

AZ ERKÖLCSI ÉRTÉK PHILOSOPHIÁJA

ÍRTA :

Dr. Málnási Bartók György
egyetemi tanár

Mikes International
Hága, Hollandia

2005.

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 90-8501-050-0

NUR 730

© Mikes International, 2001-2005, All Rights Reserved

A KIADÓ ELŐSZAVA

Néhány nappal ezelőtt megjelentettük Málnási Bartók György teljes '*Az erkölcsi értékeszme története*'-t egy kötetben. Ma kiadásra kerül az ehhez kapcsolódó, s életművében ugyancsak kiemelkedő szerepet játszó '*Az erkölcsi érték filosofiája*' című műve. Szokásunkhoz híven az elektronikus kiadásunk az eredeti kiadást — 1911 — hűen követi.

A mű tanulmányozásához szeretnénk felhívni az olvasó figyelmét a Bibliotheca Mikes International sorozatunkban megjelent Mariska Zoltán '*A filozófia nevében*' című Bartók-tanulmánykötetére.

Jelen kötet technikai előállításában közreműködött Török Máté, az Országos Széchényi Könyvtár Magyar Elektronikus Könyvtár munkatársa. 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 ~
- **Brandenstein Béla Emlékkönyv** (szerk. Veres Ildikó)
- **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:** Rendszeres filozófia
- **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:** Böhm Károly
- **Málnási Bartók György:** Akadémia értekezések: ~ A „Rendszer” filozófiai vizsgálata – Az „Eszme” filozófiai vizsgálata – A „Szellem” filozófiai vizsgálata – A metafizika útja s céljai – A lét bölcséleti problémája – Ösztön, tudat, öntudat ~
- **Málnási Bartók György:** Ember és élet ~ A bölcséleti antropológia alapvonalai ~
- **Málnási Bartók György:** Faj. Nép. Nemzet.
- **Málnási Bartók György:** Die Philosophie Karl Böhms
- **Málnási Bartók György:** Kant
- **Segesváry Viktor:** Existence and Transcendence ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~
- **Vatai László:** Átszínezett térkép ~ magyar változatok az újkorban ~
- **Veres Ildikó:** A Kolozsvári Iskola I.
- **Tonk Márton:** Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában

Hága (Hollandia), 2005. augusztus 6.

MIKES INTERNATIONAL

PUBLISHER'S PREFACE

A few days ago we published the full '*Critical History of the Idea of the Moral Value*' of György Málnási Bartók. Today we publish another piece of work entitled '*The Philosophy of the Moral Value*' that is closely related to the previously mentioned one.

Máté Török, coworker of the National Széchényi Library's Hungarian Electronic Library (Budapest, Hungary), contributed to the production of the electronic version of this book. We wish to express our deepest gratitude to him.

The Hague (Holland), August 6, 2005

MIKES INTERNATIONAL



MÁLNÁSI BARTÓK GYÖRGY
(1882-1970)

Ezen felvétel 1960. augusztusában készült Budapesten. A felvétel Tóth Miklós tulajdona.

AZ ERKÖLCSI ÉRTÉK
PHILOSOPHIÁJA

IRTA
DR. BARTÓK GYÖRGY



KOLOZSVAR
STEIN JÁNOS EGYETEMI
KÖNYVKERESKEDESE

1911.

BUDAPEST
KÓKAI LAJOS KÖNYVKERES-
KEDESE IV. KÁROLY-UTCA 1.

TARTALOM MUTATÓ.

<i>A Kiadó előszava</i>	III
<i>Publisher's preface</i>	IV
<i>Előszó</i>	2
<i>Bevezetés</i>	3
I. RÉSZ. Az ethikai empirismus főirányai s azoknak kritikai vizsgálata	4
1. A biologismus erkölctana	4
1. Darwin s a biologismus	4
a) <i>Spencer erkölcsfilozófiai elvei</i>	4
2. Spencer filozófiája általában	4
3. Az ethikai kutatás célja; az erkölcsi cselekedet	4
4. Az erkölcsi megítélés alapja; a legfőbb erkölcsi cél	5
b) <i>Spencer ethikai elveinek bírálata</i>	6
5. A fejlődés elvének elégtelen magyarázata	6
6. Az erkölcsiség speciális természete	6
7. Spencer hedonizmusa, illetve utilizmusa	7
8. Spencer alaptévedése: az intelligentia természetének félreismerése	8
2. A psychologismus erkölcsfilozófiája	8
9. A psychologizmusról általában	8
a) <i>Wundt erkölcsfilozófiai elvei</i>	9
10. Wundt kutatásainak menete	9
11. Wundt módszere	9
12. Az erkölcsiség fejlődésének törvényei	10
13. Az erkölctan lélektani elvei. Akarat. Akaratszabadság. Lelkiismeret	10
14. Erkölcsi motívumok, célok, normák	11
b) <i>Wundt ethikai elveinek bírálata</i>	12
15. A normativus helytelen fogalmazása	12
16. Lélektani kutatások elégtelensége az ethikában	13
17. Az érték és kötelezés helytelen fogalmazása	13
18. A szabadság és lelkiismeret helytelen fogalmazása	14
19. Erkölcsi célok és ideálok tapasztalat alapján ki nem tűzhetők	15
20. Az ethika individuális jellege	15
21. Még egyszer a kötelezés fogalma	16
22. Összegezés	16
3. A sociologismus erkölcsfilozófiája	17
23. Sociológiai módszer az ethikában	17
a) <i>Lévy-Bruhl erkölctudományjának alapelvei</i>	17
24. Theoretikus morális nincs	17
25. A theoretikus morális elégtelensége Lévy-Bruhl szerint	18
26. A theoretikus morális postulatumai	18
27. Az erkölcs-tudomány fogalma, módszere, tárgya	19
28. Gyakorlati következtetések	19
b) <i>Lévy-Bruhl erkölctudományjának bírálata</i>	20
29. A sociológiai ethika és az erkölcs-philosophia ellentéte	20
30. Célkitűzés nélkül ars morális nincsen	21
31. A theoretikus morális ellen tett kifogások tarthatatlanok	21
32. Összegezés	22

II. RÉSZ. Az erkölcsi érték philosophiájának positivus része.	23
1. A probléma kitűzése.	23
33. Visszapillantás.	23
34. Az ethika alapkérdése.	23
35. A cselekvés problémája értéktani probléma.	24
2. Az értékelés problémája.	25
36. Az értékprobléma nem lélektani probléma.	25
37. A lélektani és a kritikai módszer.	26
38. A lélektani módszer elégtelensége.	27
39. Az értékre vonatkozó felfogások különbözősége.	28
40. Az élv szerint való értékelés.	28
41. A haszon szerint való értékelés.	29
42. Az önérték, mint az önállóság tartalma.	31
43. Krueger magyarázatának kritikája.	32
44. Az önérték fajtái.	32
45. Összegezés.	33
3. Az erkölcsi érték.	34
46. A jó közönséges értelemben.	34
a) A cselekvés és akarás folyamatának elemzése. Az Én állásfoglalása.	34
47. A cselekvés fogalma.	34
48. Az akarásról.	35
49. A választás elemzése.	35
50. Az Én állásfoglalása.	37
51. A cselekedet erkölcsi megítélésének kritériumai.	37
52. Kant tana a transcendentális szabadságról.	38
53. Intelligibilis és empirikus karakter.	39
54. Kant tanának bírálata.	40
55. Kant tana és a liberum arbitrium indifferentiae.	41
56. Az erkölcsi szabadság.	41
57. Összefoglalás.	41
b) Az intelligentia megvalósítása, mint a cselekvés célja.	42
58. A cselekedet célja.	42
59. Az élv, mint a cselekvés célja.	42
60. Az élvre irányuló cselekvés értéktelensége.	44
61. A fontoló értelem tevékenysége.	45
62. A haszon, mint a cselekvés célja.	45
63. A haszonra irányuló cselekvés bírálata.	47
64. Utilizmus és autonomia.	48
65. A cselekvés célja: az intelligentia megvalósítása.	49
66. Az észszerű cselekvés és az erkölcsi szabadság.	51
67. Az erkölcsi szabadság fogalma.	53
68. A szabadság, mint a fejlődés eredménye.	53
69. Az erkölcsi autonomia.	54
70. Megismerés és fejlődés.	56
71. Szabadság és erkölcsi törvény.	56
72. Intelligentia és szabadság.	57
73. Összegezés.	58
c) A kötelezés, mint az erkölcsi érték jellemvonása.	59
74. A kötelezés fogalma.	59
75. Folytatás.	60
76. Simmel sociológiai magyarázata.	61
77. Kötelezés forrása az intelligentia.	62
78. Kötelezés magyarázata a van alapján.	63
79. Összegezés.	64
Összefoglalás és befejezés.	66

„ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα
καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν”

Aristoteles: *Ethika*

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer and zunehmender Bewunderung
und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt:
das bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.”

Kant: *Kritik der praktischen Vernunft zárószavai*

„Nemes csak az intelligentia. Önértéke csak a szellemnek van.”

Böhm.

ELŐSZÓ.

Félve bocsátom útra tanulmányomat, mert úgy látom, ma is igaz a jellemzés, a mit Shaftesbury mondott a maga koráról: mihelyt moralitásról hallunk beszélni, azonnal prédikációt sejtünk. De másfelől meg vagyok győződve arról is, hogy a moralitás az ember szellemiségének egyik legfontosabb megnyilatkozása és mint ilyen nemcsak megérdemli, hanem egyenesen megköveteli a beható, türelmes tanulmányozást. Platon által „a legnagyobb ismeretnek” — μέγιστον μάθημα-nak nevezett moralis philosophia valóban megérdemli azt a fáradságot, a melyet az erkölcsi érték természetének kutatására fordítunk.

A moralitás lényege felől még ma sem vagyunk tisztában, pedig Kant világosan megmutatta az utat, a melyen haladva megközelíthetjük azt. Ismét vissza kell hát térnünk erre az elhagyott útra s biztos lépéssel kell haladnunk a kitűzött cél felé feladatunknak megoldásában. E sorok írója világosan látja, hogy az empirikus módszer segítségével az erkölcsi törvényt megismerni, az erkölcsiség jelentését megérteni nem lehetséges. Éppen ezért tette vizsgálat tárgyává az ethikai empirismus fő irányait, hogy ezeknek kritikája által egyengesse az utat a helyes megoldás felé.

Az erkölcsiség jellege merőben axiológiai: a jó fogalma érték-fogalom. E tényből szükségképpen következik, hogy a moralis philosophia az értéktanra épül. Az erkölcsphilosophiának nem alapja sem a biológia, sem a lélektan, sem a sociológia, hanem egyedül az értéktan, axiológia. E tanulmány fejtegetései is ebben az irányban haladnak s alapjukat a Böhm Károly philosophiájában találja meg a szíves olvasó.

Kolozsvár, 1911. március hó.

A szerző.

BEVEZETÉS.

Ha csak futólagos pillantást is vetünk korunk philosophiai törekvéseire, és a philosophia terén uralkodó áramlatokat, ha csak felületesen is vizsgáljuk, alig kerülheti ki figyelmünket egy szembeötlő s egész szellemi életünkre nem csekély fontossággal bíró jelenség. A mívelt népek philosophiai irodalmában az ismeretelméleti, logikai, aesthetikai, történet- és társadalomphilosophiai műveknek egész seregével találkozunk napról-napra, de feltűnően kevés azoknak a munkáknak száma, a melyek erkölcsphilosophiai kérdéseknek mélyreható s valóban philosophiai tárgyalásával ajándékoznák meg a türelmes olvasót. Az erkölcsstani problémákkal foglalkozó tanulmányoknak legnagyobb része egészen a felületen mozog s éppen nem tudja felmutatni azt az alapot, melyre az erkölcsstannak épülnie kell, ha csakugyan philosophiai disciplina akar maradni. Egyes kérdések tárgyalásában találkozunk ugyan olykor-olykor mély bepillantásokkal is, de a részletek feldolgozásának kiválósága nem mentheti az egész disciplina kezelésében észlelhető egyetemes aláhanyatlást és az erkölcsphilosophiai kutatások rohamos decadentiáját.

E sajnálatos jelenségnek szülőokát kétségkívül az *empirismus túltengésében* kell keresnünk. A természettudományok nagyarányú fellendülésének s e fellendülés hatásainak következtében a philosophia terén foglalkozó férfiak figyelme folyton növekvő mértékben fordult a tapasztalat felé s az empirismus egyeduralkodó lassankint elvitázhatatlan színben tűnt fel mindazok szemében, kik a természettudományok módszerét komoly vizsgálat nélkül fogadták el a philosophiára nézve és kötelezőnek. E természettudományi módszernek hívei kizártak kutatásaik köréből minden philosophiát s végeredményében teljesen meg voltak elégedve azzal, ha a tapasztalat mezején összegyűjtögetett tényeket pontosan lajstromozzák és regisztrálják. Az ész meghajolt a tények előtt, a nélkül, hogy azokat megvizsgálta volna s feladatának eleget vélt tenni, ha a tényeket constatólta. Hogy e pusztán gyűjtő és megállapító munkásságon kívül van az emberi észnek egy más irányú és más nemű tevékenysége is, arról az empirismus hívei tudni sem akartak. Minden más nemű munkásságot vagy dogmáimádásnak minősítettek, vagy — költészetnek. Az ész másnemű tevékenységét szolgáló férfiaknak e kettő között kellett választaniok s a jobb ízlésűek inkább az utóbbit vállalták.

Az empirismus hatása alatt fejlődött ki mind izmosabbá a *historismus*, illetve *sociologismus*, a *biologismus*, illetve *psychologismus*. A historismus a történet tényeiben kereste azt a mérő eszközt, melynek segítségével a cselekedeteknek és eseményeknek értékét megállapítani lehet. A psychologismus pedig a szellemi életnek minden irányú működését s a működésnek minden fajta eredményét a maga számára igyekezett lefoglalni. Végül a biologismus az evolutio darwini elve alapján magyarázott mindent, a mi keze ügyébe került. A historismusnak és biologismusnak együttes hatása alatt fejlődött ki azután a kutatásnak az az iránya, a mely mindent a *sociologia* hatáskörébe utal, a mit valaha az emberi elme fáradságos munkával és nem csekély erőfeszítéssel hozott létre. E négy iránynak, a mely közül a historismus és sociologismus lényegükben összeesnek, sikerült a tudományoknak határait oly alapossággal összezavarni, a milyenre a történetben eddig aligha volt példa. A kutatóknak elszánt munkájára lesz szükség, hogy e határokat újra megállapítsák s az egyes tudományok feladatát lelkiösmeretes pontossággal kitűzzék. Ez a kritikai munka elkerülhetetlen.

A biologismus, psychologismus és a sociologismus nem kis mértékben éreztette hatását az ethikai kutatások terén is. Mindhárom iránynak közös jellemvonása az, hogy *értékesnek* ismeri el a tényeket, mert *vannak*. A psychologismus elengedőnek véli az erkölcsi érték megismerésének szempontjából az erkölcsiség lélektani strukturájának aprólékos ismeretét s igen sokszor a biologismussal jár együtt, különösen azoknál a kutatóknál, a kik a lélektant a biológiával szeretik azonosítani. A historismus pedig megszülte a ténylegesség abszolút értékében való hitet s a philosophusoknak egy tekintélyes része ezen a már simára taposott úton indult el a cselekedetek erkölcsi értékének megállapításában, a mikor tagadva az erkölcsphilosophiának *axiologiai* jellegét, az „erkölcsök tudományát” akarja proponálni, tisztán sociologiai alapon.

Tanulmányunk első részében e három iránynak feltüntetését kíséreljük meg, hogy a hozzá csatolt kritika által azoknak értékét meghatározzuk s dönthessünk a felett, hogy vajjon az erkölcsphilosophiai kutatásoknak biologiai, lélektani illetve sociologiai alapozása elegendő-e? E három irány immanens kritikája egyszersmind előkészítő leendő tanulmányunk második, positivus részének fejtegetéseire, a melyekben igyekezni fogunk az erkölcsphilosophiának igazi alapját felmutatni. Az *első, kritikai* rész feladata tehát főleg *előkészítő* jellegű, de ezen jelleménél fogva egyszersmind alkalmas arra is, hogy a jelenkor erkölcsphilosophiai áramlatairól némi felvilágosítást nyújtson.

I. RÉSZ.

AZ ETHIKAI EMPIRISMUS FŐIRÁNYAI S AZOKNAK KRITIKAI VIZSGÁLATA.

1. A biologismus erkölcstana.

1. Darwin s a biologismus.

Darwin munkássága a biológiai kutatások történetében új korszakot jelöl. A fejlődés elvének megállapítása új utakat, új szempontokat és új módszert nyújtott a biológia számára s ezt az új módszert, különösen a francia és angol philosophusok tekintélyes része, kitörő lelkesedéssel köszöntötte, mint olyant, melynek segítségével meg lehet construálni egy igazán positivus, természettudományi alapon álló philosophia épületét. A fejlődés elvének alapján philosophiai rendszerek emelkedtek s az evolutionismus világszerte divatos jelszó lőn, melynek aegise alá igen különböző irányú kutatók egyesültek a józan emberész nevében.

Az evolutionismus alapján álló philosophiai rendszerek legtypusosabb képviselője Herbert *Spencer*, kinek erkölcstana merőben biológiai jellegű s mint ilyen, kiválólag alkalmas arra, hogy a biologismus alapvonását és kharakterét belőle megismerhessük.

a) Spencer erkölcsphilosophiai elvei.

2. Spencer philosophiája általában.

Spencer philosophiájára nézve általában jegyezzük meg a következőket. Spencernek egész tanítása voltaképpen nem egyéb, mint a fejlődés elvének alkalmazása az egész világegyetemre s így természetesen, az emberi ész produktumaira is. Egész philosophiáján egyetlen elv uralkodik: a fejlődés elve. Ennek a gondolatnak szempontjából vizsgál mindent, a legkisebb élőlénytől az emberi szellem legfenségesebb megnyilatkozásáig. Fejlődés, illetve bomlás észlelhető mindenütt, a hol változással van dolgunk. A fejlődésnek és bomlásnak törvénye jelöli az élet és halál folyamatait s e két törvény uralkodik nemcsak az anyagi, hanem a lelki, a szellemi világban is. A mi e két egyetemes törvény — valójában csak *formula* — segítségével meg sem magyarázható, azt Spencer egyszerűen *megismerhetetlennek* jelenti ki és vizsgálatával nem foglalkozik. A végső tudományos fogalmak — tér, idő, anyag, erő, tudat stb. — Spencer szemében mind olyan valóságot képviselnek, a melyek lényegükre nézve fel nem foghatók s melyeknek vizsgálata egészen hiábavaló fáradozás lenne. Szóval: Spencer e végső tudományos fogalmaknak philosophiai magyarázatáról egyszersmindenkorra lemond. Magyarázatuk alapjául a fejlődést, illetve a bomlást jelenti ki, a mely processuson minden változásnak keresztül kell mennie.¹

3. Az ethikai kutatás célja; az erkölcsi cselekedet.

Spencer philosophiájában az ember szellemi tevékenységei s tehát erkölcsisége is, természeti törvényeknek van alávetve és a fejlődés processusa által szabályoztatik. Vagy más szavakkal: *az erkölcsstan alapja a biológiában keresendő, a minthogy a lélektan alapja is a biológiában található fel.*

¹ Spencer tanának rövid, de világos áttekintését nyújtja O. *Gaupp* könyve: H. Spencer 2. Aufl. 1900. Fromann, Stuttgart.

Spencer szerint az ethikai kutatás *célja* a helyes élet szabályának megállapítása. A helyes életfolytatásnak végső célja pedig az ember boldogsága.¹ Az erkölcsstan feladata e célhoz képest annak meghatározása, hogy milyen magatartás segíti elő ezt a boldogságot és milyen magatartás akadályozza ezt.² Az erkölcsstan feladata az *élet törvényeiből* és a *létezés feltételeiből* megállapítani, hogy mely cselekedet eredményez szükségképpen boldogságot és melyik cselekedet nem. Az így nyert deductiók a magatartás szabályaiul ismerendők el.

Az erkölcsi cselekedetet vizsgálva, úgy találja Spencer, hogy az csak egy részét képezi az ember cselekvéseinek, a mint az ember cselekvése is csak egy részét képezi az élő lények cselekvésének általában. A cselekvés is alá van vetve a fejlődés törvényének: jobban és jobban alkalmazkodik céljához, a miből természetesen következik, hogy valamely cselekedet annál jobb, minél jobban alkalmazkodik céljához. Spencer tehát a *jó* és a *rossz* fogalmát a fejlődés fokaira alkalmazza: *jó* az, a mi viszonylag a legfejlettebb, és *rossz* az, a mi viszonylag kevésbé fejlett. Minél inkább alkalmazkodik a cselekvés a maga céljához, annál nagyobb mértékben mozdítja elő az életnek meghosszabbulását és tökéletesedését, azaz, a cselekvés alkalmazkodásának célja tisztán *biológiai*, t.i. a faj életének tökéletesedése és meghosszabbodása az egyén életének tökéletesedése és meghosszabbodása által. Ezeknek megállapítása után, a cselekvés minősége eként definiálható: „*jónak* azt a cselekvést tekintjük, a mely az önfentartást elősegíti: *rossznak* azt, a mely pusztulásra vezet”. Miután pedig az önfentartás az „érzésnek valamely kíváncs állapottal” jár együtt, ezért „az öröm valahol, valamikor, valaki vagy valakik javára, a boldogságnak feltétlen eleme”.³

4. Az erkölcsi megítélés alapja; a legfőbb erkölcsi cél.

A cselekvés célja az önfentartás előmozdítása. Az a kérdés már most, hogy a cselekvés *megítélésének* alapját hol, miben kell keresnünk? Sem valamely isteni parancsban, sem a lelkiismeret törvényében, sem külső törvényadásban, hanem tisztán és kizárólag azokban az alapvető igazságokban, melyek a physika, biológia, lélektan és sociológia számára egyformán érvényesek. „A moralisnak — úgymond Spencer i.m. 22. §-ában — van egy physikai oldala: ez oldalról a cselekvéseket úgy tárgyalja, mint a melyek az energia megmaradásának elvéhez alkalmazkodnak; van egy biológiai oldala: ez oldalról a moralis bizonyos belső és külső hatásokkal foglalkozik, egyéni és socialis hatásokkal, vitalis hatásokkal, melyek az animalitas legmagasabb típusainál mennek végbe; van egy lélektani oldala: egy csomó olyan cselekedettel foglalkozik, melyek az intelligentia által vezetettek s érzések által inspiráltak; van egy sociológiai oldala: e cselekedetek u.i. részben közvetlenül, részben közvetve, a társaságban élő lények hatásai”. Physikai szempontból tekintve a cselekedetet, akkor erkölcsös, ha egyensúlyozott mozgást végez; biológiai szempontból tekintve, erkölcsös, ha a functiók egyensúlyát eredményezi; lélektani szempontból vizsgálva, erkölcsös, ha az állandóságra jutott képzetű öröme és fájdalmak határozzák meg; és végül, sociológiai szempontból tekintve, erkölcsi a cselekedet, ha úgy az egyesek, mint a társadalom javára szolgálnak.⁴ A cselekvés fejlődésének határa ott van, a hol az egyén nemcsak arra törekszik, hogy másoknak kárt ne okozzon, hanem saját indításából, mások javának és boldogságának előmozdításán munkálkodik.

Spencernek e vizsgálatai világosan mutatják, hogy szerinte a moralisnak útjait azok a tudományok egyengetik, melyeket rendszerének megelőző részeiként tárgyalt. Azaz, a moralis tények és jelenségek az evolúciónak, mint kosmikus elvnek, jelenségei s részét képezik a tünemények azon tömegének, melyeket a fejlődés teremtett, mintegy önmagából, az idők folyamán keresztül. A *jó* cselekedet a fejlődésnek legmagasabb fokán jelentkezik és alkalmas arra, hogy az egyénnek életét conserválja, a családnak, társadalomnak fennállását, boldogulását előmozdítsa. A cél tehát, mely felé a cselekedetnek irányulnia kell, az egyén, a társadalom és a faj önfentartása — végső cél az *élet*, mivel az érző, állati lénynek létezése kíváncs. A *jó* cselekvés kedvező az életre s mivel az élet úgy van berendezve, hogy túlsúlyt biztosít az élvnek a fájdalom felett, a cselekedet végső eredményében az *élvre* irányul. A cselekvése jósága tehát hatása szerint ítéltetik meg: *jó* cselekedet az, melynek hatása élvezetet biztosít számunkra, *rossz* az, a melynek eredménye valamely fájdalmas állapot. Spencer ethikájának ez a fő- és alapelve, a melyből minden más elv erőt és tekintélyt merít, mert — úgymond a synthetikus philosophia írója — „egyetlen iskola sem kerülheti ki, hogy erkölcsi célul ne a tudatnak valamely kíváncs állapotát tegye, nevezzük ezt az állapotot bármi néven is: meglegedésnek, öröme, boldogságnak. Az élv, bármily természetű is legyen, az

¹ A synth. phil. rendszernek a *moralis* elvéről írott része 6. §. Idézeteimet a francia fordításból veszem. (Qui est ce que la Morale? Paris. Schleicher frères 1909.)

² I.m. 21. §.

³ V.ö. i.m. 16. §.

⁴ I.m. V., VI., VII. és XIII. fejezetei.

erkölcsiség minden fogalmának lényeges eleme. Oly szükségszerű formája ez a moralis intuíciónak, mint a milyen szükséges formája a tér az intellektuális intuíciónak.”¹

b) Spencer etikai elveinek bírálata.

5. A fejlődés elvének elégtelen magyarázata.

Spencer etikájának ezen rövid áttekintése is igazolja előbbi állításunk helyességét: Spencer egész philosophiája s ezzel együtt etikája is, a biológia alapjára épült. A mindent megmagyarázó nagy elv: a fejlődésnek principiuma volt hivatva arra, hogy miként a szellemi élet terén mindenütt, úgy a moralis philosophia terén is megfejtse minden problémát s mintegy varázsütéssel rendet teremtsen a százfelé ágazó vélemények tömkelegében. Spencer oly rendületlen bizalommal viseltetik az evolutionnak mindent magyarázni tudó ereje iránt, hogy még csak meg sem kísérlé kutatás tárgyává tenni ennek a fogalomnak természetét s a fejlődés elvének lényegét, jelenlétét. Innen van tévedéseinek egész sorozata, mihelyt elhagyván az anyagi világnak vizsgálatát, átlépik arra a térre, ahol a szellem működik és teremt.

Minden a mi van, fejlődés és bomlás útján jött létre — ennek a tételnek igazságát elfogadjuk, a míg egynemű, egy minőségű jelenségek zárt köréről van szó. Arra a kérdésre azonban, hogy különböző nemű és különböző minőségű jelenségek miként fejlődhetnek ki egyik a másikból, ha a már kifejlődő jelenségnek csiréje nem volt benne a kifejlődés alapját vagy forrását képező jelenségben? erre a kérdésre Spencer tétele feleletet nem ad.² Spencer a fejlődés fogalmának ismeretelméleti igazolása nélkül állította be ezt az elvet a magyarázat középpontjába s nem vette észre, hogy pusztán physikai törvények alapján nem érthetők meg a biológiai jelenségek és pusztán biológiai törvényekből nem a lélektan jelenségei. Mind a biológiában, mind a lélektanban van egy plusz-mennyiség, mely a biológiai, illetve pszichológiai jelenségeknek a physikai, illetve biológiai jelenségektől való specifikus különbözését teszi. Ez a plusz-mennyiség pedig fejlődés útján meg nem magyarázható, s így kénytelenek vagyunk a különböző természetű jelenségeknek különböző törvényeit egyenként és külön-külön kikutatni.

A természeti és a szellemi világ összes jelenségeire nézve egyformán érvényes magyarázó elvnek felállításán fáradozni — szerény véleményünk szerint — hiú törekvés. Más a természeti és más a szellemi élet jelenségeinek lényege: a két különemű dolgot egy s ugyanazon törvény alá rendelni lehetetlen. Physikai és biológiai törvények lehetnek ugyan érvényesek a lelki élet jelenségeire nézve is, de nem csak ezek érvényesek. Vannak a lelki életnek olyan törvényei, amelyek e specifikus jelenségek természetét, egymás között való kapcsolatát állapítják meg minden physikai és biológiai törvénytől függetlenül.

Ha a természeti élet jelenségeitől a szellemi élet jelenségei tényleg különböznek, világos dolog, hogy az erkölcsstan, amely a szellemnek egyik legfelségebb megnyilatkozásával foglalkozik, nem épülhet fel oly törvényeken és elveken, melyeket a természeti világ jelenségei számára kutattak ki és állapítottak meg. Az erkölcsstannak megvannak a saját, specifikus alapjai és törvényei. Ezeket a törvényeket és alapokat nem lehet az erkölcsstan jellegével *ellenkező* tudományok mezejéről venni, legyen ez a tudomány akár physika, akár biológia, akár lélektan, akár sociológia. Az ethika törvényei magának az erkölcsiségnek természetéből folynak s ez erkölcsiség lényegének megfelelőek. Éppen ezért az erkölcsiség természetének vizsgálata és mélyreható ismerete nélkül ezeket a törvényeket megállapítani nem lehetséges.

6. Az erkölcsiség speciális természete.

És éppen e ponton észlelhető a Spencer cardinalis tévedése. Spencer teljesen figyelmen kívül hagyja az erkölcsiségnek ismeretelméleti vizsgálatát s egyenesen in medias res kezdi kutatásait, azt állapítván meg, hogy mi a *jó* és mi a *rossz*? holott egy módszeres erkölcsstani kutatás előbb az erkölcsinek természetével jön tisztába, a cselekedet erkölcsi vonásait állapítja meg s csak ezek után tér át annak vizsgálatára, hogy mi a *jó* és mi a *rossz* erkölcsi értelemben. Spencer eljárása merő *dogmatikus*: a már felállított fejlődéselvet alkalmazza az etikára, úgyet sem vetvén az erkölcsiség specifikus természetére.

Az előzetes dialektikai vizsgálatoknak elmulasztása eredményezte azt, hogy Spencer az ethika tényeiről szóló fejtegetéseiben az erkölcsiség igazi lényegének megállapításáig sehol sem jut el, mert hiszen amit ő

¹ V.ö. idézett mű 16. §-át.

² v.ö. e sorok írójának a Magyar Társadalomtud. Szemle 1910. évi folyamában: „*Evolutio és sociologia*” c. tanulmányát.

erkölcsiségnek nevez, még a praktikus életfolytatás nevével sem illethető. Pedig a cselekedet fogalmának meghatározása igen helyes kiindulási pontul szolgálhatott volna az erkölcsiség természetének vizsgálatára és megállapítására. A létért folytatott küzdelemből azonban a moralitás fogalmát megérteni lehetetlen, mert az erkölcsiség egyenesen és kizárólag az embernek tulajdonsága lévén, tisztán biológiai szempontból meg nem magyarázható. A környezet, legyen az akár természeti, akár társadalmi, nem az egyedüli tényező, amely az ember cselekedeteinek célját meghatározza, vagy jobban mondva, bizonyos célok irányában való cselekvést reá *kényszerít*, hanem a környezet és az élet szükségletei által kikényszerített célokon kívül az ember saját maga is tűz ki célt a maga számára s intelligenciájának ereje által igyekezik azokat megvalósítani. És a tulajdonképeni erkölcsiség éppen ezen a ponton kezdődik, ott u.i., ahol az intelligencia uralma alatt cselekszünk bizonyos, az intelligencia által kitűzött célok érdekében. Ezt a pontot Spencer nem látta, pedig a cselekvés fogalmának megállapításánál könnyű szerrel megláthatta volna, ha kellő különbséget tud vala tenni a tevékenységek különböző nevei között. Mert hogy a cselekedet, az is, melyet az erkölcsös jelzővel szoktunk díszíteni, a tevékenység általános körébe tartozik, az kétségtelen, de hogy minden tevékenység cselekedet volna, s minden olyan cselekvés, mely az önfentartást előmozdítja, erkölcsös volna, ez az állítás már a moralitásnak merő helytelen fogalmazásán alapul. Az önfentartás nem cél; nem célja még a tisztán állati életet élő alsóbb lények tevékenységének s még kevésbé célja a szellemi életet is élő homo sapiensnek. Az önfentartás lehet eredmény, de erkölcsi értelemben vett cél soha. Ha az önfentartást tűzzük ki célul az emberi cselekvés számára, úgy az egész erkölcsiség nem egyéb, mint a testnek, az életnek fenntartására irányuló emberi tevékenység. Ily felfogás mellett azután az erkölcsstan legszorosabb összefüggésbe lépik az egészségtannal és medicinával, amint ezt tényleg találjuk is a naturalista ethika egyik jeles képviselőjénél, *Metchnikoff*-nál, a ki a biológián alapuló moralisnak középpontjába az embernek azt a törekvését állítja, melynél fogva az egyén törekszik önmagát a lehető legteljesebb mértékben a környezethez alkalmazni, minek eredménye az életnek meghosszabbítása.¹

7. Spencer hedonismusa, illetve utilismusa.

A biológián alapuló spenceri elhikában s az ennek hatása alatt álló ethikai naturalismus rendszerében, legfőbb *érték* in ultima analysi, az *élet*, melynek fenntartása, tökéletesítése, meghosszabbítása az emberi tevékenységnek legmagasabb formája s mint ilyen, erkölcsi kötelesség. Spencer az ethikai törvényeket éppen ezért az élet törvényeiből vezeti le s az erkölcsi cselekvés feltételéül a létezés feltételeit tekinti. Az ő felfogása szerint az élet az élveknél biztosít túlsúlyt s éppen ezért az élve vágyó ember az életet tekintheti cselekvése legfőbb céljául s tehát legfőbb értékül is. Ez az élve irányuló cselekvés azonban nem zavarhatja más egyéneknek ugyanilyen természetű cselekedeteit, sőt ellenkezőleg, mindenkinek az a kötelessége, hogy másoknak ilyen irányú tevékenységét előmozdítsa s ez által segítse elő az egész emberiségnek boldogulását. Szóval: minden cselekvésnek elve, az egyén szempontjából az *élv*, a társadalom szempontjából a *haszon*. Spencer elhikája s a biológiai ethika általában véve *hedonista*, illetve *utilista* karaktert mutat. A saját magának, utódainak, embertársainak okozott élv vagy haszon szabja meg cselekedeteinek erkölcsi értékét. Az a kölcsönösség pedig, mely a társadalom egyénei között fenn áll, biztosítja nemcsak a társadalom boldogságát, hanem minden egyénnek a boldogságát is. Az egyén elve a társadalom hasznát segíti elő: a társadalom haszna az egyén élvezetét.

A legfőbb norma, melyet a biológiai ethika alapján felállíthatunk: „törekezdj aként alkalmazkodni a körülményekhez s életedet aként alakítani, hogy ezáltal magadnak élvezetet s a társadalomnak hasznot biztosíts.” Élj az életnek, a mely több élvezet nyújt, mint fájdalmat, de légy elég szerény, hogy mások is hasonlóképpen élhessenek melletted.

Spencer ethikája *socialis* jellegű, a mi teljesen érthető is, ha meggondoljuk, hogy az ő rendszerében a társadalom a természetnek folytatása s az egyén a társadalomnak hasznos tagja kell hogy legyen, ha a természet parancsai szerint él. A biológiai ethikára nézve általában megállapíthatjuk, hogy *socialis* ethika s legjobb esetben utilista, a mely nem ismer önmagában jó cselekedetet, hanem minden cselekvés megítélésénél egyetlen mérő eszköze, a cselekedet által okozott élv vagy haszon. Az egyén cselekedetének célja ebből a szempontból tekintve a társadalom boldogsága, a társadalom intenzív kifejtése és tökéletesítése. Spencer ethikája leplezett hedonismus s a legvaskosabb heteronomia.

¹ V.ö. „*Études sur la nature humaine*” c. művét.

8. Spencer alaptévedése: az intelligencia természetének félreismerése.

Eddigi fejtegetéseinkre visszatekintve, Spencer ethikai kutatásainak alaptévedéseül azt kell tartanunk, hogy a szellemiségnek, az intelligenciának természetét félreismervén, félreismerte egyszersmind az erkölcsiség természetét is s úgy állította elénk mind a kettőt — úgy a szellemiséget, mint az erkölcsiséget — mint természeti erők dülakodásának mechanikai eredményét, melyek kvalitatívus különbséggel nem is bírnak. A ki az ember szellemi természetét ily kiválólag félreismeri, hogy várhatnók attól az ember erkölcsi természetének helyes ismeretét? A fejlődés elvének segítségével meg lehet állapítani azt, hogy az emberi szellem, illetve erkölcsiség a tökéletesedésnek milyen fokán ment át, de az *erkölcsi értéknek* fogalmát semmiféle biológiai eszközzel megállapítani nem lehet. Mi a jó? mit nevezünk erkölcsinek? miért kötelez az erkölcsi érték? mi az erkölcsi ideál? — mind olyan kérdések, melyekre az evolutionismus felelni nem tud.

Az erkölcsiség az emberi szellemnek egy sajátlagos és teljesen különmű jelensége, a mely biológiai elvekkel és természettudományos formulákkal meg nem érthető. Az erkölcsi szabályok és normák, melyek az emberek cselekedeteit szabályozzák, nem azt fejezik ki és írják le, a mi *van*, hanem arra mutatnak rá és azt írják elő, a minek lennie *kell*. Ezen természetükből szükségszerűen következik, hogy természettudományi, biológiai alapon meg nem érthetők. Az erkölcsi normák *kötelező* erővel bírnak; a kötelezésnek ereje pedig ontológiai módszerrel meg nem magyarázható, mivel e módszer csak azt írja le és boncolgatja, a mi *van*, de nem írja elő azt, a minek lennie *kell*. A természettudományok, melyeknek jellegük ontológiai, a tényeket állapítják meg és kimutatják e tényeknek egymás közt levő viszonyait, de a jelenségeknek, tüneteknek, cselekedeteknek *értékével* nem törődnek, arra nézve felvilágosítást adni nem tudnak.

A *jó*, az erkölcsi érték, a mely a cselekedetek felett mondott értékítéletben kifejezésre jut, ontológiai alapon meg nem határozható. Tehát ezen érték természetének félreismerésén alapul minden olyan törekvés, a mely természettudományi úton igyekezik az erkölcsiség természetével tisztába jönni.

Spencer is, a biológiai ethika is ilyen helytelen alapról kísérli meg az erkölcsi probléma megfejtését s ezért kísérletük nem is járhat kedvező eredménnyel: az erkölcsiség lényegét megállapítani nem képesek.

2. A psychologismus erkölcsphilosophiája.

9. A psychologizmusról általában.

Psychologismus névvel azt a philosophiai irányt jelöljük, a mely minden philosophiai tannak forrását és alapját a lélektanban keresi és a mely irányzatnak régebben *Fries*, utánna *Beneke*, az újabb időkben *Wundt* és *Lipps* voltak a karakteristikus képviselői. Benekének magyar tanítványa *Mihályi Károly*, a magyar irodalomban is ismertté tette ezt az irányt, a mely azóta állandóan felszínen tartja magát nálunk is.¹

Ez az irányzat lassanként tért hódított magának nem csak az európai, hanem az amerikai tudományosság körében is. Felfogása röviden a következőkben vázolható. Minden philosophiai disciplina — mondják ezen irányzat hirdetői — az ismeretelmélet, logika, aesthetika, ethika, a maga alapvetésében kénytelen a lélektan törvényeire recurrálni, mivel csak ezeknek segítségével lehet feleletet adni azokra a kérdésekre, melyeket az egyes disciplinák felvetnek: mi az igaz? mi a szép? mi a jó? A logikai, aesthetikai, ethikai törvények alapja tehát a lélektanban keresendő. Mert — mondják a psychologisták — a lelkünkben lefolyó processusoknak elemzése mutatja meg, hogy mi is megy véghez lelkünkben, a mikor valamely ítéletet igaznak, cselekedetet jónak, alkotást szépségnek nevezünk.

A psychologismus azonban még tovább megy és azt tanítja, hogy a lélektan nem csak a philosophiai disciplinának, hanem az összes u.n. „szellemi tudományoknak” is alapjául szolgál, mert, a mint Wundt megjegyzi, minden szellemi tudománynak, philológiának, történelemnek, állam- és társadalomtudománynak tartalma a közvetlen tapasztalat, következéské a szellemi tudományok nem a természettudományoknak abstrakcióival és hypotheziseivel foglalkoznak. A szellemi tudományok előtt a közvetlen valóság a képzetek tárgyai s az ezeket kísérő subjectív folyamatok. Mivel pedig ezeket a lélektan írja le és állapítja meg, ebből szükségképpen következik, hogy mindezeknek a tudományoknak alapja a psychologia kell, hogy legyen.² Wundt ezen állításának bírálatába nem bocsátkozunk: csak annyit jegyzünk meg, hogy ennek a felfogásnak

¹ Mihályi philosophiájára nézve lásd *Bartók György* tanulmányát az *Athenaeum* 18. évfolyamában (1909. I., II., III. szám).

² V.ö. *Grundriss der Psychologie*. 6. Aufl. 3. és 4. lapjain mondottakkal.

értelmében a természettudományoknak is a lélektanon kell alapulniuk, mert hiszen ezeknek tárgyait is csak, mint tudatunknak képeit ismerjük meg.

A psychologismusnak ezen felfogása érvényesül, és pedig igen intensive, nem csupán az ismeretelmélet, a logika és aesthetika, hanem az erkölcsphilosophia mezején is, elannyira, hogy bátran állíthatjuk: az erkölcsphilosophia terén napjainkban a psychologismus az uralkodó irány.

a) Wundt erkölcsphilosophiai elvei.

10. Wundt kutatásainak menete.

A pszichológiai alapon álló erkölcsstani művek közt Wundt Vilmos két kötetes munkája kétségkívül előkelő helyet foglal el.¹ Mi is Wundt művének alapján tesszük vizsgálat és kritika tárgyává a psychologismus erkölcsstánát.²

Wundt ethikai kutatásainak módszere empirikus és spekulativus. Wundt u.i. meg van győződve arról, hogy az ethika nem tisztán empirikus tudomány, de nem tisztán spekulativus jellegű sem, hanem, mint általában minden tudomány, empirikus is, spekulativus is egyszersmind. Az empirikus módszer megelőzi a spekulativust „kezébe adja annak a köveket, melyből az épületet megépíti”.³ Wundt ethikája tehát az empirismuson épül fel.

E felfogás alapján Wundt kutatásainak menete a következő. Miután az erkölcsi normák felállítását azoknak felkutatása kell, hogy megelőzze, első sorban e pont felé fordul Wundt figyelme. E felkutatásnak kettős útja van: egyik az *anthropologiai*, mely az ember erkölcsi tudatát vizsgálja, a mint az az emberiségnek a jogosról és jogtalanról, a jóról és rosszról való nézeteiben, vallásos képzeiteiben és felfogásában nyilvánul; a másik út *történeti* s az erkölcsi világnézetnek történeti fejlődését írja le, különös súlyt fektetvén annak vizsgálatára, hogy e fejlődés miként mutatkozik a philosophusok ethikai rendszerében. Az anthropologiai út az erkölcsi élet *eredetét* tárja fel; a történeti kutatás pedig az erkölcsi élet *fejlődésére* vet világot. E pontig a kutatás módszere *empirikus-történeti*.

Az erkölcsi tudat eredetének és fejlődésének kutatását követi az ethika systematikus feladatának vizsgálata, a mely vizsgálat ismét kettős arcot mutat. Először u.i. meg kell állapítanunk az erkölcsi *ítélés* elveit s azután *alkalmaznunk* kell ezeket az erkölcsi élet különböző megnyilatkozási tereire: a család, a jog, az állam és a társadalom életére.

11. Wundt módszere

Az erkölcsi élet tényeiről és fejlődéséről szóló fejtegetései során mindenekelőtt azt állapítja meg Wundt, hogy az *erkölcsiség* összfogalma nem a nép produktuma, hanem a tudományé; a nép u.i. csak *egyes* erényeket és *egyes* kötelességeket ismer, de az erkölcsiségről, mint összfogalomról sejtelve sincs.⁴ A nyelv fejlődésének kapcsán az erkölcsiségnek mintegy *külső* nyomaival ismerkedünk meg. A *vallásos nézletek és socialis jelenségek* széleskörű kutatása pedig az erkölcsi képzetek fejlődésével ismerteti meg. Idevonatkozó kutatásainak eredményeként azt állapítja meg Wundt, hogy a vallásos világszemléletben az erkölcsiségnek belső motívumai, a socialis jelenségek körében pedig az erkölcsiségnek külső céljai jelentkeznek. Úgy a vallásos világszemléletet, mint a socialis jelenségeket befolyásolják a *természeti környezet* s a *kultúra fejlettsége*.⁵

Wundtnak idevonatkozó fejtegetéseire részletesen nincs miért kitérnünk. Elég e fejtegetéseknek eredményeiről röviden tájékoztatnunk. *Általános eredmények* gyanánt Wundt a következőket állapítja meg. Mindenekelőtt bizonyos, hogy az erkölcsiség fejlődésének mindenik fokán találkozunk olyan közös

¹ *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen u. Gesetze des sittlichen Lebens.* 3. Aufl. 1903.

² A psychologizáló ethikai iránynak egyik legújabb terméke: *Grundzüge der Ethik* von E. Dürr. 1909. Heidelberg. Ennek az iránynak képviselője M. Schwarz egyetemi tanár is *Das sittliche Leben* (1901.) c. művével. A psychologismus alapján áll Th. Lipps is *Grundfragen des sittlichen Lebens* (2. Aufl. 1905.), valamint a dán *Höfddink Ethik*, c. (1888.) munkájával. E munkák fejtegetéseire tanulmányunk pozitívus részében alkalmilag reátérünk.

³ *Ethik.* I. k. 16. lap.

⁴ V.ö. I.m. I. k. 23. lap.

⁵ V.ö. I.m. I. k. 41-276. lapokon közlött fejtegetéseket.

elemekkel, melyek minden erkölcsi *képzetben* feltalálhatók. Ilyen *formális* tulajdonság első sorban az, hogy a morális mindig *ellentétben* nyilvánul meg, melyekhez mindig a *helyeslés* vagy a *rosszalás* ítélete járul. A második formális tulajdonság az, hogy erkölcsi szempontból elérendőül olyan *jók* tartatnak, a melyeknek élvezése *tartós kielégítést* okoz.

E formális tulajdonságok mellé azután *tartalmi* tulajdonságok is járulnak. A mi helyeslésünk vagy rosszalásunk u.i. mindig a cselekedet tartalmától függ s a kielégülésnek tartóssága is egyenesen az erkölcsinek természetéből folyik. Az erkölcsinek általános érvényű tartalmát csak olyan feltételeknek lehet alávetni, a melyek minden időben állandóak: ama *lelki* elemeknek, melyek nem függenek külső elemektől, hanem csak az embernek egyenlő természetét tételezik föl. Ilyen elemek bizonyos *ösztönökben* jelentkeznek, a melyek igen különböző módon nyilvánulnak ugyan, de alapjukban véve mindig ugyanazok. Ezek az ösztönök képezik az erkölcsi életnek két legfontosabb alapját: a vallásos nézeteket és a társadalmi életjelenségeket. E két nagy csoportozatnak két pszichológiai alapotívum felel meg: a *tisztelet* és a *hajlandóság* érzései. Az első emberfeletti lényekre vonatkozik, a második pedig embertársainkra. Az erkölcsiségnek fejlődése, Wundt szerint, az emberi léleknek e két alapösztönén nyugszik, a melyek bizonyos törvényeknek vannak alárendelve.

12. Az erkölcsiség fejlődésének törvényei.

E törvényeket következőleg állapítja meg Wundt. A fejlődésnek négy szakasza van. Az *első* ilyen szakasz vagy stadium az *erkölcselőtti* (vorsittliche): E fokon is már társaságban él az ember, de a rokonszenvnek érzését még túlharsogja a fékezetlen önzésnek hangja. A *második* stadium a primitívus erkölcsi motívumok ébredésének kora, mikor az erkölcsi érzések a vallási ösztönök hatása alatt folyton nemesülnek. *Harmadik* stadium az *erkölcsi nézetek különülésének* kora. A *negyedik* stadium végül az utolsó fok, melyen a vallás és philosophia *humanus* tendenciát kölcsönöz az erkölcsiségnek.¹ Az egész fejlődés tehát nem egyéb, mint az erkölcsi fogalmak differenciálódása és egységesülése.

E fejlődésen belül egy egészen általános elv érvényesül: a *célok heterogéniájának törvénye, illetve elve*.² E névvel azt az általános tapasztalati tényt jelöli Wundt, mely szerint az ember okozati tevékenységének egész területén az egyes cselekedetek hatása túlterjed az eredeti motívumokon, melyek az okozatot cselekvésre indították, úgy hogy e túlterjedés által ismét *új* motívumok támadnak jövőendő cselekedetek számára, a mely új motívumok ismét új hatásokat létesítenek s így tovább. Ez az elv magyarázza meg Wundt szerint azt, hogy miként fejlődött az erkölcsiség az embernek erkölcselőtti állapotából.

Az erkölcsi tényeknek kiegészítéseként adja elő ezután Wundt az erkölcsi világnézetek kiképződésének rövid történetét s annak kapcsán arra az eredményre jut, hogy a világnézeteknek egymással való harca az erkölcsi fejlődésnek fontos tényezője.

13. Az erkölcsistan lélektani elvei. Akarat. Akaratszabadság. Lelkiismeret.

Wundt etikájának II. kötete az erkölcsiség elveinek előadását foglalja magában s az erkölcsi életnek különböző területével ismerteti meg.

Az első fejezet a különböző morális rendszerek osztályozásával foglalkozik, osztályozási alapul a cselekedetek *motívumait és célját* vévén. Ezen osztályozásnak részletes ismertetése feladatunk körén kívül esvén, áttérünk Wundt azon fejtegetéseire, a melyek az erkölcsiség *lélektani* alapjainak feltüntetésével foglalkoznak.³ E ponton kezdődik Wundt etikájának tulajdonképpeni *erkölcsphilosophiai*, jobban mondva *erkölcspszichológiai* része.

E fejtegetések kiindulási pontjául az emberi tudatnak, illetve az emberi *akarat* fogalmának megállapítása szolgál. Az emberi tudattal szorosan összefügg az emberi akarat, a melynek alkotó részei, de egyszersmind legközvetlenebb feltételei is az *érzések*. Az érzési motívumok direkt, közvetlen motívumok. Tisztán képzeleti motívumok által akarat létre nem jöhet. Ha a tudatban csak egy motívum van jelen, egyszerű akarási cselekvésről van szó. Ide tartoznak az u.n. ösztöni cselekvések, a melyeknél szó sem lehet választásról, mivel a tudatban csak egy motívum van jelen.

¹ A fejlődésnek ezen négy szakaszára nézve v.ö. I.m. I. k. 270 s köv. lapjait.

² V.ö. I.m. I. k. 274. s köv. lapjait.

³ Lásd I.m. II. K. 31. s köv. lapjain foglalt fejtegetéseket.

Az egyes akarat mellett rendkívül előkelő helyet foglal el Wundt rendszerében a közakarat fogalma, a min nem is csodálkozhatunk, ha figyelembe vesszük Wundt erkölcsstanának „néplélektani” és socialis jellegét. A közakarat éppen olyan realis, éppen olyan valóság, mint az egyes ember akarata. Az akarat annyiban individualis, a mennyiben individualis személyiségnek specifikus tulajdonsága; a mennyiben pedig az egyének valamely közösségének közös tulajdona, annyiban a köztudathoz (Gesammtbewusstsein) tartozik s tehát közös akarat. A szellemnek teremtő ereje az egyéni akaratban keresendő. Az ember nem áll kizárólag sem az egyéni, sem a közakarat halalma alatt, hanem mindakettő uralkodik rajta.

Az akarat fogalmának fejtegetése kedvező alkalmúl szolgál az akarat szabadság problémájának fejtegetésére. Az akarat a pszichikai kausalitásnak van alávetve s a mechanikai kausalitáshoz semmi köze. „A szabadság valamely lénynek azon képessége, melynél fogva meggondolt választás által van cselekvésében meghatározva.”¹ Az ember cselekvését szabadnak nyilvánítjuk, ha a belső kausalitás szerint cselekszik s tehát cselekedetének oka az ő jelleme.

Ugyancsak ezen fejtegetések körében tárgyalja Wundt a lelkiösmeret fogalmát is. Mi, mint erkölcsi lények, önmagunk felett is ítéletet mondunk. Ez az önmegítélés a cselekedetnek nemcsak eredményére vonatkozik, hanem ama *motivumokra* is, melyek a cselekedeteket megindítják s a *jellemre*, mely a cselekedetben megnyilatkozik. Ez az önmegítélés, mely legtöbbször csak érzésben jelentkezik, a lelkiösmeret. A lelkiösmeret szintén fejlődésnek eredménye, a mely fejlődés az erkölcsi érzések és képzetek fejlődésével párhuzamosan halad. Nem külön lelki tehetség tehát a lelkiösmeret; nem egyéb az, mint érzéseknek és képzeteknek a helyeslés vagy a rosszalás affektusaival való egybekötése.

14. Erkölcsi motivumok, célok, normák.

A lelkiösmeret fogalmának fejtegetése vezet át a *motivumok* fogalmának vizsgálatára. A helyeslés és rosszalás affektusa által némely érzések és képzetek más érzések és képzetek előtt előnyre tesznek szert, illetve háttérbe szorulnak, s éppen ezen előnyük által imperativus jelleget nyernek. Az ilyen jellegű motivumok között vannak olyanok, a melyek *kényszerítőleg* hatnak; ezeket Wundt a *kényszer* imperativusainak nevezi. E motivumokkal mintegy szemben állanak a *szabadság motivumai*, melyeknél már a célnak tiszta ismeretével cselekszik az ember. Igazi erkölcsiség csak ott található, a hol a szabadság motivumai határozzák meg a cselekedetet.

Ezekben mutatta föl Wundt az erkölcsiségnek lélektani alapjait. Hátra van még az utolsó kérdés, melyre feleletet kell adni: melyek az *erkölcsiség tényezői*? legelsőbben is: melyek az *erkölcsi célok*? — Az erkölcsi célok mintegy az erkölcsiségnek kerületén fekszenek, míg középpontjában a motivumok vannak. A céloknak három fajtát különbözteti meg Wundt: *egyéni*, *socialis* és *humanus* célok. Azok a célok, melyek az eddig történetileg elért értékeken túlra utalnak: *ideálok*. Ezeknek megállapítása szintén az ethika körébe tartozik, de ez a megállapítás is az eddig elért fejlődésnek alapján kell, hogy történjék. A célokról szóló fejtegetés során határozottan kiemeli Wundt, hogy a cselekvő személyiség sohasem lehet tulajdonképpen céltárgya az erkölcsinek. Általános cél csak kettő lehet: a *közjólét* s az *általános haladás*. Az erkölcsitelenség mérve éppen abban található, hogy az individualis akarat a közakarat ellen támad.

Az erkölcsiség *motivumaira* nézve megjegyzendő, hogy azok lehetnek *észrevételi*, *értelmi*, és *ész-motivumok*.

Az erkölcsi céloknak megfelelőleg az erkölcsi *normák* is három osztályba sorozhatók: egyéni, socialis és humanus normák. Wundt azonban előre kijelenti, hogy az ethikának nem feladata normákat adni, hanem egyetlen teendője az, hogy az erkölcsi életnek *tényleg* érvényes normáit, eredetükre és tartalmukra nézve, megvizsgálja. Wundt felfogása szerint u.i. az explicativus, kifejtő álláspont már magában foglalja a normativus, szabályozó álláspontot is. Éppen ezért van, hogy az erkölcsi normáknak felkeresése nem megelőzi, hanem követi az erkölcsi tényeknek elemzését. A norma már benne van magukban az erkölcsi tényekben; csak ki kell azt hámozni a fejlődésnek más eredetű jelenségei közül, a melyekbe az erkölcsi mintegy burkolva van. Ha tehát ezeket a normákat tételbe akarjuk önteni, szükséges előbb az embernek már *fejlett* erkölcsi tudatát s az emberi társadalmat a maga jelenlegi fejlődési fokán, mérővesszőül venni. Másodsorban azután, mivel az erkölcsiség fejlődés eredménye, szükséges a normák felállításánál az erkölcsi életnek nem csak jelenlegi állására tekintettel lenni, hanem figyelmet kell vetnünk a *jövő* erkölcsi életre is. Ez által a normák imperativus jelleget nyernek a jövőre nézve is: ez által a normák *praktikus ideálokká* lesznek.²

¹ V.ö. I.m. II. K. 69. lap.

² V.ö. I.m. II. K. 164. s köv. lapjain közzétett fejtegetéseket.

A normák, ha közelebből tekintjük azokat — úgymond Wundt — az akaratnak kétféle tevékenységére vonatkozhatnak: az elméleti, theoretikus tevékenységre, mely a gondolkodásnak forrása és a praktikus tevékenységeire, melyek által az *erkölcsiség* valósul meg. E szerint vannak *logikai* és *ethikai* formák. A tulajdonképpeni normatívus tudományok tehát Wundt szerint a logika és az ethika. És e két tudomány közül is az ethikában van meg a norma a maga eredeti alakjában, mint tiszta akaratra vonatkozó szabály, mely a *van*-nal egy *kell*-t állít szembe.

Az erkölcsi normák lehetnek *alap*-normák vagy *levezetett* normák, felosztásukra nézve azok a célok az irányadók, melyekre az illető norma vonatkozik. Vannak tehát egyéni, socialis és humanus normák. A célok mindhárom területén azután ismét kétféle norma van: objectiv és subjectiv. A subjectiv norma vonatkozik a motívumra vagy érzületre: az objectiv norma a *célra*. Minden normának továbbá megfelel egy jog s egy kötelesség. Ezeknek részletezése azonban kívül esik tanulmányunk keretén.

A normákkal való fejtegetésekkel aztán véget is érnek Wundt tulajdonképpeni erkölcsi fejtegetései. Az ezután következő részek már jogphilosophiai, sociologiai, politikai és kulturphilosophiai fejtegetések erkölcsi alapon.

b) Wundt ethikai elveinek bírálata.

15. A normatívus helytelen fogalmazása.

Wundt ethikája kétségkívül egyik legkiválóbb és legtipikusabb képviselője az ethikai psychologismusnak. A moralis philosophia alapjául az egyéni és az ú.n. néplélektant vallja s ezeknek adataira akarja felépíteni az ethika épületét, ebből a körülményből természetesen következik, hogy az erkölcsi módszer empirikus: empirikus marad még akkor is, ha a speculativus methodussal toldjuk meg, a miként azt Wundt teszi. Wundt álláspontján különben az ethika egy vegyes képű tudomány, empirikus is, speculativus is, ontologikus is, normatívus is. Voltaképpen azonban csak ontologikus miután Wundt nem hajlandó elismerni annak a distinctiónak jogosultságát, a mely szerint más az explicativus és más a normatívus tudomány. E két álláspont, az explicativus és normatívus — úgymond Wundt — minden tudományban érvényre jut és minél inkább érvényesül az explicativus módszer a normatívus tudományokban, annál világosabban áll szemünk előtt a norma fogalma is.

Wundtnak ezen felfogása elégségesen jellemzi ethikai kutatásainak irányát. Ő a *kell*-t a *van* alapján akarja meghatározni, a normát a tapasztalat adataiból akarja mintegy kihámozni. Az ethikai álláspont minemősége éppen ezen a ponton fordul meg. A normatívusnak természetétől függ, hogy milyen alakot ölt az ethikai kutatás. Ha a normát a tapasztalatból vonjuk el, ha történelmi, néplélektani, lélektani, sociologiai adatok halmazából vonjuk napfényre, akkor az ethika empirikus, tapasztalati tudomány és módszere is empirikus, tapasztalati. Ha azonban a létezésről megkülönböztetjük az érvényességet, ha a tényekkel szembeállítjuk az értéket, a *van*-nak a *kell*-t, akkor az ethika empirikus alapa nem fektethető, mert hiszen mi ezeket az empirikus adatokat egy más szempont, az axiologiai szempont alá helyezve ítéljük meg, valahányszor erkölcsi ítéletet mondunk. Az ontologiai, vagy a mint Wundt nevezi, az explicativus álláspont merő különböző a normatívus vagy axiologiai állásponttól. E két álláspontnak összezavarása csak kárára lehet a tudománynak, a miből következik, hogy a kettőt szigorúan meg kell különböztetnünk és széjjel kell választanunk egymástól. A kötelezés, a „*kell*” vizsgálata teljes mértékben az axiologiai állásponttól történik. Ezen az állásponton elhelyezkedve kell megállapítanunk azt, a mi kötelez: ezen az állásponton elhelyezkedve kell megállapítanunk az erkölcsi fogalmát s ennek az álláspontnak érvényesítésével kell kitűznünk azt az ideált, mely felé cselekedeteinket irányoznunk kell, ha azok az erkölcsi névre igényt tartanak.

Ha ontologiai álláspontból akarjuk meghatározni az erkölcsi érték fogalmát és természetét, a mint azt Spencer, Wundt és követők teszik, abba a visszas helyzetbe kerülünk, hogy a tapasztalat által nyújtott erkölcsi tényeknek konstataálásánál és lajstromozásánál nem lesz semmiféle értékmérőnk, melynek segítségével az egyes tényeket megítélhessük. A Wundt felfogása tehát, mely szerint az ethikai vizsgálat módszere először empirikus, azután speculativus, nincs kellő tekintettel az erkölcsi értékelés természete iránt s a dolgok helytelen megfigyelésén alapul.

Ez a nézet különben, mely az ethikának axiologiai jellegét tagadja, úgy látszik, Schopenhauerre vezethető vissza, a ki „Grundlage der Moral” c. művének bevezető részében Kant ethikájáról szólva, annak imperativus formáját teszi szigorú kritika tárgyává. Az erkölcsi, Kant szerint, u.i. „annak törvényeit adja elő,

a minnek történnie kell, még akkor is, ha mindjárt nem is történik meg soha.”¹ Schopenhauer ezt a meghatározást egyenesen *petitio principii*-nek tartja, mert — úgymond — vannak-e törvények, melyeknek cselekvésünk alá *kell*, hogy vesse magát? Az etikusknak, Schopenhauer szerény nézete szerint, meg kell elégednie annak magyarázatával, a mi van. Egyetlen törvény, mely az erkölcsiség terén uralkodik, a *motivatio* törvénye, a mely nem egyéb, mint a kausalitás egyik alakja. Kant etikájának imperativus formája — legalább ezt állítja Schopenhauer — a theologiai erkölcsstan maradványául tekinthető.

Schopenhauer tévedése nyilvánvaló. De nem kevésbé nyilvánvaló Wundt tévedése is, a ki ugyan az ethika normativus karakterét nem tagadja, de a normativum fogalmának olyan jelentést ad, a mely semmiképpen sem fogadható el, mivel a tényeknek elferdítésén alapul. Wundt u.i. az empirismus módszerével egész halmazát gyűjti össze a vallástörténeti, néprajzi, filozofiatörténeti, sociológiai adatoknak és ezen adatok tömkelegéből akarja kihámozni azt a normát, mely szerint nekünk cselekednünk kell. A *kell* tehát nála a *van*-nak egyik alakja és pedig az, a mely az ő tetszésének leginkább megfelel, vagy legalább is az ő szemében a *normalis*, a *helyes*. Ámde mi joggal vethetjük fel a kérdést: miért éppen ez a norma a helyes? miért kell nekem éppen ezen norma szerint cselekednem? — Ezekre a kérdésekre Wundt etikájában hiába keresünk feleletet. Nála az erkölcsi normáknak felállítását megelőzi azoknak feltalálása az empirikus adatok halmazából.

16. Lélektani kutatások elégtelensége az etikában.

Kétségtelenül érdekesek azok az összefoglaló áttekintések is, melyeket Wundt, könyvének I. kötetében ad a néplélektan, művelődéstörténelem, vallástörténelem stb. köréből, de semmiképpen sem alkalmasak arra, hogy ténylegességük által elismertessék értékességüket is, és főleg nem alkalmasak arra, hogy alapjukon kötelező erejű normák legyenek felállíthatók. Az erkölcsiség *eredetére* vonatkozó kutatások igen értékesek a sociológiának és kulturphilosophiának szempontjából, de az erkölcsphilosophia számára semmi anyagot sem nyújtanak, mert hiszen valamely cselekedet értékének megállapítása szempontjából teljesen közönyös az értékelendő cselekedetnek keletkezése, lefolyásának, végbemenetelének processusa. Miképpen állott elő az erkölcsiség a lassú fejlődés folyamán, levetvén a mythológiának és theológiának béklyóit: ennek kutatása lehet tárgya az erkölcsiség történetének, mint történeti tudománynak, vagy ha úgy tetszik, lehet tárgya a divatos „néplélek”-tannak, de az erkölcsphilosophiának körén kívül esik. A vallásos szokásoknak és szertartásoknak átalakulása bírhat művelődéstörténeti értékkel, de vizsgálatából az erkölcsi értéknek fogalmazására nem sok haszon háramlik. Éppenígy áll a dolog azokkal a lélektani részletekkel is, a melyeket Wundt művének II. kötetében „Die psychologischen Grundlagen der Ethik” c. alatt (II. fejezet) közöl. Ezek a lélektani megállapítások még semmiféle felvilágosítást nem adnak az erkölcsnek lényegére nézve; csak azt a *formát* tárják eléink, a melyben az erkölcsi tartalom megjelenik, azt a *processust* analízisálják, a melynek keretén belül az értékelés tényét képező akarati cselekvés létre jön és lefolyik. Az a *tartalom*, az a *jelentés* azonban, mely e processus folyamán megvalósul, a lélektani elemzés számára hozzáférhetetlen, mert minden lélektani vizsgálat és törvény arra vonatkozik, a mi *van*, tehát a tényleges állapotot írja le, a lelki tényeket constatálja, de a *kell* kérdésével nem foglalkozik és nem is foglalkozhatik. A lélektan *constatáló* tudomány s jelleme tisztán *ontológiai*. Az ethika ellenben *szabályozó* tudomány s karaktere merőben *axiológiai*.

17. Az érték és kötelezés helytelen fogalmazása.

Wundt, a mint már többször hangsúlyoztuk, az ontológiai és axiológiai álláspont különbségét indokolatlannak tartja s helyességét el nem ismeri. Ezen állásfoglalását csak úgy érthetjük meg, ha feltesszük, hogy az értékelésnek megismerésére Wundt nagyobb súlyt nem fektetett. E mulasztásából erednek azok a felszínes meghatározások, a melyekkel művének mindjárt bevezető soraiban találkozunk, a hol a logika és ethika úgy tekintetnek, mint őseredeti normativus tudományok, melyek közül a logika alapja minden theoretikus és az ethika minden praktikus tudománynak. Az őseredeti normativus tudomány az ethika, mert — mondja Wundt — a logikus gondolkodás *alanya* csak azért lehet az értékelés *tárgya*, mivel egyszersmind *etikai* tárgy is, mert hiszen a logikus gondolkodás, mint szabad akarati cselekvés, az erkölcsi cselekvés szempontja alá rendelő. A logika eként a gondolkodás etikájának nevezhető. E töredékes megjegyzések kellőképpen dokumentálják azt, hogy Wundt a maga lélektani álláspontjáról nem tudott kellőképpen tájékozódni az értékelés természetére nézve. Wundt még csak nem is sejtí azt a szoros összefüggést, a mely nem csak a logikai és az etikai, hanem az önérték három alakja: a jó, az igaz, és a

¹ „In einer praktischen Philosophie ist es nicht darum zu thun, Gründe anzugeben, von dem, was geschicht, sondern Gesetze von dem was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht.“

szép között kétségtávol fennáll. Ezért kénytelen a logikai normát az etikaira visszavezetni s úgy adni elő a dolgot, mintha az etika képezné alapját a logikának, holott a dolog egészen másként áll.

Az értékelés természetének felületes ismerete vezette Wundtot a *kötelezés* fogalmának is felületes ismeretére. Wundt okoskodása szerint a kötelezés természete a következőképpen írható le: Az etikai normák, melyek az egyén szabadakaratú cselekvését szabályozzák, a tapasztalatból merítendő speculatio útján. A logikai normák kötelező volta pedig az etikai normák kötelező voltában leli eredetét. De hát — kérdezzük — honnan van az etikai normák kötelező ereje? Ez az a kérdés, melyre Wundt művében feleletet nem találunk, mert az ő módszerével erre a kérdésre nem is lehet feleletet adni.

Wundt kutatásai kétségtávol igazolják, hogy lélektan úton nem lehet az erkölcsiség lényegéhez közel férközni. A lélektan az értékelésnek külső lefolyásával ismerteti meg, de ebben a lefolyásban jelentkező tartalomra nézve felvilágosítást nem ad. A lélektani folyamatban nemcsak a jó, a szép, az igaz jelentkezik, hanem ezeknek ellentétei is. A *jó* érték is a lélektani processus keretein belül jelentkezik, de azért ez a processus még nem magyarázza meg, hogy mi is ez a *jó*. A lélektani folyamat a *jónak* formáját nyújtja, de a *jelentést* e folyamat analysise által még nem kapjuk meg. Így van ez az *igaz* és *szép* értékeire nézve is.

Azok a törvények, melyeket a lélektan szolgáltat számunkra, a *ténylegességnek* törvényei s tehát nem szabályozó törvények. A lélektani módszerek és eljárások által felfedezett törvények azt fejezik ki, a mi *van*, de ennek a *van*-nak értéke felől hallgatnak. Az erkölcsi törvény azonban azt fejezi ki, a minek megvalósulnia *kell* az emberek cselekedete által, még akkor is, ha esetleg az sohasem is valósul meg tényleg. Az etika törvényeire nézve tehát meglehetősen közömbös dolog, hogy az erkölcsiség miként keletkezett és fejlődött fokról-fokra, vagy hogy az erkölcsiség miként alakult ki egyes népek körében, bizonyos korszakokban s miként fogalmaztattak a régi philosophusok és ethicusok rendszerei által. Az erkölcs-philosophia, mint normatívus tudomány, az erkölcsi törvény természetét vizsgálván, nem fordít figyelmet arra, hogy mi *volt*, sem arra, hogy mi *van*, sem arra, hogy mi *lehet*, hanem szigorúan imperatívus formában parancsként állítja elé az, a minek lennie *kell*.

A *kell*-nek ily szigorú megállapításában csak egyetlen egy tekintet korlátozza az erkölcs-philosophiai kutatásokat, az t.i., hogy a megvalósítandó *ideál* megvalósítható is legyen. Oly ideált nem tűz a moralis az emberek elé, a mely ideálról már *apriori* bizonyos, hogy megvalósítása lehetetlen, mivel ez által az ember erőin túlfekvő célnak megvalósítása követeltetnék. A moralis ideál az ember természetéhez szabott ideál s éppen annak megvalósítását követeli, a mi az embernek lényegét teszi.

Ha azt akarjuk, hogy általános érvényű moralis normákra tegyünk szert, meg kell tisztítanunk a moralis philosophiát mindattól, a mi az empirismus révén került bele. Ha ezt az eljárást, a melyet mi egyedül tartunk célravezetőnek, az empirismus túlzó hívei metaphysikának minősítik, ám legyen tetszésük szerint, vállaljuk az elnevezést még akkor is, ha in partem malam használtatik. Ámde másfelől, ellenfeleink is vállalják hasonló megadással, ha mi az ő eljárásukat — Kant kifejezésével élve — *misologiának*, az ész, az értelem, az intelligentia iránt való gyűlöletnek nevezzük.

18. A szabadság és lelkiismeret helytelen fogalmazása.

Wundt erkölcsi fejtegetésének középpontjában a *fejlődés* elve áll. A fejlődésnek négy stadiumát különbözteti meg s szabályozójául a célok heterogoniájának elvét állítja. Ezen elvnek formulázása után az erkölcsiség eredetének és fejlődésének vizsgálatára tér át Wundt, melyet, a mint láttuk, nyomon követ annak a kérdésnek fejtegetése, hogy miként nyilvánul az erkölcsiség az egyes embernek tevékenységeiben. Wundt az egyén cselekvését az egyéni akarat és a közakarat által feltételezettnek tekinti s egy percig sem kételkedik abban, hogy a közakarat éppen olyan valóság, mint az egyéni akarat. E kérdésnek beható tárgyalásába nem bocsátkozunk, mivel az tisztán lélektani jellegű. Azt azonban meg kell jegyeznünk, hogy Wundtnak a *szabadságról* kifejtett tana voltaképpen csak a lélektani értelemben vett szabadságra vonatkozik, de nem ad felvilágosítást arra nézve, mit kell értenünk *erkölcsi* szabadság alatt. Már pedig az erkölcsi kutatások által nem a lélektani értelemben vett szabadságnak fogalmával akarunk tisztába jönni, mert hiszen a szabadságnak ily módon való fogalmazása merőben *ontológiai* természetű s így megállapítása nem az erkölcsstan, hanem a lélektan feladata. Wundt e ponton sem tesz kellő különbséget a tény és az érték, a van és a kell között. A szabadság *tény*, mihelyt az illető egyén saját karakterének megfelelőleg cselekszik; és mi a gazembert, a ki karakterének megfelelőleg követte el aljas tettét, mégsem mondjuk szabadnak erkölcsileg. Az erkölcsi szabadság u.i. *ideál*, a mely arra kötelez, hogy mint intelligens lény a magam intelligens voltának megfelelőleg cselekedjem. Következésképpen az erkölcsi szabadság nem ontológiai, hanem axiológiai fogalom: nem a *van*-t, hanem a *kell*-t, fejezi ki.

A normatívus fogalmának helytelen megállapításán alapúl a *lelkiismeret* fogalmának helytelen megállapítása is. A lelkiismeret Wundt szerint az erkölcsi egyén megítélése, a mely legtöbbször csak

érzésben jelentkezik. Ez a meghatározás azonban, a milyen szétfolyó, éppen olyan elégtelen is. A lelkiismeret *jelentéséről* még csak halvány képet sem nyújt s még kevésbé alkalmas arra, hogy e fogalomnak fontosságát az értékelés minden területén kellőleg megvilágítsa. A lelkiismeret u.i. minden értékelésünket mintegy nyomon követi s mond ítéletet cselekedeteink fölött a szerint, a mint azok a normával egyeznek vagy ellenkeznek.¹

19. Erkölcsi célok és ideálok tapasztalat alapján ki nem tűzhetők.

Az erkölcsiség céljainak megállapítására ismét a ténylegesség alapjára helyezkedik Wundt s a saját erkölcsi céljaink vizsgálatával tűzi ki az *általános* erkölcsi célt, illetve célokat. A megállapítás tehát az érvényben levő erkölcsi célok alapján történik, a mit maga Wundt sem tart elégségesnek, mert hiszen azok az értékítéletek, a melyek az erkölcsiség bizonyos fokán érvényesek, nem formálhatnak jogot arra, hogy végérvényeseknek tartassanak s ezáltal az erkölcsiség általános érvényű mérőivé legyenek. (V.ö. i.m. II. k. 109. l.) Erkölcsi ideálokat felállítani csak úgy lehetséges, ha meg tudjuk állapítani, hogy az erkölcsi ítéletek továbbfejlődése *előreláthatólag* milyen irányban fog haladni. Tehát Wundt is kénytelen elismerni, hogy az erkölcsiség természete mintegy parancsolja, hogy az *adott* tények határait átlépjük s az eddig elért célok jövődő feladatok kitűzésére indítanak. Az ideál fogalma az eddig elért értékmegvalósulásokon túlra utal. Az a fejlődés pedig, a melynek mentén Wundt szerint ennek az ideálnak lennie kell, nem egyéb, mint az *intelligentia* fejlődése. Mikor az ideálnak kitűzéséről van szó, nem tekintjük a fejlődésnek már megtett útját, hanem azt állapítjuk meg, hogy mily irány felé *kell* haladnia ezután. Mert az ideálokat nem az *idő* állapítja meg, hanem az *ész* tűzi ki. Az embernek ideáljait az ész tűzi, mert az erkölcsi lénynek cselekedeteit oly ideáloknak kell szabályozniuk, a melyek fölötté állnak a tér és idő korlátainak. Az így kitűzött ideál kötelez minden egyes lényt, mert forrása nem a történelem, nem a népek szokása, a nemzetek erkölcsi regulái, hanem az intelligentia, a mely az embernek megkülönböztető jellemvonása.

Ha az erkölcsi ideálnak kitűzésében az axiologia mezején állunk, akkor ennek talajára kell helyezkednünk az erkölcsi cél kitűzésében is. A ténylegesség alapján csak *hasznos* célok kitűzése lehetséges, de nem erkölcsi, önértékű célok megállapítása. Az erkölcsi cél állandó kell, hogy legyen, a mely minden változáson felül áll. Az erkölcsi célok az emberi ész produktumai s ebben rejlik kötelező természetük. Ez azonban nem azt jelenti, mintha az eként megállapított ideál önkényesen megállapított phantasiakép lenne s a valósággal merev elzárkózottságban álló követelmény volna a mitől Wundt nagyon fél.² Az ideál az intelligentia produktuma lévén, ebből szükségképpen következik, hogy nem lehet a fékezetlen phantasia szülőtte, mert a hol a phantasia féke nélkül dühöng, ott intelligentiáról szó nem lehet.

20. Az ethika individuális jellege.

Egyetlen erkölcsi ideál magában foglalja az erkölcsinek egész területét s a Wundt hármass felosztását — egyéni, socialis, humanus célok — feleslegessé teszi. A ki az erkölcsi ideál megvalósítására őszintén igyekszik, annak cselekvései értékesek úgy a társadalom, mint az emberiség szempontjából tekintve. Az ilyen irányú ethika pedig valóban érdemes az ethika névre, mert individualis. Ilyen ethika mellett feleslegessé válik minden „socialis”, „humanus”, „theologiai” stb. ethika. Az ilyen ethika nem arra fog tanítani, hogy miként cselekedjünk a társadalomnak és emberiségnek *hasznára*, hanem azt mutatja meg, hogy milyen cselekvési mód mellett őrizzük meg és valósítjuk meg emberi *méltóságunkat*. Az ilyen ethikának középponti gondolata nem a *haszon*, hanem az emberi *méltóság*, a mint az az egyesek cselekedetei által megvalósíttatik. A ki ezen méltóság iránt való kötelességének eleget tett, annak lelkiismerete nyugodt, mert eleget tett ezáltal a társaság, az emberiség iránt való kötelességeinek is. Nem az a kérdés: mit tegyünk, hogy *boldogok* legyünk? hanem ez: mit cselekedjünk, *hogy emberek* legyünk? „Ember légy csak s ez elég” felelheti az erkölcsphilosophia Lessinggel. Mi megvalósítottunk cselekedeteink által azt, a mit az intelligentia parancsol nekünk, megvalósítottunk mindent, a mit embernek megvalósítani kell.

Wundt philosophiai erkölcsstanának socialis jellegével szemben hangsúlyoznunk kell az ethikának individualis karakterét s minél erőteljesebben kell hangsúlyoznunk azt a gondolatot, hogy az erkölcsstan, amennyiben philosophiai, feltétlenül az *egyéni*re, mint eszes lényre, fekteti a fősúlyt s az embert nem úgy tekinti, mint a társadalomnak és az emberiségnek *hasznos* tagját, hanem mint intelligentiával felruházott s szabadságra rendelt lényt. A jót az ember nem azért teszi, hogy a társadalomnak hasznos tagja legyen, nem

¹ A lelkiismeretre nézve v.ö. Böhm Károly: *Axiologia*. 338. s köv. lapjait. Valamint Varga Béla: „A lelkiismeret” c. tanulmányát.

² V.ö. i.m. II. k. 110. lapját.

is azért, mert — a mint Wundt i.m. II. k. 118. lapján mondja — ez őt boldoggá teszi, hanem mert a jónak teljesítésére intelligenciája által kötelezve van, még akkor is, ha ezzel boldogtalansága volna összekötve. A kötelezésnek ezt a fogalmát azonban ontológiai úton megállapítani, dacára minden lélektannak, lehetetlenség. Itt csak az axiologia útján boldogulunk.

21. Még egyszer a kötelezés fogalma.

Wundt rendszerében a *kötelezés* fogalma, ha közelebbről tekintjük a dolgot, igen különös alakot nyer. Wundt meghatározása szerint az erkölcsiség az egyes akaratnak a közakarathoz való viszonyában keresendő s e viszonyban milyenségéből következik az egyén cselekedeteinek erkölcsös vagy erkölcstelen volta.¹ E felfogás értelmében az erkölcsiségnek elve tulajdonképpen a közakaratban gyökerezik s a kötelességérzete is a közakaratból táplálkozik. Az egyén, mint az egyes akarat hordozója, kötelezve érzi magát a közösséggel, mint a közakarat hordozójával szemben, arra, hogy a maga akaratának tevékenységét a közös akarat tevékenységével összehangzásba hozza. Ha így áll a dolog, akkor egészen felesleges volt az erkölcsstan és a theologia szétválasztására oly sok értelmi erőt pazarolni, ha az isten létezésének a helyére egy olyan mystikus és hyperphysikai valamit teszünk, mint a közös akarat. Ha már az egyénre nézve nem a saját törvénye kötelező, hanem a közösség akarata, akkor sokkal jobb lett volna megmaradnunk az Isten akarata mellett, a melyet Jézus hirdet cselekvésünk normájául.

A norma fogalmával különben Wundt nem tud tisztába jönni, dacára annak, hogy az explicativus és normativus között levő különbséget sejtí. Normák vannak az etikában — ezt megengedi Wundt is. Az ellen azonban határozottan tiltakozik, mintha az etikának normák adása — Normen zu geben — volna a feladata. A normák u.i. már megvannak készen a tapasztalatban s a feladat csak az, hogy tartalmukra s eredetükre nézve vizsgáljuk azokat. Ezért a norma feltalálása (és nem felállítása), az erkölcsi tények elemzése *után* következik és semmi esetre sem foglalhat helyet a kutatások elején. Hogy ez a norma-alkotás miként történik, azt már fennebb fejtegettük.² A megállapítás itt is a ténylegességet veszi alapul, de mégis, a normativus jelleg megőrzése céljából, kénytelen Wundt a *jövendő* fejlődés irányáról és pedig *valószínű (!)* irányáról elmélkedni s ennek a valószínűségnek alapján megállapítani azt, a minek történnie *kell*. A *kell* megállapítása tehát a *van* és a *lesz* alapján történik. A dolog azonban ilyen módon aligha intézhető el. Hogy mi *lesz*, azt mi legfennebb homályosan sejtjük, a próféták állítólag tudták is. Sejtelmek alapján azonban nem lehet, de talán nem is tanácsos az erkölcsiséget berendezni. A jövőnek mystikus belátása egészen alkalmatlan erkölcsi normák felállítására. Meg kell hát fordítanunk a Wundt okoskodását: a *kell* alapján követeljük azt, hogy mi *legyen*. Ennek a *kellnek* megállapítására pedig csak egy eszközünk van s ez az emberi intelligencia, a mely minden értéknek s így minden normának is forrása. Az intelligencia szab normát az ember szellemi tevékenységei: a logikai, az ethikai és aesthetikai tevékenység számára s nem, a mint Wundt gondolja, csak a logika és ethika számára.

Az ethikai norma csak egy, a legfőbb erkölcsi célnak megfelelőleg. És az erkölcsphilosophiának nem feladata ezt az egy normát a gyakorlati élet szükségletei szerint felosztogatni alsóbb és felsőbb, alap- és származott normákra. Az ember cselekvése egy norma szabályozása alatt áll, mit ha megvalósít, kötelességét egészen teljesítette s az erkölcsös névre méltán tart igényt.

22. Összegezés.

E bírálatos fejtegetések után megállapíthatjuk, hogy a lélektani alapozás az erkölcsi természetének megismerésére éppenúgy elégtelen, mint a biológiai megalapozás. Minden ilyen irányú törekvés tehát eltévesztettnek és célra nem vezetőnek tekintendő s az erkölcsiség jellemének teljes félreismerésén alapul. A lélektani kutatás u.i. irányuljon akár az egyesek lelkében lefolyó lelkitünemények vizsgálatára, akár a mystikus „néplélek” produktumának elemzésére, az érvényesség és az érték felett döntení képtelen. Nem minden lélektani jelenség és nem minden „néplélektani” produktum bír értékkel, csak azért, mert *van*, vagy jobban mondva nem azért bír értékkel, mert *van*. Értéküknek megállapításához szükségünk van bizonyos, határozott mérő eszközre s ezt a mérő eszközt a lélektan, akár individualis, akár socialis formájában, szolgáltatni nem tudja, mivel legfennebb azt állapíthatja meg, hogy mi a *normalis*, de nem azt, hogy mi a *normativus*. Ezt a mérővesszőt hiába akarjuk a tapasztalat által adott tények halmazából kihüvelyezni, fáradtságunk hiában való lesz még akkor is, ha ezeket a tényeket a lélektan szolgáltatja nekünk.

¹ Lásd i.m. II. k. 159. lapján az erkölcsiség kritériumáról szóló fejtegetéseket.

² V.ö. előbb a 20-21. lapokon mondottakat. [Jelen kiadásban a 11. lap. — Mikes International Szerk.]

Az erkölcsi értéket a tiszta ész szabja meg s állítja fel kötelezőül, minden tekintet nélkül a tapasztalatra. A tapasztalat ugyanis nem bír kötelező erővel, legfennebb ajánlhatja a cselekvés bizonyos módját, ha boldog akarok lenni. Az ethika azonban nem a boldogság kérdésén fordul meg, mert nem azon fordul meg az erkölcsiség sem, a mit Kant óta, úgy látszik, végleg és tökéletesen elfelejtettünk. Kötelező erővel reánk, intelligens lényekre nézve csak olyan norma bírhat, a melyet az intelligentia állapít meg.

A kötelezés fogalmán fordul meg hát minden. Ha a társaság illemszabályai köteleznek s a közös akarat szerint kell intéznünk a magunk akaratának nyilvánulásait, akkor lehet, sőt kell is, sociologiai alapra építeni az erkölcsphilosophiát. Ha a tapasztalatnak bizonyos tényei, socialis lélektani jelenségek vagy egyéni psychikai tünetmények köteleznek, akkor socialis lélektanon, illetve egyéni psychológiára kell építeni minden ethikát. Ha legfőbb érték az élet, melynek hosszabítása, tökéletesítése minden emberre nézve kötelező, akkor biologia nélkül nincs moralis. De ha egyedül csak az bír kötelező erővel, a mit a tiszta ész, az intelligentia tűz ki számunkra megvalósítandóul, akkor az ethikának alapja csak a tiszta észnek törvényadásában kereshető. Ha csak a saját magam törvénye kötelez, ha autonómiával bíró lény vagyok, akkor hiában való s nem érdemes dolog idegen törvények propagálása az erkölcsstan terén.

Ethikai törvények kitűzésére, erkölcsi normák megállapítására nem hivatott sem a biologia, sem a lélektan. De nem hivatott arra a sociologia sem. Ennek feltüntetése és kimutatása a következő szakasznak feladata.

3. A sociologismus erkölcsphilosophiája.

23. Sociologiai módszer az ethikában.

A legújabb ethikai törekvések terén alig van energikusabban előretörő irányzat, mint az, a melyik a sociologia alapjára törekszik helyezni az ethikai kutatásokat. A positivismus-szülte sociologia munkásai abban a meggyőződésben élnek, hogy az ethika csak akkor lehet positivus tudomány, ha a tapasztalatra épül s éppen a sociologia módszerét használja kutatásaiban.

Ennek az irányznak leghatározottabb szószólói azok a sociologusok, a kik *Durkheim* köré csoportosulva, többé-kevésbé az ő nyomdokain járnak. Ez a sociologismus tagadja az ethikának normativus karakterét és feladatául nem normák, ideálok kitűzését tekinti, hanem azt sürgeti, hogy az erkölcsi tények természettudományi módszerrel vizsgáltassanak meg és éppen olyan exactsággal írássanak le, mint a physika, a biologia, chemia stb. tényei. E célnak szolgálatában szükségesnek s egyszersmind elégségesnek is tartják az ú.n. erkölcsök tudományát, mely a társadalom szokásainak, intézményeinek, conventioinak hű leírása és pontos lajstromba szedése lenne.

Az így contemplált erkölcsstudományban a tiszta észnek, az intelligentiának semmi szerepe nincsen. A sociologiai alapon álló ethikusnak jó szemmel, éles megfigyelőképességgel kell bírnia; az esetleges philosophiai „speculatio” és criticizmus csak károsan befolyásolná kutatásainak természettudományos pontosságát. Az ethikának ily módon való kezelése tehát merőben *empirikus* és ki van zárva belőle minden *apriori* elem. Apriori elemeknek érvényesítése metaphysika mindazok szemében, kik a tények által lenyűgözve a szellem szabad repülését kicsinyló mosollyal nézik.

a) Lévy-Bruhl erkölcsstudományjának alapelvei.

24. Theoretikus morális nincs.

Ennek a sociologiai irányzatnak legtipikusabb képviselője a francia *Lévy-Bruhl*, a kinek „*La Morale et la Science des mœurs*” c. műve alapján óhajtjuk a sociologismus jellemzését adni.¹

¹ Megjelent a mű 4-ik kiadása, melyet én is használtam. Páris. 1910-ben Alcan-nál. Lévy-Bruhl felfogását vallja többek között egy újabb összefoglaló francia munka írója, Albert *Rey* is, a ki „*La philosophie moderne*” (Alcan. Paris. 1908.) c. művének 314. oldalán ezt írja: „La sociologie....dont cette science de mœurs n'est qu'une section. A Lévy-Bruhl követői

Lévy-Bruhl, könyve legelső fejezetének címében, elég világosan és tömören jellemzi a maga ethikai állásfoglalását: „il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de morale théorique” — „nincsen és nem is lehet theoretikus morális.” Ezen állítás mellett szerzőnk a következőleg érvel. A theoretikus ethikának nevezett tudomány, Lotze kifejezésével élve, értékítéletekkel foglalkozik. Már pedig — mondja Lévy-Bruhl — a tudománynak, a tulajdonképeni theoretikus tudománynak nem az a feladata, hogy értékítéleteket állapítson meg, hanem igyekezik a tünemények felett uralkodó törvényeket megállapítani.¹ A theoretikus ethika ellenben törvényadói feladatokat akar betölteni s ezért lehetetlen tudomány. Az ethika, ha tudomány akar lenni, nem lehet normákat előíró tudomány, mert a tudomány nem azt állapítja meg, hogy mi *kell*, hanem azt írja le, a mi *van*. Az ethika nem lehet normativus tudomány, mert — a mint Lévy-Bruhl i.m. 12. lapján megállapítja — azt követelni, hogy valamely tudomány normativus legyen, mint tudomány, nem egyéb, mint egy momentumban *kettőnek* összezavarása; oly két momentumnak, a melyek a valóságban egymás *után* következnek. Minden tudomány *előbb* theorikus; normativus csak azután lesz, ha már annyira haladt, hogy alkalmas az aplicatoria.

A theoretikus morális confusus fogalmának tehát el kell tűnnie, hogy helyét egy más, világos és positivus fogalom foglalja el. Az ilyen világos fogalmazású morálisnak az a feladata, hogy megállapítsa az erkölcsi szabályokat, jogokat, kötelességeket s általában, a morális tudatnak tartalmát, amely tartalmat olyan szellemben és olyan módszerrel kell tanulmányozni, mint a többi socialis tényeket. A módszer ezek szerint teljesen áposteriorikus kell, hogy legyen, szemben a theoretikus ethika módszerével, a mely ápriori jellemű, tehát speculativus.

Az ethikának ily módon való kezeléséből szükség szerint következik, hogy a természeti és az erkölcsi világ, a természeti és az erkölcsi törvény között tétetni szokott különbség semmit érő, üres. Az erkölcsi tények helyet foglalnak a socialis tények között s a socialis tények, mint a tudományos kutatás tárgyai, ugyanazon módszerrel vizsgáltnak, mint a természeti tünemények.²

25. A theoretikus morális elégtelensége Lévy-Bruhl szerint.

A theoretikus morális azonban a természettudományi módszert valósággal megveti, a minek szintén szükségszerű következménye, a theoria és praxis, az elmélet és a gyakorlat teljes divergentiája. Az erkölcsi praxis teljesen független az erkölcsi elméletektől. Mert, a mint Lévy-Bruhl mondja³ valamely theoria elítélésére elégséges, hogy ne legyen összhangzásban a közös morális tudat követelményeivel (a közös morális tudat itt is kísért!). E divergentia meglételét pedig bizonyítja az a tény, hogy a theoretikus morális tanai soha sem háborították meg nyugalmában a közös morális tudatot, míg ellenben a gyakorlat valamely új elvét a theoria azonnal megtámadta. E mellett bizonyít továbbá az a körülmény is, hogy a vallásos dogmatismus mindig békességben élt a theoretikus moralissal, jelölve annak, hogy reá nézve semmi kár sem húrt annak fejtegetéseiből.

De figyelemreméltó jelenség az is, hogy a theoretikus morális rendszerek — a mint Lévy-Bruhl állítja — soha sem végeztek tudományos munkát: soha sem kísérelték meg a morális realitásnak tanulmányozását. E mellett bizonyít az a tény, hogy a míg minden tudománynak felfedezései valamelyes alkalmazást találtak az életben, addig a theoretikus morális felfedezései a gyakorlatra nézve terméketlenek voltak. Nagy szerencse azonban, hogy ez a theoretikus morális, vagy a mint Lévy-Bruhl nevezi, *metamoralis*⁴ véget ér, mihelyt a dialektikai módszer tehetetlensége kiviláglik. A dialektikai módszer helyét, el kell foglalnia az induktív és tudományos módszernek, mely oly termékenynek bizonyult a természettudomány terén.

26. A theoretikus morális postulatumai.

De a theoretikus morálisnak nemcsak módszere elégtelen, hanem alapjai is gyöngék. A theoretikus morális *postulatumai* nem elég erősek arra, hogy kiállani tudják a tudomány kritikáját. Az első ilyen postulatum Lévy-Bruhl szerint az, hogy az emberi természet minden időben és minden helyen azonos önmagával. Ehhez járul egy másik felvétel, az t.i., hogy ez a tudat kellőleg ismeretes előttünk s így szabályokat írhatunk elő számára. Ezen felfogás helyébe a sociologia az emberi társadalmak türelmes,

közé tartozik továbbá Albert Bayet „L'Idée de Bien” c. művével (Alcan. 1908.), a melynek fejtegetéseire tanulmányunk positivus részében szintén kitérünk.

¹ Lásd i.m. 10 oldal.

² V.ö. i.m. 14-33 lapjain levő fejtegetésekkel.

³ i.m. 41. lap.

⁴ i.m. 62. lap.

módszeres és részletes analysálása által, helyesebb felfogást inaugurál. A második postulatum Lévy-Bruhl fogalmazásában így hangzik: „a moralis tudat tartalma egy összhangos és organikus egészet alkot”.¹ E postulatummal szemben azt hangsúlyozta írónk, hogy a tudat tartalma távolról sem marad változatlan, hanem folytonos változásnak van alávetve. Az említett összhang tehát csak látszólagos. A sociologia itt is segítségünkre jön, midőn kimutatja a múlt társadalmak emberi tudatának elemzése által, hogy erről az összhangról beszélni sem lehet.

A theoretikus moralis egyetlen érdeme az, hogy metamoralis rendszerek szerkesztése által elvezetett — az erkölcsök tudományához.

27. Az erkölcs-tudomány fogalma, módszere, tárgya.

Ezen lesújtó és felsőséges kritika után gyermeki kíváncsisággal várjuk az ú.n. *erkölcstudománynak* megismerését, melylyel Lévy-Bruhl, könyvének 2-ik felében ajándékoz meg.

Mindenekelőtt arról győz meg minden felvilágosult férfiút kritikus szerzőnk, hogy a moralis éppen úgy adva van, mint a vallás, a nyelv, vagy a jog.² Nem kell tehát azt valamely elmélet nevében reádictálni az emberekre. A praktikus moralis szabályai szociologiai, socialis tények, melyeket büntetlenül félreismerni nem lehet. Az erkölcsök tudományának főfeladata éppen abban áll, *hogy megteremtse a socialis tudatról, illetve realitásról való positivus tudományt s megtanítsa arra, hogy annak exakt eredményeit miként alkalmazzuk.*

Az ily módon értelmezett erkölcstudománynak, a „moralis physikának” (mintha Benekét hallanók!) fejlődésében olyan szerepe lesz a történeti tudományoknak, mint a milyen volt a matematikának a physikában. „Sans les sciences mathématiques, point de science de la nature physique; sans les sciences historiques point de science de la nature morale” (i.m. 126 l.) A philologia, a nemzetgazdaságtan és a lélektan fejlődése segítik elő az erkölcstudomány fejlődését is. És ez a fejlődés, ha nem is gyors, de annál biztosabb.

Az új erkölcstudomány haladásának útja már most a következő. Mindenekelőtt nincs szükség az erkölcsiség „megalapítására”, mivel az egy adott tény, a melynek objektivitásában kételkedni nem lehet. Azt az adott realitást, éppen úgy, mint a physikait, meg kell figyelni, le kell írni s törvényekre kell visszavezetni. Ha így, minden tisztelet érzése nélkül, vizsgáljuk az erkölcsi realitást, egészen természetesnek fogjuk találni, hogy a moralis tények vagy jók vagy rosszak, a körülmények szerint, a miből aztán szükségképpen következik, hogy az ú.n. „természeti erkölcs” (naturalis moralis) helyére azon felfogásnak kell lépni, *a mely szerint minden létező moralis természetes*.³ Az ember nem erkölcsös a maga eszes természetéből kifolyólag: hanem erkölcsös, mert olyan társadalomban él, a melynek vannak szokásai, tabui, kötelezései. A miként nincs természetvallás, éppen úgy nincs természeterkölcs (moralis naturalis.) Az embernek el kell tűnnie a moralis realitás középpontjából. Meg kell dőlnie annak a hitnek, mintha az ember volna a moralis világ középpontja. Az anthropocentrismus ezen a téren is idejét multá. Az emberi tudat „nem egyetemes törvényhozó a célok birodalmában”, hanem egy része a socialis valóságnak, annak kifejezése és functiója is egyszersmind. *A moralis tudat nem elve, hanem tárgya a kutatásnak.*

A tények elemzését követi a törvények megállapítása s a hatások elemzését, a hatásokat létrehozó erőknek constatalása. Ha ezen erők között ott lesznek a moralis ösztönök és érzések, akkor megfogjuk ismerni ezeket is és pedig az egyedül tudományos úton, t.i. hatásaikból. Az egyéni tudat analysise által az egésznek szerepét megállapítani nem lehet, mert a psychikai egyéniség nem absolut karakterű, a mint azt az idealismus hiszi és hirdeti. A mentalis élet relatióinak helyére nem lehet az absztrakt „én”-t állítani. Helyesen mondja Comte: „nem kell az emberiséget az ember által magyarázni, hanem az emberiség által az embert.”

28. Gyakorlati következtetések.

Az eként nyert megállapításokból azután bizonyos gyakorlati következteléseket von le Lévy-Bruhl.⁴ A sociologiai alapon elhelyezkedő erkölcstudomány annak megállapítását tűzte ki feladatául, hogy milyennek kell lennie, illetve, hogy milyen az ú.n. „rationalis moralis művészet” (art rational moral.) Ez a moralis ars ugyan még csak désideratum, de a tudományok fejlődése nyomán annak fejlődése is kétségtelen. Szabályai

¹ Lásd I.m. 83. köv. lapjain levő fejtegetéseket.

² E fejtegetésekre nézve lásd I.m. 97. s köv. lapjain foglaltakat.

³ V.ö. I.m. 260. lapját.

⁴ Erre nézve lásd művének 255. s következő lapján foglalt fejtegetéseket.

nem lesznek abszolút értékűek, hanem csak egy bizonyos társadalom tagjára nézve érvényesek, egy adott időben. A miből következik, hogy a moralis ars szabályai nem arra valók, hogy a socialis, illetve moralis realitást átforgassák, hanem megelégszenek azzal, hogy a megismert törvények határain belül, a socialis realitáson bizonyos módosító hatást gyakoroljanak. Ez a moralis ars „humanusabb” is, mint a theoretikus ethika szabályai, mivel nem az embert „önmagában” (l’homme en soi) tartja szem előtt, hanem a mai civilisációnak emberét.

Az egész mű fejtegetésére visszatekintve, a moralis theoriának és praxisnak fejlődési menetét a következőleg jelöli meg Lévy-Bruhl. Az első stádiumban a moralis a többi socialis tüneményeknek functiója s fejlődése ezeknek fejlődésével halad karöltve. A 2-ik stádiumban már fellépik a reflexio, hogy a socialis realitást szabályozza. E fokon a moralis a philosophusok, mesélők és poéták műve. Ma éljük a fejlődés 3-ik stádiumát, mikor a socialis realitás objektív tanulmányozás tárgya. Ha a fejlődés ezen szakának hű munkásai akarunk lenni — hangzik a Lévy-Bruhl lelkes szózata ! — szabaduljunk meg a múlt idők mentális szokásaitól, melyeket ezek az elmúlt századok tettek zsarnokivá és egyszersmind a tisztelet tárgyaivá is.¹

b) Lévy-Bruhl erkölcsstudományjának bírálata.

29. A sociologiai ethika és az erkölcs-philosophia ellentéte.

Első szempillantásra is tisztában vagyunk azzal, hogy a Lévy-Bruhl ethikája s azzal együtt minden sociologikus ethika, a legmerevebb ellentétben áll minden erkölcs-philosophiával, a melyet fennebb tárgyalt író a rationalis, illetve theoretikus ethika név alatt kritizál. A két ethika közt óriási a különbség s tehát áthidalhatatlan. A theoretikus ethika, s ebben igaza van Lévy-Bruhlnak. értékítéletekkel foglalkozik: az emberi cselekvések terén a *kell*-t akarja megállapítani. Ezzel szemben az erkölcsök tudománya megelégszik az erkölcsi tényeknek constataálásával s egyszerűen azt mutatja föl, a socialis, moralis tudat analysise által, a mi *van*. Az erkölcsphilosophia már a görögök óta — bár öntudatlanul — axiologiai alapra helyezkedett; az erkölcsstudomány ellenben ontologiai alapon akar megfejtetni minden problémát. A theoretikus moralis konstruktívus és normatívus; az erkölcsök tudománya ellenben constató és leíró. A moralis philosophia alapja a tiszta ész s módszere kritikái; az erkölcsstudomány ellenben souverain megvetéssel fordul el minden philosophiától s módszere a leghatározottabb empirismusé.

Az erkölcsphilosophia és erkölcsstudomány közt levő különbség legrövidebben így fejezhető ki: az egyik *philosophia*, a másik *történet*. Az egyik *megérteni* akar, a másik *leírni*. A kérdés már most csak az, hogy az ethika philosophiai tudomány akar-e lenni s céljául az erkölcsi érték megértését tűzi-e ki, vagy pedig megelégszik azzal, hogy szép történeti lajstromba illeszti az erkölcsi tényeket. Lévy-Bruhl a felvetett kérdésnek első felére tagadó feleletet ad s a második felét igenli: az erkölcsstan positivus tudomány kell, hogy legyen a szó divatos értelmében s módszere a természettudományoktól kölcsönvett inductio. Az erkölcsstan nem *kötelező* normákat állapít meg, hanem *magyarázó* törvényeket.

A sociologiai ethika ezen jellegéből következik, hogy a *kötelezés* fogalma onnan ki van zárva; illetve, egészen világosnak találtatván értelme, e fogalomnak magyarázata kirekesztetik az ilyen irányú erkölcsstani magyarázatok köréből. Erkölcsileg köteleznek adott társadalmaknak adott időben érvényes szokásai, conventiói, megállapodásai. Köteleznek pedig egyszerűen azért, mert vannak. A kötelezés ilyen fogalmazása az erkölcsiség lényegének világos és határozott félreismerésén alapul. Ha valaki megelégszik a Lévy-Bruhl alantjáró okoskodásaival s a theoretikus moralis ellen való kritikáját a magáévá teszi — ám legyen; de akkor ne nevezze erkölcsstanát philosophiai tudománynak, hanem keressen számára a sociologiai tudományok körében helyet, a mi ellen senkinek sem lehet kifogása. De az ellen határozottan tiltakozunk, hogy az ily módon szerkesztett erkölcsstan erkölcsphilosophiának nevezze magát. Ha valaki a kötelezésnek fogalmát a ténylegességből megmagyarázni tudja s a ténylegesség kötelező erejében vakon bízik, az olyan férfiú csakugyan nem látja be és nem *érti* meg, hogy mire való is ez a theoretikus moralis, ez a „metamoralis”, a mesélők és poéták szüleménye. Ha valaki a kötelezésnek erejét nem az értékességben, a minőségben keresi, annak hiában magyaráznók, hogy kötelező erővel valami qualitative értékes birhat csupán. Az intelligentia kötelező természetét hiában magyarázod annak, a ki a társadalom kényszerítését még erkölcsi tekintetben is nagyobbnak tartja, mint az egyes ember kimívult intelligenciájának erejét.

A sociologismus erkölcsstana a társadalom uralma alá helyezvén az egyént, az intelligentiának értékét, önállóságát, méltóságát megsemmisíti. Ha a társadalmi realitas szabályai és szokásai az egyén

¹ Lásd i.m. 193. l.

cselekedeteinek szabályozói, hol van akkor az egyén autonómiája, hol az egyénnek ereje és hatalma, hol van az az erő és hatalom, a melynek forrása az intelligentia? A sociológiai ethika épületében az intelligentia csak megtűrt és engedelmes lakó, a ki idegen hatalmak — társadalmi szokások, sokszor társadalmi babonák — rabja, legjobb esetben készséges szolgája. Ily felfogás mellett az intelligentia *eszközzé* aljasul s öncélúsága, melytől méltósága függ, nullára zsugorodik. A sociológizáló ethika az egyéneket, mint a társadalomnak *tagjait* tekinti, a kiknek legfőbb feladatuk a társadalomnak *hasznát* elősegíteni. A társadalom pedig a természetnek egyenes folytatása lévén, világos dolog, hogy erkölcsi törvény és természeti törvény között különbséget tenni nem indokolt. Szóval: természeti realitás — társadalmi realitás — erkölcsi realitás sorának pontosan megfelel: természeti törvény — társadalmi törvény — erkölcsi törvény sora. E kettős sorozat egyes tagjai között Lévy-Bruhl semmi különbséget nem lát és minden különbségtételt jogosítatlannak bélyegez. Ha valaki e három különböző területnek azonosságát már apriori megállapítja, az olyan „philosophussal” nincs miért vitába elegyednünk. Legfennebb csak azt a kérdést vethetjük fel: hol van hát az a sokat emlegetett természettudományi módszer, a mely előbb mindent pontosan megvizsgál s ítéletet csak azután mond? Dogmatikus előfeltételektől óvakodni kell mindenkinek: még azoknak is, a kik sociológiai alapon írnak etikát.

30. Célkitűzés nélkül ars morális nincsen.

Lévy-Bruhl, a mint láttuk, nem ismer olyan értékmérőt, melynek segítségével a társadalmi szokások értéke mérhető lenne. És mégis — rationalis moralis ars-ról beszél, a melynek feladata megmutatni, hogy miként alakíthatók át bizonyos társadalmi szokások és intézmények. Nem értjük, miként gondolja az erkölcstudomány megalapítója ezt az átalakítást, ha nem tűz ki semmiféle célt, mely felé ilyen természetű tevékenységünkben haladnunk kell? A socialis tények, a moralis realitás megismerése magában véve még nem tesz képessé senkit sem arra, hogy e tényeknek és realitásuk értéke felől is ítéletet mondjon, ha nem bír egy olyan mérővel, melylyel ezt az értéket mérheti. A cél kitűzése pedig mindig az értékelésen alapul. A cél mindig valamely megvalósítandó értékes kell, hogy legyen s éppen ezért kitűzése az intelligentia dolga. Ha az intelligentiát kizárjuk az erkölcsstan köréből, akkor mondjunk le a cél kitűzéséről is.

A Lévy-Bruhl erkölcstudománya nem *elmélet*, mert az erkölcsstan fogalmának *megértéséről* már jó eleve lemond; nem *gyakorlat*, mert semmiféle célról nem tud. A Lévy-Bruhl erkölcstudománya sokkal találóbban lenne nevezhető az erkölcsök sociológiájának, mint az erkölcsök tudományának s inkább sorolható a *történelmi*, mint a philosophiai tudományok közé.

31. A theoretikus morális ellen tett kifogások tarthatatlanok.

Lássuk azonban, hogy mennyire jogosultak és mennyire állják ki a bírálatot azok az ellenvetések, a melyeket Lévy-Bruhl a „metamoralis” ellen tesz.

Lévy-Bruhl mindenekelőtt azt veti a theoretikus moralis szemére, hogy a maga elvei által sohasem gyakorolt hatást az erkölcsiségre. Ez a szemrehányás teljes mértékben jogosulatlan. A theoretikus moralis sohasem akart új erkölcsiséget ajándékozni a világnak; nem akart káté lenni, a mely tanácsokat ad a boldog élet folytatására; nem prédikáció, a mely a hallgatóság lelkét átalakítani akarja. A theoretikus moralis feladata az ember erkölcsi tudatának megértése, az erkölcsiség lényegének megismerése. A moralis philosophia tehát nem mesterség, nem kalauz, nem útmutató, mint a milyenek Lévy-Bruhl az erkölcstudományt contemplálja. Kant etikája nem adott új erkölcsiséget a világ számára, de igenis az erkölcsiség lényegének ismeretét új alapra helyezte. Az erkölcs-philosophia az erkölcsiség *jelentésével* akar tisztába jönni.

Abban sem tud a Lévy-Bruhl lelke megnyugodni, hogy a theoretikus moralis mindig békességben élt a vallással, mert a vallás sohasem látott benne ellenséget. Pedig minden soványka philosophia-történelem megnyugtatta volna írónk lelkületét. A theoretikus moralist a vallás illetve, hogy Lévy-Bruhlt megkorrigáljuk, az egyház és theologia sohasem nézte jó szemmel. Elég e tekintetben Kant és Fichte philosophiája ellen támadt theologikus és papi reakcióra gondolnunk, a mely még az egyetemeket is meg akarta védeni ettől az ártalmas méregtől. A theologia pedig annyira nem lát jó barátot a theoretikus moralisban, hogy a philosophiai erkölcsstannal szemben theologiai erkölcsstannak propagálását sürgeti. A harmadik ellenvetés pedig, az t.i., hogy a theoretikus moralis minden tárgynak és minden felmerülő problémának ura, ez az ellenvetés, úgy gondoljuk, nem mehet sem tudományos, sem philosophiai argumentum számba s ezért röviden napirendre térhetünk felette.

Lévy-Bruhl alantjáró felfogása, a mely sociologismusának következménye, egy ponton sem nyilvánul olyan kézzel foghatólag, mint az emberi tudat egységének és harmoniájának kritikájában. Lévy-Bruhl ezt az

egységet és harmóniát, a mely a theoretikus moralisnak egyik postulatuma, nem találja sehol. Az ő szemében a tudat a socialis tényeknek és processusoknak mintegy lecsapódása az ember lelkében s tehát a socialis tényeknek és folyamatoknak változásával együtt változik az is. Az egyén tudata a társadalom adott helyzetének visszaverődött fénye. A társadalom minden: az egyén a társadalom kegyelméből tengődő lény csupán.

32. Összegezés.

Lévy-Bruhl erkölcsstudománya a sociologiai ethika tehetetlenségének legfényesebb bizonyítéka. Ez az ethika képtelen felvilágosítást adni az erkölcsiség kérdéseire és bizonytalanságban hagy magára az erkölcsiség lényegére nézve is. Midőn a tudomány céljául tisztán a tényeknek leírását tűzi ki, ez által útját vágja minden további philosophiai kutatásnak. Midőn megelégszik a társadalom szokásainak lajstromozásával és rendszerezésével, statisztika jellegű történelemmé törpül. És ha mindezek dacára moralis ars-ról, gyakorlatról beszél, ellenkezésbe jön önmagával, normákat akarván kitűzni a cselekvő egyének számára. Normák megállapításához nem elég a statisztika és rubrika: itt már szükség van philosophiára is.

A sociologiai ethika, pusztán a leírásra szorítkozván, szem elől téveszti az erkölcsiség természetét s kutatásait éppen azon a ponton szakítja félbe, a melyen túl kezdődik valóban az erkölcsiség birodalma. Nem tudván kellő különbséget tenni természet és erkölcsiség között, a naturalismus alapjára helyezkedik s az embert minden önállóságától, öntevékenységtől megfosztva, a természet, illetve a társadalom igája alá görbíti.

Az erkölcsstani kutatásoknak ez az iránya, úgy látszik, mai sociologiai életünkben nagy elterjedésnek néz elébe. Napról-napra növekszik azoknak száma, kik a társadalom fogalmát tartják az egyedül biztos kiinduló és végpontnak a kutatások mindenik területén. Az egyén értékét semmibe vévén, *hasznosságára* fektetik a súlyt és a társadalom omnipotenciája előtt meghajolni kényszerítik az ésszt. A társadalom uralma oly nagy, hogy az intelligentia ereje kénytelen megszegyenülten hódolni meg neki. Ma már nem az a kérdés, hogy mire oktat lelkiismereted és mire kényszerít intelligentiád, hanem az a fő, mire a társadalom „támaszai” adják ki a jelszót s parancsolatot. Az egyén ereje megtörik s a társadalom ú.n. jóléte pompás virágzásnak indul. Az egyéni tudat, a társadalom tudatának csupán visszaverődött fénye lévén, mint másodfokú alig-alig jó számba és ha számba is jó, csak eszközi mivolta képezi vizsgálat tárgyát. Az egyén a társadalomnak engedelmes eszköze, akaratának hűséges végrehajtója, a kinek egyetlen feladata derekasan megállni a helyét ott, a hova a társadalom helyezte. A sociologiai ethika az egyénnel nem sokat törődik, pedig már Shaftesbury figyelmeztet, hogy ha az embernek a társadalomban való magatartását megérteni akarjuk, először önmagában kell vizsgálnunk az embert; azt kell tanulmányoznunk, hogy milyen az ember egyedül, önmagában, mielőtt viszonyba lépnek a társadalommal, az állammal vagy bármely más polgári közösséggel.¹

A sociologiai ethika ezen felfogásának legtypikusabb képviselője, Lévy-Bruhl s ezért szükségesnek láttuk az ő felfogásának ismertetése által jellemezni ezt az egész irányzatot.

¹ Lásd a *Moralistákról* írott műve I. rész. 1. fejezetének legelejét.

II. RÉSZ.

AZ ERKÖLCSI ÉRTÉK PHILOSOPHIÁJÁNAK POSITIVUS RÉSZE.

1. A probléma kitűzése.

33. Visszapillantás.

A biológiai, lélektani és sociológiai erkölcsi irányok kritikája által arra igyekeztünk, hogy ezen etikák alapozásának helytelenségét kimutatván, az erkölcsfilozófiai probléma helyes kitűzésének útját egyengessük.

A legtöbb etikai kutatás elégtelenségének forrását abban kell keresnünk, hogy az egyes művek írói nem igyekeznek magát az alapproblémát kellő élességében felfogni, hanem a legtöbbször megelégszenek közkeletű felfogásoknak igazolásával, a nélkül, hogy magukkal a felfogásokkal szemben kritikai álláspontot foglalnának el. Vagy pedig, éppen ellenkezőleg — a saját álláspontjukkal szemben, melyet tudományos működésüknek megszokott területén érvényesítenek, vagy nem tudnak vagy nem akarnak kritikai magatartást tanúsítani akkor, midőn a szellemi életnek egy más jelenségével, az erkölcsiséggel óhajtanak foglalkozni. Spencer, Wundt és Lévy-Bruhl etikai kutatásai az utóbbi hibában leledzenek. Sem Spencer, sem Wundt s mindnyájuk között legkevésbé Lévy-Bruhl, nem reflektáltak az erkölcsalapproblémájának *kritikai* vizsgálatára, hanem a filozófia mezején elfoglalt álláspontjukat minden tekintet és ismeretelméleti megfontolás nélkül alkalmazták erkölcsi vizsgálatukban, a minek szükségszerű következménye, hogy sem egyiknek, sem másinak nem sikerült az erkölcsiség lényegét felmutatni s az erkölcsalapkérdésére kielégítő feleletet adni.

Spencer a maga biológiai álláspontjáról vizsgálván minden filozófiai kérdést, rendszerében az etikai probléma is úgy összezsugorodik, hogy a fejtegetések tömkelegében alig-alig kapjuk meg azt, a mit valóban erkölcsi kérdésnek minősíthetünk. És ami áll a Spencer etikájára, ugyanaz, áll a biologismus erkölcsalapránál. Más a biológia és más az etika; más a biológiai és más az etikai álláspont. Biológiai álláspontból nem lehet etikát írni; etikai álláspontból nem lehet biológiát csinálni.

Wundt pedig a maga lélektani álláspontjáról tekintve az egész világegyetemet, történeti és néplélektani adatok özönébe fullasztja a morális értéket s végül az egész etikai probléma kulturfilozófiai problémává vedlik. Wundt rendszerének alaphibája végigvonul a lélektani irány minden erkölcsi produktumán, a különbség csak az, hogy a néplélektani és történeti adatok helyét sokszor az egyéni lélektan adatai foglalják el. A végeredmény azonban mindenütt ugyanaz: az erkölcsi érték sajátlagos természete az adatok homályában végleg elmerül.

A Lévy-Bruhl sociológiás etikája végül mindazokban a hibákban szenved, a melyek alatt nyög a mai sociologia általánosan. Az etikából természettudományt akar csinálni, — ez a törekvése már kétségkívül megvilágosítja azt a felületes kezelést, melyben az erkölcsi probléma a sociologizáló etikusok kutatásában részesül.

34. Az etika alapkérdése.

E három különböző iránynak kutatásaival szemben erőteljesen kell hangsúlyoznunk *Descartes* figyelmeztetését: „Toute la science humaine consiste seulement à voir distinctement”. Distinguálnunk, különböztetnünk kell az etikai kutatások terén is; és mindenek előtt az etikának alapkérdésével kell tisztába jönnünk. Az alapkérdés megállapítása által nemcsak kellő kritikai álláspontot teszünk szert, hanem útmutatást, irányítást nyerünk további kutatásunk számára.

A filozófia történetének bizonyossága szerint az etika eleitől fogva praktikus természetű disciplina volt; arra a kérdésre keresett feleletet: *mit kell cselekednem?* Hogy ez a kérdés tisztán utilista szempontból vettett fel a görög filozófusok által, ez a körülmény magán a tényen semmit sem változtat. Az etikának

feladata, alapkérdésének természetéhez képest, sohasem volt az erkölcsi tényeknek leírása, analysise; hanem a cselekvés céljának megállapítása és kitűzése. A tények leírása és a cél kitűzése, ez a kettő merőben különböző dolog. Igazán philosophiai munka csak a második. Az alapkérdés természetébe eldönti a módszer és álláspont kérdését is. Az ethikai kutatásokban a *van* háttérbe szorul s a *kell* kérdése dominálja a kutatást. Nem az a kérdés, hogy mi *történt*, illetve mi *történik* az erkölcsiség terén, hanem az, hogy minek *kell* történnie. Ezért az erkölcsi törvény, mely a *kell*-t szabja meg, egészen más karakterű, mint a természeti törvény, a mely a *van*-t állapítja meg. A természeti törvény a ténylegesség álláspontjáról, ontologikus szempontból constatálja, hogy mi történik szükségképpen; az erkölcsi törvény ellenben axiológiai szempontból írja elő, hogy minek *kell* megvalósíttatnia az ember által feltétlenül. Az ethika alapkérdéséből: mit kell cselekednem? — szükségképpen következik, hogy az ethikának nem feladata az erkölcsiség phaenomenológiájának kutatása, hanem az erkölcsiség természetének *megértése*. Ezáltal különbözik egyfelől a lélektantól, másfelől a sociológiától, a mely mind a kettő az erkölcsiség keletkezését, illetve tényleges állapotát írja le és constatálja. Miként keletkezik az erkölcsiség? miként keletkeznek az erkölcsi érzelmek? miként alakul ki az erkölcsiség az idők folyamán? — mindezek kétségen kívül érdekes kérdések, de merőben kívül esnek az erkölcsphilosophia területén s ennél fogva távolról sem tarthatnak igényt arra, hogy az ethikai kutatások jellegét megszabják.

Az ethika az ember cselekedeteit, erkölcsiségének lényegét *megérti* s e megértés alapján azt *szabályozza*. A ki az ethikának szabályozó, normativus karakterét tagadja, annak tagadnia kell egyszersmind az ethika létjogosultságát is. A philosophiai megértés alapján *helyes*-nek felismert magatartás eo ipso *kötelező* magatartás mindenkire nézve.

Helyesség, megértés, kötelezés: ez a három fogalom az ember szellemi életében szorosan és elválaszthatatlanul össze van forrva egymással. Egyiket a másiktól szétválasztani nem lehet.

35. A cselekvés problémája értéktani probléma.

Az ethika alapkérdéséből: mit kell cselekednem? következik még egy igen fontos jellemvonása az erkölcsiségnek: az *értékesség*. Valahányszor a *kell* kérdése lelkemben felmerül, mindannyiszor az értéknek kérdése is előtérbe lépik, mert hiszen cselekvésemnek célja mindig valamely reám nézve értékes dolog. A *kell* kérdése tehát az érték kérdésével szorosan összefügg. Ha bizonyos cél érdekében öntudatos cselekedetet hajtok végre, egész lényemnek, hogy így fejezzem ki magam, substantiális magva nyilvánul s ezáltal egész bizonyossággal határozódik meg, hogy mit tartok értékesnek. A *cselekvés problémája tösgyökeres axiológiai probléma*, melynek megoldása eminenter feltételezi az érték teljes megismerését. Az érték problémájának megoldása tehát nem az ethikai probléma megoldásától függ, hanem ellenkezőleg: az érték problémájának megoldásától függ az ethikai probléma megoldása. Az értékproblémának egyik ága az erkölcsi probléma, de nem az értékprobléma. Ezt hangsúlyoznunk kell annyival is inkább, mert a kérdés helytelen fogalmazása igen végzetes lehet az erkölcsi kutatásra nézve. Ennek a helytelen fogalmazásnak következménye az, hogy pld. *Simmel*¹ az „erkölcsi *kell*” kifejezést egyenesen pleonásmusnak deklarálja, mivel az erkölcsiségben megnyilatkozó sollen „ist der zusammenfassende Name für das sollen überhaupt”.² Holott, ha az értékproblémát alapos vizsgálat tárgyává tesszük, lehetetlen rá nem jönnünk, hogy ilyen sollen előfordul nemcsak az erkölcsiség területén, hanem előfordul szükségképpen mindenütt, hol az önértéknek, az intelligenciának megvalósításáról van szó: a logikában, ethikában és aesthetikában egyaránt. A *kell* nem speciáliter ethikai, hanem általános axiológiai fogalom. A viszony pedig, mely a logikai és ethikai, illetve aesthetikai *kell* között van, nem az alárendelés viszonya, mivel mind a három *egy közös forrásból* táplálkozik, egy forrásból meríti erejét és parancsoló hatalmát. Ez a forrás pedig az intelligencia.

Az ethika alapkérdése axiológiai lévén, az ethikai kutatások jellege is axiológiai. Könyvünk első felében tárgyalt irányok állásfoglalásával szemben tehát valóságos platoni τεχνή της περιαγωγῆς-t kell gyakorolnunk — irányváltoztatást, az álláspontnak teljes megváltoztatását annak ellenkezőjére, mert különben úgy járunk, mint a barlangban ülő emberek, kik a barlang szája előtt le-alá járkáló embereknek csak árnyékát látják a barlangnak falán tova osonni. Ezen τεχνή της περιαγωγῆς nélkül az erkölcsi értéknek csak árnyékával fogunk találkozni, a mint hogy azzal találkozott Wundt, Spencer és Lévy-Bruhl is.

¹ V.ö. „Einleitung in die Moralwissenschaft” c. művének I kötet 45. lapját. (Megjelent 1893. Berlinben Hertznel.)

² I.m. I. helyén a sollen természetéről így ír tovább *Simmel*: „Es ist gleichsam das Hauptbuch, in welches die aus der Rechnungsführung für die einzelnen Brauchen resultirten Werte übertragen werden, um den Wert des Ganzen durch Summierung und Bilanzierung zu ergeben“.

Első teendőnk tehát szemügyre venni az értékelés problémáját, megismerkednünk az érték fogalmával, természetével és fajaival, hogy ezek után biztos úton és biztos irányban haladhassunk az erkölcsi érték megismerése felé.

2. Az értékelés problémája.

36. Az értékprobléma nem lélektani probléma.

Bátran állíthatjuk, hogy napjaink philosophiai kutatásainak középpontjában az értékelés problémája áll. A mi egészen érthető és természetes is, ha meggondoljuk, hogy az értékelni alapprobléma megoldásától egy egész sereg philosophiai kérdésnek megfejtése függ. A mint inkább és inkább erőteljessé váltott az a meggyőződés, hogy a szellemi és a természeti tudományok között levő különbség az érték fogalmán fordul meg, minél inkább növekedett azoknak a dolgozatoknak száma, melyek az egyes philosophiai kérdéseket az érték szempontjából tették vizsgálat tárgyává, különböző irányú és meggyőződésű philosophusok vállalkoztak az értéktani kérdések megvilágítására.

Az a mohó lelkesedés azonban, amely az axiologiai probléma kezelésében megnyilatkozott, éppen nem volt javára a probléma megoldásának. A kísérletek legnagyobb része meddő maradt, mert csak a kérdés felületén mozgott s nem igyekezett behatolni a probléma mélyeire. A túlságos sietség megakadályozta a kutatókat abban, hogy az érték fogalmát helyes *módszerrel* és kellő szempontok szerint állapítsák meg. Az egész kérdés rövid úton *lélektani* problémának deklaráltatott, a mi által a kutatás egyoldalúvá lőn s mi több, helytelen irányban haladt. Nem célunk és nem feladatunk a különböző kísérletek előadása, kritikája, de a kérdés tisztázásának szempontjából kénytelenek vagyunk egy fontos és gyökeres kérdést felvetni. E kérdésre adott válasz döntő lesz az axiologiai felfogásunk karakterére is.

E kérdést röviden így formulázhatjuk: vajjon lélektani feladat-e az érték fogalmának megállapítása s vajjon az értékelméleti kutatások módszere pszichológiai-e, a melynek segítségével az értékelés minden mozzanata megvilágítható?

A módszer kérdése rendkívül fontos az értéktanra nézve, mivel ettől függ az axiologia egész karaktere. Ha e módszerei kérdéssel nem jövünk tisztába, fejtegetéseink nélkülözni fogják a biztos alapot és a határozott irányt.

Napjaink értéktani kutatásának jellege túlnyomóan lélektani. Az értékelméleti problémát az azzal foglalkozók rendszeren és kizárólag lélektani problémának tekintik s következőleg kutatásaikban a lélektani módszerrel élnek. Elégséges itt az u.n. „osztrák iskola” fejtegetéseire utalnunk, a melyek teljesen a lélektan alapján állanak.¹ A lélektani alapon álló kutatókkal szemben igen tekintélyes philosophusok, elégtelennek tartván az értéktan pszichológiai alapozását, erélyesen követelik az u.n. kritikai módszernek alkalmazását és érvényesítését. Ott van pld. a „délmet iskola”, élén Windelbanddal és Rickerttel, a kik a lélektan túlkövetelései szemből foglalnak álláspontot a nélkül azonban, hogy ők maguk is megmaradnának szigorúan és következetes biztossággal a kritikai, transzcendentalis módszer alkalmazásánál. A kritikai módszernek szigorú és következetes keresztülvitelével az első philosophiai értéktanban, a *Böhm Károly* axiológiájában találkozunk, a ki az értékelés problémájának legmélyebb gyökeréig hatolt és kimutatta azokat az alapokat, a melyekre az általános értéktan, valamint az egyes érték disciplinák helyezkedniük kell. Az ő kutatásai mind e mai napig egyedül állanak az egész világirodalomban, mert E. v. *Hartmann Grundriss der Axiologie* c. műve, (megjelent 1908-ban), a melyről szerzője tévesen hitte azt, hogy először kísérli meg e disciplinának systematikus előadását, célt nem ért: az érték végső fogalmáig el nem jutott s egész fejtegetésében a felszínen mozog. Az értékproblémáról szóló fejtegetéseinkben teljesen a Böhm philosophiájának alapján állunk, a mit itt megjegyezni kötelességünknek tartjuk.

¹ V.ö. Böhm „*Axiologia vagy értéktan*” c. művének (megjelent Kolozsvárt 1906.-ban Steinnál) bevezető fejtegetéseivel (32. s köv. lapokon.)

37. A lélektani és a kritikai módszer.

A *lélektani* módszer és a *kritikai* módszer — ez a kettő áll egymással szemben az értékelméleti kutatások terén is és vívja a harcot az elsőségért. A lélektani módszer és elemzés, abban az alakjában, melyet a modern psychologia megállapított; és a kritikai, transcendentalis módszer, melyet Kant inaugurált.

A módszer kérdése tehát eként alakul ki és így formulázható: *melyik módszer alkalmazandó az értékelméleti kutatásokban, a lélektani módszer-e, vagy a kritikai?* Vizsgálunk kell első sorban a két módszert közelebbről s azután döntenünk kell a felvetett kérdés fölött.

A lélektani módszer — legyen akár az egyéni, akár a socialis lélektan módszere — az egyes lélektani jelenségek eredetére, lefolyására, formájára, egymás között való esetleges vagy állandó viszonyára nézve ad felvilágosítást. Ez a módszer, a melyet a modern lélektan művelői a legaprólékosabb részletekig kidolgoztak, szigorú pontossággal írja le és constatalja a lelki élet tényeit, állapítja meg azokat a törvényeket, a melyek szerint az egyes lelki nyilvánulások keletkeznek. De nemcsak *pontosan* írja le és elemzi ezeket a tényeket, hanem egyszersmind *válogatás* és *külömbégtétel* nélkül írja le azokat. A lélektani módszer szerint dolgozó philosophus nem tesz különbséget az egyes lelki tények minősége, kvalitása között, hanem egyformán vizsgálata körébe von minden olyan tüneményt és processust, a melyet a lélektani jelzővel szoktunk illetni. Vajjon a fogalom, a melyet alkottunk, az ítélet, a melyben az egyes fogalmakat összekapcsoltuk, helyes-e vagy sem? — ezzel a kérdéssel a lélektan nem törődik. És nem is törődhetik, mivel nem rendelkezik olyan kritériummal, melynek segítségével a felvetett kérdésre feleletet tudna adni.

A lélektani módszer, bármily aprólékos részletességgel is alkalmaztatik, nem elégséges arra, hogy segítségével gondolkozásunk, cselekvésünk, aesthetikai szemlélésünk *tartalmának, jelentésének* helyességéről felvilágosítást nyerhessünk. A lélektani módszerrel dolgozó philosophusok előtt a νοητὸν mellékes. E módszer segítségével a gondolkozásnak, cselekvésnek, aesthetikai szemlélésnek, szóval az ember szellemi tevékenységének csak *formáját* ismerhetjük meg és azt a processust írhatjuk le, a melyben a jelentés megvalósul. A lélektani módszer segítségével azt állapítjuk meg, a mi *van*, illetve a mi folyamatban van, hogy legyen, de soha sem azt, a minek lennie *kell*. A *lélektani módszer tisztán és kizárólag ontologiai módszer, a melynek segítségével az érték kérdéseire feleletet nem kaphatunk*.

A lélektani módszertől merőben különbözik a Kant által inaugurált *kritikai* módszer. A különbséget kellőképpen jelzi már maga a „kritikai” szó. A kritika u.i. eredetileg válogatást, a tények és adatok szétválasztását jelenti. Ebben az értelemben használták a régi görögök a κριτικὴ τέχνη kifejezést és ebben az értelemben használjuk mi is Kant óta a philosophia terén. Kant u.i. az ismerésnek különböző eredetű elemei között tette meg a tősgyökeres és örök időkre szóló válogatást, különbséget tévén az ismerésnek á priori és á posteriori, transcendentalis és empirikus részei között. Ennek a módszernek eredménye a három kritikai munka, melylyel Kant az emberiséget megajándékozta.

Kant kritikai transcendentalis módszerének alapja ama meggyőződésében rejlik, melyet ő a *Kritik der reinen Vernunft* első soraiban eképpen fejez ki: „Wenn gleich alle unsere Erkenntnise mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.” Az ismerésnek *tárgya* ugyan a tapasztalásból merítették, de feltételei á priori adva vannak az emberi szellemmel együtt s tehát a tapasztalást megelőzőek. Ha már most ismerésünk folyamatát tisztán csak psychologiailag leírjuk, ez által még nem *értettük* meg azt. Ha meg is akarjuk *érteni* az ismerést, szükséges vizsgálunk azokat a feltételeket, amelyek már á priori adva vannak számunkra. Az á priori adott feltételek és ismeretek éppen az által különböznek az á posteriori-empirikus ismeretektől, hogy a tapasztalattól függetlenek, szükségszerűek és egyetemesek. A kritikai módszer — vagy a mint Kant nevezi, a transcendentalis methodus — ezeket a tapasztalatot megelőző, szükségszerű és egyetemes feltételeket, illetve ismereteket állapítja meg. Ez a módszer valóban philosophiai s mint ilyen, független minden dogmatikus előfeltételtől s ellene van minden vulgaris skepticismusnak. A kritikai módszert alkalmazta Kant mind a három főműveben s azt kell alkalmaznunk nekünk is a logikában, ethikában és aesthetikában egyaránt, vagyis, mindazokban a philosophiai disciplinákban, melyeknek alapját az általános értéktan, az axiologia képezi. A helyes gondolkodás, a helyes cselekvés, a helyes műszemlélet feltételeit a kritikai módszer segítségével kell megállapítanunk.

A kritikai módszerre nézve teljesen közönyös annak megismerése, hogy miképpen keletkezik az ítélet, a cselekvés, a szemlélet; nem törődik azoknak processusával, hanem mindig és mindenütt a *tartalmat* vizsgálja, a *jelentést*, a νοητὸν-t kutatja s arra a kérdésre keres feleletet, hogy vajjon az a jelentés és tartalom megfelel-e a gondolkodás, cselekvés és művészeti szemlélet normáinak vagy sem. Szóval; a kritikai, transcendentalis módszer az értékelméleti kutatásoknak módszere, amely nem a szerzett ismeret anyagát teszi kutatás tárgyává, hanem az ismerő, cselekvő, szemlélő alanynak tudatát vizsgálja; a mint Kant mondja: „nicht die *fakta* der Vernunft, sondern die *Vernunft* selbst nach ihrem ganzen Vermögen und

Tauglichkeit zu *reinen* Erkenntnissen apriori der Schätzung zu unterwerfen".¹ A tények halmazából teljes objektivitással választja ki azt, a mi helyes és értékes.²

A lélektani és a kritikai módszer között levő különbséget ezek után így jellemezhetjük. A kritikai módszer, — szemben a lélektanival, a mely azt vizsgálja, a mi *van*, — előírja azt, a minek lennie *kell*. A lélektani módszer a *formára* fekteti a súlyt: a kritikai módszer ellenben a *tartalomra*, a *jelentésre*. Ezért Böhme egészen találóan nevezi e módszert „*jelentéstani elemzésnek*.”³ A lélektani módszer is elemmez ugyan, de nem *logikailag*. A pszichológiai módszer minden válogatás nélkül vizsgálja a léleknek jelenségeit; a kritikai módszer válogat és az értékes, a helyes szempontjából vizsgálja a megvalósuló tartalmat. A lélektani módszer jellege *ontologikus*; a kritikai módszeré *axiológiai*.

38. A lélektani módszer elégtelensége.

Az értékelés problémájának megoldása szempontjából már most legelső teendőknek annak meghatározása, hogy az érték fogalmának, jelentésének philosophai megértésére nézve elégséges-e a formának, az értékelés processzusának leírása, a melyet a lélektani módszerrel való vizsgálat nyújt: elégséges-e az érték lélektani vizsgálata vagy sem? Azt hisszük, hogy rövid meggondolás után mindenki igazat fog nekünk adni, ha a kérdésre a leghatározottabb nem-mel felelünk. A lélektani módszer segítségével az értéknek megismerésére nézve csak az első lépést tehetjük meg: megállapíthatjuk az értékelés lélektani folyamatát. A lélektani módszer segítségével megkapjuk azt az üres schemát, melyben az érték, a tartalom, a jelentés megvalósul: de azt, a *mi megvalósul*, azt hiában keressük, ezzel a módszerrel meg nem találjuk soha. A kik az értékelés problémáját csak ezzel a módszerrel akarják megoldani, azoknak kísérlete eo ipso hasztalan és eredmény nélkül való lesz: a míg a külső burkot bontogatják, addig az értékes jelentés kisíklík újjáik közül. A lélektani módszernek ezt az elégtelenségét kellő bizonyossággal mutatja az u.n. „*osztrák-iskola*” fejtegetésének eredménytelensége. Ezen iránynak kritikájába e helyen nem bocsátkozunk. Az érdeklődőt egyszerűen utaljuk Böhme Károly fejtegetéseire, a melyek meggyőzően mutatják ki, hogy a problémának „az értékelés csak egyik oldala, — az értékadás vagy az érték constataciója s elemzése a másik, még pedig sokkal fontosabb oldala.”⁴ Az értékelméletnek nem lehet megelégednie az értékelés keletkezésének, lefolyásának, formájának ismeretével, hanem tudnia kell azt is, hogy mi az a tartalom, a mely ebben a formában megvalósul, mi az a jelentés, a mely a formának értéket ad. Követnünk kell tehát Kant útmutatását és a kritikai módszert kell alkalmaznunk az értékelméleti kutatások terén is, a mint azt Böhme axiológiájában találjuk.

Óvást kell azonban emelnünk egy esetleges félremagyarázás ellen. A mikor a lélektani módszer elégtelenségét hangsúlyozzuk az értéktani kutatásokra nézve, ez által nem akarjuk azt állítani, hogy az értéknek lélektani kutatása felesleges dolog s tehát a lélektani módszernek nincsen jogosultsága az értéktani fejtegetésekben. Szó sincs róla. Az értékelés folyamatának megismerése, elemzése, a külső buroknak vizsgálata teljes mértékben lélektani jellegű lévén, a lélektani módszer segítségével eszközözlendő. De másfelől azt is egész határozottsággal kell megállapítanunk, hogy a probléma súlypontja nem itt van. A probléma jellege merőben transcendentális és így kritikai vizsgálatot követel, a mely vizsgálat nélkül gondolnunk sem lehet arra, hogy az értéknek fogalmát és fajait megállapíthassuk. E tényt annyival is inkább hangsúlyoznunk kell, mert nagy fontossággal bír az, az összes axiológiai disciplinák jellegének megállapítására nézve is. Mert ha az értékfogalom kérdése merőben és kizárólag lélektani jellegű, ebből szükségképpen következik az is, hogy az axiológiai disciplinák jellege is lélektani s tehát módszere és alapozása is lélektani. Ha ellenben a lélektani módszer elégtelensége nyilvánvaló az általános értéktanra nézve, nyilvánvalóvá lesz mindazokra a tudományokra nézve is, a melyeknek alapja az axiológia. Tehát az etikára nézve is. Az általános értéktan módszerének kérdése egyszersmind a logika, az ethika és az aeszthetika módszerének kérdése.

¹ V.ö. Kr. d. r. Vernunft. II. kiadás 789. lap.

² Erre nézve lásd Kant: *Prolegomena* 21. a. §.: „... hier nicht um dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern, was in ihr liegt. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie, und würde selbst auch da, ohne das zweite, welcher zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können”. — E pár sorban a két módszernek — a lélektani és transcendentális-kritikai módszernek — különbsége röviden és tökéletesen foglaltatik össze.

³ Lásd „*A megértés, mint a megismerés központi mozzanata*” c. akadémiai értekezés (1910) 13. lapját.

⁴ V.ö. *Axiológia* (az Ember és Világ III. k.) I. fejezet 30-32 lapjaival.

39. Az értékre vonatkozó felfogások különbözősége.

Mellőzve az értékelésnek lélektani elemzését, a mely az érték jelentésének ismeretére nézve szükségtelen, egyenesen az érték fogalmának és fajainak fejtegetésére térünk. Fejtegetéseink jellege kritikai-transzcendentális és merőben különbözik úgy az „osztrák iskola”, mint a sociologizáló etikusok eljárásától. Egyfelől Kant kritikai módszere, másfelől Böhm Károly axiológiai kutatásai szolgálnak vezetőkül, mivel abban a szilárd meggyőződésben élünk, hogy az értéktan és az értéktanra alapuló minden kutatásnak ez a módszer és ezek az axiológiai megállapítások szolgáltatnak szilárd alapot.

Az érték fogalmára vonatkozó nézetek különbözősége és divergentiája megmérhetetlen. Ha azt a kérdést vetjük fel: mit tartanak az emberek értékesnek? — igen különböző feleletet fogunk nyerni nemcsak a laikus tömegtől, hanem a kiművelt philosophusoktól is. Az emberek legnagyobb része értékesnek talál minden olyan dolgot, amely neki élvezetet okoz és kicsinylő mosolylyal néz el azok fölött, a kiknek lelke ismer az élvezetnél értékesebbet is. Sok embertársunk pedig csak azt tartja értékkel bírónak, a mi zsebének tartalmát növeli s egy jól sikerült pénzügyi műveletet többre becsül, mint bármely nagy kihatású tudományos felfedezést, vagy művészeti produktumot. Igen csekély azoknak az embereknek száma, kik előtt az élv és haszon alárendelt értékkel bír és szellemük olyan értékekben gyönyörködik, a melyeknek becsük *önmagukban* van.

De nemcsak a közfelfogás ingadozó az érték fogalmának és fajainak megállapításában, hanem ingadozó a philosophia is. Aristippos és követői az élvezet ismerik el az egyedül értékesnek; az utilismus a haszonban keresi a legfőbb értéket. Magával az értéknek problémájával foglalkozók véleménye is száz felé ágazó. Vannak, a kik megelégednek a három önértékkel, a jóval, igazsággal, szépséggel; vannak, a kik a „szent”-et is odaszámítják negyedikül. A francia *Fonsegrive* pl. egyik nem régen megjelent tanulmányában hat fajtát különbözteti meg az értéknek, illetve értékítéleteknek: jugements de valeur sensible, de valeur économique, de valeur esthétique, de valeur intellectuel, de valeur morale, de valeur religieuse.¹ Érti ugyan ő is, hogy az intellektuális érték az értéknek mindenik fájában feltalálható, de mivel az érték fogalmának végső gyökeréig lehatolni nem tud, az érték fajtái között sem képes kellőleg különböztetni. E. v. *Hartmann* is, már említett művében, hat féle értékről beszél és különbséget tesz a világnak ismerési, szépségi, erkölcsi, megváltási (Erlösungswert), fejlődési és célszerűségi értéke között. Ezen értékek mellé, mint logikai értékelésnek fajtái mellé járul azután két alogikus érték: a világnak akarati és élvértéke. Mindezen értékmérők azonban magára az abszolútumra nem alkalmazhatók, a mi Hartmannál teljesen érthető is.² A milyen indokolatlan Fonsegrivenél és Hartmannál az érték fajainak megszorítása, éppen olyan indokolatlan a német *R. Richter*-nél a fajok számának megszorítása minden elégséges alap nélkül. Richter u.i. csak morális és vallási értékről beszél, a melyeknek hordozója az akarat.³

Ez a különfélesége a felfogásoknak kellőleg indokolja az általános értéktani kutatásoknak szükségét. Kétségtelen ugyanis, hogy minden dolog és valóság, a mely létezik, bír bizonyos értékkel. Ennek az értéknek milyenségét, becsét valamely általános érvényű mérővel kell megállapítanunk, mert ellenkező esetben az értéknek megállapítása az egyéni önkény áldozata lesz. Ennek az általános érvényű, egyetemes érték mérőnek kikutatása az axiologia feladata. Az axiológiának kötelessége az érték legvégső gyökeréig aláhatolni, fajtait megállapítani, fogalmát precizizálni.

40. Az élv szerint való értékelés.

A közfelfogás értékelése két népszerű érték körül forog: az *élv* és a *haszon* körül. Az emberiség nagyobbik fele azt tartja a legnagyobb beccsel bírónak, a mi legnagyobb élvezetet szerez. A tömeg értékelésének középpontjában tehát az *élv* helyezkedik el. Az élv szolgál minden tárgy, minden dolog, sőt minden személy értékének mérőjéül. A mi nem alkalmas arra, hogy az egyén élvezetét növelje, annak nincs becs s tehát értéktelennek deklarálják. Ez a hedonismus álláspontja, a mely érvényesülni törekszik különösen az erkölcsiség és a műélvezet terén. Az élvezet szerint való értékelés ösztönszerű mindazoknál, a kik még az intelligentia fejlődésének legalsó fokán állanak. És kétségtelen, hogy az értékelésnek ez a módja a legtermészetesebb és a legkönnyebb, mivel voltaképpen nem eszünk értékel itt, hanem érzékeink. A mi érzékeinknek tetszik, az értékes. A tetszés az értékelés elve. Az észnek, racionak közbelépésére e fokon szükség sincsen, sőt ezen az állásponton állóknak szemében ez a közbelépés egyenesen veszélyes. A mint az u.n. természeti állapotban élő népek egész életfelfogása mutatja, a kultura legalsó fokán álló ember értékelésében az intelligentia semmiféle szereppel nem bír. Az élv szerint való értékelés jellege

¹ Lásd *Revue Philosophique* 1910. évfolyam 553. s következő lapjain, valamint ugyanezen évfolyam II. kötetének 48. s köv. oldalain közzétett tanulmányát: „Recherches sur la théorie des valeurs” címmel.

² Lásd *Grundriss der Axiologie* első részét.

³ Lásd *Einführung in die Philosophie* 2. aufl. 1910. 101. s köv. lapjain.

merőben emotionalis. Az élv szerint való értékelésben, mint tartalom, az élv valósul meg. Az a mérték, a melylyel minden dolognak értéke méretik, az élvezet. A pszologizáló értékelmélet a közfelfogás nyomán halad a maga megállapításaiban, mikor legfőbb értékmérőül szintén az élvezetet teszi s nem is jut eszébe feltenni a kérdést, hogy vajon alkalmas-e az élv arra, hogy *megmérjék* és hogy *mérjen*? Mert hiszen, ha az élv a legfőbb érték, akkor kell hogy megmérhető legyen és kell hogy mérő legyen, még pedig általános és szükségszerű mérő. Ha nem egyetemes és nem szükségszerű mérő eszköz, akkor teljesen alkalmatlan arra is, hogy vele mérjünk más értékeket. Már pedig rövid meggondolás is mutatja, hogy az élvezetnek alanyisága már magában véve akadálya megmérhetésének. Az élv érzés-jellegével együtt jár alanyisága, subjektivitása is. A mi nekem élv, az nem élv egy másik embertársamnak. A mi élv a jeges észak lakójának, nem élv a verőfényes délvidék embereinek. A mi élv a meglelt férfiúnak, *már* nem élv a sír szélén álló öregnek és *még* nem élv a fejletlen gyermeknek. Nem hisszük, hogy Goethe deákjainak értékelését mindenki elfogadná és együtt vallaná velük:

Uns Ist kannibalisch wohl
Als wie fünfhundert Säuen.

(Faust.)

Azzal a kitérővel, hogy az élv értékes, mert *tetszik*, a keresett kérdésre feleletet nem kapunk, lévén a tetszés éppen olyan szubjektív, mint a milyen szubjektív-egyéni az élv. A tetszést hiába akarjuk kritériumul erőszakolni, mert lehetetlen, maga a tetszés is még értékelés tárgyát képezvén. A tetszés egy egyszerű lélektani tény, a mely semmit sem magyaráz. Az érték érték marad akkor, ha senkinek sem tetszik. Az élvezet alanyisága akadálya annak, hogy egyetemes és szükségszerű mérő lehessen. Hogyan lehetne mérőeszközü alkalmazni azt az értéket, a melynek minősége, mennyisége, becse egyének szerint különböző és hangulatok szerint változó? Hogyan lehetne kötelező egy olyan érték, a melynek ingatag volta nyilvánvaló és letagadhatatlan.

Így állván a dolog, egészen természetes, hogy az élv a legmagasabb érték nem lehet. Az értékek sorában ugyan helyet foglalhat, de arra már nem tarthat igényt, hogy a sornak legtetejére állíttassék és még kevésbé számíthat arra, hogy az értékbecsléssel egyenesen azonosíttassék, a mint azt *Dürer* teszi, a maga lélektani etikájában¹, a hol érzés = értékézés = értékbecslés. E felfogás szerint tehát az értéknek mérője az élv; az értéktelenség a kín; a mi a dolognak világos félreértését mutatja.

41. A haszon szerint való értékelés.

A közfelfogás értékelésének egy másik központi értéke a *haszon*. Az értékelésnek ez a foka már sokkal magasabb fejlettségű intelligenciára mutat, mint a hedonistikus értékelés. A haszon szerint való értékelés az emberi észnek nagyobb fejlettségét tételezi fel. A míg az élvezet nagysága és intenzitása szerint értékelő egyén a maga érzékiségének rabja, addig az utilitikus értékelő már felébe emelkedett az érzékiségnek, annak béklyói közül kiszabadult és értelmének okos szavára hallgat. Az élv szerint való értékelés egyénenként változó lévén, merőben szubjektív; a haszon szerint való értékelés ellenben nem csak az egyént, hanem a tárgyat is tekintvén, objektív jellegű. Egyiknek forrása az érzékiség; a másiké az értelmes okosság. A haszon szerint való értékelés korunkban az uralkodó értékelés, különösen a műveltebb emberek körében. Systematikus megokolását és kifejtését az utilista philosophiai rendszereknek köszönheti. Középpontjában — a mint már mondtuk — a haszon áll. Ez a legfőbb érték, melylyel minden tárgynak becst mérnünk kell és a mely felé, mint legfőbb értékelés felé, az érték felé törekednie kell minden tevékenységnek. A dolog lényegére nézve azután teljesen közömbös, hogy az a haszon individuális haszon-e, mely az egyén javát mozditja elő, vagy socialis karakterű-e s tehát az összesség, a társadalom, az emberiség értékét növeli. E különbségtétel pusztán a haszon terjedelmének körére vonatkozik, de kvalitásán és jelentésén semmit sem változtat.

Ha a haszon természetét közelebbről vizsgáljuk, el nem tagadhatjuk, hogy az csakugyan érték és abban a viszonyban nyer kifejezést, a mely a hasznat nyújtó dolog és a hasznat élvező egyén között fennáll. Éppen ezért semmivel sem okolható meg *Pauler* Ákos azon állítása, hogy a hedonikus és hasznossági ítéletek egyformán álértékítéletek s következőleg a haszon éppenúgy, mint az élv, csupán álérték lenne.² A haszon nem teljesen szubjektív karakterű, a mint *Pauler* gondolja, hanem egy objektív, tárgyas viszonynak

¹ V.ö. „*Grundzüge der Ethik*”. Heidelberg, 1909. 15. s következő lapjaival.

² V.ö. *Az etikai megismerés természete*. Bp. 1910. 129. s köv. lapokon.

kifejezője. Az élv subjektív jellegű és nem mérhető. A haszon ellenben objektív jellegű és mérhető. A kettő tehát nem keríthető egy kategória alá. A haszon érték, de nem az érték. Azaz: *némely érték haszon*. A közfelfogás akkor téved, a mikor az értéket a haszonnal azonosítja és azt a tételt vallja, hogy az *érték a haszon* s ezáltal éppen az ellenkező végletbe téved, mint Pauler, a ki azt tanítja, hogy a haszon nem érték, illetve csak álérték. A haszon magasabbrendű érték, mint az élv, illetve míg az élv csak mutatója az értéknek, addig a haszon lehet maga az érték. És mivel objektív jellegű, mérhető is. Hasznos jelzővel szoktunk illetni minden olyan dolgot, a mely valamely tevékenységünknek előmozdítására szolgál, valamely funkciónknak pótlékot szolgáltat. Ilyen értelemben hasznos a víz, az eledel, a mely kimerült testünk tevékenységét mozdítja elő restitáló erejével. Hasznos a nyugalom, a mely elernyedtt ganglion-celláink assimilációját segíti elő. Hasznos lehet valamely embertársam is, a ki céljaim elérésében támogat. Szóval: *minden olyan tárgy, a mely az egyes embernek önfenntartását segíti elő, hasznosnak neveztetik. A haszon az önfenntartást szolgáló funkciók gyarapítása, hiányainak pótlása.*¹ Minél nagyobb mértékben alkalmas valamely dolog valamely hiánynak pótlására, annál nagyobb a haszon. Minden haszon, elősegítője lévén az önfenntartásnak, a melyben valamely tartalom állítja magát, ez által teljes mértékben különbözik az élvől, a mely nem elősegíti ezt az önfenntartást, hanem mintegy jelzi annak sikerességét. Ez által kellőleg jellemeztetik az élvnek érzés-jellege is s tehát subjektivitása, szemben a haszon objektív természetével, a mely lehetővé teszi azt, hogy a haszon meghatározottassék és megmérőssék. A mérték pedig, melylyel mérjük, attól függ, hogy mekkora a hiány, melynek a pótlására alkalmas, illetve mekkora és milyen hiánynak pótlására alkalmas. Ebből aztán következik, hogy az élv nem is lehet mértéke a haszonnak, de megfordítva igen: a haszon lehet mértéke az élvnek. Minden élvnek annyi az értéke, a mennyi a haszna, annyit ér, a mennyit önfenntartásunkra gyarapítólag hat.

A haszon szerint való értékelés forrása az okosan mérlegelő ész. Az utilista értékelő nem bízza magát érzékeinek buja vezetésére, hanem az élvezetek fölé kerekedve, válogatást teszen közöttük a szerint, a mint céljainak megfelelőnek-é vagy sem. A tartós létezést a pillanatnyi élvezetért nem áldozza fel.

Az élv és a haszon szerint való értékelés az intelligentia fejlődésének két különböző fokát jellemzi. Az élv szerinti értékelés az érzéki, ösztöni lény becslése. A haszon szerinti becslés, a reflektáló, értelmes lény értékelése. A haszon mindig értékes, az élv csak akkor, ha hasznos. A haszon értékessége tehát elvitathatatlan; a mindennapi élet szolgáltat számára tenger bizonyítékot. Az a kérdés azonban, hogy vajjon a legfőbb érték-é a haszon, a melylyel minden más dolognak becsét mérjük? Vajjon a haszon az az egyetemes értékmérő, a melynek kikutatása és megállapítása az általános értékelmélet feladata? A haszon az önfenntartás funkcióinak segítője lévén, karaktere merőben eszközi. A hasznos tárgy eszköz, eszköze valamely elérendő célnak, a mely cél tehát kell is, hogy értékesebb legyen, mint a milyen értékes a hozzávezető eszköz. A dolognak hasznossága tehát abban a tulajdonságában rejlik, a mely által alkalmas s tehát értékes eszközzé válik valamely célnak elérésére. A hasznos dolognak önmagában véve csak annyiban van értéke, a mennyiben valamely dolognak vagy személynek önfenntartását elősegíti. Világos ezek szerint, hogy a haszon nem lehet *önérték*, hanem csupán *eszközi-érték*. Azaz: a hasznost nem önmagáért szeretjük vagy óhajtjuk, hanem valamely más, még értékesebb dolognak kedvéért. A pénz hasznos, de önértéke nincs. A haszonnak ezen eszközi jelentéséből már most szükségképpen következik, hogy az utile önérték nem lehet s tehát nem lehet a legfőbb érték sem, nem lehet minden más értéknek mérője, az egyetemes és szükségszerű értékmérő. A haszon csak az élvnek mérője, annak az értéknek, mely a maga becsét belőle meríti. A közfelfogás nem jár helyes úton, mikor a hasznost állítja a legfőbb értékül és e szerint méri a cselekedetnek, a gondolkodásnak értékét is. E felfogás értelmében mindenki olyan értékes, a milyen hasznos.

A haszon, mint eszközi-érték, mintegy kényszeríti a kutatót annak felderítésére, hogy melyik is az az érték, a mely a haszon fölött van, mint önérték, mint a legmagasabb érték, a melyet nem alkalmas voltáért, hanem tisztán és egyedül önmagáért becsülünk. Keresnünk kell azt az értéket, a melytől a haszon is a maga becsét nyeri. Mert egy ilyen önértéknek okvetetlenül kell léteznie; erre utal már maga az önfenntartás ténye, a melynek a haszon elősegítője. Miért értékes ez az önfenntartás? minden önfenntartás egyformán értékes? az önfenntartás vajjon cél-é? olyan cél-é, a melyért minden értéket föl kell áldozni? — ezek a kérdések teljesen indokolatlanok azok előtt, a kik az önfenntartást, az életet öncélúnak, a célnak tekintik. De igen fontosok azokra nézve, a kik az önfenntartásnak értékességét nem magáért a *functioért* hirdetik, hanem azért a *tartalomért*, a mely ezen önfenntartásban megvalósul, testet ölt, alakot nyer.

¹ Lásd erre nézve Böhm: *Axiológiájának* az utilista értékelésről szóló szakaszát 148. s köv. lapokon.

42. Az önérték, mint az önállítás tartalma.

Az élv, a mint fennebb reámutattunk, az önállítás sikerességét jelezi; a haszon az önállítás sikerességét előmozdítja. Az a kérdés már most, hogy mi az az érték, a mely az önállításban megvalósul? mi az önállításnak tartalma? Ha erre a kérdésre feleletet adtunk, akkor megfeleltünk az önérték problémájára is.

Az önállítás tartalma mindég a magát állító egyén lényegének milyenségétől függ. Ez a lényeg pedig a fejlődés különböző fokai szerint különbözik. A fejlődés legalsó fokán az *érzékliség*, ösztöniség uralma a jellemző s tehát az önállításnak tartalma valami érzéki, ösztöni dolog. E fokon az *élv* a legfőbb érték. A fejlődés második fokán az *értelem* veszi át a vezető szerepét s az érzékliség az értelem uralma alá kerül. E fokon az okos értelem által megállapított *haszon* a legmagasabb érték. Végül azután a fejlődés 3-ik fokán az észnek, az *intelligentiának* szerepe a döntő s az önállítás tartalma az intelligencia leszen, mint a legfőbb és legmagasabb érték, a melylyel mérjük minden dolognak a becsét. Az önállítás legnemesebb tartalma, az önérték, ezek szerint a fejlődés legmagasabb fokán jelentkezik és nem egyéb, mint a *tiszta, nemes intelligencia*. Már Aristoteles megjegyezte, hogy az ész szerint tevékeny ember s az intelligenciát ápoló a legfenségesebb ember s az istenekhez hasonlatos.¹

Minden dolog a maga becsét az intelligenciától nyeri. Minden dolog annyiban értékes, a mennyiben része van az intelligenciából. Az intelligencia lévén a legfőbb érték, nyilvánvalóan helytelen mind a *realizmus* okoskodása, mely magában a tárgyban keresi az értékesség vonását, mind a *mysticismus* bölcsekedése, a mely valahol a földön és az emberentúli világban keresi és szeretné megkapni az értéket. Az érték az alany és a tárgy között levő viszonyban keresendő. A míg ez a viszony nem létesítettik, addig reánk nézve nincs is értéke a tárgynak. Ennek a mysticismusnak egyik képviselője, *Rickert*, freiburgi professzor, egész határozottsággal vallja, hogy az értéket nem szabad sem a tárgy, sem az alany területén keresnünk — „die Werte sind deshalb weder im Gebiet der Objekte, noch in dem der Subjekte zu finden, sondern sie bilden ein Reich für sich, das *jenseits von Subjekt und Objekt liegt*.“² Arra a kérdésre azonban, hogy ez a titokzatos „jenseits von Subjekt und Objekt“ hol létezik, feleletet Rickertől nem nyerünk, pedig éppen arra vagyunk kíváncsiak. Rickert ugyan azt állítja, hogy az érték megértésének szempontjából fontos értékek a kulturális élet terén keresendők, de hogy a kulturális élet miért volna jenseits von Subjekt und Objekt, nehezen tudnók megérteni.

Kritikai álláspontokról tekintve a dolgot, úgy a subjektivismus, mely az értékelő egyénben keresi az értéket, mint a realizmus, mely az értéket a tárgyban látja és a mysticismus, a mely jenseits von S. und O. keresi ezt, egyformán helytelen alapra helyezkednek. Az érték a tárgyak és az alany közötti viszonyban keresendő, s tehát az értékesség vonása az alanyhoz hozzájárulása által keletkezik. Ez a hozzájárulás azonban nem esetleges és hangulatos tetszéstől vagy nemtetszéstől feltételezett, hanem szükségszerű és kényszerű. A tárgyban mindaddig értékesség reánk nézve nincsen, a míg az illető tárgy az alany által fel nem fogatik s mint kép előtte nem jelentkezik. A tárgynak képe, mint az egyén alkotása, értékes.³ A tárgy értékességének ezt az alanytól, illetve az alany *felfogásától* való függését semmi sem bizonyítja inkább, mint az a tény, hogy az egyén fejlettségével változik felfogása és felfogásával változik értékelése is. Ha az alany középpontjában az érzékliség foglal helyet, akkor egész felfogási módjának karakterét az érzékliség szabja meg s a tárgynak értékes vonásai azok lesznek, a melyek az érzékliségnek megfelelőek. Ha az ilyen érzéki egyén előtt magasabb értékeket emlegetünk, a legnagyobb értetlenséggel találkozunk. Az a férfiú pedig, kinek lelkében a haszon az értékek értéke, a tárgy centrumába is a hasznosság vonásait helyezi el a projectio törvénye szerint. A fejlettség legmagasabb fokán álló ember, a kinek lelki súlypontjában a tiszta ész, a mindenek felett álló, és minden salaktól tiszta, nemes intelligencia áll, az ilyen valóban intelligens férfiú az általa felfogott tárgyra is intelligenciájának fényét vetíti és a tárgynak központjába azokat a vonásokat állítja, a melyek ennek az intelligenciának megfelelőek.

Mindezek a fejtegetések pedig annak bizonyítására szolgálnak, hogy a legmagasabb érték, a mely az élv és a haszon felett áll, a mely minden tárgynak becsét méri és adja, a legfőbb érték az intelligencia. Az intelligencia az a feltétlenül értékes, a mely *értékes* mindenre nézve s mivel feltétlenül értékes, ezért feltétlenül *kötelező* is. Az intelligencia *egyetem*es érték és *szükségképpen*i érték, a mely az ember fogalmától elválaszthatlan az intelligencia fölött nincsen úr, de ő úr mindenek felett. Minden az ő szolgálja: az érzés, az indulat, a vágy, az akarat, a cselekvés, a szemlélet. A mi magát az ő uralma alól kivonja, az nem is lesz részese az ő értékének és a mi az ő szolgálatában áll, arra esik egy sugár az ő fényéből is. Az élv is, a

¹ Ethica Nicomach. K. 9. „ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἀριστα καὶ θεοφιλέστατος εἶκεν.”

² V.ö. „Logos” c. folyóirat 1910. évfolyamának 1. füzetében „Von Begriff der Philosophie” c. alatt megjelent tanulmányát. Az értékelméleti mysticismusra nézve v.ö. *Böhm: Mystika az értékelméletben*. (1909.) c. tanulmányát, mely a Magyar Phil. Társaság Közleményeinek hasábjain jelent meg 1909-ben.

³ Erre nézve lásd *Böhm* Axiológiájának 70-71 §§-ait.

haszon is függenek tőle s értékük csak annyiban van, a mennyiben az ő fenntartásához, fejlődéséhez közvetve vagy közvetlenül hozzájárulnak. Az élv és a haszon értéke határok közé van szabva. Az intelligentia határtalansága az ő értéke. Röviden: az *intelligentia a legfőbb érték, az önérték, minden értéknek forrása és mérője*.

43. Krueger magyarázatának kritikája.

Mielőtt tovább folytatnók az értékre vonatkozó fejtegetéseinket, érdekesnek tartjuk megemlíteni és röviden ismertetni *Krueger*-nek egy erkölcsphilosophiai dolgozatát, a melyben arra a kérdésre keres feleletet a szerző, hogy mi az abszolút értékes, azaz, melyik az az érték, a mely feltétlenül érvényes minden tudatra nézve.¹ A kérdés feltétele és formulázása teljesen a criticismus szellemében történik s annál sajnálatosabb, hogy a szerző később letér a megoldásnak ezen helyes útjáról, a pszichológiához fordul segítségért és annak módszerével keresi a megoldást. *Krueger* a maga fejtegetéseinek során arra az eredményre jut, hogy a *feltétlenül* értékesnek minden értékelőre nézve értékkel kell birnia s értékét meg kell tartania minden körülmények között. Ilyen értékes, szerzőnk szerint, csak egyetlenegy dolog lehet. Abszolút értékes más nem lehet csak az, a mi *minden értéknek* elengedhetetlen subjektív feltétele. Ez a subjektív feltétel pedig nem más, mint az embernek azon functionalis tulajdonsága, a mely minden elgondolható értékelésben positive tevékeny: az értékelésnek *psychikai képessége vagy functioja, tárgya az absolute érvényes értékítéletnek vagyis ez a feltétlenül értékes*.

A *Krueger* felfogása szerint tehát maga az értékelés processusa, az értékelés lélektani functioja a legfőbb, az abszolút érték, a melytől minden más érték függ és a mely minden értékelőre nézve értékkel bír.

A pszichologiai módszer mindenhatóságában való hit *Krueger*t is megakadályozta abban, hogy az érték legvégső gyökeréig lehatoljon s félúton megállani kényszerítette. Szerzőnk nem veszi észre, hogy itt nem az értékelés lelöltyása, nem a tartalom hüvelye a fődolog és becses, hanem maga a tartalom, mely a processusban megvalósul. Ha a criticismus alapjára helyezkedik vala és a jelentéstani elemzés segítségével igyekezik a problémának megoldására, kísérlete bizonyosan nagyobb eredménnyel járt volna. Elhibázott kísérlete azonban ismét annak bizonyossága, hogy az értékelés problémája nem lélektani, hanem transcendentalis probléma, melyet a kritikai módszer segítségével kell és lehet megoldani.

44. Az önérték fajtái.

Az érték fogalmára vonatkozó kutatásaink fonala már oly pontra ért, a melyről széttekintve, feleletet nyerhetünk arra a kérdésre is, hogy hányféle az önérték. Ez a kérdés tulajdonképpen azonos ezzel a másik kérdéssel: az emberi tevékenységeknek mely terén valósul meg az intelligentia? A régi, hagyományos tan szerint az ember szellemi tevékenysége három irányban halad: az ember gondolkodik, érez és cselekszik. Hogy ez a tan erősen schematicus és felületen járó, az bizonyos. De kétségtelen dolog az is, hogy az emberi tevékenység tényleg három irányban mozog és három eszmének megvalósítására tör. Ez a három eszme: a jó, az igaz, a szép eszménye. Ha gondolkodásunkban az intelligentia vezet és az nyer alakot, gondolkodásunk eredményét méltán illethetjük az *igaz* jelzővel. Ha cselekvésünkben az intelligentia nyer alakot és az valósul meg, akarásunk eredményét, a cselekedetet méltán illethetjük a *jó* jelzővel. Ha aesthetikai szemlélésünkben s annak az érzéki síkba való kivetítésében az intelligentia ölt alakot, szemlélésünk és alkotásunk eredménye joggal tart igényt a *szép* jelzőre. Imé, az intelligentiának, az önértéknek fajtái, az intelligentia megvalósulásának különböző síkjai szerint: az igaz, a jó, a szép.

Az önértéknek ezen három megnyilatkozási formáján kívül más megnyilatkozási formát ok nélkül és hiában keresünk. Ez az a három egyetemes érték, a mely tér és idő felett állva, uralkodik az emberiség szellemi tevékenysége felett. Az, a mit a gondolat jelent, kell, hogy *igaz* legyen. Az, a mit a cselekvés jelent, kell, hogy *jó* legyen. Az, a mit valamely aesthetikai alkotás jelent, kell, hogy *szép* legyen. Az igaz a logikai, a jó az erkölcsi, a szép az aesthetikai érték, azaz az igaz, a jó, a szép névvel neveztetik az intelligentiának megnyilvánulása a gondolkodásban, cselekvésben és műalkotásban. Ez a három érték feltétlenül érvényes, egyetemes és kötelező érték. Nem azért, mert a történelem folyamán ilyenekül ismertettek el, nem is azért, mert a kulturjavakhoz mintegy odatapadva vannak, a mint azt *Rickert* szeretné, hanem azért, mert e három érték felel meg az intelligentia három megnyilvánulásának. Ha volna az intelligentiának egy negyedik, ötödik, stb. irányú megnyilatkozása, akkor lehetne beszélni az önértéknek negyedik, ötödik, stb. fájáról is. De mert csak ez a három megnyilatkozási formája ismeretes, éppen ezért csak a fennemlített három fajta különböztethető meg az önértéknek.

¹ Lásd „*Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie*” 1898-ban megjelent tanulmányát.

Az igaz, a jó, a szép, mint az önértéknek, az intelligenciának megnyilvánulásai, köteleznek. Köteleznek pedig arra, hogy megvalósítsassanak mindazok által, a kik intelligens lények. Sem az élv, sem a haszon nem kötelez, de az igaz, a jó, a szép köteleznek. És az a három érték egyformán kötelez és egyformán érvényes az intelligens lényekre nézve. E tekintetben közöttük különbséget tenni nem lehet. Téves tehát az a felfogás, a mely a feltétlen értékek alapjául az erkölcsi értéket, a jót tekinti. Téves a Rickert állítása, a mikor a logikai érték kötelező erejének forrását az erkölcsi értékben keresi.¹ És téves a H. Maier tana, a melynek értelmében „unbedingte Werte im fundamentalen Sinn sind die *sittlichen*, so wie dieselben in den ethischen Werturteilen ans Licht treten”.² A logikai és az esztetikai érték feltétlenségét is elismeri ugyan Maier, de hozzá teszi „alle diese Werte freilich (!) sind unbedingte Werte nur insofern, als den aesthetischen, logischen, kognitiven Wertgefühlen ein ethisches Gefühlsmoment inne wohnt”. Sőt még tovább megy szerzőnk az erkölcsi érték feltétlenségének hangsúlyozásában s i.m. 666. lapján így nyilatkozik: „Hieraus ergibt sich, das logische, aesthetische, kognitive Wertobjekte, sofern sie Anspruch auf unbedingte Geltung erheben, nicht andere als sittliche Werte sind”. A dolognak ily nagy mértékű összezavarására Maiert úgy látszik a Rickert bölcsessége vezette, a ki a logikai kötelezés alapján erkölcsi értékeket sejt, a mit kedélyes szójátékkal így fejez ki: „die letzte Basis des Wissens ein *Gewissen* ist”.³ Pedig Rickert is megtanulhatta volna mesterétől, Windelbandtól, hogy a lelkiismeret egy egyetemes értékelméleti fogalom. A három önértéknek összefüggése kétségtelen dolog. Ámde ez az összefüggés egészen más természetű mint a milyennek Rickert és Maier látják s mindenekelőtt bizonyos, hogy nem az erkölcsi érték az, a mely az önérték másik két formájában mintegy vörös fonalként végig húzódik. A logikai értéknek az ethikai értékhez való viszonyát fejtegetéseink további folyamán fogjuk tárgyalás alá venni.

45. Összegezés.

Az értékprobléma vizsgálatának végére értünk. Tudjuk jól, hogy fejtegetéseink sok helyen vázlatosak és hézagosak. De úgy ítéljük, hogy az érték fogalmának és fajainak ezen rövid tárgyalása egyfelől szükséges volt az erkölcsi érték philosophiájának megalapozásához és másfelől elégséges is volt arra, hogy az értékelés természete kellő világosságban álljon előttünk. Igyekeztünk kimutatni, hogy az értékelméleti kutatásoknak módszere csak a Kant által inaugurált kritikai módszer lehet, a melynek az axiólogiában való következetes alkalmazását Böhmnek köszönhetjük. A lélektani elemzés az értékelésnek csak hüvelyét vizsgálja, de a jelentést felkutatni és megérteni segítségével nem lehet. A jelentés, mely az értékelés folyamán megvalósul, csak a jelentéstani elemzés által közelíthető meg. Lélektani alapon még az élv jelentését sem vagyunk képesek megérteni. A jelentéstani elemzés segítségével igyekeztünk előadni, hogy az élv és haszon felett, mint abszolút érték, az intelligentia áll.

Az értéknek ezen kritikai vizsgálata alapján kell megkísérlelnünk az erkölcsi érték philosophiai megértését. Vizsgálunk kell, hogy az általános értéktan megállapításaiból miféle következmények származnak az erkölcsphilosophiára nézve. Eddigi fejtegetéseink már is sokban hozzájárultak feladatunk további részének tisztázásához és megoldásához.

Tárgyalásunk sorrendje a következő leszen. Mindenekelőtt azt fogjuk vizsgálni, hogy az ember szellemi tevékenységének melyik terén valósul meg az erkölcsi érték. Analysálni fogjuk az akarás és cselekvés processusát, hogy tisztába jöjjünk az erkölcsi érték megvalósulásának *formájával*. A formának vizsgálata után áttérünk a *tartalom* vizsgálatára s arra a kérdésre keresünk feleletet, hogy mily feltétel alatt nevezzük a cselekedetet erkölcsileg értékesnek. Az erkölcsi értéknek három jellemzőjét fogjuk megállapítani: *a szabadságot, az észszerűséget és a kötelezőséget*. A három jellemvonás egymással legszorosabban összefügg; egyik a másik nélkül nem létezhetik.

¹ V.ö. „Der Gegenstand der Erkenntnis” c. művének (2. Aufl. 1904.) 230. s a köv. lapjain. Őt követi nálunk Pauler Ákos „Az ethikai megismerés természete” c. művében.

² V.ö. „Psychologie des emotionalen Denkens” c. művének (1908.) 665. s köv. lapjaival.

³ I.m. 231. lapján.

3. Az erkölcsi érték.

46. A jó közönséges értelemben.

Az önértéknek az érzéki síkban való megvalósulását a *jónak* szoktuk nevezni. A jó jelzőt ugyan igen sok féle értelemben használják az emberek, de eredeti, erkölcsi értelmében csak a cselekvésre, vagy jobban mondva az akaratra vonatkoztatjuk. A közhasználatban beszélni szoktak *jó* almáról, *jó* ételről, stb., de a jó jelző itt nyilvánvalólag az alma, illetve az étel *élvérékére* vonatkozik; szoktunk beszélni jó kalapról, jó késről, jó tollról, de itt a jó egész bizonyosan a kalap, a kés, a toll alkalmas voltára, hasznosvérékére vonatkozik. Sőt igen gyakran beszélünk jó képről is, a mely esetben a jó jelző az „igaz”, „találó” értelemben használtatik. De jóról beszélni a szó igazi értelmében nem lehet sem a gondolkodás, sem a műszemlézés, illetve alkotás terén s ha a közhasználatban mégis beszélünk, az nem egyéb, mint a jelzőnek illetéktelen és indokolatlan kitágítása. *Jó, erkölcsi értelemben, értékelméleti értelemben, csak az akarat, illetve az akaratnak képe, a cselekvés.* A mint Kant a Grundlegung zur Metaphysik der Sitten első szakaszának első soraiban mondja: „es ist überall nicht in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein *ein guter Wille.*“

Az erkölcsiség sphaerája tehát az akarat, illetve az akaratnak cselekedetben való megvalósulása. Első teendők ezek szerint a cselekedet fogalmával tisztába jönnünk, mielőtt az erkölcsi érték fejtegetésében továbbhaladnánk. És pedig ki kell indulnunk a cselekedet általános fogalmából s vizsgálnunk kell, hogy mit szoktunk érteni általában a cselekvésen?

a) A cselekvés és akarás folyamatának elemzése. Az Én állásfoglalása.

47. A cselekvés fogalma.

Első pillantásra megállapíthatjuk, hogy cselekedetet csupán az embernek szoktunk tulajdonítani. Sem az ásvány-, sem az állat-, sem a növényországban nem szoktunk cselekedetről beszélni, s nem beszélhetünk arról sem a chemiában, sem a physikában, sem a mechanikában. Tehát a cselekvés fogalma az ember fogalmától elválaszthatatlan. Az ember pedig, eszes és tudatos lény lévén, azt is mondhatjuk, hogy a cselekedet fogalma az eszeség, illetve tudatosság fogalmától elválaszthatatlan. *Cselekvő lény csak az eszes, tudatos lény lehet.* A cselekedet fogalmának ezen sajátossága, reávezet lényeges vonásainak ismeretére. A hol nincsen tudatosság, ott cselekvésről sem beszélhetünk. Tehát mindazok a cselekvési formák, a melyek tisztán mechanice mennek végbe pld. a szem pupillájának ösztönszerű összehúzódása, ha túlságos fény esik reá, vagy kezünknek reflexiv mozdulata veszélyben forgó testrészünk védelmére, az embernek tevékenységei ugyan, de mégsem mehetnek cselekedet számba, mivel tisztán a physiologiai mechanizmus eredményei, a tudatnak minden hozzájárulása nélkül. A test mozgásának mozzanata, a mint Lipmann megjegyzi, nem lényeges jegye a cselekedetnek.¹ Nem minden testmozgás egyszersmind cselekedet is. Nem cselekedet a járás, a hallás, a látás, mivel azok mind automaticæ jönnek létre. Az ilyen tevékenység mozgásnak nevezhető.

A tudatos cselekvés fogalma magában foglalja azt a tényt, hogy a cselekedet az akaratnak műve. Ez a tény a cselekedetnek lényegét egészen helyesen és kielégítőleg fejezi ki. Az ösztön, az érzés, physiologiai mechanizmus reflexiv tevékenységei soha sem tudatos cselekvések, mivel nem az akarat cselekvései s ennél fogva az erkölcsphilosophia szempontjából teljesen figyelmen kívül hagyandók. *A cselekvés alatt értjük az embernek, mint tudatos, akaró lénynek tevékenységét.* Mindazok a cselekedetek tehát, a melyek az ember akaratától függetlenül jönnek létre, akár külső kényszerítő okok hatása alatt, akár pillanatnyi felforrás következményeként, akár a physiologiai mechanizmus functioni gyanánt, mindezek a cselekedetek, illetve tevékenységek, kívül esnek a cselekedet fogalmi körén.

¹ V.ö. *Einleitung in das Strafrecht.* (1900.) c. művének 21. s köv. lapjain mondottakkal.

48. Az akarásról.

A cselekvés az akaratnak műve, eredménye lévén, szükséges az akaratnak fogalmával is tisztába jönnünk. Az akaratnak processusa nem olyan egyszerű, elemi folyamat, a mint azt első tekintetre gondolnók s a mint a közfelfogás hiszi. Sőt ellenkezőleg, az akarás a legbonyolultabb lélektani folyamatoknak egyike, a melyet csak türelmes és aprólékos elemzés által ismerhetünk meg kellőleg. A pszichologiai analysis által következő mozzanatait ismerhetjük és állapíthatjuk meg.¹

Az akarás processusának megindítója mindig az akaró egyénnek valamely *hiányérzete*. Ez az érzet quantitative és qualitative igen különböző lehet; lehet erőfokilag igen kicsiny, vagy igen nagy, minőségileg lehet physikai, vagy psychikai, testi vagy szellemi hiányérzet; annyi azonban kétségtelenül bizonyos, hogy ezen hiányérzet előállása nélkül az akarat mechanismusa meg nem indítható. A mit akarok, az mindig valamely hiányomnak pótlására szolgál. A dolognak félreértésén alapul tehát az a nézet, a mely szerint az akaratnak megindítója az *élv*. A kiknek akaratát az élv indítja mozgásba, azok már igen raffinált érzékiségnek rabjai. Az akarás processusának első eleme a *hiányérzet*. A processus további folyamán azután az akaró alany tudatában egy, esetleg több tárgynak képe is tűnik fel, a mely képnek tárgya alkalmas arra, hogy ennek a felmerülő hiánynak pótlékául szolgáljon. Ha egyetlen egy ilyen pótlékul alkalmas tárgynak képe merül fel lelkében, úgy a dolog világos és egyszerű: az alany ezen egyetlen pótlék után indul, hogy azt megszerezze, az érzett hiányt általa pótolja. Ezen pótlás által az akarás processusa be van fejezve; az akaró egyén hiányérzete is megszűnt. Az akarás processusának ez az egyszerű formája a legelterjedtebb.

Már sokkal bonyolultabb az akarásnak processusa és lefolyása, ha több tárgynak képe is merül fel az akaró egyénnek lelkében és több tárgy kínálkoznék a felmerült hiány pótlására. Ilyen esetben eléáll a *választásnak* szüksége: a sok tárgy illetve dolog között választania kell, hogy melyiket fogadja el hiányának pótlékául. Ebben az esetben tehát a pótlék képének feltűnésével és a pótléknak megszerzésével, még nem ér véget az akarás folyamata, mint az első esetben, hanem a pótlék képének feltűnése és megszerzése közé beékelődik a több pótlék között való választás ténye. És ez a választás az akarás, illetve a cselekvésnek erkölcsi értékelése szempontjából a legfontosabb része az akarás processusának. Ha a választás megtörtént, ha az akaró egyén a maga hiányának pótlására alkalmas tárgyat vagy dolgot kiválasztotta, az akarás cselekvésbe megy át, a cselekvésben az akarat megnyilatkozik s az egész processus véget ér.

Az akarás processusának első phásisa tehát a *hiánynak érzése*; második phásisa, a *pótlék képének feltűnése* az akaró egyén tudatában; harmadik phásisa, az esetleg feltűnő több pótlék között való *választás*; negyedik phásisa a *cselekedet*, a mely már a külső, érzéki síkban folyik le s az akarást megnyilvánítja. A cselekvés tehát voltaképpen nem egyéb, mint az akarás processusának végső pontja s az akarásnak képe. Az akarás a cselekedetben ölt testet, a cselekedetben válik valóra. A mi a cselekvésig, az akaratnak a külső, érzéki síkban való megnyilatkozásáig az egyén lelkében véghez ment, az a fontos és értékes. A cselekedet már csak felszínre hozza azt s mintegy megmutatja a világnak, hogy mi folyt le az illető egyénnek lelkében s mit rejt magában az a megnyilatkozó lélek. De éppen ezért a cselekedet legfontosabb része az akarásnak, mert nélküle nem tudjuk megismerni azt, a mi az embereknek lelkében végbe ment. Igaz ugyan, hogy a cselekedetből is csak hiányosan tudjuk megismerni az egyének lelkületét, de mégis megismerjük. A cselekvés, mint az egyén lelkének projectioja, a külső, látható síkba való kivetítése, értékítéleteinknek nélkülözhetetlen alapja. A cselekvésben láthatóvá lesz a lélek.

49. A választás elemzése.

Mielőtt tovább haladnánk fejtegetéseinkben, szükséges behatóbban foglalkoznunk az akarás folyamatának egyik phásisával, a melyet már fennebb is igen fontosnak jeleztünk az erkölcsi megítélés szempontjából t.i. a *választással*. A választást magát, mint letagadhatatlan lélektani tény, nincs miért hosszasan elemeznünk. Legkönnyebben megérthető az mindenki által, ha visszaemlékezik olyan esetre, a milyen bizonyosan fordult elő az ő életében is, a mikor u.i. két ellentétes motívum között kellett választania és az a két motívum egyformán sarkalta őt a cselekvésre, ő maga is szinte egyforma kedvvel cselekedett volna mindakettő szerint. A választás ilyen esetei a legnehezebbek, mert ezekben nyilatkozik meg legteljesebben a cselekvő egyéniségnek a lényege, legbensőbb Énje, hogy így fejezzem ki magam: személyiségének magva. Igen sokszor megtörténik, hogy maga a cselekvő egyén is csak egy ilyen nehéz, szinte földöntúli erőt követelő választás után ismerte meg önmagát, tudta meg teljes bizonyossággal, hogy ki is ő voltaképpen.

¹ Az akarat fogalmát nézve v.ö. „A szabadakarat problémája és a büntető jog” c. dolgozatom (1907.) 3. köv. lapjait.

Az akarat ezen nagy fontossága phásisát, miután a választás szó bizonyos mértékben félrevezető, szívesebben neveznők az *ÉN állásfoglalásának*, miután e tényben az Én lényege a legszembeötlőbb módon nyilvánul meg. Az Én állásfoglalása *tény*, mert realitása, bár nehezen magyarázható s csak a legnagyobb mértékű reflexio által érthető meg, le nem tagadható mégsem s voltaképpen ebben az állásfoglalásban nyilatkozik meg az akaró, illetve cselekvő egyén egész erkölcsisége. Milyen az Én állásfoglalása, olyan az egyén erkölcsi értéke. Ez az állásfoglalás pedig abban nyilatkozik meg, hogy a cselekvő, illetve az akarásnak ebben a stádiumában még csak választó Én, a kínálózó motivumok valamelyike mellett foglal állást és annak irányában dönti el cselekvését. Itt tehát szó sincsen a motivumok között levő küzdelemről, de igenis, a választó Énnek önmagával való küzdelméről és tusakodásáról, a melynek eredménye azután az állásfoglalás. A küzdelem a körül forog, hogy mely irányban cselekedjék az akaró egyén: fogadja-e el ezt a motivumot, vagy pedig fogadja el a másikat? Sőt igen sokszor megesis, hogy a küzdelem maga a cselekedet körül forog: cselekedjem-e vagy sem? Ilyen esetben a cselekvésnek elmulasztása jön cselekedet számba s ez az elmulasztás értékelteik. A küzdelem tehát nem a motivumok küzdelme egymással, a mint igen sokan hajlandók a dolgot magyarázni, hanem az akaró egyén küzdelme saját magával.

Az Én állásfoglalásának tényét hangsúlyoznunk kell annyival is inkább, mert az újabb lélektani művek, nagy szeretettel tagadják ennek realitását. A mint a már többször említett. E. Dürer mondja: „ez a felfogás teljesen tarthatatlan” — „die ganze Auffassung ist durch und durch unhaltbar.”¹ Érvei, melyeket ezen „teljességgel tarthatatlan” álláspont ellen felhoz, a mint e sorok írója ítélni merészli, még nagyobb mértékben tarthatatlanok. Dürer u.i. azt fejtegeti, hogy az Én vagy a tudatelmények összessége s ebben az esetben érthetetlen, miként foglalhat állást egy bizonyos tudattartalom vagy motivum mellett — vagy nem egyéb ez az Én, mint egy igen absztrakt gondolatnak tárgya s abban az esetben nagyobb hatékonysággal az sem bír, mint a mekkorával bír más hasonló absztrakt gondolat. Nem gondolnók azonban, hogy ez a Dürer-féle dilemma kimerítene az Énről való felfogások egész lehetőségét. Nem csak a tudatelmények összessége vagy valamely absztrakt gondolatnak a tárgya lehet az Én. A ki képes önmagába mintegy visszahajolva — reflektálva — vizsgálat tárgyává tenni azokat a processusokat, a melyek az ő tudatában véghez mennek, talán képes lesz arról is meggyőződni, hogy az az Én, a melyre minden tudatelmény vonatkozik, nem pusztán egy absztraktum, nem pusztán összegeződése a tudatelményeknek, hanem egy valóság, realitás, a melynek létezése nélkül az ember szellemi életét megismerni és megérteni képesek nem vagyunk. Igaz, meg kell vallanunk, hogy ezt az Ént, a mely személyiségünknek legbensőbb magva, sem tapintani, sem látni, szóval érzékelni, nem lehet: mikroszkopium alá sem tudjuk helyezni és mégis, mindezek dacára, minden hyperphysika nélkül állíthatjuk, hogy létezik. Ha ez az Én, nem egyéb volna, mint egy „megmagyarázhatatlan mellékaffektus”, a mint Dürer akarja² és nem volna kauszálisan működő momentum, akkor teljességgel le kellene mondanunk az elhatározásnak megmagyarázásáról. Akkor az embert nem nevezhetnők szabad lénynek, erkölcsi valónak, mert nem lenne egyéb, csak küzdő tere, arénája, egy sereg dulakodó ösztönnek, érzésnek, indulatnak, szenvedélynek s nem lenne egyéb feladatunk e földön, minthogy kellemes keretűl szolgáljunk a motivumoknak ezen dulakodása számára. Ha egy ilyen feladattal és az embernek ilyen állapotával a lélektan megelégedik, ám tegye, de az etikának ennél magasabb feladatot kell az ember számára kitűznie és megállapítania. Az Én állásfoglalása nem a motivumok küzdelmének eredménye, Dürer ismét helytelenül observál, a mikor arra figyelmeztet: „der Entschluss ist nichts anderes, als eine Resultatenbildung der Motive, die Zusammenfassung geltend machen, unter Beiseitedrängung jener, die in diese Resultate nicht eingehen”. Ilyen magyarázat mellett azután valóban nem lehet csodálkoznunk azon, ha Dürer szerint az elhatározás nem egyéb, mint egy „Aufmerksamkeitsphänomen” és pedig vagy önkényes, a mennyiben kiküzdetik az alany által, vagy önkénytelen, ha *ál munkban ajándékozgatunk* meg általa, azaz ha felébredtünk, minden további nélkül, készen van lelkünkben!³ Ezekből a fejtegetésekből tehát az tűnik ki, hogy Dürer szerint nincs szükség az öntudatos elhatározásra mulhatatlanul: a mi nyilvánvalóan helytelen felfogására mutat az egész processusnak és felületes pszichologizálásnak szükségszerű eredménye.

Az elhatározásnak, az Én állásfoglalásának ezt a tényét nem tudjuk kellőleg kiemelni és nem győzzük eléggé hangsúlyozni. Egy kis figyelmes reflexio meggyőzhet e ténynek erkölcsphilosophiai fontosságáról. Nincsen az akarásnak és cselekvésnek egyetlen phásisa sem, a melyért engem felelőssé lehetne tenni, csak az Én állásfoglalásának, az elhatározásnak phásisa. A ki a maga jóvoltából, a saját maga elhatározásából foglal állást valamely motivum mellett, minden külső kényszerítés és túlnyomó erőszak nélkül, az olyan férfiú felelőssé tehető, mert ebben az állásfoglalásban saját lényege érvényesült szabadon, függetlenül minden idegen hatalomtól. Ebben az értelemben a szabadság, a mely erkölcsi téren csak az állásfoglalásban nyilvánulhat, csakugyan feltétele az erkölcsi törvénynek, a mint Kant tanította. *Az erkölcsi törvénynek a szabadság, ratio essendije.*

¹ V.ö. *Grundzüge der Ethik* 123. s következő lapjain mondottakkal.

² Lásd i.m. 126. lapját.

³ I.m. 127 oldal.

Az elhatározás, az Én állásfoglalása — a mi nem egyebet jelent, mint cselekvésemnek megszabott irányban való zárását — tehát az Ennek legsajátosabb, legfüggetlenebb, legszabadabb megnyilvánulása és korántsem erőfokilag különböző motívumoknak küzdése.

50. Az Én állásfoglalása.

Az akarás és a cselekvés processusának megismerése után, már most felvethetjük a kérdést, hogy az *akarásnak melyik az a momentuma, a melytől a cselekedet a maga erkölcsi értékét nyeri?*

Maga a cselekedet, nem lévén egyéb, mint az Én állásfoglalásának megnyilvánulása és testet öltése a külső, érzéki síkban, természetesen magán túlra utal, mikor értékessége után tudakozódunk. Lehetséges azonban, hogy valakinek véleménye szerint a cselekedet értékét annak *eredménye* szabja meg, mikor is valamely cselekedet jó vagy rossz a szerint, a mint eredménye hasznos vagy káros. A cselekedet értéke e felfogás szerint tehát nem *önmagában* keresendő, hanem rajta *kívül*. Ez a felfogás az utilismus felfogása, a mely a cselekedetet nem önmagában tekinti és vizsgálja, hanem eredményeivel összefüggésben tárgyalja és értékeli. A cselekedetnek értékét a maga eredményétől tenni függővé, teljes félreismerése az erkölcsiség lényegének és karakterének. Mi a cselekedetet, illetve az akarást önmagában vizsgáljuk, eltekintve attól, hogy hasznos eredményt szül-e vagy károst. Az eredmény mivolta az erkölcsi értékelésre nézve teljesen közömbös. Lehet ez az eredmény hasznos, lehet káros; megeshetik, hogy az eredmény teljesen elmarad, — mindez nem tartozik a cselekedet értékének megállapítására. Mi tehát a cselekvést értékessé tevő mozzanatot nem a cselekedeten kívül keressük, hanem a cselekedet sphaeráján belül.

Az *akarás processusában az Én állásfoglalása az a momentum, amelynek értékétől a cselekedetnek értéke elsősorban függ.* Az akarás első mozzanata, az akarás megindítója, a mint fennebb láttuk, az alany valamely hiányának érzete. Ez a hiányérzet egészen szükségszerűen áll elé, az alany akaratától függetlenül. Éppen így a hiánynak pótlására szolgáló tárgyának képe is akaratunktól függetlenül, mintegy mechanice tűnik fel lelkünkben. A két első mozzanat tehát értékelésnek tárgyát erkölcsi szempontból nem képezheti, mivel csak előkészítője a harmadik, döntő mozzanatnak, a melyben az Én lényege és értéke a lehető legteljesebb mértékben nyilvánul meg. Az akarásnak ez a phásisa tulajdonképpen nem egyéb, mint a cselekvő alany lényegének megnyilvánulása és pedig a legszabadabb megnyilvánulása. Éppen ezért a cselekedet ettől a mozzanattól nyeri a maga erkölcsi értékét vagy értéktelenségét. A hol ez az önelhatározás, az Ennek ez az állásfoglalása hiányzik, ott a cselekedetnek erkölcsi értékéről beszélni sem lehet. Megeshetik, hogy valakinek cselekedete a társadalomra, az államra nézve hasznos és gyümölcsöző, de ha nem önelhatározásból fakadt, erkölcsi szempontból semmire sem fogom értékelni, mivel nem a cselekvő egyén lényege nyilvánult meg abban a cselekedetben, hanem külső parancs, vagy erőszak, vagy rábeszélés, stb. általt jött az létre. Ilyen esetben tulajdonképpen nem is volna szabad az egyén cselekedetéről, hanem legfennebb tevékenységéről beszélnünk, mert ez a cselekedet nem az övé, hanem a parancsolóé, vagy az erőszakolóé, vagy a rábeszélőé. Ő annak a cselekedetnek csak végrehajtója, de nem teremtménye: nem ő szülte azt a cselekedetet. Ez a cselekvés csak mechanice folyik le s a cselekvő egyén szerepe éppen olyan, mint egy gépnek szerepe, a melyet intelligens akarat tart a maga céljainak szolgálatában. Az idegen befolyás alatt cselekvő egyén csak mások akaratának kivetítő gépezete s bármily hasznos és pompás fickó is legyen, erkölcsi értéke semmi sincsen, erkölcsi lénynek nem nevezhető. És vajjon ettől a szerencsétlen teremtménytől, kinek cselekedetei egy idegen akaratnak szolgálatában állanak, miben különböznénk mi emberek, ha cselekedetünk egy csomó motívum vad tülekedésének lenne az eredménye?

51. A cselekedet erkölcsi megítélésének kritériumai.

Az eddig előadottak alapján összeállíthatjuk azokat a kritériumokat, a melyeknek meglétele mellett a cselekedet erkölcsi megítélés tárgyát képezheti. Az erkölcsi megítélés alá jöhető cselekedetek sorából ki kell zárunk mindenekelőtt azokat a cselekedeteket, a melyek valamely *kényszernek* nyomása alatt állottak elő, a melyeknek oka tehát a cselekvő egyén akaratán kívül keresendő. Az olyan esetekben, a mikor a cselekvést végrehajtó egyén akarata nem érvényesülhetett szabadon, a cselekvés soha sem képezheti erkölcsi megítélésnek tárgyát. De kizárandók az erkölcsi megítélés tárgyát képezhető cselekedetek közül az olyanok is, a melyeknek oka valamely *tévedés* vagy tudatlanság volt.¹ Szóval: erkölcsi megítélés tárgyát csak azok a cselekedetek képezhetik, a melyeknek forrása az Én állásfoglalása. Az olyan cselekedetek, a melyeknél az Én állásfoglalása nem érvényesülhetett, vagy a melyeknél már természetüknél fogva sem volt szükség az Én állásfoglalására, — az olyan cselekedetek erkölcsi ítélet tárgyát nem képezik.

¹ Aristoteles ἄγνοια szóval jelöli. Ethica Nicomachea. 1110. b.

Ebben az értékemben követelte Kant is a szabadságot az erkölcsiség feltételéül. Ez a szabadság az Én állásfoglalásában nyilvánul meg és csak itt nyilvánulhat meg. Ez a szabadság teszi lehetővé azt, hogy cselekedeteinkért felelőssé tehessenek embertársaink. Szabad elhatározásból keletkezett cselekedeteink u.i. a *mi* cselekedeteink s ezeknek elkövetéséért felelősséggel tartozunk, felelősséggel tartozunk pedig egyszerűen azért, mert az elkövetett cselekedetet hatalmunkban állott végre nem hajtani; a mint véghez vittem azt a cselekedetet, éppen úgy abban is hagyhattam volna. Rajtam állott, hogy cselekedjem, vagy sem. Ha cselekedtem, illő, hogy helyt is álljak érte. Ha hatalmamban állott, hogy rosszat cselekedjem, éppen úgy hatalmamban állott az is, hogy jót cselekedjem és viszont. Ilyen értelemben teljesen igazat kell adnunk Aristotelesnek, a ki azt mondja, hogy az erény éppen úgy hatalmunkban áll, mint a vétek, mert hiszen az ember éppen úgy szülője és forrása a maga cselekedeteinek, mint a gyermekeinek.¹

Eként eljutottunk a morális értékelés tárgyát képező cselekvés első feltételéhez: *a morális értékelés tárgyát képező cselekedet az Én szabad önállításának eredménye*. Az Én állásfoglalásának ilyen értelemben vett szabadságát azonban még közelebről és még behatóbban kell vizsgálnunk, hogy teljesen tisztába jöjjünk az erkölcsi cselekedetnek első feltételével és jellemzőjével, a Kant által ú.n. *transcendentalis szabadsággal*.

52. Kant tana a transcendentalis szabadságról.

A transcendentalis szabadság fogalmával Kant ajándékozta meg az emberiséget. Igaz ugyan, hogy a szabadságot az erkölcsiségre nézve Hume is lényegesnek tartotta,² sőt már a görög Aristoteles is hangsúlyozta annak fontosságát, de teljes világossággal Kant állította azt szemünk elé. — Kant a transcendentalis szabadság problémájával legkimerítőbben a Kr. d. r. Vernunftban foglalkozik és a tiszta ész *harmadik antinómiája* gyanánt tárgyalja azt. A harmadik antinómia *thesise* következőleg hangzik: „*a természet törvényei szerint való kausalitás nem az egyedüli, a melyből a világ törvényei mind levezethetők volnának. Szükséges azoknak megmagyarázására még egy szabadság által való kausalitást is felvennünk*”. A mit a thésis állít, azt az *antithésis* a leghatározottabban tagadja: „*Nincs szabadság, hanem minden a világon csak a természet törvényei szerint történik*”.³ Kant úgy a thésist, mint az antithésist bizonyítással látja el. A thésis bizonyítása röviden oda concludál, hogy ha csak a természeti törvény szerint való kausalitás létezik, akkor *első* kezdetről beszélni sem lehet, mivel pedig a természeti törvény éppen abban áll, hogy elégséges *á priori* meghatározott ok nélkül semmi sem történik, a thésis tagadása önmagának mond ellent. Kell tehát lennie egy olyan kausalitásnak, a mely által olyan valami történik, a minek oka nincs ismét egy megelőző ok által meghatározva, azaz kell lennie az okok egy *absolut spontaneitásának*, kell lennie *transcendentalis szabadságnak*, a mely nélkül a jelenségek sorozata az okok tekintetében soha sem lehet teljes. —

A thésis bizonyítását megdönteni próbálja az antithésis bizonyítása, kimutatni óhajtván, hogy a transcendentalis szabadság ellentéte a törvényszerűségnek s úgy viszonyul a természethez, mint a törvénynélküliség — Gesetzslosigkeit — a törvényszerűséghez. A thésishez fűzött megjegyzésben azonban Kant megerősíti még egyszer a thésis bizonyításában mondottakat, hangsúlyozván, hogy a miként a természeti törvények szerint való kausalitásra nézve meg kell elégednünk azzal, hogy azt *á priori*-nak elismerjük és előre feltételezzük, éppenúgy meg kell elégednünk a transcendentalis szabadságnak hangsúlyozásával, a nélkül, hogy lehetőségét bizonyítanunk kellene.

Ugyancsak a transcendentalis szabadság értelmezését adja Kant a Kr. d. r. Vernunft 561. oldalán: „Szabadság alatt koszmológiai értelemben, értem azon tehetséget, a mely által valamely állapotot önkényt kezdeni lehet A szabadság ilyen értelemben egy tisztán transcendentalis eszme, a melyben először nincsen semmi, a mi a tapasztalatból volna kölcsönözve és a melynek tárgya másodszor nem is adható biztosan semmiféle tapasztalatban, *mivel általános törvénye az magának minden tapasztalat lehetőségének*.”⁴ Kantnak ezen nyilatkozata nagyon figyelemreméltó éppen a mi szempontunkból. A

¹ V.ö. Ethica Nicomachea 1113. b. 5.: „ἐφ’ ἣμιν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία” és tovább Γ. 5 „τὸν ἄνθρωπον .. ἀρχὴν εἶναι καὶ γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων.”

² V.ö. *Az emberi értelemről* írott műve VII. feje. 2.

³ Kr. d. r. V. 2. kiadás 472. s. köv. lapjain. *Thésis*: „Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, als welcher die Erscheinungen der Natur insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.” — *Antithésis*: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur”.

⁴ Lásd Kr. d. r. Vernunft 561. oldal: „Dagegen verstehe Ich unter Freiheit im kosmologischen Verstande das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transcendente Idee, die

transcendentalis szabadság Kant szerint egy eszme, a mely a tapasztalatban adva nincsen, de a mely minden tapasztalat lehetőségének általános törvénye. A tapasztalatban adva nincsen — tehát hiában akarunk lélektani elemzés útján közelébe férközni s ily úton megismerni azt, mert vállalkozásunk nem fog sikerrel járni. Hiában kutatunk utána lélektani módszerrel, mert reáakadni nem fogunk, a mint azt a lélektani kutatások sikertelensége mutatja. A lélektani értelemben vett szabadság tény ugyan s kimutatható, de erkölcs-philosophiai szempontból nem sokat magyaráz. Ezért Kant erőlyesen tiltakozik a szabadságnak ily módon való értelmezése ellen s a szabadság fogalmának vizsgálatát a transcendentalis philosophia hatáskörébe utalja.¹

53. Intelligibilis és empirikus karakter.

A transcendentalis szabadság a causalitásnak egy neme; olyan causalitas, a mely által valami történik a nélkül, hogy e történésnek oka ismét egy más ok által lenne meghatározva. Az ilyen causalitást azonban Kant philosophiájának értelmében hiában keressük a tapasztalat körén belül, mert a tapasztalat világában az oktörvény uralma feltétlen s kivételt nem tűr. A tapasztalásnak minden folyamata és minden tüneménye a természeti causalitas vastörvénye alá van rekesztve. A tapasztalati birodalmára vonatkoztatva tehát teljességgel igaza van az antinomia antithésisének: „nincs szabadság, hanem a világon minden a természet törvényei szerint történik.” Kant maga is hangsúlyozza, hogy a transcendentalis szabadság a tapasztalatban adva nincsen. De hangsúlyozza azt is, hogy a transcendentalis szabadság minden tapasztalás lehetőségének feltétele. Az a kérdés már most, hogy, ha ez a szabadság, a melynek fontossága oly nyilvánvaló, a tapasztalatban adva nincsen, hol található akkor hát fel? E kérdésre adott feleletében Kant érvényesíti azt a különbséget, a melyet már előbb a Ding an sich és az Erscheinung között tett volt. E különbségtételre alapítja azután az empirikus és az intelligibilis karakterről szóló tanát. Ezen tannak értelmében valamely dolog empirikus karakterrel bír annyiban, a mennyiben a tünemények világában létezik s az oktörvény uralma alatt áll. Az empirikus karakter mellett azután ott van az intelligibilis karakter, a mely nem áll az érzékiség feltétele alatt s az oktörvény alól kivételt képez.² E tan szerint az ember is kétféle karakterrel bír. Mint érzéki lény az érzékiség fellételei alatt áll s empirikus törvényeknek engedelmeskedik — ennyiben empirikus karaktere van. Ezt a karaktert azon erők által lehet megismernünk, a melyek az ő hatásában, cselekedeteiben lesznek nyilvánvalókká. A növények és állatok csak ilyen empirikus jellemmel bírnak s tehát feltétlenül, kivétel nélkül az oktörvény uralma alatt állanak. Az ember azonban, mint eszes lény képes magát megismerni egy más úton is t.i. a pusztá apperceptio által. Ez az ismeret éppen ott lépik a maga jogaiba, a hol az ember nem csak receptivus magatartást tanúsít, hanem aktív szerepet is viszen és eszének parancsai szerint tesz, és cselekszik. Az ember, mint eszes lény, éppen eszének erejénél fogva, különbözik a növényektől s az állatoktól, a melyek nem képesek eszmék szerint cselekedni, hanem tisztán empirikus erők által vannak feltételezve.³ Az ember, mint eszes lény, intelligibilis karakterrel bír s e tekintetben felette áll a tapasztalati világ többi lényeiének; különleges helyet foglal el a világ nagy egyetemében. Az észnek meg van aztán a maga külön causalitása, a mely az imperativusban, a Soll-ban nyilatkozik meg „*Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt*”.⁴

Az ember, mint eszes lény, intelligibilis karakterrel bír, a Sollen causalitása alatt áll s tehát ki van véve az oktörvény hatalma alól, azaz szabad. Egy és ugyanazon lényben eként egyeztethető össze a szükségszerűség és a szabadság. Az ember, mint empirikus karakter, kötve van a tapasztalat törvényei által — ennyiben homo phainomenon; mint intelligibilis karakter, szabad a tapasztalatnak minden feltételétől — ennyiben homo noumenon. Az ember, mint „Ding an sich”, mint „noumenon”, mint „transcendentalis alany”, intelligibilis jellemmel bír és szabad.⁵ Az ember, mint „tünemény”, mint „érzéki lény”, a causalitas törvénye alatt áll.⁶

erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, und deren Gegenstand zweitens, auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Gesetz selbst der Möglichkeit aller Erfahrung ist.

¹ V.ö. Kr. d. r. Vernunft. 563. oldal, valamint a Kr. d. praktischen Vernunft. 113. s. köv. lapjain. Kirchmann-féle kiadás 1897.

² Kr. d. r. V. 567. lap.

³ Lásd Kr. d. r. V. 574-575. I. Prolegomena-Originalausgabe 153. s. köv. lapokon, Grdlg. der Metaphysik der Sitten. (Kirchmann) 2. Aufl. 80-82. lap.

⁴ Kr. d. r. V. 575. I.

⁵ V.ö. Kr. d. r. V. 433-437. lap.

⁶ V.ö. Kr. d. r. V. 433-435. lap.

54. Kant tanának bírálata.

Kant fennebb előadott magyarázata valóban méltó arra a dicséretre, a melylyel Schopenhauer a maga etikai főművének 10. §-ában illeti: a szabadságnak és a szükségszerűségnek összeegyeztetése az emberi elme egyik legnagyobb produktuma volt. A két fogalom egymással ellentétben nem állhat és ha helyesen fogjuk fel a kérdést, nem is áll ellentétben. Kant a probléma fontosságát a maga élességében felfogta, de megoldását helytelen alapon kísérelte meg. Mikor a két fogalmat összeegyeztetni akarta, a Ding an sich és a tünemény között levő különbségre recurrált s ezáltal egész tanát ingatag alapra helyezte, mert hiszen a Ding an sichet ő maga megismerhetetlennek jelenti ki¹ s így tehát arról, mint megismerhetetlenről a szabadságot sem állíthatja. És ha a Ding an sich a tünemény hordozója, akkor a tüneményről is kell állítanom azt a szabadságot, a melyet a Ding an sich-nek tulajdonítottam. Különben ha ezektől a nehézségektől eltekintünk is, az empirikus és az intelligibilis jellemről szóló tan semmiképpen sem alkalmas arra, hogy ennek alapján a szükségszerűség és a szabadság fogalmát összeegyeztethessük. A két fogalom merőben ellentétes karaktert mutat: a szükségszerűség fogalma teljességgel ontológiai kategória, a szabadság fogalma ellenben tökéletesen axiológiai fogalom. Kant pedig az empirikus és az intelligibilis karakterről alkotott tanában egészen az ontológiai talajon mozog. A homo phaenomenon éppen olyan ontológiai jellegű, mint a milyen a homo noumenon. Az empirikus karakter és az intelligibilis karakter egyformán ontológiai jellegűek lévén, a kényszerűség és a szükségképpeniség éppen úgy érvényes az egyikre, mint a milyen érvényes a másakra nézve. Ha az intelligibilis karakter szabad, akkor szükségképpen szabadnak kell lennie az empirikus karakternek is. Ha pedig az empirikus karakter szükségképpen s az októrvény alatt áll, szükségképpennek kell lennie s az októrvény alatt kell állania az intelligibilis karakternek is. A kettő között tett különbség alapján a szükségszerűség és a szabadság fogalma össze nem egyeztethető. Dacára azonban, hogy Kantnak ez az összeegyeztetés és kibékítés nem sikerült, kísérlete, a mely az összeegyeztetésnek lehetőségéről meggyőződött, a probléma történetében fordulópontot jelöl és reávezet arra az útra, a melyen haladva a kérdés megoldható.

Az *akaratszabadság problémájáról* írott dolgozatunkban már reámutattunk arra, hogy a két fogalom: a szükségszerűség és a szabadság fogalma, két különböző területen fekszik.² A míg az ontológia, a *van* területén járunk, addig csak szükségszerűségről lehet beszélni; ezt Kant egészen jól látta és nyomatékosan hangsúlyozta, a mikor az októrvény feltétlen és kivételt nem tűrő uralmára reámutatott. De másfelől az irányban sem hagyott kétségben Kant, hogy ezen szükségszerűség mellett, kell lennie szabadságnak is, a mely nélkül erkölcsiégről beszélni nem lehet. Tévedése abban állott, hogy a szabadságnak ezt a fogalmát is az ontológia területén kereste s úgy vélte feltalálhatni, hogy a homo noumenonnak intelligibilis karaktert tulajdonított s az októrvény uralma alól kivette. Pedig az ontológia területén az októrvény uralma feltétlen s tehát itt szabadságról, mint az októrvény alól való kivételről, beszélni nem lehet. Mi, emberek, mint a tapasztalati világnak alkotó részei, éppen úgy az októrvény alá vagyunk zárva, mint a természetnek bármely más alkotó része. Az októrvény uralkodik ugyan felettünk, de nekünk is hatalmunk van arra, hogy a mi Énünk állásfoglalása által döntsük el cselekedetünk irányát és szabjuk meg karakterét. Hatalmunk van arra, hogy cselekedeteinknek csak mi magunk legyünk az *oka* és ne tölünk független tényezők működésének resultatuma legyen cselekedetünk. A tüneményeknek egy sorát mi magunk kezdetjük el: cselekedeteinknek mi magunk vagyunk szülői. Ez a hatalom azonban nem jelenti az októrvény alól való kivételt, mert hiszen cselekedeteink szükségképpen következnek a mi Énünknek lényegéből és karakteréből. A milyen az Én, olyan a tette. A kinek hatalma van arra s elég erős, hogy saját Énjét érvényesítse cselekedeteiben, az olyan egyén cselekedete erkölcsi értékelésnek tárgyát képezi s cselekedete, ha Énjének tartalma megfelelő az erkölcsi kívánalmaknak, erkölcsileg értékesnek minősíthető. Ezért igaza van Kantnak: a transcendentális szabadság a tulajdonítás feltétele. A kinek cselekedete az erkölcsi normával megegyezik, az olyan egyént erkölcsileg szabadnak nevezzük. A kinek cselekedete az erkölcsi normának ellene mond, az olyan egyén erkölcsileg rab. Az ész causalitása a szabadság. A tett szabadsága a cselekvő egyén kvalitásától függ. Ezt a szabadságot azonban, a melynek kedvéért oly sok elmeharcot folytattak az inderminismus hívei, az ontológia területén hiában keressük, mert értékfogalom lévén, csak az axiológia területén található fel. Mikor valamely cselekedetet szabadnak minősítünk, akkor értékelünk, tehát a szabadság értékjelző, a mely a cselekvés megbecslésének eredményét fejezi ki. Erről azonban tanulmányunk későbbi folyamán. Itt csak annyit állapíthatunk meg, hogy a transcendentális szabadság, a melynél fogva a cselekvő egyén a saját tettének oka, az erkölcsi értékelésnek első és elengedhetetlen feltétele. Kant ezt a tényt egészen helyesen emelte ki és hangsúlyozta a maga művében, de a ténynek magyarázatát adni nem tudta, mivel helytelen szempontból tekintette a kérdést és helytelen álláspontra helyezkedve kísérelte meg annak megoldását. A szabadság értékfogalom s mint ilyen nem a *van-t* fejezi ki, hanem a *kell-re* mutat rá.

¹ V.ö. Kr. d. r. V. 332. I.

² Erre a vizsgálatra az ösztönzést Böhm Károly: „A filozófiai irányok különbözőségének gyökereiről és megegyeztetésük lehetőségéről” c. értekezése adta, mely a Magyar Fil. Társaság Közleményeinek I. füzetében jelent meg 1902-ben; német fordítása a *Zeitschrift für Philosophie u. phil. Kritik* 136. kötetében.

55. Kant tana és a liberum arbitrium indifferentiae.

Félreértenők Kantot, ha azt gondolnók, hogy az általa követelt transcendentális szabadság az u.n. liberum arbitrium indifferentiae-val lenne azonos és azt jelenti, hogy a cselekvő egyénnek hatalmába áll akár ezt, akár azt a cselekedetet végrehajtani. A dolog valóban nem így áll. A cselekvő egyénnek van képessége arra, hogy ő maga a jelenségeknek egy új sorát kezdje, azaz a cselekvő egyén a maga cselekedetének oka. Nem arról van hát szó, hogy a cselekvő egyén akármelyik cselekedetnek lehet *tényleg* oka, hanem arról, hogy spontán elhatározása folytán hajthatja végre cselekedeteit, azért mondja Kant a 3-ik antinomia thésiséhez írott megjegyzésének legelső soraiban: „a szabadság transcendentális ideája távolról sem meríti ki ezzel a névvel illetett pszichológiai fogalomnak teljes tartalmát, a mely nagyobb részben empirikus, hanem csak a cselekvés abszolút *spontaneitásának* tartalmát jelenti, a mely a *tulajdonításnak voltaképpeni alapja*”.¹ A transcendentális szabadság alatt ezek szerint Kant a cselekvésnek spontaneitását érti és ebben a spontaneitásban látja a tulajdonításnak alapját. A transcendentális szabadság az erkölcsi értékelésnek első alapfeltétele. E nélkül a szabadság nélkül az ember Kant szerint csak *automaton spirituale* és ha szabadságunk csak pszichológiai vagy komparatív szabadság lenne, akkor ez a szabadság nem volna alapjában véve jobb, „mint egy pecsenyeforgató szabadsága, a mely ha egyszer felhúzták, magától végzi mozdulatait”.²

56. Az erkölcsi szabadság.

Az erkölcsi érték megvalósulásának formája tehát a cselekedet és pedig a szabad cselekedet. Az a cselekedet szabad, a melynek forrása az Én szabad állásfoglalása, akármely irányban történjék is az. Az a kérdés már most, hogy vajon ez a szabad állásfoglalás meglete elégséges-e ahhoz, hogy a cselekedetet erkölcsileg értékesnek minősítsük?

Látni való, hogy miután a transcendentális szabadság nem egyéb, mint a cselekvő alanyának tehetsége a jelenségek új sorának megkezdésére, magában véve még nem elegendő ahhoz, hogy a belőle eredő cselekedet erkölcsileg értékesnek deklarálassék. Mert hiszen az Én szabad állásfoglalása nem kizárólag és feltétlenül dől a jó irányában el, hanem éppen úgy foglalhat állást az Én a jó, mint a rossz mellett. A transcendentális szabadság tehát csak bizonyos feltételek és körülmények között lehet *erkölcsi* szabadság is s a belőle folyó cselekedet erkölcsileg értékes cselekedet. Az erkölcsileg teljesen értéktelen ember cselekedete transcendentális értelemben véve lehet éppen olyan szabad, mint a milyen szabad az erkölcsileg tökéletes egyénnek cselekedete. Ha az illető egyén a maga önelhatározása, Énjének szabad állásfoglalása által követte el erkölcsileg kifogásolandó tettét, éppen olyan szabad lény, mint a milyen szabad az a férfiú, a ki önelhatározása folytán a legfelségesebb erkölcsi cselekedetet hajtotta végre. És az ily módon elkövetett cselekedetért éppen olyan felelős, mint az, a ki erkölcsi tekintetben a legcorrektebbül járt el. A Jágó alias tette transcendentális értelemben éppen olyan szabad, mint a milyen szabad Lear leányának önfeláldozása. És mégis, a két jellem között erkölcsi értelemben óriási a különbség. Az egyik az emberi aljasság legszélő határát érinti; a másik az emberi derékség mintaképe. Az önelhatározás ténye még nem elégséges ahhoz, hogy az ebből folyó cselekedetet jónak minősítsük. Az Én állásfoglalása egy tisztán ítélési actus,³ a mely a cselekvő egyén spontaneitásából támad, de magában véve a cselekedetet erkölcsileg értékessé nem teszi. Ez az állásfoglalás minőségileg igen különböző lehet, az egyén minőségének különbözősége szerint. Kell lennie valamely megkülönböztető vonásnak, a mely a transcendentális szabadságból fakadó cselekedetnek erkölcsi értékét megadja. Ennek a megkülönböztető vonásnak feltüntetése dolgozatunknak további feladata.

57. Összefoglalás.

Mielőtt azonban tovább haladnánk feladatunk megoldásában, vessünk egy pillantást az eddig elért eredményekre s foglaljuk röviden össze az eddig elmondottakat. Az erkölcsi érték megvalósulásának formáját keresve, mindenekelőtt azt állapítottuk meg, hogy az erkölcsi értékjelzőt, „a jót” tulajdonképpeni erkölcsi értelmében csak az akaratra szoktuk vonatkoztatni. Nincsen semmi jó, csak a jó akarat. Miután

¹ V.ö. Kr. d. r. Vernunft 476. lapján: „Die transcendental Idee der Freiheit macht zwar bei weitem nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffe dieses Namens aus, welcher grossentheils empirisch ist, sondern nur den der absoluten Spontaneität der Handlung als den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben.”

² Kritik der prakt. Vernunft. 197. lapján (Kirchmann-féle kiadás).

³ Ezért helyesen mondja *Aristoteles*: τὸ γὰρ βουλευεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταυτὸν. Ethica Nicom Z. 1. Valóban az erkölcsiség első mozzanata egy intellektuális mozzanat.

azonban az akaratnak megnyilvánulása, az érzéki, külső síkban való testet öltése a cselekedet, a *jó* jelzőt átvisszük a cselekedet erkölcsi értékének jelölésére s ebben az átvitt értelemben beszélünk jó cselekedetről. Az akarat megnyilvánulása lévén a cselekedet, elemeztük az akarásnak egész folyamatát és meghatároztuk különböző mozzanatait: a hiányérzet keletkezését, a pótlóképp feltűnését, az Én állásfoglalását és végül az akarásnak külső, érzéki síkba való projiciálását, a cselekedetet. Legfontosabb mozzanat ezek között az Én állásfoglalása, a mely tulajdonképpen az egész akarásnak s következőleg a cselekedetnek értékét is megszabja. Az Én állásfoglalása a Kant által ú.n. transcendentális szabadság tényén alapszik és az erkölcsi érték megvalósulásának első feltétele, a nélkül azonban, hogy a cselekedet értékének meghatározására egyedül elégséges lenne. Az erkölcsi érték megvalósulásának *formája* az Én szabad állásfoglalása által létrejött cselekedet. Az a kérdés már most, hogy mi ennek a cselekedetnek *tartalma*?

b) Az intelligentia megvalósítása, mint a cselekvés célja.

58. A cselekedet célja.

Valamely cselekedetnek tartalma legkönnyebben és leghatározottabban megállapítható abból a célból, illetve annak a célnak alapján, a melyre a cselekvő egyén cselekedete irányítva van. A mint Aristoteles meghatározása szól: „ὁρίζεται γὰρ ἕκαστον τῷ τελει” azaz, minden cselekedetnek meghatározása, jellegzője a cél.¹ A mikor tehát a cselekedetnek tartalmát akarjuk meghatározni, leghelyesebben járunk el, ha szemügyre vesszük azokat a célokat, melyekre az emberek cselekedetei irányulni szoktak és vizsgáljuk, hogy vajjon melyik az a cél, a mely felé irányuló szabad cselekedet erkölcsileg értékesnek mondható.

A cél, a mely felé a cselekedetnek, és különösen éppen az erkölcsi cselekedetnek irányulnia kell, kétségkívül a legértékesebb, a legbecsesebb dolog az erkölcsi egyénnek szemében, azaz, a mint a régi ethikusok kifejezni szokták: a *legfőbb jó* a cselekedetnek célja. A legfőbb jó pedig olyan jó, a melyet csak önmagáért kívánunk s nem mint más célnak az eszközét.² Azt kell tehát vizsgálnunk, hogy mit értenek az emberek általában *jó* alatt, mi az a legjobb érték, az a legfőbb cél, az önmagában való cél, a mely felé a cselekedetek irányulni szoktak. — Eljárásunk itt is hasonló lesz ahhoz, a melyet az érték fajának megállapításánál követtünk. Vizsgálni fogjuk mindenekelőtt azt, hogy a közfelfogás szerint, a melyet a philosophia nem egyszer rendszerbe is szedett, melyek azok a célok, a melyekre az ember cselekedeteinek irányulniuk kell, azaz, melyik az a legfőbb érték, a melynek megvalósítása erkölcsi feladat az emberre nézve. Idevonatkozó vizsgálatainkat könnyíteni fogják a következő axiológiai megfontolások. Az érték fajainak megállapításánál úgy találtuk, hogy a közfelfogás szerint két értékes dolog van ezen a világon: az élv és a haszon. Tudjuk, hogy az ember cselekedeteinek célja mindig valamely reá nézve értékes dolognak megszerzése vagy megvalósítása. Az éhséggel küzdő férfinak cselekvése a reá nézve jelen esetben legértékesebb dolognak, az ételnek megszerzésére irányul. Az aranyra-sóvár embernek a lelkét az arany megszerzését eszközöző cselekvésnek gondolata tölti be és cselekedetének egyetlen célja, az előtte legértékesebb dolognak, az aranynak megszerzése. Szóval: minden cselekedetnek célja valamely értékes dolog. A cselekvés tartalmát pedig a cél határozván meg, a cél pedig mindig értékkel bíró lévén, ebből szükségképpen következik, hogy a cselekvésnek tartalma az az érték, a mely a transcendentális értelemben vett szabad cselekedetnek formájában megvalósul. Hogy azután ennek a cselekedetnek az eredménye igen sokszor, egészen más, mint a mi a célja volt, ez a tény a dolognak lényegén semmit sem változtat. A cselekvésnek célja az értéknek fajai szerint három lehet: az *élvezet*, a *haszon* és az *önérték*, a *jó*. Már Aristoteles jól látta, hogy minden törekvésnek ez a három dolog lehet a célja.³

59. Az élv, mint a cselekvés célja.

Lássuk, miként alakul a cselekedet értéke, ha céljául az élvezet tűzetik ki. A mint az érték megállapításánál láttuk, a közfelfogás előtt legtöbbször az élvezet a legnagyobb érték. Az élvezetet okozó

¹ V.ö. *Ethica Nicomachea*. Γ. VII.

² V.ö. *Aristoteles* meghatározását. *Eth. Nicom.*, A. II. „εἰ δὲ τι τέλος ἔστιν τῶν πρακτῶν ὁ δι’ αὐτὸ βουλόμεθα, τὰ ἄλλα δὲ διὰ τοῦτο καὶ μὴ πάντα δι’ ἕτερον αἰρούμεθα, δηλον ὡς τοῦτ’ ἂν εἴη τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.”

³ *Ethica Nicomachea*. 1104. 6.: „τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγὰς, καλοῦ, συμφέροντος, ἡδέος, καὶ τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ, βλαβεροῦ, λυπηροῦ.”

tárgy a legértékesebb. E felfogás természetesen érvényesül az erkölcsi értékelés terén is, és a görög philosophiában aránylag igen korán felmerült az a nézet, a mely a cselekedet céljául az élvezet — ἡδονή — vallotta. A hedonismus, a mely azután a philosophia történetének egész folyamán — habár bizonyos módosításokkal — felszínen tudta magát tartani, a cselekvő egyén törekvésének legfőbb céljául az élvezetet hirdeti és azt követeli, hogy az élvezet lehető nagy mértéke valószínűsítse meg és a kín a lehető legteljesebb mértékben kerültesse. — Egészen bizonyos dolog, hogy az erkölcsiségnek ily értelemben való felfogása a fejlődés alacsony fokán álló egyéneknél és népeknél nemcsak nem ritka, hanem egészen rendes és normális jelenség. Oka könnyen érthető. A fejlődés alacsony fokán álló egyén ösztöneinek uralma alatt áll, érzékeinek él és életének egyetlen célja: önmagának lehető fenntartása. Ennek az önfenntartásnak szolgálatában áll a primitív embernek s a kulturálatlan egyénnek egész gondolkozása, érzésvilága és minden cselekedete. Az önfenntartás sikerességének mutatója pedig az élvezet, melyet a test érez; sikertelenségének mutatója a kín. Az élvezet tehát keresni kell, mivel — úgy hiszi a primitív ember — az az önfenntartásnak eszköze; a kín pedig kerülni kell, mivel az önfenntartásnak akadály. Az erkölcsiségnek, illetve az élvezet és a kín szerepének ily módon való felfogása nevezhető *naív hedonismussal*, a mely a primitív népeknek és a fejlődés alacsony fokán álló egyének jellemzője. A naív hedonismus ösztönszerű értékelés. A naív hedonismus mellett azután ott találjuk a megfontolás alapján álló hedonismust, a mely az élvezetet egész öntudatossággal teszi a cselekvésnek céljává és állítja a legmagasabb értéknek. A mint Diogenes Laertius feljegyzi (X. 128) Epikurus erkölcsi alapelve e pár szóban nyert kifejezést: καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. A boldog életnek elve és célja az élvezet.

A mint az értékprobléma fejtegetéseinek során láttuk, az élvezet távolról sem nevezhető a legmagasabb értéknek. Itt tehát felesleges is a kérdésnek további boncolgatása axiológiai szempontból. Értéktanilag a dolog egészen egyszerű: *az élvezet nem a legmagasabb érték s tehát nem lehet a cselekedetnek legjobb célja*. Mivel azonban a leplezett és az őszinte hedonismus napjainkban egyformán el van terjedve, talán a természettudományos felfogás kinövészeként, úgy a műveltek, mint a félműveltek, az ifjak, mint az öregek körében s miután nemcsak írók és költők, hanem „philosophusok” is csinálják számára a propagandát, szükségesnek tartjuk a dolognak beható vizsgálatát. Feleletet keresünk tehát arra a kérdésre, hogy vajjon a hedonismus lehet-e az erkölcsiség alapja? — A hedonismus híveinek alaptévedése, a mint mi a dolgot látjuk, abban nyilvánul főként, hogy szerintük az élvezet minden cselekvésnek a célja. E felfogásnak ellene mond a figyelmes lélektani elemzés. Különbözik az egész felfogás egy helytelen megfigyelésre vezethető vissza. A tapasztalat u.i. tényleg azt mutatja, hogy igen sok esetben, az emberek cselekedeteinek célja az élvezetnek megszerzése. Különösen áll ez a nagy népességű városok lakóira, a kiknek cselekedetei valóban igen sokszor az élvezetre irányulnak. Ebből a gyakori tapasztalatból azonban egyenesen azt a következtelést vonni le, hogy minden cselekedetnek célja az élvezet, elszármazott általánosítás és falsa generatio, a mely által a logika törvényei ellen vétünk.

A dolog egészen másként fog feltűnni előttünk, ha egy kissé mélyebbre tekintünk. A kultúra legsős fokán álló ember ösztönszerűleg elégitette ki vágyait s az éhség, szerelem által űzve cselekedett. Cselekedetének mozgatója az éhség volt s a szerelem; e két ősi ösztönnek kielégítése volt a cél. A kielégedéssel ugyan az élvezet bizonyos állapota járt együtt, de a cselekvés maga nem ezért az élvezetért hajtott végre. Az élvezet jelezte a cselekedetnek sikerességét, de nem volt maga a cél, a melynek érdekében a cselekvő egyén cselekedett. Az élvezet csak a raffinált érzékiséggel bíró egyén cselekedetének célja és irányítója. Rendesen csak kísérő járulék; a kielégedésnek kísérője.

Tehát azt állíthatjuk, hogy még az ösztönszerű cselekedeteknek sem célja az élvezet, hanem valamely hiányt szenvedő funkciónak a kielégítése. Ugyanerre az eredményre jutunk akkor is, ha az akarás és cselekvés folyamatát gondosan elemezzük. Az akarás megindítója, rugója, amint fennebb láttuk, az egyénnek valamely hiányérzete. Ez a hiányérzet indítja meg a cselekvésnek egész processusát, a mely processus a hiányérzetnek megszüntetésére, az érzett hiányok pótlására irányul. Mihelyt a hiány pótoltatott, a hiányban szenvedő functio restituáltatott, a cselekvés célja el van érve s a cselekvő egyén, a ki a cselekvés megindítása előtt bizonyos mértékű kínban szenvedett, most már megelégszik ezen megelégszés az élvezetben jut tudomására. Az élvezet tehát minden cselekvés után, a cselekedet sikerességének járuléka, illetve jelzője. A kín pedig a cselekedet sikertelenségét jelzi vagy a cselekvés végrehajtására indít. A cselekvésnek megindítója tehát a kín; az élvezet a cselekvés sikerének jelzője. A hedonismus felfogása tehát téves: *az élvezet nem célja a cselekvésnek*. Még ott is, hol a cselekvés ösztönszerűleg megy végbe, nem az élvezet a cél, hanem az egyénnek önfenntartása, hiányainak pótlása. És ha a közfelfogás mégis a jóval azonosítja azt, a mi élvezet okoz és az élvezetet vallja a cselekvés céljául, ez jellemző a közfelfogásra nézve, de nem mutatja egyszersmind azt is, hogy az erkölcsi érték az élvezet keresendő. Az alacsony intelligenciájú ember egészen természetszerűleg keresi az élvezetben minden értéknek forrását és minden cselekedetnek célját, mivel ítéleteiben nem logikája vezeti, hanem érzései után indul, gondolkozása nem

intellektuális, hanem merőben emotionális jellegű. A kik azonban a reflexiónak magasabb fokára küzdöttek fel magukat, azok a hedonizmus felfogását elegendőnek nem tartják és jogosulatlanságát világosan látják.

Annál feltűnőbb azonban, hogy egyes philosophiai irányok is az élvezetben keresik minden értéknek forrását és a cselekvésnek célját. Ez a helytelen felfogás, a mint kimutatni igyekeztünk, helytelen psychologizálásnak az eredménye. Ez a helytelen psychologizmus a szülő oka annak a téves igyekezetnek, a mely arra vezeti a hedonizmus híveit, hogy a helytelenül megállapított *van* alapján tüzzék ki a *kell*-t, mint a helyes cselekedetnek irányítóját. Mert hiszen még akkor is, ha tényleg az élvezet megszerzése a rugója és indítója minden cselekedetünknek, még akkor is kérdésbe lehet tenni, hogy vajon ennek a felfogásnak alapján állapíthatók-e meg teljesen tárgyilagos, egyetemes és szükségszerű ethikai törvények, a melyek tehát minden emberre nézve kötelező erővel bírnak? Az élv természetének futólagos vizsgálata is kétségtelen bizonyossággal mutatja, hogy a hedonizmus tanának alapján szükségszerű és egyetemes erkölcsi törvényeket felállítani teljességgel lehetetlen. Az élv u.i. minden körülmények között az alanynak állapotjára utal éppen úgy, mint ellentéte a kín. Azaz: úgy az élv, mint a kín tisztán, subjektív, alanyi érzések. Az élvnek érzésjellege már magában véve elégségesen mutatja, hogy az élvezetre épülő minden „törvény”, teljesen subjektív és alanyi természetű, a melyet az egyes ember magára nézve helyesnek tarthat és követendőül ismerhet el, de a mely objektív és kötelező mérőül nem szolgálhat. A mint Kant mondja, az ilyen élv szolgálhat ugyan *maximául*, a mely érvényes az elfogadó egyénre nézve, de nem lehet praktikus *törvénynyé*, a melyet mindenkinek követnie kell. Az élv ereje, minősége, becse teljes mértékben az egyén fogékonyságától és természetétől függvén, érzési természetét meg nem tagadhatja. Az érzések alapján pedig sem elveket, sem rendszereket, sem törvényeket megállapítani nem lehet. A hol érzések viszik a szót és azok uralkodnak, ott csak a subjektív tetszés az uralkodó, a mely a hangulattól függ. Az érzésekhez csak tanácsok útján lehet szólni, a mely tanácsokat az egyén vagy elfogad, vagy nem, vagy maximájául követ vagy nem. Ezek a maximák azonban, a melyek különösen a francia felvilágosodás idején voltak divatban, nem általános érvényűek, nem kötelezők, szóval nem erkölcsi természetűek, hanem a kellemes, a megelégedett életfolytatásra szolgálnak útmutatóul. Az erkölcsi törvény ellenben egyetemes és szükségszerű; kötelező erővel bír minden emberre, minden egyes lényre nézve.

Félreértené fejtegetéseinket az, a ki azt állítaná, hogy felfogásunk szerint az élvezet egyáltalában nem lehet a cselekedetnek célja. Sőt, ellenkezőleg. Nem csak megengedjük, hanem tudjuk is, hogy az emberiség nagy része az élvezetet tüzi ki cselekedetének céljául és érzékiségének parancsszavára hallgat. A fejlődésnek egy bizonyos alantas fokán, a melyen az intelligenciának fénye még csak derengeni is alig kezd, a normális és rendes értékelés az élv szerint való. Természetes dolog, hogy ha mindennek értéket az élvezet, illetve az élvezetre való alkalmassága ad, természetes, hogy a cselekvésnek is végső célja, mint a legfőbb jó, az élvezet. A fejlődésnek ezen az alantas fokán az egyén transzcendentális értelemben szabad, mert hiszen hatalmában áll a maga lényegét megvalósítani az által, hogy cselekedetben vetíti ki azt. Lényege pedig az élvezetre való vágyakozás, illetve az érzékiség lévén, szükségszerűen hajtja végre cselekedetét az élvezet irányában. Cselekedetének elve is, célja is az élv. Katona József Bánk-bánjában Ottó herceg a maga érzékiségének rabja s mert mi ezt tudjuk, egészen bizonyosan képesek vagyunk minden cselekedetének jellemét előre megállapítani: az élvezet érdekében minden nemesebb érzést elhallgattat lelkében, mihelyt tette kerül a sor. És mi Ottó herceget elítéljük, erkölcsi tekintetben értéktelen lénynek minősítjük, dacára annak, hogy transzcendentális értelemben szabadon cselekedett.

60. Az élvre irányuló cselekvés értéktelensége.

A hedonizmus felfogására vonatkozó fejtegetéseinkből talán elég világossággal látható, hogy az olyan cselekedet, a melynek tartalma az élv, erkölcsileg értékesnek el nem ismerhető. Az élvezetre vonatkozó cselekedetnek erkölcsi értéktelensége következőleg is megokolható. Az ember, mint a természetnek integráns része, a maga érzékiségének érvényesítésére kényszerítve van. Az érzékiségnek szerepe nemcsak az egyén fenntartása és a faj továbbélése szempontjából szükséges is, hanem, a mint Kant kimutatta s a mindennapi tapasztalat is bizonyítja, az ember szellemi életének tevékenységére nézve is nagy fontosságú tényező. Ámde az is bizonyos, hogy az érzékiségnek szabadon, minden korlát nélkül való érvényesítése, előbb-utóbb az egyénnek pusztulására és a szellemi élet romlására vezet. Szükséges tehát, hogy az érzékiség, az ösztöniség a neki megfelelő térre szoruljon s működésének terjedelme, ereje a kellő mértékre redukáltassék. Az érzékiség, mondhatnók, az emberi funktiók összességének, mintegy alaprétege. De csak *alaprétége*, a melynek öncélúság éppen ezért a jellemvonásáért nem is tulajdonítható. Az érzékiség az ember magasabb feladatának szolgálatában áll s tehát jelentése eszközi értékű. Az érzékiség teljesen a vele szembe álló tárgynak uralma alatt áll és a pillanatnak ereje lenyűgözi; *sub hic et nunc* szempontjából lát mindent s éppen ebből kifolyólag a tárgynak, a pillanatnak, a *most* és *itt* kategóriáinak *rabja*. Az érzékiségének uralma alatt álló ember, rajta kívül álló környezetnek rabszolgája s a szabad lény névre igényt nem formálhat. Szabadságában, illetve hatalmában áll, mint eszes lénynek, hogy a cselekvés vagy

nemcselekvés mellett állást foglaljon — s ennyiben transcendentaliter szabad. Ha nem volna szabad, nem volna felelősségre sem vonható a maga cselekedeteiért és nem volna elítélhető sem etikai szempontból. — Mivel azonban állásfoglalása az élv irányában dőlt el, kivilágzott, hogy lényege az érzékiség s tehát *erkölcsi* értelemben nem szabad, hanem rab — érzéki természetének rabja. Kiderült, hogy reá nézve magasabb szempont és feladat nem létezik. És mi ezért elítéljük őt.

Az érzékiség fölött van az embernek egy magasabb, nemesebb része is, a melynek értékessége az érzékiség értéke fölött áll. Lássuk hát, hogy miként alakul a cselekedet tartalma és értéke, ha célját nem az érzékiség szabja meg, ha ez az érzékiség fölött álló magasabb tehetség: a *fontoló értelem*.

61. A fontoló értelem tevékenysége.

Az érzékiség, mint az ember egyik tehetsége, a külvilág benyomásaival szemben túlnyomóan receptívus szerepet viszen s a külvilágnak kényszere alatt áll. Éppen ez a kényszer teszi lehetetlenné azt, hogy az érzéki ember, ne lehessen erkölcsi értelemben értékesnek minősíthető. Az érzékiség uralma heteronomiára vezet s minden autonómiának ellentétét jelöli. Az érzékiség mellett az embernek másik tehetsége az *ítélő értelem*, a melyet az akaratra való vonatkozásában nevezhetünk *fontoló* értelemnek. Az értelemnek feladata az érzékiség által szolgáltatott adatoknak feldolgozása, rendszerbe és egységbe szedése, ítéleteknek alkotása. Az értelem e feladatának csak úgy lehet eleget, ha az érzékiség kellő bőségben szolgáltatja számára a szükséges adatokat. Tehát működésében feltétlenül az érzékiségre van utalva. De egyszersmind az érzékiség *fölött* is áll. Az érzékiség működése felett mintegy kritikát gyakorol, a mikor az általa szolgáltatott adatok között válogat, azokat fogalmakká, ítéletekké alakítja s a tapasztalás sokféleségébe egységet viszen. Az ismerés terén az érzékiség szolgáltatja az érzékleteket, a melyekből az értelem készíti a fogalmakat és ítéleteket. Az érzékiség működésének tovább fejlesztője, illetve folytatása az értelem működése. Ugyanígy áll a dolog a *praktikus tevékenységnek*, a cselekvésnek terén is. Az érzékiségnek és az értelemnek itt is meg van a maguk specifikus feladatuk és tevékenységük. Az érzékleteket szolgáltató érzékiség vezetése alatt álló egyén az élvezetet tekinti cselekedelének főcéljául és a miként az a férfiú, a ki csak az érzékiség által vezéreltetik ismereteiben, az ismerésnek a lehető legalsó fokán áll, éppenúgy az az ember is, a kinek cselekedetét az érzékiség vezérli, az erkölcsiségnek kezdetleges fokán áll. A ki ismerésében az értelem által vezettetik, a fejlődésnek sokkal magasabb fokán áll, mint az, a kinek vezetője az érzékiség. A ki cselekvésének eldöntésében az értelem szavára hallgat, az az erkölcsiségnek sokkal magasabb fokára jutott, mint az, a kinek cselekedetét az érzékiség irányítja. A érzékiség fokán álló egyének legfőbb értéke az *élv*. Az értelmiség fokára jutott ember legfőbb értéke a *haszon*. Az a kérdés már most, hogy milyen értéket kell tulajdonítanunk annak a cselekedetnek, a melyet a fontoló értelem irányított, a haszon, mint a legmagasabb érték felé?

62. A haszon, mint a cselekvés célja.

A mint az értékproblémára vonatkozó fejtegetéseinkben láttuk, a közfelfogásnak és a philosophiai fejlettségnek egy magasabb fokát jelzi az a meggyőződés, mely szerint a legfőbb érték, a melylyel minden más értéket mérünk, a haszon. A haszon szerint értékelő ember szemében a cselekvésnek legfőbb célja is természetesenül a cselekvő individuumnak vagy annak a közösségnek, a melyhez a cselekvő individuum tartozik, a haszna. Ez a felfogás kétségkívül felülemelkedik a hedonizmus álláspontját jellemző subjektivizmuson és tárgyilagosságnak nevezhető, mivel a cselekvés értékét nem az általa okozott alanyi tetszéstől, kellemes érzéstől teszi függővé, hanem az egyénnek okozott haszon nagyságával méri.

Az erkölcsi utilizmus hívei két táborba oszlanak. Egyik táborban helyet foglalnak azok, a kik az egyes ember cselekedetének céljául az egyén hasznát tekintik. Ez a felfogás — világosan látható — nem egyéb, mint többé-kevésbé sikerülten leplezett hedonizmus. — A másik táborban állanak azok, a kik a cselekvés céljául a köznek hasznát és boldogságát vallják. Utilista névvel tulajdonképpen csak az utóbbiak nevezhetők. Az *utilizmus* a dolgok értékét a *bennük* levő bizonyos értékes tulajdonságok alapján állapítja meg s ezért méltán nevezhető objektívnek. Ezen az állásponton már az élv is az értékelés tárgyává tétetik s értéke a hasznossága szerint állapíttatik meg. Az az élv értékes, a mely hasznos. E felfogásban tehát az ítéelő értelem már teljes működésben van s megkezdődik az öntudatos értékelés. Az ítéelő értelem a mult és a jelenlevő élvezeteket *distinctio* tárgyává teszi s a tett különbség szerint osztályozza azokat, a mint előnyünkre, vagy hátrányunkra, hasznunkra, vagy kárunkra szolgáltak. Az előnyünkre, functionk segítségére szolgáló élvezetek hasznosak; a hátrányunkra, functionk gátlására szolgáló élvezetek károsak. A míg tehát az értelem úrrá nem lesz az érzékiség felett, addig nincs is tulajdonképpen értékelés. És mihelyt a tárgyakkal vagy személyekkel hasznosságuk szerint való értékelése a maga jogaiba lépett, az élvezet szerint való értékelés már alsóbb fokúnak bizonyul s az egyén cselekedetei a haszon irányában hajtának

vége. A haszon szerint való értékelése a cselekedeteknek tehát szorosan összefügg a reflexio fejlődésével és az ismerés intenzitásának növekedésével.

A mint láttuk, a hasznossági theoria hívei két részre oszlanak: vannak a kik az egyéni hasznót hirdetik a legfőbb értékül és vannak, a kik a társadalmi hasznót tekintik a legértékesebbnek. Valóban, felmerül a kérdés, hogy, ha a haszon a legmagasabb érték, kinek a haszna ez a haszon? És a felelet csak kettő lehet: vagy az egyén haszna, vagy a társadalom haszna a legfőbb érték. Ha az a haszon, a melyet cselekedetem eredményezett, az én hasznom, akkor világosan ott állunk, a hol állott és áll a hedonismus; a különbség csak az, hogy míg a hedonismus merőben subjektív, mert az élvezet nem tudja mértékét adni, addig az utilismusnak ez a fajtája objektív, mert az egyénnek élvezetét a haszon méri. Ily felfogás mellett a cselekedet értéke nagyobb, mintha céljául az élvezetet tettük volna, de csak annyiban, a mennyiben az élvezet bizonyos korlátok közé szoríttatik.

Lehet a haszon nemcsak az egyén haszna, hanem a társadalom haszna is. Van tehát *individualis* haszon és van *socialis* haszon. A socialis haszon mértékét a szerint mérjük, hogy mily mértékben szolgál az a társadalom javának, boldogságának előmozdítására. A cselekedet, melyet az egyén végrehajt, a társadalomnak boldogságát kell, hogy szolgálja: a mennyiben ezt nem teszi, annyiban nem is tarthat igényt arra, hogy erkölcsi értékelésnek tárgyát képezze: a mennyiben pedig a társadalomnak hasznát előmozdítja, annyiban erkölcsileg jó, a mennyiben gátolja, annyiban erkölcsileg rossz. Ebben az értelemben állapítja meg a jónak fogalmát a dán Höfdding: „*gut wird also alles sein, was die Wohlfahrt bewusster Wesen fördert und entwickelt: böse das Entgegengesetzte.*”¹ Ez az *általános boldogság* elve, a melyet az utilista erkölcsanak alapelvükkül alkalmaznak és a melynek értelmében az a megelégedés, a melyet az akaró és a cselekvő a maga okozatának és cselekvésének végrehajtásánál élvez, csak akkor nevezhető feltétlenül jónak, hogy ha a cselekvésnek hatásai és eredményei más lényeknek élvezetét (!) nem zavarják.²

Első pillanatra látható a különbség, a mely a hedonismus és az utilismus ezen formája között eltagadhatatlanul fennáll. A hedonismus minden dolognak értékmérőjévé az egyes ember élvezetét teszi és legfőbb célul az egyes ember élvét tekint. Az utilismus ellenben teljesen meg akar feledkezni az egyénről s a cselekedet céljául a társadalom boldogságát vallja. A hedonismus felfogása szerint az élv adja meg minden cselekedetnek értékét; az utilismus szerint pedig az a haszon, a mely belőle a közre háramlik. Ez a haszon azonban, ha jól megfigyeljük a dolgot, megtérül az egyénnek, mert igaz ugyan, hogy ő hasznát okozott a társadalomnak a maga cselekedetével, de ennek a haszonnak legalább egy része visszajár neki. A társadalom az egyénnek önfentartását elősegíti a maga különféle intézményeivel. Az egyén tehát hasznára van a társadalomnak, a társadalom pedig az egyénnek. Ezen az állásponton tehát egészen felesleges dolog a cselekedeteknek altruismusát hangsúlyozni, a mint azt az utilista erkölcsanak általában tenni szokták. A cselekedet u.i., a melynek elve a boldogság maximája, ha nem is közvetlenül, de közvetve, indirekt úton a cselekvő egyénnek boldogságát is elősegíti s az ő hasznát is előmozdítja. Az egész utilismus nem egyéb, mint a magunk hasznát szolgálni a mások hasznának munkálása által. Do, ut des. A socialis haszon értékét valló ethikal rendszereknek közös jellemvonásuk, hogy az erkölcsiséget specifikusan socialis tevékenységnek tekintik s éppen ezért nagy szeretettel nevezik magokat socialis erkölcsannak. A mi voltaképpen contradictio in adjecto. Az erkölcsiség az egyénnek tevékenysége és nem a sociétás javát célzó tevékenység. Mindaddig, a míg cselekedeteinknek mintegy kikényszerítője a társadalomnak boldogsága és jóléte, nem kellene *moralitásról* beszélnünk, hanem *socialitásról*, a mely szó ugyan idegen is, rossz is, de mégis sokkal jobban jelöli az ilyen vágású cselekedetek lényegét, mint a moralitás, a melyet tisztán az önértékű cselekedetek jelzésére tartunk fenn. Az utilismusnak ezen socialis karakteréből szükségszerűen folyik, hogy az egyénnek értéke fokról fokra devalválódik s végül teljesen megsemmisül, mihelyt a maga cselekedetét nem annak a dolognak szolgálatába állítja minden habozás és meggondolás nélkül, a melyet a közfelfogás kiáltott ki értékesnek és megvalósítandónak. Arról egészen megfeledkeznek az utilismus hirdetői és a sociologizáló moralisták, hogy vajjon ha az egyén értékét a társadalom szabja meg, mi szabja meg akkor a társadalom értékét? Ha az értékeket a társadalom osztogatja, akkor nyilván a társadalom valamely mystikus, az egyének által nem is sejtett aetheri hatalomtól nyeri az értéknek oly nagy összegét, hogy még felesleges jó cselekedetekre is telik belőle. Valóban igazat kell adnunk Simmelnek: „az utilitarismus a socialismusban végződik”.³ E felfogás értelmében a socialismus táborára által népgyűléseken megállapított szabályok és rendeletek lesznek az egyén cselekvésének szabályozói és normái. A szociális norma lévén a cselekvés szabályozója, az egyén önértékűsége problematikussá válik s az értékmérő a társaságnak hajtott haszon mennyisége s esetleg minősége lesz. Ilyen felfogás mellett azután, hogy miért beszélünk moralitásról, megérteni nehezen lehet. Az egyén annyiban lévén értékes, a mennyiben hasznos, öncélúságát elveszíti teljesen és eszközi nívaura süllyed. A cselekedet maga nem az egyén hiányát pótolja,

¹ V.ö. *Ethik* c. művének 35. s következő lapjain foglalt fejtegetéseket.

² Lásd Höfdding I.m. 98. lapját.

³ *Einleitung in die Moralwissenschaft*. I. kötet 343. lap.

hanem a nem-énnek, a társadalomnak hasznát növeli azaz önmagában, eltekintve minden socialis viszonylattól, semmi értéke sincs. Az egyén cselekedetének önértékűsége, ha tagadtatik, ebből természetsszerűleg következik, az egyéni *öntudat* értékének és önállóságának tagadása. Ha az az értékes és az a legfőbb érték, a mit a társadalom, illetve annak szóvivői állapítanak meg, akkor érték dolgában a „köznek öntudata” vagy divatosan szólva a „kollektív tudat” a döntő fórum, a melynek döntése megfellebbezhetetlen. A socialis utilismusnak egyik képviselője, a francia Bayet igen precise fejezi ki ezt a gondolatot: „L'idée de bien est, en chaque pays, ce que la conscience commune juge être bon. C'est donc le jugement de la conscience commune qui détermine à chaque instant l'idée de bien.”¹

Ha a köztudat állapítja meg a moralis értéket, akkor az erkölcsiség merő relatív valami, a melynek mindennemű megnyilatkozása egyformán értékes. Akár az európai művelt népeké, akár a Fidzsi szigetek lakóié, akár a német polgáré, akár az afrikai négeré — az erkölcsiség, a mint Lévy-Bruhl kritizált művében mondja, egyformán jogosult és természetes. A socialis utilismusnak ez a felfogása egészen világos és magától érthető, ha meggondoljuk, hogy ezen felfogás szerint a köztudat osztogatja az értékesség vonását; a köztudat értékét pedig ha nincs mihez mérnünk, akkor az erkölcsiség s általában az értékelés relativitása egészen bevégzett tény. A köztudat értékes, mert *van*, a köztudat erkölcsisége is értékes, mert *van*. Más mérték itt nem lehetséges, csupán erőfoki és Bayet tényleg ezt is alkalmazza, a mikor a következő állítást kockáztatja meg: „en tout cas, c'est la puissance active et non la clarté, qui fait l'importance des idées normatives.”² Ott pedig igen gyenge lábon áll az igazság, a hol az erő és hatalom a döntő tényezők.

Az utilismus etikája azonban nemcsak a tér, hanem az idő által is súlyosan feltételezett. A mi ma még értékesnek tűnik fel a tömeg szemében, az holnap már értéktelen holmi. A szászországi socialista munkás márol-holnapra cserélte fel a Luther-képét a socialista vezér, Bebel képével. A ma ítéletét teljesen megsemmisítheti a holnap. „Ainsi le bien est aujourd'hui ce que les consciences jugent être bon; il sera demain ce qu'elles voudront; et les jugements de demain pourront être la contradiction des jugements d'aujourd'hui” — mondja a már idézett francia Bayet — „ma az a jó, a mit a köztudat annak ítél; holnap az lesz, a mit a holnapi napon annak ítél; és a holnap ítéletei lehetnek a ma ítéletének ellentmondása.”³

63. A haszonra irányuló cselekvés bírálata.

A haszonérték elméletének ezen rövid és vázlatos előadása után, le kell vonnunk azokat a végső következtetéseket, a melyek ezen elméletből az erkölcsi érték filosofiájára nézve levonhatók és le is vonandók.

A haszon elve teljesen alkalmatlan arra, hogy az erkölcsi cselekedet legfőbb céljául állíttassék és alapján egyetemes érvényű erkölcsi törvény legyen megállapítható. Igaz ugyan hogy az utilismus nagy fölényvel bír a hedonismus fölött, a mennyiben karaktere nem teljesen subjektív s az egyéni tetszés által meghatározott, hanem objektív, tárgyias. Ámde egy vonásban mégis megegyezik a hedonismussal: maga is *relativus* és a tapasztalatokhoz kötött. Valamely tárgynak vagy valamely személy cselekedetének hasznát u.i. csak a tapasztalat által vagyunk képesek meghatározni s ez a haszon mindig relativus, a mennyiben értéke a körülményektől függ. Bizonyos körülmények között egy kanál víz több értékkel bír, mint a világnak legnagyobb gyémántja. Várostrom idején pld. egy ital víz megfizethetetlen. De különben is, a míg a tapasztalat nem mutatja meg, hogy valamely tárgy milyen természetű hiánynak pótlására alkalmas vagy milyen mennyiségben okoz hasznat és milyen mennyiségben okoz kárt, esetleg halált, addig az illető tárgynak hasznosságáról s tehát értékéről beszélni nem is lehet. Már pedig a tapasztalástól, illetve a tapasztalat adataitól függő mindennemű ismeret csak viszonylagos lehet. Minden egyes embernek ítélete a haszonra nézve a maga saját tapasztalatától függő s így arra általános érvényű törvény nem is alapítható. A moralis törvény pedig mindenre nézve kötelező lévén, általános érvényű és egyetemes kell, hogy legyen. A mint Kant mondja: az egyes emberek tapasztalatától függő ismeretekre csak *generális*, de nem *universális* szabályok építhetők, azaz, olyan szabályok, a melyek általánosságban véve a leggyakoribb esetekben találóak ugyan, de nem olyanok, a melyek minden időben és szükségképpen érvényesek kell hogy legyenek.⁴ Az erkölcsi törvény pedig minden időben és szükségképpen érvényes. A haszon szerint való cselekedet lehet *okos* cselekedet, a melyből úgy az egyén, mint a társadalomra csak haszon származhatik, de az *erkölcsös* jelzőre igényt nem tarthat. Az okos cselekedet pedig nem szabályozható általános érvényű törvények által, hanem a tapasztalat és a körülmény feltételeitől függ. Vannak *maximái*, de nincs *törvénye*.

¹ Lásd „L'idée de Bien. Essai sur le principe de l'art moral rationel” c. művének 81. s köv. lapjain foglalt fejtegetéseket. Megjelent a mű 1908-ban Alcanal. Paris.

² I.m. 81. oldal.

³ Lásd i.m. 98. oldalát.

⁴ Lásd *Kritik der praktischen Vernunft*. 8. §. Lehrsatz IV. Anmerkung 2.

Van pragmatikus imperativusa, de nincs kategorikus imperativusa. Szabályozója a prudentia és nem az intelligentia. Nem arra tekint, a mi *kell*, hanem arra, a mi *tanácsos*. Értéke nem önmagában van, hanem eszközi mivoltában. A mennyiben, mint eszköz, alkalmas, annyiban értékes. Ha már most a cselekedetben, mely a haszon irányában dőlt el, a magát állító egyéniség szabadságát vizsgáljuk, megállapítható, hogy transzcendentális értelemben véve ez az egyén is, éppen úgy, mint az élv által vezérelt egyén, szabadnak nevezhető. A haszon irányában cselekvő férfiú a fejlődésnek már egy magasabb fokán áll, mert az élv kényszerítését is le tudja győzni fontoló értelmének ereje által s a pillanatnyi kielégülés helyett a tartós kielégülést választja. Nemcsak annyi halalma van, hogy válasszon a cselekvés vagy nem-cselekvés között, hanem már arra is elég erős, hogy az ösztöniség vad erejét megfékezve, az alanyi és egyéni tetszés fölé helyezkedjék és cselekedetének objektív karaktert kölcsönözzön az által, hogy legfőbb célul a hasznot tűzze ki. A haszon szerint cselekvő férfiú már képes az ítéletre, mert uralkodik emotioi fölött. Az ítéletre való képessége pedig lehetővé teszi a megfontolt választást. Az ösztönnek kényszerítő szava mintegy meghátrál az értelem előtt s nolens-volens aláveti magát az értelem ítélkezésének, a mely a hasznossága vagy károsága felett dönt. Az ítélő egyén értelmének ereje által a pillanat fölé kerekedik s ha nem is sub specie aeternitatis szemléli a dolgokat, de mindenesetre a pillanat felé emelkedik, a mikor az ösztön felett ítéel s ezen ítélet által dönt cselekvése fölött.

Az ösztöniségből, az érzékiségből az értelem felé való fejlődés tehát fejlődés a tartalomban és formában egyaránt; a cselekedet formája is értékesebb, mert a haszon szerint értékelő egyén erkölcsileg szabadabb, mint az a férfiú, a ki ösztönei által kényszerítetik a cselekvésre; és a cselekvés tartalma is értékesebb, mert a cselekvés által megvalósult érték a haszon, értékesség dolgában felette áll az élvnek, a mely az érzékiség uralma alatt álló egyén cselekedetének legfőbb célja s cselekvése tartalmának meghatározója. Úgy látszik tehát, hogy a szellemi fejlődéssel karöltve jár az erkölcsiség fejlődése is: a mint rendre-rendre tisztul az intelligentia és nyer hatalmat az ösztöniség felett s ezen hatalom által szabadságot is, azonképpen tisztul rendre-rendre az erkölcsiség is tartalom és forma tekintetében egyaránt: lesz szabadabb és értékesebb. A fejlődésnek ezen a fokán már egész bizonyossággal megállapítható tehát, hogy mi az a kritérium, a melylyel az erkölcsi cselekedet értéke mérhető és mérendő is. *Ez a kritérium a cselekedetnek észszerűsége.* Minél észszerűbb valamely cselekedet, annál szabadabb és annál értékesebb. A fontoló értelem által diktált cselekedet, mivel több benne az intelligentiának ereje, szabadabb és értékesebb is, és a mint tanulmányunk későbbi szakaszában látni fogjuk, nagyobb mértékben is kötelező, mint az a cselekedet, a mely a fontoló értelem közbejötté nélkül, az ösztöniség kényszerítése alatt hajtattott végre. *Minden cselekedet olyan értékes, a mennyi intelligentiát tartalmaz.* Ez az a mérővessző, a melylyel a cselekvésnek értékét mérnünk kell. Az észszerűség növekedtével párhuzamosan halad a cselekedet erkölcsi szabadságának növekedése is. Ezért mondtuk az élvre irányuló cselekedet értékének tárgyalásánál, hogy az érzéki ösztöniség alapján álló egyén cselekedete erkölcsi értelemben véve szabadnak nem mondható, mivel elhatározásában érzékiségének kényszerítésére hallgatott. A mint azonban az érzékiség felett úrrá lesz az értelem, olyan mértékben nő az erkölcsi szabadság is, a melynek teljes kifejtését dolgozatunk egy következő szakaszában adjuk. De már itt szükségesnek tartjuk előlegezni egy pár megjegyzést, melynek a haszonra irányuló cselekvésnek kritikájában hasznát vesszük.

64. Utilismus és autonomia.

Az erkölcsi szabadság az egyén autonómiája. Az egyén autonómiája alatt pedig, a mint már maga a szó is mutatja, azt értjük, hogy az ember hatalommal bír arra, hogy saját magának törvényt szabjon s ereje van arra, hogy e törvényt végrehajtsa. Ezt a törvényt pedig az ember, nem mint érzéki-ösztöni, nem mint értelmes, hanem mint eszes, intelligens, öntudatos lény adja magának. Ebből már most következik az, hogy az intelligens lény által saját magának adott törvénye az intelligentiával ellentétben soha sem állhat. Ha pedig valamely cselekedete az embernek, mint eszes lénynek, nem az autonom törvény által szabályoztatik, hanem valamely olyan célnak szolgálatában áll, a mely cél éppen ellenkezik ezen észadta törvénnyel, az olyan egyén cselekedete nem *autonomián*, hanem a *heteronomián* alapul. A moralitás mezeje az autonomia. Autonomia és heteronomia, — két ellentétes világ. A heteronomia tulajdonképpen minden erkölcsiségnek tagadása, mivel idegen hatalmak: célok vagy tekintélyek akarata uralkodik ily esetben az egyén akaratán. A heteronomia merő tagadása az erkölcsiségnek, mivel a cselekvő egyén szabadságát megsemmisíti. Szabadság nélkül pedig nincs erkölcsiség. Idegen törvény vagy parancsolat szavának engedelmeskedve, lehetetlenség saját öntudatunk vezetését fogadni el s ez által tulajdonképpen saját magunkról, mint eszes lényekről, mondunk le és cselekedetünk nem a *mi* cselekedetünk, mivel forrása nem a mi öntudatunk, hanem attól idegen elemek kényszerítése.

Ha már most egy pillantást vetünk az utilismus erkölcsiségére, könnyen meggyőződhetünk arról, hogy az utilismus alapján autonomia tiszta lehetetlenség. Mert hiszen mi az az értékes, a melynek megvalósítására ennek az álláspontnak értelmében törekednünk kell? A mint láttuk, a haszon. És pedig a közönségnek, a

társadalomnak a haszna. Ha pedig az erkölcsi jó a szociális haszonnal, a társadalom jólétével azonosíttatik, akkor az a szociális hasznát meghatározó törvény a maga tekintélyét s ez által erejét máshonnan nem merítheti, csak a társadalomtól. Ebben a törvényben a társadalom haszna állítatik a cselekvésnek céljául. A törvényt ugyan az egyén állapítja meg, de törvényadói akaratát a társadalom akarata szabályozza s a fontoló értelem irányítja. A szocietas hasznát kell előmozdítanunk — ez a társadalom akarata. Hogy ez az előmozdítás miként eszközölhető a legcélszerűbben, azt a fontoló értelem állapítja meg. Ha azonban így áll a dolog — s valóban így áll, — akkor azt nem értjük meg, hogy miért kellett az etikát a theológiától függetleníteni s miért volt ez a sok erőfeszítés a francia Charron óta ebben az irányban, ha a theologia s a papok tekintélyének helyére a tömeg, a *societas* vezetőinek s végeredményében egy bizonyos oligarchiának parancsszava lépik?! A két tekintély: az egyház s a szocialista oligarchiáé, lényegében egy és ugyanaz, csak a jellemzőik más. Ott az egyház vezényelt s az etika vonult utána; itt a szocialista oligarchia parancsol s az egyén engedelmeskedik. Ott a theológusok dogmája volt a norma, itt a szocialistáké az irányító. A helyzet hát csak külsőleg változott; belsőleg, úgy látszik, nem haladtunk egy lépést sem előre.

Mi következik ebből a heteronomiából az erkölcsiségre nézve? a felelet világos: az erkölcsiségnek megsemmisülése. Ha a társadalom, illetve annak vezetői, a társadalomnak, illetve a vezetők társadalmi hasznának előmozdítását parancsolják reá az egyénre, csak az olyan cselekedet lesz erkölcsileg értékes, a melynek *eredménye* hasznos volt. A cselekedet értéke tehát eredményének értékességétől függ. Ha a cselekedet a társadalom jólétét előmozdítja, akkor értékes és hasznos, még ha a legaljasabb szándékkal is hajtott végre. A cselekvő érzülete, a szándék, melylyel a tett végrehajtott, itt számításba nem jő. Az egyén pusztá eszköz s a fő az, hogy eszközi mivoltának derekasán feleljen meg. A társadalom tart ítéletet elevenek és holtak felett s ha valakinek cselekedete nem áll annak a célnak szolgálatában, a melyet a társadalom a magáénak vall, vagy azzal éppen ellentétes irányban halad, akkor Jézusnak keresztre kell feszíttetnie, mert „jobb, ha egy ember elpusztul, mintha az egész nép kárt szenved.” És mégis — az erkölcsiség haladása és fejlődése akkor a legnagyobb, mikor az egyes ember a maga akaratát ellene feszíti a „közakarat”-nak s ha kell, halált is szenved, azért, a mit ő a legalkalmasabbnak tart. Az egyéniségnek ez a fellázadása, a mely olyan gyakori a világtörténelemben, kézzelfoghatólag bizonyít amellet, hogy az erkölcsiségnek forrása az egyéniség legmélyén fakad, s nem a társadalom felszínes ítéleteiből táplálkozik. Az egyén erkölcsisége állhat sokkal magasabb fokon, mint a társadalom többségének erkölcsisége, mert a miként a butaság összegeződése csak butaságot eredményez, azonképpen az erkölcsitelenség összegeződése is csak erkölcsitelenséget szül.

Az egyénnek meg van a magaadta, észadta törvénye s nincsen szüksége olyan erkölcsi parancsra, a melyet nem ő ad önmagának. Az egyén halalma, erkölcsi ereje az ő szabadságában, autonómiájában rejlik és a ki ettől az autonómiától, ettől a szabadságtól akarja őt megfosztani s ez által békés „polgárrá”, „hívóvé” nevelni, az olyan a maga lényegétől fossza meg őt s állati sorba süllyeszti az embert. Az autonómia, a szellem szabadsága, az embernek legértékesebb kincse, a melyért mindig harcra kész s a melynek érdekében mindég harcra száll a heteronomiával, a mely béklyókba veri a szellemet.

A társadalom csak másodrendű valóság lévén, a mely az egyének projectioi által él és létezik, szükséges, hogy a maga értékét az egyéntől nyerje és ne megfordítva. Az egyénnek értékét nem a társadalom javára hajtott haszna által mérjük, hanem keresnünk kell, hogy vajon nincs-e egy olyan magasabb érték, a melylyel a haszonnak becsét mérjük és a mely az egyénnek önértékét adja, az egyén gondolkozását, cselekvését, világszemléletét értékessé teszi. Keresnünk kell, hogy vajon az ember csak eszköz-e más céloknak előrejutására vagy pedig önértékkel is bír. E kérdés és ennek kutatása az erkölcsi érték philosophiájára nézve első rangú fontossággal bír. E kérdésre adott felelettől függ az erkölcsiségnek nemcsak minősége, hanem egyenesen létezése is. Az a kérdés, van-e olyan cél, a mely után való öntudatos törekvés értékessé, önértékűvé teszi a cselekedetet vagy pedig a haszon az, a mely cselekvésünknek legfőbb célul szolgál. Ha a haszon kívül más értéket megvalósítani cselekvésünk által nem tudunk, akkor valóban le kell mondanunk arról, hogy valaha általános érvényű és kötelező törvényeket állapíthassunk meg a cselekvő egyének számára. Ilyen tényállás mellett nincsen moralitás, legfennebb csak socialitás.

65. A cselekvés célja: az intelligentia megvalósítása.

A haszon fölött, a melynek eszközi értéke van, áll a legmagasabb érték, melynek becse önmagában rejlik, az *intelligentia*. A három önérték, a logikai, ethikai, aesthetikai érték nem egyéb, mint az intelligentiának különböző síkokban és területeken való megnyilvánulása. Az élv az érzékiség fokán álló embernek a legnagyobb értéke. A haszon a fontoló értelem fokán álló egyén előtt bír a legmagasabb becscsel. Az intelligentia pedig az intelligens lénynek legfőbb értéke. A szellem fejlődésének tehát külön phasisát jelöli az érzékiség, az élv szerint való értékeléssel, a fontoló értelmiséggel, a haszon szerint való becsléssel és végül, mint legfelső fok az intelligentia, az intelligentia szerint való értékeléssel. Mind a három fokon más és más

jelleget ölt az erkölcsiség, a szerint, hogy az intelligentia milyen mértékben tud érvényesülni, milyen foku tisztaságra, nemességre s hatalomra tud szert tenni. Előző fejtegetéseinkben vizsgáltuk az erkölcsi érték természetét az érzékiség fokán, az élv szerint való értékelésben, a fontoló értelmiség fokán, a haszon szerint való értékeléssel. Hátra van még vizsgálnunk, hogy milyen alakot ölt az erkölcsiség a fejlődésnek legmagasabb fokán, a melyen az intelligentia hatalma leigazza az érzékiség kényszerűségét és irányt szab az értelem fontolgatásának. Vizsgálat tárgyává kell tennünk, hogy az intelligentiának a külső, érzéki síkban való megvalósulása, a melyet a szó igazi értelmében nevezünk moralitásnak, milyen tartalmat és formát tár elénk.

Az érzékiség, vagy ösztöniség és az értelmiség, az okos fontolás természetét vizsgálva, arra a kétségtelen eredményre jutunk, hogy mindkettő birodalma és tere a tapasztalat, amelynek határán *felül* egyik sem tud emelkedni s amelynek határain *kívül* mind a kettő tanácstalanul bolyong. Mindkettő tehát a tapasztalathoz van kötve és a tapasztalat által irányítatik. A kettő felett azután ott áll a tiszta ész, a kimivelt intelligentia, amely az érzéki tapasztaláson felülemelkedve, annak törvényt szab, azt egységre hozza és az emberi cselekedetek által bizonyos *eszmék* szerint formálja. A tiszta ész, mint theoretikus ész, az ismeretnek szab törvényeket, mint praktikus ész pedig a tapasztalatot alakítja, formálja az emberi cselekvés által. A tiszta ész, ez a törvényadói hatalma, átalakításra és formálásra képesítő ereje emeli felül úgy az érzékiségen, mint a fontoló értelmiségen. Kant csodálatos tisztasággal állapítja meg annak az észnek természetét, a következőképpen különböztetve az érzékiséget, az értelem és az ész között. Az ész, mint tiszta öntevékenység, fölötté áll még az értelemnek is. Igaz ugyan, hogy az értelem (Verstand) is öntevékenység s ezáltal különbözik az érzékiségtől (der Sinn, Sinnlichkeit), amely csak képeket tartalmaz, amelyek csak akkor keletkeznek, ha az ember a tárgyak által afficiáltatik. Ámde az értelem a maga tevékenysége által már fogalmakat létrehozni nem képes, csak azokat, amelyek *az érzéki képeket egy szabály alá foglalják* s ezáltal azokat egy tudatban egyesíti. Az ész ellenben az *eszmék* neve alatt olyan tiszta spontaneitást mutat, hogy ezen spontaneitás ereje által jóval felülemelkedik mindazon, amit neki az érzékiség szolgáltathat és legelőkelőbb feladata abban nyilvánul, hogy az érzéki és az értelemi világot egymástól szétválassza s ezáltal az értelemnek is megvonja a maga korlátait.¹ Az ész tevékenysége tehát az eszméknek létrehozásában és megállapításában nyilatkozik. Eme tevékenységében pedig független a tapasztalattól, azon felülemelkedik s ezen hatalom által azt irányítja is. Ezen irányítás pedig éppen az eszmék által, mint a cselekvés elé megvalósítandó *célok* kitűzése által történik. A *cél*, mely a cselekvő előtt, mint megvalósítandó lebeg, az *eszme*. Az érzékiség és a fontoló értelmiség is tűz ki célokat, a mint tanulmányunkban láttuk, a cselekvő egyén elé, csak hogy ezek a célok, az élv, illetve a haszon, a tapasztalatból meríttetnek s így minden tekintetben a tapasztalattól függenek. Mint a tapasztalattól függők pedig általános érvénnyel nem bírhatnak s következésképpen kötelezőségükről sem lehet szó.

Az eszmék, a tapasztalat által szolgáltatott fogalmakat egy bizonyos kollektívus egységbe hozzák s ezt az egységet az értelem cselekvéseinek céljául állítják. Az eszmék használata tehát merőben regulatívus, szabályozó természetű s constitutívus használatukról beszélni sem lehet. Kant szemléletes és találó meghatározása szerint az eszme egy focus imaginarius, azaz oly pont, amelyből az értelemi fogalmak nem indulnak ki tényleg, mivel a lehető tapasztalás határain teljesen kívül esik, de mégis arra szolgál, hogy ezeknek a fogalmaknak a legnagyobb egységet és a legnagyobb kiterjedést biztosítsa.² Az eszmének ebben az imaginariusi természetében rejlik, hogy felette áll az idő és a tér korlátainak s éppen ezáltal feltétlenül érvényes és kötelező erejű. A miként a focus imaginarius felé törekszik s abban egyesül minden sugár, éppen úgy törekszik, illetve kell törekednie az eszme felé, mint észadta cél felé, az értelem minden tevékenységének. Ezen kép által az eszmének természete tökéletesen van karakterizálva. Ha a tiszta észnek feladata abban nyilvánul, hogy eszméket s az eszmék által célokat szolgáltat az értelem mindennemű tevékenysége számára, akkor természetszerűleg következik, hogy a cselekvés célját is eszme alakjában a tiszta ész írja elő számunkra. *Az erkölcsi cselekvésnek célját nem az érzékiség és nem az értelem, hanem a tiszta ész, a nemes és szabad, a mindenekfelett álló és uralkodó intelligentia szabja meg.*

A legnagyobb értékkel az az eszme bír, amely felé az értelmiségnek összes tevékenységei kell, hogy irányuljanak. A legfőbb érték, a legfőbb eszme, amely mindenik fölött áll, nem egyéb, mint maga az intelligentia. Az az ideál, melyet az intelligentia, a tiszta ész, minden egyes lényre nézve *külsőleg* megállapít, maga az intelligentia megvalósítása a szellemi élettevékenységnek minden vetületi síkjában. E vetületi síkok különfélesége és száma határozza meg az irányító eszméknek különféleségét és számát. Az intellektuális síkban a tevékenységnek meghatározója, elve és célja az *igaz*, a legfőbb logikai érték. A külső, érzéki síkban a tevékenységnek meghatározója, elve és célja a *jó*, a legfőbb erkölcsi érték. A szemlélés síkjában a tevékenységnek meghatározója, elve és célja a *szép*, a legfőbb esztetikai érték. Az intelligentia

¹ V.ö. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kirchmann-féle kiadás 2. kiadás 81. lapjával.

² V.ö. *Kritik der reinen Vernunft* II. kiadás 672 lapjával: „eine Idee (focus imaginarius) d.i. ein Punkt, aus welchem die Verstandesbegriffe nicht wirklich ausgehen, indem er ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen”.

megvalósulásának három faja szerint van három regulatívus eszme: az igaz, a jó, a szép eszméje, amelyek az ember szellemi tevékenységének céljait határozzák meg. Az erkölcsiség eszméje a jó. A cselekedetek irányítója az intelligens lényekre nézve a *jó* eszméje s tehát sem az élv, sem a haszon, amely mindkettő a tapasztalat által tüzetik ki a cselekvő egyén számára, szemben a *jóval*, melyet a tapasztalattól függetlenül a tiszta ész állapít meg kötelezőleg minden eszes lény számára. És a mennyiben a jó eszméje cselekedeteinknek irányítója és formálója, annyiban igaz, amint fennebb mondtuk: a tiszta ész alakítja és formálja a tapasztalatot a maga eszméi segítségével.

66. Az észszerű cselekvés és az erkölcsi szabadság.

Feladatunk további része az önértékű erkölcsiség természetének vizsgálata. Látnunk kell és ki kell mutatnunk, hogy mily alakot mutat az erkölcsiség, ha a cselekedetnek célja az önérték, az érzéki síkban megvalósuló intelligentia, a jó. Elsősorban pedig éppen arra a kérdésre kell feleletet adnunk, hogy milyen lesz az intelligenciára irányuló cselekvésnek *formája*? E kérdésre vonatkozó vizsgálataink meg fognak ismertetni az erkölcsileg értékes cselekedetnek első jellemzőjével, a szabadsággal.

A szabadság fogalmával régóta élnek az emberek, philosophusok és ethikusok, jogászok és politikusok egyaránt. De aránylag igen későn látták be annak szükségét, hogy ezt a fogalmat beható analysis és vizsgálat tárgyává tegyék. Igen sokáig úgy beszéltek a szabadságról, mint az embernek valamely pozitív tulajdonságáról vagy valamely veleszületett tehetségéről. Arra nem is gondolt senki sem, hogy a szabadság egy negatív és relatív fogalom, melyet a közhasználat igen különböző viszonylatokban alkalmaz. Pedig kevés fáradsággal meg lehet győződni arról, hogy más a physikai értelemben és ismét más a philosophiai értelemben vett szabadság. Physikai szabadság alatt értjük minden materiális anyagi természetű akadálynak távollétét. A philosophiai értelemben vett szabadság, melyet a *külső* physikai szabadsággal szemben, *belső* szabadságnak is nevezhetünk, szintén relatív és negatív értelemben használatos azaz bizonyos akadályoktól való mentességet, bizonyos korlátok fölé való emelkedést jelent. Ez a belső szabadság lehet intellektuális és lehet morális.¹ Az intellektuális szabadság részletes fejtegetése e helyen nem lehet feladatunk. Itt csupán megemlíjük, mint a belső philosophiai szabadságnak egyik alakját. Célunkhoz képest a morális szabadság fogalmának fejtegetésére térünk. Mindenekelőtt világos dolog és magától értet, hogy szabadságról erkölcsi értelemben nem lehet beszélni ott, hol cselekedetünk valamely külső physikai kényszer által a maga szabad folyásában meggátolva és előre meghatározva van. Ilyen esetben még cselekedetről sem lehet beszélni. Ajánlatos és célszerű tehát Schopenhauer példájára különbséget tenni a cselekvés és az akarás szabadsága között. Az erkölcsi érzület s tehát az erkölcsiség értékére nézve egészen mellékes dolog, hogy vajon tehetem-e azt, amit akarok. A fődolog itt az akarás szabadságának vizsgálata.

A szabadság kérdésének fejtegetésével az újabb erkölcs-philosophiai munkákban alig találkozunk, ami elég szomorú jele annak, hogy korunk gondolkozói nem hajlandók az erkölcsiség mélyére hatolni s inkább szeretnek a felszínen járva gyönyörködni, mint a mélyre hatolni fárasztó munkával. Szomorú jele annak, hogy korunk erkölcsisége csak színpadi erkölcsiség, kirakat-morális. Pedig az erkölcsiség értékére nézve alig van fontosabb kérdés, mint éppen a szabadság kérdése. Ha nincsen szabadság, nincsen erkölcsiség. A kettő egymással szoros összefüggésben áll. Ezt az összefüggést feltárni minden erkölcsphilosophiai tárgyalásnak feladata és kötelessége. Egészen helytelen szempontból tekinti a dolgot többek között *Pauler* is, a mikor azt tanítja, hogy „a szabadság fogalma illetéktelenül vihető csak be tisztán értékelméleti megfontolásokba, mert az autonomia és szabadság nem azonos fogalmak ... ezért független az erkölcsi autonomia a determinizmus és indeterminizmus harcától: fölöttük áll, mint napfényes csúcs a felhőkön.”² A dolgot *Pauler* szemmel láthatólag összezavarja. Ami helyesen van mondva az akaratszabadságról, az helytelenül vitetik át a szabadság fogalmára is. A dolog csakugyan így áll: a determinizmus és az indeterminizmus kérdése teljesen irreleváns az erkölcsi értékelésre nézve. Mi valamely cselekedetet jónak vagy rossznak minősítünk tekintet nélkül arra, hogy az októrvény uralma alatt áll vagy sem. Mi magát a cselekedetet látjuk és megértékeljük azt minden további kérdezősködés nélkül. És mégis azt kell állítanunk, hogy a szabadság kérdése kardinális pontja az egész erkölcsphilosophiának. A kérdésnek fontosságát kellőképpen hangsúlyozta és kidomborította Kant. Mi magunk is igyekeztünk a kérdésnek egyik felét, az Én szabad állásfoglalásának tényét, tanulmányunk előző részében tisztába hozni és megvilágítani.³

¹ V.ö. Bartók György: *Az akaratszabadság problémája* c. művének 63. s köv. lapjait. (Megjelent Kolozsvárt Stein J.-nál.)

² Lásd *Az ethikai megismerés természete* c. művének 123. s köv. lapjain foglalt fejtegetéseket és az egész műnek általam írott kritikáját az *Atheneum* XVII. évf. 3. füzetében.

³ Lásd fennebb 78. s köv. lapokon. [Jelen elektronikus kiadásban a 35. s köv. lapokon. — Mikes International Szerk.]

A szabadság az erkölcsi törvénynek ratio essendije, a mint Kant a Kr. der praktischen Vernunft egyik jegyzetében mondja. Ha az ember nem szabad lény akkor az erkölcsi törvény merő egy lehetetlenség. A mint *Köteles* mondja: „szabadság nélkül az egész ember mese magának.”¹ A probléma fejtegetését ezért nem lehet egyszerűen elutasítanunk magunktól, azt állítva, hogy a kérdésnek tárgyalása illetéktelenül vitetik be tisztán értékelméleti meggondolásokba. A cselekedet formájának tárgyalásánál láttuk, hogy az Én szabad állásfoglalása tény, a mely nélkül erkölcsileg értékes cselekedet teljességgel lehetetlen. Ott tehát, a hol ez a szabad állásfoglalás lehetősége bármilyen okból is ki van zárva, ott eo ipso nem lehet beszélni erkölcsi cselekedetről. De láttuk azt is, hogy ez a szabad állásfoglalás magában véve még nem elégséges a cselekedetnek értékességtételére. Láttuk az élv és haszon erkölcsiségének tárgyalásánál, hogy ezeknek álláspontján a cselekvő egyén transcendentális értelemben szabad ugyan, de erkölcsi értelemben nem. Az erkölcsi szabadság fogalmának tisztázása csak most lehetséges, a mikor fejtegetéseink az önérték erkölcsiségének tárgyalásáig jutottak. E ponton már nem csak lehetséges, hanem szükséges is feleletet adni a kérdésre: *mi az erkölcsi szabadság?*

Tudjuk, hogy a *cselekvés szabadsága*, ha semmi fizikai korlát nem áll előtte, kétségtelen tény, amelynek az erkölcsiség értékéhez semmi köze. A cselekvés szabadsága tehát, mint külső szabadság, erkölcsi értékelés tárgyát nem képezi. Az akarás szabadsága szintén tényül tekintendő. Akarhatom-e azt, amit akarok? erre a kérdésre is világos és egyszerű a felelet. Akarhatom azt, amit akarok, ha psychophysikai mechanizmusom rendben van, normálisan ki van fejlődve s functioit semmi sem akadályozza. Az akaratalanság, melynek az orosz Goncsarov Oblomovja a legtipusosabb mintaképe, már pathológiai jelenség s a szervezet formatiójával van összefüggésben. A szabadság tehát e ponton is tény, amely erkölcsileg nem értékelendő, vagy legalább is az erkölcsi értékre nézve nem döntő fontosságú. Az akarás szabadságától belibb haladva, találkozunk az akarás processusának a legfőbb phasisával, az Én állásfoglalásával. A választásnak eredménye az Én állásfoglalása által erőt nyert motivumok szerint való cselekvés az akarás mechanizmusa által szabadon megvalósítható. Az Én szabad állásfoglalása, az ú.n. transcendentális szabadság értelmében az egyén nem kénytelen a motivumok erőszakának engedni, hanem kell erejének és hatalmának lennie arra, hogy e motivumok között válasszon, az általuk ajánlott cselekvési módot elfogadja vagy visszautasítsa. Az egyénnek éppen ezen hatalma jogosít fel minket arra, hogy elkövetett cselekvéseért felelőssé tegyük. Az a motivum, amely mellett az Én állást foglalt, az már a cselekvő egyén motivumává lett, az ő személyiségének részévé, és éppen úgy hozzá tartozik, mint a fül, vagy a szem, vagy a tapintás érzékei.

Miután az egyéniség leghatározottabban az Én állásfoglalásában nyer kifejezést, az Én állásfoglalásának mikéntjétől függ a cselekedetnek erkölcsi értéke. Az Énnek u.i. a transcendentális szabadság erőt ad arra, hogy a felkinálkozó motivumok között válogasson és a maga tetszése szerint irányozza cselekedetét azon cél felé, amely felé éppen ő akarja. Az egyénnek mikor választ és határoz, elégséges erővel kell bírnia arra, hogy ne engedjen semmiféle ösztönzésnek, mielőtt azt ítéletének és megfontolásának tárgyává nem tette. Ha a felmerülő különböző motivumok nyers erejével szemben nincs elég hatalma és energiája arra, hogy azokat visszautasítsa, az az ő hibája, amelyet az erkölcsiségének megítélésénél az ő kárára számítunk be. Ha ez a választás nem az Én állásfoglalásán alapulna, hanem valamely külső, nem az egyénhez tartozó hatalom erőszakának lenne eredménye, úgy a cselekvő egyén cselekedjék bármint, cselekedetéért, illetve állásfoglalásáért felelőssé nem tehető. Magyarazzuk meg a dolgot egy példával. Nem régen az a hír járta be a napilapokat, hogy egy könnyelmű élethez szokott bankhivatalnok öngyilkosságot követett el, mivel a bankja által reábizott értékpapirosokat eladogatta s az így nyert pénzen elégitette ki költséges passzióit. A kártya ennek az ifjúnak életemévé váltott s szenvedélyének kielégítése sok pénzbe került. A kártya hiánya lelkének szinte physiologiai hiányai közé tartozott. E hiánynak kielégítésére pénze nem lévén, önkénytelenül az értékpapirosok eladásának eszméje ötlött agyába s választania kellett e kettő között: vagy eladja a reábizott értékpapirosokat s ez által rosszat cselekszik, vagy híven megőrzi azokat s így megmarad a becsület útján. E választást, az Én állásfoglalását küzdelem előzte meg, amely többé vagy kevésbé heves és fájdalmas volt a szerint, hogy milyen volt az ifjú erkölcsi habitusa. A küzdelem az Én állásfoglalására vezetett, az állásfoglalásnak projectuma pedig a cselekedet. Ez a küzdelem minden állásfoglalást megelőző még a legrögzöttebb gonosztevőknél is, csak hogy náluk annak ereje elenyészően csekély és tartama rövid. Ez a példa, azt hisszük, világosan mutatja és magyarázza az Én állásfoglalásának fontosságát a cselekedet erkölcsi értékének meghatározása és az egyén felelősségtételének szempontjából. Az öngyilkos ifjúnak, ha erkölcsi tekintetből vizsgáljuk a dolgot, szabadságában állott volna választani a cselekvések közt: őrizze-e tovább is becsületesen a reábizott értékpapírokat vagy eladván azokat, a szerzett pénzen kielégítse kártyaszüvedélyét? És mert az utóbbi mellett foglalt állást, mert érzékisége ösztönzésének engedett, tettéért felelősségre vonatván, elítéljük őt és cselekedetét rossznak értékeljük. A transcendentális szabadság képesítette őt arra, hogy szabadon foglaljon állást bármelyik cselekedet mellett s tehát képesítette őt arra is, hogy *erkölcsi* értelemben is szabad legyen, olyan cselekedetet hajtván végre, amely erkölcsileg értékesnek

¹ Lásd » *Az erkölcsstudomány eleje* « c. művének I. K. 199. oldalát.

minősítendő. Az erkölcsiségnek első feltétele a transcendentális szabadság, meg volt hát adva neki is, mint eszes, intelligens lénynek, de mivel azt nem használta úgy, amint a tiszta ész megkívánja, amint az eszme megvalósítása szempontjából *köteles* lett volna azt használni, ezért mi őt elítéljük s erkölcsi tekintetben nem tartjuk szabadnak és értékes egyénnek.

Az egyén erkölcsi értéke tehát attól függ, hogy vajon helyesen élt-e azzal a szabadsággal, amely neki, mint egyes lénynek, kizárólagos sajátja. A transcendentális szabadság fogalma egyetlen egy esetben összeesik az erkölcsi szabadság fogalmával, ha t.i. a cselekedet a tiszta ész által kitűzött eszme irányában folyt le s ha tehát az egész állásfoglalása olyan volt, amilyennek lennie *kell*ett.

Az akaratszabadság problémája tehát az Én állásfoglalásának szabadságára vonatkozik s azt jelenti, hogy az Én teljes szabadsággal és hatalommal bír arra, hogy a maga lényegét a lehető legteljesebb mértékben megvalósítsa. Ez a szabadság tehát távolról sem jelenti azt, hogy az akarat az októrvény uralma alól kivételt képez. Erről szó sem lehet. Az októrvény uralma egyetemes és szükségképpen, amelynek alapja az emberi szellem természetében van. A transcendentális szabadság s ezt itt újból hangsúlyozzuk, tisztán és kizárólag az Én állásfoglalására vonatkozik, amely ha egyszer megtörtént, az egyén szabadsága is véget ért s a cselekedet, mely mellett az állást foglalt, az októrvény alapján folyik le és megy véghez szükségszerűleg és mechanice. A kausalitás tehát itt is teljesen megvan s érvényessége korlátlan. Csakhogy ez a kausalitás, amint Kant nevezi, szabadság által való kausalitás, „*Kausalität durch Freiheit*”, melynek oka az egyén szabad állásfoglalásában keresendő.

67. Az erkölcsi szabadság fogalma.

Ezen ismételt fejtegetések után, amelyeknek célja a transcendentális szabadság fogalmának, az Én állásfoglalása tényének megvilágítása volt, reá térhetünk az *erkölcsi* szabadság fogalmának tárgyalására. Az erkölcsi szabadság fogalmának meghatározása által kifejtjük egyszer s mindenkorra az erkölcsi értéknek második jellemzőjét: az észszerűséget is. Az erkölcsi érték első *jellemzője* a szabadság, második az észszerűség. Ha e két jellemvonás az egyén cselekedetében egyesül, akkor az egyént *erkölcsileg* szabadnak mondjuk. Amikor valamely cselekedetet erkölcsileg értékelünk, bizonyos mértékhez mérjük azt és eként állapítjuk meg becslését. Nem csak azt vizsgáljuk tehát, hogy milyen az a cselekedet tényleg, hanem azt is kérdezzük, hogy milyen *kellene* hogy legyen. Amint dolgozatunk előző részeiben láttuk, a cselekedet, amelynek célja az élvezet s az egyén boldogsága, az a cselekedet erkölcsi értelemben az értékességnek legalsó fokán áll. Ugyancsak láttuk azt is, hogy az a cselekedet, amelynek célja a köznek boldogítása, a socialis haszon, szintén nem bír önértékkel erkölcsi értelemben. Úgy az élvnek, mint a haszonnak önmagában véve becsé nincsen hanem magán túlra utal mind a kettő, t.i. az önértékre. Ez az önérték pedig a tiszta ész, az intelligencia. A cselekedet következtetéséppen csak akkor nevezhető önértékűnek, tehát erkölcsi értelemben jónak, ha a célja, melynek megvalósítására törekszik az *intelligentia*, amely az embernek lényegét teszi.

Az erkölcsi szabadság karaktere már most attól függ, hogy mi az a cél, amely felé az egyén cselekedete irányul. Ha az a cél az élv, akkor erkölcsi szabadságról beszélni nem lehet, mivel az ember lényege nem az érzékiség, és az élv nem önérték. Hasonlóképpen nem mondhatjuk erkölcsileg szabadnak azt az egyént sem, akinek cselekedetét a haszon határozza meg, mivel az embernek lényege nem a fontoló értelem, és a haszon nem önérték. Az az egyén azonban, akinek cselekvése az önérték, t.i. az intelligentia megvalósítására, mint célra irányul, az olyan egyén erkölcsileg teljesen szabad. Ezért mondtuk fennebb, *hogy az erkölcsi szabadság fogalma értékfogalom*, amely által tulajdonképpen a transcendentális szabadság tartalmát értékeljük meg, amikor ítélet tárgyává tesszük, hogy vajon az a cselekedet, amely mellett az Én állást foglalt, erkölcsileg értékes célra irányul vagy sem. Az erkölcsi szabadság ezek szerint tulajdonképpen az intelligentiának uralmát jelenti az ösztöniség és a fontoló értelem felett. A szabadság normatívus értelemben az intelligentiának uralma.

68. A szabadság, mint a fejlődés eredménye.

Miután az embernek lényege az intelligentia és az erkölcsi szabadság az intelligentia uralma, ebből szükségként következik, hogy az erkölcsi szabadság és az autonomia, egy és ugyanazon fogalom. Az intelligentia természete u.i. abban nyilvánul meg, hogy saját maga írja elő azokat a törvényeket, amelyeket követnie kell. Ebben áll az ő hatalma és szabadsága. Azokat a törvényeket pedig, amelyeket saját maga ad önmagának, kötelezve van meg is tartani, végrehajtani, megvalósítani a maga működése által. Minden más törvényt, amely nem tőle ered, magára nézve idegen törvénynek tart. Ezeknek a tőle idegen törvényeknek megtartására és végrehajtására nemcsak nem érzi magát kötelezve, hanem egyenesen tiltja természete és lényege, hogy azokat megtartsa és megvalósítsa. Az ember eszes és intelligens lény. E természetéből

következik nemessége és méltósága. Azok a lények, akiknek lényegük az érzékiség és cselekedeteikben vezetőjük az élv, nem tarthatnak igényt arra, hogy becsülésben részesüljenek, mivel ez a becsülés csak az intelligentiát illeti meg és azokat, akiket cselekedetükben, gondolkodásukban az intelligentia vezet. Ezt a becsülést akarunk ellenére is megadjuk az intelligentiának; de kikényszeríteni azt nem lehet soha olyanok számára, akik meg nem érdemlik. Az intelligentia uralma, az erkölcsi szabadság tehát egy *ideál*, amelynek megvalósítására kötelezve van minden erkölcsi és intelligens lény. Annál inkább közeledünk ezen ideálnak megvalósításához, a minél nagyobb az észnek uralma. Az észnek rabja a legszabadabb. Vagy, amint Döring mondja: „Freiheit ist nur als Knechtschaft der Vernunft möglich.”¹ Az erkölcsi szabadság tehát csak fejlődés útján valósítható meg. Ez a fejlődés pedig az ész felé halad és minél inkább közeledik az észhez, annál nagyobb mértékben valósítható meg az erkölcsi szabadság ideája is.

Ha az ember tisztán csak eszes lény volna, az erkölcsi szabadság megvalósításának semmi sem állaná útját. Ámde az ember nemcsak eszes és intelligens lény is, hanem egyszersmind érzéki valóság is. Nemcsak szellemi életet él, hanem érzéki vágyainak és ösztöneinek is kielégítésére törekszik. Ha éhezem, eledelről kell gondoskodnom, éhségem csillapítására, különben elpusztulok. Ha kellőleg érett vagyok, ki kell elégítenem a szerelem ösztönzését, mert különben kihal a faj, melyhez tartozom. Az éhség és szerelem, ez a két ősi ösztön, mint vaskapocs tartja össze az ösztöni életet s e két kapocs nélkül életünk szétesik. Szóval: az ember érzéki mivoltának tagadása éppen olyan lehetetlen és hiában való, mint amilyen lehetetlen és hiábanvaló szellemi mivoltának tagadása. És a miként szükséges szellemi hiányainak pótlása, éppen úgy szükséges ösztönei hiányainak pótlása is, sőt szellemi hiányaink pótlásának szempontjából első sorban szükséges ösztöneink hiányának pótlása. Az ember ezen kettősége tehát eltagadhatatlan tényként mutatkozik. A fejlődés kezdetén mindnyájan érzéki lények vagyunk, akiknek cselekvéseit az érzékiség vezeti. A kis gyermek szemében csak az értékes, ami élvezetet okoz és a fejlődés alsó fokán álló embernek értékelése is hedonistikus lévén, egész életének és tevékenységének középpontjában az érzékiség áll és annak szolgálatában állónak gondolja az egész világot, amely őt környezi. Mindent jónak tart, ami neki gyönyörűséget okoz és tetszésére szolgál. A törvény, amely felette uralkodik, az érzékiség kényszere. Cselekvésének irányítója az élvezet s így az erkölcsiségnek célja egy, az ember lényegétől idegen valami lesz: az érzékiségnek kielégítése. Az érzékiség szolgálatában álló cselekvés moraliter értéktelen, de a fejlődés legalsó fokán természete és szükségyszerű, amelynek azonban a fejlődés folyamán el kell tűnnie. E fokon az erkölcsi szabadságról szó sem lehet. A fejlődésnek második fokát a fontoló értelem fellépése jelzi. E fokon már az érzékiség korlátok közé szorulása, az erkölcsi szabadság felé mind nagyobb és nagyobb léptekkel közeledünk, míg végül a tiszta ész álláspontjára emelkedve, azt, amennyire emberi erőnktől telik, megvalósítjuk.

69. Az erkölcsi autonomia.

Fennebb az erkölcsi szabadság fogalmáról szólva, azt állítottuk, hogy az erkölcsi szabadság és az autonomia azonos fogalmak. Szükséges dolog ezen állítást tüzetesebb vizsgálat tárgyává tenni és kimutatni, hogy az autonomia, amely szerint a cselekvő egyén saját maga ad önmaga részére törvényt és az erkölcsi szabadság, amely az intelligentia uralmát jelenti, egy és ugyanaz a dolog. Vizsgáljuk pedig első sorban az autonomia fogalmát és lássuk, hogy mit kell alatta értenünk. Az autonomia szó voltaképpen azt jelenti, hogy valaki saját maga szolgál magának törvényül s tehát nem idegen hatalmak vagy személyek határozzák meg az ő cselekedetét. Autonomia tehát annyit jelent, mint *önkormányzás* vagy *öntörvényadás*. Az ember autonomiája alatt pedig azt kell értenünk, hogy cselekedeteink törvénye önmagában van s tehát tevékenysége minden empiricus motivumtól független. Az öntörvényadásnak vagy autonomiának ez a fogalma Kant moralis philosophiájának alapköve. Magyarozatával Kant több helyen foglalkozik; de különösen két etikai főművében a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* és a *Kritik der pr. Vernunft* különböző részén.² Az autonomia Kant szerint az akaratnak bizonyos meghatározottsága, amelynél fogva az saját magának törvénye. Az akaratnak ezen természetétől folyik, hogy a maga tárgyainak semmiféle meghatározottságától nem függ. Az első jellemvonás, az t.i., hogy az akarat saját magának törvénye — szabadság positivus értelemben. A második jellemvonás, hogy t.i. az akarat minden tőle idegen motivumtól független — ez a szabadság negativus értelemben. Világos tehát, hogy a kettő, az autonomia és a szabadság egy és ugyanaz a fogalom, két különböző szempontból tekintve.

Arra a kérdésre, hogy a cselekvő egyén akaratának törvénye honnan veszi a maga eredetét, igen könnyű a felelet. Mivel az erkölcsi törvény általános érvényű törvény kell, hogy legyen, olyan valami által kell meghatározatnia, ami minden emberre nézve egyformán érvényes és kötelező. Ez pedig, amint fennebb láttuk, más nem lehet, csak az ész, az intelligentia. Mihelyt az akaratnak meghatározója egy olyan törvény,

¹ V.ö. *Handbuch der menschl. Sittenlehre* 239. lapján.

² V.ö. „*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*” 67. s köv lapjain (Dürr-kiadás) és *Kr. der prakt. Vernunft* Lehrsatz IV.

amely az akarat tárgya által befolyásoltatik, azonnal empirikus, tapasztalati elem került az akarat törvényébe, ami által lehetetlenné válik, hogy az a törvény általános törvénnyé lehessen. Az autonomia helyét, amellyel együtt jár a szabadság, illetve, amely maga a szabadság, elfoglalja a heteronomia, a szabadságnak ellentéte és tagadása. A heteronomia esetében nem az akarat adja saját magát a törvényt, hanem az akaratnak a maga tárgyához való viszonya. Ebből a viszonyból pedig csak hypothetikus imperativusok keletkezhetnek, de soha sem kategorikusak.

Amint növekszik az intelligentia ereje, abban a mértékben növekszik az autonomia is és csökken a heteronomia. A fejlettségnek legalsó fokán a Nemén hatalma erőt vesz az Én felett, az empirikus Én lekötve tartja a transcendentális Én erejét. A minél inkább erősödik az Én hatalma a Nemén hatalmával szemben, annál inkább csökken az érzékiség ereje és nő az intelligentia hatalma. Az erkölcsi fejlődésnek legelső feltétele tehát az, hogy a cselekvő egyén a Nemén által reáerőszakolt, mintegy reáényszerített cselekedetet ne fogadja el ösztönszerűleg, ne engedjen minden ellenállás nélkül az empirikus motívumok kényszerének, hanem a maga törvényét kövesse és valósítsa meg. Uralkodjék intellektusa által az emotiók fölött: intelligentiája által a tárgyak fölött s a heteronomiát leküzdve, legyen autonomikus, szabad, erkölcsi lénné. Mert amíg az érzékiségnek és a fontoló értelmiségnek uralma alatt áll, addig autonomiáról szó sem lehet, mivel ebben az esetben a törvényt az akaratnak a tárgyhoz való viszonya szabja meg és nem maga az akarat. Az érzékiség és az értelmiség fokán az ember valamely idegen motívumnak ösztönzésére cselekszik. Amint Kant a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* c. művében oly világosan reámutat¹: „az ember, amíg csak az érzéki világ tagjává tekinti magát, természeti törvények, a heteronomia uralma alatt áll; mint az intelligibilis világhoz tartozó lény azonban, a természeti törvénytől független és cselekedeteit nem az empirikus valóság, hanem az ész határozza meg.” Addig tehát, amíg cselekedeteink karakterét az érzéki világnak motívumai döntenek el, addig nem vagyunk autonomiával bíró lények, nem vagyunk szabadok s tehát erkölcsileg sem vagyunk értékesek. Az erkölcsi törvény a szabadság törvénye. A szabadság fogalmával pedig homlokegyenest ellenkezik a heteronomia.

A szabadság értékfogalom lévén, értékfogalom az autonomia is, amely mintegy megvalósítandó ideál tűnik fel szemünk előtt. Az autonomia teljesen megvalósul, ha az intelligentia szab törvényt az akaratnak és az intelligentia határozza meg azt a célt, amelyre a cselekvő egyénnek a maga cselekedetét irányítania kell. A fejlődésnek legmagasabb fokán, amelyen az intelligentia teljes kifejlésre jutván, tündéri fényvel ragyog és fényével beárasztja az embernek szellemi életét teljesen, minden megnyilatkozásában: a gondolkodásban, a cselekvésben és az esztétikai szemlélésben — a fejlődésnek legmagasabb fokán az autonomia is teljes érvényre jut. Amíg a fejlődésnek két alsó fokán — az érzékiség és az értelmiség fokozatain — az éltől, illetve a haszontól függ minden s e kettő, mint a személyiségnek legbensőbb magvában elhelyezkedett érték szab törvényt nemcsak a cselekedetnek, hanem a gondolkodásnak s szemlélésnek is, addig az intelligentiától áthatott lényben legfőbb érték, legfőbb törvény, legfőbb ideál és cél a tiszta és nemes intelligentia, amelynek uralma a legteljesebb autonomia. Erre vonatkozva mondja *Fries*: „Nur derjenige Wille ist frei, der nur sich selbst das Gesetz gibt, nach dem er handelt, ohne irgend von einer fremden Kraft dazu bestimmt zu werden, der also nicht im Entschluss durch die im Entschluss gegeneinander wirkenden Triebfedern genötigt ist, der Forderung der stärksten unter ihnen zu folgen, sondern der immer noch nur mit absoluter Selbstbestimmung derjenigen folgt, welche er sich selbst zum Gesetze macht.“² Az intelligens akarat azt valósítja meg, amit törvényeül elfogad. Minden másnak megvalósítása reá nézve csak erőszak eredménye lehet. A fejlődésnek ezen utolsó, reánk nézve emberekre nézve ez idő szerint, legutolsó fokára az emberiség igen későre emelkedett, sőt mai nap is vannak egyének, de egész népek is, amelyek a fejlődésnek erről a fokáról, úgy látszik sejtelemmel sem bírnak, akik előtt az intelligentiának ezen tündéri fénye még hajnali szürkéséjben sem dereng. Erre a magaslatra valóban csak azok képesek felvergődni, akik előtt az élv és haszon alsórendű jelentéssel bírnak s akik előtt e két alsórendű érték becs nélkül marad mindaddig, míg az intelligentia fénye rájuk nem világít. Aki azonban sok küzdelem és óriási fáradság árán felemelkedett erre a magaslatra, az előtt az intelligentiának csodálatos ereje más világításban mutatja az egész világot, a Nemént s az Én egyaránt. Ezen a magaslaton az intelligentia megvalósítása egyetlen célúkká lesz, annak elérésére törünk minden erőnkkel, ez lesz célja cselekedetünknek, gondolkodásunknak, szemlélésünknek; ez lesz törvénye akaratunknak. De ez által szabadokká is leszünk, erősekké, halalmasokká, akiknek akarata előtt nincsen lehetetlenség, mert céljuk az egyetlen nemes és önértékes cél: intelligens lénné lennünk minden erőnkkel.

¹ Lásd a Kirchmann-féle kiadás 81-82. lapjain: „..... mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Brauches seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, *einmal*, sofern es zum Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomia), *zweitens*, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern in der Vernunft gegründet sind.“

² Lásd *Wissen, Glauben, und Ahndung* (1905. évi kiadás) 286. l.

70. Megismerés és fejlődés.

Az intelligencia magaslatára emelkedett egyén előtt, egyetlen érték az intelligencia s egyetlen törvény, amelyet az intelligencia parancsol és ír elé. A fejlődés ezen fokára való feljutás tulajdonképpen nem egyéb, mint önmagunknak, mint intelligens lényeknek megismerése. Mihelyt ez a megismerés teljessé vált, nem lehet többé szó arról, hogy idegen, az emberre, mint kíváltképpen intelligens lényre nézve idegen hatalmak kényszere legyen szellemi tevékenységeinknek meghatározó motivuma. Ez a megismerés bizonyosokká teszi minket arról, hogy az élvre és haszonra vonatkozó cselekedeteink tulajdonképpen nem is a *mi* cselekedeteink, mert nekünk, mint intelligenciával bíró lényeknek, nem az élv és haszon a *mi* ideálunk, hanem a nemes és értékes intelligencia. E megismerés állal egyszersmind szabadságunknak is tudatára ébredünk, megbizonyosodván arról, hogy szabaddá csak az intelligencia tehet, míg az élv és haszon uralma szolgásgot jelent. Ennek a felismerése egyúttal *autonomiánknak*, *önkormányzásunknak* is felismerése s egyszersmind ítélettartás a heteronomia-fölött. Autonomiánk biztos érzetében átváltozik egész érzületünk. Az érzületnek ez az átváltozása, az igazi *elmeváltoztatás*, — μετανοια, melynek nyomában jár az értékek átértékelése, az önérték megvalósítása után való állandó törekvés. E megismerésnek nyomán erőteljesen nyomul előre a „kell”-nek parancsszava. A „van” szinte mellékes dolog. Amíg a fejlődés két alsófokán a „kell” után való kérdezősködés indokolatlan, mert hiszen *kell* az, ami *van*: az élv és a haszon, addig e fokon egyetlen kérdés, mely felvetődik lelkünkben valahányszor munkába kezdünk: *mi kell*, hogy legyen? mit *kell* megvalósítanom? A tény felett, mint annak szigorú bírója és megítélője, a *kell* áll. Ami a legmagosabb értékkel, az intelligenciával mérközni nem képes, azt existenciája még értékessé nem teszi. A *mi* feladatunk az, hogy a tőlünk függő valóságot olyanná alakítsuk, amilyen *kell*, hogy legyen. Érzelmi alapon, emóciók és indulatok vezetése mellett, mystikus sejtésekkel és lelkesedő kebellet hiában törekszünk erre az átalakítására: Önünknek átalakítására; mert törekvésünk célt nem ér. Mindaddig, míg az önértéknek, az intelligenciának ismeretére el nem jutottunk, minden lelkesedésünk csak szónoki, üres póz, amely a szavakkal együtt tűnik el, mihelyt az intelligencia fényének első sugara megjelenik az emberi lélekben. Az intellektualizmus ellenségei az emberiség fejlődésének, az emberi *méltóságnak*, a tiszta és igazi értelemben vett erkölcsiségnek ellenségei, még akkor is, ha véleményüket kenetteljes szavakba öltöztetik és képmutató fölényességgel tartanak ítéletet a „sívár” intellektualizmus fölött. Ezt az állítólagos „sívárságot”, phrásisok özöne kies mezővé változtatni nem fogja soha. Az emberi életnek sívárságában nem az érzélgés teremt életet, hanem a szellem, az intelligencia, a λόγος. Az ismerésnek ezt a nagy fontosságát jól látta már a régi kínai bölcs, Kung Fu Dsi, aki etikai munkájában így tanítja híveit: „Tanulj, mintha nem érted volna el a célt s mégis mintha félnél, hogy elveszíted”. (VIII. könyv 17.)

Az intelligencia teljes kifejlődésének fokán áll elő az erkölcsiség igazi alakja. Ezen a fokon valósítható meg az erkölcsi szabadság, mert csak ezen a fokon uralkodik az autonomia. A szabadság és autonomia nélkül az erkölcsiség halott, mert a kettőnek talajába kell, hogy lebocsássa a maga gyökerét. A szabadság és autonomia számára a két alsófokon még túlságosan salakos a levegő: az intelligencia éltető fénye nélkül egyik sem nőhet nagyra.

71. Szabadság és erkölcsi törvény.

A szabadság, amely az erkölcsi cselekvés megvalósulásának formája, egyszersmind ratio essendije az erkölcsi törvénynek. Ahol ez a szabadság nem létezik, ott hiában keressük az erkölcsi törvényt és az erkölcsiséget, melyet az a törvény reguláz. A kettő — szabadság és erkölcsi törvény — egymással a legszorosabban összefügg. A fejlődés két alsó fokán, melyeken az élv és a haszon szabnak célt az erkölcsi cselekvésnek, nem is találtuk meg az erkölcsi szabadságot, mert nem találtuk meg az erkölcsi törvényt sem, amelyet a kiművelt intelligencia szab meg az emberek számára. Az erkölcsi szabadság már közelebbről határozza meg a transcendentális szabadság tartalmát, bizonyos határok közé szorítja azt és bizonyos értékszempontok alá rendeli. Az erkölcsi szabadság a tiszta észnek, az intelligenciának uralmában nyilvánul meg. Az erkölcsi szabadság axiológiai követelmény. Egészen bizonyos dolog tehát, hogy a transcendentális szabadság magában véve még nem elegendő arra, hogy a cselekedet erkölcsileg értékessé váljon. Csak az a cselekedet értékes erkölcsileg, amely szabad önelhatározásnak gyümölcse és ezen önelhatározás a legfőbb intelligens célra, magára az intelligenciára vonatkozik. A szabadság az erkölcsi törvénynek feltétele, Előbb volt hát a szabadság és azután az erkölcsi törvény. Ezt kell értenünk Kantnak azon kifejezése alatt, amelyet a Kritik der praktischen Vernunft előszavának első jegyzetében olvashatunk: „a szabadság az erkölcsi törvénynek ratio essendije, létalapja.” Ha pedig nem a létezésre, hanem az ismerésnek processusára vagyunk figyelemmel, akkor természetesen az erkölcsi törvény a prius, melyből a szabadság megismerhető. Azaz, amint Kant az előbb idézett jegyzetében mondja: az erkölcsi törvény a szabadságnak ratio cognoscendije, ismerési alapja. Ahol tehát szabadság van, ott van erkölcsi törvény; ahol erkölcsi törvény van, ott van szabadság. És mind a kettő csak ott található, ahol az intelligencia teljes fényben

ragyog. A mi eljárásunk is ebben az irányban haladt és az erkölcsi törvény segítségével állapítottuk meg az erkölcsi szabadság fogalmát. Előttünk ugyanis hármas cél lebegett: 1. Meg akartuk mutatni, hogy az élv és a haszon szerint való cselekvés a fejlődés alsóbb fokának jellemzője, amely fokokon az érzékiség és a fontoló értelmiség uralkodó. 2. Meg akartunk győződni arról, hogy mivel az akarat a fejlődés alsóbb fokán az érzékiség és a fontoló értelmiség kényszere alatt áll, az autonomia még nem uralkodhatik s tehát a szabadság csak a fejlődés legfelső fokán, az intelligentia uralma mellett lehetséges. 3. A szabadság fogalmának ismerete reávezetett az erkölcsi szabadság ismeretére; az erkölcsi szabadság fogalmának ismerete pedig reávezetett az erkölcsi törvény ismeretére, megmutatván, hogy az erkölcsi törvény nem egyéb, mint az intelligentia törvénye s nem egyebet jelent, mint azt, hogy akaratunkat kötelesek vagyunk az intelligentia uralma alá helyezni. A sor tehát, mely szerint vizsgálatunk haladt, a következő. A fejlődés alsó fokán, az intelligentia nem uralkodván, az élv és haszon határozza meg cselekvésünk jellegét: heteronomia alatt állunk, azaz élvezet és a haszon szolgálai vagyunk s idegen törvényt követünk. A fejlődés magasabb fokán, az intelligentia uralkodván, az szab törvényt, cselekedeteinket az irányítja: autonomikus lények vagyunk, akik maguk szabnak törvényt maguknak s tehát szabad lények. *Intelligentia — libertas — moralitas: észszerűség — szabadság — erkölcsiség.*

72. Intelligentia és szabadság.

Az intelligentia, a tiszta ész és a libertas, a szabadság — ez a kettő teszi az erkölcsi cselekedetet értékessé és az adja fenségét a moralitásnak. Szabadság nélkül az észszerűség el sem képzelhető, mivel a szabadság az intelligentia lényegét teszi. Viszont: az észszerűség nélkül a szabadság nem gondolható, amivel a szabadság az intelligentia uralmát jelenti. Ezért mondja *Köteles*, hogy a szabadság nélkül az ember mese magának. Az erkölcsi cselekedet formája ezek szerint a szabadság és tartalma az intelligentia. A kettő azonban a legszorosabb és elválaszthatatlan egységben áll egymással, amely egység az intelligentiának a természetéből következik. Az intelligentiában u.i. a forma és tartalom a legteljesebb egységbe olvad össze, aminek következtében az intelligentia működésében is ez a teljes egység nyilatkozik meg.

Az erkölcsi szabadság az eszes Én érvényesülése: az érzéki Én érvényesülése az erkölcsi szolgaság. Mindkettő tehát, a szabadság is és a szolgaság is, értékfogalmak. Nem az az úr és szabad, kit születése vagy pénze tesz azzá; annak csak úri allurjei vannak. Valóban szabad és úr az, akiben az intelligentia fénye kiolthatatlan lánggal ragyog. És nem az az igazi szolga, aki felett uralkodóknak serege ül, hanem az, akiben az intelligentia szavát az érzékiség és butaság elnémítja. A feladat, mely az erkölcsiség elé, mint cél van tűzve, az intelligentiának minél nagyobb mértékben való érvényesítése, az intelligentia örök uralmának biztosítása; másfelől pedig az érzékiségnek elfojtása, helyes mederbe terelése, az intelligentia uralma alá való hajtása. Minél inkább közeledik valaki ezen cél felé, amelynek elérése sok fáradságnak és sok verejtékhullásnak jutalma, annál inkább növekszik szabadsága s az által erkölcsi értéke. Minél inkább marad el a céltól, annál nagyobb mértékben sülyed vissza a szolgaságba s veszíti el erkölcsi becsét. Az erkölcsi érték két jellemzője a szabadság és az észszerűség. A szabadságnak mintegy tartalmát az észszerűség ad, habár a kettő: szabadság és észszerűség egymástól elválaszthatatlanok. És viszont az észszerűségnek saját természetéből szükségképpen következik formája: a szabadság. A szabadság *negatívus értelemben* arra figyelmeztet, hogy mentek vagyunk mindattól, ami nem észszerű, mindattól, ami az intelligentiával szemben ellentétet támaszt, mindattól, aminek végrehajtása az intelligentiának bemocskolásával jár együtt. Szabadok vagyunk érzékiségünk kényszerétől, kívánságaink, vágyaink, szenvedélyeink ösztönzésétől. És a szabadságnak olyan mértékével rendelkezünk, amilyen mértékével rendelkezünk az intelligentiának. A szabadság *pozitívus értelemben* azt jelenti, hogy, mint intelligentiával felruházott lények, hatalommal és erővel bírnak önmagunknak kormányzására, önmagunknak önmagunk által adott törvényei szerint. Ezen hatalmunk és erőnk által, melynek forrása nem valamely földfeletti vagy énünkön kívül fekvő hatalom, hanem a bennük érvényrejutó intelligentia, ezen hatalmunk és erőnk által képesek vagyunk arra, hogy az intelligentiával ellentétben álló motivumok erejét legyőzzük, az élv és a haszon kényszerének ellene álljunk, képesítve vagyunk arra, hogy a magunk urai legyünk. *Amikor rabjai vagyunk az intelligentiának, urai vagyunk saját magunknak s ez által mint önértékű erkölcsiséggel bíró lények, urak vagyunk mindenek felett.*

Az Én állásfoglalása bármilyen szabad is legyen, ha ez a szabad állásfoglalás nem az intelligentia megvalósítását segítő cselekvésnek irányában történik, ez az állásfoglalás erkölcsileg értékesnek nem ítéltető. Egyetlen erkölcsi cél, amely valóban meg is szenteli a feléje vezető eszközöket az intelligentiának megvalósítása cselekedeteink által a külső, érzéki síkban; egyetlen logikai cél: az intelligentiának megvalósítása gondolkodásunk által: egyetlen esztétikai cél: intelligentia megvalósítása a művészi projectio segítségével. Mind a három önérték: az igaz, a jó, a szép, eként útál örök, tiszta és mélyeséges forrására: az intelligentiára. *Az erkölcsös cselekedet nem egyéb, mint az intelligentia által vezetett gondolatnak testet öltése a külső érzéki síkban.* Ezért követeljük, hogy a moraliter értékes cselekedet formájára nézve legyen szabad, tartalmára nézve legyen észszerű. A jó cselekedetben a jó embernek

lényege nyer kifejezést, éppen úgy, mint egy helyes ítéletben a helyesen gondolkozónak lényege nyilvánul. A rossz cselekedetben, az erkölcsileg értéktelen cselekedetben az jut érvényre, ami az embernek, mint embernek lényegével ellentétben áll. Az embernek lényege u.i. a tiszta ész, az intelligentia. Hogy ez a lényeg némely ember-egyedben nem nyilatkozik meg, ez sajnálatos tény, de a dolgon magán nem változtat semmit sem. Az intelligentia az a hatalom, amely az emberiséget *szentté* teszi, még ha az egyes ember oly kevéssé is szent.¹ Az érzéki élvezet vagy a tartós boldogság után sóvárgó ember azért nem nevezhető jónak, mert az ő akaratát nem ez a szentséget adó intelligentia határozza meg, hanem az élv és haszon, amely mind a kettő nem az embernek, hanem az emberrel viszonyban lévő tárgyak természetétől függ. Aki az érzéki élvezetnek rabja, az olyan nem erős férfiú, nem hatalmas, nem szabad és nem nemes és következésképp erkölcsileg értéktelen. Kongfu-dsi egy beszélgetés alkalmával így szólt: „Még nem láttam egy embert sem, akinek jelleme valóban erős lett volna.” Mire valaki ezt jegyzi meg: „Ilyen férfiú Tseng Tsang.” Mire Kong Fu Dsi így felel: „Tsang az ő érzékiségének rabja. Hogyan lehetne hát erős?” (Lun-Yü. V. könyv. II.)

Az erkölcsileg értékes egyént egyetlen törvény vezeti cselekedetében: *Valósítsd meg cselekvésed által az intelligentiát.* Ebből a törvényből önkényt következik, hogy az intelligentia által vezetett férfiú a cselekedetnek nem az eredményét tekinti, hanem csak arra vigyáz, hogy úgy cselekedjék, amint az intelligentia törvénye rendeli. Ezért az erkölcsi cselekvés értéke soha sem függ attól az eredménytől, amely annak nyomába lépik, hanem egyedül és kizárólag a cselekvő egyénnek érzületétől, Énjétől. *Nem a cselekedet erkölcsileg értékes, hanem a cselekvő.* A cselekvés csak annyiban képezi értékelés tárgyát, amennyiben a cselekvés által lesz mintegy láthatóvá a cselekvő egyén lényege, a cselekedetben ölt alakot az Én állásfoglalása. Lehetséges, hogy valamely cselekedet eredménye semmiféle haszonnal sem jár a cselekvő egyénre, sőt ellenkezőleg, ennek kárára van: nem okoz élvezet neki, hanem a legnagyobb mértékben fájdalmas. És mi mégis erkölcsi férfiúnak mondjuk őt, aki ezt a cselekedetet végrehajtotta, ha a cselekedet valóban szabad és észszerű állásfoglalásnak volt az eredménye. És viszont: lehetséges, hogy valamely cselekedet úgy a társaságnak, mint a cselekvő egyénnek hasznára van és élvezetet eredményez a cselekvő egyénnek s boldogságot a társadalom részére. És mi mégis erkölcstelennek mondjuk azt a férfiút, aki azt a cselekedetet végrehajtotta, ha a cselekedet nem volt szabad és észszerű állásfoglalásnak az eredménye. Egy bankoperáció lehet hasznos és boldogságot eredményező, de példátlanul erkölcstelen. Valósuljon meg cselekedetei által az intelligentia — ez az erkölcsös lénynek maximája, amely valóban méltó is, alkalmas is arra, hogy általános törvényhozás elve lehessen. Ez a maxima pedig nem tekint a cselekvés eredményére, sem hasznára, sem élvértékére, hanem cselekvésre indít az intelligentia szavára és az intelligentia érdekében. *A legfőbb erkölcsi érték, a legfőbb erkölcsi norma, a legfőbb erkölcsi cél: az intelligentia.*

73. Összegezés.

Foglaljuk egybe fejtegetéseink eddigi eredményét. Az erkölcsi érték megvalósulásának első feltétele, amely nélkül erkölcsi megítélés tárgyát képezhető cselekvés létre nem jöhet, a cselekvő Énnek szabad állásfoglalása, amely az egyén választásában nyilvánul meg. Ez az állásfoglalás, mely a transcendentális szabadság következménye, az Énnek legsajátosabb actusa és mint ilyen, az egyéniségnek legadäquatabb megnyilatkozása. Ahol ez a szabad állásfoglalás akármilyen módon megakadályozva van, ott erkölcsi cselekedetről eo ipso nem lehet beszélni, mivel a cselekvő egyén a maga lényegét nem fejtette ki. Ezen első feltételhez, mely az erkölcsi cselekvésnek sine qua nonja, járul egy második, amely által az Én állásfoglalása közelebbről meghatározottatik: ez a második feltétel a cselekvésnek *észszerűsége*. *Szabadság és észszerűség*, e kettő teljesen meghatározza a cselekvés erkölcsi karakterét. Az Én állásfoglalásának, az önelhatározásnak az intelligentia irányában való érvényesülése, íme az erkölcsileg értékes cselekedetnek teljes meghatározottsága. Az észszerű önelhatározás erkölcsi szabadság. Az erkölcsi szabadság tehát értékelméleti fogalom, egy regulativus eszme, irányt szabó és utat mutató axiológiai conceptio. Az erkölcsi szabadságnak alapja a transcendentális szabadság, amelynek értelmében az egyén szabad érvényrehozni mind azt, ami benne van. Miután pedig az erkölcsi szabadság az észszerű önelhatározásban nyilvánul, ebből következik, hogy minél intelligensebb valamely lény, annál szabadabb is erkölcsileg. Az intelligentia feltétlen uralma a szabadság legnagyobb mértékével jár együtt. A kettő tehát, intelligentia és szabadság egymástól el nem választható. Nem lehet valaki intelligens, de rab és nem lehet valaki szabad, de intelligentia nélkül való. Az emberi szabadság az intelligentia önkormányzásában, az autonómiában jelentkezik és valósul meg. Minél nagyobb az intelligentia, annál nagyobb az önkormányzat is. A fejlődésnek alsóbb fokán, az érzékiség és az értelem fokozatán, érvényesül ugyan az Én szabad állásfoglalása, de nem érvényesül az erkölcsi szabadság, mivel e fokozatokon az egyén autonómiájáról beszélni nem lehet. Az

¹ V.ö. Kant: *Kritik der pr. Vernunft*: „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein“. Dürr-féle kiadás 105. lap.

érzékeség és az értelmesség fokán álló ember nem a saját törvényét követi s így nem nevezhető autonomnak. E fokozatok karakteristikonja a *heteronomia*, amely merő ellentéte az erkölcsiségnek. A fejlődés két alsó fokán a cselekvő egyént külső motívumok határozzák meg s az önelhatározás az élv vagy a haszon irányában érvényesül. A fejlődés legmagasabb fokán az intelligentia uralma teljes lévén, a cselekvő egyént is az intelligentia törvénye határozza meg s a cselekedet az intelligentia megvalósítására irányul.

Az erkölcsi jó meghatározása eként a philosophia kutatásoknak nem elejére tűzendő, hanem az egész kutatásnak tárgya kell, hogy legyen. Az erkölcsi jó megállapítása felé, mint cél felé kell vezetnie, a fejtegetések minden szálának. És e fejtegetések eredménye nyilvánvalóan tesz bizonyosságot amellet, hogy az *erkölcsi törvény csak egy*: az intelligentia megvalósításának törvénye; az *erkölcsi cél is csak egy*: az intelligentia megvalósítása a külső, érzéki síkban cselekedetek által; *egy az erkölcsi jó is*: az intelligentia. Minden szál tehát az intelligentiához vezet, amely az erkölcsiségnek forrása, törvényadója és célja. Erkölcsi lény az intelligens lény. Intelligentia és autonomia, intelligentia és szabadság, intelligentia és erkölcsiség, egymástól elválaszthatatlan fogalmak.

c) A kötelezés, mint az erkölcsi érték jellemvonása.

74. A kötelezés fogalma.

Az erkölcsi értéknek két előbb tárgyalt s egymástól el nem választható jellemvonásából szükségképpen folyik, mint azoknak természetes következménye, az erkölcsi értéknek harmadik jellemzője: *kötelező volta*. Kétséget nem szenved, u.i. hogy az erkölcsiségnek mintegy sarkpontja, amely körül az erkölcsiség területén minden forog — a *kötelesség fogalma*. Az erkölcsi törvény megvalósítása, amely bizonyos erkölcsileg értékes cselekedeteknek végrehajtásában nyilatkozik meg, kötelessége minden embernek, mint erkölcsi lénynek, röviden: az erkölcsi értéknek megvalósítása kötelező. Ezért joggal állítjuk, hogy az erkölcsi értéknek harmadik jellemvonása a kötelezőség. Aminek megvalósítására kötelezve nem vagyunk, az már eo ipso nem nevezhető erkölcsi értéknek, amint nem nevezhető, egyáltalában értéknek. Minden értéknek megvalósítása kötelező, mivel minden érték az intelligentiának különböző síkban való jelentkezése.

Hogy az egész kérdést kellő világossággal láthassuk és helyesen megítélhessük, az egyes idevágó fogalmakra nézve jegyezzük meg a következőket. Az erkölcsi érték kötelez. E kötelezettségnek érzése, illetve tudása, nevezetük közönségesen a *kötelesség* érzésének, illetve tudatának. A kötelező tehát nem valamely külső törvény, metaphysikai lény vagy társadalmi conventio, hanem tisztán és egyedül az erkölcsi érték, vagy általában az érték. A kötelezett pedig az egyes ember, aki e kötelezettséget, mint köteletséget érzi és tudja. Az erkölcsös egyén, akinek lelkében a kötelezettségnek az a tudata mély gyökeret vert, kötelességérzete által vezetetik minden cselekedetében.

A dolognak teljes megértése követeli a kötelezettségnek beható elemzését. Vizsgálunk kell azt a folyamatot, amely lelkünkben végbemegy mikor valamely cselekedet végrehajtására vagy elmulasztására „kötelezve” érezzük magunkat és mintegy hajtátunk, „ösztökéltetünk” ennek vagy annak a cselekvésnek végrehajtására. E folyamatnak megértése és lélektani elemzése legkönnyebben és legvilágosabban azoknak az eseteknek tanulmányozása által eszközölhető, amelyekben a kötelesség parancsszavával szemben bizonyos egyéni hajlandóságok és alanyi tetszések akarnak érvényre jutni. Habár az is kétségtelen dolog, hogy nincs az az erkölcsi cselekedet, amelynek elemzése által a kötelesség fogalmát ne nyerhetnők. Azok az esetek, amelyekben az egyén hajlandósága a kötelesség szavával ellenkezik, igen gyakoriak mindazoknak életében, akik az erkölcsiségnek már magasabb fokára emelkedtek. Azoknál azonban, kik az erkölcsi fejlődésnek még csak kezdetét élik, az ilyen súlyos esetek száma rendkívül ritka, sőt a legtöbbször nem is találkozunk ilyenekkel, mivel a fejlődésnek legalsó fokán az egyéni hajlandóságok és pillanatnyi tetszések minden korlát nélkül érvényesítik a maguk hatalmát. Az erkölcsiség legalsó fokán kötelességről szó nem lehet, mivel az egyének lelkében a kötelezettség érzete még nem fejlődött ki. Az ilyen egyének lelkében csak animalis ösztönök és hajlamok dulakodnak egymással. Egészen más az eset, ha a fejlődésnek magasabb fokára jutott egyének erkölcsiségéről van szó. Ha az ilyen fejlettebb erkölcsiséggel bíró egyén cselekvési módját az erkölcsi törvénnyel ellenkező és azzal ellentétben álló, az erkölcsiséggel heterogén elemek igyekeznek meghatározni, ilyen esetben a moraliter fejlett ember lelkében és tudatában egész határozottsággal merül fel és lesz uralkodóvá az a gondolat, hogy neki, mint eszes s tehát erkölcsi lénynek, nem szabad a „tagok törvényé”-re νόμος τῶν μελεων Pál apostolnál) hallgatnia, hanem feltétlenül az ész törvényének, az erkölcsi törvény parancsának *kell* engedelmessékednie, azaz *kötelezve* érzi magát arra, hogy az erkölcsi törvény parancsszavára hallgatva hajtsa végre cselekedetét. A kötelesség érzete tehát nem egyéb, mint élénk tudata annak, hogy mint erkölcsi lénynek az erkölcsi törvényt kell

megvalósítania, dacára minden más kényszerítésnek, dacára minden egyéni hajlandóságnak és tetszésnek. Az erkölcsi lény „kötve” érzi magát az erkölcsi törvény által, amely tényt egészen klasszikusan fejezi ki a magyar nyelv „kötelezés” és a „kötelesség” szava. A kötelezésnek parancsoló szava átzenget az ember lelkében az ösztönök, hajlandóságok, vágyak és szenvedélyek tomboló zaján s mihelyt megcsendül az, elülnek a legvadabb szenvedélyek, a legönzőbb és legérzékibb vágyak, a léleknek minden gonosz hajlandósága és a kötelességnek fényében megdicsőülten ragyog a morális lény egész valója. Nincsen a léleknek az az elrejtett zuga, amelybe ez a fény be ne hatolna s ki ne üzné onnan azokat a rossz szellemeket, amelyek felett uralkodni csak az intelligenciának van elég hatalma és ereje.

A kötelesség intő szava megcsendül lelkünkben mindannyiszor, valahányszor egy cselekedetnek végrehajtása előtt állunk s higgadt megfontolás tárgyává tesszük, hogy vajon cselekedjünk-e vagy sem és ha cselekszünk, mely irányban cselekedjünk. Ebben az értelemben a kötelesség nem egyéb, mint intelem szava, hogy miként cselekszünk, ha a morális értéket megvalósítani akarjuk. Egészen helytelen tehát és a moralitás természetének félreismerésén alapszik az a nézet, amely szerint a kötelesség fogalma merő idegen fogalom az erkölcsiség terén s eredetét a theologiai metaphysikának köszönheti. (Schopenhauer és az újabb sociologiai-socialista elméletek.) A theologiai metaphysika egészen helyes úton járt, amikor a kötelességnek ténylegességét megállapította. De helytelen útra tévedt, mikor annak forrását az emberen, sőt a természeti, tapasztalati világon kívül kereste. Felfogása tehát *correctiora* szorul, de ez még nem jelenti azt, hogy az egész megfigyelés, mint gyökerében helytelen, elvetendő volna.

A kötelesség szava azonban nem csupán a tett elkövetése *előtt* jelentkezik lelkünkben, hanem jelentkezik a tett elkövetése *után* is. Nemcsak mint óvó intés, hanem mint a megbánás érzetében nyilatkozó. Mert mit jelent az, hogy valamely cselekedetünk végrehajtása után megbánást érzünk? A megbánás érzésében kétségtelenül ott van a helytelenítés, a rosszalás, az elítélés mozzanata, sőt az egész érzésnek jelentést éppen ez a mozzanat ad. Mikor valamely helytelen cselekedetem végrehajtása után szinte szükségszerűleg jelentkezik lelkemben a megbánás érzése, akkor tulajdonképpen már helytelenítem az elkövetett cselekedetet s utólag belátom, hogy nem úgy kellett volna cselekednem, ahogyan cselekedtem. Szóval: tudom, megismerem cselekvésem helytelenségét s e fölött bánatot, fájdalmat érzek. A megbánás érzetében tehát, hogy úgy mondjuk, indirekte jelentkezik a kötelességnek érzése. Érezzük és tudjuk, hogy nem úgy cselekedtünk, amint a kötelességünk lett volna, és ennek az érzésnek nyomán fájdalom fakad, amelynek intellektuális karaktere eltagadhatatlan. Sophokleus igen klasszikusan ad kifejezést e ténynek Antigonéjában: *παθόντες ἂν ξυγγοίμεν ἡμαρτηκότες* — mivel szenvedünk, megismerjük, hogy bűnt követtünk el. A megbánásnak ez az érzése tulajdonképpen a lelkiismeretnek megnyilvánulása. Lelkemben megismerem cselekedetemnek helytelenségét: tudatára jutok annak, hogy kötelességemnek nem tettem eleget, sőt éppen azzal ellenkezőleg cselekedtem. Ennek a megismerésnek nyomán fakad a megbánás érzése; a cselekedetem helytelenségének tudata nyomán támad az a keserűség és fájdalom, amely öntudatom egységét széttépi s ezért úgy tűnik föl, mint öntudatomnak sérelme. A megbánás tehát öntudatomnak egyensúlyi állapotából való kibillenésével jár együtt.

75. Folytatás.

Az öntudat kibillenése — ez a kifejezés, metaphorikus bár, mégis teljes pontossággal és hűen fejezi ki a tényt és reávezet annak fejtegetésére és megállapítására, hogy mi is a kötelezettségnek forrása? Ki vagy mi a kötelező? és ki a kötelezett?

Mi a kötelezésnek forrása? ki a kötelező? erre a kérdésre, amely a moralitás lényegének megállapításával a legszorosabb összefüggésben áll, a történelem folyamán nagyon különböző feleletet adtak a philosophusok, habár a kérdésnek ilyen alakban való felvetése egészen új keletű az emberi gondolkozás történetében. Általában véve három irányban haladtak azok, akik a kötelesség mysteriumaiba behatolni akartak. Voltak olyanok, akik a kötelezésnek eredetét egy földöntúli metaphysikai valóságban keresték, ennek az iránynak hívei a metaphysikusok s a metaphysikai alapon álló theologusok, akiknek sorából kerülnek ki ma is ezen felfogásnak hívei és védelmezői. Ugy gondolom, bizonyításra nem szorul, hogy ez a felfogás a legélesebb ellentétben áll az erkölcsiség lényegével és tulajdonképpen annak megsemmisítésére vezet, mivel a legtúlzóbb heteronomia alapjára helyezi az erkölcsian egész épületét s az embernek szabadságát szinte ledönthetetlen korlátok közé szorítja. Ennek a heteronomiának alapján áll a szabadelvű protestáns theologianak az a tanítása is, amelynek értelmében a kötelezés ugyan egy emberen kívül fekvő lénytől, az istentől ered, de csak annyiban érvényesül, amennyiben a cselekvő egyén a legfőbb lénynek parancsát magára nézve érvényesnek elismeri. Ez a tanítás egy szellemes paktum eredménye, de megoldást, philosophiai megoldást nem ad. Ha őszinték akarunk lenni, határozott állást kell foglalnunk vagy a heteronomia vagy az autonomia mellett. Ha egy rajtunk kívül álló lénynek a parancsszava kötelező, akkor egészen világos, hogy a heteronomia alapján állunk. Ha pedig a rajtunk kívül álló és tőlünk független

lénynek parancsszava reánk nézve csak akkor kötelező, ha azt magunkra nézve érvényesnek elfogadjuk, akkor teljesen felesleges dolog rajtunk kívül keresni a kötelezésnek eredetét és forrását, mivel az utóbbi esetben az kötelez, amit rá fogadok el kötelezőnek s tehát a kötelezés forrása tulajdonképpen mégis *én* vagyok.

A kötelezésnek *theologiai* — *hyperphysikai* magyarázata nem magyarázat, legkevésbé *philosophiai* magyarázat. Mihelyt én a rajtam kívül létező hatalomnak parancsszavát mérlegelem abból a szempontból, hogy elismerjem-e azt magamra nézve kötelezőnek — avagy sem, már reáléptem az autonomia útjára s ha van elégséges erőm, azon is maradok, csak azt fogadván el kötelezőnek, ami az *én* törvényem.

A megoldásnak másik irányában haladó férfiak a *socialis* hatalomban, a társadalomban, egyházban, egyesületekben stb. keresik a kötelezésnek forrását és eredetét. Ez a megoldás azonban éppen úgy heteronomiára vezet, mint a *theologiai* *hyperphysikai* megoldási kísérlet. A különbség csak az, hogy a *theologusok* és *hyperphysikusok* nem csak az *egyénen* kívül, hanem az *emberiségen* kívül keresik a kötelezés forrását; a *socialis* kötelezés hívei és propagálói pedig az egyénen kívül ugyan, de magában az emberiségnek bizonyos szervezett részében, a társadalomnak egy bizonyos tér és időben élő csoportjában. A két irány között levő eltérés a dolog lényegén az erkölcsiség szempontjából nem sokat változtat. Heteronomia heteronomia marad, bárhogya is magyarázzuk.

A kötelezésnek *socialis* eredetét valló *ethikusok* szerint a *kell*-nek, a kötelességnek forrását a társadalomban kell keresnünk. Ez a felfogás napjainkban mind nagyobb és nagyobb teret hódít magának a művelt népek *philosophiai* irodalmában és közfelfogásában s ezért nem lesz felesleges dolog, azt közelebbről vizsgálnunk és feleletet keresnünk arra a kérdésre, hogy vajon erről az állásponttól lehet-e elégséges magyarázatát adnunk a kötelezettség és kötelezés fogalmának.

76. Simmel sociologiai magyarázata.

Simmel berlini professzor, már említett műve I. kötetének első felében a *Sollen*-nek, a *kell*-nek fogalmát igyekezik megvilágítani és megérteni.¹ Fejtegetéseinek lényege abban a meggyőződésben culminál, hogy a *kell*-nek, tehát a kötelezésnek karaktere merőben *socialis*: „immer sind es wirkliche, historische Zustände der Gattung, die in dem Einzelnen zu triebhaftem Sollen werden — mondja írónk i.m. 20. lapján. És ismét pár lappal tovább, miután az erkölcsiségnek *socialis* jellegét hangsúlyozza és megállapítja, hogy e moralitás az embernek, mint *socialis* lénynek minőségét határozza meg, — amely minőség pedig az emberben a fődolog — így folytatja: „hierin liegt eben wieder der absolute Charakter des Sollens: es umfängt die Gesamtheit der Beziehungen des menschlichen Lebens d.h. also dessen sociale Sphäre. Weil alle unsere Handlungen schliesslich in der Relation der Menschen untereinander münden, darum ist derjenige, der in sozialer d.h. sittlicher Hinsicht gut ist, auch gut schlechthin.“² Az erkölcsi jó tehát a *socialis* jóval, amely nem egyéb, mint a haszon, azonosul, a *socialis* jó lévén — a jó általában. Az erkölcsi *kell* a legfőbb és legmagasabb *kell* és gyökere a társadalom, a *societas*. Szóval: *Simmel* szerint a kötelezés eredete a társadalomban keresendő. De ha így áll a dolog, akkor azt szeretnők tudni, hogy miért beszél *Simmel* mégis morális jó-ról, erkölcsi *Sollen*-ről? A *Simmel* felfogása egy végzetes tévedés szükségszerű következménye. Az erkölcsiségnek *sphaerája*, amint fennebb a *sociologiai* *ethika* ismertetésében és kritikájában eléadtuk, nem esik össze a *societas* *sphaerájával* s tehát az erkölcsi kötelezettség sem esik össze a társadalmi kötelezettséggel.

A *Simmel* felfogása tipikusan ábrázolja a kötelezésnek *socialis* eredetét valló *ethikusoknak*, illetve *sociologusoknak* nézetét. E felfogásnak szülője az az óhajítás volt, hogy a kötelezés fogalmának *metaphysikai* magyarázata kikerültesse s helyére egy pozitívus alapon álló magyarázat kerüljön. Ámde nem vették észre a *sociologizáló* *ethikusok*, hogy a magyarázatuk által a *hyperphysikai* magyarázat kikerültetik ugyan, de a heteronomia megmarad, mert hiszen a *socialis* természetű kötelezés éppen olyan heteronomia, mini a jogi kényszerítés vagy a *theologusok* által propagált kötelezés. A kötelezésnek fogalma ezen az állásponton meg nem érthető. A *societas* tényei nem azt mutatják meg nekünk, hogy minek *kell* lenni, hanem azt tárják eléünk sokszor unalmas össze visszaságban, ami *van*. A ténylegesség pedig az érvényességgel illetve értékességgel nem quadrál. Quadrálhat ugyan, de nem szükségképpen quadrál. A társadalmi *van* nem lehet ideál, nem lehet alapja az erkölcsi *kell*-nek; a társadalom szokása és jótetszése nem kötelez. Csak az ideál, a legfőbb érték kötelez. A *socialis* hatalom, legyen az akár az egyház, akár a kaszinó, akár a szakegyletek, akár céhek, kényszeríthetnek ugyan minden erkölcsileg gyáva lényt, de kötelező erejük nincs még akkor sem, ha a társadalom színe-java egyesül bennük. Az egyén, ha az erkölcsiségnek magas fokára emelkedett, kötelezve semmi más által nem tudja magát, csak a saját törvénye által. Ha a társadalom kényszerítését akarjuk elfogadni kötelezőül s a társadalmi jónak, a haszonnak megvalósítását tekintjük a

¹ Einleitung in die Moralwissenschaft.

² I.m. 48. lap.

legfőbb ideálnak, akkor mondjunk le arról, hogy erkölcsi lényeknek neveztezzünk, elégedjünk meg azzal, ha társadalmi „tényezők” vagyunk és ne duzzogjunk, ha Nietzsche „Herdenthier”-nek nevez. Elégedjünk meg azzal, ha eszközök lehetünk a társadalom javának, hasznának, jólétének előmozdítására, de ne kérkedjünk, hogy öncélok vagyunk, kiknek lényegük az intelligencia és szabadság.

77. Kötelezés forrása az intelligencia.

Hol kell tehát a kötelezésnek eredetét és forrását keresnünk? Ha nem egy felsőbb lény és nem társadalmi hatalmak a kötelezők, mi hát akkor, vagy ki az, ami kötelez minket arra, hogy megvalósítsuk a jót?

Fejtegetéseink előző részeiben foglalkoztunk azokkal az irányokkal, amelyek az erkölcsi cselekvésnek céljául az életet, illetve a hasznot tekintik. Láttuk, hogy mindkét irány, úgy a hedonizmus mint az utilizmus alkalmatlan arra, hogy az erkölcsiségnek helyes magyarázatát adja, mivel mind a kettő heteronomiat szül. A hedonizmus, mikor az életet állítja a cselekvés céljául, helytelen megfigyelésre basirozza egész elméletét. Az utilizmus is téved, mikor a hasznot tekinti a legfőbb megvalósítandó jónak, miután a haszon sohasem öncél, hanem mindig csak eszköz, amelynek értéke relációkban mutatkozik és nyilvánul. Önérték s tehát cselekvésünk célja csak a *jó*, amely nem egyéb, mint az intelligenciának a külső, érzéki síkban való megvalósulása. Az erkölcsi érték a jó, mint abszolút érték, az emberi cselekvésnek legfőbb célja, amely az intelligenciából táplálkozik, azaz helyesebben mondva, ez az érték maga az intelligencia. *A kötelező tehát az intelligencia. Kötelezve van az öntudatos, eszes, intelligens lény. A kötelezés tartalma pedig az intelligenciának, mint legfőbb, abszolút értéknek megvalósítása.* Az intelligencia lévén a legnagyobb szellemi hatalom, e hatalomnak kell engedelmesskednünk minden tevékenységünkben. Ez a hatalom kötelez minket az általa kitűzött céloknak megvalósítására, de egyszersmind erőt is ad nekünk, hogy a kitűzött célokat megvalósítsuk. Ha az intelligencia fölött volna egy magasabb szellemi hatalom, amelynek az intelligencia is alá rendelve van, úgy a kötelezésnek forrása is nem az intelligencia lenne, hanem ez az intelligencia fölött álló nagyobb hatalom. Az intelligenciának, a legfőbb értéknek, tehát legfelsőbb hatalomnak, alá vagyunk vetve mindnyájan. Az intelligenciának vagyunk szolgálai, akik kötelességünket *sub specie non existentiae*, feltétlenül kell hogy teljesítsük. A kötelezésnek tárgya tehát az ember, mint eszes és intelligens lény; nem mint a társadalom tagja, nem mint hasznos eszköz és szerszám, hanem mint intelligens, öntudatos teremtes, amelynek lényegét és megkülönböztető jegyét éppen az intelligencia teszi. Az intelligencia, amely benne él, megvalósíttatni óhajt az embernek gondolatai, cselekedetei és erkölcsi tevékenységei által. Az embert az intelligencia kötelezi arra, hogy gondolatai az önérték, az igaz irányában haladjanak és az igazságot valósítsák meg; hogy cselekedetei az ethikai értékre, a jóra irányuljanak; hogy esztétikai szemlélése és alkotása által az esztétikai érték, a szép öltön alakot és realizálódjék. Az irány, melyben a kötelezés halad más és más, az intelligenciának különböző megnyilvánulásai szerint, de a kötelező egy és ugyanaz: az intelligencia és a kötelezett is mindig egy s ugyanaz: az intelligens lény. Aki az intelligenciának mond ellent, az saját ember-voltával ellenkezik. Aki az intelligenciának engedelmesskedik és kötelezettségének híven tesz eleget, az olyan férfiú *saját magát* igenli, embervoltát erősíti. A mikor tehát kötelességeinket teljesítjük, emberlénységünk nyilvánul meg és emberlénységünk csak annyiban nyilvánul meg, amennyiben az intelligencia által reánk rótt kötelezettségnek eleget teszünk. Ezért szent fogalom a kötelezettség fogalma és a *legemberibb* fogalom, amely valóban méltó arra az apotheosisra, amelylyel Kant adózott neki.

Az intelligens lény saját intelligenciája által köteleztetik arra, hogy azt a törvényt, amelyet az intelligencia szab ki és állapít meg az ő számára követendőül, megvalósítsa minden cselekedete által és azt kövesse szellemi életének minden tevékenységében. Minden erkölcsstannak ez az alapigazsága, amelyre fel kell épülnie. Ezen igazságnak elismerése nélkül moralitásról beszélni hiú törekvés s annyival bámulatosabb, hogy ezt az igazságot még ma is, Kant után jó száz esztendővel, kevesen értik meg és kevesen teszik vizsgálatuk gerincéül. Ebben az alapigazságban mindenekelőtt az a tény jut kifejezésre, hogy a kötelezésnek alanya más nem lehet csak az ember, az intelligens lény általában véve. Az intelligencia nélkül szűkölködő teremtmény, mivel nem öntudatos lény, éppen azért kötelezett sem lehet. Kötelezettnek csak az tudhatja magát, aki valamely törvényt magára nézve feltétlenül és szükségképpen érvényesnek elfogad. A kötelezettség tehát mindig az *öntudattal* jár együtt: ahol öntudat nincs, ott nincs kötelezettség sem és kötelezés sem. Az öntudatosság vonása tehát a kötelezésnek és kötelezettségnek főjellemzője. Az öntudatlan tárgyak nem kötelezhetők, csak kényszeríthetők. Az öntudatos lény ellenben mihelyt kényszeríttetik, azonnal pusztá automatonná válik és kikényszerített cselekedete, amely nem az öntudatból vette eredetét, erkölcsileg számítás alá nem jöhet. Eppen azért első és feltétlen kötelességünk *önmagunknak*, mint intelligens, öntudatos lényeknek *megbecsülése*. Ezen megbecsülés nélkül nincs erkölcsiség. A mi méltóságunk öntudatos mivoltunkban gyökerezik s aki öntudatos mivoltát meg nem becsüli, az olyan férfiú az emberi méltóságnak nem lehet részese. Öntudat nélkül nincs kötelezettség, kötelezettség nélkül nincs erkölcsiség.

A sor, mely szerint haladunk: *öntudat-kötelezettség-erkölcsiség*. Az intelligencia előállásával és kifejlődésével együtt előáll a kötelezettség tudata is, még pedig nemcsak az erkölcsiségnek, hanem az ember szellemi tevékenységének minden területén, amint azt *Böhm* meggyőzőleg kimutatta és bebizonyította Axiológiájának utolsó §§-aiban. Ez a tény az erkölcsiség lényegére nézve rendkívül fontos. Mert aki a kötelezettség tudata nélkül cselekszik, annak cselekedetei nem fakadnak az öntudatból s tehát erkölcsi értékük sincsen. Nem elég ha köteletség *szerint* cselekszünk, hanem szükség, hogy a kötelesegből folyjanak tetteink. Cselekedeteink forrása a kötelezettség tudata kell hogy legyen. A kötelezettség tudata nélkül való cselekvés heteronomia. A heteronomia pedig az erkölcsiséggel homlokegyenest ellenkező.

De nem kevésbé fontos az egyén erkölcsi értékének szempontjából a másik tény is: *csak a saját magam törvénye kötelez*. Semmiféle kívülről jövő parancs, tételes törvény, énreám nézve idegen hatalomnak diktátuma nem kötelezhet engem valamely cselekedetnek végrehajtására vagy végre nem hajtására. Kívülről jövő, idegen törvény, mely nem a magam, nem az intelligencia törvénye, kényszeríthet engem, ha nálamnál erősebb, de kötelező erővel nem bír. A *kell* parancsszava mindig az én öntudatomnak mélyéből tör elő és kötelez feltétlenül szellemi értékeknek megvalósítására. Ezért az erkölcsös lénynak semmiféle külső sanctióra szüksége nincsen, hogy cselekedeteiben az erkölcsi értéket megvalósítsa. Számára felesleges minden büntető törvény, mert ő büntetés nélkül is csak a jót cselekszi. Míg az erkölcsileg fejletlen egyén a büntető törvény dacára is rosszat cselekszik, ha sikerül annak büntetése elől elrejtőznie. Az erkölcsös egyén lelkében, valahányszor bünt követett el, bárhog is elrejtőzik, megszólal a lelkiismeret szava: „Ádám, hol vagy?” Minden büntető törvénynek, minden jognak alapja az erkölcsi értékben keresendő.

78. Kötelezés magyarázata a van alapján.

A kötelezettség és az autonomia összefüggése ezek szerint tagadhatatlan. Minden olyan magyarázat, mely a kötelezettségnek tényét heteronomiára alapítja és „mystikus” hatalmát külső tényezőknek fenyegető vagy durva hatalmában keresi: félreismeri az erkölcsiségnek természetét és a kötelezettség végső gyökérszálaig, melyek az öntudat mélyére nyúlnak, lehatolni képtelen. Az ilyen magyarázatok gyengeségének palástolására hiában fordulunk a sociológiához, amelynek újabb időben minden probléma számára meg van a maga többé-kevésbé kényelmes megoldása. Sociológiai arcanumoknak ereje e ponton csődöt mond. A kötelezettségnek ténye, a *kell* imperativusa a *van*-ból meg nem érthető és hiában való Simmelnek minden erőlködése, sociológiai alapon a kérdésre feleletet adni nem lehet. Símmel, amint már fennebb is láttuk,¹ a Sollen-t sociológiai alapon értelmezi és szükségképpen jut arra a megállapításra, hogy a sollen tulajdonképpen a képzetnek halmazállapotú fokát jelenti: „wie die gleiche Materie verschiedene Aggregatzustände annehmen kann, von dem der grössten Festigkeit bis zum gasförmigen und vielleicht dem noch darüber hinausliegenden strahlenden, so kann auch die gleiche Vorstellung ihren Inhalt gewissermassen in verschiedenen Aggregatzuständen darstellen, von der vollkommenen Realität bis zur vollkommenen Idealität. *Das sollen ist nur einer dieser Zustände; es betrifft Vorstellungen, denen wir das sein noch absprechen.*”² E természettudományi párhuzammal a dolog, láthatólag, még eldöntve nincs. A sollen bizony sokkal több, mint képzetű halmazállapot és sokkal több, mint „Denk-modus”, mert a legszorosabb összefüggésben áll az intelligenciával: annak természetében gyökerezik. Ha ilyen Simmel-féle halmaz-állapotnak vagy kategóriának vesszük a sollen-t, akkor egészen consequensül járunk el, mikor lehetetlennek tartjuk e ténynek minden logikai magyarázatát, amint azt Simmel teszi: „Das sollen ... an sich betrachtet ist eine Urtatsache, über die wir psychologisch, aber nicht mehr logisch hinausfragen können”.³ Simmel valóban nem is tudja a sollen-nek mélyebb magyarázatát adni, hanem, amint röviden reámutattunk, socialis karakterének hangsúlyozásával akarja annak erejét megmagyarázni: „das, was in der Mehrzahl der Fälle wirklich geschieht, das typisch soziale Verhalten, für den Einzelnen zum Sollen wird”.⁴ Simmel ezen nyilatkozatában világosan jut kifejezésre az a felfogás, amely szerint a köteletség ténye a maga végső szálaival a tömegnek, a socialis többségnek akaratához tapad s mihelyt ezeket a szálat elvágjuk — ez Simmel gondolatának szigorú consequentiája, amelyeket azonban ő nem vont le — a sollen elveszíti minden tartalmát és erejét. A sollen-nek ezen sociológiai magyarázata egy többségi vélemény és kényszerű megegyezés ingatag alapjára helyezi mindazt, ami az emberi ész előtt erkölcsi tekintetben értékesnek látszik, sőt ezen ingatag alapra helyezett *kell*-ből derivál minden más imperativust, amely az ember szellemi tevékenységének terén jelentkezik. Ezt a gondolatot Simmel így fejezi ki: „nur das sittliche Sollen braucht kein Kompromiss, weil es der zusammenfassende Name für das Sollen überhaupt ist und insofern ist

¹ V.ö. 145. s. köv. lapokon mondottakkal. [Jelen elektronikus kiadásban a 61. s. köv. lap. — Mikes International Szerk.]

² I.m. I. k. 8-9. lapjain. A ritkítottan szedett részt mi húztuk alá.

³ I.m. I. k. 12. lap.

⁴ I.m. I. k. 77. lap.

sittliches Sollen ein Pleonasmus".¹ Az erkölcsi sollen, mondja tovább írónk „ist gleichsam das Hauptbuch, in welches die aus der Rechnungsführung für die einzelnen Braucher resultierten Werte übertragen werden, um den Wert des Ganzen durch Summierung und Bilanzierung zu ergeben”.² Eszerint tehát minden kötelezésnek forrása és végső alapja az erkölcsi kötelezésben keresendő s következésképpen minden értéknek alapja az erkölcsi érték, amely Simmelnél a socialis értékkel esik egybe, A sociologiai magyarázat az érték helytelen fogalmazásán alapszik s éppen ezért értéktani megállapításoknál figyelembe alig jöhet.

Amint elégtelen a kötelezésnek sociologiai magyarázata, éppenúgy nem kielégítő az a magyarázat sem, amelyet a lélektan ad ennek a problémának megoldására. Miként keletkezik a kötelezettség érzete és tudata? — miként keletkezik az egyének lelkében? — mind olyan kérdések, amelyekre a psychologizáló erkölccstanok nagy buzgalommal keresik a feleletet, abban a meggyőződésben élván, hogy e kérdésekre adott felelet a kötelezettség problémáját teljesen megoldja. Pedig a lélektani módszer ezen a ponton is elégtelen. Ezzel a methodussal nem tudjuk megmondani sem azt, hogy mi kötelez, sem azt, hogy ennek a kötelezésnek mi a jelentése; nem tudunk feleletet adni arra a kérdésre, hogy mire vagyunk kötelezve, mindnyájan, mi emberek, mint erkölcsi lények? A legmélyrehatóbb és legaprólékosabb lélektani elemzés után is mysterium marad az erkölcsiségnek ez az alapténye. Ezért kellett a kritikai philosophia módszerével vizsgálunk a kérdést. Ki kellett mutatnunk, hogy a kötelezésnek forrása nem külső, tőlünk független hatalmak kényszerítő ereje, hanem az intelligentiának értékelő és parancsoló szava. Ki kellett mutatnunk, hogy a kötelezés és intelligencia egymással elválhatatlanul vannak összekötve, amit bizonyít az, hogy a kötelezettségnek tudata ott él minden erkölcsileg fejlett embernek lelkében. Ha így tekintjük a dolgot, akkor megértjük minden nehézség nélkül a kötelezésnek azt a szinte földöntúli erejét, amelyet a lélektanok határozottan mystikusnak látnak. Megértjük azt, hogy honnan van az az erő, amely a gonoszul cselekvőnek lelkében, mint sohasem alvó lelkiismeret szava, tart ítéletet. Machbethnek lelkét a meggyilkolt Bango szellemével tartja örök rettegésben és Lady Machbethet az örülésbe hajtja.

79. Összegezés.

A kötelezés fogalmáról mondottakat röviden a következőkben foglalhatjuk össze. A kötelezés fogalma az intelligencia fogalmával szorosan és elválhatatlanul összefügg. Kötelezve tudom magam a saját törvényem által az intelligentiának, e törvény adójának, megvalósítására. A köteleztetés egy szükségszerűségnek kifejezése, annak a szükségszerűségnek, amelynek értelmében az akaratra az intelligencia által kell meghatározva lennie. Ha csak intelligenciával bíró lények lennénk, a kötelezés reánk nézve értékkel nem bírna, mivel ebben az esetben még csak lehetősége sem forogna fenn annak, hogy az intelligencia természetével ellenkező cselekedetet kövessünk el. És valóban, a fejlődésnek legmagasabb fokán, amelyen az intelligencia uralma egészen bizonyos és feltétlen, a kötelezés fogalma eltűnik, mivel az intelligencia szerint való cselekvés magától értetődő és szükségképpen. És viszont — ha az ember pusztán érzéki lény volna, a kötelezés szava fel nem ébredne lelkében, hanem érzékisége által üztetve *kényszerítettnek* erre vagy arra a cselekedetre. Mindaz, a mi ettől az intelligenciától idegen, vagy nem az intelligenciából fakad, reám nézve kötelező erővel nem bírhat. A kötelezésnek forrása: az intelligencia; a kötelezés tárgya: az intelligens lény; és kötelezés tartalma, amire kötelezve vagyok: az intelligencia megvalósítása az életnek minden területén. Az intelligencia szerint való cselekvés a legfőbb erkölcsi feladat, mert az intelligenciának megvalósítására emberi természetünk kötelez. Már Aristoteles helyesen jegyzi meg: „ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἀριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔσκειν.”³ Mivel pedig csak az intelligencia kötelez, minden olyan törvény, amely attól idegen vagy azzal ellentétben áll, kötelező erővel nem bír. A kötelezés fogalma kiterjed az ember szellemi életének minden megnyilatkozására, mivel úgy a gondolkodás, mint az erkölcsiség és a műalkotás terén az intelligencia megvalósítására kötelezve vagyunk. Nemcsak erkölcsi, hanem logikai és esztetikai „kell”-ről is beszélünk tehát és ha az erkölcsi „kell” vonja a legnagyobb mértékben magára az emberek figyelmét, ennek a jelenségnek okát nem a dekalogustól való függésünkben kell keresni, amiként Schopenhauer és követői teszik, hanem abban a szembeötlő tényben, amely szerint a morális „kell” az embereknek *cselekedeteiben*, magatartásában, embertársaihoz és az egyes intézményekhez való viszonyában nyilatkozik meg, már pedig az ember lényegének legélesebb visszatükröztetői: cselekedetei. Cselekednie minden embernek kell, míg a gondolkodásnak, a műszemlélésnek és műalkotásnak terhei alól az emberiségnek legnagyobb része felmentve érzi magát. Amíg nem cselekedtem, addig lényegem ismeretlen maradt; cselekedeteim azonban megnyilvánítják lényegemet.

¹ Lásd i.m. I. kötet 25. lapját.

² Lásd u.o.

³ „Az ész szerint tevékeny és azt ápoló ember, a legfenségebb helyzetben levő s az Istenek előtt a legkedvesebb.” Ethica Nikomachea K. 9.

Az erkölcsi kell-nek azt a fenségét, amely az intelligentia legmélyéről ered, teljes joggal illethetjük a szentség jelzőjével. Az a törvény, mely ezt a kell-t kifejezésre juttatja, valóban „a szentségnek törvénye” és ez a törvény minden intelligens lény részéről *becsülést* követel. A kötelezés törvénye iránt való ez a becsülés az egyetlen erkölcsi rugó, amely az embernek akaratát meghatározza. Ezen kívül más erkölcsi rugó nincsen s amelyeket a közfelfogás ilyenekül portál, azok egytől-egyig a heteronomiából sarjadzanak. A heteronomiából eredő rugók pedig a moralis jelzőre igényt nem tarthatnak.



Összefoglalás és befejezés.

Végig tekintettünk az erkölcsi érték filosofiáján, feltüntettük azokat a jellemvonásokat, amelyek az erkölcsi értéknek lényegét teszik. Jól tudjuk, hogy fejtegetéseinknek hézaga sok, de másfelől arról is bizonyosak vagyunk, hogy az irány, amelyben haladtunk, helyes. Az empirizmus módszerével és eszközeivel az erkölcsi értéknek természetét, tulajdonságait, jelentését megérteni nem lehet. Az empirizmusnak erkölcs-philosophiai kutatásai kénytelenek a félúton maradni s a célt még messziről sem képesek megközelíteni. A kriticismus állásfoglalására van itt szükség. Aki a kérdésnek mélyére hatolni akar, kénytelen lesz a legtűrelmesebb fontolgatásra. A két módszernek, az empirikus és a kritikai módszernek tüzetes vizsgálata, a kettő munkaképességének szigorú mérlegelése nélkül a kérdés megoldásához fogni sem lehet. És mivel az erkölcs-philosophia merőben értéktani természetű, szükség volt az értéktan főbb vonásaira nézve tájékozódást szerezni. E tájékozódás lehetővé tette a morális értéknek helyes megállapítását és módot nyújtott arra, hogy az erkölcs-philosophiát olyan szilárd alapra fektethessük, amely alap mélyen az ember lelkében gyökerezik s nem kívülről kölcsönzött tekintélyeknek erőszakán vagy parancsoló szaván nyugszik. Az erkölcsi törvény eredetét és forrását, az ember lényegét alkotó intelligenciára vezettük és erkölcsi értékül az önértékes szellemet ismertük el.

Az ethikai empirizmus főbb irányainak vizsgálata nyilvánvalóan bizonyította, hogy a morális filosofiát sem a biológia, sem a lélektan, sem a sociológia alapjára fölépíteni nem lehet. Az ethika minden ízében kritikai s tehát metaphysikai tudomány, amely az empirizmus adottságaitól elvonatkozva, tisztán *apriori* elveken épül. Mondanunk sem kell, hogy mikor metaphysikáról beszélünk, vesszük a szót nem Kant előtti, scholastikus, hanem Kant utáni, Kant által adott értelmében.

A morális philosophia központi fogalma az intelligentia, mint az embernek specifikus ismertető jegye, mint a legfőbb érték, mint minden értéknek forrása. Minden embernek minden cselekedete, erkölcsi szempontból tekintve, ezen legfelsőbb értékmérő: az intelligentia mértékével mérendő és annak követelményei szerint ítélandó meg. Az erkölcsi cselekedetnek mérővesszője tehát nem a tapasztalatból szerzendő meg, nem a tapasztalat tényei alapján megállapított norma, nem a fejlődés különböző fokainak természetéhez és kvalitásához simuló kánon, hanem a tapasztalat *előtt* már megadott, annak mindennemű jelenségétől *független*, *apriori* meglevő értékmérő, amelylyel mérünk és amely szerint megítélnünk kell *minden* emberi cselekedetet. Az erkölcsi értékmérőnek ebből a természetéből szükségképpen következik, hogy az erkölcsi törvény nem relative érvényes törvény, hanem a legnagyobb mértékben abszolút, általános és szükségszerű. Általános és szükségszerű, mert *apriori* adva van az emberi öntudatban. A miként a logikának, a helyes gondolkodásnak törvényei általánosak és szükségszerűek, éppen úgy általánosak és szükségszerűek az ethikának, a helyes cselekvésnek törvényei és normái. Az erkölcsi törvény általánossága és szükségszerűsége ellen a tapasztalatnak tényeit állítani szembe s arra hivatkozni, hogy az erkölcsiség a különböző korokban és különböző helyeken igen különféle alakban nyilvánkozott meg s a legellentétesebb értékelésnek volt tárgya — ezt az érvet az erkölcsi törvény általános érvénye ellen felhozni nem lehet. Mert hiszen, nagyon jól tudjuk, hogy a gondolkodás is a különböző időkben és helyeken igen különféle volt, de ez a különfélétség érvül nem szolgálhat a logikai törvények általános érvénye és szükségszerűsége ellen. Szóval: az *ontologia* tényei az *axiologia* követelményeinek cáfolatául soha sem szolgálhatnak, mert nem az *axiologia* követelményeinek kell az *ontologia* tényei szerint, hanem az *ontologia* tényeinek kell az *axiologia* követelményei szerint alakulniok. Nem az erkölcsi törvényt kell az erkölcsi tények szerint formálni, hanem az erkölcsi tapasztalatnak kell az erkölcsi törvény szerint alakulnia. A mélyebb *valóságot* a *kell* fejezi ki és nem a *van*, az *axiologia* adja elő és nem az *ontológia*. Az *ὄντως ὄν*-t, a plátóni valóságos valóságot annál erőteljesebben ragadjuk meg, a mennél inkább közeledünk az ideálhoz, amelyet az *axiologia* állít föl és mutat követendőül. Csakhogy annak az ideálnak *megvalósítása* az ideálnak *megismerése* nélkül merő lehetetlenség. Az ismerés a cselekvés feltétele. Helyes cselekvés helyes ismerés nélkül nincs. A *kell*-nek természete — legyen az a *kell* akár ethikai, akár aesthetikai — teljességgel logikai s tehát objektív és feltétlen. A *kell*-nek ezt a logikai természetét újból és újból, nyomatékosan kell hangsúlyoznunk, különösen napjainkban, amikor az intelligentia való természetének nemértése vagy félreértése nyomán, a tiszta és határozott ismeretnek helyére a ködös és szétfolyó sejtéseket akarják állítani azok, akik a philosophia alatt valamelyes szellemi quodlibetet értenek amelynek kérdéséhez komoly tanulmányozás és előkészület nélkül hozzászólhat bárki is. Mihelyt valamely dolognak, gondolatnak, cselekedetnek, alkotásnak értékeléséről van szó, azonnal logikai műveletet végzünk: *ítéletet* mondunk s ennek az ítéletnek alapján cselekszünk és alkotunk. A cselekvésnek végső gyökérszála az ítélethez vannak tapadva s ha onnan leválasztanók, az erkölcsiség a maga alapját nélkülözni lévén kénytelen, okvetlenül elsorvad.

Az erkölcsi érték megvalósulása által maga az intelligentia valósulván meg, világos dolog, hogy az erkölcsi érték megvalósulási formája, a cselekedet, mindazon ismertető jegyekkel és jellemvonásokkal bírni fog, amelyekkel bír az intelligentia. Az intelligentia pedig minél teljesebb fénnel ragyog ki az érzékiség

köréből, annál *tisztább*, *nemesebb* és *szabadabb*. Az erkölcsi érték megvalósulási formája, a cselekedet is, annál értékesebb, minél *tisztább*, *nemesebb* és *szabadabb*. Mihelyt szabad a cselekedet, azonnal nemes, azonnal tiszta és azonnal észszerű, miután az intelligentiának jellemvonásai szoros és elválaszthatatlan egységben állanak egymással. Értékes tehát az intelligentiát megvalósító szabad és észszerű cselekedet.

A szabadság és észszerűség mellett, harmadik s a két első jellemvonásból szükségszerűen következő jellemzője az erkölcsi értéknek, a kötelezés. Az intelligenciával felruházott lény saját lényege, az intelligencia által köteleztetik, saját lényegének, az intelligenciának megvalósítására. A cselekvésnek maximája, amely valóban alkalmas arra, hogy általános törvénnyé legyen: valósítsd meg cselekedeteid által a tiszta, nemes és szabad intelligenciát. Az intelligenciának megvalósítása feladata minden embernek. Meg kell valósítanunk az intelligenciát gondolataink, cselekedeteink, alkotásaink által. Az intelligenciának megvalósítására mindhárom téren egyformán kötelezve vagyunk, mivel a szellem, az intelligencia egységes és darabokra nem tördelhető. Ugyanaz a szellem gondolkodik, cselekszik és alkot. A három önértéknek, a jónak, igaznak és szépnek szoros összefüggése eként vezethető vissza közös és egységes forrására: az intelligenciára. A három önértéknek közös forrása van s tehát kötelező erejük is egyforma. Nem lehet tehát azt állítanunk, hogy a jó cselekvésre inkább vagyunk kötelezve, mint az *igaz* gondolkozásra, vagy az *igaz* gondolkozásra inkább, mint a *szépnek* megvalósítására. Szellemünk mindhárom irányú tevékenységében azonban első momentumként a logikai érték nyilvánul, mivel úgy a cselekvés, mint az esztetikai tevékenység mélyén egy *ítélet* rejlik. Nem szabad tehát azt állítanunk, hogy az erkölcsi *kell* minden másnemű *kell-nek* feltétele és alapja, mert a dolog valóban nem így áll. A logikai *kell* a gyökere úgy az erkölcsi, mint az esztetikai *kell-nek*, mivel minden értéknek becsét a benne megnyilvánuló *λόγος* adja meg. A cselekvés is annál értékesebb, minél erőteljesebben valósítja meg a *λόγος*-t. János evangélista egészen helyesen fogta fel a dolgot, amikor a *λόγος* testet-öltését — *λόγος σὰρξ ἐγένετο* — a legfenségesebb eseménynek ismerte föl és ilyenül is hirdette a világnak. Pál apostol is energikusan követeli a *νοῦς*-nak uralmát az érzékiség felett. Úgy János, mint Pál a görög *philosophia* értékes tanítását szívesen propagálták. Vajjon nem volt-e kár letérni az útról, amelyre ők ketten oly biztos lábbal léptek reá? Vajjon nem volna-e helyes és idején való meggondolás tárgyává tenni a khinai bölcs tanítását, amely szerint a Tao mindennek ősatya, az öröklétező, amely a világ substanciájának forrása, amely az alaktalannak alakot ad, a képpel nem bírónak képet formál? Vajjon nem volna-e ideje a szellem számára ismét biztosítani azt a helyet, amelyet neki a világ gondolkozói kijelöltek, vagy jobban mondva — amelyet saját értéke az ő számára örök időkre biztosított? Az erkölcsiség területén is az intelligenciának lüktetését kell megéreznünk, a *λόγος*-nak érvényesülését kell meglátnunk és követelnünk. Az intelligenciának szabad érvényesülése, az intelligenciának minden korlát nélkül való érvényesítése az embernek legfőbb erkölcsi feladata. Az erkölcsi értéknek megvalósítója a *szabad* és *észszerű* cselekedet, amelynek kötelezősége az embernek, mint intelligens lénynek, természetéből szükségképpen folyik.

Szabadság, észszerűség, kötelezőség, az erkölcsi értéknek három jellemvonása. Ez a három jellemvonás a legszorosabb egységbe olvad egymással és együttvéve alkotja az erkölcsi értéknek karakterét. Az erkölcsi cselekedetben az emberi szellem önmagát valósítja meg.

