata); s mindezek még sem felelnek a végső kérdésre: miért vagyok *köteles* azt tenni, ami helyes, ami alkalmas, ami az ész, természet, igazság megjelölője, ami a közjót előmozdítja, ami az Isten akarata. S ebben Paley-nek igazat kell adnunk. A kötelezettség provenientiáját ezeknek egyike sem magyarázza; nem magyarázzák azon készletet, mely vele jár, nem azon indokot, mely készletet. Paley ennél fogva helyes irányban indul, mikor a kérdést kétfelé választja: 1. mit jelent az, hogy valamely ember köteles és 2. mi által köteleztetik? További fejtegetéseiben azonban teljesen elposványosodik a kérdés. Az első kérdésre azt feleli: az ember valamire „kötelezve van, ha valamely *erősen ható indok* által arra hajtatik, még pedig indok által, mely másnak *parancsából* ered. A második kérdésre azzal felel: „saját boldogságunk az indoka, az Isten akarata pedig szabálya a kötelességnek.”⁴ Az Isten akaratát pedig két úton tudjuk meg: 1. a szent írásból és 2. a természet

¹ Cathrein. Moralphil. I. 329 l.

² Principles of moral and political philosophy. 1775. németül Garve (1788), kit idézek.

³ I. 51. 52. l.

⁴ I. 55 sk.

berendezéséből (*lux naturae*); mind a kettő pedig azt tanítja, hogy az Isten akarata az emberek boldogságára céloz.¹

Paley tehát azt hiszi, hogy a saját boldogságunk azon indok, mely minket az isteni parancs követésére kötelez. A magyarázatot azonban könnyen veszi. Legyen az isteni parancs a kötelező és boldogságunk a motiváló. A magyarázat nem mondja, milyen viszony van élvezetünk s az isteni parancs között? nem mondja: hogyan hat az isteni parancs? azt sem fejt meg: mikép indít boldogságunk? Végre pedig nem találunk egy szót sem arról: milyen állapot tehát a kötelezettség? Paley tana tehát minden lélektani magyarázat nélkül áll; pedig úgy látszott nekigyürkőzéséből, hogy azt fogja adni.

Eltekintünk azon alacsony eudaimonismustól, mely ezen compendiumot közkedveltségűvé tette, s azon kérdést vetjük fel: *erkölcsi* kötelesség-e az, amit Paley magyarázatával elérni vél? Paley nagyon távol áll ettől. A kötelezettség egészen juristikus. Egy „másnak” parancsa az, amely kötelez; a kedvérzet az, mely indít. Másnak parancsa és az én akaratom közé tehát a boldogság lép; a motívum egészen utilistikus: az élvezet. Én nem azért vagyok moralis, mert Isten parancsolja, hanem azért, mert élvre vágyom. Ezen élv és a cselekedet között áll elő az associatio; nem szükséges a cselekedet célját válogatni, ha csak a motívum a cél. Ez a Paley-féle associatiónak értelme. Arról tehát, hogy valami parancs saját tartalma által kötelező, itt szó sincs; a kötelező csak az élv és kín, azaz reflex készítés, de arról, hogy a cél és a cselekedet szükségképeni vonatkozásban állanak, itt szó sincsen. A kötelezettség itt csak azon attitude, melybe a majom vágja magát, mikor cukrot lát vagy az ostor suhintását hallja. A moralitás tehát egészen alacsony automatismus, nem is heteronomia még.

2. Más mellékízü, de ugyanazon álláspontból eredő fejtegetést találunk *Cathrein Viktor* (S. I.) terjedelmes művében². Ő az egész erkölcsi rendnek magvát és sarkpontját találja a kötelességben („Kern-und Angelpunct”). E szerint „Pflicht (obligatio, von ob und ligare, binden) ist die Wirkung des Gesetzes, *das Gesetz verpflichtet* uns”. „Durch das Gesetz werden wir gewissermassen *gehunden*.” Néha e szóval (nyilván nem pontos beszédben) a „törvény tárgyát vagy azon cselekedetet is értik”, melyre kötelez. „In eigentlichem Sinn aber versteht man unter Pflicht die moralische *Nöthigung* oder den moral. *Zwang*, den uns das Gesetz auferlegt” (324 l.). Ezen „szellemi kötelék”, mely valamely cselekedethez fűz, a *kötelezettség*. Amint látszik, valami túlságosan világosnak ezen fejtegetés nem ütött ki. Cathrein azt hiszi, hogy van egy törvény, amellyel szemben találjuk magunkat, s ezen törvény kényszerít bennünket vagy készítet; a felfogás ennél fogva a juristikus törvény mintája után képzeletben magának a viszonyt törvény és akarat között. A törvény nem magának az embernek fejlődési vagy működési törvénye, hanem tőle idegen, mástól eredő, objectiv lesz. Ezt a törvényt (ugyanott) az Istentől eredőnek tanítja s megvonja a kötelezményt is, „dass der Wille Gottes die *bewirkende* Ursache dieser Pflicht... ist”. Ami ellen nem lehet polemizálni, minthogy azon törvénynek, akár külső akár belső (immanent), az absolutum a hozója, mint mindennek forrása. A kérdéses pont tehát ez: vajjon külső-e azon körülmény? s miképen áll elő a kötelezettség? Minthogy Cathrein már másutt kijelentette, hogy maga az ész nem adhat törvényt magának, annál fogva a törvény külső voltát tanítja. A másik kérdésnél pedig az ugrópontot egyszerűen *megkerüli*: *hogyan keletkezik a kötelezettség?* A szabad embert, úgymond, nem vezetik „vak ösztönök” s azért csak két módon kényszeríthető: „entweder durch äusseren *Zwang* oder dadurch, dass man ihm ein *Gut* vorhält und ihm zeigt, er werde dieses Gut nicht erreichen, *wenn* er sein Verhalten nicht in einer besten Weise einrichte”. Az első elveti maga Cathrein, mert „der Wille unterliegt keinem *Zwang*”; ennél fogva csak a másodikra szorítkozunk, mit ő Aquinói Tamás szerint „bedingte Nothwendigkeit”-nak nevez. Azonban jegyezzük meg jól, hogy ezzel a kötelezettség természete lélektanilag tisztázva egyáltalában nincsen. Egyik oldalon áll, ezen egészen külső felfogás szerint, a törvény, a másikon az indifferensnek és üresnek képzelet akarat; hogyan hat amaz *emerre*, arról Cathrein nem is szól. Pedig ez éppen az ugró pont. Megjegyzendő továbbá az, hogy az általa felhozott két eset: „*Zwang* és bedingte Nothwendigkeit” egy kategóriához tartoznak s nem képeznek kizáró ellentétet. A mechanikai kényszerről (taszítás és vonzás képében) természetesen senki sem szól ezen viszonyról: az erkölcsi törvény csak készítet. De nincsen-e pszichológiai kényszer is? s ha a jónak vagy rossznak képzelet kényszerítően hat, mikép állítható, hogy az akarat „unterliegt keinem *Zwang*”? Már pedig ezt képzelet Cathrein, az akarat sem a jó, sem rossz által nem kényszeríthető, csak készíthető. De moralitás-e már az, ha az ígéret kedvérzete készítet („bedingte Nothwendigkeit”) a cselekedetre? Ugy látszik, Cathreinnál moralitás már ez is (l. alább és nála a 327 l.); akkor azonban hiába tiltakozik a „*Zwang*” ellen, mert a kedvérzet nagy ereje *kényszerít*, nem *készítet*. Persze Cathrein-nak arról, hogy a moralitás ugró pontja az önelhatározásban rejlik, sejtelve sincs. Mi, úgymond (327 l.) a kötelességet csupán Isten iránti szeretetből (azaz „ohne Gedanken an die Verpflichtung”) teljesíthetjük vagy „aus Hoffnung oder aus Furcht vor den

¹ l. 58 sk.

² *Cathrein Moralphilosophie* I. p. 323—327.

göttlichen Strafgerichten". „Ist letzterer Beweggrund auch nicht so edel (talán „nobel”?) und vollkommen als der Beweggrund der Liebe, der Pflicht, der Dankbarkeit u.s.w., so ist er doch *sittlich gut*, ja unter Umständen nothwendig wenn die niedern Leidenschaften toben". Nála ennél fogva moralis a cselekedet már akkor is, ha félelemből vagy reményből ered, — s mi ezt még csak pszichológiai actusnak nevezzük, de nem moralisnak; s azért meg nem értjük egymást Cathreinnál mindaddig, míg be nem bizonyítja, hogy a félelem által indokolt cselekedet és a szabad önelhatározásból fakadó cselekedet ugyanazon természetűek. *Ezt pedig bebizonyítani nem lehet*; mert képtelenség.

Nálunk minden cselekedet mechanice megokolt, mely az Énen kívüli indokokból ered; legyen ezen indok Isten iránti szeretet vagy a félelem — egyformán mechanikus, azaz reflexszerű a nyilatkozat vagy cselekedet. Lehet köztük bizonyos értékfokozatot felállítani, de a természet mindkettőben automatikus, reflexszerű, alsóbbrendű. És nálunk minden cselekedet szabad, azaz az Én önelhatározásából kell fakadnia; amennyiben pedig az Én erősebb, mint az indokoló vágy, annyiban elkerülhetetlen s kényszerű. Ezen axiómák nélkül 1. hogy $2 > 1$ és 2. hogy az Én hatalmasabb, mint az egyes motívumok, a szabadság kérdése csak *szavakkal* intéztetik el. Az első axióma szerint a cselekedet kosmice kényszerű; a második szerint individualiter szabad. Ha a kosmikus kényszerítő az egyéni legértékesebbel egyezik, akkor moralis a cselekedet; azaz az Én az absolutummal egy irányban halad.

Csak ha a kényszerűség és szabadság értelmét úgy osztjuk meg, hogy amaz az absolutumra, emez az egyesre vonatkozik, akkor szűnik meg a kényelmetlen hintázás kényszer és késztetés között. Az absolutummal szemben az Én kénytelen, a relativumokkal szemben az Én szabad. Ezen distinctió nélkül minden scholasztika eredménytelen. Nem lehet e bonyodalmat Aquinoi Tamás logikai distinctiójával elmetszeni, aki, Cathrein idézete szerint¹ (p. 324) így szól: „*duplex est necessitas: una coactionis, et haec, quia repugnat voluntati, tollit rationem menti. Alia est necessitas ex obligatione praecepti sive ex suppositione finis* (Isten előtti kedvesség) ... *in quantum aliqui hoc quod sic* (törvény szerint) *necessarium, voluntarie agit*. Nyilvánvaló ugyanis, hogy 1. a kényszerűség nem objectiv realitas, hanem logikai kategória (l. 63. §.) 2. hogy az elkerülhetetlenség fokozatokat mutat, tehát a kényszerűség is (l. 64. §.) 3. a döntő pont tehát nem az, hogy kényszerű, vagy szabad, hanem az, hogy kívülem álló ösztönzés vagy pedig önelhatározásom hozta-e létre a cselekedetet? Tamás maga is bevallja, hogy azon elrendezés, mely szerint az Isten előtti kedvesség bizonyos feltételhez van kötve, *kosmikus kényszer*; ugyanazt állítom én is. Ezen kényszer kötelezettséggé sublimálódik az öntudat útján (v.ö. 65. §.), de azért marad kosmikus kényszerűségnek, ha „*quod sic est necessarium, voluntarie agit*” is. Nem létezik a logika előtt csak egy kényszer: az erősebbnek győzelme, ez a hasznosnak törvénye; s csak egy szabadság van: ezen kényszer elismerése s befogadása kötelezettség alakjában. Amit az újabb féldeterministák (pl. Binding) a „veranlassen” és „zwingen” distinctiójával akarnak, az csak logikai kód; „inclinere” és „nécessiter” (Leibniz) csak subjective, egyénileg különböző kategóriák. Kosmice nem létezik csak az elkerülhetetlenség, subjective létezik az egyesnek hatalma a maga ösztönei felett. Ez pedig elegendő az erkölcsiségnek. A „kényszerűséggel” való kétértelmű játékról ideje volna leszoknunk.

Cathrein ennél fogva a kötelezettség magyarázatánál a zsidó juristika szempontot tartja szem előtt s épen azért a *moralis* kötelezettséget sem el nem éri, sem pedig a kötelességet általában pszichológiailag meg nem magyarázza. Hogy az idegenül előttünk álló törvény, mely akaratunktól különbözik, miképp kötelezhetné akaratunkat? azt ép oly kevéssé fejti meg, mint nem bírta megtenni Paley. Definiója is ép oly kifogások alá esik (l. p. 325.) „die Nothwendigkeiten, das Gute zu thun und das Böse zu lassen, weil wir erkennen, dass Gott, unser höchstes Gut, dieses von uns unbedingt fordert und das Zuwiderhandeln ihm positiv missfällt oder ihn beleidigt.” Ily könnyelműen a legbölcsebb nem bízza reá az indifferens X-re a maga céljainak megvalósítását!

Amit Cathrein azon túl a kötelességek két fajáról mond, az többé nem a fogalom, hanem az egyházi hatalom, érdekében van mondva. Megkülönböztet ugyanis 1. „Pflicht im strengsten Sinne, deren Übertretung eine schwere Sünde bildet.” Ezt Isten „*mit der ganzen Wucht seiner höchsten Herrschaft*” követeli tőlünk (p. 325 1.); az áthágását tehát lehetetlennek kellene gondolni, ha Isten legfőbb hatalmának teljes súlyával követeli. Azonban ilyenkor a logikára nem fektet Cathrein nagy súlyt, ha az egyház fegyelmeiről van szó. Mi úgy tapasztaljuk, hogy amit az Isten legfőbb hatalmával kíván, annak meg is kell történnie; a gravitatio, a fény törvényei, — ezek azon dolgok, miket az Isten teljes hatalmával követel, de ezek alól nincs is kivétel. S úgy van az az ész uralmával is; az nem függ a kényunktól, hanem tőlünk független világtörvény, mely úgy valósul meg, hogy ahol gyengébb, mint az Én, az Én alacsony fokon mintegy kicsatoltatik a világ forgalmából, 2. Van „Pflicht im unvollkommenen Sinne, deren Übertretung eine *lässliche* Sünde ausmacht.” Nyilván a kriteriumot az egyház discretiójára kívánja bízni; mert hogy az Isten ilyen distinctiókat tenne

¹ Aquinói Tamás S. theol. 2, 2 qu. 58, u. 3 ed. 2.

világtervének megvalósulása érdekében, — az mégis csak igen naiv subsumptio volna irántunk Cathrein részéről. Olyan mondások pedig, hogy az egyik esetben Isten részéről „uns seine Feindschaft zuziehen”, a másikon „nicht in eigentliche Feindschaft mit Gott gerathen” (p. 325), — ilyen mondások a cura pastoralis retorikai felszerelésében igen ékesek, sőt hasznos szerepet is játszhatnak, de tudományos értékkel teljességgel nem bírnak. Senki sem mondhatja blasphemia nélkül, hogy az Isten a mi ellenségünké lehetne és senki sem ült azon tanácsban, melyben az Isten a világ tervét megállapította: azért ily épületességek csak „transcendentalis szemtelenségnek” nyilvánulásai (mint Spencer H. nevezte). Ugyanezen anthromorph atyáskodással magyarázza Cathrein azt, hogy az Isten ezeket tőlünk feltétlenül követeli. Az emberi törvényhozó is azt mondja kategorice: „ez a cselekedet tilos”; „gerade so verhält es sich auch mit Gott” mondja Cathrein (p. 326), nem mondja: „ha ölsz, elkárhozol”, hanem feltétlenül mondja: „ne ölj! az ölés nekem feltétlenül visszatetszik.” De ezek úgy látszik már egy népszerű predicationak épületes részletei s így azokra hagyandók, akik oktatást kívánnak a jövő élet gyönyörűségeiről.

Végül magyarázza nekünk Cathrein még azt is: „was heisst also aus Pflicht handeln?” „Aus Pflicht handeln ist also im letzten Grunde ein *Act des Gehorsams gegen Gott*” (326 l.), azaz parancsszóra („weil es von der höchsten Autorität selbst geboten oder verboten ist”). A dolog velejét már Paleyből ismerjük.

Tudományos feldolgozás tekintetében tehát Cathrein tana mögötte áll Paleynek is. Paley legalább correcte megfogalmazta magának a problémát, ha nem is fejtette meg; Cathrein még ezt a körülményt sem találta szükségesnek. Egyszerűen oda áll Tamás helyébe s azt hiszi, hogy ha ennek szavait használja, már joga van annyira, mint Tamásnak volt. Pedig téved; mert Tamás initiator volt, ő pedig egyszerű imitator. Ilyen tudományos felületen úszkálás alapján Kantot megleckéztetni akarni a moralitás dolgában s pálcát törni a kötelesség „elégtelen magyarázó módjai” felett (mit Cathrein I. p. 327. tesz), végtelen naivságnak vagy jezsuita praepotentiának tanubizonysága.

Ezen supranaturalistikus álláspont egyébiránt minden theologiai erkölcstannak sajátja, s habár különböző formákat ölt és különböző szavakban nyer kifejezést, a gondolat valamennyiben ugyanaz¹. Ennyiben kifogásaink fogalmi részlete mindezekre vonatkozik.

74. §. A kötelezettség téves levezetései. II. Az empirikus álláspont. Réé.

A kötelesség leszármaztatásának másik módja történhetik:

II. az empirikus álláspontról. Míg a supranaturalistikai szempontból a kötelesség Isten parancsa, addig az empirismus szerint fejlődésnek eredménye. Amott a törvény és az emberi természet megfoghatatlan módon egygyé lesz s a synthesis köztük apriori és határozott; emitt az erkölcsi törvény külön áll, külön az emberi természet s a kapcsolat közöttük nem apriori és organikus, hanem a posteriori és *psychikus associatio*.

Ezen két szélső pont közé esnek más felfogások. Az egyik az, mely az erkölcsiség kötelező voltát már az emberi természetből véli lehozhatónak; ez a Kant-féle, melyhez mi is csatlakoztunk. A másik ezt nem tartja elegendőnek, hanem ezen felül „második helyen” (secundario) még az Isten akaratára is recurrál. A supranaturalistikai felfogás tehát kezd azzal, hogy a kötelezés *csak* az Istenből érthető (Paley); folytatja azzal, hogy a kötelezettséget az emberi természetből folyónak tekinti, de (secundario) az Istentől is. Ez a spanyol G. Vasquez tana.² Az átmenet az empirismusra a Kant-féle apriorismusban van, mely csak az ész természetéből érti meg a kötelességet. Mind a három alkalmasan *apriorismusnak* nevezhető.

A törvény és akarat közti kapcsolatot az empirismus *utólagosnak* állítja. Keletkezik az egyesnél tapasztalat és nevelés, az egész emberiségnél fejlődés alapján. Kiindulási pontul az indifferens érzet (sensation) szolgál ott, ahol *magyarázzák*; *logikai* motivum azonban a sanctio, amelyből Bentham, minden pszichológiai fejtegetés mellőzésével, hozza le. Bentham szerint az embert cselekvésre csak az élv és kín bírhatja, egyedüli motivum pedig az élv (anticipálva vagy actualiter). A büntetés által ígért fájdalom a sanctio, még pedig alapjában mindig physikai fájdalom. Amihez ezen fájdalom van csatolva következményül, az kötelező; lehet tehát a sanctio a physikai, socialis, politikai törvény áthágására mérve vagy pedig vallási

¹ A keresztyén erkölcstan rövid velős összefoglalását adja *Ottó Pflleiderer*: „Grundlegung der christlichen Glaubens-, u. Sittenlehre” 2. Aufl. 1882.

² *In 1, 2, disp. 150, c. 3, u.22* (Cathrein I. 327) „Porro talem aliquam esse legem vei ius, quod nulla voluntate, etiam Dei, constitutum sit, illud maxime confirmat, quod superius diximus, ... nempe quaedam ita ex se esse mala et peccata, ut ex nulla voluntate, etiam Dei, eorum *prohibitio* pendent.”

dogmára (religious sanction) s a törvény kötelező ereje azon félelem, mely a fenyegető büntetésből hárul a cselekvőre. A kötelezettség ennél fogva kellemetlen érzés, mely a fájdalomtól való félelemmel összeesik s így lesz a cselekvés motívumává.

A lélektan már most ezt a logikumot (mely nyilván nem az egész tényállást foglalja magában) a lelki élet elemeiből igyekszik kimagyarázni. A magyarázatot azonban azzal szokták megnevezíteni, hogy nem a *kötelezettség tényét* tartják magyarázandónak (amint mi kimutattuk), hanem annak *tudatát*, illetve azon képességet, mely megérti, hogy valami ránk nézve kötelező (tehát azon részletet, melyet mi a „popularis szólásmódok” neve alatt fejtegettünk 69. 70. §). Minthogy pedig ezt rendszeren „lelkiismeretnek” nevezik, azért az empirismusnál a problema a lelkiismeret magyarázatához szokott tartozni.

Az empirismus a lelkiismeretet, mely minket kötelez, figyelmeztet és büntet, fejlődési processusból eredőnek tanítja s különböző meghatározása szerint különbözőkép vezeti le. Ezen magyarázatnál figyelmünket vezetni fogja *Rée Pál* nagy apparátussal dolgozó munkája: „Die Entstehung des Gewissens” (Berlin, 1885), mely ezen felfogásnak legvilágosabban szerkesztett előadása.

Rée szerint (6. §.): „Das Gewissen ist ein *Unterscheidungsvermögen*, welches die Handlungen in 2 Classen theilt, nämlich in löbliche und tadelnswerthe”. Formája tehát a helyeslés (7. §.), tárgy pedig a mi cselekedeteink. Ezen képességet a moralisták az emberben öröktől meglevőnek vélik (Rée felsorolja ezeket: Ferguson, Hutcheson, Hume, Lecky, Adam Smith, Stewart, Mackintosh, Cicero de leg. I. II., Schopenhauer, Kant — ami talán nem épen megbízható gyűlekezet). Szerinte azonban a cultuurhistoria megcáfolja ezen veleszületettséget (9. §.); mert a vad népek ítélkezése azt mutatja, hogy különböző törzsek ugyanazt helyesnek és helytelennek minősítették. Réének ezen következtetése azonban elhamarkodott; abból, hogy némely törzs a gyilkost magasztalja, más pedig megveti, csak annyi következik, hogy a becslés *tárgyai* változtak, de nem az, hogy azon „megkülönböztető képesség” ne lett volna mindenhol (v.ö. különben a mi fejtegetéseinket I. Fej. 10. §.).

Következetesen azt várnók, hogy Rée ezen „*képesség*” *eredetét* fogja nekünk magyarázni. Rée azonban mellőzi ezen pontot s csak *fejlődését* illusztrálja igen bőséges példákkal azon időtől fogva, amikor a *büntetés* (die Strafe) keletkezett s az állami élet szükségleteihez képest folyton módosult. Ez 3 periodusban ment végbe szerinte 1. a sértett magának elégtételt vett vérrel (bosszú) 2. a sértett és az állam pénzzel elégedett meg (Wer- und Friedensgeld) 3. az állam elégtételt vett magának vérben (19. §.). Ezen emberi sanctióhoz aztán az isteni járult (20. 21. §.).

Ezzel azonban Rée nem elégszik meg s egy külön fejezetben (III. Buch) fejtegeti „a lelkiismeret keletkezését az egyes emberben”. Mi ugyan helyesebb methodusnak tartanók, ha előbb ezt próbálta volna megmagyarázni; mert hiszen a társadalom már az egyesekből alakul össze s ha az egyeseknek nincs lelkiismeretük, a társadalomnak hogyan lehetne? A magyarázat nem is ér el egyebet, mint hogy a lelkiismeret finomodását a társadalmi paedagogia útján akarja megvázolni (25. §. „Entstehung des kateg. Imp.” nevezi kissé nagy néven Rée). Itt már most igen érdekes modorban arról értesülünk, hogy a társadalom bizonyos szavakhoz már rosszalást vagy helyeslést fűzött (pl. irigység). Ezt (Mill I. Stuart után) connotationának nevezi, amivel még semmi sincs magyarázva; mert hiszen épen ezen connotationának eredetét szeretnők látni. Rée ezt a bosszú példáján akarja szemléltetni. Eredetileg (25. §.) a bosszú egy szó, mely minden rosszaló mellék jelentést kizár. „*Erst das Glückseligkeitsbedürfniss des Menschen führte dahin, anderen nachtheilige Handlungen zu tadeln, mit Leid zu bedrohen*” (170. l.). S ezen pont, melyet Rée oly könnyen vet oda, az egész probléma megoldásának a *forduló pontja*. Az emberek ugyanis azt, amit károsnak tapasztaltak, rossznak bélyegezték meg. „Und doch ist den Handlungen ursprünglich wegen ihrer Folgen das Urtheil angehängt worden” mondja Rée (176. l.) S ebben ismét igaza van Réének; de ezzel az erkölcsi ítéletnek eredetét még nem értjük, mert az ilyen utilitikus becslést a történelem tanúsága szerint tényleg áthaladta és elhagyta az emberiség a büntető codexekben (v.ö. 42. 43. §.). Itt *kezdődik* még csak a magyarázat. *Miért* bélyegezte meg az ember a gyilkosságot s *miért nem a szeretetet*? Ez a kérdés. Azért, mert hasznos? *miért* hasznos? Ez vezetne az erkölcsiség alapjaira. És hogyan magyarázható, hogy az, ami eredetileg élvezettel járt (bosszú), később kinnal fűződött? „Offenbar” úgymond Rée (178 l.) „kann dem Bewusstsein wenn dasselbe nur in entsprechender(!) Weise zubereitet ist, jede beliebige Handlung „ansich löblich” oder „ansich tadelnswerth” erscheinen”. Ez egyrészt teljes félreismerése az erkölcsi becslésnek (s nem is igaz!); másrészt nem felel azon kérdésre: *mi bontotta fel az associatiót a „bosszú” és „élv” között, ha valamennyi emberben ez volt az associatio?*

Pedig Rée szerint a lelkiismeret azon alapul, hogy a kép és az érzés associálódnak. A régi Islandi, úgymond, a bosszút és rablást jónak tartja, mert így tanították, a modern islandi rossznak, mert keresztyén. „Der Freigeist kann sich hievon frei machen” (173 l.). Tehát Rée szerint nem *apriori*. Történelmi szempontból tehát a kategorikus imperativus voltaképen hypothetikus imperativusok (180 l.). A rosszaló tulajdonságok bűnök; a feltétlenül parancsoltak kötelességek (p. 181).

Rée fejtegetései szerint ennél fogva a dolgot úgy kell felfogni, hogy az embernek természettől fogva semmi kötelezettsége nem volt; a fájdalom és élvezet tanította arra, mi a jó, mi a rossz? s ez volt a mérték, amely szerint ítélte. S fejlődéstörténelmi szempontból Réének igaza lehet; csak hogy a fejlődés ezen fokán az embert még ne nevezzük embernek, — akkor megértjük egymást. A problematikus homo alalus, kiből a szellemi fejlettség csak az anthropoid majmok fokáig emelkedett, csak a majmokat megillető cselekedeteket volt képes végrehajtani. Ez pedig az élvérzet által közvetített reflexmozdulat; a végbemenés mechanikus s a sanctio a fájdalom. Tagadhatatlan azonban, hogy ezen álláspontot elhagyta az ember. Az érzéki képek helyébe a jelentők léptek; az élv és kín érzelmei *főlé* helyezkedett az azokat magával szembesítő öntudat. Megtörtént ennél fogva azon eset, hogy az élvezet megakasztatott indokoló erejében; az ember elmélkedett és választott. *Ha a kedvérzet nem volt directe indító, akkor mi által érezte magát kötelezve?* Azt mondják reá, hogy magasabb nemű vagy erősebb kedvérzet által. Mi azonban láttuk, hogy az öntudat a magasabb érzelmeket is képes megakasztani s szembesíteni magával, hogy ennél fogva az érzelmeknek motiváló ereje itt egyáltalában fel van függesztve; azon felelet tehát, hogy erősebb élvérzet ösztönözte, itt elvileg már ki van zárva. Mi volt tehát az indító? a választó? A hatalmasabb. S mi volt a hatalmasabb? Az ész, mely magáról tud. Mi kötelezte ezen ész, ha a kedvérzet nem tehetette? Csakis ő maga.

Ezen gondolatsor azonban már a szabadság kérdésénél el lett intézve. Mi most csak a Rée-féle levezetést vizsgáljuk; megmagyarázta-e a kötelezettség minden pontját? Meg-e azt, hogy a kötelezés hogyan áll elő? Ki a kötelező s ki a kötelezett?

Ezen utóbbi pontnál azt tapasztaljuk, hogy a kérdés fel sincs vetve, annál kevésbé megoldva. A kötelező a törzsnek tapasztalata (így véli Simmel is, mint később látni fogjuk!), ezt állítják oda törvényül; a kötelezett az egyes ember, mint a törzsnek tagja. A viszony törvény és egyes között tehát ugyanaz, mint a supranaturalismusnál, egészen külső, mert egymásra nézve idegenek. A törvény az egyesben félelmet okoz, azaz az öntudatot megszorítja s bizonyos irányban hajtja; az egyes ezen cselekedetet automaticce végzi. Azonban így tesz a kutya is — félelmében; *a cselekedet kieroszakolt s így automatikus*, akár félelem, akár remény a motívuma. A társadalom nevelés útján a törvény és cselekedet közötti associatiót oly erőssé teheti, hogy reflexmozdulatilag áll elő; egész biztossággal vagyunk már most arra dressirozva: „ne ölj!”; kevésbé biztosabb az: „ne lopj!”, legkevésbé az, hogy: „ne paráználkodj!” De ha az ölés, a lopás, a paráználkodás oly édes, miért ne tegyük, ha a félelemtől nem kell félnünk? Aki, mint ama bizonyos cigány, az egyik szemét „megreskirozza”, az meg is teszi. És vajon erkölcsiség-e az, ha valaki félelemből nem teszi? pedig kivált a paráználkodástól, az ösztön legerősebb idejében, csakis a szomszédasszonyok által hozott „társas sanctió” bír oly félelmetes motivációval, hogy a hajadonokon és legényeken az ösztön nem vesz akármikor erőt! Tényleg a mi erkölcsiségünk még mindig gyenge lábon áll; félelem és remény, fájdalom és öröm a mi cselekedeteink *leggyakoribb* rugói, mint Bentham tanította. De nem tapasztalta-e még senki, hogy vannak szűzies lelkek, akiket a szomszédok sanctiója nem riaszt meg (pl. Julia), de akik önkénytelen visszariadnak a cselekedettől (pl. Lucretia)? Avagy a lopás nem olyan utálatos-e némely gyermekre, hát még hajadonra, férfira, hogy a sanctio nélkül is tartózkodnak tőle? Azt felelik reá, hogy ez tény, de csak szokás folytán lett az associatio oly erőssé. Miért nem bomlik szét ezen associatio lopás és szegény között oly könnyen, mint a bosszú és élv közötti hajdan? Ha már most a sanctio nem hat a félelem által, ha nem automatikus a cselekedet, — vajjon mi által hat akkor az egyesre? *Saját tartalma és minősége által.* Azaz a törvény és actus közötti kapcsolat akkor biztos egyedül, ha a törvény eszes öntudatunkkal egygyé lett, ha öntudatunk eszessé lett; akkor az öntudat maga természete által érzi magát kötelezettnek.

Rée ennél fogva lélektanilag a törvény és cselekedet közti viszonyt nem bírja megmagyarázni egyáltalában. Annál kevésbé bírja az öntudatos erkölcsiséget megmagyarázni, amely nem automaticce, nem félelmi reflex úton, hanem pusztán a törvény észszerűsége miatt végzi teendőit. Az associatio egy schema, melynek egyik oldalára a motívum (ok), másikára a cselekedet (okozat) helyeztetett; de épp oly kevésbé magyarázó, mint az okviszony maga.

75. §. A kötelezettség téves levezetései. III. Az empirikus álláspont (folytatás). Darwin. Paulsen. Spencer. Wundt.

S ha mindent megszokott associatióból meg is értenénk az egyes emberben, azt az associatio soha nem képes megmagyarázni, miért kellett az emberiség fejlődésében azon phasisnak előállania, amelyben az intelligentia uralomra törekszik s az alsóbb actiói formákat a legfőbb, az erkölcsi önelhatározás, váltja fel. Pedig éppen ebben láttuk mi a kötelezettség lényegét; a kosmikus törvény, mely szerint a legfőbb értéknek meg kell valósulnia, ez az, ami az emberben öntudatosan fellép s annak szabad önkötelezését létrehozza. Ezt pedig associatióból magyarázni nem lehet.

A fejlődéstani szempont, mely Réenél is uralkodó, több formában próbálta megmagyarázni ez utóbbit is s szükséges, hogy egy-két esetet ebből is felhozzunk.

A kötelességérzetnek meglételét *Darwin*¹ már az állatokban is valószínűnek véli, bár csak törmelékes formában. „Egy vadászeb kölykei mellett fekszik s megpillantja urát, ki vadászatra indul; a nőstényeb egy ideig ingadozik, azután kölykeihez sompolyog vissza. Mikor az ura hazatért, a szégyen minden jelével elébe megy; bánja, hogy urának tartozó hűségét meg nem őrizte.” Ezen esetben egy veleszületett és egy nevelt ösztön harckeltek egymással; az ebnőstényben az ura iránti hűség késztetve lépett fel szemben az anyai szeretettel s e késztetést kötelezettségnek érezte; az anyai szeretetnek uralomra vergődése miatt a hűség ösztöne háttérbe szorult s az eb emiatt érzi a lelkifurdalásnak ezen primitív formáját.

Darwin maga csak primitív analogonját látja ez esetben az erkölcsiségnek. S mást nem is lehet benne találni. Az eb lelkében egy physiologiai ösztön és egy pszichologiai asszociáció keltek harcra; a győzelemnek előre el kellett döntve lennie, miután az ebnek lelki súlypontja nincs arra berendezve, hogy az ösztönök felett uralkodjék. A kutyában ennél fogva teljes megelégedettségnek kellett előállania, mikor kölykeihez visszatért; amikor urát ismét meglátta, valószínűleg nem a „köteles hűségről” elmélkedett, hanem örült, hogy meg nem verik s a megszokás erejével húzódott visszatérő ura elé. A szégyenkezés problematikus; külső kifejezése ebeknél mindig a félelem signaturáját mutatja s azért vele könnyen összetéveszthető. A kutyában egyszerűen egy élvézet és egy várt fájdalom küzdöttek s ez képezte lelki meghasonlásának okát. Mikor a várt verés nem következett be, a kutya bizonyosan rögtön megnyugodott.

Két ösztön közötti küzdelem azonban még távol áll a kötelezettségtől. S ha ezen ösztöni harc-schemára akarnók az erkölcsiséget adaptálni, akkor éppen azt írtanók ki belőle, ami erkölcsivé teszi; *a személyes részvételt*. Mert e nélkül mindig csak az öntét alsóbb részei fognak harcolni egymással s az öntudat kíséri; de nem vesz részt a küzdelemben maga az öntét súlypontja, az önelhatározó Én.

*Paulsen*² érezte ezen nehézséget s felveti magának azon ellenvetést: honnan a kötelesség autoritativ jelleme? Mert, úgymond, a „kell” különbözik a kívánság ösztönzésétől s a lelkifurdalás más, mint az ösztön ki nem elégedése. A kötelesség úgy áll előttünk, mint oly tekintély, mely nem származhatik az akaratból magából. S mégis lehetségesnek tartja a nehézség megfejtését az evolutio alapján, ekképen:

Az állatnak életét ösztönök, instinctusok és egyéni tapasztalat vezérlik. Ugyanezen három elv található az emberben is. Nála is ösztönök működnek, például lélekzés, szaporodás; vannak szerzett instinctusai is, melyek a generációk életében keletkeztek, mint „zweckmässige Verfahrungsweisen zur Lösung compliciten Lebensaufgaben” — az erkölcsi szokások (Sitten); és az intelligentia. „*Sitten sind das homologe Organ zu den Instincten des Thieres*” — mondja 280 l.; — vagyis „zum Bewusstsein gekommene Instincte”. Eredetileg a kötelesség tartalma az erkölcsi szokás, amint a faj követte (azért „sittlich”); később, mikor az ember személyessé válik, a népszokás ránézve idegen s mivel benne a szülők, elődök, nép szava szól az egyeshez, onnan autoritativ természete.

Paulsen mégis érzi, hogy Kanttal szemben elmaradt. Kant szerint erkölcsi csak a kötelesség teljesítése kötelességből; tehát minden hedonismust kizár. *Paulsen* szerint népszokás és kötelesség között nincsen ellentét; az ellentét köztük csak kivétel s azért „Überwindung der Neigung durch Pflichtgefühl nicht Bedingung moralisches Werts überhaupt” (287. l.). És (289. l.) folytatja: „In der Wirklichkeit hat Vernunft oder Pflichtvorstellung nicht eine so wichtige Rolle”; hisz nem a kötelesség volt az, ami Kantot, Spinosát ösztönözte műveik írására, vagy Dürert festésre, Goethét költésre. „Sind also diese Dinge moralisch gleichgiltig oder wertlos? Und doch sind sie es, wodurch jene Männer für die Menschheit eine so grosse Bedeutung gewonnen haben” (u.o.).

Hozzuk itt mindenek előtt rendbe *Paulsen* állításainak némileg kétszínű értelmét. Teljesen igaz, hogy a kötelességérzet nagyon sok esetben nem motivum; nem ez ösztönözte a fenti férfiakat sem tevékenységre. Legtöbb cselekedetünk más motivumokból származik, amit már a 71. §-ban hangoztattunk is. S mégis kötelességül tekintették a fenti férfiak a teendőjüket; elkerülhetetlen késztetést arra, hogy így cselekedjenek. De mivel nem muszájból csinálták, azért nekik ezt nem is rójuk fel erkölcsiségnek. A rossz költemény és a jó bölcselkedés nem bűnök és nem érdemek — moraliter. De azért nem „értéktelenek” ezen művek; van intellectualis értékük, van socialis hasznuk, de moraliter nem szoktuk ezeket szemügyre venni. Azért hogy az ész késztette e férfiakat parancsai teljesítésére, moralis természetűek, de nem szabad cselekedetek. Ez azonban éppen nem jogosít fel azon tételre, hogy a „kötelességérzet nem feltétele az erkölcsi értéknek”. A

¹ Ch. Darwin. Descent of Man. IV. Ch.

² Paulsen. System der Ethik² II. I. 279. sk.

legfőbb értelemben erkölcsiség nem is más, mint önkötelezés. Ebben tehát Paulsennek, nézetem szerint, nincs igaza.

Amit már most fejtegetéseiből nyerünk, az *nem a kötelesség feltétlen vonása*. Aki a népszokásokat követi, az ethossal bír és legalis ember; ilyenek az átlagos moralitások. Azért azonban aki a népszokás ellen van, még nem erkölcstelen. Már pedig aki kötelességét megszegi, az erkölcstelen. Ebből világos, hogy Paulsen fejtegetései nem érik el a végső pontot. *Mert ha a kötelességérzet abban állna, hogy a népszokás (Sitte) parancsolólag lép fel, akkor a népszokás megszegése kötelességellenes s így erkölcstelen cselekedet volna.* Ez ellen szól Jézus személyisége s minden reformátor fellépése.

Különben is a kötelesség ekkor automatává tenné az embert (amint Spencer az idők végén reményli is). Aki a néperkölcstől halad, az megszokásból jó; ehhez az ő személyisége nem tesz hozzá semmit. De bizonyára erkölcsileg magasabban áll az, aki belső küzdelmek után járul a népszokáshoz, mint az, aki associatio által vitetik a népszokás országos útjain. És hogyan teszi az ember sajátjává a nép erkölcsét? Nyilván neki magában kell azt reprodukálnia, azaz teremtenie; csak akkor az övé, különben csak kergetik. De miben találja a népszokás helyességének kriteriumát? Abban az intelligentiában, mely egyéni lelkének centrumát képezi. Amikor tehát a népszokást kötelezőül ismeri el, akkor voltaképp maga intelligenciája előtt hódol meg; s így a kötelező nem a „Sitte”, hanem igenis a „Vernunft”, melyet Paulsen az emberi életben „nem oly fontos szerepűnek” ítélt el.

Ameddig eszerint a néperkölcst mint parancsoló idegen lép fel, addig csak associatio útján hat s reflextevékenységet okoz. Amikor pedig ezen erkölcs *tartalma* által kötelez, akkor magamban én teremtettem az észszerű erkölcsöt s akkor nem az erkölcs, hanem az ész az, ami kötelez. Abból tehát, hogy a kötelesség, mint rég letűnt generációk erkölcsének visszhangja él a lelkünkben, nem következik kötelező volta; mert az emberben egészen ellentétes visszhangok is maradtak fenn a múltból s mégsem ismerjük el mind kötelezőkül magunkra nézve.

Nem sokban különbözik ettől *Spencer Herbert* tana.¹ A kötelességet ő a „korlát” fogalma alá fogja s belső és külső korlátot ismer el. A *belső* korlát egyéni inductiók halmaza, melyek arra vezették, hogy bizonyos cselekedetek *élvezettel*, mások fájdalommal járnak. A *sanctio* tehát az, ami készíttet. A *külső* korlátok külső okok által ránk mért fájdalmak: socialis, politikai és vallási természetűek. Ezen *sanctio* alapján eredetileg egyes külső cselekedetek lettek jókká vagy rosszakká; azután pedig kapcsolat által a kötelesség ezen külső értelemben „a szoros értelemben vett moralis kötelességtudatra is áttért, mely csak a belső és nem a külső következményekre tekint.” A kötelezettség itt is associatio és sanctio alapján magyarázható.

Nem sok változatot tapasztalunk ezen tanon *Wundt Vilmosnál* sem.² Eredetileg jog és erkölcs együtt voltak. Minden erkölcsöt kényszer által állapított meg a törvényhozó. Idővel a jogra húzódott a külső kényszer, az erkölcsnek maradt a „belső vagy moralis kényszereszköz” (*Zwangsmittel*), mint socialis sanctiók. Ezen „kényszerimperativusokhoz” hozzájárultak azután az „*Imperative der Freiheit*”, miknek motívumai 1. az állandó megelégedettség érzete és 2. az erkölcsi életideál képzelete (p. 487).

76. §. A kötelezettség. Simmel tana.

A supranaturalismus s az empirismus a kötelezettséget különbözőleg vezetik le s mégis abban egyeznek, hogy a kötelességérzetet külső imperativusokból vélik magyarázhatónak. Amott az Isten, emitt a törzs (társadalom, család stb.) mondják a parancsot, melyet az egyes elfogad s kötelezőnek ismer el. A mi kritikánk pedig ezzel szemben azon pontot iparkodott megerősíteni s kimutatni, hogy mindezen levezetések tovább nem érnek, mint a legalitásig; hogy a „kell” valamennyiben csak a fájdalom által megszorított öntudat mechanikai indításáig van levezetve, azaz az erkölcsiség kötelező erejét nem magyarázza. Hasonló empirikus álláspontokról indulva ki, a „kell” magyarázhatatlanságában állapodik meg egy újabb nézet, *Simmel György* tana.³

Simmel szerint a „kell” nem egyéb, mint felfogási mód („*Denkmodus*”). Kiindul azon tapasztalatból, hogy minden tartalom, mely a valóságot ábrázolja, egyformán csak pszichológiai tartalom („*die Vorstellungsinhalte*”).

¹ *Spencer H.* Data of Ethics. p. 144.

² *Wundt V.* Ethik p. 125.

³ *Simmel Gy.* Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der eth. Grundbegriffe. 1892. A citátumok az I. k.-re szólnak.

tauchen zunächst rein als solche psychologisch auf und es bedarf erst eines langen Differenzierungsprocesses, um sie in wahre und unwahre, logische und psychologische zu theilen" p. 3). Vad emberek és gyermekek nem tudnak különbséget tenni való és képzelt tudattartalmak között. A különbségre való és gondolt között nézete szerint „kizárólag” praktikus indokok vezettek; ha bizonyos képzetekből kiinduló cselekvések célt értek, akkor ezen képekkel más *érzés* kapcsolódott mint a sikertelenekhez; „die Realität ist etwas, was zu den Vorstellung psychol. hinzukommt" (I. p. 5). A tartalom tehát magában nem mondja, hogy van-e vagy nincs; ez utóbbi az elsőtől elválasztható forma. Hasonlóképpen elválasztható forma az „akarás” (wollen) mely bizonyos tekintetben középállapot lét és nemlét között. Épen olyan természetű a „reménylés” (Hoffen) és a „kell” (das Sollen). „Man könnte sie sämtlich in eine phaenomenologische Reihe eingliedern, welche von der Vorstellung des Nichtseins, des blossen Gedachtwerdens zu der vollkommenen Wirklichkeit führt; das Wollen, das Hoffen, das Können, das Sollen — alles diess sind gewissermassen Zwischenzustände und Vermittlungen zwischen dem Nichtsein und dem Sein, die wir demjenigen, der sie nie empfunden hatte, so wenig beschreiben könnten, wie wir zu sagen wissen, was denn das Sein oder das Denken eigentlich ist: *es gibt keine Definition des Sollens.*" (p. 8). A „kell” tehát minden tartalomtól üres lelki állapot, mely bizonyos tartalomhoz csak hozzájárul s tőle elválasztható (abtrennbar p. 9); gondolkodási mód, mint a futurum vagy praeteritum, a conj. és opt. (v.ö. 63. §.) Ezen formai természetéből következik, hogy a „kell” fogalmából semmi tartalmat kihüvelyezni nem lehet. A „kell” nem is magyarázható, ez „Urthatsache” és „ursprüngliche Kategorie” (12. 13. l.)

Maga Simmel azonban ezen pszichológiai tüneményt úgy érzi, mint („eigenartiger Spannungszustand”) „sajátságos feszültségi állapotot”, mely bizonyos tartalomhoz fűződik. Ott, ahol valamely cselekedetet sokszor ismételtünk, ezen cselekedetre készséget nyerünk s ezen készség folytán azon várakozó, feszültségi állapotba kerülünk, melyet a „kell” jellemez (68 l.). Tüzetesebben abban a tartalomban keresi, melyet más iránti, tehát nem egoistikus ösztönök képeznek („dass das Sollen nicht anderes bedeutet als solche *gefühlte Triebe* in uns, die nicht auf den Egoismus zurückführbar, also überhaupt nicht weiter erklärbar sind" 30. l.) Mert „jedenfalls nimmt der Trieb zu einem Thun, der sich durch lange Gewöhnung gebildet hat, und denen ursprüngliche Zweckmässigkeit in Vergessenheit gerathen ist, *gewissermassen* (!) den Gefühlston einer Pflicht gegen sich selbst, eines Sollens, dar" (31. l.). Ha ilyen cselekedetekhez szoktunk, akkor velünk összeső „und gewinnt dadurch eine dunkle Macht, eine nicht mehr zu zergliedernde (!) Triebkraft, die in demselben Masse das Gefühl eines stärkeren Sollens auswirkt, wie sie unerklärlicher ist" (u.o.). A kötelezettség ereje tehát annál nagyobb, minél kevésbé ismerjük annak provenienciáját („die Länge der Vererbung begründet die Verdunkelung der Gründe einer Pflicht”) és így érthető „dass die so verdunkelte auch in gleichem Verhältnisse die mächtigere ist" (26. l.).

A „kell” tehát egy többé megmagyarázhatatlan tény, egy pszichológiai vonás, mely valamely tartalomhoz onnan járul, hogy öröklődés útján indokai elhomályosodtak.