

Somló Bódog
Értékfilozófiai írások

A magyar nyelvű filozófiai
irodalom forrásai
I.

SOROZATSZERKESZTŐK
Laczkó Sándor
Tonk Márton

SOMLÓ BÓDOG

Értékfilozófiai írások

A kötetet szerkesztette,
az előszót és a jegyzeteket írta
Szegő Katalin

Pro Philosophia
Kolozsvár–Szeged
1999
Megjelent az MKM Határon Túli
Magyarok Főosztályának támogatásával

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
SOMLÓ BÓDOG

Studii de filosofia valorii/Somló Bódog; ed. îngrijită de Szegő Katalin. – Cluj-Napoca: Pro Philosophia, 1999.

p. 196; 14,5×20,5 cm.

Bibliogr.

ISBN 973-99185-1-4

I. Szegő Katalin (ed.)

124.51

ISBN 973-99185-1-4

Kiadja a Pro Philosophia Kiadó (Kolozsvár),
a JATE BTK Filozófia Tanszéke és a JATE
Társadalomelméleti Gyűjteménye (Szeged)

Felelős kiadó: Demeter Attila

Borítóterv: Greguss Zoltán

Készült a Misztótfalusi Sajtóközpont
nyomdájában, Kolozsvár

Felelős vezető: Tonk István

Tartalom

A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai

Előszó egy induló kiadványsorozathoz 7

Somló Bódog értékelmélete (Szegő Katalin).....10

Az érték problémája37

Kauzális vagy normatív etika?98

A jog értékmérője104

A helyes jog elméletéről119

A helyes jog126

Még egyszer a helyes jogról.....133

Függelék136

A helyes jog tudománya137

Erkölcsei érzelmek és társadalmi érdekek a jogpolitikában154

Értékmérés és érdekmérlegelés162

Jegyzetek167

Névjegyzék.....173

Somló Bódog életrajzi adatai177

Bibliográfia181

A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai

Előszó egy induló kiadványsorozathoz

A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófiai Katedrája, valamint a szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia Tanszéke és Társadalomelméleti Gyűjteménye között nagy hagyományokra visszatekintő együttműködési kapcsolat jött létre az utóbbi néhány évben, amely most „A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai” című kiadványsorozat közös megjelentetésében is megnyilvánul. A sorozat életrehívását az a felismerés vezérli, hogy a magyar filozófiai kultúra viszonyát saját tradíciójához szinte teljes egészében az esetlegesség jellemzi, a filozófia magyar nyelvű művelésének története tematikusan alig-alig vált ki érdeklődést. A történelmi és ideológiai cezúrák miatt filozófiai kultúránk nem élhette meg saját hagyományait a folytonosság jegyében, így XX. századi történetét nem a folyamatos és szerves építkezés, hanem az állandó újrakezdés jellemzi. Ugyanakkor az információs források hiányában a magyar nyelvű filozófiai szakirodalom egészében való tájékozódás sem lehetséges. Részben mindezeknek köszönhetően Magyarországon és Erdélyben csak elvétve jelenik meg egy olyan kiadvány(sorozat), amely szisztematikus kutatásokra alapozva kíván számot vetni a magyar filozófiai kultúra elmúlt mintegy másfél évszázadának szellemi hozadékával.

A sorozat indításának egyrészt éppen az a célja, hogy a három intézmény közös kutatásaira alapozva, elemző feldolgozások kíséretében olyan, a legtöbb esetben „elfelejtett” szerzők szövegeit tegye közzé tematikus válogatásban, akik nagy hatást gyakoroltak a magyar filozófiai múlt egy-egy kitüntetett korszakában. Másrészt viszont arra is vállalkozik a sorozat, hogy pótolva az ebben a vonatkozásban meglévő hiányosságokat, a (XIX.)–XX. század során született magyar nyelvű filozófiai publikációk bibliográfiai adatait jelentesse meg tematikus és életmű-bibliográfiák formájában, illetve régi és jelentős filozófiai periodikák repertóriumai ugyancsak helyet kapnak a sorozat hasábjain. „A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai” című kiadványsorozat tehát a (XIX.)–XX. századi magyar nyelvű filozófiai, eszmetörténeti és társadalomelméleti irodalom feltárására és publikációs adatainak

közzétételére törekszik, forrásközlés jelleggel szövegeket, dokumentumokat, filozófus személyiségek életmű-bibliográfiáit, filozófiai folyóiratok repertóriumait és tematikus bibliográfiákat tesz közzé.

A JATE Filozófia Tanszéke és Társadalomelméleti Gyűjteménye, valamint a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Filozófiai Katedrája által működtetett munkacsoport évek óta hiánypótló tevékenységet végez azzal, hogy feldolgozza és számítógépes adatbázis formájában rögzíti a (XIX.)–XX. századi magyar nyelvű filozófiai irodalom publikációs adatait. Sajnálatos, hogy ezidáig nem készült olyan egységes bibliográfia, amely tájékoztatást nyújtana a filozófia magyar nyelvű művelése során született szakirodalomról. A hiány pótlására vállalkozó „Magyar nyelvű filozófiai irodalom számítógépes adatbázisa” viszont éppen ezt teszi lehetővé, s a szerző, cím és tárgyszó szerinti visszakeresés lehetőségét biztosítva elektronikus hálózati úton már jelenleg is elérhető, majdani végső formájában pedig lehetőség szerint a teljes (XIX.)–XX. századi magyar nyelvű filozófiai irodalom publikációs adatait tartalmazni fogja. Az adatbázis fejlesztése és a publikációk feldolgozása során mintegy „melléktermékként” tematikus és életmű-bibliográfiák, folyóirat-repertóriumok, illetve kurrens éves publikációs listák összeállítására is sor került, amelyek közzétételére (az adatbázisban történő rögzítésükön túl) nyomtatott formában is indokoltnak látszik. Mindez kiegészülve a BBTE Filozófia Katedráján a magyar filozófiai múlt kutatása során született eredményekkel, az induló kiadványsorozat számára elegendő szellemi háttér és muníció áll rendelkezésre, így több kötet megjelentetése máris biztosítottnak látszik.

A kiadványsorozat a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Filozófia Katedrája mellett működő Pro Philosophia Alapítvány, valamint a József Attila Tudományegyetem Filozófia Tanszéke és Társadalomelméleti Gyűjteménye közös kiadásában, Kolozsvár – Szeged jelzettel lát napvilágot, az egyes kötetek gondozása, illetve a publikálást megelőző kutatások, továbbá az adatgyűjtés és feldolgozás minden esetben közösen történik. A sorozat most megjelenő első kötetét követően Tavaszy Sándor, Böhm Károly és Bartók György életművének, szakirodalmi tevékenységének feldolgozására és tematikus szövegválogatások közlésére, valamint elemző tanulmányok és mutatók kíséretében a Magyar Philo-

sophiai Szemle (Budapest, 1882–1891, szerk. Böhm Károly), a Bölcséleti Folyóirat (Temesvár, 1886–1906, szerk. Kis János) és a Szellem és Élet (Szeged – Kolozsvár, 1936–1944, szerk. Bartók György) című filozófiai periodikák repertóriumainak megjelentetésére kerül sor. Terveink szerint ezt követően a mai kurrens filozófiai publikációk éves bibliográfiáinak a közzétételével folytatódna a közös vállalkozás.

A kiadványsorozatot abban a reményben indítjuk útjára, hogy a filozófia hazai művelői számára fontos és hasznos szövegeket és publikációs adatállományokat teszünk elérhetővé, törlesztve ezzel kicsit azt az adósságot, amely régóta terheli a magyar filozófiai kultúrát. A kiadványsorozat megjelentetése és a mögötte rejlő intézményes együttműködés reményeink szerint hozzá fog járulni a romániai magyar kisebbség tudományos műhelyeinek a megerősödéséhez, elősegíti tevékenységük magyarországi bemutatását, s ezáltal az anyaországi szellemi vérkeringésbe való bekapcsolódásukat.

Kolozsvár – Szeged, 1999 áprilisa

Laczkó Sándor és Tonk Márton
sorozatszerkesztők

Somló Bódog értékelmélete

Somló Bódog elméleti munkássága nagyjából három szakaszra osztható.

A század első évtizedében a *Husadik Század* és a *Társadalomtudományi Társaság* köréhez tartozott; mindkét fórum alapító tagja volt. A szemle és társaság irányát majd egy évtizedig a Jászi Oszkáré mellett Somló Bódog felfogása határozta meg, sőt túlzás nélkül megállapíthatjuk, hogy ő volt az ellenzéki értelmiségi nemzedék egyik legerőteljesebb tudós-tanár egyénisége.

A „fiatal óriások” – ahogy magukat nevezték – szembefordultak a konzervativizmussal, és olyan reformokat követeltek, amelyek feltevésük szerint lehetővé tették volna Magyarország modernizálását, nyugati országokhoz való felzárkózását. Egyengeték az új irodalom, zene és festészet útját, főként azzal, hogy szóval és írással modern, értő közönséget próbáltak nevelni. Elsőrendű jelentőségük mégis abban rejlik, hogy megteremtették az új magyar társadalomtudományt és társadalomkritikát, bámulatosan rövid idő alatt radikális szellemi légkört és új értelmiségi közgondolkodást honosítottak meg. Népszerűsítették a kor haladó vagy annak vélt társadalmi eszméit; kitűnő valóságérzéssel, a feladatok céltudatos és szigorú elosztásával megteremtették a szociológia első magyar műhelyét.

Somló jogász volt, de már egészen fiatalon olyan tudósként jelentkezett, akinek a jog elméleti vonatkozásai keltették fel a figyelmét. Hamar rádöbbsent – mint megannyi kortársa –, hogy modern társadalomtudomány nélkül a jogelmélet fogalmai nem tisztázhatók. Munkásságának első időszakában úgy vélte, hogy a társadalom általános összefüggéseinek feltárása nélkül talajtalan és terméketlen minden szakmai spekuláció, ezért egy évtizeden át az általános szociológia kidolgozásán fáradozott, s főleg a társadalmi törvények feltárásához szükséges módszerek kimunkálását tekintette feladatának. Indulásakor Spencert és Marxot tartotta a modern társadalomtudomány legkiemelkedőbb alakjainak, de taszította Marx és főleg a kortárs marxisták szűk ökonomizmusa, a szubjektív és szellemi tényezőt zárójelbe helyező hajlama. Nem fogadta el a tudomány társadalmi szerepére vonatkozó marxista nézeteket sem: nem a politikához kell igazítani a tudományt, ha-

nem épp fordítva, a politika csupán a jog reformjának eszközeként elősegítheti vagy hátráltathatja a társadalmi átalakulást. Nézete szerint a társadalom szerkezetének átalakítása csak tudatos, a tudomány eredményeire támaszkodó értelmiség vezetésével képzelhető el, értelmes reformokkal, lépésről-lépésre, s ebben a folyamatban a kimunkált társadalomtudományokra igen nagy szerep hárulhat. Ezért már egész fiatalon meghirdette a tudomány függetlenségének eszméjét, s ez gondolkodásában a tízes évek közepétől a tiszta, politikamentes, ám morálisan elkötelezett tudomány elvévé alakult át. Somló tudományközpontú gondolkodása nem volt idegen a *Huszarodik Század* körének felfogásától, bár e kör tagjai a tudomány függetlenségének védelméért gyakran a politikai küzdelmet is vállalták. Somló is. Ám amikor a tízes évek elején az ellenzéki nemzedék kezdett megoszlani, sokan közülük aktív politikussá váltak és feladták korábbi tudománnyal kapcsolatos nézeteiket, Somló akkor is kitartott az érdekmentes, független tudomány eszméjénél, és ez a nézete szembefordította volt elvbarátaival.

Somló igen hamar tágított a spencerianizmus szűk elméleti keretein is. Kora egész szakirodalmát végigpásztázta, nyugtalanul válogatott a kortárs irányzatok között, és egyre határozottabban körvonalazta saját, önálló felfogását. Mindazonáltal a század első évtizedében társadalombölcseletének vezérfonala a spenceri evolucionizmus és a naturalista szociológia volt.

Pozitivistá korszakát két tanulmánycsoport zárta le: az egyik korábbi mesterével, Pikler Gyulával folytatott vitájának eredménye, és az objektív szociológia témakörében helyezkedik el;¹ a másik az ősgazdaság elemzésével foglalkozik.² Az utóbbiban

¹ Az objektív szociológia körüli vitát Somló Bódog *A XX. század szociológiája* című tanulmánya váltotta ki (*A Budapesti Napló Albumnaptára*, 1907), amelyben megtámadta Pikler Gyula lélektani irányzatát, és természeti meghatározottságokra visszavezethető objektív szociológiát követelt. Pikler a *Huszarodik Században* reagált Somló cikkére, és kirobbant az éles hangú vita. Somló a gazdaságból indult ki, és ebből akart eljutni a többi társadalmi jelenség megértéséhez. Marx-szal ellentétben nem a termelést, hanem a forgalmat emelte ki, amelyet „emberközi anyagcsereként” fogott fel, akárcsak Méray-Horváth Károly. Ez a gazdaságfilozófiai elv jutott érvényre a *Zur Gründung einer beschreibenden Soziologie* (Berlin, 1909) című munkájában és az ősgazdaságról írt közleményében is.

² *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft*. Leipzig 1909. Több nyelvre is lefordították, magyarul a *Huszarodik Század* X (1909)-es évfolyam I. kötetében jelent meg *A gazdaság őskorából* címen.

figyelemre méltó, a Max Weberéhez hasonló társadalomtipológiaiával találkozunk, valamint azzal a sajátos kutatási módszerrel, amely előlegezte a modern gazdasági antropológiát és hozzájárult az etnológia funkcionális szemléletéhez.

1910-től megjelent írásaiban (ezekből válogattunk kötetünk számára) Somló elejtette az átfogó szociológiai témákat és az újkantiánus értékefilozófiák felé fordult.

Leveleiből tudjuk, hogy jogi alaptan és értéktan megírását vette tervbe. Ehhez tisztáznia kellett saját, főleg erkölcstani nézeteit. A témában közzétett írások a tervezett munka előkészítésének termékei. Az alaptan 1917-ben elkészült, és Lipcsében megjelent.³ Ezt a művet tekintem a második korszak lezárásának.

Az átfogó jogi értéktan nem készült el. Moór Gyulához intézett leveleiből kitűnik, hogy a jogi értéktan meg kell előznie egy új alapokra helyezett etikának.⁴ Nem sokkal később már jelzi, hogy az etikát is lehetetlen kellő alap nélkül kidolgoznia, és az ismeretelmélet kérdései felé terelődött figyelme. Ezt a kísérletét tartom, a magyar szakirodalomban honos periodizálástól eltérően, Somló Bódog harmadik korszakának, melynek szintézise a posztumusz mű, az 1926-ban megjelent *Gedanken zu einer Ersten Philosophie*.⁵ Ezt a második fordulatot akkor is észre kell vennünk, ha nem olyan látványos, mint az első, ugyanis csak így érthetjük meg, hogy a somlói életműben a kantianizmus két különböző változata érvényesült: a badeni típusú neokantianizmus (ehhez számítom Kelsen jogfilozófiáját is), valamint a kantiánus indíttatású ismeretkritika, amely inkább a fenomenológiával rokon.

A jogi alap- és értéktan előkészítő tanulmányok kétségtelenül a badeni neokantianizmus eszmekörébe illeszthetők, mert annak ellenére, hogy Somló vitatkozott Windelband és Rickert értékelméletének bizonyos vonatkozásaival, és a még hozzá közelebb álló Kelsen jogbölcseletének alapvetését sem fogadta el maradék-

³ *Juristische Grundlehre*. Leipzig 1917; a második kiadás uo. 1927-ben. Az első kiadás részint Lukács György közvetítésével és Hans Kelsen ajánlására jelent meg.

⁴ Levelek Moór Gyulához. OSzK Kézirattár. Levelestár. 1912. szeptember 7.; 1916 október 8.; 1919. augusztus 17.

⁵ *Gedanken zu einer Ersten Philosophie*. Vorwort von Julius Moór. Berlin–Leipzig 1926. A könyvet Moór Gyula rendezte sajtó alá.

talán, filozófiai beállítottságának azonossága a német újkantiánusokkal mégsem kérdőjelezhető meg.

A harmadik korszak ismeretelmélete Bolzano filozófiájából indított és a husserli kérdésfelvetésekkel mutat rokonságot. Somlóra jellemzően velük is vitatkozva, de ugyanakkor hozzájuk közeledve, már azt kutatta, melyek az ismeret föltétlen érvényességének kritériumai. Értékfilozófiai tanulmányaiban világosan látható, hogy meg akar szabadulni a pszichologizáló látásmódtól. Rickerttel és Windelbanddal vitatkozva elutasítja például az értékek lélektanból merített hármass felosztását, sőt ki is mondja, hogy az értékrendek megállapításánál a gyakorlati lélektan nem lehet segítségünkre – ennek ellenére a pszichologizálás jelen van gondolkodásában. A Prima Philosophia módszere logikai és kritikai megalapozottságú, amely egyfajta transzcendentális filozófiához, az elméleti és gyakorlati ész szintézisbe fogláló „transzcendentális normatizmus”-hoz vezetett. Ebben a művében jutott a legközelebb Somló ahhoz a célkitűzéshez, amelyet a tízes évek elején fogalmazott meg: a filozófia legyen szigorú, logikához hasonló, de azt meghaladó axiomatikus tudomány. Ehhez a célkitűzéshez közelebb jutott, de az élettől és a tapasztalati világtól a legtávolabb.

Kétségtelen, hogy a második és harmadik korszak közötti szemléletváltás nem olyan szembeszökő, mint a tízes évek elejének fordulata, amikor is a világ- és problémalátás alapvető megváltozásáról van szó. Ezzel a fordulattal sokan és sokféleképpen foglalkoztak a magyar szakirodalomban, a német méltatók viszont máig is kizárólag kantianus korszakát méltatják figyelemre. Ez nem véletlen. Hiszen akkor, amikor a „második reformnemzedék” – így nevezte Somló nemzedékét Horváth Zoltán⁶ – felfedezte Spencert, Nyugat-Európában ez a fajta naturalista kérdésfelvetés már meghaladott álláspontnak számított. Somló második korszakában vált nemzetközileg is elismert szaktekintéllyé; nemcsak azért, mert gondolkodása megérlelődött és filozófiai szempontból érdekesebb és értékesebb munkákat közölt, hanem a tízes évektől valóban az európai bölcselet egyik legkorszerűbb szellemi áramlatába illeszkedett. Somló neve ugyan nem volt ismeretlen azelőtt sem Nyugat-Európában: híressé tette a nagyváradi bot-

⁶ Horváth Zoltán: *Magyar századforduló*. Bp. 1974.

rány, de ez elsősorban kultúrpolitikai közügy volt, és korántsem elméleti teljesítmény.⁷

A magyar értékelések – ide számítom sajátomat is – Somló elméleti fordulatát egyoldalúan a politikai radikalizmushoz való viszonyulásának tükrében mérlegelték. Csupán néhány magyar jogfilozófus kivétel ebből a szempontból. Mindazonáltal a kérdés-felvetés nem jogosulatlan. Meg kell és meg is lehet vizsgálni Somló politikai visszahúzódásának okait, és – úgy lehet – példaértékűvé válhat annak a külső-belső folyamatnak a vizsgálata, amely során egy tudós, aki nézeteiért nemegyszer a botrányt is vállalta, a tiszta, politikamentes tudomány híve lett. Ez azonban semmiképp sem bátoríthat bennünket arra, hogy értékelméletének megítélésében csak politikai szempontokat vegyünk figyelembe és ezt tekintsük egy elméleti munkásság kizárólagos kritériumának. Tegyük hozzá, hogy Somló nem a legnehezebb időkben távolodott el a *Husadik Század* körétől és a *Társadalomtudományi Társaságtól*. 1907-ben volt ugyan egy megfutamodási kísérlete – ígérete ellenére nem vett részt a szabadgondolkodók pécsi találkozásán⁸ –, mégis néhány évig a folyóirat munkatársa maradt, holott nem rokonszenvezett a szemle új, politológiai törekvéseivel. Akkor szakadt el a körétől, amikor a radikálisok kitörtek a politikai elszigeteltségből, Jászi Oszkár napilapot szerkesztett, Károlyival népgyűléseket szervezett, s a radikális csoport belevetette magát a választójogi küzdelembe⁹, és végül létrehozta a Radikális Pártot. Ez már elég reménytelen vállalkozás volt, mert a polgárságot nem tömöríthette, és nem nyerhette meg a többi ellenzéki erőt sem.

⁷ 1903 márciusában Somló Bódog a *Társadalomtudományi Társaság* ülésén felolvasta tanulmányát: *A társadalmi fejlődés elméletéről és néhány gyakorlati alkalmazásáról*. Akkor Somló a Nagyváradi Jogakadémián dolgozott. Ady lelkes hangú cikkben ismertette az előadást a *Nagyváradi Napló*-ban. Az Akadémia tanári kara a kultuszminiszternél izgatásért feljelentette Somlót és elbocsátását kérte. Az ügy parlamenti interpelláció és cikkek egész sorának témája lett. A *Husadik Század* felkérésére néhány európai hírvíró tudós és közéleti személyiség is kiállt Somló mellett, s végül a kultuszminiszter felmentette az izgatás vádjáról.

⁸ Somló elszakadási törekvéseinek komoly voltát Jászi Oszkár Somlóhoz intézett két kemény hangú levele bizonyítja: 1907. X. 12. és XI. 21. OSZK Kézirattár. Levelestár. Növedéknapló 1953/1960.

⁹ Somló nem értett egyet a választójogi küzdelemmel, mert attól tartott, hogy a jog általános reformja és az alkotmány megváltoztatása nélkül csak időleges és relatív eredmények érhetők el ezen az úton.

Ignotus szavaival élve „... a Radikális Párt programja ... ellenzéki program ... amit ez akar, más, mint amit a kormány csinál. Csak éppen az ország nem akarja, amit ő akar. Nem akarja a polgárság sem.”¹⁰

Megkockáztathatom tehát azt a véleményt, hogy Somló Bódog elméleti fordulatát nem lehet csupán a radikalizmustól való végleges elfordulással magyarázni, bár valószínűleg ez is hozzájárult látásmódjának megváltozásához. Úgy gondolom, nyomatékosabb érv az, hogy a tervezett jogfilozófiai alap- és értéktan számára szilárdabb alapokat biztosított a kantianizmus bármely változata, mint a naturalista színezetű klasszikus pozitivizmus.

Már pozitivista korszakában is vallotta, hogy a jogbölcselet két összefüggő részből áll: a jogi alaptanból, mely fogalomelemző tudomány és lényegében a jog definíciójával kapcsolatos kérdésekkel foglalkozik, valamint az alkalmazott jogbölcseletről, melynek magva a helyes jog elmélete. Az 1906-ban Kolozsváron kiadott *Jogbölcseleti előadásai*ban a tiszta jogbölcseletet még a jogszociológiával azonosítható léttudományként tárgyalta, tehát természetesen olyan kauzális tudományként értelmezte, amelynek feltétlenül foglalkoznia kell a jog és a jogi fogalmak konkrét tartalmával és eredetével. A *Juristische Grundlehre*ben a jogi alaptant már olyan léttudományként fogja fel, amely minden konkrét tartalommal foglalkozó jogtudomány előfeltétele, s ebben a vonatkozásban apriorisztikus. Ez az apriorisztikus léttudomány olyan fogalmakat dolgoz ki, amelyek nélkül a jog nem gondolható el, s bár normaleíró (nomografikus), normatartalmakat mégsem juttat érvényre, vagyis nem normatív tudomány, hanem bizonyos normafajtákról mond ki érvényes igazságokat. Az alaptan foglalmi ebben az értelemben a prioriak, eredetüket tekintve ennek ellenére a posterioriak. Bár Somló szerint az alaptannak nem kell foglalkoznia a jogi fogalmak eredetével, Hans Kelsennel szemben hangsúlyozza, hogy alapfogalmainkat végső soron a tapasztalatból nyerjük. A jogfilozófusok a szokásjog kidolgozása mellett ezt tartják Somló eredeti és új gondolatának.

A helyes jog elmélete már a botrányt kiváltó, *A társadalmi fejlődés elméletéről és néhány gyakorlati alkalmazásáról* című felolvasásában és *Jogbölcseleti előadásai*ban is helyet kapott, s ezekben is le-

¹⁰ Ignotus: *A politika mögött*. Nyugat VII (1914). II. k. 2.

szögezte, hogy a jog helyessége vagy helytelensége erkölcsi kérdés. Az utóbbiban jelezte, hogy a kérdéskört a neokantiánus Rudolf Stammlertől vette át, de hogy nézete szerint ez az elmélet kiigazításra szorul. Visszautasította Stammler szubjektivizmusát: azt a törekvését, hogy a jog helyességét és helyeslését a tiszta akaratból vezesse le. Ebben a vonatkozásban nem változtatta meg a véleményét. A *jog értékmérői* című tanulmányában¹¹ is leszögezte, hogy sem „a helyes akarás”, sem pedig „a cselekvés érzelmei” nem pusztán individuálisak, az egyéni helyességi érzelem „csak szelvénye egyfajta szociális értékelésnek, tehát olyan valamire utal, ami már rajta kívül fekszik”.¹²

A pozitivista Somló alapeszméje a következő: „A jogbölcselet igazi feladata annak a módszernek a meghatározása, amellyel a helyesség mértéke megállapítható.”¹³ Ezt ugyanígy fogalmazta meg a tízes években is. Minden elméletre vonatkoztatva vallotta, hogy az üres szó marad, ha az elv gyakorlatilag nem alkalmazható. A jogbölcselet valós problémája a joggyakorlat. De ha a jogászoknak a törvények és szabályok betűjén kívül nincs semmilyen értékmérőjük, akkor legfennebb rutinmunkát végezhetnek, de a nagyobb veszély az, hogy visszajára fordítják a jogpolitikát és az igazságszolgáltatást. A jog céljait és értékmérőit tudatosítani kell. A spontán joggyakorlat tarthatatlanságát második periódusában is hangsúlyozta. A *helyes jog elméletéről* című tanulmányában¹⁴ egy szociológiai ankétára hivatkozik. Leírja, hogy a német büntetőtörvénykönyv tervezetének kidolgozói közül mintegy ötven tudóst megkérdeztek: minek az alapján foglalt állást az ilyen vagy amolyan megoldás mellett? A válaszokból kiderült, hogy ritka kivétel az, aki kialakított álláspontja és az alkalmazott érték között meg tudta jelölni az összefüggést. A többség vagy nem volt tisztában az alkalmazott szemponttal, vagy helytelenül jelölte meg azt. Somló jogosan kérdezi, hogy ezek után milyen lehet az a törvénykönyv, amelyet laikus módon, az öntudat felelős mozgósítása

¹¹ A *jog értékmérői* tulajdonképpen a berlini jog- és gazdaságbölcseleti kongresszuson tartott előadásának szövege. Magyarul: *Huszádik Század* XI (1910), 22. k. 1–14.

¹² A *jog értékmérői*, 11.

¹³ Somló Bódog *Jogbölcseleti előadásai*. I. füzet. Kvár 1906. 106.

¹⁴ A *helyes jog elméletéről*. Klny. az EME Jog- és Társadalomtudományi Szakosztályának kiadványaiból. V (1912–13).

nélkül alkottak a jogászok. Majd átgondolt erkölcsi meggyőződést és indoklást, erkölcsi eszményekhez való igazodást követelt a jogalkotóktól.

Ebből a szempontból tehát a két korszak között nincs különbség. A jog értékmérője az erkölcs, és ezt az értékmérőt a jogalkotókban és a gyakorlati jogászokban egyaránt tudatosítani kell. „Ha kétes esetekben nem is lesz abszolút mértékünk – írja *Előadásai*ban –, amelynek segítségével egy intézmény, egy jogszabály helyességét vagy helytelenségét megállapíthatnók, mégis nagy különbség lesz egy olyan társadalom jogalkotása között, amely ezen elvnek helyességétől át van hatva, amely annak becsületes megvalósítására törekszik, meg egy olyan társadalom között, amelyben mit sem számít a milliók szenvedése, amely «a milliók egyért» elvet vallja, amely a parasztot állatnak nézi, a munkás igényeivel nem törődik.”¹⁵ A két korszak között azonban komoly eltérések mutatkoznak a világszemléletben, a „módszer meghatározásában”. A pozitivistá Somló a helyes jog elméletét az evoluzionizmushoz idomítja, és kiegészíti a Bentham-féle utilitarizmussal. Mindkettőt – a helyes jog evolucionista és utilitarista felfogását – leghevesebben utasította vissza a tízes években. Rájött arra, hogy sem a naturalista, szigorúan kauzális erkölcsstan, sem a „legtöbb ember legnagyobb boldogsága” alapján nem lehet megmagyarázni a helyes jog értelmét, és még kevésbé az értékmérő erkölcs lényegét.

Kötetünkben a tízes évek néhány tanulmányát ismerheti meg az olvasó. Olyan írásokat választottunk ki, amelyekben az alkalmazott jog elméleti-filozófiai magvát – a helyes jog elméletét – tárgyalja Somló, és ennek kapcsán, ezt mintegy megalapozva fejti ki értékstanát, hiszen számára a legfontosabb kérdések közé tartozik a jog értékelhetősége és értékmérője. Ezekben az írásokban mindenekelőtt azt vizsgálja meg, mi nem tekinthető a jog értékmérőjének. Ennek során Somló elutasítja mind a naturalista-evolucionista elméleteket, mind Stammler „racionalista szubjektívizmusát”.

Naturalistaként marasztalja el elsősorban a marxizmust, jobban mondva a történelmi materializmus némely követőjét. Ha a társadalmi törvények vak szükségszerűséget fejeznek ki és objek-

¹⁵ *Jogbölcseleti előadásai*. 115.

tív jellegük éppúgy tárgyszerű, mint a természettörvények esetében, akkor az egész rendszerből kimarad maga a cselekvő ember. A történelmi materializmus voltaképpen a naturalizmus alfaja, mivel a „kauzális szükségszerűséget” a társadalmi élet legutolsó zugába is bevezeti. „E felfogás szerint a társadalmi élet természet-törvényei mondják meg, hogy miként rendezzük be a társadalmat ... A helyes törvényhozás annak az elérésére irányul, aminek természettörvényszerűleg jönnie kell.”¹⁶ Somló szerint nemcsak a végeredmény van ilyenképpen meghatározva, hanem a fejlődés minden egyes láncszeme, „következésképpen ebből a nézőpontból egy szociális küzdelemnek minden pro és kontra álláspontját, egy kérdéses fejlődésszak minden törekvését és annak minden akadályát egyaránt természettörvényszerűnek és így egyaránt helyesnek kell tartanunk. Nemcsak a végeredmény szükségszerű, hanem minden egyes lépés is az, amely ehhez a végeredményhez vezet. Ha kerülő úton jutunk el hozzá, akkor az elkerülhetetlen út éppen ez a kerülő út volt.”¹⁷

Ebből az álláspontból következik, hogy a történelmi materializmusban a szigorúan szükségszerű válik értékmérővé, s csak az alkalmazkodás lehetőségét hagyja nyitva az emberi cselekvés számára, vagy legfeljebb azt, hogy elő akarja-e segíteni vagy sem az amúgy egyértelmű és feltartóztathatatlan szükségszerűséget. Csakis ebből adódik számára a helyes vagy helytelen cselekvés lehetősége.

Somló szerint ez az értékprincípium hamis, mert a történelmi materializmus és általában a naturalizmus „nem mondhat nekünk egyebet, mint azt, hogy adott tényeknek micsoda következményei lesznek, sohasem adhatnak utasítást arra nézve, hogy minő következményeket óhajtsunk, minőket nem”¹⁸. Somló ezek után joggal veti fel a kérdést, hogy az a természettörvényszerű, erkölcsileg közömbös végeredmény, amely teljesen megfosztja az embert az autonóm cselekvéstől, lehet-e értékprincípium? Ha egy effajta fölfogás szabad utat kap a joggyakorlatban, akkor éppen az elértéktelenedés, a jogrend visszájára fordulása, a társadalom és az egyén erkölcsi pauperizálása lesz a végeredmény. Prófétai

¹⁶ *A jog értékmérője*, 2.

¹⁷ Uo. 3.

¹⁸ *A jog értékmérője*, 3.

szavak! A túlhajtott szükségszerűség a legmodernebb dialektikába öltöztetett formájában is – történelmi tapasztalatunk tanúsága szerint – bizony ezt vonja maga után.

Ugyanígy nem jöhet számításba értékmérőként a jövő, mint a fejlődés célja, mert a minden pozitív határozmányától megfosztott utópikus „jövő”, mint célérték üres fogalom. Ebben a vonatkozásban már nemcsak a történelmi materializmust cáfolja, hanem Franz von Liszt lapos evolucionizmusát és van Calker utilitarista „tökéletesedés” elméletét is. Mindkettő azzal az igénnyel lépett fel, hogy elmélete megteremti a „van” és a „legyen”, a „létező” és „létezendő”, a kauzális és értékelő szempont tökéletes szintézisét. Somló szerint is törekednünk kell a szintézisre, ami elvben lehetséges is, de a két szerző ezt sem az elméletben, sem a jogpolitikai gyakorlatban nem érte el, mivel elsősorban mennyiségi szempontokat érvényesített és eljutott a célszerűség helytelen fogalmához. Somló egyébként a legközkeletűbb tévedések egyikeként a gyakorlatias célszerűségre való hivatkozást tartja. „Mert hiszen annyi eleve is kétségtelen, mihelyt a jog helyességének a kérdését felvetjük, hogy a jog az eszköz viszonyában áll valamely célhoz, és hogy helyessége aszerint határozódik meg, vajon ennek a célnak a szempontjából helyes eszköz-e. Amidőn a helyesség mértékét keressük, akkor azonban éppen az a kérdés, hogy mely cél vagy célok eszköze legyen a jog. Erre a kérdésre pedig a célszerűség fogalmában nem találunk feleletet.”¹⁹

Liszt felfogásában a helyesség azonos a fejlődéssel, aminek értékmérője a jövőendő. A fejlődés „állandó és tipikus irányának” kimutatására az összehasonlító jogtudomány alkalmazását javasolja, mert egy állam vagy egy nemzet fejlődése e kérdés eldöntésében nem lehet releváns. Somló felhívja a figyelmünket arra, hogy Franz von Liszt az akarattól független fejlődésmenet oltárán nemcsak a tudatos emberi cselekvést, hanem egy ország sajátos fejlődésének lehetőségét is feláldozza. Márpedig éppen a jogösszehasonlítás mutatja ki, hogy a számos hasonlóság mellett sok a lényeges eltérés, s ezeket nem nyilváníthatjuk merő véletleneknek és egyben értékteleneknek. „Nincs azonban semmi kényszerítő okunk rá, hogy valamely állam jogát, ha már a fejlődés irányából akarjuk a jog helyességét megállapítani, ne a saját fejlődé-

¹⁹ *A helyes jog elméletéről*, 9.

senek az iránya, hanem más államok fejlődése szerint ítéljük meg, csak azért, mert az gyakoribb eset.”²⁰ Az összehasonlításoknak az a haszna, hogy valamely törvény előkészítésénél vagy akár jogpolitikai lépéseknél kiderítik az összes felhasználható megoldási lehetőségeket. De „hogya a megismert különböző lehetőségekből melyiket kell választani, az sem az összehasonlításból magából, sem pedig az eddigi fejlődésből nem következik”.²¹

A hiba onnan származik, hogy a német jogfilozófusnál a „fejlődés” természettudományos fogalom, de még annak sem egészen megfelelő, mert csupán azt tekinti tipikusnak, ami minden vonatkozásban ismétlődő, statisztikai átlag, tehát ami az egyenes vonalú és egyirányú fejlődésvonalba illeszthető. Ilyen fejlődés pedig a társadalomban nincs. Somló még nagyobb hibának tartja, hogy Liszt és a maga szubjektív-hedonisztikus módján van Calker sem különbözteti meg a fejlődést a haladástól. A fejlődés természettudományos fogalma tartalmazza ugyan az igazságérték alkalmazását, a logikai értéket, ami alkalmas a szigorú kauzalitás feltárására, de amikor a joghelyesség kérdését kutatjuk, akkor társadalmi értékeket kell keresnünk, és ezek semmiképp sem vezethetők le az így felfogott fejlődésből, mert Liszt fogalma nem írja le a haladást.

Könnyű felfedezni, hogy a naturalizmus megsemmisítő bírálataiban saját előző felfogását is eldobja, indokolatlanul a fejlődés fogalmát is, ami sok tekintetben terheli új felfogását. Somló gondolkodásának erősségét bizonyítja viszont, hogy nem marad meg csupán a cáfolatnál, hanem pozitív megoldást keres.

A *jog értékmérőiben* ugyancsak Liszt elméletével kapcsolatban leszögezi, hogy a fejlődés fogalmának különböző jelentései vannak: tényszerű természettudományos és haladó fejlődés értelmében is használhatjuk a fogalmat. Ha a fejlődést haladásként fogjuk fel, akkor már előzetesen értékeltünk, ennek azonban kizárólag tárgyává válik a fejlődés, és nem mércéjévé. Ám az előzetes értékelés is lehet tévedés, ha nem vizsgáljuk meg az értékelő-érték mibenlétét. Ha a jogfilozófus azt kérdezi: „Tehát az alkotmányos állam nem magasabb fejlődésfok-e, mint a nomád pásztortörzs?” – akkor természetesen téves a kérdésfelvetése. A hiba onnan szár-

²⁰ *A helyes jog elméletéről*, 6.

²¹ Uo. 7.

mazik, hogy „... előbb a mai kultúránkat (vagy a fejlődésnek valamely másik pontját) a legértékesebbnek tekintjük a többiekhez viszonyítva, s így lesz a fejlődés értéktelen folyamatából vagy annak valamely szelvényéből haladás vagy esetleg visszaesés ahhoz a ponthoz való viszonyítás szerint, amelyet mint legértékesebbet kiemeltünk”²². Csakhogy a tévedés itt sem a fejlődés fogalmából fakad, hanem az alkalmazott érték tisztázatlanságából.

A kauzális és értékelő szempontok szintézisére tehát a fejlődés és a helyes jövő fogalma alkalmatlan. Ám Somló szerint a szintézis nehézségei eloszlanak, ha felismerjük, hogy a két szemléletet – a kauzálisat és értékelőt – nem kell szembeállítani, hanem mindkettőt alá kell rendelni az abszolút igazságértéknek.

Somló elutasította Rudolf Stammler álláspontját is. A német gondolkodó feltétlen érdeméért tartotta számon, hogy a helyes jog elméletét bevezette a jogfilozófiába és összekötötte azt erkölcsi kérdésekkel; felfedezte tehát, hogy az egész kérdéskör az erkölcsfilozófiába torkollik. A kérdésfelvetés nagyszerű, de mivel a helyeslést az individuálisan felfogott akarásból származtatta, ezért a helyeslés és az erkölcsi ítélet teljesen önértékűvé vált. Ha viszont az erkölcsi értékelés teljesen individuális és önértékű, akkor egyetlen norma sem lehet általános érvényű, „... nem lehetne elképzelni egyetlenegy erkölcsi normát sem, amelynek tagadására ne volna a norma feltalálóján kívül mindenki másnak teljes joga”²³. Jól látja Somló, hogy ez a helyesség minden mértékének tagadásához vezetne. Stammler maga is érezte ezt a buktatót, ezért az értéként felfogott, individuális érvényű szubjektív akarat üres képletét tartalommal próbálta telíteni: az érdekellentétben álló elszigetelt egyéneket gondolatban egy sajátos közösségbe, „a szabadon akaró emberek közösségébe” tömöríti, amely szinte feloldhatatlannak látszó tautológiához vezetett: „A hosszas fejtegetések végén, amelyek az olvasó figyelmét a ‘szabadon akaró emberek’ eszméjére koncentrálják, hirtelenül mai pozitív erkölcsünk egyes alkotórészeit tölti Stammler a ‘közösség’ fogalmába, hogy azután mint tiszta észtermékek ismét levezesse azo-

²² A jog értékmérője, 5.

²³ Uo. 10.

kat a 'szabadon akaró emberek közösségének' ideáljából." A pusztá akarát lehet az értékelés tárgya, de nem lehet értékmérő.²⁴

A naturalista hibát és a szubjektivista racionalizmust csak úgy haladhatjuk meg Somló szerint, ha az érték fogalmát a helyesség érzelmeire alapozzuk. Tapasztalati tény, hogy az emberek helyesnek és helytelenítene, tehát a helyesség érzése adva van, mint minden emberben létező lelki tulajdonság. A helyesség érzelmei a legkülönbözőbb területekre vonatkozhatnak. Ezek közül ki kell emelnünk a két alapvető doméniumot: a gondolkodásbeli helyesség körét, amely a logikai értékek érvényességének elismeréséhez vezet, és a cselekvésre vonatkozó helyességek körét, amely az erkölcsi értékek felismeréséhez vezet. Bár az erkölcsi helyesség az előzőnek alárendelt esete, a helyes jogra vonatkozó kutatásoknak ebből kell kiindulniuk. „Minthogy a jog cselekvési normákból áll, a jog értékelésének mértékei mindig a cselekvés értékelésének mértékei kell hogy legyenek. Egy cselekvési norma helyessége ugyanis nem jelenthet egyebet, mint hogy éppen a helyes cselekvést írja elő. A helyes cselekvés pedig az erkölcsös cselekvés.”²⁵

Azt a kérdést, hogy mi a helyesség érzelmének jelentése, Somló *Az érték problémája* című munkájában válaszolta meg,²⁶ de *A jog értékmérőiben* elsősorban az erkölcsi helyességgel kapcsolatos mondanivalóját fejtette ki. Az erkölcsi érték nem azonosítható sem a vágygal, sem az akarattal. Bár a morális értékek akaratra való visszavezetése látszólag nem foglal magába logikai ellentmondást, ha azonban figyelembe vesszük azt a tapasztalatunkat, hogy még az egyéni akarát minőségét is mindig az erkölcsi érték segítségével mérlegeljük, akkor azonnal beleütközünk a logikai ellentmondásba, mert az akarattal azonosított értékelővel mérni az akaratot contradictio in adjecto – önellentmondás – volna. Ha ezt elfogadnánk, az értékelés pusztá látszattá válna. Introspektív szemléletünk tapasztalatai alapján leszögezhetjük, hogy az erkölcsi értékelés, az erkölcsi helyeslés és helytelenítés az akarástól különböző lelki tevékenység. Az lehetséges, hogy genetikailag az akarát révén állott elő: akarhatom, hogy jótekonny legyek, akarha-

²⁴ *A jog értékmérői*, 8.

²⁵ Uo. 10.

²⁶ *Az érték problémája*. Kilián Frigyes utóda M.K. Egyetemi Könyvkereskedése, Bp., 1911.

tom, hogy az erkölcsi értékelésnek megfelelően cselekedjem – de ezeknek az akarásoknak egyike sem értékelés. Még az értékelni akarás sem értékelés, mint ahogy az enni akarás sem evés.

Mi tulajdonképpen az erkölcsi értékelés? Somló szerint erre nagyon nehéz felelni, mert éppúgy meghatározhatatlan, mint az akarat. Ezért csak utalni tudunk rá, hogy megértsük, mire gondolunk, és támaszkodnunk kell azokra az ismeretekre, amelyeket a belső tapasztalatból nyertünk. Ilyenformán „az erkölcsi helyeslés ... lelki életünk egy fundamentális ténye, amelyet nem tudunk más tényre visszavezetni. Az erkölcsi helyeslés úgy az akarattól, mint minden más lelki tevékenységtől megkülönböztethető. Hogy mi ez az erkölcsi helyeslés 'voltaképpen', az megint csak saját tapasztalatunkra való hivatkozással érthető meg. Azt az előttünk ismeretes lelki tevékenységet kell alatta értenünk, amely valamit a pusztá akarással szemben mint általános érvényűt állít oda. Az erkölcsi helyeslés elismerése egy általános értéknek, szemben a csak individuális érvényű szubjektív értékkel.”²⁷ Már itt meg kell jegyeznünk, hogy Somló nem feltétlenről, abszolútról beszél az erkölcs vonatkozásában, hanem általános érvényűségről.

Mit jelent az általános érvényűség? Ez a kérdés két problémakörhöz vezette el a kolozsvári filozófust: a kanti autonómia és heteronómia kérdéséhez, valamint az objektív és szubjektív jelenségeinek elemzéséhez.

A második kérdéskör már *A jog értékmérőiben* megjelenik. E tanulmányában ugyan hajlik még arra, hogy az általános érvényűt és az abszolútat legalábbis formálisan azonosítsa – amit *Az érték problémájában* erősen korlátozott –, de a két fogalom elemzése sokkal árnyaltabb a korábbi tanulmányban.

Az „objektív” kifejezés nem egyértelmű; használatában két alapvető jelentés körvonalazódik. Az első jelentésében objektív az a tárgyi világ, amelyből hiányzik a szubjektumra való vonatkozás (ma úgy fejezzük ki, hogy a tudatunktól független), és ami a szubjektív közbelépése nélkül is szükségszerűen előáll. Az így felfogott objektív a szubjektívnek teljes ellentéte.

Somló az objektívnek ezt a jelentését kiegészíti. A megközelítés ismeretelméleti, mert a tízes évek elejétől az ismeretelméletet a filozófia központi területének tartotta. „Ha figyelembe vesszük –

²⁷ *Az érték problémája*, 10.

írja –, hogy a tárgyról csakis szubjektív funkciók révén tudunk valamit, akkor e szempont folytán az objektív tárgyak éppen szubjektív jelenségekké lesznek. Ebben az értelemben minden értékelés szubjektív, mert hiszen már fogalmilag is mindig valamely tárgynak a szubjektumhoz való viszonyát fejezi ki.”²⁸ De itt már nem akármilyen szubjektumról van szó, nem az individuális kellemességi értékekről és értékelésekről, hanem a szupraindividuálisról, és az objektív második jelentését ennek alapján fogalmazza meg. „Objektívnek nevezzük az olyan vonatkozást is, amely minden szubjektumra nézve szükségszerű. Ezzel szemben ezután már csak az egy speciális szubjektumra való vonatkozást nevezzük szubjektívnek. Ebben az értelemben az értékelés objektív, mert a feltétlen helyességét, az összes szubjektumokra nézve érvényes teleologikus szükségszerűséget juttatja kifejezésre... Objektívnek nevezzük tehát úgy a szubjektumra való vonatkozást hiányát, mint az összes szubjektumra való vonatkozást.”²⁹

A kérdés effajta megoldásában nem nehéz felfedeznünk Böhm Károly hatását. Valószínűleg Somlót is megérintette az a szellemi légkör, s az a filozófálási mód, amelyet a századfordulón Böhm honosított meg Kolozsvárott. Nem kizárt, hogy ez is hozzájárult Somló Bódog látványos szemléletváltásához.

A másik kérdéscsoport, amelyhez a helyes jog elmélete elvezette Somlót, az erkölcs autonómiája és heteronómiája, illetve a kettő összefüggése.

A kérdést először a négy tanulmány közül az elsőben, a *Kauzális vagy normatív etika?*³⁰ címűben dolgozta ki, de mindegyikben újra és újra visszatért rá. Ha az előző kérdéskör megoldásai megmutatják Somló ismeretelméleti beállítottságát és finom elemzőképességét, akkor az autonómia-heteronómia összefüggésének vizsgálata a volt szociológus erényeit és a filozófus eredetiségét világítja meg. Az a priori figyelemre méltó értelmezése mellett ezt tartjuk Somló egyik legjelentősebb eredményének, bár az a „teherterhelés”, amit a fejlődéselv kiküszöbölése hozott magával, talán e kérdéskörben nyilvánul meg a legerőteljesebben. A társadalmi

²⁸ Az érték problémája, 12–13.

²⁹ Uo. 13.

³⁰ *Kauzális vagy normatív etika?* in: Emlékkönyv Alexander Bernát hatvanadik születése napjára. Dolgozatok a modern filozófia köréből. Bp. 1910. 125 – 130.

csoport fogalma annyira elnagyolt Somlónál, hogy majdnem ugyanabba a csapdába esett, mint Stammer, az „erkölcsi érzelmekben megegyező csoportja” éppúgy gondolati építmény, mint a „szabadon akaró emberek közössége”. A társadalmi érdek csoportalakító és összetartó erejét Somló megkerülte, és a Rónaival való vitájában³¹ csupán arra hivatkozott, hogy ez szociológiai téma, az értéktan teljességgel nélkülözheti.

Az autonómia-heteronómia kettősségét nem ellentmondásként, hanem ikerfogalomként kezeli Somló, így ezt a látszólag elvont erkölcsfilozófiai kérdést meglepő eredményességgel felhasználhatja a joghelyesség fontosságának bizonyításánál. Szembesíti az új tudomány, a szociológia – különösen Lévy-Bruhl – felfogását az újkantiánusok túlzó moralizmusával, és mindkét irányzattal vitatkozva jut el saját megoldásához.

A szociológusok kizárólag kauzális, tényleíró tudományként fogják fel az erkölcsant, melynek feladata, hogy pontosan referáljon az erkölcs eredetéről, mai állapotáról, esetleg várható fejlődésirányáról. Szerintük értékeléssel nem kell foglalkoznia, mert a szabályok megfogalmazása, a helyes vagy helytelen cselekvés előírása nem a tudomány feladata. Legfeljebb tanácsokat adhat az erkölcs befolyásolásának technikájára, minden értékelés nélkül szigorúan a kauzális összefüggésekre támaszkodva. Tényleíró tudományokra Somló szerint is szükségünk van, a társadalomtudománynak is vannak – kell hogy legyenek – olyan ágai, amelyek a szociális jelenségek okait, állapotait és ebből következő fejlődésirányát feltárják. Ám mit ér az egész, ha nem tudjuk meg, milyen tendenciákat óhajtsunk? A szabályokat valóban nem a tudomány fogalmazza meg, nem is feladata, nem is teheti, mert az erkölcsi normák az együttélési tapasztalatok eredményei; felismerések, melyeket a fogalmi gondolkodás több-kevesebb pontossággal rögzít, a szó somlói értelmében objektívál. Természetesen, ha a tudomány leírja és rendszerezi a normákat, attól még nem lesz normatív. De Somló szerint még a legszigorúbb természettudomány is értékel, mert eredményeit, axiómáit vagy éppen a legem-

³¹ A Somló-Rónai vita a helyes jog körül a *Huszdik Század* 1910–1911. évi 22–23. kötetében található. Rónai elfogultan és nagyon egyoldalú álláspontjára támaszkodva Somlót, de egy-egy kérdésben megtalálta a sebezhető pontját. A vita végül is Somló elsöprő elméleti fölényét és kiváló érvelési módszerét igazolta.

pirikusabb megismerő kijelentéseit a logika szabályai szerint építi fel – ami persze szintén nem a logika tudományának „találmánya” –, és az igazságérték alkalmazásával igazként és hamisként, helytelenként és helyesként értékeli. Ebben a formális vonatkozásban minden tudomány kivétel nélkül normatív. De vannak tudományok, amelyek az igazságérték mellett még egy vagy több más természetű értékelést is használnak, különösen akkor, ha tartalmaz igazságokkal dolgoznak. A jog helyeslése vagy helytelenítése például az igazságérték mellett magába foglalja az erkölcsi értékelést is. Az etika tudománya – akár kauzálisként, akár normatívként fogjuk fel – nagyon sok mindent tehet, de erkölcsi szabályokat és meggyőződéseket nem gyárthat, mert azok már adva vannak, megint az objektívnek abban az értelmében, hogy minden szubjektum számára szükségszerűen érvényesek. A tudomány feltárhatja és tudatosíthatja a szabályokat és szabályrendszereket, pontosíthatja mibenlétüket, természetesen kidolgozhatja a legkülönbébb terapeutikai eljárásokat, és előírhatja a szabályok helyes használatának feltételeit. Ha ez utóbbit mégsem teszi meg, akkor számíthat rá, hogy feltárt törvényeit nemcsak a társadalmi terapeutikában, hanem kolosszális gaztettekre is felhasználhatják. Értékelés és előírás nélkül ugyanis a legfontosabbat nem tudjuk megmondani: milyen célt és célirányt óhajtsunk? És mi a kiválasztott célérték leghelyesebb eszköze? Végül Somló arra a következtetésre jut, hogy az erkölcsszociológia, mint minden tényleíró empirikus tudomány, jellegét tekintve kauzális elméleti rendszer. Az etika viszont csak normatív lehet.

Azt várnánk ezek után, hogy Somló a kantiánusokat dicsérni fogja, de ha lehet, még jobban elmarasztalja őket. Meggyőződése szerint a kortárs kantiánusok egynémelyike kantiánusabb magánál Kantnál. Feltevése szerint sem az akarat, sem a szándék kanti fogalmát nem értették meg, és kiváltképpen elfeledkeztek arról, hogy az erkölcsi autonómiát és szabadságot a gyakorlati ész követelményeivel korlátozta. „A szubjektív jóakarát egymagában e felfogás szerint sem biztosítja az akarás erkölcsösségét. Hozzájárul még az akarat ésszerűségének követelménye. Csak ha általános törvénynek tekinti magát az akarat, válik kategorikus imperatívusszá, az erkölcs parancsává. Általános törvénynek pedig csak úgy tekintheti magát, ha megfelel a gyakorlati ész helyes működésének. A logikai normára való utalás már a heteronómia jelle-

gével bír az etikai norma szempontjából. A konkrét akarat, amely magát általános törvénynek tekint, lehet erkölcstelen, ha ez a felfogás téves.”³²

Még tarthatatlanabb, ha az erkölcsös cselekedetet csak a helyes intencióból vezetik le. Ez még a Kant autonómiáján is túlmegy, mivel még az ész normáihoz sem viszonyít. De ez a túlzó elmélet is végeredményben heteronómiát rejt magában, mert a helyesség fogalma szükségképpen kifelé mutat a szubjektumból. „A helyesség fogalmában benne rejlik az értékelésnek a szubjektívtól való függetlensége, azaz objektivitása, tehát szükségszerűsége. A helyes akarat tehát semmi egyebet nem jelent, mint a tényleges akarat kongruenciáját egy rajta kívül fekvő normával ... már a helyesség fogalma kizárja a tiszta autonómiát, olyannyira, hogy a helyesség nem is jelent voltaképpen egyebet, mint éppen a tiszta autonómia ellentétét, az autonóm akarat egybeesését, kongruenciáját valamivel, ami már nem az. Már a helyesség fogalmával bevezetjük a heteronómiát.”³³

Somló tehát elutasítja az erkölcs teljes autonómiáját, mégpedig két szempontból: először is az erkölcsi szabály – mint látni fogjuk, az értékítélet is – alá van rendelve a logikai igazságértéknek; másodsor azért, mert a szabály, amely megmutatja, mi a helyes és helytelen, nem az egyénben van, túlmutat a szubjektumon.

Somló szerint ez mégsem jelenti azt, hogy az erkölcs fogalmában csak heteronóm elemek vannak. „Ahol valamely szabállyal szemben akármilyen motívumból fakadó pusztá engedelmességgel van dolgunk, ott még nincsen erkölcsös cselekvés.”³⁴ Tehát az erkölcsnek belső közvetítőkre van szüksége, ami persze nem jelenti azt, hogy az erkölcs egybeesik az autonómiával. A kérdés elméleti megoldása tehát a következő: „... egy cselekedet erkölcsössége mindig egy individuális helyességi érzelem ítélete kell hogy legyen. Minthogy azonban minden ilyen érzelem egyúttal egy arra vonatkozó megegyezésnek is bizonyítéka, ennél fogva az erkölcsi autonómia parancsa minden egyénnel szemben mint kívülről jövő parancs is fellép. Az erkölcsi autonómia sohasem fordulhat elő heteronómia nélkül. Tiszta autonóm erkölcs tehát

³² *Kauzális vagy normatív etika?* 126.

³³ Uo. 127.

³⁴ *A jog értékmérője*, 11.

éppoly kevésbé lehetséges, mint tisztán heteronóm. Az autonóm erkölcsi parancsnak tartalmilag mindig egy pozitív erkölcsi szabállyal kell egybeesnie.”³⁵ Íme az eredeti megoldás, ami erkölcsfilozófiai kiindulópontnak kitűnően megfelel, különösen akkor, ha tudjuk, hogy Somló „megegyezésen” egyáltalán nem konvenciót ért, hanem az egyéni és társadalmi elvárások egybeesését, kongruenciáját. A „megegyezés” nem is esetleges, hanem az erkölcs lényegéhez tartozó, és Somló okfejtéséből kiderül, hogy voltaképpen az egyéni és társadalmi tartalmak megfeleléséről van szó. Az erkölcs magva mindig egy pozitív morális tartalom, és azt a megállapítást, amit a fenti szövegben láthattunk, vagyis hogy az autonóm erkölcsi parancsnak mindig egy általánosan érvényes erkölcsi szabállyal kell egybeesnie, így egészíti ki Somló: „Az egyéni helyeslés érzelmi ténye egyúttal mindig egy szociális értékelést fejez ki. Az egyéni helyesség érzése csak indexe egy szupraindividuális értékelésnek, amely a feltétlen érvényesség igényével lép fel... Erkölcsös tehát mindaz, ami a cselekvés egy normájának megfelel, amit (a csoporttal egyezően) feltétlenül helyesnek érzek... Nincs más erkölcs, mint valamely pozitív morál!”³⁶

Ez még akkor is nagyszerű gondolat, ha a kolozsvári filozófus nem tisztázza a csoport fogalmát, és a norma eredetét a pozitív moráléval együtt a szociológia körébe utalja.

Ha az erkölcs társadalmi képződmény, akkor koronként és társadalmi csoportonként megosztott. Somló szerint ez mégsem vezethet az erkölcs relativista felfogásához. Az erkölcs valóban nem feltétlen, mert a normák tartalma csak bizonyos feltételekhez kötötten jelenhet meg, így a konkrét normák nem jelentenek „abszolút kauzális szükségszerűséget”, de az erkölcs lényege – normativitása – és alapvető funkciója – szabályozó-értékelő működése – mindaz, ami megkülönbözteti más társadalmi és lelki jelenségtől, maradandó, sőt az akaratlagos cselekedetek körében abszolút. Érvényessége vagy legalábbis „érvényességi igénye” elégséges alapot nyújt arra, hogy a jog helyességének mércéje legyen. Tény és való, hogy minden csoporton belül a helyes jog értékmérője a csoport pozitív erkölcs, ha pedig rangsorolni akarunk a csoporterkölcsök között, lényegében egy pozitív morált

³⁵ Uo.

³⁶ Uo. 10–11.

értékelünk egy másik pozitív erkölccsel. De ez mit sem változtat azon a tényen, hogy a jog értékmérője az erkölcs, s csak közvetítésével tehetjük tudatossá, hogy valamely jogpolitikai döntés vagy jogszabály hogyan viszonyul a felsőbb értékpremisszákhöz és értékaxiómákhoz. De sem a pozitív morál tételeihez, sem az erkölcsi vezéreszmékhez, tehát lényegében a mércéhez nem nyúlhatunk, mert „a jog értékelésének mértékeit nem a jogbölcselet produkálja racionális úton, hanem azok minden jogbölcselet előtt már érzelmileg adva vannak, s a jogbölcselet is alkalmazhatja azokat.”³⁷

*

A fentiekben tehát láttuk, hogy az erkölcs nem jelent abszolút értéket, csupán általános érvényességre törekszik. Somló szerint az erkölcs tartalma – lévén az a társadalmi tényezők függvénye – nem elégíti ki a feltétlen érvényű érték összes kritériumait. Ezek a jelentéskritériumok Somló szerint a következők: 1. Mindenki számára érvényes, „tehát nincsen az azt alkalmazóban rejlő szubjektív feltételekhez kötve, hanem az egyes alkalmazótól függetlenül érvényes”; 2. Minden lehető dologra érvényes, „... a feltétlen érték független még az értékelendő dologtól is”; 3. Minden képzelhető feltétel mellett érvényes.³⁸

Az erkölcsi érték csupán az első feltételnek tesz eleget, ezért nevezte el Somló – a szó jelentésének második értelmében – objektív értéknek az egyéni „kellemességi” értékekkel szemben. Az utóbbiakat nevezi szubjektív értékeknek. Somló szerint a szó legáltalánosabb értelmében csak akkor beszélhetünk abszolút értékről, ha a három jelentés együttesen jelen van. Windelbanddal és Rickerttel ellentétben hangsúlyozza, hogy abszolút érték csak egy van, mert ha több léteznék, akkor nem lehetnének minden képzelhető feltétel mellett érvényesek. Ez az egyetlen abszolút érték: az igazságérték. A többi értéknek, így az erkölcsinek is már a fogalmában rejlik, hogy „egy fölötte álló abszolút értéket posztu-

³⁷ A jog értékmérője, 13.

³⁸ Az érték problémája, 5.

láljon” és magát ennek alávesse.³⁹ Az erkölcsi érték az igazságérték alárendelt esete.

Az igazságérték logikai sajátossága az, hogy a tagadása ellentmondást tartalmaz, mert az egyedüli érték, amelyet nem lehet tagadni anélkül, hogy el ne ismernők. Az a szkeptikus tétel, hogy „semmi sem igaz”, lényegében az igazságérték elismerése: „igaz, hogy semmi sem igaz”. Ha nem ismerjük fel ennek az értéknek feltétlen és mindhárom jelentésében megnyilvánuló értelmét, akkor Somló szerint az értéktan az ellentmondások kibonthatatlan szövevényévé válik. Az abszolút érték igazságértékként való felfogásával Somló az ismeretelmélet központjába vezet el bennünket, és hogy kétségünk ne támadjon, ki is jelenti: „értékelni és megismerni egy és ugyanaz”, „az abszolút érték és az ismeretelmélet alapproblémája ugyanarra a kérdésre vonatkozik”. Az alapprobléma pedig Kant óta azt jelenti, hogy megállapítjuk azokat a határokat, amelyekeken túlmenni nem tudunk. Az érték problémájának tehát lépésről lépésre ezekig a határokig kell visszamennie, hogy végül is konstatáljuk, hogy az igazságérték az a végpont, amelyen túlmenni nem lehet.⁴⁰

Ebből az elméleti perspektívából világosan következik, hogy Somló nem fogadhatja el a német axiológusok hármas felosztását. Meggyőződése, hogy Windelbandnál – és az őt követő magyar Böhm Károlynál is – a logikai, erkölcsi és esztétikai értékek megkülönböztetése indokolt, de egymás mellé rendelésük hibás, mert az három végpontot és végcélt feltételez, ami logikai ellentmondáshoz vezet. A formális szempontok mellett azonban felhívja a figyelmünket egy lényeges elemre. A hagyományos filozófia átvette a pszichológiától a lélek hármas felosztását. Az axiológia éppen a hagyományos filozófiák tagadásaként született meg, ezért paradoxálisnak tartja, hogy éppen ezt a pszichologizáló eljárást nem tették kritika tárgyává. Rickert megpróbálta, de neki sem sikerült. Közben Somló észre sem veszi, hogy ő is hagyományos filozófiai megoldásokat érvényesít: az Egy, a mindenek fölött álló, feltétlen Elv parmenidészi-platóni gondolatát. S bár igaz van, hogy az elméleti és a gyakorlati pszichológia eredményei nem lehetnek az értékelmélet előfeltételei, sem magyarázó elvei,

³⁹ Uo. 17.

⁴⁰ Uo. 10–11.

végül is az értékek sokkal merevebb gondolati rendszerét alkotta meg, mint Windelband. Nem is beszélve arról, hogy az esztétikai értékekkel nincs mit kezdenie. Azt ugyanis még be tudja bizonyítani, hogy az erkölcsi meggyőződés végső soron a megismerés eredménye vagy legalábbis a tapasztalat igazságba foglalt párlata, de az esztétikai értékről ezt nehezen tudná elhíttetni. Természetesen megpróbálja ezt is: átvitt értelmű értékelésről beszél, mert ha egy művészi alkotásról azt mondjuk, „jó”, vagy „helyes”, akkor az alkotó erkölcsi meggyőződését és olykor maga előtt is rejtett erkölcsi álláspontját értékeljük. Somlónál az esztétikai értékvilág teljesen feloldódik az etikumban. Ha még azt is hozzátesszük, hogy az értékelés talaja lehet ugyan egy elemi érzélem, de az erkölcsi értékelés a teljes tudatosság, a felismert erkölcsi érték jegyében jön létre, akkor azt kell mondanunk, hogy Somló számára esztétikai érték nincs is, tehát az értékek egyik legjelentősebb birodalmát kiejtette gondolkodásából, ami a német axiológusoknál és Böhm Károlynál nem történt meg.

Úgy vélem, a kolozsvári gondolkodónak ez a beállítottsága is tudományközpontú gondolkodásából fakad. Amit nem lehet az értelem eszközeivel megmagyarázni, az csak kvázi-filozofálás lehet. Jellemző, ahogy Bergsonról nyilatkozik egyik levelében: „... a művészi nézés filozófusa ő, nem a tudományos, és ezért nem is jó filozófus. Mert míg a művészi nézés a tudományos nézésből kifolyólag helyet találhat, addig a művésziből kiindulólag nem. Ezt tehát nem lehet legfelsőbb princípiummá tenni.”⁴¹

Racionalista beállítottságából fakad tartózkodása minden szubjektívizmustól, a racionalitástól eltérő minden megoldástól. Rickertnél, az egyébként „jó”, sőt az axiológusok között általa legnagyobbnak tartott filozófusnál az zavarta, hogy nem az elméleti, hanem a gyakorlati ész állította a filozófia élére, mert – Windelband hatására – mérhetetlenül kitágította az erkölcs központi kategóriájának, a kötelességnek és az ebből származó lelkiismeretességnek a szerepét: „logikai lelkiismeretről” beszél, amely az erkölcsinek csupán egy sajátos alakja, és a kötelességtudat éppoly a priori előfeltétele az igazságértéknek, mint a konk-

⁴¹ Levél Moór Gyulához. Kolozsvár, 1914. február 10. OSZK Kézirattár. Leveles-tár. A levél stílusán érezni, hogy akkor már Somló kizárólag németül ír: az „alaptanon” németül dolgozott, a *Naplóját* is németül vezette ebben az időben.

rét, egyedi kötelességeknek. Rickert Windelbandhoz hasonlóan állítja: „Senkivel sem tudnánk logikailag és tudományosan tárgyalni, aki az ész törvényeinek érvényességét tagadná, és senkivel sem tudnók magunkat erkölcsileg megérteni, aki minden kötelességet tagadna.” Somló szerint ez így helyes, de figyelembe kell vennünk még azt a körülményt is, „hogy nem tudnók magunkat erkölcsileg megérteni olyasvalakivel sem, aki az ész törvényeinek érvényét tagadná, míg viszont azzal, aki minden kötelességet tagadna, logikailag és tudományosan azért még mindig tárgyalhatnánk.”⁴²

Világos, az igazsági értékelés és vele együtt az ismeretelmélet kerül Somlónál „minden más esetleg elismerendő filozófia elébe”, ebben a korszakában és a következőkben is.⁴³

Ha a megismerés az abszolút érték alkalmazását jelenti, és ebből következően megismerni és értékelni ugyanazt jelenti, akkor érthető, hogy Somló nem fogadhatja el az ítélet és megítélés, az egzisztenciális és értékelő ítéletek windelbandi megkülönböztetését sem, mert ez a megkülönböztetés indokolatlan szakadékot teremtené a társadalomtudományok és természettudományok között, nem is beszélve arról, hogy megszakítaná a filozófia és tudomány kölcsönhatást. Ezt szerinte akkor kerülhetjük el, ha a windelbandi osztályozás helyett a logikai kijelentések abszolút és nem-abszolút felosztásával élünk.⁴⁴

Minden kijelentés, amely létezését fejez ki, az igazságérték alkalmazása, ám a létezését mindig valamely egyedivel kapcsolatban állítjuk vagy tagadjuk. A sajátos létezés tartalmi meghatározottságát az ismeretelmélet tovább le nem bonthatóként fogadja el, ennek megfelelően tényként kell elismernie vagy adottnak kell ítélnie. Mint látjuk, eddig nem különbözik Somló véleménye a windelbandi felállítástól, sőt ő is minden értéket az „adottság” kategóriájába sorol, más szóval nála is ontológiai státusa van az értéknek: létezik, mint a szubjektívre vonatkoztatott „tárgy”, amit

⁴² *Az érték problémája*, 37.

⁴³ *Az érték problémája*. A harmadik korszakában ugyan Somló a *Sollen* különböző árnyalatainak felmutatásával megpróbálja megalkotni az elméleti és gyakorlati ész szintézisét, de a *Sollen*-struktúrákat akkor is a feltétlen – a megismerő kijelentés – alá rendelte.

⁴⁴ *Az érték problémája*, 20–21.

formális logikai eszközökkel szinte lehetetlen meghatározni. Ilyen meghatározást nem is találunk Somlónál, hanem működésében, az értékelések folyamatában próbálja megragadni az érték minőségi jegyeit. De azt már visszautasítja, hogy az „adott” levezethetetlen és a tartalmi kérdések eredete nem ragadható meg az értelem eszközeivel. A konkrét, tartalmas értékek eredetének ténye ugyan kívül esik az axiológiai tudáson, de a formális elv individuálisra való alkalmazása már tartalmi kérdések felé mutat. A formális igazságelv alkalmazása is tartalmi kérdést, konkrét létezését érint, mert bárhogy értékeljünk, egyúttal mindig a létezés igazságát is kifejezzük. Somló három kijelentést – ítéletet – hoz fel példaként: „Ez a dolog fehér” – a dolog és a hozzá tartozó tulajdonság létezését juttatja kifejezésre; „Ez a dolog (erkölcsi szempontból) jó” – a dolog létezésének konstatálásához még hozzáfűzi az objektív erkölcsi ítéletet; „Ez az étel jó ízű” – megállapítja a dolog (az étel) létezését és hozzáfűz egy csupán szubjektíve érvényes, kellemességi állítást. A második és harmadik kijelentés tehát összetett értékelés: az abszolút igazságérték mellett tartalmaz egy nem-abszolút értékelést, de mindhárom változattal kifejezzük valaminek a létezését. A nem-abszolút nyelvi kifejezésre juttatásával tehát mindig egyúttal egy abszolút értéket is kifejezek. Windelband úgynevezett „egzisztenciális” ítélete csupán egy ítéletet, az abszolút értékítéletet foglalja magába, „értékítélete” viszont az abszolút mellett egy nem-abszolút értékelést is magába foglal. De a kérdés tisztán formális szempontból is megközelíthető: amikor egy logikai forma és levezetés érvényességét vizsgáljuk, akkor is normákat alkalmazunk, tehát végső soron a logika művelője is értékel.

A két ítélettípus szembeállítását teljesen felesleges Somló szerint, sőt azzal a veszéllyel fenyeget, hogy elszegényíti az ismeretelméletet és az értéktanban felerősíti a racionalizmustól idegen elemeket. Somlónak igaza van: a német axiológiában valóban érvényesülnek irracionalista tendenciák. Ezt Husserl is megállapította és még Somlónál is hevesebben elutasította, de tőlük eltérően ezt nem tartjuk „mindenképpen elvetendőnek”, mert hozzájárult a szubjektum árnyaltabb megértéséhez, sőt a különböző kutatási területek logikai sajátosságainak finom elemzése még a formális tudomány fejlődésére is termékenyítően hatott: újra felhívta a kutatók figyelmét a kontingens igazságok és a modális logikai

levezetések jelentőségére. De maradjunk Somló gondolatmeneténél.

Végül is miben látja az erkölcsi érték sajátosságait?

Már láttuk, hogy az erkölcsi helyeslés lelki életünk másra vizsgálva nem vezethető ténye, amelyet meg kell különböztetnünk minden más lelki tevékenységtől, az akarástól is. Ha a nem-abszolút erkölcsi ítéletek konkrét tartalmától eltekintünk, akkor nem marad egyéb, mint az objektíve érvényes értékelés lelki tevékenysége. Ezt összekötve az igazságértékkel – a megismerés végső elvével – nyerjük el az erkölcsi értékelés formális elvét.

Ha viszont tartalmi jegyeket keresünk, vissza kell térnünk az akarathoz. Somló újra empirikus tényből indul ki: öntudatunk megfigyeléséből, ami azt mutatja számunkra, hogy az erkölcsi érték és értékelés ugyan nem az akaratból fakad, de csakis az akarás közvetítésével nyeri el konkrét tartalmát. De Somló még itt is korlátoz. Az erkölcsi helyesség olyan mértéket jelent, amely mindenki számára érvényes (objektív), de azt fogjuk tapasztalni, hogy „az emberi akarás világának” igen korlátozott területe az, amelyben az erkölcsi érték érvényességet követelhet magának. Az a benyomás, hogy ez az érték minden emberi cselekedetre érvényes, csupán látszat. „A cselekedetek csupán annyiban felelnek meg ennek az értéknek, vagy állnak vele ellentétben, amennyiben a cselekedet fogalmában az akarati elhatározás fogalma már benne rejlik. Ha ettől az akarati elhatározástól eltekintünk, akkor a cselekedetben nem marad semmi, amit még erkölcsösnek vagy erkölcstelennek tekinthetnénk.”⁴⁵

Somló tehát újra eljutott a teljes tudatosság fogalmához. Meg is mondja, hogy sem az ösztönösre, sem az úgynevezett szokás-erkölcsre nem alkalmazható az erkölcsi mérték, pedig éppen az utóbbiról volt mondanivalója első korszakában.

Mindent összevetve tehát nem akármilyen akarás, hanem az elhatározó szándékot is magába foglaló akarat tölti meg tartalommal az erkölcsi értékelést.

Ám az így felfogott akarások nem egyforma intenzitásúak. Bár ez mit sem változtat magán az értékelés tényén, tehát bármilyen erősségű az akarás, az erkölcsi értékelés létrejön, de más vonatkozásban az erősség döntő lehet, mert ez befolyásolja a tartalmi

⁴⁵ *Az érték problémája*, 15.

értékelés erősségét és minőségét, pozitív vagy negatív jellegét. Somló példái meggyőzőek, lássunk néhányat. Ha az egyik akarás véghezvitelének abbahagyása, intenzitáscsökkenése eszköze egy másik keresztülvitelének vagy megakadályozásának, az mindenféleképpen beleszól az erkölcsösség minőségébe. Az ígéret megtartása kétségtelenül erkölcsi érték, egyenesen erkölcsi kötelesség. De adódhat olyan helyzet, amikor az ígéret megtartása egy gáztettet segíthet elő; ha ezt mégis megtesszük, akkor nyilvánvalóan nem hivatkozhatunk az ígéret-kötelesség teljesítésére. Más példa: a hazugság minden körülménytől eltekintve erkölcsi helytelenítést von maga után, de erkölcsi helyeslést válthat ki, ha egy olyan akarás eszköze, amelynek véghez-nem-vitele sokkal erősebb helytelenítést vonna maga után. (Teszem azt, ha egy jótettet csak ártatlan hazugság árán lehet megvalósítani.) Tehát az egymással ellentétben álló és egyaránt pozitívan vagy negatívan értékelt akarások esetében az intenzitás dönti el, hogyan fogunk cselekedni és értékelni.

Ezek után felteszi a kérdést, hogy vajon a cél szentesíti-e az eszközt. Somló szerint lehetséges olyan cél, amely szentesíti az eszközt. De hogy mi tehető céllá és eszközzé, azt a mérlegelő okosság döntheti el, „a nem egyforma intenzitású akarásokra vonatkozó nem egyforma intenzitású értékelések”⁴⁶.

Az erkölcsileg értékelt akarások tartalmai egymással okozati összefüggésben állnak. Ha az okozati összefüggések felismertek, akkor az eszköz akarása egyben a következmény akarása is, tehát az erkölcsi értékelés az eszköz-akaraton kívül a következmény-akaratot is magába foglalja. Somló szerint ez súlyos felelősséget ró ránk, mert a következménnyel az erkölcs már kilép a belső világból, s ilyenkor már nem csak az egyéni akarás, hanem a cselekedet másokra való hatása is a megítélés tárgyát képezi.

Az intenzitás és kauzalitás összefonódásának igen jelentős szerepe van a belső értékrendek kialakulásában. Ebben a vonatkozásban Somló indokoltnak tartja, hogy megkülönböztessük a közvetett és a közvetlen értékeléseket. A közvetett értékelés úgy jön létre, hogy a közvetlen erkölcsi értékelés az oksági viszonyok segítségével kiterjed olyan akarásokra is, amelyek nem voltak az értékelés tárgyai. De a közvetlenül értékelt akarások is különböző

⁴⁶ *Az érték problémája*, 24.

intenzitásúak, így aztán minden lehetséges akarás egy etikai rendszerbe sorolódik. Ennek élén azok az etikai tartalmak állnak, amelyek a legerősebb intenzitású értékelést váltják ki, mint például a kötelesség, lelkiismeret, tehát az erkölcs fő elvei. Az értékelés-intenzitás különbségei és az okozati sorok egy meglehetősen bonyolult tartalmi értékrendszerhez vezetnek el Somló Bódogot. S végül újra kilép az egyéni öntudat köréből, és megállapítja, hogy a tartalmi erkölcsi értékelések társadalmi tényezők függvényei. Azt is leszögezi, hogy társadalmon nem az egyetemes emberiséget értjük, hanem az „értékelő csoportok sokaságát”. Hogy hány ilyen csoport van és hogy milyen azonosságok és eltérések vannak erkölcsi értékeik és értékelésük között, az már nem az értékfilozófia, hanem a szociológia kérdése. Somló nem foglalkozik velük, de kétségtelenül hozzájárult a jog elméletének axiomatikus megalapozásához, ami lehetővé teszi nemcsak a jogásznak, hanem a cselekvő embernek is, hogy rendszerbe foglalja a legkonkrétabb értékeléseket. Természetesen központi kérdés maradt számára a jogász tudatossága és annak a képességnek a kialakítása, hogy a gyakorlati döntéseket – jogszabályok megfogalmazásában és alkalmazásában – mindig értékpremisszákhöz viszonyítsa. Filozófusként is, tanárként is ez a cél vezette.

Szegő Katalin

Az érték problémája

Az érték problémáját, amely mindennemű filozófiában benne rejtett, újabban határozottabban kidolgozták, sőt, a filozófia alapkérdésének jelentették ki. Így Windelband rendszeres filozófia alatt „az általános érvényű értékekről szóló kritikai tudományt érti”¹, Paulsen pedig azt mondja, hogy az értékek világának viszonya a valóság világához a teoretikus filozófia kardinális kérdése². Münsterberg szerint „a világ értékeinek kérdése minden képzelhető világnézet középpontjában áll”³. Rickert az abszolút érték fogalmában mindennemű filozófia kiindulópontját és ama fogalmak egyikét látja, amelyek „az összes filozófiai diszciplínák közös gyökerét alkotják”⁴. A mi irodalmunkban pedig Böhm hangsúlyozta, hogy „a helyzet egyenesen oda csúcsosodik ki, hogy az ún. szellemtudományokban kivétel nélkül egy fogalom vált uralkodóvá, az érték fogalma”⁵.

Az érték fogalmára nézve, amelynek ilyen nagy hordképességet tulajdonítanak, mindazonáltal igen szerteágazó tanok uralkodnak. A filozófusok még keresik az értékről való fogalmuk definícióját – mondhatnók Kant egy mondását variálva.

I. Szisztematikus rész

Az érték különböző meghatározásait két típusra lehet visszavezetni. Az egyik szerint „azért tulajdonítunk a dolgoknak értéket, mert kívánjuk őket”⁶. „Ugyanez az értékfogalom akként is meghatározható, hogy az érzelmre megyünk vissza”⁷. Eszerint érték egyszerűen az, amit kívánunk, vagy ami örömet okoz. Az érték e felfogás szerint relatív valami, minthogy a kívánással áll és szűnik meg. Ami az egyik embernek érték, az éppen csakis

¹ *Prälu dien*, 3. kiad., 51–52.

² *Was uns Kant sein kann*, Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. V. köt., 23.

³ *Philosophie der Werte*, 3.

⁴ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. kiad., 234.

⁵ *Axiológia*, 6.

⁶ Ehrenfels: *System der Werttheorie*, I., 51.

⁷ Uo., 54.

számára érték, másra nézve még nem kell, hogy szintén érték legyen. Az örömrzés ugyanis kiválóan szubjektív valami. Hogy valami számomra örömet okozó-e vagy sem, afelett csak egy bíró ítélhet: én magam.

Az érték fogalmának második típusa sokkal tágabb. „Az érték szubjektivitásának és relativitásának tanával az érték objektivitásának és abszolútságának tanát helyezik szembe”⁸. Ezen második felfogás szerint vannak „feltétlenül érvényes” értékek is, „amelyek függetlenül érvényesek azoktól a relativista értékektől, amelyek a történelmileg adott egyén akaratát körülkerítik”⁹.

Az a nagy jelentőség, amelyet magának az érték problémája az újabb filozófiában megkövetel, kizárólag az érték felfogásának ezen második típusához fűződik, míg az első típushoz tartozó meghatározások a kérdést lélektani szaktudományi kérdéssé szálítják le.

Így tehát az értéktan küszöbén a következő kérdések állnak eléünk: Először is: Mi értendő egy nem szubjektív, feltétlenül érvényes érték alatt?

Másodszor: Jogosítva vagyunk-e ilyen nem-szubjektív érték felvételére?

Harmadszor: Milyen viszonyban vannak az értékek különböző fajai egymással?

És negyedszer: Mit jelent az érték akkor, ha a szubjektív kívánsági értékeken kívül még azoktól független, objektív vagy éppen feltétlen érvényű értékek is vannak? Más szóval: Mi a közös az értékek különböző fajaiban?

1. Az abszolút érték fogalma

Az abszolút vagy feltétlen érték fogalmát illetőleg megegyezést konstatálhatunk a tekintetben, hogy mindenekelőtt az általános érvényűség az, amely valamely értéket abszolúttá tesz, és azt a pusztán egyéni, feltételes, szubjektív értékkel szembehelyezi.

Az általános érvényűség fogalmának jelentésére nézve azonban, úgy tudom, nem eszközöltek az érték fogalmával kapcsolatosan elég beható vizsgálódásokat.

⁸ Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 1910. 3. kiad. III. köt., 1765.

⁹ Münsterberg: *Philosophie der Werte*, 38.

Egy általános érvényű érték ugyanis egy pusztán szubjektív értékkel szemben először is olyan értéket jelenthet, amely mindenki számára érvényes; amely tehát nincsen az azt alkalmazóban rejlő szubjektív feltételekhez kötve, hanem az alkalmazótól függetlenül érvényes. S másodszer, egy érték általános érvényűsége még továbbmenőleg jelentheti az érték függetlenségét még az értékelendő dolgoktól is; az általános érvényűség itt tehát még annyit is tesz: minden lehető dologra nézve érvényes. És végül az általános érvényűség fogalmában még az a jelentés is rejlik: minden képzelhető feltétel mellett érvényes. Vagyis az „általános érvényű érték” fogalmával még mindig többféle jelentés járhat, és kérdéses, vajon azzal egy pusztán csak mindenki számára, avagy egy egyszersmind minden dologra nézve és egyúttal minden feltétel mellett is érvényes értéket akarunk-e megjelölni. Ha egy érték érvényességének az értékelő alanyon kívül lehetséges feltételeit az értékelendő dolog fogalmához soroljuk, akkor a következő négy lehetőség áll elő:

1. Feltételes érték úgy az alany, mint a tárgy tekintetében.
2. Feltételes érték az alany, feltétlen a tárgy tekintetében.
3. Feltétlen érték az alany, de feltételes a tárgy tekintetében.
4. Feltétlen érték mind az alany, mind a tárgy tekintetében.

Minthogy azonban egy értéknek az alany szempontjából való feltételezettségét már szubjektivitásnak nevezzük, ennél fogva az érték szubjektivitásának fogalmában az 1. és a 2. alatti esetek egybefolynak, s következőleg mint az érték általános érvényűségének esetei csak a 3. és a 4. alatti lehetőségek maradnak fenn.

Mármint ki lehet mutatni, hogy még a korlátozottabb értelemben vett általános érvényűségnek feltétele is, a pusztán mindenki számára való általános érvényűség, feltartóztathatatlanul a tágabb értelemben vett általános érvényűséghez vezet, a nem pusztán mindenki számára, hanem az egyúttal minden képzelhető dologra nézve, minden lehető feltétel mellett való érvényhez. Ugyanis nem vehetünk fel általános érvényűséget pusztán az alany szempontjából, ellenben csak bizonyos tárgyakra korlátozottan, anélkül, hogy ezzel már egy olyan elvet is feltételeznénk, amellyel meg volna határozható, hogy mely tárgyakra alkalmazható ez a mindenki számára érvényes érték, melyekre pedig nem.

Ennek az elvnek pedig egy olyan értéknek kell lennie, amely először is, szintén érvényes volna mindenki számára – mert kü-

lönben nem volna vele meghatározható, hogy mely tárgyakra alkalmaztassék a kérdéses érték mindenki számára érvényes módon.

Másrészt azonban, ennek az elvnek olyan értéknek is kell lennie, amely minden tárgyra alkalmazást nyerhessen, mert hiszen szerinte a tárgyak két csoportját különböztetjük meg, amelyeknek együttvéve a dolgok összességét kell adniuk, ugyanis ama tárgyak csoportját, melyekre a szóbanforgó érték alkalmazható, meg ama tárgyak csoportját, melyekre nem alkalmazható. És éppoly kevésbé nyugodhatnánk meg a szűkebb értelemben vett általános érvényűség valamely más korlátjával. Miként a tárgyak tekintetében való korlát, úgy bármely más feltétel által szabott korlát tüstént egy magasabb érték feltételét követelné, amelynek segítségével az elsőnek korlátozottsága megállapítható volna.

Ennek a magasabb értéknek természetesen minden tekintetben ugyanannyira feltétlennek kell lennie, csak hogy nála még az az egy feltételezettség is elesnék, amely amazt még korlátozná. Tehát először feltétlen volna mindott, ahol amaz feltétlen, de feltétlen volna még ott is, ahol amaz feltételes, és így általános érvényű volna a szónak legteljesebb értelmében.

Mihelyt tehát a filozófia általános érvényű értékeket vesz fel, akárcsak korlátozottabb értelemben is, azonnal a legteljesebb értelemben vett általános érvényűség felvételére is kényszerítve van. Vagy tagadjuk tehát az általános érvényű értékeket, és megállunk a pusztán szubjektíveknél, vagy elismerjük őket, de akkor aztán az általános érvényűség legtágabb értelmében kell ezt tenünk.

A szónak a legtágabb értelmében vett általános érvényű értékeket abszolút értékeknek fogjuk nevezni, ellenben a tárgy vagy valaminő egyéb feltétel tekintetében korlátozottakat megkülönböztetésül úgy a szubjektív, mint az abszolút értéktől objektív értékek mondjuk. Az „objektív” kifejezés ugyan minden inkább, mint egyértelmű, azonban e szó leghasználatosabb értelmeinek, hogy azt, ami minden alany számára, tehát függetlenül az alanyokban rejlő különbségektől érvényes, objektívnek nevezzük.

Az abszolút értéknek ez a meghatározása meg is felel az abszolút szó egyébkénti filozófiai jelentésének. Legtöbbször a teljesen feltétlen érvény értelmében vesszük, amint azt már a skolasztikus definíciók: *sine ulla conditione, non dependens ab alio** – felfog-

ják, s miként ez Kantnál is (*Kritik der reinen Vernunft*, ed. Rosenkranz, 1838, 281.)* „hogya valami minden tekintetben (korlátlanul) érvényes” visszatér.¹⁰ Egy abszolút érték tehát olyan érték, amely úgy minden elképzelhető alanyra, mint minden elképzelhető tárgyra nézve, minden feltétel mellett érvényes.

Hogy melyik az abszolút érték, arról egyelőre semmit sem tudunk, uralmának területére, birodalmának kiterjedésére nézve azonban megállapításokat eszközölhetünk. E megállapításokból pedig még továbbmenő következtetéseket is vonhatunk.

Már az eddig mondottakból is folyik, hogy csak egy abszolút érték lehetséges a szónak a legtágabb értelmében, nem pedig kettő, vagy három, vagy több. Mert tegyük fel, hogy két abszolút érték léteznék, akkor nem lehetne mind a kettő minden alanyra nézve és minden tárgyra vonatkozólag bármilyen feltétel mellett érvényes. Akkor mégis olyan feltételeknek kellene adva lenniük, amelyek mellett az egyik, s megint olyanoknak, amelyek mellett a másik volna érvényes, illetőleg alkalmazandó. Ha azonban valamely érték érvénye bizonyos feltételektől függ, akkor vége az abszolútságnak, akkor már többé nem *sine ulla conditione*, már nem „minden tekintetben korlátlanul érvényes”. Ezzel azonban egyszersmind megint egy olyan érték is tételeztetnék fel, amely mindenki számára érvényes módon megszabná, hogy mily feltételek mellett alkalmaztassék ez a két (helytelenül abszolútnak tekintett) érték. És így csak ez az érték volna a teljesen feltétlen, az abszolút, mert ennek érvénye most már semmi feltételtől sem függhetne többé.

Több ízben eljutottak ugyan több, egymással összehangolt abszolút érték felvételéhez, és azt hitték, hogy az ebben rejlő ellentmondás olyképpen kerülhető ki, ha feltételezzük, hogy egyszerűen akarattunktól függ, hogy ezen értékek melyikét alkalmazzuk. Ezzel a felfogással még foglalkozni fogunk, azonban már ehelyütt ki akarjuk emelni, hogy az ellentmondó és saját magát lerontja. Ha akaratomtól függ, hogy egy értéket alkalmazzak-e vagy sem, akkor az többé nem feltétlen. Nincs értelme annak az állításnak, hogy egy feltétlen érvény azalatt a feltétel alatt áll fenn számomra, hogy egy akarom. Ezzel a feltétlen érvényt mint akaratunk tárgyát

¹⁰ Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 3. kiad., 3.

akarataink egyéb tárgyaival egyenlősítettük, ami által az el is veszítette feltétlenségét.

Nem létezhetik tehát több, egymás mellé rendelt abszolút érték. Az ilyenek csak úgynevezett, de nem valósággal abszolút értékek lehetnének, és azonnal ismét egy felettük álló valóban abszolút értéket tételeznének fel.

Eddigélé tehát két szilárd tételünk van az abszolút értékről. Először is, vagy a tisztán szubjektív értékeknél kell megállapodnunk, vagy pedig a szónak legteljesebb értelmében vett abszolút értékig kell felemelkednünk, azaz semmi esetre sem állhatunk meg valaminő, e kettő között fekvő lépcsőfokon, egy valamiképpen mégis csak korlátozott általános érvényű érték fogalmánál. Másodszor pedig tudjuk, hogy bármi is legyen ez az abszolút érték, csak egy ilyen abszolút érték lehetséges.

Az elmondottak egy további korolláriuma*, hogy az abszolút érték fogalmára nem alkalmazható többé abszolút érték. Mint-hogy csak egy abszolút érték létezhetik, nem létezhetik abszolút érték, amelyik rá alkalmaztassék. Egy feltételes érték természetesen az abszolútra is alkalmazható, de ez az alkalmazás csak feltételes, csak szubjektív, egyéni érvényű lehet.

Eszerint nem vethetjük fel többé az abszolút érték abszolút értékének kérdését. Pont ez a kérdés már az abszolút érték fogalma által ki van zárva. Erre a kérdésre ugyanis csak egy tautologikus mondattal lehetne felelni. Ellenben kutathatjuk minden más érték abszolút értékét, mert ez minden más értékre alkalmazható.

2. Az abszolút érték felvételének jogosultsága

Az abszolút érték fogalmára vonatkozó ezen előzetes megfontolások körében még arra a fontos kérdésre is meg kell felelnünk, amelyet eddig nyitva hagytunk: vajon ezt a fogalmat kell-e egyáltalában használnunk, nem lehetünk-e meg nélküle is? A fentiekben ugyanis csak azt láttuk, hogy mit kell e fogalom alatt értenünk, ha használjuk, és ha nem szorítkozunk a pusztán feltételes, individuális értékekre. Hogy azonban tényleg megvan-e ez a választásunk, azt még nem vizsgáltuk meg.

Ez a kérdés azonban tudvalevőleg nem tartozik a filozófia nyílt kérdései közé. Pont a filozófia közhelyei közé tartozik, hogy az az állítás: csak szubjektíve feltételezett értékek vannak (nincs abszolút érték), ellentmondó, mert maga ez az állítás mégis ab-

szolút érvényt igényel. Abszolút érvényűnek mondja tehát, hogy nincs abszolút érvény. Holott, ha nincs abszolút érvény, akkor ennek a tételnek, mely szerint nincs abszolút érvény, sem lehetne az a jelentése, hogy ellentétét feltétlenül kizárja. Ha pedig az ellenkezője is lehetséges, akkor e tételnek nincs semmi értelme.

Vagyis annak a tételnek, mely az abszolút érték létezését állítja, van józan értelme, ellenben nem tudunk józan értelmet egybe-kötni az ellenkező tétellel, mely szerint abszolút érték nem létezik.

A fentiekben láttuk, hogy lehetetlen több abszolút érték létezését feltételezni; most azt is látjuk, hogy lehetetlen fel nem tételezni egy abszolút érték létezését sem.

Nincsen tehát szabad választásunk pusztán szubjektív és abszolút értékek felvétele között, hanem elkerülhetetlen egy abszolút érték létezésének felvétele.

3. Melyik az abszolút érték?

Hogy melyik érték felel meg az abszolút érték emez ismérveinek, azt eddigéle nem is kutattuk, pedig a felelet már benne is rejlik abban a gondolatmenetben, amellyel az imént az abszolút érték tagadásának lehetetlen voltát kimutattuk. Mert voltaképpen az igazságérték volt az az érték, amelynek abszolútságát tagadni lehetetlennek mutattuk ki, s amelynek feltétlen érvényét elismertük, amidőn egy feltétlen érték elismerését elkerülhetetlennek találtuk. Vagyis ahhoz az eredményhez jutottunk el, hogy e tétel: „nincsen abszolút érvény”, nem lehet igaz, minthogy az maga is abszolút érvényt, igazságot vindikál a maga számára. Az az ellentmondás, amelyet ebben az állításban találtunk, hogy feltétlenül áll, hogy semmi sem feltétlenül érvényes, nem más, mint az az ellentmondás, amelyet így is kifejezhetünk: igaz, hogy semmi sem igaz. Az igazságérték egyúttal az egyedüli érték, amelynek tagadása ellentmondást tartalmaz, mert ez az egyedüli érték, amelyet nem is lehet tagadni anélkül, hogy elismernők. Az igazságérték az egyetlen érték, amelyet csak elismerni lehet, minthogy annak tagadása is már annak elismerését foglalja magában.

Az igazságérték meg is felel mindannak, amit fentebb az abszolút érték fogalmára nézve megállapítottunk. Az igazságérték *sine ulla conditione* érvényes. Ha valami igaz, akkor az mindenki számára igaz. Olyan tárgyat sem képzelhetünk, amelyre az igaz-

ságérték ne nyerhetne alkalmazást. Nem képzelhetünk el semmi-féle, az igazságértéken kívül álló feltételt, amely az igazságérték érvényét kívülről korlátozhatná. Ha azt állítjuk, hogy valami csak bizonyos feltételek mellett igaz, akkor éppen ez az igazság, akkor éppen az igaz, hogy valami feltételezve van. Ne tévesszen meg bennünket az a kifejezőmód, amelynek értelmében az igazságot feltételesnek is mondhatjuk, holott csak a feltételezettség igazságát akarjuk vele kifejezni. Aki ebben kételkednék, vesse fel azt a kérdést, hogy micsoda érték is korlátozhatná ilyenkor az igazságérték érvényét. Nincsen olyan más érték, amelynek nem kellene az igazságérték abszolút értékének alárendelődnie.

S minthogy, mint láttuk, nem létezhetik két vagy több, hanem csakis egyetlen egy abszolút érték, s minthogy kimutattuk, hogy az igazságérték abszolút, már az is kétségtelen, hogy az igazságérték az egyetlen abszolút érték.

E megfontolások elhanyagolása bonyolította az értéktant az elentmondásoknak szinte kibonthatatlan szövevényébe.

Azt látjuk tehát, hogy az abszolút érték fogalmában rejlő feltevések következetes szem előtt tartása az ismeretelmélet problémájához vezet el bennünket. Az igazságértékkel értékelni és megismerni ugyanis egy és ugyanaz. S ezzel egyszersmind meg van mondva az is, hogy az érték problémájára nézve egészen speciális nehézségek állanak fenn. Láttuk ugyanis, hogy az igazság minden feltétlen értékelés végső kiindulópontja. Ha mármost az igazságra nézve abszolút érvényű értékelést akarnánk kimondani, ezzel az abszolút értéket tennők az értékelés tárgyává, és egy másik abszolút értéket keresnénk, amelynek segítségével az előbbi abszolút értékre nézve valami általános érvényűt mondhatnánk. Az abszolút érték a mi végső, legfőbb föltételünk minden általános érvényű állításnál. Hogy erről a végső föltevésről valami általános érvényűt mondhassunk, ahhoz is előbb már meg kell tennünk ezt a végső föltevést.

Mindez egyszerű folyománya annak a ténynek, hogy az abszolút érték problémája és az ismeretelmélet problémája ugyanarra a kérdésre vonatkozik.

Természetesen ehelyütt nem lehet feladatunk, hogy az ismeretelméletnek valaminő megoldását kíséreljük meg. Annak „megoldása” Kant óta különben is csak annyit jelent, mint ama határoknak megállapítását, amelyeken túlmenni nem tudunk. Tehát

nem ezekről a határokról, nem a tiszta ész e kritikájáról van itt szó. Mi megelégedhetünk annak megállapításával, hogy az érték problémájának lépésről-lépésre ezekig a határokig kell visszamennie, és hogy az abszolút érték alkalmazása így végül a megismeréssel esik egybe.

Éppen ezért annál a sokat vitatott kérdésnél sem kell megállnunk, hogy ez a végső föltevés, amelyből egy abszolút (igazság-)érték elkerülhetetlenségének kimutatásánál kiindultunk, lélektani avagy logikai tételnek tekintendő-e. Ha valaki e végső föltevés tagadásának lehetetlenségét immár lélektani megállapításnak kívánja tekinteni, és súlyt helyez arra, hogy a logikai szükségesség ilyenképpen lélektanilag vezetendő le, ez ellen nincs miért kifogást tenni. Ha ezt a föltevést végsőnek ismerjük el és benne minden más tény megállapíthatóságának feltételét látjuk, akkor lényegtelen, minek nevezzük ezt a föltevést. Mit sem változtat felfogásunkon, vajon logikainak avagy lélektaninak nevezzük el, avagy ezen elnevezések egyikét sem alkalmazzuk rája. Ha ugyanis lélektani tapasztalati ténynek nevezzük ezt a föltevést, akkor ezt a lélektani tapasztalatot, amely egyáltalában minden más tapasztalatnak feltétele, természetesen meg kell különböztetnünk a többi lélektani tapasztalattól is. Ha viszont logikainak nevezzük el ezt a föltevést, akkor mindenesetre olyan logikai föltevés az, amely minden más logikai szükségszerűség felismerésének előfeltétele. Vagyis, ha ezt a föltevést lélektaninak nevezzük, ebből még nem következik, hogy „a lélektan” volna a logikának és az ész kritikájának előfeltétele, mert nem szabad elfelejtenünk, hogy az előfeltétel nem „a lélektan”, hanem csakis ez az egy „lélektani” tétel, és hogy ez a tétel egyaránt előfeltétele úgy minden további lélektani, mint logikai vagy kritikai vagy bármint nevezendő tételnek. Ha pedig logikainak nevezzük föltevésünket, abból természetesen megint nem következik, hogy most már „a logika” előfeltétele a lélektannak, amely közös előfeltétele úgy minden további logikának, mint minden pszichológiának.

Mindig csak arról van tehát szó, hogy gondolkodásunk egy végpontját konstatáljuk, ez a lényeg, annak a felismerése, hogy ezen a ponton nem lehet túlmenni, és ezen mit sem változtat, hogy melyik tudománytól kölcsönzi nevét ez az első tételünk. Ez a tétel nem tehet azáltal gazdagabbá egy tudományágat, hogy annak nevét felveszi, és ezáltal valójában saját méltóságát úgy

sem viheti át az illető tudományra. Akárhogy is nevezzük, mégis csak a benne rejlő végső föltevés marad az abszolút érték, amelyet a nevét adó tudománynak is mindenik más tételénél előfeltételül el kell fogadnia.

Ahhoz az eredményhez jutottunk el tehát, hogy a megismerés egy abszolút érték alkalmazását jelenti, és hogy más, a szónak legteljesebb értelmében vett abszolút érték nem létezhetik, hogy tehát az igazság az abszolút érték. Az ismeretelmélet további nehézségeivel ehelyütt nem kell foglalkoznunk. Itt beérhetjük azzal az eredménnyel, hogy a megismerés értékelés, mégpedig az abszolút értékkel való értékelés.

4. Az erkölcsi érték

Vizsgáljuk meg az eddigiek kapcsán most azt a kérdést, hogy minő viszonyban vannak az igazságértékkel azok a fogalmak, amelyeket az értéktan gyakran az abszolút érték válfajaiként jelöl meg, s állapítsuk meg mindenekelőtt az erkölcsi érték viszonyát az igazságértékhez.

A fentebbi kategóriák melyikébe tartozik az erkölcsi érték? Vajon pusztán szubjektív értéket jelent-e, nem többet, mint valamely tárgy pusztán egyéni kívánását? Avagy az erkölcsi érték is egy, az értékelő egyénen és annak szubjektív vágyain túlemelkedő általános érvényűséget jelent-e? S ha igen, a szónak melyik értelmében általános érvényű az erkölcsi érték? Mily viszonyban van ahhoz a legteljesebb általános érvényűséghez, amelyet fentebb az abszolút szóval jelöltünk meg? Mily viszonyban áll az erkölcsi érték az abszolút értékhez, vagyis az igazságértékhez?

Az etikai értéknek a vágyra, az akaratra való visszavezetése ugyan nem foglal magában logikai ellentmondást, tehát nem elgondolhatatlan mint az igazságértéknek visszavezetése az akaratra, de ellentétben állana azzal, hogy az erkölcsi érték az akarat megítélésének mértékéül szolgál. Márpedig az akarat megítélésének mértéke nem lehet maga az akarat. Vagy nincsen ilyen mérték, vagy van; ha pedig van, akkor annak a valaminek az akaratától eltérőnek kell lennie. Ha az erkölcsi érték maga is akarat volna, miként volna lehetséges helyes vagy helytelen, erkölcsös vagy erkölcstelen akarat? Helytelen akarat e felfogás szerint nem akart akarat, erkölcsös akarat pedig akart akarat volna. Az előbbi *contradictio in adjecto** volna, mint „a tiszta piszok” vagy „a rossz

jóság”, az utóbbi tautológia volna, mint például „a jó jóság”. Tehát vagy nincsen is erkölcsi értékelés, és ami ilyen néven szerepel, nem egyéb mint megtevesztő látszat, amely mögött az egyén szubjektív értékelése rejtőzik, s ez esetben az értéktannak az erkölcsi értéket illetőleg nem lehetne más feladata, mint ezt a téves látszatot az igazság világánál eloszlatni; – vagy pedig tényleg van a pusztán szubjektív akarás mellett még erkölcsi értékelés is, és akkor az értéktan feladata kimutatni, hogy az miben áll, miként viszonylik más értékekhez, miben különbözik azoktól.

Melyik már most a kompetens fórum ennek a kérdésnek az eldöntésére? Nem más, mint az introspektív lélektani analízis. Mind az akarásról, mind az erkölcsi értékelésről csak az önmegfigyelés útján van tudomásom. Az a kérdés tehát, hogy az erkölcsi értékelés akarás-e avagy valami ettől különböző, a lélektani analízis ténykérdése. Ebben az értelemben hangsúlyozzuk mármost különösen, hogy az akarás öntudatunknak attól teljesen eltérő jelensége, amelyet erkölcsi értékelésnek, erkölcsi helyeslésnek vagy helytelenítésnek mondunk. Ha valamit akarok, ezzel az illető tárgyat nem értékelem erkölcsileg, ha pedig valamit erkölcsileg helyesnek jelentek ki, akkor ezzel egy, az akarattól teljesen független öntudati jelenséget fejezek ki. Az az öntudati állapot, amely abban áll, hogy a jótékonytságot helyeslem, egészen más valami, mintha jótékonytságot akarok gyakorolni, vagy ha azt akarom, hogy mások tegyenek jót. Az akarás erre a helyeslésre is vonatkozhatik; akarhatom ezt az erkölcsi értékelést is, éppen úgy, mint ahogy nem akarhatom, és amint viszont az akaratot helyeselhetem, vagy helyteleníthetem. Akarhatom, hogy én legyek jótékony, hogy mások legyenek azok, vagy hogy minden ember legyen az. Akarhatom, hogy az erkölcsi értékelésnek megfelelően cselekedjem, és akarhatom, hogy mások is annak megfelelően cselekedjenek. Ezeknek az akarásoknak azonban egyike sem erkölcsi értékelés. Akarhatok értékelni, de ez az értékelni akarás még éppoly kevésbé értékelés, mint ahogy az enni akarás még nem evés.

Az erkölcsi értékelés ugyanis egy, az akarástól éppen különböző lelki tevékenység. Olyan eltérő, mint teszem az emlékezés és az akarás. Még ha az erkölcsi értékelés nem is állhatna elő más-ként, mint akarás útján, még mindig az akarattól különböző lelki tevékenység maradna. Éppen úgy, mint ahogy az akart emlékezés-

sek, amelyek genetikailag az akarat révén állottak elő, ezért mégis ettől az akarattól eltérő lelki funkciók. Az a genetikus kérdés, vajon az etikai értékelés létrejöveteléhez szükség van-e akaratra, nem érinti az akaratnak különbözőségét ettől az etikai értékeléstől.

Hogy mármost micsoda is tulajdonképpen ez a helyeslés vagy erkölcsi értékelés, az más kérdés, mégpedig olyan, amelyre nem könnyű megfelelni. Alapjában véve az akarás is definiálhatatlan; az akarás öntudatunk egyik tényének megjelölése, amelyre, mint valamire, amit tapasztalásból ismerünk, utalnunk kell, hogy megértessük, mit gondolunk. Aki ezt a tényt tapasztalásból nem ismerné, annak az nehezen volna megmagyarázható. Ilyenformán áll a dolog az erkölcsi helyesléssel is, az is lelki életünknek egyik fundamentális ténye, amelyet nem tudunk más tényekre visszavezetni. Az erkölcsi helyeslés úgy az akarástól, mint minden más lelki tevékenységtől jól megkülönböztetendő. Hogy mi ez az erkölcsi helyeslés „voltaképpen”, az megint csak saját tapasztalatunkra való hivatkozással értethető meg. Azt az előttünk ismeretes lelki tevékenységet kell alatta értenünk, amely valamit a pusztán akarással szemben mint általános érvényűt állít oda. Az erkölcsi helyeslés elismerése egy általános érvényű értéknek, szemben a csak individuális érvényű szubjektív értékkel. Kijelentése annak, hogy egy ilyen általános érvényű érték, szemben a pusztán szubjektívvel, létezik.

Az erkölcsi értéket tehát mindennemű akarástól, és mindennemű szubjektív értéktől el kell választanunk.¹¹

Minő természetű mármost az az általános érvényűség, amely az erkölcsi értéket megilleti. Tudjuk ugyanis, hogy az általános érvényűség egyrészt a mindenki számára való érvényt jelentheti, és hogy azon felül még nem csak a mindenki számára, hanem a minden tárgyra és minden körülmények között való érvényesség, tehát az abszolúttság értelmében is vehető.

Ha mármost az erkölcsi érték értelmét vizsgáljuk, amint azt a belső tapasztalatból ismerjük, és azt a kérdést vetjük fel, hogy a szó melyik értelmében tulajdonítunk neki általános érvényűséget,

¹¹ Egy helyütt (*Vom Fühlen, Wollen und Denken*, 2-e Aufl., 181.) Lipps is ilyen értelemben nyilatkozik: Az erkölcsi helyeslés „egészen sajátzerű eszmei vagy öntudati tény, amely semmi máshoz nem hasonló és más tényre vissza nem vezethető.” Csakhogy Lipps nem marad következetes a meghatározáshoz.

akkor mindenekelőtt megállapíthatjuk, hogy az erkölcsi érték kétségkívül mindenki számára való érvényességet jelent. Ha erkölcsi értékről, erkölcsi helyeslésről szólunk, azzal éppen azt az értelmet akarjuk kifejezni, hogy nem olyasmiről van szó, ami csak reám nézve érvényes, hanem valamiről, ami tőlem, aki ezt az értéket alkalmazom, egészen függetlenül minden más emberre nézve éppen úgy érvényes, mint reám nézve. Nem képzelhetünk el senkit, akinek nem kellene erkölcsileg cselekednie, aki nem követne el helytelenséget, ha az erkölcsi értéket figyelmen kívül hagyná. Ha kivételeket, vagyis olyan alanyokat engednénk meg, akik számára az erkölcsi helyességnek nem volna érvénye, ezzel lerontanók annak fogalmát. Az erkölcsi helyesség éppen olyan mértéket jelent, amely mindenki számára érvényes.

Jelent-e azonban az erkölcsi érték egyúttal minden tárgyra vonatkozó általános érvényűséget is? Feltétlenül érvényes-e minden egyéb tekintetben is? Abszolút értéket jelent-e tehát?

Ha erre nézve teszünk kérdést belső tapasztalatunkhoz, azt az igen határozott feleletet fogjuk nyerni, hogy az erkölcsi érték általános érvényűségével ezt az értelmet nem kötjük egybe. Az erkölcsi érték nem alkalmazható minden képzelhető tárgyra. Nem volna semmi értelme, ha azt a kérdést vetnők fel, vajon egy ceruza az erkölcsi értéknek megfelel-e vagy sem. A ceruzát tehát nem lehet ezzel a mértékkel mérni. Ha mármost azt figyeljük meg, hogy mely tárgyakra nézve alkalmazhatjuk ezt a mindenki számára érvényes mértéket, azt fogjuk találni, hogy mindössze csak az emberi akarási világ igen korlátolt kategóriája az, amelynek számára az erkölcsi érték érvényességet vindikál. Egy vágy, egy akarati elhatározás számára fennáll az erkölcsi érték érvényessége, ellenben a tinta, a víz, a tenger, egy hegy számára nem volna semmi értelme. Látszólag ugyan az emberi cselekedetek számára is érvényes ez a mérték, azzal mérjük őket, és helyeseknek vagy helyteleneknek mondjuk azokat e mérték alkalmazásával. Közelebről vizsgálva azonban megint csak az alapjául szolgáló akarati elhatározás az, ami valamely cselekedetben erkölcsös vagy erkölcstelen lehet. A cselekedetek csak annyiban felelnek meg ennek az értéknek, vagy állanak vele ellentétben, amennyiben a cselekedet fogalmában az akarati elhatározás fogalma már benne rejlik. Ha ettől az akarati elhatározástól eltekintünk, akkor a cselekedetben nem marad semmi, amit még erkölcsösnek vagy er-

kölcstelennek tekinthetnénk. Az emberi testnek akaratlan mozdulatai ugyanis, amelyek a cselekedetből megmaradnának, ha azoktól az akarat elhatározásoktól, amelyek mögöttük rejlenek, eltekintünk, nem nevezhetők erkölcsöseknek vagy erkölcsteleneknek. Azokat az öntudatlan mozdulatokat, amelyeket valaki álmában vagy egy pszichózis alatt akaratlanul visz véghez, nem esnek erkölcsi megítélés alá. Ha ilyen cselekedeteket mégis aszerint ítélünk meg, amint az illető ezt az állapotot, amelyben azokat véghezvitte, előidézte, akkor már nem az öntudatlan cselekedet az, amelyet ilyenkor erkölcsi megítélésnek vetünk alá, hanem az a tudatos cselekedet, amely az öntudatlanságot előidézte, és így megint csak az ebben a magatartásban rejlő akarat elhatározásra alkalmazzuk az erkölcsi értékelést.

Ugyanez áll az átvitt értelemben vett erkölcsi értékelésekre, amidőn például egy könyvet vagy egy képet erkölcsösnek vagy erkölcstelennek mondunk. A könyv csak annyiban erkölcsös vagy erkölcstelen, amennyiben azok a cselekedetek, illetőleg a mögöttük rejlő akarat elhatározások, amelyek a könyvet létrehozták, erkölcsösek vagy erkölcstelenek. Hogy a könyvet vagy a képet mondjuk erkölcsösnek, az csak rövidített kifejezése amaz akarások erkölcsi megítélésének, amelyeknek a könyv létrejövetelét köszöni.

Ha valaki ezzel szemben azt vélné, hogy egy, a legerkölcsebb intenciókból fakadott, tehát magában véve erkölcsös könyv vagy kép adott körülmények között mégis erkölcstelen hatást gyakorolhat, és ennek alapján erkölcstelennek volna mondható, úgy ez megint csak ama cselekedetek, illetve a mögöttük rejlő akarások erkölcsi megítélésének volna rövidített kifejezése, amelyeket a könyv vagy a kép adott körülmények közt előidézhethet. Nem a könyv vagy a kép erkölcstelen ilyenkor, hanem hatásai, azaz azok a cselekedetek, illetőleg azok az akarások, amelyeket a könyv vagy kép felidéz. Bárhogy forduljon is tehát az erkölcsös szónak nyelvi használata, valójában mégis csak mindig egy akarat az, amelyet ezzel a mértékkel értékelünk. Áll tehát az a tétel, amelyet Kant a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* élére állított: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.”* Hogy pedig ez így van, az ténykérdés, ama belső tapasztalatunk kérdése, amellyel öntudatunk tényeire nézve bírunk.

5. Az erkölcsi érték viszonya az abszolút értékhez

Az erkölcsi érték tehát nem individuális, nem szubjektív, de nem is abszolút érték, mert általános érvényűsége ugyan minden alany számára, de nem egyúttal minden tárgyra vonatkozó érvényt jelent.

Ezzel meg van mondva az is, amit már fentebb láttunk, hogy az erkölcsi érték fogalma egy fölébe rendelt abszolút érték fogalmát posztulálja. Egy olyan érték, amely ugyan mindenki számára, de nem minden tárgyra vonatkozóan érvényes, egy ugyancsak mindenki számára érvényes olyan értéket posztulál, amelynek segítségével meg lehessen állapítani, hogy mely tárgyra vonatkozóan érvényes ez az előbbi érték. Azáltal, hogy az első helyen említett érték érvénye e tekintetben korlátozott, saját maga posztulálja a korlátozás helyességének egy mértékét. Minthogy pedig ez a korlátozás minden alany számára érvényes, helyességének is minden alanyra nézve állania kell. Ennek a posztulált magasabb értéknek tehát, úgy minden alanyra nézve, mint minden tárgyra nézve és egyúttal minden képzelhető feltétel mellett érvényesnek kell lennie, mert különben megint saját maga posztulálná a korlátozás helyességére nézve egy, most már minden szempontból korlátlan érvényességű érték létét. Látjuk tehát, hogy az erkölcsi érték fogalmában rejlik, amint azt fundamentális lelki tevékenységként a belső tapasztalatból ismerjük, hogy magát egy fölébe rendelt értéknek vesse alá, és egy fölötte álló abszolút értéket posztuláljon.

Ez a levezetés teljesen megegyező öntudatunk tényeivel. Az erkölcsi érték mint öntudatunk ténye van adva. Minden tény pedig, belső tapasztalatunk tényei is, alá van vetve az igazságérték mértékével való megítélésnek. Az igazságérték azonban abszolút érték. Az erkölcsi érték nem végső mérték, amelyre semminő abszolút mérték többé nem volna alkalmazható. Ellenkezőleg, az erkölcsi érték „helyessége” az igazságérték segítségével való abszolút megállapítást kíván. Hogy az erkölcsi érték lelki életünknek ténye, hogy általános érvényű a mindenki számára szóló érvényesség értelmében, hogy ellenben csak akarásokra alkalmazható, mindezek a tételek igazságot igényelnek.

Az erkölcsi érték megállapítása tehát már tartalmi igazság. Az erkölcsi érték nem végső, nem legfelső, hanem olyan mérték,

amelynek el kell túrnie, hogy egy magasabbnak alája rendeltség. Az erkölcsi érték tehát sohasem igényelhet a maga számára helyet az értékhierarchia élén, hanem csakis szubordinált helyzetben lehet azzal szemben, ami mellett azután ehelyütt nyitva hagyott ténykérdés marad, vajon az értékhierarchiában erre a második helyre az erkölcsi érték mellé még más értékek kerülnek-e, avagy sem. Hogy a nem-abszolút általános érvényű értéknek hány különböző kategóriája lehet, mint pusztán ténykérdés nem állapítható meg a priori, hanem csak a posteriori a belső tapasztalat segítségével tudható meg. Ilyen értékeknek mint különböző lelki tevékenységeknek kellene adva lenniök, és minthogy az alanyok szempontjából mindannyian egyaránt általános érvényűek volnának, ama tárgyak szerint, amelyekre alkalmazhatók, kifelé is, tehát a belső tapasztalatra való hivatkozástól eltekintve is, megkülönböztethetők volnának. Ehelyütt e kategóriákba tartozó esetleges egyéb ilyen értéktények, teszem azt, az esztétikai érték létének vagy nem-létének megállapításától eltekinthetünk. Rajtuk kívül, mint tudjuk, még az individuális szubjektív értékek csoportja létezik. S így az értékek érvényének különbözősége szempontjából kimerítő értéktáblázatot nyertünk. Az értékek érvénye ugyanis vagy az alany szempontjából is korlátozott, vagy pedig az alany szempontjából korlátlan. S az utóbbi esetben megint vagy egyéb szempontból korlátolt, vagy egyéb szempontból is korlátlan lehet.

Ezáltal az értékek érvénye tekintetében eljutunk a már fentebb felállított felosztáshoz: szubjektív értékek, pusztán az alany szempontjából általános érvényű, vagy objektív értékek, és abszolút értékek.

Az igazságnak értékként való felfogása nemcsak hogy nem vezet el a gyakorlati ész elsőségének tanához, e szónak legvakmerőbb értelmében, mint Rickert hiszi (*Der Gegenstand der Erkenntnis**, 2. kiad., 234.), hanem ez a felfogás éppen ellenkezőleg arra alkalmas, hogy a gyakorlati ész elsőségének tarthatatlanságát kézzelfoghatóvá tegye.

6. Az egzisztenciális ítéletek viszonya más értékítéletekhez

Egy egzisztenciális ítélet mindig az abszolút (igazság-)érték segítségével való megállapítást jelent. Minden nem-abszolút érték alkalmazása pedig mindig azt az egzisztenciális ítéletet tételezi

fel, amely ennek a nem-abszolút értéknek létezését mondja ki. Ez a tény igen fontos következményekhez vezet el az értéktanban, nevezetesen a különböző ítéletek egymáshoz való viszonyát illetőleg. Minden ún. egzisztenciális ítélet már értékítélet, mégpedig abszolút vagy igazsági értékítélet. Magában foglalja egy érték alkalmazását, de magába foglal még egyebet is, amit Rickert (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. kiad., 166–186.) úgy nevez: „Die Kategorie der Gegebenheit”*. Bennfoglaltatik tehát Rickert szerint (uo., 180.) „die Kategorie des Diesseins im Gegensatz zur Kategorie des Seins”*. Minden ítélet, amely egy létezést fejez ki, az igazságérték alkalmazását képezi, ez a létezés azonban valami individuális dologról mondatik ki. (Rickert, 178–179.) „Ezt az individuális, speciális létezést (Diessein), az észrevett dolognak különböző, itt ilyen, ott amolyan tartalmi meghatározottságát ... az ismeretelméletnek is, mint valami tovább le nem vezethetőt kell elfogadnia. Pontosabban: ezzel az ismeretelmélet nem is foglalkozhat.” (Rickert, 167.) „Ha például két színfolt van adva, akkor azt, ami által az egyik kék, a másik pedig piros, a transzcendentális idealizmus szempontjából is csak egyszerűen elismerhetem. Ez a kék és ez a piros minden tekintetben levezethetetlen, vagy ... feltétlenül irracionális marad, mert ezekben a határozott tartalmakban a gondolkodás egyáltalában határához jutott el. Csak arra reflektálok, hogy ezt a kéket és pirosat ténynek ismerem el, vagy adottnak ítélem meg, és ezeknek az ítéleteknek, hogy ez kék, az meg piros, logikai előfeltételét keresem.” (168.)

Minden más érték ezen az abszolút értéken kívül, tehát úgy minden objektív, mint mindennemű szubjektív érték, minden más objektummal egyetemben az adottságnak e kategóriája alá esik. Az egzisztenciális ítéleteknek és az értékítéleteknek szembehelyezése tehát téves. Az ún. egzisztenciális ítéletek is egy érték alkalmazását tartalmazzák. Miben áll tehát az az ellentét, amelyet e kétfajta ítélet szembeállításával akar fejezni. Csak abban az értékben, amelynek alkalmazását tartalmazzák. Tehát nem egzisztenciális és értékítéleteket, hanem abszolút és nem abszolút értékítéleteket kell megkülönböztetni. Az értékítéletnek és nem-értékítéletnek, azaz egzisztenciális ítéleteknek megkülönböztetése az ítélet kategóriáján belül téves. Láttuk, hogy az ún. egzisztenciális ítélet is egy értéknek, az igazságértéknek alkalmazását jelenti; hogy következésképpen „ítélet” és „értékítélet” egyet jelentenek,

és így nem lehet olyan ítélet, amely ne volna értékítélet; hogy tehát nem lehet az ítéleteknek egy speciális osztályát értékítéletekként megjelölni. Azok az ítéletek, amelyek az ún. egzisztenciális ítéletekkel szemben értékítéleteknek szoktak nevezni, inkább csak az értékítéleteknek egy speciális fajtát teszik ki, míg az ún. egzisztenciális ítéletek másnemű értékítéletek. Az egzisztenciális ítéletek ugyanis, mint láttuk, abszolút értékítéletek, míg a rendszerint egyszerűen csak „értékítéletek”-nek nevezett ítéletek nem abszolút értékítéletek.

Ezen ítéletek között „ez fehér”, „ez (erkölcsi értelemben) jó”, „ez jó ízű” a különbség az, hogy az első az abszolúte érvényes igazsági értéknek, a második a csak objektíve érvényes erkölcsi értéknek, a harmadik a szubjektíve érvényes kellemességi értéknek az alkalmazása.

Ezek a különböző értékelések úgy viszonylanak egymáshoz, hogy mindenik objektív vagy szubjektív értékelés létezésének szempontjából nézve egyúttal abszolút (igazsági) értékelést fejez ki. Bárhogyan értékelek is szubjektíve, mindig egyúttal egy létezés igazságát is kifejezésre juttatom. Ha azt mondom valamiről, hogy ez nekem ízlik, ezáltal nyelvileg egyszerre két értékelést fejeztem ki. Azt a szubjektív értékelést, hogy nekem a dolog ízlik, és annak a szubjektív értékelésnek az igazságát. Míg ha azt mondom: „ez fehér”, ezzel csak a dolog fehérségének abszolút (igazsági) értékelését juttattam kifejezésre. Egy nem-abszolút értékelés nyelvi kifejezésre juttatásában tehát mindig egyúttal egy abszolút értékelés kifejezése is benne foglaltatik. Úgyhogy az abszolút és a nem-abszolút értékítéletek közti eltérés így is kifejezhető, hogy míg az abszolút értékítélet egy pusztán abszolút értékítéletet tartalmaz, addig a nem-abszolút (tehát az objektív vagy a szubjektív) értékítélet, az abszolút értékítéleten kívül, egyúttal egy nem-abszolút értékítéletet foglal magában. Az ún. abszolút értékítélet tehát csak egy értékítéletet, az ún. nem-abszolút értékítélet mindig két értékítéletet, az abszolúton felül egy nem-abszolútat, azaz vagy egy objektív, vagy egy szubjektív értékítéletet is tartalmaz.

E tétel, hogy „ez a dolog fehér”, következőleg analizálható. Mindenekelőtt bennefoglaltatik, ami minden megismerésnek általános előfeltétele:

1 az igazság elve,

továbbá tartalmazza azt, amit Rickert úgy nevez, hogy „die Kategorie des Eiesseins”*, mégpedig a következő két speciális tartalommal:

a ez a dolog van
b fehér,

továbbá tartalmazza a következő két tartalmi igazságértékelést:

1a ez a dolog van
1b fehér van,

végül pedig ezt a tartalmi igazságértékelést juttatja kifejezésre, amely e két létezőnek együvé tartozóságát mondja ki

1c ez a dolog fehér.

Ezzel szemben ennek a tételnek, hogy „ez a dolog jó”, analízise a következő eredményhez vezet. Mindenekelőtt szintén benne foglaltatik minden megismerés általános feltétele:

1 az igazság elve,

azután magában foglalja e speciális tartalmakat:

a1 ez a dolog
b1 jó (erkölcsös),

amidőn a *b1* tartalomban már benne rejlik egy objektív érték képzete; továbbá tételünkben foglaltatnak a következő tartalmú igazságértékelések:

1 a1 ez a dolog létezik
1 b1 „jó” (erkölcsös) létezik

vagyis van egy az igazságértéktől eltérő, de már pusztán létezése által is neki alárendelt objektív értékelés. Ez a tétel *1b1* magába foglalja tehát az erkölcsiség elvének is föltételezését. Ha pedig, mint eddig a formális értékelveket számokkal, a tartalmi értékeléseket pedig betűkkel jelöljük, akkor

1b1 = 2

ami által azután e mondat

1c1 ez a dolog jó

e két dolog együvé tartozóságának igazsági értékelésén kívül még egy erkölcsi értékelést is kifejezésre juttat. Vagyis:

1c1 = 2a1

Most tehát világosan látjuk az ún. egzisztenciális és az ún. értékítéletek közti különbséget. Nem helyes, hogy az egzisztenciális ítélet nem értékítélet. Csak nincsen benne az abszolút értékítéleten kívül még egy másik is, míg a röviden csak értékítéletnek nevezett ítélet az abszolúttól eltekintve még egy másik értékítéletet is tartalmaz. Mindig meg lehet azonban különböztetni, hogy melyik ítéletet gondoljuk. Jól megkülönböztetendő, vajon én annak igazságát akarom-e kifejezni, hogy így meg így ítélek erkölcsileg, vagy hogy azt akarom kifejezni, hogy én az erkölcsi értékelés lelki funkciója révén valamit erkölcsösnek ítélek. Az utóbbi esetben ezt a valamit erkölcsösnek ítéletem, az előbbi esetben pedig ennek a valaminek erkölcsi megítélését igaznak ítélem. Az előbbi esetben értékelés alatt ezt a specifikus lelki funkciót, az utóbbi esetben e lelki funkció véghezvitelének megismerését értem. Az előbbi esetben e lelki funkció által annak tárgyát értékeltem, a másik esetben e tárgynak értékelése maga válik egy további értékelés tárgyává. A megismerésnek és az erkölcsi értékelésnek ezt a viszonyát igen sokszor félreismerték, amiért is az különös nyomatékkal emelendő ki.

7. Az erkölcsi érték tartalma. Formális erkölcsi mérték és tartalmi erkölcsi értékelés

Térjünk vissza a különböző értékítéletek egymáshoz való viszonyának megállapítása után az erkölcsi értékelés közelebbi megvizsgálásához. Láttuk, hogy az erkölcsi érték egy másra vissza nem vezethető lelki tevékenységet jelent. Ez a lelki tevékenység az a formális elv, amely fennmarad, ha a különböző erkölcsi értékítéletek mindennemű tartalmától eltekintünk. Minden erkölcsi értékítélet ugyanis már ennek a formális elvnek az alkalmazása egy konkrét tartalomra, amelyet ezáltal erkölcsileg értékelünk.

Ha az erkölcsi értékítéletek e különböző tartalmaitól eltekintünk, nem marad egyéb, mint az objektíve érvényes értékelés lelki tevékenysége, mint formális princípium.

Egy tartalmi erkölcsi ítélet oly viszonyban áll ehhez a formális princípiumhoz, mint egy tartalmi igazságértékítélet az igazságnak, vagyis az abszolút értéknek formális elvéhez. Mármost igen közelfekvő gondolat annak kritériumait keresni, hogy mi is „voltaképpen” (azaz tartalmilag) az igazság, és ugyanígy fel lehet vetni a kérdést, hogy mi is „tulajdonképpen” tartalmilag az erkölcs, vagyis eltekintve ettől a formális princípiumtól.

Az igazságnak egy általános kritériumát illető kérdésre Kant azt a sokat idézett feleletet adta, hogy ez a kérdés „értelmetlen”, és hogy azt ésszerűen nem is lehet felvetni. „Az igazságnak egy általános kritériuma az volna, amely minden megismerésre, tekintet nélkül annak tárgyára, érvényes volna. Világos azonban, hogy miután egy ilyen kritériumnál a megismerés mindennemű tartalmától (a megismerés tárgyára való vonatkoztatástól) eltekin-tünk, az igazság pedig éppen ezt a tartalmat illeti, egészen lehetetlen és értelmetlen dolog e tartalom igazságának ismervét keresni, és lehetetlenség az igazságnak egy kielégítő és mindazonáltal általános ismervét megadni”. (*Kritik der reinen Vernunft*, edit. Rosenkranz, 1838, 61–62.)*

Egészen analóg eljárás volna, ha valaki olyan erkölcsi ítéletet akarna találni, amely az erkölcsnek egy általános kritériumát szolgáltatna. Minden ilyen kritérium ugyanis egyfelől megint absztrakciót jelentene minden erkölcsi értékítélet tartalmától, és másfelől saját maga mégis tartalmi erkölcsítélet, vagyis értelmetlen vállalkozás volna.

Másként áll azonban a kérdés, ha nem egy ilyen jellegű erkölcsi ítéletet, hanem egy igazságérték-ítéletet keresünk, amely a formális erkölcsi elven kívül egy tartalmi kritériumot szolgáltatna arra nézve, hogy mi egy erkölcsi értékítélet. Ez a kérdés magában véve nem értelmetlen. Minthogy ugyanis a keresett ítélet maga nem erkölcsi ítélet, hanem igazsági ítélet, mármost csak az a kérdés, vajon az erkölcsi ítéletek tartalmában van-e olyan közös elem, amely azokat a nem-erkölcsi ítéletektől már tartalmilag is megkülönbözteti. Egy ilyen tartalmi kritérium létezése ténykérdés, és mint ilyen egészen helyesen felvethető.

Ennek a ténykérdésnek a felderítése a következők figyelembevételét igényli: az erkölcsi értékelés lelki tevékenysége mindig csak valamely akarásra vonatkoztatható, és ezen akarás által nyeri tartalmát. Ezen akarások tekintetében, amelyekre az erkölcsi értékelés lelki tevékenysége vonatkozik, még a következő megfigyeléseket tehetjük. Az erkölcsi értékelésnek intenzitása nem egyenlő mindamaz akarások tekintetében, amelyek azt előidézik, hanem némely akarások erősebb, mások gyengébb mértékben idézik elő az erkölcsi értékelést. Ez az intenzitás magán az erkölcsi értékelés tényén mit sem változtat. Miként alakul azonban a dolog, ha ilyen, különböző intenzitással értékelt akarások abban a viszonyban állanak egymáshoz, hogy egyikük véghezvitelének abbahagyása nélkülözhetetlen eszköze egy másiknak a keresztülviteléhez? Az erkölcsi értékelések tényei arról világosítanak fel, hogy ilyen esetekben az intenzitás foka a döntő. Egy akarás, amely magában véve erkölcsi helytelenítést vonna maga után, erkölcsi helyeslést válthat ki, mint egy olyan akarás eszköze, amelynek véghez nem vitele sokkal erősebb helytelenítést vonna maga után, mint az előbbinek véghezvitele. Tegyük fel, hogy a hazugság olyan tartalom, amelynek akarása erkölcsi helytelenítést von maga után, a jótevés ellenben erkölcsi helyesléssel jár. Tegyük fel, hogy egy konkrét esetben alkalmam van egy olyan tett véghezvitelére, amely nagyon sok emberre nézve rendkívül jótékony hatású volna, annak keresztülvihetősége azonban egy ártatlan kis hazugságot igénylne. Most már ezen különböző akarásokhoz kötött és egymással ellentétes erkölcsi értékelések intenzitásától fog függni annak eldöntése, hogy ebben az esetben a hazugságtól való tartózkodás, és ezzel együtt a jótevésről való lemondás, avagy inkább a hazugság, és annak fejében a jótett keresztülvitele fog-e helyeseltetni. Egymással ellentétben álló, és egyaránt pozitíve vagy negatíve értékelt akarások esetében tehát az értékelés intenzitása dönt. Ez a tény egyfelől ahhoz a sokat tárgyalt kérdéshez vezet el, vajon a cél szentesíti-e az eszközt? S egész rövidségében már a fentiekben jelezve láthatjuk annak megoldását. Amaz értékelések intenzitásának a kérdése ez, amelyeket a cél-akarás, illetve az eszköz-akarás maga után von. Amiből az következik, hogy nem minden cél szentesíthet minden eszközt. Annak igazolásául, hogy egy kolosszális gaztett megakadályozását, amely módunkban állott volna, elmulasztottuk,

nem hivatkozhatunk arra, hogy ezáltal egy jelentéktelen ígéletünk teljesítésében lettünk volna meggátolva, holott az ígélet megtartása erkölcsi kötelesség. Látjuk tehát, hogy nem minden magában véve erkölcsös cél szentesít minden eszközt, amely annak elérésére alkalmas. A cél szentesítheti ugyan az eszközt, azonban az erkölcsi értékelések intenzivitása dönti el, hogy mi tehető céllá, és mi eszközzé. Másfelől pedig, az esetben, ha az ellenkező erkölcsi értékelések egyenlő intenzitásúak, ama, különösen irodalmilag sokszor kiaknázott problémával találjuk magunkat szemben, amelyet az egy egyénben való erkölcsi összeütközések szolgáltatnak.

Azáltal tehát, hogy az erkölcsileg értékelt akarások tartalmi egymással okozati összefüggésben állhatnak, az eszköznek akarása, amennyiben az okozati összefüggések ismereteseek, az eszköz következményeinek akarását is felöleli, és ezzel az eszköz akarása az okozati összefüggések ismeretessége esetében annak az erkölcsi értékelésnek is alá lesz vetve, amelyet következményeinek akarása von maga után. Amennyiben akarásaimnak következményeit ismerem, voltaképpen azok is akart következményekké lesznek, minthogy ilyenkor akaratomnak tartalmát az előttem ismert következmények dacára is akarom. Ilyenkor tudom, hogy a tények reális világában akarásomnak tartalma nem áll elszigetelten, hanem hogy elválaszthatatlan összefüggésben áll bizonyos következményekkel, és ha e következmények megakadályozása erkölcsi kötelezettség, akkor el kell állanom akaratomnak e következményeket maga után vonó tartalmától, vagy ha ezt, tudva a következményeket, mégsem teszem, éppen nem akartam eléggé a következmények megakadályozását. Amennyiben ezek a következmények felismerhetők, egy akarásnak erkölcsi értékelésében egyúttal azoknak az akarásoknak erkölcsi értékelése is bennfoglaltatik, amelyek egy ismert kauzális lánc alkotóelemeiként, az eszköz viszonyában állanak az elsősorban értékelt és célként tekintendő akaráshoz.

Vannak tehát közvetlen és közvetett erkölcsi értékelések; az utóbbiaknál a közvetlen értékelés az okozati viszony segítségével olyan akarásokra is kiterjesztést nyer, amelyek közvetlenül nem értékeltettek. És minthogy a közvetlenül értékelt akarások is okozati viszonyban állhatnak egymással, és különböző erősségűek, voltaképpen minden lehető akarás egy etikai rendszerbe sorako-

zik, amelynek élén az az etikai tartalom, vagy azok a tartalmak állanak, amely vagy amelyek a legintenzívebb etikai értékelést idézik elő. Azok a tartalmak, amelyek közvetlen erkölcsi értékeléseket váltanak ki, egyrészt ennek az értékelésnek különböző intenzivitása, másrészt az okozati viszony folytán az alá- és mellérendeltségnek egy rendszerébe sorakoznak, és ebbe a rendszerbe az okozati összefüggés segítségével bevonják a többi, vagyis közvetlenül erkölcsi értékelés alá nem eső akarásokat is. Ilyenformán egy tartalmi értékrendszerhez jutunk el, amelynek élén a közvetlenül erkölcsileg értékelt tartalmak állanak, amelyek közül ismét az a tartalom áll a legfelül, amelyhez a legintenzívebb értékelés fűződik.

Így jutunk el az erkölcsi értékelések tartalmához, sőt, azoknak rendszeréhez, amelynek csúcán egy vagy több legintenzívebb értékelés áll, amelynek vagy amelyeknek tartalmai azután a rendszer tartalmi főelveinek tekinthetők.

Az eddigi eredményeket az egyéni öntudat megfigyelése útján nyertük. Arra az eredményre jutottunk, hogy az erkölcsi értékelés létrejön, mielőtt az akarásnak valamely tartalma ezt a lelki tevékenységet kiváltja. Az erkölcsi értékelés kritériuma ennek az individuális lelki tevékenységnek létrehozatala az akarásnak valószínű tartalma által.

Ezek után még az a kérdés merülhet fel, vajon az a tartalom, amelyre az erkölcsi értékelésnek ez a lelki tevékenysége vonatkozik, egyénenként különböző-e? Amivel nem azt akarjuk kérdezni, hogy nem fordulhat-e elő esetlegesen, hogy valamely egyénnek erkölcsi értékelése egy vagy több más egyénnek erkölcsi értékelésével véletlenül ugyanarra a tartalomra vonatkozik, hanem azt, vajon nem kell-e az értékeléseknek tartalmilag egybeesniük? Ez a kérdés más szavakkal azt jelenti, olyanok-e azok a körülmények, amelyek egy ilyen erkölcsi értékelésnek előállását, ennek a lelki tevékenységnek az akarásnak egy bizonyos tartalma által való létrehozatalát előidézik, hogy annak egy egyénben való előidéztetésével egyidejűleg más egyénben való előidéztetése is szükségképpen együtt jár, vagy pedig ellenkezőleg, olyanok-e ezek a körülmények, hogy ennek a lelki tevékenységnek az egyik individuumban való létrejövetelével, annak más egyénben vagy egyénben való létrejövetele nem jár szükségképpen együtt? Az első esetben ezeknek a tartalmaknak, amelyekhez az erkölcsi értékelé-

sek fűződnek, és azok rendszerének egy egyént illető megállapításával ez a megállapítás egyúttal az egyének egy csoportjára nézve, a második esetben ellenben kizárólag csak az illető egyénre nézve bír érvénnyel.

Ez a kérdés immár az erkölcsi értékelések létrejövetelének mikéntjét illeti. Ezeknek az értékeléseknek tartalmára nézve e kérdésnek megoldása nem mondhat nekünk semmi újat. Erre nézve megtudtunk minden megtudhatót az introspektív eljárás segítségével. Csak arra nézve tudhatunk meg valamit az itt felvetett kérdés megoldása révén, vajon az ekként megállapított tartalmak elvileg annyiféleké lehetnek-e, ahány emberi individuum van, avagy vajon az ezen az úton megállapítható tartalmak szükségképpen kisebb számúak az emberek számánál. Ez természetesen megint ténykérdés, csakhogy többé nem belső tapasztalatunk egy tényéről, hanem szociális tényről van szó, amely csak a társadalmi élet vizsgálata alapján állapítható meg. Hogy tényleg hogyan áll ez a dolog, az egészen attól függ, vajon azok az okok, amelyek az értékelésnek ezt a funkcióját az egyénben előidézik, olyanok-e, hogy ezt a funkciót teljes egyéni elszigeteltségben is elő tudják idézni, avagy hogy ezek az okok olyan természetűek-e, hogy hatásuk által egyszerre több, tartalmilag egyenlő egyéni értékeléseknek kell-e szükségképpen létrejönnie.

Erre nézve három lehetőség foroghat fenn. Először is el lehet képzelni, hogy lehetségesek olyan erkölcsi értékelések, amelyek teljes individuális elszigeteltségben jönnek létre. Ebben az esetben annyiféle tisztán egyéni erkölcsnek az elvi lehetőségét kellene megengednünk, ahány ember csak van. A második lehetőség az volna, hogy csak egyféle erkölcsi értékelés jöhet létre ugyanazzal a tartalommal az egész emberiségre nézve. Ebben az esetben az erkölcsnek csak egyetlen rendszere volna lehetséges. Végül harmadszor az a lehetőség forogna fenn, hogy erkölcsi értékelés ugyan nem állhat elő teljes egyéni elszigeteltségben, hogy azonban épp olyan kevésbé kell annak létrejönnie egyformán az emberiség egyetemére nézve, hanem hogy egy tartalmi erkölcsi értékelés ugyan szükségképpen mindig egy embercsoportnak egyenlő értékelését jelenti, ellenben nem az egész emberiség alkot egyetlen ilyen csoportot, hanem ilyen értékelő csoportok tetszés szerinti számban lehetségesek. Ebben az utóbbi esetben annyiféle tartalmilag különböző erkölcsnek lehetőségét kellene elismernünk,

ahány efféle értékelő csoport létezik. Hogy hány ilyen volna, természetesen ismét további ténykérdés maradna.

Mint látjuk, az erkölcs tartalmának fogalma e három lehetőség bármelyikének esetén is a pozitív morál fogalmával esik össze. Nincs más erkölcsiség, mint valaminő pozitív morál. Egy erkölcsi ítélet mindig egy pozitív morál alapján álló ítélet. És a fentiekben csak az a szociológiai ténykérdés hagyatott nyitva, hogy miként jön létre a pozitív morál.

8. Az érték fogalma

Miután az érték különböző fajainak lényegével és egymáshoz való viszonyukkal tisztába jöttünk, némi bizodalommal fordulhatunk ama feladat felé, hogy az értékről való fogalmunk meghatározását keressük. Ez ugyanaz a kérdés, amely már vizsgálódásaink elején ebben a formában állott elénk: „Mi az, ami az értékek különböző fajainak közös vonását képezi?”; ez az a kérdés, amelynek különféle megoldásai annyira összezavarták problémánkat.

Azt találtuk, hogy annak, amit értéknek nevezünk, egyik válfaja, az igazság fogalma gondolkodásunknak legfelsőbb előfeltétele, amelyet előre kell bocsátanunk, hogy egyáltalában akármit is megállapíthassunk. A főttebbi kérdés megoldása pedig éppen azt kívánja tőlünk, hogy gondolkodásunknak ezt a legfőbb előfeltételét melléje rendeljük más tényeknek, amelyek megállapítása ezt az előfeltételt igényli. Holott az igazságnak a jelentősége éppen abban rejlik, hogy egyedül helyeztessék szembe minden ténnyel. Ha mármost a nyelvhasználat, a filozófiáé is, ezt a legfőbb föltevést ugyanazzal a névvel jelöli, amely egyúttal bizonyos pszichikai jelenségek megjelölésére is szolgál, kétszeresen ügyelnünk kell, hogy ez az elnevezés meg ne tévesszen bennünket.

Ha mindenekelőtt azt a kérdést tesszük föl, hogy mi a közös vonás a nem-abszolút értékekben, tehát úgy a szubjektív (kellemességi), mint az objektív (erkölcsi) értékben, s ha az objektív értéknek még más fajai is volnának mindezekben, akkor arra az eredményre kell jutnunk, hogy közös elemük abban rejlik, hogy mindezekben az esetekben egy fundamentális lelki jelenség, amely nem vezethető vissza más lelki jelenségre, bizonyos dolgok megítéléséül szolgál. A nem-abszolút értékek közös eleme, hogy egy elemi lelki tünemény szolgáltatja a megítélés mértékét. Kér-

dés mármost, vajon az igazságot is szabad-e elemi lelki jelenségként felfognunk? Erre nézve már fentebb nyilatkoztunk, amikor láttuk, hogy ez milyen feltétel mellett lehetséges. Ha az igazságot lelki jelenségnek mondjuk, ezzel nem szabad elhomályosítanunk, hogy mindenesetre oly lelki jelenséget kell alatta értenünk, amely úgy minden más lelki, mint minden egyéb jelenség megállapíthatóságának előfeltétele. S nem szabad elfelednünk, hogy ha az igazságot, ezt a legfőbb föltevésünket is lelki jelenségnek nevezük, ez a megállapításunk már maga is feltételezi az igazságot. E megfontolások után lehetséges lesz az érték fogalmának ez a meghatározása: az érték oly elemi lelki jelenség, amely más dolgok mértékéül szolgál.

Ehhez az eredményhez kell eljutnunk, ha az igazságot, az erőkölsiséget és a kellemességet közös névvel jelöljük, és mind a hármat egyaránt értéknek mondjuk. Egy másik lehető megoldás az, hogy az igazságot, minden gondolkodásnak és megállapításnak ezt a legáltalánosabb előfeltételét nem nevezzük értéknek. Ebben az esetben abszolút érték nem léteznék, hanem csak objektív és szubjektív. Ez már csak terminológia dolga.

Bármelyik elnevezést fogadjuk is el, a mondottak után most már mindenik esetben tisztában vagyunk azzal, amit akár így, akár amúgy nevezhetünk el, úgyhogy az elnevezés most már nem válik többé félreértések forrásává.

Leszögezhetjük azt a tényt, hogy az érték problémájának a filozófiai irodalomban elfoglalt különleges jelentősége onnan ered, hogy az egyik terminológia szerint az igazság is értéknek nevezetett el, ami által a megismerés centrális filozófiai problémája magára vévén az értékprobléma köpenyegét, természetesen ez utóbbi foglalta el azt az ismert nagy szerepet, amelyet a filozófiában a megismerés problémája mindenkor játszott. Az értékprobléma e nagy szerepe nem más, mint az ismeretelmélet nagy szerepe.

A másik, az értékten szempontjából alapvető tény, hogy az erőkölsi érték lelki életünknek olyan elemi jelensége, mint az öröm vagy fájdalom.

E két alaptételünk világánál eloszlanak mindama nehézségek, amelyek a mai értékten kétségtelen homályának és kontroverziáinak az okozói.

II. Polemikus rész

1. Kant

A fentiekben kifejtett álláspont az igazságértéket illetőleg Kant észkritikájának alapján áll. „A tiszta ész minden szintetikus megismerése annak spekulatív használatában teljesen lehetetlen.” (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Rosenkranz, V., 614.)* Viszont azonban el kell ismernünk, hogy „eszünk törvénye, amely (ennek a szintetikus megismerésnek) keresését írja elő, szükségszerű, mert anélkül nem is léteznék ész, ennek híján pedig nem volna lehetséges értelmünk összefüggő használat, ennek híján pedig nem volna az empirikus igazságnak kielégítő ismérve.” (u.o., 506.)* „Tehát csakis az észelvnek érvénye, mint egy lehető tapasztalat folytatásának és nagyságának a szabálya az, amely megmarad számunkra.” (uo., 406.)* Nagyon jellemző ezek után, hogy Kant arra „a régi híres kérdésre”, mi az igazság?, amellyel azt szeretnénk megtudni, „hogymiben áll minden egyes megismerés igazságának általános és biztos kritériuma”, azt a híres megjegyzést tette: „Már nagy és szükséges bizonyítéka e bölcsességnek vagy belátásnak, hogy tudjuk, hogy ésszerűen mit kérdezzünk”. (uo., 61.)* Ennek a kérdésnek visszássága ugyanis abban rejlik, hogy az igazság éppen a megismerés tartalmát illeti, holott az igazság egy általános kritériumának e megismerés mindennemű tartalmától éppen el kellene tekintenie. (uo.)*

Más szóval: az abszolút érték fogalmát minden dologra alkalmaznunk kell, nem szabad azonban az abszolút értéknek abszolút értékét keresnünk. El kell fogadnunk az igazságot legfőbb föltevésenként; mindig meg kell tehát különböztetnünk az igazságot azoktól az igazságoktól, amelyek a tárgyaknak abszolút értékelése révén állanak elő. Az előbbi megkülönböztetésül az igazság princípiumának, az utóbbiakat pedig „tartalmi igazságoknak” nevezhetjük.

Az igazság princípiumának vizsgálata természetesen lehetséges, mert az maga a legfőbb föltevés, amely minden vizsgálatnak előfeltétele. S így az igazság princípiumának megvizsgálása szintén már feltételezné ezt a megvizsgálandó princípiumot.

Azt látjuk tehát, hogy az abszolút érték fogalmának következetes keresztülvitele oly eredményekhez vezet el, amelyek az ész „spekulatív használata” Kant-féle kritikájának eredményeivel megegyeznek. Ezzel szemben az igazsági érték és az erkölcsi érték, vagyis a megismerés és az erkölcsiség egymáshoz való viszonyának az a megállapítása, amely a fentiekben megkíséreltetett, a Kant-féle filozófiával teljes ellentétben áll. Kant ugyanis a transzcendentális filozófia mellé gyakorlati filozófiát állít. A transzcendentális filozófiából pedig kizár minden olyan fogalmat, amelyben valamely empirikus elem foglaltatik. Ezért az erkölcsiségnek alapfogalmai és alaptételei nem valók a transzcendentális filozófiába. Azok ugyan a priori történt megismerések, de nem teljesen tiszta a priori megismerések, minthogy az öröm és fájdalom, a vágyak és hajlamok, az önkény stb. fogalmai mindannyian empirikus eredetűek. Ezek a fogalmak maguk ugyan nem szolgálnak az erkölcsiség előírásainak alapjául, de a kötelesség fogalmában, mint leküzdendő akadályt, vagy mint ingert, amely ne fogadtassék el indító okul, mégis bele kell azokat vonni a tiszta erkölcsiség rendszerének a megkonstruálásába, tehát azok e rendszer által mégis feltételezendők. (*Kritik der reinen Vrenunft*, edit. Rosenkranz, 27. és 911.)*

Mindazonáltal azt találjuk Kantnál a 445. lapon, hogy az emberi ész olyan ideálokat is tartalmaz, amelyek bizonyos cselekedetek tökéletességének lehetőségéül szolgálnak. „Az erkölcsi fogalmak nem teljesen tiszta észfogalmak, mert valami empirikus (öröm vagy fájdalom) szolgál nekik alapul. Mindazonáltal annak az elvnek szempontjából, amely szerint az ész a magában véve törvényeknek alá nem vetett szabadságot korlátok közé helyezi (vagyis ha pusztán a formára vagyunk tekintettel), e fogalmak a mégis tiszta észfogalmak példáit szolgáltatathatják.”*

Csakhogy (l. 618–619.)* tapasztalat útján volna igazolandó, hogy az ész a szabadságot objektív törvényekkel korlátozza. Ezáltal azonban az erkölcsiségnek léte tapasztalati tényré lesz, ami azzal a fentebbi állítással, mely szerint az erkölcsiségnek empirikus fogalmakat kell föltételeznie, összhangban is van, minthogy a bevezetés első lapján (edit. Rosenkranz, 17. old.)* azt mondja Kant, hogy empirikusan megismertnek azt kell tekintenünk, amit kizárólag a tapasztalatból veszünk. Ezzel egyszersmind el van ismervé az is, hogy ezeknek az empirikus fogalmaknak a tiszta

ész ama törvényei alatt kell állaniok, amelyek a tapasztalatot lehetővé teszik, vagyis, hogy a spekulatív ész alá kell őket vonni. És így maga az erkölcsi princípium, vagyis maga az elv, amely által az ész korlátokat állít a szabadságnak, még ha ennek az elvnek mindennemű tartalmától absztrahálunk is, nem szolgálhat egy tiszta észfogalom példájaként, minthogy éppen a szabadságnak fogalma az, amely empirikus fogalmakat feltételez. A szabadság ugyanis, vagyis a szabad akarat, a pusztán állatival, vagyis a pusztán állati ösztönök által meghatározott akarral szemben éppen azt az akaratot jelenti, „amely függetlenül az érzéki ingerektől tehát olyan motívumok által határozható meg, amelyeket csakis az ész tud szolgáltatni”.*

Tehát éppen a szabadságnak fogalma áll itt utunkban. Hiszen a szabadság csak negatív fogalom, és valamitől való mentességet jelent; ehelyütt jelenti az érzéki ingerektől, a vágyaktól való mentességet, amelyeket Kant a 27. lapon* éppen mint amaz elemeket jelöl meg, amelyek nem engedik, hogy az erkölcsiség alapfogalmaiban teljesen tiszta a priori megismeréseket lássunk. Ennél fogva még az a formális princípium, amely szerint az ész a szabadságnak korlátokat szab, sem tekinthető a tiszta észfogalom példájának, miként ezt Kant a 445. lapon* megkísérli.

S ha ilyként maga a formális erkölcsi princípium sem tiszta észfogalom, akkor a tiszta ész megismerésének alárendelendő lesz, és így természetesen mindaz a tartalom is, amely az erkölcsiség elvéből folyik, csakis mint tapasztalati tény igényelhet érvényt.

Az erkölcsi a priori, vagyis érvénye az empirikus motívumokra való tekintet nélkül, nem azonos a tiszta ész a priori-jával, vagyis érvényével tapasztalatra való tekintet nélkül. Annál kevésbé lehet azután olyan következtetésekből, amelyek az erkölcsiség elvéből adódnak, olyan további folyományokat levezetni, amelyek a tiszta ész tételei mellé mint egyenrangúak volnának helyezhetők. Mindaz, ami az ún. gyakorlati észből folyik, csak a spekulatív észen keresztül vehette útját. Minthogy ilyenképpen a spekulatív ész kell, hogy legfelsőbb segítségül szolgáljon, nem szabad olyan fogalmakban, amelyek nem a spekulatív, hanem egy tőle függetlennek vélt gyakorlati észből folynának, egy olyan magasabb egységet keresni, amelyekben a spekulatív ész a gyakorlatival egyesülhetne, és amely ilyként voltaképpen még a spekulatív ész fölébe is helyeztetnék, mint ez a tiszta ész kánonjának má-

sodik fejezetében ezen cím alatt: „A legfőbb jó ideáljáról, mint a tiszta ész vezérlő végcél meghatározásának alapjáról” történik (620–631.*)¹².

2. Windelband

Aki az értékproblémát kutatja, annak Kantból kiindulólág Windelbandhoz kell eljutnia, és az nem haladhat el Windelband mellett anélkül, hogy el ne ismerné azt a nagy érdemét, hogy a filozófiát „Kant alapgondolatának kiépítéseként” mint „az általános értékről szóló tudományt” állította oda. (*Prälu dien*, 3. kiad. Tübingen, 1907, 52.). Mindig el kell majd ismerni, hogy ő – miként szerényen megjegyzi – utánozta Kant mesterfogását, Kolombusz tojásának felállítását, mégpedig oly időben, midőn az a legtöbb helyt teljesen feledésbe merült.

A Kanttal szemben való állásfoglalás után egy, az értékre vonatkozó vizsgálódásnak Windelbanddal szemben kell álláspontját meghatároznia. Mi ezt a következő főpontokban akarjuk megfenni.

a) *Ítélet és megítélés*. Windelband kiindulópontja „az ‘ítélet’ két elemének a logikára nézve felette jelentős, sőt, fundamentális megkülönböztetése”, amely „csak az újabb logikában jutott közelebb a helyes felfogáshoz”. E megkülönböztetés szerint minden tétel „látszólagos grammatikai megegyezésük dacára” vagy ítélet vagy megítélés. „Az előbbiekben két képzettartalomnak együvé tartozása, az utóbbiakban a megítélendő öntudat viszonya az elképzelt tárgyhöz mondatik ki. Fundamentális különbség van a két mondat között: ‘ez a dolog fehér’ és ‘ez a dolog jó’, jöllehet a két mondat grammatikai formája egészen azonos.” Az előbbi esetben – mondja Windelband – az alanyhoz „egy magában véve kész, az objektíve elképzeltnek tartalmából vett meghatározást”, a

¹² Igen jellemzőnek találom, hogy *A tiszta ész kritikájának* első kiadásában (I. edit. Rosenkranz, 27.) ama fogalmak között, amelyek empirikus eredetű erkölcsi fogalmak példájául hozatnak fel, az akarat is fel van említve. Az erkölcsiség alapfogalmai „nem tartoznak a transzcendentális filozófiába, mert az öröm és fájdalom, a vágyak és hajlamok, az akarat stb. fogalmai mindannyian empirikus eredetűek, s az erkölcsiség által föltételezendők volnának”. A későbbi kiadásokban (I. 712., VII. b. függelék) az akarat el van hagyva, mint az empirikus fogalmak egy példája, bizonyára a 618. oldalra való tekintettel, amely az *állati* és a *szabad* akarat közt tesz különbséget, vagyis egyfelől olyan akarat között, amely az érzéki ingerek által határozatik meg, és olyan között, „amely érzéki ingerektől függetlenül, vagyis olyan motívumok által határozható meg, amelyeket csak az ész szolgálhat”.

másik esetben ellenben „egy célt kitűző öntudatra utaló vonatkozást” fűzünk állítmányként az alanyhoz (52.). „Minden megítélés saját magának mértékéül meghatározott célt tételez fel, és csak annak számára van értelme és jelentősége, aki ezt a célt elismeri” (53.). Mi azonban „folyvást sajátságos kombinációt viszünk véghez e két dolog között”. „Az ítéleteket, úgy a közönséges képzetfolyamatban, mint a tudományos életben, csak abban az értelemben alkotjuk, hogy azoknak értéket tulajdonítunk, vagy azt tőlük megtagadjuk, hogy igazaknak vagy nem-igazaknak mondjuk azokat” (54.). „A megismerésnek minden tétele már az ítéletnek és a megismerésnek kombinációja: vagyis olyan képzetkapcsolatok, amelyek igazságértékére nézve az állítás vagy tagadás által döntöttünk” (55.).

Láttuk már, hogy ezt a megkülönböztetést ebben az értelemben nem lehet megtenni, hanem hogy itt egészen más természetű különbséggel van dolgunk. Mert már két képzettartalomnak „az együvé tartozósága” is a megítélő öntudatnak az elképzelt tárgyhoz való viszonyát jelenti. „Két képzettartalomnak együvé tartozóságát” nem is tudom másként kifejezni, mint azáltal, hogy ennek igazságát, helyességét fejezem ki. „Tehát nem folyvást sajátságos kombinációt viszunk véghez a két dolog között”, hanem egyszerűen nem is léteznek olyan tételek, amelyek ne volnának megítélések. Ha az ítéleteket, úgy „a közönséges képzetfolyamatban, mint a tudományos életben” egyáltalán csakis abban az értelemben alkotjuk, hogy azoknak értéket tulajdonítunk, avagy azt tőlük megtagadjuk, akkor egyszóval csakis megítélések léteznek.

Nem volna ehhez képest „fundamentális különbség” e két tétel között: „ez a dolog fehér” meg „ez a dolog jó”? Tudjuk már a fentiekből, hogy van köztük fundamentális különbség, csakhogy ez nem abban rejlik, mintha az első tétel nem volna megítélés, a másik igen. A köztük lévő különbség abban rejlik, hogy az első tétel csakis igazsági értékelést, a másik ellenben az igazsági értékelésen kívül még egy további értékelést fejez ki. Ennek a tételnek: „ez a dolog fehér” előföltétele csak egy értékprincípium, az igazságérték. Ennek a tételnek ellenben: „ez a dolog jó”, két értékprincípium az előföltétele, az igazság abszolút értékprincípiumán kívül még az erkölcsiségnek objektív, de az igazságértéknek alárendelt princípiuma.

b) *A filozófia meghatározása.* „Az ítélet és a megítélés különbsége” – folytatja Windelband (uo. 55.) – „azért főfontosságú, mert

az egyedüli alapot szolgáltatja arra nézve, hogy a filozófiát, mint speciális, már tárgya által is a többiektől élesen elkülönülő tudományt határozhatjuk meg. Minden más tudomány ugyanis ítéleteket állít fel: a filozófia tárgyai ellenben a megítélések.” Ez persze nehezen lesz keresztülvihető, minthogy az ítéletek úgy a közönséges képzetfolyamatban, mint a tudományos életben csakis abban az értelemben képeztetnek”, hogy azonnal értékeltetnek is. Így lehetetlen lesz, hogy a tudományoknak ne legyen szintén megítélésekkel dolguk.

Ez a tétel: „minden más tudomány teoretikus ítéleteket állít fel: a filozófia tárgyát a megítélések képezik”, különben már azért is helytelen, mert a tudományoknak nem is feladatuk, hogy az igazságértéktől függetlenül ítéleteket állítsanak fel. Ezt Windelband természetesen maga sem gondolja. Már az 56. oldalon mondja: hogy „mindezek az ítéletek”, vagyis azok az ítéletek, amelyeket a többi tudományok állítanak fel, „olyan képzetkapcsolatokat tartalmaznak, amelyek igazságértéke a tudomány által meghatározandó”. Így tehát a tudományoknak mégsem az a feladatuk, hogy olyan ítéleteket állítsanak fel, amelyek a megítélésekkel vagy értékelésekkel szembe volnának helyezhetők, hanem az igazságértéket kell megállapítaniuk, tehát megítéléseket kell véghezvinniük. Ezzel azonban már koncedálva van az is, hogy a filozófia és a tudomány különbsége maga Windelband szerint sem az ítélet és a megítélés általa felállított különbségében rejlik.

Ez a következő szembeállításból is kiviláglik (l. i.m., 57.): „A filozófia feladata nem állhat abban, hogy a többi tudományok módjára ítéleteket állítson vagy tagadjon, amelyekkel bizonyos tárgyak megismertetnek, leíratnak vagy megmagyaráztatnak. Az a tárgy, amely számára fennmarad, a megítélések.” Szóval, eszerint a tudomány feladata volna a többi tárgyra nézve megítéléseket felállítani, míg a filozófiának nem a többi tárgyakkal, hanem a megítélésekkel volna dolga. „De ezekkel szemben is egészen más magatartást kell tanúsítania, mint a többi tudománynak az ő tárgyaival szemben.” (57.) Megtudjuk (l. 57–59. II.), hogy a megítélések is válhatnak a többi tudományok tárgyaivá. Így tehát a tudomány és a filozófia határvonalát mégse képezi tárgyainak különbsége, amivel ismét az van elismerve, hogy nem helyes, hogy „az ítélet és a megítélés különbsége már azért is főfontosságú, mert az egyedüli alapot szolgáltatja arra nézve, hogy a filozófiát mint speciá-

lis, már tárgya által is a többiektől élesen elkülönülő tudományt határozhatunk meg. Minden más tudomány ugyanis ítéleteket állít fel: a filozófia tárgyai ellenben a megítélések.” Mert az 57. oldalon azt mondja Windelband: „A filozófiának nem feladata a megítéléseknek sem leírása, sem magyarázata. Ez a lélektan és a kultúrtörténelem dolga.” Vagyis a megítélések éppúgy lehetnek a lélektannak és kultúrtörténelemnek tárgyai, mint a filozófiának.

Windelband ezek után különbséget tesz megítélés és megítélés között, és ennek alapján különbözteti meg a filozófiát a tudománytól. „A hedonika kirekesztése után a megítélésnek csak három formája marad fent, amelyeknek lényeges elemük az általános érvényűségekre való igény – az a három, amelyet e fogalompárokkal igaz és nem igaz, jó és rossz, szép és rútt jellemezünk. Amiért is csak ez a három tulajdonképpeni értelemben vett filozófiai alaptudomány van: logika, etika és esztétika”(63.). Vagyis voltaképpen Windelband sem „az ítélet és a megítélés” különbsége alapján állapítja meg a filozófiának egy olyan tárgyát, amely azt a többi tudományoktól megkülönböztetné, hanem ellenkezőleg, az derült ki, hogy ezen az alapon Windelband maga sem állapítja meg a kettő közti különbséget, hanem hogy a filozófia tárgyául csak bizonyos megítéléseket jelöl ki. Az a definíció, amelyhez Windelband végül eljut (69.): „A filozófia az abszolút megítélés elveiről szóló tudomány”, tehát nem az ítélet és a megítélés különbségén nyugszik.

Ha ellenben az ítélet és megítélés Windelband-féle megkülönböztetésének helyébe a fentebb kifejtett különbséget állítjuk, egyfelől olyan ítélet között, amely csakis abszolút értékelést, másfelől olyan ítélet között, amely ezen felül egy nem abszolút értékelést is kifejez, akkor ezen az alapon megvonhatjuk a filozófia és tudomány közti határvonalat, és a formális értékprincípiumok kifejtését a filozófia, a tartalmi értékelések felállítását ellenben a tudományok körébe utaljuk. Amíg tehát a filozófia az értékprincípiumokat, a tudományok előfeltételeit fejt ki, a tudományok e princípiumok alkalmazásait szolgáltatják. Ez a különbség még a következő fordulattal is megvilágítható, hogy míg a filozófia az értékmérőket fejt ki, addig a tudományok érték-kazuisztikát szolgáltatnak.

c) *Az értékek tagozódása.* Az eddigiek után nyilvánvaló, hogy ez az imént tett megkülönböztetés még egy megállapítást igényel. A nem-abszolút értékek kifejtése ugyanis mindig egyúttal az abszo-

lút érték kazuisztikájába tartozik. Ha tehát az előbbieket nem akar-nók a filozófia tárgyául elismerni, a filozófia számára nem maradna egyéb, mint az abszolút érték kifejtése. Ha tehát Windelbanddal filo-zófia alatt „az abszolút értékelés princípiumáról szóló tudomány”-t akarjuk érteni, akkor az etikát és az esztétikát nem szabad a filozófia körébe utalnunk. Ha ellenben a filozófia alatt csak az általános érvé-nyű megítélések princípiumairól szóló tudományt akarjuk érteni – nem feledve el az általános érvényűség szó két különböző jelentését – , akkor az abszolút megítélésekről szóló tanon kívül az objektív meg-ítélések elvéről szóló tant is a filozófiához számíthatjuk.

Egy dolgot azonban sohasem szabad elfelejtenünk: semmiféle terminológia sem homályosíthatja el azt a tényt, hogy az igazság-érték vizsgálata fölérendelt helyzetben van a többi általános érvé-nyű érték vizsgálatához képest. Ha az utóbbiakat is filozófiának akarjuk nevezni, akkor nem szabad a filozófia összes részeit egy fokra helyezni, hanem el kell ismernünk, hogy többi részei – egymás között koordináltan – az igazságértékre vonatkozó rész-szel szemben szubordinált viszonyban vannak.

Ez egy másik elvi módosítás, amelyet Windelband értéktanán meg kell tennünk. Windelband maga is, úgy látszik, érzi ezt a különbséget. A három filozófiai alaptudományban „megvizsgá-landó az az igény, amelyet a logikai, az etikai és az esztétikai megítélés az általános érvényűség tekintetében támaszt: és eleve megjegyzendő, hogy a kérdés egyenlő feltevésével ugyan e három diszciplínát illetőleg metodikailag azonos és szisztematikailag párhuzamos vizsgálódás adódik, hogy azonban ezáltal legkevésb-bé sem föltételezzük az eredmény azonosságát, vagy prejudiká-lunk annak. Például nem elképzelhetetlen, hogy a kritikai filozófia teszem a logikai megítélésnek az általános érvényűség tekintetében támasztott igényét helybenhagyja, ellenben a másik két területen támasztott hasonló igényt vagy egészen elveti, vagy csak jelentékeny módosításokkal ismeri el. Ez esetben az illető terület egy abszolút érték hiányában egészen a lélektani és fejlődéstörténelmi tárgyalás körébe volna utalandó.” (*Prähudien*, 63–64.)

Az általános érvényűség különböző fajainak megkülönbözte-tése itt határozottan érezhető.

Ha azt a kérdést vetjük fel, honnan veszi Windelband az érté-keknek általa felállított tagolását, azt fogjuk találni, hogy ő tény-ként állapítja meg, hogy a megítélésnek csak három olyan alakja

van, amelyeknek lényeges eleme az általános érvényűsége való igény. Ha tehát a filozófia tárgya annak az igénynek a megvizsgálása, amelyet a logikai, az etikai és az esztétikai megítélések az általános érvényűség tekintetében támasztanak (63.), ezt a vizsgálást mégis meg kell előznie annak a megállapításnak, hogy egyáltalában hányféle ilyen megítélés létezik, amint ezt Windelbandnál meg is találjuk (62.). Ez azonban leírás volna, amely nem tárgya a filozófiának. Eszerint mindennemű filozófia egy lélektani föltevésen nyugodnék, amelynek igazsága (általános érvényűsége) azonban csak a filozófiai kutatáson nyugodhatnék. Annak az igénynek szempontjából, amelyet az etika és az esztétika emelnek, ebben nem rejlik ellentmondás. Minthogy az az általános érvényűség, amelyet ezek a megítélések igényelnek, nem az igazság, ellentmondás nélkül képezheti előfeltételüket egy igazsági értékelés. Az igazságértéket illetőleg azonban ez már nem lehetséges. Azt már nem lelhetjük meg mint tényt. Az igazságérték és filozófiája minden más, esetleg még elismerendő filozófia elébe teendő.

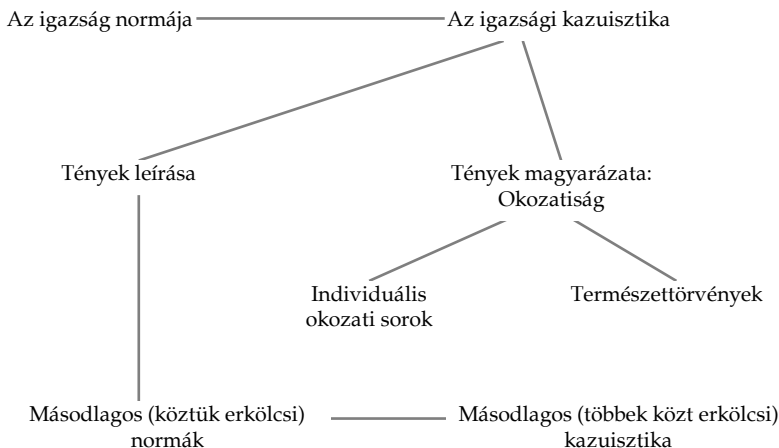
Az a mellérendeltség, amelybe Windelband ezt a háromféle különböző általános érvényűséget igénylő megítélést helyezi, tarthatatlan. Láttuk, hogy az az általános érvényűség, amelyet az etika igényel, korlátozottabb, mint az, amelyre az igazsági értékelés támaszt igényt. Azok az értékelések, amelyekkel saját értelmük szerint csak bizonyos tárgyak ítéltetők meg, nem állhatnak mint egyenrangú értékelések azok mellett, amelyekkel minden dolog megítélhető. Ha Windelband (68.) azt állítja, hogy „senkivel se tudnánk logikailag és tudományosan tárgyalni, aki az ész törvényeinek érvényét tagadná, és senkivel se tudnók magunkat erkölcsileg megértetni, aki minden kötelességet tagadna” – ez ugyan helyes, de figyelembe veendő még az a körülmény is, hogy nem tudnók magunkat erkölcsileg megértetni olyasvalakivel sem, aki az ész törvényeit tagadná, míg viszont olyasvalakivel, aki minden kötelességet tagadna, logikailag és tudományosan azért még mindig tárgyalhatnánk.

d) *A normák és a természettörvények.* Az ítéletek és megítélések elvi szembehelyezése Windelbandot a „normák” és a „természettörvények” elvi szembeállításának következményéhez is elvezeti. „A természettörvények az ítélő, a normák a megítélő észhez tartoznak. A norma sohasem a magyarázat elve, éppúgy, ahogy a természettörvény sohasem a megítélés elve.” (*Präludien*, III. kiad.,

286.) A természettörvényeknek ezzel a felfogással olyan helyet utal ki, amelyre az nem való. Természettörvényt csak az igazsági norma alkalmazásaként lehet elképzelni; következőleg nem lehet a természettörvényt a normával szembehelyezni, hanem a norma alatt kell annak helyét keresnünk.

Másrészt, nem volna szabad a természettörvényeket az összes normákkal szembeállítani, minthogy azok még mint alkalmazások is csak az igazsági normához tartoznak, míg az egyéb normák alkalmazásai, így például az erkölcsié, nem vezethetnek természettörvényekhez. A természettörvények tehát olyan viszonyban vannak az igazsági normával, aminőben az erkölcsi kazuisztika áll az erkölcsiség elvével. A természettörvények a leírásokkal egyetemben az igazsági kazuisztikát teszik ki. Egy erkölcsi ítélet tehát úgy viszonylik az erkölcsiség elvéhez, mint egy természettörvény az igazság elvéhez. Minthogy továbbá, miként tudjuk, az erkölcsiség elvét magát is az igazság elve alá kell helyezni, világos, hogy mennyire elhomályosítja az igazi tényállást az értékatanban a normáknak és természettörvényeknek, ezeknek az összehangolt fogalompároknak egyszerű szembehelyezése.

A különböző normáknak a természettörvényekhez való viszonya a következőképpen szemléltethető:



A normák és a természettörvények e viszonyának félreismerése egészen tarthatatlan következményekhez vezet. Így Windelband (291.) az ő kiindulópontjából többek közt ahhoz a felfogáshoz jut el, hogy „minden norma pszichikai elemek összekötésének olyan módja, amely a lelki életnek szükségszerű, természettörvényileg meghatározott folyamata által éppenúgy előidéztethetik, mint az összekötésnek sok más, és éppen ellenkező módja is.” Továbbá: „minden norma természettörvények megvalósulásának egy speciális formája” (uo.). Ezzel azonban az igazság elve is a természettörvényszerűségnek egy sajátos esetévé válik, ami nem lehetséges, merthogy éppen fordítva, egy természettörvényszerű történésnek minden megismerése csak mint az igazság megismerésének egy sajátos esete fogható fel. Az igazság elvének alkalmazásai (és ezzel a többi értékelvek létezése is) felfogható ekként, az igazság elve maga azonban nem. A „tartalmi igazság”, az igazsági kazuisztika csakugyan az egyik lehetőség a természettörvényszerű történés folyamatában a tévedés mellett, azonban nem az igazságnak magának normája. Ez, mint minden természettörvényszerűségnek az előfeltétele, nem tekinthető ismét mint ennek a folyamatnak az egyik lehetősége. Erre már Rickert is utalt, amidőn kimutatta, hogy „a természettörvényszerűség formájának csak akkor van objektív törvényszerűsége, ha maga is normán alapszik, amiből következik, hogy a helyességnek (Sollen) elismerése nélkül nem is léteznék a kénytelenség, a természettörvényileg szükségszerűnek az értelmében.” (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. kiad., 240.)

e) *A normák és a teleológia.* (Érték és végcél) Az összes normák mellérendelése ahhoz a helytelen következtetéshez vezet, hogy minden norma egy végcélra való vonatkozást, tehát egy ebben az értelemben vett teleologikus szükségszerűséget fejez ki. „Minden megítélés – mondja Windelband (53.) – önnönmagának mértékéül határozott célt tételez fel.” És (a 292. oldalon): „A logikai törvényhozás csakis az igazság céljának föltevése mellett áll fenn számunkra. Ha azonban az igazságot felállított célként akarnók felfogni, az ismeretelméletet megint lerántanók a lélektanba.”

De annak a korlátozásnak, hogy „a logikai törvényhozás csak az igazság céljának feltétele alatt áll”, azért sincsen értelme, mint-hogy lehetetlen volna ezt a célt ki nem tűzni. A főntebbi körülhatárolásnak csak akkor volna értelme, ha lehetséges volna ezt a

feltevést meg nem tenni. Aki azonban ettől a céltól el akarna tekinteni, mindenekelőtt ennek az eltekintésnek, tehát e cél fenn nem forgásának az igazságát állítaná. Mégiscsak kellene valamely instanciának léteznie annak az eldöntésére, vajon az igazság célja fentforog-e vagy sem, ez az instancia azonban természetesen ismét az igazság maga.

Ez a tévedés megint onnan származik, hogy a „többi” norma – ehelyütt ismét csak az erkölcsieket veszem figyelembe – felfogható egy legfelsőbb célra vonatkoztatva. Minthogy ezeknek a normáknak az igazsági értékelésnek kell alárendelődniük, az a megismerés, hogy egy legfelsőbb cél képezi előfeltételüket, nem tartalmaz ellentmondást. Aki mármost megszokta, hogy a különböző értékeléseket, nevezetesen az igazságit meg az erkölcsit, mint egymásnak koordinált, egyenrangú preszuppozíciókat helyezze egymás mellé, az könnyen jut oda, hogy valamit, ami az egyik (az erkölcsi) értékelésre nézve helyes, a másikról (az igazságiról) is állítson.

Ennek a felfogásnak tarthatatlansága végül még akként is kimutatható, hogy „a teleológiai összefüggés végső konzekvenciája egy legfelsőbb célnak fogalma” (*Präludien*, 387.). Amint ugyanis ezen az úton az etika számára egy legfelsőbb célnak, egy végcélnek vagy legfőbb jónak a fogalmához kell eljutnunk, úgy a logika és az esztétika számára is létezniük kellene ilyen végső céloknak. E három végső célnak valamiben eltérőnek kellene lennie, hogy ez a három diszciplína teljesen össze ne folyjék. Nem vehetünk fel azonban háromféle végső célt anélkül, hogy a végcél fogalmát ezzel el ne rontsuk. Ha ellenben a végcél fogalmát az igazságérték alá szubszumáljuk, mint valamit, amit az igazságérték segítségével ismertünk fel, s ami attól eltérő, eltűnik az ellentmondás. (Hogy ebből a konstrukcióból mi következik egy esztétikai érték lehetőségére nézve, minthogy az igazságérték segítségével nem vehetünk fel két végső célt, ehelyütt nem szükséges vizsgálat tárgyává tennünk, mert nem is állítottuk egy ilyen külön esztétikai értékelésnek, mint önálló értékfajnak a létét.)

A mondottakhoz még csak annyit teszünk hozzá, hogy Windelband maga sem mindvégig hú ehhez a felfogáshoz, amely szerint az összes normák „teleológiai szükségszerűséget” jelentenek, amennyiben ugyanis szembeállítja a logikai összefüggést a

teleológiaival.¹³ Ez a megkülönböztetés elismerné, hogy csak a nem-logikai értékek alkotnak teleológiai összefüggést, vagyis hogy az igazságérték a többivel ellentétben nem jelent egy végső cél mértéke szerint való megítélést. Ez a hely tehát ellentétben áll Windelbandnak azzal az ismételten és mindjárt ezt az idézett helyet követőleg is hangsúlyozott felfogásával, hogy minden értékelés, a logikai is, teleológiai összefüggést jelent.

f) *Filozófia és lélektan*. A filozófia és a lélektan meghatározására is, amely pedig Windelbandnál is egyébként különös világossággal történik, olykor árnyékoknak kell esniük az eddig mondottakból kifolyólag. Windelband alapfelfogását e részben teljesen el kell fogadnunk: „Minthogy a normál öntudatot nem ismerjük magában véve, hanem csak az empirikus öntudathoz való viszonyában, a filozófiának szüksége van az empirikus lélektan vezérfonalára, hogy rendszeres módon az egyes axiómák és normák tudatára jusson.” (*Präludien*, 350.) Másszóval minden tartalmi igazsághoz immár tapasztalatra van szükségünk. Hogy azonban egy normál öntudatot egyáltalában fel kell tételeznünk, ezt az egyet nem lehet többé az empirikus pszichológia vezérfonala segítségével felismerni, hanem csakis azt, hogy mi felel meg ennek a normál öntudatnak.

Ha ez azonban így van, akkor többé nem tartható a következő nézet: „Így veszi át a filozófia az empirikus lélektanból például a pszichikai funkciók hármasszámú osztályozását, amely a filozófiai diszciplínának hármasszámú visszahatását” (350.). A megismerés már a normál öntudat feltételezésével adva van, és így mindennemű filozófia élére helyezendő; azt tehát nem vehetjük át mint tapasztalati tényt a gyakorlati lélektanból. Nem az empirikus lélektanban egy tény az, hanem annak előfeltétele. Végül a fentebb mondottakból még Windelbandnak az erkölcs elvét illető felfogására nézve is adódik egynéhány korrektúra, bármennyire is helyeslenedő egyébként erre vonatkozó fejtegetései.

g) *Az erkölcs elvéről*. „Bármily empirikusan feltételezettek is az egyes kötelességek, maga a kötelességtudat a priori létezik, vagyis az semmi empirikus határozományra nem alapítható, hanem inkább saját maga szolgál a különleges kötelességek lehetőségé-

¹³ „... a kötelességtudás elvéből levezethető egy csomó különleges kötelesség: csak hogy nem logikai, hanem teleológiai összefüggésben.”

nek alapjául, amelyek tapasztalati tartalmukat a mindenkori körülményekből nyerik.” (*Präludien*, 383.)

Erre nézve meg kell jegyeznünk, hogy a kötelességtudat ugyan a priori van adva a különleges kötelességekkel szemben, és hogy azok lehetőségének alapját szolgáltatja, hogy ellenben ennek a kötelességtudatnak a léte mégis csak tapasztalati tény. Belső tapasztalatunkból tudjuk, hogy igaz, hogy ilyen kötelességtudat létezik. A kötelességtudat tehát a priori-t jelent ugyan az etikai értékelés szempontjából, de nem jelent a priori-t az igazsági értékelés szempontjából. Láttuk már fentebb, hogy az erkölcsi értékelés mint az örömtől és a fájdalomtól való mentesség, ezekre a fogalmakra, amelyekről csak empirikus tudomásunk lehet, vonatkozással van.

Ismét teljesen egyet kell értenünk Windelbanddal, ahol a genetikai módszerbe való visszaeséstől óv. Az erkölcsi elv létének kérdése elválasztandó ezen princípium miként való létrejöttének kérdésétől. Ehelyütt csak az a tény érdekel bennünket, hogy ilyen morális princípium van, nem pedig az a kérdés, miként jött az létre, s amire súlyt helyezünk, csak az, hogy ez a tény, az erkölcsi értékelésnek ez az a priori-ja nem állítható koordináltan az igazsági értékelésnek a priori-ja mellé.

Az erkölcsi princípium létének tényén kívül még ennek a princípiumnak mindenkori tartalma is egy tartalmi igazsági értékelésből merítendő. Mert az erkölcsi princípium mint igazság ugyan tartalmi értékelés, vagyis értékalkalmazás, mint morális princípium azonban merőben formális, és annak tartalma nem vezethető le egyszerűen ebből a princípiumból – miként ezt Windelband (385–386.) is kiemeli –, hanem az tapasztalatilag van feltételezve. A tapasztalat azonban ismét tartalmi igazsági értékelést jelent.

Minthogy továbbá, mint Windelband (387.) szintén kiemeli, „a ’praktikus’ világ alapviszonya a cél és eszköz viszonya”, egy eszköznek egy célra való alkalmazása pedig egy kauzális viszonyt és annak törvényszerűségét tételezi fel; minthogy továbbá – miként láttuk – egy ilyen törvényszerűség ismét tartalmi igazsági értékelést jelent: minden konkrét erkölcsi értékítélet – az igazság elvének feltételezésén kívül – legalábbis négy tartalmi igazsági értékítéletet tartalmaz. Ugyanis

először azt, amely az erkölcsiségnek, azaz a formális morális princípiumnak létét mondja ki;
másodszor azt, amelyben a formális erkölcsi princípium konkrét tartalmának „tapasztalati”, „történelmi” ténye van adva;
harmadszor azt, amely az értékelendő akaratnak vagy annak képzetének létét mondja ki és
negyedszer azt, amely végül ezen akarat erkölcsi értékelésének tényét mondja ki.

3. Rickert

Az a jelentőség, amelyet az érték problémája az újabb filozófiában a maga számára igényel, csak akkor illetheti azt meg, ha az az ismeretelméletre is kiterjed, ha az igazság érték. Ebből a szempontból Rickert értékelmélete a legnagyobb jelentőségű.

„Az abszolút értéknek vagy egy transzcendentális helyességnek fogalma a transzcendentális filozófia részéről mindenütt a megismerés tulajdonképpeni alapjává teendő.” (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. kiad., 228.) Így tehát fontossá válik annak megállapítása, hogy mi értendő Rickert szerint érték s nevezetesen „abszolút érték” alatt. Egészen világosan ő ezt nem mondja meg nekünk, s így kénytelenek vagyunk Rickertnek ama gondolatmeneteit, amelyekből az ő értékfogalma megállapítható, szétszedni, egymással egybevetni, az e részben számbajövő különböző helyeket egymással szembesíteni, hogy a Rickert-féle értékfogalmat ezen az úton megismerhessük. Ilyképpen mindenekelőtt azt tudjuk meg, hogy nem minden érték pusztán „szubjektív” alakulat, vagyis nem minden érték „függ az individuális empirikus alanytól” (229.). Rickert visszautasítja azt a felfogást, mely szerint „minden érték tisztán individuális képződmény, és azok egyénen túli érvényének kérdése nem tudományos probléma” (236.). Rickert szerint tehát kétféle érték van, „tisztán individuális” (az individuális empirikus alanytól függő, ún. „szubjektív”) érték, és szupraindividuális vagy abszolút érték.

Mi mármost az a valami, az érték, amely ezt a két alfajt felöleli?

Értékelés alatt Rickert azt az alternatív magatartást, azt az „állásfoglalást” érti, amely az akarásnak és érzésnek közös momentuma, és amelyet Rickert az ítélesnél is megtalál. Kétféle „lel-

kiállapotot” különböztet meg. Először olyat, „amelyben részvétlenül szemlélő magatartást tanúsítunk”; ide számítandó az egyszerű elképzelés. „Amíg a képzeteket csak elképzeljük, addig azok csak jönnek-mennek, anélkül, hogy törődnénk velük.” Másodszor olyan lelkiállapotokat különböztet meg Rickert, amelyekben tudatunk tartalmában részt veszünk vagy – óvatosabban kifejezve – részt venni látszunk. „Amiként (képzeteinket) kellemeseknek vagy kellemetleneknek érezzük, amiként azokat óhajtjuk vagy utáljuk, amidőn akarunk, úgy egyetértünk velük, vagy elutasítjuk azokat, ha ítélünk” (105.). „Ha (tehát) a lelki folyamatoknak ilyen beosztására egyáltalában szükség van, az elképzelést az egyik csoportba, az állító vagy tagadó ítéleést pedig mint az érzéssel és az akarással együvé tartozót a másik csoportba kell sorolnunk” (106).

Mi rejlik mármost e „részvétel”, „állásfoglalás”, „helyeslés vagy helytelenítés”, ezen „alternatív magatartás” mögött? Rickert ezt megint nem mondja meg egészen határozottan, mindazonáltal vannak helyei, amelyek nem hagynak kétséget:

„Csak értékekkel szemben van a helyeslés vagy helytelenítés alternatív magatartásának értelme. Amit igenlek, az kell hogy tessenek nekem, amit tagadok, az nemtetszésemet kell hogy felkeltse. A megismerés tehát olyan folyamat, amely érzelmek által határoztatik meg, az érzelmek pedig lélektanilag tekintve mindig öröмок vagy fájdalmak. Bármily idegenszerűen hangozzék is, hogy az öröm vagy fájdalom vezessen minden megismerést, ez mégis csak kétségbevonhatatlan következménye annak a tannak, hogy a teljesen kifejlett ítéletekben a képzetekhez egy megítélés, azaz igenlés vagy tagadás járul, amelyek által a képzetekből egyáltalán megismerés válik.” (106.)

Vagyis a megismerésnek igenlésként vagy tagadásként, tehát alternatív magatartásként, azaz egy értékhez való állásfoglalásként, értékelésként való felfogása elvezeti Rickertet ahhoz a „kétségbevonhatatlan következményhez”, „hogy az öröm és a fájdalom vezetnek minden megismerést”. Ez a definiálandó „alternatív” állásfoglalás egy értékhez tehát nem egyéb, mint az öröm vagy a fájdalom szerint való állásfoglalás, s így többé nem kétséges, hogy Rickert szerint az öröm vagy a fájdalom az az érték, amelyet az értékelésnél alapul veszünk.

„Ez az igazság ismét függetlenül érvényes minden lélektani elmélettől.” „Nem is képzelhető, hogy valami más indíthatna bennünket arra a hozzájárulásra vagy idegenkedésre, amelyet az igenlésben vagy tagadásban véghezviszünk.” (107.) „Bármily ismeretelméleti álláspontra helyezkedjünk is, annyi bizonyos marad: annak a meggyőződésnek, hogy valamit megismertünk, végül is mindig érzelmen kell nyugodnia, érzelmek vezetik tehát megismerésünket. A megismerés aktusa maga csakis az érzelmek értékének elismerésében állhat, és ebből egyenesen az folyik, hogy megismerni annyit tesz, mint elismerni vagy elvetni. Ez csak addig maradhatott észrevétlenül, amíg az ítéletet képzetek szétbontásának vagy összekapcsolásának tekintették, és nem ügyeltek arra, hogy az ítélet tulajdonképpen logikai magva, az igenlés és a tagadás helyeslést vagy helytelenítést, egy érték szerint való állásfoglalást jelent.” (108.)

Jóllehet tehát Rickert egyfelől az értéket és az örömrésztet azonosítja, másfelől mégis abszolút értékről szól, a pusztán egyéni értékekkel szemben. Egy helyt azt mondja: „a megismerés tulajdonképpen alapjává az abszolút érték fogalmát kell tennünk” (228.), másutt meg azt mondja: „az öröm és a fájdalom vezetik a megismerést” (106.). S ez az utóbbi tétel szerint csak elháríthatatlan következménye annak a felfogásnak, amely a megismerésben értéket lát.

Rickert tehát kiemeli ugyan, hogy a megismerés értékelés, de nem tartja következetesen szem előtt, hogy abszolút értékelés, és ezért azt, hogy mármost mi értendő értékelés alatt, a szubjektív értékelés analízise alapján akarja megállapítani. Ugyan nagy érdeme Rickertnek annak kiemelése, hogy az érték problémája a megismerés problémája fölé is domborodik, de nem érthetünk vele egyet, amidőn minden értékben, még az abszolútban is egy olyan alternatív magatartást, helyeslést vagy helytelenítést lát, amely csak a szubjektív értékelést jellemzi.

Ebbe a tévedésbe belezavarodva az ő értékelmélete nem is tarthatja meg, amit a filozófiának ígér.

Minekutána Rickert a megismerést egy érték elismerésének mondotta, az értéket pedig az örömrészszel azonosította, felveti azt a kérdést: „Miként különböztetjük meg ezt az értéket azoktól a többi értékektől, amelyekkel egyetértő magatartást tanúsítunk?” (110.) Rickert mármost kétféle örömrészt különböztet meg: egy-

felől olyat, amelynek csak akkor tulajdonítunk jelentőséget, amíg azokat érezzük (hedonikus jelentőség), és másfelől olyat, amelynek állandó jelentőséget, az időtlen érvény jelentőségét (Evidenz, Urteilsnotwendigkeit) tulajdonítjuk. „Az evidencia tehát lélektanilag tekintve ugyan örömrzés, de egyszersmind azzal a sajátossággal jár, amely más érzelmeknél hiányzik, hogy egy ítéletnek időtlenséget biztosít, és ezzel olyan értéket ad neki ránk nézve, aminőt semmilyen más örömrzés sem hoz létre.” „Minden ítéletnél, abban a pillanatban, amelyben ítélek, feltételezek valamit, ami függetlenül az éppen létező értékérzetemtől, időtlenül érvényes, és az időtlen érvényességben való hit az, amely a logikai megítélésnek, aminek az igenlést vagy tagadást nevezni fogjuk, sajátosságát teszi ki a hedonikus megítéléshez szemben.” (112.) A megismerés sajátossága tehát a hedonikus megítéléshez szemben egy „valaminek” a feltételezése, „amely függetlenül az éppen létező értékérzetemtől időtlenül érvényes”. A megismerésnél tehát adva van a bizonyosságnak egy érzelme, egy örömrzés, amelyet Rickert értékérzetnek is nevez, és szerepel benne valami ettől függetlennek az elismerése, és éppen ennek a valaminek az elismerése az, ami a megismerésnek sajátosságát teszi ki a hedonikus megítéléshez szemben. A hedonikai és a logikai megítélésnek ellentéte szerint tehát nem az örömrzésen belül rejlik, hanem abban, hogy a hedonikai megítélés pusztán az örömrzés alapján, a logikai ellenben valami attól függetlennek az alapján történik. Az, ami a logikai megítélést, a megismerést kiteszi, valami, ami az érzelemtől független. Ha tehát a megismerés egy értéknek az elismerése, akkor ez az érték nem érzelm, hanem egy, az öröm érzelmétől független érték. De így azután nem lehetett helyes, ha Rickert fentebb azt mondta, hogy minden értékelés és így a megismerés is olyan folyamat, amelyet az örömrzés vezet. Ha a megismerést m -mel jelöljük, az örömrzést pedig $ö$ -vel, „az időtlen érvényben való hitet” pedig, amely Rickert szerint „a logikai megítélésnek sajátosságát teszi ki a hedonikaival szemben”, x -szel, úgy $m \neq ö$, sem pedig $m = ö + x$, hanem $m = x$. A megismerés pusztán az az x , amely némely örömrzéshez járul, némelyiknél hiányzik. Ez az x nem érzelm, hanem ellenkezőleg, éppen minden érzelemtől független valami.

Az itt vázolt Rickert-féle gondolatmenet hibás volta még a következő úton is kimutatható:

Az ismeretelméleti alanyt, a Rickert-féle gondolatmenet tulajdonképpeni kiindulópontját mint „a tulajdonképpeni öntudatot” (Bewußtsein überhaupt) Rickert szembehelyezi az öntudat mindennemű tartalmával, vagyis „mindazzal, ami tárggyá lehet, tehát mindennemű egyéni lelki élettel is” (26.). „Az öntudat nem transzcendentális lélek, az egyáltalán nem is realitás.” (49.) „Annak fogalma pusztán mint határfogalom fogható fel.” (24.) Most pedig mindennek dacára Rickert azt kívánja, hogy „az elméleti alanyt mint igenlő vagy tagadó alanyt fogjuk fel”, és hogy „állapítsuk meg az igenlés és tagadás viszonyát minden oldalról a lelki élet egyéb elemeihez” (103.). Így jut el Rickert ahhoz a már fent említett kettős felosztáshoz, mely szerint résztvevő és részt nem vevő lelkiállapotokat különböztet meg, és így jut el ahhoz az eredményhez, hogy a megismerés is résztvevés, értékelés stb.

Rickert gondolatmenetének az a fundamentális ellentmondása, mely szerint azt az értéket, amelyet a megismerésnél elismerünk, egyszer valami egyénfelettinek, végsőnek, abszolútnak mondja, máskor meg egyéniileg feltételezett valaminek fogja fel, már itt kezdődik.

Vagy ítélő (értékelő) alanyt kell látnunk az „ismeretelméleti alanyban” (147.) – de akkor azután az az érték, amely az ítéletben elismertetik, nem lehet az örömrzés –, vagy minden érték végsősoron az örömrzésre vezetendő vissza, akkor azonban nem volna értelme, hogy az ismeretelméleti alanyt, mint értékelő (ítélő) alanyt fogjuk fel.

Ha ez az álláspontunk helyes, akkor annak a legvilágosabban kell kitűnnie, mihelyt a Rickert-féle értékfogalom segítségével az ismeretelméletnek a többi filozófiához való viszonyát igyekszünk megállapítani. Rickert azt találja, ha a megismerés legbensőbb lényege szerint értékeknek elismerése, akkor „többé nem lehetséges minden tekintetben fenntartani az elvi ellentétet a teoretikus ember között, aki csak az igazságot keresi, és az akaró ember között, aki arra törekszik, hogy kötelességét tegye meg. Az is, aki az igazságot keresi, egy helyességnek rendeli magát alá, úgy, mint az az ember, aki kötelességének engedelmeskedik.” (230.) „A megismerésről alkotott fogalmukból folyik, hogy a tudás végső alapja a lelkiismeret. Ez az ítézés szükségszerűségének érzelmében jut kifejezésre, és úgy vezeti megismerésünket, mint a kötelességtudat akarásunkat és cselekvésünket. Így azután a lelki-

ismeret és kötelesség fogalmai a filozófia rendszerében centrális helyet nyernek. Kitűnik, hogy azok nemcsak az akaró, hanem a tisztán teoretikus tevékenységnek is végső alapjai.” (231.)

De még a logikai és az erkölcsi lelkiismeretnek ez az azonosítása, az egyik ismeretlennek (a logikailag helyesnek) egy másik ismeretlennel (az erkölcsileg helyessel) való ez a megmagyarázása még távolról sem az utolsó lépés. Még arról is értesülünk, „hogy a logikai lelkiismeret csak az erkölcsi lelkiismeretnek általában egy különleges alakja” (234.). „Annak a kimutatása, hogy a logikában a helyesség fogalmilag előbbre való, mint a létezés, elvezet a gyakorlati ész elsőségének tanához a szó legmerészebb értelmében. A logikailag helyesnek elismerése csak a kötelességteljesítésnek egyáltalában egy neme, ami által az etika alapfogalma, a lelkiismeret egyszersmind az igazság logikai dignitásában, vagy az abszolút kétségbevonhatatlanságban is részesedik.” (234.)

Ezzel szemben először is ki kell emelni, hogy a lelkiismeret nem részesedhetik az igazság logikai dignitásában, ha az igazságnak a maga saját dignitását a kötelességteljesítésből kell levezetnie. Az igazságnak ezt a dignitását már le is rontottuk, ha „a logikai lelkiismeret az erkölcsinek csak egy speciális alakja”. Eszerint az etika alkotná meg az igazságot.

Az érték továbbá eszerint a kötelességgel definiáltatott, ami először is nem is igazi definíció, mert most ismét azt kellene kérdeznünk, hogy mi értendő kötelesség alatt, amit meg nem tudunk; másfelől pedig még nem tűnt el az a nehézség, hogy miként lehet az érték egyszerre kötelesség is, meg örömezés is.

Ettől eltekintve a logikai helyességnek kötelességgként való befogása által az etika a filozófia élére állíttatik, az ismeretelmélet pedig az etikának rendeltetik alá. Ugyan semmit sem tudunk meg arra nézve, hogy mi a különbség a logikai kötelességteljesítés és a kötelességteljesítés más formái között; minthogy „a logikai helyesség elismerése a kötelességteljesítés egy nemének” mondatott (234.), egy elméletnek, amely nekünk a logikai helyességet akarja megmagyarázni, magára kellene vállálnia azt a feladatot is, hogy megmutassa nekünk, miben különbözik a logikai helyesség elismerése a kötelességteljesítés más nemeitől. Ha Rickert egyszerűen csak annyit mond, hogy a logikai helyesség elismerése a kötelességteljesítés egy neme, de egy szóval sem világosít fel bennünket sem a kötelességteljesítésről, sem pedig arról, hogy miben külön-

bözik a logikai helyesség elismerése a kötelességteljesítés egyéb alakjaitól, akkor az ismeretelméleti probléma még mindig megoldatlan. Ha egy ismeretelmélet végén a logikai helyesség az erkölcsre vezettetik vissza, akkor ez nem vég, hanem új kezdet.

Annyi azonban bizonyos, hogy az ismeretelméletnek egy ilyen „visszavezetése” azt jelenti, hogy az az etika alá kerül, az igazságérték erkölcsi értékke válik, és ha Rickert mindezek után a filozófiát értéktudománynak, a helyességről, az értékek érvényéről szóló tudománynak nevezi (235.), ennek csak az a jelentősége lehet, hogy a helyesség, az érték alatt kötelesség, az értéktudomány alatt kötelességtan, etika értendő. Ezért különös, ha a következő (236.) oldalon Rickert mégis azt állítja, hogy „az ismeretelmélet alapjai egyúttal az egész filozófia alapjait jelentik”, amennyiben kimutatja, hogy nem szabad minden értéket tisztán individuális képződménynek tekintenünk.

Még különösebb azonban, ha Rickert ezek után azt kívánja megvizsgálni, vajon vannak-e az igazságértéken kívül, amely csak a tudományos ember számára érvényes, még más abszolút érvényességű értékek is. Hogy e kérdésre megfelelhessen, a filozófia forduljon a történelemhez, „csakis így tudhatja meg, hogy mi minden lesz számára problémává”. „Tagozódását (a filozófia) nem vezetheti le ismeretelméletileg.” „Azt a jogosultságot azonban, hogy a történelmileg adottat ne csak történelmileg, hanem ’kritikailag’ is történelem feletti jelentősége tekintetében vizsgálja, a filozófia az ismeretelmélettől nyeri”.

Hogyan szolgáltassa a történelem az értékek tagozódását, ha nem tudja megmondani, hogy mi az érték? Előbb mégiscsak azt kell tudnunk, hogy mi az érték, és csak ezután találhatunk értéket a történelemben vagy a kultúrában. Ha az igazság csak a kötelességnek az egyik formája, mi értelme van még annak a kérdésnek, hogy vajon lehetségesek-e az igazságértéken kívül még egyéb értékek is? Hiszen csak egyéb kötelességekről lehet szó. S mi értelme lehet az előbbieken után a történelemben esetleg fellépő értékigényeket ismeretelméletileg, tehát az ismeretelmélet segítségével megvizsgálni, és ezzel az ismeretelméletet ismét a filozófia élére helyezni?

„A tudomány csak egy nagyobb összefüggésnek, amelyet kultúrának nevezünk, része, és a kultúréletben a már említett etikai alapfogalomtól eltekintve egyéb értékek is fellépnek azzal az

igénnyel, hogy szükségszerűek és mindenkire nézve kötelezők” (236–237.). Csakhogy Rickert az értéket ezzel az etikai alapfogalommal azonosította; hogyan lehetnének tehát szerinte „ettől az etikai alapfogalomtól eltekintve” még „egyéb értékek is”. Hiszen (231.) „a lelkiismeret és a kötelesség fogalmai a filozófiában centrális helyet” nyertek. Ettől a centrális helytől nyerte a filozófia értéktudományként való megjelölését. Abban a pillanatban, amelyben egyéb értékek után nézünk körül, megszűnnék e fogalmak centrális helye a filozófia rendszerében, és érthetetlen, miként lehetne lehetséges az ismeretelmélet segítségével, amelynek Rickert szerint ezekre a centrális fogalmakra kell visszamennie, eldönteni, hogy valamely kultúrtermék érték-e avagy sem.

Megtudjuk Rickerttől azonban még azt is, „hogyminden tudomány, tehát a filozófiának összes részei is a logikai normáknak vannak alávetve” (238.). Az etikát azonban mégis a filozófia egyik részének nevezi (232.).

Ha a tudás végső alapja a lelkiismeret (231.), és ha ez a logikai lelkiismeret az erkölcsinek csak egy speciális alakja (234.), akkor inkább az ismeretelméletnek kellene az etikai normáknak alávetve lennie. Akkor azonban nem lehet többé értelme az ismeretelmélet megint az etika fölébe helyezni, és az etikát a logikai normáknak alárendelni.

Végül Rickert úgy a logikai helyességet, mint a centrális etikai lelkiismeretet az akarás alá rendeli. A kötelességtudat érvénye(!) az akaró ember számára „végső alapjában(!) akarati elhatározáson nyugszik, mert(?) mindenkinek, hogy lelkiismeretesen és kötelességszerűen cselekedhessék, előbb lelkiismeretesen és kötelességszerűen akarnia kell” (232–233.). „Egy ilyen elhatározás azonban az elméleti megismerésnek is előfeltétele” (233.). „Aki nem akarja az igazságot, annak nem lehet a transzcendentális helyesség érvényét bebizonyítani.” „Az ismeretelmélet egy tudni akarást tételez fel.” (139.) „Végső alapjában a megismerés is akarati elhatározáson nyugszik.” (233.)

Ez a tétel azonban, hogy: „Annak, aki az igazságot nem akarja, nem lehet annak érvényét bebizonyítani” – ellentmondó, mint-hogy annak megállapítása, vajon valaki akarja-e az igazságot, már maga is feltételezi az igazságot. Hogy valaki az igazságot akarja-e vagy sem, tény, és így csakis az igazság segítségével állapítható meg.

Már Nelson (*Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, 554.)* rámutatott, hogy Rickert itt „az ítélés lélektani okait az ítélet igazságának logikai okaival téveszti össze”. „Az igazság akarása sem nagyobb, sem kisebb mértékben ’logikai előfeltétele minden tudománynak’, mint az evés és ivás, és mindama testi és lelki funkciók, amelyek kimaradása mellett lehetetlen volna ítéleteket felállítani és tudománnyal foglalkozni, mert nélkülük az ember nem is élhetne, és így annál kevésbé folytathatna tudományos tevékenységet”.

4. Nelson

Nelson is ahhoz az eredményhez jut el (*Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, 444.), hogy „a megismerés objektív érvényének levezetése lehetetlen”. Szerinte is „létezik a tiszta észnek egyfajta közvetlen megismerése” (*Die kritische Methode*, 18.)*, de ennek „a közvetlen megismerésnek igazságáról nem lehet vitatkozni, hanem csak arról, hogy valami közvetlen megismerés-e” (uo., 19). Ettől a közvetlen megismeréstől Nelson szerint megkülönböztetendő a közvetett megismerés, vagyis az ítéletek vagy reflexió segítségével való megismerés, amely a közvetlent már feltételezi. (*Erkenntnisproblem*, 523.) A közvetlen megismerést Nelson az ész megismerésének, az ítéletek közvetítésével történőt pedig az értelem megismerésének mondja (uo., 524.). Az ész megismerése azonban nem magában véve, hanem csak az értelmi megismerés segítségével kerül öntudatunkba (uo., 545.). („Előítélet, hogy a megismerés közvetlenségének a megismerésről való tudat közvetlensége meg kell hogy feleljen.”, 548.)

Ezáltal azonban annak megállapítása, hogy valami az ész megismerése, csak az értelem megismerésének segítségével lesz lehetséges. Annak, amit az ész megismerésének mondunk, nem tulajdoníthatunk nagyobb erőt, mint az értelem ama megismerésének, amely nekünk az ész megismerését mint ilyet feltünteti. Minthogy pedig az értelem megismerése esetleg téves is lehet, mi pedig csak ennek segítségével tudhatjuk, hogy valami az észnek megismerése-e avagy sem, ennélfogva nem lehet tévedésmentes tudomásunk arról, hogy valami az észnek megismerése-e avagy sem. Az ész megismerésének igazsága ugyan nem lehet kérdéses, de mindig kérdéses az értelem ama megismerésének igazsága, amely nekünk egy tételt az ész megismeréseként mutat be.

A hiba ott rejlik, hogy Nelson az ész megismerésén, mint „regulatív princípiumon” kívül még tartalmi észmegismeréseket is megkülönböztet, és ezekhez az értelem megismeréseinek segítségével akar eljutni. Ebben az állítólagos javításban, amelyet a Fries-féle iskola a Kant-féle kritikán eszközölni vél, képtelen vagyok valósággal illet látni. Az inkább annak a Kant-féle mondanak igazságára emlékeztet, hogy „nagyon szembeszökő, hogy amit fel kell tételeznem, hogy egyáltalában megismerhessek valami tárgyat, azt magát nem ismerhetem fel tárgyként, és hogy a meghatározó én (a gondolkodás) a meghatározható éntől (a gondolkodó alanytól) úgy különbözik, mint a megismerés annak tárgyától. Mindazonáltal mi sem természetesebb és csábítóbb, mint az a látszat, hogy a gondolatok szintézisének egységét a gondolatok alanyában észlelt egységnek tartsuk.” (*Kritik der reinen Vernunft*, edit. Rosenkranz, 319–320.)*

Ez a látszat téveszti meg Nelsont, amidőn (*Kritische Methode*, 25.) azt mondja, hogy „a megismerés mindenkor belső tevékenység. Mint ilyen azonban az maga is tárgy, ugyanis a belső tapasztalat tárgya, mint ilyen tanulmányozható.” Ugyanígy (*Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, 531.): „Ezt a közvetlen megismerést előbb mesterségesen tárggyá kell tennünk.” Ő a közvetlen a priori megismerést „individuális ténynek” tekinti (532.). „Individuális faktumokat pedig a posteriori ismerünk meg.” Ha szabad minden megismerés legfelsőbb előfeltételét individuális faktumnak tekinteni, akkor ez a mesterfogás lehetségessé válik. Ezáltal azonban annak a látszatnak hódolunk, amely „a gondolatok szintézisének egységét e gondolatok alanyában észlelt egységnek” tünteti fel, és így ezáltal azt magát, amit fel kell tételeznünk, hogy egyáltalában tárgyat megismerhessünk, tárgyként igyekszünk megismerni.

5. Münsterberg

Teljesen eltérő úton igyekszik kérdésünk megoldásához eljutni Münsterberg *Die Philosophie der Werte* (Leipzig, 1908)* című művében. Münsterberg abból a feltevésből indul ki, hogy „minden értékelés és preferálás nyilván(?) akaratot tételez fel, amely állást foglal és kielégülést keres” (8.). Az értéket a természettel helyezi szembe, mert ez az utóbbi éppen „a szemlélő akaratára való vonatkozás nélkül gondoltatik el” (60.). Münsterberg a legcsekélyebb kísérletet sem teszi ezen állításának támogatására, hanem

azt mint „nyilvánvalót” kiindulópontként veszi. Az „értékelés és preferálás” kifejezéseknek szinonímákként való használata által azonban még ennél is többet vesz fel nyilvánvalónak. (A 13. oldalon is az öntudat olyan tartalmáról van szó, „amely nem preferálható, vagy nem utasítható vissza, szóval nem értékelhető”.) A preferálás vagy visszautasítás nem egyéb, mint egyszerűen akarás vagy nem-akarás.

Ezáltal Münsterberg is, mindjárt legelső lépésénél akarásnak tekinti az értéket. Minthogy azonban Münsterberg azon a „nyilvánvaló” feltevésen kívül, hogy az érték akarás, mindjárt azt is alapul veszi, hogy az érték fogalma egyúttal a feltétlenül érvényeset, a személytelent is felöleli, természetesen az a kérdés áll elő, hogy miként hozható ez a két föltevés egymással összhangba? Akarás alatt ugyanis rendszerint valami eminenter személyesen feltételezettet, valami önkényest értünk. Hogyan jelenthessen mármost az érték úgy akarást, mint általános érvényűséget, hogyan tartalmazhassa úgy azt a relatív, mint ezt az abszolút elemet, amelyek állítólag egyaránt benne rejlenek az érték fogalmában?

Münsterberg tehát, mint könnyen felismerhető, úgy a szubjektív, mint az abszolút érték fogalmát, egyfelől az akarást, másfelől az általános érvényűséget az értékfogalomban egyáltalában rejlő „nyilvánvaló” föltevésekként fogja fel, és félreismeri, hogy ezek a tartalmak nem az értékfogalomnak egyáltalában jellemző vonásai, amelyeknek minden értékben együtt kellene előfordulniuk, hanem hogy ezek két különböző, egymást kizáró értékfajnak jellemző vonásai, és hogy az érték fogalma éppen csak olyasvalamiben rejllhetik, ami e sajátos tartalmakon kívül eső közös vonása e két-féle fogalomnak.

Münsterberg ezt az ellentmondást a Kant-féle „freie Willkür”^{*} fogalmának, amely Münsterbergnél a „tisztá akarás” (reines Wollen) nevét viseli, bevezetésével igyekszik kiegyenlíteni.

Münsterberg mindenekelőtt kijelenti, hogy „az akarat kielégülése mint ilyen az örömtől és fájdalomtól egyáltalában független” (73.). „Az akart dolog megvalósulása magában véve kielégülés, tekintet nélkül arra, vajon az, amit elértünk, örömet okoz-e” (uo.). „Az öröm és a fájdalom ezzel szemben az ingernek a személyiséghez való viszonyát fejezik ki” (69.). Ha az elképzelt inger örömmel jár (gefühlsbetont ist), úgy az akaratot a megvalósulásra

ösztönzi; „ha az akarat anélkül jó létre, hogy az elképzelt inger vonatkozásban állana a személyiség egyensúlyához, úgy az akarat teljesülése öröm vagy fájdalom nélkül, de azért nem kevesebb kielégüléssel fog végbemenni” (69.).

Münsterberg ugyanis azt hiszi, hogy ha ki tudja mutatni, hogy egy ilyen „tisztá” akarat létezik, akkor megszűnt az akarásnak és az általános érvényűségnek az az ellentéte, amely szerinte az érték fogalmában rejlenék. Természetes, hogy ennek a kimutatása sem segíthetne rajta, mert a „tisztá” akarás is egyszerűen tény maradna, amely az igazságértéknek alája volna rendelve, míg az igazságértéket semmiféle, tehát ún. „tisztá” akarásra sem lehet visszavezetni, minthogy az igazságértékre már a „tisztá” akarás megállapításához szükség volna, és így az igazságérték még egy ilyen „tisztá” akarásnak is az előfeltétele, de ez a „tisztá” akarás nem lehetne az igazságérték előfeltétele. S így már e megfontolások alapján a Münsterberg-féle értékkonstrukciót megfenekelettnek tekinthetjük.

Ezenfelül azonban még az is kimutatható, hogy Münsterberg még annak a feltételnek sem tesz eleget, amely saját igényei szerint is szükséges volna ahhoz, hogy az érték tisztá akarásnak tekinthetessék. Aki az iránt érdeklődik, az olvassa a következő lapokat; akire nézve ez a kérdés közönyös, az nyugodtan túlmehet rajtuk.

Münsterberg szerint az akaratnak két elvileg eltérő válfaja van: az az akarat, amelyet örömmel vagy fájdalommal járó képzetek vezetnek – ez nyilván a Kant-féle „állati akarat”-tal (*tierische Willkür*) azonos –, és az a másik akarat, amelyet Münsterberg „tisztá akaratnak” nevez, és amelyet nem vezetnek örömmel vagy fájdalommal járó ingerek (70.), ez volna tehát a Kant-féle „szabad akarat”. Az előbbi feltételezett, személyes, relatív; az utóbbi személynél és az a kielégülés, amelyet nyújt, általános érvényű, abszolút.

Mindezt Münsterberg maga előzetes kérdésnek tekinti (69.), mert „hiszen még nem is tudjuk, vajon egyáltalában létezhetik-e tisztá akarat” (70.). S a 74. oldalon az a tulajdonképpeni kérdés, amely az előzetes kérdés elintézése után oldandó meg, következőleg formuláztatik: „Így tehát ama mélyebbre nyúló, másik kérdés marad fenn: mi indít bennünket valaminek az akarására, ami

nem áll vonatkozásban az örömhöz és fájdalomhoz, és aminek ennél fogva nincsen befolyása személyes létünk egyensúlyára?”

Lehetséges-e mármost, hogy ennek a kérdésnek az elintézése, amelyben Münsterberg szerint az egész értékprobléma kicsúcsosodik, és amelynek a *Philosophie der Werte* egész súlyát hordoznia kell, a következőképpen történjék: „Azonnal megadjuk és hangsúlyozzuk a teljes feletet; belőle kell kifejlődnie minden további-
nak. Igenis, létezik egy principiális akarati aktus, amelyet nem akarunk elhagyni, és amelynek nincs köze örömhöz vagy fájdalomhoz: az az akarat, hogy van világ, hogy élményünk tartalma nem csak mint élményünk, hanem önmagában függetlenül is érvényes. Ebből a pontból kell mindennek világossá válnia. Itt van az egyetlen eredeti ténycselekedet (Tathandlung)*, amely létünknek örök értelmet ad, és amely nélkül az élet ízetlen álom, káosz, semmi volna.”

Ez az elintézés ezen a fontos ponton nem elégíthet ki bennünket. Münsterbergnek saját diszpozíciója szerint be kellett volna bizonyítania, hogy a világ ezen akarásának principialiter semmi köze az örömhöz és a fájdalomhoz. Ez azonban nem történt meg. Sőt, Münsterberg maga néhány feltevést szolgáltat az ellenkezőre. Talán éppen az a kellemetlen érzés, amely az életnek mint egy „ízetlen álom”-nak felfogásával jár, indít bennünket a világnak az akarására. Nem szorongat-e bennünket „a káosz”, az a „semmi”, amelyben enélkül elmerülnénk? Avagy nem kellemetlen gondolat-e a mindenségnek és egész létünknek rendszernélkülisége, kusza zavara, értelem nélkülisége, oktalansága, amelyből szívesen kimenekülnénk? Sőt, az életet még káosznak, még értelem nélkülinek sem mondhatnók. Hiszen már ez is egy érték alkalmazása, azaz olyan állítás volna, amely igazságot igényel. Még csak az sem áll, hogy akiben nem volna meg a világnak ez az akarása, „minden élményét csak éppen mint személyes tapasztalatát foghatná fel” (74.). Még csak azt sem tehetné. S nem okozna-e a megismerésnek e teljes lehetetlensége szédületesen kellemetlen érzést?

Münsterberg a legcsekélyebb bizonyítékot sem szolgáltatja a tekintetben, hogy „a világ akarásának” (Wille zur Welt) nincsen köze örömhöz és fájdalomhoz. S így az a meghatározása, amely szerint az érték ennek a „tisztá” akaratnak a kielégülése, egészen eltekintve fentebbi elvi ellenvetésünktől, még az ő saját igényei szerint sem fogadható el.

A természet és az értékek világa. Az értékelmélet e most tárgyalt hibájának elkerülése e hibának egy ugyancsak elterjedt folyamányát is elkerülhetővé teszi. Ha ugyanis az értékben akaratot látunk, akkor azt az „értékmentes” természettel szembehelyezzük, mert ez az utóbbi „a szemlélő akaratához való vonatkozás nélkül gondoltatik el” (60.). Az „értékmentes természetnek” és az értékek világának ez a szembehelyezése az értékelméletben nagyon is gyakori dolog.

„A természet csak más elnevezés az elvileg értékmentes dolgok összességének megjelölésére” – mondja Münsterberg. Szerinte: „a tárgyak értékmentesek, mert mivel azok csak egymástól függenek, semmi sem képzelhető el rajtuk egy alany állásfogalásától függőnek; azok a tudományos ítéletek azonban, amelyek ezekkel az értékmentes tárgyakkal foglalkoznak, értékelések” (17.).

Münsterberg következőleg képzei el ezt a viszonyt: a természet rendszerét egy valóság előzi meg, amelyben a gondolkodás tevékenysége maga is értékelést jelent. Ezzel az értékelő gondolkodási tevékenységgel mármost a valóságos világot a természetnek egy olyan rendszerévé transzformáljuk gondolatban, amelyben nem léteznek értékelések. A természetvizsgálóknak – mondja Münsterberg (17.) – „a világot logikai szükségszerűséggel értékmentesnek kell elgondolniuk, hogy azt kauzálisan felfoghassák”.

A természet rendszere tehát egyfelől a gondolkodásnak egy rendszere, a tudományos ítéleteknek egy rendszere, tehát az értékelésnek egy rendszere, másrészt pedig éppen ezen értékelések következtében az értékelések e rendszerében nem léteznék érték. A világ ezen értékelések által értékmentessé válnék. „Logikai szükségszerűséggel értékmentesnek gondolni” annyit jelent, mint: értékmentesnek értékelni. Amidőn a természetvizsgáló a világot értékeli, nem teheti, hogy ugyanakkor egyszersmind ne is értékelje, vagyis értékmentesnek gondolja el. A „kauzális felfogás” sem zavarhat bennünket e tekintetben, mert minden kauzális tétel csak konkrét alkalmazása az igazságértéknek. A természet rendszere tehát minden egyes részében az igazságértéknek folytonos alkalmazása, nem más, mint igazságkazuisztika.

Egy értékmentes természetrendszernek elfogadása összeegyeztethetetlen egy igazságérték elfogadásával. Ha van ilyen, akkor a kauzális természetrendszer nem egyéb, mint igazságítéletek sokaságának egy rendszerbe való összeillesztése. Hogy értékmentes természet létezhesék, az igazságnak nem szabad értéknek lennie, s akkor szembehelyezhetnők az értékítéleteket a pusztán igazságítéletekkel, és így eljuthatnánk egy értékmentes természethez. Ha azonban az igazság érték, akkor nem lehetséges értékmentes természet, hanem akkor a természet értékeléseknek, azaz az igazságérték alkalmazásainak egy rendszere.

A természetnek és az értéknek kedvelt szembehelyezése főleg a naturalizmus ellen irányul. Annak kimutatása céljából, hogy lehetetlen minden értéket a természetben elhelyezni, áthidalhatatlan ellentétbe szokták hozni az értékeket és az értékmentes természetet. Holott teljesen elegendő a naturalizmus visszautasítására, ha arra mutatunk rá – miként ezt Münsterberg is megteszi –, hogy a természet fogalma feltételezi az igazságérték fogalmát. Már ebből folyik, hogy a természetből nem vezethető le minden értéknek a fogalma, hanem hogy megfordítva, a természet rendszere egy érték fogalmát már feltételezi. Ezzel a naturalizmus már teljesen vissza van utasítva, és e célból nem szükséges már többé, de meg sem engedhető, hogy a természet rendszerét értékmentesnek tekintsük. Érték és természet nem ellentétek, mert a természet értékalkalmazás.

6. Krueger

Ahhoz a megismeréshez, hogy még az erkölcsi érték sem lehet akarás, már Krueger Felix is *Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie* (Leipzig, 1898)* című művében elég közel jutott, amidőn arra érezte magát indítatva, hogy az Ehrenfels-féle érték meghatározást, mely szerint az érték lényege az akarásban keresendő, visszautasítsa (33.). Krueger szerint azonban „az értékelés az egyes aktuális akarattól” csakis „a (relatív) állandóság momentumában tér el”. Krueger, az egyes akarati aktusokkal szemben, konstáns akaratnak nevezi az értékelést. „Amidőn is állandóság (Konstanz) alatt egy akaratnak nem pusztán időbeli tartama értendő (olyformán, hogy egy akarati aktus, amelynek lefolyása hosszabb időt vesz igénybe, értékelésnek mondatnék szemben egy rövidebb ideig tartóval); hanem az ál-

landó akaratnak jellemző vonása az akarat és egy bizonyos pszichikai tényálladék közti konstáns összefüggésben áll.” (35.) „Az értékelések konstáns akarati tényálladékok, a megfelelő akarások szabályszerű fellépésének értelmében.” (36).

Értékelés alatt eszerint tehát nem hosszabb időt igénylő, hanem szabályszerűen fellépő akarat volna értendő. Krueger tehát igyekezetet mutat ugyan arra, hogy az értékeket az akarattól elválassza, de ez nem sikerül neki. Közel jut a helyes nyomhoz, de végül mégis szem elől téveszti. Beszél ugyan az „értékelés tényéről”, „az értékelés pszichikai képességéről vagy funkciójáról” (50., 51., 61. stb.), de ezek a nekiiramodások az erkölcsi érték lényegének felismerésére ismét semmivé lesznek azáltal, hogy Krueger ezt a funkciót akarások szabályszerű megismétléseként fogja fel. Ő az erkölcsi értékelést végül mégis csak úgyszólván mint „az akarati élet egy harmadik dimenzióját” fogja fel, amennyiben az esetről-esetre várt öröm intenzitásához és tartalmához még ennek a várásnak szabályszerű ismétlődése is járul (49.).

Így tehát Krueger, egészen eltekintve azoktól az egyéb ellenvetésektől, amelyek meghatározása ellen emelhetők, végül mégsem szabadul meg az akarat fogalmától. Hiányzik nála az a megismerés, hogy az erkölcsi értékelés éppoly önálló és sajátyszerű funkciója lelki életünknek, mint az akarás. Amint ezért az akarásról nem tudjuk megmondani, hogy az micsoda is „tulajdonképpen”, hanem arról való belső tapasztalatunkat csak néhány szinoníma használata által tudjuk nyelvileg kifejezni, úgy áll a dolog az értékelés nyelvi funkciójával is. Nevezhetjük az akarást „óhajtás”-nak vagy „törekvés”-nek, de nem mondunk ezzel annál többet, mint amennyi már az „akarás” kifejezésében is benne rejlik. Ilyenformán nevezhetjük az erkölcsi értékelést is megítélésnek vagy helyeslésnek, de ezekkel a körülírásokkal sem mondunk egyebet, mint azt, hogy létezik az értékelésnek egy sajátyszerű lelki funkciója. És ez az, amihez ragaszkodnunk kell. Nem szabad az értékelést valamely más sajátóságos funkció egyik esetének tekinteni, mert ezáltal az megszűnnék maga is sajátóságos funkció lenni. Mihelyt az értékelés egy valaminő fajtájú akarati ténnyé válnék, vége volna az értékelésnek, és aki azt bármiféle körülhatárolásokkal is az akarás valaminő speciális módosulásaként igyekszik felfogni, az megfosztja magát e jelenség helyes megértésének lehetőségétől.

Az értékelméletnek Kolumbusz-tojása, hogy az értékelés nem akarás, vagy óhajtás, vagy törekvés, hanem éppen ettől alapjában különböző sajátsterű pszichikai funkció, amely általános érvényűséget fejez ki, ami pedig az akarásban sohasem foglaltatik.

Az értékelméletek második kardinális hibáját Krueger szintén nem kerüli el, hanem már munkájának címében is jelzi, hogy ő az abszolút érték fogalmát csak az etika alapfogalmának tekinti. Ő minden morálfilozófia alapproblémájaként ezt a kérdést jelöli meg (3.): „Mi a morális megítélésnek, azaz az emberi akarásra vonatkozó értékítéleteknek feltétlenül érvényes princípiuma? – vagy ami ugyanazt mondja (!): Minek van az emberre nézve abszolút értéke?” Krueger itt azt a hibát követi el, hogy egy oly értékelést, amely kifejezetten csakis az akarásra vonatkozik, egyszerűen egyúttal a minden más tárgyra is vonatkozó abszolút értékeléssel azonosít. Éppen megfordítva mondhatnók, hogy az, aminek minden elképzelhető dologra nézve van értéke, az emberi akarásra nézve is feltétlenül érvényes, nem pedig, hogy az akarás helyességének a mértéke egyúttal bármi más dolog megítélésének is mértéke.

Ily körülmények között csak természetes, hogy Krueger (68.) nyitva akarja hagyni „az erkölcsiség és a megismerés egymáshoz való viszonyának nehéz kérdését”¹⁴, holott ezt a kérdést annak, aki az abszolút érték fogalmát akarja megállapítani, nem volna szabad nyitva hagynia. Ebből a kiindulópontból ez a kérdés persze nehéz. Mert mihelyest az erkölcsiséget tettük meg abszolút értéknek, a megismerés nem nyerhet más helyet, mint vagy az abszolút értéken kívül, ami bajos, vagy az erkölcsiségen belül. Ekkor azonban igen természetesen a kettejük közti viszony megállapításának „messzire bele kellene vezetnie az alkalmazott etikába”, vagyis az ismeretelméletnek etikai kazuisztikává kellene lennie, ahelyett, hogy miként a fentiekben történt, az abszolút érték az igazsággal azonosíttatnék, és ezzel az etika helye jelöltetnék meg az igazságértéken belül.

Ezzel függnek össze azok az ellentmondó fordulatok is, amelyekben – jóllehet „a feltétlenül értékesként” egy helyütt (61.) már „az értékelés pszichikai funkciója” állapotított meg – mégis „az

¹⁴ „Die schwierige Frage des Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Erkenntnis, die weit in die angewandte Ethik hineinführen würde, soll hier offen bleiben.”

értékelés feltétlen értékéről” (77.) és „az értékelés energiájáról” (79.), tehát az abszolút érték nagyságának mértékéről esik szó.

7. Böhm

Irodalmunkban Böhm Károly eszközölt az értékre vonatkozólag mélyreható vizsgálódásokat (*Axiológia vagy értéktan*, az *Ember és világa* című mű 3. kötete, Kolozsvár, 1906), amelyek ugyancsak ezen fogalom alapvető filozófiai jelentőségének az alapjára helyezkedhettek, tekintve, hogy az igazság is értékként van bennük felfogva.

E munkának a fentiek szempontjából kiemelkedőbb jelentőségű tételeit és fordulópontjait a következőkben igyekszem röviden feltüntetni:

Böhm igen helyesen mutat rá, hogy „az érték végső forrása nem rejlik a célfogalomban, csak egyik fontos ága épülhet fel reá-ja”. „Mert ha az érték az eszköz megfelelésében áll, akkor a végcél értéktelen; – ha pedig a végcél értékes, akkor az érték forrása és gyökérfogalma nem a célfogalom.” (I. m., 44.)

E megállapítás többek közt Windelbanddal szemben is elvitathatatlan jelentőségű.

„Az értékelés ennél fogva – mondja Böhm (55.) – csak akkor lehetséges, ha van valami, ami magában véve abszolút értékes.” „Az abszolút önértékesnek olyannak kell lennie, ami magára nézve is értékes. Az önértékesség az önszeretetben nyeri kifejezését.” (56.)

Ehelyett a fentiekben inkább azt a megoldást javaltuk, hogy az abszolút érték többé nem értékelhető, minthogy annak „magára nézve is értékes” voltának állítása pusztán tautológia, és csak az $a=a$ formulájára megy vissza, tehát mit sem mond. Még kevésbé tartjuk azonban megengedhetőnek az önértékességnek, amely tautologikus tételként még fenntartható, az önszeretettel való azonosítását, mert ezáltal egy akarati elem csúszik bele észrevétlenül az abszolút érték fogalmába.

Böhmnek ez a megállapítása ugyan enyhül azáltal, hogy „ezen abszolút érték az önszeretetben nyer kifejezést, fenomenális tétel; de gyökere az öntudatos minőségben rejlik, ez a noumenon. A noumenont oly módon felfogni, hogy az emberre nézve a legfőbb érték – ez az értéktan fordulópontja.” (57.)

Több hely arra vall, mintha Böhmnél a megismerés kerülne az értékhierarchia csúcspontjára.

Így: „amit a reflexió legmagasabb fokán álló Én magáról állít, a nemesség, a méltóság tulajdonsága” (182.). „Nemes azonban csak az intelligencia. Csak az önmagát ismerő, feltétlen egyetlenségről tudó, mindentől függetlenségét megőrző intelligencia. S éppen azért minden másról csak átvitt, komparatív értelemben állítható, csak az intelligencia minden Más nemességének mérője” (184.). Úgyszintén, amidőn azt fejt ki Böhm, „hogy minden okoskodásunknak egy abszolút feltétele van: az öntudatos szellem, aki nem tesz fel egy akár ideiglenes, akár állandó bogot, amelyben a funkciók összege összefut, s amely e funkciókról és magáról, mint csomópontról tud is, – aki azt fel nem teszi, az az értéknek csak kerületi vonásait fogja megmagyarázni. (229.) És még inkább, amidőn az állítatik, hogy „minden önérték alapját a dolog jelen-tésében, a logikumában találjuk” (310.).

Amivel azonban nem tudom összhangba hozni azt, hogy „önértéket csak az igaz, a jó és a szép jelentenek, vagyis az csak logikai, morális és esztétikai lehet” (309.). Úgyszintén, hogy „ezen értékjelzők (igaz, szép és jó) ugyanazon egy tárgynak (a *logos*nak) különböző megvalósultságára vonatkoznak. A szellem igaz, szép és jó.” (311.)

Vagyis ha minden önérték alapja a logikumban rejlik, hogyan válik mégis az igaz, vagyis a logikai érték az önértéknek pusztán egyik alfajává, és miként kerülhet minden önértéknek ez az alapja a morális és az esztétikai érték mellé koordinált helyzetbe? Az a tétel ugyanis, hogy az igaz, a szép és a jó ugyanegy tárgynak különböző megvalósulásai, mindenesetre csak igazságot, nem szépséget és jóságot is fejez ki, és így az igazság az általánosabb előfeltétel, amelynek segítségével juthatunk csak el a szépséghez és jósághoz, de amelyet magát semmi további előfeltételre nem vezethetünk vissza. Amivel ismét megegyezőnek gondolom Böhmnek azt a tételét, hogy „az önérték csak az értelmi egységet (= a jelentés) illeti meg” (313.).

Ezzel összeegyeztethető Böhmnek a morális értékre vonatkozó felfogása is: „Mit nevezünk jónak? Az akaratot; ennek képéhez járul a 'jó' jelzője és tetszése. És kizárólag az ő képéhez, semmi más tárgyra ezen értékjelző nem vonatkozik” (310.).

Míg azonban a „jó” vagy „nem jó” jelzőjének az akaratra való vonatkoztatása is mint faktum az igazság uralma alá tartozik, viszont a faktum mint olyan nem tartozik a „jó” alá, hanem kizárólag csak az akarati faktum. Amiből az igaz szuperioritása, a „jó” szubordináltsága nyilvánvaló, és így ez a kettő a „szép”-pel egyetemben nem teheti ki az *önérték*-nek háromféle egyenrangú megvalósulását.

Böhmnek *A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata. Ismeretelméleti töredék* (Budapest, 1910) című újabb munkája még közelebb jut az igazsági megismerésnek az értékskála élére való helyezéséhez, ámbár azt a tételt, hogy „az *önérték* a logikai, a morális és az esztétikai érték formájában áll előttünk” ez a dolgozat sem ejti el, csakhogy nem tekinti azt az *Axiológiában* bebizonyítottnak, hanem inkább csak jelzettnek, ezt a bizonyítást külön műnek tartva fenn.

Kauzális vagy normatív etika?

A szociológia fellépésével sokat tárgyalt kérdéssé vált, hogy az etika értéktan avagy kauzális tudomány-e? Vajon feladata a helyesség megállapítása avagy az erkölcsi pozitívumok magyarázata-e? Szóval megállapításai teleologikus avagy kauzális szükség-szerűséget fejeznek-e ki?

Már Schopenhauer úgy fogta fel az etikát, hogy annak nem lehet más célja, mint az emberek eltérő erkölcsi magatartásának magyarázata és végső okaira való visszavezetése. (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 2. kiad., 195.)* Ez az álláspont nagyon megfelelt a szociológusok nagy részének is, akiknek felfogását jól fejezi ki a Westermarcké: szerinte az etika tárgya nem lehet szabályok megállapítása az emberi magatartásra vonatkozólag, hanem, ha ez a szó „etika” egy tudomány megjelölésére szolgál, annak tárgya csak az erkölcsi öntudatnak, mint ténynek tanulmányozása lehet. (*The Origin and Development of Moral Ideas*, I. 18.)* Ennek a felfogásnak az elméletét Lévy-Bruhl fejti ki legrészletesebben *La morale et la science des mœurs** című munkájában. Szerinte a morál tudománya csak kauzális tudomány lehet; a tudományosan megállapított erkölcsi parancsok pedig nem lehetnek egyebek, mint ennek a kauzális tudomáynak az alkalmazásai. Amint a fiziológus természettörvényeket állapít meg, amelyeket a terapeutika alkalmaz, éppen úgy kell szerinte megkülönböztetnünk az erkölcsi tünemények törvényeit, azaz tudományát az erkölcsi tüneményekre való behatás technikájától, amely csakis a felismert kauzális törvények alkalmazásában állhat.

A vitakérdés ugyan nem esik össze, de szoros kapcsolatban áll az autonóm és heteronóm etika megkülönböztetésével. Mert a fentebb kifejtett felfogás legegyszerűbb visszautasítása úgy volna elképzelhető, ha azzal szemben az etikai parancsok tiszta autonómiájára utalhatnánk. A fent ismertetett felfogás viszont, mint látni fogjuk, az erkölcsi heteronómia egyik formájából vette kiindulópontját.

Különösen Kant óta járja az autonóm és a heteronóm etikai felfogások merev szembehelyezése. Kant szerint (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, Rosenkr. VIII., 71–72.)* az akarat autonómiája az erkölcsösség legmagasabb elve. Autonóm az aka-

rat pedig akkor, ha az saját magának törvénye, szemben a heteronóm akaratral, amely nem saját maga alkotta törvénynek hódol. Csak az autonóm akarat lehet erkölcsös, mert csak az autonóm akarat teljesítheti a szabályt a szabály kedvéért. Ez csak akkor válik lehetővé, ha az akarat saját magát általános érvényű szabálynak tekinti. Ez pedig ismét csak úgy lehetséges, ha az akarat megfelel a gyakorlati ész követelményének.

Az autonómia illetén felfogása azonban máris önnönmagával ellenkezésbe jó, mert a helyes gondolkodás szabályaira utal. A szubjektív jóakarat, a szabály akarása egymagában e felfogás szerint sem biztosítja az akarat erkölcsösségét. Hozzájárul még az akarat ésszerűségének követelménye. Csak ha általános törvénynek tekintheti magát az akarat, válik kategorikus imperatívummá, az erkölcs parancsává. Általános törvénynek pedig csak úgy tekintheti magát, ha megfelel a gyakorlati ész helyes működésének. A logikai normára való utalás már a heteronómia jellegével bír az etikai norma szempontjából. A konkrét akarat, amely magát általános törvénynek tekinti, lehet erkölcstelen, ha ez a felfogása téves. Tehát az erkölcs tiszta autonómiája csak úgy volna lehetséges, ha a tévedés ki volna zárva és a gyakorlati ész követelménye nem jelentene már magában véve normát az egyéni ész működése számára, amellyel ez az utóbbi éppen úgy lehet egybehangzó, mint annak ellentmondó. Még ha Kant etikai felfogásának az alapjára is helyezkedünk, az erkölcsi parancs csak az ész szempontjából volna tisztán autonómnak tekinthető, de nem volna tisztán autonóm szabály az akaró ember szempontjából.

Abban a föltételben, hogy az akarat csak az esetben erkölcsös, ha olyan, hogy általános törvénné válhassék, benne rejlik egy minden egyes akaróra nézve, minden egyes akarat felett álló heteronóm elem. Az akarat ugyanis – jól megjegyzendő – nem akkor erkölcsös, ha az akaró róla azt hiszi, hogy általános törvénné válhat, hanem csak akkor, ha ezenfelül még tényleg olyan is, hogy azzá válhassék.

Még helytelenebbé válik az erkölcsi szabály autonóm természetének egyoldalú hangsúlyozása, ha – mint nem ritkán – abban a formában jut kifejezésre, hogy az erkölcs kizárólag a cselekvés intencióinak helyességét kívánja meg. Szóval erkölcsös az a cselekedet, amelyet abból a motívumból vittünk véghez, hogy a helyeset tegyük.

A helyességről való felfogásunk tartalma ehhez képest irreleváns volna a cselekvés moralitásának szempontjából. Csak az a szubjektív momentum kívántatná meg, hogy az illető helyesnek tekintse a kérdéses tartalmat. Amiből az következne, hogy semminő cselekvés sem lehet erkölcstelen, ha a helyes cselekvés motívumából fakad. Ez a felfogás tehát látszólag még túlmegy a Kantén az autonómia kizárólagosságának hangsúlyozásában. Kant felfogásában csak az ész normáinak megfelelő törekvés a helyes cselekvésre adja az erkölcsöt. Az utóbbi felfogás szerint ellenben a helyességre való tényleges törekvés már pusztán ily irányú törekvéssel erkölcsössé válik. De azért ez a felfogás is magába rejt a heteronómiát. Mert az a követelmény, hogy a cselekvő a helyeset kívánja megvalósítani, már feltételezi egy olyan szabálynak elismerését, amely eldöntse, hogy mi a helyes és mi nem az. Hiába ismételnők, hogy ő maga bírálja annak, hogy mi a helyes. Már a helyes fogalmában kikerülhetetlenül benne rejlik a saját magán való túlmenés, a tényleges akarásnak egy, azon túlmenő mértékhez való viszonyítása és annak segítségével való értékelése. A helyesség fogalmában benne rejlik az értékelésnek a szubjektívtól való függetlensége, azaz objektivitása, tehát szükségessége. A helyesnek akarása tehát semmi egyebet nem jelent, mint a tényleges akarat kongruenciáját egy rajta kívül fekvő normával. Úgyhogy bizvást mondhatjuk, hogy már a helyesség fogalma kizárja a tiszta autonómiát, olyannyira, hogy a helyesség nem is jelent voltaképpen semmi egyebet, mint éppen a tiszta autonómia ellentétét, az autonóm akarat egybeesését, kongruenciáját valamivel, ami már nem az. Már a helyesség fogalmával bevezetjük az etikába a heteronómiát. Minthogy a helyesség éppen a szubjektív momentumokat zárja ki, szükségképpen kifelé mutat.

Abból, hogy az erkölcs tisztán autonóm akaratra nem vihető vissza, hanem elkerülhetetlenül heteronóm elemet is rejt magában, természetesen nem következik, hogy ez a heteronóm elem töltsen ki az erkölcs fogalmát. Hogy nem cselekszem erkölcsösen pusztán azért, hogy egy parancsnak bármiért eleget teszek, világos. Hozzá kell járulnia annak az autonóm elemnek is, hogy a helyeset akarjam tenni. Sem a helyesnek akarása egyfelől, sem az egyszerű engedelmesség másfelől nem teszik ki az erkölcs fogalmát.

Az erkölcsös akarat mindig találkozása egy az emberből kiinduló és a helyesre irányuló akaratnak, egy az akaró emberen kívül keletkezett és a helyesség tartalmát megszabó akarral. A helyesre irányuló formális akaratnak találkoznia kell a helyeset deklaráló szabállyal, hogy erkölcsös akarat jöhessen létre. Az erkölcsös akarat fogalmában tehát meg kell különböztetnünk egy formális, apriorisztikus, bennünk rejlő vonást, a helyesség akarását és egy külsőleges tartalmi vonást. Ha a helyesként előírottat akarom, mégpedig csak azért, mert a helyeset akarom, akkor ez az akaratom erkölcsös. Ha ellenben nem a helyesnek akarása vezet a helyes cselekvésre, cselekedetem nem erkölcsös.

Ez az a pont, amelyből a szociológia sarkaiból kiforgathatónak vélte a normatív etikát, és azt kauzális tudománnyá átalakíthatónak gondolta.

Az erkölcs tartalmát megadó szabályok ugyanis szociális eredetűek. A társadalomban éléssel együtt jár ilyen szabályok alakulása. Azok az egyéni lélekből sohasem érthetők meg, az sohasem hozhatta volna őket létre. A kollektív érzelmek termékeit kell azokban látnunk. Nem szubjektív érzelmekről van itt szó, amelyek végső gyökere az egyéni tetszésben vagy nemtetszésben rejlik, hanem érzelmekről, amelyek egy társadalmi körre vezetnek vissza. Minden egyén szükségképpen valamely szociális kör érzelmi behatása alatt áll, amely az ő helyesre irányuló törekvésének tartalmát adja.

A normatív etika elleni támadások az erkölcsi szabályok e történelmi relativitásában erős támaszt láttak. Megfigyelhetjük az erkölcsnek a történelmi fejlődés rendjén való változásait, tudjuk, hogy különböző kultúrkörökben különböző erkölcsi érzelmek léphetnek fel, sőt, hogy komplikáltabb fejlődési fokokon, egyazon társadalmon belül is mutatkoznak eltérő erkölcsi érzelmek.

Csakhogy az erkölcsi parancsoknak az a relativitása, amelyet e tényekből megállapítottak, pusztán kauzális relativitás, amely nem zárja ki, hogy normatív abszolútak maradhassanak.

Az erkölcsi parancs, mint a helyességnek végső mértéke, mint parancs, mindig abszolút. Tehát abszolút szükségességet fejez ki, a szükségesség teleologikus értelmében. Az erkölcs feltételezettsége, relativitása nem a norma feltételes természetét akarja megjelelni, azaz nem azt akarja kifejezni, hogy az erkölcsös normák csak bizonyos föltételek mellett való szükségességet, azaz helyes-

séget mondanak ki. Az erkölcs relativitásának tana abból indul ki, hogy eltérő, sőt ellentmondó erkölcsi normák állanak elő a történelmi fejlődés során. Ez azonban csak annyit mond, hogy az ilyenképpen létrejött erkölcsi normák nem jelentenek abszolút kauzális szükségességet; vagyis nem jelentenek természettörvényt, vagyis valamely erkölcsi norma tartalma nem olyan jelenség, amelynek bárhol, bárminő körülmények között elő kellene állania. Az erkölcs ilyen értelemben véve relatív. Mint jelenség relatív; ami semmi összefüggésben sincsen normatív abszolutságával. A logikai normák abszolutsága sem azt jelenti, hogy kauzaliter mindennütt feltétlenül elő kell állaniok. Kauzaliter a logikai norma is relatív, a logikátlanság éppoly szükségszerűen jön létre, mint a logikailag helyes. Az erkölcsi szabályokkal ugyanígy áll a dolog. Relativitásuk csak létrejövetelük relativitása, de normatív abszolút érvényűek.

Így válik lehetővé maguknak a történelmileg kifejlődő erkölcsi szabályoknak erkölcsi megítélése is. Ez nem jelent egyebet, mint egy erkölcsi szabálynak egy másik szempontjából való értékelését. Ilyenkor nem azt az erkölcsi szabályt érezzük végső értéknek, amelyet megítélünk, hanem azt a másikat, amely szerint megítéljük. Hogy melyik szerint ítéljük, az reánk nézve adott dolog. Végső erkölcsi értékeket produkálni sohasem tud az egyén, azok mindig szociális termékek, s így az egyénre nézve objektív értékek.

Egy-egy ilyen kultúráilag adott erkölcsi értékelés rendszeres és következetes keresztülvitele azonban lehetővé teszi a normatív etikát. Egy erkölcsi elv folyományainak követése a legtávolabbi pontokig, egy normatív etika rendszeréhez fog elvezetni. Amidőn a kultúráilag kifejlődött erkölcsi értékeket rendszeresen alkalmazzuk az életviszonyokra, megállapíthatjuk a cselekedetek helyességét vagy helytelenségét. Az értékeket magukat persze az etika tudománya sem termelheti, azokat neki is készen kell vennie. Ez azonban nem zárja ki a normatív etikát. Amint a logika tudománya sem termeli a logikai értékeket, hanem már maga is alkalmazza őket, úgy az etika is csak bizonyos kultúráilag kialakult értékek alapjára helyezkedve helyeselhet vagy helyteleníthet.

Az alkalmazható értékmérő azonban pozitívum, szociális fejlemény, amelynek kialakulása, előállításának föltételei egy kauzális

tudomány tárgyává tehetők és teendők. Az erkölcsi jelenségek ilyenén kutatásai a szociológia feladatához tartoznak.

Lévy-Bruhl szerint az etika a fiziológia analógiájára képzelendő el. Miként ez lehetővé teszi a terapeutikát, úgy az etika vagy morálszociológia lehetővé fogja tenni az erkölcsi tünetenyekre való behatásnak egy tudományos technikáját. Ez így is van. Csak azt ne feledjük el, hogy a fiziológiából magából még semmiféle terapeutika nem következik. A fiziológia törvényszerűségeit az orvos éppen úgy kiaknázhajta, mint a gonosztevő. Előbb feladatoknak kell adódnia, hogy a fiziológiából valaminő terapeutika válhassék. Az etika kérdése pedig éppen az, hogy melyek legyenek ezek a feladatok? Erre a kérdésre azonban a szociológia éppoly kevésbé adhat feleletet, mint a fiziológia. A szociológia törvényeinek az ismerete a legellentétebb célok keresztülvitelére alkalmazható. E törvényeknek akármiféle célra való alkalmazása éppoly kevésbé etika, mint ahogy fiziológiai törvényeknek akármiféle célra való alkalmazása nem az. Az etika ott kezdődik, ahol a kitűzendő célok között a helyesség szempontjából teszünk különbséget. Ezt azonban a kauzális tudományból nem lehet kidesztillálni. A helyesség megállapítása feltétlenül egy nem kauzális tételt igényel kiindulópontul. A kauzális törvény éppúgy eszközé válhatik a helyes alkalmazásnak, mint a helytelennek, de hogy melyik a helyes, melyik a helytelen, azt meg nem mondhatja.

S így a morális jelenségek szociológiája mellett, amelynek feladata azok előállításának kauzális magyarázatát adni, feltétlen logikai követelmény marad a morál normatív tudománya, az etika, amelynek híján sem a tudományos politika, sem a szociológia sohasem tudná nekünk megmondani, hogy miként cselekedjünk.

A jog értékmérői

A helyes jog problémája egy idő óta ismét a jogfilozófiai érdeklődés középpontjába került, s csak nehezen érthető, miként vélhették ezt a kérdést mellőzhetőnek vagy éppen mellőzendőnek. Ha ellentétes jogpolitikai javaslatok küzdenek egymással, s mindannyian a saját felfogásukat hirdetik helyesnek, az azzal ellenkezőt pedig helytelennek bélyegzik, újból és újból fel kell vetnünk azt a prejudikáló kérdést, hogy voltaképpen mit is jelent valamely jognak helyessége? Melyek azok a mértékek, amelyekkel a jogot értékelhetjük? Mi adja meg jogosultságukat? S minő mértékkel mérhetjük az egymással küzdő mértékeket? Mennyire haladhatunk visszafelé a mértékek ilyenétén mérésénél, a jog értékeinek ilyen értékelésénél? Szóval, melyek a végső, a legmagasabbrendű értékek, amelyeket a jog értékelésénél alkalmazásba vehetünk?

E kérdések kimerítő kifejtése azoknak úgy fenomenologikus, mint szisztematikus tárgyalását igényelné. A rendelkezésemre álló idő rövidségénél fogva azonban arra kell szorítkoznom, hogy megjegyzéseimet a jogértékelés ama két főirányának bírálatához fűzzem, amelyek ez idő szerint a tudományos érdeklődés homlokterében állanak.

1.

A helyes jog tudományos megállapításának első módszere, amelyről szólni kívánok, a naturalisztikus irány, amely a helyes jogot a társadalmi élet természettörvényeinek segítségével akarja levezetni. E felfogás szerint a társadalomra nézve is érvényes természettörvények útmutatását kellene követnünk a helyes jog alkotásánál. Lépten-nyomon hallhatjuk a naturalista szociológiában, hogy a kauzális törvényszerűségek felismerése lehetővé fogja tenni a társadalom életébe való tudományos beavatkozást. A gazdaság avagy a politikai szervezet stb. természettudományi (azaz kauzális) törvényeinek tanulmányozásából, az orvosi tudomány mintájára, egy alkalmazott társadalomtudomány fog adódni, amely bennünket e jelenségek megjavítására fog képesíteni.

Hasonló felfogást hirdet a történelmi materializmus némely követője is; e felfogás voltaképpen a naturalizmusnak csak egy alfaja. Különlegessége a szociális törvényszerűség tartalmára vonatkozó tanításaiban rejlik, arra nézve ellenben, hogy minő viszony van a természettörvény és a helyes cselekvés, meg a helyes jog között, a történelmi materializmus egészen úgy gondolkozik, mint a többi naturalisztikus iskola. E felfogás szerint is a társadalmi élet természettörvényei mondják meg, hogy miként rendezzük be a társadalmat. Voltaképpen nem is vagyunk képesek másként eljárni, mint e természettörvények szerint, legfeljebb megkísérelhetjük tudatlanságból, hogy velük szembe szálljunk. A helyes jogalkotás már most az olyan volna, amely nem tesz ilyen, különben is eredménytelen kísérletet, hanem amely a szociális élet természettudományának megfelelően tűzi ki céljait. A helyes törvényhozás annak az elérésére irányul, aminek természettörvényszerűleg jönnie kell.

E felfogással szemben azonban arra kell utalnunk, hogy ugyan a szociális történés is vizsgálható a kauzális szükségszerűség szempontjából, hogy azonban akkor ez a szükségszerűség a szociális élet legutolsó zugába is elhat. Természetesen nemcsak a végső eredmény van ilyenképpen meghatározva, hanem a fejlődés kauzális láncának minden szeme nem kevésbé szigorú kauzalitással van determinálva. Következésképpen ebből a nézőpontból egy szociális küzdelemnek minden pro és minden kontra álláspontját, egy kérdéses fejlődésszak minden törekvését és annak minden akadályát egyaránt természettörvényszerűnek és így egyaránt helyesnek kell tartanunk. Ebből a szempontból nézve a dolgok folyását, a majdani végső eredménynek minden látszólagos kerékkötőjét is elháríthatatlan lépésnek kell tekintenünk a kauzálisan szükségszerű eredményhez vezető úton. Nemcsak a végeredmény szükségszerű, hanem minden egyes lépés is az, amely ehhez a végeredményhez vezet. Ha kerülő úton jutunk el hozzá, akkor az elkerülhetetlen út éppen ez a kerülő út volt.

A fent vázolt felfogás azt a hibát követi el, hogy a szociális fejlődés folyamatában bizonyos pontokat természettörvényszerűeknek néz, másokat pedig nem. Az előbbieket segítségével értékeli azután az utóbbiakat. Így példának okáért a kollektívizmus természettörvényszerű volna e felfogás értelmében, ellenben az, hogy elő akarjuk-e segíteni avagy inkább hátráltatni akarjuk-e,

már nem volna ennyire szigorúan szükségszerű. Csakis ebből adódik a történelmi materializmus számára a helyes vagy a helytelen cselekvés lehetősége. Nem tudjuk ugyan a kollektívizmust feltartóztatni, úgy mondják, legfeljebb árthatunk magunknak azzal, hogy megpróbáljuk feltartóztatni.

Ez az elősegítés vagy hátráltatás, az ártani tudásnak ez a képessége, bölcs vagy kevésbé bölcs cselekvésünk eme lehetőségei megannyi ellentmondás a történelmi materializmus szempontjából. Ha a szociális élet tényei ezen a téren is megengedik természettörvények felállítását – amit ezúttal nem teszünk vizsgálat tárgyává – akkor nem is mondhatnak nekünk egyebet, mint azt, hogy adott tényeknek micsoda következményei lesznek, sohasem adhatnak azonban utasítást arra nézve, hogy minő következményeket óhajtsunk, minőket nem.

2.

A jog naturalisztikus értékeléseinek keretében külön hely illeti meg Franz Lisztnek a jognak fejlődési tendenciák alapján való értékeléséről szóló elméletét, amely a német irodalomban beható tárgyalásban részesült.

E tan legrövidebb összefoglalása, hogy a jövődő meg a helyes azonos fogalmak. „Csak a fejlődési tendencia felismerése világosíthat fel bennünket arra nézve, hogy mi a helyes; emberi célkitűzéseinek számára nem marad más lehetőség, mint valamely, az emberi önkénytől független fejlődésmenetnek meggátlása vagy előmozdítása.” „Az a fejlődés azonban, amely egy egyébként akármilyen jelentőséges, speciális állami lét történelmében mutatkozik, nem lehet megbízható vezetőnk.” „Csak az összehasonlító módszer segítségével juthatunk el tipikusan visszatérő fejlődési fokozatok, jogtípusok felállításához. S csak ilyen fejlődési típusok felismerése teszi lehetővé, hogy a nemzeti fejlődésünkben elért fejlődési fokozatok egészében és részleteiben helyesen értékeljünk, és hogy ezáltal a leendőnek, a helyesnek felismeréséhez eljussunk.” (*Das richtige Recht in der Strafgesetzgebung. Zeitschr. f. d. ges. Strafrechtswissenschaft, XXVI., 553–554.*)*

Érdekes feladat volna annak a vitának, amely e kérdés körül támadt, minden pontjával behatóan foglalkozni. Ehelyütt természetesen a főpontokra kell szorítkoznom, s megkísérlem ennek az elméletnek cáfolatát a következő négy pontba foglalni:

1. Mindenekelőtt kétségbe kell vonni, hogy az összes népek jogának történelme bizonyos fejlődési fokozatok állandó megismétlődéseként volna felfogható. Az összehasonlító jogtudomány számos megegyezés mellett e részben éppoly számos eltérést is mutat.

2. De még azokra az esetekre vonatkozólag is, amelyekben ilyen fokozatok megállapíthatók, tagadnunk kell, hogy egymásutánjuk egy állandó irány felismerését tenné lehetővé. Sokszor bizonyára így áll a dolog, de éppoly sokszor vagy még többször nem egyenes, hanem zezzug utat mutat a fokozatok egymásutánja, ha már a vonal képletes kifejezéséhez ragaszkodunk. Ama nagyszámú intézmény helyességére vagy helytelenségére nézve, amelyek nem illeszthetők egy fejlődési irányba, e felfogás értelmében mit sem állapíthatnánk meg.

3. Azonban még azokban az esetekben sem, amelyekben a fejlődés állandó irányt mutat, vonhatók le ebből következtetések a jövőbeni fejlődésre nézve. Egy ilyen következtetésnek a levonása ugyanis csak a következő tétel szupponálása mellett volna lehetséges: ha valamely fejlődés egy bizonyos ideig egy bizonyos irányban halad, akkor örökké ugyanabban az irányban kell haladnia. E tételnek föltevése nélkül ugyanis meg kell engednem, hogy valamely fejlődésnek iránya valamikor megváltozhatik. Ez a „valamikor” azonban akár a „legközelebbi” jövődő is lehet. Nincsen semmi jogom ezt a lehetőséget éppen a legközelebbi jövődőre nézve kizárni. A főttebbi tétel azonban természetesen be nem bizonyítható. Legalább is kétségtelen, hogy Liszt nem bizonyította be.

Ama népek jövődjére nézve, amelyek a civilizáció élén haladnak, eszerint akkor sem vonhatnánk le következtetéseket a fejlődési tendenciákból, ha ilyeneket meg is állapíthatnánk. Csak olyan népekre nézve folynának belőlük következmények, amelyek hátrább maradtak a civilizáció lépcsőfokain. Ezekre nézve is fennállának azonban az 1. és 2. alatti ellenvetések, amelyek értelmében nem szabad a népek összességét úgy felfognunk, mintha mindannyian ugyanazon poros országúton haladnának

tova, azzal az egyetlen különbséggel, hogy némelyek előbbre jutottak, míg mások csak lassabban követik őket. Hasonló joggal mondhatnók azt is, hogy ennek az amőbának utódai valamikor majd emberekké válnak, és egykor majd elérkeznek arra a fejlődési fokozatra, amelyen a mai Németország van.

A Liszt-féle álláspontból tehát – ha az helyes volna – a mélyebben álló népeknek voltaképpen nemcsak „legközelebbi”, hanem igen távoli jövődjére nézve is folynának következmények. Egy pásztortörzsre nézve, példának okáért, nemcsak annak legközelebbi fejlődési foka, hanem összes következő lépcsőfokai is, fel a mai ipari alkotmányos államig, meg volnának állapíthatók.

4. De megengedve még azt is, hogy a fejlődési irányzatokból következtetést lehessen vonni a jövődre és nevezetesen a bennünket különösen érdeklő legmagasabb fejlődési fokozatok jövődjére nézve, ez a jövődő még nem volna azonos a helyessel. Ezt az ellenvetést a Liszt elmélete felett megindult vitában az unalomig, de nézetem szerint is helyesen ismételtették.

Liszt szemben e tekintetben arra kell utalnunk, hogy a fejlődés természettudományi fogalma, amelyből Liszt kiindul, még nem jelent haladást. Ha a fejlődést haladásképpen fogjuk fel, akkor azt már értékeltük. Ennek az értékelésnek a megalapozása nem indulhat ki ennél fogva a fejlődés fogalmából, mert hiszen a magában véve értéket nem jelentő fejlődésre alkalmazzuk ezt az értéket.¹ A fejlődés itt mint az értékelés tárgya, nem mint annak mértéke szerepel.

Ha Liszt erre azt kérdi: „valóban igaz volna-e tehát, hogy az alkotmányos állam nem jelent magasabb fejlődési fokozatot, mint a nomád pásztortörzs?” azzal felelhetünk, hogy ez lehet ugyan téves, csak hogy ez a tévesség nem a fejlődés fogalmából folyik. Csak ha előbb mai kultúránkat (vagy a fejlődésnek valamely másik pontját) a legértékesebbnek tekintjük a többiekhez viszonyítva, lesz a fejlődés értéktelen folyamatából, vagy annak valamely szelvényéből haladás vagy esetleg visszaesés az ahhoz a ponthoz

¹ Itt eltekintünk attól, hogy már a fejlődés természettudományi fogalma is az igazságérték alkalmazását tartalmazza. Minthogy itt nem a logikai értékekről van szó, ehelyütt eltekintünk ettől a nehézségtől. Itt még csak az a kérdés, vajon a fejlődés természettudományi fogalmából erkölcsi értékek levezethetők-e. Érték ebben a gondolatmenetben következésképpen erkölcsi értéket jelent.

való viszony szerint, amelyet mint a legértékesebbet kiemeltünk. Az ami fejlődőben van tehát még nem egyértelmű a helyessel.

Liszt erre az ellenvetésre azt válaszolta, hogy a fejlődés fogalma adja meg éppen a létezőnek meg a helyesnek, a kauzális és az értékelő szemlélésnek a szintézisét.² (Zeitschr. XXVII. 93–94.) A magam részéről nem tudok ehhez a felfogáshoz csatlakozni. A fejlődés fogalmának ugyanis különböző jelentései vannak. Ismerjük többek között a pusztán tényleges és (ha az igazságértéktől még mindig eltekintünk) értéket nem jelentő fejlődés természet-tudományi fogalmát, és ismerjük többek között a fejlődésnek egy olyan fogalmát, amely egyszersmind haladást is jelent, amely azonban csak a tényleges fejlődési folyamat valamely pontjának megelőző értékelése által válik haladássá. Itt tehát már értéket alkalmazunk a fejlődésre, s így mindenekelőtt ezt az értéket kellene megvizsgálunk.

Hogy azután egy monisztikus szükséglet kielégítésére mégis miként hozható létre a kauzális és az értékelő szempontok szintézise, az további kérdés. Aki a fejlődés fogalmának e célra való alkalmasságát tagadja, ezzel még nem tagadja egy ilyen szintézis lehetőségét. Ennek a szintézisnek nehézségei egyébként egészen elesnek, ha nem felejtjük el, hogy a kauzalitás is értéket, az igazságérték alkalmazását jelenti. Voltaképpen tehát nem egy értéktelen világfelfogást kell egy értékelttel egységbe hoznunk, hanem csak kétféle értékelés szintéziséről van szó, amelynek természetesen az érték fogalmában kell adva lennie.

Végül még arra utalnék, hogy az itt cáfolt álláspontnak nem lehet semmi oka arra, hogy pusztán a jog értékelésére szorítkozzék. Ha a fejlődés fogalma – a Liszt-féle terminológia szerint – minden kauzalitás és teleológia szintézisét alkotja, akkor következetesen az összes értékeknek fejlődési tendenciák segítségével levezethetőknek kell lenniük. Eszerint az igazság sem jelentene egyebet, mint valamit, ami a tudomány fejlődésének irányában fekszik. S a szépet az összehasonlító művészettudomány segítségével kellene megállapíthatnunk.

² Érték itt természetesen még mindig – mint jeleztem – csak erkölcsi értéket jelent, mert csak e terminológia szerint lehet a kauzális és az értékelő szemlélést szembe állítani, holott voltaképpen már a kauzális felfogásnak is értéket, igazsági értéket kell tulajdonítanunk.

Ebből a Liszt-féle álláspontra nézve még a következő nehézség adódna: az az állítás, hogy a fejlődés fogalma a létezőnek és a helyesnek szintézise, maga is igazságot vagyis helyességet vindikál magának. Ezt a helyességet azonban nem lehet ismét a fejlődés fogalmából levezetni. Ennélfogva a kauzális és az értékelő felfogások szintézise nem kereshető ebben a fogalomban.

Negyedik ellenvetésünk tehát a fejlődési tendencia értékmérő-jét közösen illeti egyéb naturalista értékmeghatározásokkal, míg az 1–3 alatti ellenvetések kizárólag a fejlődési tendenciákból való értékmegállapításnak szólnak. Azt a kérdést azonban, hogy miként állapíthatunk meg szociális természetörvényt, vajon csak a fejlődési tendencia formájában-e, avagy másként, tulajdonképpen ki lehet küszöbölni az értékelés szempontjából. S így arra a kérdésre, vajon a társas élet természettörvényeiből a helyes jog megállapítható-e, a naturalizmus összes formáit illetőleg nemmel kell felelnünk.

3.

Teljesen ellenkező úton igyekszik a helyes jog meghatározásához eljutni Stammler. Az ő kísérletének az előbb tárgyaltakkal nincsen más közös vonása, mint az, hogy nagy jelentőségre tesz szert az újabb jogfilozófiai irodalomban. A Stammler-féle helyes jog tekintetében való állásfoglalás itt már azért is elkerülhetetlen, mert ő volt az, aki a kérdésünk iránt való érdeklődést a jogfilozófiai részvétlenségnek idejében újból fölélesztette.

Stammler tanait főpontjaikban ismerteknek tétélezhetem fel. Kiinduló pontjuk Kant etikája. Az objektíve érvényes célkitűzés: a célkitűzés szubjektivitásától mentes akarás. (*Wirtschaft und Recht*, 368.)* „Következőleg a szociális élet törvényszerűsége csak egy oly társadalom ideális mértékében rejthetik, amelynek szabályozása minden alárendeltnek általános figyelembevételével történik, úgy, hogy minden egyes oly bánásmódban részesül és olyképpen határoztatik meg, amint azt neki, ha szabadnak képzeljük el, akarnia kell.” „A szabadon akaró emberek közössége – ez a szociális élet feltétlen végcélja.” (Uo., 575.)

Már többször kimutatták (Lipmann: *Einleitung in das Strafrecht**, 1900, 26.; Kantorowicz: *Zur Lehre vom richtigen Recht**, Arch. für Rechts- und Wirtschaftspr. 2. kt. 1908, 67.), hogy Stammlernek ez az ideálja tautológia. Ő ugyanis az objektív mértéket keresi és arra az eredményre jut, hogy az abszolút cél szabadnak lenni. A szabadság pedig itt nem jelent egyebet, mint a szubjektív óhajoktól való mentességet.

Ha tehát az objektív akarás alatt a szubjektívnek ellentéte értendő és ha a nem-szubjektív akarást szabadnak nevezem, mi sem áll útjában annak, hogy az objektív akarást a szabad akarásnak mondjam. De Stammler ideálja akkor nem is jelent egyebet, mint azt, hogy az objektív akarás mindig objektív akarás.

Vagyis Stammler az ő állítólagos megoldásával nem jut tovább a kérdés föltevésénél. Mert hiszen már kérdésünk is egy nem-szubjektív akarásból indul ki. A helyes jogot keresni nem is jelenthet egyebet, mint olyan jogot keresni, amely nem a szubjektív akarásból ered, hanem éppen ettől a szubjektív akarattól mentes. Az objektív helyességnek, vagyis a pusztán szubjektív akarástól való mentességnek posztulátuma ennél fogva már a helyesség fogalmában foglaltatik, s így nem szolgáltathatja a helyesség problémájának megoldását.

Ezzel a Stammler-féle helyes jog bírálata tulajdonképpen be is fejezhető, ha nem merülne még fel az a kérdés, hogy miként jut el Stammler ebből az üres formulából kiindulva mégis a helyes jognak tartalmához. Vagy a mi cáfolatunkban kell hibának rejlenie vagy kimutathatónak kell lennie, miként került a tartalom ebbe az elméletbe. Az e tekintetben döntő pontot Stammler bírálói tudommal nem emelték ki eléggé. Ez ugyanis az a pont, amelyen Stammler, hogy a helyes jog általa formulázott alapelveinek alkalmazását lehetővé tegye, az érdekellentétben álló feleket gondolatban egy speciális közösségbe akarja hozni (*Die Lehre vom richtigen Recht*, 281.)*. Ennek a speciális közösségnek az eszméjéből azután mindenféle pozitív tartalmat vezet le, amely állítólag már a „szabadon akaró emberek közösségének” gondolatában, sőt tulajdonképpen már a közösség fogalmában foglaltatnék. Így, példának okáért, „a másokról is való gondoskodás” már a közösség eszméjében rejlenék (*Die Lehre vom richtigen Recht*, 283.). A közösség eszméje állítólag a felebarát fogalmához is vezetne (uo., 285.). S ebből a fogalomból csak úgy ömlik a pozitív morál. Az

folynék belőle, hogy „a közösség minden tagja híven tartson össze a többivel” (285.). Eljut az „aktív jóakarat” vagy „jótevés” követeléséhez, amely a felebarát üdvét tűzze ki céljául (288.). Követeli a jótevés egyenlőségét, az egyenlő szeretetet (288.); számba veszi, hogy az egyik embert ne érje kevesebb jótett, mint a másikat (289.); mai pozitív erkölcsünk alapján „koncentrikus köröket” állapít meg, amelyek a morális kötelezettség intenzitásának fokát határozzák meg (289.). Azt látjuk tehát, hogy végül is sokkal több függ a „közösség” eszméjétől, mint a „szabadon akaró emberektől”. Arról ugyan eleve meg lehetünk győződve, hogy a madár, amelyet szemünk láttára az üres kalapból kibocsátanak, valahogy mégis csak be kellett, hogy jusson. Most íme láttuk is, hogy miként került bele. A hosszadalmas fejtegetések végén, amelyek az olvasó figyelmét a „szabadon akaró emberek” eszméjére koncentrálják, hirtelenül mai pozitív erkölcsünk egyes alkatrészeit tölti Stammler a „közösség” fogalmába, hogy azután mint tiszta észproduktumokat ismét levezethesse azokat a „szabadon akaró emberek közösségének” ideáljából.

S így a Stammler-féle elmélettel szemben megint csak arra utalhatunk, amit már Hegel jegyzett meg Kant erkölcstanáról: „kívülről ugyan vihetünk bele tartalmat...”, de a kötelességnek ama meghatározásából ... nem juthatunk el speciális kötelességek meghatározásához, úgy szintén, ha a cselekvésnek egy ilyen speciális tartalmát vizsgáljuk, amaz alapelv nem tartalmaz kritériumot annak megállapítására, vajon kötelességről van-e szó, vagy sem.” (*Rechtsphilosophie*, 2. kiad., 173.)*

4.

A jogértéknek napjainkban legnagyobb jelentőséget nyert elméletei – mint láttuk – két ellentétes pólust jelölnek meg. Az egyik a naturalizmus pólusa, a másik a szubjektív racionalizmus pólusa. Az igazság napjától egyformán távol áll mindkettő.

De azok a negatív eredmények, amelyekhez eljutottunk, pozitív tanokra vezetnek.

A naturalizmussal szemben azt kell hangsúlyoznunk, hogy problémánk mindenekelőtt az értékelés problémája.

Az érték fogalmát sokan egyszerűen arra a tényre vezették vissza, hogy egy tárgy egy alany által preferáltatik. Ez azonban nem volna egyéb, mint a pusztá akarás ténye. S ezzel a jog helyességének problémája elvesztené minden jelentőségét. Megkülönböztethetnők ugyan a múltó akarást az állandótól, úgyszintén sokak akarását az egyes egyén elszigetelt akarásától. De lehetetlen maradna annak levezetése, hogy az állandó akarás avagy a sok emberé értékesebb a múltólagosnál avagy az egyesénél. A helyes akarás e felfogás értelmében tautológia volna, a helytelen akarás pedig *contradictio in adjecto*.

A pusztá akarás tényénél tovább csak úgy juthatunk el, ha az érték fogalmát a helyesség érzelmeire alapítjuk.

Ez által a hedonizmus és az utilitarizmus összes formái, a helyesnek megállapítására irányuló kutatás kiindulópontjaiképpen már fogalmilag ki vannak zárva.

A helyesség érzelmei azonban különböző területekre vonatkozhatnak. Így például vannak olyanok, amelyek gondolkodásbeli helyességet jelentenek, a logikai értékek, míg mások a cselekvés helyességére vonatkoznak, az erkölcsi értékek. A helyes jogra vonatkozó kutatásnak az utóbbiakból kell kiindulnia. Minthogy a jog cselekvési normákból áll, a jog értékelésének mértékei mindig a cselekvés értékelésének mértékei kell hogy legyenek. Egy cselekvési norma helyessége ugyanis nem jelenthet egyebet, mint hogy éppen a helyes cselekvést írja elő. A helyes cselekvés pedig az erkölcsös cselekvés. A helyes jogról szóló tannak tehát szükségképpen meg kell küzdenie azokkal a nehézségekkel, amelyeket az erkölcs lényegének megállapítása okoz. Nem térhet ki az elől a kérdés elől, hogy mi az erkölcs.

Ha a helyesen cselekvés érzelmének individuális tényéből indulunk ki, akkor ilyen helyességi érzelmek annyiféle tartalmának elvi lehetőségét kell megengednünk, ahány ember van. Mert e tartalmak esetleg ténylegesen megegyező voltát ebből a nézőpontból mindig csak valami véletlennek, elvileg számba nem jövőnek tekinthetjük. Minden embernek eszerint volna ugyan mértéke úgy saját magának, mint másoknak megítélésére, ennek a mértéknek azonban nem volna más értelme, mint hogy az ítélőnek speciális sajátosságát dokumentálja. Egy erkölcsi ítélet nem jelentene egyebet, mint hogy az ítélő éppen olyan, hogy ezt vagy azt feltétlenül helyesnek tartja. Ezen az alapon nem lehetne elkép-

zelni egyetlen erkölcsi normát sem, amelynek tagadására nem volna a norma felállítóján kívül mindenki másnak teljes joga. A helyesség mértékének egy ilyen meghatározása nem sokban különböznék minden mérték megtagadásától.

Az eddigi eredményekhez az egyéni öntudat értékeléseinek elemzése révén jutottunk. Megtaláltuk az egyéni öntudatban a feltétlen érvényesség érzelmeit és levontuk ennek a ténynek következményeit.

Ki kell azonban egészítenünk ezt a kiindulópontunkat azzal a további ténnyel, hogy a feltétlen érvényességnek ilyen érzelmei abban az elvi egyéni elszigeteltségben, amelyben azokat egyelőre feltételezzük, nem is léteznek. Az egyéni helyességi érzélem ténye egyúttal mindig egy szociális értékelést fejez ki. Az egyéni helyességi érzés csak indexe egy szuperindividuális értékelésnek, amely a feltétlen érvényesség igényével lép fel. Csakis az elszigetelt egyéni megfigyelés vezet bennünket ahhoz a téves feltevéshez, mintha az egyéni öntudatnak az a része, amelyet mi a helyességi érzelmek nevével jelölünk, olyan valami volna, ami ilyen elszigeteltségben előfordul és ilyen elszigetelten megérthető volna. Az ilyen egyéni helyességi érzélem csak szelvénye egy szociális értékelésnek, tehát olyan valamire utal, ami már rajta kívül fekszik.

Az erkölcs tartalmát tehát az egyéni öntudatban megtalálhatjuk ugyan, de ebből nem szabad többé azt a téves következtetést levonnunk, mintha elvileg az erkölcsnek annyiféle különböző tartalma lehetne, ahány ember van. Ellenkezőleg, minden egyes egyéni helyességi érzélem már pusztán létével ilyen érzelmeknek egy csoport körében való tartalmi megegyezéseit bizonyítja. Ez a megegyezés ennél fogva az erkölcs fogalmának szempontjából nem valami esetleges, hanem annak lényegéhez tartozik. S így nem lehet az erkölcsnek annyiféle tartalma, ahány ember van, hanem nem lehet többféle tartalma, mint amennyi ilyen megegyező csoport van. Erkölcsös tehát mindaz, ami a cselekvés egy normájának megfelel, amelyet (egy csoporttal megegyezőleg) feltétlenül helyesnek érzek.

Az erkölcs tartalma tehát, amelyet öntudatom alapján a feltétlen helyesség érzelmeiből megállapíthatok, sohasem lehet egyéb, mint egy pozitív erkölcs tartalma. Nincsen más erkölcs, mint valamely pozitív morál.

Az erkölcs meghatározásánál sokat vették igénybe az autonómia és heteronómia fogalmait. S mint ama kevésszámú pont egyikét, amely az erkölcs fogalmára vonatkozó szinte áttekinthetetlen ellentétek között szilárdan áll, emelhetjük ki azt, hogy az erkölcs a pusztá heteronómiát kizárja. Ahol valamilyen szabállyal szemben akármilyen motívumokból fakadó pusztá engedelmességgel van dolgunk, ott még nincsen erkölcsös cselekvés. Ebből az igazságból mármost gyakran azt a következtetést vonták le, hogy az erkölcs fogalma egybeesik az autonómiáéval.

A fentebbiekből ellenben kiviláglik, hogy amit az egyén erkölcsi autonómiájának nevezünk, az nem jelent egyebet, mint hogy egy cselekedet erkölcsössége mindig egy individuális helyességi érzelem ítélete kell hogy legyen. Minthogy azonban minden ilyen érzelem egyúttal mindig egy arra vonatkozó megegyezésnek is bizonyítéka, ennélfogva az erkölcsi autonómia parancsa minden egyénnel szemben, mint kívülről jövő parancs is fellép. Az erkölcsi autonómia sohasem fordulhat elő heteronómia nélkül. A tisztán autonóm erkölcs tehát éppoly kevéssé lehetséges, mint a tisztán heteronóm. Az autonóm erkölcsi parancsnak tartalmilag mindig egy pozitív erkölcsi szabállyal kell egybeesnie.

A jognak helyessége vagy helytelensége ennélfogva mindig egy pozitív erkölcs mértékének az alkalmazását jelenti.

5.

E ponton talán az az ellenvetés volna emelhető, hogy a kultúráilag adott pozitív erkölcsök különböző tartalmúak. Minő mértékkel mérhetjük már most ezeket az erkölcsöket? Melyik a helyes és különböző erkölcsök közül?

Ennek a kérdésnek felvetésénél azonban mintha ismét elfelejtettük volna, amit az imént megállapítottunk. Ha egyszer tudjuk, hogy egyáltalában mit jelenthet egy szabály helyessége, akkor már azt is tudjuk, hogy mit jelent egy pozitív erkölcsi szabály helyessége. Hiszen a helyesség mértékén mit sem változtathatnak azok a különböző tárgyak, amelyekre azt alkalmazzuk. Ha az a tárgy, amelyet a helyesség megállapított mértékével meg akarunk mérni, erkölcsi szabály, a mi mértékünkre ez a körülmény sem

lehet befolyással. Egy pozitív erkölcsnek helyessége vagy helytelensége sem jelenthet tehát egyebet, mint egy pozitív morálnak értékelését egy másik pozitív morál mértékével.

Az erkölcs sokat tárgyalt úgynevezett relativitására, azaz az erkölcsi szabályok tényleges érvényességének relativitására való utalás tehát a mi felfogásunkat nem is érintheti. Hiszen egy szabály helyessége nem jelenti tényleges érvényének abszolút voltát – ez nem volna többé szabály, hanem természettörvény –, hanem pusztán érvényességi igényének abszolút voltát jelenti.

Úgyszintén nagyon kell ügyelnünk a szubjektivizmus szóra is, amidőn azzal a jog valamely értékmérőjének értelmét akarjuk megjelölni. A szubjektív és objektív ellentéte sokféle értelemben használatos. Nekünk ezen értelmeknek különösen kettejét kell gondosan megkülönböztetnünk. Objektívnek nevezünk egyszer minden olyan szempontot, amelynél minden alanytól eltekintünk. Ezzel szemben azután szubjektív mindaz, aminél bizonyos szubjektumokra tekintettel vagyunk. Ebben az értelemben objektíveknek tekintjük a tárgyakat, mert itt éppen teljesen absztrahálunk a szubjektumoktól. Ha ellenben figyelembe vesszük, hogy tárgyról csakis szubjektív funkció révén tudhatunk valamit, akkor e szempont folytán az objektív tárgyak éppen szubjektív jelenségekké lesznek. Ebben az értelemben minden értékelés szubjektív, mert hiszen már fogalmilag is mindig valamely tárgynak szubjektumokhoz való viszonyát fejezi ki.

Másrészt azonban objektívnek nevezzük az olyan vonatkozást is, amely minden szubjektumra nézve szükségszerű. Ezzel szemben azután már csak az egy, speciális szubjektumra avagy önkényesen választott szubjektumokra való vonatkozást nevezzük szubjektívnek. Ebben az értelemben az értékelés objektív, mert a feltétlen helyességet, az összes szubjektumokra nézve érvényes teleologikus szükségszerűséget juttatja kifejezésre. Amivel szemben a pusztán értéktelen akarat szubjektív, mert csak egy vagy több önkényesen választott szubjektumra való vonatkozást jelent.

Objektívnek nevezzük tehát úgy a szubjektumokra való vonatkoztatás hiányát, mint az összes szubjektumokra való vonatkoztatást; amihez képest aztán szubjektív alatt majd az összes szubjektumokra, majd a pusztán önkényesen kiválasztott szubjektumokra való vonatkoztatást kell érteni.

Ha már most az a kérdés, hogy a helyes jognak fentebb kifejtett felfogása szubjektivisztikus-e avagy sem, azt kell felelnünk, hogy az csak abban az értelemben szubjektivisztikus, amennyiben értékelést jelent. Ellenben nem szubjektivista, hanem objektív a szónak abban az értelmében, amelyben az a helyességet, azaz egy minden szubjektumra nézve érvényes teleologikus szükségszerűséget fejez ki.

Ha a Liszt-féle elmélet ellenfeleit pl., miként ez az általa megindított, s a helyes jogról a büntető törvényhozásban szóló vitában többször megtörtént, egyszerűen csak szubjektivistáknak mondják, akkor ez könnyen félreértésekre adhat okot.

A jog értékelésének mértékeit tehát nem a jogbölcselet produkálja racionális úton, hanem azok minden jogbölcselet előtt már érzelmileg adva vannak, s a jogbölcselet is csak alkalmazhatja azokat.

Nem válik-e azonban mindezek folytán a helyes jogról szóló tan lehetetlenné? Ha a mértékek érzelmileg adva vannak, marad-e még tennivaló az értékelésnek egy tudománya számára? Akár tudjuk, hogy mit jelent tulajdonképpen a jog helyessége, akár nem tudjuk, ez magán az értékelésen e felfogás szerint semmit sem változtathat?

A tudomány nem fog kitérhetni ama feladat elől, hogy a számtalan adott erkölcsi értékelést rendszerekbe foglalja. A naiv értékelések rendszertelenek, kazuisztikusak, nincsenek az alkalmazott mértékek öntudatában és hiányzik náluk az alkalmazott mértékek hierarchiájának öntudata is. A tudományos értékelés pedig az alkalmazandó értékek tudatos előrebocsátását és a fölé- és mellérendeltségnek egy rendszerébe való illesztésüket igényli.

Egy jogpolitikai érvelés vagy vita nem válhatik tudományossá, amíg nem bocsájtjuk előre az alkalmazandó erkölcsi értékek egy hierarchikus rendszerét. Csak ezen az úton válhatik világossá, vajon tulajdonképpen értékelésről avagy pusztán az alkalmazandó eszközök célszerűségének kérdéséről van-e szó egy adott esetben. Csakis az ilyen értékrendszerek kidolgozása útján állapítható meg, hogy mely ponton ágaznak el a jogpolitikai ellentétek.

Egy jogszabály helyessége feletti vita rendszerint nagyon is emlékeztet Bábel tornyának építésére. A vitatkozók nem értik egymást, mert különböző értékek nyelvén beszélnek. Egy értékrendszer ugyan még nem felelne meg az eszperantónak, amelyet

az összes érdekeltek egyformán megértenének, de mégis olyan eszköz volna, amely a lefordítást, a kölcsönös megértést lehetővé tenné.

Azt hiszem, ha ezen az úton a naivul öntudatlan jogértékelés céltudatosá, az áttekinthetetlen ellenőrizhetővé, a kazuisztikusan bonyolódott szigorúan rendszeressé válnék: a jogbölcseészet máris eléggé jelentékeny eredményre jutott volna.

A helyes jog elméletéről

Ha azt a könnyedséget tekintjük, amellyel úgy a laikus ember, mint a jogtudomány művelője meg szokott felelni arra a kérdésre, hogy valamely jogintézmény helyes-e vagy sem, alig tételeznők fel, hogy nagyobb nehézséget okozhatna annak a kérdésnek megoldása, minő alapon szoktuk a jogintézményeket helyeseknek vagy helyteleneknek mondani, miben áll az a mérték, amelyet ilyenkor alkalmazunk.

Ahhoz nem fér kétség, hogy amidőn a jogszabályokat helyeseknek vagy helyteleneknek mondjuk, mértéket alkalmazunk. De melyik ez a mérték? Mindig ugyanazzal a mértékkel mérünk ilyenkor? S honnan vesszük ezt a mértéket, avagy ezeket a mértékeket? Továbbá, tisztán olyan mértékeket alkalmazhatunk-e, amelyek éppen csak tetszésüinktől függnék? Vagyis csakhamar felmerül az a kérdés, vajon a jog helyességét illetőleg csak olyan ítéletet alkothatunk-e, amelyek pusztán szubjektív értékűek, avagy megállapíthatunk-e erre nézve objektív igazságokat is.

A tételes jogászt, nemcsak a jogfilozófust, közről érintik ezek a kérdések. Mert ha a jog értékelése nem is tartozik a szorosan vett jogtudomány feladatai közé, hanem a jogpolitika dolga, viszont a tételes jogtudománynak a jogpolitikától való merev teoretikus elválasztása nem óvja meg a tételes jogtudomány művelőjét attól a kénytelenségtől, hogy lépten-nyomon jogpolitikai kérdésekkel is foglalkozzék. S mihelyt a jogpolitika terére lép, rögtön szemben találja magát a mi kérdésünkkel. A tételes jogász azonban rendszerint ki szokott térni ennek a kérdésnek a megoldása elől, s így nem ad róla számot saját magának sem, hogy honnan veszi a jog értékelésének kritériumait.

A tételes jogtudománynak ebben a kérdésben való idegenségét és tapogatózását kitűnően illusztrálja egy nemrégiben Németországban, az új német büntetőtörvény előkészítése körül lefolyt vita. Ennek a törvénynek előkészítéséül ugyanis közel ötven német büntetőjogász összeállott Franz Liszt vezetése alatt, és *Vergleichende Darstellungen des deutschen und ausländischen Strafrechts** címen nagyszabású összehasonlító munkát alkottak, amelyben mind-egyikük az általa feldolgozott részt illetőleg a tételes jogok összehasonlításán kívül reformjavaslatokat is tett. Persze közel feküdt

az a kérdés, hogy íme, Németország legjelesebb büntetőjogászai közül mintegy ötvenen javaslatokat tesznek egy új német büntető-törvény egy-egy részére vonatkozólag, vajon milyen mérték szerint állapítják meg ők egy intézmény helyességét? S mi összefüggésben vannak az ő proposícióik az azokat megelőző összehasonlító jogtudományi vizsgálódásokkal?

Franz Liszt fel is vetette ezt a kérdést, és felhívta munkatársait, adják elő, hogy melyek azok a végső értékmérők, amelyeket javaslaik megtételénél alkalmaztak. Egyesek nem tettek eleget ennek a felhívásnak, de másrészüik megpróbálta erre vonatkozó elméletét megkonstruálni, és az e részben megjelent cikkek alapján széleskörű vita indult meg a német irodalomban, amelyből azt az eredményt vonhatjuk le, hogy a jogászok legtöbbszörre egyáltalán nem adnak maguknak róla számot, hogy mi vezeti őket a jog értékelésénél, ha pedig megkísérelnek az ő titkos értékmérőjükről számot adni, elméletük igen gyakran egyáltalán nem fedí gyakorlatukat. Egyesek azon a véleményen voltak, hogy javaslaiknak csak szubjektív értéke van, s hogy objektív becslő megállapítások e téren lehetetlenek, másokról meg kimutatható, hogy javaslaik nem azzal a módszerrel készültek, amelyet ők e fejtegetésekben a magukénak vallottak.

Vegyük szemügyre példának okáért azt az elméletet, amelyet Franz Liszt állított fel. Szerinte egy tudományos jogpolitikának a jogösszehasonlítás alapján kell állnia. Az államok jogának fejlődése szerinte egy egységes irányzatot mutat, és a tényleges fejlődésnek ez az iránya egyúttal a helyesség iránya. A civilizációnak ilyenén fejlődési irányai azonban nem állapíthatók meg egy államnak elszigetelt vizsgálatából, hanem csak az államok jogának összehasonlításából. Csak az, ami e részben közös, mutatja a fejlődés irányát.

Szerinte kizárólag a létezőből vezethető le az, hogy mi legyen. A fejlődés fogalma adja meg a létezőnek és a létezendőnek szintézisét. A fejlődésben levő és a helyes azonos fogalmak. Az emberi célkitűzés számára nincs más lehetőség, mint az emberi önkénytől független fejlődési menetnek meggátlása vagy előmozdítása. Az államilag szervezett társadalmi élet tapasztalatilag adott fejlődési iránya mutatja meg nekünk a helyes jogot. Csakis ezen az alapon lehet a politikának egy helyes rendszerét felépíteni. Azonban egyetlen egy államnak fejlődéstörténelme, bármily fontos

legyen is az, nem lehet megbízható vezetőnk ebben a kérdésben. Csakis az összehasonlító módszer segítségével jutunk el tipikusan visszatérő fejlődési fokok felállításához. És csakis a fejlődési típusok felismerése teszi lehetővé a nemzeti fejlődésünkben elért fejlődési fok helyes megítélését, és ezzel együtt a fejlődésnek, vagyis a helyesnek megismerését.

Hogy a megtorló vagy a védekező büntetés helyes-e, azt szerinte sohasem lehetne filozófiai fejtegetésekkel eldönteni. Egy időben lehet helyes az egyik, máskor meg a másik. Hogy melyiknek az alapjára kell helyezkednünk, azonos azzal a kérdéssel, hogy melyiké a legközelebbi jövőendő. A jövőendő ugyanis mindig a jog ama formájáé, amely a magasabb fejlettség típusát képviseli. Hogy pedig a mai német birodalomra nézve a megtorló avagy a védekező büntetés-e a magasabb forma, azt csak a büntetés egyetemes történelmi és összehasonlító jogtudományi vizsgálata mondhatja meg.

Liszt tanának alaptétele, hogy a fejlődőben levő és a helyes azonos fogalmak, semmivel sincs támogatva, s ha ezt nem vagyunk hajlandók elhinni, megdől egész okoskodása. Márpedig könnyű kimutatni, hogy a tényleges történelmi alakulás folyamata magában véve még se nem helyes, se nem helytelen, hogy a fejlődésnek ez a tisztán természettudományi fogalma még nem jelent értéket. Előbb kellett helyesként értékelnünk azt a célt, amely felé valamely irányzat mutat, hogy azután a fejlődési tendencia szerint állapítsuk meg az intézmények helyességét.

De egyébként a fejlődési tendenciák megállapítása sem oly egyszerű dolog. Maga Liszt mondja, hogy az egyes állam fejlődése nem lehet irányadó, és ebben bennefoglaltatik annak az elismerése, hogy nincsen minden kérdésben egységes fejlődés, és hogy a Liszt-féle irányzat csak amolyan átlag, vagy csak a leggyakoribb eset. Nincsen azonban semmi kényszerítő okunk arra, hogy valamely állam jogát, ha már a fejlődés irányából akarjuk a jog helyességét megállapítani, ne a saját fejlődésének iránya, hanem más államok fejlődése szerint ítéljük meg, csak azért, mert az a gyakoribb eset.

S szó fér ahhoz is, hogy az eddigi fejlődésből lehet-e a jövőendőbeli jogra következtetést vonni. Végül, hogy súlyos elvi ellenvetéseinkhez még egy kevésbé fontosat csatoljunk, Lisztnek saját fejtegetései szerint összehasonlító jogtörténelmi, nem pedig a

jelen jogokat illető tételes jogtudományi összehasonlító vizsgálódások alapján kell jogreformátori következtetéseket levonni. Minthogy pedig az említett előkészítő munkálat alig-alig megy vissza a múltba, maga Franz Liszt sem tarthatná azt, ha komolyan venné a saját elméletét, a német büntetőjogi reform alkalmas tudományos alapvetésének.

Aminthogy világos is, hogy a német és nem német büntetőjogok vizsgálata nem is jelölheti meg azokat a célokat, amelyekre valamely nemzet büntetőjogának törekednie kell, hanem csak megismerteti részben azokat a különböző célokat, amelyekre a különböző büntetőjogok törekedtek, részben azokat a különböző eszközöket, amelyek segítségével céljukat elérni igyekeztek. Tehát úgy a különböző feladatokkal, mint azok megoldásának különböző lehetőségeivel ismertetik meg a törvényhozót. És csakis ezen a téren rejlett ezeknek az összehasonlításoknak haszna a törvény előkészítése szempontjából. Hogy a megismert különböző lehetőségekből melyiket kell választani, az sem az összehasonlításból magából, sem pedig az eddigi fejlődésből nem következik.

Más úton kereste a felvetett kérdés megoldását van Calker. Szerinte az a cél a helyes, amely tökéletesbedést jelent, ez alatt pedig hiányoknak a megszűnését érti, amelyeket valaminő irányban korlátoknak érzünk. Ehhez képest a tökéletesbedés a maga tartalmi meghatározását a mindenkori konkrét körülményektől nyerné. Magának a tökéletesbedésnek mint végső célnak helyességét pedig nem lehet bizonyítani. De van Calker hozzáteszi fejtegetéseihez még azt is, hogy a jogra alkalmazva, amely az emberek együttélését és együttműködését kívánja szabályozni, a tökéletesbítés csak valamennyinek tökéletesbítését jelentheti.

Nyilvánvaló, hogy a „tökéletesség” és a „tökéletesbítés” sem jelentenek önálló mértéket, hanem csak egy vagy több más mértéknek magasabb, illetőleg legmagasabb fokát. Így tehát a tökéletesbítés célja már más értékekre való hivatkozást jelent, s mindaddig, amíg ezeket meg nem jelöljük, üres fogalom marad. Ha a tökéletesbítésnek ezt a tartalmát ama hiányok megszüntetésében látjuk, amelyeket bárminő irányban érzünk, akkor voltaképpen a szubjektív kellemesség válnék a jog helyességének kritériumává, mert a hiányérzet nem jelent egyebet, mint valami olyat, amit kellemetlennek érzünk.

Mihelyt ehhez azonban még hozzátesszük azt is, hogy nem pusztán a magunk, hanem valamennyi ember hiányérzetének megszüntetését tesszük céljá, akkor nyomban új értéket választottunk. A tökéletesbítés üres fogalmát most már egészen új tartalommal töltjük meg, de újabb nehézségekkel is kerülünk szembe. Mert mit tegyünk, mihelyt az emberek ítéletei szerteágaznak arra vonatkozólag, hogy nekik mi a kellemes és mi a hiányérzet? De ettől a nehézségtől egyelőre el is tekintve, világos, hogy egészen más mértéket alkalmazok, ha a magam hiányérzeteiből, s más mértéket, ha a mások hiányérzetéből indulok ki.

Éppen azért választottam példának van Calker bizony nagyon is fogyatékos okoskodását, mert egy igen járt gondolatcsapás helytelenségét mutatja. A tökéletesbítésnek pusztán szóbeli leple alatt a Bentham-féle haszonelmélet minden fogyatékoságát magán hordozza. Bentham ezt az előtte is, utána is annyszor felfedezett utat olyanformán jelöli meg, hogy az öröm, illetőleg a fájdalomtól való mentesség az egyetlen önálló érték. Az öröm az egyetlen jó, amely önmagában véve jó, anélkül, hogy más dolog eszközének tekintetnék, a fájdalom pedig az egyetlen rossz ugyanilyen értelemben. Önnön magáért semmit sem szerethetünk, mint az örömet, illetve a fájdalomnélküliséget; önnön magáért semmit sem gyűlölhethetünk, mint a fájdalmat s az örömök hiányát. Minden egyéb csak annyiban jó vagy rossz, amennyiben örömet vagy fájdalmat okoz. Az etika feladata ennél fogva Bentham szerint az emberek magatartását olyképpen irányítani, hogy az a lehető legnagyobb boldogságot hozza azokra nézve, akiknek érdeke szóban forog. Ezért kell az államférfiúnak a lehető legnagyobb számú ember lehető legnagyobb boldogságára törekednie.

Csakhogy abból a kiindulópontból – még ha helyes volna is –, hogy nincsen más érték, mint az öröm, illetve a fájdalom hiánya, semmiképpen sem következik az, hogy ne pusztán a magunk, hanem a mások örömeire is törekedjünk. Az öröm meg a fájdalom e tan kiindulópontja szerint minden emberre nézve a saját örömét meg a saját fájdalmát jelenti. Más ember öröme, illetve fájdalomnélkülisége e tan szerint nem énám nézve, hanem csak őrá nézve lehet érték. Ebből a kiindulópontból tehát sohasem juthatok ahhoz az eredményhez, hogy én akkor cselekszem helyesen, vagy hogy én azt a jogot tartsam helyesnek, amely a mások

örömét, vagy a lehető legnagyobb szám lehető legnagyobb örömet nézi. Ez az elv tőlem éppen a magam örömeiről való lemondást követelheti a lehető legnagyobb szám örömeinek az érdekében.

Bentham ezt az ellentmondást maga is érezhette, amidőn tételét azzal is támogatni igyekszik, hogy az összes emberek java azért is célul veendő, mert az erre való törekvés a legjobb eszköz a legintenzívebb saját örömök előidézésére. Eszerint tehát mégis a magunk örömei szolgálnának a helyesség mértékét, és a mások örömeire való törekvés csak ott és abban az esetben lehetne a helyes eszköz, ahol csakugyan elérjük vele ezt az önző célt. Ez pedig nyilván nem mindig van így.

Kérdésünk közkeletű téves megoldásai közé tartozik a célszerűségekre való hivatkozás is. Mert hiszen annyi eleve is kétségtelen, mihelyt a jog helyességének kérdését felvetjük, hogy a jog az eszköz viszonyában áll valamely elérendő céllal, és hogy helyessége aszerint határozódik meg, hogy vajon ennek a célnak szempontjából helyes eszköz-e. Amidőn a helyesség mértékét keressük, akkor azonban éppen csak az a kérdés, hogy mely cél vagy célok eszköze legyen a jog. Erre a kérdésre pedig a célszerűség fogalmában nem találunk feleletet.

Nem kevésbé tarthatatlan álláspont, amely szintén követőkre talált a Lisztől kezdeményezett vita során, hogy a jogintézmények helyessége tekintetében kizárólag csak szubjektív jellegű megállapításokat lehetne tenni. E nézet szerint az egyik véleménynek vagy javaslatnak csak annyi értéke lehetne, mint a másinak, és alig érthető, hogy miért tesz valamely író ilyen javaslatot, ha azt hiszi, hogy az semmivel sem jobb vagy rosszabb, mint más javaslat. Könnyen kimutatható, hogy ez az elméleti tan, miként az előbbiekre vonatkozólag is ugyanezt láttuk, nem is igazi véleményük az illető íróknak. Mert ha tényleg ezt a véleményt követnék, akkor nem próbálnák meg azt megindokolni, és az ellenkező javaslatokat cáfolni. Mihelyt ezt teszik, akkor már elfogadták ezzel az elméleti tanításukkal ellentétben, hogy van egy *tertium comparationis**, amelynek szempontjából a jogintézményeket objektíve értékelni lehet. Arról, hogy egy étel ízlik-e vagy sem, senki sem fog meggyőző érveket keresni, és nem lehet megcáfolni azt, akinek az étel nem ízlik.

Valójában a dolog úgy áll, hogy a jog helyessége vagy helytelensége erkölcsi kérdés. A jog cselekvési szabály, a cselekvési szabály helyességének megítélésére pedig ugyanaz a mérték szolgál, mint az általa előírt cselekvések helyességének a megítélésére. Azt a cselekvési szabályt, és így azt a jogi szabályt is fogjuk helyesnek mondani, amely helyes cselekvést ír elő. Cselekvéseink helyességét pedig az erkölcs mértéke szerint kell megítélnünk. A jog helyességének a kérdése tehát méltán okozhat nehézségeket a jogtudósnak, mert ez a kérdés beletorkollik a morálfilozófia legnehezebb kérdésébe, hogy mi a cselekvés helyességének végső kritériuma.

Anélkül, hogy ezen a helyen ennek a tovább menő kérdésnek taglalásába belebocsátkoznánk, csak annak a kiemelésére akarunk szorítkozni, hogy a jogpolitikai kontroverziák tisztázására már annak szemmel tartása is nagy jelentőségű, hogy erkölcsi értékek alkalmazásáról van szó. Egy rendszeres jogpolitikai fejtegetésnek ennélfogva mindig meg kellene jelölnie azokat az erkölcsi értékeket, amelyeket alkalmazni kíván. Ezáltal világossá válnék, vajon a célul vett erkölcsi értékek tekintetében, avagy csak azok alkalmazásában mutatkozik-e eltérés valamely jogintézmény megítélésénél.

A jog értékelésénél alkalmazott mértékeket tehát készen merítjük erkölcsi meggyőződéseinkből. Magukat ezeket az értékeket nem a tudomány szolgáltatja. S így a jogtudós is csak alkalmazhatja, de nem vezetheti le magukat az értékeket. Ennek felismerése azonban öntudatosá teszi azt az értékelő folyamatot, amelyet egyébként csak amúgy laikus módon öntudatlanul végez. És ez az öntudatosság nemcsak olyan helytelen elméletektől óvhatja meg őt, mint aminőket az előzőkben láttunk néhány példán, hanem csakis ennek az értékelő műveletnek öntudatossága képesíti őt arra, hogy a jogpolitikai javaslatokat tudományos rendszerességgel állapíthassa és vitathassa meg.

A helyes jog

Az a kérdés, hogy mit jelent valamely jogszabály helyessége, prejudikál minden olyan jogpolitikai javaslatnak és véleménynyilvánításnak, amely objektivitást igényel a maga számára. Ez a körülmény engedi remélnem, hogy érdeklődésre tarthatók számot, ha erre a kérdésre visszatérek és néhány megjegyzést teszek Rónai Zoltánnak *A helyes jog tudománya* címen ugyancsak e folyóiratban megjelent dolgozatára, amely *A jog értékmérő* címen, ugyancsak e folyóiratban megjelent értekezéssel foglalkozik.

Észrevételeim könnyebb áttekinthetősége kedvéért előre bocsátom, hogy azokat nyolc pontba foglalom, amelyek közül az első három Rónainak utilitárius álláspontjára vonatkozik, a következő három Rónainak az én nézeteimre nézve tett ellenvetéseit elemzi, az utolsó kettő pedig az itt tárgyalt kérdés helyes felvetését illeti.

1

Szerzőnk az erkölcsi érzelemben nem lát egyebet, mint „rosszaló vagy helyeslő magatartást egy vélt veszedelemmel vagy előnyös helyzettel szemben. Miután a csoport magatartásáról van szó, a veszedelem vagy az előny a csoportra váró veszedelmet vagy előnyös cselekvési módot jelenti” (272). Szóval az erkölcsi érzelem nem volna egyéb, mint a csoportra nézve káros vagy előnyös dolognak a csoport által való rosszalása vagy helyeslése. „Ha” pedig, folytatja a szerző „a morális érzelmek nem egyebek, mint a társadalmi érdekek függvényei”, a helyesség mértékének a kérdése szerinte meg is van oldva (272). Még pedig abban az értelemben, hogy a helyesség mértéke a csoportérdek.

A szerző itt egyszerűen a következő két egyenletet állítja fel:

1) morális érzelem = csoportérdek,

2) csoportérdek = helyesség

és azt állítja, hogy a második egyenlet (vagyis az, hogy mi a helyesség?) az elsőből következik; holott világos, hogy a 2) alatti az 1) alattiból egymagából még nem következik, hanem csakis akkor folyhatnék belőle, ha az 1) alattin kívül még feltételezzük, hogy

a) helyesség = morális érzelem.

Csakis ha előzetesen a morális érzelemben látom a helyesség mértékét (a), következik abból a feltevésből, mely szerint a morális érzelem a csoportérdekkel egyenlő (1), az, hogy a csoportérdek a helyesség mértéke (2).

Vagyis szerzőnk e gondolatmenete hallgatagon föltételezi azt, amit velem szemben kifejezetten tagadásba vesz.

2

Dolgozatának további folyamán azonban oda jut el szerzőnk, hogy az előbbieken a morális érzelmeknek a társadalmi érdekekkel való viszonyáról festett kép kétségtelenül sok tekintetben nem meríti ki a szociális valóságot (276.), vagyis nem áll az 1) alatti egyenlet, mely szerint a morális érzelem a csoportérdekkel azonosítható. Ha szerzőnk ennek dacára mégis fenntartja, hogy „mindez nem változtat azon, hogy a csoportérdeknek és az erkölcsnek összefüggésére vonatkozó jellemzés a morális és jogi alkotás rugóit felderíti” (276.), azt hiszem túlságosan elnéző levezetéseivel szemben. Még ha a morális érzelem és a csoportérdek azonossága fenntartható is volna, a csoportérdek helyességére ebből az azonosságból – mint láttuk – csak akkor lehetne következtetni, ha előbb feltételezzük, hogy a morális érzelem a helyesség mértéke. Ha ez az azonosság sincs meg, akkor meg éppen csupaszon áll ott a csoportérdek a rendszer elején, a maga teljes dogmatikus meztelenségében, megindokolatlanul és mégis racionális levezetést igényelve.

3

A csoportérdek egyébként – el is tekintve attól, hogy a szerző nem indokolja meg ezt a kiinduló pontját – mindaddig nem is igazi mérték, hanem csak látszólagos, csak álmérték, amíg nem mondjuk meg, mit értsünk alatta. A csoportérdek az egyéni érdekekkel van szembehelyezve, és csak az egyéni érdek fogalmának reális mivolta vetíti a csoportérdek fogalmára azt a látszatot,

mintha annak is volna világos tartalma. Az egyéni érdek ugyanis az egyéni örömezzeteket fedi, azáltal nyer tartalmat, hogy örömet és fájdalmat, kellemest és kellemetlent különböztetünk meg. Mi tartalma marad azonban az érték fogalmának, mihelyest az egyéni örömezzettől eltekintünk? Az-e a csoportérdek, ami a csoport minden tagjának egyformán kellemes; avagy az, ami a tagok túlnyomó részének kellemes; avagy lehet csoportérdek olyasmi is, ami a csoport egyik tagjának sem kellemes, és mit jelent akkor az érdek? Ezeket a kérdéseket kell előbb tisztázni annak, aki a csoportérdeket cselekvésünk legfelsőbb mértékéül állítja fel. Aszerint, amint ezekre a kérdésekre más és más feleletet adunk, más és más mértéket állítunk fel a csoportérdek neve alatt. Aki pedig e kérdéseket fel sem veti, tulajdonképpen még semmit sem mondott, amidőn a csoportérdeket jelöli meg cselekvésünk helyességének mértékéül.

4

A jog helyességének megállapítása két különálló problémát ölel fel. Jelenti először is annak a végső célnak megállapítását, amelyre a jognak törekednie kell, hogy helyes lehessen, és jelenti másodsor annak megállapítását, hogy valamely jogszabály adott konkrét viszonyok között alkalmas eszköz-e ennek a végső célnak megvalósítására. Ennek az utóbbi kérdésnek megoldása nyilván egy okozati összefüggés ismeretét tételezi fel, míg az a kérdés, hogy minő végső cél mértékével mérve állapítjuk meg a jog helyességét, nem kauzális kérdés.

Rónai által bírált dolgozatomnak már címe (*A jog értékmérője*) is mutatja, hogy e két kérdésnek csak elsejével foglalkozik. De a címtől eltekintve, mindjárt a bevezetésben is csak ezt a kérdést tűzöm magam elé, és dolgozatom egész folyamán is szigorúan ragaszkodom a kérdés illetően feltevéséhez. Dolgozatom végén pedig arra utalok, hogy a jogpolitika addig nem válhat tudományossá, amíg világosan előre nem bocsájtja a helyesléseinél alkalmazott mértéket, mert csak így lesz világos, „vajon tulajdonképpen értékelésről avagy pusztán az alkalmazandó eszközök célszerűségének kérdéséről van-e szó egy adott esetben”. Más szóval, csakis

így lesz világos, vajon az itt megjelölt két kérdés melyikéről van szó egy adott esetben. A jogpolitika számára ezek szerint nyilván csak a második csoportba tartozó kérdések megoldása marad fenn, míg az első kérdés megoldása minden jogpolitika föltételként szerepel.

Csak ennek a szükséges megkülönböztetésnek az elmulasztásából érthető meg, ha a szerző azt fejt ki velem szemben, hogy „amint az építés alkalmazott tudományának nem az a funkciója, hogy a különböző népek és osztályok építési módját rendszerbe foglalja, hanem hogy a helyes építés elveit megállapítsa, éppúgy a tudományos jogpolitika nem arra törekszik, hogy az etikai érzelmek egy adott skáláját határozza meg, hanem hogy módot nyújtson minél jobb jogszabályok megalkotására” (274). Nem lehet „minél jobb” jogszabályokat alkotni, amíg nem tudjuk, mi a mértéke egy jogszabály jóságának.

5

Ugyancsak ennek, az előbbi pont alatt kiemelt megkülönböztetésnek hiányával függ össze szerzőnknek az a nézete is, hogy a jog helyességének már csak azért sem lehet mértéke a pozitív morál, mert a „jognak, különösen a modern jognak egy jelentős területét erkölcsi érzelmek egyáltalában nem kísérik” (270). A szerző mindenekelőtt olyan szabályokra gondol, amelyek iránt az emberek nem érdeklődnek, vagy amelyekről egész nagy társadalmi csoportok tudomással sem bírnak (270). Nos, ez a nehézség könnyen intéződik el, mert kétségtelen ugyan, hogy jogszabályok, amelyekről nincsen tudomásunk, morális felfogásunk alapján nem értékelhetők, de ez így lesz minden más mértéket illetőleg is. Egy szabály helyességének megállapítása mindenekelőtt a megítélendő szabály ismeretét tételezi fel. Az „az egész társadalmi csoport”, amelynek valamely jogszabály létezéséről nincsen tudomása, ezt a szabályt nem is fogja helyeselhetni, de ez a körülmény semmiféle mérték ellen nem hozható fel ellenvetésképpen.

De a szerző a jogszabályoknak egyéb, konkrét példáit is felhozza, amelyekben szerinte a morál nem lehet a jog mértéke, mert e szabályok nem váltanak ki morális érzelmeket. Ezek a felhozott

példák mind azt akarják dokumentálni, hogy vannak jogi szabályozások, nevezetesen részletkérdésekre vonatkozók, amelyek közvetlenül nem keltenek morális érzelmeket. Szerző itt ugyanis abból a feltevésből indul ki, hogy egy szabálynak valamely morális érzelem szempontjából való megítélése csak úgy lehetséges, ha azzal a szabállyal közvetlenül együtt jár valamely morális érzelem. Holott akkor is a morális érzelem mértékét alkalmazom, ha a szabály következményeinek a morális érzellemmel egyező vagy nem egyező volta szerint mondom a szabályt helyesnek vagy helytelennek. Az alkalmazott mértékén mit sem változtat alkalmazásának közvetlensége vagy közvetettsége.

A morális érzelem bizonyos pozitív tartalmat jelöl meg helyesnek és amidőn ezt a mértéket alkalmazom, akkor ezt a tartalmat tekintem legfelsőbb célul és helyes mindaz, ami a cél megvalósításának eszköze. Nagyon hosszadalmas és fölösleges is volna ezt szerzőnk összes példáinak végigelemzésén kimutatni. Elég lesz, ha egyet előveszünk.

„Ha a házasságok utolsó rendes lakhelyükön még három hónap előtt nem laktak, kell-e a házassági kihirdetést a közvetlenül megelőző rendes lakhelyen is teljesíteni?” (271).

Hogy erre a kérdésre megfelelhessenek, mindenekelőtt azt kell tudnom, hogy mi a kihirdetés célja, továbbá, hogy a cél helyes-e és ha igen, minő kihirdetés alkalmas ennek a helyes célnak megvalósítására? A kihirdetés arra szolgál, hogy a házassági akadályok eltávolítása megnehezíttessék. Helyes-e ez a cél? Hogy erre megfelelhessenek, megint újból fel kell vetnem a fentebbi kérdéseket. Tehát tudnom kell, hogy mire szolgál a házassági akadályok felállítása és eltávolításuk megnehezítése? A házassági akadály felállítása biztosítja pl. hogy ne legyenek vérfertőző házasságok. Hogy ez a cél helyes-e, az már elbírálnak morális érzelem alapján. De akkor ennek a mértéknek segítségével elbírálnak azt is, hogy melyik lakóhelyen helyes a kihirdetést eszközölni.

De hogy „az erdőoltásnál kit illessen az oltás vezetése” talán mégsem ítélnak meg morális szempontból? Hogy az erdőoltás egyáltalában jogilag szabályoztassék-e, az még megbírálnak morális szempontból, ha pedig az erdőoltást morális dolog jogilag szabályozni, akkor ez a szabályozás valamely konkrét módja is aszerint lesz morálisan helyes vagy helytelen, amint az erdőoltás morálisnak felismert célját előmozdítja vagy hátráltatja. Ha tehát

a szerző mégis tagadja, hogy ezt a kérdést a morál szempontjából el lehetne dönteni, csak olyan megoldási módokra gondol, amelyek egyformán szolgálják az erdőoltás morálisnak elismert célját, vagyis amidőn több megoldás egyformán helyesnek tekintendő és így morális szempontból „mindegy”, hogy melyiket választjuk. Az a körülmény azonban, hogy valamely mérték szerint több különböző jogszabály adott viszonyok között egyformán helyes, nem bizonyítja, hogy ez a mérték a kérdéses szabályokra nem alkalmazható.

6

A szerző szerint azzal a morális disszonanciával, amely a „csoporton” belül is előfordulhat, én nem számolok. Holott nálam a csoport szó csakis az erkölcsi érzelmeikben megegyezők összességét jelenti. Ezért kerültem a „társadalom” vagy az „osztály” szavakat, amelyek olyan csoportok megjelölésére szolgálnak, amelyekben belül lehet morális disszonancia, míg az erkölcsi érzelmeik tekintetében egyezők csoportjában nem.

7

Az a kérdés, hogy mit jelent helyeselni, nem tévesztendő össze azzal a kérdéssel, hogy miként cselekszünk. Ezért a szerzőnek az a nézete, hogy a morális érzelem segítségével a jog helyessége meg nem állapítható, nem támogatható azzal az érveléssel, hogy „a jogi szabályalkotás nagy területén ma a társadalmi érdekek mérlegelése az erkölcsi érzelmek minden befolyása nélkül történik” (271). Hogy a szabályalkotás vagy az érdek mérlegelés ma vagy bármikor miként történik, nem mérvadó arra nézve, hogy a szabály helyessége milyen mérték szerint ítélendő meg.

Ugyanilyen természetű a szerzőnek ugyancsak ebben az összefüggésben felhozott az a tétele is, hogy „bizonyos eszközök válogatásánál van a morális érzelemnek szerepe, másoknál nincs” (271). Ez lehetséges, de irreleváns a mi kérdésünk szempontjából. Ugyanis nem azt a valamit keressük, aminek minden eszköz megválogatásánál szükségképpen szerepe van.

Stammlerrel szemben többek között azt hozza fel a szerző, hogy „azok, akik minden társadalomra érvényes cselekvési mértéket akarnak megállapítani, lehetetlen feladatot tűznek ki” (281.). De nem törekedett erre a szerző is? Amidőn a csoportérdek kielégítésének az elvét állítja fel a helyesség mértékéül, nem olyan mértéket nevez-e meg, amely minden társadalomra nézve érvényes? Avagy elismer-e a szerző olyan történelmi alakulatot, amelyre nézve nem a csoportérdek kielégítése volna a jog helyességének legfőbb mértéke? Stammler szociális ideálja (a szabadon akarók közössége) nem kevésbé formális elv, mint Rónai csoportérdeke. Amidőn azután Stammler elleni érvelése közben a példát hozza fel a szerző, hogy „a dinasztia és az arisztokrácia például sohasem fogja elfogadni, hogy a nép nem ő érte van” (281–282.), ismét visszaesik a 7. pont alatt megrótt hibájába. Mintha a helyesség bárminő mértéke ellen bizonyíthatna valamit az, hogy ha valaki ezt a mértéket figyelmen kívül hagyja, „sohasem fogja elfogadni”. Mintha a helyes cselekvés fogalma kizárná a helytelen cselekvés lehetőségét.

Az eddigiek után fölösleges volna a szerző minden tételére kiterjeszkedni, amelyet tévesnek tartok, minthogy az alapok helytelensége esetén a részletek amúgy sem lehetnek helyesek.

Még egyszer a helyes jogról

1. A lehetetlen nem lehet helyes, gondolja bírálóm, mert hát mi célja legyen egy olyan normának, amelyet nem lehet megvalósítani? „A tudományos etika nem állíthat fel a helyes cselekvés részére oly normákat, amelyeknek követelése lehetetlenség.” (504.) Szerinte a lehetetlen *eo ipso* helytelen, míg a lehetséges körén belül található helyes, helytelen is. Pedig úgy áll a dolog, hogy a helyes körén belül fordul elő a megvalósítható és a megvalósíthatatlan. Nem mindaz valósítható meg, ami helyes és mert megvalósíthatatlan, még nem szűnik meg helyes lenni. Szóval szerzőnk megint egyszer összetéveszti – ami ellen pedig éppen tiltakozni akar – azt a kérdést, hogy mit cselekszünk, azzal, hogy helyesen cselekszünk-e. „Egy társadalmi csoport sem fogja elfogadni valóságos cselekvése elvéül, hogy ne tegyen különbséget csoportjának barátja és ellensége közt. Azért ily szabály felállításának értelme nincs”. (504.) Szóval: mert az ember nem tud önzetlen lenni (a szerző szerint) helyes, hogy önző. Ha egy bíróság nem tud különbséget tenni barátja és ellensége közt, nem is helytelen, hogy nem tesz különbséget. „Egy olyan morált, amelyen nem változtathatók, nem bírálók” – mondja a szerző. De ha mégis bírálja, legalább helyesen bírálná, gondolom én. „S akiről tudom, hogy nem sikerül őket morálishan meggyőzőm, azokat nem próbálom meggyőzni.” (504.) Ez hagyján. De szerző azt hiszi, hogy ezzel az is mondván van, hogy azokat nem helyteleníthetem. S ez már hiba. Bízvást helyteleníthetünk ott is, ahol ki van zárva, hogy meggyőzhessük az illetőket. S lehet helyes az is, ami meg nem valósítható.

2. Nem ok nélkül kifogásolom a szerzőnél a csoportérdek definíciójának hiányát. Most megkaptuk: a hasonló helyzetben levő emberek érdekeinek az esetek nagy számában való hasonlósága. (506.) Tehát a csoportérdek mögött pusztán az egyéni érdek lakozik. „A csoport tagjaira nézve valószínűbb, hogy érdekeik a jövőben találkoznak, mint az, hogy különböznek.” (506.) Szóval megkaptuk a szerző helyességének igazi végső mértékét: az egyéni érdeket. A csoportérdek csak valószínűsége a mi érdekünk találkozásának mások érdekével; mindazokban az esetekben, amikor érdekem nem találkozik a másokéval, nyugodtan cselekedhetem

a magam külön érdeke szerint. De akkor, kérem, beszéljünk őszintén. E felfogás szerint mindig a magam vélt érdeke szerint kell cselekednem. Akkor is, ha nem találkozok a másokéval. De szerző szerint nem is tudunk másként cselekedni, mint vélt érdekünk szerint. Tehát nem is tudunk helytelenül cselekedni. Szerző csoportérdeke csak az a bozót, amelyben a meztelen önzés szégyenkezve elbújik, minthogy saját erkölcsi érzelmei elítélik.

3. Rónai kifogásolja, hogy én a morális érzelmeik tekintetében egyező csoportjáról beszélek, „minthogy az erkölcsi érzelmekben megegyező emberek közössége nincs. Különbségek, eltérések mutatkoznak minden embercsoport tagjaiban morális érzelmek terén, éppúgy, mint egyéb tulajdonságok terén.” (508.) Szóval a vörös hajnak csoportja nincs, a klasszikus irodalmat szeretők csoportja nincs, mert különbségek vannak a hajszín tekintetében, és mert különbségek vannak az irodalmi ízlésben.

4. Rónai szerint különböző mértékkel mérek, amidőn egyfelől az erkölcsi érzelemben találom meg a helyesség mértékét, s másfelől erkölcsösnek tartom azt is, ami az erkölcsös cél eszköze. (507.) Mi az a másik mérték? Bírálóm szerint a „logikai operációk”. Egyszer tehát az erkölcsi érzelem mértékét, másodszor meg a „logikai operációk” mértékét alkalmazom. S most természetesen megint rajtam a sor, hogy egy felvilágosító disszertációt iktassak közbe az erkölcsi és a logikai értékelés viszonyáról és előadjam, hogy a logikai operáció benne rejlik abban is, amit Rónai az erkölcsi érzelem mértékével való mérésnek nevez, hogy a logikai operáció kiküszöbölésével értékelni egyáltalában nem lehet, hogy viszont a logikai operációval egyedül csak az igazságérték alkalmazását nyújthattam volna; hogy Rónai az egyik esetben, ott, ahol rövidre van szabva, nem vette észre a logikai operációt, hanem csak ott látta meg, ahol hosszabbra nyúlik. Ha azért nevezek valamit erkölcsösnek, mert egy erkölcsös cél eszköze, akkor a mérték az erkölcs és nem az a logikai operáció, amellyel az értékelt dolog és az erkölcs közti összefüggést megállapítom.

5. Szerettem volna, ha Rónainak *pour la bonne bouche* akár csak egy kicsike kérdésben, egy mondatban igazat adhattam volna. De nem tehetem. Ha egy sakkozó ellenfelem úgy akarja elvenni az oszlopomat, hogy mattá válnék e húzása miatt, vagy úgy, hogy négy kockán át akarja ugratni lovacskáját, mit tegyek? Meg kell mondjam, hogy így nem lehet bánni az oszloppommal. S így Róna-

inak Stammlerre vonatkozó megjegyzése is helyreigazításra kényszerít. „Stammler hiszi – mondja Rónai – hogy az ő értékmegállapításait mindenkor, minden helyesen gondolkodó ember köteles elfogadni.” (508.) Ezt Stammler csak annyiban hiszi, amennyiben minden helyesen gondolkodótól az ő értékmérőjének elfogadását követeli, de nem hiszi, hogy egy tartalmilag minden időre szóló helyes jogot lehetne ezzel az értékmérővel megállapítani. Éppen így hiszi Rónai is, hogy mindenkor, minden helyesen gondolkodó ember a csoportérdeket kell hogy elfogadja a helyesség mértékéül, és ő is csak annyiban „relativista”, amennyiben megengedi, hogy más és más tartalom lehet csoportérdek. Tehát helytelenül támadja Stammlert. De elárulja azt is, honnan ered az ő félreértése. Ugyanis azt mondja: „Somló úgy véli, hogy a csoportérdek elve ugyanolyan abszolút mérték, mint a Kanté vagy Stammleré.” (508.) És szembeállítja saját felfogását ezekkel az „abszolút” felfogásokkal. Most persze megint énraám hárul a feladat, hogy felvilágosító disszertációt helyezzek el itt zárójelben arról, hogy Kant természetjogász, ellenben Stammler nem természetjogász. Kant minden társadalomra érvényes jogot akart megállapítani, Stammler ezt lehetetlennek mondja; ő csak a helyességnek minden társadalomra érvényes mértékét akarja adni, mint Rónai, megengedve, hogy ennek az állandó mértéknek az alkalmazása mellett a legkülönbözőbb tartalmak jelentkezhetnek változó körülmények között helyesekként.

Függelék

A helyes jog tudománya

A természettudományok fellendülésének a technikára, s így a társadalmi gazdaságra gyakorolt óriási hatása felvetette a problémát, minő hatása lesz a társadalmi tudományok fejlődésének a szociális technikára, a morálra s különösen a jogra? Az empirizmusnak a szigorú tudományos módszerrel való felcserélése teremte-e majd nagy jelentőségű változást a törvényhozás világában? A társadalmi és a tudományos fejlődés előbb-utóbb megadják a választ erre a kérdésre, s talán a társadalmi tudomány bármely megállapításának gyakorlati alkalmazása többet jelent a kérdés megoldása szempontjából, mint a tudományos politika lehetőségének legékeesebb elméleti megalapozása. De a tudományos politika lehetőségének a vizsgálata sem egészen jelentéktelen feladat. A Bacon művei, amelyek a természettudományi módszer megváltoztatását követelték, s a természettudományok alkalmazásának nagy hatásait meglepő intuícióval látták előre, bizonyos mértékben élesztői voltak korunk tudományos kutatásának. A tudományos politikát a megvalósíthatóságának a tudata kétségtelenül előre viszi, és létjogosultságának elméleti megingatása a fejlődését hátráltatja. Ebből az okból teszünk néhány megjegyzést ahhoz a problémához, amelyet nálunk legutóbb Somló Bódog érdekes fejtegetései vetettek fel, tudniillik, hogy lehetséges-e a helyes jognak tudományos megállapítása, vagy pedig erkölcsi érzelmek döntenek-e el végső fokon a jog helyességének kérdését?

Somló szerint a jog értékelésének mértékei minden jogbölcsezet előtt már adva vannak. A jog cselekvési normákból áll, a jog értékelésének mértékei tehát a cselekvés értékelésének a mértékei. A helyes cselekvés az erkölcsös cselekvés. Erkölcsös cselekvés pedig az, amelyet a társadalmi csoport helyesnek érez. Az erkölcsi érzelem a jog értékmérője. Ez a megoldás *ab ovo* igen nagy nehézségekbe ütközik. A jognak, különösen a modern jognak egy jelentős területét erkölcsi érzelmek egyáltalán nem kísérik.

Erkölcsei érzelmek ugyanis nem lépnek fel minden emberi cselekvésre vonatkozólag. A cselekvéseknek egy tekintélyes része erkölcsileg közömbös. Az erkölcsi érzelem mindig valamely társadalmi csoport helyeslő vagy rosszaló érzése. Csak oly cselekvéseknél lép fel, amelyeknek a csoport fontosságot tulajdonít, amelyeket fájdalomat vagy örömet okozónak tart. A cselekvéseknek ez a morális színezése a társadalmak különbözősége szerint változik. Nemcsak az erkölcsös vagy az erkölcstelen más különböző csoportokban, hanem az erkölcsi érzelmeket kiváltó és az erkölcsileg közömbös cselekvés is. Ma a technikai módszerek nagyobbára erkölcsileg indifferensek, a céhrendszer korában az ipari technika minden egyes részét erkölcsi érzelmek kísérték.

Ugyanazon összetett társadalomban is vannak csoportok, melyeknél valamely kérdés erkölcsi érzelmet vált ki, míg más csoportoknál nem. A halálbüntetés eltörlésének kérdése az egész társadalom erkölcsi érzéseit érinti, a latin nyelv oktatásának köz- igazgatásügyi kérdése csak igen szűk rétegeket. De talán a filológusok kis csoportjánál ezt a kérdést intenzívebb érzések kísérik, mint a halálbüntetés problémáját.

Általában olyan szabályok, melyek a társadalmi csoportok figyelmét nem hívják fel, erkölcsi érzéseket akkor sem váltanak ki, ha egyébként nagy fontosságúak is, pl. csaknem napjainkig a szociális statisztikára vonatkozó törvények. Korunk kifejlett társadalmi munkamegosztása mellett a jogszabályok egy részét nemcsak hogy nem érti és érzi át egy egész társadalmi csoport, hanem még csak nem is szerez róluk tudomást. Vannak jogi szabályok, melyekről csak a jogászság egy kis töredéke tud, s ezekben nem váltanak ki nagyobb erkölcsi emóciót, mint bizonyos festékanyagok készítésére vonatkozó eljárési módok a vegyészben.

Nehezen lehetne erkölcsi érzések segítségével eldönteni a következő kérdéseket: pergátló kifogást emelhet-e alperes, ha a felperes keresetét a bíróság visszavetettnek mondotta ki, s a felperes az új per indítása előtt a költséget nem fizette ki; ugyanazon áru- nemekre nézve, ugyanazon folyamodó részére megengedhető-e több védjegy bejelentése; a biztosított követelés átruházásával szükséges-e a zálogjog átruházásához a kézi zálog átadása; ha a házasság utolsó rendes lakhelyükön még három hónap előtt nem laktak, kell-e házassági kihirdetést a közvetlenül megelőző rendes lakhelyen is teljesíteni; erdőoltásnál kit illessen az oltás

vezetése stb., stb.? A jogi szabályalkotás nagy területén ma a társadalmi érdekek mérlegelése az erkölcsi érzelmek minden befollyása nélkül történik.

De ott is, ahol a jogi szabályokat erős erkölcsi érzelmek kísérik, ezek az érzelmek rendszerint a szabályozás főbb vonalaira vonatkoznak. A részletek társadalmi szempontból igen fontos kiépítésének kérdésében cserben hagynak. Erkölcsi érzelmek is követelik például, hogy az első bíróság ítéletét valamely fél kívánságára bírálja felül egy felsőbbbíróság. De hogy hány tagú tanácsban ítélkezzék a fellebbezési bíróság, mily mértékben ismételve meg a bizonyító eljárást, minő legyen az esküdtbírósági ítélet ellen használt semmiségi panasz szerkezete stb., erre a társadalmi csoport morális érzése nem ad feleletet. Azt lehetne mondani, hogy ez már nem az érték, hanem az eszközök célszerűségének kérdése. Csakhogy maga a fellebbezési bíróság sem egyéb, mint a lelkiismeretes ítélkezés biztosításának egy eszköze, s minden jogi rendelkezés mögött állanak társadalmi érdekek, melyeknek kielégítése a szabályozással a cél és eszköz viszonyában áll. A helyzet az, hogy bizonyos eszközök válogatásánál van a morális érzelemnek szerepe, másoknál nincs. S egy olyan mérték, mellyel a mérés tárgyainak jelentős részét mérni sem lehet, nem fogadható el a kérdéses tárgyak mértékéül.

Bizonyos jogi szabályokkal erkölcsi érzelmek járnak. Ezek a kísérő morális érzelmek azonban az idők folyamán megváltoznak. A „feltételes érvényesség” érzelme meglazul, szkepszis váltja fel, végül gyakorta az erkölcsi helyeslés rosszállásba csap át. A tudományosan gondolkodó ember keresi az okokat, miért változnak az erkölcsi érzések? A fennálló morális érzelmek sokszor sértik annak a csoportnak az érdekeit, amelynek a kutató tagja. Máskor lehetetlen cselekvéseket követelni. Felvetődik a probléma, nem lehet-e a bizonytalan érzelmek helyébe a cselekvéseknek valamely ésszel felfogható, az intellektuális emberrel összhangzásban álló mértékét léptetni? Az öntudatos, kritikus és az átvető, mechanikus gondolkodás ellentétéből megszületik a racionális

morál kérdése.¹ A racionális morál szükséglete annál erősebb, minél öntudatosabbá válik az emberi gondolkodás, a pénzgazdálkodás elterjedésével és a vallási érzelmeknek a tudomány fejlődése következtében beálló csökkenésével.

A kérdés meg van oldva, ha a morális érzelmek nem egyebek, mint a társadalmi érdekek függvényei. Az erkölcsi érzelmek társadalomlélektani elemzése kimutatja, hogy minden erkölcsi érzelem rosszaló vagy helyeslő magatartás egy vélt veszedelemmel vagy előnyös helyzettel szemben.² Miután a csoport magatartásáról van szó, a veszedelem vagy az előny a csoportra váró veszedelemet vagy előnyös cselekvési módot jelenti. Ha megváltoznak a csoportnak az érdekei, akkor meg kell változniuk értékeinek is. S a morál története szerint csakugyan az értékváltozásokkal együtt bekövetkezik az értékek változása. Így például némely nomád vadásztörzsnél a vándorlás fáradalmait el nem bíró öregeket megölik. Az öregek megölése erkölcsi kötelesség, melyet a vallás is előír. A letelepülés után a falvak menedékei az öregeknek, társadalmi érdek a megölésüket nem követeli. Sőt, az írás elterjedéséig ők a tapasztalatok tárházai, eleven könyvek, a morális értékük erősen emelkedett. Az értékük csökkenése a könyvnyomtatás korával, az ismeretek megszerzésének jelentős könnyebbülésével következik be. Az idegen értékelésében végbement változás is első pillantásra összefügg a társadalmi csoportok érdekeinek módosulásával. Egészen természetes, hogy az idegent teljesen más-képp becsülik meg kis harcos társadalmakban, hol rendszerint ellenséget jelent, mint nagyobb forgalmú, békésebb életmódú társadalmakban, ahol sokkal inkább jelenti az eladót, vevőt, tanítót.

De az értékek megváltozhatnak a társadalmi érdekek azonossága mellett is. Valamely értékelés megszűnik, ha nyilvánvalóvá lesz, hogy nincs társadalmi hatása. Így a kezdetleges kapitalizmusban a munkanélküliséget erős erkölcsi elítélés, sőt, büntető megtorlás sújtotta. Midőn kitűnt, hogy a munkanélküliség állan-

¹ Nem az érzelem és az értelem ellentétéből. Képzetek nélkül érzelmi folyamatokról nem beszélhetünk sem az egyéni, sem a társadalmi lélektanban. L. Ebbinghaus: *Grundzüge der Psychologie*, 54. és Lévy-Bruhl: *La morale et la science des moeurs*, 225.

² Westermarck: *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*. I. köt., 61.

dóan visszatérő, az egyéni elhatározástól független tömegjelen-ség, a munkanélküliség erkölcsi rosszalása megszűnt, az erkölcs-telen cselekvésből indifferens cselekvés lett. Az értékelés megvál-tozik, ha a társadalmi csoport egy másfajta értékeléssel az érdekét jobban tudja megvédeni. Rendőrség, fejlett közigazgatás, közle-kedés híján, erős törzsi összetartás mellett az államok a büntettest nem tudták kinyomozni, büntették a falut, a törzset, hogy az tart-sa vissza tagjait a büntettektől. Mikor az állam karja el tud érni az egyeshez, a büntetéssel való erőpazarlásnak ez a szüksége meg-szűnik, a kollektív felelősség helyébe lép az egyéni.³ A rosszalás köre megváltozott a leghatalmasabb csoport erejének növekedé-sével.

De ha igaz az, hogy a morális értékelés azt a viszonyt fejezi ki, amely valamely társadalmi csoport vélt érdeke, és bizonyos cse-lekvési mód vélt társadalmi hatása között áll fenn, akkor az ér-zelmeknél biztosabb mértéke az értékeknek az érdek mérlegelése. Bizonyos cselekvési mód hatása kielégíti-e a társadalmi csoport érdekét, ez a szempont kielégíti a racionálisan gondolkodók tudatát, és a jogosultságának felismerése elhatolt már a társadalmi csoportok mélyéig, azért is, mert lényegében nem jelent újat, csak egy régi folyamatnak öntudatosabb formulázását.

Ez az értékelési mód semmiképp sincs ellentétben a morális érzellemmel. A helyességi érzelem nem zárja ki fogalmilag, mint Somló állítja, az utilitarizmus összes formáit. Sőt, feltételezi a társadalmi utilitarizmus bizonyos fokát. Mai társadalomlélektani ismereteink mellett elképzelhetetlen, hogy valamely cselekvésről világosan lássák, hogy az a csoportra káros, és mégis erkölcsös-nek tartsák. Erkölcsi érzelem mindig bizonyos gondolkodási fo-lyamatok kíséretében lép fel, s ha felmerültekor nem is szükséges társadalmi hasznosságának a világos belátása, de a jó hatásának hite nélkül, s a káros hatásának világos tudata mellett nem me-rülhet fel.⁴ De ha valamely eljárás társadalmi hasznosságának bármily pozitív vagy elmosódott gondolati folyamaton alapuló hite együttjár bizonyos morális érzéssel, akkor kétségtelen, hogy a csoport erkölcsi helyeslésének az érzelme nem fog kimaradni, ha tagjai között elterjed valamely cselekvés társadalmi hasznosságá-

³ Lásd Makarievicz: *Einführung in die Philosophie des Strafrechts*, 305.

⁴ Lásd Pikler: *A jog keletkezéséről és fejlődéséről*, I. köt. 92.

nak érthető és világos bizonyítása. A racionális morál nem akarja a morális érzelmet kiküszöbölni (ez olyan lehetetlen feladat volna, mint a tudományos gondolkodásból kiküszöbölni a gondolkodással járó, sokszor igen heves érzéseket), hanem csak rendezni, szabályozni akarja azokat a gondolatokat, melyekhez az erkölcsi érzelmek kapcsolódnak. Azt akarja, hogy a morális érzelem ne káros vagy lehetetlen cselekvési módokat kísérjen a hasznosság és lehetőség hitében, hanem hasznos és lehetséges cselekvési módokat a hasznosság és lehetőség világos tudatában. És vezető elve nemcsak a társadalmi élet tendenciájával, a csoportnak érdekeik kielégítéséért folytatott küzdelmeivel esik egybe, hanem egy azonos értékmérőt állapít meg a jog etikus és anetikus része számára, az erkölcsi érzésektől kísért és az azok nélkül működő jog részére.

Más elv alapján nem lehetséges a szociális tudomány felhasználása a szociális technika részére. Somló szerint a jogbölcsezetnek a feladata ezen a téren az adott erkölcsi értékelések rendszerbe foglalása. Az értékeket tudatosan kell alkalmazni, és az alkalmazott értékeket hierarchiába kell illeszteni. Ezúton válnék az öntudatlan jogértékelés céltudatossá. Nem hinném, hogy egy ilyen, tisztán az erkölcsi érzelmek alapján megszerkesztett hierarchiának volna olyan hatása. Egészen eltekintve attól, hogy mire a tudomány ezeket az értékeket rendszerbe illesztené, azok gyors tempóban fejlődő társadalmunkban meg is változnak (gondoljunk például bizonyos társadalmi osztályoknak a választójog, a vámvédelem, a vallásos közoktatás kérdéseiben elfoglalt, érdekeik nyomán változó értékeléseire), az ilyen inventárnak az értékeléseket módosító ereje aligha lenne. Mert ha az érték mérője a morális érzelem, akkor a morális érzelem leltározva is olyan erővel lép fel, mint leltáron kívül. Az ilyen hierarchiának csak akkor volna gyakorlati jelentősége, ha a rendszerező princípium valamilyen intellektuális elv lenne, azaz, ha a morális szentimentalizmus rendszerébe leplezetlen belopózna a morális utilitarizmus. Aminthogy ez a legtöbb, a társadalmi érdektől független morálrendszer felépítésénél meg szokott történni.⁵

Amint az építés alkalmazott tudományának nem az a funkciója, hogy a különböző népek és osztályok építési módját rendszer-

⁵ L. például Paulernek: *Az etikai megismerés természete* c. művét, ahol leplezett utilitarisztikus megoldások alapján építi fel az „önértékek” egész rendszerét.

be foglalja, hanem hogy a helyes építés elveit megállapítsa, éppúgy a tudományos jogpolitika nem arra törekszik, hogy az etikai érzelmek egy adott skáláját határozza meg, hanem hogy módot nyújtson minél jobb jogszabályok megalkotására. Erre módot úgy nyújt, ha megmondja, hogy mint lehet a legkisebb áldozattal és a legnagyobb eredménnyel a társadalmi csoportok igényét kielégíteni. Egy szándékolt társadalmi hatás úgy érhető el, ha tudjuk, hogy bizonyos társadalmi jelenségek minő hatásokkal járnak. Alkalmas-e a szabadságvesztés-büntetés bűncselekmények megakadályozására, a vámvédelem iparfejlesztésre, a munkaidő-rövidítés a produktivitás fokozására: ezek az elméleti kérdések döntik el a kérdéses gyakorlati problémákat. Minden gyakorlati, társadalmi kérdés tudományos megoldása végső soron azt jelenti, hogy olyan társadalmi jelenségeket hívjunk elő, amelyek bizonyos kívánt hatások elérésére alkalmasak. A tudományos politika is éppúgy célokat kíván megvalósítani, mint a nem tudományos. Az utóbbtól csak abban különbözik, hogy a társadalmi tények hatásának törvényszerűségére épít, és ha előzményei helyesek, akkor a szándékolt hatások be is következnek. A jogpolitika eddig is célokat követett, de nagyon gyakran a kívánttal épp ellenkező hatást ért el. A cél és az eredmény összhangja, ez a tudományos politika ideálja.

Nem különbözik a társadalmi politika az alkalmazott természettudományoktól abban, mint némelyek állítják, hogy a célja nem egységes, egy homogén csoporton belül is különböző társadalmi érdekek lépnek fel. Az alkalmazott tudomány megvalósítja a céljait, a morálnak meg kell választania a célját⁶, szokták mondani. De az alkalmazott tudományok területén is fellép az érdekek összeütközése. Gondoljunk az orvosi tudományra, hol lépten-nyomon felmerül a kérdés, hogy az élet megmentése érdekében szabad-e áldozni a testi épséget, az egészség biztosításáért minő múltó fájdalmat lehet előidézni? Minden gazdasági téren mozgó alkalmazott tudomány az áldozat és eredmény viszonyának mérlegelésével dolgozik, s az érdekek bizonyos hierarchiáján alapul. A jogpolitikának kétségtelen meg kell állapítania a társadalmi érdekek hierarchiáját, de ha ez racionálisan történik, akkor magukat a társadalmi érdekeket is kritika alá kell venni, és vizsgálni

⁶ Lévy-Bruhl-lel szemben P. Lapie: *Technique et téléologie*. A genfi filozófiai kongresszus jegyzőkönyve.

kell, hogy minő összefüggésben vannak egymással, mennyiben valósággal eszköze az egyik a másik biztosításának. Egy ilyen kutatásnál végül azokhoz az alapvető érdekekhez érünk, amelyek ki nem elégítése esetén a csoport létének elemi feltételei sincsenek meg, s a többi érdekeket aszerint csoportosítják, aminő távolságban vannak ezektől az érdekektől.

A társadalmi érdekeket kétségtelenül nem a tudomány teremti meg, azok a társadalmi fejlődés produktumai. A tudomány (eddig elsősorban a természettudományok) s a belőle folyó világnézet⁷ csak hozzájárul kiépítésükhöz, s a kevésbé öntudatos mérlegelést öntudatosabbá teszi. Végső elemzésben minden alkalmazott társadalomtudományos munka csak az adott társadalmi életcélok valamelyikét mozdítja elő. De ebben a törekvésben találkozik minden gyakorlati tudománnyal, amelyek nem egyebek, mint ismereteknek bizonyos életcél körül való csoportosításai.

Az előbbieken a morális érzelmeknek a társadalmi érdekekkel való viszonyáról festett kép kétségtelenül sok tekintetben nem meríti ki a szociális valóságot. A társadalmi élet minden ismerője tudja, hogy társadalmi érzelmek és gondolatok átvételénél minő hatalmas befolyása van a tekintélyesebbek szuggesztíójának, a tömeg utánzásának. A társadalmi állapotok megtartásánál pedig igen jelentős erő a megszokás. Az utánzás és a megszokás átvesz és fenntart a csoport érdekével ellentétes érzelmeket és cselekvési módokat is. Ha ezekben az esetekben az átvett megítélési módnak sem a káros, sem a hasznos volta nem tudatos, vannak kétségtelenül esetek, midőn valamely társadalmi csoport átvesz erkölcsi szabályokat, amelyekről tudja, hogy érdeksértők. Mikor az elnyomó, a győző társadalmi csoport ráerőszakolja az elnyomottra jogát, s ez azt a kényszer hatása alatt kénytelen elfogadni, akkor a jogi szabály hosszú fennállása átalakítja az elnyomottak erkölcsi felfogását is. Az elkerülhetetlenbe való belenyugvás, s a kényszer

⁷ A társadalmi érdekek kétségtelenül jelentősen módosultak a tudományos világnézet hatása alatt a vallásos érdekek háttérbe szorulásával. A vallás lényegében épp olyan erősen gyakorlati hatású, mint az alkalmazott tudomány, s óriási társadalmi jelentősége épp abban van, hogy az érdekek megvalósításának a képzeletben a mai tudománynál sokkal hathatósabb, sokkal korlátlanabb eszköze.

eredetének feledésbe menése idézik elő azt a jelenséget, hogy az elnyomott osztályok, népek erkölcsé sokszor egészen ellentétes az érdekükkel. A jog, a kényszer a morál egyik rendkívül jelentős átalakítója. Általában a csoportérdekek legtudatosabb szemmel-tartása minden összetett társadalomban a vezető csoportokban van meg a legerősebben. S a szuggesztibilitás legnagyobb foka pedig a legalacsonyabb fokon álló elnyomottakban nyilvánul meg.

Mindez azonban nem változtat azon, hogy a csoportérdeknek és az erkölcsnek összefüggésére vonatkozó jellemzés a morális és jogi alkotás rugóit felderíti. Kétségtelen, hogy minden kultúrában a kellően meg nem gondolt utánzásnak és a mechanikus átvétel-nek szükségszerű szerepe van. Az egész emberi kultúra, az összes cselekvési szabályok és ismeretek tudatos alkalmazása erőnket meghaladó feladat.⁸ De ha a követett elvek káros volta erősen, érezhetően és szembetűnően mutatkozik, akkor bekövetkezik a változás, ha megvan ennek a lehetősége. Igaz, hogy a változások, amelyek a morálban és a jogban végbemennek igen nehezen történnek, de ha igen erős szükség hatása alatt végbemennek, akkor rendszerint a vélt társadalmi érdek irányában történnek.

S bár a társadalmi harc, fajok és osztályok harca a legerősebb rugója a jogi és erkölcsi fejlődésnek, a kényszer útján létrejött szabályok a győző csoport érdekeit fejezik ki, s ha ellenük egye-sektől kezdeményezve a legyőzöttekben megindul a morális el-lenhatás, akkor az aktív, a feltörekvő alsó osztályok erkölcsi esz-ménye, osztályharcuknak ez az erős hajtóereje az ő érdekeikhez simul.⁹ Az erkölcsi szabályok fennmaradása egyedül a társadalmi érdekből kismértékben magyarázható meg, a konzerváló erők rendszerint mechanikusak, de a változásaik során a döntő ténye-ző rendszerint valamely csoport érdeke. Az érdekmérlegelés tu-datosságának a foka különböző társadalmakban más és más, de az átalakulásoknál minden eddigi társadalomban vezető egyé-neknek¹⁰ és csoportoknak a többenél tudatosabb szellemi munkája hat el utánzás és szuggesztió útján szélesebb körökben.

⁸ L. Vierkandt: *Stetigkeit im Kulturwandel*, 111.

⁹ Kautsky: *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, 140.

¹⁰ A vezető egyének nagy szerepét a primitív népek morális és vallási nézetei-nél igen érdekesen írja le Vierkandt: *Führende Individuen bei den Naturvölkern* című tanulmányában. (*Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 11. köt. 9–10. füz.)

A gazdaságosság elve sem érvényesül kizárólag a gazdasági életben. De mégis igen nagy heurisztikus, magyarázó ereje van az erre alapított gazdaságtannak. Éppígy igen nagy a heurisztikus ereje annak a csoportérdeken alapuló erkölcsi és jogi szociológiának is, amelyik éppúgy, mint az elméleti gazdaságtan, csupán szemléltető „ideális típus”.¹¹

A csoportérdek minél gazdaságosabb kielégítésének jogpolitikai elvül való elfogadását pedig nemcsak az könnyíti meg, hogy a múltban erősen működött, hanem hogy hatása korunkban mind jobban fokozódott. A kapitalizmus, amely a számítást, az érdekmérlegelést mind élesebbé tette, jelentősen kihatott a csoportok gondolkodására. A tudomány fejlődése is a jogfejlődést mindinkább tudatossá teszi, a konzervativizmus legerősebb támasza: a vallás gyengült.¹² Ma a társadalmi érdek a mindennapos agitációban van oly gyakori érv, mint az erkölcsre való hivatkozás, és a morál minden percben a kritika bonckése alá kerül. A régi, a megszokott a mi forrongó társadalmunkban nem adja meg azt a biztonsági érzést, mint egy konzervatív társadalomban, s a morális követelés nem tud ellenni már a nagy tömegmozgalmakban sem a tudomány presztízse nélkül.

A tudományos érdekmérlegelésen alapuló jogpolitikai követelés felállítása természetesen nagyon messze áll még a mi korunkban is az elfogadástól, még oly területen is, ahol ellentétes csoportérdek nem gátolja érvényesülését. De a konzervativizmus s egyéb akadályok nem gátolhatják meg, hogy felállítsunk olyan követeléseket, amelyek érdekében elhárítandók az akadályok. A tekintély elve, a megszokottság nemcsak az erkölcsben vagy a jogban fejlődésgátló mozzanatok, hanem a tudományban is. Mégsem gondol senki sem rájuk, amikor a tudományos kutatás politikájának, a módszertannak elveit felállítjuk. A morál politikája¹³ terén, valamint a jogpolitikában nem kevésbé káros hatású elv: a

¹¹ Az ideális típus fogalmát l. Max Weber: *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (Archiv für Sozialwissenschaft, 19. köt.) című tanulmányában.

¹² A racionalizmus térfoglalásának okaira l. még Sombart: *Der moderne Kapitalismus* 1. köt.-nek a kapitalista szellem genézisét tárgyaló fejezete, valamint Szabó Ervin: *Lehetséges-e tudományos politika?* H. Sz., 21. köt. 1–2. füz.

¹³ Kétségtelenül van már ilyen. Az effajta kérdések: pl. hogy értékeljük a szabad házasságot, a sztrájktiltást stb., stb. a morál politikája körébe tartoznak.

csoport tényleges erkölcsi meggyőződésének értékmérőül való felállítására, mint a tudományban az „uralkodó nézet” irányító elvként való proklamálása. Az akadályok legyőzésének, a nézetek terjesztésének keresztülvitele a tudományos igazságok terjesztése terén is külön tudományágat, külön kutatást: a pedagógiát teszi szükségessé. Éppúgy külön elveket, külön módszert (nemcsak tanítást, hanem sokszor intézményeket) s talán valamikor külön tudományt követel meg a tudományos politika elveinek gyakorlatba való átvétele.¹⁴

A társadalmi utilitarizmus híveinek a fő hibája, hogy egységes társadalmakat vesznek kutatásaik kiindulópontjául. Így látjuk ezt Millnél, Iheringnél, Piklernél, Lévy-Bruhnél, Wardnál stb. A mai szociológiának kétségtelen igazsága, hogy a modern társadalmak egységes érdekű, homogén társadalmaknak nem tekinthetők, számtalan kisebb csoportra oszlanak, de a morál és a jog nagy kérdéseiben főleg a társadalmi osztályok játszanak szerepet. Ezek több kisebb, hasonló társadalmi erejű, másodrangú kérdésekben egymással sokszor küzdő, de a lényeges érdekekre nézve egyező csoportok összetételei. Egy nemzetben belül a morál és a jog nagy csomó kérdése tekintetében, különösen azokban az osztályokban, melyek jelentős részükben küzdelmet folytatnak, ellentétes érdekek, érzelmek és felfogások merülnek fel. Melyiknek az érdeke a döntő? Az elnyomott vagy az elnyomó osztályoké, a többségé vagy a kisebbségé, vagy talán az államé, amelynek érdeke valójában nem jelent egyebet, mint azt az eredményt, amelyet egy adott időpontban a küzdő osztályok elértek.

„A lehető legtöbb ember legnagyobb javá”-nak elve erre nem ad feleletet. Ez az etikai elv, a többség elvének az erkölcsi térre való átvitele a demokratikus Angliában hódított legjobban, amíg a hedonista morálok rendszerint arisztokráciákban vagy arisztokratikus követelések mellett jöttek létre.* Nem logikai hiba a hely-

¹⁴ Az alkalmazott természettudományok igazságai is gyakran újabb „alkalmazást” kívánnak meg. Így például Liebig elveinek felfedezése után még hosszú idő kellett, míg a különféle növényi tulajdonságokkal számoló biztos szabályokhoz jutottak. Lásd David: *Szocializmus és mezőgazdaság*, 1. köt., 70. Lásd erre még Ward: *Applied sociology*, 8–9.

telenségének oka, hanem elsősorban az alkalmazhatatlansága. Az etikai elv gyakorlati elv, értéke akkor van csak, ha a gyakorlatban keresztülvihető.* A társadalmi csoportok érdekeinek összeütközése esetén pedig valamely különálló társadalmi csoport, legyen az bármely kicsiny, ha fent tud maradni, és érdeke van a fennmaradásban, akkor nem győzhető meg arról, hogy fennmaradása összeütközik a benthami elvvel. Ennek az elvnek a követése társadalomlélektani lehetetlenség. Önként osztályok, nemzetek elfoglalt előnyös helyzetükről semminemű etika kedvéért nem mondanak le. A tudománynak osztályok egymás közt való viszonyainak kérdésében csak egyféle szerepe lehet. Megvizsgálni, hogy érdekeik mennyiben közösek és mennyiben ellentétesek.¹⁵ Ha az érdekközösség kiderül, akkor az osztályok egy bizonyos fajtájú együttműködését javasolja. Így a szocialisztikus politika szintézise a városi és mezőgazdasági proletariátus, az intellektuellek, a kispolgárság és kisparasztság bizonyos részei érdekeinek. De ha az érdekek összeütköznek, akkor a gyakorlati tudomány csak egy osztály tudománya lehet, valamelyik mellett állást kell foglalnia. Az intellektuellek egy része nem a többségi elv miatt csatlakozik a proletariátushoz, hanem mert a legfőbb érdeküket, a kultúra fejlesztését a proletariátusnál látták a legjobban biztosítva.

A legtöbb ember legnagyobb javának elve, a többségi elv csak a döntő érdekeknek azonossága mellett érvényesülhet. Ott, ahol a kisebbség lemond a többség érdekében, mert csak múló különbségek állanak fent, és holnap ő van a többségben. A mai demokráciákban ennek az elvnek főleg agitatórius jellege van. A többség nevében támadták vele a feudalizmust, s némelyek ma a burzsoáziát. A többség nevében védik vele néhányan a mai kapitalizmust. Valójában azonban a többségnek csak akkor van joga, ha ereje van, és a társadalmi csoportoknak erőt az etika nem adhat. Az csak a meglévő erők használatára nézve nyújthat tanácsot.

¹⁵ A különben nagy érdemű Gumplovicznak és Oppenheimernek (Gumplovicz: *Grundriss der Soziologie*, 149.; Oppenheimer: *Der Staat*) jelentős tévedése, hogy csoportok huzamosabb időn át érdekeikre nézve nem tévedhetnek. Annyira tévedhetnek, hogy tévedésük következtében tönkre is mehetnek. Az intézmények egy nagy részét ugyan célszerűnek hiszik az alkotóik és követőik, de gyakran objektíve célszerűtlenek.

Egy nagy homogén társadalomban, hol a különböző társadalmi csoportok erőkülönbségei kiegyenlítődték, természetesen a morál és a jog politikájának az utilitarisztikus elv korlátozás nélküli vezetője. A jövő szocialisztikus politikájának a maival szemben a legnagyobb előnye az lesz, hogy az érdeksúrlódások híján sokkal kisebb fáradtsággal és nagyobb eredménnyel valósíthatók meg feladatai.¹⁶

Ellenvethetné valaki, ha az a felfogás, amely a jogpolitikát a társadalmi érdek kielégítésére alapítja, nem tud még egy adott társadalmon belül sem általános érvényű mértéket felállítani, lényegében nem is különbözik attól az elmélettől, amely a mindenkori erkölcsi érzelmet használja mértékül.

A különbség valójában igen jelentős. A morális érzelem mértéke nem méri azokat a jogi szabályozásokat, melyeknek erkölcsi érzelmi velejárójuk nincs. De az érdek mérlegelő politika ott is, ahol fellép az erkölcsi érzelem, azt kritika alá veszi. A kritika elve: az érzelem valóban társadalmi érdeket védő szabályozást helyes, vagy érdeksértő szabályozást rosszal? De ez az elv nemcsak a mérésre, nemcsak a bírálásra alkalmas. A jogalkotásnak s az új morális értékek formálásának konstruáló elve. Új morális és jogi értékeket teremtet abból a szempontból, hogy ezek helyes, célravezető eszközei legyenek a társadalmi csoport végső érdekeinek, minél teljesebb, intenzívebb életének.

A csoport morális érzelmének mértéke cserben hagyja a jogpolitikust vagy a bírót (aki a törvény által világosan nem szabályozott esetekben a jogpolitikus, a törvényhozó funkcióját tölti be), ha a csoport morális érzelmei nem egységesek. Pedig a disszonancia a csoporton belül, mellyel Somló nem számol, gyakori jelenség. Ilyen disszonanciát nem csak az érdekkülönbségek, hanem az érdekkielégítés valamely eszközének jelentőségébe vetett hit is előidézhet. Az effajta eltérések lehetnek múlóak, de a cso-

¹⁶ Gumplovicz (*Sozialphilosophie*, 53–54.) a tudományos politika haladásában kételkedett, mert hitte, hogy az osztálykülönbségek mindig fent fognak maradni, ezeket a politika nem tudja megszüntetni. Feltevése azonban a produktivitás növekedésének lebecsülésén alapszik.

portok szakadására is vezethetnek. Gondoljunk egyes társadalmi csoporton belül támadó vallási vagy taktikai különbségekre. A politika egyetlen vezérlő gondolata ily esetekben csak a csoport érdekeinek öntudatos vizsgálata lehet.

Összefoglalva: az érdekmérlegelés elve lehetővé teszi az emberi tudás értékesítését a társadalmi csoportok érdekében, az érzelem mértéke mellett ez öntudatosan nem történhet így.

Minden eddig vizsgált elvnel nagyobb jelentőséget tulajdonít a tudománynak az etikai és jogi értékelés tekintetében a jogbölcsetnek Somló Bódog által bírált két irányzata, Stammlernek Kantont, valamint némely történelmi materialistának és kriminológusnak Hegel pánlogizmusán nyugvó rendszere. Ezen rendszerek szerint a tudomány a múlt és a jövő minden társadalmára egyaránt érvényes mértéket tud felállítani. Ennek az egyetemes mértéknek a felállítása azonban mindkét esetben a morális és jogi értékelés társadalmi szerepének félreértéséből ered.

Stammler keresi a társadalmi szabályozások egyetemes érvényű, feltétlen és egységes mértékét. Ha ez minden egyes társadalomra ki akar terjedni, akkor szerinte csak a társadalmi élet végső célja lehet. De ha ez a végső cél egyetemes érvényű akar lenni, akkor nem meríthet valamelyes történelmileg adott empirikus szabályozásból, akkor nem alapulhat szubjektív érdekeken. Ez a szubjektív érdekektől mentes végső cél az objektív célokat, értsd a társadalmi közösség céljait akaró emberek közössége.¹⁷

A megoldás balsikere a kiindulópont helytelenségéből következik. Azok, akik minden társadalomra érvényes cselekvési mértéket akarnak megállapítani, lehetetlen feladatot tűznek ki. Minden értékelés célja, hogy valamely adott társadalmi csoportot segítsen a létért való küzdelemben, érdekeit előmozdítsa. A társadalmi csoportokon felülálló társadalom csak annak a társadalmi atomizmusnak a képzeletében él, amely a csoportok küzdelmét, s azoknak a gazdasági javak korlátozott voltából eredő érdekellentétét nem látja. A csoporton felülálló társadalom nem létezik, nincs érdeke, s miután minden érték érdek függvénye, az ilyen

¹⁷ Stammler: *Recht und Wirtschaft*, 2. köt., 577–583.

nem létező társadalom számára tehát értékmérőt sem lehet felállítani.¹⁸ A dinasztia és az arisztokrácia például sohasem fogja elfogadni, hogy a nép nem érte van, s ha ma ezt ritkán fejezik ki nyíltan, ez nem a demokratikus szólamok elfogadását, hanem az erőnek tett koncessziót jelenti. De nem csak az egyetemes érvényű formális értékmérő megoldhatatlan és teljesen céltalan probléma, hanem ilyen a szubjektív érdekektől mentes cél keresése is. Érdektmentes cselekvés nincs, s bárha a csoport érdeke más, mint az egyén érdeke, az egyéni érdekekkel közvetett módon összefügg.

A feladat lehetetlenségéből következik, hogy a megoldás nem lehet az, amit a célkitűzők kerestek, hanem egészen más. És csakugyan úgy Kant, mint Stammler eljutnak az utilitarista ideálhoz, csak hogy öntudatlan, leplezett módon.* Mert a Kant egyetemes törvényhozása, a Stammler-féle közösségi cél nem egyéb, mint a társadalom érdeke.

Igaz, hogy ez az utilitarizmus csonkább, színtelenebb és nagyobb igényű, mint az angol. A Kant-Stammler-féle ideál csak a közösség fennmaradását biztosítja, de nem a fejlődését. Mögötte rejtőzik az a liberális felfogás, hogy a fejlődés szabadon érvényesülő, egyéni erők dolga. S azon kívül minden állítólagos formalizmusa dacára belecsúszik egy konkrét társadalmi érték, s ez: az ember öncél, nem lehet másnak eszköze. A 18. század eme princípiumának világánál Stammler törvényt ül az összes elmúlt társadalmak felett. Megállapítja, hogy a rabszolgaság, a többnejűség, az özvegyek elégetése, a gyermekek kitétele stb., mindenkoron a helyes jog elveibe ütközött.¹⁹ De ez nem gátolja meg abban, hogy mikor a helyes jog elve segítségével elevenek és holtak felett bíráskodik, ne érvényesítse saját osztályának nézőpontjait. Az elkeseredést szító sztrájk-agitátorokkal szemben „a helyes jog” megállapítja a kártérítési kötelezettséget, de a munkaadók feketelistáját „a helyes jog” szerint védhet jogos érdekeket.²⁰ A házassági hűs-

¹⁸ A kanti etika a helyes cselekvés feltételeit a helyes megismerés feltételeinek mintájára vizsgálja. A hite: hogy a társadalmi cselekvés területén ugyanaz lehetséges, mint a megismerés területén. Csak hogy, ha a megismerés és cselekvés genézisükben össze is függenek, a funkciójuk lényegesen különböző. A relativizmus és utilitarizmus mást jelent az etika és mást az ismerettan terén. Ennek a kifejtése túllépné a jelen dolgozat körét.

¹⁹ Stammler: *Die Lehre vom richtigen Rechte*, 115.

²⁰ Uo., 486–487.

get a következetes, ellentmondást nem tűrő gondolkodás nevében követeli.²¹ Minden egyetemes, általános érvényű szabályozás nem egyéb, és nem is lehet egyéb, mint konkrét csoportérdekeknek az ész tekintélyével való öntudatlan védelme, amely korunkban erősebbé kezd válni a vallási tekintéllynél.

A morális és jogi értékelés funkcióját hasonlóképpen félreismerik a hegeli pánlogizmus modern követői. A társadalmi csoport értékelése akkor merül fel, ha több cselekvési mód között kell választani. A morál utasítást ad, hogy melyik cselekvési mód között kell választani. A morál utasítást ad, hogy melyik cselekvés jár a csoport érdekeinek jobb kielégítésével. A hegeli felfogás szerint a szükségszerűen eljövendő, bekövetkezendő a helyes. De ha egészen pontosan, a legkisebb részletekig determináltan áll előttünk a jövő, akkor nincs szükség a morális értékelésre. Ha pontosan tudom minden pillanatra nézve mi lesz, akkor az érték már nem motívuma a cselekvésnek, s ha megszűnnék az értékelés funkciója, ti. hogy bizonyos cselekvési irányokat elősegítsen, másokat elfojtson, akkor kiveszne maga a szerepét vesztett értékelés is. Aminthogy ma sem értékelünk olyan cselekményeket, ahol szerintünk a cselekvési módok között való választásnak, a motívumok küzdelmének, a bizonytalan jövő befolyásolhatásának nincs semmi lehetősége. A bizonyossággal eltűnik az a társadalmi ideál, amelyik mindig csak egy lehetőség kívánását jelenti a sok közül.

Csakhogy a társadalmi jövő asztronómiailag pontos előrelátásától még messze vagyunk. A szükségszerűség mértékének hívei szerint is csak az a biztos, hogy valamely változás jönni fog; a mikor és hogyan bizonytalan. Ilyen esetben azonban két álláspont lehetséges. Akiknek kedves a változás, azok siettetni szeretnék, akiknek kellemetlen, azok kitolni fáradoznak. A Marx hasonlata, a jövőlátó tudomány a szülési fájdalmak megrövidítője, csak azokra alkalmazható, akiknek a jelen szenvedést okoz. Akik a ma társadalmával meg vannak elégedve, azoknak orvos kell, ki a halált mind távolabbi időre tolja ki. A marxisták körében azért olyan elterjedt az eljövendőnek és helyesnek parallelizmusa, mert ők az eljövendőben a proletariátus érdekének megfelelő állapotot látnak.

²¹ Uo., 577.

De azért ennek a felfogásnak van helyes magva, s ez: a társadalmi ideál csak a megvalósíthatóság, a lehetőség irányában építhető ki. Nem szabad felállítani oly ideált, melynek kivihetőségéről nem vagyunk tudományosan meggyőződve. A jogpolitikának az érdekek figyelembevételén kell nyugodnia, ha nem akar lemondani a társadalmi érdekek előmozdításáról, de tudományosnak és reálisnak kell lennie, ha eredményeket akar elérni, és nem felesleges kudarcokat szerezni. A marxizmus az értékelés funkcióját nem törölte ki a társadalmi tudományokból²², de erős gátat állított fel minden irreális, utópista értékelés elébe.

²² A történelmi materializmus több művelője nem osztja a hegeli felfogást. Otto Bauer pl. a kanti etika híve (*Marxismus und Ethik*, Die Neue Zeit, 24. köt. 41. füz.), Dietzgen utilitárius (*Dietzgen's kleinere philosophische Schriften*, 76–77.).

Erkölcsei érzelmek és társadalmi érdekek a jogpolitikában

Polémiák nem igen szoktak az ellenfél meggyőzésével végeződni. Azért én, aki vallom, hogy megvalósíthatatlan célokat nem szabad kitűzni, erre az eredményre nem is törekedhettem és nem is törekedtem. A polémia egyik várható haszna, hogy problémákat az ellentét erejénél fogva élesen világít meg. Ezért talán nem lesz teljesen hiábavaló dolog, ha még néhány megjegyzést fűzök a helyes jog kérdéséhez, amely jelenleg a német irodalmat nagy mértékben foglalkoztatja, s ama jelentős hatásánál fogva, melyet a német tudományosság a miénkére gyakorol, valószínűleg a jövőben a magyart is erősebben fogja foglalkoztatni.

*

I. A leglényegesebb ellenvetés, melyet Somló Bódog *A helyes jog* címen megjelent válaszában megemlíti, a kérdés helytelen feltevésére vonatkozik. Ha a kérdés feltevése helytelen, akkor valószínűleg hibásak az eredmények is.

Somló szerint nem választom el azt a kérdést „mit jelent helyeselni” attól, hogy „miként cselekszünk”. A helyesség semminemű mértéke ellen nem bizonyít az, hogy sohasem fogják elfogadni.

Sohasem állítottam, hogy tenni és helyeset tenni egyet jelent. Ha ez így volna, fel sem merülne a helyes cselekvés problémája. Nem vitattam, hogy a helyes cselekvés fogalma kizárja a helytelen cselekvés lehetőségét. Csak azt mondtam, hogy a tudományos etika nem állíthat fel a helyes cselekvés részére olyan normákat, amelyeknek követése lehetetlenség, amelyek meg nem valósíthatók. Ez egészen más valami, mint amivel szemben Somló érvel.

Az álláspontom a gyakorlati tudomány feladatából következik. A tiszta tudomány a megismerésre, a gyakorlati tudomány az ismeretek értékesítésére, az élet befolyásolására törekszik. Lehetetlen gyakorlati elv, *contradictio in adjecto*. Társadalmi csoportok nem követnek jószántukból olyan előírásokat, amelyekről meg

vannak győződve, hogy érdekükkel ellentétesek. Így pl. egy társadalmi csoport sem fogja elfogadni valóságos cselekvése elvétel, hogy ne tegyen különbséget csoportjának barátja és ellensége között. Azért ilyen szabály felállításának, hacsak nem követünk vele agitatorius vagy leplező célokat, értelme nincs. S nincs a gyakorlati tudomány szempontjából fontossága az olyan etikának vagy politikának, amely nem vizsgálja értékei felállításánál a megvalósíthatóság kérdését.

Helyeselni annyit tesz, mint valaminek a követését tanácsolni, a megszegését ellenezni. Ha öntudatosan helyeslek, akkor nem fogom helyeselni azt, amit követni lehetetlen, vagy ellenezni, amit meg nem szegni lehetetlen. Ez a megfontolt helyeslés és az elfogadhatóság viszonya. Egy olyan morált, amelyen nem változtathatok, nem bírállok. S akiről tudom, hogy nem sikerül őket morálisan meggyőznöm, azokat nem próbálom meggyőzni.

Egy etikai álláspont képzelhető el, amely mellett a társadalmi valóság kérdése közömbös, s ez az esztétikai gyönyörködés álláspontja. Aki helyességi érzelmeiben csak gyönyörködni kíván, azt a megvalósíthatóság kérdése hidegen hagyhatja. Egy Somlóval némileg rokon gondolkodású jogbölcslő: Kantorowitz a jogi és erkölcsi helyességi érzésekre csakugyan alkalmazni próbálja a Lipps által az esztétikában felállított elveket. Németországban egymás után kelnek új életre a Kant után támadt metafizikai rendszerek. Az újhegelianizmust talán követni fogja egy újherbartianizmus, a társadalmi világ esztétikai szemlélete. Csak-hogy ennek a felfogásnak meglehet a maga egyéni értéke, de a társadalomban és a tudományban, ebben a társadalmi produktumban alig lesz valami jelentősége.

II. A gyakorlati tudomány nemcsak úgy függ az elméletitől, hogy az elméleti ad választ arra a kérdésre, hogy a gyakorlattal szemben felmerült kívánságok mennyiben valósíthatók meg, hanem olyképp is, hogy a gyakorlati tudományban történő minden értékmeghatározás és szabályalkotás alapján elméleti tételek fekszenek. Az etika kérdése, mi a helyes cselekvés, csak úgy dönthető el, ha vizsgáljuk, minő cselekvéseket tartanak az emberek helyeseknek. S ez a megállapítás abban a hitben történik, hogy a jövőben is olyan törvényszerűségek fognak uralkodni, mint aminek a múltban uralkodtak. A logika is úgy állapítja meg a

helyes gondolkodás szabályait, hogy kutatja, minő gondolati folyamatokat kísér a biztosságnak, az evidenciának az érzése.

Ezzel a módszerrel szemléltük a morális érzelmeket, s arra az eredményre jutottunk, hogy a társadalmi csoportok helyeslő és rosszaló érzelmei a vélt érdekeiktől függnék. Ez a megállapítás egy deduktív s egy induktív természeti okoskodáson nyugszik. A deduktív okoskodás induktív alapja az a tény, hogy a társadalmi csoportok érdekeik kielégítéséért küzdenek. Lehetséges-e az, hogy az érdekeikért küzdő társadalmi csoportok olyan cselekvéseket helyeseljenek, amelyekről tudják, hogy érdekeikkel ellentétesek és olyanokat rosszaljanak, amelyekről nyilvánvaló előttük, hogy érdekeiket nem sértik? Az induktív bizonyítás során kiragadtunk egy pár példát az erkölcsi szociológia nagy adattárából. Ezeknek az eseteknek az elemzése mutatja, hogy a morális érzésekben mindig egy csoport helyeslését vagy rosszalását látjuk valamely magatartással szemben, s hogy ez a helyeslés vagy rosszalás a csoport érdekeitől függ.

Ezzel a bizonyítással szemben az eredményes cáfolásnak két módja van. Az első: kimutatni, hogy az okoskodás alapján levő tények s a belőlük levont következtetés helytelen. A másik: bebizonyítani, hogy ennek az elméleti megállapításnak nincs jelentősége az etika, a gyakorlati tudomány szempontjából, mert ha az emberek mindig a csoportérdekkel egyezőnek vélt dolgokat helyeselnek, akkor a jövőben sem fognak mást helyeselni. Ilyképp ennek a megismerésnek a cselekvésekre módosító hatása nincs. Ez az esetleges ellenvetés nem helyes. Ha nagy gyakorlati jelentősége nincs is a jogszabályok értékelésénél követett elv felismerésének, valami mégis van. Mert, ha ismerjük a morális helyeslés elveit, akkor inkább lépünk fel olyan követelésekkel, melyek erkölcsi hatást váltanak ki, mintha a morális érzelmek alakulásának elveit nem ismerjük. Egyébként a morális helyesség nem olyan, mint a tudományos bizonyosság, annak számos foka van, s a leghelyesebb, a csoportérdeket legjobban kielégítő cselekvési módokhoz közelebb jutunk, ha öntudatosan alkalmazzuk az erkölcsi téren az érdekkielégítés elvét.

Azok az ellenvetések azonban, melyeket Somló csoportutilitarizmusommal szemben felhozott, részben az álláspontom félreértéséből, részben a probléma félreismeréséből erednek. Vegyük őket sorra:

1. Somló szerint fejtegetéseim értelmében a morális érzelem egyenlő a csoportérdekkel. Holott csupán azt vitatom, hogy a morális érzelem függ a csoportérdektől. Egyenlőség és függés két különböző dolog. A morális érzelem a vélt csoportérdekhez igazodik. De ellentétes lehet a valóságos csoportérdekkel. Ha a csoport felfogása megváltozik a csoport érdekéről, szükségszerűen meg fog változni a morálja. Még nincs új morál, ha a csoport egy vagy több tagja a csoport érdekeit más színben látja, mint a többiek. Csak az a folyamat indult meg ezzel, mely a régi morál átalakulására és egy új erkölcs kialakulására vezet.

Ha ez így van, akkor a morál fényét egy más fényforrástól, a csoportérdektől nyeri, s ha a morált ezzel változtatjuk, ezzel bíráljuk, akkor ezzel mérjük is. Objektivitás, helyesség a meggyőzés lehetőségét jelenti. Meggyőzni csak a vélt csoportérdek hatása alatt lehet valakit valamely morál helyességéről. Ezért valamely morál helyességének a határa mindig valamely társadalmi csoport határa.

De tekintsünk el mindettől és induljunk ki a Somló meghatározásából. Szerinte az az erkölcsös, ami valamely csoport helyességi érzelmeivel megegyezik. Miután az erkölcsösség és helyesség szerinte egy, helyes az, amit sokan helyesnek tartanak. Ez a körülírás lényegében nominális definíció*. Az értéke annyi, mint az ilyfajta meghatározásnak: igaz az, amit biztosan tudok, szép, ami tetszik, stb. A kutató pedig azt keresi: minő feltételek mellett áll be a helyeslésnek, a bizonyosságnak, a tetszésnek az érzése. A Somló nyújtotta sovány névleges meghatározásból a jövőre nézve nem is következik más, mint: helyeseld, amit csoportoddal egyezően helyesnek tartasz és tedd, amit helyeselsz. Holott mi azt szeretnők tudni, minő cselekvéseket helyeseljünk csoportunkkal egyezően. Ez a megoldás a tulajdonképpeni probléma kezdete.

2. Somló szerint magam is beismerem, hogy a morál és a társadalmi érdek viszonyáról festett képem sok tekintetben nem meríti ki a szociális valóságot. Tehát az ebből a tételből folyó levezetés értéktelen.

Valamely tételnek igazsága még nem jelenti, hogy mindenben kimeríti a valóságot. A mechanika tételei igazak, de nem merítik ki a fizikai valóságot. Az absztrakt gazdaságtan igaz tételei nem merítik ki a szociális valóságot. Nem mondtam, hogy a vélt csoportérdek megváltozása nem változtatja meg a morált, csak

rámutatott azokra a feltételekre, amelyektől ezek a változások függenek. Ezekre a feltételekre való utalás semmiképp sem változtat a levezetésem helyességén, vagy helytelenségén.

3. A csoportérdek fogalmát nem határozom meg, mondja Somló, anélkül pedig az egész megoldás levegőben lóg. Megírom, hogy a csoportérdek nem esik egybe az egyéni érdekekkel, de összefügg azzal. (282.) Pontos meghatározásra nem volt feltétlenül szükség, mert fejtegetéseim összefüggéséből kitűnik, hogy mint a szociológusok egy jelentős része, csoportérdek alatt a hasonló helyzetben levő emberek érdekeinek az esetek nagy számában való hasonlóságát értem. A csoport tagjaira nézve valószínűbb, hogy érdekeik a jövőben találkoznak, mint az, hogy különböznek. Az érdekek találkozásának ez a valószínűsége a csoport minden tagjára kiható helyeslési és rosszalási érzelmeket vált ki.

III. Álláspontjával szemben tett ellenvetéseimre Somló kifejti, hogy a jog helyességének megállapítása kettőt jelent. Jelenti először annak a végső célnak a megállapítását, melyre a jognak törekedni kell, hogy helyes legyen és jelenti másodsor annak megállapítását, hogy valamely jogszabály adott, konkrét viszonyok között alkalmas-e ennek a végső a célnak a megvalósítására. Helyes a jog végső célja, ha egyezik a morális érzelm által helyesnek tartott pozitív tartalommal, és helyes mindaz a jogszabály, amely a cél megvalósításának eszköze. Az utóbbi esetben az értékelés közvetve történik, a szabály következményeit vetjük össze a morális érzellemmel.

A jog értékmérőiben Somló az értékelés és az eszközök célszerűsége között tett megkülönböztetést csak röviden jelzi; a részletesebb kifejtés után sem kell azonban álláspontomon változtatnom.

Mikor Somló a helyesség mértékét az erkölcsi érzelmben találja meg, s ugyanakkor helyesnek tartja mindazt, ami az erkölcsös cél eszköze, csak látszólag alkalmaz egy mértéket, valójában két különböző mértékkel mér. Tévedésének forrása, hogy az emberek erkölcsösnek tartanak minden jogi eszközt, ami erkölcsös célt valósít meg. Az erkölcsi érzelmekre a fogalmak logikájára vonatkozó törvényeket alkalmazza. Csakhogy az erkölcsi érzelmek nem a logika, hanem a társadalmi érdek szerint igazodnak. Valamely társadalmi csoport erkölcsösnek tarthat valamely célt, anélkül, hogy a jogi eszközökkel való megvalósítását helyeselné. Vannak, akik a szegények részére való adakozást helyeslik, de

helytelenítik a helyzetük javítását. Helyeslik a homoszexualitásnak neveléssel, szuggesztióval való megakadályozását, de helytelenítik a büntetését. Az erkölcsi megvetésnek és helyeslésnek, s a jogi szabályoknak társadalmi hatásai gyakorta mások, s ezért nagyon sokszor nem kíséri erkölcsi helyeslés az erkölcsös cél jogi megvalósításának az eszközét. Általában az erkölcsi érzelmek bizonyos tartalmakhoz fűződnek, s azokat logikai operációval egyszerűen átvinni nem lehet. Az erkölcs tele van ellentmondással. Az erkölcsileg megvetett ölés megakadályozása lehet erkölcsileg előírt ölés, a hazugság lehet megengedett a kereskedelemben, a perben, tilos a magánéletben, a nemi kicsapongást elnézhetik a férfinál, megvethetik a nőnél, más lehet ugyanazon cselekvés erkölcsi megítélése, ha Isten, más, ha király, más, ha főúr, más, ha szabad, más, ha rabszolga követte el. Amit bizonyos körülmények közt helyeselnek, azt más körülmények közt elítélhetik. S a jogi szabályozás mindig a körülmények megváltoztatását jelenti.

Semmiképp sem sikerült Somlónak az a kísérlete, hogy az erkölcsileg közömbös szabályokat levezetések segítségével etikusakká tegye. A vérfertőzés megakadályozásának törekvéséből, mint a csoport vélt társadalmi érdekéből le tudjuk vezetni a házassági kihirdetés előírását, de erre az előírásra nem vihetők át a vérfertőzésre vonatkozó szabályokkal kapcsolatos morális érzések. A morális érzéseket nem lehet logikai szurrogátumokkal helyettesíteni.

Somló a morális érzelemből indul ki, s az eredmény, hogy a mértéke ugyan nem a társadalmi célszerűség, de nem is a morális érzelem, hanem bizonyos erkölcsi tételek segítségével végzett logikai operációk.

Ebben a kérdéskörben tett két megjegyzéssel akarok még röviden foglalkozni:

Az egyik: Somló szerint azt hiszem, hogy erkölcsileg azok a jogszabályok közömbösek, amelyekről nincsen tudomásunk. Ez olyan mély megoldás lenne, mintha valaki megállapítaná, hogy a milói Vénus nem tetszik annak, aki nem látta. Ennek a konstataciója nem volt a szándékomban. Bizonyos jogszabályok erkölcsi szempontból való közömbösségét lényegében azzal magyarázom (270., 271.), hogy az oly szabályok, melyek a társadalmi csoportok figyelmét nem hívják fel erősebb mértékben, nem váltanak ki nagyobb emóciót, csoportérzelmet, s miután a morál a csoport

érzéseinek és magatartásának bizonyos formája, tömeglélektani jelenség, nem kíséri azokat erkölcsi érzelem még akkor sem, ha egyesek azok jelentőségét teljesen át is értik.

A másik: társadalmi csoport alatt – mondja Somló – azoknak az összességét érti, akiknek erkölcsi érzelmei megegyeznek. Az ilyen csoportfogalom mellett a csoportban morális disszonancia nem merülhet fel. A legkülönbözőbb dolgokat lehet és szabad bizonyos fogalmak alatt érteni, ha az ember pontosan meghatározza, hogy milyen értelemben használja azokat. Csak olyan dolgokat nem jelölhetünk velük, amelyek nincsenek. Az erkölcsi érzelmekben teljesen megegyező emberek közössége nincs. Különbségek, eltérések mutatkoznak minden embercsoport tagjaiban morális érzelmek terén éppúgy, mint egyéb tulajdonságok terén. S a morál körében, éppúgy mint kultúra minden más ágánál, egyénekből kiinduló változások alakítják át a csoport érzelmeit, olyképp, hogy azok a csoport tagjaira különböző mértékben hatnak.

IV. Stammlerrel szemben megemlítettem cikkemben, hogy lehetetlen feladatot tűznek ki azok, akik minden társadalomra érvényes cselekvési mértéket akarnak megállapítani. Somló úgy véli, hogy a csoportérdek elve ugyanolyan abszolút mérték, mint a Kanté vagy a Stammleré.

A különbség szembeszökő. Stammler hiszi, hogy az ő érték-megállapításait mindenkor minden helyesen gondolkodó ember köteles elfogadni. Én azt hiszem, hogy bizonyos kérdésekben különböző társadalmi csoportok különböző időben mindig mást és mást fognak helyesnek tartani, és kizárt dolognak tartom ellentétes érdekű csoportokból álló társadalomban egy olyan morál megállapítását, amelyet minden ember helyesnek tartson, lehetetlennek tartom az ellentétes érdekű társadalmi csoportokhoz tartozóknak morális meggyőzését, ha azok érdekeit világosan látják.

Az álláspontom tipikusan relativista álláspont. Még azt sem hiszem, hogy minden morálnak mindenkivel szemben az abszolút érvényesség igényével kell fellépnie. El tudok képzelni olyan erkölcsöt, mely csak egy meghatározott csoport tagjaira vonatkozik, aki a csoporttól távolálló, az morálisan közömbös. S úgy vélem, mi közeledünk is az olyan morál felé, ahol az erkölcsi érzelmek nem támadnak fel az időben és kultúrában messzefekvőkkel szemben. Relativizmus persze nem jelenti azt, hogy a morállal

szemben lemondunk minden elvi mértékről, hanem csak azt, hogy nem bírálunk meg olyan cselekményeket, ahol a bírálatnak nem lehet hatása és nem követelünk még az erkölcs terén sem olyat, amiről biztos, hogy nem lesz fogantja. Az abszolút morál hisz egy bűvös formulában, amely megnyitja minden erkölcsi kérdés zárát. A relativista felfogás elismeri a különböző erkölcsök irreduktilis voltát, bárha látja, hogy mindegyik felépítésénél azonos társadalmi okok játszottak közbe, amelyek azonos helyeslési módokat váltottak ki.

Értékmérés és érdekmérlegelés

Ettől a polémiától sok eredményt igazán nem várok és néhány rövid megjegyzésem indító oka, hogy tisztelt ellenfelem válaszában, mint valamely klinikai eseten lehet kimutatni, minő a helyes jog kérdésének helytelen tárgyalási módszere.

1. Egyik vitakérdésünk az volt, felállíthat-e a gyakorlati tudomány megvalósíthatatlan normákat? Én ezt a gyakorlati tudomány céljaiba ütközőnek tartottam. Somló szerint a meg nem valósítható lehet helyes is. Mi érdekünk, mi célunk fűződik a lehetetlen szabályok felállításához, erre Somló nem ad választ, csak ismétli: a meg nem valósítható lehet helyes is. Az ismétlés argumentumának igen nagy szociálpszichológiai jelentőséget tulajdonítok, de tudományos kérdésekben iparkodom magam kivonni szuggesztív ereje alól. S bárha ez az ismétlés sem győzött meg, hangsúlyozom, hogy esztétikai szempontból lehet gyönyörködni a legmegvalósíthatatlanabb elvek szemléletében is. A Schopenhauer, a Tolsztoj etikája igen szép és megható látvány, bárha céltalan is, Mancha nemes lovagjának küzdelme a szél-malmokkal. S valóban korunkban, mikor annyian és annyian foglalkoznak a tudományos etika kiépítésével, a biológia s a gazdaságtan eredményeinek etikai hasznosításával, a kontraszt erejénél fogva igen érdekes, vonzó feladat volna a lehetetlen etikájának a megírása, összegyűjtése mindazoknak a szabályoknak, amelyek követendők, de – sajna – követhetetlenek. E munka írójának jellegül ajánlanám a régi jogi paroemiát a következő módosításban: *Possibilia nulla obligatio est.**

2. A csoportérdeket tartom a jog értékmérőjének. Somló érdeklődött a csoportérdek pontos definíciója iránt. Megmondtam, hogy csoportérdek alatt a hasonló helyzetben lévő emberek érdekeinek az esetek nagy számában való hasonlóságát értem. Tisztelt ellenfelem szerint ez a csoportérdek „csak az a bozót, amelyben a meztelen önzés szégyenkezve elbujik, minthogy saját erkölcsi érzelmei elítélik.” E romantikus kép sötét színeit vihar-

zúgás és fekete felhők egészítik ki. (Szép, napos időben nem menekül bozótba a meztelen önzés.) Érzékeny lelkekre ez az egész látvány rémítőleg hat. De akiket – tudományos kérdés tárgyalásáról lévén szó – a költői szépségek és a nemes erkölcsi pátosz hidegen hagynak, azok észrevehetik, hogy szerzőnk itt valójában nem is velem vitatkozik, hanem valamely ismeretlen egoista árnyéka riaszthatta meg. Én világosan megírtam, hogy a társadalmi csoportokban a tagok érdekei találkozásának a valószínűsége bizonyos helyeslő és rosszaló érzelmeket vált ki. Ezek fellépnek akkor is, ha a tagok valamelyikének érdeke a csoportéval ellenkezik. S miután a morális érzelmek társas érzelmek, az egyénre az a gondolat, hogy társai megvetik illetőleg elismerik, hat akkor is, ha adott esetben a morális cselekedet érdekeivel ellentétes. Ez a magyarázat megfejtí még az egyén önfeláldozását is a csoportérdek javára. Somló nemcsak az én tételemet értette félre, hanem a tömegérzelmek egész mechanizmusát.

3. Somló szerint a cselekedetek erkölcsi mértéke a csoport helyességi érzelme, a csoporton belül pedig nem lehet morális diszszonancia, mert a csoport az erkölcsi érzelmekben megegyezők közösségét jelenti. Ezzel szemben ellenvettem, hogy a valóságos társas életben az erkölcsi érzelmekben teljesen megegyezők közössége nincs meg. Tisztelt ellenfelem erre kijelenti, hogy ha nem lehet csoportról beszélni ott, ahol különbségek vannak, akkor nem lehetne beszélni a vöröshajúak vagy a klasszikus ízlésűek csoportjáról sem. Ezzel a válasszal azonban elismeri a kifogásom helyességét. Mert én nem azt vitatom, hogy a csoportokon belül egy átlag körül nincsenek eltérések, hanem csak azt, hogy helyességi érzelmek tekintetében is vannak diszszonanciák, eltérések a csoportokban. Ha pedig két helyességi érzelem eltérő, felmerül a kérdés, melyik a helyesebb. Ha két vöröshajúnak a hajszíne eltérő, nem merül fel ez az etikai kérdés: melyik a helyesebb. Éppen azért ezt a problémát nem viszi közelebb a megoldáshoz a vöröshajúak csoportjának a szintérre való felvonultatása.

4. Igyekeztem Somlóval szemben kimutatni, hogy mikor ő látzólag erkölcsi érzelmekkel méri a jogot, akkor valójában az esetek jelentős részében a méréshez az érzelmeknek semmi közük sincs, csupán erkölcsi fogalmakkal végez logikai operációkat. Ez a fejtegetésem alkalmat adott tisztelt ellenfelemnek arra, hogy „felvilágosító disszertációt” iktasson közbe. Ezért valóban nagy hálá-

ra kötelez, és köszönetemet méltóan csak a Béranger variált ref-rénjével tudom tolmácsolni: „Quel honneur, quel bonheur, ah monsieur le professeur.” De amilyen dícséretre méltó tisztelt ellenfelem jóindulatú buzgalma, sajnos olyan hiányos felvilágosításának meggyőző ereje. Szerinte tudniillik minden erkölcsi értékelés bizonyos mértékben logikai operációk segítségével történik; ennek a nagyjelentőségű megismerésnek a kapuja nem volt nyitva előttem. Legutóbbi válaszomban e kérdésre vonatkozó újabb pszichológiai és szociálpszichológiai kutatásokat nagyjából ismereteknek tételeztem föl, s azokat csak röviden jeleztem. A morális értékekre nézve ugyanis több kutató kimutatta, hogy képződésük nem logikai folyamatok segítségével történik. Ribot például a *La logique des sentiments* című művében kifejti, hogy a morális értékek alakulásánál szerepet játszó lelki folyamatokban, az ún. érzelmi logikában az ellentmondás elvének, a tulajdonképpeni logika ezen vezető princípiumának nincs szerepe (55.). Ez magyarázza meg, hogy a vágyanak, az érdeknek erejénél fogva egyúttal maradnak a legellentmondóbb morális és vallásos képzetek. Tarde *La logique sociale*-jában, Pareto *Cours de l'économie politique*-jének szociológiai bevezetésében, Vierkandtnek *Die Stetigkeit im Kulturwandel*-jában, hogy csak egy párat ragadjak ki a legfontosabbal közül*, számos bizonyítékot találunk arra nézve, hogy logikai operációk nem rejlenek a morális értékképzés folyamata mögött. Ezeknek a műveknek a tanulmányozása nagyon ajánlatos mindazok számára, akik skolasztikus naivitásokon túlmenő felvilágosító disszertációkat óhajtanak írni erről a kérdésről.

5. Stammler – mondom korábbi polémiámban – minden társadalomra érvényes mértéket állapít meg. Tisztelt ellenfelem jóakarattal felvilágosít, hogy Stammler nem természetjogász, ellenben Kant, kit vele együtt említék, valójában az. Ennek a felvilágosító disszertációnak itt az a hibája, hogy bár világosságot óhajt terjeszteni, fényesség mégsem áramlik belőle. Mert helytelenül jellemzi Stammlert, helytelenül Kantot, s ami ilyképp természetes, a köztük lévő különbséget is. Stammler ugyan elismeri, hogy a helyes jog eszméje új jogot nem hoz létre – azt a mindig változó társadalmi szükségletek vetik felszínre – de a már létrejött jog, vagy jogpolitikai követelés az abszolút érvényesség igényével mérhető ezzel a mértékkel. Nincs oly jogelv, mely pozitív tartalma szerint a priori megállana, de vannak szabályok, ame-

lyek beleütköznek a helyes jog eszméjéből folyó elvekbe, és így mindenkoron és mindenképpen helytelenek. Így feltétlenül helytelennek tart minden olyan kizsákmányoló jogszabályt, amelynél az egyik ember pusztán a másik ember céljának eszközeként jön figyelembe, minden korra nézve elítéli a rabszolgaságot, az öregek elégetését, a gyermekkitételt stb., beavatkozik a múlt legkülönbözőbb tereibe, így a Shylock-perbe, s a megbecsülés elvének sérelme miatt érvénytelennek mondja ki a velencei kalmár kontraktusát. Ezért mondja róla egyik bírálója, ki nemcsak szavait vizsgálja, hanem az egész rendszerét átérti, hogy: Das richtige Recht, welches eine ganze Reihe von Rechtsbildungen als unbedingt unrichtig brandmarkt, verdient den Namen eines Negativen Naturrechts (Makarievicz: *Das richtige Recht*, Zeitschrift für die Gesamte Strafrechtswissenschaft, 26.k.)*. Minő Kant álláspontja ebben a kérdésben? Az ő kiindulópontja éppoly formális, mint Stammleré, hisz köztudomású, hogy a Stammler-féle jogfilozófia a Kant módszerének, sőt jórészt a kanti tételeknek alkalmazásán nyugszik. Kant jogtanának alapelvét (Eine jede Handlung ist recht, die mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann*) Stammler sem tartja érdemben helytelennek. A különbség köztük lényegében az, hogy míg Stammler leginkább elítél intézményeket a helyes jog nevében a bűvös formula segítségével, addig Kant gyakorta helyesel is, és míg Stammler csak konstatálja azt, amit helytelennek lát, addig Kant sokszor száll síkra a helytelen eltörlése és a helyesnek tartott ideálok megvalósítása érdekében. Stammler szavakban engedményeket tesz a historizmusnak, de felfogása alapján éppúgy elüt ettől, mint a Kanté. Nem szólok most arról, hogy míg Kant elveit a jogpolitika legfontosabb problémáinál, addig Stammler a kanti gondolatokat elsősorban a kötelmi jog néhány fejezetének alkalmazásánál értékesíti. Kant nemcsak következetesebb, de merészebb gondolkodó is. A felvilágosodás idejének természetjogásza, mégha az abszolutisztikus Németországban is élt, szélesebbet és nagyobbbat tudott teremteni, mint korunkban élő nem egy csenevész epigonja.

„Pour la bonne bouche” szeretett volna tisztelt ellenfelem legalább egy kicsike kérdésben igazat adni. Igazán mondom, hogy ez az emelkedett szempont nem vezetett vizsgálódásomban. A probléma megoldása érdekelt, nem pedig ellenfelem személye. De hamar a Somló-féle felfedezői útra indul az ember, azt hiszem, kis igyekezettel fáradtságát siker is koszorúzza. Így például én találtam Somló cikkében kicsinyke igazságokat is. Mindjárt a következő: „Ha egy sakkozó ellenfelem úgy akarja elvenni az oszlopomat, hogy mattá válnék e húzás miatt, vagy úgy, hogy négy kockán át akarja ugratni lovacsáját, mit tegyek, meg kell mondjam, hogy így nem lehet bántani oszlopomat.” Igaz, hogy ez a sakkjátszásra és nem a jogbölcészetre vonatkozik, de igazságértékéből e körülmény nem von le semmit. Tisztelt ellenfelem sakktudását – amint már mondtam – nem akarom kétségbe vonni, de meg kell jegyeznem, hogy sakkozni lehet úgy, hogy az ember önnönmagával játszik, tudományos polémiát azonban ezen az alapon nem lehet folytatni. S miután Somló elsősorban képzeletbeli, a saját céljaira egyszerűsített ellenféllel hadakozott, érveim jelentős részére nem is válaszolt (például az egész megoldásának abszolút terméketlenségére vonatkozó fejtegetéseimre: mit érek vele, ha igaz volna is, hogy helyes az, amit csoportommal egyezően helyesnek érzek?); így ezt a polémiát, miután sem a szemle olvasóinak gazdagodását, sem jómagam épülését nemigen mozdítja elő, részemről ezúttal befejeztem.

Jegyzetek

Mindenekelőtt néhány, a szerkesztésre vonatkozó kérdésről szeretnénk tájékoztatni az olvasót.

Somló Bódognak gyűjteményünkben található írásai tulajdonképpen a nagy műre – *A jogi alaptanra* – való készülődést tükrözik. Ezidőtájt keltezett – főleg Moór Gyulához intézett – leveleiből tudjuk, mennyire foglalkoztatta a *Grundlehre* ismeretelméleti, axiológiai és etikai megalapozásának feladata. Önmagával és másokkal vitatkozva alakította ki ezt a megalapozó tudást, s ennek írásba foglalt tanújeleit gyűjtöttük össze e kis kötetbe. Közleményei gyors egymásutánban, három évnél alig több idő alatt jelentek meg. Úgy gondoltuk, ez megengedhetővé teszi, hogy ne ragaszkodjunk szigorúan a közlések időrendjéhez, hanem inkább a tárgyköröket vegyük figyelembe.

Somló jegyzeteit és bibliográfiai utalásait érintetlenül hagytuk, az utalások módját is megőriztük: néhol lábjegyzeteket készít, máshol a szövegben zárójelet használ. Az előszónál mi is lapalji jegyzeteket adunk, a főszöveghez illesztett további jegyzeteinket viszont hátul közöljük. Úgy gondoltuk, hogy azzal is kifejezzük tiszteletünket Somló Bódog emlékének, ha megjegyzéseinkkel nem tolakszunk az ő szövegei közé, s talán így a könyv szerkezete is áttekinthetőbbé válik. A szöveget a mai helyesírás szabályainak megfelelően írtuk át, de stiláris változtatásokat nem eszközöltünk, csupán a keresztnevek magyarításába nem tudtunk belemagyarázni. Az írásokat teljes terjedelmükben közöljük.

A kötet *Függelékében* Rónai Zoltán három cikkét közöljük, hogy így a Somló–Rónai vita anyaga teljes legyen. Ezek az írások más szempontból is érdekesek számunkra. Világossá teszik, hogy a marxista társadalomelmélet művelői már ebben a korai időben hallatlanul elfogultan vitatkoztak, és a legszűkebb értelemben vett osztálymeghatározottság álláspontjáról eljutottak nemcsak az erkölcsi relativizmushoz, hanem ahhoz az etikai nihilizmushoz, amely a század későbbi évtizedeiben – mint ahogy azt tapasztalataink is igazolták – egy cinikus politikai gyakorlat alapjává vált.

*

SOMLÓ Bódog: *Az érték problémája* (1911) – Különlenyomat a M.T.A. *Athenaeum* című folyóiratából, Kilian Frigyes utóda, M.K. Egyetemi Könyvkereskedés – Budapest, 1911.

- 40. old. – bármely feltétel nélkül, mástól nem függő.
- 41. old. – *A tiszta ész kritikája* – Ictus Kiadó, 1995, 308.
- 42. old. – *korollárium* – szükségszerű következmény.
- 46. old. – *contradictio in adjecto* – olyan állítás, amely önmagában hordja cáfolatát.
- 50. old. – *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. „Semmi sem gondolható el a világon, sőt azon kívül sem, amit minden megszorítás nélkül jónak tarthatnánk – az egyetlen kivétel a *jó akarat*.” – Gondolat, Bp., 1991, 20.
- 52. old. – Rickert: *A megismerés tárgya*.
- 53. old. – *die Kategorie der Gegebenheit* – az adottság kategóriája.
- 53. old. – *die Kategorie des Daseins im Gegensatz zur Kategorie des Seins* – a sajátos létezés kategóriája, mint a lét kategóriájának ellentéte.
- 55. old. – *die Kategorie des Eiseins* – az egyedi lét kategóriája.
- 57. old. – A legújabb magyar fordítás szerint: „Nos hát, az igazság általános kritériuma az lehetne, ami minden ismeretre érvényes volna, tekintet nélkül a tárgyaik közti különbségekre. Mivel azonban ily módon elvonatkoztatunk a megismerés egész tartalmától (tárgyára való vonatkozásától), míg az igazság épp ezzel a tartalommal kapcsolatos, ezért világos, hogy teljességgel lehetetlen és képtelen dolog az ismeretek tartalmának igazsága számára kritériumot keresni, s hogy lehetetlen megtalálni az igazság kielégítő, de ugyanakkor általános ismervét.” *A tiszta ész kritikája* (a továbbiakban TÉK), Ictus, 1995, 111.
- 64. old. – „Korábban előadott érveink kivétel nélkül azt bizonyítják: lehetetlen, hogy a tiszta ész spekulatív használatában bármiféle szintetikus ismeret keletkezzék.” TÉK, i.k., 599.
- 64. old. – „... az ész törvénye, mely előírja, hogy keressük ezt az egységet, szükségszerű törvény, mivel nélküle semmiféle ész sem rejteznék bennünk, ész híján azonban értelmünket sem tudnók összefüggő módon használni,

- enélkül pedig nem rendelkeznék az empirikus igazság elégséges ismervével...” TÉK, i.k., 505–506.
64. old. – „... az ész elve ... csupán a lehetséges tapasztalat terjedelmének és bővítésének szabályaként marad érvényes számunkra.” TÉK, i.k., 416.
64. old. – „Ha tudjuk, milyen kérdéseket lehet értelmes módon föltenni, máris komoly és nélkülözhetetlen bizonyítékát adtuk okosságunknak és belátó képességünknek.” TÉK, i.k., 110.
64. old. – uo., 111.
65. old. – TÉK, i.k., 71. és 614.
65. old. – „Az erkölcsi fogalmak nem az ész teljesen tiszta fogalmai, mert valami empirikuson (örömmön és fájdalomon) alapulnak. De azon elv vonatkozásában, mely által az ész korlátokat szab az önmagában semmilyen törvényt nem ismerő szabadságnak (ha tehát az erkölcsi fogalmaknak csupán a formájára vagyunk tekintettel), e fogalmak mégis például szolgálhatnak a tiszta észbeli fogalmak számára.” TÉK, i.k., 450–451.
65. old. – uo., 602–603.
65. old. – uo., 51.
66. old. – „...amely független az érzéki ösztökéléstől, tehát olyan mozgatóókok határozzák meg, melyekről kizárólag az ész alkothat képzetet...” TÉK, i.k., 603.
66. old. – uo., 71.
66. old. – uo., 450.
67. old. – uo., 604–615.
86. old. – Nelson: *Az úgynevezett megismeréskérdésről*.
86. old. – Nelson: *A kritikai módszer*.
87. old. – TÉK, i.k., 325.
87. old. – Münsterberg: *Az érték filozófiája*.
88. old. – a Kant-féle „freie Willkür” – szabad vagy inkább önkényes döntés.
90. old. – Itt van az egyetlen eredeti ténycselekedet (*Tathandlung*) – Fichte fogalma. A mai fordítók a „tettcselekvés” kifejezéssel adják vissza.
92. old. – Krueger: *Az abszolút értékes fogalma mint az erkölcsfilozófia alapja*.

SOMLÓ Bódog: *Kauzális vagy normatív etika?* (1910) – in: *Alexander Bernát Emlékkönyv. Dolgozatok a modern filozófia köréből*, Franklin Társulat Budapest, 1910, 125–130.

98. old. – Schopenhauer: *Az etika két alapkérdése.*

98. old. – Westermarck: *Az erkölcsi eszmék eredete és fejlődése.*

98. old. – Lévy-Bruhl: *Az erkölcs és az erkölcstudományok.*

98. old. – Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.*

SOMLÓ Bódog: *A jog értékmérője* (1910) – *Husadik Század* (a továbbiakban H.SZ.), 1910., 22. kötet, 1–14. – A berlini jog- és gazdaság-filozófiai kongresszuson tartott előadás magyar szövege, amely németül egyidejűleg az *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*-ben jelent meg.

106. old. – Liszt, Franz: *A helyes jog a büntetőtörvényhozásban.*

110. old. – Stammler, Rudolf: *Gazdaság és jog.*

111. old. – Liepmann: *Bevezető a büntetőjogba.*

111. old. – Kantorowicz: *A helyes jog tanához.*

111. old. – Stammler, Rudolf: *A helyes jog tanáról.*

112. old. – a Hegel szöveg újabb magyar fordítása: „...kívülről lehet ugyan anyagot meríteni..., de abból a meghatározásból ... nem lehet átmenni a különös kötelességek megállapításához, sem pedig ha ilyen különös tartalmat vizsgálunk a cselekvés számára, az az elv nem nyújt kritériumot annak eldöntésére, vajon az kötelesség-e, vagy nem.” (*A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 151.)

SOMLÓ Bódog: *A helyes jog elméletéről* (1913) – Különlenyomat az Erdélyi Múzeum-Egyesület Jog- és Társadalomtudományi Szakosztályának kiadványaiból (1912–13 évi V. füzet), Ajtai K. Albert Könyvnyomdája, Kolozsvár, 1914, 1–10.

119. old. – az összehasonlító munka magyar címe: *Összehasonlító előadások a német és külföldi büntetőjog köréből.*

124. old. – *tertium comparationis* – az összehasonlítás alapja, amelyben az összehasonlított két dolog megegyezik.

SOMLÓ Bódog: *A helyes jog* (1910) – H.SZ., 1910, 22. kötet, 390–395. Válasz Rónai Z.: *A helyes jog tudománya* című cikkére (H.SZ., 1910, 22. köt.).

SOMLÓ Bódog: *Mégegyszer a helyes jogról* (1911) – H.SZ., 1911, 23. kötet, 71–73. Válasz Rónai Z.: *Erkölcsei érzelmek és társadalmi érdekek a jogpolitikában* című cikkére (H.SZ., 1910, 22. kötet)

Jegyzetek a Függelékhez

RÓNAI Zoltán: *A helyes jog tudománya* (1910) – H.SZ., 1910, 22. kötet, 269–283. Ebben az írásában R.Z. Somló Bódog kötetünkben is szereplő két tanulmányára reagál: *A jog értékmérőire és a Kauzális és normatív etikára*.

147. old. – komoly logikai csúsztatásnak vagyunk tanúi, R.Z. ugyanis nem tesz különbséget életvitel és etikai eszmék között. Feltételezzük, hogy nem ismerte az angol morál-filozófiákat, mert akkor rá kellett volna jönnie, hogy vannak olyan moralistáik, akik „arisztokrata származásuk” ellenére egyáltalán nem vádolhatók hedonista nézetekkel (pl. Shaftesbury).
148. old. – Kant óta a filozófusok „gyakorlatin” az erkölccsel kapcsolatos kérdéseket értik. R.Z. kizárólag empirikusan, a társadalmi tevékenység marxista fogalmának megfelelően használja a kifejezést.
151. old. – az osztálymeghatározottság nagyon szűk értelmezése a cikk írójánál végül is oda vezet, hogy a szellemi élet legnagyobbjait tudatlansággal, vagy egyenesen rossz-hiszeműséggel vádolja.

RÓNAI Zoltán: *Erkölcsei érzelmek és társadalmi érdekek a jogpolitikában* (1910), H.SZ., 1910, 22. kötet, 503–508.

157. old. – *nominális definíció* – a nominális meghatározás tárgya a név, amely nyelvileg kifejezi a fogalmat. A definíciók legfontosabb fajtái közül való, tehát Rónai becsmerlő megjegyzései nem illenek erre az eljárásra.

RÓNAI Zoltán: *Értékmérés és érdekmérlegelés* (1911), H.SZ., 1911, 23. kötet, 219–223.

162. old. – *possibilium nulla obligatio est* – R.Z. megváltoztatta azt a jogi jelszót, hogy *impossibilium nulla obligatio est*. Utóbbinak a jelentése: a lehetetlen semmire sem kötelezhet.

164. old. – Ribot: *Az érzelmek logikája*; Tarde: *Társadalmi logika*; Pareto: *Előadások a politikai gazdaságtan köréből*; Vierkant: *Folytonosság a kulturális változásban*.

165. old. – „A helyes jog, amely a jogi képzetek egész sorát helyteleneknek minősíti, a negatív természetjog szolgálatában áll.” (Makarievicz: *A helyes jog*)

165. old. – A jog általános elve Kantnál: „Jogos az a cselekedet, amelynek vagy maximájának nyomán bárki önkényének szabadsága valamely általános törvény szerint együtt állhat bárki más szabadságával.” (Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, Budapest, Gondolat, 1991, 326.)

Névjegyzék

BACON, Francis (1561–1626) – angol filozófus, az újkori empirizmus megalapozója, a kísérletező tudományok új módszertanának kidolgozója.

BAUER, Otto – osztrák szocialista politikus és író, az ausztrómarxizmus legjelentősebb képviselője, könyveiben a nemzeti kérdéssel foglalkozott és ebben a kérdésben szembekerült a bolsevizmus képviselőivel.

BENTHAM, Jeremy (1748–1832) – angol empirista filozófus, a hasznosságfilozófia (utilitarizmus) megalapozója.

BOLZANO, Bernhard (1781–1848) – osztrák filozófus és matematikus, Husserl előfutára. Alapgondolata: a pszichológiától független logika törvényei magánvaló tételek.

BÖHM Károly (1846–1911) – újkantiánus filozófus, az első magyar filozófiai rendszer megalkotója, az ún. „kolozsvári iskola” kialakítója.

CALKER, Friedrich von (1790–1870) – német filozófus, E.S. Mirbt, E.F. Apelt mellett az ún. Fries-iskola képviselője.

DAVID, Eduard (1863–1930) – német közgazdász, politikus, újságíró, a weimari nemzetgyűlés elnöke, majd külügyminiszter; vitatta a bolsevikok mezőgazdasági nagyüzemre vonatkozó felfogását, és e kérdésben meghirdette Marx revízióját.

EHRENFELS, Cristian von (1859–1932) – német pszichológus, az ún. „alaklélektan” képviselője, az „alakfogalom” kimunkálója.

FABIANUS TÁRSASÁG – angol szociálpolitikai társaság (alap. 1883). Az angol munkáspárt magva.

FRIES, Jacob Friedrich (1773–1843) – a pszichologizmus filozófus képviselője: a filozófia alapja nem a konstruktív logika, hanem a tudat lélektani elemzése.

GUMPLOWITZ, Ludwig (1838–1909) – lengyel származású, németül alkotó szociál-darwinista szociológus.

HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm (1770–1831) – az abszolút idealizmus rendszerének kidolgozója, az újkori historizmus legnagyobb képviselője, hatása a Kantéval vetekedik.

HUSSERL, Edmund (1859–1938) – német filozófus, a 20. sz. legbefolyásosabb gondolkodóinak egyike, a fenomenológiai irányzat megalapozója.

IHERING, Rudolf von (1818–1892) – a modern jogtudomány egyik megalapítója.

JÁSZI Oszkár (1875–1957) – magyar szociológus, publicista, polgári radikális politikus. Alapítója, 1906-tól főszerkesztője a H.SZ. folyóiratnak, 1912-től főtítkára a Társadalomtudományi Társaságnak, alapítója és elnöke az Országos Radikális Pártnak. 1919-ben emigrált, 1925-től Oberlinben (USA) egyetemi tanár.

KANT, Immanuel (1724–1804) – máig sugárzó német filozófus, a kritikai bölcselet és transzcendentálfilozófia megalapozója. Hatása szinte felmérhetetlen.

KAUTSKY, Karl (1854–1938) – német szociáldemokrata író és politikus, a marxizmus tudományos rendszerének kiépítője, a bolsevizmus elméletének legerősebb ellenfele.

KELSEN, Hans (1881–1973) – jelentős osztrák jogfilozófus, az újkantianizmuson belül az ún. normativista iskola megteremtője, a jogfilozófia ismeretelméleti és módszertani megalapozására törekedett. 1939-től az Egyesült Államokban élt, több könyvét ott adta ki.

KRUEGER, J.G. – német pszichológus, a wolffi állásponttal szembehelyezkedő kísérleti pszichológia képviselője.

LABRIOLA, Antonio (1843–1904) – olasz társadalomfilozófus, szocialista politikus, nagy hatással volt Croce-ra.

LÉVY-BRUHL, Lucien (1857–1939) – a pozitivizmusból kiindulva tanulmányozta a primitív társadalmak etnológiáját, mitológiáját, gondolkodásmódját. A Sorbonne etnológiai intézetének alapítója, a strukturalista irányzat előfutára.

LIEBIG, Justus von (1803–1870) – német természetfilozófus, Moleschot ellenfele az ún. „materializmus-vitában”.

LIPPS, Theodor (1851–1914) – német pszichológus, esztéta.

LISZT, Franz von – német büntetőjogász.

LOMBROSO, Cesare (1836–1909) – olasz orvos és büntetőjogász, a született gonosztevőkről szóló elmélet hirdetője.

MILL, John Stuart (1806–1873) – angol gondolkodó és politikus, a liberális politikai filozófia, gazdaságtan és etika kiemelkedő gondolkodója

MOÓR Gyula (1888–1950) – kiváló magyar jogfilozófus. Kolozsvárott, Szegeden, majd Budapesten a jogbölcselet előadója. Somló Bódog tanítványa, munkatársa, végrendeletének végrehajtója és kéziratos hagyatékának gondozója volt.

MÜNSTERBERG, Hugo (sz. 1863) – német pszichológus, a modern pszichologizmus és neveléstudomány képviselője.

NELSON, Leonard (1882–1927) – német jogfilozófus, Fries pszichologizmusának és természetjogi nézeteinek folytatója.

PARETO, Vilfredo (1848–1923) – olasz szociológus és közgazdász, a matematikai gazdaságtan megalapozója.

PAULER Ákos (1876–1933) – magyar gondolkodó, kolozsvári, majd budapesti egyetemi tanár, előbb a pszichologizmus és kritizmus, később a logizmus követője.

PAULSEN, Friedrich (1846–1908) – német filozófus, a modern német neveléstudomány elméleti kimunkálója, az újkantianizmus metafizikai irányzatának képviselője.

PIKLER Gyula (1864–1937) – jogtudós, szociológus, pszichológus, a magyar pozitivisták jogbölcselet legnagyobb hatású művelője. A Társadalomtudományi Társaság alapító tagja, hosszú ideig elnöke.

RIBOT, Théodule (1839–1916) – francia pszichológus, a kísérleti lélektan megalapozója Franciaországban.

RICKERT, Heinrich (1863–1936) – német filozófus, Windelbanddal együtt az újkantiánus badeni iskola vezető személyisége, az értékfilozófia nagyhatású rendszerezője.

RÓNAI Zoltán (1880–1940) – szociológiai író, szocialista politikus, 1919-ben emigrált, Belgiumban halt meg.

SCHOPENHAUER, Arthur (1788–1860) – német bölcselet, az „akarat” filozófusa, a kultúrpeszimizmus és a művészeti elitizmus megalapozója és hirdetője.

SOMBART, Werner (1863–1941) – német filozófus és közgazdász, gazdasági reformok kidolgozója és sürgetője.

SPENCER, Herbert (1820–1903) – angol filozófus, a klasszikus pozitívizmus leghatásosabb képviselője.

STAMMLER, Rudolf (1856–1938) – a marburgi újkantiánus iskola jogfilozófusa, a jogelmélet kritikai megalapozására tett kísérletet.

SZABÓ Ervin (1877–1918) – szindikalista politikus, a magyar szociológia úttörő jelentőségű képviselője, a T.T. alapító tagja, a H.SZ.-nak haláláig munkatársa, 1911-től a Fővárosi Könyvtár igazgatója, ő szervezte európai színvonalú intézményét.

TARDE, Gabriel de (1843–1904) – francia jogtudós, a francia kriminológiai iskola és bűnözéslélektan megalapozója.

TOLSZTOJ, Lev Nikolajevics gróf (1828–1910) – a világirodalom egyik legnagyobb írója, erkölcsi elve az erőszakmentesség.

WEBB, Sidney James (1859–1947) – angol közgazdász, a fabianus társaság valamint a London School of Economics and Political Science alapító tagja.

WEBER, Max (1864–1920) – a századelő legnagyobb német szociológusa és társadalomfilozófusa.

WINDELBAND, Wilhelm (1848–1915) – német filozófus, az újkantianizmus jelentékeny iskolájának, a badeninek kezdeményezője és egyik vezető alakja.

Somló Bódog életrajzi adatai

- 1873 július 21-én született Pozsonyban, asszimiláns zsidó családból. Édesapja vasúti főtisztviselő volt.
Gimnáziumi tanulmányait Zsolnán, Trencsénben és Temesvárott végezte.
Jogi tanulmányait Budapesten kezdte és Kolozsvárott fejezte be.
- 1895 Kolozsvárott doktorált jogtudományokból, ugyanott egy év múlva államtudományokból. Mindkettőt „kitűnő” minősítéssel tette le.
- 1896 Kormányzati ösztöndíjjal (évi 800 fr.) Lipcsében, a második szemeszterben Heidelbergben egészítette ki tanulmányait: római jogot és jogbölcséletet hallgatott. Már a stúdiumai alatt kiderült tehetsége és vonzódása a tudományos munkához, de egy évig katona, nyolc hónapig ügyvédbojtár volt.
- 1897 augusztus 1-től az államvasutak vezérigazgatóságán alkalmazták segédfogalmazóként.
- 1898 Ezidőtájt jelentek meg első írásai a *Jogtudományi Közlönyben* és három hosszabb dolgozata: a magyar parlamentarizmusról, a nemzetközi jog bölcséletének alapelveiről, valamint a *Törvényszerűség a szociológiában*.
Megpályázta a pécsi jogakadémián megüresedett jogbölcséleti katedrát. Elutasították egy sokkal szerényebb tehetségű jelöltért. Akkori naplóbejegyzései tanúsítják, hogy a kudarc és a hivatásérzetétől idegen foglalkozás – amit még hat évig kellett folytatnia – depressziót váltott ki nála. Talán az segített rajta, hogy kolozsvári barátaival (Ferencz József, Gratz Gusztáv, Kolosváry Bálint) elhatározzák, hogy új tudományos lapot alapítanak. Hozzájuk csatlakozott két fiatal budapesti jogász – Berinkey Dénes és Vámbéry Rusztem – és a Jászi fivérek, Viktor és Oszkár, akiket Heidelbergben ismert meg. A lap 1900 január 1-én jelent meg, a nevét is Somló adta: *Huszedik Század*. (A továbbiakban H.SZ.)
- 1899 A kolozsvári jogi fakultáson magántanár lett jogfilozófiából (négy év múlva politikatudományból).

- 1900 Beindult a H.SZ., főszerkesztője Gratz Gusztáv, aki a mérsékelt liberalizmus felé tolta a lapot, de már nem sokkal később a folyóirat szellemiségét Somló tudományos igénye és Jászi Oszkár radikalizmusa határozta meg. Céljuk a magyar gyökerű, de Nyugat-Európában már honos szociológiai iskolák felé tájékozódó jogbölcselet kialakítása, és emellett minden új, a magyar kultúrát gazdagító alkotás és irányzat népszerűsítése.
- Németül megjelent a Pikler Gyulával együtt írt tanulmánya a totemizmusról és a szokásjogról. A külföldi fogadtatás nagyon kedvező volt.
- 1901 Január 23-án megalakult a *Társadalomtudományi Társaság* (a továbbiakban T.T.).
- Támogatóinak köre nagyon széles és nagyon heterogén volt: fiatal értelmiségiek, régi vágású professzorok, tekintélyes publicisták, bankárok, földbirtokosok. Az első elnöke Pulszky Ágost professzor, majd ennek halála után gróf Andrássy Gyula, titkára Somló: az összejövetelek témájának kiválasztása és a megfelelő szakemberek meghívása az ő feladata volt. Havonta tartottak összejöveteleket, s a viták anyagát a H.SZ. folyamatosan közölte.
- 1903 Január 1-től kinevezték a nagyváradi Jogakadémiára az államjog professzorává.
- Március 29-én a T.T. ülésén Somló Bódog felolvasta *A társadalmi fejlődés elméletéről és néhány gyakorlati alkalmazásáról* című tanulmányát.
- Ady Endre a *Nagyváradi Napló* május 8. számában ismertetve Somló előadását és a vitát, ebből értesültek a Jogakadémia tanárai Somló gondolatairól.
- Május 21-én a Jogakadémia öt tanára feljelentést küldött a kultuszminiszterhez és Somló felfüggesztését kérték. A beadványban az aláírók a Somló szövegét és a saját kommentárukat nem választották szét, s így tudományos okfejtés nélkül azt bizonygatták, hogy kollegájuk a monarchia ellen izgat. Az ügy parlamenti interpellációk, pro- és kontra cikkek témájává vált. Ady május 26-án újabb cikkel jelentkezett: *Merénylet a nagyváradi jogakadémián*, s félelmetes tollalával pontosan a lényegbe szúrt. Megszólaltak az igényesebb lapok is, állást foglalt néhány európai hírví tudós

(C.Lombroso, A.Labriola, B.Croce és a Fabianus Társaság, más nyilatkozatokkal együtt in: H.SZ., 1903., 7. kötet, 616–617.), akik a szellemi szabadság megsértését látták a Somló-ügyben. Ő maga nem volt hajlandó a sajtónak nyilatkozni Ady unszolására sem. Beadványt szerkesztett viszont a kultuszminiszterhez. Ebben tárgyilagos és tiszteletteljes hangon kifejtette, hogy a kollegái félremagyarázták a tanulmányát, ami nem csoda, mivel nem voltak jelen az előadáson, nem is olvasták, csupán hallomásból tudnak róla, majd hitet tett tudományos álláspontja mellett is: ő valóban úgy hiszi, hogy az evolucionizmus jelenleg a tudomány végső szava, s kérte ügyének méltányos elbírálását. (A Somló-ügy összes fontos dokumentuma in: *Ady összes prózai művei*, 4. kötet – szerk. Vezér Erzsébet, Budapest, 1964.). A kultuszminiszter – Wlassics Gyula – felmentette az öt tanárt a denunciálás, Somlót pedig az izgatás vádja alól, s egyben síkra szállt a szólás- és tanszabadság mellett.

- 1905 Professzori kinevezést nyert a kolozsvári egyetemre, itt adott elő jogbölcseletet és nemzetközi jogot 1918-ig, tudományos hozzáértéssel, hatalmas műveltséggel, tanári felelősséggel és érzékenységgel. Doktorátusokat vezetett (például Moór Gyulát is ő indította el tudományos pályáján), többször volt a jogi kar dékánja.

Átvette a H.SZ. szerkesztését egy évre, majd végleg átengedte Jászi Oszkárnak.

- 1906 A T.T. létrehozta a Társadalomtudományok Szabadiskoláját, elnöke Somló Bódog, igazgatója Jászi Oszkár. Célja: a munkások és kézművesek művelése volt.

Augusztusban a T.T. rendkívüli ülést tartott. Igazat kell adnunk azoknak a történészeknek, akik az „új reformnemzedék” sorsfordulójáról, illetve annak egyik komoly tünetéről beszélnek. Tény az, hogy az eddig egységesnek tűnő, reformokat sürgető értelmiségi és politikus csoporton belül az elvi tájékozódás többféle lehetősége alakult ki. Ennek megfelelően a megvalósítás szellemi és gyakorlati eszközeinek megválasztásában is a többirányúság mutatkozott meg. A T.T.-ban a mérsékelt liberálisok valósággal puccs-szerűen magukhoz akarták ragadni a vezetést.

A radikálisok megerősödését és „győzelmét” Somló – szinte tragikus hangvételű – titkári vitabevezetőjével is elősegítette. Érdekes az, hogy ezután kezdődött Somló fokozatos leválása a Jásziék radikális köréről. Sem tudományos érdeklődésének, sem apolitikus hajlamának nem felelt meg a szociológiának a politikai cselekvésben való feloldása.

- 1907 Somló ígérete ellenére nem vett részt a pécsi szabadgondolkodók kongresszusán.
Kicsinyes pártérdekektől féltette a tudomány függetlenségét és a gondolkodás igazság-kereső nyitottságát. Jászi két, keményhangú levele (1907.X.12.; 1907.X.21.) gyávasággal vádolja.
- 1910 Elkezdí publikálni azokat az írásokat, amelyek a kantianizmus felé való fordulását jelzik.
- 1917 Megjelent Lipcsében főműve, a *Juristische Grundlehre*, részben Lukács György segítségével és Hans Kelsen közbenjárására. 1927-ben újra kiadták.
- 1918 Kinevezték a budapesti jogi kar jogfilozófia professzorának.
Az egyetemi tanács tagjaként, a tudomány függetlenségére és az egyetem önállóságára hivatkozva, leszavazta azoknak az új tanároknak a beiktatását, akiket a Károlyi-kormány az egyetem beleegyezése nélkül kinevezett. Köztük volt Jászi és Vámbéry is.
- 1919 Naplóbejegyzéseinek tanúsága szerint az ország összeomlásáért önmagát is felelőssé tette, s a munkában sem talált már menekvést. Szeptemberben végrendelkezett, az egész vagyonát a Területvédő Ligára hagyta, kéziratait Moór Gyulára (az utóbbi halála után kerültek a Széchenyi Könyvtár birtokába). Szeptember 28-án anyja sírjánál, Kolozsvárott öngyilkos lett.

Bibliográfia

1. Könyvek és különlenyomatok

A parlamentarizmus fejlődéséről (doktori értekezés, kézirat), Kolozsvár, 1895.

A parlamentarizmus a magyar jogban, Kolozsvár, Gibbon, 1896.

A nemzetközi jog bölceletének alapelvei, Budapest, Franklin, 1898.

Törvényszerűség a szociológiában, Budapest, 1898.

Der Ursprung des Totemismus. Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie, Berlin, Hoffmann, 1899 (Somló Felix – Pikler Julius)

Etika, Budapest, Révai, 1900 (Stampfel-féle Tudományos Zsebkönyvtár, 59.)

Jogbölcelet, Pozsony, 1901 (Stampfel-féle Tudományos Zsebkönyvtár, 75.)

Szociológia, Pozsony, 1901 (Stampfel-féle Tudományos Zsebkönyvtár, 79.)

Végső alapelvek (Collins F. Howard *Spencer filozófiájának kivonata* című művének fordítása), Budapest, 1903.

Állami beavatkozás és individualizmus, Budapest, Politzer, 1905 (Társadalomtudományi Könyvtár, II.)

Jogbölceleti előadások. I., Kolozsvár, Sonnenfeld, 1906.

Jogbölceleti előadások. II. (A büntetőjog bölcelete), Kolozsvár, Sonnenfeld, 1906.

Past and Future of Marriage, New York, American, 1906.

Politika és szociológia, Budapest, 1908.

Zur Gründung einer beschreibenden Soziologie, Berlin–Leipzig, dr. Walter Rotschild, 1909.

Der Güteverkehr in der Urgesellschaft, Bruxelles–Leipzig, Misch und Thron, 1909.

Az érték problémája, Különlenyomat az M.T.A. *Athenaeum* c. folyóiratából, Budapest, Kilián, 1911.

A jog alkalmazásáról, Budapest, Franklin, 1911.

A helyes jog elméletéről, E.M.E. Jog- és Társadalomtudományi Szakosztályának Kiadványai, 1912–13, V. füzet.

Juristische Grundlehre, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1917 (2. kiadás uo., 1927; részletek magyarul: *Jogi alaptan* – ford. Sajó András és Sándor Tamás), in: *Modern polgári jogelméleti tanulmányok* (szerk. Varga Csaba), Budapest, MTA Állam- és Jogtudományi Intézet, 1977, 45–61.

A nemzetközi jog mibenléte, Kolozsvár, Ajtai Nyomda, 1917.

Jogbölcsezet, Somló Bódog egyetemi ny. r. tanár *Jogi Alaptan* című műve nyomán, Budapest, Grill Károly Könyvkiadója, 1920.

Gedanken über einer erster Philosophie (Vorwort von Julius Moór), Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter, 1926.

Jogbölcsezet. A Juristische Grundlehre kivonata (szerk. Takács Péter), Miskolc, Bíbor Kiadó, 1995.

2. Cikkek és tanulmányok

Egy bohém álma. Erdőn túl, Az erdélyi híradó karácsonya, Kolozsvár, 1894, 59–63.

Osztályharc és szocializmus. Szociologikus tanulmány, Élet (1894), augusztus.

Adalék a matriarchális családi szervezet kérdéséhez, Athenaeum (1899), 3. sz., 407–411.

A jogi szakoktatás reformja és a társadalomtudományok, Huszadik Század (1900), I. kötet, 46–55.

Háború és béke, Magyar Egyetemi Szemle (1900), 21–30.

A jogbölcselet tanítása, Jogállam (1900), 58–61.

Természetes kiválasztás az emberi társadalomban, Huszadik Század (1902), VI. kötet, 406–420.

Az erkölcs túlkövetelései (A Társadalomtudományi Társaság ülésén elhangzott vitaindító előadás szövege), Huszadik Század (1902), V. kötet, 12–27.

A társadalmi fejlődés elméletéről és néhány gyakorlati alkalmazásáról (A Társadalomtudományi Társaság vitaindító előadása), Huszadik Század (1903), VII. kötet, 397–409.; valamint in: *A szociológia első magyar műhelye*, Budapest, Gondolat, 1973, I. kötet, 157–175.

Herbert Spencer etikája, Huszadik Század (1904), IX. kötet, 98–110.

Művészet és erkölcs, Budapesti Napló, 1904.

A politika tudománya a törvényhozásban, in: *A nagyváradi királyi katolikus jogakadémia almanachja, 1904–05*, Nagyvárad, 1905, 13–22.

Méray kultúrfiziológiája, Huszadik Század (1905), XI. kötet, 310–324.

Politika és szociológia. Méray rendszere és prognózisai, Huszadik Század (1906), XIII. kötet, 369–381.

A jogbölcselet mai helyzete, Új Század (1906), 3.

A XX. század szociológiája, A Budapesti Napló Albumnaptára, 1907.

Az objektív szociológia. Válasz Pikler Gyulának, Huszadik Század (1907), XV. kötet, 209–219.

Bevezetés Menger Antal Új erkölccstan című művéhez, Budapest, Grill, 1907, III–X.

Das Problem der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, in: Verhandlungen des Internationale Kongress für Philosophie, Heidelberg, 1908, 1054–1059.

Die neue ungarische Rechtsphilosophie, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie (1907–08), 315–323.

Babonák ellen, Huszadik Század (1908), XVII. kötet, 399–402.

A gazdaság őskorából, Huszadik Század (1909), XIX. kötet, 1–9. és 121–136.

Der wirtschaftliche Urzustand, Monatschrift für Soziologie (1909), 147–161.

Masstäbe zur Bewertung des Rechts (hozzászólás az Internationale Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie első kongresszusán, Berlin, 1910 május 18.), Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie (1909–10), 508–522.

A jog értékmérői, Huszadik Század (1910), XXII. kötet, 1–14.

Kauzális vagy normatív etika, in: Alexander Bernát Emlékkönyv, Budapest, 1910, 125–130.

Az érték problémája, Athenaeum (1911)/2–3., 84–113. és 37–66.

A jog alkalmazásáról, Jogállam (1911)/2–3., 97–103. és 177–189.

Das Verhältnis von Soziologie und Rechtsphilosophie, insbesondere die Förderung der Rechtsphilosophie durch die Soziologie (hozzászólás az Internationale Vereinigung für Rechts und Wirtschaftsphilosophie második kongresszusán, Darmstadt, 1911 június 8.; magyarul: *A szociológia és a jogfilozófia viszonya, és különösen a jogfilozófia támogatása a szociológia által*, in: *Jog és filozófia* (szerk. Varga Csaba), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981, 179–183.), Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie (1910–11), 563–569.

Die Anwendung des Rechts, Zeitschrift für das privat und öffentliche Recht der Gegenwart, 55–74.

A szokásjog, in: *Farkas Lajos Emlékkönyv*, Kolozsvár, Stein J., 1914, 339–369.

Rechtsbegriff und Rechtsidee, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie (1914–15), 525–528.

Platón államtana, in: *Magyar Jogi Szemle Könyvtára*, 2., Budapest, Pallas, 1920, 1–13.

Machiavelli, Társadalomtudomány (1921)/1, 41–69.

Aristoteles (Jegyzetei Arisztotelész állambölcseletéről) – (Varga Csaba bevezetőjével), Magyar Filozófiai Szemle (1981), XXV. évf., 6. sz., 819–835.

Somló Bódog végső summázata: az ismeretlen Állambölcseleti jegyzetek (Varga Csaba bevezetőjével), Állam- és Jogtudomány (1985), XXVIII. évf., 2. sz., 359–373.

Somló Bódog jegyzetei Augustinus Állambölcseletéről (Varga Csaba bevezetőjével), Állam- és Jogtudomány (1985), XXVIII. évf., 4. sz., 777–783.

3. Jegyzetek, recenziók, reflexiók

Dr. Ernst Neukamp: Einleitung in die Entwicklungsgeschichte des Rechts (Berlin, 1895) című művéről, Jogtudományi Közlöny (1897), 10. sz., 76.

Pikler Gyula: A jog keletkezéséről és fejlődéséről (Budapest, Politzer, 1897) című művéről, Jogtudományi Közlöny (1897), 28. sz., 220–221.

Spencer Herbert 80. születésnapjára, Huszadik Század (1900), I. kötet, 405–414.

Makintish, Robert: From Comte to Benjamin Kidd. The appeal to biology or evolution for human guidance (London, Macmillan, 1899) című könyvéről, Huszadik Század (1900), I. kötet, 70–73.

Tegze Gyula: Szerves társadalomtani elméletek és az állam személyiségének teóriája (Budapest, Eggenberger, 1900) című könyvéről, Huszadik Század (1900), II. kötet, 145–147.

Steinmetz, S.R.: Der Krieg als soziologischer Problem (Amsterdam, 1899) című könyvéről, Huszadik Század (1900), II. kötet, 225–227.

Tolsztoj, Lev Nikolaevics: Patriotismus und Regierung (Leipzig, 1900) című művéről, Huszadik Század (1900), II. kötet, 228–230.

A nemzetközi jog történelme. Könyvszemle Walker, T.A. *A History of the Law of Nations* (Cambridge, University Press, 1899) című művéről, Huszadik Század (1900), II. kötet, 152–153.

Wallace, Alfred Russel: Studies Scientific and Social (London, Macmillan, 1900) című művéről, Huszadik Század (1901), III. kötet, 65–66.

Fleischmann, Albert: Die Descendenztheorie (Leipzig, 1901) című művéről, Huszadik Század (1901), III. kötet, 386–387.

A munka. Könyvszemle Kuncz Jenő *A munka* (Budapest, Kilián) című művéről, Huszadik Század (1901), III. kötet, 448–451.

Kelly, Edmond: Government or Human Evolution. Justice (London–New York–Bombay, Longmans and Green, 1900) című művéről, Huszadik Század (1901), IV. kötet, 129–132.

Német kritika Pikler lélektanáról, Huszadik Század (1901), IV. kötet, 480–481.

Hegedüs Lóránt: A szociológia sarktétele (Budapest, 1891) című művéről, Huszadik Század (1901), V. kötet, 394–398.

A Társadalomtudományi Társaság titkári jelentése, Huszadik Század (1902), VI. kötet, 75–79.

Kelly, Edmond: Government or Human Evolution. Individualism and Collectivism (London–New York–Bombay, Longmans and Green, 1901) című művéről, Huszadik Század (1902), VI. kötet, 163–164.

Kuncz Ignác. Nekrológ, Huszadik Század (1903), VII. kötet, 236–238.

Jászi Oszkár: A történelmi materializmus állambölcselete című művéről, Jogtudományi Közlöny (1903), 18. sz., 152–153.

Politikai antropológia (Ludwig Woltmann könyvének bírálata), Huszadik Század (1903), VII. kötet, 689–690.

Szociológiai intézet Brüsszelben, Huszadik Század (1903), VIII. kötet, 935.

Kidd, Benjamin: Principles of western civilizations (London, 1902) című művéről, Huszadik Század (1904), IX. kötet, 29–37.

Magyarosság és irodalom, Huszadik Század (1904), IX. kötet, 225–226.

Metschnikoff, Elias: Zur Geschichte tierischer Gesellschaften (Annales der Naturphilosophie, 1904/3) című művéről, Huszadik Század (1904), IX. kötet, 489–490.

Pekár Károly: A filozófia története (Budapest, Athenaeum) című művéről, Huszadik Század (1904), IX., 61–62.

Londoni Társadalomtudományi Társaság, Huszadik Század (1905), XI. kötet, 363–365.

Wolfner Pál: Osztályharcok a XIX. században (Budapest, Franklin, 1905) című művéről, Huszadik Század (1905), XI. kötet, 542–545.

Kisebb közlemények a szociológia köréből, Huszadik Század (1905), XI. kötet, 567.

Somló Bódog elnök és Jászi Oszkár igazgató beszéde a Társadalomtudományok Szabad Iskolája programjáról, Huszadik Század (1907), XV. kötet, 203–207.

Marx és Engels. Könyvszemle Marx és Engels válogatott művei (Budapest, Politzer, 1905) I. kötetéről, Közgazdasági Szemle (1907), 50–52.

Breysig, Kurt: Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte (Berlin, 1905) című művéről, Huszadik Század (1908), XVII. kötet, 509–511.

A bruxellesi szociológiai intézet, Huszadik Század (1908), XVIII. kötet, 381–387.

Das soziologische Institut Solvay, Blätter für vergleichende Rechts und Volkswirtschaftswissenschaftlehre (1908), 110–114. és 145–147.

Werner Sombart: Karl Marx und die soziale Wissenschaft című művéről, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie (1908–09), 96–99.

Mazzarella, Joseph: Les Types Sociaux et le Droit (Paris, 1908) című könyvéről, Huszadik Század (1909), XIX. kötet, 494–497.

Társadalom, Tulajdon (lexikon szócikkek), in: Halász Sándor–Mondelló Gyula (szerk.) *Magyar Közgazdasági Lexikon I–III* (Budapest, Pallas, 1898–1901), III. kötet, 457–460. és 586–589.

Aristoteles, Bölcseleti Jogtudomány, Emberi jogok, Észjog, Fichte, Grotius, A házasság, Hobbes, Kant, Rousseau, Természetjog (lexikon szócikkek), in: *Magyar Jogi Lexikon* (Budapest, Pallas, 1909), I. kötet, 301–303.; II. kötet, 281–282.; III. kötet, 315–316., 445–446. és 635–636.; IV. kötet, 51–57.; VI. kötet, 250–251. és 585–586.

Eine deutsches Institut für Rechtsphilosophische und Soziologische Forschung? Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie (1909–10), 215–224.

Kelsen, Hans: *Grenzen zwischen juristischer und Soziologischer Methode* című művéről, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie (1911–12), 644–645.

4. Viták a Társadalomtudományi Társaságban és sajtóviták

- I. *A Társadalomtudományi Társaság vitája a társadalmi fejlődésről*, amely az ún. Somló-ügy miatt vált híressé. A bevezető előadást Somló Bódog tartotta: *A társadalmi fejlődés elméletéről és néhány gyakorlati alkalmazásáról*, 1903 március 23-án. (Közölve: Huszadik Század (1903), VII. kötet, 397–409.)
A vitát május 9-én tartották meg. Hozzászólók: Vámbéry Rusztém, Jászi Oszkár, Szabó Ervin, Várkonyi Oszkár, Pollacsek Laura, Harrer Ferenc, Farkas Geiza, Bognár Zsigmond, Fabro Henrik, Pikler Gyula. A vita anyaga: Huszadik Század (1903), VII. kötet, 456–471. és 550–556., valamint Jászi Oszkár: *Társadalmi fejlődés és a gondolat szabadsága*, Huszadik Század (1903), VII. kötet, 497–504.
- II. *Somló–Szabó Ervin sajtóvita az Állami beavatkozás és individualizmus című könyv kapcsán*
Szabó Ervin: *Természet és társadalom*, Huszadik Század (1903), VII. kötet, 747–772.
Somló Bódog: *Válasz Szabó Ervinnek*, Huszadik Század (1903), VII. kötet, 992–994.
Szabó Ervin válasza Somló Bódognak, Huszadik Század (1903), VIII. kötet, 994–995.
- III. *Somló–Méray vita*
Somló Bódog: *Méray kultúrfiziológiája*, Huszadik Század (1905), XI. kötet, 310–324.
Madzsar József: *Észrevételek Méray organikus elméletéhez*, Huszadik Század (1905), XI. kötet, 389–405.
Méray Horváth Károly: *Biológiai rendű képződmény-e a társadalom?* Huszadik Század (1905), XI. kötet, 464–466.
Somló Bódog: *Válasz Méraynak*, Huszadik Század (1905), XI. kötet, 466–467.
Somló Bódog: *Politika és szociológia. Méray rendszere és prognózisai*, Huszadik Század (1906), XIII. kötet, 369–381.

IV. Az „objektív szociológia” vita

A vitát Pikler Gyula Somlóhoz intézett nyílt levele váltotta ki, melyben bírálja Somló tanulmányát, *A XX. század szociológiáját*.

Pikler Gyula: *Lélektan és társadalmi tudomány*. Nyílt levél Somló Bódoghoz, *Huszadik Század* (1907), XV. kötet, 113–120.

Somló Bódog: *Az objektív szociológia*. Válasz Pikler Gyula vitáikére, *Huszadik Század* (1907), XV. kötet, 209–219.

Pikler Gyula: „Objektív szociológia” és induktív logika, *Huszadik Század* (1907), XV. kötet, 229–235.

Pikler Gyula: Az „objektív szociológia” visszavonása, az „epifomenek” és az „anyagcsererendszerek”, *Huszadik Század* (1907), XV. kötet, 301–318.

Méray Horváth Károly: *Tudomány és vesébelátás. Megjegyzések Pikler Gyula múltkori cikkéhez*, *Huszadik Század* (1907), XV. kötet, 456–458.

Somló Bódog *viszontválasza* Pikler Gyulának az objektív szociológia dolgában, *Huszadik Század* (1907), XV. kötet, 458–471.

Lánczi Jenő: *A szociológia két módszere*, *A Munka Szemléje* (1907), 14–19. számok.

V. Vita a „helyes jog” elméletéről

Somló Bódog: *A jog értékmérője*, *Huszadik Század* (1910), XXII. kötet, 1–14.

Rónai Zoltán: *A helyes jog tudománya*, *Huszadik Század* (1910), XXII. kötet, 269–283.

Somló Bódog: *A helyes jog*, *Huszadik Század* (1910), XXII. kötet, 390–395.

Rónai Zoltán: *Erkölcsei érzelmek és társadalmi érdekek a jogpolitikában*, *Huszadik Század* (1910), XXII. kötet, 503–508.

Somló Bódog: *Még egyszer a helyes jogról*, *Huszadik Század* (1911), XXIII. kötet, 71–73.

Rónai Zoltán: *Értékmérés és érdekmérlegelés*, *Huszadik Század* (1911), XXIII. kötet, 219–223.

Somló Bódog: *Újból a helyes jogról és egy helytelen cikkről*, *Huszadik Század* (1911), XXIII. kötet, 344–346.

VI. *Vita az ősgazdaság témája körül*

Somló, Felix: *Der Güteverkehr in der Urgesellschaft*, Bruxelles–Leipzig, Misch und Thron, 1909.

Somló Bódog: *A gazdaság őskorából*, Huszadik Század (1909), XIX. kötet, 1–9. és 121–136.

Kautsky, Karl: *Urgesellschaft und Marxismus*, Neue Zeit (1909), november 19.

D. (Daniel Arnold): *Somló Bódog Der Güteverkehr in der Urgesellschaft című könyvéről*, Huszadik Század (1909), XX. kötet, 95–97.

Somló, Felix: *Urwirtschaft und marxistische Ortodoxie*, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie (1910), 3. sz., 391–394.

Somló Bódog: *Ősgazdaság és marxizmus*, Huszadik Század (1910), XXI. kötet, 130–133.

5. **Az Országos Széchenyi Könyvtár – Kézirattár archív anyaga**

A. *Somló Bódog Naplója*. 4 füzet, 272 folio. Quart. Hung. 3038.

B. *Kéziratok és jegyzetek a XX. század elejéről* (jogbölcselet, államelmélet). 358 folio. Quart. Hung. 3039.

C. *Somló Bódog: Platón államtana és vegyes jogfilozófiai jegyzetek*, 1920 körüli évekből. 258 folio. Quart. Hung. 3040.

D. *A Huszadik Század dokumentumai*. Analekta 4885.

E. *Somló Bódog: Egy filozófiai mű vázlata*. Analekta 5378.

F. *Somló Bódog hivatalos iratai*. Analekta 5379.

G. *Az 1903-as Somló-ügy dokumentumai*. Analekta 5381.

H. *Felkérések előadásokra* (1903–1907). Analekta 5383.

I. *A Társadalomtudományi Társaság iratai*. Analekta 5384.

J. *Somló Bódog önéletrajza*. Autográf levél Gulyás Pálhoz. V.926/130–1963. Analekta 36/2969.

K. *Levelek Somló Bódoghoz*. 1163 levél 108 személytől, köztük: 9 levél Ady Endrétől, 11 levél Szabó Ervintől, 257 levél Jászi Oskártól, 3 Lukács Györgytől.

6. **Ady Endre Archívum. Corpus Coresp.** *Somló két levele Adyhoz* (1906 IX. 11. és 1908 IX. 25)
7. **Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára. Lukács Archívum.** *Somló Lukács Györgyhez* (1916 VIII. 15. és 1916 IX. 17.)
8. **Politikatörténeti Intézet Archívuma. Szabó Ervin hagyatéka.** Fond. 729. *Somló Bódog 20 levele Szabó Ervinhez*; 71 folio (1903–1906).

**A JÓZSEF ATTILA TUDOMÁNYEGYETEM
FILOZÓFIA TANSZÉKÉNEK
ÉS A JATE TÁRSADALOMELMÉLETI
GYŰJTEMÉNYÉNEK**

közös fejlesztésében folyamatosan készül és jelenleg mintegy 15.000 magyar nyelvű filozófiai publikáció bibliográfiai adataival elektronikus hálózati úton is elérhető

**A MAGYAR NYELVŰ FILOZÓFIAI
IRODALOM
SZÁMÍTÓGÉPES ADATBÁZISA**
<http://www.bibl.u-szeged.hu/opac/index.html/> (filo)

Az adatbázis végső formájában az 1881 és 1998 között magyar nyelven megjelent filozófiai publikációk bibliográfiai adatait rögzíti, s ennek érdekében folyamatos bővítés és fejlesztés alatt áll.

A majdani egységes és a lehetőségek szerint teljes szakirodalmi adatbázis már jelen készülségi állapotában is lehetővé teszi a szerző, cím és tárgyszó szerinti visszakeresést, s készítőinek szándéka szerint biztosítani fogja a jelzett korszak egészének magyar nyelvű filozófiai szakirodalmával kapcsolatos tájékozódást.

További információk:

Laczkó Sándor

JATE Társadalomelméleti Gyűjtemény

6722 Szeged, Petőfi Sándor sgt. 30-34.

laczkos@bibl.u-szeged.hu

A kolozsvári Pro Philosophia Alapítvány

1997 tavaszán a *Kellék* szerkesztőinek kezdeményezésére Kolozsvár filozófiai közössége (filozófusok, egyetemi tanárok, diákok stb.) *Pro Philosophia* néven alapítványt hozott létre, melynek céljai a következők:

- a.) a szabad autonóm filozófiai kultúra újjáélesztése és ápolása,
- b.) az erdélyi filozófiai hagyományok ápolása, a jelentős alkotók életműveinek korszerű feldolgozása,
- c.) a filozófia-oktatás tartalmának változatossá tétele vendégtanárok meghívásával,
- d.) kapcsolattartás a jelentős európai kutatói műhelyekkel, egyetemi tanszékekkel a naprakész filozófiai műveltség és információs bázis kialakítása érdekében,
- e.) időszakos kiadványok, valamint szakkönyvek kiadása.

Kérjük mindazokat, akik rokonszenveznek e szellemiséggel, hogy anyagi lehetőségeikhez mérten támogassák a *Pro Philosophia Alapítvány* működését.

A támogatás a BANCOREX kolozsvári fiókjának 25110140149300000001 (lej) és 25110140149300301006 (DM) számú számláira fizethető be. (Számlatulajdonos: Fundația Pro Philosophia, Cluj-Napoca, str. Gh. Bîlașcu nr. 46.)