

AZ
ETHIKAI MEGISMERÉS
TERMÉSZETE

ÍRTA
PAULER ÁKOS



BUDAPEST
FRANKLIN-TÁRSULAT
MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA

1907

TARTALOM.

Lap

Első rész. Alapfogalmak.

i. g. Az ismerés fogalma	1
2. §. Az erkölcsi ismerés eredete	2
3. §. Az erkölcsi ismerés jellege	4
4. §. A tiszta ész	11
f... §. A gyakorlati ész	25
6. §. Az ethika fogalma, lehetősége, feladata és módszere.....	52
7. §. Ethika és biológia	46
8. §. Ethika és psychologia.....	50
9. §. Ethika és sociologia.....	52

Második rész: Az erkölcsi ítélet.

Első szakasz: Az erkölcsi ítélet empirikus tartalma és feltételei.

1. §. Az erkölcsiség fogalmának elemei	63
2. §. Az erkölcsi alapfogalmak	76
a) Az alapfogalmak megállapítása	76
b) Az alapfogalmak aprioritása	80
c) Fejlődés és moralitás	89
3. §. Az erkölcsiség empirikus feltételei	91
a) A biológiai fejlődés.....	91
b) A lelki fejlődés	96
c) A társadalmi fejlődés	105
4. § A szabad akarat problémája.....	122

Második szakasz: Az erkölcsi ítélet értékelméleti alapvetése.

1. §. Értékitételek és érték	126
2. §. Az érték fogalma.....	129
3. §. Az erkölcsi sanctio és autonómia	138
4. §. A legfőbb jó	141
a) Az intellectualismus.....	142
b) A hedonismus.....	148
c) Az utilitarismus	149
5. §. Az életcélzél problémája	156

Harmadik rész: Az erkölcsi események és normák

1. §. Az erkölcsi norma ismeretelméleti természete.....	162
2. §. Norma és eszmény	168
3. §. Kötelesség, lelkiismeret és erény	172
4. §. A humanizmus	176
5. §. A kultúra	183
6. §. A becsület.....	218
7. §. A jog.....	221
8. §. Az élet értéke	228

Előszó

E könyv megírására azon meggyőződés bírt, hogy az ethikai kutatás eddigi sikertelensége nagyrészt az ismeretelméleti alapvetés hiányában gyökerezik. Talán a filozófiai tudományban sem használnak még ma is annyi félig, vagy rosszul átgondolt alapfogalmat, mint az etikában s a hol ebből folyólag a problémák oly kevésbé világosan volnának kijelölve és szíjjelválasztva. Mi sem jellemzi jobban a teljes ismeretelméleti sötétséget, mint az, hogy némelyek az etikát a sociológiára, a lélektanra vagy éppen a biológiára s általában a «természettudományra» akarják építeni. Holott a disciplinákban nyilvánuló ismerési mód minden ízében különbözik az erkölcsi ismerés természetétől. Míg Kant előtt a theologia fenyegette elnyeléssel az etikát, ma ugyanettől kell tartania az említett tudományágak részéről. Mindkét veszélyt csak az ethikai ismerés természetének gondos elemzése tarthatja távol. Hisz különben is dogmatikus alapon,

VI

vagyis ha alapfogalmait, kiindulópontjait és módszerét nem méri kritikailag ismerésünk alapfeltételeihez, egy tudomány sem boldogulhat.

Kantnak köszönhetjük, hogy az ethikai kutatás ismeretelméleti megalapozásának problémája egyáltalán felmerülhetett az újabb gondolkozásban. Az ő idevágó vizsgálata az erkölcsi autonómia fogalmában maradandó becsű eredményre vezettek. De számos problémát nem ölelt fel s ez magyarázza meg, hogy maga ethikai rendszere sokkal dogmatikusabb jellegű, semhogy ép azokat kielégíthetné, a kik a kritikai bölcsészet programját magukévá tették. Ez állításunkat – mivel művünk a történeti vonatkozások feldolgozását nem öleli fel – rendszeresen nem fogjuk ezúttal bizonyítani, de Kant idevágó vizsgálatainak elégtelensége már abból kiderül majd, hogy mily kérdések fejtegetésére van e téren okvetetlenül szükség, a melyeket e nagy gondolkodó nem érintett.

A jelzett hiány megszüntetéséhez óhajt jelen tanulmány némi adalékkal járulni. Ha talán nem is ér czélt, utat mutathat szerencsésebb kutatóknak. Feladatunkból folyik, hogy vizsgálódásunk főcélja nem egy kész ethikai rendszer megállapítása, hanem inkább azon vonatkozások kiderítése, melyek az ethika főproblémái és az ismeretelmélet között kell, hogy fennálljanak.

VII

Ez nyer kifejezést a mű címében is, valamint magyarázza számos problémának inkább vázlatos, semmint ki-merítő feldolgozását.

Végül kedves kötelességemnek tartom köszönetet mondani Császár Elemér barátomnak, a ki távollétem alatt a correctura fáradságos munkáját szíves volt elvégezni.

Kelt Pozsonyban, 1907 szeptember havában.

Pauler Ákos.

ELSŐ RÉSZ.

ALAPFOGALMAK.

1. §. Az ismerés fogalma.

Ismerésen tudatunknak logikailag értékes tartalommal való gyarapodását értjük.

Az ismerés alanya a concret egyén s így «tudat»-tal itt az individuális Énnel kapcsolatos tudatmozzanatok összességét jelöljük.

Az ismerést az igazság tudatosításának is nevezhetjük, mivel minden logikailag értékes tudattartalom igazságot fejez ki. Bármily definitiót válaszszunk is, bizonyos, hogy az ismerés oly folyamatot jelent, melyet metaphysikailag nem magyarázhatunk, mivel minden lehető magyarázat már ismerés és így felteszi a magyarázandó mozzanatot. Ismerés és igazság oly fogalmak, melyek minden lehető ismerésünknek elemi kiinduló pontjai.

Ethikai ismerésen tágabb értelemben az erkölcsi életre vonatkozó mindennemű helyes fogalom megszerzését értjük. Szűkebb értelemben azonban csak annak a felismerését jelöljük vele, hogy mi az erkölcsileg helyes és kívánatos. Mint minden ismerésnél, úgy itt is meg kell különböztetnünk az ismerés *intuitív* és *discursív* módját. Az előbbi valamely igazságot szemlélet vagy közvetlen átélés által ismer meg, míg az utóbbi az igazságot fogalmak révén, módszeres úton és rendszeres formában fejezi ki. Nagyjában megfelel e kétféle ismerési módnak a «gyakorlati» és az «elméleti» tudás közkeletű fogalma. Az ethikai ismerés

terén is élnünk kell a megkülönböztetéssel, a mennyiben széjjel kell tartanunk az erkölcsi igazságok közvetlen intuitív felismerését s az ugyanarról szóló rendszeres tudományos fogalomalkotást. Hogy azonban ez utóbbi csak az előbbiből merítheti tartalmát – erről azonnal meggyőződünk, ha az erkölcsi ismerés empirikus eredetét vesszük szemügyre.

2. §. Az erkölcsi ismerés eredete.

Az ethikai kutatás mibenlétének és természetének felismerésére nézve alapvető fontosságú a következő tény. Azt, *hogy* létezik egyáltalán valami, a mit erkölcsösnek vagy erkölcstelennek nevezünk, és hogy *miben áll* az erkölcsi értékelés, mindenki csak a maga egyéni, spontan értékeléséből ismerheti meg. Innen van, hogy a kiben nincsen meg a jóság, a becsületesség, az irgalom, szemérem, szerénység vagy bármely más erkölcsi tulajdonság csírája, azzal soha semmiféle dialektikával vagyis discursiv ismeretközléssel ezek mibenléte meg nem értethető s azok megbecsülése nála el nem érhető. Az erkölcsi értékelést át kell élni, azt önmagunkból kell megalkotnunk egyéni tudatunkban, hogy a moralitás fogalmát egyáltalán megszerezhessük?) Bármily álláspontot foglaljunk is el az erkölcsiség mibenlétére nézve s akármily jelentőséget is tulajdonítunk annak, kétségtelen, hogy *προς ημάς* az erkölcsiség fogalmának alapját egyéni élmények képezik, vagyis olyas valami, a mit mindenki csak *önmagában*, illetőleg egyéni lelki folyamatai nyomán fedezhet fel. Időbeli, vagyis pszichológiai eredetére nézve tehát a moralitás fogalma egyéni lelkületének spontan megnyilatkozásában gyökerezik.

Mindebből néhány igen fontos következtetés vonható.

A mondottak alapján első sorban is világos, hogy más, velünk egyidőben élő vagy a múltban élt emberek erkölcsi értékelését s általában morális életét csak annyiban tudjuk megérteni, sőt egyáltalán elgondolni, a mennyiben annak

elemeit a jelzett módon önmagunkban átéltük. A köznapi tapasztalás is azt bizonyítja, hogy mindenki oly moralitást hajlandó feltenni másokban, a minővel ő bír. A becsületes ember mindenkit becsületesnek tart, az álnok vagy a rosszindulatú egyén pedig mindenkiben elsősorban ezeket a tulajdonságokat teszi fel s nem hisz igazi nyíltságban és jószágban, mert hiányzik nála az empirikus alap, melyből e fogalmak tartalmát meríthetné. Csak későbbi csalódások és tévedések teszik az embert bizalmatlanná azon eljárással szemben, hogy a maga érzületéről közvetlenül a másokéra következtessen, bár bizonyos fokú naivitás e téren mindig megmarad.

Erkölcsei ismerésünk körét is tehát tartalmilag mindig egyéni moralitásunk határozza meg. Intuitíve: a mennyiben spontan értékeléseket csak a saját lelkületünkből ismerhetünk meg mibenlétükre nézve; discursíve, a mennyiben az erkölcsiségre vonatkozó elméleti fogalmak is anyagukat végelemzésben egyéni moralitásunkból merítik. Saját érzületünk a fáklya, mely lehető erkölcsi ismerésünk körét bevilágítja. Valamint jó psychologus és aesthetikus csak az lehet, a kinek gazdagon kifejlett lelki élete, illetőleg műérzéke van, úgy az etnikai problémákba való behatolás fejlett moralitást tesz fel, mert csak így lehet hozzáférkőzni az erkölcsi élet különböző megnyilatkozásaihoz és finomságaihoz.

Mindez lényeges különbséget állapít meg az ethikai és a természettudományi ismerés között, a mit korunk számos naturalistikus dogmatikusa figyelmen kívül hagy. Mert az ethika nyilván egészen másképen férkőzik tárgyához, mint a természettudomány s e körülmény valószínűleg hatással lesz tudományunk kiinduló pontjára és követendő módszerére is.

A mondottak alapján az is világos, hogy az erkölcsi ismerés alapját mindig kiválasztó, értékelő magatartás képezi az ismerő alany részéről, a mennyiben az erkölcsi

ismerés lényegileg abban áll, hogy némely cselekvési módot helyeslünk, mást helytelenítünk. Vagyis az erkölcsi ismerés lényegileg *értékelés*; ép ezen értékelő jelleget kell most közelebbről megtekintenünk.

3. §. Az erkölcsi ismerés jellege.

Láttuk, hogy az ismerő alany spontan értékelése a szűkebb értelemben vett erkölcsi ismerés feltételei hisz csakis ily módon ismerhetjük fel, hogy mi az erkölcsileg helyes cselekedet és érzület. Az erkölcsi ismerés tehát nem valamely ténynek mint ilyennek merő constatálásában áll, hanem abban, hogy valaminek az *értékességét* ismerjük fel. A ethika már ezért sem merülhet ki az erkölcsi élet tényleges jelenségeinek registrálásában, hanem normatív szempontoknak is eleget kell tennie

Az erkölcsi értékelés emberi *cselekedetekre* irányul. Valamely cselekedet erkölcsi megítélésénél azonban nem annak hasznát, vagyis objectiv eredményét tekintjük, hanem első sorban azon *érzületet*, melyből fakad. Ha tehát némely cselekvési módot erkölcsileg helyesnek mondunk, akkor azt állítjuk róla, hogy *önmagában*, mint bizonyos nemes, értékes érzület nyilvánulatának van értéke, függetlenül attól, hogy mily eredménye lesz. Az erkölcsileg értékes cselekedetnek tehát *önértéke* van szemünkben, vagyis az absolut érték egy nemét képviseli. Némelyek ugyan azt állítják, hogy erkölcsileg is, végelemzésben, a társadalomra hasznos cselekedetet becsüljük, de ehhez a feltevéshez jelenleg nincs közünk: nem érinti ugyanis az erkölcsi értékelés ama sajátos jellegét, melyet a gyakorlati életben tulajdonítunk neki. Egyelőre csak erre van szükségünk.* Az erkölcsi ismerés tehát lényegileg *értékítéletben*, nem pedig bizonyos tényálladékat kifejező ítéletben nyilvánul. Hogy

* Az utilitarismussal alább foglalkozunk. II, R. 2, 4. §.)

azonban világosan lássuk az ethikai ismerés természetét, közelebről kell szemügyre vennünk az értékítélet sajátosságát szemben másnemű ítéletekkel, továbbá az értékítéleteken belül az erkölcsi ítélet specificumát kell megállapítanunk.

Egészen más természetű ismerés, ha azt mondom «ez a könyv létezik», mintha azt fejezem ki, hogy «ezen tett nemes», «eme szobor szép» vagy «ezen állítás helyes (igaz)». Nyilván tehát mindenekelőtt az ítéletek két nagy csoportját kell felvennünk: az egyikbe a *constatáló*, a másikba az *értékelő* ítéletek tartoznak. A constatáló ítélet azonban nemcsak valamely realitásra (tapasztalati tartalomra) vonatkozhat, a mire példa a fenti első ítélet, hanem olyas valamire is, a mi nem empirikus tényálladék, hanem észbeli constructio, illetőleg synthesis. Ilyen természetűek pl. a matematikai ítéletek, a melyek sem nem constatálnak valami létezőt, adottat, de nem is értékelnek, hanem az észalkotta synthesisekről állítanak valamit. E szerint a constatáló ítéletek ismét két osztályra bonthatók, a mennyiben ide tartoznak egyrészt az empirikus tartalomra vonatkozó *tényítéletek* vagy *létezési ítéletek*, másrészt az észfunctiók eredményét megállapító, mondjuk: *észleges constatáló ítéletek*.

Tévedés volna azt hinni, hogy a constatáló ítéletekkel szemben áll egészen elkülönítve az értékítéletek összessége oly képen, hogy volnának oly ítéletek, melyek egészen sajátos tartalommal bírnának, s *ezért* volnának értékítéletek. Mert valójában úgy áll a dolog, hogy az értékítéleteknek nincs külön anyaguk, hanem minden constatáló ítélet fölé helyezhető egy oly ítélet, mely *értékítélet* formájában azt valamilyen szempontból helyesli vagy elveti. Hogy azonban ezt megérthessük, meg kell állapítanunk az értékítéletek fajait. Egyelőre bizonyítás nélkül állítjuk, hogy háromféle értékítéletünk van ú. m. logikai, ethikai és aesthetikai értékítéletek, melyek tárgyukra nézve különbözőek. A logikai ítéletekkel ugyanis gondolati functióinkat, az aesthetikaiak-

kai szemléletünk tartalmát, az ethikaiakkal cselekedeteinket értékeljük az általunk elérhető legmagasabb szempontból. E szerint három legmagasabbrendű értéket ismerünk: az igazat, a jót és a szépet.

Minden tudattartalomról kétféle ítéletet alkothatunk: egyrészt olyat, mely annak jelenlétét merőben *constatálja* s olyat, mely a constatált tudattartalmat *értékeli*. Például eme *constatáló* ítéleteket: «Én igaznak találom Carnot tételét», «Szépnek tartom (bennem aesthetikai érzelmeket kelt) Mátyás király szobrát» vagy «a bátorság az erkölcsi helyeslés érzelmeit támasztja bennem» – a következő *értéktételekkel* adhatom vissza: «Carnot tétele igaz», «Mátyás király szobra szép», «a bátorság erköcsileg helyes érzület (erény)». Ily módon minden constatáló ítélet fölé helyezhetek egy értéktételeket, melynek nyilván nincs valamely, a neki megfelelő constatáló ítélet tartalmától különböző anyaga, hanem *ugyanazt* fejezi ki, csak hogy *más vonatkozásban*. Ép e «más vonatkozás» sajátos jellegében áll az értéktételek specificuma és egyúttal itt keresendő ama mozzanat, mely lényegesen különbözővé teszi a constatáló és az értéktételeket.

Egy bizonyos parallelismus bontakozik ki szemeink előtt, mely constatáló és értékelő ítéleteink között áll fenn. Nemcsak minden értéktételek fejezhető ki egyúttal constatáló ítélet formájában, de minden constatáló ítéletnek értékelő ítélet felel meg. Minden constatáló ítéletről ugyanis legalább az állítható, hogy igaz, vagy nem igaz – vagyis legalább logikai értéktételek emelhető föléje, ha másnemű pl. ethikai értékelésnek nem is vethető minden esetben alá. Már azt is láthatjuk ebből, hogy az értékmegismerés egy sajátos vonatkoztatásban áll, mely nem zárja ki sehol a merőben constatáló ismerést, hanem azt új oldalról világítja meg.

Mindennemű ítélet közös vonása, hogy valamit *jelent*, a mi független magától az ítéletesi actustól mint ilyentől. Az ítélet mint folyamat ugyanis valakinek az egyéni tudatában

végbemenő pszichikai tünemény, melytől meg kell különböztetnünk az ítélet intentionalis, logikai tartalmát. A mi valóban igaz, szép vagy jó, az megmarad annak, akárki mondja is ki, vagy ha nem is mondja ki senki. Ez a valami, az ítéleştől mint pszichikai folyamattól független jelentés ép azon vonatkozást fejezi ki, mely az ítélet és tárgya között fennáll. Az a valami, a mire e vonatkozás történik, különböző természetű, mint mondtuk, az érték és a constatóló ítéletnél, vagyis maga az Ítélet tárgya mindkét esetben más. A constatóló ítéletnél az ítélettől független mozzanat, melyet az ítélet kifejez, természetesen kétféle lehet, a szerint a constatóló ítélet létezési vagy észleges constatóló ítélet. (5. 1.) Az előbbi esetben az ítélet valami *realitásra*, létező dologra vonatkozik s ez a *lét* független magától az ítéleési actustól – míg az utóbbiban az ítélet valami *fogalomviszonyt* fejez ki, a mint ez a matematikában történik, midőn maga e fogalomviszony fennállása képviseli a concret ítélettől független mozzanatot.

Az értékítéleteknél az a független valami, a mire az ítélet vonatkozik, sem valamely realitás, sem valamely általunk construált fogalomviszony (észbeli synthesis), hanem ama sajátos ideális tartalom, a mit *értékeszme*nek fogunk nevezni, mely megfelelőleg az értékítéletek fajainak háromféle lehet, az igaz, a szép és a jó ideája. A mi a constatóló ítéletnél a realitás vagy a fogalom viszony – az az értékítéletnél az értékeszme. Már most sietünk kiemelni azonban, a mire alább még visszatérünk, hogy dogmatikus eljárás, ha az értékeszmeket valamiféle felsőbbrendű realitásoknak tartják némelyek, mert hisz az értékeszmekre a lét kategóriája egyáltalán nem alkalmazható. Az ítéleési actustól való függetlenségük ugyanis nem realitásukat, hanem *_*valódi értékességüket jelenti, melyet az ítélet kifejezhet, de nem teremt és nem is szüntethet meg.

E különbségből folyólag, mely a constatóló és az értékelő ítélet tárgya között fennáll, mindkét fajta ítéletben

kifejezett vonatkoztatás is más. Hogy ezt felismerjük, köveszük tovább e különbség kibontakozását, még pedig úgy, hogy az értékítélet jelzett természetét összehasonlítjuk a constatóló ítéletek két osztályával.

A létítéletet az jellemzi, hogy valami, az empirikus *szemléletben adhatom* vonatkozik: létezőnek ugyanis ép azt nevezzük, a mi lehető szemléletünkben tapasztalatilag adható. Ezzel szemben az értékítélet sohasem fejez ki valami szemléleti tartalmat, olyas valmit, a mi tér és időbeli mozzanatokkal vissza volna adható. Az értékesség nem adható szemléletben: az, *hogy* valami igaz, szép vagy jó – nem fejezhető ki tér és időbeli formulákkal. Értsük meg jól: oly dolgok, a melyek igazak (valódiak), szépek és jók, természet-szerűleg lehetnek szemléleti jellegűek, sőt minden esetben azok, ha realitások (lehető tapasztalati tartalmak), de maga az igazság, a szépség, a jóság nem szemléleti jellegűek, már pedig értékítéleteink ép ezekre vonatkoztatják a tudattartalmat. Az, *hogy* valami igaz vagy nemes, nem négyeszőgű, nem sokáig vagy rövid ideig tartó, hanem sui generis valami, a mit a tér és idővel nem lehet jellemezni.

De az értékítélet nemcsak szemléleti tartalmat nem jelent, mint a létítélet, hanem észbeli synthesis eredményét sem fejezi ki, mint a constatóló ítélet második fajtája. Ha valamit igaznak, szépnek vagy jónak mondok, nem construálok, nem vetek össze, nem viszonyítok mint a matematikai ítéletekben, hanem *közvetlenül* ismerek fel valamit. E körülmény az ítélési actusban olyképp nyer kifejezést, hogy az érték megismerésénél mintegy önmagunkból merítjük ítéletünk alapját szemben a constatóló ítélettel, mely anyagát akár a tapasztalásból, akár ész-synthesisek végrehajtásából meríti. Az értékmegismerés valójában a legautonomabb ismerési mód.

A szemléleti tartalom hiánya és a közvetetlenség jellemzik tehát az értékítéletet minden formájában, legyen az akár logikai, aesthetikai vagy ethikai ítélet. Ennek kiderítésével az

egyik problémát megoldottuk: az értékítélet minden faja és a constatóló ítélet természetének különbözőségét világosan látjuk. Hátra van még azon kérdés megfejtése, hogy az értékítéleteken belül mi különbözteti meg az ethikai ítéletet egyrészt a logikai, másrészt az aesthetikai ítélettől.

A logikai ítélet abban különbözik a másik két értékítélet fajtól, hogy az értékességnek ama specifikus módját fejezi ki, a mit *érvényességnek* nevezünk. A mi igaz, az érvényes s ép az érvényesség jelenti az ismerésben ama sajátos, tovább már nem magyarázható és elemezhető mozzanatot, melyről fönnebb volt szó. (I. §.) Jellemzésére csak azt hozhatjuk fel, hogy a logikailag érvényes (helyes) Ítélet bizonyos benső vonatkozásba lép ahhoz, a mire az ítélet érvényes. E viszony nem azonosság, de nem is «megfelelőség» (a hogy az igazságot gyakran jellemzik), hanem sajátlag érvényesség.

Az etnikailag és aesthetikailag helyes ítélet értékessége más természetű, már tárgyánál fogva is. A logikai értékítélet ugyanis valamely gondolati funkciót bírál a szerint, hogy az érvényes-e vagy sem, igaz-e vagy helytelen. Az ethikai értékítélet tárgya ellenben az *akarat*, tehát olyasvalami, a mire az «érvényesség» jelzője semmiképen sem alkalmazható, csak az értékességé. Az ethikai ítélet ép azt állapítja meg, hogy van-e valamely adott akarat mozzanatnak erkölcsi, vagyis önértéke? Természetesen a gondolatot is lehet ethikailag értékelni, a mennyiben t. i. cselekedetet látunk benne s jóhiszeműségének szempontjából értékeljük. Ép e pont mutatja azonban élesen a logikai és az ethikai értékelés különbözőségét: lehet ugyanis valamely gondolat logikailag értéktelen (nem igaz), de ethikailag becses, ha pl. az igazságra való jóhiszemű törekvésnek gyümölcse. Viszont ha valamely igazságot azért állapítunk meg, hogy pl. embertársunknak vele ártalmára legyünk, gondolati funkciónknak logikai értéke lesz, mert érvényes ítéletet fejez ki, de ethikailag nem lehet értéke, sőt ebből a szempontból positive helytelen. A gondolat belső logikai érvényes-

sége lényegesen más körülményektől függ, mint etnikai értéke.

De az esztetikai értékítélettel sem zavarandó össze az etnikai értékítélet. Ez utóbbi ugyanis nem tekinti az értékítélet *szemléleti* tartalmát öncézlnak, mint az előbbi, hanem a cselekedetben mint szemléleti tartalomban a cselekvő érzületének megnyilvánulását látja, még pedig azon cél szempontjából, a melyet a cselekvő elérni akar. Valamely cselekedet etnikai értéke ugyanis elsősorban ama szándékától függ, melyet az alany cselekvés közben táplál: ezért az etnikai értékelés szemében a cselekvés csak symboluma az érzületnek. Ha ellenben ugyanezen cselekedetet esztetikailag értékeljük, nem a szándékot mérlegeljük, mely létrehozta, hanem azt csak *mint szemléleti* tartalmat tekintjük, E pont bővebb kifejtése, valamint annak a megállapítása, hogy az esztetikai értékelés tárgya mindig (természetesen a szó legáltalánosabb értelmében vett) szemléleti tartalom*, oly terjedelmű esztetikai fejtegetéseket kívánna, a minőre e mű keretében nem terjeszkedhetünk ki.

De nincs is erre szükség, mert az eddigiek is mutatják, hogy az etnikai értékelés specifikus természetű, melyet sem a logikai, sem az esztetikai értékeléssel nem szabad összevetészenünk. Mindazonáltal egy pontban közelebb áll ez utóbbihoz, t. i. a logikai értékeléssel szemben irracionális jellegű, mint erre még alább visszatérünk. Nem meglepő ily körülmények között, ha a gyakorlati életben gyakran összefolynak, a mennyiben az erkölcsileg értékes cselekedet szépnek is mondjuk.

Minden értékítélet: a logikai úgy mint az etnikai és esztetikai, valamit kifejez, a mi «helyes», vagyis a minnek lennie kellene, a minnek meg kellene valósulnia. A helyeségnek, a «kellő-nek egyetemes fogalma pedig szükségképen oszlik ama három alapértékre, a melyeket már ismer-

* V. ö. erről J. Cohn: Allgemeine Aesthetik. 1901. 18. s k. lk.

rünk: az igaz, a szép és a jó eszméire. Szükségképen, mert megfelelnek szellemünk három alapfunkciójának: az igaz a gondolatnak, a szép a szemléletnek, a jó az akaratnak. A gondolati (logikai) funkciót az teszi önmagában vagyis absolute értékessé, ha igazságot fejez ki, a szemléleti tartalom akkor önértékű, ha esztétikai becse van, a cselekedet (akarat) önértéke pedig etikai jellegétől függ.

E körülmény természetesen csak az *értéktételek* három osztályát magyarázza, mert azt, hogy miért van csak három alapérték és nem több vagy kevesebb, már semmiféle magyarázattal sem vezethetjük le, mert minden magyarázat már csak ama szellemi mechanizmus alapján történhetik, mely e három alapérték elismerése nélkül semmiféle funkcióra sem képes. Hiszen ez alapértékek egyúttal szellemünk szükségképi eszményei, melyeket bár gyakran öntudatlanul, de minden műveletében követ, mihelyt alapfunkciói a szó lélektani értelmében úgy az egyén mint a társadalom életében kibontakozhatnak. Az erkölcsiség sem egyéb empirikus szempontból – látni fogjuk alább – mint az emberi szellem alaptermészetének kibontakozása.

Mielőtt azonban folytatnók e vizsgálatunkat, még két problémával kell foglalkoznunk, melyek tisztázása nélkül az etikai kutatásnak nem lehet biztos alapja. Az egyik a logikai értékelés alapjának: a tiszta észnek természete vonatkozásban az erkölcsi értékeléshez, különösen az etikai eszmény megalkotásához, a másik az erkölcsi értékelés alapjának: a gyakorlati észnek viszonya a tiszta észhez.

3. §. A tiszta ész.

Tiszta észen az érvényes észelvek összességét értjük. E meghatározás már nyilván fölteszi a definiálandó dolog ismeretét, a mi azonban nem róható fel hibául, mivel absolut magyarázatot az ész mibenlétéről nem adhatunk, lévén minden magyarázat már az észelvek ismerésén és elismerésén alapuló eljárás.

Az észelvek «valódisága» abban áll, hogy *érvényesek*, vagyis hogy végelemzésben minden igazság formális princípiumait képezik. Ép mert az észelv «valódisága» nem abban áll, hogy tapasztalás tárgyát képezi, hanem egyedül abban, hogy érvényes – ilyenemű princípiumok «eredetéről» voltaképpen nem lehet szó, bármennyiszer vetették is fel e kérdést és vetik fel a jelenben. Mert nyilván: az észelvek mint ilyenek egyáltalán nem «erednek» sehonnan, mivel az «eredet» fogalma csak arra alkalmazható, a mi időben van, a mi az idő szemléletében adható. Az észelv pedig nincs időben mert lényege az *érvényesség*, ez pedig olyan valamit jelent, a mit időbeli mozzanatokkal nem lehet kifejezni. A logikai érvényesség, mint általában minden értékesség, kívül áll az idő formáján: valami időtlent jelent. Az észelv «eredete» kérdésének tehát csak úgy van értelme, ha azt *lélektani* értelemben vesszük, vagyis nem az ész eredetét, hanem öntudatosítását, elveinek időben történő s az egyén tudatában végbemenő fokozatos *fölismerését* értjük rajta. Maga az ész, vagyis az észelvek összessége azonban nem keletkezik sem a tapasztalatóból, sem máshonnan, mert hiszen *előfeltétele* minden lehető tapasztalásnak. Ezt jelenti az észelvek aprioritása és a tapasztalástól való függetlensége a Kant-féle terminológiában, mely a helyes viszonyt fejezi ki az ész és a lehető tapasztalat tartalma (a valóság) között. Az észelvek prioritása tehát nem lélektani értelemben veendő, mintha t. i. ismereteink időbeli (lélektani) genesisében az észelvek ismerete megelőzné a tapasztalást, hanem egyedül logikai szempontból, a mennyiben az észelvek alapfeltételei minden empiria érvényének, s így e princípiumok ép érvényükben nem eredményei, hanem előfeltételei minden tapasztalásnak.

A lélektani apriorismusnál nem kevésbé veszedelmes félreértés, ha az észelvek aprioritását ontológiai értelemben vesszük, vagyis ha az észet az ismereti tárgyakra s így a tapasztalat tartalmára nézve is nemcsak logikai, ha-

nem reális (ontológiai) megelőzőnek vesszük. Ez álláspont nyilván oda vezet, hogy az ész nemcsak az empiria logikai érvényének, de egyúttal létének is alapja: reális oka is a valóságnak. Ily úton jutnak némelyek azon tételre, hogy az ész maga valami realitás, mely valóságos okként hathat. Alább látni fogjuk, hogy e dogmatizmus mily különböző formákat vesz fel s hol rejlik tévedésének alapja.

Bármit jelentsenek is azonban az észelvek minden tapasztalattól függetlenül, bizonyos, hogy az én egyéni megismerésében mint apperceptiv aktivitásomat sajátosan szabályozó princípiumok jelennek meg. *Προς ημάς* tehát az ész-függvények elsősorban psychikai élmények révén jutnak tudatba. Csakhogy már itt különbséget teszünk maga az észelv és az ítélesei művelet között: csupán ez utóbbi realitás vagyis concret lelki folyamat, míg az előbbi amaz ideális szabályozó elvet jelenti, melyhez alkalmazkodnunk kell, hogy ítéleteink logikai értékkel bírjanak: igazságot fejezzenek ki. Vagyis az ítélesek mint psychikai élmény ontológiai fogalom, az észelv azonban értékelméleti *conceptio*, röviden: *érték*. Az egyéni gondolkodási folyamat csak azon ablak, melyen át az egyéni élmények köréből az észelvek világába tekinthetünk. Hiszen az észelvek tudatára másképp nem is juthatunk, minthogy magunk élünk egyéni gondolkodásunkban vele s itt ismerjük fel érvényüket. Az ítélesei gondolkodás mint psychikai folyamat tehát az ész *ratio cognoscendije*, de semmiesetre sem egyúttal *ratio essendije*, mint minden idők psychologismusa hitte, azt tanítván, hogy a logika nem egyéb mint a lélektan egy fejezete.

Gondolkodásunk logikai jelentőségét tehát eredetileg csak az egyéni tudat keretében ismerhetjük meg, jóllehet maga e jelentőség, az érvényesség nem egyéni dolog, minden valóságtól totó *coelo* különböző valami. Ennélfogva mi is megkülönböztetünk – a régibb német Idealismus és

korunk számos gondolkodójával egyetértve* – individuális alanyt (Ént) és magának az észnek alanyát (Én-jét). Egyik sem entitás: az előbbi az egyéni, a pszichológiai értelemben vett tudat egységesítő funkciójában áll, az utóbbi pedig az *ész egységének* ideális gyújtópontját jelenti s ép oly kevésbé tekinthető substantiának, mint maga az ész.

E szerint magát az ész fogalmát is kétféle értelemben használhatjuk. Nem szabatos szóhasználattal érthetjük rajta azon aktivitást, mely az egyéni tudat logikai gondolkodásában nyilvánul. Mivel azonban jeleztük, hogy az észelv mint ilyen – nem lévén tapasztalati mozzanat – nem lehet az egyéni tudatéletnek constitutív, hanem csak regulatív tényezője, szabatosan szólva, az ész helyes fogalmát csak a már említett definitio adja vissza, melynek értelmében az ész nem egyéb, mint az érvényes észelvek összessége. Ez a *tiszta ész* helyes fogalma.

A leglényegesebb mozzanat e meghatározásban szempontunkból az, hogy az *ész olyas valmit jelent, a mit teljességgel ki kell vonnunk a lét kategóriája alól s a mi az érvényesség specifikus fogalma alá sorolandó*. Mert semmi értelme sincs azt állítani, hogy az ész létezik, mert róla joggal csak az mondható, hogy *érvényes*. Az ész tehát nem substantialis dolog, valami, a világ fölött lebegő realitás, a hogy a régi logos-elméletekben megjelenik, hanem *logikai* előfeltétele minden entitás, minden létező fogalmának.

Csakis ez alapon lehet következetesen keresztülvinni Kant kriticismusának mély tanát az ész autonómiájáról, mely transcendentalis idealismusának maradandó becsű lényege. Mert csak így mondható az ész ismereti világunk abszolút priusának, mely sajátos érvényességében csakis önmagán nyugszik, ép mert minden lehető fogalomalkotás már fölteszi érvényét.

* V. ö. pl. H. Cohen: Logik der reinen Erkenntniss. 1902. 364. 1. – H. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntniss. 2. kiad. 1904. 25. 1. – E. Husserl: Logische Untersuchungen II k.. 1901. 325. 1.

Ha az ész fogalmát mint tiszta észet ily módon gondosan kivonjuk a lét kategóriája alól s mint tiszta érvényességet sui generis valaminek minősítjük, ügyelnünk kell, hogy mindazon jelzőket is távol tartsuk tőle, melyek az ész substantialisálásának álláspontjából folynak.

Legnehezebb azon kérdés, hogy a mondottak alapján mennyiben tekinthető az ész aktivitásnak?

Activitáson kétfélet érthetünk: pszichikai működést és logikai funkciót. Az első értelemben az ész nem mondható szabatos szóhasználattal működésnek, ép mert az ész nem pszichikai tünetény, hanem ideális irányító, regulativum a gondolkodásnak nevezett pszichikai funkcióra nézve. Ha ellenben aktivitáson nem ily tapasztalati, időbeli mozzanatot értünk, hanem valamely logikai viszony létesítését, a minő pl. a matematikai functio, akkor mondhatjuk, hogy az ész specifikus működése hozta létre a relatiót, mert hiszen ez nem időben lefolyó activitást, hanem fogalmak logikai viszonyát jelenti. Ha az észactivitás ez utóbbi nemét összetévesztjük az észactivitással mint reális pszichikai folyamattal, akkor észrevétlenül is az ész fogalmát a lét kategóriája alá csúsztatjuk s tág kaput nyitunk az ész substantialisálásának s az ebből fakadó dogmatikus metaphysikának. Mindezt egy példán: Aristoteles idevágó speculációján fogjuk bemutatni, mely annál tanulságosabb, mert a helyes belátás sejtelve is dereng benne.

Aristoteles megkülönbözteti a lét következő fajait, ú. m. az esetleges létet (*ov χατα συμβεβηχός*), a létet, mely úgy létezik, mint az igazság (*ov ώς αληθές*) s ellentéte a nem lét, mely úgy nem létezik, mint a tévedés (*μη ov ώς ψεύδος*), azután a kategóriák szerint való létet (*τα σχήματα της κατηγορίας*), végre a *δύναμις* és az *ενέργεια* szerint való létet.* Az *ov ώς αληδ-ές* ép az, a mit mi *érvényességnek* nevezünk szemben a léttel. Aristoteles azonban nem maradt hű e meg-

* Metaph. VI. 2.

különböztetéshez s nem is maradhatott, mert még nem emelkedvén a tiszta ész fogalmáig, az észben, a *νοϋς*-ban nemcsak az érvényes elvek összességét látja s ebből folyólag nem az *οὐ ὡς ἀληθές*, hanem a substantialis lét fogalma alá sorolja, midőn az *οὐσία-k* között jelöli ki helyét.¹ Természetes ily körülmények között, hogy az ész transcendentalis egységének ideális alanyát (Én-jét, v. ö. 14. 1.) és realitásnak veszi, valóságos személynek, kinek boldogsága végtelen.³ Így válik az öntudatlanul substantialisált világeszből reális istenség, mely valóságos okként hat: első mozgatója a világnak.³

Íme: az aristotelesi istenség fogalma ama *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* eredménye, melynél fogva e nagy bölcselő derengő helyes belátásának ellenére az ész a tiszta érvényesség kategóriája alól ki engedi siklani a substantialis lét felé. így válik a tiszta északtivitásból egy egységes, egyetemes, reális lény pszichikai működése, mely forrása magának a világesznek is.

Sok évszázad múlva alapjában ugyanezen hibába estek a német Idealismus képviselői is, leginkább Hegel, midőn tiszta logikai funktiókból akarta a valóságot levezetni, a mi más szóval azt jelenti, hogy «dialektikus módszerével» átmenetet próbált létesíteni a tiszta érvényesség (észelv) és a lét között. Törekedhetett pedig erre ép azért, mert szemében, épúgy mint Aristotelesnél, a tiszta érvényesség és a lét fogalmai összefolytak, ész és valóság hasonnemű dolgoknak tűntek fel. Ez magyarázza azon körülményt is, hogy mikép tolódot a német Idealismus rendszereiben Kant kriticismusának alapkérdése, mely a tapasztalat lehetőségére vonatkozott, a logikai (helyesebben transcendentalis) conceptiók köréből a metaphysikai szempont alá. Míg ugyanis Kant a tapasztalat lehetőségének kérdését úgy értette, hogy

¹ U. o. XII. 5.

² U. o. XII. 7.

³ U. o. XII. 6, 8.

mikép jöhet létre a tapasztalat mint logikai productum, miközben az empirikus tartalom létrejövését megoldhatatlannak vallotta s valószínűleg ezt fejezi ki a magánvalóról szóló tanában – addig már Fichte, de még inkább Schelling és Hegel a tapasztalat lehetőségének kérdését metaphysikai, ontológiai értelemben vették s ezért akarják a lehető tapasztalat tartalmának: a valóságnak ontológiai keletkezését is, nemcsak logikai szervezetét, a tiszta észből megérteni.

Valamint az ész mint ilyen nem létezik, *hanem, érvényes*, úgy az *igazságról* is ugyanezt kell mondanunk. Az igazság, mint tudjuk, azon értékeszme, melyet az észfunctio megvalósít. Ugyanazon dogmatikus félreértések, melyek az emberi gondolkodás történetében az ész elméletéhez fűződnek, megtalálhatók az igazság theoriájának múltjában is. Erre a speculativ tévelyedésre is ki kell még terjeszkednünk, mert az ethikai elvek sanctiójának kérdésében csak ennek ismerete óv meg végzetes hibáktól.

Ez a speculatio is az aristotelesi metaphysikára nyúlik vissza – a dogmatikus bölcsekedés e classikus rendszerére – de legvilágosabban egy késői követőjénél: Aquinói Tamásnál mutatkozik. Az ő fogalmazásában fogjuk tehát ez álláspontot megismerni, mert legelső világos és rendszeres kifejtője e tannak s e tekintetben messze mögötte maradnak mindazon bölcselek, kik ugyanezen gondolatot számtalan változatban újra fölvettek és magyarázták.

Aquinói Tamás szerint minden dolog az által igaz, hogy megfelel azon ész eszméjének, melytől függ. Mivel pedig végelemzésben minden az istenségtől függ, minden dolog annyiban igaz, a mennyiben megfelel azon isteni eszmének, mely benne nyilvánul. Vagyis a világ igazsága hasonló a művészeti alkotás igazságához: «Et inde est, quod res artificiales dicuntur verse per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formáé, quae est in mente artificis: et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res

naturales dicuntur esse verse, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina. Sic ergo Veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum, ut ad principium». ¹ Továbbá: «Veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem, ut est, in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maximé invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere: et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus: et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur, quod nonsolum in ipso sit Veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima Veritas». ² Mindebből világosan következik, hogy «si nullus intellectus esset seternus, nulla Veritas esset seterna: sed quia solus intellectus divinus est seternus, in ipso solo Veritas seternitatem habet». ³ Ennélfogva az emberi igazság változó s csak az isteni igazság örökkévaló. ⁴

E speculatio alapgondolata nyilván az, hogy a világ az által válik számunkra megismerhetővé, mert benne az örökkévaló isteni ész gondolatai valósulnak meg. Már az ismerés lehetősége is rámutat egy végtelen, eszes lény léte, mely a világ létének is forrása. Ha nem léteznék, maga az igazság és minden ismerés is megszűnnék.

Valamint fönebb Aristoteles az észet összetévesztette a léttel, úgy itt tanítványa az igazságot hozza hibásan egy szempont alá a lét fogalmával. Még pedig egyrészt az által, hogy az ismerés érvényét, vagyis igazságát valami lét (az istenség léte) által akarja biztosítani, másrészt, hogy az igazság örök érvényét valami örökkévaló létre (az istenség örökkévalóságára) akarja alapítani.

¹ Summa theologica p. I. qu. XV. a. i.

² Ib. p. I. qu. XVI. art. 5.

³ Ib. a. 7.

⁴ Ib. a. 8.

Mindkét állítás azonban téves, mert kiinduló pontja dogmatikus: logikai érvényesség és lét összezavarása. Ép mert mindkettő *sui generis* valami, egymást nem támogathatják, mert úgyszólván két különböző dimenzióban mozognak. Az ész érvényessége *totó coelo* mást jelent, mint valami létezőnek a realitását s így az igazság érvényessége is lényegileg független mindenféle létől. Közelebről szemügyre véve az ész és igazság örökkévalósága egészen mást jelentenek, mint a lét örökkévalósága. Ez utóbbival azt mondjuk, hogy a létező megmarad az időben, míg az ész és az igazság örökkévalósága *örök érvényt* jelent, a minnek alapja nem az időben való határtalan kiterjeszkedés, hanem ép az, hogy az igazság sajátos érvényében nincsen időben s így örökkévaló, nem mert minden múlt és eljövendő időt betölt, de mert egyáltalában nem tölt be időt. A mi pedig nincs időben, arra a keletkezés és az elmúlás kategóriái sem alkalmazhatók, vagyis az örökkévaló – scholastikus megkülönböztetéssel élve – magis per remotionem quam per positionem. Ezért ész és igazság *eo ipso* valami örökkévalót jelentenek s ilyen általában a *valódi értékek világa*, mely nem keletkezik és nem múlik el, mert nem is létezik, hanem érvényes, illetőleg valóban értékes.

A dogmatikus magyarázat nem is tehet valóban érthetővé valamit. Jelen esetben is a megbeszélte elmélet nem teszi világosabbá az ismerés tényét, melyet magyarázni akar, mert ép a megmagyarázandó mozzanatot *speculatiojában* fölteszi. Az ismerés *punctum saliens* ugyanis az ész és az ismerési tartalom sajátos egysége. Ez azonban, mint láttuk (1. §.), *metaphysikailag* nem magyarázható, mert minden magyarázat már ismerés lévén, szükségképen fölteszi az ismerés fogalmát. Az isteni ész *conceptiojában* is benne van már az ész és ismerési tartalom sajátos egységének gondolja, tehát általa nem magyarázható ez egység, ha csak nem tarunk *petitio principiit* elkövetni. Mert az isteni észben is csak az emberi ész ideálisait fogalmát érthetjük, mely lényeg-

gileg nem különbözik a miénktől, csak tartalmában határtalan, így csak az isteni ész fogalmát magyarázhatjuk az emberi ész fogalmából és nem megfordítva. Aquinói Tamás speculációja tehát valójában álmagyarázat: csak ismétli a megoldandó problémát, midőn az elháríthatatlan nehézséget az isteni ész körébe emeli. Minden theologiai magyarázat emez illúziója ismétlődik meg ez okoskodásban, tetézzve azon dogmatismussal, hogy az észet és igazságot végelemzésben substantialisálja, midőn a lét fogalmával összehasonlíthatónak s így ontológiailag magyarázhatónak tartja.

Az érvényesség és a lét fogalmának gondos széjjeltartása tehát alapvető fontosságú a kritikai ismeretelméletben. Valójában egy sajátos dualismust kell fölvennünk érvényesség és lét között olyan értelemben, hogy mindkettő megismerését egészen sajátosnak, a maga területén *autonómnak* tekinthetjük. Mert az érvényesség megismerése egészen más természetű, mint valami realitás megismerése s az említett *speculatio* példáján megtanulhatjuk, az észelv érvényességének felismerése nem támogatható semmiféle ontológiai constructióval.

Érvényesség és lét dualismusa azonban megszűnik magában az ismerés tényében, a mennyiben az a valóságra vonatkozik. Mert ha valami tényleg létező dolgot megismerünk, akkor ítéletünk érvényessége ép azt teszi, hogy az ismereti tárgy létezik. Ész és valóság, érvényesség és lét dualismus feloldódik a realitás megismerésének lényegében, vagyis a *tapasztalásban*, melynek metaphysikai létrejötte azonban nem lehet további speculativ magyarázat tárgya.

A mily viszony áll fenn ész és valóság, érvényesség és lét között – ugyanazon viszony áll fenn általában *érték* és *lét* között, mert hiszen a logikai érvényesség csak egy esete az értékmegismerésnek (1. 3. §.). E sajátos dualismus azonban itt is megszűnik, feloldódik egy mozzanatban, mely az értéket a léttel egybeköti, valamint a tapasztalás egybefűzi az érvényességet és a létet. E mozzanat a *cselekvés*, a mennyiben is

értékes. Az értékes cselekvés ugyanolyan kapcsolat érték és realitás között, a minő kapcsolat érvényesség és lét között a tapasztalás. Mindkettő mysteriuma abban áll, hogy oly dualismust szüntetnek meg, mely elméletileg felbont-hatatlan – ép mert minden lehető ismerésünk ész és való-ság, érték és lét megkülönböztetésén alapszik. Csak a kész tény, az adottat ismerjük meg a *tapasztalás* és a *cselekvés* mozzanataiban: ismereti világunk e két pólusában, melye-ket csak elemi kiinduló pontoknak tekinthetünk, de abszolút létrejövésükben meg nem érthetünk.

De ha ontologiailag nem is magyarázhatjuk e két alap-tényt, értékelméletileg megismerhetjük mibenlétüket. Ha a tapasztalást vizsgálom ebből a szempontból, akkor *logikai-lag* magyarázunk, ha pedig a cselekvést bonczoljuk, akkor *etnikailag*: az előbbi esetben ugyanis kifejtjük azon fel-tételeket, melyek között egyedül lehetséges helyes tapasztalás – ez utóbbiban pedig azon normákat állapítjuk meg, melyek követése teheti a cselekedetet egyedül valóban érté-kessé, vagyis ethikai jellegűvé.

Mindez más szóval azt jelenti, hogy valamint a helyes tapasztalás, úgy az ethikai cselekvés sem magyarázható metaphysikailag, vagyis a mi ezzel egyértelmű: valamely cselekedet ethikai helyességét nem lehet ontológiai specula-tióval, hanem egyedül az erkölcsi értékek sui generis meg-ismerése révén indokolni. Vagyis csak a sajátos értékmeg-ismerés képesít valamely cselekedet ethikai értékének meg-állapítására, nem pedig e cselekedet transcendens ontológiai lényegének nyomozása, a mitől az előbbi teljesen független. így jutunk más úton ugyan mint Kant, de ugyanazon vég-eredményre: az *erkölcsi autonómia* fogalmára, mely, mint alább látni fogjuk, más szempontból is összefügg az érték-és a létmegismerés distinctiójával.*

Az erkölcsi értékességet ép oly kevéssé lehet valami

* V. ö. II. R. 2, 3. §.

létező dolog fogalmából levezetni, mint akár a logikai érvényességet. Minden érték csak önmagából ismerhető meg, nem pedig bizonyos lény vagy lények metaphysikai tulajdonságaiból: teljesen autonom ismerési mód, melynek sanctiója csak önmagában lehet. Époly kevésbé lehet tehát az erkölcsi értékeket valami fensőbb lény létéből levezetni, mint a logikai érvényességet. Mindkét esetben *petitio principii*t követünk el, ha e körülményt figyelmen kívül hagyjuk, mert levezetésünkben felteszszük a levezetendő dolgot. Valamint az isteni ész ideálja csak az emberi ész fogalma alapján alkotható meg, úgy az erkölcsi tulajdonságokkal bíró istenség fogalma, melynek létéből fakadna ethikai elveink értéke, már fölteszi az erkölcsi princípiumoknak életet adó ethikai értékelést s így ennek *eredménye* már az erkölcsi jellegű istenség eszméje. Az, a mit Kant erkölcsi autonómiának nevez, tehát végső alapjában valóban az értékismerés és a létmegismerés radikális különbözőségének felismerésében gyökerezik. Ezért nem lehet valami – akár logikai, akár ethikai – érték felismerését valaminek a létezéséből levezetni, mert a létnek a felismerése annyira más természetű, mint az érték tudatosítása, hogy egymást nem támogathatják. Midőn pedig a dogmatikus metaphysika, mely e különbséget nem látja, átmenetet próbál létesíteni lét és érték között, illetőleg a létből az értéket le akarja vezetni, azon lény tulajdonságainak megállapításában, melyből az értéket le akarja vezetni, már fölteszi a levezetendő érték elismerését. Classikus példája ez álláspontnak a theologiai elmélet, mely az erkölcsi elvek sanctióját abban látja, hogy azok egy fensőbb lény parancsai, holott e lény már erkölcsi ideál, mely az ethikai értékek elismerését minden ízében felteszi; Az erkölcsi autonómia tana ellen azonban – mint látni fogjuk – nemcsak az ethika theologiai alapvetésével, hanem mindazon kísérletekkel is vétünk, a melyekkel az erkölcsi értékítélet végső sanctióját másban keressük, mint önmagában, vagyis akár a biológiában, a lélektanban vagy a socio-

logiában. Általában: *semmiféle tényítélet sem képes az erkölcsi értékítélet igazolását nyújtani*, ép mert az per definitionem, lényegénél fogva sajátos értékében független minden realitástól. Az értékesség ép *más* valamit jelent, mint reális létezését. Vétünk tehát az erkölcsi autonómia tétele ellen akkor is, midőn egyáltalán valami reális functióra, legyen az akár az Én valamely önállítási művelete, akarjuk bizonyos cselekvési módok ethikai értékességét visszavezetni. Mert itt is azonnal előbukkan az értékelmélet ontológiai alapvetésénél elkerülhetetlen *petitio principii*. Valamely *functio* értékelméleti fontosságának felismerése ugyanis már *fölteszi* a levezetendő értékesség elismerését (hisz ép azért választottuk a kérdéses functiót alapul) s így az ontológiai alapul felvett *functio* realitásából vagy ontológiai szükségképességéből magának e functiónak értékessége sohasem vezethető le. Csak bizonyos párhuzamosságot állapíthatunk meg az értékek és szellemünk alapfunctiói között, de ez nem adhatja meg majd értékelésünk *helyességének* okát, hanem csak az értékelésnek mint empirikus folyamat szükségképességének indokolását.

Az erkölcsi autonómia ép abból folyólag, hogy az erkölcsi ismerés önállóságát biztosítja, egyúttal az ethikát mint tudományt is függetleníti lényegében minden más disciplinától, s így elvei más tudományból nem vezethetők le. Más disciplinák legfeljebb annyiban nyújthatnak segédkezet az ethikának, a mennyiben az erkölcsi értékelések empirikus (lélektani és társadalmi) felmerülésének kinyomozásában támogatják, de a szűkebb értelemben vett ethikai ismerés terén, bizonyos cselekvési elvek *helyességének* felismerésében természetesen nem befolyásolhatják.

Mint mondtuk, az értékes cselekvés tényében az érték és a lét közötti átmenet adva van. Az érték, ha nem is létezik, mindenesetre olyasvalamit jelent, a minek *létezni kellene*. Létezővé pedig ép az érték ép azon cselekedet által válik, mely neki megfelelőleg hajtatik végre.

A cselekvés, mint láttuk (21.1.), végelemzésben irracionális számunkra, mert abszolút ontológiai létrejöttében nem ismerhetjük meg. Ezt másképen úgy is kifejezhetjük, hogy *a tiszta ész nem elegendő a cselekedet abszolút megértésére*. Minden magyarázat ellenére, melyet valamely cselekvésről adhatunk, marad abban valami irracionális residuum, melyet metaphysikailag már nem vagyunk képesek teljesen átérteni. Minden cselekvés valamiféle értékelést tesz fel. A cselekedetet tehát mindig valamiféle értékelés realizálódásának is mondhatjuk. A cselekvés ontológiai alapjának irracionális magára a cselekvés indító okául szolgáló értékelésre is át-sugárzik, a mennyiben ez utóbbi végelemzésben szintén irracionális. Ez azt jelenti, hogy a cselekvés indító okai között mindig szerepel bizonyos, a világos észbelátásra vissza nem vezethető mozzanat s viszont a cselekedetek értékelésénél is kimutatható, hogy az nem csak evidens belátásokon épül fel. Ép azon értékelés, a melyet erkölcsi jellegűnek nevezünk, leg-találhatóbb példája az irracionális értékelésnek. Mert ha valamely cselekedetet jónak vagy rossznak, nemesnek vagy nemtelennek ítélünk, ezzel nem azt fejezzük ki, hogy az pl. szükségképi-e vagy sem, hasznos-e vagy sem – szóval nem olyasvalamit mondunk, a mit világos észbeli belátás, rationalis következtetés által állapíthatunk meg róla, hanem valami sajátos, már tovább nem analysálható, nem is logikai evidentián alapuló értékelést hajtunk végre. Ép azért nevezhetjük ez értékelést irracionálisnak, mert más forrásból táplálkozik, mint a logikai értékelés. A tiszta észben tehát, melyből a rationalis értékelés folyik, fel kell vennünk szellemünkben oly functiókat is, melyek a cselekedetek emez irracionális erkölcsi értékelését eszközlik. E functiók összességét *gyakorlati észnek* fogjuk nevezni s legközelebbi feladatunk ennek természetét megvilágítani.

5.§. A gyakorlati ész.

Valamint a tiszta ész, úgy a gyakorlati ész is két szempontból vizsgálhatjuk, hogy t. i. micsoda önmagában és mily természetű empirikus, lélektani megjelenésében.

Az előbbi szempontból a gyakorlati ész nem egyéb, mint a cselekvés valódi, abszolút értékét meghatározó elvek összessége. Miután pedig, mint már jeleztük (3. §.), de alább még tüzetesen kimutatjuk, hogy a cselekvés abszolút értékessége ép mit ethikai jellegének nevezünk, a *gyakorlati ész*t úgy határozhatjuk meg, hogy az a cselekvés ethikai értékét meghatározó princípiumoknak összessége. Ama kérdést, hogy vajjon lehet-e egyáltalán abszolút értékről mint megismerésünk tárgyáról szó, alább kíséreljük majd eldönteni.

Empirikus megjelenésére nézve, vagyis lélektani, anthropologiai értelemben a gyakorlati ész azon psychikai működést jelenti, melynél fogva cselekedeteinket abszolút helyességükre nézve értékeljük. Miután pedig a logikai érvényesség úgy aránylik a léthez, mint az ethikai értékesség a cselekedethez, világos, hogy mindkét esetben a psychikai activitás az, a mi az értékek eszményi világát a valóság körében realizálja.

A gyakorlati ész megvalósulása lehetőségének kérdése, vagyis azon probléma, hogy empirikus, időbeli folyamatokkal mikép realizálhatunk valami oly sui generis, a léttől különböző mozzanatot, a minő az erkölcsi érték, metaphysikai szempontból ép oly megoldhatatlan számunkra, mint a tiszta észre vonatkozó megfelelő kérdés. Még pedig azért, mert mindennemű ismerésünk feltétele már, hogy az értéket megkülönböztessük a realitástól – mert hiszen az ismerés *realis* psychikai folyamat, melynek alanya a lélektani, egyéni Én (1. 1. §.) – s így minden lehető magyarázatunk már szükségképen azon sajátos dualismus elismerésén épül fel, melyet pedig ép meg kellene magyaráznunk.

A cselekedet az által valósít meg értékeket, hogy bizo-

nyos, helyeseknek felismert elvekből igazolható, a melyeket *erkölcsi princípiumoknak* nevezünk. Ez elveket, mint látni fogjuk, lehet normatív formában is kifejezni, s ez esetben ethikai imperatívusok alakjában jelennek meg.

Azon viszony tehát, mely az erkölcsileg helyes cselekedet és az ethikai elv vagy norma között áll fenn, azon logikai subsumptióhoz hasonlítható, midőn valamely ítélet helyességét az által igazoljuk, hogy valamely logikai alapelvnek rendeljük alá. Mindkét esetben az igazolás az *egységesítés egy neme*.

A gyakorlati ész működése nem egyéb tehát, mint a cselekedetek sajátos egységesítése bizonyos elvek alapján s ép ez az, a mit *erkölcsi értékelésnek* nevezünk. Ennek elvei, mint látni fogjuk, ép úgy a szellem alaptermészetében gyökereznek, mint a logika princípiumai; sőt ez utóbbiak az ethikai elvek elismerése nélkül nem is alkalmazhatók.

A cselekedet ethikai értékelése az intuitív ismerésben (v. ö. i. §.) nem a tiszta ész műve, hanem ép azon sui generis értékelésének gyümölcse, melyet lélektani megjelenésében gyakran erkölcsi érzéknek neveztek. Később tüzetesen fogjuk ezt vizsgálni s megállapítjuk majd,* hogy mily elemi becslésekre vezethető vissza a gyakorlati ész pszichológiai megjelenésében. Az erkölcsi értékelés discursív megismerése azonban, bár az intuitív erkölcsi ismerésen alapszik (v. ö. 2. §.), mégis már az által, hogy a logikai subsumptióval dolgozik, a theoretikus, a tiszta ész funkciójának tekintendő. Ezért a gyakorlati ész működésének vizsgálatában némi tekintettel kell lennünk a tiszta ész sajátos egységesítő funkcióiira is. Ez utóbbiak azonban csak annyiban érdekelnek bennünket, a mennyiben a gyakorlati ész sajátos ismerési módjának eredményeit egységesítik.

A gyakorlati ész az erkölcsi értékek felismerésének funkcióit jelenti. Ez értékekről előlegeztük azon állítást,

* II. R. 1, 1. és 2. §.

hogy abszolút értékeket képviselnek. Azzal a problémával kell tehát most foglalkoznunk, hogy mennyiben ismerhetünk meg egyáltalán abszolút értékeket. E kérdés tisztázásával egyúttal a gyakorlati ész egységesítésének legsajátosabb módját fogjuk megismerni, a mi alapvető fontosságú az ethikai ismerés elméletében.

Problémánk három részre oszlik. Az egyik, hogy; mikép ismerhetünk meg abszolút értékeket, jöllehet az értékelés actusa egyéni tünemény, s úgy látszik – a legnagyobb fokban viszonylagos természetű. A másik, hogy mi az abszolút érték helyes fogalma: az-e, mely rajta egy abszolút egységes alapértéket ért, melyből minden egyéb érték levezethető volna, vagy pedig más értelmet kell neki adnunk? Végre vizsgálnunk kell, hogy mi az abszolút értékesség kritériuma, melyről azt felismerhetjük, föltéve, hogy ez egyáltalán lehetséges?

Napjainkban annyira el van terjedve a relativismus az értékelméletben, hogy az első kérdésre apriori tagadó választ hajlandó adni a legtöbb gondolkodó, a nélkül, hogy azt közelebbről vizsgálat alá venné. Valóban: első tekintetre mi sem látszik evidensebbnek, mint az, hogy minden érték relatív, mert minden értékelés is az, még pedig viszonyítva úgy az emberi szellem természetéhez általában, mint az egyénhez. Hisz a mi az egyiknek jó, a másoknak rossz, a mit némelyek szépnek tartanak, mások rútnak ítélik s a mi nekem kellemes és hasznos, az mások szempontjából az ellenkező. Korok és népek szerint fölöttébb változó az, a mit jónak, szépnek, kellemesnek vagy hasznosnak tartanak.

Pedig ez okoskodás nem állja ki az elfogulatlan kritikát. Ne tekintsünk egyelőre az úgynevezett *alsóbbrendő értékekre*, a minők a kellemes és a hasznos, a melyeket egy későbbi vizsgálat úgy is ki fog zárni az értékelméletből* s nézzük csak az ethikai érték fogalmát.

* II. R. 2, 1. §.

A fenti következtetés, mely az erkölcsi értéket relatívnak mondja, mert az erkölcsi értékelés maga viszonylagos, sőt egyéni – összetéveszti az ítélet jelentőségét annak empirikus lefolyásával. Rögtön világossá válik az, ha meggondoljuk, hogy hasonló okoskodással minden ismerés lehetősége is megtámadható. Azt lehetne Ugyanis mondani – s a sophisták végletszerű relativismusa mondotta is – hogy mivel az igazság az, a mi *nekem* tűnik fel igaznak, tehát maga az igazság is relatív. Holott az, hogy az igazság megismerése az egyéni tudatban felmerülő pszichikai folyamat alakjában történik, mit sem bizonyít az ellen, hogy az az egyéntől független érvényű igazságot fejt ki. Az ítéletet, mint pszichikai ténytet ugyanis meg kell különböztetnünk amaz érvényességtől, melyet kifejez. *Az érvényesség nem pszichologiai mozzanat s így nem is lehet egyéni, csak a róla alkotott nézet lehet az.* Ha ezt nem tartjuk szem előtt, a következő okoskodást is helyeselnie kell: mivel a matematikai igazságokat én formulázom meg, *nekem* tűnnek fel igazaknak, s így objectív, tőlem független érvényességgel nem is bírnak. Tehát az, hogy $2 \times 2 = 4$, nem is volt igazi mielőtt akadt ember, ki azt megformulázta s ismét nem lesz igaz, ha ember egyáltalán nem lesz a földön.

Sokrátes óta tudjuk azonban, hogy emez individuális relativismus ellenmondó, vagyis önmagát rontja le. Mert ha mást nem, legalább az egyetemes relativismus tételét kell objective érvényesnek elismernünk s ezzel már el van hagyva a skeptikus alap.

A teljes relativismus valójában a pszichologia és a logika, a lét és érvényesség fogalmainak összezavarásán alapszik. Az érvényesség természeténél fogva független minden létől – s így az ítélet pszichikai folyamatától is – ép mert *mást* jelent, mint valaminek a létezését. Ezt fejezzük ki azzal, hogy az igazságot megismerjük, de nem teremtjük s a róla való ismeretünk viszonylagos, de nem maga az igazság, mely függetlenül megáll sajátos érvényességében,

akár elismerik az emberek, akár nem. Az individuális relativizmus nem egyéb naiv psychologizmusnál, mely a kellő distinctiók híján nem látja, hogy az érvényességre s az értékességre általában (melynek egyik esete az előbbi) a keletkezés és elmúlás fogalmai ép oly kevésbé alkalmazhatók, mint a háromszögre a kör valamely tulajdonsága.

Van azonban a relativizmusnak egy másik formája is, mely minden igazságot nem az empirikus egyénhez, hanem általában az emberi észhez viszonyítva vall relativnak. Ez álláspont szerint mindent csak az emberi ész szempontjából ismerhetünk meg s ezért viszonylagos minden emberi ismerés. A milyen igaz eme tétel, oly semmitmondó lényegében. Mert abból, hogy ismerésünk az emberi ész mechanizmusa szerint formulázza meg az ismerés eredményét, még korántsem következik, hogy az nem jelenthetne *egyúttal* valami absolut igazat. Itt is széjjel kell tartanunk két dolgot: magát az ítélesi folyamatot és annak jelentőségét. Az egyetemes emberi ész is elérhet valami absolut igazat, jóllehet bizonyos apriori mechanizmus szerint is működik, ép mert ez utóbbi csak az ismerésre mint folyamatra, de nem annak értelmére, érvényességére vonatkozik. Minden esetben tehát csak az igazság megformulálásának módja lehet relatív, de nem maga az igazság. Sőt a mi eszünk természetéhez mért ítélésünkben is elérhetünk egy pontra, midőn az absolut igazat sikerül kifejeznünk.

Mindebből nyilván ama nézet tévessége következik, hogy az ethikai ismerés szükségképen és mindig relatív. »A helyes ethikai ismerés absolut lesz, valamint az igazi logikai ismerés is az. Jogunk van e következtetést eszközölni a logikai ismerésről az ethikaira, mert hiszen láttuk, hogy a logikai ítélet is értékítélet. Csakhogy az ethikai ítélet nem érvényességet, hanem értékességet, fejez ki, mely azonban fogalmánál fogva ép úgy független lényegében az ítélesi actustól, mint a hogy az igazság független attól, hogy van-e, a ki megformulázza. A *valódi érték* ép oly

kevessé subjectív és relatív, mint a hogy a valódi igazság sem az.

A valódi értéket joggal mondhatjuk abszoltnak, mert értékességében független attól, hogy az emberek elismerik-e vagy sem. Ennyiben *objectivnak* is nevezhetjük, azt fejezvéni ki ezzel, hogy az igazi értékességet nem az értékelési folyamat teremti, mert az «létezik», még ha senki sincs is, a ki azt értékeli. Látni fogjuk alább,* hogy csupán az álértékek subjectívek, míg a valódi értékekről ez nem mondható, ép mert valamint az igazság érvénye nem függ attól, hogy valaki meg formulázza-e, úgy az igazi érték általában nem keletkezik, nem enyészik el s nem változhat, csak a róla való értékismerésünk.

Mindez önként átvezet bennünket a problémánkban foglalt második kérdésre, mely az abszolút érték fogalmára vonatkozik. Mint ép most láttuk, abszolút értéknek nevezhetünk mindenekelőtt oly értéket, melyről kimutatható, hogy nem relatív és változó. Ezen kívül azonban abszolút értéken még kétfélel érthetünk, u. m. elsőben is oly alapértéket, melyből minden egyéb érték le volna vezethető, de jelölhetjük vele a valódi önértéket is.

Ha az abszolút érték előbbi fogalma volna az, melyet elérhetünk, akkor az értékelméleti monizmus álláspontját vallanók, mely szerint valójában csak egy érték van, a melynek minden más érték csak sajátos körülmények között való megnyilvánulása lenne.

Ily értelemben azonban abszolút értéket nem ismerünk. Már az eddigiekben is megismerkedtünk egymástól specifikusan különböző értékekkel, a minő a logikai érvényesség s az ethikai és aesthetikai értekek. A két osztály egymásból nem vezethető le: mindegyik csak önmagából érthető. Igaz, hogy megalkothatjuk a helyesnek, a kellőnek, az értéknek fogalmát általában, de ez csak merő formális

* V. ö. II. R 2, 1. §.

gondolatképlet, melynek, ha tartalmat akarunk adni, rögtön valamely specifikus értékhez kell fordulnunk. Az így megalkotott abszolút érték fogalma nem valamely külön értéket jelent, mely magába zárna minden egyéb értéket, hanem csak a nőiden értékben közös mozzanatot fejezi ki.

Sőt az értékelméleti Pluralismus még az ethikai értéken belül is érvényesül. Látni fogjuk, hogy valamely cselekedet ethikai értékessége nem egyjelentésű fogalom, mert maga az ethikai értékelés elemzése arra az eredményre vezet, hogy erkölcsi ítéleteink több, egymásból már levezethetetlen alapérték elismerésére vonatkoznak. Ki fog derülni az is, hogy bizonyos értelemben megállapítható: melyik azon érték, melynek elismerését minden egyéb helyes értékelés fölteszi. És *ebben* az értelemben valóban beszélhetünk oly értékről, mely előfeltétele a többinek, jóllehet ez utóbbiak sajátos tartalma nem is vezethető le belőle. E szempontot óvatosan meg kell különböztetnünk az értékelméleti monismusnak előbb elvetett álláspontjától. Mi ugyanis nem azt valljuk, hogy csak egy abszolút érték van, hanem hogy több ilyen mutatható ki, melyek azonban, megismerésük sorrendjét tekintve, olyképp rendezhetők, hogy közülük az egyiknek elismerését fölteszi a többinek az elismerése.

Abszolút értékről csak mint önértékről szólhatunk. Az önérték megállapításával egyúttal elértünk a problémánkban foglalt harmadik kérdéshez, hogy t. i. mi az abszolút érték kritériuma, melyről azt felismerhetjük? Azon ismérv, hogy csakis önmagából érthető, nem vezethető le másból, bár igaz, de voltaképpen pszichológiai jellegű kritérium, a mennyiben az értékelés, de nem az érték belső természetéből van merítve. Ez utóbbi szempontjából abszolút értéknek azt fogjuk mondani, a mi *önmagáért* értékes. Vagyis *abszolút érték az önérték*, a melynek a *helyes értékelés* világánál tekintve nincs szüksége önmagán kívül más sanctióra, hogy elismertessék. A *tényleges* értékelésben az emberek épen úgy tévednek, mint *tényleges* gondolkozásukban, vagyis

gyakran önértékűnek vallják azt, a miről az értékméleti kritika kimutatja, hogy nem az. De ez nem hiúsítja meg, hogy van abszolút érték, melynek értékessége független attól, hogy az emberek el ismerik-e vagy sem, valamint az igazság érvényét sem rontja le az, hogy némelyek nem érik el, vagy tagadják. E dualismus, mely e ponton felmerül a *tényleges* és a *helyes* értékelés között – és a mely ép úgy elválasztandó, mint az emberek *tényleges* gondolkodása a logikailag kifogástalan gondolkodástól önkéntelenül is átvezet bennünket azon kérdésre, hogy lehet-e a helyes erkölcsi értékelés maradandó törvényeit megállapítani? Vagyis elérkezett-e az ideje annak, hogy áttérjünk az ethikai kutatás fogalmának, lehetőségének, feladatának és módszerének rendszeres kifejtésére.

6. §. Az ethika fogalma, lehetősége, feladata és módszere.

Az ethikai kutatás fogalmát két szempontból definiálhatjuk. Ha tárgyát tekintjük, az *erkölcsi életről szóló tudomány* vagy rövidebben: *az erkölcsiség elméletének* nevezhetjük. Ha pedig *é* vizsgálat célját és egyúttal az erkölcsiséget magát is némileg meg akarjuk határozni, akkor definiótkat így állapíthatjuk meg: *Az ethika az abszolút helyes cselekvés leg általánosabb elveiről szóló tudomány.*

Tudjuk; hogy az erkölcsi ítékezés emberi cselekedetek értékelése. Minden további megszorítás nélkül azonban ezt azért nem mondhatjuk, mert az emberi cselekvést sok szempontból lehet értékelni: célszerűségi, technikai, culturalis, aesthetikai, társadalmi, lélektani szempontból. Ha ellenben erkölcsileg értékeljük a cselekedetet, oly mozzanatot keresünk benne, mely azt önmagában értékessé teszi s a melynek meg kell lennie minden esetben a cselekedetben egyéb értékén kívül is, vagy legalább nem szabad ellentétben állania az erkölcsi kívánalmakkal. Mert hiába helyes valamely cselekedet hasznossági, pl. politikai szem-

pontból: ha erkölcstelen, nem méltó az emberhez s önértéket, vagyis valódi, absolut értéket nem tulajdoníthatunk neki. Az erkölcsi elvek ezért a cselekedet helyességét, a legáltalánosabb szempontból formulázott feltételeit fejezik ki, melyek nem zárják ki tehát egyúttal a cselekedet más, szűkebb szempontból történő értékelését, mert hisz ép azon feltételeket fejezik ki, melyek betartása mellett a cselekedet az emberhez, mint emberhez is méltó s az általános emberi kötelességek szempontjából is helyes.

Meghatározásunk az ethikát végelemzésben értékelő tudománynak mondja, a miből önként következik, hogy feladata nemcsak a tényleges erkölcsi élet vizsgálata lehet, a melylyel hivatásszerűleg a lélektannak és a sociológiának kell foglalkoznia, hanem annak a megállapítása is, hogy mik lévén a *helyes*, a valóban értékes cselekvés feltételei, egyúttal azon eszményeket is kifejtse, melyek felé *kell* cselekedeteinkkel törekednünk s így azon normákat is megformulázza, a melyek követése e célzt megvalósítja.*

Az ethikai ismerés tehát legsajátosabb körében *nem* olyasvalamire vonatkozik, *a mi létezik*, a mi van, hanem a minek *lennie kell*. Ez találó bizonyítás arra: mily helytelen az empirismus azon álláspontja, hogy ismerésünk mindig létező dolgokra vonatkozik. Valójában úgy áll a dolog, hogy ép csak az empirikus tudományok foglalkoznak azzal, a mi létezik, míg igen jelentős disciplinák tárgyának semmi köze sincsen ahhoz, a mi van. Ilyenek pl. a matematikai tudományok, a melyek nem realitásokkal foglalkoznak, hanem észbeli constructiókkal, synthesisekkel, melyeknek megfelelő empirikus tárgy a valóságban nem is található. A matematikai fogalmakat és tételeket sohasem érthetjük meg, ha az empirismus módjára a valóság megfigyeléséből akarjuk őket származtatni elvonás által, ezek valójában az esz synthetikus termékei, melyeket a tér és

* V. ö. alább III. R. 1. §.

idő szemlélésében vagy tán egyéb úton is hoz létre. Épen így nem vonatkoznak realitásokra az értéktudományok sem a minők a logika, ethika és aesthetika: mert hiszen az érvényesség és az érték fogalmai nem tényleg létező dolgokat jelentenek s így a róluk, illetőleg a feltételeikről szóló tudományok sem vonatkoznak realitásokra, Ha ismereti tárgyainkat *realitásokra, észconstructiókra* és *értékekre* osztjuk, akkor csak az első jelent valami tényleg létezőt, a másik "kettővel oly tudományok foglalkoznak, melyeket sem kiindulópont, sem módszer tekintetében nem lehet az empirikus tudományokhoz idomítani. Ezt feledi korunk empirismus és különösen módszertani naturalismus, mely minden kutatást a természettudomány mintájára akar alakítani. Ezért is van oly kevés érzéke napjaink tudományos közvéleményének a matematikai és az értéktudományok autonómiája iránt s még ma sem szünetelnek ama dogmatikus törekvések, hogy mindkét ismerési módot bizonyos tapasztalatokból alkotott elvonásokból származtassák, a mi a matematikai tudományokra nézve sensualistikus magyarázatokra, az értékekkel foglalkozó disciplinák szempontjából pedig a psychologismusra vezet, mint erre alább még visszatérünk.

Ép az ethikai ismerés lehetősége találó példa arra, hogy a tapasztalás nem meríti ki ismerésünk egész körét. Ugyanezt bizonyítja még szembetűnőbben a logika lehetősége. A dogmatikus metaphysika, mely a lehető tapasztalaton kívül eső lények megismerését tanította, ép ennek a belátásnak sejtelmét képviseli. Hibája azonban, hogy a nem tapasztalati ismerés tárgyát ugyancsak realitások alakjában gondolta, holott a speculativ ismerést nem az érzékfölötti realitásokkal foglalkozó metaphysika, hanem a matematikai és az értéktudományok képviselik. Ezek pedig nem új, a lehető tapasztalat fölé helyezett realitásokat, hanem sui generis új mozzanatokot hoznak tudatunkba, a melyek nem mint érzékfölötti reális világ állanak szemben tapasztal-

talatunk tartalmával, hanem mint a létezés kategóriája által egyáltalán nem kifejezhető sajátos mozzanatok. *Az empirismus jogosult ellentéte nem az érzék fölötti metaphysika, hanem végelemezésben a kritikai idealismus, mely a tiszta és a gyakorlati ész természetének és synthesiseinek vizsgálatában látja a nem tapasztalati tudomány tárgyát.* Minderre nagy szükségünk lesz a következőkben, mert ép az ethikai ismerés terén követeli gyakran a dogmatikus metaphysika érvényesülését az erkölcsi idealismus nevében, holott az ismeretelméleti kritika világánál ez utóbbit csak a kritikai idealismus elégítheti ki.

Míg a logikai normák tudományos kifejtésének lehetőségét ma már senki sem vonja kétségbe, igen sokan tagadják, hogy a valóban helyes cselekvés princípiumai hasonlóképpen megállapíthatók volnának. Vagyis kételkednek az ethikának fenti értelemben vett lehetősége ellen, még pedig különösen a következő érvek alapján.

Az, hogy az emberek mit tartanak valóban helyes vagyis erkölcsös cselekedetnek, minden ízében relatív. Különböző korokat és népeket, sőt az egyidőben és együtt élő emberek egyéni meggyőződését tekintve is azt találjuk, hogy a legellentétebb cselekedetek tartanak hol jóknak, hol rosszaknak. Nem is sikerült eddig semmiféle bölcsésznek egyöntetű, minden korra és népre egyaránt érvényes erkölcsi elveket és normákat megállapítani. Valójában minden ethikai rendszer nem egyéb, mint szerzője korának erkölcsi meggyőződése, melyet azután egyetemesnek tart. A logikához tehát az ethika nem hasonlítható s így le kell mondania arról, hogy követendő szabályokat, parancsokat formulázzon s meg kell elégednie a *tényleges* erkölcsi élet vizsgálatával, vagyis végelemezésben ethika mint önálló, autonom és normatív tudomány nem lehetséges, hanem csak empirikus erkölcstudomány, mely a moralitás *tényleges* feltételeit és fejlődését állapítja meg.

Ez argumentatio, mely napjaink ismeretelméleti dogma-

tismusának nagyobb dicsőségére a legszélesebb körben el van terjedve, alapjában három állítást foglal magában, ú. m.: 1. Nincsenek az emberi szellemben gyökerező oly cselekvési elvek, melyek a logikai törvényekhez hasonlóan apriori meghatároznák minden cselekvés abszolút értékességét. 2. Az erkölcsi értékelés tehát minden ízében társadalmi, illetőleg történelmi fejlemény, és végre 3. *mivel* az emberek *tényleg* többféle és egymással ellentétes módon ítélkeznek erkölcsileg, *következésképen* a cselekedetek abszolút helyessége nem is állapítható meg. Lássuk, hogy a közelebbi vizsgálat mily értékűeknek mutatja ez állításokat.

Az első pont a legfontosabb. Mert ha ki talál derülni, hogy igenis, daczára az ellenkező látszatnak, vannak magában az emberi szellemben gyökerező, vagyis alapvető funkcióival adott erkölcsi törvények, akkor a két következő tétel önmagától megdőlni, illetőleg tévességük kimutatása könnyű lesz.

Mit tesz az, hogy valamely törvény az emberi szellemben «gyökerezik» és különösen: mit jelenthet ez a fölvetett erkölcsi törvényre nézve?

Valamely törvényről csak oly értelemben mondhatjuk, hogy az emberi szellemből fakad, azzal adva van, ha funkcióival *szükségképen* felszínre kerül, vagyis működése szükségképen a kérdéses törvénynek megfelelőleg folyik le. Mivel pedig a föltételezett ethikai törvényszerűség nem egyéb, mint a cselekedetek *értékelésének* bizonyos törvényszerűsége, önként következik, hogy azon állítás, mely szerint a szellemünkben bizonyos erkölcsi törvények gyökereznek, azt jelenti, hogy az emberi szellem alapvető funkcióival szükségképen adva van egy bizonyos értékelés is, mely nélkül szellemünk alaptermészete, illetőleg az azt képviselő alaptermészetek nem hajthatók végre.

A keresett erkölcsi törvény analógiáját a logikai törvényben látjuk. Mindkét rendbeli törvény ugyanis *értékbeli* törvényszerűséget fejez ki s ebben különbözik a természeti

törvényektől, melyek *ténybeli* törvényszerűségeket fejeznek ki. Nem lehet eléggé hangsúlyozni e kétféle törvény ismerelméleti különbségét; csak ennek elhanyagolása magyarázhatja pl. Schopenhauer azon állítását, hogy a törvényfogalomnak az etikában nincs létjogosultsága.* A természeti törvénynek nincs is, mert a tények, vagyis adott tapasztalati tartalmak összefüggését fejezi ki s ép ezért a causalitás elvén fordul meg. De annál inkább van helye az etikában az értéktörvénynek, mely a logikai törvényekhez hasonlóan *értékek* összefüggésének szabályszerűségét jelenti s nem is az időbeli összefüggésekre érvényes okság elvén, hanem a principium rationis sufficientisén fordul meg.

Problémánk tehát így is körülírható: kimutathatók-e a logikai törvényeken kívül még oly értékelések is, melyek a cselekvésre vonatkoznak s époly nélkülözhetetlen functiói az emberi szellemnek, mint a logikai értékelések?

Ily törvények igenis kimutathatók. Még pedig ugyanolyan módon, a hogyan a logikai törvényekről megállapítható, hogy magával tudatunkkal vannak adva. A fölvelt erkölcsi törvények emez egybevetése a logikai törvényekkel pedig annál megokoltabb, mert ép a logikai törvényszerűség elismerésével eo ipso adva van bizonyos ethikai értékek elfogadása is.

Mielőtt e pontra térnénk, lássuk, mikép állapítható meg, hogy a logikai törvények szellemünk alaptermészetében gyökereznek, vagyis röviden: hogy aprioriak. Nyilván úgy, hogy kimutathatólag *tagadni* sem lehet érvényüket, mert minden lehető tagadásuk már ép a tagadott logikai elvek elismerését foglalja magában. Ha valaki azt mondja: nem ismerem el az ellenmondás elvét helyesnek, akkor voltaképp ezt vallja: nem ismerem el az ellenmondás elvét, mert úgy találom, hogy ellenmond a logikának. A logikát

* Die beiden Grundprobleme der Ethik. 4. kiad. 1891. 122. 1. v. ö. alább III. R. 2. §.

is csak azért lehet tagadni, mert logikátlanak ismerjük elismerését, vagyis végelemzésben tagadásunk önmagát rontja le, mert a tagadott elvek elismerésén épül fel. Ne feledjük, hogy már maga a tagadás logikai fogalom. A tagadhatatlanság, a tudatéletben való nélkülözhetlenség kritériumát fogjuk ezúttal is választani annak a kimutatására, hogy vannak az emberi szellemben gyökerező ethikai értékelések is, megfelelőleg a logikai elveknek.

Ép a logikai gondolkozás elemezése vezet ennek felismerésére. Mert minden öntudatos logikai művelet alapjául, a mint ezt mind több gondolkodó észreveszi, egy alattomban föltett, helyesnek elfogadott, ha talán nem is öntudatosan felismert *nem logikai* norma követése szolgál: hogy őszinteségre, becsületességre kell törekednünk ítéleteinkben. Minden logikai gondolkodás tehát magában foglalja azon norma elismerését, hogy igazságszeretőnek, őszintének, becsületesnek *kell* lennünk. *Ez pedig ethikai norma, nem pedig logikai szabály, mert nem gondolkozásunk belső érvényességére, hanem a gondolkozásra mint akarati funkcióra, mint cselekedetre vonatkozik.* Hogy pedig ezen ethikai értékek: igazságratőrekvés, őszinteség, becsületesség, illetőleg a nekik megfelelő normák elismerése valóban szellemünk alaptermészetében gyökerezik, ezt ugyanazon körülmény bizonyítja, a mely a logikai törvények aprioritását igazolja, hogy t. i. tagadásuk lehetetlen, ellenmondó, mert már fölteszi a tagadott norma, illetőleg érték elismerését. Mert ha valaki azt mondja: nincsenek erkölcsi törvények, akkor voltaképen ezt vallja: legyünk nyíltak és becsületesek s valljuk be, hogy nincsenek erkölcsi törvények. Tehát tagadásuk már bizonyos erkölcsi normák elismerését tételezi fel, vagy mint Höffding mondja: ethikai idealismuson alapszik.*

Már magával a logikai funkcióval tehát eo ipso adva van bizonyos erkölcsi értékelés s így az ethikai norma álta-

* Ethik. Übers, v. Bendixen. 1888. 52. 1.

lános elismerése. Egyelőre csak az igazságszeretet, az őszinteség és a becsületesség normáit pillantjuk meg gyökerükben, mert nem anticipálhatjuk az erkölcsi értékek kimerítő felsorolását, de már ez is elég annak a belátására, hogy az emberi szellem alapvető funkciói egyúttal ethikai jellegű értékelésekkel kapcsolatosak. Már az is sejthető, hogy a benső meghasonlástól ment s a külső akadályoktól nem zavart emberi szellem kibontakozásában szükségképpen hozza létre a moralitást, vagyis a természetéből folyó ethikai értékelések öntudatos felismerését. Ha ez igaznak bizonyul, a fejlett moralitás nem lesz egyéb fejlett öntudatnál.

Ezután már bátran szemébe nézhetünk a1 ethikának mint apriori, normatív tudomány lehetősége ellen felhozott érveknek.

A mi az ellenvetések első pontját illeti, kétségtelen, hogy a mennyiben a logikai törvények aprioriak, az ethikai értékelés is az. Természetesen nem időbeli, de systematikus értelemben: hiszen, mint erre még visszatérünk, időbelileg lehet valami igen késő fejlemény és mégis apriori, ha t. i. az emberi szellem alaptermészetéből folyik, mely egy vagy más okból csak később nyilvánulhat egész teljességében. Ezért téves azon gyakori ellenvetés is, a mennyiben az ethikai kutatás illusorius voltát akarja bizonyítani, mely szerint senki sem él az erkölcstani vizsgálat által levezetett elvek szerint. Téves, mert disciplinánk álláspontját a valósággal szemben félreismeri. Az ethikai elvek ugyanis nem tényítéletekből, hanem értékítéletekből s az ezekből levont normákból állanak: tehát nem azt vannak hivatva kifejezni, a mi *van*, hanem a minek *lennie kellene*, vagyis azon értékeket, melyeket mint eszményeket kötelesek vagyunk megvalósítani. Az ethika nem a tényleges emberi cselekedetek tudománya, hanem azok helyes értékelésének és így az emberi cselekvés Valóban becses ideáljainak elmélete. Tehát minden ízében *ideologikus* vizsgálat, hisz ép azt kell megállapítania, hogy mely ideológia folyik szükség-

képen a tudat alapfunktíóiból: miért ép ez, és nem más. Ha egy ember sem élne az ethikai elvek szerint, ebből még nem következnek semmi sem azok helyessége ellen, valamint abból, ha minden ember bizonyos logikai hibát követ el, még mindig nem következik, hogy a logika princípiumai nem helyesek. Kopernikus előtt például az egész emberiség évezredekken keresztül úgy vélekedett, hogy a nap forog a föld körül: azért ez ítélet mégsem volt igaz, hanem az ellenkezője, melyet még senki sem tudott s a melyet csak az emberi tudás egy későbbi, jóval fejlettebb fokán fedeztek fel. Így vagyunk az ethikai igazságokkal is. Lehet, hogy az emberek tényleges cselekvése a múltban és a jelenben azok sejtelve nélkül folyt és folyik le, de azért azok értéke nem szenved csorbát és valószínű, hogy az emberi szellem fejlődésében mind teljesebben és helyesebben ismeri fel őket.

Ily világitásban tekintve kiderül amaz ellenvetés elhibázott volta is, hogy nem lehet egyetemes érvényű etnikai elveket megállapítani, mert különböző korok és népek másféleképpen ítéleznek erkölcsileg. Mert immár bizonyos, hogy az ethikai elvek értékét joggal hasonlítjuk a logikai princípiumok érvényéhez s így ez époly kevésbé találó érv, mintha a logikai elvek megállapításának lehetősége ellen azzal támadnának, hogy az emberek *tényleg* különbözőképpen ítélnék. E tévedés végső forrása az értékítélet és a létítélet összezavarása, mert azon nézetten épül fel, hogy az értékítéletek, tehát úgy a logikai, mint az ethikai ítéletek *helyessége* azon fordul meg, hogy a tapasztalásban tényleg sok ember szerintök gondolkozik-e. Ez a psychologismus egyik legnaivabb formája, lényegileg a régi consensus gentium-ra alapított okoskodással azonos, mely szerint az igazság és az erkölcsi helyesség végelemzésben szavazással dönthető el. Holott az értékesség minden esetben valami sui generis dolog, melynek létjogosultságát teljesen más valami, mint azon empirikus tényálladék adja, hogy ez értékeket az emberek

valóban elismerik: hiszen láttuk, hogy az érték megismerés lényegileg különbözik a valóság megismerésétől. A *szükségképiség* princípiuma különböző mindkét esetben.

Az empirikus szükségképiség, mely valamely ítélet tényleges, pszichológiai fölmerülését határozza meg, nem bizonyítja még ugyanazon ítélet értékelméleti (logikai, illetőleg ethikai) szükségképiségét, vagyis helyességét. A fenti példánál maradva ugyanis kétségtelen, hogy Kopernikus előtt az emberek szükségképen hitték, hogy a föld a világ központja, t. i. lélektani szükségképiségnél fogva, mely az okosság elve alapján jött létre.

De ugyanezen ítélet *helyessége ezzel* még nem volt igazolva: ez csak a princípium rationis sufficientes alapján történhetik, a melynek szempontjából a fenti ítélet ép nem volt szükségképi. Az ítéletek helyessége csak a szükségképiség ez utóbbi fajától, vagyis az *igazolhatóságtól* és nem az individual- vagy socialpszichológiai ténylegességtől függ. Ez utóbbi, hogy úgy mondjuk, egészen más dimenzióban mozog s azért a körébe tartozó tárgyak, hogy t. i. az emberek tér és idő szerint különböző nézeteket tápláltak az erkölcsös cselekvésről, nem bizonyíthatnak sem ily elvek «léte» vagyis igazi értékessége, sem ugyanezen elvek tudományos kifejtésének, vagyis az ethikának fenti értelemben vett lehetősége ellen.

Valamint Aristoteles előtt a helyes gondolkodás elvei a discursiv ismerés körében még nem merültek fel, csak az intuitiv ismerésben volt az embereknek tudomásuk róluk, úgy vagyunk ez idő szerint a cselekvés helyes elveivel is. Bár, mint látni fogjuk, az emberiség erkölcsi fejlődésében nagyrészt felismerte őket, a discursiv, az elméleti ismerésbe csak egy töredékük s az sem mindig helyesen, tudott általmenni. Az ethika e lassúbb kialakulása szemben iker-testvérével: a logikával, eléggé indokolható tárgyának nagyobb complexitása, valamint azon körülmény által, hogy gyakorlati értékelésről lévén szó, az elfogultság itt inkább

állott a helyes ismerés útjában, mint a logikai elvek emelkedett légkörében.

Mindebből nyilván következik az ethika lehetősége ellen irányuló azon ellenvetés tévessége is, mintha abból, hogy minden erkölcsi értékelés történelmi fejlemény, egyetemesen helyes ethikai elvek megállapításának lehetetlensége következne. Pszichológiai megvalósulására, tapasztalati kialakulására nézve valóban minden erkölcsi ítélet s így minden ethikai rendszer is történelmi fejlemény s ennyiben kora kulturális állapotának kinyomata. Csakhogy az így felismert elvek *értékessége*, helyessége éppoly kevésbé történeti productum, mint a hogy az igazság sem az, hanem érvényében előfeltétele minden história fejlődésnek. Az értékeség is független annak tényleges felismerésétől s ha maga e felismerési folyamat történeti fejlemény is, az így megformulázott *ítéletek helyessége* nem az, mert ez, a mint láttuk, valami időtlent jelent, a mit az ember csak felfedezhet, de nem teremt. És a mily mértékben fejlődik a gondolkodás és az ethikai értékelés, oly mértékben válnak ítéleteink helyesekké, vagyis annál inkább azonosul a *tényleges* ítélet a *helyes* ítélet ideáljával. így jut az ember fejlődése nyomán mind több igazság és mind helyesebb erkölcsi értékelés birtokába.

Az absolut helyesség, az absolut érték megállapításának lehetőségét nem zárja ki tehát, hogy minden emberi ítékezés reális lelki tünemény, vagyis empirikus lélektani szempontból történeti fejlemény. Mert az evolutio nyomán is elérhetjük azon pontot, midőn ítéletünk a teljes igazságot fejezi ki, illetőleg, midőn az absolut értékes cselekvési mód elveit pillantjuk meg. Sőt a haladás fogalmának csakis úgy van értelme, ha felteszünk maradandó, érvényükben el nem múló igazságokat s értékükben elenyészhetetlen cselekvési elveket, melyeket fokozatosan megközelítünk. Mi sem jellemzi korunk ismeretelméleti dogmatismusát találóbban, mint az, hogy nem látja, hogy

a haladás és a teljes relativizmus fogalmai kizárják egymást. Hiszen a «haladás» teleologikus fogalom, a mely valamely elerendő és maradandó célú tesz fel; ha tehát nincs maradandó érték és igazság, maga a haladás fogalma is elveszti értelmét.

Valójában nem maga az ethikai igazság, vagyis nem a cselekvési elvek helyessége változik (a mennyiben ez utóbbival az abszolút helyességet jelöljük), hanem csak a cselekvési princípiumokra vonatkozó emberi ismeretek módosulnak, hasonlólag ahhoz, hogy az igazság maga nem változik, csupán az emberi tudomány. A valóban erkölcsös cselekvési mód képzelete csak lassan tör utat magának úgy az intuitív, mint discursív ismerésben s ép e folyamatot nevezzük erkölcsi evolucionációnak, illetőleg az ethika fejlődésének. Az ember arra törekszik, hogy mindkét ismerési mód szempontjából elérje az abszolút helyes cselekvési módot s magának a konkrét erkölcsiség viszonylagosságának is csak úgy van értelme, ha azt az abszolút jó ismerete lépcsőjéül tekintjük. Mert hiszen a relativitás maga is viszonyfogalom, mert azt teszi, hogy valami valamihez viszonyítva relatív, a mi esetleg ismét máshoz viszonyítva az és így tovább: de a relatív értékek feltesznek valamit, a minek értéke önmagában van, vagyis a mi abszolút értékű. A mi pedig abszolút értékes, az értékességében nem változhat, ép mert az értékesség nem valami létező dolgot jelent így reája az időbeliség fogalma – a keletkezés, változás és elmúlás – nem is alkalmazhatók. Látni fogjuk alább, hogy csak az abszolút értékek tekinthetők ily valódi értékeknek, míg a relatív és változó tartalmú értékek a közelebbi vizsgálat fényénél álértékeknek bizonyulnak.*

Csak most láthatjuk tisztán, hogy a föltétlen relativizmus s annak egyik formája: az abszolút evolucionizmus voltaképpen psychologizmus, vagyis azon ismeretelméleti

* II. R. 2., 1. és 2. §.

dogmatismus következménye, mely nem tesz különbséget a mi emberi ítélkezésünk empirikus (lélektani) lefolyásának feltételei és ugyanezen ítéletek *jelentése* között. Ez utóbbi elérheti, kifejezheti azt, a mi absolute helyes, jóllehet az ítélet mint lelkifolyamat egyéni és relatív, melynek empirikus létrejöttét ezernyi tényező befolyásolja – ép mert ebből még mindig csak az ítéletre, mint empirikus folyamatra, de nem jelentésére vonható következtetés. A tapasztalati lélektani determináltság csak keretet ad az ítéletnek, de nem befolyásolja jelentését. Az, hogy $2 \times 2 = 4$, igaz marad, bármily empirikus körülmények is vezetnek engem a megformulázására.

Az ethika lehetősége ellen hangoztatott fenti aggodalmak tehát önmaguktól megszűnnek, ha ismeretelméleti kritikának vetjük őket alá, mert kiderül, hogy dogmatikus föltevéseken épültek fel. A concret erkölcsök ethnikai és történeti különbözőségétől époly kevésbé kell féltenuünk az ethika lehetőségét, mint a hogy az emberek sokféle okoskodása nem veszélyezteti a logikát, mint a *helyes* gondolkodás normáinak tudományát.

Lehetséges pedig a logika és az ethika eme függetlenítése a tapasztalástól, annak folyton változó árljától, mert lényegükben nem empirikus, vagyis inductív, hanem értékelő, normatív s így deductív tudományok. Önként fölvetődik e ponton az *ethika módszerének* kérdése, melyet röviden vizsgálat alá kell vennünk.

Értékelméleti megállapításokat csak deductive. lehet eszközölni, t. i. az által, hogy bizonyos alapértékekből következtetünk valaminek – esetünkben: bizonyos cselekvési módoknak – értékességére vagy értéktelenségére. Azonban ne feledjük, hogy az ismerés alanya az empirikus, az egyéni Én s így annak keretében arról, hogy bizonyos értékek egyáltalán «vannak», csak egyéni lelkiélmények alapján szerezhetünk tudomást (v. ö. 2. §.). Ha tehát kétségtelen is, hogy valamely cselekvési mód ethikai

értékét csakis deductive lehet megállapítani, arról, hogy egyáltalán «vannak» értékek s hogy *melyek* a mi szellemünk természetéből kifolyólag az alapértékek, csak egyéni empiria által értesülhetünk. Ezért kell az ethikai kutatásnak kiindulópontul bizonyos empirikus alapozást adnunk, jóllehet lényegében deductiv tudomány. És ez nem ellenmondás, mert az empirikus alapvetés az ethikai ítélkezésre, mint pszichikai ténynek a tudatosítására, a deductiv (értékelméleti) vizsgálódás pedig a cselekedetek értékének kritikai megvilágítására vonatkozik.

A tapasztalati alapvetés, mint ezt alább tüzetesen megvilágítjuk, abban áll, hogy a saját egyéni modern erkölcsi meggyőződésünket teszszük elemzés tárgyává, a mely vizsgálat hivatva van sine ira et studio a jelenleg erkölcsileg megbecsült cselekvési módokat megjelölni. Kant ama megrovó ítélete, melylyel az ethikai vizsgálatnak példákából való kiindulását sújtja azon alapon, hogy e példák kiválogatása már fölteszi annak ismeretét, a mi erkölcsös* – a mi empirikus alapvetésünket nem érinti. Eljárásunk ugyanis ép abban áll, hogy az erkölcsi ismerés normatív, kiválogató magatartásának** fényénél gyűjtsük össze erkölcsi értékelésünk alapmozzanatait. A példák tehát valójában nem alapjai, hanem illusztrációi vizsgálatunknak s ezért is ez empirikus jellegű alapvetésünket nem nevezhetjük inductivnek, mert lényegében egyszerű abstractio: az intuitiv ismerésben értékelt cselekvési módok kiemelése. Erre azonban szükségünk van, mert elvégre is saját egyéni értékelésünket is csak úgy ismerhetjük meg, ha concret viszonyokra alkalmazzuk, ép mert az erkölcsi ismerés nem «velünk született eszmékből» áll, vagyis nem pszichologiai, hanem systematikus értelemben apriori. Saját szellemünk alapfunkciói is csak empirikus tartalommal kap-

* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Sämmtl. Werke v. Hartenstein. IV. k. 29. 1.

** V, ö. fentebb 3. §.

csolatban kerülhetnek az időbeli megismerés sorrendje szerint tudásunk körébe.

Az etnikai kutatás így meghatározott fogalmából nyilván következik, hogy annak végcélja nem lehet kizárólag theoretikus jellegű. Az a tudomány, mely cselekedeteink valódi értékességének feltételeit van hivatva megvilágítani s ezért találón neveztetik néha gyakorlati philosophiának – eredményeiben nem lehet „közömbös” a gyakorlati élet szempontjából sem. Tanulságait fel kell használnunk a helyes cselekvésre: a valóban értékes ideálok tényleges követésére is. A philosophia, mely hivatva van világnézetet adni, a cselekvés eszményeit sem ignorálhatja s ha normákat ad a helyes ismerésnek, szempontokat kell szolgáltatnia a kellő cselekvés számára is. Mindebből azonban korántsem következik, hogy az ethika, mint elméleti vizsgálat, moralisáljon is: buzdítson vagy megrójjon. Eredményeinek gyakorlati alkalmazása már azon pädagogiai törekvések hivatása, melyek az emberiség erkölcsi felvilágosítását szolgálják. De e törekvéseknek elméleti alapot, vagyis az erkölcsi tanításnak és nevelésnek tartalmát az ethika van hivatva adni.

7. §. Ethika és biológia.

A XIX. század természettudományi szelleme összefüggésbe hozta az erkölcsiséget az élet jelenségeivel s így az ethikát a biológiával. És bizonyos szempontból joggal, mint ezt később megkísértjük kimutatni. Ismeretelméleti dogmatismusok elkerülése céljából azonban előzőleg tisztáznunk kell, *hogyan mily* értelemben állítható ezen összefüggés, mert csak ennek alapján dönthető el, hogy mit várhatunk és mit nem várhatunk a biológiától az erkölcsi élet ismeretében.

Az élet és a morál fogalmait azon tapasztalat hozta összefüggésbe, hogy lélektani szempontból minden tudatfolyamat elválaszthatatlanul kapcsolatos a szervezeti élet

bizonyos formájával s hogy mentül fejlettebb az organikus élet, annál gazdagabb a tudatélet is. Miután pedig az erkölcsiség (az egyén erkölcsi jelleme, habitusa, hajlamai, cselekvései) empirikus szempontból lélektani mozzanatok, melyek az egyéni szervezet talaján lépnek föl, előrelátható, hogy fejlettebb szervezetnek bonyolultabb erkölcsi élet is fog megfelelni. Hiszen a gyermek is az erkölcsi evolúció alacsonyabb fokán áll, mint a felnőtt ember.

De más szempontból is érintkezést mutat, a morál az étellel. Minden tudatfolyamat kifejlődésében ugyanis nagy szerepe van a létért való küzdelem mozzanatának. Hiszen, csupán biológiai vonatkozásait tekintve maga a tudat nem egyéb, mint a létért való küzdelem eredménye, s ha már megvan, eszköze. Magának az erkölcstannak is szabványai megállapításában az élet alapvető exigenciáit is tekintetbe kell vennie.

A bennünket érdeklő probléma már most az, lehet-e az etikát a biológiára építeni, vagy éppen a biológiai vizsgálatás egy fejezetévé tenni?

Hogy e kérdésre megfelelhessünk, mindenekelőtt arra kell ügyelnünk, hogy az élet természettudományi szempontból tisztán physikai és kémiai fogalom. Erkölcsi fogalmaink pedig, mint láttuk (2. §.), az egyén pszichikai élményeiből fakadnak. A biológiai és az erkölcsi fogalmak tehát – még ha ez utóbbiakat tisztán empirikus, vagyis lélektani szempontból tekintjük is – már eredetüknél fogva annyira heterogének, hogy nem gondolhatunk egyiknek a másikból való levezetésére.

Ámde a specifikus etikai ismerés még nem is abban áll, hogy erkölcsi jellegű lelkitüneményekről tudunk, hanem abban, hogy *értékelünk*. Az erkölcsi ismerés *értékismerés*, a biológiai fogalomalkotás pedig, mint minden természettudomány a *lét megismerése* körében mozog. Az erkölcsi ítéleteket értékükben igazolni tehát nem lehet, ha természettudományi fogalmakra építünk, mert hiszen az erkölcsi

értékesség vagy értéktelenség fogalmát ilyenmű conceptiók-ki sem fejzhetjük. Ha tehát a biológiai szempontot érvényesíteni akarjuk az erkölcsi élet ismeretében, csak arról lehet szó, hogy bizonyos párhuzamosságot állapítunk meg az erkölcsi és a szervezeti élet fejlettsége között. Ebből a szempontból azután megvilágíthatjuk az erkölcsiségnek, mint empirikus (lelki) folyamat fölmerülésének *egyik* feltételét, t. i. a mennyiben az élet jelenségei a lelkitüneményeket, ha nem is lényegükben, de physiologiai előfeltételeik szempontjából egyáltalán magyarázhatják.

Mivel az erkölcsi ismerés forrása egészen más jellegű, mint a biológiáé, csak ismeretelméleti dogmatismusnak minősíthetjük azon álláspontot, mely az ethikai kutatás kiindulópontjául biológiai reflexiókat választ. Ép mert pszichikai és szervezeti tünetenyek között csak párhuzamosságot állapíthatunk meg, minden, az erkölcsiségre vonatkozó biológiai constructio csak követi, de nem előzi meg az erkölcsi fogalomalkotást. Természettudományi fogalmakkal hozzá sem férkőzhetünk valamely erkölcsi mozzanat igazi értelméhez, mert hisz ez utóbbit csak egyéni lelkiélményeinkből meríthetjük. A biológia tehát csak bizonyos erkölcsi kvalitások lélektani megjelenésének némely feltételét derítheti ki, de semmi egyebet.

E nagy és áthidalhatatlan ismeretelméleti különbség felfedése, mely erkölcsi és biológiai ismerés között fennáll, felment bennünket annak bővebb bizonyításától is, hogy erkölcsi normákat sem lehet a természettudomány eredményeiből levonni. Mert az erkölcsi törvény sajátos és autonom értékelés eredménye, melynek sanctiója az emberi szellem alaptörvényeiben és nem természettudományi ismereteinkben van. A jóságot vagy az önértetet *nem azért* tartjuk nemesnek, mert talán az állatvilágban is megtaláljuk rudimentalis nyomait – hiszen az erkölcsi értékelés a természetre vonatkozó megfigyeléseinktől függetlenül keletkezett s ez utóbbi sokkal későbbi, mint az intuitív erkölcsi

ismerés. Az erkölcsi értékelés sanctióját nem a zoológiából s az állati élet feltételeinek ismeretéből merítjük. Sőt az emberi élet feltételei sem egyéni, sem faji megjelenésében nem absolut mérvadók e téren: látni fogjuk,* hogy az életnek nincs erkölcsi szempontból absolut értéke, ezért kell azt néha kötelességünknek feláldoznunk. Az élet fennmaradásának és a létért való küzdelemnek szempontja még akkor sem szolgálhatna az emberiség erkölcsi értékelésének genetikus megértésére és alapul új normák alkotására, ha kétségtelen is volna, hogy a természet valóban az egyének és fajok késhegyig menő harcának képét mutatja.** Az erkölcsi ítéletek sui generis, természettudományi fogalmakkal ki sem fejezhető területen mozognak s így csak a naiv, empedokleszi színvonalon álló tudomány álláspontján törekedhetünk arra, hogy őket a természeti tünemények elemzéséből levezessük. Csakis azon a fokon nézhető el az ethikai naturalismus, mely még nem tud különbséget tenni analógia és magyarázat között. Az illetéktelen biologismus tévedésének végső oka az *erkölcsi autonómia* elhanyagolása, melynél fogva némely kutató nem látja, hogy az erkölcsi értékesség nem igazolható valami kívülről álló mozzanattól, hanem csak önmagából. Korunk természettudományi világnézetének sok dogmatikus értelmezője azt hiszi, hogy ellentétben áll minden tekintetben a theologiai morál álláspontjával. Pedig ugyanazon ismeretelméleti kritikátlanságnak eredménye mindkettő, mert következtetéseikben bármennyire is eltérnek, közös kiindulópontjuk azon téves föltevés, hogy az erkölcsi ismerés a benne rejlő specifikus értékelésen kívül álló ontológiai mozzanatokból levezethető és igazolható. Hogy ez. utóbbi valamely transcendens lény vagy az élet jelensége képezi, szempontunkból közömbös, mert egyféleképpen dogmatikus mindkét alapvetés. Egy-

V. ö. III. R. 8. §.

** Hogy azonban ez vita tárgya lehet, erre nézve v. ö. A. Fouillée, Les elements sociologiques de la morale. Paris 1905. 175 s. k. lk.

aránt képtelen mindkét irány a kritikai bölcsészet álláspontját megérteni s ennek nyomán az erkölcsi ismerést függetleníteni a létre vonatkozó ismeretektől és speculatióktól.

8. §. Ethika és psychologia.

Azon, rendesen psychologismtisnak nevezett irány, mely az összes philosophiai tudományokat a lélektan részeinek tekinti, a múlt század empiristikus légkörében nőtt nagyra s az etnikai kutatásban is több-kevesebb határozottsággal felütötte fejét. Ebből a szempontból az ethika sem volna egyéb, mint a lélektani vizsgálódás egy fejezete: azon sajátos lelkiélmények elemzése és fejlődési törvényeinek megállapítása, a melyek a moralitás létrejövésében tényezőkként szerepelnek.

Kétségtelen, hogy az erkölcsiség minden nyilvánulata az egyéni tudatban psychikai tünetények összesége. Bizonyos jellegű érzületet, illetőleg az azt alkotó akarati és érzelmi dispositioikat nevezzük erkölcsileg értékesnek, sőt maga az értékelés is psychikai folyamat, mely nem szakítható ki a lelki élet egyéb processusaiból. Csakis a lélektan állapíthatja tehát meg az erkölcsi élet empirikus kialakulását, a mint azt az egyén tudatában észleljük. Nélküle nem lehet világos képünk amaz érzelmi és akarati functiók szerepéről, a melyek a morális viselkedést létrehozzák s így az erkölcsi fejlődést is szülik úgy az egyénben, mint a társadalomban. Mindaz, a mi az erkölcsiség vizsgálatában *questio facti*, végelemzésben lélektani probléma.

Más dolog azonban azt állítani, hogy az ethika empirikus alapvetésében a lélektanra szorul s ismét mást jelent az, hogy az ethika nem *is egyéb*, mint lélektan. Mert disciplinánk feladata korántsincs még kimerítve az erkölcsi élet *tényéinek* és e tények empirikus törvényeinek megállapításával. Igazi feladatát két oly functio képezi, melyet a lélektan természeténél fogva meg sem közelíthet, ú. m. a cse-

lekedetek *értékelése* és ebből folyólag a helyes erkölcsi *normák és ideálok* kialakítása.

A pszichológiai vizsgálódás alapsajátsága ugyanis, hogy a lelki mozzanatokat *mint tényeket* tekinti s feladata azon törvényeket kinyomozni, melyeknél fogva bizonyos lelki tünetmenyeknek a tapasztalásban fel kell merülniök, tekintet nélkül ezek bármínemü értékére. Gyakran kiemelték, hogy a lélektan az értékszempontokat nem ismeri, ép mert őt a lelkiélmény csak mint valóság érdekli. Az ethikai vizsgálódás ellenben a lélektani tapasztalás által feltárt tünetmenyeket, nevezetesen a cselekedeteket *értékükre* nézve vizsgálja s nem azon törvényeket akarja megállapítani, a melyek szerint azoknak be kell következniük a valóságban, hanem azon specifikus értéktörvényeket keresi, a melyek szerint *kellene* a cselekedeteknek megvalósulniuk. Hiszen már fönnebb láttuk,* hogy a lélektani magyarázat által kívánt szükségképiség más, mint az ethikai, illetőleg az értékelméleti: az előbbi a princípium causalitatison, ez utóbbi a princípium rationis sufficientisen fordul meg.

Az értékelés oly specifikus ítélési mód, mely minden ízében különbözik bármily empirikus magyarázattól. Egy nemét az igazoltságnak, a létjogosultságnak mondjuk ki akkor, midőn valamit értékesnek nyilvánítunk; ámde ennek semmi köze sincs ahhoz, hogy tényleg hány ember ismeri el azt ilyennek, vagyis hogy az empirikus szükségképiség szerint mily mértékben általános az ítélet. Az értékelésnél a cselekedetet a discursiv ismerésben valami ideális mértékhez viszonyítjuk, míg az empirikus magyarázatban azt *időbeli* megelőzőiből akarjuk létrejövésében és nem értékében igazolni. Kétségtelen, hogy maga az értékelés is lelki-tünetmeny: de ha e körülmény az ethikát a lélektan részévé tenné, akkor minden tudomány pszichologia volna: úgy a matematika, mint a természettudomány, mert hiszen ezek

* 41. l.

ítéletei is pszichikai folyamatok. A döntő itt nem az ítélet mint lelki tény, hanem az ítélet *jelentése*, melynél fogva az értékelő vagyis a normatív tudományok, ú. m. a logika, ethika és aesthetika épúgy kinyúlnak a lélektanból, sőt lényegökben függetlenek tőle, mint akár a matematika vagy a természettudomány.

Az ethika, mint normaalkotó tudomány annyira nem része a lélektanoknak, hogy vele sok tekintetben ellentétes álláspontot foglal el. A mit ugyanis a psychologia mint tényt szükségképpinek mutat ki s így a maga szempontjából igazol, azt a *helyes* cselekvés, a norma álláspontjáró elitéhetjük s olyannak bélyegezhetjük, a melynek nem lett volna szabad megtörténnie. Az ethika épúgy, mint a logika nem természetrajza, hanem kritikája bizonyos empirikus tudatfolyamatoknak»

9. §. Ethika és sociologia.*

A társadalmi tudományok nagy fellendülése a közelmúltban az *erkölcsiségre mint társadalmi tüneményre* terelte a közfigyelmet s ennek nyomán oly törekvést is eredményezett, mely a moralitás vizsgálatát csupán ebből a szempontból tartja tudományosan jogosultnak. Ez irányt sociologismusnak fogjuk nevezni s feladatunk az lesz, hogy vele szemben is megóvjuk az ethikai kutatás autonómiáját és önállóságát, elismervén természetesnek azt, a mi igaz és maradandó ez álláspontban.

Tagadhatatlan, hogy tapasztalati szempontból az erkölcsiség mindig társadalmi tünemény. Az elszigetelt ember aligha jutna erkölcsi reflexiókra, mert csak a társas élet keretében jelenhetnek meg erkölcsi értékelések s maga a morális élet fejlettsége legszorosabban összefügg a társa-

* E kifejezésen munkánkban a társadalmi tudományok összeségét értjük függetlenül attól, hogy van-e általános társadalomtan (sociológiának) mint külön disciplinának létjogosultsága vagy sem.

dalmi evolutio elért fokával. Mindezt, úgy hisszük, ma már fölösleges volna bővebben bizonyítani. Az erkölcsiség *mint tény*, mint tapasztalás tárgya mindig társadalmi jelenségek keretében jelenik meg.

Mindebből azonban nem következik sem az, hogy a sociologiai szempont minden ízében megmagyarázhatja az erkölcsöt mint tapasztalati, történelmi fejleményt – még kevésbbé pedig az, hogy az erkölcsiség mibenléte sociologiai alapon teljesen megvilágítható s hogy ugyanily módon megoldhatók az ethika összes problémái. Ellenkezőleg: a részletesebb vizsgálat kideríti, hogy a sociologia az erkölcsiséget mint történeti fejleményt sem képes teljesen megmagyarázni s hogy a sajátos ethikai problémákat, a melyek *értékproblémák* lényegükben, époly kevésbé oldhatja meg, mint akár a lélektan. A sociologia csak egy szempontból: a tapasztalás szöge alatt magyarázhatja az erkölcsi életet, s ezt is csak egyik feltételében. Előrelátható tehát, hogy tévesnek bizonyul azon álláspont is, mely a társadalomtudományi kutatást akarja az ethikai vizsgálódás kiinduló pontjává tenni.

Ha az erkölcsiséget mint az emberek bizonyos cselekvési módját, tehát tisztán mint tények összeségét tekintjük is, már a fölületes vizsgálat is szembetűnővé tesz egy oly mozzanatot, melyet nem lehet sociologiai fogalmakból levezetni és megvilágítani: az *individualitás* nagy szerepét az emberek erkölcsiségében. Az egyének erkölcsi hajlamaikra nézve is ép úgy különböznek egymástól, mint akár testi vagy egyéb lelki tulajdonságaikban. Vannak természetből fogva jólelkű és gonosz, irigy emberek, kiknek nem az szerez örömet, ha embertársaikkal jót tehetnek, de ha ártanak nekik. Már a gyermekkorban észreveheti az éles megfigyelő, hogy r kiből lesz erélyes, jellemes és megbízható ember vagy gyöngö, ingadozó lelkületű egyén. Csak az tagadhatja a hétköznapi tapasztalás e tényeit, ki elvonásai ködéből nem látja a valóságot. Ámde a sociologiai fogalmak általánosságok, melyek az egyének társadalmi viszonyait fejezik ki, tekintet nél-

kül különbözőségükre. A társadalomtudományi szempont nem ismer individualitásokat, ép mert természeténél fogva csak azt öleli fel, a mi az együttélő emberekben közös. Nem képes tehát arra, hogy az emberek erkölcsi jellemének különbözőségét valamiféleképpen megmagyarázza. Hiszen az individuális különbözőség a logikai, ha nem is a történeti rend szempontjából korábbi, mint a társadalom: vagyis ez utóbbi jelenségeit csak mint az individuális emberek kölcsönhatásának eredményét magyarázhatjuk. Miután pedig az emberek egymás iránt táplált érzülete képezi a moralitás döntő mozzanatát a socialis élet szempontjából – a társadalmi viszonyok végelemzésben már productumai az egyének[^]erkölcsi hajlamainak s így végső alakjukban ez utóbbiak nem magyarázhatók társadalmi jelenségekből. Csak annyiban lehet az egyén moralitását társadalmi mozzanatokból megvilágítani, amennyiben a socialis élet hatása alatt kialakuló erkölcsi codex (jelenjék az meg valláserkölcstan vagy hagyomány, közvélemény alakjában) *viszszahat* az egyénre s annak érzületét társadalmi hatások révén (nevelés, hagyomány, utánzás stb.) alakítja. De magának az egyéni erkölcsi érzületnek punctum saliens-sze, az egyéni jellem csirája, független a társadalmi élettől: mert az – biológiai feltételét tekintve – öröklött szervezettel van adva, mielőtt az egyén a társadalmi élet forgatagába kerülne. Mint minden valóban egyéni mozzanat, az erkölcsi jellem is nem productuma, hanem substratuma és előfeltétele a társadalmi életnek s így ez utóbbi általánosságaiból sem meg nem határozható, sem meg nem érthető.

Mindez más szóval azt jelenti, hogy a társadalmi élet csak *kifejleszti* az emberek erkölcsiségét, annak megnyilvánulását az elért kultúra közlésével módosítja, de végső alapjában nem *teremti* meg. E tétel igazsága nem szenved csorbát azáltal, hogy az egyéni moralitás adott anyagán már nem is lehet pontosan elválasztani azt, a mi eredetileg is egyéni, attól, a mi társadalmi lerakódás, mert kétségtelen.

hogy kell lenni egyéni magnak, mely előfeltétele, de nem eredménye a társadalmi kölcsönhatásnak. *Az erkölcsiség tehát empirikus mozzanataiban sem minden ízében társadalmi productum.* A sajátos színezetű *egyéni törekvés* már az individuuum mélyéből fakad s ezt a sociologia csak adott, elemi tényként fogadhatja el, de tovább nem magyarázhatja. Az erkölcsiség egyéni magvának fölfedezésével a sociologiai magyarázat határához értünk, a mi más szóval azt teszi, hogy a társadalomtudomány az erkölcsiséget mint tényt sem képes teljesen megmagyarázni, csak kialakulásának *egyik* tényezőjét ismerteti meg.

Az erkölcsi értékelés tapasztalati eredetét tekintve kiderül, hogy az végelemzésben nem társadalmi, hanem egyéni eredetű, ha t. i. eredetén az empirikus megjelenés forrását értjük. Hisz ez már a 2. §.-ban megállapított tényálladékból következik: mert ha erkölcsi fogalmakat csak saját spontán értékelésünkre vonatkozó reflexióval szerezhethetünk, akkor azokat nem nyerjük a külvilágból, embertársainkkal való érintkezésünkből, hanem ez csak elősegítheti a mi egyéni, erkölcsi életünk kialakulását, de nem teremti azt ab ovo. Ez kétségtelen marad akkor is, ha igaza van Herbert Spencernek, hogy erkölcsi ítéletünk tárgya elsöben mások cselekedete, s csak késöbb értékeljük e szempontból a saját tetteinket.* Mert a ránk nézve lényeges mozzanat az, hogy a saját spontán értékelésünk tudata szolgál az erkölcsi fogalmak forrásául, tekintet nélkül arra, hogy psychogenetikusan szempontból mily tárgya van eredetileg. Ez alapján lélektani részletkérdés,** mely nem zavarja az erkölcsi ismerés eredetéről vallott nézetünket.

Ugyancsak el kell utasítanunk a socialis eredet álláspontját, ha az «eredet» szóval nem az erkölcsi értékelés lélektani forrását, hanem magának az erkölcsi értékítéletnek

* Data of Ethics, ch. VII. §. 44.

** Erre vonatkozólag 1. Martineau, Types of ethical theory. 3. kiad. 1901. II. k. 27-33. -lk.

mint olyanak létrejövését jelöljük. Ebből a szempontból ugyanis az erkölcsi értékelés forrása maga az emberi szellem – mint látni fogjuk: annak alapfunktói – nem pedig az empirikus egyének érintkezései. Mivel pedig az erkölcsi normák közvetlenül folynak az etikai értékítéletből,* *ezek* forrása sem végelemzésben a társadalmi élet, hanem ugyancsak az emberi szellem a maga sajátos alapfunktóiival. Csupán az erkölcsi normák empirikus kialakulásának társadalmi feltételeit világíthatja meg a sociologia, de nem a normaalkotás végső gyökerét. Hogy az ember cselekedeteit egyáltalán értékeli s ebből folyólag a jobb felé törekszik – a sociologia ezt a tényt csak elemi kiindulópontul fogadhatja íel, de már nem magyarázhatja, legfőljebb azt, hogy a társadalmi élet mily hatással van a concret cselekvési normák megfogalmazására.

Ha a sociologia az erkölcsi ítélet és norma empirikus eredetét sem tudja végső alapjában megmagyarázni, még kevésbbé képes azok értékességének voltaképi sanctióját föltárni. A társadalmi jelenségek empirikus vizsgálata apriori el van zárva e probléma megfejtésétől, mely csak értéktudománytól, de nem ontológiai disciplinától várható. Valamely erkölcsi norma *tényleges* kialakulása a társadalomban s e fejlődés causalis szükségszerűségének kimutatása nem képes ugyanezen szabály *helyességét* is igazolni, mert hiszen igen sok erkölcsi nézet jön létre tényleg a társadalmi fejlődéssel, még pedig szükségképen (mert különben egyáltalán nem született volna meg), jóllehet minden ízében helytelen és erkölcstelen. A sociologia természeténél fogva azonban nem bírálhat, mert minden társadalmi jelenséget csak *mint tényt* tekint, függetlenül annak értékétől. A humanismus elvét például a sociologia csak akként magyarázhatja, hogy kimutatja, miképp alakult ki e cselekvési mód a mi nyugati társadalmi fejlődésünkkel, s hogy mely okok követ-

* V. ö. alább III. R. 1. §.

keztében kellett kifejlődni. Az ethika problémája azonban e kérdésre vonatkozólag az, hogy *helyes-e* a humanizmus s ha általában az is, gyakorlásának mai módja ki állj a-e erkölcsi szempontból a kritikát, s mely normák szerint kell e cselekvési módot a jövőben gyakorolnunk? Az előbbi kérdés tisztára *quaestio facti*, az utóbbi ellenben a létjogosultság problémája, s e kettő szigorúan elválasztandó. Ebből folyólag a sociologia és az ethika problémaköre csak érintkezik, de nem azonos s némileg hasonló viszony áll fenn a közöttük, mint a lélektan és ethika között.

De csak némileg. Mert míg a psychologia, az erkölcsi ismerés empirikus eredetének fönebb megbeszélte jellege folytán, az ethikai kutatás kiindulópontját képezi, mint ezt az előzőkben megvilágítottuk, addig a sociologia és ethika érintkezése más természetű. Sőt a társadalomtudományi ismerés elemzése kétségtelenné teszi, hogy az ethikai vizsgálódás semmiféle sociologiai adatból, legyen az történeti vagy ethnographiai jellegű, nem veheti kiindulópontját.

A társadalmi tünemény megismerése lényegileg abban áll, hogy a körülöttünk élő és mozgó embercsoportok cooperatióját megértjük, s azokat elemi okokra vezetjük vissza. Szempontunkból egyre megy, ha történelmi vagy ethnographiai constructiók formájában tőlünk időben, vagy térben távolálló embercsoportokra nézve szerzünk hasonló ismereteket, A socialis tünemény megismerése két mozzanatból szövődik össze, ú. m. az embercsoportok létének és physikai nyilvánulásainak apperceptiójából s e nyilvánulatok (beszéd, taglejtés, helyváltoztatás stb.) alapját képező psychikai élmények fölfedéséből. Az előbbi a külvilág természet-tudományi tudatosításától nem különbözik lényegileg, ez utóbbiról azonban tudjuk (2. §.), hogy csak a saját lelkiélményeinkből merített tartalom alapján történő constructiók eredménye lehet. Azon körülmény, hogy más emberek tudatfolyamatait közvetlenül nem ismerhetem meg, hanem csak következtethetek rájuk, a társadalmi tünemények meg-

ismerését is ily közvetetté, s bizonyos fokig hypothetikussá teszi. Mert aligha kell bizonyítgatnunk, hogy a socialis jelenség létrejövésének feltétele az emberek közötti bizonyos lelki közösség, mert hiszen a merő physikai érintkezés, mely az individuumok között fennállhat (állati symbiosis, coitus), még nem tekinthető társadalmi tüneménynek.

A socialis jelenség megismerése tehát nem valamely önálló, egyszerű ismerési mód, hanem nagyon is bonyolult értelmi folyamat eredménye. A társadalmi tünemény volta képen soha sincs *adva*, hanem mi construáljuk azt meg saját tudatfolyamataink alapján. Vagyis, az emberek lelki közösségének tényét, s az ebből fakadó jelenségeket sohasem vehetjük elemi kiindulópontnak ott, a hol az ember tudatfolyamatainak alapvető magyarázatáról van szó, mert hiszen más emberek tudatvilága is már magyarázatra szorul s e magyarázatot csak a saját tudatfolyamataink alapján eszközölhetjük. A socialis tünemény ebből a szempontból maga is megoldandó probléma s így nem lehet eszköze elemi lelki folyamatok magyarázatának. És mindez érvényben marad, ha el is ismerjük Münsterberggel, hogy «más subjectumok létének bizonyossága logikailag megelőzi a létező tárgyakra gondolatát, s így azoknak psychikai és physikaiakra való differentiálódását»,* mert ez érintetlenül hagyja azt, hogy a *tudományos* megismerésben más emberek tudatának fölfedése és elemzése csak a saját lelki élményeinkre való reflexió alapján lehetséges.

Az erkölcsi élet a valóságban tudatfolyamatokból áll, melyeket nem lehet máshonnan, mint a lélektanból s végelemzésben az egyéni tudat élményeiből megismerni. Társadalmi tényálladékok felsorolása tehát nem lehet az ethika tapasztalati részének kiindulópontja, mert hiszen magukat e tényálladékokat még meg kell magyarázni, s ezt végelemzésben – mint ép most láttuk, – csak a saját egyéni tudatunk alapján vagyunk képesek.

* Grundzüge der Psychologie I. k. 1900. 73. 1.

Dogmatikus eljárás tehát, ha az ethikai kutatás programját némelyek úgy határozzák meg, hogy mindenekelőtt össze kell gyűjtenünk a föld jelenleg élő és a múltban élt népeinek erkölcsi codexeit, szokásait, erkölcsi meggyőződésének mozzanatait, s ebből inductive kell megismernünk, hogy mi a moral lényege. Mert végelemzésben mit nyújthat a legnagyobb szorgalommal is gyűjtött rengeteg történelmi és néprajzi adat? Kifejező mozgásokat, melyek mögé a lelki tartalmat minekünk kell megconstruálnunk a saját modern európai tudatéletünk alapján. Ha pl. azt halljuk, hogy vannak oly népek, a melyek szülőiket bizonyos korban megölik, akkor azt a szándékot, illetőleg érzületet, mely az embereket ilyenmő tette vezetheti, csak a saját lelkivilágunkban található lehető motívumok segítségével határozhatjuk meg. Bármint is nyesegetjük a saját tudatunk alapján alkotott ilyenmő fogalmainkat, s bármint is törekszünk arra, hogy a fejletlen lelkiéletbe «belegondoljuk» magunkat, ama töke, melyből idevágó fogalmaink merítenek, mindig a saját tudatéletünk lesz.Í Végelemzésben tehát azt, hogy a távoli népek mit tartanak erkölcsösnek vagy erkölcstelennek, mily szándékkal és érzülettel hajthatják végre cselekedeteiket, ezt nem a néprajzból és a történelemből tanuljuk meg, hanem a lélektanból! e két előbbi disciplna csak mintegy a külső kereteket ismerteti meg, melyet pszichologiai constructióinkkal ki kell töltenünk. Más szóval: a történelem és a néprajz valósággal sohasem *forrása* az erkölcsi ismerésnek, hanem annak csak egyik alkalmazási területe, és a legsajátosabb dogmatikus illusiók egyikének kell tekintenünk, ha számos kutató akkor, midőn a leíró sociológiából merít adatokat azon czélből, hogy az erkölcsi értékelés mibenlétét megismerje,* tárgyi eredetűnek hiszi azt, a mi végelemzésben alanyi constructio. Mi nem fogunk e tévedés áldozata-

* Így pl. Wundt, ki az erkölcsi élet «tényeiből» indul ki, érteve ezen anthropologiai és történeti vizsgálatokat. Ethik, 3. kiad. 1903. I. k. 18. 1.

képen fáradtságos kerülő úton férközni tárgyunkhoz: hanem egyenesen a *mi modern erkölcsi értékeléseinket fogjuk minde- nekelőtt elemzés tárgyává tenni*, tudván azt, hogy az idevágó sociologiai adatokat is csak ennek alapján érthetjük meg, nem pedig megfordítva.

Világos ezek alapján, hogy a társadalomtudomány az erkölcsi evolutio lényegét és mozgatóját sem világíthatja meg. Mert végelemzésben az erkölcsi fejlődés új értékek felfedezésében áll: ez pedig az emberi értékelés törvényszerűségéből, nem pedig külső társadalmi viszonyokból fakad, melyek csak alkalmi, de nem szülőokoknak tekinthetők az erkölcsi evolutio magyarázatában. E ponton a sociologia jobban rászorul az etikára, mint az ethika a sociológiára.

A sociologia végelemzésben másképp viszonylik az etikához, mint a lélektan. Míg ugyanis a pszichologiai elemzés a 2. §. ban kifejtett okokból az ethikai vizsgálódás szükségképeni kiindulópontja, addig a sociologia semmi körülmények között sem lehet az. A társadalomtan egészen más értelemben segédtudománya az etikának, t. i. amennyiben az erkölcsiség empirikus kialakulásának *egyik* fontos, de ugyancsak tapasztalati tényezőjét állapítja meg, midőn a társadalmi élet jelentékeny szerepét állapítja meg a moralitás tényleges kialakulásában. A normák megállapításában is szolgálatot tesz az etikának, amennyiben az emberi cselekvés socialis feltételeit tárja fel egész szövevényes voltukban. De alapvető jellege semmiesetre sincs, époly kevésbé mint a biológiának, s a sociologismus egyike amaz ball téleteknek, melyektől korunk tudományos közvéleményét meg kell szabadítanunk.

Mindazon kísérletek, mely a biologismus, psychologismus és a sociologismus formájában az etikát bizonyos tapasztalati tudományokra akarják építeni, nyilván az ethikai ismerés természetének félreértéséből származnak. Az ethika lényegében nem lehet empirikus tudományomért nem

a *tényleges*, hanem az abszolút *helyes* cselekvés vezérelveit keresi. Értékelméleti belátásokat pedig nem lehet empirikus vizsgálatokból inductio útján nyerni, vonatkozzanak azok a physiologiai élet, a tudatfolyamatok vagy társadalmi élet jelenségeire. A tapasztalat csak arra taníthat meg, hogy az emberi cselekedetek miképp folynak le *tényleg*, de nem arra, hogy milyennek *kellene* lenniök, hogy az abszolút helyes cselekvés eszményét megközelítsék. Az etikában értéktörvényeket és nem ténytörvényeket keresünk, ezeket pedig tapasztalásból soha sem meríthetjük, mert nem ténybeli, hanem érték szerinti összefüggéseket fejeznek ki. Az ethikai ismerés époly kevésbé tekinthető lényegében inductióból elvont általánosításnak, mint akár a logikai ismerés. Ez utóbbi ugyanis ép abban különbözik a pszichologiai ismeréstől, hogy a tudatfolyamatokban (nevezetesen a gondolkozásban) nem a *tényleges* lefolyást, hanem a *helyes* gondolkozás kritériumait és törvényeit nyomozza. A logikai törvényeket pedig nem empirikus megfigyelésből nyerjük, hanem annak a felismeréséből, hogy mily természetű gondolatok helyesek, igazak. Ha a logika oly módon akarná törvényeit megállapítani, hogy azon törvényeket nyomozná, a melyek szerint az emberek *tényleg* gondolkoznak, igen különös eredményre jutna, mert hiszen a legtöbb ember leggyakrabban nem logikusan gondolkodik. A logikai ismerés (értve ezen a logika disciplinájának szolgálatában lefolyó ismerést) tehát nem azon törvényeket emeli ki, a melyek *empirikusan általánosak*, de a melyek *normative egyetemesek*, mert a logikai törvény nem az, a mely szerint az emberek *tényleg* gondolkoznak, hanem a mely szerint *kellene* gondolkozniuk. A logikai ismerés forrása tehát nem is a gondolkozás empirikus lefolyásának megfigyelése, *hanem* a *helyes gondolat intuitív felismerése*.

Ilyenmü intuitiót kell az ethikai ismerés lényegéül is fölvennünk ugyanazon okokból, a melyek erre a logikai ismerés körében utalnak. Az ethikai törvény is nor-

mative és nem tapasztalatilag általános s így empirikus megfigyelésből soha sem állapítható' meg. Nem is úgy jutunk az *erkölcsileg helyes* cselekvési mód fogalmára, hogy inductiv műveletekkel megállapítjuk azon cselekvési módot, melyet az emberek *tényleg* általánosan követnek, mert sajátos erkölcsi codexet nyernénk ilyen úton, hanem úgy hogy némely cselekvésről, illetőleg érzületről *intuitive* felismerjük, hogy az helyes, nemes, és absolut értéke van. E módszer csak akkor válhat veszedelmessé – a mennyiben complex történeti fejleményeket eredeti és elemi erkölcsi intuitiók eredményének tarthat – ha nem hatolunk meg-előzőleg gondos elemzéssel, az erkölcsi értékelés alapvető funkciójának rétegéig.* Ez eljárás nélkülözhetetlen amaz erkölcsi intuitiók, értékelések fölfedésére, a melyekből azután az emberek tényleges erkölcsi értékeléseit is megérthetjük. Miután pedig az előzőkben kimutattuk, hogy csak a saját modern erkölcsi értékelésünk elemzése képezheti e tekintetben a kiindulópontot, legközelebbi feladatunk ez analitikus vizsgálatot megkísérteni, hogy ennek nyomán azután, behatolhassunk az ethikai problémák lényegébe.

* V. ö. alább II. R. 2, 4, §. a)

MÁSODIK RÉSZ.

AZ ERKÖLCSI ÍTÉLET,

ELSŐ SZAKASZ.

Az erkölcsi ítélet empirikus tartalma és feltételei.

1. §. Az erkölcsiség fogalmának elemei.

Ha az emberek erkölcsi ítélkezését elfogulatlanul megfigyeljük, észreveszszük, hogy ha valakit embertársai erkölcsösnek, dereknek, erényesnek s ebből folyólag tiszteltreméltónak tartanak, nem jelölik ezáltal mindig ugyanazon erkölcsi tulajdonságok jelenlétét. Kísértsük meg az ethikaig értékesnek tartott tulajdonságokat összegyűjteni β a mi ezzel egyértelmű: az erkölcsileg megrótt mozzanatokat kiemelni. E vizsgálat eredménye nyilván az lesz, hogy tisztába jövünk *korunk* erkölcsi értékelésének tartalmával, melynek megismerése az előző rész ismeretelméleti fejtegetései értelmében előfeltétele minden további ethikai kutatásnak.

Mint már jeleztük, valamely cselekedet ethikai értékelésénél elsősorban az alapját képező érzületet tekintjük. Az érzület, a szándék önmagában is lehet ethikai elismerésünk vagy megrovásunk tárgya, még ha nem nyilvánul is külső cselekedetben, hanem csak bizonyos irányú tette való készségben. Maga a cselekedet külső kifogástalansága még nem bizonyítéka az erkölcsi érzületnek, mert hisz merő számításból is hajthatunk végre bizonyos tetteket, a melyeknek ép ezért erkölcsi értékük nincs.

Ezen alapszik a legalitás és a moralitás ma már közkeletű és általánosan elismert megkülönböztetése. Feladatunk tehát szabatosabban szólva abban áll, hogy keresnünk kell az erkölcsi érületben megkívánt lelki tulajdonságokat. E célból az erkölcsileg eszményi ember képét fogjuk szemünk elé varázsolni, a mint az több-kevesebb öntudatossággal mindnyájunk tudatában él.

a) Az emberek mindenekelőtt a szeretetben látják az erkölcsi érület biztosítékát, különösen a mióta az emberiség az erkölcsi fejlődés azon fokára ért, mely a kereszténység felléptében nyilvánult. A szereteten azon készséget értjük, melynélfogva hajlandók vagyunk másokon segíteni, esetleg a magunk érdekeinek feláldozása árán is. Ennyiben a szeretetre való állandó készséget jóságnak is nevezzük. A jó ember telve van szeretettel embertársai, sőt minden élő lény iránt: óvakodik másnak ártani, sőt pozitív gyönyörűséget talál felebarátjai boldogításában. Résztvetet érez irántuk s embertársai Örömeinek is örvend, még pedig nemcsak azért, mert kellemes látvány a boldog ember s nemcsak azért enyhíti a szenvedést, mert ennek látása elszomorítja s kedvetlenné teszi, de *önmagukért* szereti embertársait. v

Szeretni nemcsak embereket és élőlényeket, hanem eszméket, intézményeket is lehet. Az erkölcsi eszményünknek megfelelő ember mindazt szereti, a mi valóban szeretetreméltó, de ha a szeretet nem élőlényekre vonatkozik, természetesen némileg más tartalmú s inkább merő odaadásban, a szeretet tárgyáért való áldozatkészségben nyilvánul.

A szeretet élesen megkülönböztetendő azon érzelemtől, melyből némelyek genetice származtatják: a sexualis vonzódástól. Egészen mellőzve azon módszertani kérdést, hogy mennyiben lehet egyik érzelemnek a másikból való eredetéről szólni, elég rámutatnunk ama nagy kvalitatív különségre, mely a mai ember tudatában e kétféle érzelem között fennáll. Míg a szeretet önzetlen jellegű, a nemi vonzó-

dásnak magasabbrendű formája: a szerelem is minden ízében önző, sőt La Rochefoucauld szerint az emberi egoizmus benne nyilvánul legleplezetlenebbül. A szerelmes első sorban a saját boldogságát keresi s vonzalmá tárgyát csak ebben a viszonylatban szereti; ha a kiválasztott lény nem hajlandó vágyainak engedni, ellene fordul, sőt néha élete ellen is tör. Boldogságát tehát nem föltétlenül kívánja, hanem csak viszonyítva az övéhez: a vele való boldogságra törekszik. A szerelemhez szeretet is csatlakozhatik s ez esetben természetesen ez utóbbi elhomályosíthatja az előbbi önző álláspontját.

Hasonlóképen meg kell különböztetnünk az ethikai szeretetet a merő socialitástól, a rokonszenvtől, melylyel a múltban annyiszor összetévesztették. A társas élet keresése és a benne való gyönyörűség maga még nem erkölcsi tulajdonság, csak egy természetes, talán ösztönszerű szükséglet kielégítése. Csak a pozitív, önzetlen jósnak van erkölcsi bece, mert nem csak platonikus rokonszenyben, hanem megfelelő tette való állandó készségben nyilvánul. Hasonlóképen nem ethikai tényálladék a socialitás leg-egyéni formája: a barátság, mely két ember azon kölcsönös gyönyörűségében áll, melyet szellemi érintkezésük okoz. A barátság azonban természetesen ethikai értéket nyer, ha jóssal és áldozatkészséggel párosul.

b) A szeretetre való készség azonban még nem elég arra, hogy valakit erkölcsileg teljes mértékben becsüljünk. Lehet valaki alapjában jóindulatú, de a mellett igazságtalan, hazug, kicsapongó, mértéktelen stb. Mindegyikünk ismer ily embereket, kik jószívűségük ellenére sem vívják ki igaz tiszteletünket. Már ez maga is mutatja, hogy lehetetlen a jósságot az egyetlen, alapvető erkölcsi mozzanatnak tartani, s belőle minden egyéb, erkölcsileg értékes tulajdonságot leszármaztatni. Az emberek – igen helyesen – a jósságon kívül még sok egyebet is kívánnak attól, ki tiszteletben akar állani előttük. E tekintetben gyakor-

lati értékelésünk elkerüli a keresztény erkölcsstan egyoldalúságát, mely a felebaráti szeretetet tartja minden erény forrásának.

A jóságon kívül ugyanis bizonyos fokú *erélylyel* is kell bírnia az embernek. Mert, a ki csak jóindulatú, de egyébként gyöngé, az egyúttal állhatatlan és megbízhatatlan is lesz. Vagyis a jóságán kívül úgynevezett *jellemet* is kívánunk embertársainktól.

A jellem semmi egyéb, mint az erélynek egy bizonyos formája, mely ha hiányzik, a jó ember ép oly erkölcstelen tetteket követhet el, mint a rosszindulatú. Számos sikasztó, tolvaj, csábító alapjában jó ember, de gyöngé s így önuralom híján nem képes a kísértéseknek ellenállani. Tehát erkölcsileg tökéletlen s jósága sem érvényesül mindig helyes irányban. Napoleon mondotta: «erőseknek kell lennünk, hogy valóban jók lehessünk».

De valamint a jóság erély nélkül, úgy a puszta erély ha nem párosul a jósággal s egyéb, alább említendő erkölcsi tulajdonságokkal, még nem teszi az embert erkölcsössé. Sőt a nagyszabású immoralitásnak épúgy feltétele az erély és az ebből fakadó állhatatosság, mint a helyes viselkedés. Az önuralom, a következetesség, a kitartás a gonosztevőnek gyakran bizonyos jellemszilárd szint ad s bámulatba ejti azokat, kik viselkedését csak ebből a szempontból ítélik meg. Az erőben van valami nagyság, a mi a csodálat, sőt a tisztelet egy nemét kelti egyszerűbb lelkekben, melyekben a puszta erő önmagában már a meghunyászkodás egy nemét ébreszti fel. Ez magyarázza úgy a betyárromantikát, mint bizonyos, nagy erélyű, de alapjában erkölcstelen és hitványlelkű uralkodók és hadvezérek nimbusát.

Az ethikai erőnek főbb formái: az *őszinteség* s az ebből fakadó megbízhatóság, valamint a *bátorság*.

Az akadályokba nem ütköző igazságszeretet még nem érdem, hanem értelmi gyönyör, mely tudatunk elemi szük-

ségele. Erénynyé, vagyis tiszteletetkeltő erkölcsi tulajdonsággá csak akkor válik, ha bizonyos nehézségek leküzdését kívánja vallása és követése. Vagyis az igazságszeretet csak *mint erőnyilvánulat* bír ethikai értékkel s ép ezt a formáját az igazságszeretnek nevezzük őszinteségnek. Az «észnek» nincs erénye, hanem csak az akaratnak. Őszinteség lehetetlen önuralom, vagyis erély nélkül, mert a következetes igazmondáshoz kettő kell: egyrészt, hogy Önmagunkon uralkodjunk vagyis egyéni vágyainkat, törekvéseinket és illuzióinkat alárendeljük az igazság vallásának, másrészt, hogy ne engedjük magunkat megfélemlíteni az igazság kimondásában. Az igazság tudatos eltagadása: a hazugság vagy annak elhallgatása: a féltékenység, a gyöngeség egy bizonyos nemét árulja el. A hazugság forrása ugyanis leggyakrabban a másoktól való félelem, vagy a kellemetlen igazságtól való rettegés: az önámítás, lomhaság vagy – különösen vadnépeknél: – a hiúság, a mely annyiban tekinthető az önuralom hiányának, a mennyiben ez esetben a saját hiúságunkkal szemben vagyunk tehetetlenek. Az elnyomott, tehát gyöngébb népek és fajok nagyobb hajlama a hazudozásra ezzel függ össze. A hazugság a gyöngék önvédelme: csak az erős ember lehet igazán és mindig őszinte. Ezért az úgynevezett *úri ember* egyik legjellemzőbb vonása, hogy sohasem hazudik: az úri ember eszménye ugyanis történetileg a szabad, az erős, az uralkodó ember képéből alakult ki, mely legnagyobb ellentéte a rettegő, bujkáló, hazudozó szolgáléleknak. Joggal tartjuk az őszinteséget a férfiaság kritériumának, a lovagias ember ismérvének. A szolgaság és elnyomottság demoralizáló hatása ép abban áll, hogy az erő morálját s vele az őszinteségét is atrophíára kárhoztatja. Lovagias, vagyis nyílt és bátor csak szabad ember és szabad nemzet lehet.

* V. ö. Vierkandt: Kulturvölker und Naturvölker. 1896. 273 1. Hasonlóképp a gyermeknél, Perez, L'éducation morale dès le berceau. 1906. 304. 1.

Az őszinteség tehát lényegében nem egyéb, mint az igazmondásban nyilvánuló *bátorság*. Ez utóbbi minden vonatkozását szem előtt tartva, a bátorságot az értelem és erkölcsi szempontok által vezetett erőnek határozhatjuk meg. Nélküle a tiszteletreméltó ember képe nem teljes: a jólelkű, de gyáva embert szeretni lehet, de tisztelni nem. Csak az erős ember lehet bátor: a gyöngé csak félénk, vagy esztelenül vakmerő lehet.

Erő vagyis önuralom, őszinteség és bátorság nélkül semmiben sem lehetünk következetesek, állhatatosak és türelmesek. Maga a kötelességtudás és a nyomában fakadó megbízhatóság is az erő nyilvánulata. A magát szabályozni és vezetni tudó, állhatatos embert nevezzük jellemesnek: csakis abban bízhatunk, a kinek *character*e van, mert a jóindulatú ember is a körülmények rabja, ha különben gyöngé vagy léha, szóval ha jellemtelen.

Az önuralmat és a bátorságot mindig és mindenütt tisztelték az emberek. A mi nyugati civilizáciánk fejlődésében azonban némileg háttérbe szorult, legalább a discursiv erkölcsi ismerésben, még pedig a keresztény világnézet hatása alatt. A keresztény erkölcsstan ugyanis elsősorban az odaadó szeretet és az alázatosság erkölcsstana, mely nem az erős és az erejére büszke embert eszményítette, hanem az alázatos, az önfeledt rajongót. És bár a középkor harcias társadalma az erőt, mint bátorságot és nyíltságot a lovagias ember eszményében örökítette meg, a tulajdonképeni erkölcsstanban nem tudtak e fogalmak valóban meghonosodni. Annál inkább foglalt mindinkább tért az újabb ethikai reflexiókban az erő *cultusa*. Kant erkölcsstana is végelemzésben az erős, csak önmagának törvény tszabó, nem múló hangulatokból, de hajlíthatatlan kötelességérzetből cselekvő s csak az önmagától függő embert eszményíti. Fichte jól emelte ki mestere ethikájának lényegét, midőn a *cselekvő Ént* állítja erkölcsstanának központjába, mert ezzel az energiában rejlő erkölcsi nagy-

ságot vallja mindennefelett értékesnek. Korunk is érzi ez ideál helyességét: ez magyarázza, hogy Nietzsche kevésbé érett és kidolgozatlan erőmorálja is oly erős visszhangra talált napjainkban.

Ha felismerjük az erő alapvető jellegét a moralitásban, egyúttal belátjuk, hogy az erkölcsiség nem egyedül az olvadékony jóságban áll, mert hiszen erő nélkül maga a jóság is tévútra kerül. Mert nem a passív érzelmi állapot, hanem a szilárd és erős akarat a moralitás valódi biztosítéka. Az erő ethikai értéke mutatja továbbá legélesebben, hogy az erkölcsiség *több* mint merő socialitás, mert hiszen az erőnek, a cselekvésre való készségnek önmagában is megvan a maga erkölcsi nagysága. Az erő az *egyénnek mint ilyennek*, vagyis a személynek önmagában ad erkölcsi értéket: mert hiszen forrása maga az egyén legmélyebb természete s benne állítja és hangsúlyozza az individuum önmagát. Ez talán egyik oka annak, hogy újkori gondolkodásunk, mely a renaissance óta fokozatosan felismeri az egyéniségben rejlő értéket, az erőben megnyilvánuló ethikai nagyságot is mindjobban méltányolja.

c) Jóság és erély azonban nem kizárólagos kritériumai az erkölcsiségnek. A jóságon és a jellemzilárdságon kívül *becsületességnek* is kell lennie az embernek. A becsületesség egyik lényeges mozzanatát: az őszinteséget már megvilágítottuk, mint erőnyilvánulatot, de ezzel még nem mérítettük ki fogalmának egész tartalmát. A becsületesség ugyanis nemcsak őszinte, de méltányos és önérzetes is: oly mozzanatok, melyek más forrásra is utalnak. Az utóbbi annyira uralkodó vonás, hogy a becsületet az egyéni erkölcsi értékességre való büszkeségnek is mondhatjuk. A becsületesség tudatában van saját ethikai értékének s ezt alkalmilag hangsúlyozza is: *becsületességének* ad kifejezést, midőn ezzel kapcsolatban erélyesen tiltakozik becsületének, vagyis erkölcsi értékességének s így személye tiszteletreméltóságának szóval vagy tettel történő

kétségbevonása ellen. A becsületesség megbízhatóvá is tesz s ép ezért a becsületesség társadalmi vonatkozásában ép a megbízhatóságra való büszkeségben nyilvánul. Ez magyarázza meg a kasztbecsület kialakulását. Mindenki ugyanis elsősorban abban követeli megbízhatóságának, használhatóságának s így szakértelmének elismerését, a mi a hivatása. Így az általános emberi becsületen kívül megkülönböztetünk hivatásbeli pl. orvosi, hivatalnoki, iparosi, katonai, kereskedői becsületet, sőt egyoldalú értékelés nyomán rablóbecsületről is hallunk. Ebből folyik, hogy a becsületes ember kötelességtudó is: nem akarja becsületét, jó hírnevét hanyagságával aláásni.

Állandóan vagyis valóban becsületes csak jellemzilárd ember lehet, mert a ki nem az, körülményeitől és nem erkölcsi meggyőződésétől vezetetik. Azt is mondhatjuk tehát a fentiek alapján, hogy csak az erős ember lehet igazán becsületes, már azért is, mert csak a következetesen igazatmondó egyén tisztelheti önmagát, a mi lényeges mozzanata a becsületességnek. A ki hazudik, az csalja, ámtítja s valójában meg is veti önmagát az őszinte reflexió pillanataiban.

Becsület és büszkeség szoros összefüggése talán egyike annak, hogy a keresztény erkölcsstan, mely mint minden theologiai morál az alázatosságot helyezi előtérbe, olyannyira elhanyagolta e fogalmat. Az önérzetes, a büszke ember nyilvánul a becsület hangsúlyozásában és védeésében: oly típus, mely az alázatosság és az önfeledt odaadás tanának szempontjából nem lehetett rokonszenves. Históriai kialakulásában a középkor harczias társadalmának életéhez is van kötve s innen amaz aristokratikus és lovagias máz, mely még részben korunkban is jellemzi a becsületvédelem hangsúlyozását és technikáját. Talán mondanunk sem kell, hogy ez merő történeti, lélektani kapcsolat, mely nem elválaszthatatlan a becsület fogalmától.

A mondottak alapján már megérthetjük a *női becsület*

sajátos tartalmát is. A női becsület soros kapcsolata a nemi integritással eszerint részben onnan van, mert a sajátos női becsület a kasztbecsület keletkezése általános módjának megfelelőleg a nőt életének legfontosabb hivatása: az anyaság szempontjából megbízhatónak kívánja, a minő nyilván csak a szűzies és magát csak egy férfinak odaadó nő lehet. Hogy azonban még szűkebb értelemben a női becsület kizárólag a házasságban végbemenő közösüléshez is van kötve, ez szintén logikus és helyes, nem pedig merő előítélet, mint sokan vallják. Simmel találó magyarázatát adja e nézetnek a következőkben.* A nő becsülete sérelme nélkül azért adhatja magát csak férjének, mert csakis a házasságban viseli mindkét fél a közösülés következményeit nyíltan azáltal, hogy annak érdekében egész személyét leköti. Minden más viszony a nőre nézve lealacsonyító és megbecsztelenítő, mert a férfi szemében merő eszköz múltó vágyának kielégítésére anélkül, hogy érdemesnek tartaná miatta intézményes módon viselni a következményeket. Méltán tekintjük az ily férfit csábítóknak, ki meggyalázza a nőt. A nő emberi önérzetének s így becsületének sérelme nélkül csak annak a férfinak adhatja magát, a ki nyíltan és őszintén, a társadalomtól előírt formai kellékek kíséretében élettársává szegődik.

d) Az erkölcsiség teljes képéhez még a *szemérem* s az ezzel rokon *nemi tisztaság* is tartozik. Nem tudja kivívni igaz tiszteletünket az, ki bár jólelkű, jellemes és becsületes, de ledér és feslett életet él, hajhászsa a nemi gyönyöröket s általában önczélt lát bennök. Érezzük, hogy nem az ily viselkedés alapját képező életfölfogás a helyes, mert az ily életmódban van valami, a mi az embert lealacsonyítja, méltóságát sérti. Hasonlóképen elítéljük és erkölcstelennek tartjuk a nemi élet mozzanatainak a nyilvánosság előtt való részletezését akár színelőadások, tag-

* Einleitung in die Moralwissenschaft. 2. kiad. 1904. I. k. 202. 1.

lejtések, regények, demonstrációk által, ha t. i. mindez merő érzéki gyönyörködtetés czéljából történik. A szemérmertlenség és ledérség erkölcstelensége minden esetben abban gyökerezik, hogy önczélnek tekinti azt, a mi az élet és az emberi tevékenység helyes értékelése szempontjából csak eszköz lehet. Az érzékiség minden formájában ép ez visszatetsző, úgy hogy a jobb érzésű és érett ember undorral fordul el tőle. Látni fogjuk, hogy a helyes erkölcsiség az emberi élet olynemű értékelését kívánja, mely azt merő eszköznek tekinti magasabb eszmények szolgálatában: ennek a felfogásnak ellentéte az élet vegetatív functióinak ama ferde értékelése, mely a nemi kicsapongásokban s általában a nemi ösztönek mint önczélú szórakozás eszközének concepciójában nyilvánul.

Ugyanezen okból helyeseljük a *mérsékletet* az érzékiség; más terén is, nemcsak a nemi ösztön functióiban. Az iszákos, a nagyevő, a gourmand s általában az érzéki gyönyörökben és jólétben tetszelgő ember viselkedésében van valami visszatetsző, a mit csak azért nem szoktunk a gyakorlati életben erkölcstelennek nevezni, mert ez erős kifejezést csak olyan cselekvési módra szoktuk alkalmazni, mely egyúttal a társadalomra nézve közvetlenül is ártalmas. Erkölcsi szempontból helyesen csak az viselkedik, ki úgy a nemi ösztönt, mint az érzéki élvezeteket általában csak eszköznek tekinti s így kielégítésüket is csak annyiban engedi meg magának, a mennyiben az czéljának megfelel és megfelelő. Tehát a nemi élvezet csak ott jogosult, a hol a fajfenntartás szolgálatában áll. A ledérségnél azonban még erkölcstelenebb a nemi perversitás minden faja, mert ezeknél föltétlenül ki van zárva, hogy a jelzett czél eléérassék. Hasonló megítélés alá esik a nemzés mesterséges meghiúsítása is, melynél úgy mint az előbbi esetben, csak a merő érzéki élvezet áll előtérben.

Mivel a házasság az egyetlen társadalmi keret, melyben a faj szaporítás az utódokra nézve egyedül előnyös

módon (mert gazdaságilag és jogilag biztosított intézményes formában) történhetik, ezért erkölcsös csupán a házasságban történő nemi közösülés s az ellenkezője helytelen mindkét nembeli szempontjából. Hogy azonban a nőnél ez rendesen súlyosabb beszámítás alá esik, ennek oka azon jelzett körülmény, hogy a nő egyúttal személyében is meggyalázza önmagát a törvénytelen közösülés által. Ezzel azonban korántsem akarjuk a férfi ledérségét enyhébb megbírálás alá venni, annál kevésbé, mert hiszen a nő bukását legtöbb esetben a férfi romlottsága okozza. Hasonló okokból a többi érzéki gyönyör is csak mint eszköz bír létjogosultsággal, a mennyiben t. i. az érzéki öröмок üdítőleg hatnak s így kötelességeinknek annál jobban tudjunk megfelelni; de öncézlnak tekinteni ezeket nagyfokú léhaságra mutat.

A mértékletesség emez erkölcsi becsülése azonban nemcsak az *emberi méltóság* helyes fogalmából világítható meg, hanem egyúttal az erő ethikai becséből is. Mindennemű kicsapongás ugyanis végelemzésben gyöngeség, sőt a mennyiben a jobb belátás ellenére követtetik el, jellemtelenséget is árul el. Az erkölcsileg eszményi ember pedig erős önmagával szemben is, sőt gyakran csak azért győzi le önmagát, hogy erejét próbára tegye.

Végül a nemileg tiszta életben az emberi személy tisztelete is nyilvánul, melynél fogva nem akarjuk hogy a más nembeli érzéki gyönyörünk pusztá eszköze legyen.

e) A kifogástalan, a valóban értékes, egyéniségtől megkívánjuk a *szerénységet* is.

Szerénységen nem az önmagunk értékének szándékos vagy öntudatlan ignorálását értjük, hiszen kérdéses, hogy világos fejű ember lehet e tájékozatlan saját képességei értékéről s *ebből* a szempontból helyes Goethe ismert mondása.

Az igazi szerénység abban áll, hogy tárgyilagosságra törekszünk önértékünk megállapításában, tehát bizonyos

mértékletességben áll saját személyünk értékelését illetően. Mivel pedig önmagunk iránt a legtöbb esetben elfogultak vagyunk, majdnem mindig közelebb járunk az igazsághoz, ha képességeinket kevesebbre tartjuk, mint a minőnek első pillanatra nekünk feltűnnek. Másrészt szerényeknek kell lennünk mások iránti kíméletből is, hogy önértékünk hangsúlyozásával ne szorítsunk háttérbe másokat s ennyiben a szerénység a jóság és gyöngédség egy formája.

Ha a társadalmi szempont nagyobb mértékben belejátszik önértékelésünkbe, szerénységünk *alázatossággá* fokozódik, mely azonban, ha nem őszinte és az önérzet rovására megy, szolgálalküséggé válik. A szerénység tehát a sajátmagunk és mások helyes tiszteletéből szövődik össze: oly synthesis, mely bonyolult értékelésen alapszik s talán ez az oka, hogy igazi szerénységgel oly ritkán találkozunk.

f) Nem kevésbé fontos erkölcsi tulajdonság az előbbinél a *komolyság*. Fogalma leginkább úgy lesz világossá, ha ellentétét: a léhaságot vesszük szemügyre. Léhának az oly embert nevezzük, ki az életet és annak minden javát könnyen veszi, merő szórakozásnak tekinti s ezért hajlandó mindent, sőt magát az életet is könnyelműen kockára tenni. Az élet és a hivatás minden magasabb conceptiója hiányzik nála. Ha egyébként jólelkű, becsületes, őszinte, bátor, talán józan és szerény is, igazi tiszteletünket nem vívja ki, mert nincsenek cselekvési ideáljai. Ehhez a typushoz tartoznak a szeretetreméltó korhelyek és bonvivantok s általában a könnyelmű emberek, kiket mindenki kedvel, de senki sem tisztel. Életük programnélkülisége rendszerint a munka iránt érzett ellenszenvükkel függ össze, illetőleg ez is már symptomája léhaságuknak. Mert az élet komoly felfogása ép abban nyilvánul, hogy hivatásunknak, illetőleg a munkának élünk s annak rendelünk minden egyebet alá. A léha ember hibáinak végső forrása, hogy ép a tevékenység szempontjából nem tiszteli eléggé önmagát, a miből a cynismus egy neme is kifejlődik: ezért nem érzi a dolog-

talán és a felületes élet lealacsonyító voltát. A komolyság természetesen nem jelent egyúttal mogorvaságot, valamint az élet minden mozzanatának kellő értékelése nem tesz szükségképen pedánsná, kiről találóan mondták, hogy a kis dolgokban nagy és a nagyokban kicsiny.

g) Végre a minden tekintetben tiszteletreméltó embernek *igazságosnak* is kell lennie. Az igazságosság lényege az, hogy másokat személyükben és javaikban tisztelünk, de viszont mi is megkívánjuk, hogy a magunkét megadják. Az igazságosság szerint való cselekvés természetesen csak úgy lehetséges, ha előbb megállapítjuk, hogy mi az, a mi mást és minmagunkat valóban vagyis jogosan megillet. A jognak és a méltányosságnak fogalma tehát szorosan összefügg az emberi személy tiszteletével, mint erre még alább visszatérünk.* Ép mert az igazságosság is a körülmények és az igények bonyolult mérlegelését kívánja, csak világos értelem, önuralom, szerénység, jóság és becsületesség mellett cselekedhetünk szerinte. Ezért oly fölötté ritka tulajdonság s méltán tartják az erények koronájának, melynek létrejövésében majdnem minden erkölcsi tulajdonságnak szerepe van.

Ezzel, úgy hiszszük, kimerítettük mindazon mozzanatok, a melyeknek mai öntudatunk világánál erkölcsi értéket tulajdonítunk. Kiderül, hogy az erkölcsös, az igaz ember jó, erélyes, jellemes. őszinte, bátor, becsületes, önérzetes, nemileg tiszta életű, józan. Szerény, komoly és igazságos. Ezen eszmény el mindnyájunk: szívében s ennek az ideálnak az egyéni élet keretében való megvalósítása fokától teszszük függővé az ember igazi megbecsülését és tiszteletét.

Programmunkhoz híven, ezzel megalapoztuk vizsgáltunk empirikus kiindulópontját.

Legközelebbi feladatunk már most annak az eldöntése,

* III. R. 7. §.

hogy a felsorolt erkölcsi tulajdonságok, illetőleg értékek egyformán eredetiek-e?

Más szóval: nem lehetne-e e rendszertelenül összeállított mozzanatok bizonyos számú alapértékre visszavezetni? E probléma megoldása nélkül nem állapíthatunk meg rendet anyagunkban s így nem pillanthatjuk meg azon kapcsolatokat sem, a melyek erkölcsi ítélkezésünk és szellemünk alapfunkciói között előreláthatólag fennállanak.

2. §. Az erkölcsi alapfogalmak.

a) Az alapfogalmak megállapítása.

Ha erkölcsi ítélkezésünk előbb vázolt tartalmát közelebről szemügyre vesszük, kiderül, hogy alapjában *három* cselekvési módot tartunk ethikailag becsesnek, t. i. azt, a melyet a *szeretet*, az *erély* és a *tisztelet* vezet. A szeretet értékét ismerjük el a jóságban, az áldozatkészségben, az erélyt az őszinteség, jellemesség, bátorság és önuralomban; a helyes tiszteletet mutatja pedig a többi felsorolt erkölcsi tulajdonság olyképen, hogy önmagunkat tiszteljük a becsületesség, önérzet, mértékletesség, komolyság által, másikat az igazságosságban, s úgy önmagunkat, mint másokat a nemi tisztaságban és a szerény magaviselet által.

Szeretet, erély és tisztelet tehát az erkölcsi alapértéket kifejező ethikai alapfogalmak. Legalább csökevényes formában mindháromnak megfelelő cselekvési hajlammal kell jelen lennie, hogy ethikai viselkedés jöjjön létre.

Mielőtt az így nyert positióból további kutatásra indulnánk, tisztába kell jönnünk az itt megejtett *reductio* ismerelméleti jellegével.

Kétségtelen, hogy értékelméleti szempontból e három alapérték mindegyike *sui generis* jellegű, vagyis egyik a másiktól nem vezethető le. Csak formális szempontból egyek,

a mennyiben mindnyájan cselekvési módok abszolút értékének valamely feltételére vonatkoznak, vagyis egyek abban, hogy ethikai értékek. De tartalmilag lényegesen különböznek s ezért már itt állást kell, foglalnunk az *értékelméleti Pluralismus* mellett, melynek helyességét más oldalról is kifogjuk mutatni. Egyelőre csak azon álláspont tévességére utalunk, mely az erkölcsi magaviseletet valamely *egységes* ethikai érték elismeréséből akarja megvilágítani s így az erkölcsiségről nemcsak mint formailag, de mint tartalmilag is abszolút egységes fogalomról beszél. A legtöbb ethikai vizsgálódást ép e *πρώτον ψεύδος* teszi meddővé vagy hozzá áthidalhatatlan ellentétbe az emberek tényleges erkölcsi ítélkezésének alapjával, a mi mindenesetre rossz jel oly disciplinánál, mely hivatva van az emberi természetből fakadó moralitást első sorban, mint ténytet megmagyarázni.

Az ily hibás vállalkozás legelterjedtebb formája az, mely kizárólag az *önzetlenségből* akarja az erkölcsi habitus mibenlétét megérteni, melyet mint az ethikai monizmus legnépszerűbb megnyilvánulását kissé közelebből kell megtekintenünk.

Mindenekelőtt lehet valamely cselekedet önzetlen, jóllehet erkölcstelen. így ha valaki ellensége ellen oly merényletet követ el, melyben ő maga is biztosan belepusztul, akkor önzetlenül járt el, jóllehet gonosz és erkölcstelen dolgot cselekedett. Az önzetlen gonoszságnak köznapibb példája az irigység, mely nem használ az irigykedőnek sőt árt, mert lelkinyugalmát felzavarja. Viszont ha valaki jótékony-ságot gyakorol azért is, mert ez neki örömet és boldogságot szerez, akkor cselekedete nemes, bár önző motívum is vegyült indító okai közé. A legnagyobb fokú jóság ép az, midőn az egyénnek épúgy szükséglete, hogy másokat szeressen s velők jót tegyen, mint akármilyen más és viszont az ördögi gonoszságnál a rosszindulat, mint ilyen szükséglet s egészen az önzetlenségig fokozódhatik. A jóság tehát csak

némely esetben jellemezhető önzetlenségnek, a gonoszság pedig önzőnek, a mi biztos jele annak, hogy itt nem alapvető, s minden erkölcsi fogalmunkat átható megkülönböztetéssel van dolgunk.

Erről még jobban meggyőződünk, ha meggondoljuk, hogy a másik két ethikai alapmozzanat: az erő és a tisztelet meg épen nem jellemezhető az önzés és az önzetlenség kategóriái szerint. A bátorság vagy a szerénység becsülését nem lehet az önzetlenség értékeléséből levezetni: semmi értelme sincs azt mondani, hogy e tulajdonság altruizmusnak vagy egoizmusnak nyilvánulatai, mert hisz az egyénnek, mint ilyennek bizonyos értékére mutatnak, illetőleg az egyén helyes önbecslésére.

Az erőnek s a tiszteletnek sui generis értéke van, melyet az altruizmus becséből nem lehet levezetni. A jellemnek, a szilárdságnak függetlenül mindentől megvan a maga nagysága és ethikai értéke. Ha tehát minden cselekedet erkölcsi értékét a szerint akarjuk meghatározni, hogy az önző-e vagy önzetlen, úgy járunk el, mintha az összes állatokat kétlábúakra és négylábúakra osztanók, holott némely állat ez osztályokban egyáltalában nem osztható. A szeretet értéke nem függ már teljesen önzetlenségétől s az erély és a tisztelet oly értékeket képviselnek, melyek teljesen kívül állanak az egoizmus és az altruizmus kategóriáin.

Talán mondanunk sem kell, hogy ily körülmények között mily közömbös reánk nézve azon, egyidőben sokat hánytorgatott kérdés, vajjon lehetséges-e abszolút önzetlenség?

Nem bír reánk nézve fontossággal e kérdés, mert nem érinti az ethikai megítélést; hiszen alapjában lélektani, és nem ethikai probléma. Valamely cselekedet erkölcsi értéke ugyanis első sorban a *szándéktól* függ, melyen alapszik s így ha én segíteni akarok valakin, s ez a mozzanat áll tudatom előterébe, akkor ethikai szempontból ez önzetlen cselekedet lesz, bármily visszahatása van az én hangula-

tomra e tettek. A cselekvő szándéka, a mint az maga a cselekvő tudatában jelenik meg, a döntő itt és nem egyéb mozzanatok.

Az altruizmus hangsúlyozása, mint a moralitás egyetlen alapja, két tévedésben gyökerezik. Az egyik, hogy a moralitást összetévesztik a socialitással s az erkölcs tartalmát teljeséggel a társadalmi élet feltételeiből akarják levezetni. Erkölcsi értékelésünk elfogulatlan elemzése pedig ellenkezőleg, arról győz meg, hogy ethikai értéket magának a személynek is tulajdoníthatunk, pl. az erély értékelésénél, függetlenül társadalmi hatásától. Az erkölcsi becslésben valójában több van, mint a társadalmi élet szempontjából való hasznossági mérlegelésben s e körülmény mélyebb forrásra utal, mint a minőt a társadalmi érintkezés képvisel.

Látni fogjuk, hogy az erkölcsi értékelés legmélyebb alapja maga az emberi szellem alapfűnctióinak összesége s csak másodsorban a társadalmi élet mozzanataira való reflexió.

A másik tévedés, mely a bírált nézetben kifejezést nyer, az, hogy számos kutató apriori bizonyosnak veszi ama, semmiképen sem indokolt monistikus tételt, mely szerint kimutatható *egy* erkölcsi alapérték, melyből minden egyéb erkölcsi értékelés tartalma levezethető. Pedig ha csak fölületes tekintetet vetünk is a modern erkölcsi értékelésünkre, a mint azt fönnebb vázolni iparkodtunk, kiderül ez álláspont tartahatalansága.

Erkölcsi alapértékről csak formailag lehet szó, mert ethikai ítélezéseink, mint láttuk, három, egymásra nem visszavezethető *sui generis* érték elismerésén fordul meg.

E három alapérték képezi valószínűleg minden kor és nép concret erkölcsi ítélezésének is alapját. Alig hiszszük, hogy volna vagy lett volna nép, mely az odaadó jóságot, az erélyt és a tiszteletet valamiféleképen, tán csak rudimentalis formában is, ne becsülné. Az erkölcsök nagyfokú különbözősége közelebről szemügyre véve inkább az egyes

erkölcsi szabályok (maximák) eltérő voltában mutatkozik, semmint az alapértékekben. Abban valóban nagyon különböznek a népek és korok, hogy *mit* tartanak valóban szeretetreméltónak és miképen: kik iránt és hogyan nyilvánuljon a jószág, mi az erő helyes alkalmazása s mit kíván az igazi tisztelet, de hogy e három mozzanat értékes cselekvési módokat kíván, ezt több-kevesebb öntudatossággal az állat színvonalán némileg felülemelkedő népek egyaránt vallják. Nem az erkölcsi alapeszmékben, hanem a maximákban: az előbbieket szolgáló konkrét cselekvési szabályokban áll az erkölcsiség empirikus (történeti és ethnographiai) sokfélesége. Ez pedig nem is lehet máskép, mert a maximák megfogalmazása annyi szállal függ össze a társadalom értelmi és egyéb fejlettségéhez, hogy azzal szükségképpen változik és fejlődik.

Hogy a kimutatott három ethikai alapfogalmon nemcsak a mi modern, erkölcsi ítélkezésünk alapul, de nagy valószínűséggel – a fejlődésnek csak némileg előrehaladott fokán álló – minden más nép és kor cselekvési szabályai is, e körülmény már sejteti, hogy e három alapérték elismerése nem lehet merő véletlen folyománya, hanem mélyen az emberi szellem természetében kell gyökereznie. Ezt fogjuk a következőkben közelebbről szemügyre venni.

b) *Az alapfogalmak aprioritása.*

Minden értékelés, mely tudatunkban felmerül, valamiféleképpen szellemünk természetében gyökerezik. Mert az értékismerés teljesen autonom jellegű, vagyis csak spontane juthatunk rája s így természetes, hogy azt nem kaphatjuk «kívülről», a «tapasztalásból» vagy az «érzékekből», hanem a milieu csak alkalmi okul szolgálhat értékelésünk kifejlődésére.* Ha a többi ismerési módot lehetne is merő pas-

* V. ö. f. I. R. 2-3. §.§.

siv befogadásnak tekinteni, az értékismerésnél ez teljesen lehetetlen, mert hiszen itt nem érzékileg adott valóságokat, sőt egyáltalán nem realitásokat, hanem valami sui generis tárgyat ismerünk meg, mely nincs «adva», hanem egészen más módon érjük el. Mindezt más szóval úgy is kifejezhetjük, hogy mindennemű értékelésünknek apriori alapja van szellemünkben, vagyis annak alapfuncióival valamiféleképpen össze kell függnie. Hasonlóképpen aprioriaknak mondhatjuk azon fogalmakat, melyeket szellemünk alapfuncióinak gyakorlása közben szükségképpen megalkotunk.

Már fönnebb jeleztük,* hogy az ilyenmű aprioritas *nem lélektani* értelemben veendő, vagyis mintha itt «velünk született» elvekről és fogalmakról volna szó, melyek *időbelileg* előzik meg a psychogenetikus rendben egyéb tudatmozzanataink kialakulását, hanem úgy értendő, hogy mindaz, ami tudatunk alkatából (spontan funcióból) folyólag előbb vagy utóbb (az időpont közömbös) felmerül szellemi életünkben – az apriori. Az időbeli mozzanat itt annyira nem dönt, hogy a tudat apriori elemei: úgy a tiszta, mint a gyakorlati ész szempontjából rendszeren csak később, a psychikai fejlődés magasabb fokán bontakoznak ki és fedeztetnek fel. Lehet valamely fogalom tehát apriori, melyet az emberiség csak több évezredes fejlődés nyomán alkot meg először. Azt is említettük,** hogy a «szellemben való gyökerezés» nem jelent egyebet, mint hogy bizonyos értékelések szükségkép folynak tudatunk alapfuncióiból, vagyis hogy nélkülök fejlettebb tudatélet egyáltalán nincs és nem lehet.

Midőn tehát a következőkben arra vállalkozunk, hogy a szeretet, erő és tisztelet fogalmainak aprioritását mutassuk ki, törekvésünk arra irányul, hogy igazoljuk, miszerint tudatunk alapfuncióiból folyólag *szükségképen* kell elismernünk a szeretet, erő és tisztelet értékét. Már most láthatjuk,

* L. a 12. 1,

** 36. 1.

hogyan ez a levezetésünk voltaképpen ontológiai szükségképiséget fog megállapítani, a mennyiben az értékelésnek mint tudatfunkciónak bizonyos irányú kényszerű alakulatát fogja szükségképpen kimutatni. Mert voltaképpen két szempontból lehet az ethikai alapértékek szükségképi elismerését indokolni. Elsőben ugyanis, a mennyiben azok elismerése tudatunk önfenntartó funkciójából következik s azután figyelmen kívül hagyva e subjectiv szempontot, tisztán értékelméletileg: az ethikai alapértékek belső természetéből folyólag. Az előbbi vizsgálat lényegileg pszichológiai jellegű lesz: *mint tény* igazolja a három alapérték elismerését, az utóbbi azonban az értékelméletbe vág majd s nem fog ily ontológiai jellegűt mutatni. Mindkettőt egyaránt meg kell ejtenünk, bár az alapértékek sui generis igazolását nem az előbbi vizsgálat: a szellemünk *tényleges* funkciójára való visszavezetés eszközölheti, hanem csak annak a kimutatása, hogy a helyes, a valóban értékes dolgok elismeréséből önként következik az említett ethikai alapértékek elismerése. Mert tényekre való utalással nem lehet értékeket igazolni ép mert mást jelent a *létezés* és mást az *értékesség*. A mi létezik a cselekvés körében, az még értékelméleti bírálatra és igazolásra szorul, ha értékesnek akarjuk minősíteni.

A három ethikai alapérték aprioritása, vagyis az első szempontból való szükségképisége azon alapszik, hogy mindegyik megfelel a tudat egyik alapfunkciójának, a melyből folyólag szükségképpen valljuk értékesnek. *Még pedig a szeretet megfelel a tudat receptivitásának, az erély a tudat önállóságának, a tisztelet pedig a két alapfunctio harmonikus leigyeenlítésének.*

A szeretet lélektanilag legegységesebb formája a más iránt való érdeklődés. E «más» valami, a mi különbözik az egyéni Éntől, a tapasztalásban mint külvilág merül fel elsősorban. A tudatos lény *szükségképpen* érdeklődik az iránt, a mi tőle különbözik, mert hiszen innen meríti legnagyobb részét tudatának tartalmát, de maga a létért való küzdelem is rá-

kényszeríti, hogy törődjön vele, különben csakhamar elpusztulna. Ez a primitív érdeklődés a «más iránt», mely a tudat receptív természetéből folyólag szükségképen jelenik meg, képezi mindennemű szeretet csiráját. A szeretet ugyanis nem egyéb végelemzésben, mint a «más» iránt való érdeklődés, mely különösen intenzívvé válhat más élő lények iránt abban a mértékben, amint őket hozzánk hasonló tudatélettel felruházottaknak ismerjük fel. Mindezzel nem azt állítjuk, hogy a szeretet lényegében leplezett egoismus, mert a szó ethikai értelmében minden önző reflexiót megelőz a «más» iránt való ösztönszerű érdeklődés, és lélektanilag nyilván ép oly eredeti, öröklött alappal bír, mint az ellenkezője. Bizonyos azonban, hogy a szeretet mint lelki szükséglet s annak legbonyolultabb formái is végelemzésben a tudat receptív alapfunktíójának szükségességében gyökerezik. A következetesen önző ember biológiai és lélektani képtelenség: az egyén csak másban és más által él és fejlődik.

Távol áll az igazságtól, hogy az egyéni önzés az egyetlen természetes magatartás. Ellenkezőleg, nincs ennél természetellenesebb viselkedés, mely magát az individuumot is megnyomorítja. A szeretet magának az életnek is alap-törvénye.

De ugyancsak az élet és a tudat fennmaradásának szempontjából nélkülözhetetlen az is, hogy a tudat ne merüljön egészen a «más»-ba, vagyis, hogy ne engedjen az objectív benyomásoknak korlátlan invasiót, hanem a receptio mellett *ura* is maradjon a tudattalomnak s lehetőleg magának a környezetnek is. Ezért a receptio mellett fontos alapművelet a tudat *visszahatása* a külvilággal szemben, melynek differentiált formái úgy az értelmi (apperceptio) mint a szűkebb értelemben vett akarati tudásfunktio. Mindkettő

* V. ö. erre vonatkozólag Guyau szép gondolatait. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. 1896. 102, 107. lk.

végelemzésben a tudat *energiájának* nyilvánulata, melynek gyümölcse úgy a tudattartalom apperceptív rendezése, mint a külvilágra való tudatos és szándékos hatás, a szűkebb értelemben vett akarat. Mindennemű akarat energiának is itt van forrása. E pszichikai erőnek értékében való elismerése tehát ép oly postulátuma a tudatéletnek, mint akár a receptivitas funkciójának megbecsülése. Akaraterő nélkül a környezet elnyomná, de nem fejlesztené *az egyént úgy pszichikai* mint *physikai* vonatkozásban. Az erő értékességének elismerése ennyiben ép úgy a tudat alapvető funkciói egyikének szükségességében gyökerezik, mint a szeretet megbecsülése. A társadalmi élet kialakulásával, már a legkezdetlegesebb viszonyok között is, úgy a recepciónak mint az energiának újabb formái alakulnak ki. Bekövetkezik ugyanis az, hogy más, hozzánk hasonló lények *tudatukkal* hatnak reánk (bár csak közvetve) s hogy viszont mi nemcsak élettelen tárgyakra, hanem oly tudatos lényekre is kezdünk hatni, amelyek hozzánk hasonlóak. Vagyis létrejön a társadalmi tüneményt jellemző lelki közösség, mely az egyéni érdekek és velleitások szükségképi összeütközése következtében a tudatnak olynemű funkcióját teszi szükségessé, melynek nyomán más tudatos lények igényeinek elismerése mellett a magunk elismerését is követeljük. Itt van a *tisztelet* forrása, mely az egyéni tudat azon, természetesen csak a társadalmi életben felszínre kerülő alapvető funkciójának folyamánya, melynél fogva harmonikus kiegyenlítésre törekszük a saját és az idegen tudatos lények igényei között. A tisztelet lényege ugyanis eredetileg a «más» elismerése, mely azonban nem a szeretet odaadásával történik, hanem azon követelés, hangsúlyozásával jár, hogy az elismerő is elismeretessék. Később természetesen átvitt értelemben a tisztelet önmagunkkal szemben is alkalmazhatjuk s beszélhetünk önbecsülésről, de a tisztelet eredetileg mindig az Éntől különböző személyre vonatkozik. A tisztelet értékességének elismerése is tehát szemelláthatólag a tudat egyik alapvető

psychikai funkciójában gyökerezik, mely ép oly szükségképi, mint az előbbieik, mert a tudatélet magasabb (socialis) formái csak e mellett lehetségesek.

Sikerült tehát a három ethikai alapérték elismerésének tényleges, vagyis lélektani alapját kinyomoznunk. Ontológiai szükségesség, hogy az alapértékeket az ember bármely rudimentalis formában is, de elismerje, mert a tudat empirikus fennmaradásának subjectiv feltételei. Ép mert bennük a tudat alapfunktíói nyilvánulnak, aprioriaknak is mondhatók. Az ethikai értékelés kialakulása tehát az emberi tudat életének nélkülözhetetlen kelléke és folyománya.

Ha ezzel a levezetéssel befejezettnek tekintenők azon feladatunkat, hogy az ethikai értékelésünk tartalmát szükségképinek kell kimutatnunk – a mint sokan hiszik is, hogy hasonló természetű vizsgálatokkal az erkölcsiség alapjának problémáját megoldották – magunk is a legnagyobb fokú psychologismusnak sőt biologismusnak esnénk áldozataivá. Mert vizsgálatunk csak azon *tényeket* fedte fel, a melyek az ethikai alapértékek elismerését a létbenmaradás érdekében mintegy kicsikarják a fejlődő tudatból. Tisztán látjuk ugyanis, hogy *tényleg* miért alakul ki az emberben *ép ezen* ethikai értékelés és nem más, t. i. azért, mert nélküle nem élhetne, tönkre kellene mennie minden tekintetben. Ennyiben az erkölcs valóban az élet követelményeit fejezi ki: azon legáltalánosabb cselekvési módokat szabja meg, melyek nélkül tudatélet fenn nem állhat és nem fejlődhet tovább.

Arról azonban vizsgálatunk mit sem derített ki, hogy az empirikus ontológiai szükségességen kívül *valóban megérdemli-e* a szeretet, az erő és a tisztelet, hogy mindenekfölött becsülvén őket, cselekvésünk legfőbb eszményeivé és normáinak alapjává tegyük? *Ez már nem ontológiai kérdés, hanem értékelméleti probléma*, melyet empirikus lélektani és biológiai fogalmakkal ki sem lehet fejezni, nemhogy megoldása ily alapon remélhető volna, mint ezt az I. rész fej-

tegetései már megállapították. Vagyis hátra van még azon kérdés megoldása, hogy az élet és tudat feltételei által kívánt alapértékek *valóban igazi, absolut értékek-e?* Mert abból, hogy kényszerülünk elismerni őket fennmaradásunk érdekében, még ép oly kevéssé bizonyít helyességük mellett, mint az emberek tényleges gondolkodása nem mindig a a helyes logikai elvek szerint folyik le. Nem lehetetlen ugyanis – bár nem valószínű – hogy az élet erkölcstelen követelményeket támaszt, mert az érték és a lét exigenciáinak megegyezése nem szükségképi, sőt e kettő a valóságban igen gyakran ellenkezésbe jut egymással.

Ezért kell elválasztanunk az ethikai alapfogalmak értékelmélet jogosultságának problémáját azok elismerésének biopsychikai szükségességétől. Az előbbinél a principium rationis sufficientis szempontjából kérdezzük az ethikai alapfogalmak jogosultságát, míg az utóbbinál az értékelésnek mint tapasztalati psychikai folyamatnak causalis indokoltsága iránt érdeklődünk. Úgy viszonylik e két probléma egymásban mint a helyesség a valódisághoz.

Nyilván mérhetetlen horderejű e két kérdés szigorú ismeretelméleti elválasztása, mert nélküle az ethikai vizsgálódás sohasem tud kiemelkedni a dogmatismusból, a köznap gondolkodás erkölcsi reflexiója pedig számos balítéletből és fogalomzavarból. Midőn némelyek az erkölcsi teljesség kritériumát abban látják, hogy «minden ember» a kérdéses módon cselekszik, midőn gyakran halljuk valamely helytelen cselekedet mentségéül, hogy «nincs, a ki ne így tenne» s azzal az ismeretelméleti dogmatismussal van dolgunk, melynek gyökere az érték és a lét, a ratio és a causa szerinti szükségképesség összezavarása. Mert abból, hogy az emberek mit cselekszenek tényleg, még nem következik cselekedetük helyessége, sőt még abból sem, ha ki találna derülni, hogy tetteik az emberi természetből szükségképen fakadnak.

E második: értékelméleti kérdés annyira különbözik az ethikai értékelés ontológiai megalapozásának problémájától,

hogy ettől teljesen elválasztva fogjuk tárgyalni mint az ethika sajátos értékelméleti alapvetését.* E vizsgálat ki fogja deríteni, hogy az ethikai alapértékeknek nemcsak biológiai és pszichológiai, hanem *együttal* sajátos értékelméleti létjogosultságuk, még pedig abszolút értékük van. Meg fogunk győződni arról, hogy az emberi természet nem «radikálisan rossz», mint a hogy ezt nem egy vallás hirdeti, hanem ellenkezőleg: igazi exigenciái sajátos ethikai sanctióval is bírnak. A ránk nézve már most fontos mozzanat azonban az, hogy téves az ethikai alapértékekre nézve lealázónak tartani, hogy *együttal* biopsychikai értékük is van, mint ezt sokan gondolják. Hiszen ha ethikai értékelésünknek nem is volna magasabb sanctiója, mint az, hogy a tudat sine qua non feltételei kívánják elismerésüket, szóval, ha bizonytalanságban is kellene maradnunk arra nézve, vajjon erkölcsi értékelésünknek van-e abszolút értéke vagy sem, még az sem volna föltétlenül kétségbeejtő, mert nyitva maradna a hit és a resignatio útja, a mely a tudásnál is nagyobb lendületet ad az idealismusnak. Az empiristikus világnézet valóban megelégszik ez állásponttal, midőn lehetetlennek tartja az abszolút érték fogalmának elérését s annak a megállapítását, hogy cselekedeteink mikor közelítik azt meg, vagy sem. Mi azonban, kik ismeretelméleti vizsgálódásaink alapján nem tartjuk ily kilátástalannak az ethikai kutatást, a mennyiben az abszolút érték fogalmára épít, nem érhetjük be ezen empirismussal. De nem tagadjuk a mellett, hogy az ethikai értékek *együttal* biopsychikailag is becsesek, csak azt állítjuk, hogy ez nem zárja ki abszolút értéküket. És itt érünk tanulmányunk egyik legsajátságosabb eredményéhez, melyet megkísérlünk a következőkben igazolni, hogy t. i. *ép oly párhuzamosság állhat fenn cselekedeteink relativ (biopsychikai) és abszolút értéke között, a minő parallelismus mutatható ki tényleges gondolkodásunk és a logikai igazság kö-*

* L. alább II. R. 5 §. b.

zött. Mert a logikai gondolkodás is, mint minden emberi tudatfunctio, egyidőben biopsychikai és értékelméleti termék: egyaránt empirikus lélektani fejlemény s a mellett bizonyos *érvényességet* fejez ki, mely már nem pszichologiai mozzanat.* Ne féljünk tehát empirikus magyarázatoktól az emberi tudatfunctiók bármelyikénél sem, mert ha kétségtelessé is válik, hogy tapasztalati szempontból, a mennyiben t. i. a tudatfolyamatokat mint időben lefolyó adott mozzanatok tekintjük, azok bizonyos tapasztalati tényezők productumai, mindez nem zárja ki, hogy egyúttal bizonyos értékkel bírjanak, a mely, mint ilyen független a tapasztalástól: annak nem eredménye. Valamint a gondolat igazsága nem empirikus mozzanat, hanem csupán a mi ítélkezési functiónk tekinthető ilyennek, azonképen cselekedeteink bírhatnak abszolút értékkel, ha mint tapasztalati (lélektani) complexumok empirikus mozzanatok eredményeinek is bizonyulnak. Az empirikus magyarázatot nem számúzni, hanem kiegészíteni kell minden terén: mert az empirismus dogmatismussá válik, ha magyarázatát, melyet az ember tudatfunctióiról ad, teljesnek hiszi s nem látja, hogy az emberi tudat termékei más, *értékelméleti* szempontból is vizsgálándók.

E belátás nélkül az empirismus ép oly naiv, mint azon aggodalom, hogy az emberi értékelések, legyenek azok logikai, ethikai vagy aesthetikai természetűek, elveszítik valódi, abszolút becsüket, ha pl. kiderül, hogy az ember alsóbb fajból származott s hogy a tudatélet biológiai szempontból a létért való küzdelem terméke. *E nézet mögött azon ismeretelméleti dogmatismus lappang, hogy ismerésünk empirikus és nem empirikus tárgya mint entitások két világa áll egymással szemközt* s így ha az ember nem tartozik az egyikbe, a másikba kell mindenestül elmerülnie s ezért legalább «lelkét» mentsük meg az «érzékfölötti» világ számára, valamint az abból fakadó értékeléseket és eszményeket.

* V ö. fentebb 28. 1.

Holott láttuk az I. részben (6. §.), hogy ez álláspont a lét és érték fogalmainak összezavarásán alapszik. Ismerésünk nem empirikus birodalmát az értékek világa képviseli, a mely nem «létezik» oly értelemben, mint a realitás, hanem valóságos ép értékességében áll. A nem empirikus mozzanat tehát, melyet ismerünk, nem valamely új, minden lehető tapasztalástól független entitások összesége s így az emberi tudatfunkciókat sem lehet ontológiai értelemben ketté osztani, mint ezt az aristotelesi dogmatismus tette: egy részöket csak természetfölötti, a többit pusztán természeti jellegűnek mondani; mert valójában itt csak *ugyanazon* tudatfolyamatoknak *két szempontból* való vizsgálatáról lehet szó. Ebből folyólag az a körülmény, hogy valamely tudatfolyamat empirikus lélektani mozzanat, nem zárja ki, hogy egyúttal abszolút értékkel bírjon: minden emberi tudatfunctio egyaránt «természeti» vagyis ontológiai és «természfölötti» vagyis értékelméleti jelentőségű. Sajnos azonban, hogy ama dogmatismus, mely az empirikus és az értékelméleti szempont dualismusában ontológiai osztályokat lát, annyira beleélte magát több évezreden keresztül gondolkodásunkba, hogy még a tudományos közvélemény sem igen érti meg a helyes magyarázatot – a potiori pedig idegen tőle a hétköznapi gondolkodás. Az így tengődő dogmatismus eredménye azután egyaránt a Spiritualismus és a Materialismus, melyek a mythologiainak vélt dualismust ontológiai monismus-szal akarják megoldani. Holott a helyes álláspont csak a jelzett ismeretelméleti dualismus, mely csak különböző szempontok, de nem megfelelő külön valóságok megismerését látja az empirikus és az értékelméleti magyarázat érvényesítésében.

c) *Fejlődés és moralitás.*

Az erkölcsi alapértékeknek megfelelő tényleges viselkedést moralitásnak nevezzük. Láttuk, hogy empirikus szempontból tekintve, a kimutatott három alapérték elismerése az emberi szellem' alapvető funkcióiiban gyökerezik s így egy-

úttal a tudat empirikus megjelenésének: az életnek alapfeltételeivel is azonos. Mindebből kiindulva így következtethetünk tovább. Az emberi tudat és élet fejlődik. Minden fejlődés végelemzésben abban áll, hogy a fejlődő lény alaptermészete mindinkább kibontakozik, fölszínre kerül s így annál fejlettebbnek kell valamely lényt ítélnünk, mentül teljesebben alakítja ki mindazt, a mire egyáltalán képes.

Ha tehát igaz, hogy az ethikai alapértékelések az emberi természet legmélyén gyökereznek, akkor az emberi szellem evolúciója mindjobban felszínre kell, hogy hozza az emberi értékelések olyatén kialakulását, mely az ethikai alapfogalmaknak mind teljesebben megfelel. Más szóval: *a valóban kifejlett ember egyúttal erkölcsös ember lesz, s viszont az ethikas ember nem fog egyébnek bizonyulni, mint kialakult igazi embernek.* Ha e föltevés, mely már Aristoteles ethikai tanainak lényegét képezi, igazolást nyer, akkor ki fog derülni, hogy az evolúciónak mentül magasabb fokán áll az egyén, annál inkább fogja megvalósítani cselekedeteiben a szeretet, az erő és a tisztelet fogalmában rejlő követelményeket.

De vajjon igaz-e, hogy az ember fejlődése közben mindinkább moralisálódik? Nyilván *quæstio factival* állunk szemben, melyre csak a tények elfogulatlan vizsgálata alapján felelhetünk.

Az egyén moralitásának három feltétele van: szervezetének biológiai és tudatának pszichológiai fejlettsége, valamint az evolúciónak azon foka, melyet az őt környező társadalom elért. Ha nem járunk tévúton, akkor vizsgálatunk a következő tételeket fogja igazolni: *a)* fejlettebb szervezettel kapcsolatban fejlettebb erkölcsi viselkedés jöhet létre; *b)* fejlettebb lelkiélet fejlettebb moralitást teremt; és végre *c)* az evolúció magasabb fokán álló társadalom élete inkább megfelel az ethikai alapértékek kívánalmainak, mint a fejlődés alsóbb fokán állóé. E három szempontból eszközlendő vizsgálat egyúttal az erkölcsiség empirikus feltételeit is hivatva van kideríteni, melyek segítik, de bizonyos szempontból

hátráltatják is az igazi erkölcsi érzület kialakulását az emberek között.

3. §. Az erkölcsiség empirikus feltételei.

a) *A biológiai fejlődés.*

Minden tudatmozzanat, mely időben jelenik meg, *lelkifolyamat* s mint ilyen a tapasztalás tanúsága szerint legszorosabban összefügg azon szervezettel, melylyel fejlődik, él és eltűnik. Tapasztalatunk sehol sem mutat tudatfolyamatot megfelelő szervezeti substratum nélkül; mivel pedig az *egyén moralitása* épen lelkifolyamatainak bizonyos jellemben gyökerezik, apriori kétségtelen, hogy valamiféle összefüggés áll fenn közte és a neki megfelelő szervezeti élet között. E téren azonban ez idő szerint a tudomány csak a legnagyobb általánosságokban mozoghat, mivel – mint ismeretes – a pszichikai és a szervezeti folyamatok párhuzamossága csak általában vehető bebizonyítotttnak, míg ellenben egyes lelki sajátságok és folyamatok concret szervezeti feltételeit csak a legkritikább esetben ismerjük.

E vizsgálatunk főnnebb jelzett célja értelmében azt fogjuk kutatni, vajjon tényleg párhuzamosság állapítható-e meg – legalább nagy vonásokban – az Organismus és a hozzá kötött tudatélet erkölcsi jellegű mozzanatai között oly értelemben, hogy a fejlettebb szervezetnek fejlettebb moralitás is felel meg? Hogy tételünket igazolhassuk, előbb a phylogenetikus, majd az ontogenetikus adatokat fogjuk csoportosítani.

a) Kétségtelen, hogy mentül bonyolultabb a szervezet, annál complexebb azon tudatélet is, mely vele közvetlen kapcsolatban áll, mintegy «benne» lejátszódik. Alsóbbrendű állatok tudata is fejletlenebb, mint a felsőbbrendűeké. Valószínű tehát, hogy azon sajátos tudatdispozíciók összesége, melyet moralitásnak nevezünk, nem jöhet létre oly tudat

körében, mely az emberénél alsóbbrendű szervezettel kapcsolatos. Alig vonható kétségbe, hogy a teljesen morális viselkedés csak oly szervezetű egyénnél léphet föl, mely eléri az ember organikus életének fokát. Természetesen ebből korántsem következik, hogy a legfejlettebb (ember) fajhoz tartozó minden egyének a moralitás egyenlő magas fokán kell állania, a mit könnyű volna a leghétköznapibb tényekkel is megczáfolni. Mert a faj által elért biológiai fejlettségen kívül oly tényezők is közrehatnak az egyén erkölcsiségének kialakulásában, a melyek azt, még ha megvannak a kellő phylogenetikus feltételek is, mélyen alászállítják. Két ily tényező szerepe mutatható ki, ti. m. az *egyéni fejletlenség* és a *kóros állapot*, melynek körébe a degeneratio jelenségei is tartoznak. Mindig ezek egyikének rovására írható nézetünk szerint az egyén erkölcstelensége, ha az túlságosan elüt a faj által már elért fejlődési foktól. E tényezők vizsgálata önként átvezet bennünket az erkölcsiség ontogenetikus biológiai feltételeinek vizsgálatára.

β) Nem szorul bővebb bizonyításra, hogy az egyén, ha nem érte még el fejlődése teljességét biológiai értelemben, más erkölcsi viselkedést tanúsít mint fajának felnőtt individuuma. A gyermek erkölcsisége átlag fejletlenebb, mint a felnőttké s úgy látszik, hogy különösen az energetikus elem s az attól folyó erkölcsi tulajdonságok, a minő a jellem, önuralom stb., az idegrendszer fejlődésének csak magasabb fokán alakulhatnak ki, míg ellenben a szeretet és a részvét aránylag korán mutatkozik. Az erkölcsi jellem ugyanis a tudatélet oly szervezettségét és megállapodottságát kívánja, mely csak a serdülő korban mutatkozhatik, bár elemei már korábban is felismerhetők. Nem hiszem, hogy valaki tagadná e fejlődési folyamat szoros összefüggését a szervezeti élet kialakulásával s így nem tartaná jogosultnak azon tételt, hogy egyébként egyenlő körülmények között fejletlen szervezetnek ugyanilyen moralitás is felel meg.

γ) Már nem elegendő a hétköznapi tapasztalás számta-

lanszor igazolt tényeire utalnunk, ha azt mondjuk, hogy egyenlő körülmények között az egészséges szervezet tökéletesebb moralitást enged kifejlődni, mint a beteg organismus. Itt ugyanis már oly megkülönböztetésekre és tapasztalatokra van szükségünk, melyek csak a tudományos vizsgálat eredményeiből meríthetők. Mindenekelőtt ki kell emelnünk, hogy pszichikai tünetenyekről lévén szó, a melyek köz vetetlenül csak az idegrendszer életével kapcsolatosak, itt elsősorban az *idegrendszer normális működése* jó számba s a szervezet egyéb kóros állapotai csak a mennyiben magát az idegrendszer folyamatait nagyobb mértékben befolyásolják. Állításunk tehát nem azt fejezi ki, hogy általában a beteg ember érzülete nem lehet erkölcsös, a mit számtalan ténynyel könnyű volna megczáfolni, sőt még azt sem, hogy *minden* psychopathikus egyén hijával van a moralitás teljességének. Tételünk csak azt jelenti, hogy a legnagyobb valószínűség szerint az erkölcsi viselkedés teljességéhez az idegrendszer állapotának benső vonatkozásai vannak. Ha tehát a «testileg» beteg ember kórja nem bontja meg jelentősebb módon a központi idegrendszer életét, akkor természetserűleg moralitása sem szenvedhet feltűnő módon – bár ez gyakrabban történik, mint rendszeren gondolják. A betegség általában gyakran megváltoztatja a jellemet, rosszindulatúvá, gyűlölködővé teszi az azelőtt jólelkű embert. A «lelki» betegség viszont lehet oly természetű, hogy a tudatélet azon nyilvánulatait, melyek az erkölcsi habitust alkotják, komolyabban nem zavarja, mint a hogy némely psychosis viszont az értelmi folyamatokat hagyja érintetlenül, sőt mintha az okoskodás és megfigyelés élességét növelné, (a paranoiában). Mindez azonban nem bizonyít az ellen, hogy a szervezeti élet zavarai megbonthatják az egyén erkölcsi életét, a hogy ezt rögtön tényekkel fogjuk igazolni. Ámde, ha ez kétségtelenül megállapított, többé nem tagadható, hogy a moralitásnak vannak biológiai feltételei. Mert ez esetek csak részjelenségei annak az általános tény-

nek, hogy a tudat maga megszűnik, illetőleg módosul, ha a központi idegrendszer működése valamiféleképpen (pl. a vérkeringés zavarai által) károsan befolyásoltatik. Az ájulás, vagy az alkoholikus intoxiciatio teljesen érthetetlen, ha nem teszszük fel, hogy a tudatnak *mindig* vannak bizonyos biológiai feltételei, melyek nélkül nem functionálhat. Ez alól nincs és nem lehet kivétel: a legmagasztosabb érzélem, a legelvontabb okoskodás mint pszichikai tény megszűnik, ha pl. az illető valamely ütés következtében elájul. E hétköznapi tény jól értelmezve többet mond bárminél és minden okoskodásnál és kísérletnél jobban bizonyítja a psychophysiologiai parallelismus tanát. Épen így a ma már nem tagadható kóros lelki átöröklés ténye érthetetlen volna, ha a lelki átöröklés nem volna általában és mindig munkában: a betegség csak úgy származhat át az utódokra, ha az egészség is öröklődik. Valamivel több dialektikai élre az inductiv tudományokban is szükség volna, mert e nélkül még újabb empirikus bizonyításoktól várjuk azt, a mi voltaképpen már kezünkben van.

Minden idevágó adatnak csak úgy lehet értelme, ha folyton szem előtt tartjuk, hogy a kóros állapot befolyása az egyén erkölcsiségére csak *ceteris paribus* állapítható meg. Oly fokú vadság például, mely a fejlődés alsóbb fokán álló társadalom egyénénél normális, a művelt európai ember részéről már pathologikus viselkedés.* Szempontunkból továbbá a *kór* és az *elfajulás* fogalmi összeesnek. Mert ha a szokásos definitióval élve betegségnek az abnormis körülmények között való életet nevezzük, akkor betegség és elfajulás között csak az a különbség, hogy az előbbi az egyén, az utóbbi a faj életén belül keletkezik, illetőleg esetleg kiküszöböltetik. Mindkettő biológiai abnormitás és bennünket csak ez érdekel, a mivel természetesen korántsem akarjuk e két fogalom klinikai elválasztásának jogsultságát kétségbevonni. De lássunk néhány tény.

* V. ö. Vierkandt, i. m. 116. 1.

Sollier szerint a gyengeelméjű gyermekek legtöbbször önzőek, rosszindulatúak, gőgösek, lusták, ingatag akaratúak s általában antisocialisak.¹ Elég gyakori példa, hogy gyermekek esés, másféle trauma vagy infectiosus láz után feltűnően hazugokká válnak.² Régi tapasztalat, hogy valamely psychosis az egyén erkölcsiségét teljesen megváltoztathatja: a szelíd ember gyilkosságra gondol s viszont a nyugodt lelkületű hevesse válik, de a gyógyulással az előbbi érzület és jellem ismét visszatér.³ Krafft-Ebing egy különösen tanulságos esetet említ, midőn az agyba került csontszilánk az egyén jellemét tökéletesen megváltoztatta, de annak eltávolítása után a régi habitus mutatkozott ismét.⁴ Mindennapos klinikai megfigyelés, hogy az erkölcsi érzület szenved leg hamarabb a kezdődő elmebaj hatása alatt s a gyógyulással legkésőbbben tér vissza. Ez egyébiránt könnyen megmagyarázható abból a következőkben tárgyalandó körülményből, hogy "az erkölcsiség kialakulása, valamint általában a neki megfelelő viselkedés a lelkifolyamatok nagyfokú harmóniáját kívánja s így érthető, hogy az erkölcsi életet alkotó tudatjelenségeken látszik meg legelőbb a bomlás. Az elmebetegek csaknem mind önzők, kíméletlenek s az emberiség eszményi javai iránt nem érdeklődnek.

Az erkölcsiség összefüggését a szervezettel s így az immoralitás és a biológiai elfajulás viszonyát legjobban a moral insanity tényei⁵ mutatják, a mennyiben ez rendszeren oly egyéneknél fordul elő, kiknek elődei között a syphilis, alcoholismus, psychosisok, neurosisok, szóval degenerativus tényezők mutathatók ki s így nem csoda, ha e kórkép nagyobb fokú fellépte rendszeren az értelmi folyamatok el-

¹ Psychologie de l'idiot et de l'imbécile. 1891. 226. 1. és Ranschburg Pál: A gyermeki elme fejlődése és működése, 1905. 121. 1.

² Duprat, Le mensonge. 1903. 54. 1.

³ Krafft-Ebing: Lehrbuch der Psychiatrie. 1883. I. k. 54. 1.

⁴ U. o. II. k. at. 1.

⁵ J. Grasset: Demifous et demiresponsables. 1907. 120. s. k. lk.

fajulását is mutatja.* Némely neuropsychosis határozott erkölcstelenségi typust mutat; így ismeretes az epileptikusok brutális önzése, rosszindulata és kíméletlensége.**

E néhány tény – melyet könnyű volna szaporítani – is mutatja, hogy a szervezet állapota közvetlen hatással van az egyén erkölcsi jellemére, illetőleg hogy annak visszafejlődésével a moralitást is megbontja, mintegy alsóbb színvonalra nyomja le. Ha csak általánosságban is, de a tudomány mai álláspontján tehát már kimondhatjuk, hogy fejlettebb biológiai életnek fejlettebb moralitás is felel meg.

b) *A lelki fejlődés.*

Ha a moralitás valóban nem egyéb, mint szellemünk alapfunktóinak mind világosabb és határozottabb érvényrejutása, akkor a lelki fejlődés, mint a mely tudatunk alaptermészetének mind teljesebb kidomborodásában áll, eo ipso erkölcsi viselkedést fog teremteni az egyén lelkületében. Vagyis ha helyes úton járunk, ki kell derülnie a következőkben, hogy ceteris paribus a fejlett tudatú ember egyúttal az objectív körülmények által megengedett lehető legteljesebb moralitást is fogja mutatni.

Alapjában tehát arról van szó: mutassuk ki, hogy a tudat fejlődése közben mindinkább felszínre hozza azon psychikai dispositiókat, a melyekből az erkölcsi alapértéknek megfelelő viselkedés folyik, szóval, hogy a fejlett tudatú emberben szükségképen kifejlődik a szeretet, az erély és a tisztelet. E feladatunkat két úton oldhatjuk meg. Vagy úgy, hogy kiindulva a lelki fejlettség ideáljából, azt igazoljuk, hogy a psychikailag teljesen kifejlődött egyén egyúttal ethikus ember is lesz, vagy pedig, ha az erkölcsileg eszményi ember képéből indulunk ki s azt bizonyítjuk, hogy a legnagyobbfokú egyéni moralitás megvalósulása az összes

* Kraepelin, Psychiatrie. 1896. 799. 1.

** Ribot, Psychologie des sentiments. 1896. 412. t. és Grasset, i. m. 124. 1.

alapvető tudatfunkciók nagyfokú és harmonikus fejlettségét teszi fel. Mi ez utóbbi eljárást fogjuk választani, jóllehet vele szemben azonnal egy nehézség támad fel. Úgy látszik, hogy ha ki is talál derülni, hogy az említett ethikai alapértékeknek megfelelő viselkedés a tudatélet legnagyobbfokú fejlettségét kívánja – mindebből még nem következik, hogy a psychicum fejlettsége egyúttal ép az ethikus viselkedést hozza létre, mert hiszen képzelhető a tudatélet másirányú, de ép oly fokú fejlettsége is, mely másnemű viselkedést teremt. Valóban ez utóbbi lehetőségét mi is fogjuk igazolni, de megkísértjük kimutatni, hogy ez csak akkor következhet be, ha a tudat alapfunkciói nem harmonikusan fejlődnek, vagy egyéb, külső körülmények térítik el a tudatot természetes fejlődési irányától. De ha sikerült ezt megállapítanunk, akkor igazolást nyer, hogy a szabadon és harmonikusan fejlődő tudat eo ipso ethikus lelkületet, illetőleg viselkedést eredményez, mert ebben az esetben az akadálytalanul kifejlett tudat és az erkölcsi érzület fogalmai teljesen azonosulnak.

Már az előzőkben* meggyőződünk arról, hogy az ethikai alapértékek elismerése tudatunk alapvető funkcióiból önként következik. Arról van tehát a következőkben szó, hogy e tételt részletekbe menően igazoljuk. E közben a közkeletű felosztást fogadjuk el, a mennyiben az összes pszichikai jelenségek értelmi, akarati és érzelmi folyamatokra osztjuk, a mivel természetesen ezeken nem külön «tehetségeket», hanem a lelki tünetények bizonyos osztályait értjük, melyek lehetővé teszik e téren a rokon mozzanatok csoportosítását és áttekintését.

a) A szeretet a tudat receptív folyamatai szükségképi productumának bizonyult (83. 1.). A kialakult szeretet és ennek az élőlényekre alkalmazott formája: a jóság (v. ö. föntebb 64. 1.) helyes alkalmazása azonban egyaránt meg-

* II. R. 1, 2. §. b.

kívánja úgy az értelmi, mint az érzelmi és akarati folyamatok nagyfokú fejlettségét.

Hogy ugyanis a szeretetet gyakoroljuk, annak bizonyos meg gondolásokon s a körülmények helyes mérlegelésén kell fölépülnie, különben szeretetünk esztelen és vak lesz. Ámde ez lehetetlen, ha az értelmiség fejletlen, ha t. i. az egyén megfigyelései tökéletlenek s így emberismerete csekély, ha a jóság gyakorlásának célravezető eszközeit nem ismeri fel stb. Hiszen az emberek látszólagos rosszindulata és közönye gyakran nem egyéb, mint korlátoltság és tudatlanság eredménye. Már a gyermeknél észlelhetjük, hogy pl. állatokat kínoz, nem mintha a szánalom iránt egyébként nem volna érzéke, de mert nem tudja, hogy azok is szenvedhetnek, vagy ha tudatlanságában fájdalmat okoz szereteteinek. Az, a mit tapintatnak nevezünk, ép a jóság ama kicsinységekben is okos formája, mely gyakorlat és nevelés, de még inkább bizonyos gyöngédség nyomán fejlődik ki. A tapintatlanság gyakori oka ép a tudatlanság vagy korlátoltság, mert hisz az ily ember csak homályosan látja az őt környékező viszonyokat s így a szeretet helyes alkalmazására is csak elvétve képes. Maga az általános emberszeretet is egyaránt eredménye a sajátos érzelmi, mint a megfelelő értelmi fejlődésnek, mely már nagyobbfokú általánosításra képes.

A szeretetnek megfelelő helyes erkölcsi viselkedés úgy az érzelmi, mint az akarati folyamatok nagyfokú fejlettségét is kívánja. Érzelmi mozzanatok nélkül maga a jóság sem alakulhatna ki, mert ha vita tárgyát is képezheti, vajjon maga az értékelési folyamat lényegében érzelmi vagy ítéleti processus-e, (oly sajátosan pszichológiai kérdés,* melyben az etikának nem kell állást foglalnia) az, úgy hiszem, nem lehet kérdéses, hogy bizonyos érzelmek, mint a szánalom vagy a részvét nélkülözhetetlen lélektani feltételei a szeretetnek. Az

* Erre vonatkozólag I. H. Schwarz, *Psychologie des Willens*. 1900 124-137, 138-154. és C. Kreibitz *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*. Wien 1902. 27-67. lk.

akarati funktiók bizonyos fokú fejlettségét pedig azért kívánja, mert a szeretetnek etnikai értéke csak akkor van, ha tettekben nyilvánul. Az erkölcsi viselkedés általában bizonyos állandóságot és következetességet kíván az akarás módjában, mely nélkül kikristályosodott érzület nem lehetséges.

β) Az erkölcsi energia is felteszi minden, fönnebb kifejtett formájában úgy az értelmi, mint az érzelmi és akarati tudatfolyamatok fejlettségét. Helyes ítélet nélkül az erő vak, mely csak rombolólag hathat. Hiszen megfelelő értelmiség nélkül az energia tervszerűsége sem jöhet létre s ezzel kapcsolatban azon egység és egyöntetűség cselekvéseinkben, melyet ép jellemnek nevezünk. Az esztelen erő igazi bátorságot sem szülhet vagy az önuralom józan módját sem valósíthatja meg. Ezért a korlátolt ember az energiának csak eltorzult formáit mutathatja, a minő a makacosság, vakmerőség, durvaság számos formája. Míg a megfelelő értelmi vezetés nélkül az erő vak, addig, ha kellőleg nem kifejlett érzelmi élet párosul vele, gyakran sértővé és ugyancsak durvává válhat. Ilyen az erőszakos ember, kinek erélyét a szeretet és gyöngédség s a méltányosságot fölfedő értelmi belátás nem mérsékeli. Csak az intellectualis és az érzelmi élet által vezetett erőnek lehet valódi ethikai értéke. Igaz, hogy sok nagy dolgot ép a kíméletlen erő hozott létre, hanem az ilyen, az emberi jóság kívánalmain vakon és durván átgázoló energiának talán aesthetikai értéke lehet, a mennyiben fenséges, hanem erkölcsi értéket csak az a fogalomzavar tulajdoníthat neki, melyet már fönnebb érinttünk.*

Ha az ember erő kifejtése az *akarat*, vagyis az értékeléstől vezetett folyamat, nem pedig merő physikai erőnyilvánulat jellegét viseli magán, már szükségképen fölteszi az érzelmi és értelmi folyamatok bizonyos fokú fejlettségét.

* V. ö. fentebb 66. l

A szervezett, tervszerű, szélesebbkörű reflexiótól vezetett akarat nagyobb hatalom mint HZ) el mely e kritériumokat nélkülözi. Ezért, mint látni fogjuk, valóban erős csak a *kultúremler* lehet, kiben a tudatéletnek távolabbi célokra való tervszerű központosítása és szervezettsége nagyobb fokban van meg. Etnikai jellegűvé is az emberi erő kifejtés voltaképp csak ezen a fokon válik.*

γ) A tisztelettől vezetett helyes viselkedésről sem nehéz kimutatni, hogy ugyancsak a tudatélet összes alapvető functioninak nagyfokú fejlettségét kívánja. Az értelmi belátás szabhatja ugyanis csak meg a tisztelet valódi és helyes tárgyát. E vezetés nélkül a tiszteletre való hajlam üres bálványozássá válik, babonás és szolgai személyi cultus jellegét ölti. Még szembetűnőbbé válik az értelmi vezetés szükségessége e téren, ha a tisztelet fönnebb megjelölt különböző formáit vesszük szemügyre, nevezetesen annak legbonyolultabb formáját, az igazságosságot. Ez ugyanis annyi körülmény helyes mérlegelését kívánja, hogy még az átlagos emberi intelligentia is csak ritkán emelkedik fel hozzá. Az emberek sokkal gyakrabban igazságtalanok korlátoltságból és tudatlanságból, mint rosszindulat következtében s igaza van annak, a ki azt mondotta, hogy könnyebb nagylelkűnek, mint igazságosnak lenni.

Az energiából fakadó erkölcsi tulajdonságok nélkül sem jöhet létre igazi tisztelet, legfőljebb szolgai meghunyászkodás vagy egyszerű bámulat és rajongás. Mert a tisztelet lényege, a mint láttuk** az, hogy elismerve mást, önmagunk elismerését is hallgatólagosan kívánjuk. *A valódi tisztelet önértetes csodálat és elismerés*, mely nyilván csak jellemes és bátor emberben jöhet létre. Itt is az igazságosság világítja meg leginkább a szükséges lélektani feltételeket. Az igazságos cselekvés erélyt kíván; nemcsak mert önmagunk

* V. ö. alább 3. §. e) és III. R. 5. §.

** V. ö. fentebb 84. 1.

legyőzése nélkül legtöbbször lehetetlen, de mert oly következetes cselekvési módot is tesz fel, mely jellemzilárdság nélkül nem jöhet létre. Legkevésbé szembetűnő a tisztelet helyes gyakorlásának Összefüggése az érzelmi folyamatok fejlettségével. Sőt úgy látszik első pillanatra, hogy bizonyos ellentét áll fenn közöttük: a következetes objectiv cselekvést, mely a helyes tisztelettől vezetett igazságos embert jellemzi – inkább zavarja az érzelmek hullámozása, semmint előnyösen befolyásolná. Közelebbről szemügyre véve azonban másképp áll a dolog. Az, a mit állandó *érzületnek* nevezünk s a mi lélektani megjelenési formája a jellemnek, genetice csak gazdag érzelmi élet alapján jöhet létre. Az érzület ugyanis nem egyéb, mint bizonyos érzelmekre való állandó készség, vagyis szabályozott, szervezett érzelmi élet. Az a látszat, hogy a következetes ember érzelmekben szegény, sőt rideg, onnan van, hogy csak az érzület kialakult formáját, mintegy végeredményét tekintik, nem egyúttal az előfeltételeket. A mély érzelmi életnek különben sem okvetetlen symptomája a forrongás, ötletszerűség, a minduntalan kitörő indulat, sőt ellenkezőleg: a mély érzelmek ritkán nyilvánul zajosan. Gyakran ridegnek és szívtelennek tartanak következetes és igazságos embereket ép az indulatosság hiánya következtében, s viszont mély érzelmeket sejtnek ott, a hol csak Impressionismus van jelen. A nők és gyermekek érzelmvilága is általában fejletlenebb mint a férfiaké, jóllehet külső affectiv nyilvánulatokra inkább hajlanak.

Kétségtelen tehát, hogy kifejlett erkölcsiség csak a tudatélet összes alapvető funkciójának nagyfokú fejlettsége mellett lehetséges, s viszont – miután a tudatnak saját létfenntartása érdekében kifejlett műveletei szükségképp termelik az erkölcsi értékeléseket – azt is mondhatjuk, hogy a kifejlett tudatéletnek szükségképi productuma az erkölcsiség.

A mindennapi tapasztalás azonban, úgy látszik, megcáfolja ez elméleti megállapítást. Igen sok ember, kinek

lelkiélete nagyon fejlett, azért erkölcsileg vajmi tökéletlen. Vannak lángelmék, kik erkölcsileg mélyen alatta állanak számos hétköznapi, korlátolt és tudatlan embernek. Hiszen közmondásos, hogy az erkölcsiség nem az észről, hanem a szívtől függ s hogy a lelki szegényeké a mennyek országa, kik hasonlatosak a gyermekekhez. Egyszerű lélek, tiszta szív a valódi biztosítékai a jóságnak, nem az okosság és a tudás, melyek inkább csak növelik a kísértések számát. Azután ott van az individualitás ténye, az emberek lelkületének ezerféle, kiszámíthatatlan variációja, mely nem engedi, hogy oly chablonokba öltöztessük a tudatfejlődést, mint mi tettük az előzőekben. Mindez gyanút kelt elméletünk helyessége vagy legalább is teljessége iránt.

Valóban, fenti vizsgálatunk nem terjedt ki problémánk minden mozzanatára, s ez a körülmény tünteti fel jogosultaknak a fenti ellenvetéseket. E látszat azonban rögtön eltűnik, ha most figyelmünket a tudat *harmonikus* fejlődését *gátló* tényezőkre fordítjuk, a mi egyszeriben megérteti majd velünk, hogy a hétköznapi tapasztalat miért igazolja oly kevésbé azon állításunkat, hogy a fejlett tudatú ember szükségképpen morális viselkedésű is lesz.

Nem tekintve azon külső akadályokat, a melyek a tudat-functiók harmonikus kialakulását gátolhatják, maga a lelki individualitás is már bizonyos fokú disharmoniában áll, tekintve az egyes lelki képességeket. Mert a lelkiélet egyéni különbségeit nem tudjuk másképp meghatározni, minthogy az egyes tudatfolyamatok fejlettségének különböző fokát és egymáshoz való különböző arányát veszszük fel. így némelyeknél az értelmi, másoknál az akarati, ismét másoknál az érzelmi dispositiók aránytalanul fejlettebbek, szemben a többiekkel. Ez azután természetesen az erkölcsi habitusra is hatással van s okozza az ethikai jellemnek számtalan változatát.

Ez aránytalanság forrása az erkölcsi tökéletlenségnek is. Az értelmi functiók túltengése ugyanis rideggé és az-

által, hogy skeptikussá tesz, gyakran határozatlan jellemet és erélytelenséget szül. A szervezetlen és forrongó érzelmi élet elfogulttá és állhatatlanná tesz, az érzelmi világ fejletlensége pedig szívtelenségét, és kíméletlenséget eredményez. Ha a merő energia mértékadó az egyéni tudatban, mely az akarásban, mint olyanban lel kielégedést, könnyen jó létre durvaság, erőszakosság és igazságtalanság, az ellenkezője pedig gyávává és hazuggá tehet. Íme, az erkölcsi inferioritas minden esetben az egyes tudatkészségek fejletlenségéből, illetőleg más hajlamok túltengéséből, szóval a tudatfolyamatok disharmoniájából vezethető le.

Jól tudjuk, hogy az individualitás nemcsak a tudatkészségek viszonyában, de az egyes tudatfolyamatok sui generis minőségében és egységek ismét sajátos, soha máshol nem ismétlődő, csak egyszer, egyetlen individuumban felmerülő színezetében áll. Ezt a tényálladékot azonban, más-kép mint a tudatdispozíciók fejlettségének aránytalanságával nem tudjuk kifejezni, bármennyire is belátjuk e jellemzés elégtelenségét. Mert a lélektannak is, mint minden tudománynak, bizonyos általánosságoknál kell megállapodnia, a mi más szóval azt jelenti, hogy e téren *megközelítő* eredményekkel kell beérnie. Ismeretes ugyanis, hogy a mi egyéni, a mi egyetlen a maga nemében, az csak a concret szemléletben és nem a discursiv fogalomban adható vissza, a melylyel a tudomány kényszerűségből dolgozik. Ezért kell az individualitás említett jellemzésével beérnünk s a tudatfolyamatok disharmoniájában megjelölnünk az egyéni különbségek alapját.

Az erkölcsös embert valóban a lelki harmónia egy neme jellemzi, mely egyrészt a dolgok egyoldalú értékelése, másrészt a kapkodó magaviselet ellen védi. Az erényes, a derék, a jó ember tudatélete sajátosan szabályozott egységes jelleget mutat. Bizonyos befejezettség jellemzi lelkületét s ezért találóan nevezik *egész* embernek, *igaz* embernek. És valóban: az előzők után immár világos, hogy csak az ethikai észületű individuum egész, teljes ember, mert hiszen

látszik, hogy a tudatélet alapfunktóinak harmonikus fejlettségét, tehát *az egész embert jellemző* lelkület vonásait mutatja. A legnagyobb lángelme is félemler, tókéletlen a talán értelmileg egyszerűbb, de harmonikusan kifejlett derék emberhez képest – ha t. i. az előbbinél az értelmi folyamatok egyoldalú fejlettsége a többi tudatfunktóót háttérbe szorítja s így moralitását sem engedi kibontakozni.

Valójában az ethikus ember mutatja egyedül az ember típusának legtöbboldalú harmonikus fejlettségét. Az ethikus érzületű egyén a legtökéletesebb ember. Az erkölcsileg nem kifogástalan emberek hozzá képest félbemaradt individuumok még ha akad közöttük olyan is, ki értelmi vagy művészeti képességeire nézve messze túl is szárnyalja embertársait. Helyes úton járunk tehát, midőn a gyakorlati életben felebarátaink *emberi értékének* megítélésénél első sorban *erkölcsi jellemőket* tekintjük s ha csak azt tartjuk – esetleges egyéb képességeinek ellenére – egyedül *igazan nagy embernek*, ki erkölcsileg is az.

Mindebből könnyen megérthetjük, hogy miért annyival ritkább az erkölcsi lángelme, mint az értelmi vagy a művészi génie. Az előbbinek valójában mindenben nagyknak kell lennie, nemcsak némely terén, mint e két utóbbinak. De ha felmerül az erkölcsi lángelme^ ki az ethikai értékek terén új igazságokat fedez fel, valójában nagyobb és általánosabb a hatása, mint bármely tudósnak vagy művésznek. A történet eléggé bizonyítja, hogy a – rendszeren vallásalapító köntösben fellépő – erkölcsi lángelmék hatásával senki sem vetekedik. Az előzők alapján ezt úgy magyarázhatjuk, hogy csak az ethikai értékelések fölbresztése és fejlesztése által lehet *az egész embert*, lelkületének legmélyebb alapjában vagyis funktóóiban megragadni és teljesen új utakra vezetni. A tudós, a művész, az államalkotó csak *némely* emberi funktóót éleszt, s ezért szól csak lelkületünk *némely* dispositiójához és csak *kevés* emberhez. Az új erkölcs hirdetője azonban tudatéletünk legmélyebben fekvő, legbensőbb

húrjait szólaltatja meg, mert szellemünk alapműveleteit összességükben érinti s így *egész* lelkületünket átalakítja s nemcsak némelyekhez, de határtalan tömegekhez, számtalan nemzedékhez egyaránt szól. Mert a mi általános emberi, többen értik meg, mint a mi egyoldalú lelki fejlettségen alapszik.

Egy másik tüneményt is megértünk e belátás alapján, a mennyiben annak okát is immár világosan látjuk, hogy miért követeljük mindenkitől az ethikus viselkedést, holott egyéb készséget, pl. nagy elmét nem kívánunk bárkitől. Mert a moralitással nem valamely egyéni ritka talentumot, hanem olyasvalamit kívánunk embertársainktól, a mi valójában minden normális emberben közös, mert voltaképpen a tipikus emberi tudat legalapvetőbb funkcióiából fakad. Csak azt követeljük másoktól evvel, a mit nyelvünk oly találóan nevez *emberségnek*, vagyis, hogy igazi ember legyen.

Végeredményképpen tehát kimondhatjuk, hogy a tudat-élet akadálytalan fejlődése közben szükségképpen hozza létre az erkölcsi érzületet, mert hisz az utóbbi nem egyéb, mint ép a harmonikus evolúció bizonyos pontján álló tudat. Az erkölcsiség ontológiai szempontból nem egyéb, mint a lelki-élet alapvonásainak érvényesülése. Természetes tehát, hogy fejlettebb harmonikus tudatélet, fejlettebb erkölcsiséget is teremt: egyedül az ethikai ember az igazi, a magasabbrendű ember. *Teljes tudat teljes moralitást jelnt.*

c.) *A társadalmi fejlődés.*

A tudatélet bonyolultabb formái csak a társadalmi élet keretében alakulhatnak ki. A socialis élet ebből a szempontból az egyéni tudatélet továbbfejlődésének nevezhető, bár ezzel koránt sincs az mondva, hogy a társadalmi jelenségeket kizárólag a lélektan alapján lehet megmagyarázni.

Fölöttébb valószínű az eddigiek után, hogy a társadalmi élet fejlődése közben, ép az által, hogy tagjainak

psychikai kialakulását elősegíti, egyúttal az erkölcsi evolúciónak is hathatós előmozdítója lesz. Ezt a föltevést kell még igazolnunk, hogy azon feladatunkat megoldottnak tekinthessük, melynél fogva a moralitást ontológiai szempontból az emberi szellem kifejlődése szükségképi productumának kell kimutatnunk.

Kétségtelen, hogy a mi nyugati civilizatióink körében merülnek fel az eddig legbonyolultabb s így – tisztán ez ontológiai kritériumot tartva szem előtt – a legfejlettebb társadalmi alakulatok. Problémánk tehát így is megformulázható: kimutatandó, hogy azon társadalmi fejlődés, melynek eredményei a nyugati kultúrtársadalmak, egyúttal e társadalmak tagjainak mind nagyobbfokú moralizálását jelentik, vagyis hogy e társadalmi fejlődéssel a szeretet, az erő és a tisztelet mindjobban áthatja az embereket. Előbb e jelenség tényleges megvalósulását fogjuk megállapítani s azután, ép úgy mint a lelki fejlődésnél tettük, azon tényezőket vizsgáljuk majd, melyek ellensúlyozzák, gyakran megakadályozzák vagy eltérő irányba terelik némely társadalom fejlődését.

Hogy a szeretet a mi társadalmi fejlődésünkkel párhuzamosan növekszik, ezt három jelenségcsoport igazolja, ú. m. a jótékonyosság folytonos növekedése, továbbá az emberekkel való bánásmód szelídülése minden vonatkozásban, végre az állatvédelem eszméjének hódítása. Lássuk röviden ezeket egyenként.

A jótékonyosság bámulatos arányokat ölt a legújabb korban úgy a gyakorlás, mint a szervezettség szempontjából. Concret adatok felsorolása alól felmentve érezzük magunkat, mert ha valaki tagadná is a jótékonyság eme quantitativ növekedését párhuzamosan társadalmi fejlődésünkkel, maga a modern jótékonyosság minősége, jellege igazolja állításunkat. Az újabbkori jótékonytságot ugyanis az jellemzi, hogy mindinkább függetlenné válik vallási motívumoktól s növekedőben van, jóllehet a positiv vallá-

sok tanaiba vetett hit fokozatosan eltűnik. Ép ezáltal domborodik ki azonban erősen ethikai jellege és szolgál annak bizonyítékául, hogy a tiszta, autonom erkölcsi motivatio ereje e téren, vagyis a tiszta emberszeretet, növekvőben van. Mert a vallási alamizsnálkodásba igen gyakran, sőt talán legtöbbször a jótékonyág merő eszközüül szolgál arra, hogy érdemeket szerezzünk üdvösségünkre. A vallásos adakozó, néha öntudatlanul is ennek a motívumnak uralma alatt áll s így ha nem is kizárólagosan, de jótékonyága nagyrészt csak eszköz és sanctiója, az eudaimonistikus önérdék, nem pedig a tiszta, öncélú emberszeretet. Ezért nem lehet a modern jótékonyágot, pl. a középkorival összehasonlítani, mert hasonló külső alatt egészen más természetű psychikai jelenség szolgál mindkettő alapjául.

Az emberekkel való bánásmód is mind humanusabbá és szeretetteljesebbé válik. Gondoljunk a mai igazságszolgáltatás eszközeire, különösen a börtönügyre, viszonyítva csak néhány évszázad, sőt évtized idevágó eljárására. A nevelésben vagy a hadseregben is mennyivel kevésbé durvák a fegyelmezés eszközei, mint régebben! Ma már ölni is humánusan akarunk, mint ezt a genfi egyezmény elfogadása bizonyítja. A fegyelem fogalma általában át-falakulóban van minden téren s ennek nyomán meg is lazul legtöbbször, a miből azután a régi világgal szemben a modern élet anarchistikus jellege származik, mely azonban recompensatióul a külső rend helyett sokkal értékeőbb dolgokat termel. Politikai fejlődésünket is nagyrészt az befolyásolja, hogy mind kínosabban érint bennünket az elnyomott, szenvedő, jog, anyagi és szellemi javak nélkül szűkölködő emberek nagy tömege. Ennyiben a francia forradalom nagy eszméi, melyek az államéletet annyira átalakították, szintén gyümölcsei a fejlődő humanizmusnak, ha természetesen nem is kizárólag ebből magyarázhatók. A socialis kérdés is ép ennek folytán – mint ma mind általánosabban felismerik – lényegében ethikai kérdés,

mert nem annyira a tömegek nyomora vetette felszínre, mint az igazságosságról való fogalmaink átalakulásában s a humanizmus kötelességének világosabb felismerésében gyökerezik. Szegény és nyomorgó néposztályok minden időben és mindenütt vannak, csakhogy egyrészt nem hiszik, hogy *joguk* van ezen az uralkodó osztályok rovására változtatni, másrészt az utóbbiak nem ismerik el e jogot vagy legalább is nem sérti emberszeretetőket amazok alsóbbrendű existenciája. Hisz a problémákat sohasem köz vetetlenül a külső körülmények, hanem az *emberek* vetik fel s az élet conception ának kell átalakulnia, hogy új jogok és új kötelességek tudata merüljön fel. Maga a pozitív jogfejlődés is, úgy is mint jogkiterjesztés, úgy is mint a jogi normák és intézmények humanizálódása nagyrészt a növekvő emberi jószág gyümölcse. Az általános népoktatás eszméjének kialakulása történeti okaiban és jórészt az általános emberszeretet föllendülésében gyökerezik – szóval alig van modern társadalmi életünknek megnyilatkozása, melynek tényezői között a növekvő emberszeretet ne volna kimutatható.

Az állatvédelem ügyének térfoglalása pedig azt bizonyítja, hogy a szeretet túllépte az emberiség határait, immár minden élő lényre is kiterjed. E minden ízében modern mozgalom, melyhez még hasonlót sem találunk a múltban, többet mond az emberi jószág növekedéséről bármily hosszadalmas bizonyításnál. Némi túlzással azt mondhatjuk, hogy ma az állatok megőlésénél humánusabban járunk el, mint ezelőtt nem is oly sok idővel emberek kivégzésénél s ma a törvény bünteti az állattal való oly bánásmódot, melyet régebben emberekkel szemben elrendelt. Azért is fölöttébb jellemző korunk moralizálódására az állatvédelem mert vallási motívumoktól még inkább függetlenül lép fel, mint az embervédelem. Mint ismeretes, a kereszténységnek az állatok szeretete iránt sokkal kevesebb az érzéke, mint pl. a buddhizmusnak s az egyház hatalmának tetőpontján sem indított soha állatvédelmi

mozgalmakat. Nem a keresztény tanítás gyümölcse tehát a modern állatvédelem, hanem a szeretet önálló, tisztán etikai jellegű növekedésének eredménye. Általában: ha a pozitív kereszténység volna a humanizmus igazi szülője – nem pedig, mint valósággal van: hogy ő maga is történeti föllépésében symptomája annak, hogy az emberiség megérett a humanizmusra és fölfedezte azt – akkor az ember-szeretetnek fogyóban kellene lennie abban a mértékben, a mint a renaissance óta világnézetünk fokozatosan emancipálódik a theologiai vezetéstől. Ez esetben a vallásos hit kizárólagos és az életet minden ízében átható korára, mint a humanizmus eszményi napjaira tekinthetnénk vissza. Pedig mindennek az ellenkezője igaz, sőt bizonyos ellentét látszik fenn állani a pozitív, vagyis a mi ezzel egyértelmű: a felekezeti vallás uralma és az emberszeretet valóban általános gyakorlása között. Kétségtelen, hogy mivel az erkölcsi ítélet autonom jellegű,* a theologiai motivációval minden téren idegen elem kerül az etikai értékelésbe, mely ép úgy befolyásolhatja előnyösen, mint hátrányosan az ember erkölcsi érzületét és cselekvését. A történelem egyaránt szolgáltat példákat a pozitív vallások demoralizáló mint moralizáló hatására.

A mily könnyű kimutatni, hogy a szeretet növekedőben van a társadalmi fejlődésünkkel, oly nehéz, sőt első pillanatra lehetetlen feladatnak látszik, hogy ugyanezt mutassuk ki az erkölcsi energiáról is. Hisz annyit hallunk a kulturemberiség psychophysiologiai elfajulásáról, melynek egyik nyilvánulata a testi-lelki energia állítólagos aláhanyatlása, hogy eleve kilátástalannak mutatkozik vállalkozásunk. Növeli e nehézséget, hogy a régibb, harcziásabb társadalmakat és korokat megszoktuk az emberi erő, a rettenthetetlen energia classikus példáinak tekinteni, melyekhez képest a mi skeptikus és neurasthenikus korunk csekély erélye valósággal eltörpül.

Jobban szemügyre véve azonban mindez nem állja ki a kritikát. Némely pontjára alább fogunk felelni, midőn az állítólagosán fokozódó erkölcstelenség kérdésére térünk, de érdemileg már most felfedezhetjük némely tévedését. E czélból az erkölcsi erő intensitásának kritériumait kell szemügyre vennünk.

Elsősorban is tévedés, mintha a harczy erények követelnék meg a legnagyobbfokú erkölcsi erőt, a melyet ember megvalósíthat. Ellenkezőleg: a harczy erőnyilvánulat typusa: a hőstett, lényegében pillanatnyi felbuzdulás, szóval indulatok hatása alatt keletkezik és nem tartós erő kifejtést jelent. Innen van, hogy az erkölcsileg nem valóban erős ember is képes alkalmiig hőstettekre, ha indulatai és szenvedélyei elragadják. A hőstett tehát nem valóban nagy erő kifejtés, hanem pillanatnyi indulati kitörés jellegével bír. Nagyobb erő kifejtés az, mert több önuralmat és fokozottabb erkölcsi energiát kíván, a mely *tartós*, gyakran talán az egész életen át, ismétlődő, tervszerű cselekvésben nyilvánul. Ily energianyilvánul át a *munka* s bátran mondhatjuk, hogy a tartós munka nagyobb önuralmat és több erkölcsi erőt tesz fel, mint a harczy hősiesség időnkénti zajos kitörése. Mert felbuzdulni nagy érzések hatása alatt nem ritkán a gyöngé ember is képes, de folyton és következetesen munkálkodni csak valóban erős akaratú ember tud.

Még inkább vall erkölcsi energiára a munka, ha nem közvetlenül a létfenntartás érdekében történik, hanem magában a tervszerű tevékenységben való gyönyörűségből. Az erkölcsi energiának ez a formája pedig nemhogy hanyatlanék, sőt növekszik társadalmi fejlődésünkkel. A munkára való készség, a munkának a gazdasági kényszertől független szeretete, mely ép a fokozódó munkabírással függ össze – nagyobb a fejlettebb társadalmakban, mint az elmaradottakban. Igaz, hogy a munkálkodás történeti okait mutatva, mindenütt a gazdasági viszonyokra bukkanunk,

mint a melyek kényszerítették az embert a munkára, de ne feledjük, hogy nem minden népben volt meg azon energia, hogy e követelménynek megfeleljen. E népek fokozatosan eltűntek, szemben az erősebbekkel, a létért való küzdelemben. Az erkölcsi energia bizonyos mértéke már feltétele a munkás társadalom kialakulásának s így a gazdasági kényszer inkább alkalmi oka és fejlesztője, semmint valóságos megteremtője a munkában nyilvánuló ethikai erőnek.

A modern kultúremler elsősorban abban különbözik a régi korok és a barbár társadalmak emberétől, hogy *dolgozik*, vagyis a cél és eszköz dualismusától vezetett tervszerű tevékenységet fejt ki.* Még pedig a fejlődés magasabb fokán nemcsak kénytelenségből teszi ezt, hanem magában a munkában talál kielégítést, ép mert benne az emberi szellem mélyebb, a külső viszonyok nyomásától lényegében független szükséglete nyer kielégítést, t. i. magának az erő kifejtésnek, a hatalomnak vágya. A kultúremler valójában azért dolgozik, mert erős akar lenni úgy önmagával, mint a természettel szemben. Ennek megfelelőleg kialakul kulturtársadalmainkban a munkának, mint ilyennek ethikai megbecsülése. Ma már a munkát emberi kötelességnek fogjuk fel, melynek eleget kell tennünk akkor is, ha anyagi létfenntartásunk nem is kényszerít erre. A munkás életben látjuk a becsületes, tiszteletreméltó élet zálogát s mindjobban megvetjük azokat, kik csak kellemetlen kényszernek tartják a munkát, vagy a kik tétlenségben töltik idejüket, mert nem szorulnak arra, hogy dolgozzanak. A munkát dicsőítjük és nagyra tartjuk, mert benne az előretörő emberi szellem egyik alapmozzanata: az erkölcsi energia lüktet s ennek nagyságát érezzük és tiszteljük a munkás életben. Nem a munka gazdasági haszna az, a mi

* A vad és a barbár népek munkálkodása más jellegű, v. ö. Vierkandt Kulturvölker und Naturvölker. 261-264. & és 268. 1.

erkölcsi értékelésünk alapja, mert hisz a munka a kultúr-társadalmakban már *több* mint merő harc a létért: benne az erős, az önmagán és környezetén uralkodó ember nyilvánul meg. Bátran mondhatjuk tehát, hogy daczára az ellenkező látszatnak, párhuzamosan társadalmi fejlődésünkkel növekszik az erkölcsi energia legtipikusabb nyilvánulata. A kultúrtársadalmakban mind többen és mind többet dolgoznak.

Hasonlóképen bizonyos nehézségek mutatkoznak, ha a *tisztelet* fokozatos növekedését akarjuk igazolni kapcsolatban a társadalmi fejlődéssel. Hiszen mi is említettük az újabb társadalmi élet anarchikus jellegét szemben pl. a középkori élet fegyelmezett, mindenféle tekintélyeknek alávetett szervezetével. A gyakorlati életben is sokat halunk a régi jó időkről, midőn az egyház és az előjárók tisztelete nagyobb és őszintébb volt.

Mindez azonban nem mond valóban ellen azon állításunknak, hogy a tiszteletre való készség a társadalmi fejlődéssel nemhogy csökkenne, sőt növekszik. Különbséget kell tennünk ugyanis az oly tekintélyek tisztelete között, a melyek a történeti fejlődés accidentalis eredményei és azon tekintély, illetőleg a neki megfelelő tisztelet között, mely empirikus szempontból ugyan szintén történeti fejlemény, hanem benne az emberi szellem egyik alapfunkciójából fakadó szükséglet nyilvánul.

Azon tekintélyek tisztelete valóban hanyatlóban van, a melyek alól a kultúrember már kinőttnek tartja magát s így lejártnak ítéli őket. A mi minden ízében történeti alakulat, annak elkerülhetetlenül ez a sorsa: idővel szűknek, felülhaladottnak bizonyul, mert a világ és az élet oly conceptiójából nőtt ki, melyet a fejlődő emberi szellem már elhagyott. Ez oknál fogva kétségtelenül hanyatlóban van bizonyos történelmi intézmények tekintélye s így tisztelete, valamint általában csökken a személyes uralom tekintélye minden téren. Az, a mit demokratikus fejlődés-

nek, illetőleg politikailag a népsouverenitas elve uralmának nevezünk, negatív oldala annak az evolúciónak, melynél fogva a személyes hatalom helyét egy új hatalom tisztelete foglalja el. Általában: egyoldalúan látja a tüneményeket, a ki az újabb társadalmi fejlődés e romboló, a történeti tekintélyeket aláásó jellegével szemben nem veszi észre, hogy midőn a modern ember elfordul a múlt tekintélyeinek tiszteletétől, ezt csak azért teszi, hogy helyet csináljon új tekintélyek cultusának, melyeket amazok tömjénezésénél önmagához méltóbbnak ítél. Mert nyilvánvaló, hogy valamiféle tekintély és tisztelet nélkül az ember nem élhet, mivel e mozzanatokban tudatának egyik alapszükséglete nyilvánul.

A régi, történeti tekintélyek pusztulása mellett ugyanis mindjobban nő az emberi személy tekintélye és tisztelete s valójában azért rombolták le az újkor nagy szellemi és politikai mozgalmai a régi auctoritasokat, mert ellentétben állónak találták ennek az igazán tiszteletreméltó dolognak kijáró jogokkal. A történeti tekintélyek részben forradalmi, részben békés destructiója azért következett be, mert ellene voltak már létükkel és igényeikkel az emberi személy fölismert helyes tiszteletével járó követelményeknek, vagy a hogy gyakran mondták: az emberi jogoknak. Így magyarázandó a vallás, gondolat és sajtószabadság, a törvény előtti egyenlőség s a modern társadalmi fejlődés annyi más vívmánya, a melyek mind régi tekintélyek romjain éledtek fel: *ezek érdekében* történt és történik ma is bizonyos conservatív hatalmak tekintélyének és az általuk megkövetelt tiszteletnek tagadása. Mindez azonban valójában csak negatív oldala az emberi személy növekvő tekintélyének és tiszteletének; ebből a gyökérből hajt ki azon törekvés, hogy társadalmi és felekezeti különbség nélkül *mindenkinek* meg akarjuk adni *mint embernek* az őt megillető méltóságot és tiszteletet s az ebből fakadó jogait, melyeket intézményesen is biztosítanak a modern társadal-

mak. A szabadság, egyenlőség és testvériség eszményei nem egyebek, mint az emberi személy helyes tiszteletének ideáljai: a modern jogállam ennyiben ugyanezen törekvés szülöttje. És ha forrongó korunk e közben néha átcsap a tényleges anarchizmusba, ha mámorában az egalitarizmust a természeti és ethikai korlátokon túl is érvényesíteni akarja, ezen nem kell kétségbeesnünk, mert valójában nem egy absolut destructiv folyamatnak symptomái, hanem egy ébredő világnézet gyermekbetegségei és ifjúkori kicsapongásai. Mert az embereknek a tiszteletre irányuló hajlama nem absolute hanyatlik, hanem csak relative, a mennyiben csupán a tisztelet történelmi tárgyai tűnnek el, de helyettük annál diadalmasabban bontakozik ki az emberi személy ethikai tekintélye.

Ezzel függ össze, hogy az emberi szellem termékeit is mind nagyobb mértékben tiszteljük, a mint a társadalom fejlődik. A tudomány, a művészet, az állam tekintélye mindjobban növekszik, holott nem mystikus hatalmaktól származtatjuk őket, hanem magából az emberi szellemből. E téren a fejlődés jövődjét csak sejtethetjük, de el sem képzelhetjük világosan.

Végeredményképen tehát megállapíthatjuk, hogy abban a mértékben, a mint kultúrtársadalmaink fejlődnek, mind szabadabban bontakozik ki a szeretet, erély és tisztelet az emberek tudatában. A társadalmi evolutio is igazolja, a mit a biológiai és a psychikai fejlődés, hogy az emberi szellem evolutiója szükségképen hozza felszínre az ethikai viselkedés elemeit, a melyek tudatunk alapfunkciójából fakadó értékelések gyümölcsei.

A socialethikai fejlődés ezen elmélete azonban korántsem ment a nehézségektől. Mindenekelőtt: ha igazunk van, hogy a társadalmi fejlődés nyomán az emberiség mindjobban moralisálódik, akkor ebből nyilván következik, hogy az erkölcstelenség nem növekszik, hanem szükségképen csökken az újabb korban és napjainkban. Ezt a tételt

pedig bajos volna az élet elfogulatlan megfigyeléséből levonni: hiszen ép a legújabb időben a kultúrnépek életében az erkölcsiség oly hanyatlását észleljük, hogy inkább fokozódó demoralisatióról, mint erkölcsi nemesedésről szólhatunk. A ledér érzékiség, a családi szentély mind gyakoribb bemocskolása, az élv és pénzhajhászat, mely minden fennköltebb dolog iránti érdeklődést elnyom, a közélet mind fokozottabb corruptiója oly arányokat ölt napjainkban, mint erről csak néhány évtizeddel ezelőtt sejtelmük sem volt az embereknek. Miután azonban fenti vizsgálatunk sem járhat teljesen hibás nyomon, csak az magyarázhatja meg elméleti eredményünk s a mai kor elfogulatlan szemlélője nézetének ellentétét, hogy az erkölcsi evolutio társadalmi feltételeit még nem soroltuk fel teljesen s így még nem ismerjük azon tényezőket, a melyek az ethikai hajlamok szükségképi erősödésének *ellenére*, legalább koronként az erkölcsi elfajulást hozzák létre.

Ilyen természetű tényezők, melyek a socialethikai fejlődést megakasztyák, sőt némely társadalomra nézve teljesen elnyomják, csakugyan kimutathatók a társadalmi élet körében is, a hogy hasonló ellensúlyozó mozzanatokat észleltünk a biológiai és a pszichológiai fejlődés terén is. Ezek létét már azon egyszerű tény is mutatja, hogy nem minden társadalom fejlődése vezet hasonló morálra mint a miénk s így működnek bizonyos tényezők itt, a melyek az erkölcsiség apriori megállapítható fejlődésének útját lassítják, eltérítik vagy egészen elnyomják.

Ily tényező elsősorban a *korszellem időnkénti változása*. Kétségtelenül megállapítható – legalább a mi kultúrtársadalmaink történetében – hogy a korszellem rhythmikusan változik s ezzel kapcsolatban a társadalom erkölcsi színvonala is koronként süllyed, illetőleg emelkedik.. Nevezük ezt akár az Idealismus és realismus váltakozásának, a tény maga kétségtelen, ha még nem is rendelkezünk elég inductiv anyaggal arra, hogy mást mint hypothesisist állít-

sunk fel e változások tartalmi törvényszerűségéről, már azért sem, mert történeti tudásunk köre ma még igen szűk. A korszellem változása áthatja tudatéletünk összes nyilvánulatait: a politikát, közgazdaságot, irodalmat, tudományt, művészetet, úgy hogy ily hypothesisal – a minő a mi Bodnár Zsigmondunk elmélete is – valamely kor minden életjelenségében bizonyos közös, tipikus vonásokat találhatunk.) Mindez azt bizonyítja, hogy társadalmi fejlődésünkben közreműködnek oly, előttünk eddig ismeretlen természetű tényezők, melyek talán kosmosunk nagy rhythmikus-váltoásaival összefüggésben, tudatunkat is bizonyos szabályszerűség szerint befolyásolják s ennek megfelelőleg módosul az emberek moralitása is. Így tisztul meg időközönként erkölcsi felfogásunk, mintegy élesebben látjuk az ethikai értékeket, majd ismét elhomályosul tekintetünk, a hogy nappal sokat látunk és veszünk észre, a mit az éj homálya elföd.

Ismeretelméleti szempontból fölöttébb fontos, hogy tisztában legyünk azzal, hogy a kérdéses rhythmus tartalmának és egyéb mozzanatainak problémája tisztán *quaestio facti*, vagyis történeti kérdés, melylyel szemben az ethikának mint értéktudománynak nem kell állást foglalnia. Mert hiszen elveink *értéke* nem történeti productum, nem keletkezik és nem enyészik el, nem is változhat értékességében ép oly kevésbé, a hogy a logikai elvek érvénye nincs időbeli változásnak kitéve. Csak emberi nézeteink változhatnak, de nem maguk az értékek. A történeti fejlődés rhythmikus voltát hangsúlyozó kutatók különösen hajlanak az ethikai relativismusra, holott az álláspont, mint láttuk,* ellenmondást zár magába, a mennyiben vannak ethikai értékek, melyek elismerését minden valódi ethikai érték tagadása is fölteszi. Hasonlóképen dogmatismus, ha valaki az ily rhythmust valló történeti elméletből ethikai

* 38. 1.

normákat akarna levonni a cselekvésre nézve így okoskodván: a mai korszellem ily cselekvési módot hoz általában létre az emberek között, *tehát* az ily cselekvési mód egyúttal helyes. Mert abból a mi *van*, a mi empirice szükségképi, még nem következik, hogy az *jogosult is és helyes; a.* mit az emberek tényleg értékesnek és ethikusnak tartanak bizonyos korban, abból még mindig nem következik, hogy az tényleg erkölcsös is. Az erkölcsi értékességet ép oly kevésbé lehet szavazással eldönteni mint az igazságot í ez a dogmatizmus tehát végelemzésben a «consensus gentium»-mal való bizonyítás álláspontján van. Az uralkodó korszellemet is lehet ethikai bíráló tárgyává tenni.

Az erkölcsiség jelzett rhythmikus változása magyarázza, hogy a társadalmi fejlődés későbbi phasisaiban ztillettebb lehet az emberek erkölcsi élete, mint volt régebben, ha ugyanis a későbbi korszak az ethikai visszaesés rhythmikusan ismétlődő hullámainak egyike. Ezért a jelenkor erkölcsi bomlottsága még nem bizonyít az ellen, hogy a társadalmi fejlődés egyúttal az erkölcsi evolúciónak is záloga.

A másik tényező, mely az erkölcsi fejlődést bizonyos ponton megakaszthatja vagy egész hibás útra terelheti, azon föltételek összesége, melyek az *értelmi kultúrát* alkotják. Láttuk, hogy az ethikus magaviselet az értelmi functiók bizonyos fejlettségét kívánja. Ámde az értelmiség elsősorban a neki nyújtott anyag révén fejlődik s ha az anyag, melyhez valamely társadalom tagjai juthatnak, külső vagy belső körülményeknél fogva nem kedvez az evolúciónak, akkor az értelmi fejlődéssel együtt természet-szerűleg az ethos kibontakozása is szenved, hátramarad vagy groteszk irányba terelődik. Valamely nép értelmi szemhatárába eső anyag pedig tudvalevőleg számtalan, az embertől nem függő tényezővel kapcsolatosba minő a természeti milieu, gazdasági, politikai viszonyok stb. De ha minden külső körülmény kedvez is az erőteljes értelmi és

ethikai fejlődésnek, szükséges még két tényező, melyek nélkül magasabbrendű erkölcsi evolutio nem jöhet létre. Az egyik a kialakuló collectiv lélek megfelelő természete, melynek egyik tényezője az anthropologiai értelemben vett faji sajátással járó kedvező dispositiók összessége – a másik kellő számú nagy individualitás fellépte, a kik utat mutatnak népüknek közvetve vagy közvetlenül az erkölcsi haladás felé. Lássuk e két tényezőt egyenként.

Fölöttébb valószínű, hogy nem minden faj egyenlő mértékben alkalmas a kultúrára, valamint nem minden egyén az. A fajok uralkodó tudatdispositiói, «tehetségei» különbözőek s bár nincs okunk azt hinni, hogy a magasabb kultúra befogadására nem minden faj egyaránt képes, annál inkább utalnak a tények arra, hogy kultúra *teremtésére* nem mindegyik alkalmas. A mi nyugati kultúránkat is néhány faj alkotta meg s róluk sugárzik szét a föld összes népeire.

Ennek a ténynek az elismerése terjesen független attól a kérdéstől, hogy vannak-e egyáltalán tiszta emberfajok. Az, a mit mi itt fajnak nevezünk, nem egy tisztán biológiai alakulat, mely hajdan, valamikor keletkezett, de *folyton keletkezik* a közös életkörülmények között élő egyének közreműködésével, tehát nem tisztán természetrajzi, hanem sociologiai fogalom is. Az anthropologiai faj csak egyik – mindenesetre fontos – tényezője ama közös somatikus és psychikus vonásoknak, melyek az együttélő emberek között mindig létrejönnek s a melyek azután az élet sajátos hangulatát és conceptióját szülik e csoportokban. A francia mindig és mindenben másképp fogja fel, mondhatjuk: másképp érzi az életet, mint az angol és a német és minden magyar ember – legyen anthropologiai értelemben tiszta fajú-e vagy sem – szintén bizonyos közös életfelfogással, élethangulattal bír, mely az élesen megfigyelő és világlátott szemlélő figyelmét nem kerüli el. Az idegen «fajból» valamely collectiv élet forgatagába került individuum már önmaga vagy utódai hovatovább assimilálódnak

az új milieuehez s testi-lelki tekintetben hasonlókká válnak az új nemzet fiaihoz. Ennek a folyton keletkező és fejlődő, sajátos élethangulattal kapcsolatos *collectiv psychének*, melyet – a mennyiben létrejövési tényezői között a nemzetet alkotó mozzanatok vannak túlsúlyban – nemzeti szellemnek is nevezhetünk, természetesen nagy hatása van az ethos sajátos tartalmára és színezetére is. A «nemzeti erények» is különbözőek a szerint, hogy a *collectiv psyche* a moralitás mely mozzanatát domborítja ki élesebben.

Ehhez a fontos tényezőhöz járul a *collectiv* tudattal bíró társadalom közös élményeinek összessége, melyet *történelemnek* nevezünk. Ez is döntő szerepet játszik valamely társadalom erkölcsi életének kialakulásában, a mennyiben részben gátat vethet neki a szellemi kultúrára nézve kedvezőtlen alakulatok létrehozása által, A politikai szabadság az ethikai erő kibontakozását mozdíthatja elő különböző formáiban, viszont a szolgaság, a nyílt vagy csak palástolt elnyomottság bomlasztó! ag hathat az erkölcsiségre, a mennyiben hazugságot, képmutatást, servilismust terjeszt s ezáltal a *corruptio* minden fájának nyit tág kaput. Csak a szabadság tehet valóban derekké és csak ez alapon jöhet létre egészséges erkölcsi fejlődés.

A moralitás történeti jellegű tényezői közé tartozik a *positiv vallás* is, mely, mint már említettük, úgy károsan mint előnyösen befolyásolhatja az erkölcsi fejlődést. Meg is akaszthatja az által, hogy gátat vetvén a szellemi és kulturális fejlődésnek, közvetve hiúsítja meg tisztultabb, szabadabb szemhatár nyomán fakadó ethikai nézetek kialakulását.

Végre, mint mondtuk, az erkölcsi fejlődésre döntő hatással van egyes nagyszabású *individuumok* fellépte és működése. Nagy ember szempontunkból az, ki tisztábban látja a dolgokat egy és más vonatkozásban, mint kortársai. Ezért fedezi ő fel minden téren a nem sejtett igazságokat. Új ethikai belátások világos kifejezését is, mint minden

másnemű evolútiót, egyes nagy embereknek köszönhetjük, a kik ezáltal beláthatatlan időre döntőleg hatnak az emberek erkölcsi életére. Ha megvolna minden egyéb feltétel is valamely társadalom erkölcsi fejlődésére, vezető nagy emberek nélkül, kik az erkölcsi belátás közvetett és közvetlen feltételeit teremtik meg, az ethikai fejlődés valószínűleg föltöbb lassú lenne s talán az ellene ható tényezők végleg elnyomnák. E tényező fellépte pedig teljesen accidentalis jellegű a mi tudásunkra nézve: apriori semmiképen sem határozható meg sem megjelenésében, sem minőségében. Csak azt tudjuk, hogy a legnagyobb ember sem tehet egyebet, minthogy szellemünk alapfunktioit fejleszt: de hogy miképen, hány ezernyi, eddig nem is sejtett, meg sem álmodott módon teheti ezt, erről nem lehet semmiféle tudásunk. A nagy ember felmerülése a mi ismereteink szempontjából az absolut véletlen jellegét viseli magán: ez teszi érthetővé, hogy egyéni varázsukat oly gyakran a természetföltöttiség glóriája is növeli a nagy tömegek szemében.

Végelemzésben minden tényezője erkölcsi fejlődésünknek, kivéve szellemünk alapfunktioit, accidentalis jellegű, ha t. i. összetelálkozásukat tekintjük. Ha ama sokféle külső feltételt tekintjük, melyeknek jelenléte nélkül social-ethikai fejlődés nem jöhet létre, bizony már nem azon fogunk csodálkozni, hogy nem minden társadalom futja be ugyanazon fejlődési utat, hanem azon, hogy mégis annyi esetben észlelünk hasonló irányú erkölcsi evolútiót. A hol a gátló körülmények hiányoznak, még primitiv népeknél is meglepő tiszta erkölcsiség kialakulását észlelhetjük,* világos bizonyítékául annak, hogy az ethikai hajlamok mintegy előretörésre várnak tudatunk alaprétegében, honnan azonnal kibontakoznak, ha külső körülmények nem szorítják vissza őket. Fájdalom, hogy sociologiai szempont-

* V. ö. Vierkandt i. m. 272. 1.

ból még több nivelláló tényezővel kell számolnunk, mint az egyéni tudat erkölcsi evolúciójában. Természetes tehát, hogy annyi társadalmat látunk az erkölcsi fejlődés alacsony fokán megállani, vagyis hogy groteszk, a normalistól eltérő, sőt azzal ellenkező erkölcsi maximákat fejleszt ki és általánosít tagjai között. Tudjuk azonban a mondottak után, hogy mindez nem bizonyít a szükségképi social-ethikai fejlődés léte ellen. Mert annak oka, hogy ez csak ritkán bontakozik ki szabadon, nem azt bizonyítja, hogy erkölcsi szempontból nincs egységes emberi természet, hanem hogy a fejlődésre kedvezőtlen körülmények és eshetőségek nagy számmal vannak s így a legtöbb esetben gátolják az egészséges ethikai értékelések teljes kialakulását. A fától nem látja az erdőt, ki a moralitás tényleges: ethikai és történeti különbözőségétől nem pillantja meg az egységes, változatlan lényegű erkölcsiség törzsét, melyből minden jellegű moralitás kihajt. Hogy ez ágak korcsahajtások maradnak, vagy virágot és gyümölcsöt termő pompás koronává szövődnek össze, az bizonyos tényezőktől függ, melyek befolyása nem szól a fa egységes természete ellen. Ne feledjük, hogy a társadalmi tünemény a legbonyolultabb világunk összes jelenségei között s így számtalan tényező kedvező összetalálkozása szükséges ahhoz, hogy létrejöhessen.

Épen úgy elhamarkodva és szűk szemhatár alapján ítélt, ki napjaink fokozódó erkölcsi bomlása miatt tagadja a mi társadalmainkon belül az erkölcsi haladást. Mert pontosabban szemügyre véve e bomlást, csak ideiglenesen ható tényezőknek tulajdoníthatjuk, ha velők szemben az ethikai értékelés fönnebb vázolt fokozatos tisztulását tekintjük. Ez ideiglenesen ható mozzanatot talán egy dekadens hullám elvonulása, talán korunk intellektuális forrongása képviseli, vagy talán már jogosulatlanul ható történeti intézmények bomlási termékei fertőztetik meg erkölcsi légkörünket. Hogy melyik ezek közül, vagy mindannyian együtt

szülük-e korunk erkölcsi züllöttségét, mely különben is talán inkább ethikai fogalomzavarban, mint az emberek tényleges romlottságában gyökerezik – ennek eldöntése nem reánk tartozik, mert alapjában egy történeti tényálladék magyarázatára vonatkozik. Mi elértük célunkat, ha kimutattuk, hogy daczára az ellenkező látszatnak – *van szükségképi ethikai fejlődés*, mely kedvező körülmények között mindig pozitív és helyes erkölcsiséget hoz létre. Mert az ethikus ember nem egyéb mint kifejlett ember, lévén az erkölcsi érzület tudatunk alapfunktíóinak teljes kibontakozása. Ezen evolutio biológiai, lélektani és társadalmi feltételeinek vizsgálata egyaránt igazolta tétéleinket. Ha azonban az erkölcsi fejlődés szükségképi, akkor maga az emberi cselekvés is viszonyba lép világunk egyetemes szükségképiségevel. így merül fel az ethikai ítélet empirikus feltételeinek vizsgálata nyomán a szabad akarat problémája. Legközelebbi feladatunk e kérdésnek szempon-tunkból való jelentőségét tisztázni.

4. §. A szabad akarat problémája.

A szabad akarat kérdése arra vonatkozik, hogy akaratunk és ebből folyó cselekvésünk magyarázható-e mint bizonyos tényezők szükségképi productuma-e vagy sem? E probléma tehát lényegileg *ontológiai kérdés*, mert a *tényleges* emberi cselekedetek ugyancsak *tényleges* feltételeire vonatkozik.

Ámde az ethika értéktudomány, vagyis azt kutatja, hogy mily tartalmúnak kell lennie a cselekedetnek, hogy az ethikai értéknek feleljen meg. Valamely cselekedet ethikai értékelésénél pedig csak az individuum érzületének s az ebből fakadó szándékának ismeretére van szükségünk, de nem arra, hogy ez érzület s a belőle fakadó akarat ontológiailag szükségképi-e vagy sem? Más szóval: az ethikának mint ilyennek semmi köze sincs a determinismus és

az indeterminizmus tanához: – *a szabad akarat problémája lényegileg nem etikai kérdés.*

Mint mondtuk, valamely cselekedet etikai megítélésénél sohasem azt tekintjük, hogy az alapját képező érzület és akarat a szó ontológiai értelmében más is lehetne, min a milyen, de hogy az egyént mily *szándék* vezeti cselekvésében. Ép a determinizmus hívei mutatták ki,* hogy a beszámítás *csak lélektani*, nem metafizikai szabadságol kíván, vagyis hogy a tett az egyén érzületének *valódi* nyilvánulata legyen, nem pedig azt, hogy maga ez érzület lélektani létrejövésében bizonyos okok szükségképi productumának mutatható-e ki vagy sem. Úgy az erkölcsi, mint a büntetőjogi beszámítás fogalma történetileg is függetlenül fejlődött a szabad akarat bonyolult és végső alapjaiban metafizikai problémájától.

Mivel a szabad akarat kérdése lényegében nem etikai probléma, nem is szükséges azt e helyen bővebben tárgyalnunk s állást sem foglalunk a determinizmus és Indeterminizmus harcában. Bizonyos, hogy etikai megfontolások, a míg idegen – metafizikai és theologiai – elemek nem vegyülnek közéjük, egyikre sem szorulnak s ez a legbecsesebb eredménye úgy hiszszük, annak a nagy polémianak, melyet e két álláspont a közelmúltban vívott. Ezért még csak néhány megjegyzésre szorítkozunk az értékproblémák és a szabadság kérdésének ismeretelméleti viszonyára vonatkozólag.

Annak végső alapja, hogy a cselekedet etikai értéke nem attól függ, vajjon ontológiai értelemben szükségképi-e vagy sem, az, hogy az értékesség lényegileg független a létől. Vagyis bármiként jött is létre valamely cselekedet, (ha a cselekvő alany öntudatán kívül foglalunk helyet), a benne kifejezésre jutó jó szándéknak mindig megmarad az

* Pl. A. Fouillée, La liberté et le déterminisme. 4. kiad. 1895. 36-42. 1. és nálunk Pauer Imre, Az etikai determinizmus elmélete. 2. kiad. 1899. 111-128. lk.

ethikai értéke. A ki jót akar akár szükségképen, akár szabadságánál fogva, egyaránt nemes dolgot tesz, ha az valóban érzületének és jellemének spontán megnyilatkozása. Hogy valamely emberi cselekedetet erkölcsileg értékeljünk, lényegileg csak ezt kívánjuk. Ezért nem számítjuk be senkinek az oly cselekedetet, melyet más ember suggestiója, vagy külső erőszak, kórosan megváltozott szervezeti viszonyok (elmebajok) hoztak létre az által, hogy a tudatot elhomályosították, mert hiszen ily tettekben nem az egyén igazi érzülete nyilvánul. Az erkölcsi beszámítás, vagy a mi ezzel egyértelmű: valamely ember cselekedeteinek ethikai értékelése csak a jellem és a tett közötti normális lélektani viszony meglétét kívánja, vagyis ama két mozzanatot, melyet tudatosságnak és szándékosságnak nevezünk. Nyilván tehát semmi szükségünk sincs a beszámítás megállapításánál arra, hogy a determinismus és indeterminismus harczában állást foglaljunk s így csak fogalomzavar alapján lehet e problémákat össze vegyíteni.

De a szabad akarat kérdésének még egy más rendbeli tévedés nyomán is fontosságot tulajdonít az ethikában számos kutató, tulajdonképen maga Kant is: *a szabadság és 'az autonómia összetévesztése révén*. Látni fogjuk alább,* hogy az erkölcsi autonómia alapján értékelméleti és nem ontológiai conceptió s már ezért sem lehet reá hatással a causalitas uralmának problémája, melynek egyik hajtása a szabad akarat kérdése. Az erkölcsi autonómia ugyanis azt jelenti, hogy az erkölcsi értékelés egyedül az értékek fogalmából vezetendő le, nem pedig valamely bárminek is elnevezett *létező* dolog hatásából. Ámde a causalitas csak létező dolgokra vonatkozhatik s így a szabadság fogalma is, mely tehát szintén ontológiai fogalom, illetéktelenül vihető csak be tiszta értékelméleti meggondolásokba. Itt is tehát ismeretelméleti dogmatismusban találjuk a fogalomzavar

* II. 2, 3. §.

gyökerét: a lét és érték fogalmainak összetévesztésében. Ha ezt fölismerjük, tisztán látjuk, hogy autonómia és szabadság nem azonos fogalmak, ép mert érték és realitás minden ízökben különböző természetű, mintegy más világokba tartozó concepciók. Ezért független az erkölcsi autonómia a determinizmus és az indeterminizmus harcától: fölöttük áll, mint napfényes csúcs a felhőkön.

Az ismeretelméleti vizsgálat tehát elvágja mindazon szálakat, melyek a szabad akarat problémáját az etikához fűzik. A mily független lényegileg minden egyéb ontológiai kérdéstől az etikai megállapítás, oly kevés köze van a szabadság problémájához is. Evvel az etikát az utolsó metaphysikai tehertől szabadítjuk meg, mely még napjainkban is – ép az etikai problémák ismeretelméleti vonatkozásainak elhanyagolása következtében – oly súlylyal nehezedik rája. Csak ez eliminatio után lehet az ethika valóban autonom tudomány, melynek tanai egyedül értékmegállapításokban és nem ontológiai tényálladékokban gyökeresnek. Egy haszna azonban mindazonáltal van annak, hogy kapcsolatban az etikai problémákkal tárgyalatott eddig a determinizmus és az indeterminizmus vitája: ép az előbbi álláspont híveinek sikerült, mint láttuk, meglazítani a szabadság fogalmának az etikával való kapcsolatát annak a kimutatásával, hogy a beszámítás nem áll és bukik az Indeterminizmus álláspontjával. Ennyiben ép azon helyes belátás útját egyengette, hogy az ethika nem függ szervesen össze a szabadság problémájával.

MÁSODIK SZAKASZ.

Az erkölcsi ítélet értékelméleti alapvetése.

1. §. Értékítélet és érték.

Az értékelés folyamatát, vagyis az értékítélet természetét vizsgálni annyit tesz, mint az érték tudatát *lélektanilag* bonczolni. Mert minden ismerési, tehát ítélési folyamat lélektani processus, melynek alanya az egyéni Én. Mivel azonban az értékesség nem lélektani mozzanat, mely az egyéni élményekkel elválaszthatatlanul kapcsolatos, az értékelés lélektani vizsgálata korántsem meríti ki, csak épen bevezetheti az értékelméletet. Korunk psychologismusára jellemző, hogy «értékelmélete-én rendszeren csak az értékítélet természetének alapján lélektani vizsgálatát értik s csak elvétele találkoznak ez álláspont elégtelenségének felismerésével. Pedig az érték, mint alább erre még visszatérünk, mivoltában független ama psychikai folyamat természetétől, melynek keretében fölmerül. Az érték ugyanis az értékítélet intentionalis tartalma, mely értékességében ép oly független a mi emberi értékítéletünktől, mint pl. a geometriai tétel érvénye a matematikusok tudásától.

Az értékelés lélektani természete, vagyis az, hogy miképen, mily psychikai folyamatok igénybevételével folyik le az egyéni tudatban, nem érdekel itt bennünket. Azon probléma például, hogy az értékelés mennyiben érzelmi folyamat, tisztán lélektani kérdés, melyet akármi-képen is oldunk meg, ebből értékelméleti megállapítások nem vezethetők le, a hogy a logikai ítélet lélektani mozzanatai nem befolyásolhatják az ítélet érvényét s erre vonatkozó tudásunkat. Mivel azonban az értékelmélet bevezetéseképen mindenekelőtt el kell választanunk a valódi értékítéleteket a látszólagos értékítéletek osztályától, némely lélektani mozzanatot mégis tekintetbe kell vennünk.

Ha az értékítéletet úgy határozzuk meg, hogy az nem magukról a dolgokról, hanem arról értesít, hogy azok mily hatással vannak reánk, akkor értékítéleteknek kell tartanunk azon ítéleteket is, melyek érzéki tetszést és nem tetszést vagy pedig hasznossági tényálladékot fejeznek ki. Vajjon csakugyan egy kategóriába tartoznak-e ezen hedonikus és utilitaristikus ítéletek a logikai, ethikai és aesthetikai ítéletekkel? Ez az első probléma, melylyel foglalkoznunk kell.

Ha némi külső hasonlatosság fenn is áll mindezen ítéletnek között, lényeges különbség mutatható ki egyrészt a hedonikus és utilitarius, másrészt az eddig tárgyalt értékítéletek között. A bennök kifejezésre jutó vonatkoztatás egészen más természetű a két osztálynál, a minek oka az, hogy ama tagok, a melyek között ítéletünkkel vonatkoztatást létesítünk, mindkét esetben eltérő jellegűek. Lássuk e két pontot egyenként.

A hedonikus ítéletek, melyek érzéki tetszést vagy nem-tetszést fejeznek ki, teljesen egyéniek és nem maradandó dolgokat fejeznek ki. A mi nekem kellemes, az másnak tán nem az, s a miben most gyönyört találok, későbbben talán ellenkező hatással lesz reám. A hedonikus tényálladékot kifejező ítéletek tehát *egyénilag viszonylagosak*, valami subjectiv és változékony dolgot fejeznek ki, mert hiszen azt jelzik, hogy az egyéni, psychophysiológiai emberre mily változékony hatással *vannak* a dolgok. Ezekkel szemben a logikai, ethikai és aesthetikai ítéletek egyrészt olyasvalamit fejeznek ki, a mit ha sok ember nem is ismer el, el *kellene* ismerniök, másrészt nem az egyénre tett valamiféle hatásról adnak számot, hanem valami értéknek a valódiságáról. Ezen érték pedig sajátos a «létezési» módjában; nemhogy az egyénhez viszonyítva subjectiv volna, hanem tőle teljesen független: a mi valóban igaz, jó és szép, annak értéke megmarad, ha az értékességüket kifejező alany el is tűnik. Az ember csak fölfedezi az igazat, szépet, és jót, de nem teremti meg. A logikai, ethikai és aesthetikai ítéletek tehát szemben

a hedonikus ítéletekkel valami olyat fejeznek ki, a minek imperatív, normatív jellege van s a mi objectív, változatlan, az empirikus psychikai alanyval nem álló és bukó mozzanatot jelent. E különbséget nem lehet elhomályosítani, mert hisz valójában egy mélyebben fekvő mozzanatnak folyamánya. A hedonikus ítélet ugyanis végelemzésben *tények, empirikus adatok viszonyát fejezi ki*, a mennyiben egy adott tárgynak valamely egyéni psychophysiologiai szervezetre történő *hatását* jelzi, míg ellenben a logikai és ethikai ítéleteknél valamit bizonyos ideális *követelményekhez* mérünk, a melyek az előttünk lebegő értékeszmékből folynak. Ha azt mondom: «ezen étel kellemes», akkor két tünemény, két adott empirikus mozzanat viszonyát fejezem ki, melyek egyike az étel, másika az én psychophysiologiai visszahatásom – vagyis itt voltaképen *ontológiai ítéletet* formuláztam meg, mert valóságok, létező dolgok közötti viszonyt *constatáltam** Tehát valójában a fönnebb (I. R. 3. §.) jellemzett constatóló tényítéletek közé tartozik s így *nem értékítélet*, mert nem tesz egyebet mint két tény viszonyát jelzi. Épen így csak tények viszonyát fejezik ki a hasznossági ítéletek, a mennyiben rajtuk közvetett hedonikus ítéleteket értünk: ezek is egyénileg viszonylagosak és változóak.

Ellenben a logikai, ethikai és aesthetikai értékítéletek voltaképen nem tények viszonyait, hanem azt fejezik ki, hogy valami, az igaz, jó és szép eszméiből fakadó kívánalmaknak megfelel-e vagy sem, nem *constatálnak*, hanem *mérnek*. E sajtáságos mérés, mely az értékelésben nyer kifejezést, egyetemes elismerésre tart igényt s innen *normatív jellege*, melyet a tényítélet sohasem tartalmaz.

Így már az értékítélet összehasonlító ismeretelméleti vizsgálata megóv bennünket ama – fájdalom, gyakran meg-

* V. ö. Böhm Károly tanulmányos fejtegetéseit. Az Ember és Világa. III. k. Axiologia vagy értékítélet. 1906. 54. s k. lk.

tett – végzetes lépéstől, hogy az erkölcsi ítéletet a hedonikus és hasznossági ítéletekkel egy kategóriába oszszuk. Ez utóbbiak már ismeretelméleti jellegőknél fogva is álérték-ítéletek, melyekkel szemben valódiak csak a logikai, etikai és esztétikai ítéletek. A valódi értékítélet sohasem stibjectív, hanem valami, az embertől lényegileg független mozzanatot fejez ki. Mindez már fölötébb valószínűvé teszi, hogy az érzéki gyönyör és a haszon is csak álértékek, melyekkel szemben az igazi, abszolút érték nevét csak az igaz, jó és a szép eszméi érdemlik meg, mert nem subjectivek, nem egyéniek s nem elmúlót, hanem valami marandót jelentenek. Ennek kiderítése céljából – elhagyva az értékítélet vizsgálatát – magát az érték fogalmát kell közelebbről megtekintenünk.

2. §. Az érték fogalma.

Mindenekelőtt arra kell törekednünk, hogy az értéknek, az értékítélet természetétől független definitióját állapítsuk meg. Támaszpontot erre a három alapérték: az igaz, a jó, a szép ama normatív, hyperindividualis jellege nyújt, melyet már az előbb felismertünk. Ennek alapján az igazi értéket olyasvalaminek határozhatjuk meg, *a minnek lennie kell, vagyis a minnek föltétlenül meg kell valósulnia.*

Értékek megvalósulása abban áll, hogy oly lehető tapasztalati mozzanatok realisálódnak, melyek az igaz, a jó és a szép eszméihez viszonyítva értékesek. így az igazságot realisáljuk a helyes emberi gondolkodással, a jót az ethikus cselekvéssel, a szép pedig önértékű szemléleti tartalom által válik valósággá.- Ezért határozhatjuk meg a jót azon értéknek, mely szerint *cselekednünk kell.*

Az előző §-ban már az értékítélet formális természetéből indulva ki, valószínűnek találtuk, hogy abszolút érték csak az igaz, jó és a szép. Ha helyes úton jártunk, akkor, figyelmen kívül hagyva az értékek eme pszichológiai meg

jelenésének természetét, ugyanezen eredményre kell jutnunk *tiszta értékelméleti* vizsgálódás révén is, vagyis ha az érték természetét önmagában tekintjük. Mielőtt azonban ezt megkezdendők, az abszolút érték kritériumáról kell még szólanunk tiszta értékelméleti szempontból, a mi által kiegészítjük az I. Rész 5. §-ának ismeretelméleti fejtegetéseit ugyanezen tárgyról.

Már az említett helyen tisztáztuk, hogy az abszolút érték szemünkben csak önértéket jelenthet, vagyis oly értéket, mely nemcsak máshoz viszonyítva, nem csupán mint eszköz valamely célhoz, hanem önmagáért becses. Az így értett abszolút értékről – tekintve az érték előbbi, normatív szempontból megállapított definitióját – azt is mondhatjuk, *hogy absolute meg kell valósulnia*. Mert ha nem minden tekintetben kellene realizálódnia, vagyis csak némely viszonylatban volna róla elmondható, hogy meg kell valósulnia, ez által már viszonylagos értékévé válna s elveszítené abszolút, vagyis önértékét. A mi abszolút becsű, annak mindig és mindenütt megmarad az értéke, illetőleg kimutatható, hogy meg *kell* maradnia – a mit úgy is kifejezhetünk, hogy az abszolút értéknek bárminő tagadása is lehetetlennek, ellenmondónak fog bizonyulni.

Az abszolút értéket tehát tiszta értékelméleti úton úgy fogjuk megtalálni, ha azt a kérdést vetjük fel, mely értékről vagy értékekről állítható, hogy absolute meg kell valósulniuk, vagyis: mely értékek azok, melyek értékessége, semminemű vonatkozásban sem tagadható?

Ilyen mindenekelőtt az *igazság*. Láttuk már fönebb,* hogy az igazság tagadása már fölteszi elismerését, mert a tagadás létjogosultsága is abban van, hogy negatiókat igaznak tartjuk. Az igazság tehát abszolút értéket képvisel; fel is található benne annak kritériumai: önértékű és absolute meg kell valósulnia. Mert ha azt állítjuk, hogy az

* I. R. 6. §.

igazságot csak eszközül kell óhajtunk tekintettel valami másra, akkor ezen ítéletünk, már az által, hogy *igaznak* mondjuk, *mint minden állításunk – fölteszi* az igazság értékességét. Az igazság értéke tehát absolute tagadhatatlan.

Ez más szóval azt jelenti, hogy az igazságot absolute meg kell valósítanunk. Ez kategorikus imperativus, mely közvetlenül fakad az igazság fogalmából. E norma pedig, mint láttuk,¹ már ethikai jellegű is, mert az igazságra való törekvés, a megvalósítására irányuló öntudatos cselekvés, ethikus cselekedet. A mily értékes tehát az igazság, oly értéke lesz az igazság realizálására irányuló cselekvési normának, vagyis az ethikai cselekvésnek is. *Vagyis: ha az igazság absolut értékű, akkor absolut értékű az ethikus cselekvés is, vagyis nemcsak az igaz, hanem a jó eszméje is föltétlen értéket jelent, mert azt értékében tagadni szintén nem lehet.*² (Hogy a szép mennyiben képvisel szintén absolut értéket, ennek kimutatása nem foglalkoztathat e mű keretében bennünket.

Értékelméleti deductiónk eszménye az volna, hogy ne csak általánosságban állapítsuk meg az ethikus cselekedet absolut értékességét az igazság absolut értékességéből, hanem részletekbe menőleg kimutassuk ama három alapértéknek, a szeretet, erő és tiszteletnek értékességét, mint a melyek együttvéve alkotják az ethikai érték fogalmát.

Ámde – ismeretelméleti okokból – levezetésünk ily fokú teljessége elérhetetlen. Tudjuk, hogy hozzánk viszonyítva ismereteink empirikus tartalommal kezdődnek, ethikai téren az egyéni erkölcsi jellegű spontan értékeléseinkre való reflexió által.³ Ez pedig azt jelenti, hogy minden tapasztalattól függetlenül semmiféle concret értéket sem ismerhetünk meg: csak a már empirice *adott* tudatéletünkben felmerülő spontan értékelések elemzése alapján tudjuk

¹ U. o.

² V. ö. u. o.

³ V. ö. I. R., 2. §.

kiválogatni azon cselekvési módokat, a melyek erkölcsileg helyesek. Ezért az ethikai érték apriori fogalma csak formális lehet; csak az absolute helyes cselekvés általános fogalmának megalkotására képesít. Mindebből önként következik, hogy magából az absolut értékes cselekvés fogalmából kiindulva csak úgy tudjuk megconstruálni az egyes ethikai alapértékeket, illetőleg csak úgy tudjuk ezek absolut értékét is igazolni, ha azt kérdezzük, hogy minőnek kívánja az igazság megvalósítása a cselekvéseink alapját képező értékelést?

Az igazság, mint láttuk, absolut értéket képvisel; megvalósítása azonban bizonyos ethikai értékek elismerését kívánja, vagyis azt, hogy a becsületesség és őszinteség értékes cselekvési módoknak ismertessenek el.¹ Közelebbről szemügyre véve azonban, az igazság megvalósítása gondolkodásunkban, akkor, a midőn ezen ethikai értékek elismerését involválja, már mindhárom ethikai alapérték megbecsülését teszi fel. Mert az igazságot föltétlenül, minden körülmény között megvalósítani annyit tesz, mint az igazságot *szeretni*, *tisztelni* és *vallani*. Az igazság absolut megvalósítása tehát csak úgy lehetséges, ha cselekedeteinkben mindenekelőtt a valóban szeretetre méltó dolgokat óhajtjuk realisálni, vagyis, ha a szeretetet ebben a vonatkozásban értékesnek ismerjük el. Tisztelni az igazságot pedig csak úgy lehet öntudatosan, ha a helyes tiszteletet értékes cselekvési elvnek fogadjuk el; végre az igazságot korlátlanul csak úgy vallhatjuk, ha az ethikai erő kívánalmai szerint cselekszünk, illetőleg, ha helyes energiával rendelkezünk.² Az a habitus tehát, melynél fogva az igazságot komolyan és mindenben meg akarjuk valósítani, ugyanazon alapértékek elismerését teszi fel, melyeket egészen más úton a valódi ethikai alapértékeknek ismertünk fel.³ Innen van, hogy az igazságot

¹ V. ö. föntebb I. R. 6. §,

² V. ö. föntebb II. R. i. i. §.

³ II. R. I, 2. §.

komolyan keresni csak erkölcsi érzület alapján lehetséges: ebben áll az igazság rendszeres és tervszerű keresésének, a tudományak mély ethikai értelme.

Az igazság abszolút értékéből tehát közvetlenül folyik a szeretet, tisztelet és erő, vagyis az ethikai alapozzاناتok abszolút értéke is. Tévedés volna azonban azt hinni, hogy e kapcsolat révén az ethikai alapértékek csak mint az igazság megvalósításának *eszközei* bírnak értékkel. Ha ez így volna, a szeretet, tisztelet és erő voltaképpen csak relatív értékűek volnának. De az igazságra való törekvés és az ethikai habitus között nem a cél és eszköz viszonya, hanem *azonosság* áll fenn. Az igazság megvalósításának törekvése *ép abban áll*, hogy a szeretet, tisztelet és erő értékeit iparkodunk cselekvéseinkben megvalósítani. Az erénynek nem mint eszköznek van értéke, mert az ethikus viselkedés *azonos* avval, mely az igazságot is megvalósítja.

Valójában úgy áll tehát a dolog, hogy igaz és jó *egyaránt* abszolút értékek, mert a megvalósításukat eszközöző cselekvés szempontjából csak különböző eszményei egyazon viselkedési módnak, mely viszont az által nyer abszolút értéket, hogy a föltétlenül megvalósítandó igazságnak felel meg. Nem lehet az igazságot akarni a nélkül, hogy az ethikus viselkedést is ne akarnók megvalósítani. Ethika nélkül az igazságot el nem érhetjük, mivel maga az igazságra való öntudatos és következetes törekvés már eo ipso ethikai tett, erkölcsi Idealismus.

Ha nem is lehet igaz és jó között föltétlen értékesség tekintetében fokozati különbséget felállítani, *προς ημάς*, vagyis megvalósításuk sorrendjében az ethikai értéknek elsőbbséget kell tulajdonítanunk minden más érték fölött. Az ethikai értékekre való törekvés ugyanis szükségképi előfeltétele az igazra való törekvésnek, a mint az előzőkben láttuk. Talán erre gondolt Platón, midőn a jó eszméjét a naphoz hasonlítja, melynek fényénél egyedül láthatjuk meg a többi ideát, sőt a mely általában az igazságnak s az is-

merésnek forrása és éltetője. A jó eszméje, a mi törekvéseink szempontjából, valóban a legfőbb eszmény, mely nélkül csak vakon botorkálunk, mert az igazságot sem találjuk meg nélküle.

Mindez igazolja értékelméletileg is, a mit az előzőkben, ontológiai, lélektani alapon állapítottunk meg,* hogy csak az erkölcsi érzület ad az embernek valódi értéket. Mert csak ha ez van meg, használhatjuk észbeli tehetségeinket is kellő módon. Az emberek helyesen ítélnek midőn – Platón nyelvén szólva – a jó eszméjének ismeretétől teszik függővé minden egyéb ismeret és cselekedet értékét. Ez valóban a *μέγιστον μάθημα*, a mely nélkül semmiféle tudásunk nem épül biztos alapon. Erkölcsi érzület: derékség, az önzetlen odaadás készsége, önuralom és becsületesség nélkül nincs igazi tudomány.

De más szempontból is igazoltuk e levezetésünkkel az előző szakasz empirikus jellegű vizsgálatait. Hogy a szeretet, tisztelet és erő ethikai alapértékek, azt az előzőkben csak tény gyanánt állapítottuk meg annak a kimutatásával, hogy modern erkölcsi értékelésünk alapját e három alapérték elismerése képezi s hogy ezek értékelése szükségképi folyamánya az emberi szellem alapfunktóiának s így azok kibontakozásával mindjobban elismertetik a magasabbrendű ember tudatában. Mindez azonban *tényítéletek* összessége, a melyek helyességéből, vagyis abból, hogy az emberek tényleg ezen értékelési módot követik, még korántsem következik, hogy szeretet, tisztelet és erő valódi, vagyis absolut értékek. Valószínű ugyan, hogy pszichikai fejlődésünk és kultúránk nem jár teljesen hamis úton, de hogy ez valóban úgy van, ezt csak az imént megejtett értékelméleti vizsgálódás alapján mondhatjuk. Mert kiderült, hogy harmónia áll fenn a mi pszichikai alaptermészetünk követelte cselekvési mód és az absolut értékek megvalósítása

* II. R. 1, 3. §.

által kívánt értékelés között: valóságos párhuzamosságot pillantunk meg az értékek világa és a kosmos, a helyes értékelés és a pszichikai élet követelményei között. Az értékelméleti elemzés is arra tanít, a mit erkölcsi hitünk sugall, hogy az emberiség nem vív teljesen meddő harcokat, hanem abszolút értékű ideálokat közelít meg küzdelmeiben,

Az így igazolt erkölcsi idealizmus nem kívánja, hogy az érzékfölötti metaphysika ábrándjaihoz térjünk vissza, melyeket a kritikai ismeretelmélet kizár a komoly bölcselkedés köréből. Mert ennek a idealizmusnak nem ontológiai, hanem egyedül értékelméleti alapra van szüksége, mert az előbbi nélkül is biztosítva van ideáljainknak a tapasztalati valóságtól való függetlensége és örökkévalósága, a mennyiben az értékesség más mint a létezés és nem lévén időben, nem is mulandó.* Csak ebben a világításban látjuk tisztán, hogy a kriticismus, mely a valóságok megismerését a lehető tapasztalat körére szorítja, nem áll ellentétben az erkölcsi idealizmussal, értve ezen ethikai eszményeink abszolút és örökkévaló voltába vetett meggyőződésünket, – mint sokan hiszik és hirdetik, kik a dogmatikus ontologizmus alapján állva érték és lét fogalmait összezavarják és az eszmény abszolút és örökkévaló voltát csak a transcendens ismerés lehetőségével tartják biztosítottnak.

Ha azonosnak is bizonyult az igazi emberi természetből folyó cselekvési mód és az abszolút érték megvalósítása által kívánt értékelés rendszere – továbbra is élesen szét kell választanunk az emberek *tényleges* értékelését a *helyes* értékeléstől. Jóllehet kiderült, hogy a szabadon nyilvánuló és fejlődő emberi szellem már természeténél fogva helyesen értékel, de viszont láttuk, hogy mily nagy számmal vannak oly tényezők, melyek c tekintetben gátlólag hatván, a helyes értékelés kibontakozását hátráltatják vagy egészen

* V. ö. f. I. R. 4. §.

tévútra vezetik. Ezt rögtön észreveszszük, ha az eddigiek alapján megállapítjuk a valódi és az álérték fogalmát s ezt egybevetjük az emberek tényleges értékelésével, a mint erről a mindennapi tapasztalat értesít.

Vizsgálódásunkból mindenekelőtt az következik, hogy abszolút, valódi értéknek csak az igazat és jót tarthatjuk s valószínűleg, a szépet is, a minék kifejtése azonban túllépné e mű kereteit. Csupán ezek valóban önértékek, a mennyiben megvalósításuk föltétlen szükségképiség, mert hiszen, mint láttuk, mindig és mindenütt el kell ismernünk értéküket. Mindaz, a mit az emberek még értékesnek tartanak, a minő a boldogság, a „gyönyör, a kellemes, a hasznos mint alább még látni fogjuk* – csak relative értékesek, megfelelőleg annak, hogy az ítéletek, melyekben kifejezést nyernek, már ismeretelméleti jellegőknél fogva is csak álértékítéletek, mint erről az előző §-ban meggyőződünk. A *helyes értékelés* szempontjából tekintve tehát az igaz, a jó és a szép ideáin kívül minden egyéb értékesnek tartott mozzanat nem absolute: önmagában és minden körülmény között értékes, hanem csak mint magasabb eszmények szolgálatában álló eszköz bírhat becsccsel.

A gyakorlati életben azonban az emberek túlnyomó többsége másképen értékkel, a mennyiben, az érzéki gyönyöröket és a boldogság délibábját hajszolja ép ellentétben a helyes értékeléssel, mely tekintet nélkül bármi másra egyedül az igaz és jó megvalósításán fáradozik. E feltűnő tév azonban veszít fontosságából, ha észre veszszük, hogy az emberek hétköznapi gondolkodása inkább csak látszólag áll teljes ellentétben a helyes értékelés elveivel. Ugyanis bár «magától értetődő igazságnak» tűnik fel előttük, hogy a «boldogság» a legértékesebb dolog a világon, mégis többre becsülik a boldogsága, sőt élete árán is kötelességeinek élő, önmegtagadó és önfeláldozó embert az örö-

* V. ö. alább II. R. 2, 4. §.

mök után futkosó léha világfínál vagy a csupán saját boldogságát hajszoló egoistánál. Sőt azt a népet is jobban tiszteljük, mely szabadságáért mindenét feláldozza, hogy nemzeti becsületét még élete árán is megvédje – mint «a legtöbb lehető legnagyobb boldogsága» elvének hódoló nemzetet, mely életét és fennmaradását gyalázat és szolgaság árán váltja meg. És nemcsak a derék, de a romlott emberek nagy része is így gondolkodik, mert hisz az ember akarata ellenére is tiszteli azt, a ki erkölcsileg fölötte áll, ha talán ép ezért nem is szenvedheti. Bármily paradoxnak tűnik is fel tehát, az emberek concret, egyes esetekre irányuló értékelése nem tisztán eudaimonistikus és korántsem idegenkedik az igazán magasztos eszmények elismerésétől. Csakhogy a hétköznapi ember ép elvont gondolkodásának fejletlenségénél fogva könnyen elmulasztja harmóniába hozni különböző ítéleteit. Nem is lehet ez másképen: hisz csak a philosophus képes arra, hogy minden ellenmondást kiküszöböljön világnézetéből.

Mindig szem előtt kell tehát tartanunk az emberek tényleges ítélkezésének és a helyes értékelés fogalmának különbségét, mert ha ezt elmulasztjuk, könnyen azon tévedésbe esünk, hogy az emberek *tényleges* értékeléséből érvet kovácsolunk az *értékelmélet* eredményei ellen. Viszont ha a helyes értékelés fogalmát tartjuk csak szem előtt, nem egyúttal a pszichológiai megvalósulását gátló tényezőket is, ez ideális követelmények álláspontjáról érthetlenné válik az emberek tényleges értékelésének számos esete. Ethikailag épen úgy tévedhetünk, mint logikailag s valamint a logikai elvek helyességét nem befolyásolja, hogy az emberek igen gyakran illogikusan gondolkodnak, úgy ethikai értékelésük gyakori eltorzulása sem vet árnyat a tudományos ethikai megállapításokra.

3. §. Az erkölcsi sanctio és autonómia.

Sanctiónak az ethikában azon alapot (ratiót) nevezünk, melynél fogva valamit erkölcsileg helyesnek tartunk. Különös fontossággal bír, hogy itt újból figyelembe vegyük *ratio* és *causa* különbségét. Ratiónak ugyanis valamely ítélet *helyességének* alapját mondjuk, míg *causa* valamely *empirikus mozzanat bekövetkezésének oka*. A *ratio* tehát *tiszta logikai*, a *causa* *tényleges* precedens, vagyis – a mi evvel egyértelmű – az előbbi értékelméleti, az utóbbi ontológiai fogalom.

Minden értékítélet sanctióját végelemzésben oly értékítéletben bírja, mely már tovább nem analysalható önértéket, vagyis absolut értéket fejez ki. Az igazi értéket ép az jellemzi, hogy sanctiója önmagában van: önmagáért és nem másért becses s így reá irányuló *értékelésünk sanctiója maga az önértékűség közvetlen felismerése*. Természetesen: ki-ki a szerint, hogy miben lát önértéket, mást tart cselekedetei végső sanctiójának: némely ember a gyönyört, más a gazdagságot stb. véli ilyennek. Hogy azonban a *helyes* értékelés szempontjából mi az absolut, valódi önérték, ezt az előzőkben megvilágítottuk.

Azon körülményt, hogy erkölcsi értékelésünket csak ratiók, és nem causák vezethetik, erkölcsi autonómiának nevezzük. E meghatározásunk azonban némi magyarázatra szorul.

Az erkölcsi autonómia, a mint azt megalkotója, Kant definiálta, voltaképp egybeesik a szabad akarat fogalmával, vagy legalább is azzal elválaszthatatlanul kapcsolatos. Számos kutató az erkölcsi autonómiát ma is csak a szabad akarral kapcsolatban tartja elgondolhatónak.* Már fönebb** azonban kifejtettük, hogy autonómia és szabad akarat nem ugyanazt jelentik, mert az előbbi minden ízében értékel-

* Így pl. Max Wentischer, Ethik. I. 1902. 13, 233. lk.

** II. R. 1, 4. §.

méleti, ez utóbbi pedig ontológiai fogalom. Az erkölcsi autonómia alanya a gyakorlati ész, a szabad akaraté – ha egyáltalán elismerjük – az individuális ember a maga empirikus megjelenésében. Kár tehát az erkölcsi autonómia fogalmát ily kétes értékű ontológiai conceptióval összefűzni, melylyel bensőleg nem is kapcsolatos. Mert az erkölcsi autonómia lényege az, hogy minden ethikai megállapítás csak belső értékelméleti ratiókból vagyis *belátásokból* vezethető le, nem pedig másféle mozzanatból, pl. valamely felsőbb lény parancsából. Az erkölcsi autonómia tehát az értékismerésnek és nem valamely ontológiai tényálladéknak sajátja, a minő a szabadság, volna, mely a causával, és nem a ratióval viszonyban határozható csak meg. Ellentété az volna, ha valami realitásnak reánk történő *hatását* (pl. parancsát) kellene elfogadnunk erkölcsi ítéleteink végső sanctiójául, nem pedig szellemünk természetéből folyó spontan erkölcsi értékelésünk elveit, szóval, ha bizonyos *tényítéletektől* függenek ethikai elveink helyessége. Igaz, hogy az erkölcsi autonómia tudatunkban lélektanilag oly módon jelenik meg, hogy erkölcsi ítélezésünk *spontán* értékelés folyamánya – ámde spontaneitás és szabad akarat nem ugyanazt jelentik.

Más szempontból is jellemezhető erkölcsi autonómiánk. Az értékismerésről láttuk,* hogy azt absolut közvetlenség jellemzi, a minek azon pszichológiai tény, felel meg, hogy értékelésünk alapját, vagyis ratióját egyedül önmagunkból merítjük. Ép ezért csak egyéni, spontan belátás alapján ismerhetjük meg az ethikai értékeket** s ennél fogva voltaképpen nem is közölhetők, csak felébreszthetők. Az értékismerés közvetlensége akként függ össze az autonómiával, hogy ép az előbbi biztosítja azt, hogy az erkölcsi értékek felismerése lényegileg független minden külső, nem szelle-

* I. R. 3. §.

** I. R. 2. §.

münk alaptermészetéből levezethető mozzanattól. Mindezek ellenére azonban újból ki kell emelnünk, hogy nem az emberi egyén mint ilyen autonóm, hanem a gyakorlati ész, mely benne megnyilvánul: értékelésének spontaneitása csak *kifejezi* a gyakorlati ész természetét, de nem *teremt* az erkölcsi értékeket. Ezért az erkölcsi autonómia nem az etikai ítélkezés individuális önkényét jelenti, mert nem az empirikus ember az erkölcsi törvény forrása, hanem a gyakorlati ész. Autonómia és Individualismus csak annak a szemében lehet azonos, ki nem tesz különbséget a gyakorlati ész empirikus és tiszta értékelméleti jelentősége között,* melyek nem zárják ki, hanem kiegészítik egymást.

De nemcsak a gyakorlati, hanem a tiszta ész is autonóm, vagyis az utóbbi elvei is önmagukon nyugsznak, nem pedig valami ontológiai mozzanaton.** Az autonómia *minden értékismerés* jellegzetes vonása, a miből nevezetes következmények vonhatók az értékfogalom általános ismeretelméleti szerezére.

Ha igaz, hogy az észelvek csak önmagukon nyugsznak, másból le nem vezethetők és így érvényük feltétele minden lehető ismerésünknek, jakkor kétségtelen, hogy *minden* fogalomalkotásunk végelemzésben bizonyos *érték-megismerésben* gyökerezik, lévén a logika általános értékelmélet egy része. Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy az értékfogalom a legaprioribb valamennyi lehető fogalmunk között. Az ebből folyó következmények bővebb kifejtése azonban nem fogalkoztathat e mű keretében bennünket: vissza kell térnünk az értékfogalmaink tartalmi vizsgálatához.

* I. R. 5. §.

** V. ö. f. I. R. 4. §.

4. §. A legfőbb jó.

A milyen nagy szerepet játszott e fogalom az antik bölceletben, annyira háttérbe szorult az újabb gondolkodásban. Pedig méltánytalanul: mert az értékelméleti vizsgálódás szükségképi concepciója, melyből kiindulva vehetők legjobban bírálat alá a helytelen értékelméleti álláspontok. Mi is főleg az utóbbi kedvéért foglalkozunk vele.

Legfőbb jónak azt nevezzük, a mire a helyes értékelés alapján mindenkifőlött, vagyis elsősorban törekednünk kell. A legfőbb jó nem felel meg teljesen az abszolút érték fogalmának, mint némelyek hiszik, mert bár a legfőbb jónak magának is abszolút értéknek kell lennie, de legfőbb jónak csak azon abszolút értékét fogjuk nevezni, melynek megvalósítása feltétele minden egyéb érték realizálásának. Ilyen pedig az ethikailag helyes cselekvés, illetőleg érzület, mert mint láttuk:* minden a mi kivüle még abszolút értékkel bír, csak általa valósulhat meg. Ép ezért kívánjuk is meg minden embertől, hogy ethikai érzületű legyen: tudományt és művészetet nem követelhetünk bárkitől, de erkölcsiséget igen.

A legfőbb jó tehát nem azon némelyek által keresett hypothetikus értéket jelenti, melyből minden egyéb érték le volna vezethető – hisz ily értéket nem is ismerünk,** nem is azt, a mely egyedül lévén abszolút, hozzá viszonyítva minden egyéb érték csak relativ volna – hanem jelenti azon értéket, melyre mindenekelőtt kell törekednünk, mert csak általa válhat valósággá a többi érték is. *A legfőbb jó-tehát a helyes moralitás, az igazi erkölcsiség*

A legfőbb jóval, mint életünk céljával külön foglalkozunk majd: ezúttal azon álláspontokat, illetőleg elméleteket fogjuk röviden szemügyre venni, melyek nem az erkölcsiséget tekintik a legfőbb jónak, hanem akár a tudást,

* II. R. 2, 2. §.

** I. R. 5. §.

akár a gyönyört vagy a boldogságot. Nem arról lévén jelen munkában szó, hogy az ethikai problémákat minden oldalról és kimerítően tárgyaljuk, természetes, hogy e kritikánkat túlnyomólag ez álláspontok ismeretelméleti vonatkozásaira fogjuk alapítani, a mi nem lesz egyéb, mint hogy az ethikai ismerés eddig kialakult fogalmából vonható tanulságokat negatív szempontból is levonjuk. Azon álláspontot, mely a tudásban látja a legfőbb jót, intellectualismusnak, azt, a mely a gyönyörben, hedonismusnak, azt pedig, mely a boldogságot általában tartja a legfőbb jónak, eudaimonismusnak, illetőleg eudaimonistikus utilitarismusnak fogjuk nevezni.

a) Hogy az intellectualismust miért nem tartjuk helyesnek, a mondottak alapján könnyen sejthető. Láttuk ugyanis,* hogy maga az intellectualis érték, vagyis az igazság megvalósítása fölteszi az ethikai értékek elismerését. Az igazságban rejlő absolut értéket is csak úgy érhetjük el, ha előbb magukra az ethikai értékekre törekszünk. Maga az igazság tehát a helyes értékelés szempontjából nem a legfőbb jó, jóllehet absolut értékkel bír. E ponton különösen fontos az absolut érték és a legfőbb jó fogalmait gondosan elválasztani, mert az imént mondottak korántsem jelentik azt a pietistikus tételt, hogy az igazságnak is csak moralisáló hatásában van valódi értéke, a mely álláspontnak paedagogiai formája, hogy mindennemű tanításnak *czélja* az erény. Holott *czélja* lehet közvetlenül maga az igazság, mely önmagában is absolute értékes: legfőbb jónak csak azért nem mondhatjuk, mert megvalósítása a moralitástól függ, mely azonban magáért az igazságért folytatott tanításnál fel-tétel, de nem *czél*.

Az intellectualismus egy másik formája, mely azonban némileg összefügg a tudásnak mint legfőbb jónak elméletével, az, mely magát az erkölcsi ismerést lényegileg nem tartja különbözőnek a logikai ismeréstől. Tehát azonosítja

* II. R. 2, 2. §.

az erkölcsi ismerést a logikai belátással. Ámde eddigi fejtegetéseink oly eredményre vezettek, mely az intellectualismus eme formáját is tarthatatlannak minősíti. Láttuk ugyanis, hogy a logikai ismerés valami *érvényességnek* a felismerése, az ethikai pedig tiszta értékességé, a mely körülményt nem szabad figyelmen kívül hagynunk, jóllehet egyaránt értékítéletek.

E különbséget úgy jellemezhetjük, hogy az ethikai ismerés végelemzésben bizonyos alapértékek (szeretet, erő, tisztelet) felismerésében áll, a mi más természetű ismerés, mint a mit a logikai ismerés: a belátás, az *evidentia* képvisel. Még pedig annyiban, a mennyiben az előbbi bizonyos *irrationalis* értékek felismerésében áll, míg a logikai evidentia a lehető legrationalisabb belátás eredménye. Végelemzésben ugyanis nem tudjuk, *miért* legértékesebbek a szeretet, erő és tisztelet által vezetett cselekvési módok, Mert amaz empirikus igazolás, melyet fönnebb kísérltünk meg,* csak *mint tény* mutatta be erkölcsi értékelésünket szükségszerűnek, vagyis ez utóbbinak *causa*-ját adta meg, de *nem ratio*-ját vagyis értékelméleti jogosultságát. Az értékelméleti deductio pedig, melyet az ethikai alapértékekre vonatkozólag folytattunk,** végelemzésben csak azt mutatta ki, hogy ha az igazság absolut érték, absolut értékes cselekvési mód lett az ethikus viselkedés is – azonban, hogy miért nem kíván *más* cselekvési módot az igazság megvalósítása, erre vonatkozólag itt sem tudtunk meg semmit. További indokolásra e téren valójában már nem vagyunk képesek, ép mert az ethika alapértékei *önértékek* s így másféle értékből nem vezethetők le, ennél fogva azokat csak már felbonthatatlan alapértékeknek, *felismerésüket pedig tovább nem elemezhető közvetetten ismerési módnak kell tartanunk*. Nevezzük bár az álláspontot intuitionismusnak, vagy egyébnek, kétségtelennek látszik

* II. R. 1. szakasz.

** II. R. 2. 2. §.

előttünk, hogy az erkölcsi ismerés végső alapjául ily közvetlen ismerési módot kell felvennünk. Csodálatos, hogy ezen némelyek megütköznek, holott az értékismerés egy másik ágában: a logikában senki sem vonakodik így közvetlen intuítiót: az evidentiát fölvenni. Elvégre is *minden ismerés* bizonyos közvetlenül ismeretes mozzanatokban gyökerezik, miért volna ez alól csak az ethika kivétel? Igaz, hogy e téren az intuitionismus elleni antipathiát az növelte nagygyá, hogy felettébb complex cselekvési értékeléseket tartottak elemieknek – de valamely módszerrel való visszaélés lehetősége sohasem bizonyít annak helyessége ellen.

Az ethikai ismerés lényege bizonyos közvetlen intuitív ismerés, mivel azonban korántsem elvászthatatlanul kapcsolatos az intellectualismus, vagyis ebből még nem következik, hogy a logikai és az ethikai alapértékek felismerése azonos természetű ismerési mozzanatok. Sőt lényeges különbségek állanak fenn közöttük s legközelebbi feladatunk ép ezek kifejtése.

Ha az ethikai ismerés valóban sui generis ismerési mód, akkor nemcsak az empirikus ismeréstől fog lényegileg különbözni, a hogy ezt tényleg ki is mutattuk tanulmányunk első részében, hanem minden másnemű értékismeréssel szemben is el lesz különíthető. Az eddigiekben csak azt emeltük ki, hogy *tárgy* tekintetében tér el az ethikai értékítélet a logikai és aesthetikai értékítélettől,* a mennyiben t. i. az akaratra irányul, nem pedig a gondolkozás benső értékére vagy a szemléleti tartalom abszolút értékére. Ez általános jellemzéssel azonban most már nem elégedhetünk meg, mert a probléma immár nemcsak az, hogy miben különbözik általában az ethikai értékismerés a logikai és az aesthetikai ismeréstől, hanem, hogy magán az erkölcsi ismerésen *belül* mi a jellemző vonása az erkölcsi alapértékek közvetlen intuítv felismerésének szemben a logikai evidentiával és a cselekedé-

* I. R. 3. §.

teknek az így felismert alapértékéhez viszonyított becsülésével. E kérdéssel nyilván problémánk szívéhez érünk, melynek megfejtése nyomán remélhetjük csak, hogy teljes képet nyerjünk az ethikai ismerés természetéről.

Kérdésünk az, hogy miben különbözik az erkölcsi alapértékek értékességének felismerésében nyilvánuló intuitio a logikai evidentiától? *Megegyeznek* abban, a mi, mint látszik,* minden értékítéletben közös, hogy t. i. szemléleti elemtől ment közvetetlen ismerést fejeznek ki. *Különböznek* pedig mindenekelőtt abban, hogy a logikai evidencia felismerésével azon tudat párosul, hogy másképp nem *tudunk* gondolkozni, míg ellenben az ethikai értékesség tudatosításánál más mozzanattal találkozunk. Ha pl. az azonosság elvét ismerem fel, akkor nyilván azon tudat működik közre, hogy nem volnék képes az *ellenkezőt* igaznak tartani: bizonyos *kényszerérzet* kíséri minden logikai evidencia felismerését. Ezzel szemben valamely cselekvési mód, pl. az őszinteség helyességének felismerését – úgy hiszszük – nem ezen kényszerérzet kíséri, mert ez esetben nem azt ismerjük fel, hogy ellenkező értékelés lehetetlen volna, hanem azt, hogy a cselekedet másféle értékelése nem volna hozzánk méltó. Az ethikai értékelés valami spontánabb jelleggel bír, mint a logikai evidencia tudatosítása.

Tovább elemezve e különbséget, egy másikra bukkanunk, illetőleg az előbbi egy mélyebben fekvő mozzanat nyilvánulatának bizonyul. A logikailag evidens belátás eredményét oly ítélet fejezi ki, mely *egyaránt egyes és általános*. Az azonosság elvének felismerését tolmácsoló ítéletet nem kell még külön műveletekkel általánosítani – mint az empirikus ítéleteket – hanem az eo ipso, közvetlenül általános érvényűnek ismertetik fel. A mi evidens, annak általánossága iránt *nem is merülhet fel kétely*, tehát valamely külön általánosító művelet szükséglete sem lép fel. Így va-

* I. R. 2. §.

gyünk a matematikai ítéletekkel is, a mennyiben őket evidens axiómák folyományainak ismerjük fel: az, hogy $2 \times 2 = 4$, ép oly egyes mint egyetemes ítélet. *Az evidentia körében megszűnik az egyes és általános ítélet különbsége.*

Nem így az erkölcsi intuitional. Itt, ha azt ismerem fel, hogy bizonyos cselekvési mód megbecsülése hozzám mint emberhez méltó, ezzel már az ítéletet kimondó individuális alanyra tettem célzást s így ítéletem természetesen csak egyes ítélet. Azonban ítéletemhez azon tudat csatlakozik, hogy hasonlóképpen *kellene* értékelnie minden embernek ez esetben. *A logikai evidentiaival az egyetemességet közvetlenül felismerjük, az ethikai intuitional pedig követeljük.* Ezért domborodik ki az ethikai ítéletben mindig jobban az imperatív jelleg, mint a logikai belátásban. Az erkölcsi intuitio már gyökerében valami megvalósítandó mozzanatra: akaratra vonatkozik. Ilyképen kerülő úton visszatérünk az eredeti distinctióra, hogy az erkölcsi értékismerés *tárgyánál* fogva különbözik a logikai evidentiatól, a mennyiben t. i. akarati és nem gondolati mozzanatra utal. Csakhogy ezúttal azon belátással vagyunk gazdagabbak, hogy ez az erkölcsi ismerés természetéből közvetlenül folyik.

Különösen az empirismus hívei idegenkednek mindenemű közvetlen intuitív elem elismerésétől s minden ismeretünket tapasztalások halmozódásából, illetve inductióból származtatják. Ámde feledik, hogy minden tapasztalás és inductio már *fölteszi* bizonyos értékek intuitív felismerését. Már maga a tapasztalat tartalmi eleme: az érzet, közvetlen ismeret, tehát intuitio, mert hiszen már Aristoteles felismerte, hogy nem lehet a végtelenig visszamenni ismereteink megalapozásában, hanem bizonyos közvetlen ismeretknél kell megállapodnunk. A logikai axiómák helyességének felismerése pedig azért nem lehet inductio eredménye, mert minden inductio már *fölteszi* a logikai gondolkodás elemi igazságainak felismerését, mert ép ezeken épül fel. Az azonosság elvét pl. nem nyerhetjük a tapasztalásból, mert tapasztalatokat

gyűjteni s azokat bizonyos célból csoportosítani és felhasználni csak úgy lehet, ha már *tudom*, hogy ha nem is discursive, de intuitíve – hogy minden dolog azonos önmagával. Minden ismerés gyökerénél végelemzésben már önmagánál fogva bizonyos, evidens elemeket találunk, *tehát minden ismerés intuitióban gyökerezik*, vagyis a mi ezzel egyértelmű: nem minden ismeretünk tapasztalás eredménye, mert hiszen maga a tapasztalás már bizonyos intuitív ismereteken épül fel. Az empirismusnak sohasem fog sikerülni minden ismeretet tapasztalás és inductio gyümölcsének feltüntetni.

Önmagánál fogva bizonyos, vagyis intuitív ismerés révén felismerhetjük részben azt, hogy valamely dolog *adva* van nekünk, (ezen intuitív ismerés typusa az érzet) részben azt, hogy valaminek bizonyos *értéke* van, (ilyen intuitio a logikai és ethikai ismerés, a mennyiben elemi értékre vonatkozik). E kétféle intuitiót gondosan el kell különítenünk, mert csak így maradhatunk végleg mentek a pszichológikus magyarázatokról. Ennek alapján ugyanis érthetővé válik, ha azt mondjuk, hogy az értékismerés nem annak a felismerését tartalmazza, *hogy* bizonyos elemi értékítéletek tudatunkban mint pszichikai folyamatok tényleg *lejátsszónak*, de hogy azok *helyes* ítéletek. Az értékismerés tehát nem generálisait tényismerés – hanem sui generis belátás, *mely értékességet és nem ténylegességet fejez ki*. Vagyis pl. az azonoság elvét *nem azért* tartjuk helyesnek, mert azt én gondolom és mások is így gondolkoznak – hanem mert helyesnek, *igaznak* ismerem fel közvetlenül e princípiumot. Épen úgy pl. a szeretettől vezetett viselkedést nem azért vallom nemesnek, mert azt én és más emberek ilyennek vélik, de mert közvetlenül ismerem fel értékesnek. Az értékismerés e punctum saliens, mely az említett intuitióban nyilvánul, tehát mintegy más dimenzióban mozog, mint valamely ítéletnek mint pszichikai ténynek a constatatása. Ezért nem bizonyít a logikai és az ethikai alapértékek ismeretének empirikus eredete mellett az sem, hogy ezeket a saját egyéni

lelki élményeinkre való reflexió által ismerjük meg – mint ezt az etnikai értékekre nézve tüzetesen megállapítottuk* – mert ez egyéni körülmény csak a keretet adja meg az értékismeréshez: hiszen az ítélet csak mint pszichikai tény egyéni mozzanat, a jelentése nem az. Már Kant mondta, hogy «idő szerint semmi ismeretünk nem előzi meg a tapasztalatot s vele kezdődik minden ismerés. De ha minden ismeretünk kezdődik is a tapasztalattal, azért nem ered mindegyik a tapasztalattól.»** Ezt mi úgy fejezzük ki, hogy az értékítélet csupán mint egyéni pszichikai élmény tapasztalati mozzanat s ennyiben empirikus eredetű, de *jelentése*: az *értékesség*, a helyesség nem empirikus tartalom, hanem valami sui generis mozzanat.

Végelemzésben tehát igaza van az intellectualismusnak abban, hogy az erkölcsi ismerés némileg hasonlít a logikai ismerés alapját képező intuitióhoz. Csakhogy az ethikai intuitio mégsem azonos a logikai evidenciával, mert természeténél, megnyilatkozásának első pillanatától fogva nem gondolati funkcióra mint olyanra, vagyis nem objectiv érvényességre, hanem akarati mozzanat értékességére vonatkozik.

b) A hedonizmus a gyönyört tekinti legfőbb jónak, tehát az abszolút helyes, az ethikus cselekvésnek is azt vallja, mely a legtöbb és legintenzívebb gyönyört okozza. Ámde két nagy nehézsége van ez álláspontnak. Az egyik, hogy nem mondható minden erkölcsi értékelés olyannak, mely az értékelőnek kellemes; már Kant megjegyezte, hogy mások tisztelete igen gyakran határozottan kellemetlen nekünk, de ennek ellenére nem tudjuk a tiszteletet a kiváló embertől megtagadni. Az önmegtagadás, a kötelesség teljesítése a jólét árán is bizony hedonikus alapon nem magyarázható, legföljebb talán eudaimonistikus úton, mint

* I. R. 2. §.

** Tiszta ész kritikája, magy. ford. 23. 1.

erre alább rátérünk. A másik, ugyancsak már több gondolkozó által kiemelt nehézség, hogy nem a legintesebb gyönyört becsüljük a legtöbbre, mert hiszen vannak aljas gyönyörök is. Ez mutatja legjobban, hogy a gyönyör önmagában nem valóban értékes, mert az aljas eszközökkel megszerzett vagy a különben erkölcstelen gyönyör nem méltó az emberhez, mert lealázza. Van tehát a gyönyörön kívül egy magasabb mértékünk is, melynek szempontjából magának a gyönyörnek is kifogástalannak kell lennie. Egyébként maga a gyönyör önmagában tekintve erkölcsileg közömbös, mert hiszen nem valamely cselekvési módot hanem egy psychophysiologiai állapotot jelent, már pedig az ethikai értékelés tárgya: az akarat. Minden hedonismus kiinduló pontja hibás lélektani elemzés, a mennyiben abból a föltevésből indul ki, hogy az emberi cselekedetek egyedüli célja és motívuma a kellemesnek a keresése és a kín kerülése. Csak közvetve függvén azonban össze e probléma az értékelmélettel, e helyt vele nem foglalkozunk, csak utalunk Paulsen* és különösen Böhm Károly** mélyreható elemzéseire, melyek e hedonismusban rejlő psychologiai tévedést fölfedik.

c) A hedonismus az újabb gondolkozásban jóval ritkábban fordul elő, mint a vele rokon eudaimonismus, mely szerint a legfőbb jó a boldogságban van. Leggyakoribb formája az utilitarismus, mely szerint a legfőbb jó a legtöbb ember lehető legnagyobb és legtartósabb boldogsága s ebből folyólag a helyes, az ethikus cselekvés az, a mely azt leginkább biztosítja. Megjegyzendő azonban, hogy képzelhető egy nem eudaimonistikus utilitarismus is, mely annyiban érdemelné meg e nevet, a mennyiben az ethikai értékelésben az absolut helyes cselekvési mód megvalósítására szolgáló eszköz becsülését látná, s így az erkölcsi jellegű

* System der Ethik. I 7. 1906. 251 s. k. lk.

** Az Ember és Világa. III. k. 78 s. k. lk.

cselekvés, mondjuk az erény lényegében hasznossági reflexió eredménye volna az elérendő cél szempontjából. Azok után, a miket erre a lehető álláspontra vonatkozólag fönnebb mondtunk,* úgy hisszük, nem kell reá visszatérnünk s így itt csak az eudaimonistikus utilitarizmussal foglalkozunk.

Ez álláspont két tételt foglal magában, ú. m. 1. hogy a boldogság a legfőbb jó, és 2. hogy mai ethikai értékelésünk, ha lehámozzuk róla a hozzá tapadó lélektani illúziókat, azon cselekvési módot becsüli, mely a legtöbb ember legnagyobb és legtartósabb boldogságát biztosítja.

Vegyük szemügyre e pontokat egyenként.

A boldogságot nem tarthatjuk a legfőbb jónak ugyanazon okból, a melyet a hedonizmussal szemben érvényesítettünk. Nem minden boldogság értékes, hanem csak az, mely az emberhez méltó, míg ellenben az oly boldogság nem valóban becses, a mely erkölcstelen eszközökkel vívott ki. Számtalanszor mondták, hogy az eudaimonismus az emberi méltóság fogalmán szenved hajótörést, mert ez mutatja, hogy a boldogság maga még sanctióra szorul, s így csak bizonyos körülmények között, vagyis relative, nem pedig önmagában, absolute értékes. Ha boldogságon a megelégedettséget értjük, csak az a boldogság helyes, mely a nyugodt lelkiismeretből fakad, szóval a melyet megérdemlünk. Itt lathatjuk, hogy ama harmónia, mely sok esetben megvan az erkölcsiség és az egyén boldogsága között, nem azt bizonyítja, hogy az erkölcsös habitus közvetlenül boldogít, hanem azt, hogy kötelességünk teljesítése tölt el megelégedettséggel bennünket. Az ethikus cselekvésnek tehát okozata a boldogság, de nem minden esetben következik ez be: a kötelességnek gyakran fel kell áldoznunk boldogságunkat, sőt életünket is. Erkölcsiség és boldogság tehát nem azonos dolgok, ha néha együtt is járnak, mert ebben az esetben is a moralitásnak kell a boldogságot sanctionálnia, és nem

* II. R. 2. 2. §.

megfordítva. Mert nem minden erkölcsös a mi boldogít, bár az ethikus élet néha boldoggá is tesz. Mindez világosan mutatja, hogy a helyes értékelés alapján a boldogságot nem tarthatjuk a legfőbb jónak, mert értéke végelemzésben ép oly relatív, vagyis ép annyira valami fölötté álló sanctiótól függ, mint akár a gyönyöré.

Boldogság és erkölcsiség különben is egészen heterogen természetű fogalmak, s már ezért sincs helye az előbbinek az ethika alapvető constructiói között. A boldogság ugyanis ép úgy, mint a gyönyör, bizonyos *állapotot* jelent, az erkölcsiség pedig a cselekvésnek bizonyos módját, melynek értéke nem attól függ, hogy mily empirikus állapotot idéz elő a cselekvő alany psychéjében, hanem hogy megfelelő-e az értékeszme követelményének. Ennyiben az eudaimonismus ép úgy, mint a hedonismus végelemzésben ugyanazon ismeretelméleti dogmatismusban gyökeredzik, melyet a legtöbb ethikai tévedés forrásának mutattunk ki: létítélet és értékítélet összezavarásában. Mert mindkét álláspont a cselekvés ethikai értékét egy empirikus állapot (a gyönyör, illetőleg boldogság) bekövetkezésétől akarja függővé tenni, holott valamely értékítélet sanctiója csak az lehet, ha bizonyos értékeszméből igazoljuk. Népszerűen: abból, a mi *van*, sohasem következik valaminek a *helyessége*, s így a cselekvés empirikus lélektani következményei, a minő a gyönyör vagy a boldogság, nem dönthetnek magának e cselekvésnek valódi értéke fölött. Valamint az intellectualismus az értékítéletek radikálisan különböző fajainak összezavarásán alapszik, úgy a hedonismus és eudaimonismus még durvább tévedéssel az érték és a létítéletek Összetévesztésének köszönik létüket. Ez egyébiránt előrelátható volt már akkor, midőn kiderült,* hogy a kellemességet és a hasznosságot kifejező ítéletek már ismeretelméleti természetűknél fogva sem valódi értékítéletek.

* II. R. 2. 2. §.

Az utilitarizmus nagy súlyt helyez az erkölcsi értékelés lélektani genesisére. A fősვნყséggel hasonlítja össze azon tényt, hogy oly cselekvési módokat, melyeket kezdetben eszközökként becsültek az emberek, végre önczélnek tekintik, így keletkezik szerinte hasznossági megfontolásokból végre bizonyos cselekvési módoknak önálló becsülése, a nélkül hogy már. hasznukra gondolnánk.

Azon kérdés, vajjon a fősვნყséggel való emez összehasonlítás megállja-e helyét lélektanilag, (a mi vita tárgya lehet,*) mint tisztán pszichologiai kérdés annál kevésbbé érdekel bennünket, *mert állítjuk, hogy barmiként is keletkezett mai erkölcsi értékelésünk, azért elérhet absolut értékeket.* Mert tegyük fel, hogy a jelzett folyamat csakugyan a valódi fejlődést adja vissza, vagyis hogy az erkölcsi értékelés eredetileg valóban hasznossági reflexiókból keletkezett – mindez nem zárja ki, hogy e közben is (a hasznossági szempontok vezérlete alatt) végre eljutottunk az absolute értékes cselekvési módok felismerésére. Mert lehet valamely cselekvési mód *egyidőben* hasznos és *együttal* absolut értékes is: semmi ok sincs, hogy e két dolog egymást kizárja, vagyis hogy a mi hasznos, az ne lehessen együttal önmagában is értékes cselekvési mód, melyet az absolut értékek megvalósítása *ép úgy* kíván, mint a hasznossági belátás. Midőn az utilitarizmus azt hiszi, hogy az erkölcsi értékelés említett történeti kifejlődésének föltárása által az erkölcsi értékelést minden fokon relatívnak mutatja ki – összezavarja az erkölcsi ítélet történeti genesisének és sanctiójának kérdését, a causát a ratióval, vagyis végelemzésben a létítéletet, az értékítélettel. Mert ha hasznossági megfontolás vezet is bizonyos erkölcsi ítéletek megalkotására, annak lehet a hasznosságon *kívül más* sui generis értékelméleti sanctiója s, a mit nem lehet genetikus lélektani és sociologiai, hanem csak sajátos értékelméleti vizsgálódással eldönteni. Erkölcsi

* V. ö. Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen. 1899. 71. 1.

ítéleteink nagyrészt tagadhatatlanul szoros kapcsolatban alakultak ki (empirikus szempontból) bizonyos hasznossági megfontolásokkal, de ez még nem azt jelenti, hogy az *így felfedezett értékeknek* nincs is *másféle* sanctiójuk, mint a hasznosság. És valóban úgy történt: midőn *már meg formuláltak* bizonyos értékítéleteket, talán hasznossági vagy más empirikus tényezőket tekintetbe vevő reflexió hatása alatt, egy új világ nyílt meg az emberek előtt: az önértékek világa, s ennek szépsége gyakran elfeledtette a vezetőt, ki erre a magaslatra irányította őket. Állítjuk, hogy a mi ethikai fejlődésünk tán utilitaristikus motívumok alapján, de mindenesetre elért arra a pontra, hogy az önmagában, az absolute értékes cselekvési módokat megpillantja, ha még nem képes is a belőlük levezethető normákat és maximumokat világosan kifejezni. E tételünket arra alapítjuk, hogy *ugyanazon* erkölcsi értékelésekre vezetett a mi erkölcsi evolúciónk, a melyeket az absolut érték fogalmának elemzése igazolt.* Ha van szerepe a hasznossági reflexióknak e fejlődésben, akkor ez csak ratio cognoscendije, de nem sanctiója is az erkölcsi alapértékeknek.

Az utilitaristikus szempont és az absolut értékesség e dualismusa az által lehetséges, mert nem azonos fogalmak a motívum (a causa) és a ratio: az előbbi empirikus, az utóbbi értékelméleti fogalom. Bármily motívum alapján is alkották meg elődeink mai moralitásunk vezérelveit, ugyanezen elvek ratiója, sanctiója vagyis létjogosultságuk alapja lehet olyan valami, a mire ők nem is gondoltak. És valóban: nagyjában absolute értékes princípiumokat mondtak ki, jóllehet ők talán csak azt hitték, hogy a legtöbb ember legnagyobb boldogságának követelményeit fejezik ki. Ép úgy a mint a logikai ítélet érvénye független lélektani genesisének okaitól, vagyis az, hogy igaz-e valamely ítélet vagy sem, nem azon fordul meg, hogy ki, mikor és mily motívumok alapján

* II. R. 2. 2. §.

alkotta meg, hanem egyedül azon, hogy van-e annak *logikai ratiója* – épen úgy az erkölcsi értékítéletben kifejezésre jutó értékelés lehet abszolút érték tolmácsolója, bármily czél is lebegett az ítélet megalkotásánál az emberek előtt, ép mert más a lélektani motívum és más a ratio.

Ama fontosság, melyet az ethikai sanctio szempontjából az utilitarismus az erkölcsi ítélet lélektani genesisének tulajdonít, s azon tétele, hogy a moralitás sanctiója az empirikus fejlődés módjától függ, nem egyéb dogmatikus psychologismusnál, mely a létítélet és értékítélet természetének összezavarásán alapszik. De ép oly hibás úton jár, ki az erkölcsi fejlődés utilitaristikus magyarázatától félti az ethikai értékek abszolút voltát. Mert hiszen láttuk, hogy ha ki is találna derülni, hogy e magyarázat híven adja vissza erkölcsiségünk kialakulását, mindez nem zárja ki, hogy a hasznossági reflexiók nyomán felfedezett értékelés egyúttal az abszolút értéket is kifejezi.

Ha ily körülmények között lényegileg néplélektani és nem ethikai probléma is az utilitaristikus elem meghatározása az erkölcsi fejlődésben, néhány idevágó reflexiót nem mellőzhetünk.

Kétségtelen mindenekelőtt, hogy az utilitarismus álláspontja nem képes erkölcsi értékelésünket végső alapjaiban, hanem legföljebb némely nyilvánulatában megmagyarázni. Hasznosat akarni ugyanis nem alaptörekvés tudatéletünkben, mért e törekvés már föltesz egy másikat, hogy t. i. élni, cselekedni akarunk, ebben örömünket találjuk. E primitív törekvés pedig nem lehet hasznossági reflexió gyümölcse, mert hisz ez utóbbi már rajta épül fel. Cselekedeteink végső forrása tehát már más magyarázatot kíván, mint a mit az utilitarismus nyújtani képes. A hasznossági megfontolás összehasonlításban áll: a cselekvés végelemzésben azonban valami ősbibb, elemibb motívumból táplálkozik, mint a minő az összehasonlítás hideg és józan művelete. Hiszen a cselekvés végelemzésben irrationalis mozzanat.*

* V. ö. föntebb I. R. 4. §.

Az utilitarizmus azt hiszi, hogy az erkölcsi intuitio fogalmát kiküszöbölheti az etikából, kimutatván, hogy minden erkölcsi értékelés a «tapasztalatból» ered. Érdeme valóban az, hogy elsöben serkentett arra, hogy erkölcsi ítéleteink elemzését a legvégső határig folytassuk, s ne vegyük egyszerű intuitio eredményének azt, a mi valósággal már bonyolult történeti productum. Ámde mint láttuk,* az intuitiv elemet semminemű ismeretünk sem nélkülözheti, s így az ethikai megismerés sem. Az utilitarizmus sem lehet el valójában nélküle, mert ha mást nem is, de azon primitív értékeléseket közvetleneknek kell vallania, melyek magából az élni, a cselekedni törekvésből fakadnak. De ha ilykép kénytelen elismerni, hogy van közvetlen értékelés is, hogy ez nem lélektani lehetetlenség, akkor már nem tagadhatja azt sem, hogy lehetséges a fejlődés magasabb fokán az absolut értékek közvetlen felismerése is. Mert hiszen álláspontunk nem azt kívánja, hogy az absolut értékes cselekvés fogalma már a primitív tudatban, a fejlődés kezdetén merüljön fel – a mi nyilvánvalólag lélektani képtelenség volna, s a «velünk született eszmék» álláspontjára való visszatérést jelentené – hanem csak azt, hogy a minden oldalú szellemi evolutio révén *fölfedezzük* az absolut értékes cselekvés eszméjét, mint a hogy a tudományos igazságokat is csak magasabb fokon vagyunk képesek megismerni. *Az ethikai intuitionismus azon formája, melyet művünk hirdet, nem áll ellentétben sem az evolutio, sem a történelmi continuitás elvével*, mert a helyes ethikai ismerést tapasztalati szempontból mi is hosszas fejlődés productumának tartjuk. Mi is azt valljuk, hogy az ethikus ember nem az evolutio elején, hanem a *végén* jelenik meg.

Kiderült, hogy az intellectualizmus és hedonizmus, valamint az eudaimonizmus a legföbb jóra vonatkozólag, téves álláspontokat képviselnek. Az utilitarizmus pedig, bár való-

* II. R. 2. 4. §. a).

színűleg mint empirikus magyarázat sem teljes, de ha helyesnek is bizonyul, nem áll ellentétben a legfőbb jó azon tanával, mely az igazi moralitásban vagyis az absolut helyes cselekvési módban látja a summum bonumot. Legközelebbi feladatunk már most az, hogy a legfőbb jót, mint törekvésünk helyes tárgyát, vagyis, hogy az; életcél problémáját világítsuk meg.

5. §. Az életcél problémája.

Hogy életünknek van-e valami rajta kívül fekvő célja, ezt ép oly kevésbé tudjuk, a mint a világegyetem rendeltetését sem ismerjük. Életünk empirikus magyarázatának szempontjából nincs is okunk sajnálni e tudatlanságunkat, mert hiszen célokból nem lehet semmiféle empirikus tartalom létrejöttét megmagyarázni, hanem csak okokból. Az emberi élet pedig, mint a tapasztalatban adott tünetények összessége, ugyanezen szempont alá esik: positiv tudományos magyarázata csakis azon okok föltárása alapján lehetséges, melyeknek szükségképi productuma.

A mennyiben azonban életünket nem empirikus szempontból, mint adott tünetényeket, hanem mint a *mi törekvéseink* összességét vizsgáljuk, nem nélkülözhetjük az életcél valamelyes fogalmait. Mert ha nincs is életünknek valamiféle célja *adva*, mely egyúttal életünk létét és transcendens jelentőségét megvilágítaná, bizonyos, hogy az ember *maga tűz ki* maga elé célokat, melyek nélkül nem élhet. Cselekvéseink teleologikus jellegűek, mihelyt tudatéletünk csak némileg is fejlett. Ha tehát transcendens és kész, adott célokat nem is ismerünk, számolnunk kell *általunk* kijelölt célokkal, melyeket életünk maga termel, s törekvéseink táplálnak. Az ily célt, melyet mi tűzünk önmagunk eléj mely nem kívülről van, mintegy heteronomikusan *adva*, hanem autonómiánk alapján alakul ki, már nem célznak, hanem *eszménynek* nevezzük. Ha életünknek tőlünk függet-

lenül kitűzött céljáról nem is beszélhetünk, mert nem ismerjük, sőt kérdés, hogy van-e egyáltalán ilyesmi – ideálokról annál inkább kell szólanunk. Az ember célja és hivatása az lesz, a mit maga elé tűz, s helyes életcél az, mely helyes értékelésen alapulva oly eszményt állít elénk, melyért érdemes élni és mindenünket feláldozni, mert abszolút értéket képvisel.

A kritikai bölcsészet körében tehát, a hol ismeretelméleti megfontolásokból indulunk ki minden problémánál, *az életcél dogmatikus conceptióját az élet helyes eszményének fogalma váltja fel.* Transcendens metafizikai jelentőséget ez utóbbinak nem tulajdoníthatunk, de annál inkább vagyunk képesek azt *értékelméletileg* helyesen körülírni. Ha pedig ez sikerül, nincs okunk sajnálni ama sötétséget, melybe életünk transcendens jelentősége burkolva van: mert hiszen, ha ettől függetlenül is megállapíthatunk egy oly eszményt, melyért érdemes élni, mert abszolút értékét képvisel – mit várhatunk még a transcendens metafizikától e téren? Vajjon nem azért törekedtek-e minden idők dogmatikus bölcselői arra, hogy ez utóbbi problémáit megoldják, mert azt hitték, hogy csak ez úton ismerik meg azt, a mi absolute értékes? Ámde ez álláspont, mely az abszolút értéket csak valamely transcendens lényvel kapcsolatban tartja megismerhetőnek, még nem tudja, hogy az érték és lét fogalmi nem azonosak, s így helyes értékelméleti belátásokra minden ontológiai speculatio nélkül is szert tehetünk. Láttuk ugyanis, hogy az értékismerés független lényegileg bármiféle realitások megismerésétől, ép mert radikálisan más természetű, mint a valóság tudatosítása.

De más szempontból is dogmatismus az élet transcendens céljának tisztázásától várni életünk helyes eszményének megismerését. A cél ugyanis, a mennyiben valami készlet, adottat jelent, ontológiai fogalom, melyből, mint tudjuk, semmiféle értékelméleti belátás sem vezethető le. Ezzel szemben az ideál minden ízében értékelméleti foga-

lom: magából az autonóm értékelésből fakad, vele nő és fejlődik. És valójában *ezt keresték* minden időben az emberek, midőn életük végső célja után tudakozódtak. Nem az érdekelte őket elsősorban, hogy miféle transzcendens hatalom és mi végből hozta őket létre, de *hogyan mi adhat értéket életüknek*: mily eszmény az, mely után törekedve küzdelmeik és szenvedéseik megérik a fáradságot, vagyis mily törekvés az, a miért élni érdemes? Csak a naiv ész dogmatismusa azonosíthatta e kérdést az említett transzcendens metaphysikai, tehát ontológiai problémával, mely pedig minden ízében független, a mint hogy egészen más dolog értéket mint létezőket megismerni.

Az előző fejtegetések után az élet helyes eszményének csak a legfőbb jót tarthatjuk, vagyis az igazi erkölcsiséget. Az ember azért éljen, hogy a jót gyakorolja, hogy minél inkább, megvalósítsa életével az ethikai eszményekből folyó követelményeket. Ez a helyes, az emberhez igazán méltó életcél, mely annál is inkább fölemeli és nagygyá teszi, mert önmaga tüzi maga elé, nem pedig külső hatalom szorítja rá. Valódi hivatásunk az, hogy az erkölcsi eszményeket realizáljuk viselkedésünkkel: ezáltal életünk abszolút értéket nyer. Hogy miért kell *ép nekünk* ez eszmények megvalósításán dolgoznunk, vagyis miért kell ez abszolút értékek szolgálatában egyáltalán élnünk és szenvednünk – az életcél problémájának emez ontológiai conceptiója, mint láttuk, megoldhatatlan számunkra. Az életet mint adott, lényegében és végső alapjában megfejthetetlen tényként kell elfogadnunk. De ha már megvan, keresnünk kell oly berendezését és eszményét, mely e megoldhatatlan ontológiai problémától *függetlenül* is értékessé teszi életünket. Ez pedig lehetséges, mert az ethika az ontológiai ismeréstől lényegesen különböző autonóm ismerési mód, a mi más szóval azt jelenti, hogy *nem kell megfejtenünk a létező világ mysteriumait, hogy helyes és valóban értékes életideált állapítsunk meg.* E belátás pedig nem kisebb bajt oszlat el,

mint a modern embert eltöltő amaz örökös aggodalmat, hogy mivel emberi ismerésünkkel a *valóság* abszolút magyarázatára képtelenek vagyunk, azon problémákra nézve is, melyek a jóra, a kötelességre, az erkölcsre vonatkoznak, szintén örökös bizonytalanságra vagyunk kárhoztatva. Ettől azonban nem kell tartanunk, mert ez aggodalom azon dogmatikus föltevésen alapszik, hogy értékelméleti megállapítások transcendens metaphysikai ismeretektől függenek s ha ezek nem érhetők el, vele bukik ethikai tudásunk teljessége is. Mi azonban felfedtük az ethikai ismerés természetéről táplált eme helytelen fölfogás gyökerét, melynek nyomán új fény derült az összes ethikai problémákra. Tudjuk, hogy mást tesz értékeket mint realitásokat megismerni s ha ez utóbbi mindig korlátolt és relatív is marad, ebből még nem következik, hogy értékelméleti téren sem tehetünk abszolút ismeretekre szert. Láttuk, hogy valóban képesek vagyunk megállapítani, hogy mi abszolút értékes s ebből folyólag mi a legfőbb jó s az élet helyes eszménye. Nyilvánvaló, hogy ontológiai ismerésünk tökéletlensége, mely egyrészt abban nyilvánul, hogy a lehető tapasztalat körén túl realitásokat nem ismerhetünk meg, másrészt pedig abban mutatkozik, hogy pozitív empirikus tudásunk is mindig befejezetlen és viszonylagos nem állja útját annak, hogy ethikai ismerésünk ne legyen abszolút érvényű és teljesen befejezett. Gátolná, ha az értékismerés hasonló természetű volna mint a létmegismerés s ha így ez utóbbi tökéletlenségéből az előbbi korlátoltságára is következtetést vonhatnánk. Valójában azonban az ethikai ismerés lényegében független az ontológiai ismerés minden fajtától: úgy az érzékfölötti metaphysikai problémák megoldásától, mint a pozitív tudomány munkájától is. Akármit is tudunk a tapasztalatunkban felmerülő tünetnyekről, értékelméleti belátásokat ezekből levonni nem lehet: *az ethika ép úgy mint a logika sajátos tanaiban nem productuma a tapasztalásnak.* A mi empirikus tudatélé-

tünk, melynek nyomán az ismeretek bennünk fölmerülnek,* valójában csak alkalmi okai, de nem logikai alapjai ide tartozó ítéleteinknek, melyek ha nem is időbeli fellépükben de jelentésükben függetlenek minden tapasztalástól. Ez leg inkább abból tűnik ki, *hogy logika és ethika oly fokú befejezettséget érhetnek el tanáikban, a minőt az empirikus tudományokban sehol sem találunk.* A tapasztalat tartalma szüntelenül változik s mindig határtalanul sok az, a mi kívül esik megfigyelésünkön: az a mit empirikus tudománynak nevezünk mindig csak a mérhetetlen valóság egy – talán elenyésző csekély – töredékét állítja elénk. Ezért a tapasztalati tudomány eredményei mindig hypothetikusak s hiányzik bennük a szükségszerűség és egyetemesség azon világos felismerése, melyet csak a matematikai és az értéktudományokban találunk. Mindez érthetetlen, a míg ez utóbbiakat is tapasztalati ismerés eredményeinek tartjuk s a míg nem látjuk be, hogy az empiriától gyökeresen különböző ismerési mód productumai.*

Az emberi ismerés korlátoltságáról s ebből folyólag a «tudomány csőd»-jéről szóló divatos szállóige is csak részben fejez ki igazságot. Csak ontológiai tudásunk marad mindig töredékes, mert egyrészt csak a lehető tapasztalat körében ismerhetünk meg realitásokat, másrészt a valóság mindig nagyobb, mint a mennyit tér és időbelileg fölöttébb korlátolt megfigyeléseinkkel és az ezek alapján kigondolt apró rendszereinkkel fel tudunk ölelni. De ott, a hol nem adott, szellemünktől független s szempontjából megemészthetlen anyagról van szó, ott ismerésünk a tökély bámulatos fokára emelkedhet s talán ki is merítheti a megismerhetőt. Bár heuristikus szempontból nem szabad e lehetőség gondolatának odaadni magunkat, az ismeretelméletnek kötelessége rámutatni, hogy a hol szellemünk saját constructióit és értékeléseit vizsgálja, abszolút és befejezett

* V. ö. I. R. 2. §.

tudást érhet el, ha talán gyakorlati okok gátolják is annak megvalósításában.

Az eddigiekben iparkodtunk megalapozni az ethikai ismerés specifikus voltának tanát, még pedig nemcsak elvont ismeretelméleti fejtegetésekkel, hanem annak a ki-mutatásával is, hogy az értékelméleti vizsgálódás valóban elér abszolút szempontokat, a minőket ontológiai disciplináink hiába keresnek. Feladatunk azonban még nincs befejezve. Eddig ugyanis az ethikai ismerést csupán mint az erkölcsi értékek *fölfedezőjét* vizsgáltuk; ámde ezzel még nincs kimerítve minden funkciója. Az ethikai ismerés ugyanis nemcsak föltárja a helyes cselekvés alapját képező értékek világát, hanem azon cselekvési módokat is megállapíthatja, melyek követéséhez van az ethikai viselkedés kötve. Teszi ezt pedig, midőn egyrészt világosabban körülírja az erkölcsi eszményeket, másrészt midőn az ethikai normákat állapítja meg. *Vagyis az ethikai ismerést még min-eszmény és normaalkotó funkciót is vizsgálatunk tárgyává kell tennünk*, mert csak így nyerhetünk róla teljes képet. Ezt a feladatot kíséreljük meg a harmadik részben megoldani.

HARMADIK RÉSZ.

AZ ERKÖLCSI ESZMÉNYEK ÉS NORMÁK.

1. §. Az erkölcsi norma ismeretelméleti természete.

Erkölcsi normákkal mindenütt találkozunk az emberek életében, bár igen különböző dolgokat írnak elő vagy tiltanak meg. Többféle szempontból lehet őket tanulmányozni: mint adott tények összességét, midőn felléptüknek lélektani és társadalmi feltételeit s ebből folyólag különféleségük okait nyomozzuk s lehet *értékükre* nézve vizsgálni őket, megállapítván, hogy közülök melyek helyesek. A mi feladatunk közelebb áll ez utóbbihoz, bár nem azonos vele, a menyiben a már kialakult normák bírálata csak eszközül fog szolgálni arra, hogy az erkölcsi alapértékekből folyó s tudatunk mai fejlettségéhez képest legjobban megformulázható normákat állapítsuk meg.

Az erkölcsi normák illetén kifejtése, bár rokon az érték megismeréssel, sőt, mint látni fogjuk, közvetlenül belőle fakad, attól mégis különböző természetű. A norma megállapítása ugyanis fölteszi természetszerűleg az értékismerést, azon felül bizonyos *constructiv jelleggel* bír s ebből folyólag empirikus elemeket kénytelen felvenni magába.

Erkölcsi normának ugyanis az oly szabályt nevezzük, melynek követése legalkalmasabb valamely ethikai érték megvalósítására. E normák tehát *cselekvési módokat* szabnak meg, melyek, mivel az ethikai alapértékek, mint láttuk,

abszolút értékek, szintén föltétlen, lényegileg megalkuvást nem ismerő kívánalmakat jelentenek. Az erkölcsi normának tehát valóban kategorikus imperativus jellege van, mint Kant jól ismerte fel, a mi természetesen nem mond ellen autonom jellegöknek, mert hiszen a gyakorlati észből, nem valamely külső hatalomtól származó parancsban gyökereznek. Az erkölcsi parancs föltétlen, mert abszolút értékek felismeréséből fakad, a melyeknek alapvető jellege, hogy föltétlenül meg kell valósulniok.*

Ép azáltal azonban, hogy az erkölcsi norma, bár abszolút értékek felismeréséből fakad, de *emberi cselekedeteket* van hivatva szabályozni, az empirikus emberi természetet kell tekintetbe vennie s így bár a normát éltető ethikai értékesség nem is tapasztalati mozzanat, a norma már ilyeneket is fog tartalmazni. A norma oly constructio, mely adott viszonyokat is figyelembe vesz s ebben tér el a normák megállapítása az ethikai alapértékek megismerésétől: ez utóbbi tiszta értékismerés, az előbbi pedig számolván a gyakorlati élet követelményeivel is, már ontológiai elemeket tartalmaz.

Az erkölcsi norma megállapítása tehát relativebb ismerési módot foglal magába, mint az ethikai alapértékek felismerése. Ismételjük azonban, hogy e viszonylagosság nem a normák értékére, kívánalmaik föltétlenségére és szigorára vonatkozik, mert hiszen ép azáltal, hogy a norma abszolút értéket tolmácsol, nem ismerhet megalkuvást – hanem csak arra vonatkozik, hogy az adott viszonyokkal és lehetőségekkel számolnia kell. Vagyis: bár elismerjük, hogy a szeretet, erő és tisztelet értékeiből helyesen levezetett normák kívánalmi abszolútak, melyek ellen sohasem szabad vétenie az ethikus embernek, annak kifejtésénél, hogy *mikép*, mily szabály (norma) követése által valósítjuk meg legjobban az abszolút helyes viselkedést, számolnunk

* V. Ö. II. R. 2, 2. §.

kell az emberek lelki képességeivel, az adott társadalmi viszonyokkal, mert a ki lehetetlent kíván, az a lehető sem éri el. Rosszul megállapított norma lett volna pl. a közép-korban a modern demokratiában rejlő ethikai tartalmat kívánni az emberektől, mely akkor ezerféle okból nem lett volna megvalósítható. Vagy pl. a gyermektől nem kívánhatunk szilárd jellemet, vagy a korlátolt embertől valódi igazságosságot.

Ép mert az erkölcsi normák az adott viszonyok tekintetbevételével állapíthatók csak meg, *fejlődésre képesek* is az erkölcsi evolutio ép abban áll, hogy az ethikai alapértékeket mind helyesebb normákban vagyunk képesek kifejezni, melyek egyúttal mind nagyobb mértékben végre is hajthatók. A *gyakorlati erkölcsstan* sohasem befejezett valami, hanem folyton tökéletesedik, jóllehet az ethikai alapértékek a maguk értékességükben abszolútak és változatlanok. Általában: az ethika normatív része sohasem lehet oly teljes, mint értékelméleti alapvetése: e téren a végtelen haladás útja nyílik meg előttünk. Az említett empirikus elemekkel a tapasztalati tudományok örökös befejezetlensége és csonkasága észrevétlenül is belopja magát az ethikai kutatás eme részébe.

E viszonylagos elem az erkölcsi normákban természet-szerűleg annál inkább növekszik, mentül részletesebb az a szabály, melyet tartalmaz, vagyis mentül inkább ölti a norma a *maxima* jellegét magára. A legáltalánosabb normákban, melyek az ethikai alapértékekből közvetlenül fakadnak, még alig van nyomuk, de mind jobban előtérbe lépnek, a mint a normákat concretebb viszonyokra alkalmazzuk. Mivel azonban művünk céljához képest nem lehet feladatunk a gyakorlati életet minden részletében szabályozó ethikai maximák kidolgozása, a következő fejtegetések csak kevéssé fogják igazolni a normák tartalmának relativitásáról mondottakat. Csupán a legáltalánosabb normák kifejtésére fogunk szorítkozni; mielőtt azonban

erre rátérnénk, az erkölcsi normák *eredetének* kérdésével kell még foglalkoznunk.

Az értéket úgy határoztuk meg, hogy az olyasvalamit jelent, a minnek lennie kell, a minnek meg kell valósulnia.¹ Az értékismerés tehát, a mennyiben az cselekvési módokra vonatkozik, már eo ipso normaalkotást jelent, a mit más összefüggésben is már kiderítettünk.² Ha tehát azt mondjuk: a mi értékes, annak lennie kell, vagy: a mi értékes cselekvési mód, annak a mi cselekedeteinkben is meg kell valósulnia – valójában csak analitikus ítéletet alkottunk, mert csak az érték fogalmában már bennejlő normatív mozzanatot fejtettük ki. A ki tehát az etikát értékelő tudománynak ismeri el, normatív jellegét sem tagadhatja, mert *a normaalkotás közvetlenül folyik az értékismerésből.*

A normák eredetének problémája azon kérdést is jelentheti, hogy a tudományosan megállapítandó normák honnan merítik anyagukat? A *helyes* norma abban áll, hogy az igazi alapértékek *szerint* állapítunk meg cselekvési szabályokat. Annak az eldöntése pedig, hogy mely norma az igazi, csak úgy lehetséges, ha a történetileg kialakult erkölcsi normákat *biráljuk*, vagyis ha kiemeljük közülük azt, a mely helyes, vagy a több normában közös helyes mozzanatok alapján konstruáljuk meg az *igazi* erkölcsi normát. Ez más szóval azt jelenti, hogy minden etikai normaalkotás szükségképpen történeti légkörben mozog s így ugyanazt kell mondanunk a helyes erkölcsi normáról, a mit Stammler az igazi jogról állít, hogy t. i. «richtiges Recht ist ein besonders geartetes gesetztes Recht».³ A helyes erkölcs és az azt kifejező helyes norma is csak úgy merülhet fel tudatunkban, ha már történeti kialakulásának legalább kezdetén van, mert hiszen erkölcsi

¹ II. R. 2, 2. §.

² II. R. 2, 4. §. a.

³ Die Lehre von dem richtigen Rechte. 1902. 22. 1.

fogalmainkat általában csak a mi modern ethikai értékelésünk segítségével konstruálhatjuk meg.*

Az ethikai normaalkotás feladata kijelölni, hogy miben áll az erkölcsi alapértékek: a szeretet, erő és tisztelet *helyes* realizálása szemben azok helytelen megvalósítási kísérleteivel. Ennyiben a normaalkotás egy kiküszöbölő munkássággal kezdődik: a normaalkotás egyúttal korunk erkölcsi törekvéseinek kritikája is lesz.

A helyes erkölcsi normák a gyakorlatban nem követelhetők föltétlen rigorositással, mert a legtöbb esetben e normák abszolút követésének ép ethikai jellegű akadályai vannak, a mit úgy fejez ki a gyakorlati élet, hogy *kötelességeink összeütkeznek*. Például ha a szeretet ama kívánalmát, hogy még a rosszat is jóval viszonzzuk, mindig és föltétlenül követni akarnók ép a jó emberek és intézmények pusztulnának el a gonoszság támadásai következtében, a mi azt jelentené, hogy mialatt a jóságnak engedünk föltétlenül, az igazságosságot hagytuk védelem nélkül. De mikép lehetséges, hogy normák, melyek egyaránt abszolút érvényűek, mert abszolút értékekben gyökereznek, a gyakorlati életben összeütkeznek? Nem tesz-e ez fel bizonyos radikális ellenmondást a gyakorlati észben?

Közelebbről szemügyre véve kiderül, hogy az összeütkezések nem értékelméleti okokból jönnek létre s így ez utóbbi kérdésre tagadólag kell válaszolnunk. Az összeütkezést ugyanis a normák empirikus, viszonylagos elemei okozzák. A fenti példánál maradva: a szeretet és az igazságosság követelményei mint elvont normák nem ellentétesek, sőt kiegészítik egymást, hanem ha a gyakorlati életre alkalmaztatnak, egyik sem realizálható föltétlenül. Még pedig azért nem, mert fölmerül egy új mozzanat: a gyakorlati életnek mint ilyennek követelményei, melyek az ethikus cselekedetnek az erkölcsi normához való abszolút hozzásimulását lehetetlenné teszi. Ép az által, hogy az ethika

* I. R. 2. §.

követelményei abszolút értékekben és nem valóságokban gyökereznek, szükségképen kell, hogy összeütközésbe jussanak néha a realitással. Nem az erkölcsi normák, hanem az abszolút értékek követelményei és a valóság exigenciái ütköznek össze. A fenti példában is a collisiót az okozza végelemzésben, hogy az embernek mindenekelőtt *élnie kell*, hogy a jót gyakorolja, ámde az abszolút jószág a cselekvő alanyt teszi tönkre az által, hogy megtiltja a gonoszság támadásai ellen védekezni. Ezért nem lehet a szeretet abszolút parancsát életünkben megvalósítani.

Számos vallás megsejti ezt az igazságot midőn a valóságot az «emberi természet» vagy az «anyag» formájában radikálisan gonosznak tartja, mely örök és kérlelhetetlen ellensége a jó uralmának. A jó és a rossz személyesített küzdelme kedvenc témája minden idők mythológiájának. Mindebben annak a helyes sejtése nyilvánul, *hogy az ethos föltétlen megvalósulásának ontológiai akadályai vannak*. Mély igazságot fejeznek ki azon vallások, melyek az örök jót a maga tisztaságában csak az égben látják ragyogni, míg az emberek közé kerülve már nem fénylik eredeti szépségében. De a jó abszolút megvalósításának lehetetlensége a kritikai bölcsészet alapján sem tűnteti fel azért a mi ethikai törekvéseinket és küzdelmeinket hiábavalóknak. Tudjuk ugyanis, hogy a jó abszolút érték lévén, önczél, melynek megvan a maga hasonlíthatatlan értéke függetlenül attól, hogy mennyit sikerül belőle világunk keretében megvalósítani. Fölsimertük, hogy az ellenkező nézet ismeretelméleti dogmatismusban gyökerezik, mert végelemzésben az erkölcsi törekvések sanctióját tények bekövetkezésétől, empirikus mozzanatoktól várja. A jó mint abszolút érték értékességében független az emberi cselekvéstől. Más értelemben ugyan, mint a theologia tette, de a kritikai bölcsészet is megtanít arra, hogy a jót az égbe emelve örökkévalónak tartsuk, melyet az emberek megtagadhatnak cselekedeteikkel, de meg nem semmisíthetnek.

2. §. Norma és eszmény.

Az eddigiekben már többször találkoztunk az erkölcsi eszmény fogalmával. Úgy határozhatjuk meg, hogy oly állapot fogalma, mely az erkölcsi kívánalmaknak a legteljesebben megfelel. Az etnikai ideál tehát nemcsak egy bizonyos erkölcsi cselekvési módot jelent, hanem annak mintegy eredményét is, melynek megvalósítása feladatunkat képezi. Nem szabad összetévesztenünk az ethikai alapérték és az ideál fogalmát sem, bár – mint látni fogjuk – megfeleléség áll fenn közöttük. Az előbbi a helyes cselekvési módot, az utóbbi annak productumát fejezi ki.

Általában: az ideálalkotás nem ismerési folyamat, hanem teljesen alanyi constructio, a mely tétel ellen ajlúg^ matikus tudomány mindannyiszor vét, midőn a létező dolgok lényegének azt tartja, a mi azok eszménye s így összetéveszti azt a mi van, azzal, a minek lennie kellene. E kérdésre, mely ideál és valóság viszonyára vonatkozik, alább még visszatérünk. Nem érdekel azonban bennünket ez összefüggésben az erkölcsi eszmény története, vagyis tényleges kialakulása az emberi tudatban: az ideállal e fejtegetések körében csak mint értékelméleti fogalommal lesz dolgunk.

Annál fontosabb kérdés szempontunkból, hogy mily közelebbi viszony áll fenn erkölcsi téren norma és eszmény között. Bizonyos, hogy mindketten oly synthesisek, melyeket értékítéletek alapján alkotunk meg, csak hogy az előbbi, mint láttuk, inkább dynamikai, ez utóbbi meg, statikai szempontból állapíttatik meg. Az eszmény a megvalósítandó *czél*, az erkölcsi cselekvésben, a norma a megvalósítás *módját* írja le. Ebből folyólag az utóbbi imperativus lévén, *ítéletben* nyer kifejezést, míg az eszmény, mint a mely törekvéseink tárgyát jelöli, *fogalomban* nyilvánul. Ismételjük azonban, hogy mindkét rendbeli synthesis alapját és anyagát egyazon forrásból: az erkölcsi értékítéletből

meríti. Vagyis mindkettő sanctiója az erkölcsi értékítéletben van s megalkotásukat egyaránt a gyakorlati észnek köszönik. Érték, eszmény és norma egyazon törzs hatásai.

Mindebből nyilvánvaló, hogy egyiknek a másik fölött való prioritása nem dönthető el, hacsak nem lélektani értelemben: emberi tudatunkban való kialakulásuk empirikus sorrendje szempontjából. Valójában egymást kölcsönösen fölteszik: ideál nélkül nem lehet normát alkotni, sem norma nélkül ideált. Mert eszmény nélkül normáinkkal sötétben járunk, norma nélkül pedig nincs mozgató erő, mely az ideál megvalósítására ösztönözzön. Mindkettő pedig egyaránt lehetetlen az erkölcsi érték valamiféle tudata nélkül, valamint az ethikai értékelés, mint láttuk, már eredetében a norma és eseményalkotás jellegét viseli magán. Érték, eszmény és norma nem subordinált, hanem coordinált fogalmak.

A szeretetnek megfelel a *humanismus* eszménye, melyet a következő norma követése által valósítunk meg. *Szeretnünk kell mindazt, a mi valóban szeretetreméltó.* Az erőnek megfelelő eszmény *a kultura*, melynek realizálását a következő norma kívánja: *Minden erőnkől arra kell törekednünk, hogy megvalósítsak azt, a mi absolute értékes.* Végre a *tiszteletnek* két ideál felel meg, a szerint, hogy mily tárgyra irányul. Ha az emberi személyre mint olyanra alkalmazzuk, előáll a *becsület* eszménye, ha pedig az emberi személy tiszteletéből folyó igények elismerésére irányul, a *jog* ideálja lebeg előttünk. Normája így fejezhető ki vonatkozással mindkét esetre: *Tisztelnünk kell az embert ágy önmagunkban mint másokban, nemcsak személyében, hanem igazságos igényeiben is,* vagy rövidebben: *Tiszteljük önmagunkat és másokat.* Ezek képezik minden igazán ethikus cselekvés legfőbb eszményeit és minden helyes erkölcsi codex alapnormáit. Csak még egy ponton szorulnak kiegészítésre.

Láttuk az előzőkben,* hogy az erkölcsi cselekvés megvalósításának bár csak empirikus, de azért sine qua non feltétele az *élet*, melynek ennél fogva mint eszköznek *közvetett* erkölcsi értéke van. Lesznek tehát a fenti főnormákon kívül olyanok is, melyek a cselekvés biológiai feltételeit tartják különösen szem előtt, vagyis előreláthatólag kimutathatók az *élet* fenntartására és fejlesztésére valamint funkciójának helyes értékelésére vonatkozó normák is. Ezeknek azonban természetesen külön önálló erkölcsi eszmény nem felel meg: ezért felsorolásukat és igazolásukat későbbre halaszthatjuk.

E normák követése megfelel amaz erkölcsileg eszményi ember viselkedésének, melyet művünk második részében festettünk. A részleges és gyakorlati erkölcstan feladata az általános normákat az élet konkrét viszonyaira vonatkozó maximákban feloldani. Mi azonban a következőkben csak e normák alkalmazásának legáltalánosabb szempontjait fogjuk vizsgálni. Mielőtt azonban ezt megkezdjük, a jelzett normák ismeretelméleti jellegéről kell még egyet-mást elmondanunk.

Az által, hogy az ethikus cselekvés szabályát *három* alapelvben fejtettük ki, ismét szint vallottunk arra nézve, hogy csak az ethikai pluralismust tartjuk helyesnek.** Valóban: *egységes* alapelv, melyből minden erkölcsi norma le volna vezethető, teljességgel lehetetlen, ép mert *nem egy* ethikai alapértéket ismerünk, hanem *többet*. Ama sok fáradság, melyet erkölcstanítók és bölcselek ily egységes alapelv megformulálására fordítottak, ép ezért szükségszerűen kárbaveszett. Az egységes alapelv csak formális lehet, mely nem fejezhet ki egyebet, mint: «cselekedj az erkölcs kívánalmi szerint». Ámde e norma ép tartalmatlanságánál fogva mitsem mond: belőle semmiféle határozott viselke-

* II. R. 1, 3. §. a.

** V. ö. I. R. 5. §.

kedési mód szabálya nem vezethető le. Ennek végső oka pedig, hogy maga az ész nem adhat semmiféle ítéletünknek tartalmat s így a helyes cselekvés elveit csak azon úton állapíthatjuk meg, melyet mi követtünk, hogy t. i. *adott* erkölcsi érzületünk vizsgálatából indulunk ki, a mint az empirikus tudatunkban kínálkozik.

Ugyanezt kell az erkölcsi ideálról is mondanunk. Egységes eszmény ép oly lehetetlen, mint valamely alapnorma, vagy ha minden áron meg akarjuk alkotni, csak formális lehet: az abszolút helyes cselekvés fogalma. Az illetéktelen monizmus, mely sokat ártott az ethikai vizsgálódás sikerének, mert gyakran egészen téves irányba vezette, amaz ismeretelméleti dogmatizmusban gyökerezik, melynél fogva számos kutató az ész egységre törekvését nem teszi megelőzőleg kritikai vizsgálódás tárgyává s így nem tisztázza, hogy micsoda is az egységre törekvés és mit várhatunk tőle? Ezért következtet nem egy gondolkodó e törekvés tagadhatatlan létéből az ismereti tárgy *tartalmi* egységére, a minek gyümölcse ontológiai téren a metaphysikai, a mi szempontunkból pedig az értékelméleti monizmus minden formája. Holott már abból, hogy az ész önmagából ismereti tartalmat nem meríthet, bizonyos, hogy az *ész* valamely tulajdonságából még nem lehet az *ismereti tárgyak* bizonyos tulajdonságára következtetni. Az ész egységéből csak az ismereti tárgyak transcendentalis, de nem ontológiai vagy értékelméleti egysége következik.

Az erkölcsi normák és eszmények követésére a gyakorlati ész természeténél fogva vagyunk utalva. Ezt másképen úgy fejezhetjük ki, hogy az eszmények megvalósítására törekedni *erkölcsi kötelesség*, mert erre *lelkiismeretünk* sarkal s ha híven követjük e normákat, az *erényt* valósítjuk meg életünkben. Mielőtt a levezetett eszmények és normák tüzetes kifejtésébe fognánk, előbb e három fontos ethikai fogalom jelentőségével kell tisztába jönnünk.

3. §. Kötelesség, lelkiismeret és erény.

Kötelességérzetnek általában annak a tudatát nevezük, hogy ha helyesen akarunk cselekedni, valamely normát követnünk kell. A kötelesség a kötelességérzet ideális tartalma, vezérelve. Bár mindennemű kötelességben van ethikai mozzanat, de szűkebb értelemben erkölcsi kötelességnek csak azon kötelességet nevezünk, mely közvetlenül ethikai normákra vonatkozik.

Hogy a kötelesség fogalma individual és népszeológiai szempontból miként keletkezik, ép oly közömbös jelenleg reánk nézve, mint az erkölcsi élet egyéb lélektani mozzanatai. Bennünket az erkölcsinek tartott kötelességeknek nem causája, hanem ratiója, vagyis létjogosultságuk alapja érdekel. Ethikai kötelességnek pedig csak azt fogjuk elismerni, mely az említett ethikai normák valamelyikéből levezethető vagyis igazolható. Ennyiben a kötelességteljesítés nem is egyéb, mint az erkölcsi normához való alkalmazkodás, annak követése. Természetesen a kötelesség autonom fogalom marad így is, mely nem zavarandó össze a theologiai erkölcsstan vagy a positiv állami törvények heteronomikus kötelezésével, ép mert forrása a mi spontan értékelésünk, a saját értékelméleti belátásunk, nem pedig valamely causalis kényszer.*

Pedig ez összetévesztés fölöttébb gyakori s oka legtöbbször *a kötelesség pszichológiai eredetének és értékelméleti alapjának hibás azonosítása.* így némelyek abból, hogy a kötelesség fogalma történetileg theologiai és társadalmi képzetekkel kapcsolatban merült fel az emberek tudatában, azt következtetik Schopenhaurrel, hogy annak nincs helye az ethikában.** Holott, ha e tényálladék kétségtelennek is bizonyulna, vagyis az, hogy a kötelesség fogalma empirikus

* V. ö. f. II. R. 2, 3. §.

** Die beiden Grundprobleme der Ethik. 122. 1.

szempontból mindig mint *valakinek* a parancsa merül fel az emberek tudatában – mit sem vonna le ama tétel helyességéből, hogy az erkölcsi kötelesség *helyes* alapja csak a gyakorlati ész és nem tekintély. Sőt közelebbről szemügyre véve a kötelességérzet végső alapja még lélektani szempontból is a mi spontan értékelésünk, *mert hiszen eredetileg theologiai fogalmaink nincsenek*, lévén az isteneszme minden fokon az ember erkölcsi s egyéb értékelése alapján kialakult *constructio*, mely a mennyiben ethikai jellegű, az erkölcsi fogalmainkból nyeri sanctióját és nem megfordítva. A kötelesség fogalma tehát az erkölcsi értékelésből került a theológiába és nem megfordítva.

Ugyanez áll a kötelesség társadalmi eredetének tanáról. Ha valamely socialis törvénynek önként engedelmeskedünk, ezt mindig annak a többé-kevésbé világos tudatával tesszük, hogy ha e törvénynek engedünk, *helyesen* cselekszünk. A positiv törvényeknek tehát már erkölcsi kötelességérzetből vetjük magunkat alá, a hol ezt önként tesszük; más eset pedig természetesen nem vehető tekintetbe ott, a hol erkölcsi habitusról van szó. Itt is tehát az ethikai kötelességérzetnek legalább homályos tudata régibb és elemibb mozzanat, mint a positiv törvény ismerete s így inkább kell ama sajátos körülményt, hogy az emberek igen sok positiv törvénynek önként engedelmeskednek, erkölcsi értékelésünk természetéből, tehát végelemzésben az erkölcsi kötelességből levezetni, semmint megfordítva az ethikai kötelesség fogalmát positiv társadalmi törvényekből származtatni.

A kötelesség fogalmának tehát végelemzésben sem lélektani oka sem ratiója nincs theologiai vagy társadalmi fogalmakban s így nemcsak, hogy helye van az ethikában, hanem mint Kant világosan felismerte, bizonyos tekintetben annak lényegét képezi. Kötelesség nélkül nincs normatív ethika, az utóbbi pedig jogosult, ép mert az erkölcsi ismerés értékelő és nem constatatáló ítéletekből áll. Az ethikai

ismerés természetéből közvetlenül folyik a kötelesség fogalmának alapvető jellege az erkölcsstanban. Azon törekvés tehát, hogy az erkölcsi kötelesség maga másodlagos productumnak tüntetessék fel, végelemzésben ismeretelméleti dogmatismusban gyökerezik, mely nem ismeri fel már az erkölcsi ismerés legelemibb mozzanatában is a kötelesség fogalmának csiráját s így azt idegen analógiákból származtatja.

Az erkölcsi kötelesség semmi egyéb végelemzésben, mint az erkölcsi értékek kötelező voltának kifejezése. Ez utóbbi viszont annak a tudatából fakad, hogy az abszolút értéknek föltétlenül meg kell valósulnia, az abszolút értékes cselekvésnek is tehát *minden* cselekvésben realisálódnia kell s így a mienkben is.* Nyilván következik ebből az is, hogy kötelességeink köre kiterjed mindarra, a minek megvalósítása erkölcsileg kívánatos, tehát (az erkölcsiség lélektani megjelenését tekintve) bizonyos *érzelmekre* is, a minő a szeretet. Gyakran lehetetlen dolognak állítják, hogy valakit érzelmekre is lehessen kötelezni, a minő az emberszeretet, mert hiszen érzelmeket nem lehet parancs-szóra még önmagunkban sem előidézni. Ez azonban nem bizonyít bizonyos érzelmek kötelező ereje ellen, mert hiszen a szeretet normája azt kívánja, hogy érzületünket a kellő irányba fokozatosan átalakítsuk, nem hirtelen és átmenet nélkül, a mi csakugyan kivihetetlen volna.

Az erkölcsi kötelességérzet megjelenését az egyéni tudatban, midőn cselekvéseinket mérleljük, *lelkiismeretnek* nevezzük. Szava lehet pozitív vagy negatív, parancsoló vagy tiltó, de minden esetben természetesen mindazon tényezők productuma, a melyek, mint láttuk, az emberek empirikus moralitását meghatározzák.** Innen a lelkiismeret kívánalmainak nagy viszonylagossága, hogy t. i.

* III. R. I. §.

** V. ö. II. R. I, 3. §.

különböző korokban és népeknél gyakran egymással ellentétes cselekvéseket kíván. De forrása minden esetben az erkölcsi ítélet amaz eredeti normatív mozzanata, amaz ősi «kell», mely minden, tartalmilag bármennyire is különböző erkölcsi ítélkezésnek közös vonását képezi.

A lelkiismeretre vonatkozó lélektani problémák: hogy az mennyiben ösztönszerű s vajjon örökölhető-e, itt nem érdekelnek bennünket.* Bizonyos, hogy a legtöbbször nem reflexszerű, hanem tudatos értékelés nyomán ébred föl. a lelkiismeret maga nem forrása, csak tolmácsa az erkölcsi normának? ama nézet, mely azt hypostasálja, a tényálladék hibás elemzésén alapszik. A lelkiismeret nem tesz egyebet, mint hogy egyes concret esetekre alkalmazza az erkölcsi értékelés eredményét, illetőleg ennek nyomán a jobb követésére ösztönöz.

Azon érzületet, készséget, mely az erkölcsi normáknak megfelel, *erénynek* nevezzük. Az erényesség nem egyéb, mint a moralitás kialakult és állandósult formájában. Az erény tehát tulajdonképen *lélektani fogalom* s így különböző formái felsorolásának és osztályozásának nem tulajdoníthatunk az általános etnikai fejtegetések körében oly nagy fontosságot, mint a legtöbb kutató teszi.

Éppen így mellőzhetjük az erények lélektani kialakulására vonatkozó empirikus problémákat is. Csak azt jegyezzük meg, hogy mivel az erkölcsi ismerés végső alapjában intuitív jellegűnek bizonyult, az erények kialakulásának legfőbb csak egyik tényezője lehet az euclaimonistikus vagy általában a hasznossági reflexió. Az erény mindig az egyéni jellemhez, illetőleg érülethez kapcsolódik közveteti éni s már ezért sem lehet lélektani forrására nézve bonyolult összehasonlítások terméke.

* E kérdésekre vonatkozólag l. pl. Kroman, Ethik. I. 1904. 84. s. k. Ik. és Ládd, Philosophy of conduct. 1902. 69. s. k. Ik.

4. §. A humanismus.

A humanismus lényegét a fentiek után a *helyes szeretetben* látjuk s a neki megfelelő norma ép ezen, a helyes szeretet szerint való cselekvést kívánja. Helyes a szeretet akkor, ha oly tárgyra irányul mely *valóban szeretetreméltó*, mert hiszen ellenkező esetben lehet a szeretet bűnös is. Nem minden szeretet helyes tehát etikailag, mint a sentimentalismus bizonyos neme hirdeti, mely összefügg azon téves nézettel, hogy az altruismus az ethikus cselekvés egyetlen valódi kritériuma.*

Szeretni sok mindent lehet: személyeket, tárgyakat, eszméket, intézményeket s szeretetünk legtöbbször erkölcsileg közömbös. A valódi moralitás csak azt kívánja, hogy szeressük azt, a mi valóban szeretetreméltó s az evvel szemben való minden közöny vagy éppen ellenszenv erkölcstelen. Valóban szeretetreméltó pedig csak csak az, minek absolut értéke van. Erkölcsi kötelességünk tehát, hogy szeressük az absolut értékeket: az igazat, a jót s mindazt, a mi ezek minél teljesebb megvalósításán közreműködik.

A humanismus tehát a szó legáltalánosabb értelmében legmagasabb „eszményeink szeretetében áll. Miután azonsán az eszményeket az *ember* van hivatva megvalósítani e világon, szűkebb értelemben humanismuson az emberek helyes szeretetét értjük. Álláspontunk szerint tehát az ember-szeretet sanctiója abban van, hogy az embert az absolut érték szolgálatában álló tulajdonságaiért szeretjük: az ember tehát a humanismus szemében ne legyen önczél, mert értékét amaz eszményektől nyeri, melyek általa valósulnak meg. A humanismus eme kissé szokatlan fogalmát csak lígy látjuk be helyességében, ha alkalmazásának némely szempontját fejtjük ki.

* V. ö. f. II. R. I, 2. §, a.

A humanizmus lényegéről vallott tételünkben mindenekelőtt az következik, hogy az emberszeretet helyes gyakorlása nem az, mely az emberek *boldogságát* minden körülmény között és föltétlenül szorgalmazza, ép mert nem a boldogság képezi a humanizmus igazi sanctióját. Aljas eszközökkel kivívott vagy emberhez nem méltó boldogságot a humanizmusnak sem szabad dédelgetnie. Kritikát kell tehát gyakorolnunk arra vonatkozólag, hogy embertársunk megérdemli-e a boldogságot, vagy sem és ehhez mérten kell vele szemben a humanizmust gyakorolnunk, ép mert az emberi boldogság maga is csak úgy bír létjogosultsággal, ha azt nem erkölcstelen eszközökkel szereztük és tartjuk fenn. Álhumanizmus lehet tehát csak az, ha mindig csak felebarátaink boldogságát tartjuk szem előtt s óvakodunk attól, hogy őket e szempontból zavarjuk, még magasabb eszmények érdekében sem. Korunk számos példáját mutatja e beteges, lágy, olvadékony humanizmusnak, mely pedig ellenkezik életünk hivatásának helyes conceptiójával. Láttuk ugyanis,* hogy a legfőbb jó, a mire törekednünk kell, nem a boldogság, hanem az igazi erkölcsiség. Embertársainkkal szemben is nem elsősorban arra kell törekednünk, hogy boldogokká, hanem hogy *jókká* tegyük őket s csak ha ez megvan, szorgalmazhatjuk az előbbit.

Az igazi emberszeretet nem követeli tehát, hogy elsősorban felebarátaink boldogítására törekedjünk, vagy ha ezt tesszük, azon kell lennünk, hogy *megérdemlett* boldogságnak legyenek részesei. Mindenekelőtt javítanunk, nevelnünk és erkölcsileg fejlesztenünk kell őket. Innen van, hogy az igazi humanizmus nem ellenkezik a *szigorral*, melyet az emberek vezetésében minden téren tanúsítanunk kell. A szigor az erkölcsileg helyes viselkedésre való szorítása az embereknek. A lágy, kritikátlan, siránkozó, csak a boldogságot szem előtt tartó és minden üdvös fegyelemtől vissza-

* II. R. 2, 5. §.

riadó magatartás tehát nem a valódi humanizmus, hanem az eudaimonizmus egy korcsajzata, mely minden ízében helytelen, mint a hogy gyökere is az.

A szigor létjogosultságának felismerése megszabadít ama szélteben elterjedt tévedéstől, mintha a humanizmus vég-elemzésben az emberekkel való bánásmód határtalan szelidüléséig vezetne, oly fokig, hogy elvégre minden fegyelmezés és nevelés megszűnik. Immár világos ugyanis előttünk, hogy az embereket jókká kell tennünk s e célból a szigor alkalmazása ép a humanizmusból folyólag erkölcsi kötelességünk – nem, mert az emberek *érdeke* kívánja, a mi vég-elemzésben eudaimonistikus sanctio volna – de mert ezáltal válik életük valóban emberhez méltóvá. Az igazi humanizmus nem gyöngeség, sőt csak nagyfokú erélyvel tehetünk eleget kívánalmainak.

Az emberszeretnek minden emberre ki kell terjednie, mert mint láttuk, az embereket az abszolút értékek megvalósítására alkalmas etikai tulajdonságaikért kell szeretnünk, ezek pedig, mint erről meggyőződünk,* az általános emberi tulajdonságok, a melyek kisebb-nagyobb fokban, de mindenkiben közösek, vagy ha el is vannak homályosodva, *fölbreszthetők*. Ez utóbbi adja okát annak, hogy még azokat az egyéneket is szeretnünk kell, kikben akár immoralitás következtében, akár pathológiai okoknál fogva, az etikus tulajdonságok majdnem teljesen hiányoznak. Ezekben is szeretnünk kell *az embert* s annál nagyobb szeretettel kell velők foglalkoznunk, mert sok esetben remény nyújtanak arra, hogy megfelelő bánásmóddal elveszett vagy ki nem fejlődött becses emberi, erkölcsi tulajdonságaikat, felszínre hozhatjuk, illetőleg felbreszthetjük.

Csak ha a humanizmus sanctiójának megállapításában teljesen figyelmen kívül hagyjuk az eudaimonistikus szempontokat, sikerül az emberszeretet történeti fejlődését is megér-

* II. R. I, 3. §. c).

tenünk. Ha ugyanis a humanistikus cselekvés végső célját abban látjuk, hogy hivatása a legtöbb ember legnagyobb boldogságát előidézni, úgy nagyon kérdéses, vajjon helyesen cselekszünk-e, midőn a gyógyíthatatlan betegek és hülyék életét lehetőleg meghosszabbítjuk, holott eudaimonistikus szempontból minden tekintetben jobb volna őket kipusztítani. De mindnyájan érezzük e conclusio helytelen voltát, bár eudaimonistikus alapon nem czáfolható meg. Tarthatatlansága azonban azonnal kiderül, ha meggondoljuk, hogy a humanismus sanctiója nem a boldogság, hanem annak a felismerése, hogy minden embernek az által, hogy abszolút értékeket képes megvalósítani (bármily csekély mértékben is), már sokkal nagyobb értéke van, semhogy a mi gyarló megítélésünkötől vezetve élete fölött rendelkezhetnénk, jóllehet talán ő magának is inkább «érdeke» volna az. Ezért az ember-szeretet munkája a gyakorlatban is független minden eudaimonistikus és hasznossági reflexiótól s mindinkább azzá lett, a mint az emberiség az erkölcsi fejlődés magasabb fokára lépett. Különösen az orvosi ethika mutatja az evolutio nyomát, a mennyiben a fájdalom megszüntetésére készlet, de nem az élet árán is. Végelemzésben itt is a helyes álláspont az eudaimonismus kiküszöbölésén fordul meg, mely viszont, mint láttuk, az értékmegismerés autonom voltának felismerésén alapszik. Az ethikai ismerés helyes elmélete a normák alkalmazásának minden részletkérdéséig is érezteti hatását. A humanismus azonban nemcsak az emberek, de az állatok szeretetét is kívánja. Ennek leghathatósabb sanctióját ép a modern tudomány nyújtja annak a kimutatásával, hogy ember és állat között csak fokozati különbség áll fenn: ugyanazon nagy fejlődési folyamat különböző állomásai. Az állati élet tehát *előfeltétele* az emberi életnek; különösen a magasabb fajok tudatának alaprajza annyira közeledik az emberéhez, hogy reája is kell, hogy essen az emberek szeretetének egy sugara. Az állatok szeretetének sanctiója végelemzésben azonban nem a humanismusban van, hanem

abban, hogy mint alább látni fogjuk,* az *életet általában* szeretnünk és ápolnunk kell, mint a mely nélkülözhetetlen empirikus feltétele minden eszmény megvalósulásának. Ép mert az állatok szeretetének csupán ily közvetett erkölcsi sanctiója van, nem erkölcstelen az, ha az emberi élet érdekében az állatvilágot felhasználjuk, illetőleg, ha annak érdekében védekezünk az állatok ellen. A humanismus eudaimonistikus conceptiója ezzel ellentétben azonban végletszerű s valójában kivihetetlen, mert a biológiai élet elemi feltételeivel ellenkező álláspontra vezet, hogy mivel minden fájdalmat és szenvedést más lényeknél kerülnünk kell, az állati élet megsemmisítése ép oly erkölcstelen, mint az emberölés. Míg a felsőbbrendű állatokra alkalmazva e tétel, némi plausibilitással bír s valóban ezek megölését lehetőleg kerülni óhajtjuk, addig tarthatatlansága azonnal kiderül, ha alsóbbrendű, parazita s undorító állatokra gondolunk, melyek mérhetetlenül elszaporodván, magát az emberi életet semmisítenék meg, ha egyáltalán lehetséges volna e program teljes végrehajtása. Ily módon ellenkezésbe jutnánk az emberi élet fenntartásának kötelmével s a felsőbbrendű emberi életet áldoznók fel alsóbbrendű állati organismusoknak. E túlzás, mely mint ismeretes, némely vallásban visszhangra talál, világos példája annak, hogy mily tévutakra vezet, ha a humanismus végcélját a mindennemű fájdalom elkerülésében és nem az erkölcsi tökéletesség feltételeinek megteremtésében látjuk.

Az eudaimonistikus humanismus hasonló téves következtetése, *hogy a büntetés és a háború is* minden esetben helytelenek, mert ellenkeznek azon kötelességünkkel, hogy a rosszat is jóval fizessük vissza s hogy nem szabad senkinek sem fájdalmat okoznunk.** Ámde jobban szemügyre

* III. R. 8. §.

** V. ö. Tolsztoj polémiáját a büntetés ellen «Feltámadás» című regényében, valamint a nazarénusok érvelését mindennemű, még az önvédelmi háború ellen is.

véve, mindkettőnek van bizonyos esetekben létjogosultsága erkölcsileg, a mennyiben t. i. *jogos önvédelem* nyilvánulatai. Ilyenné válik pedig úgy a büntetés, mint a háború, ha a társadalmat ért támadás a büntetett, illetőleg az ellenség részéről igazságtalan, vagyis erkölcstelen. Ilyenkor a büntetés *igazságszolgáltatássá* magasztosul, a háború pedig *szabadságharczczá*, a melyek pedig nemhogy ellenkezzenek az ethika követelményeivel, sőt annak közvetetlen folyományai, mint erre alább még visszatérünk.

Szemellátható, hogy e ponton az igazságosság etnikai követelménye korlátozza az odaadó emberszeretet munkáját s így az természetesen nem jogosulatlan, mint csupán a szeretet normáját szem előtt tartó némely moralista gondolja. A büntetés, mint ismeretes, a társadalom önvédelme azon egyének ellen, kik az általa képviselt jogrendet tetteikkel támadják. E társadalmi reactio pedig jogos, mert hiszen a társadalomnak *ép úgy* joga van élni, mint az egyének, kivéve természetesen, ha az egyének van igaza a társadalom elavult formáival szemben, a mennyiben a helyesebb belátást képviseli. De ebben az esetben sincs joga erőszakos eszközökkel küzdeni a reformokért, vagy épen úgy, hogy az ethika más követelményeivel ellentétbe jusson. A társadalom tehát jogosan büntet általában, annál is inkább, mert a fejlődés későbbi fokán ez önvédelmi munkát egyesíti a javítás nemes cselekedetével is, mi által a humanismus direct követelésének is eleget tesz. A büntetőjog ma már a társadalmi nevelés egyik leghatalmasabb eszköze.

Önmagával jutna a humanismus ellentétbe, ha óvakodnék a büntettek megfenyítésétől, abból indulva ki, hogy «a ki kövel dob meg, dobd vissza kenyérrel». Mert e magatartás következménye nyilván az volna, hogy csak azok élneek és boldogulnának, a kik «kövel dobálóznak», vagyis ez az erkölcstelen elemek végleges uralomra jutását jelentené. Ámde az igazi humanismus, mint láttuk, abban áll, hogy az embereket javítjuk, a mi nyilván csak akkor lehet-

séges, ha az etikai alapon álló társadalmi rendnek oly eszközei vannak, melyekkel az erkölcstelen elemeket megrendszabályozhatja, nem pedig megfordítva. Ép e *javitó fegyvelmezés* kell, hogy a büntetés lényegét képezze, a mi tehát távol attól, hogy ellenkezne az igazi emberszeretettel, sőt annak inkább folyománya. A büntetésnek tehát kettős etikai sanctiója van: egyrészt a humanismus, másrészt az igazságosság s a jog eszméje szolgál ilyenül, mely, mint látni fogjuk, a tisztelet realizálására irányuló normából vezethető le.

Ha nem is a humanismus, de a jog eszméje igazolja az önvédelmi háborút is. A háború mint igazságtalan támadások ellen való védekezés, vagyis mint szabadságharcz ép oly jogos a főhatalom alatt szervezett társadalom részéről, mint a hogy az egyénnek is joga van fegyvert rántani önvédelmére, ha fegyverrel támadják meg. Mert elvégre mindkét esetben a megtámadottnak is – legalább is oly mértékben, mint a támadónak – joga van élni, még pedig a saját individualitása szerint, tehát az erkölcsileg megengedett határok között szabadon. Ép mert a szabadságharcz jogos, erkölcstelen minden ízében a támadó háború, mely sohasem egyéb lényegében tömegrablásnál és tömeggyilkolásnál. Úgy a büntetés, mint a védelmi háború szükséges rossz s életünk oly átalakítására kell törekednünk, mely mindkettőt fölöslegessé teszi, vagy legalább lehetőleg csökkenti.

Bár az emberszeretetnek, mint láttuk, minden felebarátunkra ki kell terjednie egyformán, ez nem zárja ki, hogy azokat, kik hozzánk közelebb állanak, több bensőséggel szeressük. Vagyis a humanismus nem zárja ki a nemzeti érzést és a hazaszeretetet, valamint nem ellenkezik a családi érzéssel sem. Ellenkezne, ha az általános emberszeretet és a szűkebbkörű szeretet utóbb említett formái között csak mennyiségi, fokozató különbség állana fenn, mert ez esetben valóban félő volna, hogy a mennyi szeretetet családunk és hazánk lefoglal, annyival kevesebb jut az egész emberi-

ségre. Ámde ez tévedés: a szeretet határtalan s az emberi szív egész végtelenségét zárhat magába. De különben is: más jellegű az egyetemes emberszeretet, mint a családi vagy a hazafias érzés. Ez utóbbiak révén ugyanis végelemzésben az embereket *egyénilag* szeretjük, mert közelebb állanak hozzánk és jobban értjük meg őket; az egyetemes emberszeretet pedig abban áll, hogy mindenkit *mint embert* szeretünk, ha egyénilag nem is ismerjük. Ezért családi érzés és hazaszeretet épen úgy nem ellenkeznek, hanem kiegészítik egymást, mint a hogy a szeretet eme formái a még tágabb körű általános emberszeretettel a legnagyobb harmóniában lehetnék.

Sőt kell is, hogy összhangban legyenek, mert a hozzánk közelebb állókat: családjunk és nemzetünk tagjait kötelességünk bensőbben, egyénilag is szeretni, a mellett, hogy az embert szeretjük bennök. Szülőink és hazánk iránt egyénilag le vagyunk kötelezve, mert tőlük a közvetlen jótétemények egész sorát kaptuk. Azok, kik fölnevelnek, a kiknek harcai és szenvedései számunkra hazát biztosítottak, többel tartozunk, mint a földgömb túlsó felén lakó felebarátainknak: tartozunk azzal, hogy tisztelettel és hálával legyünk irántuk, úgy életükben, mint haló poraikban. Sokszor mondták, hogy a szülők iránti hála és a hazaszeretet egyazon forrásból táplálkoznak, és valóban: hazát szeretni annyit tesz, mint szeretni a collectiv múltat, melynek jelenünket is köszönjük.

5. §. A kultúra.

A kultúrát az ethikai erő eszményének mondtuk, s megvalósítását a következő norma követésétől tettük függővé: minden erőnkől arra kell törekednünk, hogy megvalósítsuk azt, a mi absolute értékes.

Mindebből nyilvánvaló, *hogy kultúrán az absolut értékeknek az emberi erő kifejtés útján való realizálását értjük*: Absolut értékek pedig az igaz, a jó és a szép, melyek meg-

valósítására irányuló törekvéseinket *tudománynak*, *erkölcsnek* és *művészetnek* nevezzük s így a kultúrát más szóval ez utóbbiak összességének mondhatjuk.

Valamint a szeretetnek nem minden formája helyes erkölcsileg, úgy az erő kifejtés minden neméről sem mondhatjuk ezt. Csupán azt tarthatjuk föltétlenül, vagyis ethikailag becsesnek, mely abszolút értékek megvalósítására czéhoz. Egyéb energianyilvánulatok erkölcsileg közömbösek, vagy ha az abszolút értékek megvalósításának ellene dolgoznak, erkölcstelenek. Az immoralis erő kifejtés nem is kulturmunka, hanem csak az, a mely az ember legmagasabb eszményeinek szolgálatában áll. Ép mert ily benső viszony áll fenn az erkölcsi jellegű cselekvés és a kulturmunka között, kell magát a kultúrát is ethikai jellegű fogalomnak tartanunk.

Ezt az igazságot fejezték ki gyakran avval a tétellel, hogy moralitás nélkül nincs igazi kultúra. Mert hiszen maga a kultúra már csak ethikai jellegű erő kifejtésen épülhet fel: semmi maradandót és nagyot nem alkothatunk erkölcsi alap nélkül.* Tágabb értelemben kultúrán természetesen nemcsak az abszolút értékek megvalósítására irányuló közvetten törekvést értjük, de azért kétségtelen, hogy minden kulturmunka ép e törekvésekből fakad. Minden áldása a kultúrának ugyanis végelemzésben tudománynak, művészetnek vagy az ethikai fejlődésnek gyümölcse: a technika vívmányai például már csak alkalmazott tudományos belátások, közéletünk modern átalakulása pedig végelemzésben ethikai világnézetünk módosulásában gyökerezik.

A kultúra lényege tehát, az abszolút értékek megvalósítására irányuló erő kifejtésen fordul meg. A miben Vierkandt a kultúrnépek jellemző vonását találja szemben a vadnépekkel, hogy t. i. cselekedeteik szándékosak, szemben ez utóbbiak nagyrészt öntudatlan tetteivel** – maga is már az

* II. R. 2, 2. §.

** Kulturvölker und Naturvölker 106. 1.

általunk kiemelt körülményben gyökerezik. Mert az öntudatosság a cselekvésben bizonyos eszmények többé-kevésbbé világos tudatát követeli meg; az ideálok pedig, melyek követése kultúrát teremt: a tudomány, a művészet és az erkölcsi tökéletesedés, melyekben az igaz, a szép és a jó megvalósítására irányuló vágy nyilvánul. A mely nép az eszményeket nem képes tudatában bizonyos fokú világossággal kidomborítani, öntudatos és szervezett cselekvésre sem képes, melyről jól látja Vierkandt, hogy a kultúrnép életének lényegét képezi. Az emberi cselekvés teleologikus jellege kívánja, hogy az öntudatosság magasabb fokára csak eszmények kitűzése és követése révén képes emelkedni.

Ha az erő fogalmát vesszük ily módon igénybe a kultúrélet magyarázatánál, a kultúra történeti megjelenésének számos mozzanatát is jobban értjük. A kulturembert ugyanis mindig az jellemzi, hogy erős önmagával és a természettel szemben. Az előbbit az önfegyelmzés, az önlegyőzés, s ebből folyólag a valódi munkára való képesség bizonyítja, melyet vadnépeknél hiába keresünk. A kultúrember tervszerű, kitartó, a pillanatot alárendeli tágabbkörű szempontoknak, indulatainak nem föltétlenül rabja, mind oly mozzanatok, melyek csak nagyfokú önuralom mellett lehetségesek. A kultúrember valójában alakító hatással van önmagára. Épen úgy erős a természettel szemben is, a menyinyben igyekszik annak energiáit céljai szolgálatába hajtani. A kultúrtársadalom sohasem teljesen tehetetlen az őt környező természettel szemben: legalább bizonyos fokig felhasználja, illetőleg védekezik ellene. A földművelés, ruházkodás, hajléképítés mind ily, a külső természet folyamataiba való módszeres beavatkozás különböző formái, melyeknél fogva az ember erősebbé válik a természettel szemben. Az újkor technikai vívmányai is ezt a folyamatot illusztrálják. Végre a kultúrember még az által is erősebbé válik, hogy oly társadalmi szervezetet teremt, mely hathatósabb cooperatiót tesz lehetővé az egyidőben és egymásután élő

individuumok között: hisz csak ez által jöhetnek valóban létre a kulturális javak, melyek mindegyikének megteremtése oly nagy erőfeszítést kíván, a miről csak számtalan egyén és sok nemzedék összműködése biztosíthat.

Mielőtt a kultúra eszményének megvalósítására irányuló norma némely alkalmazását megvilágítanók, előbb a kulturális törekvések sanctiójára vonatkozólag kell némely, szél-tében elterjedt tévedést eloszlatnunk.

A kultúra általunk vallott fogalmából nyilván következik, hogy annak értéke abban áll, hogy az abszolút értékek megvalósítására törekszik. Tévedés tehát a kultúra értékét attól tenni függővé, hogy az mennyiben teszi az emberiségét általában boldogabbá, mert a kultúrának végelemzésben *ethikai* és *nem eudaimonistikus* sanctiója van. Eudaimonistikus szempontból a kultúra értékessége nehezen volna bizonyítható, mert fölöttébb valószínű, hogy a kultúra az emberi boldogságot valójában nem növeli. Bizonyos tények, mint az öngyilkosságok számának növekedése párhuzamosan a kulturális haladással csaknem kétségtelenné teszik ezt. Mentül inkább hatalmába keríti a kultúra az embert, annál kevésbé képes önfeledten és gondtalanul a jelennek élni s ezzel mindinkább távolodik a boldogság classikus korától: a gyermekévek hangulatától. Gond és nagyobb igények, melyek kielégítése mind nagyobb erőfeszítéseket kíván az egyéntől, jellemzik a kultúrnépek életét s ha valóban a boldogság volna az, a mi kultúránk eredményeképen annak értéket ad, akkor helyesebb volna azt elhagyni s visszatérni «a természethez». Ámde abból, hogy a kultúra nyomán valójában nem fakad nagyobb boldogság, még nincs jogunk az előbbi értéktelenségére következtetni, mert hiszen ha a kultúra lényegileg *ethikai* törekvés gyümölcse, akkor értéke önmagában van, mint az erkölcsi jellegű cselekvésnek általában s nem függ a belőle esetleg fakadó boldogság mennyiségétől. A kultúra értékét nem azon eudaimonistikus eredmények határozzák még, melyek némely mozzanatát állan-

dóan követik, hanem az, hogy benne a helyes irányban erőt kifejtő emberi munkásság nyilvánul, a minek sanctiója viszont abban van, hogy a kultúrával végelemzésben abszolút értékeket törekszünk megvalósítani. Az tehát viszonylag mellékes kérdés, hogy az előretörő kultúra nyomában mennyi boldogság fakad, fő, hogy általa a helyes emberi erő kifejtés valósul meg mind nagyobb mértékben. Mint minden emberi cselekvésnél: a kulturális munkásságnál is, az utilitaristikus és eudaimonistikus reflexió csak post festa lép fel, de nem végső indítéka és közelebbről szemügyre véve nem is igazi végcélja működésünknek. Hiszen eudaimonistikus szempontból tekintve a haladó kultúra a maga lázas előretörésével sötétben jár és ismeretlen vizek felé hajózik, mert kulturmunkásságunk minden mozzanatának a közboldogságra teendő hatása valójában meg sem határozható – a hogy valószínűleg a kultúra voltaképpen nem is növeli e boldogságot.

Épen így tévedés, ha némelyek a kultúra intellectualistikus fogalmából indulva ki, a *növekvő ismerésben* látják annak lényegét s ép azon alapon vonják a kultúra értékét kétségbe, hogy tudománya a világ és az élet mysteriumait nem képes megoldani. Ámde tudjuk, hogy a kultúra lényege nemcsak egyoldalúlag az igazság felé való törekvésben, hanem a moral és a művészet eszményeinek realizálásában is áll s már ezért sem lehet valamely kultúra értékét kizárólag tudományának eredményeitől függővé tenni. De különben is a kultúra lényege a *cselekvés*: a törekvés és nem a tudás, vagyis a kultúra értéke végelemzésben nem attól függ, hogy *mit ér* el, hanem hogy *mit akar elérni*, vagyis hogy mily eszmények megvalósításán dolgozik. Mert hiszen az elért eredmény minden téren elenyészően csekély az előttünk lebegő ideál teljességéhez képest, s ha az előbbihez mérnök a kultúrát, mindig és minden fokán fölöttébb kétes becsrel bírónak kellene azt vallanunk. Egyébiránt – mint láttuk* –

* II. R. 2, 5. §.

a legértékesebb ismeretek terén nincs okunk a tudomány kilátásai fölött kétségbe esnünk s mindenesetre elérünk annyit, hogy ethikai törekvéseinket abszolút értékűeknek ismerjük fel s így magának a kultúrának is ontológiai tudásunk korlátoltságától függetlenül is abszolút értéket tulajdoníthatunk.

Kultúránk értékének kérdése tehát nem függ sem művelődésünk eudaimonistikus jellegétől, sem pedig annak a problémának az eldöntésétől, hogy mennyiben vagyunk képesek segélyével a világ és az élet nagy ontológiai kérdéseit megoldani – hanem egyedül amaz eszmények értékétől, melyeket maga elé tűz. A törekvéseink elé tűzhető abszolút helyes ideálokat pedig az abszolút értékek képviselik. Minden kultúra értéke attól függ, hogy mennyiben tűzi ki e helyes eszményeke és szervezeténél fogva mennyiben várható, hogy az ideálokat *határtalanul megközelítheti*. Csak azt nevezhetjük *igazi* vagy egészséges kultúrának, mely ezeket a tüneteket mutatja: mert fonák ideálok után futó s a helyes törekvéseket is gátló intézményekkel vagy eszmékkel saturált kultúra, mely a mellett nem elég erős arra, hogy bizonyos idő múlva megszabaduljon béklyóitól – a korai pusztulás csiráit rejti magában. Lehet, hogy minden kultúra – talán anthropologiai okokból – csak bizonyos határig fejlődik, de legalább a mi nyugati kultúránk (úgy látszik) nem vet önmaga gátat evolúciójának, ha külső tényezők talán itt is éreztetik majd hatásukat. Ez okbólji le-tűnt hellén kultúrán kívül csak a mi nyugati művelődésünket mondhatjuk igazán helyesnek, melynek haladása belátó ható időkben nem is fog megszűnni. Csak az a kultúra határtalan, mely az igaznak, jónak és szépnek eszméjét önállóan meg tudja alkotni s azt követendő ideál gyanánt maga elé tűzni. Mert csak az ilyen kultúra képes arra, hogy az eszmék történeti megjelenésének formáit elválaszssa maguktól ez eszméktől s az előbbieket – legyenek azok elméleti tanok vagy gyakorlati intézmények – elveti ma-

gától, midőn már nem látja bennök az igaz, szép és jó eszméinek adsequat kifejezését. Így jő létre azon tünemény a magasabb kultúrtársadalmakban, melyet *haladásnak* nevezünk s alakul ki ennek megfelelőleg a szellemi szabadság bizonyos formája, mely nélkül magasabb kultúra nem volt és nem is lesz.

Ha a kultúra lényegében ethikai tevékenység gyümölcse, nevezetesen az absolute helyes erő kifejtés productuma, *akkor a kultúrát támogatni és fejleszteni erkölcsi kötelesség*. Az újkori erkölcsi fejlődés egyik legbecsesebb terméke, hogyl ennek tudata mind világosabban és mind szélesebb körben utat tör magának a modern emberiség lelkületében. Igaz, hogy – különösen a kereszténység transcendens álláspontjának hatása alatt – megszoktuk a kulturális tevékenységet az ethikán kívül eső valaminek tekinteni, mely lényegileg közömbös erkölcsi szempontból, úgy hogy ez új kötelesség conceptiója még némi nehézségekbe látszik ütközni. Hiszen – szokták mondani – lehet valaki jó és tisztességes ember, ha nem is érdeklődik a tudomány és művészet iránt és ezért bár érezzük, hogy az ezek iránt tanúsított közöny vagy éppen ellenszenv «nem helyes», azért még vonakodunk azt erkölcstelennek nevezni. Ennek oka, hogy a theologiai erkölcstan nem ismeri el a kultúrát ethikai fogalomnak, másrészt a bölcsészeti erkölcstan eddig csak elvétve mutatott rá azon benső kapcsolatokra, melyek a kulturális és a szűkebb értelemben vett erkölcsi jellegű tevékenység között fennállanak. A következőkben ép e szoros összefüggést fogjuk némely vonatkozásban megvilágítani, kimutatván, hogy már eddig is szélteben erkölcsieknek elismert kötelességeink tekintélyes része ép *mint kulturtevékenység* nyer igazi sanctiót, illetőleg annak fogalmából világítható meg legélesebben. Ki fog ennek nyomán derülni, hogy ha nem is mondható általános emberi kötelességnek a tudomány, művészet és erkölcs nagy problémáival való közvetetten foglalkozás, de az igazi ethikus magatartás eo ipso oly

természetű, hogy a kulturális javak fejlődését és terjedését elősegíti. Ennyiben ethikus cselekedeteink tekintélyes része közvetett kulturtevékenységnek bizonyul, mely csak aberratio folytán juthat ellentétbe magának a kultúrának érdekeivel.

a) Ha igaz, hogy erkölcsi kötelességünk az abszolút értékek megvalósításán közreműködni, akkor ezt csak rendszeres és tervszerű erő kifejtés révén tehetjük, mely cél és eszköz viszonyát mindig szem előtt tartja. Az ily tevékenységet *munkának* nevezzük, mely tehát ethikai értékkel bír, a mennyiben általa valósul meg erő kifejtésünk révén a kultúra. Minden kultúra csak munka gyümölcse lehet s így az előzők után világos, hogy *erkölcsi kötelességünk életünket munkában tölteni el*. E norma érvényes mindenkire: a dologtalan, henye élet határozottan erkölcstelen, a mint ezt az erkölcsi fejlődés nyomán az emberek mind szélesebb körben felismerik s megvetésükkel sújtják azt, ki életét tétlenségben tölti.

A munka erkölcsi értékét vagyis sanctióját a kultúra eszményétől nyeri, a miből nyilván az következik, hogy nem minden munkának van erkölcsi értéke, hanem csak annak, a mely akár közvetlenül, akár közvetve kulturális javak megvalósulását szorgalmazza. Köznyelven kifejezve: csak a tisztességes munkának van becsülete, nem pedig annak, mely valamely erkölcstelen cél szolgálatában áll. Az ethikus munka valóban soha sem egyéb kulturmunkánál, mert bármily közvetve is, de a helyes emberi haladás ügyét mozdítja elő, vagy annak előfeltételét: a már meglévő kulturjavak megtartását és ápolását szolgálja. A legszerényebb fizikai munka is ily módon kapcsolatba hozható a kultúra érdekeivel s ezért minden munkának kivétel nélkül megvan az erkölcsi értéke, a mely tisztességes céllal és ugyanilyen eszközökkel folytatattatik. Az újkori erkölcsi fejlődés egyik legszebb gyümölcse a munka megbecsülése és szeretete, szemben a hellén felfogással mely

azt – különösen ha testi munkáról volt szó – lealáznál s szemben az orthodox keresztény állásponttal, mely a munkát az emberiségre mért büntetésnek, tehát szükséges rossznak hirdette. Ezzel ellentétben ma úgy véljük, hogy ép a munka nemesíti az embert, teszi valóban nagygyá s ad életének igazi erkölcsi tartalmat. Ama gloria, mely körünk ethikai fölfogásában minden munkát övez, tán történeti kialakulásában azon hasznossági belátás által is befolyásoltatott, hogy munka nélkül nincs haladás és fejlettebb társadalmi élet – de hiszen maga a haladás végelemzésben nem hasznossági és eudaimonistikus sanctióval bír s ennek felismerésével nyilván eláruljuk, hogy az erkölcsi fejlődés nyomán elértünk ama belátáshoz, hogy a tisztességes munka valódi értéke nem eudaimonistikus hasznosságában, hanem "abban van, hogy az ember által megalkotható legmagasabb eszmények összességét valósítja meg, vagyis mert a kultúrának tényezője. A munkában az absolute helyes emberi erő kifejtés nyilvánul s ez adja meg igazi és maradandó értékét, bármily szerény körben mozog is.

A munka emez erkölcsi értékeléséből az is megállapítható, hogy mikép kell a *munkabér* lényegéről ethikai szempontból gondolkodnunk. Alacsony erkölcsi felfogás jele, ha valaki a munkát csapásnak, szükséges rossznak tekintvén kenyérkereső hivatalában sem lát egyebet, mint az éhenhalás elleni óvszert vagy kedvtelése kielégítésének eszközt. Az a körülmény, hogy munkánkból élünk, még koránt sem zárja ki, hogy munkánk értékét elsősorban mint kulturalis tényezőt vagy erkölcsileg felemelő hatásáért becsüljük. Ha így tekintjük munkánkat, az érte kapott munkabér sen lesz szemünkben munkánk valódi értékmérője és tevékenységünk igazi indító oka, hanem csak anyagi járuléka. Ily módon válik a kenyérkereső hivatal is *hivatássá*, mely nem alacsonyítja, hanem fölemeli az embert. Bár kétségtelen, hogy amaz, a múltban uralkodó és ma is még némely társadalmi körben észlelhető felfogás, mely a bérmunkát lenézi s csak

a nobile officiumot tartja a szabad, «úri» emberhez méltónak, ha ily formában téves is, ama helyes nézet nyilvánul meg benne, hogy *egyedül pénzért* dolgozni, az embert valóban lealacsonyítja. Mert kétségtelen, hogy ha a munkát magasabb szempontból értékeljük s *benne objective kultúrtevékenységet, subjective hivatást látunk* – csupán ez esetben teszi a munka az embert erkölcsileg nagygyá, mert nem az emberi gyöngeség, hanem az emberi erő nyilvánulataként mutatkozik.

b) A munkálkodás kötelmének azonban csak úgy tehetünk eleget, ha mindenekelőtt *önmagunkkal szemben* vagyunk erősek, vagyis ha önuralmat gyakorlunk. Az ethikai jellegű önuralom abban áll, hogy önmagunkat az abszolút értékeket képviselő eszmények szolgálatába hajtjuk, illetőleg olyanná alakítjuk lelkületünket, hogy annak közvetett vagy közvetetten szolgálatára képesek leszünk. A kultúra eszményéből tehát *az önuralom kötelme is levezethető*.

Ámde kulturmunkára csak akkor vagyunk önuralmunk és ebből folyó munkálkodásunk révén állandóan alkalmasak, ha önuralmunkat *önneveléssé, önképzéssé* fokozzuk, mert csak ily körülmények között állhatunk az abszolút érték *fokozatos* megvalósításának, vagyis a *haladásnak* szolgálatában. *Erkölcsei kötelesség tehát önmagunkat képezni*, mert csak állandó tökéletesedés mellett felelhetünk meg minden körülmény között hivatásunknak.

Azon erkölcsi tulajdonságok, melyeket az ethikai erő folyamányainak ismertünk fel,* mint az igazságszeretet (őszinteség), bátorság és jellemzilárdság ugyancsak onnan merítik sanctiójukat, hogy oly viselkedést eredményeznek, mely egyedül teszi az embert képessé az abszolút eszmények megvalósítására, vagyis a kulturmunkára.

Az igazság odaadó, állandó szeretete és követése nélkül nincs kulturmunkásság. Az előbbit már a humanismus

* II. R: I, 1.

is megkívánja,* mert hiszen nélküle semmiféle erkölcsi ér-
 zület sem képzelhető, mint erről már akkor győződünk
 meg, midőn az ethikai alapértékek elismerésének szüksé-
 gességét az igazságra való törekvésből vezettük le.* Az
 igazság korlátlan vallásának és követésének erkölcsi kötelve
 végelemzésben szintén kulturális tevékenységnek bizonyul,
 melyet minden körülmény között meg kell valósítanunk.
 E magatartás egyúttal a jellemszilárdság, az állhatatosság
 normáját is magában foglalja, mert e tulajdonságok nélkül
 eredményes és következetes cselekvés semmiféle téren sem
 lehetséges. A mily igaz tehát, hogy erkölcsi kötelességünk
 az abszolút eszmények, vagyis a kultúra megvalósításán
 dolgozni, oly mértékben kell igazságszeretőnek, őszintének
 és jellemesnek lennünk. Ugyanezen alapon a *bátorság kö-
 telme* is levezethető. Ellentéte: a gyávaság lényegileg új
 helyzetektől való félelemben áll, még pedig azon az alapon,
 hogy az új helyzetnek veszélyei lehetnek. E magatartás
 pedig nemcsak azért erkölcstelen, mert gyöngeséget árul el,
 hanem mert egyúttal képtelenné tesz arra, hogy eszmények
 megvalósításán igazán hathatósan közremunkáljunk. Az
 új eszméktől és irányoktól való félelem valóságos gyáva-
 ság s viszont a haladásra, reformokra való készség a bátor-
 ság egy neme, ép mert a régi és ismert légkörből való el-
 mozdulás mindig kockázattal jár. Ámde nincs kultúra hala-
 dás és haladás kockázat nélkül: erkölcsi kötelességünk tehát,
 hogy ez utóbbitól ne riadjunk vissza, de bátran és habozás
 nélkül irányítsuk lépteinket a részben mindig ismeretlen
 jövő felé. Nincs kulturellenesebb s egyúttal nagyobb gyáva-
 ságra valló habitus, mint az, mely minden új s ennél fogva
 bizonytalan dologtól: eszmétől, irányzattól vagy intézmény-
 től retteg; ez a kulturális tehetetlenség s egyidőben az
 emberi gyöngeség jellegzetes tulajdonsága, mely ha általa-

* III. R. 4. §.

** II. R. 2, 2. §.

nossá válnék, minden kultúra és minden moral pusztulásával járna. Kivéve azon esetet, midőn a múlt kultúrtermékeinek pozitív szeretete tart vissza attól, hogy azokat elhagyva új ösvényeken próbálkozzunk – a conservativismus ama beteges formája, mely az ismeretlen és bizonytalan jövőtől való félelemben áll, minden ízében erkölcs- és kulturelles, melynek elharapózása ellen teljes erőnkől küzdeni erkölcsi kötelességünk.

c) Az ethika, mint láttuk, a munkálkodást csak általában szabja meg, a mit már az által is kidomborít, hogy *minden* munkát kivétel nélkül értékesnek vall, ha tisztességes czéllal és eszközökkel történik. Egy tekintetben azonban részletekbe menőleg határozza meg tevékenységünket a kultúra eszményéből kifolyólag, t. i. *társadalmi kötelezettségeink* szempontjából. Úgy érezzük, hogy valamiféleképen erkölcsi kötelességünk a bennünket környező társadalom ügyei iránt érdeklődnünk s azt törekvéseiben támogatnunk. *A közélet ethikai alapjának kérdése forog itt szóban* s legközelebbi feladatunk ép az, hogy e problémát közelebről megtekintsük.

A közügyek iránti közöny valóban ethikaellenes. De nem azért, mintha az «önzés» jele volna, mert hiszen sok esetben egyoldalú, de más irányú önzetlen, pl. tudományos vagy művészeti foglalkozás forrása e nembánomságnak, hanem mert magát a kultúrát sem valósíthatjuk meg tőlünk telhető mértékben, ha magát a bennünket környező társadalmat is nem alakítjuk oly irányban, hogy alkalmas talajjá válik kultúrtermékek befogadására. Társadalmi kötelességeinknek itt rejlik végső ethikai sanctiója, a mennyiben t. i. azok már nem az emberszeretet, illetőleg a humanismus eszményéből folynak. *A ki a kultúrát akarja, annak a kultúrtársadalom megvalósításán is kell munkálkodnia, ép mert a kultúra csak mint társadalmi productum realisálódhatik, még pedig mint művelt, szervezett és haladásra képes társadalom munkálkodásának gyümölcse.* Ezért nem lehet a társadalom minősége és működésének iránya iránt közömbös az, a

kinek valóban erkölcsi ideáljai vannak s viszont az ellenkező magatartás helytelenségét érezzük, midőn megrójuk azt, ki a legtágabb értelemben vett közügyek iránt teljesen közömbös.

Mindebből már megállapíthatjuk a közélet etikájának lényegét. A közélet ugyanis legtágabb értelemben empirikus következménye annak, hogy az emberek mindegyike az őt környező társadalomra hatást gyakorol. A helyes közélet pedig az, mely az igazi társadalmi kötelességek követéséből fakad. Társadalmi kötelességeink ethikai lényege pedig az, hogy *iparkodnunk kell a társadalmat abszolút értékek szolgálatába hajtani, vagyis kulturtársadalommá kell azt tennünk.* A társadalmi élet helyes értékelése tehát voltaképpen azt kívánja, hogy a társaséletben *eszközt* lássunk a legmagasabb ideálok szolgálatában s azt ez utóbbira alkalmassá kell tennünk. Egyaránt téves tehát azon álláspont, mely a társadalomban vagy annak valamely szervezetében, pl. az az államban *önként* ját, mint a hogy azon értékelés is téves, mely a társadalmat csak mint az azt alkotó egyének boldogulásának eszközét becsüli. Mindkét tétel helytelen, mert hibás értékelméleten alapszik: a társadalom és annak egyes formái nem *önként*ek, hanem igenis eszközök: de nem valamely eudaimonistikus eredmény létrehozása céljából, *hanem eszközei az abszolút helyes ideálok vagyis az igazi emberi hivatás realizálásának.* A társas életűek ez az egyaránt józan és ethikus értékelése: távol marad úgy a társadalmi intézmények teleologikus jellegének félreismerésétől, mint viszont ama lapos eudaimonismustól, mely mint láttuk, nem helyesen adja vissza az ember tényleges értékelését sem. Jól jegyezzük meg azonban: mindezzel nem állítjuk, hogy a *tényleg* létező társadalmak az emberek *tényleges* értékelésében végelemzésben mint az eszményi javak megvalósításának eszközei szerepelnek, mert bizony oly complex erkölcsi problémák terén, a minőt a társadalmi folyamatok értékelése képvisel, csak kevés ember tud he-

lyesen eligazodni – hanem csak azt fejtettük ki, hogy milyennek *kell tekintenünk* a társadalmi életet, hogy mi a *helyes ethikai álláspont* e téren. Tételünk ép ezért érvényben marad, ha talán senki sem találkozna is, ki álláspontunkban osztoznék.

Kiindulva a társadalmi kötelesség ethikai alapjának eme conceptiójából, megkísérhetjük az egyes társadalmi kötelességeket erkölcsi szempontból megvilágítani. Levezetésünk nyilván azon fog megfordulni, hogy mily tevékenységünk által válik a társadalom *kulturképessé*: az ezt képviselő cselekvések összeségét kívánják majd a társadalmi kötelességek helyes normái.

Valamely társadalom kulturképessége – a mennyiben az a társadalom tagjainak öntudatos tevékenységén fordul meg – három tényezőtől függ, ú. m. i. hogya már megszerzett kulturális javak összesége az új nemzedékre is átszármaztassék, mert minden kultúra társadalmi productum lévén, sok egyén és nemzedék cooperatiójának lehet csak gyümölcse; 2. hogy a társadalom akként szerveztessék, illetőleg a már fennálló szervezetek és intézmények oly mértékben támogattassanak, hogy a kultúra megőrzésére és fejlesztésére képesek legyenek, és végre 3. hogy a társadalom tagjai a haladás eszméjétől át legyenek hatva, mert hiszen a stagnálás a kultúra visszafejlődését jelenti.

E három tényező megvalósítása a mi tevékenységünk-ből, a mi munkásságunkból fakad; hiszen emberi alkotások, melyeket öntudatosan cselekvő emberek tartanak fenn. Ha tehát a kultúra megvalósítása valóban általános emberi, vagyis erkölcsi kötelesség, *akkor e három rendbeli tevékenység realizálása szintén erkölcsi kötelességünk lesz.* A mily igaz, hogy az absolut értékek megvalósítását kívánja az ethika s ebből folyólag a kultúrának s ennek eszközeként a kultúr-társadalomnak realizálását követeli, oly kétségtelen, hogy e jelzett társadalmi tevékenységek teljesítése nem bízható

az egyéni kedvtelésre, hanem az erkölcsi kötelesség, mely alól senkinek sem szabad magát kivonnia.

Azon emberi tevékenységet, mely által a kultúrát új nemzedékre vagy olyanokra átszármatztatjuk, kik annak még nem részesei – *nevelésnek*, illetőleg *tanításnak* nevezjük. Azon viselkedésünk, mely által a társadalmat fenntartó és szervező intézményeket támogatjuk, az *államot* és a *kultúrátársulatokat* teszi lehetővé. Végre a harmadik rendbeli tevékenységet akkor fejtjük ki, midőn a haladást közvetlenül szolgáló kulturtermékeket, vagyis a *tudományt* és *művészetet* támogatjuk.

Háromféle kötelességet szab meg tehát az ethika, ha a kultúra eszményéből fakadó társadalmi normákat tekintjük, ti. m. i. nevelnünk és tanítanunk kell az új nemzedékeket, valamint azon embertársainkat, kik a kultúrának még nem részesei, – *ez a kultúra terjesztés ethikai alapja*; g. meg kell tennünk állampolgári és szűkebb értelemben vett társadalmi kötelességünket – ebből vezetendő le az *államélet és a közélet ethikája*; végre: 3. képességeinkhez képest fejleszteniünk kell a tudományt és művészetet, ha nem is közvetlenül, de az által, hogy tekintélyének és befolyásának körét növeljük s munkásságának útját egyengetjük. Itt gyökerezik a *tudomány és művészet támogatásában rejlő ethikai tartalom*. E kötelességek elismerése szintén csak az újabbkori erkölcsi fejlődés gyümölcsei, mert ma már a valódi kultúremler érzi, hogy erkölcsi kötelessége e három irányban erejéhez képest működni, míg a régebbi idők fölfogása azok túlnyomó részét az ethikán kívül álló tevékenységnek tekintette. Miután korunk is még nagyrészt az erkölcsi kötelességek eme régibb, szűkebbkörű conceptiójának hódol, különösen fontos, hogy e három rendbeli kötelességeinket kissé közelebről tekintsük meg, sőt némely pontra nézve e műben szokatlan részletességgel vizsgáljuk.

1. Kötelességünk tehát mindenekelőtt a kultúrát erőnk-höz képest terjeszteni. Teszszük ezt pedig részben a gyer-

mekek nevelése és oktatása, részben a felnőttek tanítása által. Kultur emberré kell tennünk lehetőleg minden egyént, mert csak ily alapon hajthatja életét az abszolút értékek megvalósításának szolgálatába, élhet tehát *emberhez méltó* életet. Hogy a mi nyugati sociaethikai fejlődésünk nyomán e kötelesség tudata tényleg kialakult, illetőleg mind jobban kialakulóban van, ezt két jelenség fellépte bizonyítja. Az egyik az *általános kötelező népoktatás* eszméjének mind tökéletesebb megvalósulása a kultúrnépek életében, a másik a *felnőttek oktatásának* – a szabad tanításnak – mind fokozottabb méltánylása és mind szélesebb körű szervezete. Annak is mind határozottabb tudatára ébred az újkori ember, hogy bárkinek nemcsak *joga* van a kultúrában való részesedésre, hanem, hogy a legfőbb társadalmi szervezetnek: az államnak kötelessége is szigorúan reászorítani a szülőket, hogy gyermekeiket ne foszszak meg annak áldásaitól. Kétségtelen, hogy a kultúraterjesztés minden formájának páratlan föllandulése részben azon veszély felismerésének is következménye, mely abban rejlik, hogy a művelt és a műveletlen emberek osztálya, a tudomány és élet, mindinkább távolodnak egymástól s így a kölcsönös megértés közöttük mind nehezebbé válik, a mi végtére egy kulturrelles forradalmi mozgalomban teremheti meg gyümölcseit – de valójában: különösen az általános népoktatásnak vannak tiszta ethikai rugói is, és történetileg is nagyrészt ezeknek köszöni létét.

A humanismus, az emberszeretet szülte historiaiilag az általános népoktatás eszméjét. Első apostolai eszközt láttak benne arra, hogy általa minden ember legalább azon minimalis ismeretek birtokába jusson, melyek nélkül sem túlvilági üdvösségét, sem e földi boldogságát nem biztosíthatja. Végelemzésben tehát eudaimonistikus reflexiók voltak azok, a melyek az általános népoktatás eszméjét megteremtették: a minden irányú népboldogítás eszközét látták benne s némelyek ma is még annak tekintik. Itt is bevált azon-

ban, hogy ama *sanctio*, melyből az emberek némely intézményt igazolnak, nem mindig egyúttal a *helyes*, a valóban *ethikus* alapja annak; a közelebbi vizsgálat ugyanis kideríti, hogy nem a boldogságban *kell látnunk* az általános népoktatás, sőt általában a kultúra terjesztés erkölcsi *sanctióját*, hanem abban, hogy általa az emberek *tökéletesedésre* válnak képesekké.

A kultúra terjesztése nem biztos eszköze a nép boldogításának: a tudatlan ember igénytelenebb s ép ezért átlag elégedettebb, nemcsak mert kevesebb óhaja van, de mert azok könnyebben is teljesíthetők. Ha eudaimonistikus *sanctióval* látjuk el a népoktatást, nem tudunk ez intézmény azon kritikusaik ellenvetésére felelni, hogy a boldogságot ez úton valójában nem fokozzuk. Sőt a tömegek erkölcsi javulása sem mindig közvetetten eredménye felvilágosodásunknak: hiszen a *criminalitas* mindenütt növekszik a népműveltséggel. A tanultság *moralisáló* hatása csak magasabb fokon mutatkozik s az eredmény egyelőre gyakran nem egyéb a régi gondolkozás és életmód bomlása nyomán fellépő testi-lelki és erkölcsi elfajulásnál. Igaz, hogy mint látni fogjuk, a kultúra terjedésének e veszélye ellensúlyozható, de ha nem is volna az, mégis kellene minél nagyobb tömegeket a művelődés körébe vonni. Mert végeredményben csak a kultúrától érintett élet telhet meg magasabb eszményekkel és lehet emberhez méltóvá, vagyis *tökéletesedhetik* határtalanul. A tudatélet fejlesztése pedig végelemzésben mégis *tökéletesebb* erkölcsiséget fog létrehozni, mert hiszen láttuk,* hogy a *moralitás* nem egyéb, mint a harmonikusan és akadályok nélkül kibontakozó tudatélet termelte viselkedés. A kultúra mérgeinek legjobb ellenszere még több kultúra, nem pedig a tömegek *visszasüllesztése* a sötétségbe. Lehet, hogy ha kimozdítjuk az ősembert állati tudatlanságából, bár csak *ideiglenesen*, de *szükségképen* demo-

* II. R. 1., 3. §

ralisálódik, de ez nem végleges eredmény, hanem a keserű gyógyszerhez hasonlít, melynek csak pillanatnyilag van kelletlen hatása. Nem is lehet ez másképen, ha a fejlettebb moralitás valóban a fejlettebb tudatéletnek szükségképi terméke. Az se riaszson vissza a kultúraterjesztéstől, hogy tanítás által az embereket talán örökre kiragadjuk naiv gyermeki boldogságukból, mert hisz a legfőbb jó és életünk igazi hivatása nem a boldogság, hanem az ideálok szolgálata és megvalósítása. Még a boldogság árán is kulturemberré kell tennünk mindenkit, bármi legyen is eudaimonistikus szempontból ennek következménye. Mert az embert nem a boldogság, hanem a derékség teszi valóban nagygyá.

Annak részletes kifejtése, hogy mily eszközökkel valószínűleg meg a kultúra terjesztése, már nem az ethika, hanem a socialpedagógia, illetőleg a kultúrpolitika feladata. Az ethika megfelelt feladatának, ha rámutatott e funkció erkölcsi tartalmára. Egy pontra nézve azonban mégis szorosabb összefüggésbe kell hoznunk az ethikai normákat a kultúra terjesztés részletkérdéseivel, t. i. ama probléma megfajtásánál, hogy mennyiben helyes embertársainkban kételyt támasztani előbbi világnézetük helyessége iránt s így megingatni erkölcsi meggyőződésük alapját is? Korunk egyik égető kultúrpolitikai kérdését érintjük evvel, mely voltaképpen arra vonatkozik, hogy szabad-e a kultúrát *korlátlanul* terjesztenünk, vagy bizonyos megszorításokkal lehet csak azt a nép szélesebb rétegei közé vinnünk?

E megszorításnak semmiesetre sem adhatunk oly értelmet, hogy valamit igaznak hirdessünk, a mi nem az, vagy viszont aggályoskodásból az igazság egy részét ne merjük nyíltan és bárki előtt bevallani. Ez határozottan erkölcsetlen volna, mert hiszen a tanításnak és nevelésnek csak úgy, mint minden emberi cselekvésnek, ethikai normákhoz kell alkalmazkodnia, illetőleg itt sem szabad ezekkel ellenkezésbe jutnunk. Magától értetődő tehát, hogy csak azt szabad tanítanunk, a mit igaznak tartunk. A tanítás tartalmát

pedig végelemzésben mindig csak a *tudomány* határozhatja meg, mint a mely egyedül hivatott velünk az igazságot megismertetni. Fölöttébb téves, ha e ponton némelyek szembeállítják a vallási hitet a tudással, illetőleg ez utóbbit az előbbire akarják építeni. Mert elsősorban; ha igaz is, hogy végelemzésben minden tudás, bizonyos, már tovább nem igazolható meggyőződéseken gyökerezik, melyeket tágabb értelemben hittételeknek nevezhetünk, az ily elemi hittételek *toto coelo* különböző természetűek, mint a vallások bonyolult dogmái, melyek nem az ismerési functiókból közvetlenül fakadnak, hanem complex történeti fejlemények. Míg az ismerés alapját képező elemi «hittételekre» nézve minden ember meg egyezik, a vallási dogmák sokfélesége határtalan, világos jeléül annak, hogy a «hit» szó mindkét esetben lényegileg különböző dolgot jelent, bármennyire is szeretné némely theologus ezt tagadni s ez alapon a «voraussetzungslose Wissenschaft» jelszavát képtelenségnek feltüntetni. A tudománynak nemcsak módjában áll, hanem erkölcsi kötelessége is minden történetileg kialakult hittételt figyelmen kívül hagyni, ha az ismerés alapját képező «hit»-et nem is nélkülözheti, mert csak ily módon valósíthatja meg az emberileg elérhető legnagyobb fokú elfogulatlanságot. De nem tekintve erre, jobban szemügyre véve kiderül, hogy nem a tudomány alapszik a vallási hiten, hanem megfordítva: minden, csak némileg művelt ember vallásos hite már tudományos kritikán épül fel. Mert minden vallási hit annak a tudását, világos felismerését teszi fel, hogy a *mi* hitünk a helyes, az igazi – a földön elterjedt számtalan egyéb tartalmú vallások tanaival szemben, illetőleg hogy oly tekintélyekre támaszkodik, melyek kiállják a kritikát. Végelemzésben tehát a művelt ember vallásossága is a belátáshoz, a tudományhoz felebbez mint legmagasabb fórumhoz s így joggal mondhatjuk, hogy tanításunk tartalmát in ultima analysi mindig a tudomány határozza meg, illetőleg az, a mit segélyével igaznak tartunk.

Ámde a tudomány halad, vagyis az igazságról táplált nézetünk maga is szükségképen változik, másrészt a tudományos kutatást eszközlő tudósok sincsenek mindig egy véleményen számos fontos kérdésre vonatkozólag. Mít kíván e téren a tanítói és a nevelői lelkiismeretesség? Mikép találjuk meg a dogmatismus és a teljes skepticismus között a helyes középutat? Oly probléma ez, melynek megoldását a paedagogia csak az erkölcsstantól várhatja.

Hogy e nehéz kérdésre megfelelhessünk, bizonyos megkülönböztetésekből kell kiindulnunk.

Tanításunk tartalmát ép úgy mint módszerét a tanítvány tudatának fejlettségi fokához kell alkalmaznunk. Az *apperceptio* feltételei pedig olyanok, hogy a kezdetlegesebb gondolkodás csak két sajátsággal bíró meggyőződést érlelhet meg: az olyat, mely egyszerűen állít, és olyat, mely egyszerűen tagad. Vagyis a fejlődés alsóbb fokán álló tudatélet körében csak pozitív és negatív ítéletek léphetnek fel *s így e talajon csak dogmatikus vagy skeptikus álláspont fejlődhet ki.* Más szóval: a primitívebb gondolkodás nem képes hypothetikus elemekkel átszőtt meggyőződést kialakítani, a mely különbséget tesz a között, a mi bizonyos, szemben a csupán valószínűvel, mert ama finom árnyalatokat, melyeket e *distinctio* feltesz, még nem képes észrevenni. Lehetetlen tehát ebből folyólag, hogy a fejlődés alsóbb fokán álló egyén *kritikai álláspontot* s ebből folyólag tartózkodó magatartást foglaljon el valamely kérdésben. Neki *bizonyosság* kell, legyen az pozitív vagy negatív, mert hiszen az ellenkező neme a gondolkodásnak csak hosszas fejlődés *productuma* lehet s így az értelmi funkciók formai fejlettségét, mint a tudásnak szélesebb körét teszi fel. Más szóval: kritikát csak önálló és már sok disponibilis anyaggal bíró szellem gyakorolhat, a mire még sem a gyermek, sem a tanulatlan felnőtt nem képes.

Mindebből nyilván következik, hogy a tanítás kezdő s általában elemibb fokán az oktatásnak úgy tartalmában, mint

formájában *dogmatikusnak* kell lennie s csak későbbén kísérhetjük meg mindkét szempontból *hypothetikus elemek* bevezetéseit: a tanításba. Tartalmilag dogmatikfirlesrpudig tanításunk, ha a tudomány *eredményeit* és *nem problémáit* közöljük, formailag pedig úgy fog megfelelni a dogmatizmus követelményének, ha oktatásunkban az *affirmatív* elem uralkodik. Nagy hiba volna alsóbb fokon más eljárást követni: mert hiszen ha ezt meg is kísérténők, a tanítvány csakis dogmatikus és skeptikus meggyőződésre lévén képes, tanításunk ebben az irányban torzulna el, a mi fölöttébb káros volna, a mennyiben azt, a mit a tanító mint hypothesis állítana növendékei elé, azt azok bizonyos tételként alakítanak ki meggyőződésükben. Innen van, hogy sok elmélet, mely a tudományban csak mint föltevés szerepel, a nép szélesebb rétegeiben mint abszolút bizonyosság lép fel. Mert hiszen a primitív ember csak fanatikus hívésre vagy nem hívésre képes, de óvatos és várakozó álláspontot semmire nézve sem foglalhat el s az ellenkezőt tőle lélektani okoknál fogva nem is kívánhatjuk. Csak felsőbb fokon lehet tanításunk hypothetikus elemekkel átszőve, midőn növendékünk tudatában ennek megfelelő kritikai magatartást érhetünk el. Ezért vezethetjük itt már a tanítványt a tudomány legbensőbb szentélyébe: az actualis problémák és az ezek megoldására alkalmas módszerek ismeretébe. Itt már nem kell attól tartanunk, a mit hasonló tanítás alsóbb fokon álló növendékeknél okvetetlenül létrehozna, hogy t. i. a tanítvány tudatában abszolút skepticismus keletkeznék, vagy pedig fanatikus igaznak tartás, a mi egyaránt kulturelles magatartás.

Nehogy azonban tanításunk tartalma az említett lélektani tényálladékhoz való alkalmazkodás következtében ellentétbe jusson a tudomány tényleges eredményeivel, alsóbb fokon, vagyis *az elemi tanintézetekben és a műveltség alsó fokán álló felnőttek oktatásában lehetőleg csak oly anyagot szabad felölelnünk, mely kevés hypothetikus elemet tartalmaz.* Más szó-

val: csak a tudomány (relative) biztos eredményeit taníthatjuk e fokon, a melyek már leszűrődtek a tudományos közvéleményben. Csakis ily módon érhetjük el, hogy a tanítvány úgy lássa a közlött anyagot, a mint azt a tanító óhajtja: dogmatikusan odaállítható anyagot bátran engedhetünk a növendék részéről még egyedül lehetséges dogmatikus módon felfogni. Mindez azt jelenti, hogy a lelkiismeretes tanító, ki a kellő lélektani megfontolásokból indul ki, úgy a fejlődés mint a műveltség alsóbb fokán álló gyermekekkel és felnőttekkel csak a *kultúra elemeit* közölheti mindaddig, a míg a kritikai gondolkodás képessége nem fejlődött ki bennök. Ebből folyólag idevágó tanításunknak *conservatív*nak is kell lennie oly értelemben, hogy a tudománynak már megállapodott eredményeire szabad kiterjeszkednie.

Csak hogy vannak problémák, melyek megoldása mindig csak hypothetikus lehet, a minő a bölcseleti vonatkozású kérdések nagy része. Vajjon ezeket teljesen ki kell küszöbölnünk a nép legszélesebb rétegeihez szóló tanítás köréből? A kultúra terjesztés etikájának egyik legnehezebb kérdését érintjük e ponton, melyre csak nagy óvatossággal felelhetünk.

Teljesen a hypothetikus anyagot még elemi oktatásunk köréből sem küszöbölhetjük ki, ép mert a bennünket érdeklő legmagasabb kérdéseket kellene ily módon elemi tanításunk teréről számúznunk. A világra mint egészre és életünk jelentőségére vonatkozó problémák az egyszerű embert is mindig érdekelni fogják s ha nem gondoskodunk arról, hogy a kellő formát megtalálva a tudományos gondolkodás eszközeivel adjunk számára e téren útmutatást, babonák és vakhiedelmek áldozata lesz. De nem is volna kívánatos e pontra nézve a gondolkodás elé mintegy tilalomfákat állítani, melyeken túl nem hatolhatna, mert hiszen ez által valójában a haladás útját állanók el, a mennyiben ez esetben a nép csak egyes *részletismereteket*, de nem

világnézetet nyerne. Nem szabad tehát a positívumokhoz való ragaszkodásunkban odáig mennünk, hogy a nép minden fogékonyságát kiöljük a bizonytalan, a hypothetikus dolgok iránt, mert ez által természetes dogmatismusát már nemcsak felhasználnék, hanem táplálnók is. Ámde skepsis nélkül nincs haladás sem értelmi, sem erkölcsi téren, mert hiszen az új meggyőződés mindig a régi tételekre vonatkozó skepsissel kezdődik. A skepsist tehát nem irtanunk kell – a mi aligha is állana hatalmunkban, hanem annak esetleges veszélyeit kell megelőznünk oly eszközökről gondoskodván, a melyek minden skepsist végelemzésben ártalmatlanná tesznek.

A skeptikus szellem ugyanis a nép erkölcsiségére nézve *tagadhatatlanul rejt bizonyos* veszélyeket magában. A mi nyugati fejlődésünk folytán népünk erkölcsisége szorosan összefügg a pozitív vallás tanaival. A skeptikus szellem pedig korunkban ép az utóbbiakba vetett hitet rendítette meg alapjában s úgyszólván szemmeláthatólag növekszik azok száma, kik a modern kultúra termékeit, különösen az újabb tudomány és bölcsélet tanait megismerve, vallási hitükben meginognak. Akár helyes és jogosult e hitetlenség, akár nem, tagadhatatlan tény, melylyel számolnunk kell, különösen a belőle fakadó gyakorlati erkölcsi következmények miatt. A vallási skepsist ugyanis legtöbbször nyomon követi az erkölcsi kétely is, a mi könnyen érthető, miután a moralitás eddig úgy tekintetett, mint a melynek sanctióját a hit-tételek adják meg. Ha azonban ez utóbbiak hitelüket veszítik, mi biztosít arról, hogy a mit eddig erkölcsileg helyesnek tartottunk az valóban az is? E ponton kezdődik a skepsis, vagy mint némelyek mondják «a tudomány romboló hatása» a gyakorlati moralitás terén.

E veszély azonban könnyen elhárítható oly irányú oktatás által, mely megérteti, hogy az erkölcsi tételek sanctiója nem a vallási tanokban van valóban, hanem megfordítva: maguk a vallási parancsok is az erkölcsi sanctión

kell hogy átmenjenek. Elsőrendű kulturfeladat tehát, sőt erkölcsi kötelesség szűkebb értelemben véve is, hogy a nép erkölcsi meggyőződését függetlenítsük pozitív vallási hitétől, egyrészt az által, hogy kimutatjuk, miszerint az előbbi az utóbbtól lényegileg független, másrészt oly módon, hogy a pozitív vallástól független erkölcsi oktatásáról és neveléséről is gondoskodunk. A pozitív vallási tanokra irányuló skeptikus szellem terjedését nincs hatalmunkban megakadályoznunk, de módunkban van azt veszélytelenné tenni az által, hogy a nép moralitását függetlenítyük tőle s erkölcsi meggyőződését az egyedül helyes autonom alapra helyezzük. Az emberek erkölcsi meggyőződését emancipálni kell mindennemű transcendens vagy immanens ontológiai telteitől, melyet akár a vallásban, akár a metaphysika vagy a pozitív tudomány tolmácsol. E célból meg kell értetni megfelelő formában minden emberrel, hogy az erkölcsi ismerés *értékismerés*, melynek helyessége független a mindenség ontológiai mibenlététől, vagyis népszerűbben: hogy erkölcsösnek lenni más, mint bizonyos vallási vagy tudományos tanokat vallani a mindenség lényegéről és berendezéséről s a mi erkölcsileg helyes, az változatlanul megmarad ilyenek, bármit is tartunk a különböző vallási vagy tudományos vélemények helyességéről. Az által, hogy ily módon végelemzésben az erkölcsi fogalmak közlését is függetlenné tesszük a pozitív vallástól és minden ontológiai tudománytól, csak az ethikai ismerés természetéről kiderítettek alkalmazzuk a helyes nevelés s általában a kultúraterjesztés elméletére. Ez eljárásunkat a humanismus azon normája is kívánja, hogy felebarátainkat elsősorban javítanunk kell: ennek pedig az újkori kulturviszonyok között egyedül hathatós eszköze, ha az erkölcsiségnek szilárdabb alapot biztosítunk, mint a minőt akár a theologia, akár a pozitív tudomány nyújthat. Minél szélesebb körben terjesztenünk kell azon meggyőződést, hogy a moralitás alapja az értékelésben, lélektanilag az egyéni jellemében van, mely függet-

len attól, hogy vallási vagy tudományos téren mily ontológiai nézeteket táplálunk. A vallás, ha kellő ethikai magasságon áll, kétségtelenül hathatósan serkent az erkölcsös viselkedésre, de nem megteremtője a moralitásnak s így ez utóbbi nélküle is létrejöhet és fejlődhet. Hiszen magát a vallás evolúcióját is az emberiség fejlődő erkölcsi bírálata határozza meg: ennek alapján adunk elsőbbséget a kereszténységnek minden más eddig fellépett vallással szemben. A vallási eszményeket is végelemzésben az erkölcsi normák éltetik, s így a vallási hit eltűnésével, bár tagadhatatlanul egy szép és nemes buzdító eszközt veszít az újkori emberiség, de nem magát az erkölcsiség igazi sanctióját. E veszteséget fokozódó jellemzilárdsággal és egyedül önmagára támaszkodó erkölcsi idealizmussal kell pótolnunk. Hogy pedig ily módon a pozitív vallástól független erkölcsi tovább fejlődés valóban lehetséges, ezt ép azon, fönnebb érintett tény bizonyítja, hogy párhuzamosan az újkori emberiség fokozódó vallási hitetlenségével, új és becses, régebben nem is sejtett erkölcsi belátások és ezeknek megfelelőleg új erkölcsi kötelességek tudata merült fel.

Azon követelés ellen, hogy a kultúra terjesztés köteleméből kifolyólag minden pozitív vallástól és empirikus tudománytól független erkölcsi oktatásban és nevelésben kell a népet részesítenünk, azonban az vethető, hogy semmi jogunk sincs magát az ethikát olyannak tüntetni fel, mely biztosabb tudást nyújt a pozitív tudományoknál s mely kevésbé volna a skepsis által megtámadható, mint a pozitív hittételek. Sőt, az ethika tételei eddig minden egyéb tanoknál bizonytalanabbaknak mutatkoztak: hogy remélhetjük, hogy ily ingatag alap ellenálljon azon skepsisnek, mely évezredek vallások hittételeit is megtámadta? A philosophiának legkevésbé van joga a vélemények sokféleségét szemére vetni akár a vallásnak, akár az empirikus tudománynak, mert hiszen ép e téren nélkülözzük az egyöntetűséget leginkább.

E nehézség azonban eloszlik, ha meggondoljuk, hogy az ethikai ismerés, ha jelenleg valóban bizonytalan is s így az önálló erkölcsi oktatás egyetemes megvalósításának idején még nem is érkezett el, de hivatva van ismeretelméleti természeténél fogva ép oly szabatos tudássá válni, mint akár társtudománya a logika. Mint *tiszta értékismerés*, az abszolút befejezettség ideálját jobban megközelítheti, mint az ontológiai tudományok.* A valóság ugyanis, melylyel ez utóbbiak foglalkoznak, természeténél fogva kimeríthetetlen számmunkra; ellenben a *mi értékelésünk*, legalább főbb körvonalaiban, a tudomány által kimeríthető, ép mert e téren nem valami tőlünk idegen adott dologról, hanem saját szellemünk belső törvényszerűségéről van szó. Az ethikai ismerés természetének azon elemzése, melyet e műben kíséreltünk meg, alapos reményt nyújt arra, hogy az ethika a logika mintájára egykor az exactság magas fokára emelkedhetik s ép oly szabatos normákat adhat cselekvéseink számára, a minőt az előbbi gondolkodásunknak állapít meg. Az ethikai kutatás mai kezdetleges, tapogatózó jellege ne téveszsen meg bennünket, mert egészen más körülményben gyökerezik, mint az ontológiai tudományok ingatagsága s ép ezért meg is szüntethető, míg ez utóbbiak bizonytalanságát, tárgyuk természetéből folyván, sohasem leszünk képesek kiküszöbölni. Legkevésbé van azonban azoknak joguk az ethika szemére vetni mai bizonytalanságát, kik az erkölcsi ismeretek közlését egyedül a pozitív vallásra akarják bízni. Mert egyrészt, mint láttukra vallási hittétel is az erkölcsi értékelésből meríti ethikai sanctióját, másrészt a hittétel igaznak tartása is végelemzésben értelmi belátáson alapszik, tehát ugyanazon forrásból fakad a vallás elfogadásának minden oka, a melyet a pietismus más vonatkozásban teljesen tehetetlennek és örök bizonytalanságra kárhoytatottnak tüntet fel. A végső forum, melyhez a vallásos

* V. ö. fönnebb 160. l.

világnézet is felebbez, a tiszta és a gyakorlati ész s így ha ez elegendő arra, hogy a helyes vallás ismeretére vezessen, azon képességét sem lehet tőle megtagadnunk, hogy más irányban is biztos eredményekre juthat vagyis önálló és szabatos ethikai belátásnak is lehet forrása. pozitív vallás érdekében terjesztett skepticismus valójában ellenmondó, mert ha ez utóbbit komolyan vesszük, a theologia érzi legelőször kedvezőtlen hatását.* Ez utóbbi képviselői tehát legkevesebb joggal vádolhatják a bölcsészeti erkölcsant bizonytalansággal, mert hisz saját álláspontjuk is végelemzésben philosophián, nevezetesen ethikai reflexiókon épül fel. Az, hogy abszolút bizonyosságot csak nehezen érhetünk el, általában tragikuma az emberi ismerésnek, mely alól csak némely problémára nézve vagyunk mentek – a theologiában azonban legkevésbé. Ép az ethikai ismerés oly természetű, hogy a legszebb reményünk lehet arra, hogy e téren az abszolút bizonyosság nem elérhetetlen ideál.

Arra az eredményre jutunk tehát, hogy erkölcsi kötelességünk egyrészt a kultúrát terjeszteni, másrészt az ezzel járó skeptikus szellem romboló hatásának az által kell elejét vennünk, hogy az erkölcsiséget függetlenídjük mindenemű ontológiai belátástól, legyen az theologiai vagy pozitív tudományos jellegű. Bármelyik vallás is az igazi, vagy akármilyen eredményre jut is a tudomány, az erkölcs elvei egyaránt érvényben maradnak, ép mert ezek sanctiójukat önmagukban – tiszta értékelméleti belátásokban – nem pedig bizonyos tényálladékok felismerésében bírják. A köztudat korunk erkölcsi fejlődése révén már elérte ezt a belátást, midőn az egyén értékét nem vallásától vagy tudományos pártállásától, hanem egyedül jellemétől teszi függővé.

* A katolikus egyház a maga világos systematikájával el is ítéli az újabbban pl. Brunetiére által fölújított «fideismust», mely a skepticismuson keresztül jut a catholicismushoz. V. ö. M. Hébert: *L'évolution de la foi catholique*, Paris 1905. 163., 181. lk. Sajátságos fölületessége korunknak, hogy némelyek egy vallási irányhoz csatlakoznak, de nem tartják érdemesnek annak hivatalos theologiai felfogását pontosabban megismerni.

Kultúrpolitikai szempontból mindebből az következik, *hogy az oly tudományos képzést, mely már az elemeken túl van, vagyis a mi ezzel egyértelmű: a skeptikus és hypothetikus elemekkel átszőtt kulturtermékek terjesztését a növendékek erkölcsi képzésének kell megelőznie.* Teljesen elhibázott és valósággal lelkiismeretlen munkát végez az, ki a nép erkölcsi meggyőződésének előbbi alapjait döngeti, a nélkül, hogy megelőzőleg fölvilágosítaná arra vonatkozólag, hogy az erkölcsiség kívánalmi azért érvényben maradnak. Az ethikai fölvilágosításnak mindig meg kell előznie a tudományos képzést – ez a végső eredmény, melyre e vizsgálatok vezetnek. E pontra nézve úgy hiszem a legellentétebb világnézet alapján álló emberbarátok is megegyeznek: a népnek erkölcsi meggyőződését ki kell vonnunk a vallási és a tudományos skepsis támadási rayónjából, hogy nyugodtan terjeszthessük a tudományos kutatás bármily eredményét.

A psedagogia feladata azon módokat megállapítani, melyek révén az önnálló erkölcsi oktatás az ifjú nemzedékek is a régi szélesebb rétegeire nézve megvalósítható. Az ethika befejezte hivatását, midőn ez irányú működésünket elsőrendű erkölcsi kötelességnek mutatja ki, melynek teljesítése nélkül szellemi életünk mai viszonyai között sem szilárd erkölcsiséget sem igazi kultúrát nem várhatunk.

2. A második rendbeli kulturális kötelességek csoportja abból vezetendő le, hogy támogatnunk kell a társadalmat fenntartó és szervező intézményeket. Láttuk ugyanis, hogy a kultúra csak mint társadalmi productum valósulhat meg; ha tehát erkölcsi kötelességünk a kultúra megvalósításán munkálkodni, akkor az ethika azt is meghagyja, hogy azon szervezetek és intézmények iránt se legyünk közömbösek, melyek nyomán válik csak a társadalom egyáltalán képessé a kultúrára. Előrelátható, hogy erkölcsi szempontból viszont e szervezetek és intézmények sanctiója abban lesz kimutatható, hogy a társadalmat a kulturális munkára képessé teszik.

A kultúrtársadalmak szempontunkból kétféleképpen vannak szervezve: egyrészt mintegy hivatalosan és a főhatalom szempontjából, s ezt a főhatalmi szervezetet *államnak* nevezzük – azután pedig oly módon, mely a társadalom tagjainak szabad kezdeményezéséből indul ki, ép mert nem a legéletbevágóbb és legállandóbb kultúrszükségleteket akarják az emberek ily módon kielégíteni s ezt *társulati* szervezkedésnek nevezzük. Mindkét rendbeli szervezkedést közvetve vagy közvetlenül támogatnunk kell, még pedig etnikai okokból, mint ez könnyen megállapítható.

Mielőtt azonban ezt megkísérlenők, újból ki kell emelnünk, hogy a mi célunk nem ontológiai tényálladékok kiderítése, hanem cselekvési eszmények rajzolása. Ebből folyólag élesen meg kell különböztetnünk az állam *tényleges* mibenlétének problémáját attól a kérdéstől, hogy erkölcsi kötelességeink alapján minek *kell* tekintenünk az államot. A politikai tudományban felmerülő számos nézeteltérés ép e distinctio elhanyagolásából fakad, a mennyiben az egyik kutató az állam normatív fogalmát – hogy annak minek *kellene* lenni – összetéveszti azzal, hogy az emberek minek tartották és tartják az államot valóban s ily módon természetesen meghamisítja a történeti fejlődés és a *tényleges* államélet képét. A másik irány viszont abba a hibába esik, hogy például így okoskodik: az emberek a múltban és a jelenben az államot csak hasznossági szervezetnek tekintették, *tehát* az állam lényege mindig csak az lesz, hogy az emberi boldogságot növelje s az állam céljairól alkotott minden egyéb constructio üres ideológia, melynek nincs helye a tudományban. Mindkét iránynak igaza van, de teljesen egyiknek sem. Az előbbi álláspont ugyanis összetéveszti az államnak *ethikai reflexiók* alapján tudatunkban kialakult *eszményét* a *tényleg létező* állam mibenlétével vagyis *lényegével*, holott e két dolog teljesen különböző s így ép nem esünk ellenmondásba, ha egyrészt elismerjük, hogy pl. az állam *tényleges* lényegét a hasznossági szempont magya-

rázza, de másrészt hangsúlyozzuk, hogy az államnak *többnek kell* lennie ennél és a mi erkölcsi kötelességünk, hogy eszményi czélok szolgálatába hajtsuk. Viszont a pozitivistikus irány tévesen következtet abból, a minek az államot eddig az emberek tekintették – arra, a minek tekinteniök *is-kell* s midőn ebből folyólag számúzi a tudományos vizsgálatból másféle eszmények megállapítását. Mert hiszen az állam *általunk* valósul meg – a társadalmi intézmény soha sem az egyes emberek akaratótól független entitás – s a jövőben *az lesz*, a minek tekinteni fogjuk, valamint a múltban, az volt a valóságban, a mit az emberek benne kerestek. Mivel pedig láttuk, hogy a normatív ethika nemcsak lehetséges, hanem szükségképi tudomány is* – az államélet helyes eszményének, ha tetszik: ideológiájának megállapítása nemcsak hogy jogosult tudományos probléma, hanem az ethikai ismerés integráló része, mert, mint láttuk, a normaalkotás közvetlenül folyik az értékismerésből. Úgy az «Idealismus» mint a cpositivismus» politikája helytelen úton jár, mert valójában nem zárják ki, hanem kiegészítik egymást. A mily különböző dolog a *lényeg* (a lét) és az *érték*, oly különböző az állam *tényleges* mibenlétének és *eszményének* vizsgálata; s a mily jogosult az értékismerés az ontológiai ismerés mellett, oly annyira igazolt az államnak az ethikai cselekvés fogalmából kiinduló eszményét tudományos vizsgálat tárgyává tenni. Mindkét irány tévessége végelemzésben ismeretelméleti dogmatismusban gyökerezik, mely nem tesz különbséget létítélet és értékítélet s ebből folyólag lényeg és eszmény között. Az ebből fakadó fogalomzavar átszármazik természetesen a jogbölcészlet problémáira is, mint erre alább még visszatérünk.

Nem foglalkozunk tehát jogosulatlan problémával, midőn az állam eszményét ethikai szempontból vizsgáljuk s az így megállapítandó tételek ellen nem bizonyít az, hogy

* III. R. I. §.

az emberek a múltban és a jelenben az államot *tényleg* másnak tekintették, mint a minőnek az ethika tartja. E lehető félreértések elhárítása után kimondhatjuk, hogy az államot erkölcs^ kötelességeink szempontjából oly társadalmi főhatalmi szervezetnek *kell* tekintenünk, mely tagjait a kultúra eszményének megvalósításában közvetve vagy közvetlenül támogatja. Más szóval: *az államélet végső erkölcsi sanctioját az adja meg, hogy az kulturközösség s ebből folyólag arra kell törekednünk, hogy benne a kultúrállam eszményét valósítsuk meg. Az állam végső célja minél hatalmasabb, minél igazibb kultúra megteremtése kell hogy legyen.*

Ebből a szempontból is nagy lépéssel haladt előre az újkor erkölcsi evolúciója. A modern államok ugyanis mindjobban tudatára ébrednek annak, hogy elsődrendű feladataikhoz tartozik a kultúra közvetlen istápolása és fejlesztése; valószínűleg elérkezik az idő, midőn legfőbb kötelességüknek ismerik majd azt el.

Az állam minden funkcióját tehát úgy *kell* tekintenünk, mint a mely végelemzésben a kultúra ügyét szolgálja. Az önvédelem, a közigazgatás, az állam gazdasági s egyéb funkciói úgy nyerne ethikai szempontból jelentőséget, ha azok igazi céljának megállapításában nem elégedünk meg utilitaristikus, illetőleg eudaimonistikus reflexiókkal, hanem mindezen tevékenységek végső sanctioját abban látjuk, hogy a polgárok életét védve és fenntartva oly viselkedésüket teszük lehetővé, melynél fogva a kultúra eszményét minél teljesebben megvalósíthatják. Állampolgári kötelmeink teljesítését is azért kívánja az ethika, mert csak ha ezeknek eleget teszünk, élhet és virulhat maga az állam s ennek nyomán valósulhat csak meg a kultúra, vagyis a polgárok élete erkölcsi tartalommal telhet meg. A nagy görög bölcselők elméletei az állam ethikai jelentőségéről, bár nem alkalmasak az ontológiai, a tényleges állam életének ugyan-csak ontológiai (történelmi illetőleg lélektani) magyarázatára, de annál inkább fejezik ki csodálatos éleslátással a *helyes*

állameszményt, a mennyiben az államot erkölcsi nevelőintézetnek tekintik, melynek ideális céljai *kell*, hogy legyenek. Az állam azonban nem képes mindazon feladatokat el látni, a melyeket az emberi társaslet mint kulturközösség egyáltalán megoldhat. Ennek oka a concret állam történeti jellegében gyökerezik, melynél fogva ezernyi szállal lévén a múlthoz kötve, fölöttébb nehézkessé, újításokra csak ügygyel-bajjal bírható szervvé alakul, a mely körülmény a modern államban az által nyer még nagyobb jelentőséget, hogy itt az állami functiók körében fellépő nagyobb szabású kezdeményezés mindinkább collectiv elhatározásoktól válik függővé. Fokozza az állam kulturális tevékenységének ez akadályát, hogy nagy működési körrel rendelkezvén, a polgároknak csak legáltalánosabb és legállandóbb szükségleteiről gondoskodhatik. Szükség van tehát oly társadalmi szervezetekre, melyek a kultúra ügyét oly irányban szolgálják, a hol az állam természeténél fogva csak nehezen vagy egyáltalán nem fejthet ki intensivebb kulturális működést. Ily szervezetek a *szabad kulturtársulatok*, melyek támogatása és fejlesztése épen úgy erkölcsi kötelességünk, mint állampolgári kötelmeink teljesítése. Mert hiszen ugyanazon célzt szolgálják, mint az állam, csakhogy némely pontra nézve, e célzt: a kultúrát hathatósabbán és közvetlenebbül mozdíthatják elő, a mennyiben a szabad társulat mozgékonyabb s különben is bátrabban próbálhat ki új eszméket, mert hisz nem terheli oly nagy felelősség, mint az államot és végre szűkebb körű és mulékonyabb kulturigények kielégítését eszközölheti, mint az állam a maga általánosságokban mozgó nagy gépezetével. A szabad kulturtársulat munkája tehát természetes kiegészítője az állam működésének s így azok iránt sem szabad közömbösnek lennünk, ha a kultúra eszményéből fakadó normát életünkben következetesen meg akarjuk valósítani. Ezt a kötelességet is mind jobban felismeri a modern ember, mint ezt a régebbi korok előtt majdnem teljesen ismeretlen kultur-

társulati életnek napjainkban észlelhető páratlan föllendülése bizonyítja.

3. Láttuk, hogy az igazság állandó és mély szeretete nélkül nincs kulturmunka. Az igazság rendszeres és egyetemes fogalmakra célzó kutatását tudománynak nevezzük; ha komolyan munkálkodunk a kultúra eszményének megvalósításán, a tudomány ügyét is szívünkön kell viselnünk, mert hiszen a kultúra az igaz, a szép és a jó ideáljainak a mi erő kifejtésünk révén való realizálásában áll. A tudomány támogatása és megbecsülése tehát ép úgy erkölcsi kötelességünk, mint minden kulturális törekvés előmozdítása.

Mindebből elsősorban az következik, hogy ha nem is lehet mindenki a tudomány közvetlen előmozdításának vagy terjesztésének, de tiszteletünkkel kell adóznunk azoknak, kik életüket e szent ügy szolgálatában töltik. Az emberiség valódi vezetői s haladásának úttörői a tudósok s így részben már megvalósult a plátói álom, a bölcseskről, kik uralkodnak. A tudomány tiszteletéből következik továbbá, hogy mindenkinek törekednie kell oly társadalmi viszonyok megteremtésére, a melyek egyrészt a tudományos működés tisztaságát ellenőrzik, másrészt a tudománynak a legteljesebb szabadságot s az elérhető legnagyobb befolyást biztosítják az emberek cselekvésére. Az első feladatnak akkor felelünk meg, ha megköveteljük a tudomány művelőitől, hogy a legszigorúbb becsületességgel járjanak el munkájukban s e becsületességet önmagáért is tiszteljük, még ha a kutató a miénkkel ellenkező meggyőződésre is jut. A tudomány csak föltétlen becsületes ember kezébe való, ki elég bátor, hogy meggyőződését minden körülmény között kimondja. Majd ha a közvélemény e részben ethikai szempontból érzékenyebb lesz, egész erejével fogja sújtani azokat, kik akár a pozitív tudományos alkotások, akár a kritika terén a norma ellen vétének. Erkölcsi kötelességünk továbbá, hogy a tudomány befolyásának körét minél inkább növeljük, hogy az a szónak teljes értelmében az emberiség vezetőjévé vál-

jék minden téren. Nem lehet e szempontból a vallás nevében vétőt állítani a tudomány elé, mert, mint ismételten láttuk,* maga a vallás is tudományos kritikán épül fel, hiszen azt, hogy melyik vallás a helyes, az igazi, csak annak a tudományos vizsgálata döntheti el, hogy melyik érdemel hitelt a sok tényleg létező pozitív vallás közül. A vallás jóhiszemű képviselőinek is tehát korlátlan tudományos kutatást kell követelniük – s ezt annál nyugodtabban tehetik, mentül inkább meg vannak arról győződve, hogy az igazságot képviselik, mert hiszen ép a szabad kutatás vezet legbiztosabban az igazság ismeretére. Kötött útlevéllal nem lehet tudományt üzni, mert a kutatás még ismeretlen eredményeire nézve nem állapíthat meg senki, akár pozitív, akár negatív határozmányokat, s így valósággal a tudomány megsemmisítésén dolgozik, ki a tudományos kutatás szabadságának megnyirbálásán munkálkodik. Mivel pedig ez által a kulturális haladásnak vet gáncot, erkölcstelen dolgot művel. Itt gyökerezik a gondolatszabadság elvének mély ethikai alapja, a mint azt az emberiség az erkölcsi fejlődés révén tényleg is mindjobban elismeri.

Ha a kultúra valóban nem egyéb, mint az abszolút értékeknek a mi tevékenységünk által történő realizálása, akkor a *művészetben* rejlő tevékenységnek, mint a mely a szép eszméjének szolgálatában áll, kell, hogy bizonyos ethikai jelentőséget tulajdonítsunk. Ez azonban csak *közvetett* lehet, a mennyiben t. i. a szépnek a megvalósítási törekvése az abszolút értékek realizálásának s így a kultúrának kiegészítő része. Ennyiben az ethika azt kívánja, hogy a művészet iránt se legyünk közömbösek, azt erőnkhez képest támogassuk, mert hiszen nélküle teljes emberi kultúra s így az emberiség minden szempontból való eszményi irányítása lehetetlen. A művészetnek *mint eszményi tevékenységnek* van tehát ethikai értéke s így csak közvetve:

* L. főntebb 208. 1.

mint cselekvés esik erkölcsi megítélés alá. Vagyis minden művészet kifogástalan erkölcsileg, mely igazán céljának jóhiszemű szolgálatában áll. A műalkotás *stu generis* értékét azonban nem az ethika van hivatva meghatározni, hanem az esztétika, ép mert a szépség valamely szemléleti tartalom önértékét jelenti, tehát specifikusan más szempontoktól függ, mint az ethikai megítélés. Nem jól fogja fel tehát erkölcs és művészet viszonyát, ki ez utóbbit az előbbi szolgálatába akarja hajtani, mert a művészi és az erkölcsi megítélés lényegileg összemérhetetlen szempontok. Az ethika a művészi alkotást csak mint cselekvést ítéli meg, de a műalkotás tartalmára nézve nem szabhat meg normákat: ezek specifikus esztétikai törvényekből vezetendők le. Egyébiránt e probléma részletes tárgyalása már az alkalmazott erkölcsstan körébe tartozik s így e helyt nem foglalkozhatunk vele bővebben. Csak egy pontot kell újírolag kiemelnünk.; hogy az igazi nagy művészetnek ép úgy feltétele az ethikai értékek elismerése és követése, a hogy igazi tudomány sincs ethikai alap nélkül.* A ki nem tiszta szívvel, törhetetlen energiával, becsülettel és önfeláldozó rajongással indul a szép és az igaz keresésére, soha valóban nagyot sem a művészet, sem a tudomány terén nem alkothat. Ezt jelenti, hogy igazi kultúra csak igazi erkölcs alapján keletkezhetik és virulhat. Ha tehát komolyan veszszük életünk nagy feladatát, mely magában foglalja mindannak szeretetét és munkálását, a mit nemesnek és fennköltnek tartunk: a kultúrát – akkor itt is, nemcsak a humanismus eszményének; követésénél, első feladatunk az legyen, hogy az embereket valóban jókká tegyük. Sokszor mondották, de ritkán gondolják át valóban, hogy nem annyira az észben, mint az emberi szívben rejlik a nagy alkotások mysteriuma: a mennyek országa, mely csak a tisztaszívűeké, valójában az eszmények világa, melyet csak

* V. ö. föntebb 133. 1.

az ethos magaslatáról lehet csodás szépségében megpillantani.

6. §. A becsület.

A tisztelet, mint láttuk, két eszménynek és normának ad életet, a szerint, a mint az emberi személyre mint ilyenre, vagy az emberi személy igényeiből folyó követelmények elismerésére vonatkozik. Az első esetben keletkezik a becsület eszménye, a melynek megfelelő norma az, hogy törekednünk kell életünkben a becsületet megvalósítani s azt másokban tisztelnünk kell. A helyes embertisztelet fogalmából lesz tehát levezetendő az igazi becsület conceptiója, mely természetesen nem azt van hivatva kifejezni, hogy a múltban és a jelenben minek tartották és tartják *tényleg* a becsületet az emberek – hanem hogy minek *kellene* azt tartanunk. A becsület eszményét és nem természetrajzát fogjuk a következőkben kifejezni s így eredményeinkre egyáltalán nem lehet hatással, hogy miben áll a becsület fogalmának történeti lényege.

Álláspontunk szerint a becsületesség tehát ne legyen egyéb, mint elsősorban önmagunknak helyes, valódi tisztelete. A becsületes embert az jellemezze, hogy nem tesz semmi olyat, a mi őt lealjasítaná, a mi nem méltó hozzá mint emberhez. A becstelen ember csak szeretheti, de nem tisztelheti önmagát. Mivel pedig különösen a hazugság alkalmas arra, hogy önmagunk előtt megszegyenüljünk, érthető, hogy a becstelenség legtipikusabb formájának a hazugságot tartják.

A becsület sui generis erkölcsi fogalom, mely sem a humanismus, sem a kultúra ideáljából nem vezethető le. Valami sajátos erkölcsi érték megvalósítására törekszünk, midőn a becsület eszményének hódolunk. Érdekessége különösen abban áll, hogy benne elsősorban saját személyünket és nem másokat értékelünk, a mi újabb bizonyítéka annak, hogy mily kevésbé lehet az altruismusból az összes

erkölcsi fogalmakat levezetni. Valójában a becsület hangsúlyozása és védelme egy neme az ethikus önzésnek, mert a nyomában fakadó önérték saját személyünket állítja előtérbe. És mégis jogosult, sőt az önzés e formája nemes, mely nélkül teljes moralitás nem állhat fenn.

A becsület fogalmának eme sajátosságából, hogy t. i. legbensőbb valónkat értékeljük általa önmagunk előtt, folyik annak nagy fontossága a gyakorlati erkölcsiség terén is.* Tetteink valódi, állandó és el nem hallgatható ellenőrzője ugyanis ép a becsületérzés. Mert elkövethetünk sok mindent úgy, hogy embertársaink nem értesülnek róla, de önmagunk előtt nem titkolhatjuk magaviseletünket s így önmagunk megvetése elől nem zárkozhatunk el. A becsületnek nem szabad elsősorban társadalmi conceptionnak lenni, a hogy azt rendszeren felfogják, hanem önbecsülésünk kell, hogy alapja legyen. Nem is lehet senki becsületét megsemmisíteni, csak másoknak beléje vetett bizodalját megingatni. A becsület socialis formái a megbízhatóság mozzanatának közvetítésével valójában már csak alkalmazott formái a becsületnek, mely értéket nem abból nyer, hogy mások, hanem hogy mi magunk hiszünk benne. A férfiúi és a női becsület némely tekintetben való különbözősége nem érinti a becsület emez egységes magvát.*

A becsületnek, ép oly kevésbé, mint más ethikai eszménynek, nem szabad, hogy a belőle fakadó boldogság adja meg sanctióját sem egyéni, sem collectiv formájában. Ha a körülmények megkívánják, a becsületért a boldogságot, sőt az életet is fel kell áldozni s ez áll nemcsak az egyéni, hanem a collectiv becsületre is. Mert világos, hogy nemcsak az egyes emberi személynek, de a társadalmi közületeknek is van becsületük, mely abban a tudatban gyökerezik, hogy collectiv viselkedésükben nem követnek el aljasságokat s így önmaguk előtt nem kell szégyenkezniök. Ebből a forrás-

* V. ö. föntebb- II. R. I, 1. §.

ból fakad a *nemzeti becsület* conceptiója is, melynek gyakorlati erkölcsstani jelentősége abban van, hogy megtartásának törekvése arra ösztönöz, hogy a nemzet cselekvése se kerüljön ellentétbe az ethika kívánalmaival. A nemzeti becsületre való büszkeség a hazaszeretetnek is egyik lényeges eleme. Valamint az igazán becsületes ember elsősorban arra törekszik, hogy önmaga előtt legyen tiszta s mások véleményét csak mint ennek visszhangját becsüli – ép úgy a nemzeti becsület is azt kívánja, hogy a nemzeti czélokot oly eszközökkel szorgalmazzuk, melyekért ne kelljen önmagunk előtt szégyenkeznünk. A valódi becsület ép abban különbözik a hiúságtól, hogy az önbecsülésben keresi forrását és nem a közvéleményre épít: az igazi becsületet nem is kieroszakolni, hanem csak megérdemelni lehet.

A nemzeti becsület sanctiója sem a boldogság, mert aljas eszközökkel kivívni jóllétét, erkölcstelen eszközökkel boldogulni collectivitásnak ép oly kevéssé szabad, mint az egyes embernek. A megalázás, gyalázat árán a közületnek sem szabad boldogságát megváltania. És valamint az egyéni becsületézésnek követelménye, hogy mások is elismervén értékünket, tisztelettel bánjanak velünk, úgy a valóban önérzetes nemzet is arra fog törekedni, hogy vele mint személylyel, mint szabad lényvel, méltóságához illően cselekedjenek. Itt rejlik a *politikai szabadság* mély ethikai jelentősége is, melynél fogva az nem merő eszköze a boldogságnak, s így nélkülözhető, ha ez utóbbi megvan – hanem a nemzeti méltóság, a nemzeti becsület közvetten és önértékű követelménye, melyről a becsületére valóban tartó nemzet sohasem mondhat le. A nemzeti szabadságnak megvan a maga önálló ethikai értéke, melyre még akkor is törekednünk kell, ha általa eudaimonistikus szempontból veszítünk is. Az önérzetes népek, mint a minő a magyar nemzet is, melyeknél a nemzeti becsület fogalma erősen kidomborodott, valójában mindig szabadságszeretőek s hajlandók a legvégsőig harcolni azok ellen, kik meg akarják alázni.

Miután a becsület oly életmódot kíván, hogy önmagunkat tisztelhesünk, a mi viszont csak úgy lehetséges, ha erkölcsileg kifogástalanok vagyunk, a becsület teljes megvalósítása életünkben minden irányú erkölcsi kötelességeink pontos megtartását teszi fel. Ezért bizonyos tekintetben a legtöbb, a mit valakiről mondhatunk, hogy becsületes ember. Csakis ez teszi az egyént valóban tiszteletreméltóvá: a becsület a valódi erkölcsi *tekintély* alapja. És a becsületes embernek *joga* van tiszteletet követelni személye és igazságos igényei iránt. Azon igény elismerése tehát, mely ethikai alappal bír, ugyancsak erkölcsi kötelesség lesz, vagyis az ember tiszteletéből önként folyik bizonyos *jogok* elismerése is, mi által már a *jog eszménye* kerekedik felül, mint cselekvéseink szabályozója. Ennek szempontunkból való kifejtése lesz legközelebbi feladatunk.

7. §. A jog.

Midőn a következőkben a jog eszméjét mint az igazságos igényeknek az emberi személy helyes tiszteletéből folyó elismerését tesszük vizsgálat tárgyává, a probléma illetően megformulázása már elárulja, hogy itt ismét egy *eszménynek* körülírásáról, nem pedig valamely történelmi fejlemény mi-benlétének megállapításáról van szó. Hogy minek tartották a jogot a múltban s minek tartják általában jelenleg, ez e helyt nem érdekel bennünket: célunk ugyanis annak a megállapítása, hogy ha a jogot mint megvalósítandó ideált cselekvéseink ethikai normáival hozzuk összefüggésbe, mi-nek *kell* tekintenünk azt. Ugyanezen okból nem tartozik az sem vizsgálódásunk körébe, hogy a jog mint történelmi fejlemény – tehát empirikus szempontból – mikép keletkezett és mely törvényszerűség szerint fejlődött tovább a különböző társadalmakban. Mindezek *ténykérdések*, melyek az ontológiai tudományok körébe valók s annál inkább mellőzhetjük e helyt tárgyalásukat, mert bármiként is ol-

datnak meg, arra nézve, hogy mi a *helyes jog*, e ténykérdések (történeti és lélektani) problémák megoldásából semmi sem következtethető. Az, hogy minek tartják az emberek *tényleg* a jogot, nem adhat arra nézve directívákat, hogy minek *kellene* azt tekinteniök a helyes cselekvés szempontjából, valamint az emberek tényleges gondolkodása még nem igazolja azt, hogy minden, ehhez hasonló gondolkodás helyes. Szóval élesen meg kell különböztetnünk a *jog értékelméleti* mibenlétét, vagyis a jog helyes *eszményét* annak *tényleges* (történelmi és lélektani *lényegétől*, épen úgy, a mint az állam fogalmának meghatározásában *cardinalis* fontosságú e *distinctio* megejtése.*

E szétválasztás elmulasztása a jogbölcseletben is hasonló zavarokat okozott, mint a politikában, a mennyiben itt is ennek nyomán szembekerült egymással az Idealismus és a positivismus s ép oly jogosulatlanul, mint az állam mibenlétére vonatkozó elméletekben. Az előbbinek itt is ügyelnie kell arra, hogy más valaminek az eszménye és lényege, s végzetes tévedések forrása, ha a jog eszményét: a minek azt *kellene* tartanunk, belevetítjük a történet folyamataiba s az emberek tényleges gondolkodásába, mert így nyilván a jogfejlődés empirikus menetét és a jogi gondolkodás lélektanát sohasem érthetjük meg. Viszont a positivismus téved, midőn a jogfejlődés tényeinek és törvényeinek elemzésével befejezettnek hiszi feladatát, vagy pedig abból, a minek a jogot *eddig* tekintették az emberek, arra következtet, a minek a jogot nekünk is *kell* tekintenünk. Mindkét irány értékelméleti problémát zavar össze egy ontológiai kérdéssel s a különbség közöttük csak az, hogy az Idealismus az eszményt magyarázza bele a valóságba, a positivismus pedig az emberek tényleges cselekvéséből akarja a helyes cselekvés ideálját megalkotni, tehát végelemzésben a valóságból akarja az eszményt levezetni. Holott a törté-

* L. fönnebb 212. 1.

nelmi és értékelméleti probléma a jogra nézve is lényegesen különböző kérdések, melyek szigorú elválasztása biztosít a jogbölcseleti vizsgálatnak egyedül szilárd ismeretelméleti alapot.

De más szempontból is helytelen, ha a jognak egyedül a történeti fejlődésből leszúrt fogalmát állítjuk oda köveendő mintaképül is. *Mert lehet más a jogalkotás empirikus (lélektani és történeti) indító oka s más az értékelméleti ratioja, melytől helyessége függ.* Ebből folyólag lehetséges, hogy az emberek hasznossági és eudaimonistikus reflexiók alapján jutottak pl. a jog mai fogalmára, de a mellett lehet az így felfedezett jognak azon sanctiója *mellett*, melyet az emberek *tényleg* tulajdonítottak neki (hogy pl. boldogságukat növeli), sajátos értékelméleti sanctiója is, mely *ugyanest* a jogot absolut értékűvé is teszi. Eudaimonistikus okoskodás révén készülő jogalkotás így lehet *együttal* oly jog is, melynek értéke nemcsak abban van, hogy boldogít, hanem mert az eszményi helyes jog fogalmának is megfelel. Úgy vagyunk e téren az utilitaristikus magyarázatokkal, mint az ethikai értékekre vonatkozólag általában,* hogy t. i. azon lélektani motívumok, melyek az embereket bizonyos értékítéletek megalkotására vezetik, nem mindig együttal az illető értékítéletek valódi ratiói – valamint az egyiptomi papok a geometriával csak a szántóföldek határait akarták megállapítani, de *ekközben* felfedeztek valami egyetemesebbet: a mértan nagy igazságait. A jogbölcselet tehát már ezért is, a mennyiben a jog eszményének: a *helyes jog* fogalmának megállapítására törekszik, mellőzheti a jogfejlődés empirikus indító okait, mint a melyek oly ténytudomány körébe tartoznak, a minő a sociologia. Az eszményalkotó funkciót, s ennek lényegét az értékismerést tehát meg kell különböztetnünk a jognak mint történeti ténynek a megismerésétől, mert ennélkül sohasem menekedhetünk ki e téren a

* V. ö. fönnebb II. R. 2, 4. §. c).

XIX-ik század dogmatikus empirismusa által teremtett fogalomzavarból, melynek legsajnosabb következménye, hogy még ma is számúzik sokan az ideálalkotást a tudományból, vagy pedig azt csak látszólag engedik meg, midőn egyúttal oda utasítják, hogy az emberek *eddig* nézeteiből szűrje le a követendő eszményt. Egy tudomány sem érzi oly nyomasztóan e dogmatismus káros hatását, mint ép a jog és állambölcsészet, mely annál sajnosabb, mert a gyakorlati gondolkodásra is bénítólag és megtévesztőleg hat. Csak a gondos ismeretelméleti analysis segíthet e bajokon.

Mivel a jognak mint történelmi fejleménynek lényege e helyt nem érdekel bennünket, a jog mibenlétének és az erkölcshez való viszonyának megállapításánál is egyedül normatív szempontból kell eljárunk. Ennek nyomán fel kell állítanunk azon tételt, hogy bárminek is tartják vagy tartották az emberek eddig a jogot, *helyes jog csak az, mely az emberi személy tiszteletében látja sanctióját** Vagyis a jogot úgy kell tekintenünk, mint a melyet meg kell valósítanunk (el kell ismernünk) abból folyólag, hogy az emberi személyt tisztelnünk kell. Ha ugyanis ez utóbbi normának hódolunk, kötelesek vagyunk tisztelni mindazt is, a mi mint e személy indokolt igénye kielégítésre vár.

Abból, hogy a helyes jognak ily módon egy ethikai érték (a tisztelet) követelményeinek elismerésében kell gyökereznie, önként következik, hogy minden helyes jognak ethikai sanctióval is kell bírnia. Bármint is vélekedtek a concret jogfejlődés keretén belül az emberek erkölcs és jog viszonyáról, bizonyos, hogy a helyes jog végelemzésben ethikai értékelés (az emberi személy tiszteletreméltósága elismerésének) eredménye lévén, az erkölcs és a jog követelményei a helyes jogszabályban nem juthatnak ellentétbe egymással. A hol pedig a tényleges jogfejlődés oly pozitív

* A «helyes jog» kifejezéssel ezentúl az eszményi jog fogalmát jelöljük.

jogokat teremtett, a melyek ellentétben állanak az ethika követelményeivel vagyis normáival, ott arra kell törekednünk, hogy az ily módon tökéletlenek, helytelenek constatatált positiv jogszabályt megváltoztassuk olyképen, hogy harmóniában álljon az ethika kívánalmaival. A tényleges jogfejlődés úgy is, mint a jogszabályok javítása, úgy is, mint jogkiterjesztés nagyrészt valóban abban áll, hogy az emberek a fejlettebb erkölcsiség álláspontjáról szétrobbantják a régi positiv jogszabályok azon kereteit, melyek immár helyteleneknek, mert erkölcsteléneknek ítélnék.

A helyes jog követelményeinek ilyenmü formulázása nyilván különbözik attól a functiótól, a melyet a concret élet- és társadalmi körülmények ezerféle mozzanatával való többé-kevésbé kényszerü megalkuvás közepette mint positiv jogalkotást gyakorlunk az állam keretében. Ez utóbbi mellett mint eszmény ott lebeg az absolut helyes jog fogalma, melynek magaslatáról tekintve, bíráljuk a positiv jog alkotásait. Lehet-e az absolut helyes jog fogalmából bizonyos normákat levezetni, melyeket azután magából az emberi értékelés természetéből folyó jogszabályoknak nevezhetünk? Ez az észjog lehetőségének problémája, melyre egy tekintetet kell vetnünk azon ismeretelméleti tanulságok alapján, melyeket az előzőkben állapítottunk meg.

Azok, kik az észjog «léte» mellett kardoskodnak, rendszeren azon alapon teszik ezt, hogy felvesznek bizonyos «velünkszületett» jogi fogalmakat, melyeket mint a psychikai és a történeti fejlődés tényleg működő rugóit szerepeltetik a jogi képzetek kialakulásában. Viszont azok, kik az észjog «léte» ellen érvelnek, azt hiszik, hogy céljt érnek, ha reámutatnak arra, hogy ily velünkszületett jogi fogalmaink nincsenek, mert a jogfejlődést számtalan empirikus tényező összehatása eredményezi, s azt vélik, ebből indokolt azon következtetés, hogy észjog «nincs») s a jog minden ízében történeti productum, melynek semmiféle apriori eleme nem mutatható ki.

Mindkét álláspont helytelen, mert ismeretelméleti dogmatismuson alapszik. Végelemzésben ugyanis mindkettő összezavarja a létítéletet az értékítélettel, midőn az észjog fogalmának igazolását az említett feltételektől teszi függővé. A jog egyáltalán nem «létezik», hanem érvényes, vagy *nem; mert a jog nem ontológiai, hanem értékfogalom*. A concret positiv jogszabályokról oly értelemben mondható, hogy «léteznek», a mennyiben az emberek által eszközölt cselekvésekben realizáltaknak, de az így «létező» jogról az által, hogy positiv határozmány, még mindig nincs eldöntve, hogy *valóban érvényes-e*, vagyis *igazi értékkel bíró helyes jogot* fejez-e ki. A helyes jog fogalma egy értéket s az ennek nyomán fakadó eszményt jelent, melynek sajátos «lété» nem attól függ, hogy az emberek valahol vagy valamikor elismerik-e vagy sem, hanem egyedül attól, hogy *értékelméletileg* igazolható-e vagy sem. Ép mert az igazi jog «léte» nem attól függ, hogy elismerik-e vagy sem az emberek, az ily igazi, eszményi jog érvényének problémája attól is teljesen független, hogy van-e az embereknek velükszületett vagy másnemű fogalmuk róla. Ha a concret jogfejlődés sehol eddig nem is sejtette volna, mi az igazán helyes jog, annak értékessége megmaradna, valamint a tudomány bármily eredményre is jutott eddig, az igazság lényegén ez mitsem változtat. Lehet, hogy ez az eszményileg helyes jog még sehol sem érvényes a szó azon értelmében, a mennyiben ez valamely jog positiv érvényét jelenti valamely társadalmi közületen belül, de azért értékességében, helyességében «megvan» s *értékelésünk természetéből kimutatható, hogy helyesnek kell elismernünk*.*

Mindez azt bizonyítja, hogy ha az észjogi irányok által kívánt észjogi szabályok talán nem is fejthetők ki apriori –

* V. ö. e kérdésre nézve már Brentano találó észrevételeit: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889. 4. 1. és *Stammler megkülönböztetését «Recht der Natur» és «Natur des Rechtes» között*. *Die Lehre, von dem richtigen Rechte*. 1902. 93. s k. lk.

egy *kelléke* a helyes jognak mégis megállapítható, t. i. a mennyiben az ethikai sanctióra számíthat. Például abból a jelzett követelményből, hogy helyes jog csak az lehet, mely az emberi személy tiszteletében látja sanctióját, az következtethető, hogy viszont helytelen lesz minden jog, mely nem az emberi személy tiszteletétől, hanem valakinek nagyobb erejéből akarja jogszabályának tartalmát levezetni. A mennyiben tehát valamely jog tisztán ethikai követelmény, azt olyannak nevezhetjük, mely mint embert mindenkit megillet. Ilyen értelemben beszélhetünk általános – ha tetszik: velüncszületett – emberi jogokról s ennek a helyességét nem teszi kétségessé azon tény, hogy ez általános emberi jogok képzete hosszas történeti fejlődés nyomán lépett csak fel. Mert valamint az igazság érvényessége nem történeti productum, jóllehet minden ismeretünk az igazságról az, épen úgy semmiféle jog helyessége nem időbeli mozzanat, csak a jogról való fogalmainkról lévén állítható, hogy időben változnak és történeti fejlemények. A helyes, az igazi emberi jogokról való nézetek módosulhatnak, de maguk e jogok értékessége nem, mert ez utóbbi nem időbeli mozzanatokkal jellemezhető határozmány. Bármikor is lépett fel tehát az általános velüncszületett emberi jogok elmélete, azért az igazi, absolut helyes jogokat fejezhet ki, jóllehet talán e jogok felismerésére hasznossági reflexiók vezették az embereket. Mert lehetséges, hogy a concret jogfejlődésben az emberiség oly pontra ért, midőn a históriai jog a *mellett*, hogy bizonyos adott viszonyoknak megfelel s így hasznos és czélszerű, *együttal* absolut helyes: valódi egyetemes emberi jogokat fejez ki. A jogbölcészlet feladata megállapítani, hogy e történetileg kialakult jogi conceptiók közül melyek azok, a melyek értékelméletileg is igazolhatók, vagyis az emberi személyt megillető tisztelet ethikai követelményeinek is kimutathatók. A históriai jogok ez értékelméleti bírálata természetesen nem tartozik jelen fejtegetésünk körébe, hanem a jogbölcészlet legsajátosabb pro-

blémáját képezi. Csúpn még egy pontra nézve kell az ethikai normák szerepét a jogi eszmények kialakításában jelezni, hogy t. i. az előbbiek által kívánt kultúrállam ideálja mily viszonyban áll a jog eszményéhez. Láttuk, hogy a kultúrállam hivatva van oly társadalmi szervezetet képviselni, mely polgárait az absolut értékek megvalósítási törekvésére vagyis a kultúrára irányítja.* Az absolut értékek között pedig a jó eszménye, vagyis az ethikai érték is szerepel, melynek egyik mozzanata a tisztelet, ebből pedig, mint ép most láttuk, a jog eszménye is kialakul s belőle meríti sanctióját. Az állam tehát, midőn polgárait az igazi kultúra megvalósítására vezérli, egyúttal *jogállamnak* is mutatkozik, a mennyiben a jog kívánalmainak is lehetőleg eleget akar tenni. Az igazi kultúrállam ép ezért szükségképen jogállam is, és nem tekinthető valóban az előbbinek, ha az utóbbi feladatait is nem vállalja el. A jogállamot ugyanis ép az jellemzi, ami a kultúrállamot, hogy t. i. bizonyos eszményt – a jogot – értékesnek ismer el és azt önmagáért is becsesnek és kívánatosnak tartja. A föltétlen jogállam természetesen ép úgy csak elérhetetlen eszmény, melyet teljében valószínűleg sohasem lehet megvalósítani, mint az absolut kultúrállam is az. De erkölcsi kötelességünk mindkettő fokozatos realisálásán munkálkodni.

8. §. Az élet értéke.

Bár a humanismus, kultúra, becsület és jog eszményeiből fakadó normák követése a legmagasztosabb ethikai czélok megvalósítását jelenti – mindazonáltal, ha valaki csakis a velők kapcsolatban kifejtett szabályokat ismerné, számos erkölcsi kérdésre nézve bizonytalanságban maradna, így pl. nem tudná, vajjon erkölcsi kötelesség-e szervezünket ápolni s általában életünket kímélni? Erkölcstelen-e

* V. ö. föntebb III. 14. 5. §»

az egészség aláásása, vagy az öngyilkosság? Közömbös-e erkölcsi kötelességeink szempontjából, az emberi élet fenntartása és fejlesztése általában? Mind oly problémák, melyek magának az *életnek értékére* vonatkoznak, de rájuk az eddig kifejtett normák (legalább közvetlenül) nem vonatkoznak, illetőleg nem tartalmazzak az élet fenntartását és fejlesztését kívánó imperativusokat. Ezt a hiányt kell még pótolnunk, hogy erkölcsi kötelességeink rendszerének alaprajza világosan és teljességben álljon előttünk.

Életünk erkölcsi értéke azon alapszik, hogy nélküle nem valósíthatjuk meg a helyes cselekvést sem. Mert az emberi cselekvés empirikus tudatfolyamat, melyről láttuk,* hogy megfelelő szervezeti élet nélkül a valóságban nem jöhet létre. Ethikai szempontból tehát az életnek nem önmagában van értéke, hanem a mennyiben nélkülözhetetlen föltétele annak, hogy erkölcsi céljainkat megvalósíthassuk. Ebből vezethető le az élet és a fenntartására szolgáló eszközök helyes értékelése is, mely a következő normában fejezhető ki. *Kíméljük és fejlesztjük életünket, de nem önmagáért, hanem tekintjük azt merő eszköznek erkölcsi eszményeink megvalósítására.* Ép mert e szerint az életnek nem absolut vagyis önértéke van, hanem csak relatív érték tulajdonítandó neki, önmagában nem erkölcsi eszmény és nem öncél, hanem csak annyiban van igazi értéke, a mennyiben vonatkozásban áll az erkölcsi ideálokhoz. Innen van, hogy e normának ellentétben az előzőkkel, külön ethikai eszmény sem felel meg, s ennyiben a neki megfelelő szabályt is joggá nevezhetjük segédnormának.

Mindebből nyilván következik, hogy egyrészt erkölcs kötelesség életünket fenntartani, de másrészt nem szabad annak akkor is értéket tulajdonítanunk, ha kímélése csak kötelességeink megszégése árán lehetséges. Vagyis a helye

* II. R. 1, 3. §. a).

viselkedés az, ha kíméljük és fejlesztjük életünket, de egyúttal hajlandók vagyunk azt kötelességünknek fel is áldozni. Ápolnunk kell egészségünket is, mert csak az egészséges ember tetterős s általában ép moralitású, de ne ez legyen legfőbb gondunk az életben, mert hisz idevágó tevékenységünket alá kell rendelni magasabbrendű kötelességeinknek. Sőt nemcsak meg kell őriznünk a szervezet normális működését, hanem azt tökéletesíteni, fejleszteni is kötelességünk, mert fejlettebb moralitás csak fejlettebb szervezet alapján alakulhat ki.* Az emberiség csak úgy emelkedhetik valóban magasabb fokra erkölcsileg, ha biológiailag is fejlődik.

Határozottan erkölcstelen tehát, mert nagyfokú léhaság jele, ha egészségünket az érzéki gyönyörök után való hajszában megrongáljuk, mert hiszen voltaképen az sem helyes, ha a munkát túlozzuk annyira, hogy vele physiologiai életünket ássuk alá. Az előbbi tételből folyik mindennemű kicsapongás erkölcstelensége; a nemi kéjenczség és az alcoholismus megvetendő volta. Ugyanezen okból a potiori erkölcstelen az öngyilkosság is általában, különösen ha az eudaimonistikus okokból történik, mert hiszen életünk fenntartását nem attól kell függővé tennünk, hogy «boldogok» vagyunk-e vagy sem, hanem hogy az erkölcsi kötelességünk teljesítéséhez nélkülözhetetlen eszköz-e vagy sem. Sőt szenvedések közepette még fokozottabban kell életünket fenntartanunk, mert hiszen csak ily módon mutathatjuk ki, hogy valóban erősek vagyunk. Az öngyilkosság erkölcstelensége természetesen fogy abban a mértékben, a mint indító oka már nem az egyéni boldogtalanság, vagyis a mily mértékben az önfeláldozás jellegét ölti magára.

A physiologiai élet fentartásának eszközei egyrészt az érzéki ösztönök kielégítése, másrészt az életfenntartás gaz-

* V. ö. II. R. I, 3. §. a).

dasági tényezői. Normánkból ezek helyes értékelésére nézve is vonhatunk le szabályokat.

Az ösztönélet ethikai szabályozása különösen a nemi ösztön szempontjából szükséges, mivel a mértéktelenség veszélye itt kísért legjobban. Mivel az élet nem öncél, az érzéki ösztön kielégítése, s az abból folyó gyönyör sem lehet az a helyes értékelés szempontjából, hanem csupán eszköze az élet fenntartásának. Úgy az egyéni, mint a faji életet fenntartani hivatott ösztönök kielégítésének az élet általános értékeléséhez kell igazodniok. Helytelen tehát a nemi ösztönt másra használni mint faj szaporításra, s erkölcstelen annak merő szórakozásból való kielégítése, s ennek érdekében a? fogamzás mesterséges úton való meggátlása. Miután pedig a nemi ösztön kielégítése csak a házasság keretén belül tekinthető minden vonatkozásban merő eszköznek, s különben is csak ez intézmény révén válik a nemi viszony mindkét fél részéről emberhez méltóvá,* a nemi ösztönnek a házasságon kívül való kielégítése minden, esetben erkölcstelen. Gazdasági és társadalmi körülmények az igazi kulturáltamban úgy szabályozandók, hogy a korai nősülés mind nagyobb mértékben lehetővé váljék. Ugyanezen okból erkölcstelen a potiori mindennemű nemi perversitas, mely a nemi ösztön használatát még inkább eltávolítja helyes értékeléséből meghatározható eredeti hivatásától.

Szempontunkból, mint jeleztük, a physiologiai élet eszközeinek tekintendők az úgynevezett anyagi javak is, melyek az élet fenntartására és fejlesztésére *szükséges gazdasági* eszközöket szolgáltatják. Ezek helyes erkölcsi értékelése is abban áll, hogy csak merő eszközöknek tekintjük őket, melyek lehetővé teszik, hogy az emberhez valóban méltó eszmények megvalósításán munkálkodjunk. Helytelen tehát a vagyont öncélnak tekinteni, vagy léha örömök megvásárlására fordítani. Sokszor és igen helyesen mondták,

* V. ö. II. R. I, 1. §.

hogy az anyagi jólét elsősorban kötelességeket ró tulajdonosára, mert ép kedvező helyzeténél fogva annál többet kell áldoznia az emberiség magasztos eszményeinek megvalósítására. Már fönnebb említettük,** hogy mily helyes úton jár ama mindinkább általánossá váló nézet, mely a henyé-
lést, a munkátalan életet erkölcstelennek és a legnagyobb mértékben megvetendőnek ítéli.

Az ethikának nem hivatása a magántulajdon létjogosultsága fölött dönten, csak azt kell megállapítani, hogy az csak akkor igazolható, ha az igazságossággal nem ellenkezik. Minden magántulajdont tehát végelemzésben meg kell érde-
melni, vagy úgy, hogy magunk munkájával szerezzük azt meg, vagy pedig, ha attól függetlenül vagyunk birtokosai, azáltal, hogy annak segélyével annál fokozottabban munkálkodunk az emberiség nagy ideáljainak megvalósításán. A vagyongyűjtésnek is ez legyen végső célja: az anyagi javakban ne lássunk egyebet, mint annak nélkülözhetetlen eszközét, hogy egész erőnkől és igazán szabadon és függetlenül, vagyis a legkedvezőbb viszonyok között élhessünk hivatásunknak. Az így felfogott magántulajdon tulajdonképpen csak formailag az: valójában az emberiség közkin-
csének gyarapítására fordíttatik. E szempont ismét élesen megvilágítja, hogy a socialis kérdés lényegileg erkölcsi kérdés, mely nem annyira a külső társadalmi szervezetek meg-
változtatásával, mint az emberiség erkölcsi megújhdása alapján oldható meg.

Mind világossabbá válik előttünk, hogy az élet helyes értékelése úgy a biológiai életet, mint annak gazdasági feltételeit szigorúan alárendeli az erkölcsi eszmények szolgálátának. Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy az ethikus élet fogalmába szükségképpen belejátszik egy bizonyos *asketikus elem*, mely az érzeki gyönyörök és az anyagi javak hajhászát elítéli, mert azokat nem tartja valóban értékeseknek.

* III. R. 5. §.

Ezt a nagy igazságot sejtették meg a magasabbrendű ethikus vallások is, midőn bár különböző formában és megokolással, de lényegileg ugyanazt az asketikus életideált állították követendő mintaképül hívőik elé. Minden fejlettebb vallás elítéli az érzéki gyönyör és az anyagi javak öncélú hajhászását s a magasabb erkölcsi tökély feltételét az érzéki önmegtágadásban látja. Nem a pessimismus az asketikus életfelfogás valódi sanctioja, mint Schopenhauer hiszi, nem is azon hygienikus belátás, hogy a szellemi élet intenzív folytatására az teremti a legkedvezőbb feltételeket, mint Nietzsche tanítja – hanem sokkal mélyebb erkölcsi sanctioja van ez életideálnak, semmint e két bölcselő felületen mozgó és alapjában eudaimonistikus illetőleg utilitaristikus magyarázata sejtí. Az asketikus életfelfogás nagysága abban áll, hogy a testi élet és az anyagi javak önmagukban való értéktelenségét ismeri fel s így azt, hogy a valóban ethikus ember szemében csak mint eszközök becsesek. Ha azt látjuk a tapasztalásban, hogy az askesis e helyes belátást olyképen juttatta érvényre a vallások keretében, hogy a testi életet teljesen el akarta nyomni s az anyagi javak közül gyakran még annyit sem engedett meg, a mennyi nélkülözhetetlen feltétele a magasabbrendű szellemi életnek, úgy ebben részben idegen vallásmetaphysikai reflexiók nyomai mutatkoznak, részben pedig például a kereszténység amaz egyoldalúsága nyilvánul benne, hogy csak az önmegtágadást és a szeretetet tartja erkölcsileg becsesnek, de nem egyúttal a kulturális tevékenységet. Az askesis erkölcstanának legkülönösebb empirikus megjelenésében azonban ama helyes belátás dereng, hogy a «földi javak» valóban hiábavalók s csak az ideálnak van igazi, soha el nem múló értéke.

Ez oly mély erkölcsi igazság, hogy minden kor felismeri becsét az intuitív ismerésben, még ha discursive a leganyagiasabb életfelfogást is vallja. A legromlottabb korban is osztatlan tisztelet tárgyai azok, kik anyagi önmegtágadás-

ban és egyszerűségben lelkük minden erejével egyedül az emberiség nagy eszményeinek szolgálatában élnek. Minden igazán tiszteltetreméltó egyéniségben megvolt az így értelmezett asketikus vonás, mely nélkül valóban nagy ember soha nem volt és nem is lesz.

E körülmény magyarázza minden emelkedett vallás-erkölcsi és ethikai codex *antimaterialistikus* jellegét is. A míg azonban nem tudunk létítélet és értékítélet között kellő különbséget tenni, könnyen ontológiai, metaphysikai értelemben magyarázzuk ezt olyanféleképpen, hogy az anyagi javak megvetését az eszmények kedvéért úgy tekintjük, mintha ez azért történnék, mert az ethikus ember egy magasabbrendű és *tényleg létező* világ felé törekszik. A pozitív vallások is mind abban a hitben élnek, hogy az erkölcsi idealismusként ily ontológiai substratuma van s nagyrészt azért hirdetik, hogy vallás nélkül nincs igazi erkölcsiség?) Pedig láttuk, hogy mindez ismeretelméleti dogmatizmusban gyökerezik: az értékek és az ezekből fakadó eszmények ama világa, melyért az erkölcsös ember feláldozza ezt a földi életet mindez gyönyöreivel és javaival, nem *létezik* ontológiai értelemben, hanem sajátos realitása egyedül értékességében van. A míg ez utóbbit is valóságnak vesszük, addig az erkölcsi Idealizmus igazi tartalmát sem tudjuk még kifejezni s talán öntudatlanul bár, de csak finomult eudaimonizmusnak hódolunk. *Tanulmányunk eredményeképpen pedig kimondhatjuk, hogy az erkölcsi Idealizmus antimaterializmusa valójában antiontologizmus*, mert lényegileg nem abban áll, hogy egy metaphysikai rendszer alapján valamely láthatatlan realitást becsülünk többre az adott valóságnál, hanem abban, hogy minden valóságot, minden életet: nevezük azt földinek vagy érzékföltöttinek, egyaránt hajlandók vagyunk feláldozni erkölcsi eszményeinknek. Csak ez a valódi erkölcsi Idealizmus s az ethikai megismerés ismeretelméleti vizsgálata is csupán ezt a felfogást igazolja. A legnemesebb erkölccstan egyúttal a legiga-

zabb. Ha e belátás, mely ma még csak kevesek elméjében dereng, a távol jövőben talán általános lesz, csak akkor teljesedik majd be, hogy az emberiség végleg levetve a valóság nyűgét, szabadon emelkedhetik az ideálok nap-sugaras, örök honába.