

NÉPTANÍTÓK KÖNYVTÁRA 51-52. FÜZET.
A BUDAPESTI (HIVATALOS) TANÍTÓTESTÜLET TULAJDONA
XIII. ÉVFOLYAM. SZERKESZTI: Dr. WESZELY ÖDÖN. 3-4. SZÁM.

ETHIKAI ELŐADÁSOK

ÍRTA:

D^{R.} BÁRÁNY GERŐ

BUDAPEST

LAMPEL R. Kk. (WODIANER F. ÉS FIAI) R.T.
KÖNYVKIADÓVÁLLALATA

1915

ELŐSZÓ.

A Fővárosi Pedagógiai Szeminárium vezetősége felkért engem arra, hogy az említett Szemináriumnak 1912. évi február havában megnyílt tanfolyamán előadásokat tartsak az etikából. E reám nézve felette megtisztelő felkérés ellenére is csak komoly habozás után vállalkoztam az előadások megtartására, mert attól tartottam, hogy előadásaim a hozzájuk fűzött várakozásoknak nem fognak megfelelni. S amikor mégis vállalkoztam az előadások megtartására, – amit őszinte örömmel, de igen nagy aggodalommal tettem, – kijelentettem, hogy előadásaimat olvasni fogom, mert nem éreztem magamban azt a kellő önbizalmat, ami a szabad előadásoknak nélkülözhetetlen előfeltétele.

Előadásaimat tényleg felolvastam. Ezeket az etikából hirdetett és megtartott előadásokat bocsátom most közre «Etnikai előadások» cím alatt. Az előszóval előadott (felolvasott) előadásokon csupán csak az okvetlenül és elkerülhetetlenül szükségesnek látszó – alapjában véve jelentéktelen – módosításokat tettem. Könyvemmel is azt a célt akarom szolgálni, amit előadásaimmal is szolgálni akartam: csupán népszerű tudományos előadások akarnak ez előadások is lenni.

Hogy könyvem különösképpen nem tarthat igényt eredetiségre, az magától értetődik, ha meggondoljuk, hogy ez a könyv népszerű, ismeretterjesztő előadásokat tartalmaz. Épp ezért csak természetes, hogy könyvemen, illetőleg előadásaimon megérzik a nagy filozófusoknak hatása, sőt észrevehető több kiváló filozófus-tudósoknak hatása is. Ez utóbbiak közül, úgy gondolom, főképpen Wundt Vilmos, Paulsen Frigyes, Jodl Frigyes, Höffding Harald, Dürr E., Schweigler Albert, Ueberweg Frigyes és Tilly Frank munkáinak tanulmányozása mutatható ki. Hogy e hatásokat, azaz a filozófusoknak és tudósoknak nézeteit,

sem ahol követem azokat sem pedig ahol állást foglalok azokkal szemben, nem tüntetem fel mindenkoron, annak természetes okát adja könyvem természete – s keletkezése és célja.

Éppen mivel népszerű tudományos munka akar lenni ez a könyv, szorítkoztam az utalásoknál is kizárólag magyar nyelvű könyvekre, illetőleg idegen nyelvű művek magyar fordítására. Könyvem egységessége érdekében még a saját eddig megjelent dolgozataimra való utalást is mellőztem; – ahol szükségét láttam, inkább más dolgozataimban foglalt gondolataimnak kifejtését is adtam.

Szeretném hinni, hogy a gyakorlott szem mindenesetre meg fogja találni előadásaimban az én egyéniségemet' is. Ha ez nem volna így, keserűen csalódnám, mert nézetem szerint filozófiáról még ilyen népszerű, ismertető előadásokat is csak olyan valakinek szabad tartania, aki nemcsak referál, de akinek magának is van mondanivalója – s ha meg van mondanivalója valakinek, azt meghallják és meg is hallgatják még akkor is, ha az egészen tartózkodóan és halk hangon mondatik is.

BEVEZETÉS.

Mindenekelőtt előre kell bocsátanom, hogy az etikát mint tudományt akarjuk tárgyalni s ezért az etikai problémákról is tudományos szempontból óhajtunk tájékozódást szerezni. Ezt a körülményt az etikánál s problémáinak tárgyalásánál különösen hangsúlyozni kívánom, mert az etika kérdései kiválóan alkalmasak arra, hogy más szempontokból is: politikai, vallási, sőt felekezeti szempontból – s a gyakorlati élet sokféle érdekei szempontjából tekintessenek. Az is figyelembe veendő, hogy az etika a legteljesebb mértékben filozófiai disciplina, helyesebben: a filozófiának egyik igen nagyfontosságú, talán éppen a legnagyobb jelentőségű része, amit talán kissé általánosítva gyakorlati filozófiának is neveznek, – s mint integráns része a filozófiának, osztozik a filozófiának sorsában, hogy ne mondjam: a filozófiának viszontagságaiiban: osztozik az általános gondolkozás odysseiájában.

Köztudomású dolog, hogy a szellemi élet terén állandó harc van. A szellemi élet terén, úgy látszik, minden időkre igaz marad Herakleitosnak mély értelmű mondása: πόλεμος πάντων μιν πατήρ ἐστὶ πάντων δε βασιλεύς, a háború atyja és királya mindennek. Az egyes speciális tudományokban is felfedezhető az eszmék harca s az egyes speciális tudományok fejlődésére is igen jótékony hatást gyakorol ez a harc, de sohasem olyan állandó ez a harc és sehol sem annyira intézményjellegű, mint éppen a filozófiában, ahol gyakran azt a látszatot kelti, mintha a szellem meghasonlott volna önmagával; sőt talán tényleg a szellem meghasonlására vezet is ez a harc, amely nélkül azonban sem az egyes speciális tudományokban, sem pedig a filozófiában nem képzelhető haladás.

Az adott és a képzelt valóság a külvilág és az öntudat rejtélyei problémái a filozófiának. E rejtélyeket az emberi

szellem kíváncsisága a Honnan? hová? miért? mi célból? nyugtot nem hagyó kérdésekkel illeti. S a végére járhatatlannak tetsző kérdésekkel illetett rejtélyeket az ember teljes megnyugtatóra óhajtja megfejteni, ami azt jelenti, hogy az ember a világ, a lét és az élet rejtélyeit oly feleletekkel, törekszik megoldani, amelyek az embernek gondolkozását és kedélyét is egyaránt megnyugtassák.

Platon szerint az elcsodálkozás a világ dolgain a kiinduló pontja a filozofálásnak. Tényleg ez az elcsodálkozás a kiinduló pontja minden filozofálásnak. Az elcsodálkozás logikailag kifejezve: a rejtélyek felismerését, a jelenségeknek meg nem értését jelenti; pszichikailag tekintve pedig: a kielégületlenség érzésével jár. A megértést, a kielégülést célozza a filozofálás, ami Hegel szellemes mondása szerint nem egyéb, mint a dolgoknak gondolkozó szemlélete; Ez a gondolkozó szemlélődés általános tulajdonsága az emberi szellemnek, ami alól ki nem vonhatja magát az ember, mert, ismét Hegellel szólva: a gondolkozást nem bírjuk abbahagyni.

Ahol ilyen elcsodálkozást és gondolkozó szemlélődést találunk, ott már filozofálással állunk szemben. E filozofálásnak eredménye az a világkép és életfelfogás, amit a mindenkorai filozófia és a különböző filozófiai rendszerek nyújtanak. A logikai s a pszichikai kielégülésen kívül még ethikai vágyódásunkat is meg kell említenünk, aminek szintén igen nagy szerepe van a filozófiai világkép és életfelfogás kialakulásánál. Egyik speciális tudomány területén sem érezhető annyira, mint a filozófiában, annak az igazságnak érvényesülése, hogy az embernek minden cselekedetében, minden gondolatában is, általában az ember minden megnyilvánulásaiban voltaképpen az embernek igaz belső valója, valódi lényege tükröződik vissza. Mert van bennünk ethikai vágyódás, azért burkoljuk be még theoretikus gondolkozásunkat is ethikai felfogással. Keressük az istenséget, mert él bennünk az istenség. Bár tagadhatatlan, hogy a theoretikus gondolkozás, mondjuk: a filozófiai rendszerek nagyban és egészben logikai következtetések kapcsán meghatározzák az ethikai felfogásokat is – és befolyással vannak az emberi akarásra és cselekvésre is", de bizonyos az is, hogy minden, bár látszólag csak a megismerést szolgáló, theoretikus gondolkozás is mintegy determináltatik az etikától: ethikai elemek sokkal nagyobb

mértékben játszanak közre a legelvontabb metafizikai spekulációknál is, semmint azt közönségesen gondolnók. Azért ebből a szempontból igazat adhatunk Fichte ama első hallásra különösen hangzó mondásának: ki milyen ember, olyan a filozófiája is.

A világ dolgain elcsodálkozunk s logikai, pszichikai és etikai kielégülést keresve, a rejtélyeket gondolkozó szemlélődésünkkel megoldani törekedvén, azt látjuk, hogy világgépünk s életfelfogásunk olyanná alakul, mint amilyenek mi, a gondolkodó alanyok vagyunk. Ezt látva, ugye igen közel fekvő az a felfogás, hogy a világ rejtélyeit felderíteni szándékoló világgépünk s az élet értelmét és célját felfedni törekvő életfelfogásunk «*emberi*», «*.nagyon is emberi*» lesz?

A platóni elcsodálkozás s a hegeli gondolkozó szemlélődés ... és etikai vágyódásunk mind, mind nem biztosíthat bennünket arról, hogy a gondolkozásnak bárminő rendszere is megoldotta volna a lét és élet legmélyebb problémáit vagy akár csak arról is, hogy ezek a problémák általában megoldhatók. Sőt, tekintetbevéve a kérdések természetét, – a lét és élet legmélyebb kérdései a reájuk adott feleletekkel mintegy megsokszorozódni látszanak, – s tekintetbevéve a kérdések megoldása elé tornyosuló nehézségeket, amelyek között nem utolsó helyen említhetjük a Protagoras aggályoskodását a kérdés nehézsége s az emberi élet rövidsége miatt, – a szkepszis, azaz a kételkedés az emberi szellem legnagyobb-szerű vállalkozásának eredményességében, a legteljesebb mértékben jogosultnak látszik.

Ezzel legtávolabbról sem akarjuk alábecsülni és kicsinyíteni az emberi gondolkozást s ennek leggrándiózusabb alkotását: a filozófiát, csupán reá akarunk mutatni arra az igazságra, hogy ezen a téren is csak emberi alkotást várhatunk: emberi alkotást, ami a dolog természetéből folyólag sohasem lehet abszolút értékű. Jól tudjuk, *hogy vagyokban* mit sem nyer az, akinek megmagyarazzuk, mily csekély anyagi javakkal rendelkezik. De azt is tudjuk, hogy ez a felvilágosítás *belátásban* igen is gazdagabbá teszi az embert.

Aztán nem szabad felednünk azt az igazságot sem, hogy a szkepszis is a filozófiai gondolkozás szülöttje – s a filozófiának egyik legértékesebb ágense, mert megóvjá a filozófiát a könnyelmű, ellenőrzést nem tűrő álmodozástól, a való-

ságtól eltávolodó fantazmáknak, álmokképeknek, szövésétől s arra iparkodik szorítani a filozófiát, hogy, lehetőleg csak olyasmit állítson, amit be is tud bizonyítani.

Az emberi gondolkodás rendszerekben fejlődik s ezek a rendszerek többé-kevésbé magukon viselik alkotóiknak egyéni tulajdonságait, egyéni vonásait. Minden rendszer voltaképpen úgy jelentkezik, mint amely a többiektől eltérően helyesen meg tudná oldani a lét és az élet problémáit. És tényleg minden rendszer ad is valamelyes a többi rendszerekétől elütő világméretű és életfelfogást. Ezt a rendszerekben való fejlődést, általában a rendszer-alkotást, szemére is vetették a filozófiának, főképpen azt hozván fel ellene, hogy így valójában minden rendszer-alkotó az elején kezdi a filozofálás nagy munkáját, ahelyett, hogy ott folytatná, ahol elődei elhagyták. Ez ellen/vetés semmi esetre sem jogosult. A filozofálás – hasonlóan magához az élethez – olyan processzus, amely egyénekéhez van kötve, minden egyes egyénben s minden egyes egyénnel újra és újra kezdődik és végződik is; a processzus maga megismétlődni látszik, de ez a megismétlődés, helyesebben: ezek a számtalan megismétlődések nem lélek nélküli utánzásai az előbbi létezési formáknak, hanem az állandó változásnak, talán éppen a fejlődésnek egyes mozzanatait.

Különböznél is nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a fontos ténytet, hogy minden egyes embernek megvan a maga filozófiája, amely különbözik minden más ember filozófiájától: tehát igazán nem szabad csodálkoznunk azon, hogy a filozófusok filozófiái nem harmonizálnak egymással. A lét és a valóság azért természetesen megmarad a maga zavartalan azonosságában, de a felfogások és vélemények a létről s a valóságról mindaddig különbözők lesznek, amíg az emberekből el nem tűnik az egyéniségnek minden vonása, amíg az életből el nem tűnik mindaz, ami az egyéni különbségeket létrehozza, amíg nem uniformálódik minden a mindenségben. A különböző rendszerek által hirdettet igazságok mögött rendszerint a felismert igazságokba vetett eleven hit rejtőzik, amit meggyőződésnek szoktunk nevezni. Ez a meggyőződés igen nagy szerepet játszik a gondolkodásban: ez teszi rendszerint kizárólagossá az igazságot s rendszerint ez bélyegzi tévedésnek az ellentétes állításokat. A meggyőződés bizonyos etikus viszonyt létesít a gondolkozó és gondolata között.

Minden igazság feltételezi a meggyőződést, nélküle nincs is igazság, nélküle valóban csak flatus vocis lehet a legigazabb állítás-is, de a meggyőződés egymagában igen keveset bizonyít valamely tétel igazsága mellett. Ezért, bár első hallásra frivolnak tetszik, de azért alapjában mély értelmet fejez ki Nietzschének szellemeskedő mondása: Véleményeinkért nem égettetnök meg magunkat, de azért talán igen, hogy lehessenek véleményeink és hogy megváltoztathassuk azokat.

Ismételjük: harc, örökös harc van a filozófiában; az eszmék harca sehol sem oly intenzív, sehol sem annyira pusztító – és hozzá tehetjük: sehol sem annyira építő is egyszerűs mind – mint itt. E tekintetben is hasonlít a filozófia az élethez, aminek talán csakis szublimáltabb formája az: ott is örökös harc és küzdelem van, mint itt: s az életben csak úgy, mint a filozófiában, hiába keressük az örök békét.

«Örök béke, mondja Leibniz, jó felírás a temető kapujára.»

Ott nincs harc és küzdelem, de ott nincs élet és filozófia sem. A filozófia harctere az eszméknek, de ezen a harctéren nincsenek győzők és legyőzöttek, hanem örökifjú küzdőfelek, akik azt hiszik, joguk van az örök életre, mert származásukat az igazságra vezetik vissza, az igazságra, ami pedig, mindnyájunk hite szerint, minden létnek s minden világosságnak ősforrása.

Ha már most azt látjuk, hogy az ethika is, mint a filozófia integráns része, osztozik a filozófiának viszontagságos sorsában, joggal kérdezhetjük: hát oly bizonytalan, ingatag alapokon nyugszik az ethika is, – az emberi akarás és cselekvés szabályainak tudománya is, – mint a többi egymással örökös egyenetlenségben és harcban álló filozófiai igazságok, amelyekkel szemben talán még most is a sokratesi álláspont a legbölcsebb: azt tudjuk, hogy semmit sem tudunk – vagy talán ennél is többet tudunk a nemtudásból s jogosan kesereghetünk Fausttal: tudjuk, hogy semmit sem tudhatunk; – ha, mondom, ily magaslatra emelkedünk, szemközt az elénk táruló végtelen kietlenséggel és sivársággal kérdezhetjük: ha ilyen gyarló a tudásunk: tudhatjuk-e azt, hogy miképpen kell cselekednünk, tudhatjuk-e azt, hogy miképpen kell helyesen cselekednünk? Avagy talán örök tétlenségre vagyunk kárhozthatva, vagy ami ezzel körülbelül egyjelentőségű: mindaddig tétlenségre vagyunk kárhozthatva, amíg legalább a gyakorlati

filozófiának problémáit: mondjuk határozottabban: mindaddig, amíg az ethika problémáit meg nem fejtettük? Hihetjük-e, hogy olyan tehetetlen tudatlanság, olyan tudatlan tehetetlenség tart fogva, mint a Horatius parasztját, aki a folyó partján üldögélve türelemmel várja, míg az utolsó csepp is lefolyik a folyóban?

De hiszen tény az, hogy mi nem veszteglünk tétlenül. Mi benne vagyunk az élet folyamatában, ami igen gyakran inkább rohanó árhoz hasonlít, nem pedig mozdulatlan tétlenséghez. Mi magunk s egész életünk hozzátartozunk a világ életéhez s *nem tudjuk kivonni magunkat s élettevékenységünket* a világ erőinek működéséből. Létünk s élettevékenységünk valóság, amit a gondolkozás s a tépelődés talán elhalványíthat, de a harcot vele a megsemmisítés reményével igazán nem veheti fel.

Tudjuk és érezzük is, hogy mi elsősorban cselekvő lények vagyunk. Ám gondolkozunk is, de gondolkozásunk, – legalább is eredetét és természetszerű célját tekintve, – nem lehet életünk mellett vagy talán éppen életünkkel szemben egy attól – érdekeit tekintve – teljesen független másik folyamat. Azaz közérthetően: úgy tudjuk, úgy érezzük s úgy tapasztaljuk is, hogy bizonyos tekintetben minden gondolkozás az élet, a cselekvés érdekében történik. Ám jó, de hát tudjuk-e a helyes cselekvés szabályait? Hova a gondolkozás igazságai egymást megtagadó igazságok: honnan tudhatjuk meg, miképp kell cselekednünk, miképp kell helyesen cselekednünk?

Vagy talán már természetes ösztönünket követve is helyesen cselekszünk – s van olyan természetes daimonionunk, amely visszatart a helytelen cselekedetektől – s így az ethikában is voltaképpen csak természetéről volna szó? Ez esetben az ész, az emberi cselekedetekről reflektálva, csak utólag konstatálja, anélkül, hogy konstituálná a helyes cselekvés szabályait. Avagy az ethika az észnek birodalma, ahol ő autonóm, ő, az ész, törvényhozó – s a természet rendje mellett létesít egy másik világrendét: az ethikai világrendet? Vagy talán egyik felfogás sem helyes, hanem merő önkény, bár célirányos és hasznos önkény, teremtí a helyes cselekvés szabályait? Számtalan ilyen nagy kérdés kérdezhető, amelyekre igen könnyű igennel vagy nemmel felelni, de nagy kérdésekre igennel vagy nemmel, határozott igennel vagy határozott nem-

mel felelni nagyon hasonlít, az összetévesztésig hasonlít, a mindent-tudó gyermek gagyogásához.

Bolyongásainkban mi is eljutunk a kimmerioszokhoz: helyesebben a gondolkozás bolyongása reá vezet bennünket arra az igazságra, hogy mi magunk vagyunk ezek a kimmerioszok. Legalább is a mi helyzetünk egészen olyan, mint a kimmerioszoké, akik, Homeros szerint, örökös sötétségbe burkolva az alvilág bejáratánál tengetik nyomorúságos életüket.

Ez a homerosi kép nagyon hasonló az emberi élethez. Mintha csak annak tükörképe volna. Valamennyien az alvilág bejáratánál élünk – örökös teljes sötétségben. De talán még sem éppen teljes sötétségben: a gondolkozás derengő világosságánál tapogatódzunk s keresünk eligazodást az életben – s éltető hittel hisszük, hogy törekvésünk nem céltévesztett – s hogy igenis el tudunk igazodni az életben s meg tudjuk találni a helyes utat. E nagy bizalmunkban nagyban megerősít az a mindenesetre igen figyelemreméltó körülmény, hogy erős hittel hisszük, hogy, alapján véve mindnyájan mindig tisztában vagyunk azzal: *miképp kell* cselekednünk, bárha nem is cselekszünk mindig úgy, amint pedig érezzük, hogy cselekednünk kellene.

Figyelemreméltó tény az is, hogy mind a magunk, mind pedig a mások cselekedeteit állandóan bírálgatjuk: némely cselekedeteket helyeslünk, másokat pedig helytelenítünk – s ezt tesszük anélkül, hogy sokat törődnénk az ethika tanításával, vagy éppen: anélkül, hogy valaha is foglalkoztunk volna az ethika tudományával s annak nyugtalanító problémáival.

Mi valamennyien, akik a kulturemberiséghez tartozunk, mint az ethikában laikusok is, mintegy a reciprocitás elvén alapuló esküdszéket ülünk az emberi cselekedetek felett.

Az az állítás, aminek Goethe is kifejezést adott, hogy alapján véve mindig tisztában vagyunk azzal, miképp kell cselekednünk, különösen hangzik ugyan, pedig csupán egy egészen általános és általánosan helyesnek ismert igazságot fejez ki. S ennek az igazságnak a gyakorlati életben is megtaláljuk egészen közkeletű következményét. Kioktatják-e valamely államban a polgárokat a büntetőtörvényekre? Bizonyára nem. A büntetőtörvényeknek ismerete szakembereknek való, hiszen a közönséges, valamely népesség átlagos intelligenciájával bíró egyén meg sem érti a büntetőtörvényeket – s mégis, ha az

emberek, az átlagos intelligenciával bírók vagy akár azzal nem bírók is, vétének a büntetőtörvények ellen, ezeknek a törvényeknek alapján megbüntettetnek. Miért van ez így? Helyesen van-e ez így? Bizonyára helyesen, mert a büntetőtörvények a köztudatba átment ethikai felfogásra, a közerkölcsiségre támaszkodhatnak. Az etikával pedig, – egy közkeletű hasonlatot használva, – úgy vagyunk, mint az optikával: tudunk helyesen cselekedni, anélkül, hogy ismernők az ethika tanait, amint-hogy igen jól látunk az optika törvényeinek ismerete nélkül is: persze: hozzátehetjük: az optika törvényei szerint – s még hozzátehetjük azt is, hogy az optika törvényeinek ismerete meg is könnyíti a látást, amit természetesen ugyancsak elmondhatunk az etikáról s az etikailag helyes cselekvésről is.

Hasonlatunk azonban, mint általában minden hasonlat, nem egészen találó: az optikában ugyanis aligha találhatunk olyan eltérő, vagy éppen ellentétes, érvényben levő felfogásokat, mint az etikában.

Az ethikai felfogások s dogmák természetesen a történet folyamán léptek fel, de csakúgy, mint a többi filozófiai igazságok, vagy igazságoknak tartott vélemények, igen szívós életűek s a filozófia harcterén ma is még gyöngítetlen erőben állandó hadakozásban látjuk azokat, miért is a történeti áttekintést az ethika tárgyalásánál felette szükségesnek tartom. E szükségesség általános indokául felhozhatom mindazt, amit az eszméknek a filozófia terén dülő harcáról az elébb mondtam – és felhozhatom még azt az egyébként igen elterjedt felfogást, amely szerint, az ethikai eszméknél is kimutatható a fejlődés, ami azt jelenti, hogy a fejlettebb ethikai felfogás feltételezi a kezdetlegesebbeket –s azok nélkül meg sem érthető. Bizonyára rendkívül érdekesnek kell találnunk, bárha csak nagyjában leendő tájékozódás céljából is történik, hogy az embert leginkább érdeklő, legközvetlenebbül érintő – s ezért az emberre nézve kétségtelenül legfontosabb kérdésekről meghallgassuk minden idők bölcseinek véleményét és nyilatkozatát. De már itt jelezni kell, hogy, bármennyire fontosnak tartom is ezt a feltétlenül szükséges történelmi áttekintést, azt mostani előadásaimban nem tarthatom olyan keretben, mint aminőt a tárgy fontossága egyébként megérdemelne.

A filozófiában általában, s ezért aztán az etikában is, mint a filozófia egyik legnagyobb jelentőségű részében, a történelemnek, eltérőleg a többi tudományoktól, egészen különleges jelentősége van. A filozófia történelme s így az ethika történelme is voltaképpen maga is filozófia. A filozófia történelme talán éppen a gondolatnak, az eszmének térben és időben való kifejlése. Ezért legalább is az ethika főprincípiumainak történelmi áttekintését multhatatlanul szükségesnek és felette tanulságosnak tartom. Az ethika főprincípiumainak történelmi áttekintése voltaképpen az emberi cselekedeteknek az érték szempontjából való reflexióit tartalmazza. Ez tehát voltaképpen már *tudomány-történelem* is.

Emellett igen fontosnak s ethikai szempontból igen nagy érdekességűnek tartom az egyes népek életének kultúrhistoriai szemléletét is: azaz az egyes népek és korok életének feltüntetését s annak kimutatását, hogy különböző népek erkölcsileg minő életet éltek s hogy egy és ugyanaz a nép is különböző korokban minő erkölcsi elvek szerint rendezte be életét; ethikai érdekből igen fontosnak tartom annak a kérdésnek taglalását, hogy az egyes népek s az emberiség életében miképp ölt alakot s minő különböző alakot ölt az erkölcs – s idők folytán az emberiség életében miként fejlődik vagy hanyatlik az erkölcs? De bár az emberiség történetének ily szempontból való tárgyalását s ismertetését igen fontosnak és tanulságosnak tartom is, jelen előadásaimban csak éppen hogy érintetem ezt a szemlélődést, anélkül azonban, hogy elmerülhetnék *történefilozófiai* szemlélődésekbe. Ez alkalommal a történelmi áttekintés is általában nem fog többet felölelhetni, mint amennyi elkerülhetetlenül szükséges az ethikai problémák megértéséhez: mintegy madártávlatból szemlét tartunk a bölcsök bölcseségei felett. Évszázadok gyors egymásutánban fognak előttünk elvonulni. A kezdet kezdetének érintése után mihamar eljutunk majd a görögséghez, ahol először vált otthonossá a filozófiai szellem – talán mind a mai napig: ott volt leginkább otthon a szellem. A görögségtől a római világban keresztül eljutunk majd a keresztény világba, amely szellemi életet, mint tudjuk, a klasszikus hellen-római szellem ifjította meg s vezette be az újkorba.

Az eszmék harcán, amint még nevezni szokták: az eszmék fejlődésén rövid szemlét tartván, eléggé edzeteknek hisszük

majd magunkat arra, hogy az ethika főfogalmait, az ethikai értékfogalmakat, a jó és rossz, illetőleg a jó és gonosz ellentétpárokat tegyük vizsgálódásunk tárgyává: hogy t. i. mi ezeknek lényege, honnan származnak s minő célt szolgálnak? Az érték fogalma egyik centrális fogalma a filozófiának, a gyakorlati filozófiának pedig éppen a legfőbb fogalma. A filozófia fogalmai közül jelentőség tekintetében csakis az okság fogalma veheti fel az érték fogalmával a versenyt. De bárminő nagy jelentősége, majdnem szuverén jelentősége legyen is a filozófiában általában az okság fogalmának, az ethika terén mindenekfelett az érték fogalmának s az értékítéleteknek van legnagyobb jelentősége. Voltaképpen e körül a fogalom s ezek körül az ítéletek körül folyik az ethika terén a legnagyobb harc s az értéknek feltételezése az alapja, az értékítéletek pedig szabályai az etikának.

Ethikai értékfogalmak és értékítéletek teszik majd érthetővé a kötelességnek, az erénynek s az erkölcsi javaknak szünet nélkül hangoztatott, majdnem azt mondhatni: szünet nélkül prédikált fogalmait, amelyeknek az emberi életben a legnagyobb jelentősége van, mert ezeknek az emberi akarással és cselekvéssel való megvalósítása, mindnyájunknak hite szerint, az igazak útjára vezet bennünket. Szintén legbensőnkből előtörő vágyódásainknak kifejezést adva, már most feltételezhetjük, hogy a legfőbb jóhoz vezető út összeesik az istenséghez vezető úttal. Talán vizsgálódásaink még arra az eredményre is vezethetnek, hogy az élet útvesztőiben, mindenféle szenvedélyektől hányatva s mindenféle eltévelyedések közepette is valójában minden időben a legfőbb jóra, az igazak útjára, az istenséghez vezető útra vágyódott és törekedett is az egész emberiség.

De mintha nagyon is eltávolodtunk volna feltevésünkkel a valóságtól, mintha jogosulatlanul olyan optimisztikus következtetésekre ragadtattuk volna el magunkat, amelyek mintha semmi esetre sem gyökerezhetnek a valóságban: az emberi életben s az ezt az életet lehetővé tevő emberi természetben.

Azért hát közelednünk kell a valósághoz s meg kell majd vizsgálnunk az ember alaptermészetét. E vizsgálódásnak igen nagy és igen sok nehézségei vannak. Legnagyobb nehézsége az, hogy az ember alaptermészete, – eltekintve önmagunktól, – csakis közvetve: az emberi cselekedetekből ismerhető

meg. Bizonyos, hogy önmagunkhoz sokkal közelebb és sokkal közvetlenebb vonatkozásban is állunk, mint a többi emberekhez, akik közül az emberiségnek csakis egy számot sem tevő töredékére tudjuk megfigyelésünket kiterjeszteni, de önmagunkkal szemben – nagyon is érthető okokból – annyira elfogultak vagyunk, hogy valóban nem csekély bölcsesség kell ahhoz, hogy önmagunkat megismerjük. Az *ismerd meg önmagad!* olyan követelés, amit igazában csakis a befejezett bölcsesség teljesíthetne.

Mégis már felületes szemlélődés is mihamar meggyőz bennünket arról, hogy az úgynevezett egoizmus, az egoisztikus törekvések minden emberben, talán éppen minden élőlényben feltalálhatók. Hogy az egoizmus, a maga érdekei céljából való törekvés és csaiékvés, őseredeti természete minden élőlénynek, sőt talán éppen minden dolognak is, igen valószínűnek látszik. Ebből a szemlélődésből kiindulva, könnyen arra a feltevésre juthatunk, «hogy minden emberi cselekvés kizárólag egoisztikus rugókra vezethető vissza.

Itt nem szabad figyelmen kívül hagyni egy egészen sajátos jelenséget. Amellett a felfogás mellett, amely minden emberi alkotást és cselekvést kizárólag egoisztikus rugókra vezet vissza, az emberiségnek minden értékesnek tartott alkotása, tehát mindaz, amit a kultúra terén az emberi szellem és munka létesített, továbbra is megmarad ugyanannak, a mi; ez a felfogás azonban nagyban leszállítja minden emberi cselekvésnek, az egész kultúrának, de sőt még az embernek is értékét. Ezt, úgy hiszem, mint tényt, elismerem: mint igen különös tényt, konstatálhatni. Bizonyos, hogy a piramisok megmaradnak továbbra is piramisoknak, ha arról is győződünk meg, hogy ezeket a valóban emberfelettinek látszó alkotásokat nagyon is gyarló emberi motívumokra, mondjuk: egyes hatalmasoknak hiúságára is vezetjük vissza; a piramisok továbbra is piramisok maradnak, de értékükben vesztenek, mert csak a szellemnek és munkának a természet erői felett való diadalát jelentik – s mert a szellemet s a munkát önös érdek, kicsinyes, – bár nagyon is emberi és természetes, – törekvések fogták járomba s kényszerítették nagyszerű produkcióra.

De nagyon rosszul ismeri az embert, igen rosszul ismeri önmagát is az, aki azt hiszi, hogy az embernek minden cse-

lekedete visszavezethető egoisztikus motívumokra. Ha kissé jobban szemügyre vesszük az emberi cselekedeteket, – köztük legelső sorban önmagunknak cselekedeteit is, – mihamar megtaláljuk az emberi cselekedeteknek ugyancsak természetes altruisztikus rugóit is. Az egész igazság pedig az, hogy mind az egoizmus, mind pedig az altruizmus merő absztrakciók, amelyeknek szemléleti alapjait az emberi cselekedetek s az e cselekedeteket létrehozó emberi akarás, emberi vágyak, ösztönök . . . teszik.

Nem igaz az, hogy az ember merőben egoisztikus lény, aminthogy nem igaz az sem, hogy az ember merőben altruisztikus. De igenis igaz az, hogy az ember *ethikus lény*. És történelmi tapasztalás, de meg a köznapi, közvetlen közelünkben - tapasztalható tények is bizonyítják, hogy az erkölcsi élet küzdelemmel jár; majdnem azt mondhatni: a világerőkkel való küzdelemben áll. E küzdelemben leginkább szembeötlően az ember egoisztikus és altruisztikus természete kerül egymással szembe – s az erkölcsi diadal az altruizmus győzelmét jelenti az egoizmus felett. E küzdelem és győzelem szemlélete minden időben felemelően hat minden bármennyire köznapi emberre is – se látvány mellett valóban eltörpülnek az égbenyúló piramisok is.

«Az ember, aki önmagát legyőzi, – mondja a Phamma-pada, – nagyobb, mint aki ezerszer ezer ellenséget győz le a csatában. Bizony a győztesek között ő a legnagyobb.»

Azt mondtuk, hogy az ember ethikus lény; ez az igazság talán egyjelentőségű azzal a másik közismert igazsággal, hogy az ember társadalmi lény. A minden szociális közösségen kívül álló ember soha és sehol sem létezett. S ha mégis felvetjük majd azt a kérdést: és ha csak egyetlenegy ember léteznék e világon, lehetséges volna-e az ethika, azaz ez esetben szintén értékelhetnők-e emberünk cselekedeteit vagy sem? ezt a dolog érdekességén kívül csak azért tesszük, mert azt hisszük, e különös kérdés feltevése már magában is könnyűszerrel bizonyos igen fontos igazságokra fog rávezetni. Ám az ember mindenütt társaságban fordul elő s ha az emberről mint realitásról beszélünk, okvetlenül a társadalomban élő emberre gondolunk. De azért természetesen joggal beszélhetünk a társadalmi közületekkel ellentétben: *egyénéről* s az egyénnel ellentétben: *társadalmi közületekről*, amelyek

közül ezidőszerint a legnagyobb jelentőségű az állam s amelyek közül, bárcsak mint ideális egység, emberileg legfenségsőbb és legmagasztosabb az emberiség. Ezeket szem előtt tartva, érinteni fogjuk az egyéni és társadalmi ethika legfőbb kérdéseit, legfőbb szempontjait.

S ha majd látni fogjuk: mint igazodik mind az egyén, mind a közület, maga az állam és társadalom, de maga az egész emberiség is a kultúra érdekei szerint: egyszerre csak szemben találjuk magunkat a kultúra problémáival.

Mindeneknél többre tartjuk a kultúrát, büszkék vagyunk rá; élünk-halunk érte s mindeneknek értékét hajlandók vagyunk rajta és vele mérni. Ha azt mondjuk valakiről: *kultúrember*, akkor bárki is megtisztelve érezheti magát. Ha valaki kultúrmunkát végez, úgy gondoljuk, olyan munkát végez, amely munka értékéhez szó sem férhet. Az államnak ideálja a *kultúrállam* s úgy gondoljuk, magának az emberiség ideális egységének: az emberiségnek is az a racionális célja és magasztos feladata, hogy az emberi *kultúrát* szolgálja. Nemzedékek születnek a kultúra számára; életüket a legjobbban a kultúrának szentelik. Az egymásután következő emberi nemzedékek sírba szálltak, de a kultúra javai megmaradnak s újabb és újabb nemzedékek öregbítik és szaporítják a kultúra értékes javait. Ezek szerint úgy tűnik fel a kultúra, mint ami becsesebb, fontosabb, értékesebb, mint az egyesek, de még mint a társadalmi közületek is, sőt még talán értékesebb az egymásután keletkező és sírba szálló összes emberi generációknál is. Már-már olyannak tűnik fel a kultúra, mintha az emberiség volna a kultúráért s nem a kultúra az emberiségért.

Egy értékrendszerben, illetőleg az érték legfőbb tudományában: az ethikában, okvetlenül foglalkozni kell a kultúra, problémáival. Mi is igyekezni fogunk majd tájékozódást szerezni a kultúra legfőbb kérdéseiről: mi a kultúra, minő értéke van a kultúrának s minő a kultúra viszonya az ethikához? Kérdezni fogjuk majd: mit céloz az ember akkor, amikor a kultúrát létesíti s amikor a kultúrát szolgálja?, S minő helyet foglal el a kultúra az emberi értékelésben? S minő szerepe van az ethikának a kultúrában?

A kultúra kérdésével szorosan összefügg a pedagógiának kérdése, ha ugyanis a pedagógiát a legtágabb értelemben

vesszük, amely értelemben általában a nevelést: az embernek valamely célra alkalmassá tételét jelenti. A pedagógiának ez a legtágabb értelemben vett jelentése magában foglalja a pedagógia más jelentéseit is: azt a jelentést is, amit rendszerint érteni szoktunk ezen a kifejezésen. A nevelés, a legtágabb értelemben véve azt, az összes emberi foglalkozások között talán a legnagyobb jelentőségű foglalkozás, amely a folyton megismétlődő emberi generációt alkalmassá teszi arra, hogy életét a lehető legjobban, legtökéletesebben: azaz rendeltetésének leginkább megfelelően élje le. A pedagógiának tehát előfeltétele az ethika. A pedagógiának csak akkor van értelme, ha tudja, hogy mit akar, azt pedig, hogy *mit kell akarnia*, az ethika mondja meg, s ezt a pedagógiának csakis az ethika mondhatja meg.

Nem azt mondom én, hogy a pedagógiának ez vagy az az ethikai rendszer írja elő célját, hanem igenis azt állítom, hogy a pedagógiának célját s azt az irányt, amely felé törekednie kell, általánosságban az ethika írja elő. Ártatlan szójátékkal elmondhatjuk, hogy a pedagógiának *ethikai célja* csakis *a& ethika* lehet.

Ha a pedagógia tényleg az a tudomány, amelynek segítségével az emberiség ethikai célokra alkalmassá tétetik, azaz: ha a pedagógia ezt a célját elérni is képes, vagy ha célja megvalósításának irányában eredményeket tud felmutatni, ha a pedagógiának, mint amolyan gyakorlati művészetnek, az az eredménye, hogy az emberiséget az ethikai tökély felé vezeti akkor örömmel állapíthatjuk meg, mint talán legbiztosabb tünetből örömmel állapíthatjuk meg, hogy a legnemesebb értelemben haladunk.

Az evolúció, a fejlődés, különben is kedves fogalma és jelszava korunknak. Világfelfogásunk hézagos volna nélküle. te ha már az egész mindenség, az egész makrokozmosz ilyen evolúcióban van, s ha minden terén a kultúrának oly rohamos fejlődést látunk, elsősorban a technika és az ipar eredményeire utalok, úgy-e csak természetesnek és indokoltnak tetszhetik az a feltevés is, hogy az ember, a mikrokozmosz, is fejlődésben van? Persze; kissé talán kellemetlenkedő kérdésekkel illetjük az evolúciót, ha kérdezzük: mi is csak az az evolúció? miben áll az és mit céloz? mit is várunk csak tőle? s mit vált be azokból a reményekből, amiket hozzá fűzünk

s vajjon az embernek, a mikrokozmosznak, fejlődése jelenti-e egyszersmind *a belső ember* evolúcióját is?

Azaz az evolúció tetszetős jelszavától s a pedagógiának hangoztatott nagy jelentőségétől nem engedjük elvakíttatni magunkat, hanem kérdezzük majd azt a bennünket rendkívüli módon érdeklő kérdést: vajjon a jellemre is hatással van-e a kultúra, a pedagógia és az evolúció? Egészen különös kérdés ez, ami azonban az etikust rendkívüli módon érdekli. Általában: mi is csak az a jellem? De hát lehet-e ez probléma? Hisz mindenki jól ismeri ezeket a kifejezéseket: jellemes ember, szép jellem, nemes jellem, jellemtelen cselekedet stb. De beszélni valamiről s tudni azt, hogy miről is beszélünk voltaképpen, két egészen különböző dolog. Kissé majd szemügyre vesszük az ember jellemét s különösképpen azt a kérdést fogjuk kérdezni: vajjon megváltoztatható-e az ember jelleme, vagy pediglen változhatatlan? Kérdezni fogjuk azt is: miképp alakul ki a jellem és mi minő hatással lehet reá?

A jellem kérdésével szorosan összefügg a determinizmus és az indeterminizmus kérdése, amely nagy kérdést legrövidebben így kérdezhetünk: *szabad-e az ember?* A filozófia egyik legfontosabb kérdése ez; olyan kérdés ez, amely kérdés iránt valóban nem érdeklődhetik sohasem *eléggé* az ember.

Hogy e világon vagyunk, azt tudjuk. Hogy miért és mi célból vagyunk a világon, azt nem tudjuk. Hogy lényegileg mi vagyok én s mi mindaz, ami engem körülvesz azt szintén nem tudjuk. Ám jó: rejtélyek vagyunk mimagunk is és rejtélyek között élünk is. Ismételjük: egészen bizonyos, hogy én-magam is rejtély vagyok önmagam előtt, aki nem tudom: mi vagyok, nem tudom: honnan hová tartok s nem tudom: miért és mi célból vagyok itt. De e rejtélyes és valóban miszteriozus világban létemen kívül legalább is saját tudatos cselekedeteimről világos tudomásom van s mégis: amikor a filozófia, ez a mindenre kíváncsiskodó tudomány, azt kérdi tőlünk: milyenek is cselekedeteink, vajjon szabadon cselekszünk-e akkor, amikor szabadon vélünk cselekedni? hát akkor látjuk csak, hogy bizony hamarjában egyáltalában nem tudunk megfelelni kérdésünkre. Pedig ez a kérdés, – eltekintvén attól, hogy mindenkire nézve nagy jelentőséggel bír, – különösen igen fontos mindazokra nézve, akik emberekkel, illetőleg emberi cselekedetekkel operálnak. Amiért is az államférfira

jogászra és pedagógusra a legnagyobb fontossággal bír ez a kérdés. Az etikában pedig nemcsak a legnagyobb fontossággal bír a determinizmus és a szabadság kérdése, hanem, némelyek szerint, éppen végzetes kérdése ez az etikának, némelyek szerint ez a kérdés az etikának éppen «lenni vagy nem lenni» kérdése.

A determinizmus és a szabadság kérdésének mintegy pendantja az általános világkoncepcióban a mechanisztikus és a teleologikus világfelfogás kérdése.

A világmagyarázatnak legfőbb fogalma s általában az egész filozófiának legfőbb fogalma az okság. Ha az egész mindenségben kivételt nem tűrően és kizárólagosan csak oksági összefüggés van, akkor az egész világegyetemet méltán hasonlíthatjuk amolyan rendkívüli nagyságú géphez. Ha ehhez a felfogáshoz hozzáadjuk a determinizmus tanítását is, – amit pedig, ha következetesen akarunk lenni, okvetlenül meg kell tennünk, – amely tanítás szerint az emberi akarás és cselekvés is az oksági törvénynek van alávetve: akkor az egész világ s benne az ember is, az egyes ember csakúgy, mint az egymásután következő s egymásután eltűnő, állandóan megújuló és állandóan elhaló emberi generáció, minden gondolkozásával, érzelmével, akarásával és cselekvésével, minden fáradozásával, szent hevületével, szenvedélyes kitöréseivel és céltudatos törekvésével együtt nem egyéb, mint egy nagy gép, s az emberi cselekedetek, ez esetben csakis tudatosságukkal különböznenek a nagy mindenségben mindenütt jelentkező eseményektől. Ez esetben joggal elmondhatjuk, hogy a tudat csak mintegy megvilágítja a világ kauzális láncolatának miáltalunk és cselekvéseinkkel betöltött részét.

E vigasztalannak tetsző, bár tudományos szempontból alig kifogásolható, világfelfogással szemben áll a teleologikus világfelfogás, amely szerint igenis *van cél* a világban. Azaz a világban minden történés nemcsak az okok által, amelyekből, hanem egyszersmind a célok által is, amelyekért történik, határozatik meg. Ez a világmindenségre alkalmazott teleologikus felfogás harmonizál az ember világában, az ember szellemvilágában jelentkező *ideálok* tanával, amely tan szerint az emberiség törekvésének s az emberek törekvéseinek helyes irányát, azaz az emberiség és az emberek tökéletesedésének irányát, az ideálok jelzik. Végző elemzésben, e felfogás szerint,

az egész mindenség s benne az emberiség és minden egyes ember, de általában minden lény élete, de sőt minden létező létezése is egy világcél által irányított egységes rendszert alkotna.

Ha nem is a megoldás, ami ilyen dolgokban mindig kétes értékű, de a felvetett kérdések már-már arra a feltevésre engednek következtetni, hogy gondolkodásunk könnyű lendülettel az *optimizmus* bűvös fátyolával vonja be egész világunkat, pedig hát még csak ezután fogjuk felvetni az élet és lét értékének problémáját és kérdezzük: vajjon az optimizmusnál vagy pedig a pesszimizmusnál van az igazság?

A *pesszimizmus* kérdése, – mert hiszen egészen csodálatosan: az optimizmussal szemben ezt szokták kérdésnek tekinteni, – egy felette érdekes kérdés, amelynek története és lélektana is érdekes. Azok közé az elrejtett kérdések közé tartozik ez a kérdés, amelyekhez csak a kételkedő töprengés tud hozzáférközni. Az emberek nem összebeszélés folytán rejtették el ezt a kérdést, hiszen ha csak szándékból tették volna ezt az emberek, akkor valójában igazán nem maradhatott volna sokáig rejtett kérdésnek a pesszimizmus kérdése s vele az élet és lét értékének kérdése. Sokkal hatalmasabb erő, mint az emberek szándékossága, rejtette el ezeket a problémákat. Az élet maga, az életöszton, az élni-vágyás s élni-akarás, az érvényesülésre törekvés, a hatalomra vágyás, az élet nagy vágya, tehát valódi valóságok nem engedték, amíg csak lehetett, szóhoz jutni az élet és lét értékében kételkedő töprengést. De azért ez a kételkedő töprengés mégis szóhoz jutott, bár hangját mindenütt túlharsogta az élet s a lét abszolút értékébe vetett szuverén hite a halhatatlan élni vágyásnak.

E problémát is filozófiai nyugalommal, sine ira et studio szándékozunk tárgyalni, amint Spinoza mondotta: mmtna csak vonalokról, sikokról és testekről volna szó. Azon fogunk igyekezni, hogy helyes mértékkel mérjük meg az élet s a lét értékét. S bár jól tudjuk, hogy a pesszimizmusnak a közelmúlt időkben olyan kimagasló és ékesen szóló hirdetői voltak, mint Schopenhauer, Leopardi, Byron, akikhez hasonlót az optimizmus a Nyugaton aligha fel tud mutatni s bár azt is jól tudjuk, hogy a Buddha tana bizonyos tekintetben egy örök emberi felfogásnak páratlanul álló, befejezett tökéletes-gű rendszere, de azért kétélyeinket a pesszimizmussal szemben nem akarjuk elhallgattatni, s bár azt hisszük, hogy éle-

tünk egyáltalában nem alkalmas arra, hogy az optimisztikus felfogást nagyranövelje, azért mégis készséggel elismerjük azt is, hogy a *hit* igenis felveheti a harcot a pesszimizmussal. A történelem tanúsága, az emberi élet szemlélete s a lét gyötrelmei és tökéletlenségei mind-mind fegyvert kovácsolnak a pesszimizmus számára. S a pesszimizmust fegyverletételre csupán a hit kényszerítheti.

A hit a halhatatlan élni-vágyáson kívül bőségesen táplálkozik ethikai forrásból is, csakúgy mint a metafizika, amelynek felépítésében: a legvégső kérdésekről, a lét lényegéről és a világ alkotmányáról adott feleleteiben az ethikai vágyódás oly nagy mértékben játszik közre, mint talán egyetlenegy filozófiai disciplinában sem. Mint konkrét példára hivatkozhatom a minden idők legnagyobbszerű metafizikai alkotására: a platóni eszmék világára, az örök létű eszmék világára, a valóságosan létező igazi valóság világára, szemben a szemünk előtt állandóan keletkező, örökösen változó és elmúló, de voltaképpen valójában sohasem létező tapasztalati, érzékelhető világgal. A platóni eszmék világa, úgy látszik, tényleg örökéletű: az örök világ gondolata tényleg áthatotta az egész kultúremeriség gondolkozását s ettől az örök világtól, úgy látszik, sohasem is szakad el az emberiség.

Nagyrészt ugyancsak ethikai vágyódás szülöttjének tekintjük a teleológiai is: azt a felfogást, amely a mindenségnek s benne az embernek is célt tulajdonít és pedig rendszerint olyan célt, amelyre való törekvés bőségesen kárpótol a világban s az életben levő minden tökéletlenségekért, szenvedésekért és bűnökért. A teleologikus felfogás is olyan, amittől véglegesen nem tud elszakadni az emberiség, bármily heves támadások is érik ezt a felfogást a gondolkozás és a tudomány részéről. Legyőzhetetlen erőt kölcsönöz mind a metafizikának, mind pedig a teleológiának az ethika és az etikától át- és átitatott hit,

Az emberi gondolkozásban és világfelfogásokban minden időben feltalálható bőséges ethikai forrás és az emberiségnek az ethikai vágyódástól teljesen áthatott hite már-már mintha feljogosítana arra a feltevésre is, hogy az ethika talán sokkal több is, mint aminek azt közönségesen vesszük, talán nem is csak az ember helyes cselekvése szabályainak tudománya, hanem magának a világ és lét legfőbb törvényeinek tudománya az.

A tudományról s a filozófiáról általában, különösen pedig a normatív tudományokról s az úgynevezett gyakorlati (praktikus) filozófiáról. Az ethika fogalma, feladata és haszna.

Az etikát, mint már említettem is, tudományos szempontból, mint tudományt óhajtom tárgyalni. Hogy milyennek kell lennie a tudományos szempontnak, azt talán legszebben Spinozának sokszor idézett mondása fejezi ki: non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere – nem nevetni, nem keseregni? nem átkozódni, hanem megismerni. E szép szavakban ugyanis a minden tekintettől ment megértésre való törekvés jut kifejezésre.

Herodotos ismert elbeszélésében is kifejezésre jut ez a methodologiai elv. Kroisos azt mondja Solonnak: «hallottam, hogy' φιλοσοφῶν (filozofálva) sok országot beutaztál, a szemlélődés céljából (εὐρίης εἵνεκεν). Ilyen értelemben akarom én is érteni a tudományos szempontot. Ezt a szempontot, így értelmezve, egy kölcsönvett jelszónak módosításával így is fejezhetjük ki: *a tudomány a tudományért.*

A tudománynak ez önzetlen jellemvonásával, a tudomány önzetlenségének s érdeknélküliségének felfogásával, szemben áll az a másik, a tudást szintén a legrégebb időktől kísérő felfogás, amely a tudást, a tudományt, az élet érdekének szempontjából hasznosnak s az élet érdekeit előmozdítónak tartja. Ennek a felfogásnak kiváló képviselőjétől, Verulamii Bacon Ferenctől, ered az a tudást az élet szempontjából értékelő mondás: tantum possumus, quantum scimus. Annyi a hatalmunk, amennyi a tudásunk. Ez a felfogás kifejezésre jut napjainkban is abban a széltében hangoztatott mondásban: a tudomány hatalom

Mint ahogy az ellentétes felfogásoknál rendszerint lenni szokott: egyik felfogás sem fejezi ki az egész igazságot, bárha az ellentétes felfogások mindenikében is van valami igazság.

Hogy a tudomány hatalom s hogy a tudás az életnek hasznára válik, ez elvitázhatatlan, de a tudás maga mégis elsősorban és mindenekelőtt a tiszta megismerést célozza, ami azonban természetesen nem állhatja útját annak, hogy az ama ideális célra való törekvés folytán elért eredményei a tudománynak az élet hasznára is fordíttassanak.

S bárha minden tudománynak van valami gyakorlati relációja s így az élet célját szolgálja minden tudomány, azért talán mégis az a felfogás látszik helyesnek, amely a tudás forrása gyanánt nem a hasznosságot, hanem a *kíváncsiságot* tekinti, a kíváncsiságot, amit paradoxonnal kifejezve, *érdeknélküli érdeklődésnek* is nevezhetünk. Ezt az érdeknélküli érdeklődést megtaláljuk a gyermekeknek a felnőtteket zavarba hozó kérdezősködésében, amiről azonban a gyermekek mihamar leszoknak, mert felnőnek s akkor, amint mondani szokás: az élet komoly kérdései foglalkoztatják őket. Pedig hátr, hogy paradoxon igazságok mondásánál maradjunk: valójában több *komolyság* van a gyermekeknek valóban nagy kérdésekre irányuló *kíváncsiskodásában*, mint a felnőtteknek rettetesen komoly kicsinyeskedéseiben.

Akár a tiszta megismerést, akár pedig az élet érdekeit szolgálja a megismerés és a tudás, mind az egyes speciális tudományok, mind pedig az egyetemes tudás, a filozófia, az igazság megismerését, az igazság elérését célozzák. Ezt kétségbe vonni nem lehet, ha csak nem akarjuk mind az egyes speciális tudományok, mind pedig a filozófia jóhiszeműségét kétségbe vonni. Az egyes speciális tudományok, ámbár jól tudják, hogy az igazság megismerését célozzák, annak a kérdésnek feltevését: mi az igazság? szükségtelennek és feleslegesnek tartják. Helyesen is: mert e kérdés kérdésése nem is illeszthető be egyik speciális tudomány keretébe sem. Ezt a kérdést: mi az igazság, csak a filozófia kérde s csakis ő kérdezheti is; a filozófia, aminek kíváncsiságát sokkal nehezebb kielégíteni, mint az egyes speciális tudományokét: a filozófia, ami mindenüvé, még a feleletek után is kérdőjeleket tesz.

Az igazságot közkeletűen az ismeretnek tárgyával való megegyezésében szokták látni. Az igazságnak ez a fogalmazása általánosan ismertté vált s mivel keresetlen és kielégítőnek látszó feleletet ad az igazság kérdésére, amolyan iskolás ma-

gyarázattá vált. De a filozófia kritikája ugyancsak erős ostromot intéz ez ellen a keresetlennek s magától értődőnek látszó igazság-magyarázat ellen, amely oly nagyon is könnyűszerrel akar megfelelni az igazságnak felette komplikált kérdésére. Valamely tárgy az e tárgyra vonatkozó ismerettel csak az esetben volna teljesen megegyező, igazán kongruens, ha -a gondolat s a lét összeesnék; az ember világára alkalmazva: ha gondolataink azonosak volnának a világ dolgaival, ha a mi gondolataink világalkotók volnának. Erről azonban természetesen szó sem lehet. Bár nagy ereje van az emberi gondolatnak, talán éppen olyan hatalmas ereje van az emberi gondolatnak, hogy az embert magát: a szenvedélyek rabját, a porzülöttjét igazán szabaddá s a világ urává teszi, de azért a tőlünk függetlennek tartott létre magára, azaz az igazán reális világ dolgaira, a gondolat, az ember gondolata, úgy hisszük, semmiféle hatást sem gyakorol, aminthogy a tükör sem gyakorol semmiféle a létezést befolyásoló hatást sem azokra a dolgokra, amiket visszatükröz.

De még ha kongruensek volnának is gondolataink a tárgyakkal, akkor - sem volna semmi körülmények között sem megállapítható és ellenőrizhető a gondolatnak és létnek ez a feltételezett kongruenciája.

Ne feledjük azt sem, hogy többé-kevésbé valamennyien az igazi, mitőlünk függetlennek képzelt, abszolút valóságról óhajtanánk az igazság útján ismereteket szerezni. Ámde ennek az ideális és abszolút ismeretszerzésnek nagy akadály állja útját.

Hogy a reálisnak tartott, főképpen reálisnak s mitőlünk függetlennek érzett, minket környező külvilág szubjektív elemeket is tüntet fel, hogy például a szín, hang, szag íz . . . , a Locke-féle úgynevezett másodlagos tulajdonságok, Csak reánk nézve léteznek, mint általánosan elismert igazságot feltételezem. De van a gondolkozásnak olyan egészen logikus és megcáfolhatatlannak látszó rendszere is, amely, csakis a gondolkozás érdekeit tartva szem előtt s nem törődve a gyakorlati életnek s a közönséges ember józan eszének tiltakozásával, az egész egyébként nagyon is reálisnak tartott világot hajlandó merő szubjektív elemekre felbontani.

Anélkül, hogy a világ realitását kétségbe vonnók, illetőleg anélkül, hogy e realitást elsülyesztenők a megismerő alanya,

legalább is annyit megcáfolhatatlan igazságnak kell tekintenünk, hogy a tapasztalati valóság tárgyaiban van szubjektív elem is, hogy a tárgyakban olyan tulajdonságok is vannak, amiket az alany vetít a tárgyakba. A tapasztalatnak az: alany tulajdonságai konstitutív tényezői lévén, nagyon közel fekvő az a feltevés, hogy az ember az ismeret és a tárgy kongruenciájában, az igazságban, az abszolút való helyett jórészt csupán önmagának, a megismerő alanynak, visszatükröződését ismeri meg, anélkül, hogy tudatára jutna annak, hogy valójában a külvilág tárgyaiban s azoknak törvényeiben is csak önmagának törvényeivel áll szemben: ez esetben az igazság csupán olyan ismeret lesz, amely az emberi gondolkozás törvényeivel mindenben megegyezik ugyan, azaz teljes harmóniában van magával a gondolkozással s a tapasztalati világ tényeivel is, de az abszolútnak képzett valóság dolgairól voltaképpen semmiféle felvilágosítást sem nyújt. Mégis bármennyire higyjük is azt, hogy az igazság minden ízében szubjektív és relatív, azért az igazsággal szemben mégis csak azzal a követeléssel lépünk fel, hogy az abszolút valóságról adjon nekünk felvilágosítást.

Pontius Pilátusnak, a római prokuratornak, Jézushoz intézett kellemetlenkedő kérdése: »*micsoda az igazság?*« mai nap is egyik legkellemetlenebb kérdése a gondolkozásnak; e kellemetlen kérdés által a gondolkozás a legnemesebb s legmagasztosabb cél elérésében állandóan visszaszorítottatik s az abszolútum felé való röptében arra kényszerítettetik, hogy visszazárjon a relativitásokhoz.

A tudományról s a filozófiáról egészen általánosságban elmélkedvén, az igazságról szóló eme sok tekintetben prejudikáló fejtegetést nem annyira a kérdés megoldása céljából, mert hiszen, ismétlem, a Pilátus kérdése ma is zavarba hozó kérdés, mint inkább csupán azért foglaltam bele a tárgyalásba, hogy bemutassam, mily bizonytalanságot okoz a filozófia mindenütt ott, ahol csak megjelenik. A filozófia ugyanis mélyebbre akar pillantani a lét s az élet problémáiba, mint a speciális tudományok, mert a filozófia, Aristotelesszel szólva: az alapelveket s a végpontokat akarja felfedni.

Az egyes speciális tudományok is az igazságot keresik, de azt, hogy mi az igazság? nem kérdik. S általában a saját legfőbb fogalmaiknak mibenlétével sem törődnek, azokat nem vetik alá az ész kritikájának. Ezek a fogalmak például: tér,

idő, anyag, erő, okság, törvény, erkölcs, jó, jog, cél stb. több speciális tudománynak főfogalmai s a tudományok felépítik hatalmas rendszereiket anélkül, hogy főfogalmaikkal tisztába jönni törekednének.

Lehet, hogy a filozófia azért, hogy a végső kérdésekre akar feleletet adni, elveszti maga alatt a talajt s ahelyett, hogy a végső kérdésekre feleletet tudna adni, a speciális tudományokkal szemben, – amelyek hatalmas haladást tudnak felmutatni, – inferioris helyzetbe kerül, mint ahogy ilyen inferioris helyzetbe kerül a gyakorlati téren érvényesülni törekvő, komolyan dolgozó emberekkel szemben az, aki nyitott szemmel álmodozik s a nagyon is gyakorlati életben álmoképeket kerget, álmoképeket, amik sohasem válnak valóvá s amelyek, minél közelebb jut az ember hozzájuk, annál inkább szertefoszladoznak a végtelenségbe, az elérhetetlennek birodalmába.

Az egyes speciális tudományok és a filozófia megegyeznek egymással abban, hogy mindnyájan az igazságot kutatják, mindnyájuknak célja a való világ megismerése. Minden tudomány s a filozófia is a tudás rendszere: összefoglalása s rendezése ismereteinknek bizonyos szempontok szerint. Mindaz, ami a tudományoknak tárgya, tárgya a filozófiának is. A tudománynak módszereivel: az indukcióval s a dedukcióval, úgyszintén az egyes tudományok eszközeivel és pedig valamennyi eszközeivel törekszik az igazságra a filozófia csakúgy, mint a speciális tudományok és azért mégis a filozófia más valami, mint a tudományok.

Van olyan felfogás is, amely a filozófiát nem tartja méltónak a tudomány nevére, míg más felfogás szerint rangban magasabb hely illeti meg a filozófiát, mint az egyes speciális tudományokat. Olyan felfogás is van, amely szerint a filozófia már nem is a tudományok, hanem inkább a művészetek közé sorolandó. Mindé felfogásokban van valami igazság. Az elérendő cél, a vizsgálati tárgyak s a módszerek tekintetében mindenben megegyezik a filozófia az egyes speciális tudományokkal, jelentősége azonban ezeknél sokkal nagyobb már azért is, mert a problémáknak egészen a mélyére akar hatolni s mert a tudás egyetemességére törekszik, viszont azonban a dolog természete szerint olyan kézzelfogható eredményeket, mint aminőt az egyes speciális tudományok elértek,

nem tud felmutatni s amennyiben a filozófiában az egyes filozófusok gondolkozó egyénisége szerint tükröződik az egész mindenség, ennyiben mindenesetre összehasonlítható a filozófia a művészetekkel is.

Érdekes az is, hogy míg az emberi gondolkozás kezdetén voltaképpen minden tudomány a filozófiához tartozik, illetőleg mint a filozófia egyes része szerepel, addig, idők folytán egymásután önállósítják magukat a tudományok a filozófiától s nem ritkán úgy történik, ez az önállósítás, hogy az egyes tudományok a filozófia ellen fordulnak. Ez a folyamat, az egyes tudományoknak kiválása a filozófiából, talán még most sem fejeződött be. A legutóbbi időkben is szemlélhettük ezt a kiválást a lélektanak s a sociológiának a filozófiától való függetlenítésében. A filozófiának minden tudományokat magában foglaló tulajdonságát jelzi a tudomány-egyetemek filozófiai karának elnevezése, amely kar, köztudomás szerint, a legkülönbözőbb s mai értelemben filozofikus disciplináknak éppen nem nevezhető tudományokat egyesíti magában.

A filozófiának minden tudományokat magában foglaló tulajdonsága azáltal, hogy a tudományok egymásután önállósították magukat tőle, már-már gúnyszámba mehet.

Van olyan felfogás is, amely szerint még a legszorosabb értelemben vett filozófiai disciplinák is vagy teljesen elszakítatnak a filozófiától, olyképpen, hogy mint a filozófiától független tudományok önállósítattnak, vagy pedig egyszerűen bekebeleztetnek meglevő tudományokba. S a Comte Ágostnak, a pozitív filozófia megalapítójának, rendszerében a filozófia már csak a tudás egyetemes összekötő kapcsának szerepére degradáltatik s a filozófiának meg kell elégednie azzal, hogy, az egyes tudományok általános tételeit a saját speciális tételeinek tekintvén, azokat rendszerbe foglalja.

Talán igaza van Windelbandnak: mintha a filozófia is fgy járt volna, mint Schiller költeményében a föld felosztásánál a költő: a tudás birodalmán megosztzkodtak az egyes speciális tudományok s a filozófia, tekintetét az örökkévalóra irányítva s a kozmosz harmóniáját figyelve, elmulasztotta az osztozkodásnál kivenni a maga részét. A filozófia is, a poézissel együtt, azzal vigasztalódhatik, hogy részére bármikor nyitva áll az örökkévalóság birodalma.

A filozófiának a végső kérdések megfejtésére irányuló

törekvésén s az egyetemes jellemvonásán kívül, amely tulajdonságok kiválóan alkalmassá teszik a filozófiát arra, hogy világgépet adjon az embernek, még meg kell említenünk kiválóan jellemző tulajdonságaként a filozófiának eleven kapcsolatát a gyakorlati étellel, amely kapcsolat egyenesen az élet tudományává teszi a filozófiát. Minthogy azonban az élet elválaszthatatlan a haláltól, a filozófia bizonyos relációba jut magával a halállal is. S ha nevezhetni a filozófiát az élet tudományának, az élni-tudás tudományának, – aminthogy, ha az élni-tudást a legnemesebb értelemben vesszük, az ethika méltán nevezhető ennek a tudománynak, – úgy joggal nevezhető a filozófia a meghalni-tudás tudományának is, aminek voltaképpen már Sokrates és Platon is tartották.

Most azt mondtam, hogy a filozófia az *élni-tudás*, vagy az *élni- és meghalni-tudás* tudománya, holott eddig olyannak láttuk a filozófiát, amire különösképpen találó Kroisosnak megjegyzése a *tiszta szemlélődésről*.

És mégis igaz az, hogy a filozófiának, főképpen a filozófia egyik igen fontos részének, az ethikának, a legközvetlenebb vonatkozása van az élethez. Ilyen kifejezések: filozofikus nyugalom, filozófus viselkedés, filozofikus élet, valamennyien nagyon helyesen a gyakorlati életre vonatkoznak.

igen jellemző a filozófusra a Platon kedves elbeszélése, amely szerint «egy okos és élcés thrák szolgáló a csillagok járására figyelő Thalest, aki míg a csillagokat figyelte, eegy gödörbe esett, azzal tette nevetségessé, hogy úgymond: mi történik az égen, azt mindenáron tudni szeretné, de hogy mi van előtte, a lábai alatt, arról semmit sem tud».* Bizonyos, hogy a filozófusok gyámoltalanságai gyakran megnevettetik nemcsak a thrák szolgálokat, hanem a gyakorlati életnek sokkal előkelőbb embereit is, de gyámoltalanságuk dicséretére válik az embernek, mert onnan ered, hogy az örök igazságokat s az örök értékeket keresik s emiatt a kicsinyeségek meglátásában látásuk bátortalanná válik. Nem a köznap élet ingadozó, ide-oda himbálódzó érdekei vezetnek a filozófust s a filozófiai szellemtől áthatott embert, hanem olyan elvek, amelyeket megingathatlanul igaznak s ezért leg-

* Platon: «Theaitetosa», Simon József Sándor fordítása (Görög és latin remekírók.)

helyesebbnek ismert fel. S bárha igaz is, hogy a filozófia – ellentétben az egyébként igenis és tudományos szempontból is értékes tudománnyal, mivel ügyet sem vet az élet kis és kicsinyes érdekeire – nem tanít meg semmiféle mesterségre sem, mégis bizonyos az is, hogy éppen mivel az élet nagy érdeke lebeg szemei előtt, megtanítja az embert arra, miképp éljen és cselekedjék leghelyesebben s legtökéletesebben, ami által alkalmassá teszi az] embert arra, hogy minden dolgokat s önmagát is az emberileg elérhető legmagasabb szempontból tekintse s olyan célokat és feladatokat tűzzön ki maga elé, amelyek, legjobb tudása, meggyőződése és hite szerint, a legmagasabb, vagy legalább is az elérhető legmagasabb tökély felé vezérlik az embert.

A filozófiának most adott jellemzése természetesen leginkább találó a gyakorlati filozófiára s a gyakorlati filozófia legfőbb tudományára: az etikára.

Az erkölcs törvényeinek megismerését, sőt némely felfogás szerint, magának e törvényeknek felfedezését is a filozófiától, illetőleg annak legfőbb gyakorlati disciplinájától: az etikától várhatni.

Az erkölcsi szabályok nem azt mondják meg: milyenek az emberi cselekedetek, vagy hogy milyen az emberi akará, hanem azt, hogy milyenek *kellene lennie*; ezek a szabályok nem azt mondják meg, hogy *tényleg milyenek* az emberi cselekedetek, hanem hogy milyenek *legyenek* azok, hogy milyeneknek *kell lenniök*, ha azt akarjuk, hogy erkölcsösek legyenek. Ezek a szabályok egészen sajátos jelenségeknek tekinthetők, a melyekhez igen sok tudományban még analógiákat sem találhatunk. Hogy p. o. a matematikában mennyire nem is abszurdumnak, de nevetségesnek látszik ilyen kívánsággal előállani, azt igazán felesleges bővebben fejtegetni. De a reális explikatív tudományokban is, mint. amilyenek a természettudományok, egészen abszurdumnak látszik követelményekkel, vagy komolyan számbaveendő kívánságokkal előállani. A természet tüneményei olyanok, amilyenek; kérdezhetjük, kutathatjuk: mik ezek, minő okaik s hatásaik vannak stb., de azt, hogy helyesen milyenek kellene lenniök, vagy helyesen miképp kellene hatniok, a természettudományok terén nem kérdezhetjük. Szabályoknak, előírásoknak, normáknak felállítása ismeretlen mind. a valóság megismeré-

sét célzó egyes speciális tudományokban, mind pedig a valóság megismerését célzó theoretikus filozófiában. Ez csak természetes, mert mindezek a tudományok a létről magáról óhajtanak felvilágosítást s épp ezért már kérdéseik is kizárják a normák létét: ily kérdések: mi a létező? milyen az? minő változásai lehetségesek? nem alkalmasak arra, hogy *normatív* szempontból tekintessenek.

Némely tudományokban azonban: így az etikán kívül az eszterikában is mintegy magától kínálkoznak s önként jelentkeznek a normák, annyira szembeötlők. Valamely műalkotás csak akkor szép, ha a szépség követelményeinek – követelményeinknek a szépség szempontjából – megfelel. Az emberi cselekedetekkel, akarással, érzülettel szemben is követelményekkel lépünk fel. Hogy milyennek kell lennie az erkölcsös cselekedetnek, azt előre, mintegy előírásként meg tudjuk mondani, p. o. hogy önzetlen motívumokból fakadt, mások érdekeit nem sértő, de mások érdekeit előmozdító cselekedetek erkölcsösek s ilyenekre kell törekednünk, míg olyan cselekedetek, amelyek alkalmasak arra, hogy az emberi társasélést lehetetlenné tegyék, amelyeknek felsorolásával tele vannak a büntetőtörvénykönyvek, erkölcstelenek, amely cselekedeteket elkövetni nem szabad. Ezek a normák általában olyanok, hogy azok a valóságot s annak törvényeit nem érintik: a valóság megmarad olyannak, amilyen s törvényei is megmaradnak teljes érvényességükben. A *normák* ugyanis nem alterálják a *törvényeket*. Amiből önként következik, hogy a kettő nem egy és ugyanannak a dolognak két elnevezése. Törvény és szabály (norma) között szigorú különbséget kell tennünk. A valóságra vonatkozó törvények s az emberi funkciókkal betölthető, helyesebben az emberi funkciók bizonyos fajait szabályozó normák között igen nagy fogalmi különbség van. A törvények, p. o. a természettörvények s általában a tudományokban előforduló törvények a jelenségek bizonyos rendjét jelentik, míg a normák nem a jelenségek megfigyeléséből levont törvények, hanem *előírások*, amelyeket követni tartozunk, amelyeknek követésére kötelezettnek érezzük magunkat, de amelyeket mindazonáltal követhetünk is, meg meg *is szeghetünk*.

Hogy valamely jelenség, akár a természet, akár az ember szellem-erkölcsi világában miért állott be? miként keletkezett?

minő feltételek mellett ismétlődik meg? stb.; ezekre a kérdésekre csak a törvények – és semmi esetre sem a normák – adhatnak felvilágosítást. Általában a létre vonatkozóan felvilágosítást a törvények adnak, amiknek legfőbb támasztékát az *okság* teszi. De hogy valamely emberi cselekedetnek, bárminő kényszerítő törvényszerűség és törvényszerű kényszerűség folytán keletkezett is az, milyennek kell lennie, hogy erkölcsi tetszésünket megnyerje, erre a kérdésre a cselekedet keletkezését bármi világosan megmagyarázó törvények nem, hanem csakis a normák felelhetnek meg, amelyek ideálok megvalósítását célozzák. E normáknak főttámasztéka az *érték*, amely ideálokban jut szubjektíve kifejezésre, amiknek objektív komplementuma talán éppen a világnak, a mindenségnek, az abszolútumnak intenciója és tendenciája.

A legkülönbözőbb jelenségek végtelenségén eligazodást kereső emberi gondolkozás, a filozófia csakúgy, mint a speciális tudományok, bizonyos rendet vél látni a jelenségekben s e rendet számtalan esetben való megismétlődés után egyetemesnek, változhatatlannak tartja, úgy hogy a felületes gondolkozás hajlandó olyannak tartani ezt a rendet, amely szerint a jelenségek tényleg igazodnak, mert a számtalan esetben megfigyelt ismétlődés azt a meggyőződést keltheti a gondolkozásban, hogy a jelenségek kényszerítetnek eszerint a rend szerint igazodni. Valójában csakis a jelenségek tényleges lefolyását figyeli meg az ember s ezt a megfigyelését igazodásnak minősítvén, kiterjeszti hasonló s a jövőben jelentkező jelenségekre s azok lefolyására akkor, amikor az ember a tudomány törvényeit létesíti. A törvény tehát legideálisabb fogalmazásában is csak a jelenségek rendjének általános érvényűnek és szükségszerűnek tartott változhatatlanságát, illetőleg az ilyen változhatatlannak tartott rend kifejezését jelentheti.

A törvénnyel széniben azonban a normák olyan előírások, amelyeket követhetünk is, meg meg is szeghetünk. Az állam törvényei, amelyektől pedig a tudomány törvényei is nevüket kapták, ebben az értelemben nem törvények, hanem normák, ₁ előírások, amelyeket követhetünk, sőt követni tartozunk is, de amelyeket, mint igen jól tudjuk s mint igen gyakran tesszük is, meg is szeghetünk. Az ethika terén is ugyanezt az esetet látjuk megismétlődni. Az igazmondást p. o. tekinthetem erkölcsi kötelességnek. Igenis felállíthatja az ethika azt a paran-

csot, hogy mindig, minden körülmények között igazat kell mondani s ennek megfelelően tilthatja a hazugságot: sohasem szabad hazudni. Még hozzálehetem azt is: teljes őszinteséggel meg lehetek győződve ezeknek az igazmondásra vonatkozó normáknak helyességéről s azért mégis ellenük is cselekedhetem.

Van még egy igen nagyjelentőségű filozófiai disciplina, amely hasonlatosan az etikához, szintén normatív tudomány s amelynek révén majdnem minden tudományba, talán éppen kivétel nélkül minden tudományba bekerül normatív elem is. Ez a tudomány a logika. Hevenyésztett meghatározással a logikát a helyes gondolkozás tudományának nevezhetjük: ez esetben a logika foglalhatja és rendszere volna azoknak a normáknak, amelyeknek követése a helyes gondolkozást, az igazságra vezető (?) gondolkozást lehetővé teszi. Ezeket a normákat azonban csakúgy meg is szegheti a gondolkozás, mint ahogy az ethika normáit megszegheti az akarás és a cselekvés. Ha a logika normáit megszegi a gondolkozás, akkor nem gondolkozik helyesen, ha az ethika normáit megszegjük, akkor nem akarunk és nem cselekszünk etnikailag helyesen, de bár úgy *kell*ett volna gondolkoznunk, illetőleg akarnunk és cselekednünk, de tényleg nem *kell*, mert hiszen másként is lehetséges gondolkoznunk, illetőleg akarnunk és cselekednünk és tényleg igen gyakran másképp gondolkozunk, akarunk és cselekszünk, mint ahogyan a normák előírják.

Normatív tudományok még a grammatika, a politika, a jogtudomány egy része, az esztetika stb. stb. az emberi cselekvés, gondolkozás, viselkedés szabályait előíró tudományok *fel*, azaz helyesebben *le* egészen az illemszabályokig. A normatív tudományokat Wundt Vilmos, akinek tanához az előbbiekben sok tekintetben én is igazodtam, visszavezeti két normatív fő-tudományra: az etikára és a logikára és pediglen a grammatikát a logikára, a politikát s a jogtudományt az etikára, az esztetikát pedig részben a logikára, részben pedig az etikára. A két normatív fő-tudomány közül Wundt az etikát tartja eredeti normatív tudománynak, amire tehát a logika is visszavezetendő volna, ami Wundt szerint, éppen ebből a szempontból, méltán nevezhető a gondolkozás etikájának.

Az ethika normatív jellege mellett igen szembeötlő az

ethikának gyakorlati jellege, eleven és közvetlen vonatkozása s befolyása a gyakorlati életre. Ha csak az erkölcsös és erkölcstelen akarás és cselekvés felett való reflexiókat s az erkölcsi problémák tudományos, hogy úgy mondjam: theoretikus célját tartjuk szem előtt, akkor az ethika is voltaképpen theoretikus tudomány, ha azonban az ethikát egyszersmind bizonyos akarásra, cselekvésre, viselkedésre, általában az élet helyes leélésére tanító tudománynak nézzük, teljes határozottsággal kidomborodik az ethikának gyakorlati jellemzővonása. Persze: nem szabad felednünk, hogy bizonyos tekintetben gyakorlati hatása van még a legelvontabb metafizikai spekulációnak is. Ezért bizonyára van némi igazság a talán alapjában véve túlzásnak minősíthető pragmatizmusban is, amely szerint minden bármennyire theoretikus igazság is hatással van az emberek cselekvésére is, úgy, hogy ilyen vonatkozásában általában minden filozófia, tehát a még olyan elvont s theoretikus filozófia is alapjában véve gyakorlati filozófia. Ez a körülmény is megerősíthet bennünket abban a némi tartózkodással vallott meggyőződésünkben, hogy a filozófia annyira hasonlít magához az élethez, hogy talán már nem is csak hasonlatosságról beszélhetünk, mert talán a filozófia éppen csak szublimáltabb formája magának az életnek.

Annyi legalább is egészen bizonyos, hogy a filozófia csakúgy, mint a művészet is szükséges és elkerülhetetlen *velejárója* az életnek. És mint ahogy a művészet át- és át-szövi az emberi életet, úgy a filozófia is át- meg átjárja az ember életét – és megneemesíti azt.

Nem igaz az, hogy a filozófia csupán az elvontságok iránt érzékkel bíró embereknek való, egyébként pedig unalmas és inkább káros, mint hasznos szórakozás volna. Ellenkezőleg: mireánk emberekre nézve az élet után bizonyára a filozófia a legkomolyabb dolog a mi világunkban. A gyakorlati filozófiát pedig igazán nem lehet légben lebegő tudománynak nevezni, mert ez sok tekintetben éppen mint a gondolkozás végső stációja jetentkezik, hogy aztán helyet adjon a cselekvésnek, miután a filozófia, már amennyire ez emberileg lehetséges, megállapította az ember s az élet célját s megmutatta az embernek az erkölcsi tökélyre vezető utat is. Ebben az értelemben valóban joggal nevezhető a filozófia az élet vezérének s méltán megilleti a filozófiát

Cicerónak entuziasztikus dicsérete: vitae dux, virtutis indagatrix, expultrixque vitiorum: az élet vezére, az erény kutatója s a vétkek elűzője.

Az etikáról ezek után megállapíthatjuk, hogy normatív tudomány s hogy alapjában véve helyesen nevezetik gyakorlati filozófiának.

Az ethika megismertet bennünket az erkölcsi szabályok-kals azok változásának törvényeivel s keresi e szabályoknak és törvényeknek végső okát és célját. Az etikának is, mint minden tudománynak, ismeret-nyújtás is feladata. Az etikának haszna szintén közös minden más tudományéval, de hasznosság tekintetében mégis felülmúl minden más tudományt, mert a természeti lehetőségen belül arra is törekszik, hogy az embert erkölcsileg derekké tegye. Az erkölcsileg derék ember pedig nemcsak a legszebb és legfenségesebb látvány, de valóban a legnagyobb érték is a mi tapasztalati világunkban.

Hiába ócsárolják a filozófiát – s vele együtt az etikát is, – hogy meddő s a gyakorlati élet szempontjából haszontalan tudomány. A derék ember a gyakorlati élet szempontjából: a társadalmi s az állami élet érdekeinek szempontjából, de egyetemes emberi szempontból is nagyobb érték, mint bármi is a mi tapasztalati világunkban és nagyobb érték, mint az erkölcsi tartalom nélkül szűkölködő, kiművelt intelligencia is. Hogy pedig az etikának, mint tudománynak, éppen azért, mert tudomány, semmiféle hatása sem lehet a gyakorlati életre, ezt az állítást csak azok kockáztathatják meg, akik tagadják azt, hogy a tudományokat általában alkalmazni lehet az élet céljaira, hogy a tudományokat általában hasznosítani lehet az élet érdekében. A természettudományoknak az élet céljaira való alkalmazása létesítette a technikának s iparvilágnak mai, eddig sejtteni sem mert, fejlődését és maga az egész bizony eléggé hathatósan gyakorlati célt szolgáló orvostudomány sem egyéb, mint alkalmazott természettudomány. Az ethika, mint alkalmazott tudomány, válik igazában gyakorlativá s akkor lesz az életnek legfőbb tudományává. S hogy az etikának gyakorlattá válása valóban erkölcsi derékséget is eredményezett ezen a világon, azt nem tagadhatja az, aki csak futó pillantást vetett is az emberiség életére. Gondoljunk csak a teljes önfeláldozás erényét gyakorló buddhaistákra, a fenn-

költ férfias viselkedés kifejeződésére a stoikusoknál s a felebaráti szeretettől áthatott igazi keresztényekre.

Az ethika tehát igazán nemcsak hasznos, hanem az összes tudományok között a leghasznosabb tudomány. Én a magam részéről ugyan nem tudom elhinni, hogy a görög, helyesebben a sokratesi ethika, amely szerint az erkölcsösség és a tudás összeesik: – aki tudja, mi a jó, az nem cselekedhetik erkölcstelenül s az erkölcstelen cselekedetek merő tudatlanságra vezethetők vissza, hogy tehát tanítással, illetőleg tanúlással, a tudás megszerzésével erkölcsössé tehető az ember; – mondom: én ugyan nem-hiszem, hogy ez az ethikai intellektualizmus kifejezné az egész igazságot, sőt ennek a felfogásnak majdnem éppen az ellenkezőjét tartom helyesnek, azt a felfogást, amit iskolásán így szoktak kifejezni: velle non discitur: az (akarás) erkölcsiség nem tanulható meg, én inkább a felé a nézet felé hajlom, amely az erkölcsi habitust is mintegy a természet ingyen ajándékának tekinti, csakúgy mint lényünknek többi legfőbb javait, mint amilyen a fizikai derékség, az egészség, a testalkat, a szépség, aztán az intellektus, a tehetség...; mondom: én nagyban és egészben úgy gondolom, hogy az erkölcsi derékség magva: a jóság, a jóindulat is voltaképpen a természetnek amolyan ingyen ajándéka, mint minden más előnyös tulajdonságunk, amiket egyébként teljesen indokolatlan büszkeséggel magunkénak nevezünk, mégis az ethikát nemcsak hasznosnak, hanem az összes tudományok között a leghasznosabbnak tartom. Felnyitja szemünket, világosságot áraszt s annak, aki a helyes utat keresi, megkönnyíti a helyes útra való jutást. Annak, aki nem keresi a helyes utat, nem lesz hasznosabb, mint a többi tudományok. De talán mégis: az ilyen emberre is hatással lesz, mert lehetetlen, hogy valaki kivonhassa magát a felismert igazság hatása alól. A felismert ethikai igazság hatása alól sem vonhatja ki magát az ember, jóllehet ez az állítás éppen nem akarja azt jelenteni, hogy a gonosz ember az igazság hatása alatt jó emberré válik, azt azonban elérhetik az ethikai igazságok, hogy még a született gonosztevőkre is olyan hatást gyakoroljanak, hogy az egyébként gonosz indulatú emberek meggyőzetvén arról, hogy célszerű olyan cselekedeteket elkövetni, amelyek helyeseknek ismertetnek el, eszükre hallgatva, saját jól felfogott érdekükből úgy viselked-

jenek az életben, mintha jóindulatúak, szociális hajlamúak volnának s tartózkodjanak gonosz indulataiknak akarásban és cselekvésben való realizálásától.

Az ilyen emberek – e felfogás szerint – erkölcsileg alapjában véve nyomorékok maradnak ugyan továbbra is, de azért belátásuk mégis megóvhatja őket attól, hogy a szociális életre, a szociális együttműködésre, a hasznos emberi munkára teljesen alkalmatlanná váljanak.

Ha azonban helytelen ez a felfogás és az igazság annál a felfogásnál van, amely szerint igenis tanítható és megtanulható az erkölcs, akkor az etikának, főképpen, ha okszerű és céltudatos pedagógia is segítségére siet: éppen lelkeket megnemesítő hatása volna, aminél többet és magasztosabbat a gyakorlat terén emberi tudománytól igazán nem várhatunk.

«Mi dolgunk a világon? Küzdeni
Erőnk szerint a legnemesbékért.»

mondja Vörösmarty. – Ha igaza van Vörösmartynak, – már pedig igaza van, – akkor bizony igazán nem értékelhetjük eléggé az etikát, azt a tudományt, amely megtanít bennünket e világon küzdeni erőnk szerint a legnemesbékért.

Az emberi cselekedetekről s azoknak erkölcsi megítéléséről.

Az emberi cselekedetek természetesen, csakúgy mint a világnak minden történése, szintén a létezésnek és történések világába is tartoznak, bárha ezekre a cselekedetekre legteljesebb mértékben alkalmazhatók a normák is. S amennyiben az emberi cselekedeteket, s természetesen magát az akarást is, a létezésnek és történések világába tartozónak tekintjük, ezek a cselekedetek, s az akarást is – igen természetesen a minden létezés és történéstörvényeinek szempontjából is tekinthetők.

Mégis: bizonyos az is, hogy az emberi cselekedetek s velük együtt az emberi akarást is a létezés és történéstörvények végtelennek tetsző világában egészen sajátos, hogy úgy mondjuk: különálló csoportot alkotnak. Az emberi cselekedetek olyanok, amikhez hasonlót az élettelen nagy természet világában semmi esetre sem találhatunk, – feltéve, hogy kívülről nézzük az élettelen természet dolgait. Már pedig elsősorban így kívülről kell azokat néznünk, mert a tapasztalat csak így nyújtja azokat nekünk.

Az élettelennek tartott mindenségben előforduló minden jelenség mint az okok és az okozatok végtelen fonalainak csomói jelentkeznek – igazán vaskövetkezetességgel, – emberileg kifürkészhetetlen (első) kezdeményezések nélkül, s anélkül, hogy ez események, – ismétlem: annak a szemlélőnek, aki a világ dolgait kívülről szemléli, – valaminő célt árulnának el. Azaz egészen bizonyosra vesszük, mert hiszen minden emberi tapasztalás erre tanít s csak erre taníthat is, hogy az élettelennek tartott mindenség dolgaiban s történéseiben, – éppen mivel nyilvánvaló kényszerűség folytán élettelennek tartjuk, – hiányzanak mindazok az életet feltételező kísérő jelenségek, amelyekkel a saját cselekedeteinkben találkozunk. Érzelmek,

érzések, képzetek, akarás, célkitűzés... általában pszichikai jelenségek, úgy gondoljuk s a tapasztalat is erről győz meg bennünket: teljesen hiányzanak az élettelennek tartott mindenségből. Legfeljebb is csak azt hiszi a vallásos hittől áthatott emberi gondolkodás, hogy az élettelennek tartott világ összes történései, összes eseményei visszavezethetők a világ teremtőjének, fenntartójának s kormányzójának akaratára, aki magával a mindenség létevel s az élettelennek tartott mindenség örökös és szünet nélküli működésével is valamely célt valósít meg.

Az élő természet már sokkal közelebbi rokonságot, sokkal több hasonlóságot mutat az ember világához, mint az élettelennek tartott mindenség.

Á minden élőlényvel közös tulajdonságokat: a belülről való növekedést, az élőlény valamennyi részének – fejlettebb fokon: valamennyi szervének kölcsönhatását – s az élőlénynek azt az általános jellemzővonását, hogy egységet állmot, amely egység bennünk azt a képzetet keltheti, mintha előre megállapított terv szerint alkottatott volna, mindezt megtaláljuk az életnek egész nagy birodalmában: a növényvilágban nem kevésbé, mint az állatoknak s az embernek világában.

Spencer Herbertnek az életről adott körülírása is szembeötlővé teszi az élő s az élettelen természet közt mutatkozó nagy különbséget. A Spencer körülírását, bárba nem tartom is a legsikerültebbnek, de jobb hiányában nemcsak elfogadhatónak, de tanulságosnak is tartom. A belső viszonyoknak a külső viszonyokhoz való állandó alkalmazkodása, – ez a Spencer híres körülírása az életről, – bizonyára egyik igen jellegzetes tulajdonságát emeli ki az élőlényeknek, szemben az élettelen világ dolgaival.

Az élő és élettelen világ között meglevő különbségek tényleg igen szembeötlők s ezeket a különbségeket, minden mélyebb gondolkodás és megfigyelés nélkül is, meg is látja mindenki. – Sőt az élők világában is oly fundamentális különbségek mutatkoznak, amelyek szükségessé teszik a további osztályozást is. A növény élete s az állati élet között bizonyára olyan differenciák vannak, – főképpen a fejlettebb organizmusok életét tekintve, – hogy a különbség valóban mindenkinek szemébe ötlük. De az állatok élete s az ember élete igen közeli analógiát mutat. Egészen bizonyosra vesszük

ugyanis, hogy az állatvilágba-η előforduló történések, amik épen az állat életét teszik, bizonyos a mi életünkben ismert lelki jelenségekhez hasonló jelenségektől kísértetnek. Mindezt ugyan közvetlenül nem tapasztaljuk – és ezt sohasem is fogjuk tapasztalhatni, – de azért az állatokat semmi esetre sem tartjuk, semmi esetre sem tarthatjuk csak amolyan ügyesen megkonstruált automatáknak vagy gépeknek, mint a miknek pedig még mély belátású filozófusok: például Descartes is tartotta – nyilvánvalóan koruk matematikai és mechanikai gondolkozásának hatása alatt. Ismétlem: mi nagyon jól tudjuk, hogy az állatok élete is pszichikai kísérőjelenségekkel kapcsolatosan folyik le.

Azt a rendkívül nagyjelentőségű kérdést: vajjon mindazok a pszichikai jelenségek, amelyeket az embernél találunk, az állatoknál is feltalálhatók-e, úgy hogy pszichikai tekintetben állat és ember között helyesen nem állapítható meg minőségi, hanem csakis mennyiségi különbség? Mint kérdést felemlítjük ugyan, de erre a kérdésre ez előadásaim keretében semmiféle feleletet sem adhatok.

E kérdés azonban, bármilyen nagyfontosságú is, mégis csak olyan kérdés, amit az élet egyáltalában nem lát meg, azaz a közönséges életnek ez nem kérdése, mert a közönséges élet az embert pszichikailag kiszakítja az állatvilágból – s a legmagasabb elmebeli funkciókat olyannak tekinti, amelyek az ismert mindenségben csakis az embernél fordulnak elő. Ezért aztán az emberi életet egészen másnak látja, mint az állatok életét s az emberi életfunkciókban olyanokat is vél látni, amelyek az egész csak ismert világban egy teljesen elkülönített csoportot alkotnak. Hogy úgynevezett animalis funkciókat, amelyek jobbára tudattalanok és nagyrésztben önkénytelenek, az ember is végez s hogy ezek a funkciók miben sem különböznek az állatokétól, az egészen bizonyos s egészen köztudomású is. De a tudatos akarati cselekedeteket, a szorosabb értelemben vett *cselekedeteket* olyanoknak tekintjük, amelyek csakis az emberek világában fordulnak elő. Tudatos és szabad képzetek szerint történő hatás, olyan hatás, amely mintegy egységét teszi a képzetnek s az akarásnak, csakis az embernél fordul elő, vagy legalább is csakis az ember cselekedeteit szoktuk ilyeneknek tekinteni s ilyeneknek el is bírálni. Azaz csakis az emberi cselekedeteket szoktuk olyanoknak

tekinteni, amelyek beszámítás alá esnek, közönségesen csakis az embert szoktuk felelőssé tenni cselekedeteiért és pedig, úgy mondják, azért, mert feltételezzük, hogy az ember szabadon cselekszik.

Az ember összes életnyilvánulásai között a cselekvésnek van legnagyobb jelentősége, talán az ember összes életnyilvánulásai éppen a cselekvésre tendálnak: talán éppen arra valók, hogy az ember cselekvését lehetővé tegyék s hogy az ember cselekvését helyes irányba tereljék.

Ügy gondoljuk, hogy az ember cselekvésével *önkéntelenül* belenyúl a reális világ ok-okozatlánolatába s ottan kényekedve szerint szabadon előre ki nem számítható, meg nem történtté semmiféle hatalommal nem tehető, valóban irreparabilis változásokat idéz elő minden legjelentéktelenebbnek látszó cselekedetével is. Amellett tehet, hogy minden egyes, legjelentéktelenebbnek látszó emberi cselekedetnek is ilyen messzemenő hatása, ilyen majdnem félelmes következménye van vagy legalább is lehet, minden emberi cselekedetet olyannak tekintünk, amely egy végtelen ok-okozatlánolatsort kezd meg, mert az emberi cselekedeteket általában szabadnak szoktuk tekinteni, amelyek felett az ember, vagy az ember szabad akarata szabadon disponálhat, amiért is aztán az ember akarva-nemakarva magára is vállalja minden szabadnak tartott cselekedetéért a felelősséget is.

Az embernek cselekedeteivel való eme önkényes benyulása a mindenség ok-okozatlánolatába, aminek hatása, mondom, egyenesen félelmetes s ami az emberre a mindenségben egyébként semmiféle élettelen dologra vagy akár más élőlényre sem alkalmazható felelősség terhét rója, az emberi cselekedetet amolyan ok nélküli okozattá, első kezdetté, az embert magát pedig a végtelen lény hasonmásává teszi, aki, bár ki is van zárva a teremtés munkájából, mert valójában mit sem teremthet, de akaratának realizálásával, cselekedetével, a természete azaz a véges lény szabta korlátokon belül, kényekedve szerint idézhet elő változásokat a nagy mindenségben.

Felette érdekes, ámbár általánosan ismert és pedig már az állatok világából jól ismeri tapasztalati tény, hogy a *megszokás* mily hatalmas befolyást gyakorol a cselekedetekre. Az élettelen világ eseményei, ha gyakran ismétlődnek is,

ugyanolyan módon történnek, mint ahogy legelőször történtek» Megszokásról, ami megkönnyítené az események lefolyását, az élettelen természet történéseinél nem beszélhetünk. A föld azáltal, hogy időtlen idők óta kering a nap körül, ezt a keringést nem *szokta meg* s így ez az állandó ismétlődés a föld forgására semmiféle hatással sem lehet. Míg az embernél a megszokás legyőzhetetlen hatalommá válhatik: mind a jó,, mind pedig a rossz cselekedetek sokkal könnyebben gördülnek a gyakran megjárt, a szokás által kényelmessé taposott, pályán,, mint a járatlan és töretlen utakon. Ezt nagyon jól tudja a pedagógia, ami, hogyha a megszokásnak ezt a hatalmát a maga céljaira használja fel, valóban igen nagy eredményeket érhet el.

Az ember cselekedetei, az ember e legfontosabb életnyilvánulásai, a legnagyobb hatással vannak, még akkor is, ha nem ezt célozzák, – az emberek életére. Sőt talán maga a felelősség érzése is voltaképpen csak az emberi cselekedeteknek az emberiségre, illetőleg az emberek egy bizonyos közösségére gyakorolt hatás eredményének tekinthető, talán maga a felelősség is az emberi cselekedetek hatásának visszaverődéséből is magyarázható.

Itten megemlítek egy nagy kérdést, anélkül azonban, hogy ennek a kérdésnek, az erkölcsstan egyik legmélyebben fekvő kérdésének, könnyelmű megoldására vállalkoznám. Vajjon a természettől van-e az erkölcs: olyan valami az, ami az emberbe már mintegy eredetileg beleoltatott, avagy csupán a társadalmi rend szülöttje az erkölcs? – bárha talán szükségszerű velejárója az erkölcs minden társadalomnak? Vajjon az erkölcsi normák, amelyek az emberi cselekedeteket helyes irányba szándékoznak terelni, voltaképpen az emberi természet kifejlésével fejlődnek-e ki az emberben kezdettől fogva benne levő csirákból? Avagy pedig ezek a normák csak amolyan az ember természetétől alapjában véve idegen termékei a társas együttélésnek, amelyek, bár szintén törvényszerűen, de csak azért keletkeztek s alakultak azzá, amik, mert az emberi társas együttélés olyan volt, amilyen tényleg volt s a normák ebből az alkalmas talajból sarjadzottak ki? Vajjon az ember természetében rejlő erkölcsi mag fejlődik-e nagygyá s fejleszti és tökéletesíti a társadalmat is? Vagy pedig fordítva: a társadalom teremti az erkölcsöt?

Mondom: ezt a kérdést nem szándéksom sem igennel, sem nemmel megválaszolni, de azért mindenesetre megkockázatom azt a tartózkodóan nyilvánított állítást, hogy minden társadalom, minden emberi közület olyan emberi cselekedeteket fog helyeselni, amelyek, nézete szerint, az összeség célját, az összeség érdekeit szolgálják. Hogy minő cselekedetek lehetnek ilyenek, különböző társadalmi közületekben, különböző geográfiai fekvés, kor, klíma stb. mellett, ezt a kérdést most nem firtatjuk, de feltételezhetjük, hogy azok a cselekedetek is, amelyeket az emberek különböző viszonylataikban olyanoknak tartanak, amelyek nézetük szerint, az összeség célját szolgálják, a legkülönbözőbbek lehetnek.

Mindezt szem előtt tartva, ha most azt a tréfának látszó kérdést kérdzem: vajjon ha a világon csak egyetlenegy ember léteznék, beszélhetnénk-e akkor erkölcsről, vajjon ez esetben beszélhetnénk-e joggal és értelemmel olyan normákról, amelyeknek megtartását emberünkötől, illetőleg emberünk cselekedeteitől megkövetelhetnők? – a kérdés bizonyára zavarba hoz bennünket.

Ha csak egyetlenegy ember léteznék is, de állatok léteznének, bizonyára felállíthatnánk bizonyos normákat emberünk viselkedésére s cselekedeteire az állatokkal szemben. Köztudomású dolog ugyanis, hogy az ázsiai, különösen pedig az indus bölcsesség, misztikus világ- és életfelfogásának hatása alatt, mennyire védelmébe veszi az, állatokat az emberi cselekedetekkel szemben, amit mi, a kultúremberiség oly sokáig elmulasztottunk, s amely mulasztást Schopenhauer nem minden ok nélkül szemére is veti az európai etikának. Ma már mi is kímélettel vagyunk az állatokkal szemben, amit eléggé bizonyít a pozitív etikának több jelensége: az állatvédő egyesületek, a büntető törvénykönyveknek az állatok kínzását büntetéssel fenyegető rendelkezései, a madarak napja . . . stb. Visszatérve kérdésünkre, mondhatjuk: talán az esetben is, ha csak egyetlenegy ember léteznék is a világon, akit azonban állatok környeznének, joggal beszélhetnénk, – legalább is mostani fejlettebb gondolkozásunkat és tisztultabb erkölcsi érzületünket véve alapul, – erkölcsről, illetőleg olyan „normákról, amelyek emberünk cselekedetét előírják.

De fantasztikus s talán kissé komolytalannak tetsző konstrukciónkban még tovább mehetünk s kérdezhetjük: hátha

csak egyetlenegy élő ember léteznék – és semmi más élő és érző teremtmény nem volna a világon, beszélhetnénk-e, akkor etikáról, beszélhetnénk-e akkor olyan előírásokról, amelyek irányt szabnának emberünk cselekvéseinek?

Erre a kérdésre bizonyára igen kevesen hajlandók igenel felelni. A legtetszetősebbnek látszó felelet erre a kérdésre: hát természetesen bármit tehet emberünk, ha egyes egyedül van ezen a világon. Bármit tehet? Meg is csonkíthatja-e magát? Meg is ölheti-e magát? – Ennél a kérdésnél talán kissé gondolkozóba esünk, de azért a legtöbben bizonyára azt fogják felelni: igen, mert hiszen ez esetben semmiféle kötelességet sem sért meg az ember, ez esetben a kötelességek deserteurjének, mint aminek sokan tartják az öngyilkosokat, semmi esetre sem volna nevezhető emberünk, legfeljebb is csak az élet szökevényének nevezhetnők ezt az öngyilkost, de hát ez esetben is csak olyan élet elől szöknék meg emberünk, amely életnek amúgy sem lehetne emberileg érthető célja.

Így okoskodhatunk, de talán még sem okoskodunk helyesen. Vagy van, vagy nincs rendeltetése az embernek. Ha van rendeltetése, akkor a teljesen magában álló embernek is megvan az az életcélja, aminek szolgálatába kell szegődtetnie minden cselekedetét, minden akarását és minden gondolkozását

Ha Isten egyetlenegy embert teremtett volna s ha célja volna vele Istennek, akkor ennek az embernek kötelessége Istennek célját megvalósítani; ha van rendeltetése az embernek, helyesebben: ha hisz az ember rendeltetésében, akkor hát igenis elképzelhető és megérthető annak az egyébként abszurdumnak tetsző állításnak igazsága is, hogy igenis egyetlenegy embernél is beszélhetünk etikáról.

A múlt századok bölcsészeinek kedvenc témája volt a szerződés theoriája, amely szerint szerződésre építették fel az államot és általában az egész emberi társadalmat. Eszerint a theoria szerint az emberek eredetileg a természeti állapotban éltek s e természeti állapotot cserélték fel a több előnyt nyújtó szerződéses állapottal, az állammal és a társadalommal. E theoria, amely természetesen minden történeti alapot nélkülöz és igazán nem egyéb tudósok játékánál, – jóllehet célját és gyakorlati hatását tekintve, igen nagy fontosságú theoria, amelynek még a nagy francia forradalomban is előkelő szerep jut, – a történeti igazság szempontjából komolyan

nem vehető, mert egymástól teljesen független, általában csakis a világerőktől függő, egyébként pedig minden társadalmi közület kapcsaitól független emberi lét sohasem volt ezen a világon s az ilyen képzelt, egymás mellett, de egymástól független emberi létezés semmivel sem reálisabb, mint a Homerosz kyklopsai, akik törvények és erkölcsök nélkül egymástól független magányosságban éltek.

Ilyen izoláltságban emberek sohasem éltek s mai napság sem találni ilyen izolált embereket – a vadnépeknél sem, az emberiség őskorának e most is élő analógiáinál sem. A magányosan élő a társadalomból kiszakított ember épp oly kevésbé bír eredeti léttel, mint akárcsak a mondatból kiszakított szó. Az ember mindenütt eredetileg emberi közösségben fordul elő s csakis utólag szakíthatja ki magát ebből a közösségből. A szó is eredetileg mint a mondat része jelenik meg s az ember csak utólag szakítja ki a szavakat a mondatból s tekinti azokat függetlenül a mondattól.

Aristoteles azt mondta, hogy az ember társadalmi lény s hozzátette, hogy csak az állat nem él társadalomban, mert nem képes reá – és az istenek, mert nem szorulnak reá. Az ember szükségképpen a társadalomban él – se szükségyszerűségből, amely szükségyszerűség mellett a tényleges tapasztalat is felhozható, talán arra a feltevésre is joggal következtethetünk, hogy amennyiben egyáltalában beszélhetünk az ember rendeltetéséről, e rendeltetés megállapításánál okvetlenül tekintetbe kell vennünk az embernek társadalmi természetét s azt a tényt, hogy az ember tényleg társadalomban él, mint a társadalomnak olyan tagja, akinek cselekedetei egyáltalában nem lehetnek közömbösek a társadalomra nézve.

Az emberi cselekedetek megítélésénél, az emberi cselekedetek erkölcsi megítélésénél, a társadalom, az emberi együttlét érdekelt minden bizonnyal komolyan tekintetbeveendő, sőt van olyan fel fogás is, amely ezt a tekintetbevételel tartja az etikában nemcsak a legfőbb szempontnak hanem az egyedül helyesnek is.

Sokrates azt mondta, hogy a belsejében levő daimonionnak köszöni azt, hogy helyesen, erkölcsösen cselekszik. Csodálatosképpen azt mondja Sokrates (Platónnál), hogy ez a daimonion, ez az isteni szózat, nem azt mondja neki, mit kell cselekednie, hanem csupán a helytelen cselekedet éktől tartja őt vissza.

A *lelkiismeret*, amely az erkölcsi értékítéletek szubjektív alapja s amely nem a más, hanem saját cselekedeteink értékelésénél szuverén s megvesztegethetetlen mértékkel mér, mindnyájunknak, az egész emberiségnek közös kincse s talán mindaz, ami szép és felemelő van ezen a világon, mindaz, amiben erkölcsi nagyság nyilvánul meg, – erkölcsi komolyság nélkül pedig semmiféle nagyság sincsen, – ennek a helyesen és szépen isteni szózatnak nevezett lelkiismeretnek köszöni létét. Vasmarokkal uralkodhatni leigázott népek felett, szöges korbáccsal rabszolgák rabszolgamunkára szoríthatók, de szabad embereknek áldásos és az örökkévalóság számára szánt alkotásai, – amilyeneknek az emberi ész és kéz létesítette, nemes értelemben vett kultúrjavakat szeretjük tartani – a lelkiismeret isteni szózata nélkül el sem képzelhetők.

S ha azt kérdezzük: vajjon a lelkiismeret, ami által az emberek erkölcsös cselekedetek véghezvitelére ösztönöztetnek s erkölcstelen cselekedetek elkövetésétől visszatartanak, vajjon a lelkiismeret, ami az erkölcstelen s jogtalan cselekedetek után sem szűnik meg, hanem szünet nélkül mardossa az embert s ezáltal a megbánást okozza, ami által az ember szubjektive az erkölcsi világrend kiengesztelődésére törekszik, – eredeti tulajdonsága-e az embernek, vagy pedig csak a kultur-embernek szerzett tulajdonsága? voltaképpen csak megismételjük az erkölcs eredetéről felvetett, de meg nem oldott előbbi kérdéseinket. Az igen és a nem között közvetítő, az ellentétet összeegyeztető felfogást, – anélkül hogy a kérdést ezáltal megoldani szándékoznánk, – a következőképpen formulázhatjuk: mondhatni, hogy a lelkiismeret eredeti, meg szerzett tulajdonsága is az embernek: mint az ember minden más tulajdonságának, úgy a lelkiismeretnek is csirája, mintegy a lehetősége, már eredetileg feltételezhető az embernél, de ez a csira, ez a lehetőség, azzá, aminek most ismerjük, azzá a jól ismert valósággá, amit lelkiismereten értünk, csak hosszas fejlődés folytán alakult.

Platon szerint, a legfőbb idea a *jó*. Mind mostanig mintha azt látnók az emberiség egész életében, hogy az erkölcsi öntudat minden időben át volt hatva a jónak eszméjétől. Mintha minden emberi tudás – és az emberiség egész élete is azt bizonyítaná, hogy tényleg a jóra való törekvés legvégső célja minden erkölcsi akarásnak és minden erkölcsös cselekvésnek

is. Ha már most feltételezzük azt, hogy erre az ethikai célra törekszik minden emberi közület s az emberi közületek eleddig legjelentékenyebbje: az állam is, – úgy amint ezt Platon gondolta, akinek államtana voltaképpen erénytan, – akkor egészen bizonyos az is, logikailag következik az is, hogy, – minden emberi közületnek s így a legfőbbnek, az államnak is voltaképpen célja a jó lévén, – amikor az összeség érdekeinek szempontjából bírálta meg az emberi cselekedet, voltaképpen a *jónak* szempontjából bírálta meg az, – a jónak szempontjából, amiről, – a platonikus gondolat-körben maradván, – elmondhatjuk, hogy azt az államban csak nagy betűkkel ismétlődni látjuk, voltaképpen azonban minden egyes egyén szívébe be van írva.

Amikor az emberi cselekedeteket s köztük a magunkéit is bíráljuk, e cselekedeteknek okait, motívumait is figyelembe vesszük. Tudni akarjuk a cselekedetek és az akarások keletkezését; ismerni akarjuk a rugókat, amelyek az elhatározásokat s a cselekedeteket létrehozzák – s ha e rugókat ismerjük, akkor ezeknek a rugóknak ismerete alapján feltétlenül, minden fenntartás nélkül, ítéletet mondunk az emberi cselekedetéről.

még egy igen különös körülményt sem szabad figyelmen kívül hagynunk: amikor ítéletet mondunk az emberi cselekedetéről, valójában ítéletet mondunk az emberről magáról is ítéletet mondunk mintegy az egész, emberről – a gonosz cselekedetek esetében ítéletet mondunk az ember egész múltjáról, sőt jövőjéről is. Egyetlenegy igazán, kétséget kizáróan, megállapítható gonoszságból fakadnak felismert cselekedet megbélyegzi az egész embert egész múltjáról és jövőjével együtt: visszahat az ember egész, bár mocsoktalanak ismert múltjára s előre veti sötét árnyékot bizonytalan és ismeretiért jövőjére is. Az emberi cselekedetekből, ha azoknak rugóit ismerjük; az ember lényegére, az ember erkölcsi habitusára, az ember jellemére vélünk következtethetni. S ezt a jellemet a köztudat általánosságban változhatatlannak tartja. Azt az embert, akit bár csak élete alkonyán is gaztetten ér, az egész mocsoktalanak tartott, mocsoktalanak ismert múltjával együtt megbélyegzi – s azt az embert, aki gonosz tettet követ el, általában gonosz embernek tartja, akitől jövőben sem várhatni semmi jót sem. Csak a gonosz tettnek van ilyen az egész

életnek, az ember lényegének színt adó hatása, míg a jó tettek sokasága sem képes eltörölhetetlen karaktert nyomni az emberre. A köztudatnak ez a komor felfogása a pesszimizmus-egyik jelen-tős argumentumának tekinthető.

Velencében, a doge-palotában, a nagytanács termében, a dogék arcképe között, fekete fátyollal leborított üres helyen, ahonnan hiányzik egyik dogének arcképe, ez a felírás olvasható: Hic est locus Marini Faleri, decapitati pro criminibus: Marino Falieri helye, aki bűntettek miatt lefejeztetett. Csak ennyit mond Falieri Marinoról ez az írás, épp úgy, mint az élet, amely az egyszer bűnben talált embert örökre megbélyegzi. Ez az írás nem mondja egy szóval sem, hogy Falieri Marino a csatában vitéz s a tanácsban bölcs volt, aki majdnem egész kiváltságosan hosszú életét hazájának szolgálatában töltötte a csak a késő aggkorban, becsületében mélyen megsérve, követte el azokat a bűntetteket, amelyek örök időkre megbélyegzik őt, bárha fejével is lakolt értük: ez a felírás csakis ezekről a bűntettekről tartotta érdemesnek tudósítani az utókort.

Amikor az emberi cselekedeteket erkölcsileg megbíráljuk,, egyben minősítjük is az embereket.

Mint absztrakcióknak, perszifikációit megemlíthetjük a végletcharaktereket: a jó és a gonosz embert. Jó embernek nevezük általában az abszolút jóindulatú embert, aki a más fájdalomán enyhíteni törekszik s aki jó szívének sugallatát követve, örömet talál abban, ha embertársai könnyeit letörli, míg a gonosz indulatú embernek örömet szerez a más fájdalomnak látása – és fájdalmat okoz a más örömének látása.

A jó ember s a gonosz ember valójában csak végletcharakterek fogalmi, a valóságban rendszerint csak mint absztrakciók jelentkeznek: a valóságban jó és rossz tulajdonságok rendszerint együtt találhatóak úgy az egyes emberben, mint az emberiség kisebb-nagyobb csoportjainál is, sőt magában az emberiség egész életében is. Bár az emberiség története tele van a borzalmasságok minden nemével, úgy hogy e tekintetben valóban felülmúl minden képzeletet, de azért bizonyos az is, hogy a *jóindulat* jelzi az emberiségnek, ha talán nem is annyira a tények által, mint inkább csak a jelszavakkal hirdetett haladását. Ami, bár nem nagy tényleges eredmény, de mindenesetre elég érthetően kifejezésre juttatja nem-

csak az egyes embernek, hanem magának az emberiségnek is a vallomást, hogy minő cselekedeteket, illetőleg minő motívumoktól irányított cselekedeteket tart értékesnek, amelyeknek elkövetésére törekednünk kell s minő cselekedeteket, illetőleg minő motívumoktól irányított cselekedeteket tart károsnak, amelyeknek elkövetésétől tartózkodnunk kell.

Azok a cselekedetek s az e cselekedeteket létesítő ama szándék és akarás, amelyeket lelkiismeretünk helyeseknek tart, tehát az erkölcsösnek ítélt cselekedetek s az ezeknek megfelelő akarás is rendszerint olyanok, amik alkalmasak arra, hogy úgy az egyént, mint azt a közösséget is, amelynek az egyén tagja, fenntartsák, sőt nemcsak arra, hogy fenntartsák, hanem alkalmasak arra is, hogy tökéletesítsék is. Az erkölcsösnek ítélt cselekedetek általában, – bárha éppen nem kivétel nélkül, – az egyént s a társadalmat fenntartó és tökéletesítő cselekedetek.

De amikor értékeljük az emberi cselekedeteket, amikor erkölcsileg megítéljük az emberi cselekedeteket, akkor egyáltalában nem gondolunk arra, hogy ezek a cselekedetek az egyén és a társadalom szempontjából hasznosak-e vagy sem. Sőt, amikor elbíráljuk az emberi cselekedeteket, inkább távol tartjuk gondolkozásunktól s ítékezésünktől a hasznossági szempontokat, nehogy befolyásoltassuk magunkat azoktól. Ha azt mondjuk: hazudni nem szabad sohasem, ha azt mondjuk: a hazugság mindig erkölcstelen dolog, vagy ha azt mondjuk: mindig igazat kell mondani, az igazmondás mindig erkölcsös dolog, akkor igazán nem törődünk azzal a lehetőséggel, hogy adott esetben a hazugság úgy az egyesre, mint a társadalomra nézve káros lehet. *Általánosságban mindig igaz marad az a tétel, hogy amit a közönséges élet erkölcsösnek tart, az egyszersmind rendszerint életfenntartó és életfejlesztő. De bizonyos az is, hogy az erkölcsi ítékezés az erkölcsi cselekedeteknek e rendszerint életfenntartó s életfejlesztő tendenciáját rendszerint sem alapul, sem pedig tekintetbe nem veszi.* Hogy mégis van megegyezés az erkölcsi ítékezés és az élet érdekét szolgáló cselekedetek között, az bizonyos tekintetben csodaszámba mehetne, mert ez a megegyezés bizony amolyan harmónia praestabilita, előre megállapított összhang volna. Hogy tényleg van-e ilyen csoda az erkölcsi ítékezés és az életet tökéletesítő cselekedetek között,

azt manapság általában tagadják – s az erkölcsi ítélkezést visszavezetik az emberre ható számtalan okra, leginkább a nevelésre. Azt mondják: mert minden indoklás nélkül fejünkbe és szívünkbe verték már kora gyermekkorunkban mi jó s mi rossz – és mit kell tennünk s mit nem szabad cselekednünk, azért aztán erkölcsi ítélkezésünk is az emberi cselekedetek megítélésénél nem sokat törődik a cselekedetek céljával és tényleges hatásával, hanem csak magát a cselekedeteket nézi, legfeljebb is a cselekedeteket létesítő indokokat veszi még tekintetbe. Mivel azonban a nevelés részben a tapasztalati adatoknak, – bár talán nem is szándékolt, – felhasználásán alapszik, azért a legtöbb esetben azonnal: mintegy intuitive megállapítjuk az élet érdekében kívánatos cselekedetet: azáltal ugyanis, hogy a nevelésünk hatása alatt konstatáljuk, melyik cselekedet helyes és melyik helytelen.

Ebben a felfogásban bizonyára van valami igazság – és ez a felfogás szükségtelenné teszi a harmónia praestabilita csodájának felvételét. De azért azt hiszem, az egész igazság mégis az: hogy az ember alapjában véve ethikus lény, akinek megvannak a tulajdonságai, ha tetszik, mondjuk: tehetségei ahhoz, hogy a tapasztalat adatait felhasználva s azokat értelmével feldolgozva, tehát a múltnak tanúságait, javára fordítva, nemének tökéletesbítésén is sikerrel munkálkodjék. Van az emberben, van talán a nagy mindenségben is tökéletesedési vágy, tökéletesedési tendencia. A tökéletesedést leghathatósabbban szolgálja a jó ideálja, amely ideál voltaképpen alapja minden emberi erkölcsi ítélkezésnek. Hogy ezt az ideált, amit legfőbb jónak is nevezhetünk, milyennek tekintjük, ettől függ elsősorban s ez után igazodik kíméletet nem ismerve és minden mellétekintet figyelmen kívül hagyva, – erkölcsi ítélkezésünk – és nem a hasznosság, se nem a burkolt hasznosság, de még nem is a hasznossági tendencia szerint.

Az állatvilágban általában, főképpen pedig a legkezdetleesebb állatok világában, tényleg úgy kell lennie, amint Spencer is tanítja, hogy a célszerű cselekedeteket kellemes érzelmek s a célszerűtlen cselekedeteket kellemetlen érzelmek kísérik. Ha ez nem volna így, a mindenségben felcsillámló animális élet mihamar kialudnék. Hogy azonban ez nincsen így az ember világában, azt mindnyájan tapasztalatból, tudjuk; itt nincs is szükség erre a pszichikai mechanizmuson nyugvó teleológiára,

mert az ideálok oly erőt kölcsönöznek az embernek, amely erő képessé teszi őt minden szenvedés elviselésére, képessé teszi az embert arra is, hogy ne csak szavakkal, de tettel is hirdesse azt az (egyéni) élefosztoa szemében érthetetlen magasztos igazságot: *dulce et decorum, est pro patria mori*: édes és dicsőséges dobog meghalni a hazáért. Kant is igen jól ismerte az ideálokból kisugárzó erőt, amikor azt követelte az embertől, hogy menten minden érzelmi motívumtól, csupán a kategorikus imperativus, a feltétlen erkölcsi parancs szavára hallgatva – se parancs iránti tiszteletből kell cselekednie, ha erkölcsösen akar cselekedni,

A legfőbb jó érdekében véghezvitt cselekedeteket erkölcsösnek kell tekintenünk, bárha talán különböző feltételek mellett ez a legfőbb jó is különböző lesz.

A legfőbb jónak képzete mindazoknak a hatásoknak eredője, amelyek között él az ember. Mivel egy és ugyanannak a népnak tagjai egy és ugyanabban az időben azonos viszonyok és hatások között élnek, azért ezeknek az embereknek erkölcsi ideáljai is nagyban és egészben azonosak lesznek s ezért aztán természetesen a cselekedeteket is egészen hasonló módon fogják erkölcsileg megbírálni, értékelni.

De az ideálok is fejlődnek és pedig jórészt az erkölcsi zsenik működése által. Ezek az erkölcsi zsenik a meglevőnél magasztosabb ideálokat látnak meg és mutatnak az emberiségnek, az emberiség pedig követi ezeket az ideálokat, nem azért, mintha azoknak *hasznosságáról* meggyőzték volna, hanem azért, mert azoknak *igazságát* az emberiség is felismeri.

Azt is mondják azonban, hogy ez a felfogás sem helyes, hanem hogy maga az erkölcsi ítélkezés is nagyon is emberi, földi, éppen gazdasági érdekeket szolgálna csupán, úgy amint Marx Károly s az úgynevezett történelmi materializmus hívei tanítják, hogy az erkölcs is csak amolyan felülépítmény, amelynek jól fundált alapját a gazdasági viszonyok teszik – s hogy a gazdasági alapnak, a gazdasági viszonyoknak, változásával változik az erkölcs is.

Tényként csupán annyit akarunk leszögezni, hogy az emberi cselekedeteket, eltérőleg a nagy, mindenségben előforduló minden más változástól és működéstől, erkölcsileg is értékeljük, azaz a jó és rossz, illetőleg a jó és gonosz erkölcsi jel-

zökkel illetjük, amiknek értelmet csakis azok az ideálok adhatnak, amelyeknek cselekedeteinkkel való megvalósítására törekednünk kell.

Az erkölcsi ideálok változók s bizony az is előfordul, hogy fejlettebb álláspontról a kezdetlegesebb álláspontra erkölcsi ideáljai már nemcsak ideáloknak nem, de általában erkölcsösnek sem tartatnak. Mi benne élünk abban a légkörben, amely szaturálva van a szeretet etikájával s alig akarjuk elhinni, hogy joggal beszélhetünk a gyűlölet etikájáról is, pedig nemcsak a Spencer tanításából, hanem a történetből is jól tudjuk, hogy a legtöbb népnél, főképpen a legrégebb időkben, a szeretet etikája mellett, amely a fajbélieknek egymáshoz való viszonyát szabályozza, megtaláljuk a gyűlölet etikáját is: valamely nép viselkedésének szabályozó indexét az idegennel szemben, akit rendszerint ellenségnek tekintenek.

Ne feledjük egyébként, hogy a gyűlölet etikáját mai nap is érvényben találjuk – és pedig nemcsak a háború állapotában, ahol az emberölés, a tömegmészárlás, a megtévesztet stb. magától értetődően a legerkölcösebb cselekedeteknek tartatnak, hanem béke idejében is, mert igazán nem ritkán a keresztény elvek hangoztatása mellett izzó gyűlölködést is tapasztalhatni.

Mindezeket a jelenségeket bizakodó ideálistussal olyan rudimentumoknak tekinthetjük, amelyeknek eltűnését a valóságban ugyan alig remélhetjük, de az ideál szempontjából valamennyien kívánatosnak tartjuk s azért valamennyien azon iparkodunk, hogy ezek a jelenségek a lehető minimumra redukáltassanak.

Történeti áttekintés.

Fogalmilag az ethikai normákat tekinthetjük olyanoknak, amelyek megelőzik a cselekvést, tényleg azonban az emberiség legrégebbi korában a cselekvés megelőzi a normákat: azaz az emberek cselekedtek még mielőtt tudomásuk lett volna a normákról.

Ha már most egészen rövid történeti áttekintést nyújtok, akkor természetesen nem az emberi cselekedeteket, illetőleg azoknak történetét szándékszem áttekinteni, hanem csakis a legfőbb ethikai rendszerek leginkább kimagasló elveiről, amelyeken e rendszerek normái felépíthetők, vagy tényleg fel is építettek, esetleg a gyakorlatban meg is valósítottak, óhajtok a dolog természeténél fogva, csak egészen vázlatos, még a körvonalakat is csak elnagyoltan feltűntető áttekintést adni. Az ethikai (nem- tudományos) gondolkodás voltaképpen megelőzi a tudományos gondolkodást. Magában a filozófia történetében is, amint azt iskolásán tárgyalni szokták, az első filozófus előtt, akinek Aristoteles útmutatása szerint, mai nap is Thalest jelölik meg, felemlítik a héj görög bölcsét (közük Thalest is), akiknek bölcsességei, rövid s velős mondatokba öltöztetve, bizonyára bejárták az egész görög világot, sőt még a mainap is érvényben levő több bölcs mondásban reájuk ismerhetünk. Ezek a mondások, amint nevezni szokták: gnomák, valamennyien útbaigazítást adnak az életre, voltaképpen valamennyien egészen könnyen érthető gyakorlati utasításokat adnak

Hogy ezekhez hasonló gyakorlati bölcsességet tartalmazó mondások, sőt nemcsak mondások, hanem az emberi cselekedete Ket általában szabályozó rendszerek, – bárha nem is tisztán erkölcsi rendszerek, hanem olyan rendszerek, amelyek erkölcsi tételek mellett s azokkal vegyítve vallási, jogi, szertartási és egyéb szabályokat is tartalmaztak, – úgy a görög

világban, mint a görögöktől barbároknak nevezett többi népeknél is voltak, az nemcsak egészen bizonyos, amire logikailag következtethetünk, hanem olyan bizonyosság, amiknek nyomai mai napság is megvannak azokban az írásos maradványokban, amelyeknek ma már nem is csupán megfejtésével, hanem májrendezésével és rendszerbe foglalásával is sikeresen, meglepő eredménnyel foglalkozik a tudomány.

Annak oka, hogy a filozófia történetét s vele együtt az ethika történetét is, mint a filozófia történetének egyik részét, amint tudjuk: mint a filozófia egyik részének történetét, általánosságban a görögökkel szokás még mai nap is kezdeni, semmi esetre sem az, mintha filozofikus gondolatokkal más a görögöket megelőző, valóban kultúrnépeknél ne találkoznánk; – hiszen az ókori népek vallási [rendszerei tele vannak filozófiai elemekkel, – általában minden vallásban egész tömegével találkozunk a filozófiai elemeknek, amiért igen találó is Schopenhauernek az a megjegyzése, hogy a vallás amolyan népmetafizika.

A vallás-rendszerekben kimutatható filozófiai és ethikai elemek ismertetése, úgyszintén a cselekedeteket, mintegy külső hatásuk szempontjából, szabályozó jogtételeknek, bár vázlatos megemlítése is egy a lehető legszűkebb korlátok közé szorított ethikai történeti áttekintés keretébe semmi esetre sem illeszthető be, mindez különben is inkább a kultúrtörténetnek alkothatná s alkotja is tényleg felette érdekes és tanulságos anyagát.

Mindez persze még nem ok arra, hogy a filozófia történetét s vele együtt az ethikáét is a görögökkel kezdjük. De igenis az lehet oka annak, hogy a filozófia történetét a görögökkel szokás kezdeni, ami annak a másik igen figyelemreméltó körülményeknek is oka lehet, hogy t. i. az ókorban általában másról, mint görög filozófiáról beszélni sem lehet. Az a filozófia, amit a rómaiaknál találunk, köztudomás szerint, szintén csak a görögök filozófiájának – gyakran bizony nagyon is gyenge visszhangja – latin nyelven, sőt nem is mindig latin nyelven, hanem később már ismét görög nyelven.

A keleti népek vallásrendszerei bénítólag, gátlólag hatottak az emberi gondolkozásra. S bárha általában ezekben avatási rendszerekben hatalmas gondolkozási erő nyilvánul is meg, az egyes ember gondolkozását békóba verte s nem en-

gedte kifejlődni az individuálisan szabad kutatást, ami rendszerint azzal kezd, hogy szembehelyezkedik az általános fel fogással.

a görögöknél lesz a világon leelőször szabaddá, szu ve ré né a gondolat. Ezért aztán igazán mély értelmű igazságot fejez ki az a sokszor idézett mondás: filozofálni annyit, jelent, mint a görögök módjára gondolkozni.

De ezen a földön mindennek nagy ára van. S az emberi ség életében – ott, ahol az ideál megütközik a Valósággal – nem ismeretlen az ártatlannak feláldozása, az ártatlannak gonosztevők módjára való kivégzése sem.

Bárha örök dicsősége, marad is a görög népnek, hogy a világszellem ő benne ébredt fel álmódosításából, ami a keleti népeknél fogva tartotta a gondolkozást, bárha soha meg nem szűnő dicsőséget jelent a, a rendkívüli esemény, hogy a szel lem a görögségnél eszmélt először magára – s ez által való ban szabaddá tette az embert, aki azóta is állandóan kérdése kkel ostromolja a földet és az eget s mindeneket, amik vannak s a miket csak elképzeli az ember s bárha amilyen szépek, oly igaznak is tartjuk azt a büszke görög mondást mi görögök filozofálunk és szeretjük a szépet, mégis a Sokrates ítélete és kivégzése örök bélyeget nyom az egész görögségre.

Addig, amíg a nagy mindenség problémáiról a kozmosz nak rejtélyeivel foglalkoztak a gondolkozók, – akik pedig több helyen beleütköztek a nép vallásába, nem üldözték Görög országban a filozófiát. Sokratesnek azonban, aki a kozmoló giai problémák megfejtésére nem törekedett s e rejtélyek meg fejtésére való törekvést hiábavalónak tartotta, aki tudvalevőleg kizárólag erkölcsi problémákkal foglalkozott – és pedig azért, hogy jobbá tegye az embert és az állampolgárt – neki halál lal kellett bűnhődnie.

Sokratesnek egészen különleges helye van az egész görög filozófiában. Amolyan központi helyet foglal el benne, akár csak a Platon dialógusaiban, amelyekben – egynek kivéte lével – valamennyiben ő a vezető alak, akinek Platon a Igáját gondolatait is átengedi.

Annak oka, hogy Sokratesnek ilyen központi hely jut az egész, görög filozófiában, bizonyára mindenekelőtt a Sok rates rendkívüli egyéniségében rejlett. Mert rendkívüli egyéni-

ségnek kellett lennie ennek a Sokratesnek, aki mintaképül szolgált az egész görög filozófiának, főképpen az etikának s a kinek gondolkozásától egyébként sem tudott elszakadni a görög filozófia.

Xenophon azt mondja, hogy a Sokrates szelleme és jelme neki (t. i. Xenophonnak) legalább a legjobb és legboldergabb ember mintaképének tűnt fel. S hozzá teszi: »aki pedig ezt kétségbe vonná, hasonlítsa össze ezzel valamely más ember jellemét s azután mondjon ítéletet.»

Ugyanilyen elismeréssel, csakhogy még határozottabban nyilatkozik Sokratesről Platon is: miután leírta Sokrates halálát, így szól: «íme Echekrates, ez volt a vége barátunknak, annak a férfiúnak, kiről mi bizvást elmondhatjuk, hogy minden előttünk ismeretes kortársai között a legderekbabb s más-különbé«, is a legbölcsebb és legigazságosabb volt.

Sokrates is a szofistákhoz sorozható, a szofistákhoz, akiket elég találóan a modern világban a tudomány népszerűsítőihez és pedig elsősorban az újságírókhoz szoktak hasonlítani. A szofisták a tudomány birtokában annak tanítására vállalkoztak, anélkül azonban, hogy kieűrekké volna a tudást a köznapi élet köréből. Főképpen az államférfi nevelését s a szónoklattanban való kiképzést ígérték a szofisták s bizonyárat sikerrel is feleltek meg vállalkozásuknak. Egyik helyről a másikkra utazva, megismerkedtek különböző népekkel és különböző intézményekkel, ami mindenesetre magyarázatát adja annak a nézetüknek, hogy az emberi intézményeket, szokásokat, jogtételeket nem tekintik olyan valaminek, aminek mindenütt ugyanolyannak s változhatatlannak kellene lennie. Tanításukért tudvalevően pénzt fogadtak el, ami megkülönbözteti őket az addigi filozófusoktól, akik a filozófiát magáért a tiszta megismerésért művelték – s azt az élet legértékesebb részének, mondhatjuk: az élet legfőbb luxusának tartották, ami viszont be is töltötte ezt az életet, mert a legmélyebb tartalommal telítette azt.

Sokrates nem fogadott el pénzt tanításáért s bölcsességével nem utazott. De honfitársainak mindenütt hirdette igazságait. És pedig olyan formában, ami bizonyára sokaknak

* Platon: «Phaidona», dr. Gyomlay Gyula fordítása (Filozófiai írók Tára).

kellemetlen volt. Mindig mástól akart tanulni s ezért kérdésekkel ostromolta azokat, akik úgy viselkedtek, mintha tudnának valamit.

Eljárását szerette összehasonlítani az anyja mesterségével, aki szülésznő volt. Ő is, úgymond, csak segítkezik a gondolatok megszületésénél, azoknak világrajötténél.

Lényegben abban különbözött Sokrates a szofistáktól, hogy, míg azok az erkölcsnek relativitásában, az igazságnak is általában csak relativitásában hittek, addig ő feltétlenül hitt az abszolút igazságban, hitt az abszolút erkölcsben s azt gondolta, hogy az indukció révén nyert szabatos meghatározás eljuttatja az igazi igazsághoz, az erkölcsnek igazságához is, amit ha megismernek az emberek, Sokrates hite szerint, erkölcsösökké is válnak. *Az erkölcsnek, amely független minden emberi önkénytől, ennek az erkölcsnek megismerhetősége és taníthatósága* – ez a voltaképpeni tanítása Sokratesnek.

Ez a kiváltságos ember, akinek külseje feltűnően rút volt, de akinek lelke a legnemesebbek közé tartozik, amiket csak az emberi nem produkált, a külső szemlélőnek több olyan össze nem illőseget, olyan reális ellenmondást mutatott, mint amilyen teste és lelke között volt. Általában igen igénytelen és minden tekintetben mérsékletes ember volt, de azért a baráti asztalt sem vetette meg s ha kellett, a baráti asztalnál is a legderékabbnak bizonyult. Úgy látszik, feleségét s családját kissé elhanyagolta s ezért Xanthippe talán méltatlanul, vagy legalább is részben Sokratesnek hibájából vált azzá a kellemetlen fogalomná, aminek mai nap is, mint a házsártos feleség típusát, ismerjük.

Köztudomás szerint: Sokrates nem írt semmit sem s ezért az sem állapítható meg, hogy voltaképpen mi is volt az ő tana. Sokrates egyénisége és tanítása főképpen két kartársának feljegyzése alapján konstruálható meg: Platónnak és Xenophonnak írásai nyomán. Hogy melyik író rajzolja hűbben Sokrateset, azt ma már lehetetlen eldönteni. Mivel azonban Platon, az emberiségnek ez a mindmostanig egyik legkiválóbb filozófiai zsenije, s egyik legnagyobb stilsztája, határtalan rajongásában dialógusainak főalakjává teszi meg Sokrateset, aki az egész platonikusnak tartott filozófiát előadja, – egyszóval: mivel Platónnál szemmelátható a lényéből folyó idealizálás,

ami egészen a határtalan rajongásból – és csakis ebből – magyarázható egyébként érthetetlen önmegtagadásig megy, hogy t. i. a saját gondolatait is átengedi Sokratesnek, s mivel egyébként is minden elfogulatlan szemlélőben sokkal valószínűbb benyomást kelt a Xenophon Sokratese, azért manapság általában a xenophoni Sokratest szokták a történelmi Sokrates alakjához közelebb állónak tartani. Persze: még mindig fennmarad az a másik kérdés is: vajjon Xenophon egyáltalában képes volt-e arra, hogy megértse Sokratest? S e tekintetben bizony nem mind igenlők a válaszok. Ami viszont a Platon-rajzolta Sokrates javára dönti a mérleget. De azért mégsem hihetjük semmi esetre sem, de még valószínűnek sem lehet tartani azt a feltevést, hogy az egész platonikus filozófia valójában ne volna egyéb, mint a Sokrates tanítása. Sokrates bizonyára az egész Sokrates utáni filozófiának megindítója, akinek nevéből, – mint igen találóan mondják, – visszhangzik az egész antik világ, de nagy egyénisége, bár reá is nehezedt az egész görög gondolkodásra, mégsem lehetett olyan, hogy az eredeti szellemeket megfossza eredetiségüktől.

Sokrates alakját mintázzák meg, –mindenki a maga módja szerint, – a görög ethikai iskolák. Némelyek csak az igénytelenséget, a mindenben nagy mértékletességet tartó bölcslet látják benne, aki kevéssel megelégszik, sokra nem is vágyik s egész életével azt látszik bizonyítani, hogy a minél kevesebbre való törekvést akarja ethikai principiummá tenni. Arra kell törekednünk, hogy hasonlók legyünk az istenekhez. Ez az ember feladata. Az istenekhez pedig akkor leszünk leginkább hasonlók, ha minél kevesebb vágyaink lesznek. Az isteneknek egyáltalában nincsenek vágyaik, az ember nem tud ugyan meglenni vágyak nélkül, de vágyait igenis redukálhatja a legszükségesebbekre, a minimumra. Ezt tanítják az úgynevezett *kunikusok*, akik megvetették a magas műveltségű görög világ finomságait s kiszakítva magukat a görög kultúréletből, olyan életet éltek, amely nagyon hasonlít ahhoz az élethez, amilyenek az emberek: helyesebben a kultúremlékek az életet a természeti állapotban képzelik. Ezek az emberek lenézik a kultúrjavarukat s az emberi természet legyőzhetetlen szükségletein kívül semmiféle más, úgynevezett fényűzési szükségleteiknek kielégítésére nem törekedtek. Hova-tovább mindinkább lezüllöttek ezek a kynikusok, akik pedig főképpen kezdetben

igen tiszteletreméltó szektát alkottak s akik Sokrates igénytelenségét tartották egyoldalúan követésre méltónak.

Helyesen mondják, hogy a kynikusok a *lemondás* és *ön-megtartóztatás* erényét gyakorolták; hozzátehetjük még azt is: és pedig akkor gyakorolták ezeket az erényeket, amikor ezek az erények nemcsak újak, hanem nagyon is »*korszertűlenek*» voltak még Európában.

Ugyanilyen egyoldalú sokratikus erkölcsi iskola volt a *kyrenaikusok* iskolája is. Ez az iskola is Sokratest mintázta meg a maga módja szerint – szintén egyoldalúan, – olyképpen, hogy erkölcsi tanításai, amiket pedig ez az iskola is Sokratesre vezet vissza, éppen elmentét teszi a kynikusok tanításának. Említettem már, hogy Sokrates egyéniségében volt bizonyos ellentét, bizonyos össze nem illőség, amit a görögök igen jól megláttak s amire az adokia kifejezést alkalmazták. Ez az ellenmondás nemcsak lényében, hanem életmódjában is megnyilvánult. S bárha felette mérsékletes is volt Sokrates, de semmi esetre sem volt amolyan semmit meg nem értő rigorózus, lélektelen és kedélytelen pedáns. Sokrates minden egyéb inkább lehetett, mint ilyen lélektelen és kedélytelen pedáns, jóllehet megvan benne sok vonása a pedánsnak, aki nem kis mértékben tud és akar is kellemetlenkedni az embereknek. De bizonyára jóízű ember is tudott lenni ez a Sokrates, aki, mint említettük, baráti asztalnál is, poharazás közben is, poharozásnál is a legkülönb, legderekabb volt.

Ezt a vonást látfa meg Sokratesben s ezt a vonást tartotta követésre méltónak és utánezandónak Aristippos, aki minden emberi törekvés és cselekvés céljának az élvezetet, a kéjt nyilvánítja.

Sokratesnek legnagyobb tanítványa *Platon*, az a Platon, aki minden idők gondolkozói között a legelső között foglal helyet. Gondolkozásának hatása egészen páratlanul áll az emberiség gondolkodásának történetében. Sok időre ugyan háttérbe szorítja Platónt nagy tanítványa: Aristoteles, de azért, úgy hiszem, nagyban és egészben az egész nyugati emberiség gondolkozására a Platon gondolkozása volt a legnagyobb hatással.* S ez a gondolkozás, amely merész szárnyalással a

* Platon-rajongókkal tele van az egész kulturvilág. Emerson, a nagyhírű amerikai író a múlt században még így ír Platónról: «Vala-

földről az égig, fel egészen az istenségig emelkedik, szintéit visszavezethető Sokratesre, aki bármilyen tiszteletreméltó, minden bizonnyal csodálatos egyéniség is volt, mégis, minden jel szerint, minden valószínűség szerint, a földi józanság korlátait át nem lépő, a józan polgári bölcsesség korlátain belül maradó, a szónak közönséges értelmében gyakorlati filozófus volt, akit az élet szemében józan bölcsnek, az életbölcsnek típusától az. a művelete, az a logikai művelete különbözteti meg, hogy indukcióval, és pedig állandó és nem ritkán éppen kellemetlenkedő kérdezősködésével nyert indukcióval, megállapítja azokat a fogalmakat, amelyekre szüksége volt, amelyek bizonyáramerőben erkölcsi fogalmak voltak.

Platon a fogalmakat hiposztazálja, ami azt jelenti, hogy Platon a fogalmaknak reális létet tulajdonít. És pedig olyképpen, hogy szerinte a közönségesen reálisnak tartott dolgoknál, – a tapasztalati valóság, az érzékelhető valóság dolgainál, – nagyobb fokú, nagyobb realitás illeti meg ezeket a hiposztázált fogalmakat, ezeket a platóni eszméket, ezeket a Platon örök ideáit. Az egyedi dolgok, a világnak egyébként reálisnak tartott dolgai, Platon szerint, csak annyiban léteznek, amennyiben résztvesznek ezeknek az örök eszméknek létében. A közönségesen valóságoknak tartott dolgok csak árnyékai az örök létű, valóban reális eszméknek. A legfőbb, a platóni filozófiának bűvös világát átható idea pedig a jó eszméje, amely Piatorinál nemcsak ethikai, hanem egyszersmind metafizikai princípium is. A scholasztikus filozófia azt tanította, hogy Isten a legfőbb jó és a legteljesebb realitás is, ugyanezt lehet mondani a Platon legfőbb ideájáról: a jónak eszméjéről is.

Az ember két világnak polgára az örök eszmék világának s a tapasztalati világnak. Örök hazája az embernek az eszmék világa, ahová állandóan vissza-visszavagyódik. A test

mennyi könyv között egyedül Platót illeti meg Omár rajongó dicsérete a koránra: «égessetek el minden könyvtárt, összes értékük ez egy könyvben van». Aztán később (mondja Emerson): «Platon a bölcsészett s a bölcsészett Platon, dicsősége s egyszersmind szégyene az embernek, hogy sem germának, se romának nem sikerült még valami új eszmét adni az ő kategóriáihoz. Nem volt neje, sem gyermeke, de minden művelt nemzet gondolkozói az ő utódai, az ő lelkétől kapták színöket». Emerson Ralph Waldo: «Az emberi szellem képviselői», Szász Károly fordítása.

a lélek börtöne, ahonnan kiszabadulni óhajt a lélek, hogy visszajusson oda, ahol földi léte előtt tartózkodott. Ez a világ, az örök eszmék világa, csak az ésszel ismerhető meg. Az emberi lélek földi léte előtt szemlélte ezt a világot s ezért, amikor újra megismeri az eszmék világát, csak mintegy *visszaemlékeznek* reája. És mivel, Platon szerint, minden tudás az eszmék megismerése, azért aztán valójában a tanulás nem egyéb visszaemlékezésnél.

Platon most ismertetett metafizikai etikája az ember tekintetét nem a jelenlevő, hanem az örök világra szegzi és mintegy jelzi az askéták ösvényét, amelyen később azután részben a Platon tanításának, részben pedig a keresztény tanoknak, helyesebben: a platonikus gondolkozástól át- meg átjárt keresztény tanoknak hatása alatt oly számosan keresték és találták meg az istenséghez vezető utat.

Platon eme askétikus morálja nem az egyetlen etikája a Platon filozófiájának, jöllehet, úgy látszik, ez a Platon filozófiájának magasabbrendű etikája. De emellett a most magasabbrendűnek nevezett ethika mellett megtaláljuk azt a másik, az élettől el nem távolodott etikát, amely az ember pszichológiai tagozódásán alapszik s amely a négy görög kardinális erényre van felépítve.

Az emberben, Platon szerint, három erény lakozik: a bölcsesség, az ész erénye; a bátorság, a kedély erénye és a mérsékletesség, az érzéki kívánságok erénye. A negyedik, a legfőbb erény, az igazságosság, nem külön erény emellett a most említett három erény mellett, hanem e három erény harmónikus összeműködése.

Az államban megismétlődni látjuk ezeket az erényeket, és pedig a bölcsességet, mint a fej erényét, a kormányzóknál, a bátorságot, mint a szív erényét, a harcosoknál s a harmadik, legalsóbbrendű erényt: a mérsékletességet a kézműveseknél. Az igazság a részek helyes összeműködésében áll s ha az állam minden egyes kasztja, – mert bizonyos szempontból kasztok vannak a Platon államában, – teljesíti a maga kötelességét, gyakorolja az őt megillető erényt, akkor ez az állam helyes, akkor ez az állam igazságos lesz. Persze: hogy ez lehetséges legyen, szükséges, hogy vagy a filozófusok uralkodókká, vagy pedig az uralkodók filozófusokká legyenek.

Platon nagy tanítványában, *Aristotelesben*, a gondolkozás az

étheri magasságokból ismét közelebb száll a földhöz. Aristoteles Ethikájában (a Nikomachoszhoz címzett Ethikájában) felveti azt a józan kérdést: mi minden cselekedet célja? S erre a kérdésre azt a józan feleletet adja, hogy minden cselekvésnek célja csakis olyan cél lehet, ami már nem utal egy másik, rajta kívül lévő célra s ilyen célnak állapítja meg Aristoteles a *boldogságot*. Csakhogy a boldogság nem javakban áll, nem is az élvezetben, hanem a cselekvésben, «az emberi jó, – mondja Aristoteles, – a lélek azon tényleges működése, mely az erénynek megfelelőleg megyén véghez, ha pedig több az erény, úgy olyan működés, mely a legjobb és a legtökéletesebb erénynek felel meg.*

Ez az Aristoteles-féle boldogság a munkásság eredménye s nem az istenek ajándéka ugyan, de azért a külső körülmények nagyban hozzájárulnak ahhoz, hogy ez a boldogság lehetségessé váljék. «Vannak olyan dolgok is, amelyek hiánya elhomályosítja s mintegy beszenyezi a boldogságot, ilyen pl. a nemes származásnak, a jó gyermekeknek, a szépségnek hiánya; mert nem mondható teljesen boldognak az, ki nagyon rút külsejű, vagy nagyon alacsony származású, vagy elkülönzött magánykodó, vagy gyermektelen és alkalmasint még kevésbé az, kinek gyermekei, vagy barátai teljesen gonoszak, vagy há a jókat, akiket bírt, a halál elragadja.»** Aristoteles szerint: boldogság erény nélkül nem lehetséges ugyan, de az erény maga még nem teszi a boldogságot, amint ezt például a kynikusok és stoikusok gondolták. De az élvezet sem teszi a boldogságot, amint ezt pl. a kyrenaikusok s az epikureusok gondolták, de igenis velejárója a helyes emberi cselekvésnek, velejárója az ember erői kifejtésének, és pedig a legfőbb erények gyakorlatában való erő kifejtés jár a legnagyobb élvezettel, a legnagyobb boldogsággal.

Aristoteles kétféle erényt különböztet meg: a szellemieket, a dianoetikus, és az erkölcsieket: az ethikus erényeket. Az értelmi vagy a szellemi erények, mint pl. a bölcsesség, belátás vagy lelkiismeretesség, az értelmiség, az észnek erényei, az ethikus erények egészen a gyönyörök és a fájdalmak körül

* Aristoteles: Nikomachoszhoz címzett ethikája, Haberern Jonathan fordítása.

** Aristoteles már idézett művének említett magyar fordítása.

forognak. A szellemi erények általában az *oktatás* által, az erkölcsiek pedig a *szoktatás* által keletkeznek. A négy kardinális erény mellett még sok erényt ismer és ismertet Aristoteles, anélkül azonban, hogy ismertetésénél szigorúan következetes volna elveihez.

Igen érdekes az= Aristoteles tana a *helyes középéről*, aminek eltalálása magát az erényt teszi. Az erény ugyanis, Aristoteles tanítása szerint: két véglet között a középben van: így pl. a bőkezűség a fősvénység és a pazarlás végletei között, a bátorság a gyávaság és a vakmerőség végletei között, a mérsékletesség az élvhajhászás és az érzéketlenség végletei között foglal helyet.

Aristoteles erénytana filozófiailag aligha kifogástalan, már azért is, mert az értelem erényeinél nem vezet ki keresztül a helyes közép-szer elvét s mert az erények nincsenek egy elvből levezetve, hanem mintegy a tapasztalat nyújtotta erényeket analizálja. De bárha ebből a szempontból jogos kifogás is érheti őt, annyi mindenesetre bizonyos, hogy etikájában általában s erénytanában is, bárha nem közelíti is meg a Platon szárnyalását, aki a földi realitásban nem találja magát otthon, józan gyakorlatiasságáról s nagy emberi bölcseségéről tesz tanúságot.

Az aristotelesi ethika igazán gyakorlati, tapasztalati ethika, amin azért mégis itt-ott meglátszik a Platon hatása, így a dianoetikus és az ethikai erények megkülönböztetésében s főképpen abban a körülményben, hogy a dianoetikus erényeket az etnikaiak elé teszi, s a legtöbb erénynek a bölcsességet s a legmagasztosabb foglalkozásnak a filozófiát tekinti, amivel mi emberek csak üres óráinkban foglalkozhatunk, bárha azért dolgozunk is, hogy ilyen üres óráink legyenek, az istenség azonban állandóan ezt teszi, mert mi egyebet érthetne Aristoteles azon a kifejezésen, hogy az Isten önmagát gondolja?

A klasszikus világnak két ethikai rendszerét kell még okvetlenül, bár röviden körvonalozni: az *epikureizmust* és a *stoicizmust*. Mindkét rendszer közvetve visszavezethető Sokratesre. Mindkét rendszer voltaképpen két, már röviden ismertetett ethikai felfogásnak finomultabb, mélyebb s filozófiailag s metafizikailag jobban megalapozott alakja. Az Epikuros tana ugyanis visszavezethető a kyrenaikusok tanára, a stoikusok tana pedig visszavezethető a kynikusok tanára.

Epikuros tanítása az élvezetet teszi meg elérendő, legfőbb célnak; azaz talán még sem, csupán annyit mondhatunk: abból a pszichológiai igazságból kiindulva, hogy minden érző élőlény keresi az örömet s kerüli a szenvedést, a legfőbb öröme akarják e tanok vezetni az emberiséget: nem múló örömöknek, rövid kéjeknek megszerzését ajánlják az embereknek, amiknek nyomában hosszantartó szenvedések tipegnek, hanem állandó örömet akarnak szerezni az embernek; állandó s nemes lelki örömeiben, a szellem zavartalan nyugalmaiban akarják részeltetni az embert. Az ilyen ember, az epikureus bölcs, aki az életet minden viszontagságaiban élvezni tudja, aki az élet minden viszontagságaiból kivieszi magának azt, ami reá nézve állandó s nemes élvezetek kútforrásává válik, mint az Epikuros iskolájában mondani szokták: úgy él, mint valami isten az emberek közt. Különben is az epikureusok magukat az isteneket is amolyan epikureus bölcseknek tekintették: örökéltű ifjú lényeknek, akik távol az emberi dolgoktól s azokkal mit sem törődve s a világ folyására, ami megváltozhatatlan törvények útján halad, semmiféle befolyást sem gyakorolva, élnek és élvezik szép és zavartalan boldog életüket.

Nem a pillanatnyi élvezetet tette meg Epikuros minden cselekvés céljának, mint Aristippos, hanem az állandó szellemi élvezetet, amire az emberek az erény útján juthatnak. A legfőbb erény pedig szerinte az eszes, belátás, ami megtanít bennünket arra: mi okoz élvezetet s mi okoz fájdalmat. Az epikureizmus a mérsékletességnek és nem a kicsapongásnak tana, persze csak azért a mérsékletességé, mert ezáltal állandóbb, nemesebb és veszélymentesebb örömeket bír biztosítani az embernek, mint a kicsapongás által. Ezért aztán Epikuros szerint a bölcs nem rabja szenvedélyeinek, ellenkezőleg: a lélek rendíthetetlen nyugalma (ataraxiá-ra) törekszik, hogy annál intenzívebbül élvezhesse az életet.

Ezzel az öröme s az élet élvezeteire tendáló életfelfogással szemben a reális élet, amelyre állandóan a halál leselkedik, érthető kontrasztot alkot. De az epikureusok túteszik magukat a minden öntudatos élőlény természetes halálfélelmén. A túlvilágtól való félelem, mivel igen sokan az epikureusok közül egyáltalában nem hisznek a túlvilágban, nem zavarhatja nagyon meg boldogságukat, a halálról pedig, aminek léte le nem tagadható s el nem filozofálható, – mert hiszen az egész emberi

élet a halállal szemközt folyik le, – azt mondják, hogy az mitsem érdekli őket: semmi közünk a halálhoz, mondja Epikuros: mert ahol élet van, ott nincs halál, s ahol halál van, ott nincs élet. Az élet és a halál egymást teljesen kizárják s létezőnek voltaképpen csakis az élet tekinthető.

Mint már említettem is: az epikureusok a tapasztalati világon kívül más világgal egyáltalában nem sokat törődnek. Több hitetlen akad közöttük; már Epikuros maga is azt a fogas kérdést kérdezte: ha vannak istenek, honnan van a gonosz a világon s ha nincsenek istenek, honnan van a jó a világon? Ez a tendencia, hogy az istenség s a túlvilág létre vonatkozó kérdések tagadólag is megválaszolhatók, általában egyik jellemző vonása az élvezet filozófiájának, ami már a kyrenaikusoknál jelentkezik, Epikurosnál s közvetlen követőinél megismétlődik s a római Lucretiusnál megizmosodik.

Az epikureizmus, – jóllehet maga Epikuros és követői is egyénileg igen tiszteletreméltó tiszta erkölcsű emberek voltak, – főképpen a későbbi időkben, a keresztény tanok hatása alatt, mint megbélyegzett életfelfogás él az emberiség tudatában. S mivel ez a felfogás tükrözi vissza talán a leghívebben az életörömtől s élnivágyástól duzzadó hellén felfogást, a pogány világ élet- és világfelfogása gyakran azonosítatik az Epikuros tanával, amely tan szépnek látja ezt az életet s amely tan szerint az élet élvezetei okából érdemes, nagyon is érdemes végigélni ezt az életet. Végigélni igen, de nem egyszersmind végigküzdeni is. Cselekvésre egyáltalában nem serkent az epikureus életnézet. Általában a görög felfogás Sokratestől kiindulva végesvéig végső elemzésben nem a tetterős cselekvésre, hanem a csendes kontemplációra a tiszta szemlélődésre, vezeti az embert. Ez áll még az Aristoteles tanítására is, akinek pedig a gyakorlati élet s annak értékei iránt olyan finom és józan érzéke volt, mint igen keveseknek a gondolkozók, de még az élet, a cselekvés emberei közül is.

Míg a keresztény tanok az epikureizmusban legfőbb ellenfelüket, az igazi pogányvilág életfelfogását látták, – s bizonyos tekintetben joggal is láthatták ezt benne, – addig a *stoicizmus*-ban sok tekintetben testvérvonásokat találhat és tényleg talált is a kereszténység, mert a stoicizmus sok tekintetben a keresztény tanokkal hasonló tanokat hirdet. S az a körülmény, hogy sokáig állítattott, hogy Seneca levelezésben állott volna

Pál apostollal s hogy Epiktetos titokban keresztény volt, – ámbár ez állítások igazsága történelmi szempontból szóba sem jöhet, – mindenesetre amellyel bizonyít, mily közeli rokonságot mutat a stoicizmus a kereszténységgel.

A természet szerint való életet írja elő a stoa tana. A természet szerint való élet pedig az embernél egyjelentőségű az ész szerint való étellel. Éppen azért a természet s az ész törvényei a stoikusoknál, az emberre alkalmazva, összeesnek, teljesen egyjelentőségűekké lesznek. A természet szerint, az ész törvényei szerint való élet jelenti az ész uralmát az ösztönök, a vágyak s a szenvedélyek felett, ami aztán a szenvedély- és szenvedésmentes lelki nyugalomra, az apathiára vezeti az embert, – amit semmi, éppen semmi sem zavarhat meg. Ez jelenti az ember szabadságát. Ilyen értelemben szabad az ember. Ilyen értelemben olyan hatalma van az embernek, ami őt mindenek fölé emeli. Mert ura önmagának, azért nincs alávetve senkinek sem. Senkinek sem, még akkor sem, ha véletlenül rabszolga, mint Epiktetos, vagy ha akár római császár is, mint Marcus Aurelius.

A legfőbb jó maga az erkölcsiség, a stoikus életmód, az ész szerint való élet. Ennek pedig a bölcs birtokában van, ha meg ennek birtokában van, akkor boldog is egyszermind. Boldog még akkor is, ha bárminő szenvedés, szerencsétlenség jut is osztályrészül, boldog lesz akkor is, ha Phalaris zsarnoknak izzóvá hevített ércokhójába vetik is: a bölcs Phalaris bikájának gyomrában is boldog s jól érzi magát. Az egész világfolyamatból csak az erkölcsiséget ragadták meg a stoikusok, erre szögezték tekintetüket, ezt tették meg létté s rendkívüli jelentőségű realitása, – minden egyéb csekély jelentőségűvé, majdnem semmivé zsugorodik az ő szemükben. Azt a felfogást, hogy az élet célja az élvezet volna, itt nem reprodukálható, megvető, meggyalázó kifejezéssel illetik. Általában mindaz, ami az emberek szemében közönségesen nagy volt, nemesnek, küzdésre érdemesnek, vagy a természet s a jósors kedvező adományának tekintetik, a stoikusok szemében vagy csak egészen alárendelt jelentőséggel bír, vagy pedig éppen semmi jelentőséggel sem bír. Rigorizmus, erkölcsi ridegség és szigor jellemzik a stoát, amelynek erkölcstana az emberekből nemcsak derék embereket s jó polgárokat *akart* nevelni, hanem ennél sokkal többet: erkölcsi hőrozoakat.

A stoa főképpen régibb alakjában magáévá tette a kynikusok rettenetes rigorizmusát a tekintetben, hogy átvette tőlük az adiaphoron-oknak, a közömbös dolgoknak fogalmát, – ilyen közömbös dolognak tekint a stoikus, – egészen rigorózus felfogás szerint, tehát régebben, – éppen mindeneket, – kivéve magát az erkölcsiséget. Az életnek minden java, de sőt még maga az élet és halál is ilyen adiaphoronoknak, közömbös dolgoknak tekintetnek. Ezért aztán az öngyilkosság eszerint a tan szerint nem bűn, sőt bizonyos körülmények között, ha ugyanis lehetetlenné válnék az élet által maga az erkölcsiség, megengedett dolog, sőt éppen kötelesség is lehet. Az élet és halál közömbös dolgok lévén, mint Marcus Aurelius mondja: «a bölcs a kellemetlenségekkel telített élethől úgy távozik, mint ahogy az ember a füsttel telt szobából távozik.»

Élet s halál fölé emeli a stoa erkölctana az embert s már nem is emberré, hanem istenhez hasonlónvá teszi őt. A hasonlat szédítő és szertelen, annyira, hogy istenkáromlás számba mehet. De a stoikus felfogás nem riadt vissza ettől a szédítő szertelenségtől, az embernek önmaga fölé való emelésétől. Jól tudja ugyan, hogy az emberek halandók, az istenek pedig halhatatlanok – és mégis felveszi magukkal a halhatatlan istenekkel is a versenyt. Halál és élet alig bírhat értékkel a stoikus szemében. A stoikusok mereven egy pontra szögezték tekintetüket – s ebből az egyetlenegy, alapjában véve a reális élettől távoleső, a reális életen kívül eső pontból, az erkölcsi ideál pontjából, arra szilárdan megtámaszkodva, kiemelték az emberi éledtet természetes sarkaiból. Egyébként ezt megtette mindaz az erkölctan, amely nem csak derék emberekké s jó polgárokká, nemcsak amolyan bonus pater familias-okká, derék családapákká, hanem erkölcsi hőroszokká akarta nevelni az embereket.

A távoli keleten a brahman és a buddhaista tanok hatása alatt minden földi javakról lemondtak igen sokan, akik pedig mindenféle földi javakban dúskálhattak és sárga ruhába öltözve, magasabb erkölcsiség okából, a koldusok életét éltek. Mindenféle megaláztatásokat és szenvedéseket szívesen elviseltek s maguknak semmit sem kívánva e világ javaiból és élvezeteiből arra törekedtek, hogy minden élőlény szenvedésein lehetőleg enyhítsenek.

A kereszténység is azáltal, hogy a földről az égre szögezte

az ember tekintetét, kiemelte az emberi életet a föld légköréből, ami által lehetséges volt a legnagyobb szenvedések hősieleltürése s ami lehetőséggé tette a brutális fizikai erővel szemben az erkölcsiségnek gyönyörű megdicsőülését s a világnak azt a páratlan látványt nyújtotta, hogy a római cirkuszokban a fenevadak nem gyámoltalan védtelen emberekre, hanem megdicsőült mártírokra rontottak.

Kant etikája is oly világosságot árasztott, amely megértette az emberekkel, hogy úgy kell leélniök életüket, mintha annak egyetlen célja az erkölcsiség megvalósítása volna s ezért sem élvezetet, sem hasznot, de még túlvilági jutalmat sem igényelhetnek.

Visszatérve a stoikusokra, mondhatjuk, hogy tanai az embert, a stoikus bölcsét, oly magasságokba emelték, hogy Seneca azt a már félelmetesen hangzó mondást is megkockáztathatta: «a bölcs még az isteneket is felülmúlja, mert semmitől sem fél, csakúgy mint az istenek, de míg az istenek ezt a félelemnélküliséget természetüknek köszönhetik, a bölcs ezt önmagának köszöni».

A stoikus etikának háttérét s metafizikai alapját pantheisztikus világkoncepció teszi: az istenség van minden dolgokban, a világszellem nyilvánul meg mindenkben. Azok a különbségek, amik ember és ember között megvannak, amiket a társadalmi, gazdasági, faji... viszonyok létesítenek, a lényeket nem érinthetik: lényegileg valamennyien egyformák: egy lényegből valók vagyunk. Épp azért, – ámbár az érzelmekre a stoikusok mitsem adnak s nem engedik meg, hogy cselekedeteikre irányítólag hassanak, – bejlátásuk következményeként hirdetik az emberszeretetet s azt a kötelességet, hogy embertársainkon segítenünk kell. S így már a görög és a római földön is, a klasszikus- világ sírba szállta előtt, pirkadt az emberszeretet hajnala.

Hegel találó megjegyzése szerint a görögség életének kezdetén és végén is egy-egy ifjú áll. És pedig egy-egy deli ifjú. A kezdetén találjuk Achilleusnak a poézistól körülengett alakját, a végén pedig világverő Nagy Sándort, a legnagyobb világhódítót, aki maga is, meg tettei is olyanok, mintha nem is a valóságban, hanem a képzeletben gyökereznének.

Az egyiptomi papok megrovásként fecsegő gyermekeknek mondták a görögöket s Verulami Bacon Ferenc, aki, mint

már említettem is, minden tudást a gyakorlati élet szolgálataiba szegődött, megismétli ugyancsak megrovásként, hogy a görögök gyermekek mihozzánk, illetőleg az ő korában élt emberekhez képest.

Tényleg gyermekek voltak a görögök, de ezt mi dicséretükre mondjuk. Gyermekek voltak, akik, amint ők büszkén mondták s büszkén mondhatták is: filozofáltak és szerették a szépet. Kíváncsiskodtak s játszadoztak, gyermekek módjára. S e két gyermekfunkció: a kíváncsiskodás s a játszadozás – talán mindkettő a szép, igaz és a jó szeretetéből származtatható – megteremtette az ő örök alkotásukat, amely alkotásokhoz hasonlót egyetlen nép sem tud felmutatni: a filozófiát s a művészetet. Közben pedig megmutatták a görögök, mint kell szépen élni, szépen cselekedni és szépen meghalni.

S amikor a világ felett való uralkodást a római, ez a férfi-nép, veszi át, a szellemet a görögségtől kölcsönzi, mert a római erények, a nagyság erényei, voltaképpen stoikus erények amelyek a görögök szószátyárnak bélyegzett filozófiai iskoláikból kölcsönöztettek.

S amikor az óvilág, mintegy vesztét érezve, hatalomtól és kéjtől mámorosan haladt a biztos romlás útján, a görög filozófia szolgál vigaszul igen sok igen derék rómainak. Boetius római konzul, akit börtönbe vetettek s később ki is végeztek, a börtönben írja világhírű szép művét: a «Consolatio philosophiae»-t, a filozófia vigasztalását. – Amikor már-már elviselhetetlenné vált e földön a fékevesztett római uralom, a világi óriási börtönében, az impérium Romanumban, a legnemesebb szellemek a filozófiához fordultak vigaszért.

És ugyancsak a görög filozófia, főképpen a stoikus ethika, – de emellett a kynikus is és Platon tanítása is, – készítette elő a végtelennek s öröknek tetsző római birodalomban a talajt annak a tannak befogadására, amit a messze keleten a názáreti hirdetett a szegényeknek, szorongatottaknak s e világ kitagadottjainak.

A görög filozófia virrasztott a haldokló pogány világ mellett s a görög filozófia üdvözölte az újjászületett világot.

A kereszténységgel valóban újjászületett a világ. Az elaggott világ született újjá.

A világról való lemondás, általában a lemondás az életről olyan tünet, amellyel magas kultúrájú, de hanyatló népek-

nél találkozunk. Ilyen tünetnek tekintik sokan a legtöbb hívőt számláló vallási rendszernek, a buddhaizmusnak, keletkezését is, amely rendszer egyébként talán a leginkább át van hatva és át van itatva az erkölcsi felfogástól s amely rendszert közönségesen mint abszolút pesszimiztikus világ- és életfelfogást ismerünk, mert az életet egyjelentőségűnek veszi a szenvedéssel s elérendő célnak a nirvánát tekinti, amire az élet tagadásával kell törekedni.

Ilyen tünetnek szokták tekinteni a közelmúlt filozófiai pesszimizmusát, amely fogva tartotta a kedélyeket s az elméket, amelynek szolgálatába szegődtek kiváló költők is, mint Byron, Leopardi, Shelley, akiknek szavát széles e világon mindenütt meghallották, s amely Schopenhauer rendszerében egy újabb, európai buddhaizmust eredményezett.

A hellén-római világ eljutott erre a sivár s meddő magaslatra. De amikor az óvilág összeomlott, egy olyan tanítás járta át a lelkeket, amely sok tekintetben megegyezett a stoikusoknak és a kynikusoknak e világ javait megvető tanával, de eltért attól mégis egy igen lényeges pontban, abban a lényeges pontban ugyanis, hogy *a kereszténység e világon eddig még nem jáért, hegyeket helyükből elmozdító hittel és bizalommal emeli szemét az égbe* s a túlvilági életet, a valódi, az igazi életet el nem fecsérelt életörömmel várja, hiszen az egész életörömet valójában ennek az eljövendő életnek számára tartották fenn az első keresztények.

A mint Nietzsche Frigyes mondja, a kereszténység átértékeli az összes értékeket. Azaz: amit eddig, a kereszténység eljöveteleig, értékesnek tartottak, azt a kereszténység értéktelennek tartja és fordítva: amit a görög-római világ értéktelennek tartott, azt teszi meg értékke a kereszténység. A görög kardinális erények s a többi erények valamennyien, amiket csak fel tud mutatni a klasszikus világ, és pedig nemcsak az ethikai rendszerekben, hanem a gyakorlati életben is, abban az életben, ami oly széppé, olyan összehasonlíthatatlanul széppé tette a klasszikus világot, a keresztény szemében értékkel nem bírnak. Sőt inkább bűnnek, hívságos dolgoknak tetszenek. *((Tündöklő hibák))* ezek. A keresztény nem bölcs, nem bátor, nem önelégült s igazságos, hanem-alázatos, engedelmes, irgalmas, jámbor ... s a legfelsőbb fejlődési magaslaton; *szent* akar lenni. Nem e világ érdekli őt, hanem az a másik világ.

Ezen a világon csak zarándok és vándor a keresztény. Itt nem akar berendezkedni véglegesen, mert itt nem érdemes és nem szabad véglegesen berendezkedni. Javakat s kincseket nem a jelenlevő, hanem az eljövendő világ számára gyűjt. Ezt az egész jelenlevő világot s annak minden gazdaságát, javait s derűjét megveti az igazi keresztény, mert ő nem itt akar érvényesülni, a földön való érvényesülést céljának semmi esetre sem tekinti, ellenkezőleg, hiszen az itteni érvényesülés eltávolítaná az égtől.

Nem a földi boldogságot, hanem azt a boldogságot kívánja s akarja a keresztény, amelyikről megmondattott, hogy nem e világról való. Nem földi dicsőség kell a kereszténynek, hanem az Isten országának dicsősége, az isten országában pedig csodálatos rendje van a dolgoknak: ott az az első, aki itten utolsó, s aki Isten mindenkinek szolgálja.

A kereszténységtől, legalább is annak eredeti formájától el nem vitatható bizonyos a jelenlevő világra vonatkozó pesszimiztikus felfogás s a kereszténység a szélső, minden vigasz nélküli pesszimizmus örvényeit csakis úgy tudja elkerülni, hogy a jelenlevő világgal, a siralomvölgygel szemben kilátásba helyezi az örökkévalóságnak tökéletes, befejezett boldogságú világát.

Paulsen Frigyes szerint a kereszténység az európai emberiség tudatába három igazságot vitt be:

1. hogy a szenvedés az emberi élet lényeges alkatrésze;
2. hogy bűn és véték az erüben élet lényeges alkatrésze;
3. hogy a világ az ártatlannak s igaznak önkéntes áldozati halálából él.

Ez a három igazság annyira át- és átjárta az európai emberiség s általában a kultúremberiség életét, hogy az teljesen elhajlott attól az iránytól, amelybe a görög-római felfogás terelte. A kereszténység érettebbé tette az emberiséget. Nemcsak gyermekfunkciók teljesítését tartja feladatának az emberiség ezután, hanem nagy kötelességeknek, nagy szenvedéseknek elvállalását s az életnek olyan felfogását, mintha az magában az örökkévalóságban gyökereznék. Bűntudat, és szükségyszerű szenvedés a kereszténységnek előfeltétele. Rettenetes komolyság jellemzi a keresztényt az élet leélésében, mert e szerint az élet szerint döntenek el az ember egész örökkévaló-

sága. Már pedig a keresztény nem a múltó és mulandó világban, hanem az örökkévalóság világában él.

Mit érdekelhetik őt e föld s e világ gondjai és bajai: hogy mit egyék s mit igyék? Mit érdekelhetik a keresztényt az államügyek, a római császárok s e világ minden rendű és rangú előkelőségei? Egy realitás van, egy úr van: ez az Isten s egy komoly dolog van: az élet, amit úgy kell leélni, hogy az Istennek tetsző legyen. Hogy pedig milyennek kell lennie ennek az életnek, hogy miképpen kell azt leélni, azt megmondja maga az Úr, aki Jézus személyében a földön járt. Az evangélium s benne főképpen a Hegyi Beszéd, Isten országának ez a magna chartája, megmondja, hogy miképp kell élnünk és cselekednünk. De ez a tanítás nem vezet hedonizmusra, de még a versenyt az istenekkel felvevő büszke stoicizmusra sem, hanem boldogoknak mondja a lelki szegényeket, azokat, akik sírnak az alázatosokat, az irgalmasokat ... és parancsként mondja: «a gonosznak ne álljatok ellene gonosszal: hanem aki téged jobbfelől arcul ütend, fordítsad a másik orcádat is».

A keresztény felfogás kezdetben megveti az emberi bölcsességet s aztán a fejlődés folyamán a *hitnek szolgálatába* szegődötteti azt. A legnagyobb egyházatyának gondolkozása, annak az egyházatyának gondolkozása, aki mint gondolkozó is a legelső helyen foglal helyet, mintegy meghatározatlik a keresztény élet- és világfelfogás által. A bűn és a megváltás gondolata hatja át ezt a hatalmas gondolat-rendszert. *Agoáton* szerint az ember büntelenségét s szabadságát is eljátszotta Ádámban: azóta bűnben fogantatik s akarata nem szabad. Istennek kifürkészhetetlen választása juttat bennünket örök üdvösségre, avagy kárhozatra a predesztináció tana).

Az akarat szabadságának kérdése, a Pelagius brit- szerzetessel folytatott vitában, Ágostonnál lép fel filozófiai öntudatossággal és határozottsággal legelőször. Azóta mind mostanig megmaradt a filozófia egyik legfontosabb, vagy talán éppen a legfontosabb problémájának. Az etikának pedig elvitázhatatlanul a legfontosabb, egyenesen végzetes problémája az akarat problémájának kérdése.

A keresztény filozófiának egyik legnagyobb gondolkozója s általában minden idők egyik legnagyobb rendszeralkotója *Aquinói Tamás*, akinél mintegy kijegecesedve találjuk meg az egész scholasztikát, és pedig abban a formában és olyannak,

amilyenek az egyház még mai nap is látni kívánja az igazi filozófiát.

Mint általában az egész középkori keresztény gondolkozásra, úgy az Aquinói Tamás rendszerére is elhatározó befolyással volt az Aristoteles rendszere, amelynek egyes részei, mint pl. a logika, még mai nap is érvényben levőknek tekintetnek. Általában a fizikai világra vonatkozóan, némi módosítással, elfogadtatik az Aristoteles tanítása, azé az Aristotelesé, aki maga is majdnem kanonizáltatott, s akinek az egyház által elfogadott tanaitól való eltérés eretnekségnek bélyegeztetett.

Aquinói Tamás elismeri, a görögök négy kardinális erényét, mint természetes erényeket, de ezeknek fölébe helyezi az Istentől belénk csepegtetett három theologiai erényét a hit, remény és szeretet erényeit, amelyek már nem a jelenlevő világnak, hanem az eljövendő világnak boldogságára tesznek bennünket érdemessé. A természet, a *natura* világa, felett messze kimagaslik a kegyelem, a *gratia* világa, ami aztán kilátást nyújt nekünk a megdicsőülésre, az örök életre, a befejezett tökéletességre, a *gloria* világára.

Az egész középkornak általános jellemzéséül elmondhatjuk, hogy a Középkorban az egész emberi élet egy más, ismeretlen élet érdekében használtatik fel. Az élet elveszti a középkorban öncélúságát azzal a másik élettel szemben, ami végtelenül, összehasonlíthatatlanul reálisabb is és tökéletesebb is, mint a jelenlevő, a siralomvölgyben lejátszódó élet.

Igazi kereszténységet nem képzelhetni olyképpen, hogy mind a jelenlevő élet, mind pedig az eljövendő élet egyenlő realitásnak és egyenlő értékűnek tekintessék. Ilyen megalkuvó tendencia általában kimutatható a történelemben, mert tényleg a kereszténység sok kompromisszumot tett a jelenlevő életnek, hozzátehetjük: bizonyára az eljövendő élet realitásának, illetőleg e realitás hitének rovására; de a kereszténység eredeti formájában elvitázhatatlanul olyan tan, amely voltaképpen minden tanításával Jézusnak azt az igazságát hirdeti: az én országom nem e világról való. Világos, félre nem érthető szavakkal megmondott: «Senki nem szolgálhat két úrnak . . . Nem szolgálhattok Istennek és a világi gazdaságnak . . . Ami becsületes az emberek előtt, az Isten előtt utálatos.»

A szellemi élet is ilyen inferioris, helyzetbe jut az égi

világossággal szemben. Semmiféle emberi bölcsesség sem versenyezhetik a kinyilatkoztatott tanokkal. A theologia, legfőbb tudomány. A filozófia, a görögök legfőbb büszkesége, amivel való foglalkozást a görögök a legnemesebb emberi élet legfőbb céljának tekintették, alárendelt helyzetbe került a középkorban. A teológiának szolgáloja lett. Feladata nem lehet a szuverén kutatás és gondolkozás, hanem csakis a már megszilárdult, igazságukat kétségbe sem vonható teológiai dogmáknak bebizonyítása.

A görög filozófiát olyan koldus-szegény, de szabad emberhez hasonlíthatni, akinek pályája kezdetén, akkor amikor belép a világba, hogy mihamar világgá menjen, büszke szabadságán kívül éppen semmije sincsen, de szorgalmával s fáradhatatlanságával megszerzi magának az összes földi javakat s a világnak minden dicsőségét a nélkül, hogy elvesztené a koldus-szegénység állapotából magával hozott szabadságát.

A középkori filozófia pedig dúsgazdag emberhez hasonlítható, akinek mindene megvan, aki minden földi s égi javakban dúskálhat, csak éppen a szabadsága hiányzik s aki aztán a szabadság eléréseért feláldozza minden javait, egész mérhetetlen és felbecsülhetetlen nagy gazdagságát.

Az újkor filozófiája azzal kezdődik, hogy az ismét szuveréné lett gondolkozás szegénynek, koldus-szegénynek érzi magát. Sőt talán még túlzásba is esett, azt híven, hogy szabadságát veszélyezteti minden gazdagság, nekirontott minden addigi értékeknek. Bacon támadása a görög filozófia ellen, Platónnak és főképpen Aristotelesnek gyermekek módjára való indokolatlan megleckéztetése csakis ilyen motívumokból, csakis szabadossági heveskedésből magyarázható.

A renaissanceban még egyszer megütöközött a kereszténység a klasszikus világgal. De ekkor már a kereszténység nem volt többé az a régi kereszténység, amely még nemrég halotta az Úrnak ígét s amely az Úr eljövetelét boldog reménységgel a legközelebbi jövőben várta. Az őskereszténység a maga mélységes erkölcsi tartalmával s eleven hitével meg tudta téríteni az elaggott óvilágot s meg tudta hódítani – a szónak első jelentésében is – a fiatal és életerőtől duzzadó barbárokat, akik kicsavarták Róma kezéből a fegyvert és a kormánypálcát. A renaissanceban igazán nem is az óvilág a maga gyönyörűséges életével, hanem csakis a klasszikus világ-

nak emlékei a galvanizált halottak, keltek harcra a kereszténységgel s mégis elpogányosították a kereszténységet.

A filozófiában s annak a gyakorlati élet szempontjából a legfontosabb részében, az etikában, az egész újkorban szünet nélkül folytatódik a renaissancenak harca. A klasszikus világ élet- és világfelfogása s vele együtt a természetes ember áttöri a kereszténységnek mindentudó tanait, hogy menten minden korláttól, teljes szabadságban kutathassa az igazságot. Amit a reformáció a hit és a vallás terén megkezdett, azt a filozófia a gondolkozás terén a végletekig vitte s ezáltal vált lehetségessé a filozófiának újkori fejlődése, ami méltán helyet foglalhat a filozófiának ókori klasszikus virágzása mellett.

Az ethika terén is, mint a gondolkozásnak minden terén a legnagyobb bizonytalanság, majdnem azt mondhatni: összevisszaság uralkodik az újkorban. Mindez azonban természetesen az életet jelenti, azt jelenti, hogy az eszmék újra életre keltek, azt jelenti, hogy élet van a filozofálásban.

Azok a tanítások, amelyek a görög filozófiában nagy vitákra adtak okot: hogy p. o. a jó és a hasznos voltaképpen egyjelentőségű-e? vagy hogy az-e a jó, ami az egyénre hasznos? vagy nem is ami az egyénre hasznos, hanem ami az egyénre kellemes? vagy hogy talán mindez csak amolyan fecsegés, mert az az erkölcsös cselekvés, amit a közösség magára nézve helyesnek tart, mindezek és más ilyen kérdések, állítások s felfogások az újkorban ismét fellépnek s valamennyi vértezett rendszereket tud állításának igazsága mellett harcba küldeni.

Bacon és Hobbes például voltaképpen utilitaristák. *Bacon* kifejezetten a hasznosságot látja minden emberi cselekedet céljának, a tudományt is olyannak tekinti, ami, éppen mivel igen hasznos lehet, az életnek egyik legnagyobb hatalmassága. *Hobbes Tamás* pesszimiztikusan ítéli meg az embert, gyávának s haszonlesőnek, gyáva önző lénynek tartván őt, aki a természeti állapotban állandó harcban él mindenkivel, akinek szemében tehát a természeti állapot mindenkit harca mindenki ellen (*bellum omnium contra omnes*). Az ember, Hobbes szerint, önmagának biztosítására, önfenntartásra törekszik s az államot szerződés folytán azért létesíti, hogy véget vessen ennek a mindenki harcának mindenki ellen.

Hobbes bizonyára nem hízeleg az embernek, amikor csúf

természetét leleplezi. Sajnos, úgy látszik, állításait bizonyítani is tudja. Ha nem kellene félnünk az emberektől, akkor miért zárjuk be éjjel lakásunkat s idegen népek földjén miért járunk fegyverrel? Önző és gyáva természete készíti az embert az államszerződésre, amelyben, Hobbes szerint, mindnyájan egy személyre ruházzák át jogaikat s ettől az egy személytől várnak aztán mindeneket: a főhatalom állapítja meg a jogot és a jogtalanságot, az erkölcsöt és az erkölcstelenséget, a vallást és a babonát. Találóan nevezik Hobbest a reakció szolgálatában álló radikálisnak, akinek tanai bizonyára nemcsak építésre, amit célzott, hanem rombolásra is, amitől pedig irtóztott, egyformán alkalmasak.

Az angolok általában gyakorlatiasságukkal excellálnak minden téren, s így az erkölcsstan terén is. Józan boldogságot akar elérni *Locke* is, csakúgy mint *Hutcheson*, aki feltételezi az emberben az erkölcsi érzéket s akinél már formulázva van a boldogság maximációjának elve, ami aztán *Benthamnél* egész rendszerré fejlődik ki, ez az a tan, amely szerint minden emberi helyes akarásnak és cselekvésnek az a célja, hogy minél több embernek minél nagyobb boldogságát szolgálja. Az utilitarizmus válik rendszerré *Spencer Herbertnél* is, aki emellett a hedonisztikus tannak, nem egészen helyesen s kissé merészen mondhatjuk: az epikureizmusnak pszichológiailag megalapozott rendszerét fejti ki s az angol embert jellemző bölcs mérséklettel az egoizmust s az altruizmust harmonikusan kibékíti.

Spinoza is voltaképpen, hasonlatosan Hobbeshez, utilitarisztikus, önfenntartást célzó etikát épít fel, de pantheisztikus metafizikája, – s ettől függetlenül erkölcsi nézetéi is – közeli rokonságba hozzák őt a stoikusokkal, sőt egész filozófiájának csúcspontja, az amor dei intellectualis, istennek intellektuális szeretete – isten, természet és szubsztancia Spinozánál egészen egyjelentőségű lévén, – egészen közel juttatja őt ahhoz a görög felfogáshoz, amely Aristotelesnél oly szép kifejezést nyert, s amely szerint az ember legfőbb célja s legnagyobb boldogsága a kontemplálás. mondjuk: minden dolgoknak szemlélete, Spinozával szólva: Istennek szemlélete: az, amit közönségesen filozofálásnak nevezhetünk. De mondom, Spinoza szellemében joggal nevezhetjük Isten szemléletének ezt a spinozisztikus felfogást. Isten szemlélete, Istennek

színről-színre való látása pedig, köztudomás szerint, az a legnagyobb boldogság, amit, az egyház mint szem nem látta s fül nem hallotta boldogságot az üdvözültek számára tart fenn.

A legtöbb erkölcsi felfogás mind az ókorban, mind pedig az újkorban *eudaimoniáztikus*: jólétet célzó ez a jólét aztán lehet vagy egyéni vagy társadalmi jólét s ez a jólét állhat abban a boldogságban, amit az élvezet nyújt, vagy pedig abban a boldogságban, amit az erény nyújt.

Nagy általánosságban azt mondhatjuk, hogy az angol ethikusok rendszerei inkább hasznossági morált, a francia filozófusok pedig inkább hedonisztikus, élvezetre alapított morált hirdetnek.

Kant Immanuel ellentétben ezekkel az eudaimonisztikus, jóléti ethikai felfogásokkal, egy, minden földi jótól, még a boldogságtól is független erkölcsstan alapját szándékozott lerakni. A kategorikus imperativus, a Kant erkölcsi törvénye, megalkuvást semmi téren sem ismerő feltétlen parancs akar lenni. S csak az a cselekedet erkölcsös, Kant szerint, amely pusztán e parancs iránti tiszteletből létesült.

A legtöbb parancs feltételes, hipotetikus. Ha ezt vagy azt akarod elérni, így vagy úgy kell cselekedned: ha egészséges akarsz maradni, mérsékletes életet kell élned; ha azt akarod, hogy sikereket érj el az életben, szorgalmasnak kell lenned; ha azt akarod, hogy megbízzanak benned, ne hazudjál stb. Kant azt hiszi, hogy van egy olyan parancs is, amely nem kezdődik semmiféle feltétellel sem, hanem amelyik minden feltétel nélkül, feltétlenül parancsol s követést követel. Ez a kategorikus imperativus, amit Kant a többek között ilyenképpen is formuláz: cselekedjél úgy, hogy akaratod elve mindig egyszersmind általános törvényhozás elvéül szolgálhasson.

Ez a kategorikus imperativus, Kant tanítása szerint, az ember belső lényegében gyökerezik, abban a belső lényegében az embernek, ami már nem a jelenségek világához, hanem a magánvalók, a noumenonok világához tartozik. Ez a kategorikus imperativus tehát a valódi valóság világában gyökerezik s onnan nyúlik be a mi tapasztalati világunkba, a jelenségek világába. Mert mi, mint Kant tanítja, két világhoz tartozunk: a jelenségeknek világához, amihez tartozik mindaz, ami nekünk megjelenik s aztán a valóság világához is, amely világ nekünk sohasem jelenik meg, mert az minden lehetsé-

ges tapasztalatnak hozzáférhetetlen, úgy hogy tehát, erről a valódi valóság világáról mi voltaképpen mitsem tudhatunk, abból mitsem ismerhetünk meg.

A kategorikus imperativusnak a Kant filozófiában igen nagy jelentőségű konstruktív, világfelfogást kiépítő szerepe van. Mert, bár azt tanítja Kant a theoretikus filozófiájában, hogy Istenről theoretikus ismereteink nem lehetnek s ezért aztán Isten léte észokokkal épp oly kívéssé bizonyítható be, mint a lélek halhatatlansága és az akarat szabadsága, ami a tapasztalati világban sehol sem található fel, – a kategorikus imperativus kapcsán, mint követelményeket, mint az észnek posztulatumait mégis megköveteli Kant az Isten létét, a lélek halhatatlanságát s az akarat szabadságát. A megismerés részere ezek a problémák, Kant szerint, nem fejthetők meg, de erkölcsi követelményként posztulálja Kant az Isten létét, a lélek halhatatlanságát s az akarat szabadságát.

A Kant utáni német bölcsészet, a romantikus filozófia, tovább épít a Kant filozófiájának alapjain; legromantikusabban épít az a filozófus, aki a német filozófusokkal, Kantot kivéve, minden közösséget megtagad. *Schopenhauer Arthur*, mert hiszen róla van szó, a Kant filozófiájának alapján felépíti a buddhaizmusnak európaias, filozófiai rendszerét, e munkájában Kant mellett az európai gondolkozók közül főképen Ágostonra és Platonra támaszkodott.

Kant azt tanította, hogy az emberi elme konstitutív tényezője a tapasztalatnak. Azaz: a tapasztalat úgy keletkezik, hogy annak megalkotásában tevékeny része van az emberi elmének. Az a világ, amit mi tapasztalati valóságnak tartunk, térben és időben jelenik meg nekünk, már pedig a tér meg az idő az ember megismerő tehetségének szubjektív tulajdonsága; amint Kant mondja; tér meg idő az érzékiségnek tiszta szemlélete. A világ dolgai térben és időben jelennek meg nekünk, de a tért és az időt mi visszük be a dolgokba,. csakúgy mint az elme törzsfogalmait, amint Kant mondja: az értelem kategóriáit is. A kategóriák, amelyek között a legfontosabb, Schopenhauer szerint az egyedüli, olyan kategória, amely az értelem eredeti tulajdonát teszi: az okság kategóriája, szintén csak az elmének szubjektív tulajdonságai s éppen nem objektív rendje a dolgoknak.

A világ dolgai olyannak jelennek meg nekünk, mint ami-

lyenné azokat mi szubjektív formáinkkal: a tér és idő tiszta szemléleteivel s a kategóriákkal formáljuk, épp ezért mi csak a jelenségek világát ismerhetjük meg, a magánvalóknak világát, azt a valódi valóság világát, ami az emberi elme formáló tulajdonságaitól függetlennek képzeljük, a magánvalónak, a «Ding an sich»-nek, noumenonnak világát, ami mellékesen megjegyezve: több rokonvonást mutat a Platon örök eszméinek világához, Kant szerint, nem ismerhetjük meg, róla mitsem tudhatunk.

Schopenhauer elfogadja Kantnak most ismertetett tanítását, e tanítást voltaképpen úgy ismertetem, amint azt Schopenhauer elfogadja. Csakhogy ellentétben Kanttal: arra a nagy feladatra is vállalkozik, hogy megfejtse a világ lényegének kérdését, hogy megfeleljen arra a minden metafizikának legnehezebb, de egyszersmind az egész filozófiának minden időben legérdekesebb kérdésére is: mi a valódi valóságnak lényege?

Az egész világ, az egész mindenség jelenség; külsőleg s kívülről tekintve magamat, én magam is jelenség vagyok a többi jelenségek között, de emellett az igazság mellett az is bizonyos, hogy én nemcsak jelenség vagyok, hanem ennél több, ennél magasabbrendű realitás is vagyok: azaz az is vagyok, aminek minden s így önmagam is megjelenik. En tehát valódi valóság, magánvaló is vagyok, mint lényegben talán minden dolog is ezen a világon, csakhogy minden dolgok között, egyedül saját létem magán valósága elvitathatatlan. Schopenhauer azt hiszi, hogy, mivel én magam önmagamhoz állok legközelebb, mivel igazán közvetlenségben állok önmagamhoz, önmagamnak lényegéről is számot tudok adni magamnak.

Schopenhauer, Kant útmutatása után indulva, az ember lényegét az akaratban látta s ezt az akaratot – analógiái következtetés kapcsán – megteszi a világ lényegének. Az akarat a világ lényege, a valódi valóság lényege, a Kant-féle Ding an sich. De ez az akarat, – éppen mivel a valódi valóság, a magánvaló világ lényege, – független az emberi elme formáló formáitól: nincs térben, nincs időben, reá nem alkalmazható az okság kategóriája stb.

Mint a buddhaisták mondják, amit Schopenhauer megismétel: Mája fátyla kápráztat el bennünket, az emberi elme

tulajdonságai nem engedik meg nekünk, hogy a mindenséget, minden dolgokat a maguk valóságukban, mint egységes akaratot lássuk meg. De van egy érzés, a részvét érzése (a mi, mellékesen megjegyezve: közeli rokonságot mutat az angol etikában nagy szerepet játszó szimpathia érzéséhez, ami ott alapja volt szintén az etikának), ami áttöri az emberi elme formáit. A részvétben érezzük a más fájdalmát, pedig hát a más fájdalma, amint a tapasztalati világból jól tudjuk, nem a mi fájdalmunk s nincs is semmi közünk sem hozzá. A részvétben, a Schopenhauer legfőbb erényében, – amire egész etikáját építi, – ilyképpen a világ lényege, a világ egységes lényege töri át magát az emberi elme tulajdonságain.

Schopenhauer szerint, az embernek s a világnak lényege az akarat, olyanszerűen, amint Buddha és Ágoston is tanítja. Az akarat, a világ lényege, Schopenhauernél vak akarat s létezése szenvedést szenvedésre halmoz. Hiábavaló vágyak kielégítésére törekszik szünet nélkül ez az akarat s ha a vágyak kielégítettnek, újak keletkeznek, vagy pedig unalom lép a vágyak: a szenvedések helyébe. Az akarat szolgálatában áll az értelem is, ez a mécsze az akaratnak, amit az akarat gyújt magának azért, hogy az akaratot törekvésében segítse. Ez az intellektus azonban a legmagasabb fokán leleplezheti, azaz megismerheti magát az akaratot, tudatára jöhet annak az igazságnak, hogy az akarat akarása céltalan, hiábavaló, szenvedést fakasztó és szenvedést szenvedésre halmozó. Ha ezt az igazságot megérti az intellektus, akkor az intellectus az akaratot arra is reábirhatja, arra is reakényszerítheti, hogy természetes rendeltetésével ellentétbe kerüljön: eddig igenlette, akarta az akarat a létet, az intellektus azonban megfordíthatja az akarat akarását s arra kényszerítheti az akaratot, hogy tagadja a létet, ne létezni, hanem nemlétezni akarjon, ne a létet, hanem a nemlétet akarja. A nemlét akarása pedig megvált a lét akarásától, a hiábavaló akarástól, a lét gyötrelmeitől és szenvedéseitől. Az aszketikus viselkedés, mint aminőt a gyakorlatban a brahmanistáknál s a buddhaistáknál és az első századok keresztényeinél is találunk, ez a Schopenhauer erkölcsi életének ideálja. E tekintetben is Platonra emlékeztet, akivel különben is sok rokonvonása van.

A Schopenhauer-hirdette aszketikus életnek metafizikai célzata van, mert a Schopenhauer jó reményekkel telt fantá-

ziája azt hiszi, hogy ez az aszkétikus viselkedés nemcsak az egyes embert, hanem amennyiben az aszkézis általánossá válnék, az egész emberiséget, sőt mivel minden dolgok lényege az egységes akarat, az egységes akarat megszűnésével általában minden élő és élettelen dolgokat is a nirvánának állapotába juttatna.

Nietzche Frigyes, Schopenhauernek egykor rajongó tanítványa, félti az ember természetes ösztöneit Schopenhauertől s tanításától. Félti az embert attól, nehogy buddhistává, életunttá legyen. Igenis akarat az ember lényege, mondja Nietzsche, úgy, amint ezt Schopenhauer tanítja, sőt több annál, mint aminek Schopenhauer mondja: mert az ember lényege nemcsak az az akarat, ami akarja a létet, ennél sokkal több és erőteljesebb: az ember lényege-e a hatalomra törő akarat.

A természetes embernek természetes ösztönei vannak s e természetes ösztönökön természetes erények keletkeznek. Jó mindaz, ami erőből származik s ami erőssé tesz. Rossz mindaz, ami gyöngeségből származik s ami gyöngvévé tesz. Ez a természetes értékelés! így értékelték a görögök és a rómaiak. A kereszténység azonban az értékeket átértékeli: a jóból rossz, illetőleg gonosz, a rosszból pedig jó lesz. A keresztény erények – alázatosság, engedelmesség, irgalmasság – Nietzsche szerint a » gyöngeség erényei, amik gyöngeségből származtak s gyöngvévé is teszik az embert. A kereszténységben az emberiségnek s az emberiség életének elszegényedését látja Nietzsche. Ideálja Nietzschének a görög-római élet, vagy a renaissance élete, amikor is a keresztény világ fővárosában s a kereszténység legfőbb és leginkább bámulatra méltó intézményében: magában a pápaságban a görög-római, a természetes, a helyes értékek kerültek a keresztény, a Nietzsche felfogása szerint, helytelen, dekadens értékek fölé.

Bár Nietzsche rajongással vonzódik a görög-római élethez s a renaissance világához, azért ideáljában, az emberfeletti emberben több van, mint ami akár a görög-római életben, akár pedig a renaissance világában feltalálható volna. Az emberfeletti ember, a Nietzsche ideálja, csakúgy mint például a stoikusok ideálja: a stoikus bölcs voltaképpen úgy keletkezett, hogy a valóságban feltalálható tulajdonságok és kitünőségek emberi méreteket meghaladó tökéletességig fokoztatnak s az

ilyképpen tökéletesített emberi tulajdonságok és kitűnőségek a végtelenben egységbe foglaltatnak.

Az élni-akarás, a hatalomra, vágyás, az életnek végtelen, pogány szeretete alkotta meg az emberfeletti ember ideálját s az élni-akarás, a hatalomra vágyás, az életnek végtelen, pogány szeretete hallat Zarathustra beszédeiben olyan hangokat, amelyeknél pogány füleknek szebbeket még sohasem mondtak ezen a világon.

De a mi világunk még nem teljesen pogány s valószínűleg sohasem is lesz többé tökéletesen pogány. Hogy ez így van, azt eléggé bizonyítja síz a körülmény, hogy a keresztény tanok igazságától mélyen áthatott modern prófétának, elismerem: emellett igen nagy költőnek és művésznek is: *Tolsztoj Leónak* szavára a legutóbbi időkben is még lélekeztét visszafojtva figyelt az egész kultúremberiség.

Az újkori gondolkozást az ethika s az ethikai értékelés terén is olyan emberhez hasonlíthatjuk, aki nem tud számot adni magának arról: vajjon gazdag-e avagy szegény, egyáltalában nincsen tájékozva javairól s azt sem tudja: vajjon helyes úton jár-e, avagy helytelen útra tévedt?

A klasszikus és a «keresztény össze nem békélt világ- és életfelfogás egymásmellettsége jellemzi korunkat. Az össze nem békélt életfelfogások hordozói korunk emberei, mi valamennyien, akik között mindenféle kiválóság található ugyan, de azért a harmonikus életet élő ember a legritkább jelenségek közé tartozik. És ha a klasszikus világban kiválóan harmonikus életet élő emberek büszkén elmondhatták: hogy tudnak élni és tudnak meghalni, minekünk majdnem kétségbeesetten azt kell mondanunk, hogy sem élni, sem meghalni nem tudunk. Az élni-tudást az emberiség talán már a klasszikus világ sírbaszálltának idején elfelejtette, meghalni pedig azóta nem tudunk, amióta nem vagyunk igazi keresztények: amióta az eljövendő élet realitásának rovására, az eljövendő élet realitása hitének rovására e földi életben s e földi életre hovatovább berendezkedünk, de azért sem nem tudjuk és akarjuk, sem pedig nem merjük pogányok módjára leélni az életet.

A diszharmonia jellemzi korunkat, a disharmónia jellemzi kortársainkat is, de azért mégis azzal a jóleső reménységgel vigasztalhatjuk magunkat, hogy ez a diszharmonia majd magasabb harmóniába olvad s hogy olyan harmonikus élet felé

haladunk, amilyen talán még sohasem volt ezen a földön. E vigasznak és reménységnek bő táplálékot nyújt az a hitünk, talán éppen az a felismert igazság, hogy korunk amolyan átmeneti kor. Igaz ugyan, hogy minden kor tulajdonképpen átmeneti kor, de korunk nyugtalanságával, idegességével, a létért s az élvezetekért való rettenetes küzdelmével, általában: nagy összevisszaságával minden téren magán viseli a különösképpen átmeneti kor jellemvonásait s talán nagyon is, nagyon is szomorúan hasonlít ahhoz a korhoz, amelyben az óvilág kultúrája összeomlott.

Az éles megfigyelők s a pesszimisták korunkban is sok olyan tünetet látnak, amelyekből kultúránknak elkövetkezendő összeomlására következtetnek. E vészjósló tünetek között a pesszimisták szemében bizonyára a legelső helyet foglalja el az a körülmény, hogy, amint ők látják s amint ők mondják: kultúránk nem halad egy úton az erkölcsi eszményekkel s ezért aztán egész kultúránk, bármily impozáns is legyen egyébként, voltaképpen hamis kultúra: olyan hatalmas építkezés, ami belül üres s ez az üressége annál inkább végveszéllyel, összeomlással fenyegeti, minél magasabbra emeljük a kultúrának már most is a monstrozitást megközelítő hatalmas palotáját, amely palotában az ember, akiért pedig az egész kultúra emeltetett, már kezdi magát idegennek és magárahagyottnak érezni.

E nagy zűrzavarban az ethikai eszmékre is homály borul, mert az emberek gondolkozását és érzését erősen átjárta az a meggyőződés, hogy minden emberi cselekvésnek leghelyesebb és legtermészetesebb szabályozója az *önérdek*, ami igen gyakran nem egyéb élvezetnél, vagy legjobb esetben is haszonnál. A társadalom pedig, ami mégis csak hatalmasabb, mint az egyén, azt gondolja, hogy a leghelyesebb irányelvet és a legnemesebb célt az emberi cselekedetek számára akkor tűzi ki, ha az egyéni érdek és haszon helyett a közérdeket s a közhasznót teszi.

Egy igen szellemesedé talán még találóbb, mint amilyen szellemes megjegyzés azt mondja arról a rendszerről, amely minden emberi akarást és törekvést az önérdekre vezetett vissza, hogy ez a rendszer voltaképpen mindenkinek, az egész világnak titkát kürtölte világgá. Mintha korunk is ezen a meggyőződésen volna. Az emberek legbelsejükben meg vannak győ-

ződve arról, hogy önzőknek kell lenniök – és hogy amúgy is mindenki önző, – s hogy minden egyéb nemesebbnek látszó tanítás csak amolyan meggyőződés nélkül való erkölcsi prédikáció, vagy legjobb esetben is csak szórakozást nyújtó irodalom, ami mögött a meggyőződés leple alatt szintén az önérdék lappang, sok esetben: az önérdék grasszál. E meggyőződésében majdnem mindaz megerősítheti az embert, amit szívtében tapasztalhatni. Az elszomorító tünetek között igen gyakran maga a jótékonyág gyakorlása is egészen leplezetlenül mint egyéni önzés és hiúság jelentkezik.

És mégis bizonyos az, hogy korunk sem rosszabb a többi koroknál. Persze: az ember ember marad mindig, de azért a mi életünk és cselekvésünk is bizonyára olyan, ami ideálisabb értékelést, szigorúbb erkölcsi megítélést is megbír, mert semmi esetre sem akarjuk elhinni, hogy az emberiség haladása és fejlődése, amire sokan oly igen büszkék, valójában: ethikai értékek nyelvén kifejezve: nem egyéb, mint az emberiségnek külső dísztől és pompától kísért elhitványodása.

Böhm Karoly megkülönböztet háromfajta értékelést: a hedonisztikus, az utilisztikus és az idealisztikus értékelést. A hedonisztikus az élvezet, az utilisztikus a haszon, az idealisztikus a nemesség szempontjából értékkel mindeneket s így az emberi cselekedeteket is. Az ethika története, de meg az emberiség története is azt bizonyítja, hogy az emberi cselekedetek az élvezet és hasznosság szempontján kívül más szempontból is, – e szempontoknál magasabb szempontból is, – elbíráltatnak és joggal el is bírálthatnak. Sőt még a kifejezetten az élvezetre, vagy a hasznosságra épített ethikai rendszerekben is fel-felcsillámlik az idealisztikus értékelés.

A keresztény ethikával szemben, amely alapjában véve idealisztikus értékrendszer, habár éppen nem ment utilisztikus, sőt talán hedonisztikus vonásoktól sem, a keresztény idealisztikus élet- és világfelfogással és ethikával szemben, amely a nyugati emberiség életére és gondolkozására a legnagyobb befolyással volt, ellentétet alkotnak az újkori filozófiának, az újkori ethikának kifejezetten az élvezetre s a haszonra épített rendszerei. De azért valójában e rendszerekben is több-kevesebb határozottsággal előtör az idealisztikus értékelés: az általános angol utilitarisztikus gondolkozásban az erkölcsi érzék és a szimpatikus érzék tanában s a francia gondolkozásban, a

francia felvilágosodás materialisztikus, ateisztikus és hedonista felfogásával szemben elhatalmasodik az érzelem filozófiája, amely iránynak legékesebben szóló képviselője, Rousseau, akiben egyénileg bizonyára igen sok erkölcsi defektus volt, de akiben az erőteljes erkölcsi vágyódás oly őszinteséggel s oly gyönyörű formában nyilvánult meg, amelyhez hasonlót hiába keresünk a gondolkodás és az irodalom történetében. S e rendszerek mellett a modern filozófiának is van egészen idealisztikus rendszerű, heroikus etikája is, a Kant etikája, amelynek, hatását tekintve, az újkori filozófiai etikák közül talán a legnagyobb jelentősége van.

Egészen bizonyos az, hogy mind hedonisztikus, mind utilisztikus, mind pedig idealisztikus értékeléssel találkozunk a legújabb korban is, s bárha úgy is látszik, mintha az ideálok manapság elhalványulóban volnának, egészen bizonyos az is, hogy ma is ideálok világítanak az emberiség útjára.*

Épp azért joggal hihetjük, hogy még durva önzésében és a megélhetésért folytatott kíméletlen küzdelmében is tudatában van az ember annak, hogy közössége van az erkölcsi ideálokkal és hisszük is, hogy az embernek tényleg közössége is van a legnemesebb ideálokkal is és némi optimizmussal hihetjük azt is, hogy, ha talán az egyes emberek törekvése és cselekvése nem is, de az emberek legnemesebbjeinek s ezeknek működése révén magának az emberiségnek törekvése és cselekedete kibírja az ideális, a nemesség szempontjából való értékelést is.

* Böhm Károly szerint az állatvilágban csupán az élv és haszon szerinti értékelésnek nyomait láthatjuk, «de nem ismerünk állatot, úgymond Böhm, melynél a hasznosság homályos sejtelmén túl valami más indok is érvényesülne. Az állatvilág legfőbb foka az öntudatlan utilizmus és brutális önfenntartás formáin túl nem alakul ki; ebben az utilizmusban is a hedonizmus nagy mérvben van képviselve. Az alsóbb ösztönök vaskos kéjérzelmek dominálnak az állati lélekben».

«Egészen más kép tárul elénk, ha az emberek körébe lépünk.» Itt ugyanis a nemesség szerint való, az idealisztikus értékelést is megtalálni véli Böhm. (Böhm Károly: «Az ember és világa. Filozófiai kutatások. III. rész: Axiologia vagy értékstan.»)

Az ethikai értékfogalmakról, azok eredetéről és céljáról.

Az értékelés egészen sajátos tünet, amellyel nem találkozunk minden tudományban, amely azonban az úgynevezett szellemi tudományokban a legfontosabb szerepet játssza.

Az emberrel s az emberi életnyilvánulásokkal foglalkozó tudományokban azért játszik oly nagy szerepet az értékelés, mert az értékelés legközvetlenebb vonatkozást mutat magához az emberi élethez, mert az embernek, de meg általánosságban az élőlényeknek fennmaradása és fejlődése a helyes értékeléstől függ. Ha az ember, ha minden élőlény, már akár ösztönszerűleg, akár még kevésbé tudatosan mindjárt kezdetben nem értékelte volna a dolgokat, nem tett volna különbséget a reá, a szervezetére nézve hasznos és káros dolgok között, akkor fennmaradása mihamar veszélyeztetve lett volna: az ember, illetőleg az illető élőlény mihamar végleg letűnt volna a lét s az élet színpadáról. Valószínűnek is látszik, hogy olyan élőlények, amelyek nem tudtak helyesen értékelni, elpusztultak s az életrevalóbbak, a helyesebben értékelők maradtak csupán a küzdőtéren.

Nietzsche Frigyes az embert különösképpen értékelő lénynek tartja s amikor azt mondja, hogy az ember annyit jelent mint értékelő, Mensch-Messende, akkor, bár »etimologialag egyáltalában helyt nem álló állítást kockáztat meg, – amit Nietzsche bizonyára igen jól tudott, – de azért egy igen mély értelmű igazságot fejezett ki. Az ember világában – s csak itt beszélhetünk voltaképpen öntudatos értékelésről – az értékelésnek az emberi életet hordozó, fenntartó és irányító szerepe van. Ez is azok köié az igazságok közé tartozik, amiket mind mostanig Nietzsche látott meg a legnagyobb világossággal.

Az érték maga olyan fogalom, mint már említettem, az ethikának legfőbb fogalma, de amely fogalom miben-

léte még nincsen véglegesen tisztázva. Általában csak újabban kezdik tisztán látni az érték-problémát, ami azonban éppen nem azt Jelenti hogy vele csak a legújabb korban foglalkoztak. Az etikában pedig, mint ahol leginkább szembeűnő az érték-probléma, voltaképpen a legrégibb idők óta tárgya a gondolkozásnak.

Ha azt mondom: az asztal négyszögű, vagy az asztal kerék, s viszont, ha azt mondom: az asztal jó, az asztal hasznos, az asztal szép, akkor nyilván egymástól lényegben különböző ítéleteket mondtam. Ugyanis az utóbbi esetekben nemcsak egyszerű ítéleteket mondtam, hanem az ítéletekkel egyszersmind *ítélkeztem* is. *Ez az ítékezés* teszi éppen az értékítéletet, az értékelést. Bizonyos minőségi kategória szempontjából bíráltnak meg a dolgok és a történések akkor, amikor értékeltetnek.

Ez az értékelés egy bizonyos az értékelő alanyt saját-ságos módon érdeklő viszonyt tételez fel a között, aki értékkel és ami értékeltetik. Az értékelés az értékelt dolog s az értékelő alany között egy lényegbe vágó viszonyt, az értekelő alany állapotát közvetlenül s lényegesen érdeklő viszonyt tételez fel.

Ha ettől a viszonytól eltekintünk, akkor jogosan alig beszélhetünk értékelésről. Azt mondom pl. az idő kellemes, vagy az idő kellemetlen: ez esetben természetesen oda képezem önmagamat is, akire nézve kellemes vagy kellemetlen az idő. Azt mondom, a tájék szép: természetesen énnekem, aki szemleli a tájéket. Ha aztán elvonatkozom magamtól, azaz önmagamat nem veszem tekintetbe akkor, amikor az idő kellemességéről, vagy a tájék szépségéről beszélek, ha aztán azt mondom: az idő egyáltalában, minden vonatkozás nélkül kellemes, a tájék egyáltalában, minden vonatkozás nélkül szép, akkor, akkor voltaképpen olyasmit állítok amit logikusan alig állíthatni, mert abszolúttá tettem meg azt, ami fogalmánál fogva relatív, ami nyilvánvalóan logikailag megengedhetetlen.

Ha már most az ethikai értékfogalmakat nézzük, úgy ezeknél á fogalmaknál is, ezekre a fogalmakra vonatkozóan is, elismételhetjük, a most mondottakat.

Az ethikai értékfogalmak köztudomás szerint a jó és a rossz, vagy amint még az utóbbit, éppen ethikai jellemvonását kidomborítva még nevezni szokás: a gonosz, tehát az ethikai

értékfogalmak *a jó* és *a rossz*, illetőleg *a jó* és *a gonosz* értékfogalmai.

Mindaz, ami erkölcsi megítélés alá esik, mindaz, amit az emberek csak erkölcsi megítélés alá szoktak vonni: ez alá a két értékfogalom, ez alá a két ellentétes értékfogalom: a jó és rossz, illetőleg a jó és gonosz értékfogalmai alá esik. Az emberi cselekedetek lehetnek célravezetők, okosak, hasznot hajtók, szépek, tetszetősek, okosságból, ravaszságból, agyafúrtságból fakadtak, de erkölcsileg vagy jók, vagy rosszak (gonoszak) ezek a cselekedetek, vagy pedig ha sem nem rosszak (gonoszak), sem nem jók, hát (némely felfogás szerint) erkölcsileg közömbösek az emberi cselekedetek. S ami áll általában az emberi cselekedetéről, az még inkább, – azért még inkább, [mert sokkal közvetlenebbül esik erkölcsi megítélés alá, – mondom: még inkább áll az akarásról s az érzületről, amikből az emberi cselekedetek fakadnak s ami az erkölcsi ítélkezésnél leginkább érdekel bennünket.

A jó és rossz, illetőleg a jó és gonosz ellentétpár az etikának két legfőbb értékfogalma. E két értékfogalom nagy hasonlóságot mutat más két ellentéppárral: a szép és rút és az igaz és hamis ellentétes értékfogalmaival. Mint közismertes: mindezek az értékfogalmak filozófiai disciplinákban fordulnak elő, filozófiai disciplinák legfőbb fogalmai, oly filozófiai disciplinákban találhatók, amelyek egyszersmind normatív tudományok. Az etikán kívül, amelynek a jó és rossz, illetőleg: a jó és gonosz az értékfogalmai, az esztetikára gondolok, amelynek értékfogalmai: a szép és rút, s a logikára gondolok, amelynek értékfogalmai: az igaz és a hamis.

Ezek az értékfogalmak nagyon valószínűen valamennyien közös eredetre; az értékre általában vezethetők vissza s talán az értéknek magának csak különböző szempontokból való szemlélete teszi a különbséget ezek között az értékek között.

Nagyon közelfekvő az a kérdés, sőt eddig, is csak azért nem merült fel, mert gondosan elkerültem, vajjon nem az az értékes, ami hasznos vagy éppen ami kellemes, vagy ha nincsen is ilyen közeli viszony az értékes és a hasznos, illetőleg az értékes és a kellemes között, mindenesetre kérdezhetjük: általában minő viszony van a hasznos és az értékes és a kellemes és az értékes között?

A gyakorlati élethez igen közel álló az a tudomány, amely

bizonyos szempontból éppen a gyakorlati élet tudományának is nevezhető, a közgazdaságtan vagy amint még nevezik: a nemzetgazdaságtan tudománya, amely tudománynak központi fogalma, a legfőbb fogalma voltaképpen az érték fogalma, ezt a fogalmat, az értéket, voltaképpen a hasznosság szempontjából tekinti. Értékes az a dolog, ami emberi szükséglet kielégítésére alkalmas s amiről azt tudjuk vagy azt hisszük, hogy emberi szükséglet kielégítésére alkalmas. Ez a használati érték aztán annál nagyobb lesz, minél több, minél fontosabb szükségleteinket minél jobban, minél kellemesebben . . . tudjuk az illető dologgal kielégíteni.

A filozófiai értékdisciplinákban az értéknek a haszonhoz s az élvhez való ily közvetlen vonatkozása éppen nem szembeötlő. Bizonyos vonása a hasznosnak és a kellemesnek bizonyára benne foglaltatik a szépnek, jónak és igaznak fogalmai-ban is; – ami szép, az rendszerint kellemes is, s a legtöbb ember meggyőződése szerint: az igaz és a jó hasznos is, sőt némelyek szerint: kellemes is egyszersmind, de azért mégis valahogyan úgy gondoljuk: a legtöbb ember úgy érzi és tudja is, anélkül, hogy foglalkozott volna ilyen fogalmaknak fejtegetésével, hogy a szép, az igaz és a jó fogalmai felette állanak a hasznosnak és a kellemesnek.

És bár logikailag megengedhetetlen következtetésnek, naiv hiposztazálásnak látszik, a fogalmánál s lényegénél fogva relatívet abszolúttá tenni, mégis állandóan beszélünk a szépnek, az igaznak és a jónak örök eszméiről, mint olyan eszmékről, vagy éppen még határozottabban: olyan eszményekről, amelyek létüket tekintve nemcsak függetlennek tekintetnek az emberi értékeléstől, hanem amelyek, mintegy az emberi élet, minden emberi érzés, gondolkozás és akarás felett lebegvén, irányt szabnak az ember életének: az ember érzésének, gondolkozásának és akarásának. Akik az örök eszméknek örök s az ember értékelésétől nem függő érvényességét tanítják, azok azt állítják, hogy az ember, akkor, amikor értékkel, csak konstatálja és nem konstituálja az értékeket. Amikor az ember tehát valamit szépnek, igaznak vagy jónak állít, vagy amikor a szép, jó és igaz eszményeinek megvalósítására törekszik, valójában nem teremti meg a szépet, az igazat s a jót, csak felismeri és elismeri azok örök érvényességét, felismeri és elismeri a szépnek, igaznak és jónak érvényességét, amely örök érvényesség

azzal a követeléssel lép fel az emberrel szemben, hogy egész életét ezeknek a fejlődés folyamán mind nagyobb világossággal és határozottsággal megismert eszményeknek megfelelően élje le.

éjinket, elsősorban az ethikai értékfogalmak érdekelnek s ezeknek *eredetéről és celjáról* óhajtanánk felvilágosítást.

Amint a történeti áttekintés alkalmával láttuk, az ethika történetében nem egyszer találkozunk azzal a felfogással, amely az ethikai értéket az élvezetben keresi, jóllehet ez a felfogás általánosan elismert és helyesnek elismert tekintélyre sohasem tudott szert tenni. Az a másik felfogás azonban, amelyet az érték közgazdaságtani fogalmánál láttunk kidomborodni: hogy az érték, – az ethikai értékelés terén: a jó, – összeesnek a hasznossal, főképpen –hogya hasznoson nem, vagy nem csak kizárólagosan az egyénileg hasznosat, hanem a közösségre nézve hasznosat értjük, – azt mondhatjuk: olyan felfogás, amely állandóan vissza-visszatér az ember gondolkozásában s a maga igazának könnyűszerrel megnyeri az e tant hirdető gondolkozókön kívül a gyakorlat embereit s általában az emberiségnek józan s intelligens nagyobb rétegét.

Ez a tan, úgy mint például Höföding Harald teszi, az ember lelkiismeretében amolyan *«fajösztönt»* lát, amely ösztön mindenféle hatásoknak következtében, a faj életében átélte élményeknek nevelő hatása alatt, sokszor öntudatlanul, vagy bárha nem is öntudatlanul, de semmi esetre sem logikai következtetés kapcsán, ezért aztán mintegy intuitíve, anélkül, hogy sokat reflektálnánk a cselekedetek hatásairól, amiknek végső következményei amúgy sem számíthatók ki, ítélkezik az emberi cselekedetéről s azokat jóknak, illetőleg gonoszoknak minősíti s egyszersmind amikor jóknak minősíti, akkor hasznosoknak, amikor pedig rosszaknak minősíti, károsoknak is mondja ezeket a cselekedeteket.

Ez a felfogás, amely mainap is igen nagy elterjedésnek örvend mind a filozófusok, mind pedig a laikus intelligensek körében, azt hirdeti, hogy az ember mihelyt kivetkőzik természetes vadságából, sőt még az előtt is, nemcsak önmagának kedvtelésére s önmagának hasznára él és cselekszik, hanem életével, akaratával, törekvésével és cselekedeteivel szükségszerűen és természet-szerűen másoknak érdekeit is szolgálja. A másokon kezdetben csak egy igen kis kör, talán a természetes kapcsolatokkal, a

vérségi kötelékkel együvé tartozókká összekötött kevesek értendők, de ez a kör a természetes fejlődés folytán mindinkább kitágul: a törzsön, a fajon, a népen keresztül egészen az emberiségnek teljesen határozatlan kereteiig; ha idáig eljutnak az emberek, eljutottak az általános emberszeretetiig, ahol már igazán nem csak önmaguknak, nem is csak a hozzátartozóiknak, de nem is csak a népüknek jólétét célozzák az emberek, hanem az egyetemes emberi jólétet célozzák. Ez a folyamat természetesen még egyáltalában nincsen lezárva s talán sohasem is fejeződik be, bárha a történet fel tud is mutatni egyes olyan kiváltságos személyiségeket, akiknek élete és működése az egész emberiségnek, vagy legalább is az egész kultúremberiségnek javára szolgált és bárha bizonyára még többen vannak olyanok, akik ilyen magasztos célra törekedtek és törekednek, anélkül, hogy azt kísérnék, ami azonban az erkölcsi megítélés szempontjából majdnem egyre megy. Ez a még le nem zárt folyamat, ami talán sohasem is fejeződik be, bátran nevezhető örök folyamatnak s mint ilyen-olyan folyamatnak is tekinthető, amely ösztökölésül s buzdításul szolgálhat az ember végtelenbe tendáló törekvésének, amely törekvésre csodálatosképpen a távolban levő és nehezebben elérhető célok buzdítóbb és jótékonyabb hatással vannak, mint a könnyen elérhető s a közelben levők.

Ez ethikai fejlődés befejezését egy nagy gondolkozónak, Spencernek, optimizmusával úgy képzelhetjük, hogy az emberiséget az erkölcsi fejlődés eljuttatja majd az eszményi jövő állapotába, ahol minden egyes ember önként, minden kényszeről menten, azt cselekszi majd, ami másra is hasznos, azaz, ahol az egyéni érdek s a közérdek összeesik, ahol ártatlan szójátékkal mondhatjuk: a közérdek lesz az egyéni érdek, ahol az emberek közérdekből cselekesznek még akkor is, amikor egyéni érdekből vélnek cselekedni. S mindezt azért teszik majd az emberek, mert már másképpen cselekedni nem is fognak tudni. Azaz: tehát még az önkéntes kényszer is hiányozni fog. Ebben az állapotban voltaképpen megszűnnek a normák, megszűnik a különbség a természet törvényei és a norma között: mert ami tényleg történik annak története követelik az eszmények szempontjából is. Az erkölcsi élet megszűnnék küzdelem lenni s az ideál megszűnnék ideál lenni, mert összeesnék a valósággal.

Ezt az állapotot megálmodták az anarchisták is, akik úgy gondolják, hogy kényszerítő törvények nélkül az erkölcsi ideáloknak megfelelő életet tudna élni az ember.

Minden eddigi tapasztalat és minden emberi előre-, a jövőbe látás és következtetés amellett szól, hogy ennek az ideális állapotnak realizálása a valóság világában lehetetlen, mert az ember szomorú tapasztalata azt bizonyítja, hogy a valóság nem bírja meg az ideált: a valóság soha és sehol sem kongruens teljesen az ideállal. Több, mint valószínű, több, mint bizonyos, hogy a valóság ezen a világon sohasem változik át ideállá. De azért megálmodhatja az ember, s megálmodhatja az emberiség is ezt a lehetetlen átváltozást, csak hogy ez a megálmodás nem valóság, hanem költészet lesz. Persze: mindez nem a költészet ellen szól. Ellenkezőleg. Ez alkalommal is elismételhetjük Aristoteles mély értelmű, bár túlzónak látszó dicséretét a költészetről, hogy az különb, filozófikusabb, mint a történet.

A Dante Poklában szigorú törvények tartják fenn a rendet, Paradicsomában azonban csak a szeretet biztosítja már nemcsak a rendet, hanem az örök harmóniát is.

Eszerint a most rövidesen ismertetett s általánosan elterjedt felfogás szerint, az erkölcsi értékfogalmak eredetüket a hasznosságból nyerik, megizmosodnak a faj tapasztalatai folytán s végső eredményükben az általános emberi jólétet szolgálják.

Ez a felfogás annyira evidensnek látszik, hogy, úgy látszik, joggal felvethette azt a látszólag csak egy értelmes feleletet megtűrő kérdést, amit például Höffding Harald is kérdez: *az élet van-e az etikáért, vagy pedig az ethika van az életért?* Mondom: úgy látszik, erre a kérdésre észszerűen csak az a válasz adható, hogy hát természetesen az ethika van az életért s így az etikának tényleg nincs, de nem is lehet más célja, mint az, hogy az élet célját szolgálja.

Ezzel a felfogással szemben figyelmeztetni akarok arra a körülményre, hogy a felvetett kérdésre a feleletet maga az élet adja meg s az a felelet, amit az élet ad e kérdésre, a legteljesebb mértékben határozatlan, mert ha azt mondjuk: az etikának nem lehet más célja, mint az, hogy az élet célját szolgálja, ezzel a felelettel igazán semmiféle feleletet sem adunk a kérdések kérdésére: mi is voltaképpen az élet célja?

Táplálkozunk, ruházkodunk, lakásról gondoskodunk ... az élet célja érdekében, azaz azért, hogy aztán olyan életet élhessünk, amilyent érdemesnek tartunk leélni. De hogy az ethika is csak ilyen az életre való berendezkedés egyik eszköze volna, az ellen a feltevés ellen mindenesetre jogos aggályok merülhetnek fel.

És ha sokáig mereven szögezzük tekintetünket az erkölcsi ideálokra s ha az aggályod előtt sem hunyunk szemet, amelyeket rövidesen felemlítettünk, akkor bizony, bár kezdetben bátortalanul, de aztán mindinkább erősödő meggyőződéssel, ki merjük mondani azt az első hallásra abszurdumnak látszó állítást: hogy igenis az élet van az etikáért.

A történeti áttekintésben érintettünk olyan etnikai rendszereket is, amelyek, hogy képletesen fejezzük ki magunkat: az emberek gondolkozását, vágyait, és vágyódásait elterelték a földről. Ezeket az erkölcsi felfogásokat *heroikusnak* nevezhetjük, a mely kifejezés igen sokat megmagyaráz. Az emberiségnek a két legtöbb hívőt számláló vallásán, a buddhizmuson és a kereszténységen kívül ilyen heroikus ethikai elveket találhatunk a kynikusoknál, a stoikusoknál, aztán az újkorban Kantnál és követőinél, de találhatóak ilyen elemek Platónnak és Schopenhauernek az askézisre hajló tanaiban is.

Achilleus választhatott a hosszú, de dicsőség nélkül való és a rövid, de dicsőséggel teljes élet között. Amint tudjuk, Achilleus a rövid, de dicsőséggel teljes életet választotta. Választásával bizonyára nemcsak esztetikai, hanem erkölcsi helyeslésünket is megnyerte.*

* Aristoteles azt mondja: «Igaz marad tehát az, mit az erényes emberről állítanak t. i. hogy barátjaiért és hazájáért igen sokat tesz, sőt ha kell, mégis hal értek: mert ő vagyonát, becsületét és egyáltalán véve mindazon javakat, melyekért az emberek egymás közt veszekednek, kockára fogja tenni, hogy magának az erkölcsileg szépet megszerezze és megnyerhesse. Ő oly szerkezetű, hogy inkább rövid ideig tartó magasztos gyönyört választ, mint hosszú időre terjedő gyengét, inkább egy évig fog dicsőségesen élni akarni, mint sok esztendő sorozatán át közönségesen s amint épen lehet: ő egyetlenny nagy és szép cselekvényt eléje fog tenni sok és kicsinyes tettnek. Ez utóbbi lesz hihetőleg az eset azoknál, kik a hazáért és barátjaikért halálra készek, mert ők egy nagy és szép cselekvényt választanak ki maguknak. De pénz és vagyont is készek áldozni az erényesek evégre, hogy barátjaik annál többet kaphassanak. Akkor az erényesnek barátja pénzhez

Általában azok az emberek, akik az emberek fölé, mintegy emberfeletti, nem ritkán félelmetes magasságba emelkedtek, nemcsak leélni és élni akarták életüket, életcéljuknak nem az életet tekintették, hanem egész életüket feláldozták az ideálnak. Pillanatnyi lelkesedésükben, vagy a kényszerítő körülmények által teremtett kényszerű helyzetben sokan feláldozták már életüket másokért s amit Curtius megtett Rómáért, azt megtették azok a hős katonák minden időben, minden népeknél, akik hazájukért feláldozták életüket, imígyen méltóképpen utánozván Curtius halálugrását. De van olyan élet is, és van olyan halál is, és volt is minden időben is ilyen élet és ilyen halál, amely egyesegyedül, kizárólag s az élet tartama alatt állandóan az ideál szolgálatában áll: az ilyen élet s az ilyen halál annak a felfogásnak gyakorlati megvalósítása, amely felfogás szerint az embernek az a feladata és az a rendeltetése, hogy az ideállal szemben fennálló tartozását törlessze, amely törlesztés minden habozás nélkül, semmiféle megalkuvást nem tűrő módon, és minden mellétekintet nélkül feláldozandó az ember egész, élete és boldogsága is – és önként vállalandó a halál.

E felfogás szerint az élet valóban az etikáért, az erkölcsi ideálokért volna. E felfogás valóban önérzetesen elmondhatja, hogy az életnek a jól értelmezett életnek, mondjuk: a tökéletes életnek csakis etikai célja lehet.

E felfogás szerint nem az erkölcsi értékfogalmak igazodnak az élet után, hogy aztán annak úgy, ahogy, irányítóivá váljanak, hanem az erkölcsi értékfogalmak kezdettől végig irányítói az emberi életnek. És ez az irányítás egyszersmind állandó harcot is jelent az élet és az ideál között.

E felfogás szerint nem az élet alakítja ki az erkölcsi értékfogalmakat, hanem ellenkezőleg: az erkölcsi értékfogalmak hivatvák arra, hogy kialakítsák és irányítsák az ember

jut, ő pedig az erkölcsileg szépet nyeri, s így á maga számára a nagyobb jót eszközli.

Ugyanaz áll a kitüntetésről és dicsőségről, a hatalomról és tisztségről is: mind ezeket barátjának fogja juttatni, mert az ilyen eljárást szépek és dicsőretre méltónak ítéli és tartja. Ilyen ember tehát méltán ítéltetik jelesnek és erényesnek, minthogy az erkölcsileg szépet minden másnak eléje teszi.) (Aristoteles idézett művének említett magyar fordítása.)

életét. És valójában csakis ez a felfogás képes az életet az erkölcsi értékfogalmakon, végső elemzésben pedig: az erkölcsi ideálokon mérni.

Életfelfogása szerint az erkölcsi, értékfogalmak eredetét mélyseges homály födi, akárcsak magának az embernek s általában az egész világnak, magának a létezőnek eredetét – s az emberi kutatás mihamar ködbe vész, amely ködben az emberi szellemnek gondolatai felcsillámló világosságot árasztanak ugyan, de e világosság mihamar utat enged a ködnek, mintha csak lidércfény volna ez a világosság.

Hogy az erkölcsi értékek eredetüket honnan veszik, ezt a kérdést bizonyára igen nehéz, talán éppen lehetetlen komolyan megválaszolni. De miért eredtek volna ezek az értékfogalmak az élvezetből, avagy a haszonból, amikor ma sem csak az élvezet, avagy a haszon jut bennök kifejezésre? Az ethikailag jó s az élvezetes és hasznos fogalmi manapság is oly távol állanak egymástól, hogy inkább az a feltevés látszik megengedhetőnek, hogy ezek a fogalmak egymást kizárják – és nem az a pedig nagyon elterjedt felfogás, hogy ezek a fogalmak összeesnek – vagy akár az a felfogás is, hogy a közhaszonnak fogalma összeesnék az erkölcsi jónak fogalmával.

Van olyan felfogás is, – ennek a felfogásnak egyik kiváló képviselője Paulsen Frigyes is, – amelyik-azt mondja: nem az az, irányadó az erkölcsileg helyes emberi akarásnál és cselekvésnél: vajjon az egyes konkrét cselekvés vagy akarás közérdekű-e, hanem az az irányadó, hogy vajjon a cselekedetnek, illetőleg az akarásnak *tendenciája* közhasznú-e? Nietzsche azt mondaná: fajfenntartó, faj fejlesztő-e? A hazugság p. o., úgymond e felfogás, bizonyos konkrét esetben lehet közérdekű, tehát erkölcsös is, de a hazugságnak, a hazudozásnak általában olyan a tendenciája, hogy a közösségre nézve rendszerint káros következményeket von maga után, azért aztán általánosítva: a hazugságot általában is a közösségre károsnak s ezért aztán erkölcstelennek is szoktuk tekinteni.

Ez a felfogás, bár bizonyára igen alkalmas arra, hogy a rideg, számító, kalmárkodó utilizmus erkölcstanát enyhítse, voltaképpen mégis bennmarad az utilizmusnak körében s látszólag csak annyiban emelkedik *ki belőle, hogy* az utilitarisztikus erkölcsi ítélkezés helyességét bizonyos tekintetben ket-

ségbevonja, illetőleg olyannak tünteti fel, ami korrigálásra és pedig a megalkuvás révén korrigálásra szorulna.

Pedig éppen az jellemzi az erkölcsi értékítéleteket, hogy azok általános érvényűek s megalkuvást nem ismernek. Ezt a N megalkuvást nem ismerő rigort fejezi ki az a közismert erkölcsi szentencia is: fiat justitia, pereat mundus. Legyen igazság, bárha a világ romba dől is. Bizonyára szép mondásnak tartja ezt mindenki. De vajjon csak szép-e ez a mondás? A hasznosság szempontjából bizonyára csak szép. Mert ha a világ romba dől, ugyan mi értelme lehet az erkölcsi cselekedetnek? És azért mégis igen mély értelme van ennek a mondásnak. Általában igen mély értelme van a kategorikus imperativusnak, bárminő formába is öltöztessük azt. Cselekedjél erkölcsösen. Iparkodjál azon, hogy cselekedeteid összhangban álljanak erkölcsi ideáljaidal. Bizonyára a legnagyobb követelmény, amelyet emberrel szemben felállíthatunk. Bizonyos: ez a legtöbb, amit embertől követelhetünk, de legtöbb is, amit ember tenni képes, helyesebben, amire az ember törekedni képes. A felelősségnek legtágabb kiterjesztésével, a felelősségnek legrigorózusabb értelmezésével is csak ennyit követelhetünk az embertől: cselekedeteinek legtávolabbi hatásaiért őt semmi esetre sem tehetjük felelőssé, már azért sem, mert ezek előre egyáltalában nem láthatók és ki sem számíthatók.

Van olyan felfogás is, amely az erkölcsi cselekedeteket olyanoknak tartja, amelyek, bár nem célozzák is a jólétet, de azért tényleg előmozdítják azt. Ez ellen a felfogás ellen igazán semmiféle ellenvetést sem lehet tenni. Ez ténykérdés. Ha igaz ez az állítás, akkor kedvező világitásba helyezi a létnek általános mechanizmusát s argumentumul szolgálhat az optimizmus mellett; ha nem igaz, akkor árnyat borít a lét általános mechanizmusára s a pesszimizmus mellett használható fel argumentumnak, de ez a ténykérdés magának az erkölcsiségnek mibenlétéről vajmi keveset mondhat; azt egyáltalában nem is érintheti. A jónak fogalmával épp úgy állunk, mint az igaznak fogalmával; helyesebben: a jónak s igaznak eszméje egyképpen olyannak tűnik fel nekünk, mintha teljesen közömbös volna az iránt: vajjon élvezet vagy szenvedés, haszon vagy kár fakad nyomában.

Platon kimondotta azt a nagy erkölcsi tételt: jobb jogtalanságot elszenvetni, mint jogtalanságot elkövetni. A görög

világban bizonyára egészen magában álló, hasznossági és hedonisztikus értékelés szerint érthetetlen erkölcsi tanítás ez. Ezt bizonyára igen jól tudta maga Platon is. Jézus is jól tudta, hogy szembehelyezkedett tanításával korának hasznossági és hedonisztikus felfogásával. Általában azok az erkölcs-tanok, amelyeket heroikusnak nevezünk, tudatosan szembehelyezkednek koruk felfogásával, – ami általában minden időben többé-kevésbé hedonisztikus és utilitarisztikus vonásokat mutat. És ezért mégis ezek az előbbieken heroikusnak nevezett erkölcsi felfogások azok, amelyek leginkább számot tarthatnak az erkölcsi jelzőre. Ezek azok az erkölcsi felfogások, amelyek olyannak tűnnek tel, mintha semmi földi salak sem tapadna hozzájuk, amelyek úgy jelentkeznek, mint az eszményi világnak világossága, amely világosságot nem az ember önkénye vagy belátása létesít önkényűleg, hanem amelynek létesítése vagy szükségszerű velejárója az ember természetének s e természet szükségszerű fejlődésének, vagy pedig csak felismeri az ember ezt a világosságot: a követésre kötelező és követésre készítő, de egyébként a tőle független örök érvényű ideálokban.

És még egy egészen különös, eddig egyáltalában alig méltatott körülményre kell figyelemmel lennünk. Ezek a heroikus etikai rendszerek etikai érzékünknek, etikai felfogásunknak megfelelően is olyan irányt tudnak adni az egyéni életnek, hogy az az individuális kereteken belül is képes célját elérni, anélkül, hogy állandóan önmagán túl egy univerzálisabb, egyetemesebb létre, legvégső eredményben: az emberiségre utalna.

Már pedig minden embernek legalább is az az érzése, hogy az élet legfontosabb mozzanataiban elsősorban és mindenekelőtt az egyénnek, mint ilyennek élete – és nem mint az összesség tagjának élete. – A kategorikus imperativust követni kell minden mellétekintet nélkül, – a Hegyi Beszédben kifejtett parancsokat követni kell, bármi is következik e parancsoknak teljesítése folytán, – altruistának kell lenni a végletekig, még akkor is, ha bebizonyítják is nekünk, hogy a végletekig vitt altruizmus sem a magunk, sem más javára nem szolgál. De hiszen talán nem is a saját és a más javát, vagy legalább is nem a köznapi értelemben vett magunk és más javát akarja szolgálni az erkölcsi

jó. Ismétlem: kívánatos, hogy mind a magunk, mind pedig a más, különösen pedig a közösség javát szolgálja az ethika, de nem ez a célja az erkölcsnek. Különben is eszerint a felfogás szerint mindennek: az egyéni életnek s az összeség életének is, magának a kultúrának is az erkölcs szerint kell igazodnia. Ha pedig életünk s az életre való berendezkedésünk, a kultúránk, nem felel meg erkölcsi ideáljainknak, – akkor: ha erkölcsösen akarunk cselekedni, nem marad egyéb hátra, mint más életet élni – és másképpen berendezkedni az életre, mert erkölcsileg feltétlenül az követeltetik, hogy úgy éljünk és úgy rendezkedjünk be az életre, hogy életünkkel erkölcsi ideáljainknak szolgáljunk. És ezt kell tengnünk akkor is, ha a világ romba dől is. *Fiat justitia, pereat mundus.* Igen, és ha a világ romba dől is. Hiszen a világ amúgy is mindenképpen romba dől, minden egyénnek világa okvetlenül romba dől, mert minden egyéni élet (vajjon csak az egyéni élet?) a halálhoz vezet. Ezt semmiféle etikával sem tudjuk megváltoztatni. De ezt nem is akarja semmiféle ethika sem. Legkevésbé akarhatja ezt az az ethika, amely kifejezetten tiltakozik az ellen, hogy ő szolgáljon az életnek s amely ellenkezőleg azt követeli az élettől, hogy ő szolgáljon neki.

Ezért a kemény szolgálatért az ethika – az erkölcsös ember isteni harmóniáján kívül – más boldogságot alig is ígérhet az embernek. Jézus követőinek megaláztatást, üldöztetéseket és szenvedéseket helyez kilátásba, Platon pedig az igazságos embert a világ ítélete szerint legszerencsétlenebbnek rajzolja, aki egész életében igazságtalannak tartatik – s az életben minden szenvedéseket el kell viselnie, végül pedig gonosztevők módjára kivégeztetik. Aszerint az erkölcsstan szerint, amelyik az élet szolgálatát magának követeli, ilyen árért kell az erkölcsre törekedni – és nem az élvezetért, vagy a haszonért, vagy akár a közhaszonért is – és nem a hosszú, vagy a boldog életért.

E felfogással közeli rokonságot mutat Madáchnak sokszor idézett mondása is:

«A cél voltaképp mi is?
A cél halál, az élet küzdelem,
S az ember célja a küzdelem maga.»

A fizikai jólétet, az élet fenntartását s a megromlott egészség helyreállítását célozza az orvostudomány, – ha az etikának is ez, vagy ilyesmi a célja, aminthogy sokan beszélnek is az ethika ilyen céljáról, akkor nyugodtan átengedhetjük az etikát az orvosoknak s az objektív etikát: az összesség érdekét szolgáló etikát talán éppen a közegészségtanba kebelezhetjük be.

Mindezt azonban nem mondjuk komolyan, mindez nem is hangzik komolyan, bárha ez igen komoly konzekvenciája bizonyos felfogásnak, amit igen komoly emberek a legnagyobb komolysággal mondanak is. – Az egyéni életnek, – ha annak más célt nem tudunk tulajdonítani, mint éppen az élet leélését vagy akár kellemes leélését,– nyilvánvaló semmisége, amely semmiség áterjed minden emberi közületre, amelyek valamennyien ilyen egyéni életek összeműködéséből állanak, – majdnem semmissé, majdnem teljesen értéktelenné teszi mindazokat a berendezéseket, amelyek ezt az egyéni életet szolgálják. Mint le nem tagadható tény, amellyel számolnia kell minden a véges élet célját szolgáló etikának is, felemlíthetjük az egyénnek a végtelen felé való tendálását, amely e földi létet, helyesebben: azt a létet, amit mi földi létnek ismerünk, nem engedi itt a földön* véglegesen befejeződni, hanem azt minden örökkévalóságon át folytatni kívánja. így felfogva a dolgot, elmondhatjuk, hogy az ideálok is bizonyosságai az ember végtelenbe való tendálásának, mert az ideálok, ámbár felismerésük bizonyára nagyon is emberi, mégis olyanoknak tűnnek fel, mint amelyek akarásunkat és cselekedeteinket a végtelenből a végtelen felé irányítják.

Kant szerint a vallás abban áll, hogy erkölcsi kötelességeinket Isten parancsainak tartjuk. Az erkölcsi értékfogalmaknak az a céljuk, hogy megismertessék velünk erkölcsi kötelességeinket, Kant nyelvén mondhatjuk: hogy megismertessék velünk Istennek parancsait.

A kötelesség. Az erény. Erkölcsi javak. A legfőbb jó.

Bármint álljon is a dolog: akár az élvezetben, illetőleg az élvezettel kapcsolatos haszonban és közhaszonban van az erkölcsi értékfogalmaknak legvégső eredete, célja pedig az általános jólét – és hozzátehetjük: a haladás; – akár pedig az értékfogalmaknak legvégső gyökérszálai az emberi létnek legmélyebb mélységeibe is nyúlnak le s az értékfogalmak célja pedig az, hogy az örök ideálok örök érvényességének felismerését és elismerését megkönnyítsék, mindenképpen bizonyos az, hogy nekünk kötelességeink is vannak, már aztán akár az általános jólét és haladás érdekében, akár pedig az örök ideálokkal szemben. *

A kötelességek kialakulására bizonyára nagy, elhatározó-befolyással vannak a múlt tapasztalatai, amiket mintegy a faj, az összeség saját hasznára fordít. De a kötelességérzésben, elvész a kötelességeknek ez a feltételezett eredete a múlt tapasztalataiból, helyesebben: a kötelességérzés egyáltalában nem olyanoknak tünteti fel a kötelességeket, mintha azok a

* A világ dolgai felett a kényszerűség, a vaskövetkezetességű kényszerűség, a végzet lebeg: ez tartja össze, ez veri békóba a világot. Az emberi élet felett, úgylátszik a természet világából ismert vaskényszerűség mellett még egy erkölcsi hatalom: *a kötelesség* is kényszerítő módon uralkodik. Megfér-e ez a két hatalom egymással s egymás mellett? S miképp tudnak megosztzkodni az emberen? Vagy talán e két úr közül csak az egyik uralkodik igazában az ember felett?

Ha az emberi élet és cselekedetek felett is a természetes kényszerűség, amint az ember világára alkalmazva, szűkebb értelemben nevezik: a végzet az úr, miképp uralkodhatik a kötelesség is az emberi élet s az emberi cselekedetek felett? Miképp, mi jogon követelhetjük, hogy így vagy úgy akarjon és cselekedjék az ember, ha nem ura akarásának és cselekvésének, ha az ember maga is csak a végzet rabszolgája? Olyan ellenmondás ez, amire most egyszerűen csak reá akarok mutatni, amelylyel azonban majd az akarat szabadságának s a determinizmusnak kérdésénél ismét találkozunk.

faj tapasztalatai folytán a faj érdekében az egyénre diktált parancsok volnának: ellenkezőleg a kötelességérzésben a kötelességek olyannak tűnnek fel, mintha azok követést – és pedig jobbra feltétlen követést követelő parancsok volnának, nem a közjólét, hanem – az erkölcs érdekében. Tényleg a kötelességérzés oda finomul, hogy egyáltalában nem törődik az élvezettel vagy a haszonnal, ami a kötelességteljesítésből akár a közösségre is háramlik, hanem olyannak tekinti a kötelességeket, amelyek eredetüket és erejüket is az ideáloktól kölcsönzik, az ideáloktól, amelyek pedig kötelezőknek és feltétlenül követendőeknek ismertetnek el.

A kötelességnek az ideállal való eleven kapcsolata, fejlettebb eszméleti állapotban: az a meggyőződésünk, hogy az ideál a kötelesség segítségével, a kötelesség éltető erejével át- és áthatni, megnemesíteni, eszményíteni akarja a valóságot – csakis ez képes rajongókat szerezni a kötelességnek. A kötelességnek pedig igen sok rajongója van éppen az emberi nem legnemesebbjei között: ő hozzájuk tartozik, bizony bizony a legnagyobb is közöttük Kant Immanuel, aki nála egészen szokatlan rajongással magasztalja a kötelességet. Ő írta le azt az emberi létre általában oly vakító fényt árasztó igaz és szép mondást is: «két dolog tölti el az elmét mindig újabb s növekvő csodálattal és tisztelettel minél gyakrabban és tartó- V-sabbban foglalkozik velők a gondolkozás: a csillagos ég felettem – és az erkölcsi törvény bennem.»

Ha a kötelességben nem érezzük az ideálnak erejét, akkor a kötelességet a rabszolgát kínzó s kelleetlen munkára kényszerítő szeges ostorhoz hasonlíthatjuk. Akkor találó a kötelességre a Wangel Hilda mondása az Ibsen: «Solness Építőmester» című színművében. A kötelesség csúf, kellemetlen szó, «mert olyan hosszú és súlyos, mint a vontatókötél! Mintha hurok csavarodnék az emberre!»*

Kötelességeinket a normák írják elő s a kötelességmulasztás és a kötelességszegés kellemetlen módon visszahat lelkiismeretünkre. Mert az egészen bizonyosnak látszik, hogy a kötelességeit nem teljesítő ember – a lelki harmónia hiánya miatt – boldog nem lehet. A kötelességteljesítés, ami végső elemzésben az-ember akarásának és cselekedeteinek az ember

* Ábrányi Emil fordítása.

erkölcsi ideáljaival való összhangzásában áll, mindenesetre képes arra, hogy megszerezze az embernek – a lelki harmóniát, Ahol nincs meg az akarásnak és cselekedeteknek az ember erkölcsi ideáljaival való eme összhangja, ottan nincsen, ottan egyáltalában lehetetlen a lelki harmónia. A lelki harmónia pedig, ha nem is maga a boldogság, de mindenesetre olyan integráns része a boldogságnak, amely nélkül az el nem képzelhető.

A kötelesség szab irányt az ember akarásának és cselekvésének. A kötelesség az emberi akarás és cselekvés kormányzója. Kötelesség nélkül az emberi cselekvés és akarás ide-oda himbálódznék a kény és kín között – vagy pedig minden egyes embernek a hasznosra és károsra, vonatkozó egyéni ítélkezései között, A szenvedélyek és az egyéni ítélkezések Volnának az emberi akarásnak és cselekvésnek megbízhatatlan irányítói.

Hogy ez tényleg nincsen így, azt mindnyájan saját tapasztalatainkból tudjuk s erről győz meg bennünket az emberiség életére vetett futólagos pillantás is.

Persze: amikor arról van szó, hogy az emberiség életem pillantást vessünk, csakis a kultúremleriségről lehet szó. Különbén is az emberiséget csakis mint kultúremleriséget ismerjük. Még az úgynevezett kultúra nélküli népek is beletartoznak a kultúremleriség körébe. Talán általában az jellemzi leginkább az embert, hogy kultúrára képes – és hogy tényleg mindenütt alkot is kultúrát – már olyant, amilyent – s ezért aztán mindenütt, ahol emberrel találkozunk, szükségképpen kultúrával is találkozunk.

Bárhová tekintsünk is, mindenütt ott, ahol emberekkel találkozunk mindenütt, ahol bármilyen emberi kultúrát találunk, otthon van a kötelesség is. Hogy vajjon elkerülhetetlen kultúrproductum-e ez a kötelesség vagy pedig előfeltétele a kultúrának, ezt a kérdést most nem akarjuk bővebben taglalni. De egészen bizonyos az, hogy az ember minden tudatos akarását és cselekvését olyannak tekinthetjük, amely fölött a kötelesség lebeg, a kötelesség, ami alól az ember mindaddig, amíg öntudatánál van s amíg szabad, ki nem vonhatja magát, anélkül, hogy lénye harmóniáját meg ne zavarná, anélkül, hogy meg ne sértené a kötelességeket, amelyeknek teljesítése az erénynek útjára vezeti az embert, megszegése pedig messze

eltéríti az embert ettől az úttól – sőt a kötelességszegés rendszerint a bűnnek útvesztőibe juttatja az embert.

Az erkölcsi kötelességet meg szokták különböztetni a jogi kötelességtől, azt mondván, hogy a jogi kötelesség egy organizált társadalmat: az államot s annak törvényhozását tételezi fel, míg az erkölcsi kötelesség mindezt nem tételezi fel, minde nélkül is meglehet csupán csak a lelkiismeretre támaszkodik – és csupán ezt ismeri el törvényhozónak és bírónak. Ez állítás helyessége ellen alig hozható fel helytálló ellenvetés, feltéve, hogy a lelkiismeretet egyébnak is tekintjük, mint amolyan fajösztönnek, amiáltal az összesség szava, az összesség parancsa, nyilatkozik meg az egyénben. Ha a lelkiismeretet mintegy a faj parancsoló szavának, a faj expozitúrájának tekintjük az egyénben, akkor a jogi és az erkölcsi kötelességek között most említett különbség elesnék, mert hiszen ez esetben az erkölcsi kötelességek is feltételeznének egy annyira, amennyire organizált társadalmat s ennek olyan, amilyen törvényhozását, ami ez esetben nem az állam, hanem a társadalom formájában jelentkeznék. Ez esetben: a jogi és az erkölcsi kötelességek között a különbség talán csakis abban állana, hogy a jogi kötelességek teljesítése az államhatalom tekintélyével támogatott leplezetlen erőhatalommal kikényszeríthető, ami természetesen az erkölcsi kötelességek teljesítéséről nem mondható, jóllehet a kikényszerítésnek – mindenféle társadalmi előnyök és hátrányok révén – ott is sokféle módjával találkozunk, bárha az erkölcsi kötelességek érdekében az államhatalom tekintélyével támogatott leplezetlen nyers erőszak nem is léphet fel. *

* Mellékesen megjegyzem, hogy erkölcsi szempontból minden jogi kötelességnek (kötelezettségnek) egyszersmind erkölcsinek is kell lennie, ami ha tényleg nincs is mindig így, erkölcsileg állandóan követeljük – és a fejlődés folytán mégis az a törekvés tételeztetik fel, hogy a jog előbb-utóbb összhangba jut az erkölccsel, mert különben a jog erőtlenné válik bárminő hatalom is támogassa egyébként. Ez olyan állítás, amit mindnyájan igaznak tartunk, anélkül azonban, hogy az élet s az emberiség élete is mindenkor ezt bizonyítaná. Hogy az erkölcsi erő mindennél hatalmasabb s hogy a nyers erő is erkölcsi támogatásra szorul, mert nélküle és ellene erőtlen és könnyen megsemmisíthető, oly igazság, aminek legmélyebb igazolását nem annyira a külső tények, mint inkább a mi erkölcsi meggyőződésünk adja. De ez az általános emberi meggyőződés aztán oly erős, hogy még Macchiavellivel is azt a tanácsot

A kultúremberiségnek minden egyes tagja már születésekor úgy jelenik meg ezen a világon, mint akire kötelességek teljesítése vár, bármiképpen is alakul ki élete s bármivé is fejlődjék az újszülött. Minden újszülöttet a kötelesség zászlója alá soroz be – a kezdődő élet.

Jól meg kell értenünk azt az igazságot, amit paradox módon így fejezhetünk ki: voltaképpen minden egyes ember keletkezésével előlről kezdődik az egész fizikai és az egész erkölcsi világ – és mégis minden ember születésekor máikészen találja az egész fizikai és erkölcsi világot. Abból a homályból, ahol a tudattalan összeolvad a tudatossal, abból a homályból, ahonnan derengő világosság kezd kibontakozni, mihamar eljut minden ember odáig, ahová általában az egész emberiség eljutott mind a fizikai, mind pedig az erkölcsi világnak kialakításában, vagy mondhatjuk közérthetőbben: mind a fizikai, mind pedig az erkölcsi világnak felfogásában. A fejlettebb kultúrviszonyok között született ember természetesen tovább jut el, mind a fizikai, mind pedig az erkölcsi világ kialakításában, felfogásában, mint a kevésbé fejlett viszonyok között született ember, mert az emberek átlagosan rendszerint odáig jutnak el minden téren, ahol koruk és kortársaik állanak.

A kötelességeket készen találja az ember már akkor, amikor a világra jön, de azért, mint mindent, csak lassankint sajátíthatja el. De elsajátíthatja és tényleg el is sajátítja ezeket a kötelességeket az ember. Erre az elsajátításra készíti őt és képesíti őt a természete. Mert azok a kötelességek, . amelyek minden újszülöttet fogadnak, csak olyanok lehetnek, amelyek embernek valók, s amelyek az ember természetével megegyeznek, vagy megegyeztethetők. E kötelességek legtöbbjei még az ember ösztönéletének sem ellenségei, jöllehet a kötelességek jellemző vonásául kiemelhetjük, hogy azok az emberi

adatja a világ hatalmasainak, azoknak, akik az emberek felett való uralkodásra hivatvák, hogy nekik az erény látszatával kell bírniok. A fejedelemnek, úgymond Macchiavelli, nem kell erényesnek lenni, de az erénynek látszatával kell bírnia. Macchiavelli ugyan rossz tanácsot ad a fejedelemnek, de mindenesetre azt bizonyítja ez a tanácsa, hogy át volt hatva az erkölcs erejének igazságától, amely erő látszata nélkül semmiféle hatalmat sem tart alkalmasnak az emberek felett való uralkodásra.

életet és cselekvést általában az ész uralma alá szándékoznak rendelni.

Szokásos felosztása a kötelességeknek az a felosztás, amely megkülönböztet kötelességeket önmagunkkal szemben és olyan kötelességeket, amelyeknek teljesítésével embertársainknak tartozunk. Ezeken kívül még azokról a kötelességekről is beszélhetünk, amelyeknek teljesítésével Istennel szemben tartoznánk.

A jog területén, ahol a kötelességnek leginkább érzékelhető, mert a kötelességteljesítést kikényszerítő s a kötelességszegést és a kötelességmulasztást megtorló formájával találkozunk, voltaképpen csak olyan kötelességekről beszélhetünk, amelyek teljesítésével – nem önmagunknak, nem is az Istennek – hanem csakis embertársainknak tartozunk.

Minden olyan etikában, amely az általános jólétet szolgálja, elsősorban olyan kötelességekről kellene beszélni, amelyeknek teljesítése az általános jólétet szolgálja: ezek pedig bizonyára elsősorban azok a kötelességek lesznek, amelyeket embertársainkkal szemben fennállóknak tekintünk.

Az az állítás, hogy önmagunkkal szemben is vannak kötelességeink, olyannak tetszik, ami legteljesebb mértékben kételyvel illethető. De semmi esetre sem egészen jogosan: mert ha valaminő elvet elfogad az ethika, akkor már nem mi vagyunk cselekvéseinknek irányítói, hanem az az elfogadott ethikai elv. Úgy, hogy még a tiszta, mondjuk kyrenaikus-typusú, hedonista felfogás mellett is beszélhetünk önmagunkkal szemben fennálló kötelességekről. E felfogás mellett ugyanis az volna a kötelességünk, hogy az intenzívebb élvezet elébe helyezzük a kevésbé intenzívnek.

És mégis: bizonyára nem ok nélkül mind a gondolkozás, mind pedig a közönséges szóhasználat a kötelességeket elsősorban olyanoknak tartja, amelyek teljesítésével embertársainknak tartozunk. De azért ezek a másokkal, ezek az embertársainkkal, szemben fennálló kötelességek is visszahatnak reánk, úgy, hogy még a másokkal szemben fennálló kötelességeket is tekinthetjük olyanoknak is, amik legalább esetleg közvetve reánk is visszahatnak s így tehát önmagunkkal szemben is fennállanak. Sőt még az állam törvényei is ily közvetett úton megállapíthatnak önmagunkkal szemben fennálló kötelességeket. A honvédelmi kötelesség olyan állampolgári kötelezettség,

ami nyilvánvalóan elsősorban a mások, azaz az összeség érdekében teljesítendő. Aki magát ez alól a kötelezettség alól ki akarja vonni, vét a másokkal szemben fennálló és teljesítendő kötelessége ellen. Amit az állam nem tűrhet el büntetés nélkül. Ezért aztán az állam bünteti azt, a ki p. o. öncsonkítás által ki akarja vonni magát a honvédelmi kötelezettség teljesítése alól. Az öncsonkítást tehát, a most ismertetett vonatkozásban tiltja az állam: már pedig az ember azt gondolhatná, hogy amiatt, hogy valaki önmagát megcsonkítja, igazán csakis önmagának lehet felelős. – Ugyanez áll az öngyilkosságra nézve is: nemcsak az önmagunkkal szemben fennálló kötelességek szempontjából, – amely kötelességek léte. általában több oldalról kétségbe vonatik, – hanem a másokkal szemben fennálló kötelességek szempontjából is rosszaltatik az öngyilkosság, mint a mások érdekében és az általános jólét érdekében meg nem engedett cselekedet. S mint-hogy az öngyilkosság kiválóan alkalmas arra, hogy a másokkal szemben, vagy éppen az állammal szemben teljesítendő kötelességek a jól kivonjuk magunkat, nemcsak erkölcsileg helytelenítettik az öngyilkosság, hanem némely államban, így Angliában is, a lehetőség határain belül büntetettik is, természetesen nem a sikerült öngyilkosság, hanem a nem sikerült: az öngyilkosság kísérlete.

Általában azt kell mondanunk, hogy ha az egyént mint az összesség tagját tekintjük, akkor valójában az embernek úgynevezett önmagával szemben fennálló, vagy önmagával szemben fennállónak képzelt és feltételezett kötelességeit is – és pedig valamennyit – olyannak tekintjük, mint amelyeknek teljesítésével az ember az összesség érdekében, az összességnek tartozik; úgy, hogy ez esetben joggal beszélhetünk létfenntartási kötelességről, arról a kötelességről, amelynek értelmében az embernek erői kifejlesztésére és kifejtésére kell törekednie s erőinek elfecsérlésétől óvakodnia kell; ez esetben joggal beszélhetnénk az ember becsületének s anyagi javainak megvédésére irányuló kötelességéről – de nem mint olyan kötelességekről, amelyekkel az ember önmagának tartozik, hanem mint olyan kötelességekről, amelyek másokkal szemben állanak fenn, mert e kötelességek teljesítésére végső elemzésben mint az összesség tagjai az összesség érdekében köteleztetünk.

Viszont: ha más álláspontra helyezkedünk; ha a heroikus morál álláspontjára helyezkedünk, tehát valóban nem csupán alantas egoisztikus állásponton is, – ha azt mondjuk p. o. hogy az a feladatunk s rendeltetésünk ezen a világon, hogy kötelességeket teljesítsünk; mondjuk: hogy a kategorikus imperativust kövessük, akkor akár összes kötelességeinket is, még amiket közönségesen másokkal szemben fennállóknak is szoktak tekinteni, olyanoknak tekinthetjük, a melyeknek teljesítésével önmagunknak tartozunk s amely kötelességek teljesítése alól szintén, senki sem, természetesen mi magunk sem menthetjük fél magunkat.

Végül pedig: ha az ethikai és fizikai világregndnek okágyanánt egy feltétlen lényt ismerünk el s kötelességeinket ez által a feltétlen lény által adott parancsoknak tekintjük, akkor nemcsak a különösképpen az Istennel szemben fennálló és teljesítendő kötelességeinkről beszélhetünk, hanem valamennyi kötelességeinket: tehát az önmagunkkal s az embertársainkkal szemben fennálló kötelességeinket is olyanoknak kell tekintenünk, amelyeknek teljesítésével Istennek tartozunk.

Majdnem oda konkludálhatunk, hogy a kötelességeknek e hármias felosztása: kötelességek önmagunkkal szemben, kötelességek embertársainkkal szemben és kötelességek Istennel szemben – valójában csak amolyan felszínes felosztás s csakis azt a célt szolgálja, vagy szolgálhatja, hogy a kötelességeket lehetőleg kevés csoportra osszuk. Voltaképpen tehát bizonyos szempontból minden kötelesség tekinthető olyannak, amelylyel önmagunknak, de meg olyannak is, amelylyel felebarátainknak s végül olyannak is, amelylyel Istennek tartozunk.

Az igazmondás kötelessége p. o. egyképpen leszármaztatható az összeség érdekéből, hogy t., i. az összeségre nézve általában kedvezőbb hatása van az igazmondásnak, mint a hazugságnak, de éppúgy leszármaztatható az önmagunk iránt való tekintetből, mondjuk p. o. az emberi méltóságból, amely felfogás szerint az ember önmagát alacsonyítja le a hazugsággal – és végül leszármaztatható az Istennel szemben fennálló kötelességünkéből is, ha ugyanis azt hisszük, hogy, az igazmondással Isten céljait szolgáljuk s Isten parancsát teljesítjük, míg a hazudozással azok ellenére cselekszünk.

A kötelességek igen különböző szempontok szerint osz-

tályozhatók, de mindez osztályozások mellett is megtartják végtelen különféleségüket. Aminthogy tényleg annyiféle kötelességeket különböztethetünk meg, amennyi relációba képzeljük az embert általában lényekkel és rendeltetésekkel szemben.

Hogy vajjon a kötelességek valamennyien leszármaztathatók-e egyetlenegy elvből, ez olyan kérdés, amelylyel a gondolkozók minden időben foglalkoztak – s lehet mondani: szubjektíve kellő sikerrel, mert, tényleg többeknek sikerült a kötelességeket egy elvből levezetni. Mivel azonban a gondolkozók különböző gondolatrendszerek hatása alatt; illetőleg különböző gondolatrendszerek következményeként állították fel elvüket, csak természetes, hogy nem jött létre közöttük egyetértés.

Mindez azonban egyáltalában nem érinti és semmi esetre sem ingathatja meg azokat a kötelességeket, amelyek tényleg fennállanak s amelyeknek meglátására igazán csak szemünket kell felnyitnunk.

A kötelességek tényleg léteznek, bárha létük nem tartozik is a fizikai lét körébe. De léteznek és hatással vannak. Illetőleg létük éppen hatásukban áll. E kötelességeket megsérteni lehet, de létüket letagadni lehetetlen. Sőt éppen az a körülmény, hogy megsérthetők s hogy e megsértésnek tudatában vagyunk, egyik bizonyítéka létüknek.

A kötelességteljesítés állandósítása valamely emberi lény által, ez az, amit *erénynek* nevezünk. Nem az egyszeri kötelességteljesítés, hanem az állandó kötelességteljesítés az erény. Itt is Aristotelesnek mélyértelmű tanításával találjuk magunkat szemben, hogy t. i. a úgynevezett erkölcsi erényeket szoktatás, gyakorlás által szerezhetjük meg. Az erkölcsi habitus tesz minket alkalmassá az erényre.

A kötelességnek állandó tartalommal való betöltése az erény. Csak akkor beszélhetünk erényről, ha az ember egész lényével betölti kötelességét; *constans et perpetua voluntas*: állhatatos és állandó akarás az erény feltétele. Állhatatos és állandó akarással kell kötelességeket teljesíteni, akkor es csakis akkor létesülnek az erények.

Az erények az ember állhatatos és állandó akarásával betöltött kötelességek lévén, ezek is természetszerűen ugyanúgy és ugyanolyan sokféleképpen osztályozhatók, mint maguk a kötelességek. Talán leghelyesebben cselekszünk, ha mind

kötelességeinket, mind pedig az erényeket az emberi létet és életet irányító ideálok szerint osztályozzuk, amely ideálok változásával természetszerűen változnak a kötelességek és az erények is.

Az erény tan főképpen a görög gondolkozást foglalkoztatta. S a görög gondolkozás ajtajában megegyezik abban, hogy az erényt a lélek egészségének tartja. – Nemcsak képletes értelemben, hanem a kifejezéseknek igen sokat mondó tulajdonképpeni értelmében is az erényt általában a lélek egészségének: talán még helyesebben az egész ember egész egészségének tekinthetjük. – Lényege pedig minden erénynek az, amit Kant tanított róla: Az ember akaratának kötelessége teljesítésében megnyilatkozó ereje ; ami alapjában véve az ember hajlamainak és vágyainak az ész alá való rendelésében áll – s ebben az állandó alárendelésben jut is kifejezésre.

Az újkori gondolkozást inkább azok a *javak* érdeklik, amelyeket az ember erkölcsös akarásával és cselekvésével elérni törekszik, vagy tényleg el is ér. Ezért igaza van Wundtnak: hogy az etikából, amely az ókorban alapjában véve erénytan volt, az újkorban a javak tana lett. Sokkal inkább mint az ókorban, azt kérdezzük: mit érhetünk el erkölcsös akarásunkkal és viselkedésünkkel? Felelet: erkölcsi javakat. Javakat, amelyek gazdaggá tesznek bennünket erkölcsben s amelyek erkölccsel telítik meg az emberi közületeket: a családot, a társadalmat, az államot. Az ember fizikai létét megemesíti az erkölcs s az embernek emberhez való vonatkozását nemesebbé, emberhez méltóvá teszi, – s amit Aristoteles az igazságosság erényéről mond, hogy «sem az alkonycsillag, sem a hajnalcsillag nem tölt el olyan bámulattal, mint ez», azt általánosságban elmondhatjuk az erkölcsről is.

A legnagyobb erkölcsi érték pedig maga az ember, ha lényét áthatotta az erkölcsiség, az ember, aki magát mint ethikai lényt tudja, akinek eleven összeköttetése, eleven vonatkozása van az erkölcsi világrendhez, amint Kant mondotta: a célok világához.

A fizikai világ mintegy elégtelen arra, hogy bevezessen bennünket a célok világába, az erkölcsi értékek világába. De az ember világa, úgy látszik, elegendő is, meg alkalmas is arra, hogy bevezessen bennünket az erkölcsi világba, amely-

ben, mihelyt belépünk oda, azonnal otthonosnak is érezzük magunkat.

Mint az erkölcsi világ tagjának, az embernek nem ára van, mint a többi dolgoknak, hanem semmivel össze *nem* mérhető értéke, méltósága, – mondja Kant, – s ugyancsak ő mondja ki azt a szép igazságot is, hogy abszolút értékes ezen a világon s talán ezen kívül is egyedül a jó akarat.

Ha már most azt látjuk, hogy az ember az erkölcsiséggel mintegy kiemelkedik a fizikai világból, kérdezhetjük: de hát hová és miért?

Erre a kérdésre is felelhetni azt, amit már oly sokszor feleltünk: az embernek erkölcsi lényvé való felmagasztalása is voltaképpen csak az élvezetért vagy a haszonért, avagy az élvezetnek s a haszonnak kapcsolatáért történik, ha nem is az egyén, de az összeség élvezetéért, vagy hasznáért, avagy élvezetéért és hasznáért. S ha talán nem is a mának, hanem a jövőnek, mondjuk az emberiség jövőjének, érdekében. S van-e magasztosabb dolog és magasztosabb cél, mint úgy élni és úgy cselekedni, hogy életünk és cselekedeteink javára szolgáljanak az emberiségnek – s a késői generációknak?

Bizonyára igen magasztos hivatás ez, bizonyára olyan magasztos hivatás ez, amelynél már nem is, vagy alig is képzelhető külön. – És azért mégis több aggály merül fel e nagyon is magasztos, talán már nem is embernek való hivatással szemben.

Az emberiség, pláne a történelmi emberiség, amely sok-sok egymásután következő generációt foglal magában már a múltban is – és előreláthatólag ugyancsak sok-sok egymásután következő generációt fog magában foglalni a jövőben is, ha nemcsak merő absztrakció, mindenesetre olyan valóság, ami nekünk, – hogy egy Spencer-féle nem ide vonatkozó kifejezést használjunk, – csak szimbólumként van. adva. Ez a beláthatatlan múltat s a beláthatatlan jövőt betöltő emberiség igazán nem áll sokkal közelebb hozzánk, mint a csillagoknak sejtett lakói. Cár elismerem, ellentétben Paulsen-nel, hogy szép hivatás lehet a csillaglakókért is élni, akarni és cselekedni, szép hivatás, magasztos hivatás az emberiségért is élni, hogy a múlt emberiségének kincseit megőrizzük, s azokat-gyarapítva adjuk át a jövő emberiségének, de ez valóban nem embernek való hivatás. Erre az ember általában, az

átlagember pedig pláne nem képes, mert ez a hivatás nem képes betölteni életét és lényét. Pedig hát nem szabad megsértenünk az embert, nem szabad megsértenünk az átlagembert sem azzal, hogy azt állítjuk róla, hogy ő erkölcsös nem lehet.

Schopenhauer megbélyegző szellemességgel az átlagembert a természet gyárimunkájának nevezte. Sok tekintetben nem tudjuk megtisztítani az átlagembert a sok salaktól, ami lényében benne van, de azt mégsem akarjuk elhinni, hogy az átlagemberek oly rettenetesen nagy száma közül oly kevesen volnának az erkölcsi szempontból kiválasztottak. Már pedig ki tudna közülünk az emberiségért, az emberiség javáért élni és cselekedni? – Mi csak annyit tehetünk, hogy erkölcsös életet élünk, ez a legtöbb, ami embertől telik. Az aztán, hogy ami életünk és cselekedetünk, amit mi erkölcsösnek, erkölcsi ideáljainkkal megegyezőnek tartunk, következményeiben az emberiségnek javára szolgáljon, ez már nem áll a mi hatalmunkban ... ez már a világnak mi tőlünk független rendjéhez tartozik, amiért sem felelősségre nem vonathatunk, sem pedig mi nekünk érdemül be nem tudható.

Erkölcsi megítélés alá csakis az emberi akarás és a cselekvés tartozik, a cselekvésnek azonban előre ki sem számítható végső következményei az embernek sem érdemül, sem bűnül be nem tudhatók. Az ethika szempontjából feltétlenül helytáll az a tétel: fiat justitia, pereat mundus – legyen igazság, még ha a világ romba dől is. Az erkölcsös cselekedet, amely ilyennek tudja is magát, úgy jelentkezik ezen a világon, mint aminek semmi köze sincs e (fizikai) világ rendjéhez, mint ami mintegy közömbösen nézi, e világ folyását s e világon esetleg előidézendő kedvező hatásoktól nem kívánja erkölcsösségének utólagos igazolását. A heroikus ethikának büszke igazságát, az erkölcsös cselekedetnek a hatásától való teljes függetlenségét s abszolút önértékét fejezi ki Fichtének «első hallásra meglepő és megrendítő, de alapjában véve mély igazságot, mélységes erkölcsi meggyőződést kifejező mondása: «Szavamát nem szegném meg még akkor sem, ha ezáltal az emberiséget menthetnél is meg.»

Ismétlem, mi legjobb esetben is csak önmagunkért lehetünk felelősek, a világ rendjéért pedig semmi körülmények között sem vonhatnak felelősségre.

Hogy miképp kell cselekednem, azt megmondják nekem a kötelességek, amiket én már születésemkor készen találok ezen a világon, amelyek közé mintegy beékelve találok magam. Hiába akarnék elmenekülni ezek elől a kötelességek elől, nem tehetem: mindenütt nyomon követnek.

Nietzsche Frigyes azt mondja: «Ártatlanság a gyermek és felejtés, újrakezdés, játék, magából kigördülő kerék, elsőmozgás, szent igent-mondás.* Igenis újrakezdés a gyermek, de nem magából kigördülő kerék, nem is igazán első mozgás. Szó sincs róla: a gyermek csak folytatás csupán. Folytatás a gyermek, aki bár mintegy előlről kezdi az emberiségnek egész életét, de mihamar eljut arra a pontra, ahol átveheti elődeinek örökségét, hogy mintegy azoknak életét folytassa és tökéletesítse. – Ez az örökség nemcsak javakban, hanem kötelességekben is áll. A javak s a kötelességek is majdnem olyanoknak tűnnek fel, mintha azok az emberek, sőt az egyes emberi generációk felett is lebegő önnálló életet élnének, – s az emberek, az állandóan megújuló emberi generációk tényleg csak átmenetileg birtokolják az átöröklött javakat, hogy a szintén átöröklött s az újonnan keletkezett kötelességek teljesítése által gyarapított erkölcsi és kultúrjavakat átszarmasztassák a következő nemzedékre.

Az egész világot készen találok, amikor e világra jövök, az egész világot: az erkölcsi világot is. A világ, mind a fizikai, mind pedig az ethikai világ várja az embert, mint önmagának olyan alkotását, amely az ő lényéből való lényeg s amellyel neki céljai vannak. S ha minden egyes emberről joggal elmondható, hogy világerők csomópontja, úgy mindez nemcsak az emberről, mint a fizikai világ részéről, hanem az emberről, mint az ethikai világ tagjáról is joggal elmondható. Minden, ember csomópontja egyszersmind az ethikai világrend erőinek is. E csomópontokban futnak össze a kötelességek, amik éhesek az emberre. Fel is emésztik az embert ezek a kötelességek. De közben része van az embernek az erkölcsi javak alkotásában, amiknek általában azokat a javakat tarthatjuk, amelyek az ember rendeltetését előmozdítják. Ide sorozhatók az összes anyagi javak is amennyiben

* (Nietzsche: «Im-ígyen szola Zarathustra», dr. Wildner Ödön fordítása (Társadalomtudományi Könyvtár).

erkölcsi célokra használatnak fel, vagy mondjuk: ide tarthatik minden olyan dolog, aminek erkölcsi értéke van s amiről feltételezhetjük, hogy a legfőbb jó szempontjából is értékesnek ismertetik el, s hogy alkalmas arra, hogy minket a legfőbb jóra vezéreljen. Az erkölcsi javak valamennyien kultúrjavak is egyszersmind, a kultúrjavak azonban, mivel a kultúra nem halad mindig egy úton az erkölccsel, – ez esetben tehát joggal beszélhetünk a hamis kultúra javairól is, – nem szükségképpen erkölcsi javak is mindig. – Erkölcsi javakon általában talán leghelyesebben az erkölcsös törekvés által létesített s az erkölcsiséget előmozdító javakat érthetjük. Az embereknek legjava, azaz legnemesebbjei módot nyújtanak a világnak arra, hogy általuk az erények megvalósuljanak igen sokan azonban az emberek közül csak arra valók, hogy az erény felé vezető úton *útközben* elmaradjanak, sokan, igen sokan pedig letérnek a helyes útról s a bűnnek útjára tévednek.

Az erkölcsös embert is tekinthetni műremeknek, és pedig a legnemesebb és legszebb műremek ez. Persze: mint a műremek alkotásánál rendszerint történni szokott, itt is csak hosszas és sok hiábavaló kísérlet után érhető el a kívánt eredmény: valósulhat meg a műremek legszebbike és egyszersmind legértékesebbje is: az erkölcsös ember. A többiek nem sikerült, vagy rosszul sikerült alkotások, amelyek másoknak sem tetszenek s amelyekkel önmaguk sincsenek megelégedve. Legalább is részben, sőt mindenesetre legfőképpen az ember az, aki hivatva van arra, akinek rendeltetése az, hogy önmagából erkölcsi remeket alkosson s így természetesen az alkotó művész elégedetlensége az ember bántó és fájó diszharmonijában jut kifejezésre. – De minden ember, még az erkölcsi műremek is elpusztul. Az erkölcsi javak azonban, amik részben az emberi alkotásokban és intézményekben s azok megnemesítésében, részben pedig csak az emberek emlékezetében maradnak meg, úgy a hogy ez egyáltalában lehetséges, átöröklődnek a következő generációkra, hogy javára és ösztönzéséül szolgáljanak a jövő emberiségének.

Ez a tény, de mi a cél? Mi felé tendál minden egyes ember, mi felé tendál minden öntudatos élet ezen a földön? Lehet a tény az, hogy a közhaszon, a közboldogság érdekében történik minden erkölcsös emberi cselekvés, de bizonyos az is, hogy a legtöbb ember legtöbb cselekedeteméi mit sem

törődik ezzel a közhaszonnal, ezzel a közboldogsággal. S ha a közhasznot s a közboldogságot csak azok az emberi cselekedetek mozdítanak elő, amelyek a közhasznot s a közboldogságot célozzák is, akkor talán sohasem is született volna meg a közhaszon s a közboldogság.

Tudatosan, vagy kevésbé tudatosan, – ezen a téren még a legvilágosabb tudatosság is csak homályos tudatosság-számba mehet, – minden élőlény a boldogságot keresi csakúgy, mint a miképp a legtöbb élőlény a napnak éltető melegét és áldó világosságát keresi. Csakhogy ezt a boldogságot, úgy amint Aristoteles képzei, minden lény nem annyira az élvezetben, nem is a haszonban, hanem erőinek és tehetségeinek kifejtésében keresi és találja is meg. Az élet tevékenység. Az élet küzdelem. A boldogság szívárvány, amely után a gyermek szalad, vagy talán csakis az a boldogság lehetséges, ami eltölti a szívárvány felé futó hiszékeny, balga gyermeket.

Az életnek s az egész jövő emberiség életének is talán javára szolgál a mi erkölcsi életünk, a mi legszebb kivitelében önfeláldozó életünk, s talán halálunk is, – de azért mi mégis semmiképpen sem a jövő generációért, de még nem is a mostani generációért élünk, – legalább is elsősorban nem másokért, hanem magunkért élünk. De ez igazán nem azt akarja jelenteni, hogy ez az élet minél több élvezetet s minél több hasznot akar magának biztosítani, de igenis jelentheti azt, hogy ez az élet minél több erkölcsi tartalmat, minél több erényt, minél több erkölcsi javakat akar magának lefoglalni erkölcsi célra, amint Aristoteles mondaná: *nem nagy önzésében, hanem nagy összetételében.*

Szóról-szóra igaz, amit Garlyle mond: «Az emberek megragalmazása: azt mondani, hogy hősi tette a kényelem, az élvezet reménye, a jutalom csábítja őket, cukros sütemény bármi alakban, ezen vagy a másvilágon.

A leghitványabb halandóban van valami nemesebb. A káromkodó, ágyútöltelékre szánt, szegény katonának is megvan a maga «katonai becsülete», eltérőleg a szolgálati szabályzattól s napi zsoldjától. Ádám legnyomorúságosabb fia nem édességek után áhítozik, hanem nemes és igaz dolgok után s Isten ege alatt úgy akar érvényesülni, mint egy Isten alkotta ember.»*

* Garlyle Tamás: «Hősökről», dr. Végh Arthur fordítása.

Ismételten hangsúlyozni kívánom, hogy mindnyájan úgy érezzük, hogy életünk feladatát mindnyájunknak egyénileg kell megoldanunk. Ezt is tesszük valamennyien. S az oldja meg leghelyesebben, legszebben, legtökéletesebben, legerkölcösebben életének feladatát, akinek élete összhangban van erkölcsi ideáljaival; aki tehát egész életét alkalomnak tekinti arra, hogy kötelességeit teljesítse, hogy így az állandó kötelességteljesítésével az erényeket megvalósítsa. Az ilyen életnek leélése aztán bizonyára a legnemesebb értelemben produktív lesz, mert ha valami létesítheti, úgy bizonyára az ilyen étel létesíti és gyarapítja is az erkölcsi javakat. Sőt talán még azt is méltán hihetjük, hogy az ilyen élet a *legfőbb jóra* is elvezet bennünket s talán megszerzi az embernek a hön óhajtott boldogságot is. Az ilyen életre reá illenek az Aristoteles meghatározása a boldogságról: ez a lélek olyan tényleges működése volna, a mely az erénynek megfelelően megy végbe – és pedig egész élethosszáig, mert, amint Aristoteles mondja: amint egy fecske vagy egy nap nem csinál tavaszt, úgy az embert sem teszi szerencsésé és boldoggá egy nap, vagy rövid időtartam.

Így felfogva és így értelmezve az emberi életet s az ember kötelességeit, bizonyára érthetőbbé válik az az eddig minden indokolás nélkül oda vetett állítás, amit nem ugyan mint feltétlen igazságot, hanem inkább csak mint lehetséges igazságot kockáztattunk meg, hogy valójában nem az ethika van az életért, hanem az élet van az ethikáért.

Így felfogva és így értelmezve az emberi életet s az ember kötelességeit s e kötelességek teljesítését s az azt kísérő lelki harmóniát is tekintetbe véve, talán már nem találjuk annyira idegenszerűnek, majdnem abszurdumnak azt a felfogást, amely szerint az erkölcs magának követeli az élet szolgálatát, az élet kemény szolgálatát – és pedig nem az élvezet, a haszon, vagy akár a közhaszon, vagy a hosszú, vagy a boldog élet fejében, hanem az erkölcsnek, az önértéknek jogán.

Hogy mi az élet célja, azt nem tudhatjuk, aminthogy azt sem tudhatjuk, hogy mi a világnak s általában a létnek magának célja. Ha azonban az emberi életnek, a világnak s a létnek általában célját meg akarjuk állapítani, akkor ezt a célt csakis a legmagasztosabb dolognak elérésében kereshet-

jük, mert ésszel el sem képzelhető, még kevésbé érthető meg, hogy amit emberileg legtökéletesebbnek tartunk, aminél tökéletesebbet a valóság nem tud felmutatni, annak célja valami emberileg tökéletlen, alacsonyrendű volna. Kisír az ember lelkéből az a nekünk különösen oly sokat jelentő mondás:

«Az nem lehet, hogy ész erő
És oly szent akarat
Hiába sorvadozzanak
Egy átoksúly alatt.»

Emberileg pedig az erkölcsi cél lévén a legmagasztosabb,, csak természetes, hogy ezen az alapon minden létnek és minden működésnek céljául az erkölcsiséget kell tekintenünk. Ez, alapon állva, elmondhatjuk, hogy még az anyagi élettelen világnak is, de még inkább az élővilágnak s legöntudatosabban az ember világának csakis erkölcsi célja lehet.

S ha meg ilyen erkölcsi célja van az egész mindenségnek s a mindenség ez erkölcsi célja az emberben tudatossá válik, csak természetes az, hogy az emberi cselekedeteknek sem lehet más célja, mint az, hogy a világ célját szolgálják. Persze: ezt a tételt másképpen is le lehet vezetni. Azt is mondhatjuk, hogy cselekvéseinkkel, amelyeknek összhangban kell lenniök erkölcsi ideáljainkkal, amelyek tehát kötelességeink teljesítését teszik állandósítva pedig az erényeket valósítják meg, voltaképpen erkölcsi célt szolgálunk, mert olyan a létnek általános medianizmusa, hogy erkölcsös cselekedeteink mi magunknak is, meg másoknak is javára szolgálnak, sőt végső elemzésben, a klimax csúcán, azt mondhatjuk: erkölcsös cselekedeteinkkel magának a mindenségnek célját szolgáljuk, annak megvalósításában közreműködünk.

Talán nem kell külön is figyelmeztetnem arra, hogy ez a felfogás voltaképpen átnyúlik a hit birodalmába, egy olyan területre, amelynek különböző korokban igen különböző jelentősége volt az emberi életre s az emberi cselekedetekre, de amelynek rendkívüli hatását az ember egész életére, minden életnyilvánulására s minden céltudatos cselekedetére tagádní, jóhiszeműleg tagadni lehetetlen.

Kantnak már említett tanítása szerint a vallás abban áll, hogy kötelességeinket Isten parancsainak tekintjük. A vallást és a vallásosságot is, egy igen mély vallásosságú nagy köl-

tőnek, gondolkozónak és prófétának, Tolsztojnak, útmutatása szerint származtatjuk a véges lénynek a végtelen lényhez (a végtelenhez), minden lét végső okához, való szükségképpi vonatkozásának tudatából. A végesnek a végtelenhez való relációja valóban szükségképpi, még akkor is, ha a végtelent a létben általában akarjuk elismerni, s ha a végtelen világ végső okáról mit sem akarunk tudni.

A legfőbb jó mindenesetre s minden körülmények között a végtelen céljának megvalósítása lehet. így vesz részt a véges lény a végtelen törekvésében s ez meghatározhatja a véges lénynek a végtelen felé való tendálását is.

Ha azonban tagadjuk azt, hogy az egész mindenség valamely célra törekszik, vagy ha csak azt állítjuk is, hogy a mindenségnek s a létnek célját általában kifürkészni lehetetlenség, akkor az emberi életnek s az emberi cselekedeteknek ilyen transzcendens céljáról joggal nem beszélhetünk. Akkor *a legfőbb jót* nem azonosíthatjuk a világnak s általában a létnek végső céljával, hanem akkor a tapasztalat nyújtotta célokon belül kell maradnunk s akkor *az emberiség jóléte* lesz az a legfőbb cél, amit legfőbb jónak kell elismernünk.

Ennek a gondolatmenetnek alapján csak konszekvensnek tarthatjuk a Comte Ágoston pozitivizmusának azt a tanítását, amely, miután a theologiai és a metafizikai kérdésektől eltiltotta a gondolkozást, a tapasztalati tények világában az emberiséget teszi meg annak az erkölcsi realitásnak, ami sok tekintetben arra hivatott, hogy Istennek helyét pótolja s ami az egyes ember részéről valóban olyan odaadást, sőt tiszteletet s talán imádást is követelhet magának, mint aminőt, az istenhívók szerint,, maga az Isten követel magának.

Ha a transzcendens, amint e kifejezést Kant értelmezte: a minden lehető tapasztalaton túl, talán mondhatjuk: e korlátok felett levőnek képzelt világba benyomulni merészkedünk, akkor az emberi lét és cselekvés célját a tapasztalat nyújtotta eredményekkel megállapítottnak, befejezettnek nem tekinthetjük, akkor az emberi létnek és cselekedeteknek célját a hit által közvetített erkölcsi ideálok felé való törekvésben találhatjuk meg. A legfőbb jó maga az Isten lévén, feladatunknak nyilvánvalóan azt kell tekintenünk, hogy Istennek tetsző életet éljünk, hogy ilyképpen Isten útjain vándorolva az Istenséghez közeledjünk. – Van olyan felfogás is, ez az úgynevezett apokatasztázis,

amely szerint minden visszatér az istenséghez s végezetül maga a sátán is megtér Istenhez. Ez a hitbeli tanítás a filozófus nyelvére átfordítva azt jelenti, hogy végezetül oda jutunk, mert ez a fejlődés iránya, hogy mindeneken az erkölcsiség fog uralkodni s az erkölcsiség végleg megszünteti a radikális gonoszt is: azaz megvalósul Isten országa, a jó birodalma, ahol minden át meg át lesz hatva a jótól.

Egoizmus és altruizmus.

Ha a transzcendens birodalmába benyúlni nem merészkedünk, hanem meg akarunk maradni a tapasztalati tények világában s az embert magát legalább is elsősorban csak mint e földi életet élő lényt akarjuk tekinteni, akkor, ha azt kérdezzük: mi célt szolgálhatnak az ember erkölcsösnek tartott cselekedetei, legfeljebb is, azaz a legideálisabb magaslaton is, csak az emberiség jólétéig juthatunk el. Azért mondom, hogy legideálisabb magaslaton is csak idáig juthatunk el, mert még ez a cél is csak mint egészen távoli cél jelentkezik. *Az összeség* ugyan tényleg realitásnak jelentkezik, leginkább érzékelhető, azaz létét leginkább érezhető módon az államban, amelynek az egyes ember a kultúrvilágban csakis mint többé-kevésbé jelentéktelen tagja jelentkezik s ami aztán oly erővel s oly hatalommal nehezedik is az emberre, hogy szükség esetén az embernek minden javát, magának az egyes embernek életét is magának követeli. Az összeség s annak legkifejlettebb, legreálisabb formája: az állam: az emberrel szemben magasabbrendű realitásnak jelentkezik. És pedig nemcsak az antik világban, ahol az ember fogalma, mondjuk helyesebben: a szabad ember fogalma összeesik az állampolgár fogalmával, hanem a modern világban is, ahol az individualizmus jelszavának hangoztatása mellett is, sőt még a szocialista és kommunista államtervekben is, majdnem azt mondhatni: hogy végtelenül, az egyént teljesen magába olvasztóan reálisabbnak jelentkezik az összeség, mint az egyén.

Ha az embernek ilyen földi célokat tulajdonítunk, ha az embernek kizárólag csak ilyen földi célokat tulajdonítunk, akkor a legfőbb jót az emberiség jólétében kell látnunk s akkor az erkölcsi javakat, amiket az emberiség s minden egyes ember is, mint az emberiségnek tagja létesít, a kultúrjavakban sa kulturális haladásban kell látnunk. S az emberiség vég-

telen felé tendálásának kielégülést kell találnia azáltal, hogy az ember minden törekvésével a földi halhatatlanság, az emberiség, amint Comte nevezte: a nagy lény «grand être» felé fordul.

De mintha ez az egész okoskodás mesterkéltnél s a valóságtól messze eltávolodó volna: akár az Isten céljainak megvalósítását, akár pedig az általános jólétet és haladást tekintjük is a megvalósítandó legfőbb célnak. Mert mintha joggal mondhatnók, hogy ilyen feladatokra az ember nem képes, A kultúrát pedig, aminek létét letagadni semmi esetre sem lehet, olyannak is tekinthetjük, mint ami éppen nem az ember most említett ideális célokra való törekvésében, hanem az ember *egoizmusától* irányított cselekedeteiben találja eredetét s ilyen cselekedeteknek köszönheti fenntartását és gyarapodását is.

Ha azt látjuk például, hogy magántőkék egyesítése folytán a nyilvánvalóan egyéni önös, üzleti érdekeket szolgáló részvénytársaságok néha az emberek jólétét s a kulturális haladást is előmozdítják s nem ritkán még emberbaráti, jótékony célokat is szolgálnak, nem kell-e okvetlenül arra a következtetésre jutnunk, hogy hiszen felesleges is feltételezni ideális rugókat az emberi cselekedetknél, mert az emberi cselekedeteknek tényleg létező és le nem tagadható egoisztikus rugói teljesen megmagyarázzák az emberi cselekedeteket, megmagyarázzák az úgynevezett erkölcsös, vagy mondjuk: a mások érdekeit szolgálni látszó cselekedeteket is-, de megmagyarázzák a kultúra keletkezését és fejlődését is s általában megmagyarázzák mind az egyénnek, mind pedig az összeségnek fejlődését, még az úgynevezett erkölcsi fejlődését is.

Akik az egész élő természetben csak az önzésnek érvényesülését látják, azok, mivel az embert is minden maradék nélkül a természet dolgai közé számítják, az emberben is csak önző lényt látnak, akinek önzése, éppen az emberi lénynek fejlettségénél fogva, sokkal céltudatosabb, mint a természet többi élőlényeinek önzése.

A feltétlen egoizmus hívei nemcsak azt mondják feltétlen igaznak, hogy az önzésnek nemcsak a természet, hanem az ember világában is van létjogosultsága, de azt is állítják, hogy az önzés adja meg az élőlénynek létjogosultságát, mert az a lény, amelyik nem volna önző, azaz amelyik annyira sem volna önző, hogy létérdekeit szolgálja, feltétlenül mihamar elpusztulna: hogy tehát az önzés nemcsak amolyan megtúrt tulaj-

donsága az élőlényeknek, mint aminek sok légben járó ethikus látni szeretné, hanem egyenesen a természet parancsa, amiről joggal elmondható a római jogász mondása: quod natura omnia animalia docuit: amire a természet minden lényt megtanított. Eszerint tehát az egyéni önzés nemcsak hogy nem valami olyan esetleges, csúf, erkölcstelen tulajdonsága az embernek, amiről le kellene szoknia, amiről a kultúra és az ethika tényleg le is szoktatja az embert, hanem világerő és világtörvény, aminek érvényessége alól az ember csakúgy nem vonhatja ki magát, mint a többi élőlény a nagy mindenségben.

Az egoizmus az ember természetes természete s emiatt nincs miért szégyenkeznie az embernek. Aki pedig szégyenkezik egoizmusa miatt, az az ép ösztönű ember szemében hasonlatosnak tűnik fel Plotinoshoz, aki szégyelte, hogy teste van. Egy szellemes megjegyzés szerint, az egoizmus mindnyájunknak, az egész világnak titka, amit azonban nem szívesen árulunk el.

Azt is mondják, hogy különben is minden emberi cselekedet egoizmusból származik, még akkor is, ha úgy látszik, hogy semmi köze sincs az egoizmushoz, sőt még akkor is, ha magán viseli a mások érdekében véghezvitt cselekedetek minden jelét is. Ha az anya, úgy mondják e felfogás hirdetői, gyermekéért feláldozza magát, mondjuk: hosszú éjszakákon keresztül kínos gyötrődések közepette virraszt gyermeke mellett s maga is beteggé lesz, esetleg a szószerint értelmezendő önfeláldozó ápolásban el is pusztul, hát voltaképpen emberi, anyai önzésből cselekszik, mert az ilyen anyának nagyobb megérőltetésébe kerülne távol tartani magát gyermeke betegágyától, mint önfeláldozóan ápolni gyermekét. Aki részvétből cselekszik, úgy mondják e felfogás hirdetői, az is egoizmusból cselekszik, mert az ilyen részvétet érző ember érzése kielégülést nyer azáltal, hogy segít embertársán, tehát amikor a résztvevő ember embertársán segít, akkor voltaképpen kielégülést, tehát a saját maga örömét keresi, mert hiszen egészen bizonyos, hogy a részvét által megindult embernek örömet okoz a más ember fájalmának enyhítése.

Vajjon így áll-e a dolog vagy sem: tényleg minden emberi cselekedet egoisztikus-e s más mint ilyen nem is lehetséges, legalább is normális és belátással bíró embernél nem lehetséges-e? Ez a kérdés, bár igen fontosnak látszik, mégis igazában alig érdemli meg élénkebb érdeklődésünket.

Mint valóságok, mint a valóság világában lejátszódó, emberi elhatározás és akarás által létesített események jelentkeznek előttünk az emberi cselekedetek. Ezek a cselekedetek csakúgy, mint a tapasztalatban jelentkező minden hatás, minden okozat, mint számtalan s első pillanatra igazán át nem tekinthető okoknak okozata gyanánt, eredője gyanánt jelentkezik. Hogy sok, vagy talán a legtöbb emberi cselekedet létrejöttében van része az öfenntartás ösztönének is, ez valószínűnek látszik, ámbár ez ösztön a maga meztelenségében a kultúrembernek igen sok cselekedetében igazán nem ismerhető fel.

Egyébként az egoizmus voltaképpen csak egy absztrakt fogalom, ami alá a legkülönbözőbb egymás mellé alig illő emberi cselekedeteket szubszumálunk. Es hogyha az egoizmus kategóriájába, bár talán joggal is sorolunk lényegben, azaz erkölcsi megítélés szempontjából különböző cselekedeteket is, hát akkor ezek a különböző cselekedetek, ezek az erkölcsi szempontból különböző cselekedetek, továbbra is különbözni fognak egymástól, akár hogy is sorozzuk azokat egy kategóriába. Egészen bizonyos az s a józan gondolkozást, na meg az egészséges erkölcsi ítélkezést egy pillanatra sem téveszti meg, hogy még az esetben is, ha minden emberi cselekedet végső[rugója az egoizmus volna is, egészen más, erkölcsileg egészen más annak az anyának cselekedete, aki diftheritiszben betegen fekvő gyermeke ágya mellett, önmaga egészségének kockáztatásával virraszt s gyermekét ápolja, mint annak az anyának cselekedete, aki beteg gyermekét nem ápolja, vagy azért, mert mulatni megy, vagy pedig azért nem, mivel úgynevezett társadalmi kötelezettségeinek kell eleget tennie. Bizonyos az, s a józan gondolkozást s az egészséges erkölcsi ítélkezést egy pillanatra! sem téveszti meg, hogy még az esetben is, ha minden emberi cselekedet végső rugója az egoizmus volna is: egészen más, erkölcsileg egészen más annak az embernek cselekedete, aki sohasem törődik a más ember érdekével, ellenkezőleg: egyéni érvényesülése céljából átgázol más emberek érdekein és más emberek boldogságán is – és egészen más annak az embernek cselekedete, akinek öröme telik abban, ha másokon segíthet s akinek nagyobb örömet okoz a másnak szerzett boldogság, mint az a boldogság, ami érdekei kielégítéséből származik.

Hogy pedig van olyan anya a világon, aki semmiféle

multság kedvéért, semmiféle társadalmi kötelezettség okából sem hagyja el gyermeke betegágyát, hogy igenis van olyan ember a világon, akinek a más fájdalma fájdalmat s a más öröme örömet szerez, tagadni lehetetlen.

Talán helyes az a felfogás, amelyik (in abstracto) a jó embert a részvét, a gonosz embert pedig az önzés megtestesülésének tekinti. De a valóságban az emberek nem ilyen absztrakt fogalmaknak megtestesítői. Mert önzés és másokért való érzés és cselekvés csak merő absztrakciók, amik nem kongruensek a létező emberekkel. Egoizmus és altruizmus összefolyás emberi cselekedetekben. A merőben egoista és a merőben Altruista voltaképpen elképzelhetetlen. Hogy merőben altruista ember nincsen, azt bizonyítani annál feleslegesebb, mert ez nem is igen állíttatik s mert az élet leélése már feltételezi az egoizmust. De lehetetlen a merőben egoista ember is. Lehetetlen, hogy valaki úgy élje le életét, hogy embertársait csak kizsákmányolandó prédáknak tekintse, és pedig minden különbség nélkül ilyen kizsákmányolandó prédáknak tekintse őket. Lehetetlen, hogy legalább a vérségi kötelék s a barátság ne különböztesse meg még a legegoisztikusabb ember szemében is embertársait egymástól. S ha már jelentkezik ez a megkülönböztetés, akkor már át is van törve az egoizmus ridegsége. A család pedig éppen melegágya az altruizmusnak. Akinek van családja, az nem csak magáért, hanem családjáért s elsősorban gyerekeiért él. Akinek van családja, az, amint mondani szokás: tudja miért él és miért küzd ezen a világon.

Köztudomás szerint a gyermek sokkal tehetetlenebb, mint az állatok kicsinyei, úgy hogy az újszülött gyermek teljes mértékben a felnőttek gondozására, ápolására szorul. Ahol nincs meg ez a gondozás, ez az ápolás, ottan veszélyeztetve van az újszülöttnak léte is. Úgy hogy tehát már az emberi önálló létezés legkezdetén is az ember mások altruisztikus cselekedetére szorul, ilyen altruisztikus cselekedetektől tétetik függővé létének fennmaradása is. Később is, az embernek valamely emberi társadalom keretén belül véghezvitt cselekedetei is, hol tudatosan, hol kevésbé tudatosan, vagy esetleg éppen tudatlanul is át meg át vannak szöve, – az egoisztikus rugók mellett, – altruisztikus rugóktól is. Az erkölcsi fejlődés pedig mintha igazán azt az irányt jelölné, amit Spencer feltételez, hogy az egyoldalúan egoisztikus cselekedetek hova-tovább a

közjólétet szolgáló, az egoizmust ugyan megtartó, de amellett altruisztikus tendenciájú cselekedeteknek adnak helyet.

Persze: mindez csak feltevés s hogy a jövő alakulása milyen lesz, azt senkinek sem áll módjában megállapítani, de hogy milyen a jelen s hogy milyenek a mi cselekedeteink, azt többé-kevésbé öntudatosan mindnyájan tudjuk. S azt hiszem, ha önmagunkba tekintünk s ha vizsgálat alá vesszük a mi cselekedeteinket, amiket minden erkölcsi héroszi póz nélkül napról-napra az élet kényszerű szükségessége folytán cselekszünk, mondom, ha csak a köznapi embernek egészen köznapi cselekedeteit is tekintjük, azt hiszem, joggal állíthatjuk, hogy cselekedeteink nem tisztán egoisztikusok, hanem *cselekedeteinkben tekintélyes szerep jut az altruizmusnak is.*

Az emberi cselekedeteket az ember két alapösztönének: az egoizmusnak és az altruizmusnak megnyilatkozásaként tekinthetjük. S erkölcsileg, úgy látszik, joggal különbséget tettetünk ember és ember között aszerint, hogy cselekedetei inkább egoizmust, vagy pedig inkább altruizmust árulnak el. E felfogás, e megkülönböztetés alapján, az ideál szempontjából: a jó embert abszolút altruistának, s a rossz, a gonosz embert abszolút egoistának képzelhetjük. De ismétlem: sem abszolút egoista, sem abszolút altruista nincsen ezen a világon; úgy látszik, a valóság alkalmatlan arra, hogy ilyen végletlényeket, végletcharaktereket produkáljon és fenntartson. Észkonstrukció alapján talán megszerkeszthető az abszolút egoista, vagy talán az abszolút altruista képzele is, de ezekkel a konstrukciókkal a valóság még annyira sem fog megegyezni, mint a matematikusok konstrukcióival.

Ha azt mondjuk, és joggal mondhatjuk, hogy a valóság nem képes matematikai pontot, vonalat, egyenest, kört stb. létrehozni, úgy még sokkal több joggal állíthatjuk azt, hogy a természet nem képes abszolút egoistát és abszolút altruistát, ezeket a merőben filozófiai konstrukciókat sem létrehozni.

Mindenesetre igen szép és épületes a Fichte híres mondanása: «csak egy erény van s ez: az embernek önmagát, mint személyt elfelejteni, s csak egy bűn van: önmagára gondolni», de jóllehet az erköcsiség oly erős hangot hallat is ebben a Fichte mondanásában, mint a buddhaizmusnak ama tanításában, amely az egyéniséget s az egyéniség tudatát bűnnek minősíti,

mégis legalább is annyit el kell ismernünk, hogy ez állítás messze eltávolodik a reális valóságtól.

Az emberek valamennyien egoisták is, meg altruisták is: azaz valamennyien önmagukért és másokért is cselekesznek, valamennyien önmagukért és másokért is élnek. Elvitázhatatlan igazságnak látszik, hogy minden ember akarása és cselekedetei olyanok, amelyeknek nagy része mind a saját életük célját, mind pedig másoknak érdekeit is szolgálják.

Nem lehet elég sokszor ismételni azt az igazságot, hogy a minden emberi társadalmon kívül élő egyén nem valóság, hanem csak a képzelet szülöttje. S ha mégis találkozunk bizonyos korokban olyan magányos lényekkel, akik számúzik magukat minden emberi közösségből, hát nem szabad felednünk, hogy ezek a látszólag magányos lények is valójában társadalmi lények, emberi társadalomban születtek s a társadalom hatása alatt váltak azokká, amikké tényleg váltak: emberkerülőkké, a nachorétákká, vagy talán éppen embergyűlölökké, akik kiszakították magukat minden emberi közösségből.

Valóban nem szofizma s nem csak szellemesség, hanem igazság is van abban az állításban, hogy még az embergyűlölő is reászorul az emberekre, hogy az embergyűlölő fogalmánál fogva nem lehet meg emberek nélkül.

Jól tudjuk azt, hogy akik abszolút egoista emberről beszélnek, azok egyáltalában nem úgy képzelik az egoistát, mint aki minden emberi társadalmon kívül élne, ellenkezőleg: úgy képzelik az egoistákat, mint akik az emberi társadalomban élve saját cselekedeteikkel önös céljaikat hajhásszák, de emellett embertársaikat is felhasználják és kihasználják a saját érdekeikre, embertársaikat merőben eszköznek tekintvén saját céljaik megvalósítására. Épp azért egy pillanatra sem gondoljuk azt, hogy csak a minden emberi társadalmon kívül élő ember; képzelhető el abszolút egoistának. Elképzelhető a társadalomban élő ember is abszolút egoistának, jóllehet ilyen abszolút egoista emberpéldányt eddigi tapasztalatunk szerint semmiféle emberi társadalom sem produkált. És mégis: bárha nincsenek is, és talán sohasem is voltak merőben egoista emberek ezen a világon, tény az, hogy az emberek általában egoistáknak látszanak, és nemcsak látszanak egoistáknak, hanem tényleg nagy mértékben egoisták is. Mindez azonban a szónak legigazibb értelmében *természetes* is: az egoizmus ugyanis a

természetes embernél bűn, vagy akár csak rejtegetni, eltitkolni való rossz tulajdonság nem lehet. Az egoizmus a legtermészetesebb viselkedési módja minden élőlénynek s így természetesen a természetes embernek is.

Ha az. egoizmust minden formájában üldözzük s ennek helyébe az abszolút altruizmust tennők, úgy mint ahogyan a buddhaista és a keresztény aszkéták megpróbálták, vagy amint Fichte említett mondásában kívánja, akkor az embert voltképpen kiragadjuk természetes légköréből, kiragadjuk általában a földnek légköréből, abból a médiumból, amely létfeltételeinek megfelel. Ez esetben valóban feláldozzuk az embert a valóságban meg nem valósítható etikai princípiumért. Ami ugyan etnikai szempontból egyáltalában nem feltétlenül kifogásolandó, de a reális, hogy ne mondjam: a köznapi élet szempontjából mindenesetre aggályt keltő.

Az ember természettől fogva társas lény, akinek már fizikai léte is csakis társadalomban biztosítható, azért aztán az is csak természetes, hogy az ember merőben egoista sem lehet: egoizmusa helyet ad az altruizmusnak is: az ember amellett, hogy magának él, éppen, mivel nemcsak amolyan önmagának való lény, egyszersmind másoknak is él, azaz cselekedetei olyanok, amelyekkel másoknak célját is szolgálja.

Hogy ez így van, azt talán bizonyítani is felesleges. A fennálló s úgy látszik, fejlődésben levő társadalmi lét általában s ennek egyik legjelentékenyebb formája és sok tekintetben alkotórésze: a család, állandóan, kétségbe nem vonható tanúbizonyosságot tesz állításunk igazsága mellett. De mert az emberek ítélezéseikben rendszerint igazságtalanok s önmaguknak megítélésében is igazságtalanok, azért nem is annyira bizonyításként, mint inkább az állítás illusztrálásául a mi előttünk lejátszódó emberi életre s a közvetlen megfigyelésünk tárgyává tehető emberi viselkedésre és cselekvésekre utalok és csupán a lehetőséghez képest elfogulatlanságot kérek.

Mielőtt azonban szemügyre vennők a közvetlen közelből megfigyelhető emberi cselekedeteket, szabad legyen úgy mellékesen egy megjegyzést tennem. Általában azt hiszik az emberek, hogy a kultúra és a civilizáció alapjában véve nem tette jobbá az embereket; az általánosan elterjedt nézet szerint a kultúra s a civilizáció csak mintegy elfödi, elleplezi az embernek csúf tulajdonságait. Ha ez igaz, akkor elegendő lesz kissé

szkeptikus szemmel tekintenünk a közvetlen közelünkben levő emberi cselekedetekre, s köztük a mi magunk cselekedeteire is, hogy tisztán meglássuk s megtudjuk: vajjon igazán minden időben csak egoista cselekedetekre képesek az emberek, avagy olyanok-e a mi, az emberek cselekedetei, amelyeknek egy része önmagunknak is meg másoknak is javát célozza s javára is szolgál.

Ha az államférfinek, tudósnak, művészeknek, bírónak, tanárnak . . . működését nézzük, úgy azt látjuk, hogy még az esetben is, ha azt tételezzük is fel, hogy cselekedeteik egoizmusból, mondjuk határozottabban: pénzvágtyból, érvényesülési törekvésből, hiúságból származtak is, egészen bizonyos az, hogy olyanok ezek a cselekedetek, amelyek másoknak is javára szolgálnak, sőt e cselekedetek előzetes intenciója esetleg más egoisztikus mellett éppen az volt, hogy azok másoknak is javára szolgáljanak. S ha a most minden elv nélkül egymasmellé állított szellemi foglalkozások helyére más, a kultúréletből ismert, bár kevésbé szelleminek tartott foglalkozásokat teszünk: ha a földművesnek, iparosnak, kereskedőnek foglalkozását nézzük, úgy mindezeknél a foglalkozásoknál argumentumot találunk amellet az állításunk mellett, hogy az emberi cselekedetek általában olyanok, mint maga az ember. Az ember pedig társadalmi lény; cselekedetei is társadalmiak, azaz egoisztikusok is, de egyben altruisztikusok is.

Ha a kérdés nehézségei és veszélyei előtt nem akarunk szemet hunyni, az előbbi megjegyzésünkkel ellentétben, hogy tudniillik a kultúra és a civilizáció csak elfödi, elleplezi az ember csúf természetét, kissé szemügyre kell vennünk azt a közelfekvő feltevést is, amely feltevés szerint az ember természettől egoista ugyan, de a kultúra és a civilizáció, ezek a nagyerejű erkölcsi hatalmak, eltompították az emberek egoizmusát s helyébe az altruizmust, vagy legalább is az altruizmust átöltött egoizmust tették. Ez a kérdés a legközelebről érinti az emberi lényeg megváltoztathatóságának kérdését, ez a kérdés majdnem összeesik a nagy kérdéssel, az etikának egyik legfontosabb s legnagyobb jelentőségű kérdésével: vajjon a jellem megváltoztatható-e? Olyan-e az ember belső valója, amit közönségesen jellemnek szoktunk nevezni, amit a kultúra nevelő hatásával megnemesíthet-e, avagy megváltoztathatatlan-e az ember jelleme s a kultúra csakis arra képes,

hogy olyan külsőségeket, olyan csillogó külsőségeket aggasson az emberre, amiknek voltaképpen semmi köze sincs az ember belső valójához, amiért aztán természetesen nem is tudja a kultúra arra képesíteni az embert, hogy olyan érzülete, akarása, cselekedete legyen, ami belső lényegével ellenkezik? Vajjon a kultúra igazán nemessé képes-e tenni az embert, vagy csak csillogó külsőségekkel ékesíti az embert, mint ahogy a gyermekek örömeire a felnőttek a karácsonyfákat szokták felékesíteni, jobbára értéktelen ékességekkel, amiknek semmi köze sincs ahhoz a fához, amelyet díszítenek? Ez itt a kérdés. A kérdést felvetjük merő jóhiszeműségből, azaz helyesebben: nem akarunk e kérdés előtt szemet hunyni. Anélkül, hogy ez alkalommal e kérdést bővebben taglalnám, csupán egy kissé talán szubjektív ízű megjegyzést bátorodom tenni. Mindenesetre komoly aggályok merülhetnek fel az ellen a feltevés ellen, mintha a kultúra egy emberöltő alatt képes volna arra, hogy meglevő életösztönöket kiöljön s ezeknek helyébe másokat oltson be. Viszont azonban az egymásután következő emberi generációkban bizonyos alkalmazkodás a kultúra követelményeihez igen szembeszökő. Általában úgy látszik, a kultúra igenis képes arra, hogy az emberben a kezdettől fogva meglevő ösztönöket bizonyos irányba terelje, bárha az az ember, aki alapjában véve túlnyomó mértékben egoista, valószínűleg egoista marad egész életében, úgy hogy ezen az ő eredeti minőségén a kultúra aligha tud valamit változtatni, hacsak nem az utódaiban. Különben mint elég érdekességre reá mutatok a Közönséges vélekedésre, amely a kultúrának még az egymásután következő generációkra gyakorolt nevelő és nemesítő hatását is kétségbe vonni látszik. Úgy általában valamennyien igen nagyra vagyunk a kultúrával; valóban büszkék vagyunk reája: s büszkeségünkben már-már őszinte sajnálkozással tekintünk le a múlt idők embereire, akik talán a sors kellemetlen szeszélye, vagy a végzet rideg kérlelne tétlensége, avagy a gondviselés kifürkészhetetlen bölcsessége folytán nem lehettek olyan szerencsések, hogy részesei és élvezői legyenek ennek a mi oly magas és magasztos kultúránknak. Ezzel szemben azonban: az emberrel egyáltalában nem vagyunk valami nagyon nagyra; az emberektől általában, legkülönösebben pedig kortársainktól igazán nem szoktunk túlságosan elragadtatva lenni. Kortársainkat igazán nem szoktuk olyanoknak tekinteni, mint

akiknél különbek ne éltek volna ezen a földön. S ez köztudomás szerint közös sorsa a mindenkori kortársaknak. A kortársak, a mindenkori kortársak, egyáltalában nem tekintetnek olyanoknak, mint akik haladást, fejlődést, tökéletesedést mutatnának a múlt idők embereivel szemben. Ezt egyszerűen mint tényt akarjuk konstatálni, anélkül, hogy ez alkalommal bárminő kommentárt is óhajtánánk e tényhez fűzni. Csupán annyit akarok ez alkalommal még mintegy mellékesen megjegyezni, hogy az emberek egyáltalában nem szokták észrevenni azt a nagy disszonanciát, ami a jelen kultúrájának magasztalása és a kortársaknak kedvezőtlen megítélése között van. Valószínű, hogy az embereknek nincs igazuk akkor, amikor a kortársakkal szemben mindig a múlt idők embereit dicsőítik, de valószínű az is, hogy a jelenkor kultúrájának megítélésében, túlmagasztalásában is elfogultak vagyunk. Valószínű, hogy mi és kortársaink nem vagyunk hitványabbak egyik kor szülöttjeinél sem, de valószínű, sőt bizonyos az is, hogy jelenlegi kultúránk sem, csakúgy mint az előző idők kultúrája sem találta el a helyes, az egészen helyes módját annak, hogy az ember erőit a legteljesebben és leghelyesebben kifejtsse. Azaz azt hisszük, mert minden jel, minden tünet arra mutat, hogy jelenlegi kultúránk sem ment hibáktól, nem ment olyan hibáktól sem, amelyek megakadályozzák az embert abban, hogy feladatát tökéletesen megvalósíthassa. Ha meg ilyen hibái vannak kultúránknak, akkor mindenesetre tartózkodnunk kell a kultúrának harárt alig ismerő magasztalásától. Sőt még az a kérdés sem lesz egészen esztelen: vajjon más korok kultúrája nem felelt-e jobban meg feladatának, volt-e tökéletesebb kultúra, mint a mi korunk kultúrája?

Ha már most ezután a kis kitérés után visszatérünk előbbi témánkhoz: az általános emberi természethez s az ember alaptörökvéseihez, azt is mondhatnók: alapösztöneihez: az önfenntartási ösztönhöz (az egoizmushoz és az altruizmushoz), akkor úgy hisszük: igazságot fejezünk ki, ha azt állítjuk, hogy *az ember már eleitől fogva mind önmagáért, mind pedig másokért is él*, sőt nemcsak az embernél, de már az állatoknál is, főképpen azoknál az állatoknál, amelyeknek kicsinye huzamosabb ideig reászorulnak a felnőttek gondozására, megtaláljuk az egoizmus mellett a másokért való élés tendenciáját és ösztönét is.

Köztudomás szerint a világnak olyan a berendezése, hogy az élőlények egymásból élnek. S ha a természet az élőlényekbe bele is oltja a durva egoizmust, ez a létért való harcban, a mindenki harcában mindenki ellen azt jelenti, hogy az élőlények sokszor haláluk árán is más lényeknek érdekeit szolgálják. Úgy hogy joggal elmondhatni, hogy a természetben az élet éppen a másokért való élést is jelenti, még ott is, ahol pedig csak durva egoizmust találni s ahol a másokért való élés szándéka még nem csillámlott fel. A másokért való élés., tendenciáia az emberi létől elválaszthatatlan, annak létfenn-tartó elemet teszi. Az emberi cselekedetek összesége pedig, amely összeség hézag nélküli egységet mutat s amit semmi esetre sem tarthatunk csupán az egymástól mintegy elszigetelt egyének egoisztikus cselekedetei sommázatának, a világhistória, semmiképpen sem érthető meg, ha az emberi cselekedetek rugói gyanánt csakis az egoizmust ismerjük el. A világhistória ugyanis egészen szembeötlően, mint az emberi társas lét élete jelentkezik, ahol az egyén, ha nem is veszíti el egyéniségét és realitását, de önállóságát csak igen szűk korlátok közé szorítva tarthatja meg.

Egyéni és társadalmi etika.

Ha azt a kérdést vetjük fel: mi az egyéni és a társadalmi élet között az elvi különbség, úgy e kérdésre tetszetős dolognak látszik azt a feleletet adni, hogy az egyéni élet végső princípiuma az egoizmus, a társadalmi életé pedig az altruizmus. Pedig hát ez nincs így. Bárha igaz is az, hogy mind az egyéni, mind pedig a társadalmi élet át meg át van szöve mind egoizmussal, mind pedig altruizmussal és bárha igaz az is, hogy az egyéni életben inkább az egoizmus, a társadalmi életben pedig inkább az altruizmus jut kifejezésre. És még valamit nem szabad elfelednünk, hogy az egyéni élet, mint ilyen, a maga tisztaságában és zavartalanságában egyáltalán nem létező valóság, hanem merő absztrakció; úgy hogy voltaképpen joggal nem is beszélhetünk a társadalmi étellel szembehelyezendő egyéni életről, mert minden emberi élet, még az úgynevezett egyéni élet is voltaképpen társadalmi, társaságban lejátszódó és a társadalom által meghatározott élet. S ha az emberi élet etikájáról, azaz olyan szabályokról, amelyek az emberi cselekedeteket erkölcsi szempontból előírják, joggal beszélhetünk, természetesen a társadalom etikájáról is joggal beszélhetünk.

Az egyéni és a társadalmi életről, illetőleg az egyén és a társadalom élete között levő különbségről mégis joggal beszélhetünk. S bárha minden egyéni élet a társadalmi lét keretében folyik is le, azért mégis különbség van az egyes fizikai személy és a fizikai személyek által létesült társadalmi lét, illetőleg a társadalmi lét különböző formái, a különböző társadalmi közületek között;

Közönségesen úgy gondoljuk, hogy a fizikai személy, az ember, mintegy igazibb realitással bír, mint az emberi, közületek, mondjuk p. o. akár az állam, vagy akár a család is. Pedig ez igazán nem igaz. Realitás tekintetében miben sem különbözik a fizikai személy sem az államtól, sem a csa-

ládtól, sem az egyesületektől... De igenis igaz az, hogy más valami a társadalmi lét, mint a fizikai személy.

Amikor az egyéni létről, a fizikai személy létéről s etikájáról beszélünk, akkor e fizikai személy célkitűzését feladatát, kötelességét.... tartjuk szem előtt, amikor pedig a társadalmi létről s annak etikájáról beszélünk, a társadalomnak célkitűzését, feladatát, kötelességeit kell szem előtt tartanunk, amiknek pedig nem kell szükségképpen azonosnak lenniök az egyéniekkel, mert a társadalom maga sem csak egyszerű sommázata a társadalmat alkotó egyéneknek, hanem az emberi létnek, az egyéni korlátokon belül lejátszódó létezéssel összehasonlítva: egy annál gazdagabb s tartalmasabb formája, amely létforma az egyes embereket csupán csak tagjainak tekinti s ezért amikor az egyesek érdekeit is akarja szolgálni, voltaképpen csakis az összeség érdekeit tudja szolgálni.

Az egyéni élet legtermészetesebben az életkorok szerint tagozódik. S az egyéni rövid élet, legjobb esetben is, gyorsan áthaladva az egyes életkorokon, mihamar elérkezik végéhez, úgy hogy *az egyéni élet kifejezetten a mulékony, rövid, véges létnék tulajdonságait tárja elénk.* Az ember egyéni élete tényleg szemközt a halállal folyik le, amiért is az ember egyéni életében igen nagy szerep, sokszor még az élet jelentőségét is túlhaladó szerep jut a halálnak s mindannak, ami ezzel összefügg.

A társadalom élete, legegyetemesebb és legideálisabb összeségében: az emberiségben azonban szemben az egyéni étellel *mintegy végtelennek tetszik,* úgy hogy a társadalmi lét, az egyéni véges lénnel szemben mintegy az örök s halhatatlan létet jelenti, úgy hogy a társadalom – szemben a mulékony emberi, egyéni lénnel – amolyan már e földön öröklétű lénynek látszatát kelti bennünk.

Az egyéni lét, főképpen, ha azt életkorok szerint tagozzuk, *a befejezetlenségnek, az átmenetnek képét tünteti fel.* Minden emberi életkort joggal tekinthetünk átmenetnek. De még az egész emberi élet is valahogy a befejezetlenség látszatát kelti bennünk, míg a *a társadalmi lét,* amellet, hogy öröknek tűnik fel, általában a változásának, talán fejlődésének minden egyes fázisában is sokkal inkább *a befejezettség látszatát kelti,* mint az egyéni fizikai személy léte.

Az öröklétnek s a befejezettségnek látszata természetesen leginkább az emberiségre nézve áll, de mindez bizonyos megszorítással elismételhető az államokról is, jóllehet, az emberi tapasztalat igenis tud a népek s az államok haláláról, sőt az emberiség eddigi tapasztalata és tudása szerint, igen valószínű az, hogy minden állam s minden nemzet halandó. Csupán magának az egész emberiségnek haláláról nincsen semmi tapasztalati és történelmi tudásunk. Ezért aztán az emberiség halhatatlanságának *látszata* igen szilárdan áll, semmiféle eddigi tapasztalattal meg nem erőltethető. Nézetünk szerint azonban csupán az emberiség halhatatlanságának *látszata* nyugszik ilyen szilárd alapokon, mert minden előrelátásunk tanúsága szerint, az emberiség is meghal valamikor s az emberi lét is valamikor teljesen a múlté lesz, és pedig olyan múlté, ahonnan semmi ösvény sem vezet a jövőbe, de még az akkori jelenbe sem. Az emberiség halhatatlanságának hamis látszata, illetőleg e látszat felismerése felfedi egyszersmind az emberi dicsőségnek, az egyéni földi halhatatlanságnak, semmisségét is, mert hiszen ez a halhatatlanság, legjobb esetben is, csakis az emberiség emlékezetében bírhat léttel.

Ha kissé szemügyre vesszük az egyéni s a társadalmi életet, a most említett különbségen kívül: hogy tudniillik az egyéni élet a véges, a társadalmi pedig a végtelen lét tulajdonságait tünteti fel, mihamar megláthatunk egy olyan különbséget is, ami majdnem paradoxonnak tűnhetik fel, amit így fejezhetünk ki: még az a különbség van az egyéni és a társadalmi lét között, hogy az egyéni élet rendszerint inkább más külső hatásoktól függő, hogy úgy mondjuk: kevésbé egyénies, mint a társadalomnak, mondjuk; akár az egyes nemzeteknek élete. Ennek magyarázatát abban a körülményben találhatjuk meg, hogy az egyedi létek, legalább is egy társadalmi formáción belül, hasonló külső hatásoknak, főképpen pedig egészen azonos szabályoknak lévén alávetve, a természetadta egyéni függetlenség a társadalmi hatások befolyása következtében többé-kevésbé elmosódik.

A társadalmi létnek, mondjuk: az egyes nemzeteknek élete, bár szintén szabályoknak van alávetve, de a szabad nemzetek csakis az önmaguk által hozott törvényeknek engedelmeskednek s ezeket a törvényeket úgy változtathatják s úgy módosíthatják, amint éppen jónak látják. Természetesen

az egyes szabad: szuverénnek nevezett államoknak is respektálniuk kell egymást, kölcsönösen tekintettel kell lenniök egymás létérdekeire, de ezen a természetszerű respektálási kényszerűségeen kívül minden egyes szabad nemzet önállóan s teljes mértékben kifejtheti és tényleg ki is fejté gyeniségét.

Bár tagadhatatlannak látszik, hogy minden egyes embernek is, – tehát nemcsak a társadalmi léteknél, – az a rendeltetése, az a természetszerű rendeltetése, hogy önmagát a legteljesebben kifejtse, mégis az emberi egyéni lét, főképpen ha tekintettel vagyunk az élet rövidegére s a halál elkerülhetetlenségére, – aminek hatását az emberi életre nem szoktuk mindig egész nagy jelentőségében tekintetbe venni, – és tekintettel az egyéni létnek a társadalmi létbe való beekeltésére, igazán nem kelti bennünk oly processzusnak látszatát, amely folyamatnak az volna a legfőbb célja, hogy lehetőleg zavartalanul kifejtse az ember erőit. Nem ilyen szabad s korlátokat nem ismerő erő-önkifejtéséhez hasonlít az egyes emberi élet, hanem inkább olyan cselekedetek sorozatának tartjuk az egyéni emberi életet, *a mely bírói ítéltetésre vár*, és az emberiség életében tényleg igen gyakran találkoznak is ezzel a felfogással. Úgy, hogy elmondhatjuk, hogy idealiter voltaképpen minden egyéni élet felett a bírászkodás, illetőleg a bírászkodás várása lebeg. A földi bírászkodás csak a gonosznak megbüntetését jelenti, míg a jónak megjutalmazása a földi institúciók által elhanyagoltatik. Ellenben az abszolút igazságszolgáltatás, amely majdnem minden népek hite szerint az egyéni emberi élet felett lebeg, olyannak képzeltek, amely nemcsak büntet, hanem jutalmaz is.

Az egyéni rövid élet mihamar eljut végéhez, épp azért aztán az egész egyéni emberi élet, – talán éppen befejezetlensége miatt, – olyannak tűnik fel, mint a mi szükségképpen alá van vetve az ítéltetésnek s ennek folytán egy további létnek. Az ember társadalmi élete, amit némi szabatoság hiányával amolyan földi örök életnek is tekinthetünk, nem áll ennyire az ítéltetés hatása, illetőleg a várt és feltételezett ítéltetés hatása alatt. Bárha az emberek minden időben és minden népeknél úgy képzeltek, hogy cselekedeteikért valami módon számolniuk kell, azért mégis a számotadás annál inkább vesztit realitásából, minél távolabb távolodunk el az egyéni emberi lét köréből s ha eljutunk a legegységesebb emberi

társas létehez, az emberiség életéhez, akkor már majdnem teljesen eltűnik gondolkozásunkból az ítélkezés képze.

Az emberiség csak lazán összefüggő, inkább csak képzelt egység. Legalább is mind mostanig ilyen csak inkább képzelt egység. Valóságos társadalmi egység azonban az állam – és pedig mint mostanig a legegységesebb emberi társadalmi közület az állam. Ami általánosságban az emberiségről mondatott, az némi megszorítással elmondható az államokról is.

De már az állam is igen nagy távolságban van a fizikai egyéni léttől. Van azonban egy olyan emberi közület is, amely egészen közel áll az egyéni fizikai létehez, anélkül azonban, hogy csak egyéni létet jelentene. Ez a család. A család már nem az egyén öfenntartását szolgálja, hanem a faj fenntartását. A család méltán nevezhető minden erények otthonának, ahol mintegy a természet maga tanít meg bennünket az erkölcsi életre, a másokért való életre.

A *családot* mintegy a természethez közelebb álló természetes közületnek tekinthetjük, mert a fizikai élet propagálásának természetes institúciója ez. De semmi esetre sem *csak* ez a család, legalább is a mai, a monogám házasságon alapuló család nemcsak ez. Mert a család, amint azt a kultúr-emberiség jelenéből – és múltjából is – ismerjük és a monogám házasság, amint azt ugyancsak a kultúr-emberiség jelenéből – és múltjából is – ismerjük, telítve van erkölcsi tartalommal.

Egészen bizonyos az s ma már nem is vitás, hogy a házasságnak s ezzel karöltve a családnak is, mint minden emberi intézménynek, története, fejlődése van. Sokáig abban a hitben leledtek tudósok és laikusok egyaránt, hogy a monogám házasság a házasság eredeti formája. Ma már tudjuk s a kutatások mintegy a helyszínen, a vadnépek életének tanulmányozása, is azt bizonyítja, hogy ez tévedés, hogy a monogám házasság, úgy mint azt a kultúrnépeknél oly rég ideje ismerjük, hosszas fejlődésnek eredménye. E hosszas fejlődés kiindul az emberiség legszabályozatlanabb nemi életéből s különböző primitív formákon fejlődve: a sokférjűség és a soknejűség után eljut az egynejűségig: a mi már nemcsak fizikai, hanem intenzív ethikai viszonyt is létesít – a fajfenntartás érdekében. Hogy a család is megfelelően fejlődött, megfelelően tökéletesedett, az csak természetes. Még azt is

hozzátehetjük, hogy mind a családnak, mind pedig a házasságnak fejlődése abban áll, hogy a család és a házasság hovatöbb több erkölcsi tartalmat ölelt fel magába.

A fejlődés elvezet bennünket egészen a most létező családig és házasságig. Csak természetes, ha idáig eljutva, felvetjük azt a felette érdekes kérdést: vajjon a házasságnak és családnak most ismert formája, amit eddig méltán a legtökéletesebb formának tarthatunk, olyan e, amely már tovább nem is fejlődhetik, avagy a mai nap [meglevő házasság és család is csak olyan intézmény, amely igenis fejlődésre képes s aminek igenis lehet még fejlődnie? A kérdésre dogmatikus feleletet nem akarunk adni, csupán annyit kockáztathatok meg, hogy ha a házasság s a család jövőben változást, vagy pláne fejlődést mutat fel, – ha általában hiszünk az emberiség általános fejlődésében, – úgy azt kell feltételeznünk, hogy ez a fejlődés ezen a téren is az erkölcsi elmélyülés jegyében történik, úgy hogy ez esetben – minden látszat ellenére is – biztosan remélhetjük, hogy nemhogy lazulna, hanem ellenkezőleg csak még inkább megszilárdul az az erkölcsi kapcsolat, ami a házasságot s a családot mai nap is összetartja.

Ha már most tekintetünket *az államra*, az emberiség társadalmi életének e legfejlettebb közületére irányítjuk, úgy azt látjuk, hogy az állam is fejlődésnek van alávetve s az állam fejlődése is az erkölcsi elmélyülés jegyében történt. Attól az erkölcsi közulettől, amely maga is az erőszakra építve, legfőbb feladatát is csak az erőszakban látta, bizony igen nagy utat kellett megtennie az államnak akár a *jogállamig* is, ahol már az erőszak helyébe a jog uralma lép, illetőleg az erőszak a jog szolgálatába szegődik, vagy még inkább a *kultúráltamig*, amilyen manapság már minden állam lenni akar, amely fenn hirdeti magáról, hogy képes olyan társadalmi létet teremteni, amely lehetővé teszi, hogy az ember rendeltetésének megfelelően éljen, hogy sokféle szükségleteit s legnemesebb aspirációt kielégíthesse.

Az egyéni etikának feladata, a társadalmi lét szempontjából, abban áll, hogy az egyént a társadalmi lét hasznos tagjává tegye, olyan tagjává, hogy az egyén teljesen a társadalmi lét életét élje, annak céljaiért lelkesedjék s ha kell, még fizikai létét is feláldozza a társadalmi létért. A társadalmi etikának feladata, titka pedig, az

egyéni élet szempontjából, abban áll, hogy a társadalom (s minden társadalmi formáció, tehát az állam is) mindent kövessen el arra, hogy az egyének minél tökéletesebbek legyenek, minél tökéletesebben kifejthessék önmagukat s nemes tulajdonságaikat. Hogy e most paradoxon formájában körvonalozott feladatokat az egyén és a társadalom miképp tudja megvalósítani, attól függ az emberiségnek e földön elérhető harmóniája.

A társadalmi lét e két legnagyobb jelentőségű formáin kívül – az államon és a családon kívül, – számtalan sok formája van még a társadalmi létnek, amelyeket most fel sem akarunk sorolni, de amelyek valamennyien megegyeznek egymással abban a jellemző vonásban, hogy valamennyien kulturális célt szolgálnak, vagy vélnek szolgálni, de különböznek a családtól és az államtól annyiban is, hogy szembeszökően nem látszanak oly mértékben, mint ezek, a természettől fundáltaknak. Jóllehet mindenikben van valami természetszerű és szükségszerű vonás és azonkívül erkölcsi tartalom is, úgy hogy ilyen értelemben nemcsak az államra, hanem a családra is, sőt általában minden kultúregyesületre is találó a Hegelmondása az államról, hogy az az erkölcsi eszmének valósága.

Valóban az emberiségnek egész életét, – főképpen a történelmi szemléletben, ahol az egyes mulékony lények eltűnnek s a népeknek s nemzeteknek hatalmas körvonalai domborodnak ki, és az emberiségnek, ennek a majdnem halhatatlan földi óriásnak, arculata lesz láthatóvá, – úgy is felfoghatjuk, mint olyan processzust, ami minden egyéni bajokon és bűnökön, minden egyéni hiúságon és hiábavalóságon keresztül is az erkölcsi eszme realizálását célozza. E történelmi szemlélet magaslatáról tekintve az emberiségre, a nemzetekre, de meg az egyes emberekre is, igazán nem tartjuk többé érthetetlennek azt az állítást, hogy nem a társadalmi élet van az egyénért, hanem az egyén van a társadalmi létért. E szemlélet magaslatáról már-már emberhez nem méltónak tartjuk a kicsinyes egoizmust, ami már magában az egyéni létnek körében is tehetetlennek bizonyult és semmi esetre sem lehet képes arra, hogy érthetővé tegye a társadalmi léteknél egyszerűbb történelmi életét: az egyes nemzeteknek s az összes nemzeteket s minden generációkat magában foglaló emberiségnek életét, amely élet már semmi

esetre sem vonható az egyéni élet kicsinyes szempontjai alá. Itt már nem az ítélkezés lebeg az élet felett s a cél nem az, hogy a cselekedetek jutalmazásra érdemesnek találtassanak, itten erő kifejtésről van szó, a mely erő kifejtés minden külső kényszetől menten azt czélozza, hogy az erkölcsi ideálok mindenáron, minden áldozat árán is megvalósíttassanak. Ha ez igazán így van, akkor elmondhatjuk, hogy az emberiség ezzel a legnagyobb szerű erő kifejtésével, a világhistóriának minden eseményeivel állandóan tanúságot tesz arról, hogy a világ felett erkölcsi princípium uralkodik, az emberiség élő tanúságot tesz arról, hogy van Isten, hogy él és mindenek felett uralkodik az Isten.

Ha az egész emberi létnek ilyen erkölcsi célt tulajdonítunk á ha a Maláriából tényleg azt olvassuk ki, hogy az emberiség élete erkölcsi célok megvalósítására törekszik, az egész emberiségnek az erkölcsiség felé tendáló történelmi életét Isten léte grandiozus bizonyítékának tekintetjük.

Hogy az egyes ember, különösen a társadalmon belül miért él erkölcsi életet, miért ismeri el életében és cselekedeteiben az erkölcs uralmát, erre a kérdésre feleletül azt az alantas gondolkozásból fakadt választ is adhatjuk: azért, mert a közösség ilyen életet, ilyen cselekedeteket követel, ilyen életet és cselekedeteket erőszakol ki tőle. Azaz azt is felelhetni erre a kérdésre, hogy tehát nem Önmagának sugallatát követve, hanem mintegy a külső erőszak hatása alatt, illetőleg a külső erőszaktól való félelem következtében él az egyén a társadalomban az erkölcsnek megfelelő életet. De az egyes szuverén, semmi más földi hatalomnak alá nem vetett államok miért törekszenek erkölcsi célokra? Minő kényszer hatása alatt állanak és cselekszenek az egyes szuverén nemzetek? Nyilván belső erkölcsi kényszer hatása alatt. Azaz olyan, – mindenesetre a természetben, az emberi lét természetében gyökeredző kényszer hatása alatt, – ami az embert s az emberiséget a fizikai lét köréből kiemeli s felemeli az erkölcsnek világába.

Az egyéni életnél azt láttuk, hogy ez az élet nagyban és egészben szemközt a halállal folyik le s hogy általában az ítélkezés várása által nagyban meghatároztatik az emberek élete és cselekedete. De a nemzetek élete, mitsem törődik a

halállal, legalább is életük nem szemközt a halállal folyik le, hiszen a nemzetek a halállal szemben amolyan földi halhatatlanságot jelképeznek, s a nagy leszámolás helyett, az ítélkezés várása helyébe a nemzetek sorsa intézőinél, valójában magánál a nemzeteknél, mindinkább és mind határozottabban a történelem ítélőszéke előtt való felelősségnek semmitmondó frázisa lép. Azaz a szabad államok tényleg szuverének. És csodálatosképpen valamennyi szuverén állam az erkölcs szolgálatában áll. Azaz alattvalóitól is erkölcsi célok megvalósítását s erkölcsi életet követel s ő maga a maga egészében is erkölcsi ideálok elérésére törekszik. Olyan tény ez, amit az optimizmus védői nem méltattak még eléggé. Mi, akik egyébként az optimizmussal szemben fennálló kételyeinket egyáltalában nem titkoljuk el, szintén szívesen konstatáljuk ezt aényt, ami minden bizonnyal legalább is az emberiség jó szándékáról tesz tanúbizonyságot.

Ethika és kultúra.

Ha ismételten azt kérdezzük: mi minden emberi törekvésnek és cselekedetnek célja, – jusson az akár az egyéni, akár pedig a társadalmi lét körében kifejezésre, – úgy erre a kérdésre feleletet adhatunk az erkölcsi eszményekre való hivatkozással. De ez a feleletadás igen iskolásnak, a valódi élettől eltávolodottnak, a valódi élet felfogásával mit sem törődőnek látszik.

Erre a kérdésre lehet egy más feleletet is adni, egy olyan feleletet, amely felelet mindnyájunknak ajakán van s amely feleletet egészen magától értődőnek és kétségbevonhatatlannak tartunk mindnyájan. Mert az emberi gondolkozás általában, különösen pedig korunk gondolkozása át van hatva attól a meggyőződéstől, hogy minden emberi törekvésnek és cselekvésnek feladatát és célját a lehető legnagyobb biztonsággal, kétségbevonhatatlanul és könnyűszerrel meg tudja állapítani.

Az emberek általában, főképpen pedig korunknak emberei, úgy hiszik, ha talán nem is merik valamennyien leplezetlenül ki is mondani, hogy birtokában vannak egy olyan *varázsszónak*, amely feltétlen bizonyosságú kétségbe nem vonható feleletet tud adni arra az egyébként bizony nagyon is fogas kérdésre: hogy mi minden emberi törekvésnek, mi minden emberi cselekedetnek feladata és célja?

Ez a varázsszó a kultúra. Legfőbb ambíciónk az, hogy törekvésünkkel s cselekedeteinkkel a kultúrát szolgáljuk. Mindenáron kultúrembereknek akarunk tartatni. Megtiszteltetésnek vesszük, ha azt mondják rólunk, hogy kultúremberek vagyunk. Úgy vagyunk valahogy a kultúrával is, mint az erkölccsel. Mindenki kultúrebernek akar legalább *látszani*, aminthogy mindenki derék embernek akar legalább látszani, még akkor is, ha mitsem tesz abból a célból, hogy tényleg derék

ember legyen is, s azért igen sokan az egyébként kultúrailag elmaradottak közül a kultúrának jobbára könnyen megszerezhető mázával vértetik magukat, anélkül, hogy méltán megérdemelnék a kultúrember elnevezést, amire pedig nagy vágygal vágyódnak. Az államok is arra törekszenek, hogy kultúrállamoknak tartassanak s hogy tényleg kultúrállamok legyenek is. Az államok ma. már nem tudnak és nem akarnak megelégedni azzal a szereppel s azzal a különben igen fontos feladattal, hogy csak a jobbiztonságot s a rend megvalósítását szolgálták. Az a feladat sem tudja a mai államokat kielégíteni, amit pedig a modern individualisták tulajdonítanak nekik, féltékenyen örködvén afelett, hogy az államok ne nyúljanak be bénítólag az egyén cselekvési körébe, az a feladat tudniillik, amely szerint a jobbiztonság és a rend fenntartása mellett az államoknak olyan állapotokat kellene teremteni az egyének részére, hogy azok menten minden gátló körülménytől, szabadon kifejthessék erőiket és tehetségeiket. Az állam, a kultúrállam – s ilyen akar ma már minden állam lenni – arca törekszik, hogy a kultúrát ne csak negatív módon, az által, hogy útjából elhárítja az akadályokat, hanem pozitív módon: kultúrtevékenységgel szolgálja. A kultúrállam magához méltó feladatának tekinti, hogy a kultúra szolgálatában s a kultúrjavak gyarapításában hatalmával s a rendelkezésére álló erőforrásokkal résztvegyen s alattvalóinak el nem hárítható kötelességévé teszi, hogy hasznos munkálkodással szolgáljanak a kultúrának.

Korunk valóban a kultúra imádásának kora. A kultúra korunkban, majdnem minden ellenvetés nélkül, olyannak tekintetik, ami érdemes arra, majdnem azt mondhatni: egyedül érdemes arra, hogy mindnyájan minden erőinkkel szolgálatába szegődjünk. De sőt még ennél is többre tartjuk érdemesnek a kultúrát, már-már azt hisszük: a kultúra érdemes arra is, hogy fel is áldozzuk magunkat érte. Úgy hogy joggal elmondhatjuk, hogy a kultúrát már-már olyan hatalomnak, olyan istenségnek tartjuk, ami nemcsak kontemplatív imádást és mindeneknél nagyobb becsülést és megbecsülést kíván magának, hanem olyan tevékeny szolgálatot is követel magának, ami már egyjelentőségű az ember erőinek, gyakran boldogságának is, sőt nemritkán életének is a kultúra oltárán való feláldozásával.

Ezért neveztem és méltán nevezhettem istenségnek a kultúrát, mert napjainkban a kultúra már-már megköveteli azt, hogy az egész emberi élet neki szenteltesse, hogy neki szükség esetén az emberek boldogsága, de még élete is feláldoztassék. Már pedig az embereknek igen elterjedt hite szerint csakis az istenség maga követelhet ilyen áldozatokat: sokáig azt hitték az emberek, hogy csak az istenség követelheti azt, hogy az ember élete s minden cselekedete, de még gondolkozása és érzése is neki szenteltesse.

A kultúra sok tekintetben tényleg az istenség szerepét játssza az emberek életében. És valamint a vallásos ember, – aki egyébként az emberi tudás legkülönbözőbb terén még szkeptikus hajlandóságot is árulhat el, – az istenségre vonatkozó kérdésekben, s az istenséghez való viszonyunknak kérdéseiben, elutasít magától minden kételyt, mintegy ösztönyszerűen érezvén, hogyha másképpen cselekednék, az istenségbe vetett hitét gyöngítené, ami által nemcsak vallásossága szenvedne, de még magát az istenséget is megsértené: épp úgy a kultúra-imádók is, fanatikusok módjára nemcsak maguk rajonganak a kultúráért s nemcsak az esetleg itt-ott mutatkozó kultúraellenes felfogást és viselkedést tekintik bűnnek, vagy ami talán még rosszabb: butaságnak, tehát olyan tünetnek, ami, ha tüzzel-vassal kiirtatik, csák javára szolgál az embereknek, azoknak is, akik a kultúrát nem becsülve, kultúra-ellenesen viselkedtek, de mint a vallásos emberek általában a kultúra-imádók sem merik kétellyel illetni a kultúra kérdéseit. Sőt még azt sem igen szeretik, ha a kultúrának elemzésével emberileg érthetőbbé teszik a kultúrát, a modern embernek, majdnem azt mondhatni: a hitetlen modern embernek ezt az istenségét, amely istenség pedig igazán nem igénytelen, nem is trónol valami távol az emberi dolgoktól, mitsem törődve azokkal, mint az Epikurosz istenei, ellenkezőleg: ez az istenség, a kultúra, nagyon is közel van minden emberi dolgokhoz, erősen beleavatkozik az ember minden dolgába s az emberi tevékenységnek minden gyümölcsét ő szakítja le, s az emberi tevékenység minden gyümölcsét magának követeli.

Úgy kell lenni, hogy bárha valóban nagy igényű is a kultúra az emberrel szemben, de sokat is nyújt az embernek, – sokat és pedig olyan értékeket – így mondják és gondolják az emberek, – amik egyenesen felbecsülhetetlenek.

A modern világ el sem képzelhető a mi kultúránk, a mi fejlett, talán épen túlfejlett kultúránk nélkül. Általában olyan-nak képzeljük a kultúrát, ami igen sokat ad nekünk, igen sokat vesz is tőlünk, de igazán mind az adásban, mind pedig a vevésben igazi értéket, semmi mással össze nem mérhető értéket képvisel az emberre nézve. A kultúra olyan érték, ami már-már az önérték, az abszolút érték fényében tündöklök. Olyan érték a kultúra, aminek megmérésére már alig rendelkezünk mérőeszközzel.

Ha végigtekintünk a természet dolgain és a mesterség és művészet alkotásain, azt találjuk, hogy azoknak értéke nagyban és egészben azzal a haszonnal méretik meg, ami belőlük az emberre háramlik. Ha végignézünk a természet és a művészet által létrehozott javakon, úgy azt látjuk, hogy azok valamennyien aszerint értékeltetnek, amint azok az ember szükségleteit képesek kielégíteni. A kultúránál azonban mintha feleslegesnek tartanok azt kérdezni is, hogy mennyire képes az szükségleteinket kielégíteni. Ez a körülmény azonban semmi esetre sem azt jelenti, hogy a kultúra nem volna képes szükségleteinket kielégíteni, ellenkezőleg; ez csak azt jelenti, hogy a kultúrának szükséglet-kielégítő tulajdonsága kétségbe nem vonatik, sőt az még szóba sem kerül, hanem mintegy ettől függetlenül s ennél előkelőbb érték tulajdonítatik a kultúrának. A kultúra, mondom, kielégít ugyan emberi szükségleteket, de emellett még olyan érték is tulajdonítatik neki, ami már nem érthető meg a kultúrának csupán az emberi szükségleteket kielégítő tulajdonságából. *Ha a kultúra fogalmát és értékét közelebbi vizsgálat tárgyává tesszük, azt látjuk, hogy abban hovatovább az önérték fogalma domborodik ki.*

Amikor kultúráról beszélünk, nem tudjuk és nem akarjuk megérteni azt, hogy lehetséges volna az, hogy a kultúra is valamely célt szolgáljon, hogy a kultúra is valami másért való volna. *Azt igenis megértjük, hogy mindenki minden cselekedeteivel a kultúrának szolgál, de hogy a kultúra íá valaminek szolgálatába hajtatnék, ezt nem akarjuk megérteni.* Pedig valójában úgy áll a dolog, hogy a kultúra az emberi életnek szolgál, vagy legalább is így kellene lenni. S ha azt a kérdést kérdezzük; minő helyet foglal él az emberi kultúra az emberi értékelésben, – feltéve, hogy

helyesen értékelünk, – semmi esetre sem tehetjük a kultúrát az ember élete és az erkölcsi ideáljai elé.

Ha a kultúrának genetikus fogalmát akarjuk megállapítani, ha mintegy a kultúra keletkezését és fejlődését óhajtjuk szemlélni, akkor úgy járunk el leghelyesebben, ha az emberiség történetét tesszük szemlélődésünk tárgyává, s ha emellett a lehetőség határain belül, mintegy helyszíni szemlét tartunk az emberi kultúra első keletkezési helyének analogonjainál: a vadnépek körében. Ha ezt a szemletartást megkíséreljük, úgy azt látjuk, hogy az ember és a kultúra elválaszthatatlan egymástól. Mert mindenütt, ahol csak emberrel találkozunk, kultúrával is találkozunk s kultúra nélküli ember, amióta csak ember az ember, sohasem is volt ezen a világon. A kultúra nélküli nép csak amolyan hatásos kifejezés, ami azt a különbséget akarja megértetni, ami a magas kultúrájú és a nagyon alacsony kultúrájú népek között tényleg fennáll. De valójában: ahol csak emberrel találkozhatni, ottan szemünkbe ötlük az ember kultúrája is. Úgy hogy joggal elmondhatjuk, hogy az ember kultúrlény, olyan értelemben, hogy mindenütt, ahol csak megjelenik, kultúrát létesít, s ahol már talál kultúrát, a más népek kultúráját, azt sajátos módon módosítja.

Marx Károly ama sokszor idézett megjegyzése, hogy az ember szerszámkészítő állat, valóban nagyon találó az emberre, mert világossá teszi azt a különbséget, ami az ember és az állatok között, a természet erőinek felhasználási módjában van. A szerszámkészítés ugyanis nemcsak a kéznek meghosszabbítását s erősebbé és ügyesebbé tételét jelenti, hanem jelenti egyszersmind az értelem vívmányát és a jövőről való gondoskodást is; és ez az értelemmel a jövőről való gondoskodás, tehát nem az ösztönszerű jövőről való gondoskodás, úgy látszik, csakis az embernél található fel.

Azáltal, hogy az ember nemcsak a jelennek, a múltó pillanatnak él, mint az állatok, tökéletesebben tudja élni az életet, mint az állatok. Ez a körülmény teszi lehetővé a kultúrát is. De a kultúra visszahat aztán az életre, annak minél tökéletesebb leélését célozván és lehetővé is tevén.

Tényként megállapíthatjuk, hogy a kultúra létesítésére való készségnek az ember természetében kell lennie. Úgy, hogy a kultúra létesítése elsősorban és mindenekelőtt az emberre vezethető és vezetendő vissza. Prometheusban tehát csakúgy,

mint a görög mythologia legtöbb alakjában az ember önmagát ismerheti fel. Bár a legtermészetesebb dolog a világon, mégis, mivel a kultúra amolyan modern istenség szerepét játssza, feltétlenül szükségesnek tartottam annak az egészen magától értődőnek s ezért külön hangsúlyozásra igazán nem szoruló igazságnak is kifejezést adni, hogy a kultúra emberi alkotás. Ezért aztán nem szabad azt sem figyelmen kívül hagynunk, hogy minden, *bármily és még olyan nagyszerű, szép és hasznos alkotásnál is érsékesebb maga az alkotó*, de értékesebb az is, akinek kedvéért, akinek céljaira az alkotás létesítetik.

Ennek szem előtt tartásával nyilvánvalóvá válik az a szintén természetesnek látszó, de azért már-már megtagadott igazság is, hogy végső elemzésben *a kultúra van az emberért á nem az ember a kultúráért*; vagy talán kissé a kultúra javára úgy is formulázhatjuk ezt a tételt, hogy *a kultúra az ember céljáért van á ezért a kultúrának íá az embert, illetőleg annak célját kell szolgálnia*. Ezt hangsúlyozni kívánjuk, mert korunkban, amely kimerül az anyagi javak hajhászásában és az egyéni érvényesülésért folytatott nehéz küzdelmében, csodálatosképpen a kultúra tekintetik annak a mindennél hatalmasabb öncélnak, ami mintegy minden emberi dolgok fölé helyezkedik s minden emberi dolgoknak feláldozását követeli az embertől.

A kultúra az emberi élet tökéletesítésére törekszik, az a célja, hogy az emberi életet és létet emelje. S mivel általában a helyesnek tartott emberi élet is ilyen felfelé haladó irányt mutat, azért azt is mondhatjuk, hogy a kultúra célja összesik a jól megértett életnek céljával. S mivel az emberi tudatos és a célok uralma alatt álló cselekedetek vagy az életnek és a kultúrának ezt az emelkedését, ezt a fejlődését szolgálják, vagy pedig gátolják, akadályozzák ezt az emelkedést, ezt a fejlődést, azért aztán voltaképpen az összes tudatos és célok uralma alatt álló emberi cselekedeteket olyanoknak tekinthetjük, mint amelyek vagy pozitív vagy negatív jelzéssel kulturális cselekedeteknek tekintendők. Ez azt jelenti, hogy az embernek cselekedetei – és pedig úgy az egyéni lét, valamint a társadalmi lét. körében is – olyanok, amiknek eleven relációjuk van a kultúrához.

Ha képzeletben végigszáguldozunk az emberiségnek egész

történetén, ha végigtekintjük azt a csodálatos processzust, amit az emberiség a fejlődés és hanyatlás hullámhegyein és hullámvölgyein keresztül, mind mostanig megtett, akkor voltaképpen nem teszünk egyebet, mint azt, hogy végigtekintünk az emberi kultúrának múltján, az emberi kultúrának fejlődésén. *Mert joggal érthetjük kultúrán általában és igen tág értelemben: a tökéletesedő élet céljait szolgáló összes életnyilvánulásokat s az ezek által létesített produktumokat és intézményeket.* Ha mindezt megértjük és elismerjük, akkor megértjük azt a kevésbé megszokott igazságot is, hogy *minden história voltaképpen kultúrhistoria.* Ha ugyanis az egyes embereknek s a szociális léteknél is összes cselekedetei kultúrát érdeklő, már akár pozitív, akár pedig negatív irányban kultúrát érdeklő cselekedetek, akkor az idő folyásában lejátszódó összes emberi cselekedetek organikus egységének, a világhistoriának, az egyetemes világhistoriának, – ami mindazt magában foglalja, ami csak mind mostanig az emberi cselekedetek terén történt, – természetesen kultúrhistoriának kell lennie.

Mindezt belátva, s mindennek igazságától mélyen áthatva, megérthetjük azt, hogy a kultúrára miért vagyunk olyan büszkék, hogy miért nézzük oly nagyra kultúránkat. Hisz mindennünket neki áldozzuk, minden gondolatunk és minden tettünk a kultúrának szól, a kultúrának, aminek szolgálhatni felemelő, emberhez méltó, nemes érzéssel tölt el bennünket.

Ha kissé közelebről szemügyre vesszük az emberiség kultúráját, főképpen, ha a mi kultúránk fejlődésének szemléletébe mélyedünk el, úgy azt látjuk, hogy két egymással ellentétes tendenciát találhatunk az emberiség életében. Az egyik tendenciát, amit a természetes ember egészséges életöztöne képvisel, *az élet szeretetében* láthatjuk, a másik tendenciát pedig, ami semmivel sem kisebb jelentőségű, mint ez, *az élettől való elfordultban*, s ez elfordulás legrigorozusabb keresztülvitelében: *az életnek egyenes tagadásában* láthatjuk. E két most említett tendencia által áthatott emberi cselekedetek közé bekelem a halál kultúráját, ami voltaképpen egyik olyan berendezkedése az életnek, ami magát a halált is esmindazt, ami ezzel összefügg, besorozza az élet intézményei közé.

Az életnek szeretete az ösztönöknek s vágyaknak kielégítésére törekszik. *A mindenség nagy ünnepnapján: az*

érző élet megjelenésekor már bevonult a világba az élet nagy szeretete is. Talán a világban egy hatalmas, nagy tendencia arra törekszik, hogy a világ erői a legtökéletesebben kifejtessenek s talán ez a hatalmas világtendencia az élő és érző természetben és aztán legöntudatosabban az emberben is mint az életnek szeretete jelentkezik, úgy, hogy talán az ösztönök és vágyak kielégítését célzó természetes törekvés egyjelentőségű e hatalmas világtendenciával. Bizonyos az, hogy az élet szeretete, amely élni és élvezni is akarja ezt az életet, nemcsak »dionysosi mámorba» merül az élet kiélvezése céljából, hanem az életet magát is minél tökéletesebbé akarja tenni, mindent elkövet az élet tökéletesítésére s ezért az élet szeretetének hatása alatt álló emberi törekvéseket és cselekedeteket különösképpen, a szónak szűkebb értelmében is, kulturálisnak nevezhetjük.

Ilyen értelemben a természetes ember akkor, amikor ösztöneitől hajtva, szükségleteinek minél tökéletesebb kielégítésére törekszik, reá lépett már arra az útra, amely a kultúrának útja. Nem szabad azonban elmerülnie az élvezetekbe, mert akkor alámerül az ember az élet kiélvezésébe, s akkor nem jut el a (nemesebb értelemben veendő) kultúrához, hanem Sardanapaloshoz, akinek mithikus alakja a telhetetlen és tehetetlen keleti élvezettség perszifikációja, a (nemesebb értelemben veendő) kultúra pedig ezzel ellentétben emberi tetterő produktuma, ami erő kifejtéssel létesítetik s erő kifejtéssel tartatik is fenn.

Az élet nagy szeretete jut kifejezésre a világ legtökéletesebb kultúrnépénél: a görögöknél is, ahol azonban nem az élvezetre való vágyódás hatotta át teljesen és kizárólagosan az embereket s ezért aztán életük nem bágyadt el, hanem megmaradt eredeti, gyermekes frissességében, életük tavasz volt hervadás nélkül. Az élet szeretete két gyermekfunkcióban: a játszásban és a kíváncsiskodásban jutott örök szép kifejezésre e gyermekfunkciók örök alkotásaiban: a görög művészetben és a görög filozófiában.

Az emberiség klasszikus gyermekkora egyszersmind az emberiség legtisztább, legátlátszóbb, valóban kristálytiszta kultúrájának kora. Teljes összhangban a természettel kereste az ember boldogulását ebben az életben s magát az eget is lehozta a földre: nemcsak a Sokrates filozófiájában, aki ezt

azáltal cselekedte, hogy a filozófia fő problémájává az emberi életet, az erkölcs problémáját tette, hanem a görögök isteneket alkotó fantáziája is ezt cselekedte akkor, amikor istenvilágát a földi létből nyert ösztönzés alapján az emberi léthez és élethez egészen közelálló idealizált lényekkel, s perszifikált erővel népesítette be, akik felette állanak ugyan az embereknek, nagyság és hatalom tekintetében össze sem hasonlíthatók azokkal, de azért alapján véve mégis csak emberek azok, bárha idealizált emberek is: emberi ösztönökkel és emberi szenvedésekkel, emberi vágyakkal és emberi szenvedélyekkel, – emberi erényekkel – és mondhatjuk: emberi bűnökkel is.

Derű sugárzik ki és gyermekkacaj hallatszik a görögségnek minden életnyilvánulásaiból, az egész görög kultúrából. Ezt a derűt elhomályosította s a gyermekkacajt elnémította a római, aki a férfi komolyságával és erősen gyakorlati érzékével azért jelent meg ezen a világon, hogy ő maga is szolgálatába szegődjék s az egész csak ismert világot is szolgálatába hajtsa az erőnek és a hatalomnak. De a világ urát, a rómaid, meghódította a görögségnek kultúrája, s a szellemi élet terén, az eszmék világában, mindenben a görögök tanítványainak bizonyultak a rómaiak.

A hellén-római felfogás, amit egyik örök emberi felfogásnak tartunk, szépnek találta az életet s olyannak látta azt, amit nemcsak végigélni, hanem végigélvezni, s ha kell, végigszenvedni is érdemes; de érdemesnek tartotta ezt a szépséges és minden jóra érdemes életet szép étellel, szép alkotásokkal még szebbé tenni s érdemesnek tartotta az emberi létet és világot arra, hogy lényének bélyegét reá nyomja az egész föld kerekiségére.

A természet, amely mindenütt önkifejlésre törekszik, a görög-római világban naiv módon, az ellentétnek világos tudata nélkül, ébredt öntudatra, eszmélt magára, s e magáreszmélés teljes öntudatossággal az élet szolgálatába szegődte az embert, az élet szolgálatába, amely élet szépnek tartott és érdemesnek tartatott arra, hogy érette az élet minden szenvedéseit s köztük a halálnak félelmét is nyugodt derűvel elviselje az ember.

Az élő természet nagy önellenmondása, az élet rettenetes kontradikciója és diszharmóniája a görög-római élet- és világ-

felfogásban itt-ott felcsillan ugyan, de nem hatja át a lelkeket s a görög-római kultúra, amely a legteljesebb mértékben földi kultúra: a jelenlevő élet érdekeit és céljait, szolgáló kultúra, egyáltalában nem fejezi ki az ember érzésének és gondolkodásának az emberi lét és élet totalitásának szemléletéből, az élő természet nagy önellenmondásának, az élet rettenetes kontradikciójának meglátásából és átéréséből származó meghasonlását s épp ezért még nem látni az ember világ- és élet-felfogásának ama bátortalanságát, amely tétovázva ingadozik a lét és nemlét között, az életnek és halálnak már nemcsak problémái, hanem realitásai között.

Az elfordulás a jelenlevő élettől, amely az ösztönök és vágyak megtagadását, kiölését, sőt végső szélsőséges rideg következményeiben az élet és lét tagadását s a nemlét után való vágyakozást is maga után vonhatja, szintén örök emberi felfogása az életnek és a világnak. És pedig az előbb említett gyermekes felfogással szemben joggal tarthatjuk és joggal nevezhetjük is ezt az utóbbit érett felfogásnak. Ezt a felfogást legszebben és legklasszikusabban a buddhaizmus és a kereszténység bizonyos formái fejezték ki s hatalmas kultúra-rendszereknek adtak ezáltal sajátos jelleget, illetőleg idegen kultúrákat sajátos módon megváltoztattak, sok tekintetben elmélyítettek.

Az anyák jól ismerik a gyermekeknél gyakran előforduló azt a sajátos jelenséget, ami abban áll, hogy a gyermek álmából felrebben s látszólag minden ok nélkül álomittas állapotában sírásra fakad. Mindnyájan fel-felrebbenünk, fel-fel-sírunk, bárha talán csak igen ritkán, nagy és reális álmunkból, amit közönségesen életnek nevezünk. Felrebbenünk mély álmunkból s a lét és élet rettenetességet s kínzó kérdései mintha megfosztának pár pillanatra öntudatunktól s attól a biztonságtól, amellyel rendszerint megvetjük lábunkat a létben s a végére járhatatlan kérdések s a lét rettenetességei tudatossá válnak bennünk.

Buddha nagy kérdései többé-kevésbé öntudatos módon időnkint minden öntudatos, gondolkozó embernél megisméltődnek s felrázzák őket nagy, reális álmukból.

«Jaj nekem, úgymond Buddha, mit ér minden királyi fény, minden dísz és minden élvezet, ha az aggkor, a betegség és halál elől engem megőrizni nem tudnak! Mily boldogtalanok

az emberek! Hát nincs rá mód, a szenvedésnek és halálnak, melyek minden születéssel megújulnak, örökre véget vetni?» * Buddha e kérdésekre életével, a létet kerülő s a nirvánát kereső törekvésével adta meg a feleletet, amit szép szavakba foglalva maga Buddha így fejez ki: «Én egykor fiatal erővel, fekete hajjal, az első virágzás korában, síró és panaszkodó szüleimnek akaratom ellen, levágott hajjal és szakállal, sárga ruhába öltözve, mentem hazámból ki a hontalanságba.»*

Buddha azt hitte, hogy megtalálta azt a magasztos ösvényt, amely a lét színes labirintusából, a szanszarából átvezet a nemléthe, a szenvedésnélküliségbe, a nirvánába, – a túlsó parira, a páratlan biztonságba, – aminek elérése ő szerinte s az emberiség legtöbb hívőt számláló vallásának tanítása szerint, minden emberi törekvésnek és cselekvésnek leghelyesebb végső célja, olyasmi, amit az ethika legfőbb jónak szokott nevezni.

Bizonyos antikulturális vonás el nem tagadható ettől az egyébként mélyeséges ethikai felfogásba torkolló, minden élőlénynek javát célzó s a legszélső altruizmust a gyakorlatban legtökéletesebben megvalósító felfogástól. De az élet, az élnivágyás ösztönétől hajtva, túltette magát minden élet-negáción és minden buddhaizmuson s a buddhaizmusnak erkölcsi tartalmát saját céljaira felhasználva tökéletesítette és mélyítette az élet célját szolgáló kultúráját.

Ugyancsak így tett az élet és a halhatatlan élnivágyás a keresztény tanokkal is, amelyek sok tekintetben a buddhaista tanokkal rokonvonásokat mutatnak. A kereszténység is elfordul a jelenlevő élettől, mert az embernek boldogulását nem itt, hanem ott: a másvilágon keresi. Az ember csak bűnökkel és bajokkal küzködő zarándok ezen a világon, ahol sem nem érdemes, sem nem szabad véglegesen berendezkedni. Valami derült kedélye sem lehet a világ e zarándokának, mert egész lényére ránehezedik a bűntudat súlya és pedig olyan bűn tudatának súlya, amely bűnért Istennek magának megszegényítő halált kellett halnia. Az ember már bűnben fogantatik is, Isten

* Idézve Szubhádra Bhikshu «Buddhista Káté bevezetésül Buddha tanához» c. műve magyar fordításában.

* A Madshima-Nikájából való idézet, idézve az említett Buddhista Káté magyar fordításában.

halála a keresztfán megváltotta ugyan a bűntől, de azért az ember mégis végleg bátortalanná, félenkké, aggodalmaskodóvá vált az étellel s annak élvezeteivel szemben.

Tényleg úgy van, mint ahogy Reviczky Gyula «Pán halála» című költeményében a klasszikus világ sírbaszállítát és a kereszténység születését tömör mondatokban oly szépen jellemzi:

«A kicsapongó istenek halottak,
Kora lejárt a dölyfös boldogoknak.
A szenvedők bírják eztán a földet,
Édes gyönyör leszen hullatni könnyet.
Az erdő hallgatag, szelíd magánya,
A búsulóknak lesz vigasztalása.
Ki szomorú nem volt, az mind pogány,
Ő rendelé ezt így a Golgothán.»

Az élet célját szolgáló kultúrára egyelőre legalább nem lehetett kedvező hatása a kereszténységnek, ami bárha nem is vezetett, mint a buddhaizmus, az életnek és a létnek egyenes negációjára, de mindenesetre elfordította az ember tekintetét a földről, a siralomvölgyről, ahol az ember egész élete a halál árnyékában folyik le.

De mint már említettem is: az élet s a halhatatlan élnivágyás túltette magát a kereszténységnek világmegvető tanain és tendenciáin s azoknak erkölcsi tartalmát saját céljaira használta fel s az egyházban például soha addig nem is sejtett hatalmi szervezetet létesített. A kereszténység különben minden már meglévő s az élet célját szolgáló intézüciót magáévá tett, azaz az egész életet s annak minden berendezését át-nieg áthatotta tanaival. Természetesen ezt csak úgy tehette meg, hogy az élettől s a földtől elforduló tanai részben elvilágiasodtak, részben pedig ezek helyébe az életnek, a földi életnek tett koncessziók léptek.

Bár ellenmondásnak látszik, de azért úgy van: az élet még az élet- és világmegvető tanokat és tendenciákat is fel tudja saját céljaira, az élet és világ érdekében a kultúra javára fordítani. Ezért aztán éppen nem paradoxon, vagy nemcsak paradoxon, hanem emellett általánosan ismert, bár még alig tudatossá vált igazságot fejezek ki akkor, amikor *a halál kultúrájáról* beszélek, jelezvén ezzel a kifejezéssel az életnek azt a nagy erejét, amellyel magát a halált is és mindazt, ami ezzel összefügg, besorozza az élet intézüciói közé.

Az emberek az életet általában úgy élik le, *mintha* nem is volna halál a világon, az élet mitsem törődik a halállal, csak önmagával törődik. S ha az élet szemben találja is magát unos-untalan, szünetlenül és végnélkül a halállal, hát a halálnak realitására sok ügyet nem vetve, a hálált s ami ezzel összefügg, felhasználja az élet szempontjából s az élet érdekében. Amikor a halál kultúrájáról beszélek, nemcsak a felravalozás halotti pompájára, avagy a díszes temetésekre, a temetők gondozására és feldíszítésére gondolok, amik ugyan valamennyien ez alá a fogalom alá esnek, de gondolok a gyászszertartásokra, az imákra, a templombajjárásra s általában mindarra, ami a halál révén a kultúrára háramlott s ami egyszersmind az ember lelkületét is átjárja, ami által maga az ember, ez a kultúrát létesítő faktor is nagyban meghatározatik s tevékenysége irányítatik; ezekhez sorozható talán minden vallás is és a filozófiának is az a fajtája, amelyre jogosan alkalmazható a filozófiának az a Sokratestól eredő meghatározása, amely szerint a filozófia gondoskodás a halálról.

Ha már most azt látjuk, hogy a kultúra mindent, a múltat, jelent, de még a jövőt is, az embernek minden cselekedetét, általában az egész életet, de a lehetőség határain belül még magát a halált is felhasználja céljaira, akkor joggal elmondhatjuk, hogy kultúrának nevezzük az összes emberi életnyilvánulásokat, amelyek az intellektus és tudatos előrelátás mellett az emberi élet és pedig az egyéni és szociális, illetőleg univerzális élet célját szolgálják, amely élet viszont az ember ideáljainak, köztük az ember transzcendens ideáljainak szolgálatában is állhat.

És ha felvetjük a kultúra értékének kérdését, bátran felelhetjük azt, hogy, mivel az egész emberi élet értéke etnikai mértékkel mérendő, a kultúrának is, ami az emberi életnek szolgál, közérthetően: ami az emberi élei tökéletesedését szolgálja, csakis akkor lehet értéke, ha az erkölcs irányában halad. Ha nem halad az erkölcs útján, ha nem halad azon az úton, amelyre az embernek erkölcsi ideáljai világítanak, akkor joggal beszélhetünk *hamis kultúráról*, olyan kultúráról, amely célját eltévesztette. Az ilyen kultúra eltévesztette még akkor is célját, ha a technika és ipar eddig még nem is sejtett csodákat produkálna és ha ez a kultúra oly széppé, oly ké-

nyelmessé s oly élvezetessé tenné is az emberi életet, amelyen még sohasem volt ezen a világon . s amelynek most még elképzelnünk sem tudjuk. *Azt a kultúrát, amelynek iránya nem esik össze az erkölcsi eszmék által megjelölt iránnyal, még akkor is hamis kultúrának kell tarfanunk, ha a most ismert világunk helyébe tündérvilágot is varázsolna.* Az ilyen hamis kultúrát, Tolsztojra támaszkodva, az egyiptomi piramisokhoz hasonlíthatjuk: hatalmas, még ma is bámulatot keltő alkotások ezek a piramisok, de az emberek boldogsága árán, rabszolga-jajveszélések között emeltettek s nem az élet, hanem a halál számára.

A most elmondottakkal adva van a kultúrának az erkölcs-höz való viszonya. Azaz a kultúrának is, mint az életnek, aminek szolgálatában áll a kultúra, erkölcsi célt kell szolgálnia, mert az etikának éppen olyan szerepe van az élet célját szolgáló kultúra terén, mint amelyen szerepe van általában az emberi életben. S amint az életről elmondható, ugyanúgy a kultúráról is elmondható, hogy csak akkor van igazi, helyesebben úgy mondhatnók: abszolút értéke, ha megegyezik az abszolút lény intenciójával. Emberi szempontból, – és csakis ilyenről beszélhetünk, – ezt a tételt oda enyhíthetjük, hogy a kultúrának csakis akkor van igazi értéke, ha legalább is azt hisszük, hogy életünkkel s az életünk tökéletesítését szolgáló kultúránkkal Isten céljait valósítjuk meg.

Ethika és pedagógia.

A kultúrát az emberiség szemefényének tekinthetjük. De azért nem tehető elébe magának az emberi életnek vagy éppen az ethikának. A kultúrának, a helyes kultúrának az emberi életet kell szolgálnia; az ember életének pedig csakis akkor lehet értelme és értelmes célja, ha ethikai célt szolgál, vagy ami ezzel egyjelentőségű: ha az emberi élet ethikai ideálok szolgálatában áll. Ez esetben megkockáztathatjuk s amennyire emberileg lehetséges, meg is érthetjük azt az állítást, azt a feltevést, hogy a helyesen értelmezett és helyesen leélt élet az abszolútum intencióit szolgálja.

Így értelmezve az emberi életet, joggal elmondhatjuk nemcsak azt, hogy minden egyes ember élete, mint világerők eredője, az egyetemes létben és életben: az örökkévalóságban gyökeredzik, hanem joggal elmondhatjuk azt is, hogy minden egyes emberi életnek eleven, az emberi életnek célját és rendeltetését kitűzd összefüggése van az erkölcsi világrénddel is. A fizikai világ általános evolúciójában a világ minden többi dologával együtt akarva-nemakarva mi mindnyájan is résztveszünk, de emellett a többé-kevésbé tudatos részvétel mellett hivatásszerű kötelességünknek és rendeltetésünknek érezzük és tudjuk is, hogy létünkkel és életünkkel, törekvéseinkkel és cselekedeteinkkel a világ ethikai evolúcióját célzó tendenciának is kezére járasszunk.

Ebből a felfogásból kiindulva, igen könnyű feladatunk lesz akkor, ha meg akarunk felelni arra a kérdésre: minő a viszony a pedagógia és az ethika között?*

* A pedagógiának, illetőleg a nevelésnek az ethikához való viszonyát világosan látta már Platon is, aki egész határozottsággal azt tanítja, hogy a nevelés célja az erkölcsiség. Ez a gondolat állandóan megismétlődik a nevelés és ethika elmékedőinél. Ha ezt a tanítást úgy értelmezzük, hogy a nevelésnek erkölcsi ideáloktól kell irányít-

A pedagógiának, köztudomás szerint, két igen nagyjelentőségű segédtudománya van. A lélektan és az ethika. A szó szoros értelmében igen nagyjelentőségűek a pedagógia e segédtudományai: nélkülök a pedagógia egyáltalában nem volna lehetséges. A lélektan a nevelés által formálendő anyag természetével ismertet meg bennünket. Az ethika pedig a nevelésnek célját szabja meg: előírja mintegy, hogy milyenné kell a nevelésnek formálnia a reá bízott anyagot.

Hogy a nevelésnek, a pedagógusok munkájának, igen nagy jelentősége, igen nagy fontossága van, azt ma már mindenki tudja, bárha még nem is látja meg mindenki azt a valóban már nem is csak képletes formába öltöztetett igazságot, hogy *az ember a nevelés következtében valóban újjászületik. A természetes ember, aminek pedig nagy általánosságban minden újszülött születik, a nevelés folytán, mint kultúrember újjászületik.*

Nem akarunk szemet hunyni az előtt a közismert tény előtt, hogy a kultúreemberektől született gyermekek az átöröklés folytán bizonyos értelemben már kultúreembereknek is születnek, de az is egészen bizonyos, hogy az átöröklés révén az újszülöttel veleszületett kultúr-csirákat csakis a nevelés fejlesztheti ki s csakis a nevelés teheti igazán kultúreemberré az embert.

Persze: nevelésen nemcsak a hivatásszerű nevelőknek tanult művészetét kell érteni. Mert nevelő hatása a hivatásszerű nevelők munkáján kívül is igen sok mindennek lehet. Sőt bizonyos szempontból helyes az az állítás is, hogy mindennek, ami csak hatással van az emberre, főképpen pedig: mindennek, amit csak *átél* az ember, nevelő hatása lehet reá.

Azt is mondják, hogy a nevelés művészetének az a célja, hogy a fizikai személy, az ember, a gyermek alkalmassá tétessék arra, hogy helyét mindenféle hatások és viszonyok

tatnia, akkor ez ellen a tanítás ellen helytálló ellenvetések alig tehetők. Ha azonban ezt a tanítást úgy értelmezzük, hogy nevelés által az emberek egy emberöltő alatt etnikailag jobbá, tényleg lényegben is jobbakká tehetők, akkor ez állítással szemben mindazok a kérdések és aggályok csatarendbe állíthatók, amik a karakter megváltoztathatóságának kérdésénél mint nyugtalanító problémák jelentkeznek s araik, így értelmezve a nevelést, ethikai szempontból már-már teljes meghiúsítással fenyegetik a nevelés eredményességét.

között, az életnek minden viszontagságai között is megállja. Az előbb említett felfogás szerint: a mindenféle hatások és-viszonyok, az életnek mindenféle viszontagságai nemcsak próbakövei a nevelés eredményességének, hanem egyszerűsmind hatékony eszközei is a nevelésnek. Eszerint a felfogás szerint: olyan az ember, olyan az egész emberiség, hogy tud nevelődni s azok a hatások, azok a természeti és minden más-viszonyok, amik között mind mostanig élt az emberiség, olyanok, amelyek tényleg *nevelőleg* hatottak az emberre, az egész, emberiségre.

A pedagógiában csak mintegy tudatossá válik az a munkásság, ami az emberi (kultúr-) életben már megkezdett s aminek iránya is – minden tudományos és hivatásszerű pedagógia nélkül is – már megállapított.

Mind mostanig voltaképpen az embernek, helyesebben: az; emberiségnek a kultúra irányában való fejlődéséről volt szó amit bizonyos el nem vitatható önkényeskedéssel, az emberiség életfolyására gyakorolt hatásoknak összefoglalásával, az emberiség nevelésének mondottunk, s amit helyesen *az emberiség kultúrára való nevelésének is nevezhetünk*. De mindezt, mint már említettem is, csakis bizonyos el nem vitatható önkényeskedéssel tehetjük. Nevelésen ugyanis mindnyájan céltudatos és öntudatos munkásságot értünk, aminek tudományos rendszerbe foglalását aztán pedagógiának, neveléstannak nevezzük.

Persze: mindez nem jelenti, nem jelentheti azt, hogy ne lehetne ugyanaz a célja az öntudatos nevelésnek is, mint aminő célt látunk, vagy vélünk látni az emberiségnek mindenféle hatások alatt lefolyó, amint mondani szokás: *fejlődő életében*.

De a nevelés kifejezését még ilyen, bár kissé megszorított fogalmazásban sem szokták használni. Nevelésen általában nem az embernek, a nemzeteknek, az emberiségnek valamely célra való alkalmassá tételét értik, – pedig mindenestre ezt is jelenti a nevelés fogalma, – hanem nevelésen általában a gyermeknevelést értik, aminthogy a pedagógia tudományának görög nevében is leplezetlenül kifejezésre jut ez az értelem.

Már Platon is azt tanította, hogy az újabb generáció a régebbi generáció erényeire neveltetik. Tényleg az új gene-

ráció a régebbinek hasonlatosságára alakíttatik: a régebbi generációnak erényei – és hozzátehetjük: bűnei is – átszármaztatnak a nevelés útján az új generációra. Ez a tanítás szembeötlően a tényleges állapotot írja le. Az ifjúság nevelői természetesen rendszerint az idősebb generáció köréből kerülnek ki, akik természetesen nem adhatnak mást, *mint a mi lényegük.*

A tényleges állapotnak ez a leírása egy dolgot, t. i. az ifjúságnak állandó és örök harcát az öregek ellen mégis figyelmen kívül hagyja, Az ifjúság és az öregség között minden téren meglévő természetes ellentét az élet- és világfelfogás terén természetesen harccá élesedik ki. Ez a harc teszi lehetetlenné az egy helyben való végleges megállapodást, a mozdulatlanságot, a stagnációt – s ez a harc biztosítja az állandó változást, talán azt is mondhatjuk: az állandó fejlődést.

A fiatalok és öregek ez örök harcának klasszikus kifejezést adott Turgenyev az *Atyák és Fiúk* című regényében, ahol a regény főhőse, a fiatalok képviselőjére: Básszárovra alkalmaz tátik először a nihilista kifejezés, egy akkor még új szó, ami valóban találóan jellemei az öregekkel s azoknak felfogásával, nem ritkán éppen minden felfogással harcban álló mindenkori fiatalságnak gondolkozását.

Az ifjaknak harca az öregek ellen az ifjak és öregek közt meglévő természetes eltkntéten alapszik – ezért örök is ez a harc – s bár sok tekintetben a *hálátlanság* fogalma alá vonható, azért igazában nem ez a vonás domborodik ki legjellemzőbben benne, hanem *a fejlődésnek*, vagy legalább is a változásnak gondolata. Az ifjak harca az öregek ellen a jövőnek harca a múlttal szemben, helyesebben: a jövőbe átmenő jelennek harca a már-már múlttá; vált jelennel szemben. És amint minden jelen múlttá válik és mintegy legyőzetik a jövőbe átmenő jelentől: úgy az öregek is örökké legyőzetnek a jövőnek hordozói által: az ifjak által.

De az egész igazság még sem ez, hanem az, hogy minden jelenben, még a már-már jövővé váló jelenben, de meg minden jövőben is továbbél a múlt.

A gyermeknek nevelésére, a gyermeknevelésre illik leginkább az az állítás, amit az imént mondtam, hogy a gyermek a nevelés folytán újjászületik.

A természetes embernek ez a kultúreberré való újjászületése, ami minden kultúrember életében megismétlődik. *biztoaitja a kultúrát, bizonyítja a kultúra kontinuitását és a kultúra fejlődését is* – és a kultúra fejlődésével biztosítja egyszersmind az embernek fejlődését is – és pedig, amit legtöbbször tartunk: *biztosítja az embernek értelmi és erkölcsi fejlődését is.*

A nevelés mindenekelőtt megóvjaa az emberi kultúrát az újszülötteknek, az állandóan megújuló emberi generációknak veleszületett, minden természetes emberrel veleszületett, vandalizmusától. De ennél sokkal többet tesz a nevelés: a kultúrjavakat állandóan átszarmaztatja egyik generációról a másikra, ami által biztosítja a kultúra kontinuitását – s mivel a nevelés az állandóan megújuló emberi generációt mihamar eljuttatja arra a magaslatra, amelyen az előző generáció állott – s az előző generáció kultúrjavait átszarmaztatja a jövő generációra, nem egyszerű formalitás útján, mint ahogyan ez az életben a javak adásánál-vevésénél és egyéb módon való megszerzésénél rendszerint történni szokott, hanem olyképpen, hogy az a generáció, amely az előzetesen már meglévő javak birtokába lép, valóban magáévá teszi: saját, munkájával, saját érzésével s gondolkozásával magáévá teszi ezeket a javakat. Ami által az állandóan megújuló kultúrgenerációk mihamar abba a kedvező helyzetbe jutnak, hogy elődeik kultúrmunkáját ott folytathatják, ahol azok azt elhagyták. Ez azt jelenti, hogy megadatik tehát a kultúra fejlesztésének, illetőleg fejlődésének lehetősége. Az ideálok pedig, amelyek felé állandóan törekszik az emberiség, amúgy is az elérhetetlen messzeségben, a végtelenben vannak, úgy, hogy ebből a szempontból az ember kultúrális fejlődésének lehetősége végtelennek látszik.

A gyermekeknek tréfásan azt szoktuk mondani s mikor ezt tesszük, mind szüleiknek, mind pedig a gyermekeknek, akiknek mondjuk, kívánjuk is: *hogy különbek legyenek szüleiknél.* A nevelésnek is ez a kívánsága. A miutánunk következő generációt különbnek szeretnők, mint amilyenek mi vagyunk. S ha csak kis mértékben optimisták vagyunk, ha igazán hiszünk a fejlődésben – és pedig abban a fejlődésben is.

amely értelmet ad az egész fejlődésnek, – akkor a tényekből mihamar kiolvasható fejlődés mellé joggal beiktathatjuk az erkölcsi fejlődést, amit, ha talán a tények nem is igazolnak mindig, de a törekvés s a követésre készítő ideálok, amiknek kötelező voltát nem tagadhatjuk meg még akkor sem, hogyha azokat nem is követjük, sőt még akkor sem, ha egész életünkkel meghazudtoljuk is azokat, eléggé ékesen szólnak mellette.

Minden újszülöttet a nevelés vesz dajkaságba. És erre minden újszülött reá is szorul már fizikai létének biztosítása céljából is. De reászorul erre az emberi kultúra is, amelynek leendő örökösei, leendő hordozói és élvezői, de egyszerűs mind továbbfejlesztői is – a gyermekek. A nevelés a kultúrvilágnak életet: meleget és fényt árasztó napja, nélküle sötét és fagyos ridegségű volna kultúránk, nélküle mihamar romba dőlne egész kultúránk.

Nem frázis vagy legalább is nemcsak frázis az a mondas, hogy az emberiség reménységét a gyermekek képviselik. Nem frázis, mert tényleg tőlük várjuk a jobb jövőt. Amit mi magunk minden törekvésünkkel nem tudunk elérni, azt legalább gyermekeinkben szeretnők elérni. És az öntudatos embernek leghőbb vágyát: a halhatatlanságot, aminek ellenkezője egyenesen megborzaszt s minden életkedvünket lehangolja s minden életértéket már-már értéktelen ürességnek tüntet fel, reális és pozitív formában a gyermekek valósítják meg, a gyermekek, akik biztosítékai a folytatódó emberi életnek, akik az emberi halhatatlanságot, a természetes lehetőségen belül, lehetővé teszik.

Ismétlem azonban: a gyermekekben nemcsak az élet továbbfolytatását látjuk, a gyermekekben nemcsak a kultúra fenntartóit dédelgetjük, mert a fejlődésbe vetett hitünkkel ő általuk az élet emelkedését, a kultúra tökéletesítését s általában az emberi létnek az erkölcsi ideálok irányában való tökéletesbülését reméljük. S az élet emelkedését, a kultúra tökéletesítését s általában az emberi létnek az erkölcsi ideálok irányában való tökéletesbülését az öntudatos és céltudatos nevelés munkájával akarjuk elősegíteni, vagy legalább is megkönnyíteni. S ha már mi nem tudjuk elérni e nagy célt, gyermekeinknek kívánjuk annak elérését. *Minden gyermek bölcsőjénél újra kinőnek szárnyai a szülők szárnyaszegett reménysegeiknek.*

A XIII. században egy különös hadsereg indult el Franciaországból – a Szentföld felé. A szomorú véget ért gyermekek keresztes hada vállalkozott arra a nagy feladatra, amit a felnőttek nem tudtak megoldani; mivel a felnőttek hódításai a Szentföld állandó bírását nem tudták biztosítani, a gyermekek akarták meghódítani a Szentföldet, Minden gyermek valóban már születésekor besoroztatik abba a hadseregbe, amelyet a felnőttek az emberi lét szentföldjének elfoglalására toboroznak. Hogy ezt a célt a gyermekek sem tudják elérni, az a vállalkozás értékéből mit sem von le. Maga a törekvés azért értékes kiárad s érdemes arra, hogy a következő generáció lankadatlan életkedvvel s ugyancsak rózsás reménységgel lás-son feladatának megoldásához.

Hogy a nevelésnek célja, ha a nevelés a helyességre számot akar tartani, csakis erkölcsi lehet, mint teljesen magától értődő igazságot tekinthetjük. Az erkölcsi cél azonban határozottsággal concrete nem állapítható meg, mivel ez az erkölcs ideálokra való törekvésben áll. Az erkölcsi ideálok pedig kultúrfokok szerint változnak. De egészen bizonyos az, hogy az erkölcsi cél az erkölcsi ideáloknak, bárha csak a mindenkori erkölcsi ideáloknak, *minden megalkívás nélkül való kövélésében áll.* Mert ne feledjük, jegyezzük jól meg, hogy az erkölcs terén sohasem lehetünk, amint mondani szokás: nagyon is idealisták, túlidealisták, mert valójában Sohasem lehetünk még *elégg*e idealisták sem, mert az erkölcsi ideálok elérhetetlen messzeségben, egy irreális és irracionális képpel kite-¹jezve, mondhatjuk: éppen a végtelenség legszélső határán vannak. A való élet, a fejlettebb s a fejletlenebb kultúrviszonyok között is, majdnem egyaránt, végtelenül távol áll attól, hogy az ideálok megvalósításának tekintethessék. Ellenkezőleg: az emberiség élete eddigelé, mintha azt bizonyítaná, hogy a valóság nem bírja meg az ideált s ezért aztán minden idők igazat adnak annak a tapasztalati igazságnak, hogy az erkölcsi élet általában küzdelemben áll. Athene méregpoharat nyújt Sokratesnek, Jeruzsálem pedig megostorozza és keresztre feszíti Jézust. Ilyen Athene és ilyen Jeruzsálem az egész világ – s annak lehetősége, hogy benne a legjobbak érvényesüljenek, még mindig nincsen biztosítva, bárha nem tagadható is, hogy a kulturális fejlődés ezen a téren is jótékonyan érezteti üdvös hatását, de ez az üdvös hatás semmi esetre sem olyan nagy,

hogy *az életre való nevelés* modern jelszavát minden aggályoskodás nélkül el lehetne fogadni. Azaz, hogy elfogadhatjuk azt a jelszót, mint a nevelés célját helyesen kitűző irányelvet, csak hogy akkor helyesen kell érteni és értelmezni az életet.

Ha az élelét, – amint igen sokan teszik, – csak egy nagy küzdőtérnek tekintjük, ahol a babért a legerősebbek és a legügyesebbek viszik el s ha a nevelésnek azt tűzzük ki céljául, hogy általa az emberek ilyen erős és ügyes küzdőkkel váljanak, akkor bizony a nevelés ideáljait nem az erkölcsi lét magasságaiból, hanem az *arénából* kölcsönözzük. Hogy az arena-morál s e morál által irányított nevelés alkalmas arra, hogy az emberekből ügyes bajvívókat formáljon, kétséget nem szenved, de az igazi ember-nevelés sohasem kölcsönözze ideáljait az arénából.

Erő és ügyesség s ami ezekkel összefügg s amiké ezek módosultak, azt mondhatni: finomultak a kultúrviszonyok fejlődése folytán: kitartás, munkabírás, okosság, tanultság, alkalmazkodás stb., stb. tényleg olyan tulajdonságoknak bizonyultak, amik az élet küzdőterén sikert biztosító eszközöknek látszanak, mert, a mint a tapasztalat bizonyítja, ezeknek segítségével az életben érvényesülni lehet. Ezért aztán, amint közönségesen is értik és értelmezik: *az életre való nevelés egy-jelentőségű az életben való érvényesülésre való neveléssel*. Sok szülőnek sóvárgása az, hogy gyermeke elsajátítsa az érvényesülés titkát s a nevelők, akik célul tűzték ki maguknak az életre való nevelést, sok szülőnek kedvét teljesítik, amellet, hogy azt hiszik, hogy maguk is a helyes úton járnak.

A most elmondottakkal a legtávolabbról sem akarom alábecsülni az érvényesülést. Mint természetes ösztönünknek: a létfenntartásnak s a létfenntartás hatványának nagyszerű kifejlését tudom értékelni, mint olyasvalamit, ami bennünk már-már a fenségesnek eszterikai érzelmét kelti, de azt tartom, hogy az érvényesülésnek célul tűzése, a nevelés szempontjából helytelen, mert a nevelés igazi célját, a nevelés helyes célját háttérbe szorítja az a nevelés, amely mintegy külső eszközökkel akarja kierőszakolni a külső érvényesülést. Ezzel a többek között azt is akarom mondani, hogy teljesen célját tévesztettnek tartom *a kirakat számára való nevelést*. Mert egészen bizonyos az, hogy teljesen elhibázott élet az, amely hasonlatosan a színjátáshoz, a nézők tetszését és kedvtelését tartja

annak a legfőbb célnak, amit az embernek ezen a világon, – bárha az érvényesülés céljából is, – el kell érnie. Hogy mi az emberi életnek konkrét célja, azt határozottsággal senki sem tudja és azt bizonyossággal senki sem tudhatja. De ha fogalmi tudásunk nincs is erről a kérdésről, egy dolgot, ha talán nem is a logikai megismerés tisztaságával, mégis tudunk. Az az egy dolog ugyanis egészen bizonyosnak, kétségbe nem vonható bizonyosságnak látszik, hogy csakis az erkölcsi tartalommal betöltött életnek lehet értelme és célja. A nevelésnek pedig, ami természetyszerűen a legértékesebb életet akarja lehetővé tenni, ami valójában az emberi életnek lehető tökéletesítését szolgálja, egy pillanatig sem szabad haboznia, hogy mit kell tennie, hogy minő célt kell maga elé tűznie. Az emberi életnek csak egy célja, csak egy értelme, csak egy, komoly tartalma lehet: az erkölcsiség. S mindannak, ami az ember életét s ez élet igazi érdekeit és nagy céljait komolyan szolgálja, – mint a kultúra és a nevelés, – az erkölcsiséget kell szolgálnia.

Persze: ez a nevelés, amely elsősorban és mindenekelőtt, vagy talán éppen kizárólag csak a *belső ember* nagy érdekeit tartja szem előtt, alig vagy éppen mit sem fog törődni a nagy nyilvánosság előtt szereplő s minden érdekével a nagy nyilvánosság előtt, a fórumon szereplő embernek vágyaival, törekvéseivel, gesztusaival, pózaival, nemritkán épen handa-bandázásaival. Az ilyen nevelés is jószemmel nézi a (külső) érvényesülést, de nem magáért az érvényesülésért, vagy a becsvágy kielégítéséért, hanem azért, mert bizalmat merít belőle az élethez, mert elhiszi, ha az erkölcsi tartalommal telített ember érvényesülését látja, hogy az igazi érték e világon is elfoglalja méltó helyét, az őt méltán megillető helyet.

Sokratesnek bizonyára nagy fájdalmat és szomorúságot okozott Alkibiadesnek fejlődése és polgártársaira vészt hozó érvényesülése, de annál nagyobb öröme telnék abban, ha láthatná, hogy a méltán isteninek nevezett Platon, akinek egész lényét s egész gondolkozását áthatotta az erkölcsiség, mint hódította meg az utána következő koroknak elméit és szellemeit.

E fejtegetések fonalán felvethetjük azt a kérdést is: vajon nem járunk-e tévutakon akkor, amikor mintegy himnuszt

zengünk az erkölcsiségnek, ahelyett, hogy arra tanítanók az embereket, hogy keressék a boldogságot? E kérdésre feleletem csak az lehet, hogy az emberek amúgy is, minden biztatás és minden ösztökélés nélkül is keresik a boldogságot, anélkül azonban, hogy tudnák, mi a boldogság. Általában amolyan elérhető állapotnak tartják az emberek a boldogságot. Ez a boldogság azonban, amilyennek azt az emberek általában képzelik, csak az a boldogság, ami a szivárvány után szaladó gyermeket eltölti. Úgy látszik, mintha e kérdésnél is Arisztotelésnél volna az igazság: a boldogság a helyes élet maga, az erénynek megfelelő viselkedés, az a boldogság, amit az emberek rendszerint e kifejezésen értenek s ami leplezetlenül élvezetnek nevezhető, amire oly hatalmas sóvárgással vágyódnak az emberek, a helyes életnek, az erénynek-megfelelő viselkedésnek mintegy mellékterméke lehet. De bárhogyan álljon is a dolog s bármennyire igaz legyen is az, hogy az emberek egyáltalában nem egyforma boldogságra törekeshetnek, az az egy dolog mégis egészen bizonyos, hogyha lélek harmóniája, ez az előfeltétele minden fajtájú és formájú boldogságnak, erény nélkül azaz ethikai tartalom nélkül el sem képzelhető.

Azért aztán, ha azt mondjuk: az ethika nem a boldogságra törekszik s a nevelésnek, ami az ethikai ideálok által irányított élet szolgálatára hivatott, nem lehet az a célja, hogy az embert a boldogság megtalálására vezesse, mindezzel éppenséggel nem akarjuk azt mondani, hogy az ethikus élet kizárja a boldogságot, vagy hogy az ethikai céloktól meghatározott nevelésnek egyik igen értékes, de semmi esetre sem a legértékesebb eredménye ne lehetne a boldogság is. De igenis állítom azt, hogy a boldogság csak az esetben lehet helyesen az emberi élet célja s az ethikai céloktól meghatározott nevelésnek legértékesebb eredménye, ha a boldogságot, – úgy, amint például a stoikusok nem egészen helyesen tették, – azonosítjuk az erkölcsiséggel. Mert ha az összes emberi értékek felett szemlét tartunk, lehetetlen, hogy ne az erkölcsi értéket tartsuk a legnagyobb és legmagasztosabb értékeknek és ideáloknak, amik – legalább is emberi szempontból – s mi voltaképpen mindig is csak ilyenekről beszélhetünk – olyanoknak tűnnek fel, amelyeknek megvalósítása méltó arra, hogy az emberi élet céljául s minden céltudatos emberi fáradás és munkálkodás irányítójául szolgáljon.

Talán felesleges külön is kiemelnem, hogy ez a most körvonalozott felfogás a *heroikusnak* nevezhető ethika alapján áll, amely ethika jelmondata gyanánt azt a tételt tekinthetjük, hogy nem az ethika van az életért, hanem az élet van az ethikáért. Ha azonban, a *jóléti* morál álláspontjára helyezkedünk, a amely ethikai felfogásnak az a jelmondata, hogy nem az élet van az ethikáért, hanem az ethika van az életért, akkor természetesen sokkal magasztosabbnak fog az életre való nevelés is feltűnni. Mert akkor, hacsak az életet olyannak tekintjük, ami az általános jólétet s a kulturális haladást szolgálja, az erkölcsi ideálokat nem a végtelenség legszélső határán, hanem magában a lüktető életben, az emberiségnek életében: az egyes emberek és a szociális léteik érdekeinek körében fogjuk megtalálhatni.

De bárhogy is tekintsük az erkölcsiséget és bárminő alapokra is helyezzük az ethikát, azt minden esetben és minden körülmények között olyannak kell tekintenünk, ami egyedül képes és alkalmas is az élet irányítására. Amiből aztán vaszkövetkezetességgel következik az is, hogy a racionalis nevelésnek célja csakis erkölcsi lehet.

Az a nevelés pedig, amely nem ethikai célt szolgál, helytelen, célját tévesztett, elhibázott nevelés, ami nem a jót, hanem a rosszat szolgálja s nemcsak romlásra vezet, hanem maga is a romlás kórtünete.

A természet romboló erőivel s az emberi kéz és ész rettenetes rombolásaival örök harcot harcol az emberi ész és erkölcs. S ez örök harcban az emberi ész és erkölcs leghatalmasabb és leghűségesebb segítőtársának a nevelés bizonyult. És éppen azért, mert oly nagy hatalma van a nevelésnek, valóban rendkívüli felelősség hárul azokra, akik a nevelés gyakorlására vállalkoznak. E rendkívüli felelősséget azonban megkönnyíti s a nevelést a legszebb művészetté teheti s a nevelés terhét e művészetért való rajongássá változtathatja a nevelőnek az az őszinte és eleven meggyőződése, hogy nevelő munkásságával, ezzel a legmagasztosabb művészettel, a legértékesebb anyagnak: az ember-anyagnak, a legfenségesebb minták szerint: az erkölcsi ideálok szerint való formálásával erkölcsi célok megvalósításán fáradozik, ami által az emberiség ethikai evolúcióját, talán éppen magának az Abszolútumnak intencióját szolgálja.

Evolúció. A jellem.

Az újkori gondolkozás át van hatva attól a hittől, hogy az egész világ a fejlődés, az evolúció fázisában van. S ha az egész világot fejlődésben levőnek tartja ez az újkori gondolkozás, csak természetes, hogy az ember-világot, – aminek életében leginkább szembeötlő a haladás, – szintén és pedig elsősorban evolúcióban levőnek tartja és látja is.

A fejlődés gondolata az antik filozófiában éppen nem otthonos. A görög gondolkozás általában nem hisz a fejlődésben, a tökéletesedésben. Az ember-világ életében is a tökéletességet nem az alig elérhető jövőben, hanem a régen elmúlt múlt időben sejtí, amely régmúlt időből az *aranykornak* emlékei átnyúlnak az emberiség hanyatló korszakaiba.

Aristotelesen és Epikuroson s az ők tanítványain kívül alig hitt az antik világban valaki a fejlődésben. Ma azonban, sok tekintetben ellentétben az antik világ gondolkozásával, mindnyájan a legerőteljesebb dolognak tartjuk a világon a fejlődést, amit bizonyítani is feleslegesnek gondolunk – s alig tudjuk megérteni, hogy miképp lehetett ezt valaha is kétségbevonni, vagy akárcsak meg nem látni is. Valahogyan a levegőben van a fejlődés gondolata, amit olyan igazságnak tartunk, aminek meglátására és felismerésére igazán csak szemünket kell felnyitnunk.,

A fejlődés gondolatát, majdnem azt mondhatnók: a fejlődés igazságát, illetőleg e gondolatnak, ez igazságnak általános elterjedését semmi esetre sem akarjuk csupán egyes filozófiai rendszerek eredményeinek tekinteni, habár bizonyos, hogy egyes a legújabbkori gondolkozást képviselő filozófiai rendszerekben a fejlődés gondolata, mint éltető vezéreszme jelentkezik – s tagadhatatlan, hogy e rendszerek az általános emberi gondolkozásra olyan erős hatást gyakoroltak, mint a minő hatalmas hatást filozófiai rendszerek csakis a filo-

zofálás virágzásának korában szoktak gyakorolni az általános emberi gondolkozásra s ennek következményeképpen: a közönseges ember általános világ- és életfelfogására is.

Mint köztudomású dolog, a fejlődés gondolata, mint éltető vezéreszme jelentkezik már a Hegel filozófiájában is, ezt az eszmét juttatja kifejezésre a Darwin tanítása s e gondolatnak impozáns kifejtésére vállalkozott Spencer szintheticus filozófiája.

De e hatalmas rendszerek és tudós tanítások oly rövid idő alatt nem lettek volna képesek arra, hogy a fejlődés gondolatát a szónak leghűbb értelmében annyira *népszerűsítették*, ha a szembeszökő tények is nem segítettek volna a népszerűsítés munkájának. Sőt azt hiszem, nem tévedek, ha a fejlődés gondolatának, a fejlődés igazságának általános elterjedését elsősorban azoknak a tényeknek, azoknak az alkotásoknak tulajdonítom, amelyek oly rohamosan, mondhatni: egy emberöltő alatt megváltoztatták és folyton-folyvást, a szemünk előtt megváltoztatják az ember életét, megváltoztatták és megváltoztatják az ember egész világát. Mondanom sem kell, hogy a természettudományok hatalmas fejlődésére gondolok, aminek gyakorlati eredményeit a technika vívmányaiban s az ipariproduktumaiban, amint mondani szokás: a kultúra legnagyobb áldásaiban élvezhetjük.

A haladás, a fejlődés, talán éppen a tökéletesedés, úgy látszik, minden téren egészen nyilvánvaló és kétségbe nem vonható. És mégis erős és megingathatatlanak látszó meggyőződésünk kissé meginog, mihelyt a fejlődésben nemcsak az erők, mondjuk: a világerők tényleges működésének jelzését látjuk, hanem olyan processzust vélünk benne látni, amely valamely cél elérésére törekszik. Ez azt jelenti, hogy igazában, a dolog érdemében csakis akkor beszélhetünk joggal fejlődésről, ha ismerjük azt a célt, amire a processzus törekszik s ha megállapíthatjuk azt is, hogy ez a processzus tényleg közelebb és közelebb juttat éhez az ismert elérendő célhoz. Ezért aztán úgy gondolom, a világcélnak ismerete nélkül s annak bizonyítása nélkül, hogy a világprocesszus tényleg közelebb és közelebb juttatja a mindenséget ebez az elérendő célhoz, a dolog érdemében joggal alig beszélhetünk a világ fejlődéséről, a világ evolúciójáról. *Tudnom kell, hogy mi célja van a világnak s tudnom kell: vajjon a világerők lényeges mű-*

*ködés közelebb juttatja-e a világot céljához és csakis ennek a tudásnak alapján beszélhetnénk joggal a világ evolúciójáról – és nem akkor, ha egyszerűen csak leírom, mintegy konstátálom a világerők működését, vagy akár a világerőknek bizonyos irányban való működését is.**

* Amikor Spencer Herbert, a fejlődés gondolatának legrendszeresebb s eddigelé mélység és nagy átfogóképesség tekintetében utol nem ért klasszikus filozófusa azt mondja: «A fejlődés nem más, mint az anyagnak integrációja és a mozgásnak velejáró szétszóródása. Aközben, hogy ez a kettős folyamat lejátszódik az anyag (viszonylagosan) határozatlan, össze nem függő és különemű állapotba megy át; egyszersmind a visszatartott mozgás is evvel párvonalas átalakuláson megy keresztül.» –voltaképpen csak leírja a világerők működését s e működés irányát csak mintegy konstátálja. (Lásd Spencer Herbert: «Alapvető elvek», Jónás János fordítása, Társadalomtudományi Könyvtár.)

Egyébként, mint nem egészen érdektelen dolgot megemlítem azt is, hogy a fejlődés, mondjuk: az egyenes irányban való fejlődés gondolata mellett az emberi gondolkozásban a legrégebb időkől kezdve kísért a visszatérés, a megisméltetés, az örök visszatérés, a körforgás gondolata is. Már a pythagoreusok ismerik ezt a gondolatot, az újkorban Hegelnél csillámlik fel, Nietzschénél pedig mint az örökkévalóságnak újonnan felfedezett formája jelentkezik s mint ilyen gondolkozásának egyik vezéreszméjét teszi.

«Látod – mondja Nietzsche-Zarathustra a törpének – ezt a pillanatot! Ettől a pillanat-kaputól hosszú, örök utca vezet *visszafelé*: mögöttünk örökkévalóság vagy. Nem kell-e, hogy az, ami mindenkéül megeshetik, már egyszer megesezt, rnegtétetett, mellettünk elfutott légyen?

Es ha már minden volt: mit tartasz, törpe, erről a pillanatról? Nem kell-e, hogy már egyszer ez a kapubejárás is volt légyen?

És vajjon nincsenek-e mindenké oly erősen egymásba bogozva, hogy ez a pillanat minden jövendőket maga után vonjon? Tehát – még magát is?

Mert mindennek, ami futni tud: ezen a hosszú úton *kifelé iá kell* még egyszer futnia!

Es ez a hosszú pók, amely a holdvilágban mászik és maga ez a holdvilág és én és te a kapubejárásnál, egymással susogva, susogva örök dolgokról – nem kell-e, hogy már egyszer mi is voltunk légyen –

és nem kell-e visszajönnünk és azon a másik utcán futnunk, ki-futnunk, magunk előtt, ezen a hosszú borzadályos utcán, nem kell-e «*örökkön-örökké visszatérnünk?*»

A minden dolgok visszatérésének dogmám, az örökös körforgás nem csüggeszti el Nietzschét; ellenkezőleg: ezt az örökkévalóságot mindenkélett szereti, emberfeletti rajongással rajong érette.

Igazán nem titok az, hogy a világ célját nem ismerjük. Amiért is aztán a fejlődés, haladás, tökéletesedés gondolatával, ha azt a világegyetemre alkalmazzuk, voltaképpen tanács-talanul állunk. Amint azonban az emberhez és az embernek életéhez közeledünk, mind tisztábban és tisztábban látunk. Bár határozottsággal itten sem állíthatjuk, hogy ismerjük az elérendő s a megvalósítandó célt, de azért azt és annyit egészen tisztán vélünk látni, hogy az emberi életnek és létnek, csakis akkor lehet értelmes célja, ha az emberi élet és lét erkölcsi eszmények szolgálatában áll. Ebből az álláspontból aztán az egész emberi életet és pedig úgy az egyéni létnek, mint a társadalmi létnek életét olyannak kell tartanunk, amelynek célja az erkölcsi tökéletesedés és ezt a célt kell szolgálnia az ember minden öntudatos működésének és intézményének is és amint részletezve is láttuk: ezt a célt kell szolgálnia a kultúrának és a nevelésnek is.

Ha tehát az evolúciónak nagy és népszerű gondolatával az emberi élethez s általában az ember világához közeledünk,, sokkal nagyobb határozottsággal tudjuk, mit kell kérdeznünk és mit kell e kifejezésen érteni, mintha ezzel a gondolattal a világegyetem-létét, életét és törekvését akarnók megvilágítani.

Ha az evolúció gondolatát kérdés formájában az emberi életre s általában az ember-világra alkalmazzuk, ezt kell kérdeznünk: *vajjon az idők folyamán erkölcsileg előnyöden változott-e az ember?* Egészen közönségesen és egyszersmind közérthetően ezt a kérdést így is kérdezhetjük: *jobbá lett-e az ember az idők folyamán?*

Az erkölcsi fejlődés, a lelkek igazi evolúciója, egyáltalában nem olyan szembeötlő, mint amilyen szembeötlő a haladás, a fejlődés, a tökéletesedés az emberi életnek minden más terén.

Hogy a mi életünk egészen más, fejlettebb és kényelmesebb,

«Oh hogyne vágyódnám szerelmesen az örökkévalóság után s a gyűrűk nászgyűrűje után – a visszatérés gyűrűje után?

Még sohasem lelem meg az asszonyt, akitől gyermeket szerettem volna, hacsak nem ez az a nő, akit szeretek: mert szeretlek, óh Örökkévalóság.

Mert ázeretlek, óh Örökkévalóság!»

(Mindkét idézet Nietzschének már idézett műve említett magyar fordításából való.)

mint elődeink élete, hogy az életre jobban és tökéletesebben rendezkedtünk be, mint elődeink, azt valóban alig lehet vitatni. És mégis: bárha a mi világunk s a mi életünk olyan is, amit még a közelmúlt századok emberei is csodavilágnak s embernek elérhetetlen életnek tartottak volna, ha azt a kérdést kérdezzük: vajjon a mi életünk erkölcsileg tartalmasabb-e, mint amilyen elődeink élete volt; vajjon mi magunk is erkölcsileg tökéletesebbek, jobbak vagyunk-e, mint amilyenek elődeink voltak, legalább is zavarba hoz ez a kérdés.

A nemességnek s a jóságnak mind mostanig felül nem múlt, s mivel igen gyakran a végső határt érintő, az önfeloldozásig menő, tehát felül sem múlható példáit megtaláljuk minden időben s minden népeknél, viszont napjainkban, a kultúra és civilizáció kellős közepén is, olyan gonoszságnak megnyilvánulásait láthatjuk napról-napra, amely vetekedik az ember-világ életéből ismert s az emberiségnek sokkal műveletlenebb állapotában is embertelennek tartott gonoszsággal. S a korunkban is megnyilatkozó gonoszság, összehasonlítva azt a kevésbé művelt korok gonoszságával, éppen, mivel magas műveltség, magas kultúra keretében jelentkezik, az erkölcsi megítélés szempontjából még súlyosabb elbírálás alá vonandó.

Megismétlem azt is, amit már említettem: hogy az emberek a jelenkor kultúrájával s annak magasztalásával nem tudnak eltelni, viszont azonban a kortársaktól egyáltalában nem szoktak elragadtatva lenni. Amely különös jelenség mintha amellet szólana, hogy az emberek minden más téren tökéletesednek, csak éppen az erkölcs terén nem. Mindez azonban csak amolyan, feltevés, ami itt-ott kifejezésre jut ugyan, de ami elnémul és háttérbe szorul, amint az emberiség nagy egészének, illetőleg amint a nemzeteknek élejét tesszük vizsgálódásunk tárgyává. Embertelen gonoszságnak s brutális vad-ságnak kitéréseivel minden bármilyen művelt és fejlett népnek körében is találkozunk ugyan napjainkban is, de embertelen gonoszságok s brutális vadságok mainap a művelt emberiség körében mégis csak szórványosan fordulnak elő s az emberiség általában, különösen pedig a kultúra és civilizáció magaslatán álló emberiség immár kivetkőzött természetes vadságából. S a kultúra intézményei nagy általánosságban elejét tudják venni a gonoszság és vad szenvedély káros kitéréseinek, vagy legalább is apasztják ezeket a káros kinövéseket.

S bárha éppen nem akarom azt mondani, hogy kiirtottuk az emberből «*a radikális gonoszát*» s bárha az emberiségnek mai élete, amely nem tud megenni börtönök és kivégzések nélkül, azt bizonyítja, hogy az emberek gonoszsága állandóan veszélyezteti a társadalmi békés együttélést, és bárha a tapasztalatok semmi reményt sem nyújtanak arra, hogy az emberi gonoszság véglegesen kiirtható, mégis annyit csak el kell ismernünk, hogy az emberiség erkölcsi legalább is szelídebbek lettek. Ezzel azonban nem akarjuk azt mondani, vagy legalább is határozottsággal nem akarjuk azt mondani, hogy az emberek megjavultak volna. Hiszen lehetséges az is, hogy nem az emberek javultak meg, hanem az emberi életviszonyok, – és pedig a kultúrával megfinomított életviszonyok, – lettek olyanok, amelyek visszafojtották az emberi gonoszságnak brutális kitérőseit. Elvileg azért elképzelhető az is, hogy az emberi gonoszság mennyisége egyáltalában nem apadt, csupán a gonoszság megnyilvánulása: tettekben való realizálása gátoltatik meg;

A statisztika érdekes képét mutatja annak, miként tolódnak el a kultúra fokának megfelelően a bűncselekmények. Alacsonyabb kultúrafokon az élet és személy ellen elkövetett bűncselekmények nagy számával szemben a vagyon ellen elkövetettek aránylag kis számban fordulnak elő, míg a kultúra fejlődésével az élet és személy ellen elkövetett bűncselekmények száma fogy, a vagyon ellen elkövetettek száma pedig rohamosan emelkedik. Úgy hogy már-már közelfekvő az a feltevés is, hogy az emberi gonoszság mennyisége nem fogy, hanem talán konstans, vagy talán éppen növekvőfélben van. Ez azt jelenti, hogy az ember erkölcsi fejlődése nem minden alap nélkül kétségbe vonható.

S amit az emberről általánosságban mondtunk, azt ugyanolyan, vagy talán még több joggal elmondhatjuk minden egyes emberről is. Úgy általánosságban mindenki azt hiszi, hogy az emberek javíthatók, vagy legalább is, hogy a gyermek nevelhető, azaz helyes neveléssel jobba tehető. Viszont azonban akit hazugnak ismertünk meg, arról nem hiszünk azt, hogy egyhamar leszokik a hazudozásról, akit gonosz embernek ismertünk meg, annak jóságában nem igen hiszünk, s ha jövőben útjaink keresztezik egymást, nem tudunk közönyösek maradni vele szemben, nem tudunk előítélet nélkül

viselkedni vele szemben, hanem mint gonosz emberrel fogunk vele szemben viselkedni, óvakodni fogunk tőle, esetleg védelmi állapotba helyezük magunkat vele szemben. Akit megbízható embernek ismertünk meg, azt mindenkor ilyennek tartjuk s feltesszük róla, hogy minden életviszonyok és életkörülmények között is olyan marad, mint amilyen volt. Általában az élet, a közönséges élet, amely az embereknek örökösen megismétlődő tapasztalatain épül fel, az embert erkölcsi habitusa szempontjából változhatatlannak tartja. Az ember *erkölcsi habitusa az, amit jellemnek nevezünk*, s már e szó is, a közhasználatban legalább, magán viseli a változhatatlanságnak jelzőjét. Emellett a jelzón kívül, legalább is a közhasználatban, kifejezi a jellem fogalma azt is, hogy ő rajta múlik, ő általa méretek mintegy meg az ember egész, igazi értéke.

Nincs nagyobb dicséret, mintha azt mondjuk valakiről: jellemes ember; aminthogy nincs nagyobb megvetés annál, mintha valakiről azt mondjuk: jellemtelen ember. Az erkölcsi értékelésnek mindenek fölé való emelkedése jut kifejezésre a jellemnek tulajdonított eme legnagyobb értékben s a jellemtelenségnek tulajdonított eme legnagyobb értéktelenségben.

Égészség, szépség, fiatalság, vagyon, társadalmi állás, stb. stb. az életnek összes javai sötét árnyékkal vonatnak be akkor, ha arról, aki e nagyértékű javak birtokában van, azt az erkölcsileg megsemmisítő ítéletet mondjuk: jellemtelen ember.

A jellem kérdésénél főképpen arra a két kérdésre kell feleletet adni: mi az ember jelleme és milyen ez a jellem?

Azt mondtam: az ember jelleme az ember erkölcsi habitusa. Az ember jelleme talán több ennél: az ember jelleme az ember lényege erkölcsi szempontból tekintve, sőt talán minden más szempontból tekintve is, talán éppen metafizikai szempontból tekintve is: az ember belső valója, az ember lényege éppen az ő jelleme is.

A világ dolgai valamennyien bizonyos lényegyet árulnak el s e lényegüknél fogva viselkednek oly különbözőképpen ugyanolyan vagy egészen hasonló körülmények között, ugyanolyan vagy egészen hasonló okok hatása alatt is. Az embereknel is azt látjuk, hogy az emberek ugyanolyan vagy egészen hasonló körülmények között különbözőképpen viselkednek. Ez a különbözőképpen való viselkedés visszavezethető azokra a különbségekre, amik ember és ember között tényleg lényeg-

ben is megvannak. A tényleg meglévő, ember és ember között oly szembeötlően, le nem tagadható módon meglévő különbségeket vissza lehet vezetni a legkülönbözőbb okokra (mint amilyen a nevelés, a környezet stb., ami különböző emberek-nél rendszerint különböző is szokott lenni), az a különbség azonban, *ami mindezeknek a külső okoknak leszámítása után, illetőleg ezeknek a külső okoknak következtében beálló különbségek után íá még fennmarad, az lesz az eredeti, őskülönbség, ami a jellemnek egyéni vonását teszi.*

Minden dolog az, ami és minden dolog olyan is, amilyen: a principium identitatis, az azonosság tétele nemcsak logikai, a gondolkodásra vonatkozó, hanem minden bizonyjal metafizikai, a létre vonatkozó princípium is. Legalább is mi nem tudjuk elképzelni azt, hogy A a lét világában is megszűnjék A lenni-. Ez ellen a nyilván a logikából vett hasonlaton nyugvó állítás ellen felhozható talán az az ellenvetés, hogy az azonossági tétel nem zárja ki az időben való változást. Már pedig a karakter megváltozhatóságának tana nem is akar egyebet állítani, mint azt, hogy a karakter természetesen az idők folytán megváltozik. Itten a megváltozás természetesen azt jelenti, hogy mássá lesz, mert ha csak azt jelentené, hogy pl. valami csak hozzátapad s ezáltal mintegy másképp funkcionálj mint a maga eredetiségében, a behatásokra másképp reagál, mint a maga hamisítatlan eredetiségében, akkor nem beszélhetnénk arról, hogy a karakter tényleg megváltozott. Ha azt mondjuk valakiről: bezzeg megokosodott, saját kárán szerzett tapasztalatai óvatossá teszik stb., ez esetben éppen nem fejezzük azt ki, hogy jelleme megváltozott volna, ellenkezőleg: feltételezzük, hogy jelleme nem változott meg, de mert megokosodott s mert saját kárán tapasztalatokat szerzett, ugyan amellet a változatlan jelleme mellett is egészen más cselekvést várunk tőle, mint annakelőtte. A jellem megváltozása azt jelentené: hogy az illető megváltozott jelleme következtében fog az eddigihez hasonló körülmények között is másképp cselekedni,, mint ahogyan eddig cselekedett.

Az a feltevés, hogy valakinek a jelleme változott volna meg, alig képzelhető el. Mert a valóságban tényleg mindenütt, ahol úgynevezett jellembeli változást vélünk látni, mindig kivétel nélkül kimutatható az is, hogy az illetőnek tapasztalatai bővültek, tudása gyarapodott, körülményei változtak; – mind

olyan módosulások ezek, amik semmi esetre sem jelentik a jellem megváltozását, de amiknek olyan hatásuk van, ami azt a látszatot alkalmas kelteni, hogy igenis az illetőnek jelleme változott meg.

De még ha a jellem, ez az embernek legbensőbb lényege, lényegben megváltozhatnék is, akkor is egészen sajátos következtetésekre juthatnánk. Ha ugyanis tényleg megváltoztatható az ember belső valója, a jelleme, akkor ennek a belső valónak, ennek a jellemnek olyannak kell lennie, aminek külső hatásokra önmaga megmásulásával kell reagálnia. S ha feltételezzük azt, hogy különböző embereknek különböző a jellemük is, akkor azt is feltételezhetjük, azt is jogosan következtethetjük, hogy különböző emberek jelleme ugyanolyan vagy hasonló külső hatások alatt különbözőképpen fog módosulni, *amivel aztán adva van a jellemeknek eredeti különbözősége, amivel voltaképpen adva van a különböző jellemek eredetisége, amely eredetiőég és különbség végigkíséri az egyént egész életén és magvát alkotja az egyén minden törekvésének és cselekedetének.*

Ha azt látjuk, hogy minden egyes ember minden tekintetben különbözik minden más embertől, – ugyanis kétségbevonhatatlanul mindnyájunknak egyénileg különböző fizikumunk és pszichikumunk van, – akkor igazán nagyon közel fekvő az a felfogás, hogy abban is, amit erkölcsi valónknak tartunk, különbözünk egymástól. És ha azt látjuk, hogy mindnyájunknak fizikuma és pszichikuma alapján véve egész életünkön keresztül változatlan marad, azaz az eredeti fizikum s az eredeti pszichikum egész életünkön keresztül érezteti hatását, hát igen-igen közel fekvő az a feltevés is, hogy így, egészen így állunk azzal a rejtéllyel, vagy talán nem is olyan nagyon rejtélyes dologgal is, amit jellemnek nevezünk.

De ha így áll a dolog, ha a jellem alapján véve egyéni, eredeti és változhatatlan, – úgy amint azt például a legmerekvebben Schopenhauer Arthur tanítja, – van-e célja, van-e létjogosultsága, lehet-e eredménye a nevelésnek. Jobbá tehetők-e az emberek nevelés által?

A görög ethikának legkezdetén, Sokrates tanításában erre a kérdésre az intellektus vélt mindenhatósága naiv optimizmussal felelt meg. Az erény tanítható és megtanulható, ez volt a felelet, mert aki tudja: mi a jó, az nem cselekedheti a

rosszat, tehát nem cselekedhetik erkölcstelenül – s az erkölcstelenség, az erkölcsileg rossz, a gonoszság voltaképpen tudatlanság. E tanítás aligha eltalálta az igazságot. Aristoteles közelebb jár az igazsághoz, amikor azt tanítja, hogy az ethikus erények (amik a mostani felfogás szerint: az erkölcsi séget teszik) nem oktatás által, mint az értelem erényei, hanem szoktatás által szerezhetőek meg. Manapság ezt az aristotelesi tételt közérthetően úgy szoktuk kifejezni hogy az erkölcsiség nem a tanítás, hanem a nevelés folytan szerezhető meg. És ez igaz is a lehetőség korlátain belül. De lehetetlenségre természetesen a nevelés sem vállalkozhatik, s ha mégis vállalkoznék erre, vállalkozása hiábavaló lesz, mint ahogy hiábavalónak bizonyult Nérónál egy Senecának nevelő buzgólkodása is.

Bár lehetetlenségre a nevelés sem vállalkozhatik, de *a lehetőség határain belül* az erkölcsi célok szolgálatában álló-nevelés bizonyára a legnemesebb, a legmagasztosabb feladatokra vállalkozik – és eredményesen vállalkozhatik is e feladatokra. A fizikum kifejlesztésére vállalkozó gimnasztika bizonyára nem hiábavaló, bárha számot is kell vetnie a velünk született fizikum tökéletlenségeivel is és bárha az egyéni fizikumnak különbözősége miatt különböző egyéneknél nem is képes ugyanazt az eredményt felmutatni. Ugyanezt mondhatjuk a szellem kiképzéséről is – és ugyanezt mondhatjuk az erkölcsi nevelésről is.

Tévedés azt hinnünk, hogy természettől teljesen egyenlők vagyunk. A természettől mi sem áll távolabb, mint az egyenlő lények produkálása. A természet arisztokrata olyan értelemben, hogy a lényeket már eredetileg olyan tulajdonságokkal, vagy olyan tulajdonságok csiráival bocsátja az élet útjára, amelyek nekik hasznára, illetőleg kárára válnak. Ha azt látjuk, amit pedig állandóan, mindennap tapasztalhatunk, hogy némelyek nyomorékon, vagy szenvedést és halált okozó kórok csiráival születnek erre a világra, míg más szerencsésebbek testileg dereknek és egészségesnek születnek, ha azt látjuk, hogy némely szerencsétlenek mindenféle szellemi defektussal megverve, mások pedig, a szellem született arisztokratái, szellemi tehetséggel dúsan megáldva születnek erre a világra, oly hallatlan-e az az egyébként pedig nagyon is plauzibilis feltevés, hogy az emberek már születésükkel magukkal hozzák a gonosznak és a jónak csiráit erre a világra?

Ha az embert mint világerők eredőjét állítjuk be a világ folyásába, ha az emberekben valóban világerőknek éizéare, gondolkozásra és akarásra éledt, ézésre, gondolkozásra és akarásra ébredt csomópontjait látjuk, akkor nem tűnhetik fel különösnek és idegenszerűnek ez a felfogás. Már pedig legalább is annyit okvetlenül el kell ismerünk, hogy az ember tényleg a világ dolgaihoz tartozik, hogy tehát az ember valójában és nemcsak képletes jelentésben is: tényleg a világerők eredője.

Hogy mi a jellem, azt a lényezet feltáró módon megmondani nem tudjuk, de azért nem igaz az, hogy ezt a jellemet egyáltalában nem ismerjük. A lényezet feltüntető módon, – hogy megtudnók mondani, hogy valaminek ezen a világon mi a lényege, – egyáltalában semmit sem tudunk, de azért egészen bizonyos az is, hogy igen jól értjük ezt a kifejezést: *jellem*, s amikor kiejtjük azt, egy pillanatra sem tanakodunk azon, mit is kellene ezen a kifejezésen érteni. Az a paradoxon tényleg megvan a jellemnél, hogy azt csakis az emberi cselekedetekből ismerhetjük meg, mert számunkra csakis az emberi cselekedetekben nyilatkozik meg, s mégis a karaktert mint e cselekedetektől független létezőt képzeljük, amely a cselekedetek állandó változása közben is állandóan változatlan marad.

Mondanom sem kell, hogy e felfogással szemben, amely egyetértően a közönséges ember gondolkozásával, de egyáltalában nemcsak erre támaszkodva, az emberi jellemet változhatatlannak s egyének szerint különbözőnek tekinti, van olyan felfogás is, amely a jellemet változékonyak és nem eredetileg már egyének szerint különbözőnek tekinti.

Bármint álljon a dolog: annyi egészen bizonyos, hogy a jellem az, ami az embernek ethikai színezetet ad, s *a jellem az, ami vagy értékessé, azaz derékké, vagy pedig értéktelenné, hitvánnyá teszi az embert.* Erkölcsi szempontból ennek van legnagyobb jelentősége és legnagyobb értéke is ezen a világon. S ha feltételezzük, hogy az egész világ felett ethikai princípium uralkodik, amely egyszersmind mint metafizikai princípium oka, fentartója és célja is a mindenségnek, valóban közelfekvő és jól megalapozott is az a feltevés, hogy metafizikailag is a jellemnek van legnagyobb jelentősége is ezen a világon. Ha meg elismerjük a világ evolúcióját s benne az ember-világnak fejlődését is – és pedig az ember-világnak

azt a fejlődését is, ami egyedül képes értelmet adni a fejlődés gondolatának: az értelmi és erkölcsi fejlődést is, úgy legalább is mint lehetőséget fel kell tételeznünk a nagy fejlődés keretében az emberi jellemnek is fejlődését, ha talán nem is egy generáció életében, hanem az egymásután keletkező és egymásután eltűnő generációk által, amiknek talán éppen az a feladatuk és céljuk, hogy ilyképpen szolgálják az emberiség tökéletesedését.

A determinizmus és a szabadság kérdése.

A jellem kérdésével szorosan összefügg, attól el nem választható az akarat szabadságának kérdése, illetőleg e kérdés két ellentétes irányzatának megjelölésével: a determinizmus és az indeterminizmus kérdése.

Az a kérdés, amellyel a következőkben csak egészen röviden szándéksom foglalkozni, bárha egyáltalában nem precíze kifejezve, így is kérdezhető: szabad-e az ember? Erre a kérdésre a világon a legtermészetesebb feleletnek látszik azt felelni, hogy hát természetesen szabad az ember, feltéve, hogy cselekvésében, azaz akaratának megvalósításában fizikailag meg nem akadályoztatik. Ki akarom nyújtani karomat s tényleg ki is nyújtom karomat, azaz akaratomat meg is valósítom, cselekvéssé változtatom, mert semmiféle fizikai erő vissza nem tart ettől, meg nem akadályoz akaratom realizálásában. A szabadságnak ezt a fajtát, a fizikai kényszer hiányát, *fizikai szabadságnak* szokták nevezni.

Akaratomnak cselekvésben való realizálásában azonban pszichikailag is akadályozva lehetek, pl. ha az akarás és cselekvés irányára befolyással, zavaró befolyással vannak elmebeli kóros elváltozások, amikor az ember nem azt akarja s nem is azt cselekszi, amit normális állapotában akarna és cselekednék, amely állapotot, mint tudjuk, beszámíthatatlan állapotnak szoktak nevezni.

Ha az emberi intellektus nincsen megzavarva, ha, amint mondani szokás, normális állapotban van az intellektus s ennek következményeként normálisan funkcionál s az emberrel az akarás és cselekvés motívumait helyesen, eltorzítás nélkül képes megismertetni, akkor azt szokták mondani, hogy az ember intellektuálisan szabad, ez esetben beszélünk *intellektuális szabadságról*.

Mellékesen megjegyzem, hogy a jogtudományt s az igaz-

ságszolgáltatást általában, de még a büntetőjogot s a törvénytörvény-széki orvostant is elsősorban a fizikai és az intellektuális szabadság kérdése érdekli. Annak a szabadságnak kérdése, ami a filozófia egyik legnagyobb, a gyakorlati filozófiának pedig éppen legnagyobb problémáját teszi, az úgynevezett *ethikai szabadságnak* kérdése semmi esetre sem alkalmas arra, hogy bebocsáttassék a tárgyaló termekbe.

Egészen világos tehát, hogy fizikai szabadság hiányának esetében, a fizikai kényszer állapotában az ember fizikailag megakadályoztatik abban, hogy akarását cselekvésben realizálja, hogy azt cselekedje is, amit cselekedni akar. Az intellektuális szabadság hiányában az ember azt cselekedheti, amit cselekedni akar, de, mivel az intellektus nincs normális állapotban, pl. az elmebetegség állapotában az örülteknél, azért aztán ez az intellektus mindazt, ami az elhatározásra és a cselekvésre döntő lehet, hibásan, hamisan tárja fel az ember előtt, úgy hogy ez esetben az embernek akarása és cselekvése a tévútra vezetett ember akarásának és cselekvésének képét tünteti fel.

Hogy az ember akkor, amikor fizikai kényszer nehezedik reá, akkor, amikor fizikailag megakadályoztatik abban, hogy azt cselekedje, amit akar és fizikailag kényszerítettik arra, hogy azt cselekedje, amit nem akar, hogy, mondom: ez esetben, amikor fizikai akadály állja útját az akarás és cselekvés kongruenciájának, – nem szabad, az egészen természetes – és soha senki által kétségbe nem vonatott. S ami az egyes emberre áll, ugyanaz áll a népekre és nemzetekre is. Kétséget nem szenved s minden időben igen jól tudják az emberek, hogy csak az a nemzet szabad, amely azt cselekedheti s azt is cselekszi, amit akar, csak az a nép, csak az a nemzet szabad, amelynek van ereje és hatalma is arra, hogy akaratát végrehajtsa, tetté valósítsa, csak az a nép, csak az a nemzet szabad, amely akarásának megvalósításában idegen hatalomtól nem akadályoztatik meg. A népek és nemzetek szabadsága tehát, amiért oly sok vér folyt ezen a földön s amire minden nép minden erejével, sőt sokszor létének kockáztatásával is vágyódik és törekszik is, csakúgy a fizikai szabadság fogalma alá vonható, mint az a szabadság, amit a modern állami létben mindnyájan élvezünk s amit az államhatalom csakis büntetésként, szabadságvesztés-büntetésként szokott elvonni az emberektől.

Az úgynevezett intellektuális szabadság hiányában a szabadság kérdésének eldöntése nem olyan egyszerű dolog, mint a fizikai kényszer esetében. Az intellektuális szabadság hiányának fennforgása esetén az akarás és cselekvés kongruenciája igenis lehetséges, de mivel az intellektus nincs normális állapotban, hanem el van borulva, avagy kóros állapotban va n azért azt mondjuk, hogy az illető nem akarhatott és nem cselekedhetett úgy, mint ahogy akart és cselekedett volna, ha elméje nem lett volna elborulva, nem lett volna kóros állapotban. Az örült törni-zúzni akar, tényleg össze is törí, össze is zúzza a kezébe került tárgyakat; az akarás és cselekvés kongruens, a fizikai szabadság tehát megvan az úgynevezett intellektuális szabadság hiányának esetében is. De mert olyan állapotban cselekszik az intellektuális szabadság hiányának esetében az ember, hogy éppen intellektusának abnormis állapota miatt nem akarhat és nem cselekedhetik úgy, mint ahogyan ép elmével cselekedhetnék, azért cselekedetei, – ámbár ismételhettük: az örülteknek cselekedetei is a fizikai szabadság szempontjából szabadok, – nem tekintjük olyanoknak, amelyek az embernek beszámíthatók volnának. Haladottabb felfogás szerint, vagy pláne a modern jogéletnek felfogása szerint az intellektuális szabadság hiányában elkövetett emberi cselekedeteket rendszerint épp oly kevéssé szokták beszámíthatóknak tartani, mint a fizikai szabadság hiányában elkövetetteket. Hogy az emberi cselekedetek beszámíthatók legyenek, ahhoz szükséges az, hogy az ember ne csak azt cselekedhesse, amit akar, de úgy is akarhasson, s ennek következtében úgy is cselekedhessek, amint intellektusának normális, állapotában akarna és cselekednék. Ha tehát az ember azt cselekedheti és tényleg azt is cselekszi, amit akar, s ha cselekvésében sem fizikai erő által nem korlátoztatik, sem pedig intellektusa által tévútra nem vezetetik, akkor, úgy mondják, szabad az ember. – Az ilyen ember, *a köztudatnak szabad embere*, aki, amint mondják és hiszik is róla, cselekedeteinek ura s ezért aztán cselekedetei, tettei beszámíthatók és be is számíthatók neki. Azaz felelős tetteiért. A köztudat egyáltalában nem vonja kétségbe az ilyen ember szabadságát: ép elmével azt cselekszi az ember, amit akar, az ilyen ember csak szabad ember! Az ilyen ember akarata hogyan volna szabad?!

A filozófia azonban a látszólagos bizonyosságokat, kér-

dőjelekkel illeti. S amikor a köztudat s a közönséges emberi gondolkozás eljutott a szabad ember és a szabad akarat bizonyosságához, akkor a filozófia felvetette az úgynevezett etikai szabadság kérdését s a leghatározottabban kétellyel illette az embernek, illetőleg az emberi akaratnak szabadságát.

Az akarat szabadságának nagy filozófiai problémája voltaképpen nem a cselekvés, hanem az akarás szabadságának kérdése, vagy legalább is elsősorban és közvetlenül így kérdezendő: vajjon szabadon akarhat-e az ember és nem így: vajjon szabadon cselekedhetik is az ember? A két kérdés természetesen összefügg. S aki szabadon akarhat aki ezt az akaratát meg is valósíthatná, azt joggal nevezhetnők szabadnak még az etikai szabadság szempontjából is, de aki azt cselekedheti ugyan, amit akar, de nem akarhat szabadon, nem akarhat bármit is, azt a fizikai szabadság szempontjából ugyan szabadnak fogjuk nevezni, de az az etikai szabadság szempontjából szabadnak nem mondható. Az etikai szabadság kérdésében tehát azt kérdezzük: vajjon szabad-e az ember akarata, szabadon akarhat-e az ember, azaz bármit is akarhat, vagy még inkább kiélezve: vajjon bárki bármit is akarhat?*

Erre a kérdésre első hallásra talán igennel felelünk meg, vagy legalább is úgy gondoljuk, mi nehézsége sincs annak, hogy erre a kérdésre is igennel feleljünk meg. Es mégis: ha jobban meggondoljuk a dolgot, lehetetlen erre a kérdésre igennel felelni.

Egészen bizonyos, másképpen el sem képzelhető s önmagunknak megfigyelése is azt bizonyítja, hogy bizonyos indítékok, bizonyos motívumok hatása alatt alakul ki akarásunk is. Motívumok határozzák meg az akarást. Úgy hogy tehát az.

* Amikor Hobbes Tamás azt mondja: «libertás non est volendi, sed quic volumus faciendi: a szabadság nem az akarás szabadságában, hanem abban áll, hogy azt cselekedhetjük, amit akarunk», akarva, nem-akarva útbagazítást ad az etikai szabadság problémájának helyes felállítására. Ezt a problémát teljes öntudatossággal helyesen kérdi aztán Hume Dávid és Schopenhauer Arthur, akik azt tanítják, hogy az etikai szabadság problémájában nem az a kérdés: *vajjon azt cselekedheti az ember, amit akar?* hanem az a kérdés: *vajjon szabadon akarhat-e az ember?* Ami egyjelentőségű azzal a kérdéssel: vajjon bármit akarhat-e az ember? Sőt kiélezve, egészen általánosan, úgy is kérdezhető: *vajjon bárki bármit akarhat is?*

akarát szabadságának kérdése a motívumok kérdésébe torokkodik.*

Arra a kérdésre: *mi a motívum?* voltaképpen csak azt a látszólag semmitmondó feleletet adhatjuk: *motívum mindaz, ami az elhatározására a így közvetve a cselekvésére hatással lehet.* És bárha a motívumok az emberi akarás és cselekvés terén olyan szerepet játszanak voltaképpen, mint az okok a fizikai világ történéseiben, azért a motívumokból biztonsággal éppen nem, a legtöbbször még csak hozzávetőleg sem lehet következtetni az emberi akarásra és cselekvésre. Hogy tehát igenis van különbség ok és motívum között, az nemcsak egészen bizonyos, hanem nyilvánvaló és szembeötlő is. A főkülönbség ok és motívum között, amivel voltaképpen adva van a motívumnak lényege is, az, hogy a motívum, – ellentétben az okkal, – szubjektív valami, azaz szubjektívált ok. Ez a különbség aztán érthetővé teszi azt a nagy különbséget is, ami az okoknak és motívumoknak eredője között – a fizikai világ történése és az emberi akarás és cselekvés között – tényleg fennáll. A fizikai világba ugyanazok az okok feltétlenül ugyanazt az eredményt, ugyanazt az okozatot létesítik. Az akarás és cselekvés terén azonban ezt nem mondhatjuk el a motívumokról. Ellenkezőleg: sok esetben, talán éppen a legtöbbször épp ennek ellenkezőjét tapasztaljuk: azaz ugyanazok a motívumok más-más embernél más-más akarást és cselekvést eredményeznek, vagy amint egy modernebb kifejezéssel mondhatjuk: más-más akarást és cselekvést váltanak ki. Az következik-e ebből, hogy a különböző emberek ugyanolyan vagy éppen azonos hatások alatt mást-mást akarhatnak és másképpen cselekedhetnek azért, mert az emberek szabadok s úgy cselekesznek s úgy akarnak, amint éppen tesszik nekik, mert hiszen bármit akarhatnak és bármit csele-

* S bár a determinizmus tanának gúnyolására szokták felhozni Furidán szamarát, azt az igazán nagy szamarat, amelyik két egyenlő távolságban levő egyenlő szénaköteg, között éhen veszett, mivel nem tudta magát választásra elhatározni, mégis egészen bizonyos az, hogy egyenlő motívumok egyenlő hatása alatt, ami a valóságban természetesen lehetetlen, az ember sem volna képes sem elhatározásra jutni, sem természetesen cselekedni sem.

Mondani sem kell, hogy szintúgy lehetetlen az akarás és a cselekvés a motívumok teljes hiányának esetén is.

kedhetnek is? Ez a következtetés aligha megállja helyét. Különböző emberek ugyanolyan vagy éppen azonos hatások alatt azért cselekesznek s azért akarnak is egymástól eltérően, különbözőképpen, mert azok az okok, amiknek hatása alatt akarnak és cselekesznek, bár mint okok ugyanolyanok vagy éppen azonosak is, de mint motívumok, mint szubjektivizált okok különböző egyének szerint különbözők lesznek.

Az élelmiszerek, illetőleg az élelmiszereknek látása egészen más hatást gyakorol az éhes emberre, mint amilyent a jóllakottra gyakorol. S e hatásnak, mint motívumnak is egészen más értéke lesz az éhes emberre, mint a jóllakott emberre. Sőt ugyanolyan pszichikai hatás is, – minden motívum voltaképpen nem egyéb, mint pszichikai hatás, – különbözőemberekre, mint motívum, különböző értékű lesz. Úgynevezett gyenge jellemű, rossz nevelésű embernél talán egyszeri éhezés is elégséges lesz arra, hogy idegen tulajdonra tegye a kezét,, míg más emberből semmiféle nyomorúság és csábítás sem tud tolvajt csinálni.

Amit itten nagy körvonalakban, egészen vázlatosan ismertettem, az a determinizmus tana és pedig abban a formájában, amint azt Kant tanításának hatása alatt Schopenhauer Arthur megfogalmazta, akinek világos meghatározásait és fejtegetéseit nagyban és egészben ez ismertetés is magáévá tette. E tan szerint az ember akarata ethikailag nem szabad, hanem determinált, meghatározott; úgy is mondhatjuk: necesszált, szükségszerű, sőt ugyanezt a gondolatot fejezzük ki akkor is, ha azt mondjuk, hogy az ember akarata törvényszerű. Persze óvakodnunk kell attól, nehogy a motívumokat egyszerűen fizikai értelemben vett okoknak tekintsük, mert ez esetben teljesen hasznavehetetlen fogalmakkal operálunk. Nem szabad elfelejtenünk, hogy minden fizikai ok hatását reánk csakis szubjektumunkon keresztül éreztetheti s a fizikai okok a szubjektum által módosíthatnak s hatásuk csak olyan és csak az lehet, amilyent a szubjektum megtúr, amilyené a fizikai okot a szubjektum átváltoztatja. De ebből éppen nem következik az, hogy a szubjektumok az okokat kényük-kedvük szerint alakíthatják át, módosíthatják. Ezt az átalakítást, ezt a módosítást a szubjektumok csakis *természetüknek megfelelően* tehetik. Ugyanolyan és ugyanazok a fizikai okok különböző szubjektumokra, e szubjektumok különbözősége szerint külön-

bözőképpen hatnak, más-más motívumokká változnak át, az emberek különböző alaptermészete, különböző jelleme szerint.

Az emberi cselekedeteket nem lehet előre megjósolni s ezt egészen bizonyossággal valószínűleg sohasem is fogjuk megtehetni, de ennek bizonyára nemcsak az akarat szabadsága lehet az oka, ennek oka bizonyára olyan körülmény is lehet, ami igen jól összeegyeztethető a determinizmus tanával.

A determinizmus tanával szemben áll az indeterminizmus, azaz az a tan, amely az emberi akaratot szabadnak mondja. És bárha nyilvánvaló: az ellenmondás elvéből következik, hogy az emberi akarat vagy szabad, vagy pedig nem szabad, mégis igen sok árnyalata van az indeterminizmusnak is, amelyek közül többen közeledést jelentenek a determinizmushoz. Úgy hogy azt mondhatni: hogy az indeterminizmus hova-tovább kezd megbarátkozni, vagy legalább is megbékélni a determinizmussal. Valójában úgy áll a dolog, hogy az indeterminizmus kénytelen hova-tovább több es több concessziót tenni a determinizmusnak. Azt mondják például: igaz ugyan, hogy a motívumok hatnak az emberre, de végső elemzésben a motívumoknak súlyát mégis az ember szabad elhatározásával állapítja meg. Hogy „erre az ellenvetésbe a determinizmus könnyűszerrel meg tud felelni, az talán már az előbbiekből is egészen nyilvánvaló. Nem is tagadja a determinizmus azt, hogy a motívumok súlyukat az embertől nyerik, de igenis azt állítja, hogy a motívumoknak súlyát is az ember természetének megfelelően és szükségképpen állapítja meg, kell megállapítania.

Azt "is mondják az indeterministák, hogy tényleg benne vagyunk bizonyos áramlatokban, amely áramlatok erősebbek nálunknál, de azért bizonyos kis körön belül mégis érvényesülhet és tényleg érvényesül is az ember szabadsága. Egy igen tetszetős képet szoktak mintegy szemléltető argumentumul felhozni az akarat szabadsága mellett. Azt mondják: mi valamennyien egy nagy hajón vagyunk; ennek a hajónak irányára, gyorsaságára ... nekünk nincsen befolyásunk, de mégis van némi kis szabadságunk: a hajón ugyanis azt tehetjük, amit akarunk.

Azt is mondják az indeterministák, hogy akaratunk, akarásunk törvényszerű ugyan, de nem kényszerű. Akaratunk működése törvények uralma alatt áll ugyan, de ezek a törvények nem bírnak kényszerítő szükségességgel:

Még egyszer megismétlem, amit már fentebb említettem, hogy a determinizmus és az indeterminizmus, az indeterminizmusnak a determinizmushoz való minden közeledése ellenére is, egymást az ellenmondás elve alapján kizáró felfogás. Az ember akarata vagy szabad, vagy nem szabad. Ha azt mondjuk, hogy az emberi akarat kénye-kedve szerint választhat, akkor elismerjük az indeterminizmust a maga teljességében. S ha meg igazán törvényszerűnek, motívumok által tényleg meghatározottnak tartjuk az akaratot, akkor szintén a maga teljességében elismerjük a determinizmust.

A determinizmus tana az okság elvének általános érvényességén alapszik. Mert nem tudjuk elképzelni, mert lehetetlen elképzelnünk, hogy az okság elvesztené valahol a nagy tudományban mindenható érvényességét, azért azt sem tudjuk elképzelni, hogy az ember világában, a cselekvés és az akarás világában is ne bírna érvényességgel az okság. Világfelfogásunknak legszilárdabb oszlopa az okság elve. Ez teszi lehetővé eligazodásunkat az egész tapasztalati világban, ez teszi lehetővé általában minden tapasztalati reális tudást, minden tapasztalati reális tudományt is. Az egész tapasztalati világ okoknak és okozatoknak mindkét irányban való végtelen láncolatát mutatja. Az okok szükségképpen és a legnagyobb exaktsággal: azaz mennyiségileg és minőségileg egyaránt meghatározzák az okozatokat. Ahol az oksági kapcsolat megszakadásáról beszélünk, ott csodával állunk szemben. Ha ezt az okság általános érvényességének elismerésén nyugvó felfogást alkalmazzuk az indeterminizmus tanaira, azt kell mondanunk, hogy minden, bármily jelentéktelen emberi szabad elhatározásnál s bármily jelentéktelen emberi cselekedetnél is ilyen csodával, az oksági kapcsolatnak ilyen megszakadásával állunk szemben. Ez esetben minden egyes emberi elhatározás valóban csoda, a legnagyobb csoda volna: semmiből való teremtés volna.

Bár egészen bizonyos az, hogy tényleg csodák környeznek minden oldalról, de az is egészen bizonyos, hogy a tapasztalati világban az okság elve az a nagy elv, ami mind mostanig a legnagyobb sikerekkel szolgálta eligazodásunkat ezen a világon, a tapasztalati valóság világában.

Mindezzel azonban egyáltalában nem akarom azt mondani, hogy maga az okozás, a hatás általában, különösen pedig az okoknak és okozatoknak rendkívül bonyolult össze-

függése az ember pszichikai világában, egészen magától értődő dolog volna. Ellenkezőleg, igen jól tudom, hogy maga az okság elve általánosságban is a legnagyobb és a legkomolyabb kérdésekkel és kételyekkel illehető, amely kérdések és kételyek csak még fokozottabb erővel lépnek fel, ha azokat a lelki jelenségek oksági összefüggése ellen visszük hadba. Es mégis egészen bizonyosnak látszik, hogy a tapasztalati világ megértésénél nem nélkülözhetjük az okság tételét s egészen bizonyosnak látszik az is, hogy az emberi cselekedetek, illetőleg az emberi elhatározások is feltétlenül alávetendők az okság érvényességének.

Mindez azonban természetesen csak a tapasztalati világra áll. Itten az okság érvényességét kivétel nélkül el kell ismerünk, akarva-nemakarva deterministáknak kell lennünk s az indeterminizmusról, aminek az az egyenes következménye, hogy minden emberi akarásból és cselekvésből a semmiből taló teremtés nagy csodáját csinálja, hogy amint Feuerbach mondotta: az emberi akaratot boszorkánymesterré teszi, azt kell mondanunk, hogy egyáltalában nem tudjuk megérteni, mert valójában nem is lehet megérteni. De igenis lehetséges az a feltevés, amit eddig majdnem minden filozófiai gondolkozás több-kevesebb határozottsággal állított, hogy ez a mi tapasztalati világunk nem maga a végső valóság, hanem, hogy a világ valóságát, a tapasztalati világnak igazi valóságát is egy olyan világ, egy olyan világrend teszi, ami a tapasztalati világtól egészen elütő rendet jelentene. Ez a világ, ez a valódi valóság világa aztán, – amit Platon az örök eszmék világának, Kant a magánvalók világának és Spencer a megismerhetetlen világának nevezett, – igenis nélkülözheti a mi tapasztalati világunknak törvényeit, erre a világra talán nem terjed ki az okság érvényessége sem. S amennyiben az ember ehhez a világhoz is tartozik, – már pedig, mint minden dolog, úgy az ember is ehhez a világhoz is tartozik, – annyiban igenis lehetséges az, hogy az emberre, mint a magánvalók világának tagjára, úgy amint azt pl. Kant és Schopenhauer tanítják, nem alkalmazható az okság tétele s így akarata ebben a transzcendens, azaz minden tapasztalati lehetőséget meghaladó értelemben szabad is lehet.

Hogy ezzel a minden tapasztalati, lehetőséget meghaladó szabadsággal, – aminek még ez alapon is csak *lehetősége*

állítatik, – az indeterminizmus hívei nem sokra mennek, azt bővebben igazán felesleges fejtegetni.

És mégis bizonyos az is, hogy az indeterminizmus is olyan megingathatatlan alapon nyugszik, amit meg nem dönthet semmiféle okoskodás sem s a determinizmus igazságának napnál világosabb bebizonyítása sem. *Ez a szilárd alap, amin az indeterminizmus nyugszik s amit okoskodásokkal s argumentumokkal elnémítani nem lehet: a felelősség érzése.* Mi tényleg szabadnak érezzük magunkat s él bennünk a felelősségnek el nem némítható érzése és tudata. Honnan van ez a *felelősségérzés*? Lehetséges-e az, hogy az egész felelősség érzése csupán egy hamis teóriának a nevelés folytán nagyra növelt tévtana, illetőleg e tévtannak az emberi életet betöltő hatása volna csak? Ez bizonyára lehetetlen. Feltevésnek is egészen abszurdum. A felelősség érzése is egészen értelmetlen, majdnem azt mondhatjuk: misztérius valami ebben a mi tapasztalati világunkban. Ezért aztán hallani olyan hangokat, hogy nem is tettéért, hanem jelleméért felelős az ember, azért aztán a modern filozófiában is meg-megismétlik Platon ama misztikus tanítását, hogy minden élőlény valamikor, földi létét megelőző állapotában maga választotta megváltozhatatlan természetét.

Mindez természetesen nem magyarázza meg, azaz nem teszi érthetőbbé a felelősség érzetét, de a felelősség érzésének létét sem gyöngíti meg az a körülmény, hogy magyarázataink elégtelennek bizonyulnak.

A felelősség érzése, amely a determinizmus minden igazságai mellett is mint eleven valóság vezeti az embereket a kötelesség útjára, arra az útra, amelyet erkölcsi ideálok világítanak meg, talán a mindenségnek, az abszolotumnak egyik eszköze arra, hogy bennünket a világcél irányában, az erkölcsi végcél felé vezéreljen.

Mechanisztikus és teleologikus világfelfogás és az ideálok.

A determinizmusnak tana voltaképpen nem egyéb, mint az okság egyetemes érvényességének elismerése az emberi akarás és cselekvés terére is: a külvilág törvényeinek az emberi akarás és cselekvés terére való alkalmazása. Ez az alkalmazás természetesen már eleve feltételezi azt, hogy az okság a külvilágra vonatkozóan egyetemes érvényességgel bír.

Ha az egész világot, illetőleg a világnak minden történéseit csakis az okság kategóriájában akarjuk szemlélni és megérteni, ha a világprocesszusban egyebet nem látunk, mint okoknak és okozatoknak végtelen láncolatát, ha tehát az egész világot amolyan óriási gépnek, óriási mechanizmusnak tekintjük, amelyre az okság elve kivétel nélkül és minden más magyarázatot feleslegessé tevő módon alkalmazható, akkor voltaképpen eljutottunk a világnak mechanisztikus felfogásához. Ezt a mechanizmust aztán csak betetőzi a determinizmus tana, az okság egyetemes érvényességének elismerése az emberi akarás és cselekvés világára.

A mechanisztikus világfelfogás mint tudományos világfelfogás jelentkezik, amely a tudományok legfőbb fogalmára, az okságra, támaszkodik s ezzel a fogalommal aztán be is éri. Szigorú törvényszerűség jellemzi ezt a világfelfogást s e szigorú törvényszerűség már-már egészen rideggé, teszi ezt a világfelfogást, amely különben is rendszerint materialisztikus tanokkal vegyítve jelentkezik az emberi gondolkozásban.

De épp úgy, mint a materialisztikus világfelfogás általában, a mechanisztikus felfogás sem tudott mélyebb gyökeret verni az emberi gondolkozásban, mert egyáltalában nem alkalmas arra, hogy az emberi kedély szükségleteit is kielégítse. Ezért aztán már a legrégebb időkben jelentkezik a mechanizmusnak hatalmas ellenlábasa, a *teleológiai* gondolkozás, amely azt,

tanítja, hogy az okság nem az egyetlen kategória, amelynek fonalán a világ dolgai, illetőleg a világerők működése rendszerbe foglalható és rendszerbe foglalandó, azaz megérthető és megmagyarázandó, hanem emellett az okság alapján nyugvó magyarázat mellett hely adandó a cél szerint való magyarázatnak is.

Leibniz mondja egyik levelében, hogy amikor az alsóbb iskolákat elhagyta s az újabb filozófusokkal kezdett foglalkozni, amint a Lipcse mellett levő Rosenthal-ligetben 15 éves korában sétálgatott, egyszerre csak tudatára ébredt a gondolkozásában dúló ellenkezésnek: a mechanisztikus felfogás harcának a teleológiaival. A mechanisztikus és teleologikus világfelfogásnak ellenkezése minden időben feltalálható az általános emberi gondolkozásban, úgy amint azt Leibniz saját gondolkozásában észlelhette, de az általános emberi gondolkozásban nem mindig a teleologikus gondolkozás arat diadalt, mint ahogy ez a Leibniz filozófiájában történt.

A teleologikus felfogásnak, látszatra legalább, segítségére siet az indeterminizmus, amely tan igen könnyen úgy is értelmezhető, mint amelyik – ellentétben a determinizmussal – tág teret enged – az okság kategóriájának megtagadásával – a cél fogalmának.

Ugyanis első pillanatra úgy látszik, hogy az *okság* és a *cél* kategóriái egymást kizárják. Azért aztán nagyon közel fekvő az a felfogás, hogy, ha az emberi akarást és cselekvést az okság törvényeinek alávetettnek tartjuk, nem engedünk helyet annak a felfogásnak, amely szerint az emberi akarás és cselekvés célok által is irányítatik, – viszont azonban az a felfogás, amely az emberi akarást és cselekvést nem veti alá minden tekintetben az okságnak, hanem tág teret enged a szabadságnak is, olyan felfogásnak tűnik fel, mint amely alkalmas arra, hogy az egész világban is a célok uralmát is elismerje.

Mindez azonban csakis a látszat szempontjából igaz, mert valójában nincsen ilyen egymást kizáró ellenmondás és ellentét az okság és a cél fogalma között. Sőt, ha kissé megvizsgáljuk ezt a két fogalmat, könnyen arra a meggyőződésre juthatunk, hogy a kettő egymással igenis összeegyeztethető, anélkül, hogy egyik a másik miatt csorbát szenvedne. Elképzelhető ugyanis, hogy a világ erőinek működésével csakúgy,

mint az emberi akarással és cselekvéssel is célok valósíttatnak meg olyképpen, hogy e célok megvalósítása az okság egyetememes törvényszerűségének keretében történik.

Hogy a mitőlünk független külvilágra, legfőképpen az élő természetre, – jöllehet az minden ízében az okság törvényének van alávetve, – az okság mellett még célszerűségi szempontok is alkalmazhatók, olyan igazság, amit állítani, sőt meglátni is lehet ugyan, meg is győződhetünk ez igazságról, de egészen tudományosan bebizonyítani alig lehet.

Viszont annak az igazságnak ellentmondani, hogy az emberi életben igen nagy, döntő szerepe van a cél fogalmának, igazán nem lehet. Hogy a célszerűség az emberi életnek olyan kategóriája, amely nélkül az semmiképp sem érthető meg, mert, mint saját tapasztalatainkból is tudjuk: minden tudatos emberi cselekedet felett a cél lebeg, mert a tudatos emberi akarási és cselekvési a cél irányában fejlődik ki, mindez oly igazság, ami a maga megcáfolhatatlanságában jelentkezik minden gondolkozó ember előtt, mihelyt gondolkozását erre a kérdésre irányítja.

Hogy mindnyájan céljaink megvalósítására törekszünk, hogy minden tudatos akarási és cselekvésünket úgy is felfoghatjuk, mint a célok megvalósítását szándékoló törekvést, igazán feleslegesnek látszik bővebben bizonyítani is.

Hogy igen sok és igen sokféle céljaink vannak s hogy céljaink között jelentőség és hatás tekintetében különbséget lehet tenni, szintén egészen bizonyos is, meg nyilvánvaló is. Az is közismert dolog, hogy a legtöbb ember élete mintegy elfecsérlődik a *kis célok* elérésére irányuló törekvésével s a legtöbb ember életében és gondolkozásában talán ki sem alakul a *nagy cél*, azaz olyan cél, amely hivatva volna arra, hogy az embernek minden akarási és cselekedetét állandóan irányítsa. Erősen szembeötlő céltudatosságot csak a legritkább esetekben láthatunk az embereknél. De viszont céloknak uralmát az emberek akarási és cselekvésében minden embernél megtaláljuk s minél *józanabb gondolkodású* valaki, annál biztosabban számíthatunk arra, hogy minden akarási és cselekvése, ha nem is valamely az egész életének irányt szabó célnak, de mindenesetre józan céloknak, köznapi céloknak, mondjuk: kis és kicsinyes céloknak szolgálatában áll.

Úgy, hogy ha az előbbieken azt mondtuk, hogy az

emberi akarásra és cselekvésre kivételt nem tűrően érvényes az okság törvénye, most azt is joggal mondhatjuk, hogy legalább a tudatos és öntudatos emberi akarás és cselekvés célok által is irányítottatik. Ez a két állítás nem zárja ki egymást, csupán azt mondja voltaképpen, hogy a cél az emberi akarás és cselekvés motívumai között is szerepel. Talán azt is mondhatjuk, hogy az emberi akarás és cselekvés motívumai között a célnak van legnagyobb jelentősége, ami hogyha elhatalmasodik az akaráson és cselekvésen és az ész által irányítottatik, az ész uralmát és hatalmát jelenti az emberi életben.

És mivel az emberi életben oly igen nagy szerep jut a cél fogalmának, hogy az az akaratot s a cselekvést irányítja, sőt esetleg majdnem mint szuverén hatalom uralkodik az emberi élet felett, azért aztán természetes, hogy a célnak e nagy hatalma nyomot hagyott az egész emberi gondolkozáson. Egészen bizonyosnak látszik az, hogy a célszerűség gondolatának első eredete, szülőhelye az emberi akarás és cselekvés megfigyelése s hogy a nagy mindenség létre és működésére innen, az emberi lét és élet teréről, vitetik át. De azért az is egészen bizonyos, hogy a világ létét és működését, – és pedig nemcsak a szerves életet, hanem az élettelennek tartott természetet sem, – tudjuk céltalannak, célnélkülinek még el sem képzelni. Úgy, hogy a cél fogalmát is az emberi elme szükségszerű és egyetemes érvényességű kategóriájának kell tartanunk. Olyanszerűen, mint az okság kategóriáját, amit tudvalevőleg bizonyos felfogás mellett (a Kant tanítására gondolok) szintén az emberi elme ilyen kategóriájának tarthatunk. Az érdekes különbség okság és célszerűség között abban áll, hogy míg azt hisszük, hogy az okságot a külvilágból, mondjuk határozottabban: a fizikai világból ismerjük meg és illetőleg ezt a fizikai világból ismert okságot terjesztjük ki az emberi életre és pedig az ember pszichikai életére is, legfőképpen a determinizmus tanában, addig azt hisszük és minden jel arra is mutat, hogy viszont a célt és a célszerűséget az emberi akarás és cselekvés teréről ismerjük meg s ezt az emberi akarás és cselekvés teréről megismert célt és célszerűséget terjesztjük ki a világ létre s annak működésére.

Mint említettem, a célok között jelentőség és hatás szempontjából különbséget lehet tenni. Azt is mondtam már igen

sokszor, hogy emberileg magasztosabb célt az erkölcsnél elképzelni sem tudunk. Ezért aztán ha igaz az, hogy van valamelyes célja magának a világnak, úgy ez a világcél, ez a célok célja is csak erkölcsi lehet. Jól tudjuk azt, hogy a fizikai világ általában kizárni látszik annak lehetőségét, hogy arra erkölcsi kategóriákat alkalmazzunk. S ha például a jó és gonosz etnikai értékfogalmait alkalmazzuk is a, fizikai világ jelenségeire, ezt helytelenül tesszük s voltaképpen nem is az Ethikai értékfogalmakat alkalmazzuk rájuk: ha azt mondjuk pl. jó idő, úgy e kifejezés helyett *jó*, semmi esetre sem tehetnők az erkölcsi értékfogalom szinonimáját: erkölcsös idő. Egy- szóval igen jól ismerem azt az egyébként helytálló ellenvetést, hogy a fizikai világ jelenségei nem vonhatók erkölcsi megítélés alá. Ha elemi katasztrófák által emberek, mondjuk: egészen ártatlan emberek rettenetes kínokat szenvedve halálukat lelik, a természet erőit s azoknak kitöréseit joggal nem illehetjük az erkölcsileg rosszaló, elítélő kifejezésekkel. És mégis, úgy gondolom, mi emberek kénytelenek vagyunk úgy gondolkodni, hogy a világnak célja csak erkölcsi lehet, hogy erkölcsi princípium uralkodik a világ felett.

Az emberi életben pedig az erkölcs uralmát sokkal közvetlenebbül is megfigyelhetjük. *Itten az erkölcsi ideálok eleven erővel hatnak reánk s akarva-nemakarva irányítják mindnyájunknak, úgy az egyes embereknek, mint az egész emberiségnek az életét.*

Ha az ideáloknak eredetét és lényegét a legnagyobb felületességgel tekintjük, úgy azokat testet öltött emberi vágyaknak és óhajoknak kell tartanunk. A vágyaknak és óhajoknak állandó módosulásával természetesen módosulnak az ideálok is. És minthogy ez a módosulás, legalább is úgy általánosságban a tökéletesedés irányában történik, vagyis helyesebben: mi azt hisszük, hogy ez a módosulás a tökéletesedés irányában történik, azért aztán mondhatjuk azt is, hogy az ideálok állandó tökéletesedésben vannak. Az ideálok tökéletesedésének mértéke, helyes mértéke: az erkölcsi elmélyülés. Minél több erkölcsi tartalom van az ideáloknak, annál több tökéletesség is foglaltatik bennök s minél több tökéletesség van valamely egyén vagy nép ideáljaiban, annál tökéletesebb is lesz az az egyén vagy az a nép.

Az emberi élet és lét célja szemmelláthatóan belevész

az eszmények világába, amit úgy is kifejezhetni, hogy az emberi létnek és életnek célja eszményi.

És ha most ettől a kilendüléstől, amely a reális valóság-tól már-már az irreálisnak tartott eszmények világába ragad bennünket, visszatérünk a rideg valósághoz, ahol mint nagyhatalmú uralkodót, akinek minden lét és minden történés alá van vetve, az okságot ismertük meg, ismételten kérdezzük: miképp egyeztethető meg a céloknak és az ideáloknak uralma a reális valósággal és pedig elsősorban az okság egyetemes érvényességével?

Erre a kérdésre voltaképpen már az előbbieken megadtam a választ. Igenis összeegyeztethető a mechanizmus, az okság egyetemes érvényessége, a teleológiával: a céloknak és az eszményeknek uralmával.

Ugyanis joggal állítható az s ez állításban igazság is foglaltatik, hogy minden ezen a világon szükségképpen, az okságnak alávetetten történik: minden téren: a szellemi és az erkölcsi élet terén is. A célkitűzés és az ideál-alkotás is szükségképpen történik. E felfogás szerint tehát az egész mindenség s benne az ember-világ is egy zárt egységet tesz: az ember-világ legmagasabb magasságaiban vannak az ember legfőbb értékei, az ideáljai s ezek közt vannak méltóságban a legelső is: az embernek ethikai ideáljai, de az ember-világ összes irányító ideáljaival együtt nem alkot egy a mindenségtől különálló és önálló világot, hanem igenis benne van a mindenség életében s az ember-világra is érvényesek a mindenségnek kivételt nem tűrő törvényei.

Egészen sajátos párhuzam vonható a fizikai világ és az eszmények világa között, illetőleg: az utóbbi világot erkölcsi világnak nevezve: a fizikai és az erkölcsi világ között. Egészen bizonyos az, hogy az egész fizikai világ minékünk csakis szubjektíve van adva: és más módon, mint szubjektíve, nekünk egyáltalában nem is jelenhetik meg. A dolgoknak összes tulajdonságai feloldhatók szubjektív érzésekre, érzelmekre, képzetekre, gondolatokra ... és mégis, bármennyire áthatva legyünk is annak az igazságnak meggyőződésétől, hogy minden úgynevezett fizikai, mitőlünk függetlennek képzelt realitás végső elemzésben feloldható, maradék nélkül feloldható szubjektív elemekre, mégsem tud szabadulni semmiféle gondolkozás sem attól a másik igazságtól, hogy a fizikai világ:

dolgai tőlünk abszolúte független, önálló léttel bírnak, amely lét a szubjektív elemeknek elvonása után sem merül alá a semmiségbe. Az eszméknek és eszményeknek realitását, a mi tőlünk független realitását, már sokkal kevésbé hajlandók az emberek elismerni. Létüket nem tagadják ugyan, mert hiszen létük igazán le nem tagadható éppen nagy hatásuk miatt, de önálló, a szubjektum tői független létüket egyáltalában nem ismerik el az emberek. Pedig az eszméknek s az eszményeknek a megismerő, mondjuk: a felismerő alanytól független léte is legalább is lehetségesnek látszik: nem ugyan szubsztanciális léte, hanem léte mint örök érvényesség. A szép, jó és igaz eszméi és eszményei, hogy csak a legfőbbeket említsem, úgy is felfoghatók, s van is olyan tanítás, amely ezt határozottsággal tanítja is, mint örök érvényességek, amik a tapasztalat által sem nem teremtetnek, sem nem szankcionáltak, hanem amiket a fejlődő tapasztalat, a fejlődő emberi élet a maga tökéletesedésével állandóan megközelítvén, alapjában véve állandóan felismer és elismer és pedig tökéletesedő fejlődésében mindinkább világosan ismer fel és ismer el.

Az ideálok szükségképpen léte s az ideáloknak az emberek által való szükségképpen és állandó elismerése, általában: az emberiségnek állandó meghódolása az ideálok előtt talán egészen érthetővé teszi azt a szép, azt a nagyon szép és igaz mondást, aminek bizonyágtételére az emberiségnek talán egész történetét, mondhatjuk: kultúrtörténetét felhozhatjuk: *keresük az Istent, mert él bennünk az istenség.*

Pesszimizmus és optimizmus. Az etikai világszemlélet összefüggése a metafizikával és a teleológiával.

Az etika, mint tudjuk, értéktudomány. De nemcsak az etika értéktudomány, hanem értéktudomány a többek között: a logika és az esztetika is. Hogy melyik az alap-értéktudomány, hogy melyik az érték legfőbb tudománya, erről a kérdésről nagy vita folyik: főképpen a logika vindikálja magának azt az elsőbbséget az etikával szemben, hogy ő a legfőbb értéktudomány. Az etika is természetesen magának vindikálja ezt a méltóságot. A vita egyébként, bármily érdekes is legyen, alapjában véve meddő. Talán azonban abból a szempontból mégis jelentőséggel bírhat: hogy a lét értékének kérdéséről melyik tudománynak van joga nyilatkozni? Általában úgy vélekednek a filozófusok, hogy a lét értékének kérdése az etika körébe tartozik. Sőt van olyan felfogás is, amely a lét és élet bizonyos irányú értékelését egyenesen az etika előfeltételének tekinti. Ugyanis *több- filozófia azt mondja és még több laikus azt hiszi, hogy az etika általában csakis az élet és világ optimisztikus felfogásának alapján építhető fel.* Ha igaz volna ez az állítás, akkor bizony nagyon pesszimiztikus módon ítéljük meg az etikának kilátását.

A magam részéről nem tudom elhinni, hogy ez a felfogás kifejezné az egész igazságot, sőt első hallásra is már mintha úgy tűnnék fel ez az állítás, mintha annak éppen ellenkezője volna igaz; *talán nagyobb joggal állítható az, hogy az etikának csakis az élet és a lét pesszimiztikus felfogásának alapján van létszükséglete:* mert ha olyan nagyon-nagyon jó ez a világ és ez az élet, akkor lehetetlennek és hamisnak kellene azt a pedig a tapasztalat által is állandóan igazolt igazságot tartanunk, hogy az erkölcsi élet Italában küzdelemben, áll. Ha igazán optimisták vagyunk, akkor nem tudom megérteni, miképpen lehetséges az ideálnak harca a valósággal.

ha igazán optimisták vagyunk, minő szemmel nézhetjük a megtestesült ideálnak: az emberiség legjobbainak és legnevesebbjeinek az emberiség történetében állandóan megismétlődő üldöztetését? Mindjárt tisztábban látunk azonban, ha az optimizmust nem fogjuk fel amolyan szélsőséges felfogásnak, tehát igazi optimizmusnak. *Az optimizmus és a pesszimizmus*, bár elnevezésük után ítélve, teljesen szélsőségesnek látszó felfogás, mégis *annyira amennyire összebékíthető egymással*. Sajnos, *az optimizmus kénytelen koncepcziókat tenni a pesszimizmusnak*. Az optimizmus klasszikus filozófusánál: Leibniznál már ilyen szárnyaszegett állapotában jelentkezett ez a világfelfogás. Mint igen érdekes és nagyon is figyelemre méltó jelenséget felemlítem azt a tényt, hogy Leibniz; a nagy optimista, nem annak bizonyítására vállalkozik, hogy ez a világ, hogy úgy mondjuk: abszolút értelemben, a legjobb világ, hanem csakis annak bizonyítására vállalkozik, hogy ez a világ a lehetséges világok között, tehát mintegy relatív értelemben a legjobb világ. Hogy pedig a lehetséges világok közül miért ez a legjobb világ, azt nem a tapasztalati világ tényeiből bizonyítja be Leibniz, hanem a hitre támaszkodó híres trilemmájával. A tények ugyanis nagyon különös nyelvet beszélnek. Az élet általában a küzdelem képét tárja elénk. Az organikus világ nagy összefüggése s a világban minden téren meglévő és magasztalt harmónia az élőknek világában már oda fejlett, hogy az élőlények önmagukat más élőlénynek, több élőlénynek halála árán képesek csak fenntartani. Az ember pedig létfenntartása, de megkényelme és szórakozása céljából is minden élőlényt úgyszólván minden gondolkozás nélkül könnyűszerrel feláldoz, sőt még embertársának vérében is gyönyörködni tud. Az emberiségnek még kultúrélete is olyan, amely egyáltalában nem tudta megszüntetni a sok jajt és jajveszékélést, jobbára csak áztatja a kultúrembert, – rendszerint a viszonylag jólétben élő embert, – a haladás, a fejlődés, a tökéletesedés tetszetős jelszavaival és siketté teszi őt a sok emberi jaj meghallására. Aztán nem szabad elfelednünk azt sem, hogy az emberiség története, amit lekicsinylőleg a háborúk történeteinek szoktak tartani, tényleg a háborúk története is. A háború pedig általában a rombolást jelenti s úrrá levését az ember összes romboló szenvedélyeinek. Az emberi kéz alkotásainak nem az elemi, hanem az emberek a legnagyobb ellenségei.

Aztán van még egy nagy ellenségünk, a legnagyobb ellenségünk háborúban és békében egyaránt, akivel hiába küzdünk s akivel sikerrel a harcot fel nem vehetjük, aki mindnyájunkat okvetlenül és feltétlenül legyőz. Ez a leghatalmasabb ellenségünk, mindnyájunknak ősz és örök ellensége a halál: minden optimizmust megcáfoló argumentum, olyan valóság, amit sem megsemmisíteni, sem elfilozofálni nem lehet. Olyan valóság ez, ami sajnos, minden más argumentumnál sokkal súlyosabban s meg nem cáfolhatóan bebizonyítja a pesszimizmusnak igazát.

A halál, mint reálitás, jelenti minden életértéknek megtagadását, a halál, mint reálitás, felfedi minden életértéknek hiú és semmis voltát.

És mégis, bármennyire ellentétesnek lássék is ez a két felfogás, alapjában véve összeegyeztethető, megbékíthető egymással. Persze: csakis relative, emberi, talán nagyon is emberi állásponton, talán abszolút állásponton mégis csak az egyik vagy a másik felfogásnál lesz a kizárólagos igazság.

De emberi álláspontokról mindkét értékelési módot és értékelési felfogást: mind az optimizmust, mind pedig a pesszimizmust örök felfogásnak kell tartanunk, inert mindkettőnek gyökere bele nyúlik az élet és lét legmélyebb mélységeibe.

Hogy az élet és a lét tele van mindenféle, fel nem is sorolható bajokkal, rettenetességekkel, tökéletlenségekkel, szenvedésekkel és bűnökkel, amelyek valóban árnyékot borítanak az életre és a létre, az egészen bizonyos s mindezeknek meglatására nem szükséges a sötétséget árasztó pesszimiztikus gondolkozáshoz fordulni. De bizonyos az is, hogy nemcsak árnyoldala van az életnek és a létnek. Sőt legújabbban a fejlődés gondolata sokaknak szemében olyannak tűnik fel, amely alkalmas volna arra, hogy a lét és élet le nem tagadható pesszimiztikus tényeivel szemben diadalra juttassa az optimizmust. Persze, persze: a minden téren örömmel üdvözölt fejlődésről nagyon is joggal kérdezhetni: de hát hová vezet ez a minden téren készségesen elismert fejlődés? Hogy magának az emberi tudatos és előrelátó cselekedetekkel létesített kultúrának értéke is bizonyára nem minden jog és alap nélkül kétségbevonható, mindez olyan igazság, amin már manapság egyáltalában nem ütközünk meg.

Viszont azonban az sem tagadható, hogy derű és mosoly

is van ezen a világon. Kétségbe nem vonható az sem, hogy a napfénynek és a szivárványnak minden színe megtalálható ebben a mi világunkban. Csakhogy persze: ottan van a színek teljes hiánya: a fekete is.

Az életnek általában az optimizmus a világfelfogása. Az önmagának örvendő életnek kétségkívül az optimizmus a *természetes* világfelfogása. Ha megkérdéznők az életerőtől duzzadó, a szivárványnak minden színében pompázó virágokat s ha ezek a virágok felelni tudnának, úgy bizonyára olyan feleletet adnának, amely erősen az optimizmus mellett bizonyítana. Nincs okunk kétségbe vonnunk azt sem, hogy az állatvilág is örvend létének, hogy az állatvilágnak is bár egyébként rettenetes élete az állatoknak a legteljesebb mértékben kívánatosnak tűnik fel. Azért mondtam: az állatvilágnak egyébként rettenetes élete, mert, mint már említettem, az állatvilág nagyban és egészben úgy van berendezve, hogy az állatok léte csak több más állat életének árán tartható fenn. Amiért aztán joggal mondhatta Spinoza, hogy «a halak természettől arra rendelvek, hogy ússzanak, hogy a nagyok felfalják a kicsiket. A legfőbb természeti jognál fogva foglalják el tehát a halak a vizet és falják fel a nagyok a kicsiket».

Amikor Gorgias azt mondja, hogy a keselyűk élő sírok, akkor egy igen nagy és igen általános érvényű igazságot fejez ki, mert tény az, hogy az állatvilág nagyban és egészben úgy van berendezve s ez a berendezkedés tartja is fenn, hogy egyik állat gyomra több állatnak eleven sírja, amely tényt Schopenhauer méltán felhasználhatta argumentumul a pesszimizmus mellett.

És mégis hihetjük, hogy az állatok e rettenetes élete is nekik kívánatosnak tetszhetik.

S ami áll általában az állatokra, az nagyban és egészben áll az embernek állati, animális életére is. A természetes ember örvend a létnek, örvend még a küzdelmes, vészterhes életnek is, sőt az élet teljességéhez hozzátartozik az élet küzdelme is. Ezért aztán abban a kultúrában, amely a természetes embert mintegy természetes eszközökkel akarta boldoggá tenni s amely kultúra a természetes embernek természetes ösztönein, természetes vágyain s ezeknek megfelelően természetes *erényein* is épült fel: a hellen-római kultúrában, főképpen pedig a tiszta görög kultúrában, e kultúrának hordozói minden ízükben át

meg át voltak hatva az optimizmusnak igazságától: egész létük és minden működésük eleven bizonyítéka volt az optimizmusnak.

Derűs a görög ég, derűs a görögök istenvilága is. Derűs a Homeros világa is. Derűs a görög élet s derűs a görög filozófia is. Nietzsche Frigyes sokat és behatóan foglalkozik a görögségnek világgá kürtölt optimizmusával. Ő azonban azt hiszi, hogy a görögség igenis meglátta a pesszimizmus igazságát s meg is értette Silenos istennek, a Dionysos kísérőjének, bölcsességét, aki Midas királynak ama kérdésére: cmi a legjobb és a legtöbbet érő dolog, ami embert érhet?» hosszas vonakodás után, átható, rekedt kacaj közt azt válaszolja: «Nyomorult, kérész életű teremtés, a véletlen és szenvedés gyermeke, miért kényszerítesz annak elmondására, amit Jegüdvösebb volna soha meg nem tudnod? Ami a legjobb, el nem érheted, s ez: nem születni, *nem lenni, semminek lenni*. Utána pedig a legjobb, amit kívánhatsz – a korai halál».*

De a görögség, Nietzsche felfogása szerint, a lét rettenetességeinek pesszimiztikus igazsága elől elmenekül az *alom* és a *mámor* világába, elmenekül a művészet két nagyhatalmú: fájdalmat és szenvedést szüntető s örömet és élvezetet nyújtó istenségéhez: Apollonhoz és Dionysoshoz.

Valóban minden ízében a görög élet sem derűs. A görög élet, a görögök politikai élete, – s ha görög életről van szó, okvetlenül a görög politikai életre kell gondolnunk, – nem nélkülözötte a nagy küzdelmeket, a kellemetlen csalódásokat és a rettenetes kiábrándulásokat. A görög filozófiának középpontjában pedig Sokratesnek sphinx-szerű alakja áll: egy Platónnak és egy Xenophonnak ítélete szerint: a legderekabb, legnemesebb és legigazságosabb ember, akit azonban Athene bűnösnek talált és halálra ítelt. S ez a diadalmas halott inspirálta a görögségnek legnagyobb és minden időknek egyik legnagyobb filozófiai zsenijét: Platónt, akinek tanítása talán a legnagyobb hatással volt a nyugati emberiség gondolkozására. Hogy pedig a Platon filozófiája mily messze áll az optimizmustól, azt mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy a platonizmus már mindjárt a kereszténységnek

* Nietzsche Frigyes: «A tragédia eredete vagy görögség és pesszimizmus, Fülep Lajos fordítása, Filozófiai írók Tára.

első századaiban beolvad a keresztény élet- és világfelfogásba. Az első századok keresztényei pedig igazi erkölcsi rigoristák, akik a földi lét értékelésében érdes hangon a pesszimizmus igazságait hirdették. Az is köztudomású dolog, hogy a kynikusok és a stoikusok rendszerében, akik Sokrates lényében és életében a vagyakat legyőző igénytelenséget látják meg s eszerint az egyoldalú felfogás szerint mintázzák meg Sokratet, határozottan pesszimiztikus élet- és világfelfogás elemeivel találkozhatunk. Hegesias, az ókornak leghatározottabb pesszimiztája, akit peisithanatosnak, a halált tanácsolónak, neveztek, vigasztalan tanaival egyáltalában nem áll egészen magában a görög filozófiában. A pesszimizmus, bárha az antik filozófiában nem is tud zárt rendszereket felmutatni, – de az egyes filozófusok elszórt nézeteit tekintetbe véve, – már a görög filozófiában is tekintélyes múltra tekinthet vissza. A poézis terén pedig páratlanul hatalmas alkotásokban elementáris erővel nyilatkozik meg az életnek pesszimiztikus felfogása. A legújabb korszak pesszimiztikus költői: egy Leopardi, egy Byron, egy Ibsen sem képviselnek semmivel sem pesszimiztikusabb élet-, és világfelfogást. A görög tragédiákra, ezekre a *sorstragédiákra* gondolok, amelyekben a rettenetes végzet tombol, megértetvén az emberekkel azt az igazságot, hogy a Labdakidákra és az Atridákra, de mireánk emberekre valamennyiünkre is kérlelhetetlen végzet nehezedik.

Mégis igaz az az állítás, hogy a pesszimizmus, mint filozófiai felfogás a nyugati gondolkozásban az újkorszak terméke. Vértezett filozófiai rendszerben Schopenhauer Arthur-nál lép fel először, aki a buddhaizmusnak Keleten régtől fogva jól ismert tanát bele szorította a nyugati filozófiának: főképpen Platon és Kant filozófiájának keretébe.

A buddhaizmus tanítja azt, hogy minden létező létét az akaratnak, a létezni-, élni-akarás szomjának köszöni. Ez az akarat, az egész világnak és mindnyájunknak lényege is, mint vak akarat, szenvedésről szenvedésre bolyong, a szanszaronak, az életnek színes csábvilágában, valódi kielégülés és célelés nélkül. A lét egyjelentőségű a szenvedéssel s a létnek örökösen megismétlődő körforgásából csakis egy módon lehetséges a megváltás: ha az akarat megtagadja önmagát, ha az akarat az élni-, létezni-akarás helyett, a nemléte, a kialvást, a nirvánát akarja. Hogy az embernek ez a lét- és életellenes visel-

kedése lehetséges, arról tanúságot tesznek az aszkéták. Amit a buddhaizmus tanít, azt tanítja a filozófia nyelvén Schopenhauer is – és hiszi, hogy az intellektus tényleg megértheti a világnak nagy titkát: a szenvedés igazságát s a szenvedés megszüntetésének lehetőségét, s ezt megértvén, az akaratot természete ellen is indíthatja – és Schopenhauernek jó reményekkel telt fantáziája azt is elhiszi, hogy az embernek létellenes viselkedése, eljuttathatja az embert, az összes lényeket is, sőt talán a mindenséget is, a nirvánának, a nemlétnak állapotába.

Egészen bizonyos és minden kétségen felül áll, hogy a pesszimizmus Buddha-Schopenhauer-léle metafizikájának káprázatos épületét, ideszámítva elsősorban a szenvedéstől, illetőleg a létezésről való megváltás tanát is, – a fantázia emelte, – de egészen bizonyos az is, hogy a pesszimizmus minden filozófiájának alapját a világnak, a létnek és életnek, főképpen pedig az emberi életnek pesszimizisztikus hangot hallató tényei teszik. E tények pedig olyan nyelvet beszélnek, amely könnyen érthetővé teszi a pesszimizmusnak azt a felfogását, hogy nem tud megbarátkozni azzal a gondolattal, amit a valóságtól messze eltávolodottnak tekint is, hogy az életben boldogulásunkat kell keresnünk, hogy életünknek célja a boldogság volna. Ez pedig az a gondolat, amit több-kevesebb határozottsággal az optimizmusnak minden élet- és világfelfogása és minden az optimizmuson felépülő etika is tanít.

A pesszimizisztikus felfogás szerint az élet és a lét nem tekinthető olyan jótékony ajándéknak, ami az élet örömeinek s élvezeteinek, amint közönségesen nevezik: a *boldogságnak* lehetőségét jelentené; ellenkezőleg: emellett a felfogás mellett az élet égy felette komoly »*pensum*« de még ennél is több; mert már-már mintha a bűnhődés képét tárná elénk.

A kereszténység is büntudattal, az eredendő bűnnel, megbénítotttnak tekinti az embert, a buddhaista-schopenhaueri felfogás pedig az életet egyenesen bűnök büntetésének tekinti.

Hogy abszolút szempontból hol van az igazság, azt eldönteni semmi esetre sem lehet, de hogy a lét és élet le nem tagadható, el nem disputálható és el nem filozofálható tényei a pesszimizmus mellett szólnak, az elvitázhatatlan.

A keresztészen átment emberiség, az, emberiségnek az. a része, amely a keresztet az élet szimbólumává tette, megértette

a pessimizmust s el is ismerte azt a jelenlevő életre nézve, de csak azért, hogy a jövő életnek fül nem hallotta és szem nem látta, élő hittel remélt örök boldogságával kárpótolja magát. Az eljövendő tökéletes örök életnek reménységéhez menekül a keresztény a létnek és életnek, a siralomvölgynek, bajaitól és szenvedéseitől.

A keresztény nem merül teljesen alá a pesszimiztikus tanokba, hanem az életnek és létnek rettenetességei elől elmenekül a *hithez* s itt keres és itt talál is vigaszt és reménységet.

A külvilágra vonatkozóan, és általában a létre vonatkozóan nem látszik megcáfolhatatlanul bizonyíthatónak a pesszimizmus igazsága, de az életre vonatkozóan, főképpen az emberi életre vonatkozóan, úgy látszik, napnál világosabb a pesszimizmus igazsága.

Az a schopenhaueri tétel, hogy minél fejlettebb valamely élőlény, annál fogékonyabb a szenvedésre, úgy látszik, megcáfolhatatlan ténybeli igazság. S ha ezt az igazságot az embervilágra alkalmazzuk, ott is felismerhetjük általános érvényességét. Az intelligenciával – és az erkölcsi tökéletesedéssel is – csak nő a szenvedés iránt való fogékonyság, csak nő maga a szenvedés is. A kultúra pedig, úgy látszik, tehetetlen az emberi vágyakkal és szenvedésekkel szemben. A kultúra az embernek vágyait és igényeit, élet- és élvezetszomját nagyra növeli ugyan, de eloltani nem képes. Különben is a kultúra sok tekintetben azt a benyomást keltheti, hogy az embert elterelte önmagától. Az emberiség élete már-már veszedelmesen hasonlít egy olyan nagy üzemhez, amelyben az egyes emberek elvesztették *súlypontjukat*; az emberek kicsinyes egyéni célokat hajszolnak csupán s megérteni sem tudják, hogy az élet más, nemesebb célok szolgálatára is felhasználható. Lehangelő igazság, ennél több: kétségbeejtően pesszimiztikus igazság az a tény, hogy az emberiség igen nagy része legfőbb céljának az élete tengődésének biztosítását látja.

Az élet gyakorlati leélésének szemlélete alapján megfogalmazott pesszimizmus, főképpen ha tekintetbe vesszük azt az oly sokszor felpanaszolt körülményt: hogy mintha az emberiség életére hova-tovább halványabban világítanak az ideálok – és pedig az erkölcsi ideálok is, – mint már Schopenhauer, is tisztán látta: segítő társat talál abban a theoretikus igaz-

ságban is, hogy a világ és a lét lényege általában megfejt-hetetlen.

Az egyik oldalon a lét és élet rettenetességét és saját sorsunk bizonytalansága, a másik oldalon a lét és élet ért-hetetlen és irracionális volta s önmagunk belső valójának meg-fej tehetetlensége merednek reánk. Úgy hogy bárhogy is nézzük az emberi életet s mindazt, ami azt körülveszi, mindenütt sötét-séget s ingatag talajt találunk.

Bizonytalan tapogatódzásunk a létben megérleli bennünk azt az igazságot, hogy *hit* nélkül sehol semmi biztos talajt sem találunk, ahová lábunkat megvethetnők, mert hit nélkül, mond-juk Tolsztojjal: anélkül hogy vonatkozást és eleven összefüg-gést keresnénk az egyetemes léttel s minden dolgok végoká-val, a létezőből kiszakítottak, gyökerevesztettnek, teljes árva magányosságban elhagyatottak érezzük magunkat a minden-ségben.

Ha azonban elmerülünk a mindenség szemléletébe s mi-magunkat is és egész életünket, s minden cselekedetünket s minden törekvésünket is mint a világ, a mindenség létéhez tar-tozó mozzanatokot tekintjük, ha megértjük azt a nagy igazságot, hogy mi soha és sehol sem lehetünk kívül az egyetemes léten, hanem akarva-nem-akarva mindig és mindenütt benne vagyunk ebben az egyetemes létben: résztveszünk annak életében, törek-vésében és működésében: ha tehát megértjük azt a nagy igazsá-got, hogy a világprocesszus mibennünk és miáltalunk is folyama-tos, akkor mindenesetre igen magas, igen magasztos álláspontra emelkedünk s erről a magaslatról tekintve életünkre, talán helytálló az az állítás, hogy, így felfogva életünket, arra volta-képpen sem az optimizmus, sem pedig a pesszimizmus nem alkalmazható. így felfogva életünket, nem alkalmazható arra sem az optimizmus, sem pedig a pesszimizmus azért, mert ez esetben nem tények meglátásáról és értékeléséről van szó, hanem éppen mivel a világprocesszus célja szerint igazodik felfogásunk, ez pedig emberileg megközelíthetetlennek látszik, voltaképpen tehát hitünknek és reménységünknek objektive ellenőrizhetetlen alkotásaival állunk szemben. Sőt: ha meg kell neveznünk valami névvel azt a felfogást, amely a hiten és a reménységen alapszik, úgy kénytelenek vagyunk ezt a felfogást optimizmusnak nevezni. Aminthogy ugyancsak optimizmusnak minősíthetjük a pesszimizista Hartmann Eduárdnak tanítását is,

aki a világfolyamatban «a testté lett isten szenvedésének történetét s egyszersmind a testileg felfeszítettnek útját» látja ugyan, de aki mégis a világprocesszusban való önkéntes és odaadó részvételünkben látja az ember rendeltetését és célját.*

Az életnek tényei tényleg a pesszimizmus igazsága mellett tesznek tanúbizonyságot. Az ember hite azonban, amely hit «letet ad minden törekvésnek, főképpen pedig minden olyan törekvésnek, amely a földről felemeli az embert, az optimizmus mellett szól.

De ez a hit, egyébként bármilyen erőteljes legyen is, egy-magában még sem volna elég erős arra, hogy a tények pesszimizmusával szemben sikeresen felvehesse a harcot.

Egy *valóság* siet a hitnek segítségére, egy olyan valóság, amiben valójában maga a hit is gyökerezik. Ez a valóság, ami igazán nemcsak amolyan fikció, hanem hatalmas létezés: a minden élőlénynek kiolthatatlan halhatatlan élnivágyása, talán ennél is több: a tökéletesedésre törő örök vágyakozás és törekvés. Ha nem riadunk vissza a valóság fantasztikus kiszínezésétől, azt is elmondhatjuk, hogy a tökéletesedésre törekvés egyetemes világtendencia, aminek szolgálatában áll minden lét és minden élet is, s amely világtendencia irányát jelzik embernek leginkább megérthető jelekkel az ideálok is, – sőt talán az egész látható világ csak külső kerete, vagy éppen csak káprázata ennek a világtendenciának. Ez, mondom: fantasztikus kiszínezése a valóságnak, de az élnivágyás és tökéletesedésre törekvés mindnyájunkban élő valóság. Ezért aztán igazán magának az életnek szava szól minden optimisztikus világfelfogásban: egy olyan hatalmas szózat, amit semmiféle pesszimiztikus okoskodás, de még maguk a pesszimizmus igazságát bizonyító tények sem tudnak elnémítani, sőt még magával a halállal is szembeszáll; mert az élet folytatását akarja, s mert akarja, hiszi is minden halálon túl is.

Amit mostan a pesszimizmusnak és az optimizmusnak harcáról elmondottam, az egy nagy igazságnak, az emberi psyche or-

* Igaz ugyan, hogy a világprocesszusban való önkéntes és odaadó részvételünket Hartmann nem célnak, hanem csak eszköznek: a világ megváltását célzó eszköznek tekinti. A kereszténység is sok tekintetben összevethető a Hartmann tanításával, mert a kereszténység is eszközül használja fel ezt az életet az elérendő nagy cél érdekében.

ganizmusában gyökeredző nagy igazságnak érdekes illusztrálása. Ezt az igazságot talán a következőképpen fejezhetjük ki: nemcsak logikai gondolkodásunknak, nem is csak a külső tények által igazolt gondolkodásunknak, hanem emellett hitünknek is, ami természetesen szintén a valóságban gyökeredzik s közvetlenül mintegy az emberi psyche legitimebb belső tényeire támaszkodik, döntő jelentősége és döntő szerepe is van élet- és világfelfogásunk kialakulásánál.

A tények, mondjuk: a külső tények pesszimiztikusok s e tények szemlélete nagyra növeli a pesszimizmust, amely az emberiségnek általánosan elterjedt élet- és világfelfogásán is, látható nyomokat hagyott és mégis ezt a tények pesszimizmusán nyugvó élet- és világfelfogást minden időben és minden népeknél áttörő az emberiségnek halhatatlan élni-vágyása s ennek folyományaként az emberiségnek a lét és élet minden gyötrelmei között is állandóan előtörő optimisztikus színezetű *hite* ami, úgy látszik, sikeresen felveheti a harcot a pesszimizmussal: magával a tények pesszimizmusával is.

S ha azt állítjuk, hogy az ember ethikai világszemlélete igenis nagy befolyással, döntő befolyással van a metafizikára általában, különösen pedig a világegyetemnek teleologikus felfogására is, úgy voltaképpen csak megismételjük az előbbieken érintett tételt, illetőleg e tételt kissé részletesebben mutatjuk be.

Ha azt állítjuk például, aminek igazságáról lényünk legbelsejében mindnyájan mélyen át vagyunk hatva, amit azonban a megfigyelésünk tárgyait tevő jelenségek kivétel nélkül igazán nem igazolnak, hogy a világ felett az igazságosság és nem az igazágtalanság uralkodik, akkor voltaképpen önmagunkból meritettünk; a világ képét erkölcsi meggyőződésünk szerint mintáztuk. Általában: az egész erkölcsi világrend az összes követést követelő ideáljaival együtt erkölcsi meggyőződésünkben bírja emberileg kimutatható alapját. Erkölcsi vágyódás az alapja annak a felfogásnak is, amely a világprocesszus célja gyanánt erkölcsi célt állapít meg s amely felfogás a mindenség létében és működésében s ennek következményeként az ember-világ életében is olyan evolúciót lát, amely egyjelentőségű a világnak s az életnek erkölcsi tökéletesedésével. Ha igazán a mélyére tekintünk minden metafizikának és minden teleológiának is, úgy voltaképpen minden metafizikának és teleológiának végső alapját, vagy leg-

alább is ez alap leglényesebb alkatrészét ethikai világszemléletünkben, ethikai meggyőződésünkben fogjuk megtalálni.

Ennek az igazságnak felismerésével és elismerésével korántsem ragadjuk ki a metafizikának s a teleológiának szilárd alapjait: mert ez az igazság csakis annyit mond, hogy a világ és lét legvégső lényegét nem a dolgok, helyesebben a tapasztalati jelenségek felületének szemléletéből és tanulmányozásából, hanem, – amennyire csak hozzáférhetünk, – a dolgok legvégső lényegének szemléletéből ismerhetjük csak meg. A külvilág dolgainak lényegéhez egyáltalában nem férkőzhetünk hozzá, úgy, hogy a külvilág dolgainak minden megfigyelése és minden bármily alapos tanulmányozása is, minden csak elérhető, egyébként rendkívül nagyfontosságú eredmények ellenére is, csak a tapasztalati jelenségek felszínére vonatkozó lehet. *Egyetlenegy ponton tekinthetünk csak be annyira, amennyire a világnak, á általában a létnek lényegébe. Ez az egyetlenegy pont mimagunk: a megismerő alany vagyunk. Mert amit Leibnitz mond a mondásokról, amik szerinte a végső valóságot teszik, hogy mindenik monad «örökös élő tükre a világegyetemnek», azt bizonyára elmondhatjuk önmagunkról, azaz minden megismerő alanyról is.* S bár, mint már említettem is: az ismerd meg önmagad! olyan követelés, aminek csakis a befejezett bölcsesség tehetne eleget, de mégis egészen bizonyos az is, hogy önmagunkba mindenestre mélyebbe pillanthatunk be, mint a világ többi dolgaiba. S ha önmagunk lényegébe pillantva: ottan egy a fizikaival sok tekintetben ellentétes vágyódást és tendenciát találunk, amely erkölcsi vágyódást emberi törekvésekkel és emberi cselekedetekkel a valóságban: azaz a tettek világában is, a fizikai világnak minden ellenkezése ellenére is megvalósítani akarunk – s az emberiség történetének folyamán már részben meg is valósítottunk, – és ha azt tudom és azt érzem is, hogy az erkölcsi célt mindenek fölé kell helyeznem, miért volna olyan nagyon abszurdum annak feltételezése, hogy *ugyanaz az erkölcsi tendencia mozgatja a világtesteket is, mint amelyik az emberiség életében az erkölcs uralmának biztosítására törekszik.*

Már említettem volt, hogy az emberiség történetét, Isten léte bebizonyításának, Isten léte grandiózus bizonyítékának tekinthetjük, akkor ugyanis, ha az emberiség történetéből azt

az igazságot olvassuk ki, hogy az emberiség élete erkölcsi ideálok által irányított, vagy ami ezzel egyjelentőségű: hogy a nemzetek általában minden kényszertől menten, mintegy természetes fejlődésük következtében, úgyszintén az egyes emberek is részben önmaguk fejlődésének, részben pedig az univerzális szociális lét fejlődésének természetes következményeként erkölcsi tökéletesedésre törekszenek. Az a felfogás, amely ezt tanítja, (olyanszerűen mint Renan is) a fizikai világot nem tartja elégségesnek arra, hogy Isten létét bizonyítsa; erre csak az ember-világ életet tartja elegendőnek. *Ha azonban magát a fizikai világot is erkölcsi kategória alá vonjuk: azaz ha az, egész fizikai világban csak mintegy külső keretét és eszközét látjuk az ethikai világrendnek, akkor . . . teljesen feleslegessé válik Isten létének minden külön bizonyítása, mert akkor minden lét és minden történés állandóan s örökké Isten létét bizonyítja be.*

Az ember erkölcsi meggyőződése, amely a jóságnak s az igazságosságnak érvényesülését és uralmát megköveteli mindenütt, minden megcáfoló tények ellenére, is azaz: ügyet sem vetve a le nem tagadható, meg nem semmisíthető ellentmondótényékre, a legékebben szóló bizonyosságát adja annak az igazságnak, hogy a világ ura ethikai princípium.,

Az ethika első pillanatra aránylag igen szerény tudománynak látszik: első pillanatra csakis az emberi helyes akará és cselekvés szabályaival foglalkozó tudomány az, *de ha kissé mélyére nézünk az ethikának, azt látjuk, hogy az sokkal több, sokkal magasabb, mint amilyennek a felületes vizsgálódás látja, mert az ethika valójában nemcsak az emberi helyeá akaráá éá cselekvéá á szabályainak, hanem a világ és általában a lét legfőbb törvényeinek tudománya.*

Az ember erkölcsi meggyőződése, ami a tapasztalati világban a történet folyamán kifejlik s az egyesekben, a népekben és az emberiségben, illetőleg ezeknek törekvéseiben és cselekedeteiben is mindinkább kifejlődve, mindinkább szemlélhetővé válik, ez az erkölcsi vágyódás az alapja, mondjuk: a közvetlen alapja minden erkölcsnek. De nemcsak az emberiség intézményeiben, törekvéseiben és cselekedeteiben testet öltött erkölcsnek alapja és kimeríthetetlen forrása ez az ember erkölcsi vágyódása, hanem ide nyúlik vissza voltaképpen minden világ-felfogásnak és világvéleménynek egyik legvégső gyökere is.

S ha Hegel azt mondta, hogy a gondolkozást nem tudjuk abban hagyni, mi Hegel tanításának épségben tartása és e tanítás igazságának elismerése mellett még hozzátesszük azt az igazságot is, hogy nemcsak a gondolkozást nem tudjuk abban hagyni, de arra sem vagyunk képesek, hogy gondolkozásunkban s így világszemléletünkben is függetlenítsük magunkat az ethikai szempontoktól. Mert él bennünk az isten, azért keressük mindenben s azért találjuk is meg mindenben az istenséget.

A fizikai világ képletesen Isten árnyékának is nevezhető. E misztikus felfogás szerint: Isten az egyetlen és igazi valóság. Az a felfogás, amely ethikai princípium uralkodását véli feltalálhatni mindenben a világon s amely felfogás minden dolgokat, minden eseményeket és történéseket is, ethikai célok szolgálatába szegődött, más szavakkal voltaképpen ugyanazt mondja, hogy Isten az egyetlen és igazi valóság.

Kant a nála szokatlan rajongással szól a fizikai és az erkölcsi világ csodáiról: «Két dolog tölti el az elmét mindig újabb s növekvő csodálattal és tisztelettel, minél gyakrabban és tartósabban foglalkozik velők a gondolkozás: a csillagos ég felettem és az erkölcsi törvény bennem».

Vajjon igazán két világ-e ez, vagy csak egy: vajjon nem vezethető-e vissza a felettem levő csillagos ég és a bennem levő erkölcsi törvény egy egységes princípiumra?

Az ethikai világfelfogás azt tanítja, hogy igenis csak egyetlen és pedig az ethikai princípium uralkodik mindenek felett, olyanszerűen, amint Dante mondja, megtévén a *szeretetet* az emberi vágyaknak és törekvéseknek és a világ dolgainak és erőinek is kormányzójává és urává:

«Ragadta vágyamat a szeretet,
Mely mozgat napot és minden csillagot. *

* Dante: «Isteni Színháték»-ának befejező szavai, Szász Károly fordítása.

TARTALOM.

	Lap
Bevezetés.....	5
A tudományról s a filozófiáról általában, különösen pedig a normatív tudományokról s az úgynevezett gyakorlati (praktikus) filozófiáról. Az ethika fogalma, feladata és haszna.....	23
Az emberi cselekedetekről s azoknak erkölcsi megítéléséről.....	38
Történeti áttekintés.....	53
Az ethikai értékfogalmakról, azok eredetéről és céljáról.....	88
A kötelesség. Az erény. Erkölcsi javak. A legfőbb jó.....	100
Egoizmus és altruizmus.....	119
Egyéni és társadalmi ethika.....	131
Ethika és kultúra.....	140
Ethika és pedagógia.....	154
Evolúció. A jellem.....	165
A determinizmus és a szabadság kérdése.....	177
Mechanisztikus és teleologikus világfelfogás és az ideálok	187
Pesszimizmus és optimizmus. Az ethikai világszemlélet összefüggése a metafizikával és a teleológiával.....	194