

ETIKAI PROBLÉMÁK

ÍRTA
STUHLMANN PATRIK dr.

BUDAPEST,
EOGENBERGER-FÉLE KÖNYVKIADÓHIVATAL.
(HOFFMANN BÉIA)
1916.

Tartalom.

	Oldal.
. Az etika fogalma és szükségessége.....	5-16
1. A bölceleti erkölcsan az eredeti normativ s a leg- főbb praktikus tudomány.....	5
2. Megszületése természetes és szükséges.....	9
3. A könyv célja.....	10-13
II. Az etika jellege.....	17-25
1. A bölceleti erkölcsan nem leiró, nem explicativ, hanem normativ.....	17
2. Az erkölcsi normák indokolásra szorulnak.....	21
III. Az erkölcsiség forrása.....	26-108
a) <i>Heteronóm rendszerek</i>	26-38
1. Vallási s politikai heteronómia, az immanens s a transcendens álláspont.....	26
2. Sem a politikai, sem a vallási heteronómia nem állja meg a helyét.....	33
b) <i>Immanens rendszerek</i>	38-77
1. A hedonizmus cáfolata.....	38
2. Az utilitarizmus tévedés.....	44
3. Luigi Valii felfogása.....	47
4. Sem az egyén, sem a társadalom élete nem morális önérték.....	50
5. Lehet-é az erkölcsös tett hasznos?.....	53
6. A perfekcionizmus. H. Spencer felfogása.....	55
7. W. Wundt álláspontja.....	60
8. Az érzelmi morál kritikája.....	66
c) <i>A transcendens erkölcsiség</i>	78-108
1. Erkölcsi értékeinket nem szülheti az öröklés.....	78
2. Transcendens vonatkozások.....	81
3. Az erkölcsi kötelezettség mivolta és eredete.....	86
4. Vallás -és erkölcs.....	96
5. Boldogság és erkölcsösség.....	105

	Oldal.
IV. Az emberi élet célja.....	109-129
1. Az ember természete.....	109
2. A szellemi élet.....	112
3. Az önértékek realizálásának sorrendje. Tudomány és erkölcs. Művészet és erkölcs.....	117
4. Legelső s legfőbb feladatunk a nemes érzület kialakítása.....	121
5. A személyiség fogalma. A gazdag, harmonikus, erkölcsös személyiség.....	124
6. A személyiség etikája nem az önzés erkölcstana. Kultúra és erkölcsiség.....	127
V. A lelkiismeret.....	130-150
1. Különböző felfogások a lelkiismeretre vonatkozólag.....	130
2. A lelkiismeret nemcsak a kötelességérzet tudata. Homályos és világos lelkiismeret.....	133
3. A lelkiismeret ítéletei. Az alanyi s a teljes moralitás.....	137
4. Velünk születik-e a lelkiismeret vagy szerezzük?.....	141
5. A lelkiismeret nevelése.....	147
VI. Az akarat szabadsága.....	151-175
1. Az akarat szabadságának kérdése lényegében nem etikai probléma. Az újabb tudomány álláspontja a szabadsággal szemben.....	151
2. Mi indokolja a szabadság kérdésének érintését az etikában?.....	158
3. Az erkölcsi kötelesség s a determinizmus.....	164
4. Beszámíthatóság, büntethetőség.....	167
VII. Az etika módszere.....	176-196
1. A tapasztalás s a dedukció elégtelensége a morális önértékek megélésében.....	176
2. Az intuíció mivolta.....	181
3. E. Hammacher és az intuíció. Sidgwick felfogása az intuícióról.....	185
4. Az etikai normák felállításának módszere.....	191

I.

Az etika fogalma és szükségessége.

1.

Az etika bölcséleti tudomány, mely az erkölcsi értékekkel s azzal ismerteti meg bennünket, miképen kell az embernek ezekkel az értékekkel szemben viselkednie. A viselkedés irányítására szabályokat állapít meg, amelyek önkéntes, ennélmagukért való követése erkölcsileg jóvá, szándékos elhanyagolása pedig erkölcsileg rosszá teszi az elhatározást.

Nem szabad összetéveszteni az etikát a pszichológiával s a leíró, elemző, okkereső szociológiával. Mindkettő foglalkozik az ember akarásával és cselekvésével, de más szempontból. A lélektan kikutatja az akarat keletkezését, egyéb pszichikai tényekkel való összefüggését, lefolyásának törvényeit a társadalom-tudomány emiittelt fajtája a közös életben való megnyilvánulásait, e megnyilvánulások természetét és szerepét, ám bírálat tárgyává a különböző akarásokat egyik sem teszi, értékesekre s értéktelenekre az emberi lélek döntéseit nem különítik, irányítást adni, normákat szabni az akaratnak egyik sem akar.

A pszichológiát s ezt a szociológiát csupán a lét érdeklő, bizonyos jelenségek keletkezése, mi-volta és hatása; azzal, hogy rendeltetésünk szem-pontjából melyik becses és melyik nem, melyik volna kívánatos s melyik nem, törődniök nem kell. A lélektan s az említett társadalom-tudo-mány explicatív, fejtegető, magyarázó ismeret-rendszer, az etika azonban kritikai s normatív tudomány, Wundt szerint az eredeti szabályt közlő tudomány, mert a logikai gondolkodás alanya csak annyiban becsülhető meg, amennyiben etikai tárgy is; a logikai gondolkodás, mint az akarat szabad tevékenysége úgy is tekinthető, mint erkölcsi cselekvés. Az erkölcsi a logikai s ezzel minden más normának is végső forrása.¹ Meg kell különböztetni kétféle erkölccsel foglalkozó tudományt. Az egyik a történet-anthropológiai, a franciák „science des moeurs”-je, mely különböző korok és népek etikai felfogá-sát tárja fel úgy, ahogy azt Herodotos s Spen-cer megmutatták, a másik pedig a praktikus, a bölcséleti, mely nem arra tör, hogy a tényleges¹ erkölcsi életet írja le, hanem értékeli az emberi cselekvéseket, érzületeket s az a feladata, hogy megmutassa a helyes, a hozzánk méltó élet útját.² Ennek a neve etika.

¹ W. Wundt, Ethik. Stuttgart. 1892. 7. s 8. 1.

² Fr. Paulsen, System der Ethik. Berlin. 1903. I. k. 1. 1.

A bölcséleti erkölcsstan tehát nemcsak az eredeti normatív, hanem egyszersmind a legfőbb praktikus tudomány is. A praktikus tudományok célja a megismerésre törő elméletiekkel szemben az, hogy a dolgokat emberi tevékenységgel rendeltetésünknek megfelelőleg alakíttassák. Ha az etika feladata az egész emberi életnek irányítása, olyanná alakítása, melyet célja megkövetel, akkor az összes gyakorlati tudományágak vagy részei vagy alája vannak rendelve, mert mindegyik az élet szolgálatában áll, mindegyik más-más területen igyekszik tökéletesedésünket, nemesedésünket, célunkat munkálni. Nemcsak a nevelést s államkormányzást kell tehát az erkölcsi követelményektől függővé tenni, hanem pl. a kereskedelmet s a nemzetközi érintkezéseket is. Nem lehet olyan cselekedet, amely közelebbről vagy távolabbról vonatkozásban ne volna életünk egyetemes szabályozójával, az etikával.

Amint már emiittem, a praktikus erkölcsstan bölcséleti tudomány. A tudományok legrégibb osztályozásától kezdve egészen napjainkig mindenki annak vette. Annak vette Plató, aki a dialektika s a fizika mellett megkülönböztette az akarat és vágy bölcséletét, az etikát is. Nyomába lépett Aristoteles, akinek tudományrendszerét sok század vallotta magáénak. Ez a rendszer túlélte az aristotelesi filozófia uralmát.

Francis Bacon a XVII. század elején alkotott osztályozásában az emberre vonatkozó bölcselet keretébe utalta s a logikával együtt a pszichológia alosztályává minősítette. Hegel 1817-ben megjelent encyklopaediájában a szellem filozófiájában tárgyalja a moralitás bölcseletét. A. Comte pozitív filozófiájának rendszerében kifejezetten nem említi az etikát, szociológiája azonban, mely a tudományok hierarchiájában a legösszetettebb s a legfontosabb ismeretág, egyszersmind etika is. Herbert Spencer synthetikus filozófiájának a bölcseleti erkölcsstan a koronája. W. Wundt osztályozásában a szellem filozófiájának első alosztálya az etika.¹ W. Windelband szerint a bölcselet az egyetemes érvényű értékek kritikai tudománya.² Mivel pedig egyetemes érték háromféle van: az igazság a gondolkodásban, a jószág az akarásban s cselekvésben, végül a szépség az érzésben, a filozófia logikára, etikára s esztétikára tagozódik.³

Látható ebből, hogy a legkülönbözőbb korokban élt, legeltérőbb álláspontú és törekvésű gondolkodók mind megegyeznek abban, hogy az élet irányítására hivatott erkölcsstan a bölcselet körébe tartozik. Oda tartozott, akkor

¹ W. Wundt, Einleitung in die Philosophie. Leipzig, 1901 85. 1.

² W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der. Phil. Tübingen. 1910. 564. 1.

³ R. Eisler, Philosophen-Lexicon. B η. 1912. 819. 1. '

amikor még minden elméleti tudományt a filozófia dajkált s oda tartozik *ma*, amikor megvan a bölceletnek a részlettudományokétól különálló rendszere. Paulsen azon a véleményen van, hogy az etika nemcsak hogy filozófia, hanem benne van minden bölceletnek eredete és célja, mert az ember a világegyetem természetét azért kutatja, hogy a saját életének értelméről, eredetéről és feladatáról tudjon számot adni.¹ Annyi bizonyos, hogy ennenmagunknál, rendeltetésünkénél semmi jobban nem érdekelhet bennünket, semmi fontosabb nem lehet reánk nézve s nagyon sokan azért is vizsgálták a mindenséget, hogy a magunkra vonatkozó kérdésekre kapjanak ily módon feleletet.

Az etika tehát az eredeti normatív, a legfőbb praktikus tudomány, amelynél jelentősebbet, szükségesebbet nem igen tudunk a filozófiában felmutatni.

2.

Ha ez azonban való, úgy nagyon is kívánatos volna, hogy ez a tudomány ne legyen tele vitatott részletekkel, ne legyen tele problémákkal, határozatlansággal, homállyal, mert ekképen kielégítő, megnyugtató, biztos választ a legizgatóbb, legdöntőbb kérdésekre nem nyerünk, elvétjük az utat, amelyen járnunk kellene s az emberiség élete nem lesz egyéb kínos zűrzavarnál.

¹ Fr. Paulsen, System der Ethik. Berlin. I. k. 3. 1.

Pedig hiába, az az igazság, amit H. Münsterberg ír, hogy határtalan a problémák bőrsége, melyeket az erkölcsi viselkedés a bölcselkedő kutató elméje elé tár. Szerencsénk csupán az, hogy az emberek a gyakorlatban nem térnek el annyira egymástól, mint a tudományban. Hogy mi az erkölcsiség értelme és jelentősége, arra vonatkozólag nagyok a különbségek az etikákban, de hogy miképen kell az erkölcsi személyiségeknek cselekedniük, azt illetőleg már messzemenő megegyezésekre találunk.¹ A pozitív moralitás, az ösztönszerű morális élet nagyobb összhangot mutat, mint ennek az életnek a bölcselete. Az elméleti hedonistánál is akadunk emberbaráti ténykedésekre, nemcsak az utilitaristánál s az idealistánál.» A bölcselet éles ellentétei nincsenek meg a gyakorlatban. De ha tény, ha bizonyos, hogy az erkölcsi élet eltéréseit igazában az etika élezi ki, akkor talán tartózkodnunk kellene a reflektáló erkölccstantól vagy ha már megteremtettük, nem kellene problémáit, a benne feltáruló ellentéteket annyira komolyan vennünk.

Hogy az ösztönszerű erkölcsiséget felváltja a tudatos, az nem mesterséges, nem erőszakolt valami, hanem természetes. Amikor az egyének s a társadalmak másféle morális felfogású egyé

¹ H. Münsterberg, Philosophie der Werte. Leipzig. 1908. 380. 1.

nekkel és társadalmakkal kerülnek össze, okvetlen felvetődik a kérdés, melyik álláspont lesz a Jaelyes, melyik félnek van igazsága. Ahol pedig, mondja Höffding¹, maga az élet veti fel a kérdéseket, ott nem lehet hallgatnunk, ott vagy felvilágosítást kell adnunk vagy pedig meg kell indokolnunk, miért nem tudunk felelni.

A tudatosság a lélek megőrző, tisztító ereje. Csak amit tudatossá tettem, tudom megőrizni, egybehangzóvá tenni, megvédeni ellenkező ösztönzések, elkallódás és feledés ellen. A tudatosság, olyan, mint a művész a kinagyolt szoborral szemben, a művészi formát ő adja neki.² Aztán a „miért”-ek felvetődésétől sohasem kell félnünk. Úgy gyakorlati érdekünk, mint ideális rendeltetésünk az okok keresése felé hajt bennünket, anélkül szellemi életünk élénksége el nem képzelhető. Kétségtelen továbbá az is, hogy egyre bonyolódó, gazdagodó, emelkedő életünk újabb és újabb feladatok elé állít bennünket s ezeknek a feladatoknak teljesítésében a pozitív moralitás már támogatásra szorul.

Az etika megszületése tehát természetes és szükséges. Hogy problémái, ellenmondásai ne nagyon aggasszanak senkit sem, hiszen a reflektáló erkölcstannak úgy is csekély befolyása

¹ H. Höffding, Ethik. Leipzig. 1888. 6. 1.

² Alexander Bernát, Magyar Filozófia. Athenaeum 1915. 1-2. f. 17. 1.

van az elhatározásra, azt nagy 'óvatossággal kell elfogadni. Akárhány eset látszik is igazolni azt az állítást, hogy „velle non discitur, „ akárhány esetben bizonyul is hatástalannak a legékes-szólóbb s a legbölcsebb etikai fejtegetés, az indulataink uralkodó, esze után induló ember előtt nem lehetnek közönbösek a bölcseleti erkölcsstan megállapításai, lehetetlen, hogy a helyesebbnek valódi belátása nyom nélkül hagyja döntéseit, cselekedeteit. Az akarat könnyen, kényünk – kedvünk szerint nem alakítható, de Schopenhauer tévedett, mikor azt tanította, hogy életünk egész folyamára úgy van adva, hogy semmiképen sem módosítható. Az esztétika nem teremt költői, festői, szobrászi tehetséget, de a művészi tevékenység irányításában sokszor volt már szerepe.

Nem szabad továbbá figyelmen kívül hagynunk azt sem, hogy a haladó művelődés egyre tudatosabbá, kérdésekben, problémákban, bizalmatlanságban termékenyebbé teszi az életet s épen ezért a megingott, tekintélyét vesztett hagyománnyal szemben nélkülözhetetlenné válik az etikus vállalkozása, mellyel az erkölcsi értékeket, normákat, kötelességeket igyekszik az értelem kívánalmainak megfelelőleg összefoglalni. A bölcseleti erkölcsstant tehát a legnagyobb komolysággal kell fogadnunk s ha vannak hézagai,

homályosságai, ellentétei, azokat semmi esetre sem tekinthetjük olyanoknak, hogy csupán elméleti jelentőségűek s a viselkedés tényét egyáltalán nem érinthetik. Az etika hézagainak kitöltése, homályosságainak megszüntetése, egymással szemben álló elveinek, szabályainak megrostálása érthető törekvése a világosság, teljesség, igazság és harmónia után törő léleknek, de ugyanakkor nagy gyakorlati érdek is fűződik hozzá. Nincs olyan család, amelyik méltóképen tölthetné be szerepét, eredményesen fáradozhatnék célja megvalósításáért, ha rendeltetésével ellenkező nézetek irányítják vagy ha minden tagja más és más eszménynek hódol. Ugyanezt mondhatjuk a milliókból álló közösségekről s az egész emberiségről. Ha egyszer az ösztönszerű erkölcsi életet szükségképpen felváltja a tudatos, ennek a tudatos morális viselkedésnek pedig az etika az útjelzője, kívánatos, hogy ez az útjelző ismerje a helyes irányt, ne ösztökéljen most erre, majd pedig épen az ellentétes csapásra, ne tegye lehetetlenné az ingadozást nem ismerő, határozott cselekvést, hanem vezessen bennünket feltétlen tekintéllyel az elénk szabott egységes cél felé.

3.

Aki azonban a bölcséleti erkölcsstan múltját s jelenét ismeri, az az eltérő, sokszor ellenmondó álláspontoknak, nézeteknek, követelményeknek

olyan bőségére bukkan benne, hogy az etika fentebb jelzett feladatának a megvalósítása igen nehéznek látszik. Hogy mi a rendeltetésünk, mi a legfőbb jó, az erkölcsös viselkedés mértéke, mi a lelkiismeret, mik a köteleességek normái, melyek a helyes életelvek, eszmények, azokra vonatkozólag annyiféle felfogást termelt a moralitás filozófiai tudománya, hogy mindenkinek a legnagyobb választék áll rendelkezésére. A törekvéseknek közös, egységes irányba terelése, a tévedések kiostálása, az emberhez nem méltó szempontok kimutatása, az összeegyeztethető nézetek kibékítése nem volna tehát semmiképen sem felesleges az etikában.

Amikor jelzem, hogy ilyenféle szándék vezetett a bölcséleti erkölcsstan főbb problémáinak átvizsgálására, hangsúlyozom azt is, hogy minden irányban végérvényes eredménnyel, érinthetetlen tételek megállapításával nem igen kecsegtetem magamat. Vannak olyan kérdések, amelyek szerfelett bonyolultak s amelyekre nagyon bajos ellenmondást nem tűrő feleletet adni. Ilyenek bizonyos etikaiak is. Megnehezíti továbbá igen a munkát az a tény, hogy ezek a kérdések sok emberi érdeket érintenek, a legszorosabb kapcsolatban vannak ösztöneinkkel, érzelmeinkkel, vágyainkkal, szenvedélyeinkkel, melyek a tiszta, a tárgyilagos gondolkodást, ha nem is teszik teljességgel lehetetlenné, de ugyancsak megnehe-

zitik. Nehéz vállalkozás az, hogy a bölcseleti erkölcsstan az objektív igazságnak, ne pedig valamely kisebb-nagyobb kultúrkör felfogásának legyen a hirdetője.

Mégis Apácaira gondolok, aki pedagógiai tanácsaiban dicséretesnek mondja a magas cél felé való igyekvést akkor is, ha azt el nem érjük. A filozófia feladata a sokfajtajú és sokféle emberi állásfoglalás egyetemes, egységes, harmonikus rendszerét keresni¹ s bármily súlyos, bármily nehezen megoldható is ez a feladat, szellemünknek nem szabad visszariadnia tőle. Nem már azért sem, mert etikai kutatásainkban, fontolgatásainkban, megállapításainkban valami közvetlenül adott szellemünk alaptermészetében rejlő, biztos útmutatóra, az erkölcsi tudatra támaszkodhatunk. Hogy mi a fény substratuma, mi a tifusz-betegség oka, hogy vájjon a neptunikusoknak vagy a plutonikusoknak van-e a geológiában igazuk, vájjon hogyan támadtak az üstökösök, arra vonatkozólag s általában a természettudományi kérdésekben az évtizedekre, évszázadokra kinyúló megfigyelések és kísérletek segíthetnek esetleg a kívánt eredményhez. Nem lehetetlen, hogy egyik-másik ilyenfajtajú probléma probléma marad az emberiség élete végéig s minduntalan csak az ignoramus-szal felelhetünk

^{x)} Alexander Bernát, Magyar Filoz. Athenaeum. 1915. 1-2. f. 16. lap.

reája. Más azonban a helyzet a bölcseleti erkölcs-
tanban. Az erkölcsiség nem külső, hanem belső
tény. Hogy mi a morális derékség és gyarlóság,
azt nem a kívülről észlelhető jelenségek meg-
vizsgálása, nem kísérletek döntenek el, hanem lelki-
ismeretünk, szellemünk, amelynek kifejlésével
kapcsolatban szükségképpen megszületik az a ké-
pessége, hogy a szándékok, elhatározások, érzü-
letek értékes vagy értéktelen volta felett minden
hosszabb eljárás, minden következtetés mellő-
zésével, közvetlenül ítéljen. Természetes, hogy,
amint már érintettem, ennek a kedvező helyzet-
nek is vannak hátrányai, mert amennyire fel
vagyunk mentve az aprólékos, végeláthatlan
vizsgálódásoktól, éppen annyira fenyegetik dön-
tésünk biztosságát a lélek egyéb erői, a meg-
szokások, ösztönök, vak hajlamok és heves ér-
zelmek.

II.

Az etika jellege.

1.

A jelentősebb etikai problémák fejtegetése előtt kívánatosnak látszik annak alaposabb megvizsgálása, milyen a bölceleti erkölcsstan természeté, vájjon leiró-e, explicativ-e avagy normatív. Már az előző fejezetben emiitettem, hogy az etikát nem az érdeklí igazában, mit tartottak különböző idők és népek;”morális jónak és rossznak, mit dicsértek s' mit gáncsoltak, mit becsültek s mit nem becsültek erkölcsi; szempontból; ez a moralitás-története körébe ur-tozik. Korántsem akarom azonban ezzel azt mondani, hogy a történeti erkölcsstudományr?; nincs is az etikának szüksége. Aè^'i*"bölceleti erkölcsstan is, amelyik a moralitást nem másodlagos és minden izében változó valaminek fogja fel, hanem olyan-nak, mely az emberi szellem alaptermészetében gyökeredzik s amely legmélyebb valójában mindig ugyanaz, rá van utalva az erkölcs múltjának és jelenének ismeretére, mert e nélkül állítástát tökéletesen meg nem világíthatja. Az erkölcsi élet közös elemeire való utalás mindig

feltalálható az ilyen irányú etikai munkákban. A történeti erkölcsstudományt tehát igénybe vesszük, de a bölcselkedő munkájának, törekvéseinek ez csupán támogatója, eszköze, de nem célja. A cél egészen más.

Az erkölcsi élet múltja és jelene a maga egészében igen nagy tarkaságot, változatosságot, ingadozást mutat, a filozofáló szellem pedig a legrégebb időktől fogva nem azt kereste, ami felszín, ami látszat, ami gyökértelen, könnyen múló, tovaszálló tünemény, hanem ami lényeg, állandóság, örökkévalóság. Az emberi művelődés egész folyamán végighúzódik az az igyekvés, hogy valami maradandót, valami megingathatatlant, rendithetetlent találjunk ■ s, a gondolkodó elme igazi típusa az Empedoklesé, aki a homályos Herakleitos örök folyását az eleaiak változatlan létével törekedett összeegyeztetni. Az el nem múlt, a változatlant keresik a szaktudományok, amikor a törvényeket kutatják, a művészetek, amikor a felismert szépnek örökbecsű kifejezéseért fáradoznak, a vallás, amelyik halhatatlan lélekről és sem kezdetet, sem véget nem ismerő istenségről tud s végül a maradandó, kisszerű világunk felett kiolthatatlan fényben tündöklő értékeket fürkészi a bölcsélet s így az etika is.

Az öntudatos és öntudatlan moralitás pusztaleírása, rajza ennek az igényeit tehát nem elégít

heti ki. De nem elégítheti ki másodszor azért sem, mert a bölcseleti erkölcstannak valójában nem azzal van dolga, ami van vagy volt, hanem azzal, aminek lennie kell. Ha soha senki nem valósította volna meg még azt, amit ma erkölcsi kötelességünknek ismerünk, aminek a véghezvitelére ma feltétlen belső parancs hajt bennünket, ebből azért nem következnek, hogy ez a parancs indokolatlan és joggal elhanyagolható. Ha a jövő ezen a téren teljességgel hozzá volna láncolva a múlthoz s a jelenhez, úgy haladásról, fejlődésről egyáltalán nem lehetne beszélni, hiszen a fejlődésben mindig van valami novum, valami több, valami más, mint a régi-ben. A keresztény lelkület az irgalmasság testi és lelki cselekedeteinek a gyakorlására érezte és érzi. magát kötelezve, holott a pogány római úgy gondolkodott, magukra kell hagyni a tehetetleneket, a szenvedőket, hadd vesszenek el segítség nélkül s ügyefogyottnak nevezte azt, aki a támogatásra szorulókat istápolja. Az emberi léleknek minden helyen, minden fokon, minden sorsban való szeretete új volt Krisztus erkölcstánában. A morális teendők forrása nem a történelem, hanem az egészséges, a fejlett erkölcsi tudat, amely az ősök előtt teljesen ismeretlen követelményekkel is előállhat. W. Jerusalem tévedett tehát, amikor azt írta: „Erst venn durch psychologische und historische Untersuchungen

das Material gesammelt und verarbeitet vorliegt, kann mit Aussicht auf Erfolg die weitere Aufgabe der Ethik (a normák felállítása) gelöst werden, die meist als die wichtigste betrachtet wird.¹ Az etika normatív tudomány, múlhatatlan feladata a szabályok felállítása, ebben a munkájában azonban nem a múlté a döntő szó.

A bölceleti erkölcsstan tárgya nem a lét, nem a létezők összefüggése, az okozat okának s az ok következményének kikutatása, hanem a „kell”, a köteleesség, az, ami életünk folyamán a mi részünkről feltétlenül megvalósításra vár. A filozófiának ez az ága tehát nem explicatív, nem fejtegető, hanem szabályozó tudomány, amely előtt két csoportra szakadnak a becslés következtében a jelenségek, a szabályosak és szabálytalanok, a jók s a rosszak, az értékesek és értéktelenek csoportjára. A lélektan előtt egyformán figyelemre méltó minden pszichikai tünetemény, különbekre és kevésbé különbekre nem osztja azokat, hiszen a legkezdetlegesebb tény, az érzet, csak olyan érdeklődésének tárgya, mint az összetettebbek, pl. az akarat vagy a művészi ihlet, a szeretet épen olyan becsú előtte, mint a gyűlölet, így van az a többi fejtegető tudományágban is. Nem mondhatjuk azonban ezt az etikáról. A jó akaratot, a lelkiismeret szavához

¹ Einleitung in die Philosophie. Wien. 1913. 257. 1.

igazodó lelkiületet egészen másképp értékeli az erkölcsiség filozófusa, mint az ellenkezőt. A szeretet s a gyűlölet, a tisztelet s a tiszteletlenség, az emberi méltóság megőrzése és megsértése teljesen eltérő megbecsülésre találnak nála.

2.

Más kérdés azonban az, vajjon a szabályozó tudományok megállapodhatnak-e a szabályok felállításánál, vajjon nincs szükségük-e a normatív ismeretágaknak is magyarázatra, explicatióra s ha van, vajjon hogyan végzik el ezt a feladatot. Wundt erkölcsstanában is, a filozófiába való bevezetésében is azon a nézeten van, hogy a normák is rászorulnak az indokolásra. Azt mondja, hogy a logikai, grammatikai, etikai és esztétikai szabályok mind tényekre támaszkodnak s megállapításukat meg kell előznie emezek tárgyalásának.¹ Sem a logika, sem az etika, sem az esztétika nem volt sohasem tiszta normatív tudomány s nem is lehettek. Aristoteles a gondolkodás törvényeit a beszéd alakjaiból vonta le, az erkölcsstan s az esztétika normái pedig nem születhettek volna meg, ha a morális élet s a művészi termelés tényei bennünk érzelmeket és értékítéleteket nem keltettek volna. Ameddig a logika, etika s esztétika tudomány akar maradni, nem mondhat le azoknak a feltételek-

¹ W. Wundt, Ethik. Stuttgart. 1892. 3. 1.

nek elemzéséről, amelyek között szabályai előállanak. Ha csupán a normák megállapítására szorítkoznak, épen úgy nem lesznek tudományok, mint amennyire nem az a büntető-törvénykönyv. Tiszta szabályozó tudomány egyáltalán véve nincs, hanem mindegyik egyszersmind explicativ is s a sajátos tudományos munka épen ez a fejtegető eljárás bennök. A különbség köztük s a többi terület között nem az, hogy a tények magyarázatához semmi közük, hanem az, hogy azoknak a jelenségeknek tekintélyes része, amelyeket meg kell világítaniok, a norma s az értékitélet jellegét ölti fel. Csupán explicativ tudomány van, „es kann aber keine Wissensgebiete geben, in denen man grundsätzlich auf eine Erklärung der Tatsachen verzichtet. Normen und Werthurtheile, deren Grund, Zweck und Zusammenhang unbekannt bleiben, sind Orakelsprüche oder leere Phrasen, nicht wissenschaftliche Sätze.”¹

A morálfilozófiát Paulsen is a tényleges erkölcsi életre vonatkozó reflexiónak veszi s azt vallja, hogy a lelkiismeret feltétlen parancsszavából még nem következik, hogy az etikának apriorikus vagy racionális tudománynak kell lenni. Ha a morálfilozófia semmi egyebet nem tehet,

¹ W. Wundt, Einleitung in die Philosophie. Leipzig. 1901. 35-37. lap.

mint az abszolút parancsok és tilalmak összeállítását, akkor nem tudomány, „denn Wissenschaft besteht nicht im Inventarizieren, sondern im Auffinden und Begründen von Wahrheiten.¹ Az intuitív etika bizonyos tekintetben már más véleményen van. Indokolja ő is a normákat s értékítéleteket, csak hogy nem a múlt tényeivel s nem a cselekvések kedvező eredményével, hanem az alapértékek s értékítéletek helyességének közvetlen belátásával. Abból, ami van, sohasem következik valami helyessége,² írja Pauler Ákos. Semmiféle tényítélet sem képes az erkölcsi értékítélet igazolását nyújtani, ép mert az per definitionem, lényegénél fogva sajátos értékében független minden realitástól. Az értékesség ép más valamit jelent, mint reális létezést. Az értékelmélet ontológiai alapvetésénél elkerülhetetlen a petitio principii.³ Aki a létből akarja az értéket levezetni, az már fölteszi a levezetendő értéket. Az erkölcs autonóm, sanctiója önmagában van. Az etika mint tudomány független lényegében minden más disciplinától s így elvei más tudományból le nem vezethetők. Az etikának theologiai alapvetése, biológiai, pszichológiai s szociológiai sanctiója tévedésen alapul. Ha valamely cselekedetet jónak vagy rossznak íté-

¹ Fr. Paulsen, System der Ethik. Berlin. 1903. I.k. 7. s 9.1.

² Az ethikai megismerés természete. Budapest. 1907. 151. 1.

³ U. o. 23. 1.

lünk, ezzel nem azt fejezzük ki, hogy hasznos-e vagy sem, szóval nem olyas valmit mondunk, amit világos észbeli belátás, rationalis következtetés által állapítunk meg róla, hanem valami sajátos, már tovább nem analizálható, nem is logikai evidentián alapuló értékelést hajtunk végre.¹ Az emberi szellem alapvető funkcióival szükségképen adva van egy bizonyos értékelés is, mely nélkül szellemünk alaptermészete, illetőleg az azt képviselő alpműveletek nem hajthatók végre.²

Az erkölcsi normák tehát magyarázatra, indokolásra szorulnak mindkét felfogás szerint. Nem elegendő felállítani a szabályokat, kihirdetni az etikai követelményeket, megjelölni rendelkezésünket, mert ezzel a munkával tudományt még nem teremtünk. A ratiók után érdeklődő emberi szellemnek nem csak azt kell mondani: Ezt tedd, amattól pedig tartózkodjál, hanem fel kell tárnai előtte azokat a tényezőket is, melyeken az erkölcsi parancsok helyessége nyugszik, amelyek a morális rendelkezéseket szentesítik.

Megállapíthatjuk tehát, hogy a bölcséleti erkölcsstan normatív tudomány, ez azonban semmi esetre sem jelenti azt, hogy szabályaihoz az explicatióknak, magyarázatnak, indokolásnak

¹ Az etikai megismerés természete. Budapest. 1907. 22-24 l.

² U. o. 36. l.

nincs köze. Kijelentjük azt is, hogy a leíró erkölcsstannak, az erkölcsi élet történetének szintén van szerepe az etikus munkájában.

Azt mondtuk, hogy a morális normákat meg kell indokolnunk, azaz rá kell mutatnunk eredetükre, fel kell tárnunk, honnan veszik kötelező erejüket, miben van a sanctiójuk. Az a kérdés merül fel tehát, vajjon bensőnkben van-e az erkölcsiség forrása vagy kívülünk, vajjon szellemünk hajt-e természetéből kifolyólag a morális viselkedésre vagy pedig valami tőle különböző hatalom.

III.

Az erkölcsiség forrása.

a) *Heterónom rendszerek.*

1.

Az erkölcsiség forrására vonatkozólag háromféle felfogással találkozunk: a heterónóm, az autonóm s e kettőt egybekapcsoló felfogással. Az első azt tanítja, hogy az erkölcsi normákat az ember nem maga adja magának, hanem kívülről kapja és pedig a vallásból, az állami törvényből, a szokásból vagy a hagyományból. Azt a heteronómiát, amelyik a vallásra támaszkodik, vallási, azt pedig, amelyik az állami rendelkezésekben látja a morális szabályok forrását, politikai heteronómiának nevezik. Az ember éretnyes viselkedése ezek szerint pusztán attól függ, vajjon külsőleg alkalmazkodik-e a vallási, illetve az állami hatalomtól nyert parancsokhoz avagy nem. A nem tudományos tudatot s a filozófia kezdeteit ez a heterónóm felfogás jellemzi.¹ A vallási heteronomia gyakoribb a politikainál. Minden vallásos morálban található ilyen, hiszen az erkölcsi törvényt minden vallás islen parancsként fogja fel.

¹W. Wundt, Einleitung in die Philosophie. Leipzig. 1901. 427. 1.

A keresztény filozófia kezdetén a heteronóm vallási morál az uralkodó, majd visszaszorul ez az irányzat s az aristotelesi erénytan elfogadása által a skolasztikában az autonóm felfogás elemeivel szövődik össze. A nominalizmus ismét állást foglal a világi motívumokra célzó magyarázat ellen.¹ Occam szerint az erkölcsi életrend feltétlen érvénye a szabad isteni akarattól függ. Jó az, amit az Isten szabad elhatározása alapján parancsol, rossz pedig az, amit ugyanígy eltilt. Nincs olyan cselekedet, amelynek természetéből kifolyólag s minden körülmények között ugyanaz az erkölcsi jellege volna. A minősítő alap mindig Isten szabad rendelkezése. A jó nem azért van parancsolva, mert már magában jó, hanem azért jó, mert parancsolva van. A határt a jó és rossz között egyszer s mindenkorra nem valami ellenállhatlan szükségképeniség szabja meg, hanem az az Isten tetszésétől függ. Lehetséges, hogy a Mindenható az erkölcstörvénynek más tartalmat ad.² Aliter tamen potuit Deus ordinare, szokták a nominalisták mondani. P. d'Ailly is úgy véli: „Nullum est ex se peccatum, sed praecise, quia lege prohibitum est.”³ E szerint a tanítás szerint a jó s a rossz, az erény s a bűn tiszta esetlegesség.

¹ W Wundt, Einleitung in die Philosophie. Leipzig. 1901. 434.1.

² M. Wittmann, Die Grundfragen der Ethik. München. 1913. 16.1.

³ Th. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik. Strassburg. 1892. 327. 1.

A XVIII. században a theologiai orthodoxia még egyszer védelmére kel a szabadgondolattal szemben a heteronóm álláspontnak. Az angol theologiai utilitarizmusban Hartley s főleg Paley az erkölcsi normákat tartalmuk szerint nem tartják szükségképeninek. Értékük s érvényük azon a tényen nyugszik, hogy isteni parancsok.

Politikai heteronómiát hirdettek már a görög bölcseletben is. Archelaos s Aristippos a jog és jogtalanság, a jó és rossz közötti különbséget nem a dolgok természetében keresték, hanem a νόμος-ban az emberi rendelkezésben, a törvényben. A görög gondolkodók között többen vannak még hasonló véleményen.¹ Követőjük akadt az újabb időben Th. Hobbes személyében. Ez a többek közt a következőket írja: *Regulas boni et mali, justi et injusti, honesti et inhonesti esse leges civiles; ideoque quod legislator praeceperit, id pro bono, quod vetuerit, id pro malo habendum esse.* Ilyesfélét tanít I. H. v. Kirchmann is. „Minden erkölcsi jóságnak és jognak egyetlen és végső oka a tekintély parancsa.”² Az autonóm felfogás a heteronómtól eltérőleg az erkölcsi törvényeket nem a tekintélytől, hanem az ember saját lényéből, az eszes

¹ Cathrein Gy., *Erkölcsbölcselet*. Temesvár. 1900. 1. k. 132-133. l.

² Th. Meyer, *Institutiones Juris Naturalis*. Freiburg. 1895. i. k. 103. l.

Énből, az erkölcsi akaratból eredeti. Árnyalati különbségekkel ennél az irányzatnál is találkozunk. Wundt szerint az autonómia teljes uralma csupán az immanens rendszerekben van meg,¹ melyek az erkölcs lényegét az ember természetéből úgy igyekeznek megérteni, ahogy az a természet a tapasztalati valóságban jelentkezik.² A boldogságra, az egyéni vagy közérdekre, a fejlődésre, az erkölcsi érzékre, a rokonszenvre, a részvételre, a szellemi javak termelésére támaszkodó irányzatok nála az igazi autonóm irányzatok. Kant az akarat autonómiáját abban látja, hogy az az akarás tárgyainak állapotától függetlenül törvénye ennenmagának. A gyakorlati ész kategorikus parancsa érvényes s engedelmességet kíván minden tapasztalattól függetlenül. Riehlnél az autonómia nem más, mint az erkölcsi szabadság, „Wille zur Persönlichkeit”,³ Pauler Ákos szerint pedig az erkölcsi értékelésnek egyedül az értékek fogalmából, nem pedig létező dolog hatásából való levezetése.⁴ „Az erkölcsi autonómia lényege, mondja ugyanő más helyen, az, hogy minden etikai megállapítás csak belátásokból, belső értékelméleti ratiókból vezethető le, nem pedig pl. valamely felsőbb lény parancsából.”⁵

¹ Einleitung in die Phil. 454. 1.

² U. o. 445. 1.

³ R. Eisler, Wörterbuch der phil. Begriffe. Berlin. 1910. 141-142. 1.

⁴ Az ethikai megismerés természete. Budapest. 1907. 124.1.

⁵ U. o. 139. 1.

Wundt az autonómiát a heteronómiával szembeállítja, de nem gondolja, mint Kant, hogy volna az emberben „überempirisch”, minden képzet- és érzelemelemtől független akarat. Ez elgondolhatatlan, minden valóságos élménytől távolálló fogalom. Az autonómia s a tapasztalat nála összefér. Kant függetleníti az érzékfeletti akarást a tapasztalástól, de a lelkiismeretben Isten szavát véli hallani, Pauler pedig elkereteli etikai művében az autonóm erkölcsi törekvést mindkettőtől. Egy újabb logikai dolgozatát¹ azonban már így fejezi be: „Azt hisszük, hogy a plátói eszmék fogalmában rejlő dualizmust soha sem lehet túlhaladnunk. A plátói idea nélkül sem a megismerést, sem világunkat az ő ezerféle keletkezés és elmúlásával, sem értékeléseinket nem érthetjük meg.”

A tiszta heteronóm és autonóm álláspont mellett, amint látható, van tehát még egy harmadik is, a kettő egybekapcsolása. E szerint az álláspont szerint az erkölcsi normák az emberben immanensek, de az akarat meghatározó okai egy érzékfeletti világhoz való vonatkozásból erednek. Ez az irányzat, melyet Wundt transcendensnek nevez, átmenet a heteronóm, s az igazi autonóm álláspont között. Az erkölcsi cselekvés tartalmát az ember lényéből igyekszik

¹ A fogalom problémája a tiszta logikában. Budapest. 1915. 40. l.

felfogni, de a normák kötelező ereje érzéki természetünkkel mint heteronóm áll szemben. Plató szerint az erkölcsi szabályok a jó objektív eszméjének közvetlen értelmi szemléletéből erednek. Az erény tudás, az ideák, főleg a jó ideájának ismerete is az érzéki világban való realizálása. A kereszténységben az erkölcstörvény velünk született igazság, mely eredetét nem az érzékfeletti tárgy szemléletének, hanem az Istennek köszöni, aki a lelkiismeretben közli magát az emberi szellemmel. Plató objektív transzcendens intellektualizmusa az intuicionistáknál szubjektívvé változik. Az erkölcsi parancs náluk közvetlenül belsőleg felismert igazság. A transzcendens morál voluntarisztikus alakját Kant fejtette ki. Nála nem a szemlélet az erkölcs végső alapja, hanem az erkölcsi imperativus.¹

Luigi Valii, aki azt hirdeti, hogy az igaz erkölcsiség „nell armonizzazione della volonte, umana con la realtà consiste,”² hogy az érték a mozgások és a törekvések egyszerű összhangja, az erkölcsi kötelesség a valóság egy irányához való érdektelen hozzátapadás,³ a legfőbb érték maga az élet, melyet titkos erő hajt nem valamely határ, hanem az intenzifikáció felé, ami nem egyéb, mint „vita sempre piu certa di

¹ W. Wuncit, Einleitung in die Phil. Leipzig. 1901. 443. 1.

² Il supremo valore. Genova. 1913. 206. 1.

³ U. o. 299. 1.

durare e di trasmettersi, vita sempre piu sicuramente lanciata verso l'avvenire,”¹ oly élet, mely egyre biztosabb a fennmaradásban, mely egyre nagyobb biztossággal irányul a jövőre, mondom, ez a L. Valii a heteronómia és autonómia ősi problémájához azt a megjegyzést fűzi, hogy az erkölcsi kötelezettség nem két egymás után következő mozzanatban nyilvánul meg, egy heteronómban és egy autonómban: amabban, amennyiben a törvény kívülről kapottnak látszik s emebben, amennyiben a szellemtől magától parancsoltnak tűnik fel, hanem egyetlen egyben, amelyik heteronóm, mivel az a külső irány, amelyik az akaratnak az utat fogja mutatni, előbb van meg, mint az akarat maga, de autonóm is, mert az akarat önként fordul a felé az irány felé és saját belső ösztökéléséből tapad hozzá, nem pedig kényszerből. Az igazi heteronomia az volna, mikor valamely morális cselekedetre fenyegetéssel vagy kedveskedéssel igyekeznének rávenni bennünket. Ebben az esetben azonban nincs erkölcsi kötelezettség. A valódi autonóm mozzanat az lenne, amelyben az egyén közvetlen hajlamainkkal küzdő külső irány, asszimiláló erejének észrevétele nélkül, az akaratban lévő ellentét tudata nélkül, ösztönszerűen terelődnek az erkölcs útjára. Itt lehetne beszélni

¹ Il supremo valore. Genova. 1913. 298. 1.

mechanizált erkölcsi habitusról, de kötelezettségről nem.¹ Amint látható, Luigi Valii felfogása is az immanens rendszerek közé tartozik. A tapasztalati valóságban jelentkező emberi természetből törekszik az erkölcs mivoltát felismerni. Vájjon melyik irányzat találta el az igazságot? Vájjon a heteronóm, az immanens vagy a transcendens rendszerek fedték-e fel előttünk hűen az erkölcs eredetét?

2.

A heteronómia téves utón jár akkor, amikor az erkölcsiség tartalmának kijelölését az ember természetes szellemi megnyilvánulásaiból kiemeli. A tudományt s a művészetet nem világi vagy vallási hatalom szabad rendelkezése után, tekintélyek önkényes törvényszabása szerint teremtették, hanem azok szerint a szabályok szerint, amelyek szellemünk természetéből, lelkünk mélyéből alakultak ki életünk folyamán. Miért kellene épen az erkölcsiség tartalmát más alapra helyoznünk?

A politikai heteronómia tanítása szerint a morális parancsok bármikor le volnának dönthetők, bármikor változást szenvedhetnének, ha a törvényhozó úgy akarná. Ám a helyes gondolkodás normái mindenütt és mindig ugyanazok,

¹ Il supremo valore. Genova. 1913. 99. 1.

a lelki jelenségeknek, az érzetnek, az emlékezetnek, az érzelemnek, az indulatnak a törvényei függetlenek akárminő hatalmas egyén akaratától, akkor miért játszhatnék épen az erkölcsi meggyőződésnél, a morális viselkedésnél az állami tekintély önkénye szerepet?

Aztán ha a politikai rendelkezés döntene az erkölcsös s az erkölcstelen között, mi történék akkor, ha a kormányforma tekintélye meginog, ha pl. az abszolutizmus törvényeit jogosaknak, helyeseknek, kötelezőknek el nem ismerik? Akkor igazában hiányoznia kellene a mértéknek, mely szerint az erkölcsi jót a rossztól megkülönböztethetjük, akkor a kormányforma elvetőire nézve meg kellene szünnie a morális élet lehetőségének mindaddig, amíg az állam irányítása a kívánságaiknak megfelelő alakot fel nem ölti. A törvény előtt való pusztá külső meghódolás, melyet büntetéssel erőszakolnak ki, legalitás, de nem moralitás.

Ha a politikai heteronómia igaz, akkor, ha valaki kivonja magát abból a közösségből, melyre a törvények vonatkoznak s remetévé lesz, ezzel kivonta magát az erkölcsi kötelezettségek alól is, hiszen emezeket amazok határozzák meg s napjai, elhatározásai, cselekedetei az erkölcs szempontjából meg nem ítélték. Már pedig bizonyos, hogy ha a gazdag, a fejlett

morális élet csupán a társadalomban születhetik is meg, valamelyes erkölcsi jellege a magányba vonult ember viselkedésének szintén van.

Továbbá, ha az állami törvény a moralitás alapja, akkor ezek között a törvények között erkölcstelen nem lehet, ennek pedig a leghatározottabban ellene mond a tapasztalás. Voltak és ma is vannak olyan parancsai a kormányzóknak, amelyek elvetendők s amelyeket teljes joggal ostromolnak a valódi erkölcs szószólói.

Nem állja meg a helyét a vallási heteronomia sem. Hogy mi a morális jó és rossz, az nem fordulhat meg az Isten szabad döntésén, mely különböző időben ellentétes is lehet. Nem pedig azért, mert bizonyos szándékok, elhatározások, cselekvések összeférhetetlenek az emberi lelkiismerettel, az emberi méltósággal, az erkölcsi személyiséggel, ellenkeznek az erkölcsi viselkedést irányító értelemmel s így a végtelen bölcsesség ezeket nem követelheti. Már a skolasztikában is csaknem általánosan elfogadott tétel volt az: „*Multa non sunt mala, quia prohibita, sed prohibita, quia mala*”. Az isteni akárásnak is van zsinórmértéke, amivel az szükségképen megegyezik. „*Voluntas per rationem et intellectum dirigitur non solum in nobis, sed in Deo,*”¹ írja Szent Tamás. Egy másik

¹ S. Thomae Aquin. *Quaestiones Disputatae*. IV. k. Párizs. 1883. 98. 1.

helyen ismét: „Impossibile est Deum velle, nisi quod ratio suae sapientiae habet.¹”

Ha valóban úgy volna a dolog, hogy a jót s a rosszat csupán tételes kinyilatkoztatás útján ismerhetjük meg, amelyben Isten a maga akaratát közli velünk, akkor azok, akik bárminő okból nem ismerik ezt a kinyilatkoztatást, nem élhetnének erkölcsi életet. Ezzel szemben pedig tény az, hogy a természetes emberi ész egymaga képesíthet mindenkit arra, hogy az erkölcsi rendet felismerje.

Occam és követői tanításának helyessége esetén nem tulajdoníthatnánk többé az Istennek szentséget, hiszen akkor ő azt is parancsolhatná, ami nem jó, nem helyes, nem igazságos, ami az emberhez nem méltó, aki pedig ilyeneket követel, az szentnek nem nevezhető.

Nem lehet továbbá kivonnunk magunkat annak az okoskodásnak meggyőző ereje alól, hogy az erkölcsi jellegű istenség eszméje már feltételezi az erkölcsi értékelést. Aki a létből akarja az értéket levezetni, azon lény tulajdonságainak megállapításában, melyből az értéket le akarja vezetni, már fölteszi a levezetendő érték elismerését. Nem az Isten parancsa dönti tehát el, hogy erkölcsileg mi helyes s mi helytelen, hanem mi alakítunk a lelkünkben jelentkező mo-

¹ Summa Thcol. I. k. Párizs. 1880. 188 l.

ralis értékek alapján az istenségben erkölcsi ideált.¹ Nem felülről minősítik, hogy morális szempontból mi becses és mi nem, hanem, ahogy az egyezményes filozófiai irányzat első hangoztatója, Köteles Sámuel, írta valamikor a Tudományos Gyűjteményben, amint az Isten a maga képére teremtette az embert, úgy alkotja meg az ember erkölcsi fel-fogása szerint az Isten eszméjét.² A deista, a szent iratokban kinyilatkoztatott igazságok elfogadója, az egyháza szavára hallgató katolikus mind elméjére támaszkodik, amikor a magától való, legfőbb lényt elismeri. A deistát pusztá értelme vezeti hozzá, a szent könyvekből Isten szava annak cseredül ki, aki ezeknek a könyvek-nek inspiráltságát és hitelességét eszével belátja és az egyetemes egyház tana is az előtt irányadó, aki észreveszi, hogy bizonyos kérdésekben ész-szerű annak a válaszait, tételeit helyeselni. Ha aztán azt a személyt, akit értelmünkre támasz-kodva önmagától lévőknek, mindenhatónak, örökké-valónak, mindentudónak vallunk, erkölcsileg ér-tékeljük, az erkölcsi tökéletesség csúcspontjára állítjuk, ez a művelet szellemünk adatai alapján megy végbe, az értékelés a belső világunkban felismert morális becslés útmutatása mellett tör-

¹ Pauler Ákos, Az etikai megismerés természete. 22. 1.

² Schwegler A., A bölcsélet története. Ford. ifj. Mitrovics Gy. Budapest. 1904. 525. 1.

ténik. „Für uns und für unser Bewusstsein heilig kann nur das sein, was sittlichen Forderungen in uns absoluter Weise entspricht,¹ írja Th. Lipps is. Az ősmagyarok Hadurában, az ótestamentom bosszúálló Jehovájában, a pogány görögök Zeuszában mást és mást talált erkölcsileg értékesnek a hívő, mert más és más volt a mérték mind-egyik lelkében.

b) Immanens rendszerek.

1.

Az erkölcsiség eredetének heteronóm fel-fogása tehát helytelen. Kérdés, vajjon az immanens rendszerek között akad-e kielégítő, vajjon az élvezetre vagy a haszonra számító értelemben, a történelmet, a közfelfogást illető reflexióban, az erkölcsi érzékben, a rokonszenyben avagy a részvétben megtalálható-e az erkölcsőség forrása.

Az élvezet az az érzet vagy érzelem, amely valamely hiány megszüntetésével kapcsolatban támad bennünk. A sikeres tevékenységet élvezet kíséri. Ez a vágyaink eredményes kielégítése nyomán támadt lelki állapot azonban erkölcsi szempontból nem minősítheti cselekedeteinket, elhatározásainkat, mert az élvezet minden sikeres munkának függeléke, a morális szempontból jónak, épen úgy, mint a rossznak. A pénzsóvár

¹ Die ethischen Grundfragen. Leipzig. 1899. 105. 1.

kéjjel sepri be aranyait még akkor is, ha ezreknek a könnye és vére tapad azokhoz. A meg-rögzött gonosztévő nem igen búsul, amikor valami pompás lopást vagy rablást követett el. Ami tehát egyformán megvan az erkölcsileg helyes és helytelen tényéknél, az nem lehet a kettő megkülönböztetésének¹ alapja. A gyönyör magában közömbös. Etikai jellegét az dönti el, minő cselekedet szülte.

Ha az erkölcsös viselkedés útmutatója, irányítója az élvezet lett volna, ha ez oktatta volna ki az embereket arra, mit kell s mit nem kell tenniök, akkor Epikurosnak igaza van, a gyönyör életünk abszolút végcélja; ezért cselekszünk mindent. Ez ellen a felfogás ellen azonban erkölcsi tudatunk tiltakozik. Eszménynek nem a folyton élvezeteket hajszoló világfit, az ivó, kártyázó, szeretkező, obscén színdarabokban, képekben, beszédekben gyönyörködő világfit tartjuk, hanem azt az embert, aki teljes készséggel és erővel végzi kötelességeit még akkor is, ha ez neki nemcsak hogy élvezetet nem okoz, hanem épen ellenkezőleg szörnyű gyötrelmeket, sőt iszonyúan kínos halált is zúdít reá. Nem az élvezetért cselekszünk, hanem a cselekedetért, képességeink érvényesítéséért, kifejlesztéséért. A mikor a kis gyermek s az állat először készül elkövetni valami ösztönös tettet, még nem tudja,

élvezetes lesz-e az vagy nem, mégis törekedik reá. Minekután már tapasztaltuk, hogy bizonyos tevékenység gyönyört okoz, a megismétlésre ez a körülmény is ösztökélhet bennünket, ám a cselekedetnek a normális embernél még ilyenkor sem az élvezet a kizárólagos oka. Aki csupán azért tesz valamit, az már dehumanizált.¹ A tudóst nem az készletti éveken, évtizedeken át tartó kutatásokra, tünődésekre, kísérletezésekre, mert gyönyörűséget keres, hanem mivel kutatni, megtalálni óhajtja az igazságot. Ha fáradozása eredményes, az kétségtelenül jól esik neki, ám ez az élvezet törekvéseinek csupán *accidense*, reflexe, kísérője, de semmi esetre sem kizárólagos célja. Ezt mondhatjuk a művésztől is. Ha költeményt ír, ha fest, farag, épít vagy zeneművet szerez, nem azért dolgozik, hogy gyönyörhöz jusson, hanem hogy levezesse a lelkében felhalmozódott energiákat, hogy megérzékítse a belső világában élő eszmét. Ha sikerül szándéka, nagy lesz az öröme. Ez azonban tevékenységének csupán járuléka. Így van ez az egészséges emberi élet egész területén. Az élvezet jelezheti az erkölcsi értéket, de nem alkotja, lehet *ratio cognoscendi*, de nem *ratio essendi*. A *cum hoc, ergo propter hoc* okoskodás *paralogismus*.

¹ Böhm. K.: Az ember és világa. Axiologia. Kolozsvár 1906. 89. 1.

Ha az élvezet volna végső célunk, akkor a legnagyobb keserőséggel kellene sorsunkra gondolnunk, hiszen pszicho-fizikai valónk a legváltozatosabb és legsúlyosabb szenvedéseknek a melegágya. Testünk, amennyire finom, összetett és csodálatos szerkezetű, épen oly sokféle és iszonyú betegségnek lehet a fészke. Az értelem, amely a teremtett világ minden alkotásán felül-emel bennünket, amellyel összefüggésbe tudjuk hozni a mindenséget s ráeszmélünk ennenmagunkra is, a legnagyobb fájdalomnak a forrása. Többet kívánunk, mint amennyire elménk képes, s innen sarjadzanak emésztő kínjaink. A „disproportion de l'homme”¹ amit Pascal emleget, az embernek a végtelen kicsi s a végtelen nagy megismerésére irányuló tehetetlen vágyakozása, az embernek ezekkel szemben való aránytalansága sok komor órának, sok komor esztendőnek lett már szülőoka a legkiválóbb szellemeknél. Rickaby egy modern olasz író idéz,² akinek az ember s az élet semmiségéről való felfogása szintén az értelem eredménytelen erőfeszítéseinek a belátása nyomán született.

„Tanulmányoztam, vallja, az embert, vizsgáltam a természetet, egész éjtszakákon át figyeltem a csillagos égboltozatot. És mi az eredményök ezeknek a hosszas kutatásoknak? Egyedül

¹ Medveczky Fr., Tanulmányok Pascalról. Budapest 1910. 20.1

² I. Rickaby, Moral philosophy. London 1901. 20-21. 1.

az, hogy az ember élete semmi, hogy maga az ember is semmi s hogy sohasem fog behatolni azokba a titkokba, melyek a mindenséget körülveszik. Ezzel a lesújtó meggyőződéssel szállok síromba s a gyors megsemmisülés reményével vigasztalom magamat. A lámpa kialszik és semmi, de semmi nem képes többé meggyújtani. Így térek vissza, természet, hozzád, hogy örökre egyesüljek veled. Sohasem fogadtál még boldogtalanabb lényt kebledbe!”

És ha akad olyan szerencsésnek látszó ember, akit megkíméltek a betegségek, akinek megvolt mindig az, amire vágyakozott, akinek elméje sohasem tört az elérhetetlen után, vájjon nem várakozik-e az ilyenre is a halál csontváz alakja, vájjon nem kell-e egyszer ennek is itt hagynia mindent amit szeretett? Ez a szörnyű gondolat mondatja Byron Káinjában a következő lázongó szavakat: Cursed be he who invented life, that leads to death! Átkozott legyen az, aki feltalálta az életet, mely a halálhoz vezet. Bőséges szenvedések forrása a társadalom és a természet is. Aztán a kéjt, amit egy ital víz ád, szomjunk hevével kell kiérdemelnünk, a csók mézének ára ott vagyon, amely nyomán jár, a lehangelésben, írja Madách. Valóban nincsen öröm, melynek ne volna bánata és pedig olyan bánata, mely az öröm erőfokának megfelel, együtt jár a fénnel

testvér gyanánt az árny. Ha az élvezet a végcél, úgy elérhetetlenre vagyunk mindnyájan teremtve.

Gondoljunk továbbá arra, hogy ha valaki igen buzgó követője igyekeznék lenni Epikuros-nak s mennél több, mennél erősebb gyönyörűséget iparkodnék szerezni magának, úgy az bizonyosan igen sok könnyet fakasztana más emberek szeméből, élvezeteit sokak fáradozása, nélkülözése, szenvedése árán tudná csak megvásárolni.¹ A rabszolgák s a köznép tömegeinek kellett éhezni, gyötrődni, hogy olyan lakomákat adhasson Trimalchio, aminőről Petronius Arbiter hagyott reánk fellázító tájékoztatást.² Egyesek kéjei, dobzódásai mögött ezrek szüksége és nyomora sötétlik. Hogy lehetne tehát az ember rendeltetése az, amihez néhányan csak úgy juthatnak hozzá, ha a többieket teljességgel eltaszítják tőle?

Jól meg kell fontolnunk azt is, hogy ha a helyes morális cselekedetet a vele járó élvezet minősítette volna, akkor az erkölcsi ítélkezés végső mértékének is az élvezetnek kellene lenni. Ez ellen azonban nemcsak etikai felfogásunk tiltakozik, de az a körülmény is, hogy az élvezetek között különbséget teszünk, alsóbb és

¹ Kornis Gy., Értékelmélet és pedagógiai. Budapest. 1913. 13. lap.

² Petrons Gastmahl des Trimalchio. Heinse ford. Leipzig. Reclam.

magasabb rangúakra, megengedettekre és meg nem engedettekre különítjük őket. Ez azonban csak úgy lehetséges, ha még más mértékünk is van, amely az élvezet felett áll s amelynek alapján ezt megfelelőnek vagy meg nem felelőnek minősítjük.

Végül kétségtelen, hogy a hedonisztikus felfogás megfosztja az emberi életet sajátos céljától, becsétől és méltóságától, hiszen az élvezés nemcsak a mi képességünk, de az állatoké is, sőt bizonyos, hogy ezek gyönyöreinek zavar- talanságával a mieink nem vetekedhetnek. Schopenhauer helyesen írja azt, „dass in der Natur die Fähigkeit zum Leiden gleichen Schritt hält mit der Intelligenz.”¹

Tévesen magyarázza az erkölcs eredetét az utilitarizmus is. Hasznos az, ami elősegíti önfenn- tartásunkat, építi, gyarapítja a társadalmat. Az élvezetes és a hasznos tehát nem egy. Sok élvezetes káros és sok dolog hasznos, ami egyál- talán nem élvezetes. Bizonyos cselekedetek szolgálhatják az egyéni életet s a közösség javát, erkölcsösnek azért még sem mondhatók. Ha egy dologtalan csalással, lopással, hazudozással, szín- leléssel tartja fel magát, a moralista dicséretét nem igen érdemli ki, pedig amit tett, önfenn- tartása szempontjából hasznos volt. Aki jobb állá-

¹ Grundlage der Moral. Leipzig. Reclam. 626. 1.

sért, több jövedelemért, jutalomért feladja politikai, vallási, bölcséleti nézeteit, elismerésünkre nem számíthat, pedig a maga élete érdekében talán hasznosan cselekedett. Bizonyos nemzetek más népek igazságtalan elnyomása, kizsákmányolása révén gyarapodhatnak, gazdagodhatnak, de ez a gazdagodás erkölcsi beccsel nem bír. S viszont elvérezhet egy kis állam a maga szabadsága, függetlensége, kultúrája védelmében, követ nem vethet reá az, aki az emberi viselkedést morális megítélés alá veti.

Aztán, ha a hasznos az erkölcsös forrása, akkor csupán az eszköznek van etikai értéke, mert a hasznos bizonyos célra való alkalmasság, az, aminek igénybe vételével életünket fenntartjuk, a társadalom javát előmozdítjuk. A végcél tehát, ami már semmi másnak nem szolgál, semmi másnak nem eszköze, erkölcsi beccsel nem bírhat. Az egyéni és társas élet eszerint, mint olyan tények, amelyek cselekedeteink sorozatának a végén állanak, amennyiben érettök történik minden, ők azonban már semminek sincsenek alárendelve, az utilitarisztikus felfogás következményeinek szigorú levonása mellett morális érték nélkül valók. A hasznossági irányzat tehát eszközzé alacsonyítja s olyas valaminek a szolgálatába állítja az erkölcsi jót, aminek magának etikai becse nincs, ami annak alatta áll.

Ha az egyénnek s a társadalomnak élete morális önérték volna, akkor lehetne a hasznosnak erkölcsi szempontból való kívánatosságáról beszélni, hiszen az önfenntartás mindkét esetben a hasznos dolgok által, a hasznos cselekedetekben valósul meg. Ez azonban tévedés, Sem az individuumok élete, sem a közösségeké nem önérték. Önértéke annak van, ami nem szorul rá, hogy becsét mással igazoljuk, hanem magában hordja értékességét. Az önérték abszolút érték, független minden mástól s mivel független, nem is változik, örökkévaló. Ezt azonban sem az egyéni életről, sem a társadaloméről nem lehet elmondani, hiszen mindkettő elmúlik, mindkettő az elpusztulásba, halálba torkollik.

Hogy az az élet, aminek a tapasztalati valóságban részesei vagyunk, nem önérték, bizonyítja a közfelfogás is, mely ennek az életnek olykor a feláldozását követeli. Meggyőződéséért, hazájáért, hitéért, szeretteiért meghal az igaz. Sokrates, a harcok hősei, a keresztény mártírok magasabb javakért odavetették életüket. Hányszor emészti el magát az anya, a tudós s a művész is. Az anya gyermekei ápolásában, gondozásában, a tudós az igazság kutatásában, a művész pedig eszméinek tökéletes megérzítése utáni sóvárgásában. Mindennek azonban nem volna szabad megtörténnie, ha egyéni létünk a végérték, az abszolút morális érték.

H. Rickerttel megállapíthatjuk tehát, hogy az élet értelme nem maga az élet, hanem csak bizonyos fajtájú élet. Életünk becse életünk minőségétől függ s bizonyos fokig meg kell ezt az életet ölni, hogy önértékű javakhoz juthassunk. Maga az élet csupán feltételes jó s csupán annyiban értékes, mert más célok megvalósításának előfeltétele. Akarásunkat, cselekvésünket morális szempontból sohasem szabályozhatja, hanem neki magának kell az erkölcs normáihoz igazodni s értéket azoknak a feladatoknak az értékétől nyerni, amelyeket megvalósít. Nem a kultúra van az élet szolgálatában, de megfordítva!¹

3.

L. Valii azt az életet tartja „il verò valore supremo”-nak, igazi legfőbb értéknek, mely a jövőre „l'humanità superiore” felé törekszik, amely élet egyre biztosabb a fennmaradásban és áthagyományozásban, azaz intenzifikált élet.² Szerinte a superioritás az élet igaz és haladó intenzifikációjában áll.³ A jövőre emberiség felé való lökés a nagy, titkos törekvés, amely okadatolás, élvezet, határ, célfunkció nélkül uralkodik felettünk s taszít bennünket. Ez

¹ Lebenswerte u. Kulturwerte. Logos 1911. 2 k. 2 f.

² Il supremo valore, Genova, 1913. 296. s. 298. 1.

³ U. o. 297. 1.

az igazi s egyetlen valore mistero.¹ A természeti valóság, írja könyvének befejezésében, fensőbb az emberi értékeknél. Az embernek sem nagyobb méltósága, sem reálisabb léte a természetnél nincs s téved, amikor úgy alkotja meg a maga erkölcsi világát, hogy figyelemre sem méltatja vagy lenézi „il grande mondó délia realtà”, a valóság hatalmas világát.²

Valii tehát azt hirdeti, hogy a legfőbb érték az intenzifikált élet, az, amely egyre biztosabb az ön- és fajfenntartásban. Az egyéni élet, mondja, azért nem lehet az, mert az egyén meghal. Ha azonban az elmúlás, a halál gátja annak, hogy a halandó valóság legfőbb érték, önérték legyen, akkor az emberi faj jövőendő élete sem lehet ilyen érték, hiszen örök létre ez sem számíthat. Eljön bizonyára az idő, amikor bolygónk kihűl, sírba száll a legutolsó ember is s nem ösztökélhet többé senkit a jövőendő emberiség felé irányuló törekvés.

Aztán, ha a „supremo valore” az ön – és fajfenntartás biztossága, akkor azok az emberek, akik gyermektelenek, caelebs-ek, vagy akiknek gyenge, beteges sarjadékaik vannak, erkölcsi szempontból kifogásolhatók. Így azonban a tökéletes erkölcsösség létrehozatalában szerepük lesz az akarattól független tényezőknél is, ak-

¹ Il supremo valore. Genova, 1913. 282. 1.

² U. o. 309. és 311. 1.

kor szembe kerülünk azzal a közfelfogással, mely a gyermektelen s a nem életképes utódokkal bíró embereket is a legteljesebb elismeréssel övezi, ha erkölcsi kötelességeiket buzgón teljesítik.

Ellen Key követeli¹ ugyan, hogy a szülők morális értékének a megállapításánál a jövőben szerepet kell játszani a gyermekek minőségének is, de nem szabad elfeledni, hogy satnya gyümölcs teremhet a legépebb fán is s hogy a kedvezőtlen körülmények zülleshez segíthetik a legderekabb apa s anya sarjadékát is és ezért a visszafelé való következtetés téves eredményre vezet. Kiváló utód már nagyobb biztossággal minősíti életadóit, mert arany parmén vadalmafán, császárkörte vadkörtefán nem terem. Ez a magyarázata annak a különös kínai szokásnak, hogy a jeles polgárok szüleit egészen harmadízíglén nemessé léptetik elő a halál árnyékos birodalmában. Így tettek néhány évvel ezelőtt az ir származású Robert Hart őseivel is, aki a birodalom posta- és vámügyeinek a vezetésében tett nagy érdemekre szert.

Valii fél attól a veszedelemtől, hogy a reálist az ideális alá, a tárgyi világot a szubjektív értékek alá igyekszik vetni a mi korunk² s hogy az

¹ Mutter und Kind. Berlin. 1908. 11. 14. s. 15. 1.

² Id. mű. 307. lap.

ember erkölcsi felfogása lenézi vagy mellőzi a realitást. A dolog úgy van, hogy az erkölcsi értékelés egybevetés, összemérés alapján történik; azt, amit értékelni óhajtok, hozzámérem valami mértékhez. Ha azonban ebben a mérésben nem akarok a végtelenbe jutni, szükségem van valami végértékre, önértékre, olyanra, amelynek becse nem mástól függ, de magamagától, amely érték határt szab a mértékkeresésnek. Ez az érték, amint már jeleztük, abszolút, változatlan és örök. Ilyet pedig a tapasztalati valóságban nem találhatunk. Sem az élvezet, sem a haszon, sem az egyének, sem a fajnak az élete nem mondható abszolútnak, változatlannak és öröknek. Az idealisztikus értékelés nem szeszély eredménye tehát, de az erkölcsi jó mivoltának követelménye s oly szükségyszerűség, amely nélkül végérvényes mérest nem végezhetünk. Hogy pedig az embernek nem volna joga ekképen eljárni, mert nem méltóbb a természetnél, azt Valii maga is alig hiheti. Az Én magát s a hozzáfűzött világot egyedül tudja áttekinteni,¹ gondolkodik, sajátos s a természetben másutt nem észlelhető akarással bir, miért ne lehetne tehát azt állítani, hogy kiválóbb, méltóbb környezeténél.

4.

Említettem, hogy a társadalom élete sem jelezhető önértéknek. Nincs a tapasztalásunk előtt

¹ Böhm id. műve. 132. lap.

feltáruuló mindenségben olyan létező, amely ilyen értéknek volna minősíthető. S ha valamelyiket mégis annak vesszük s belőle akarjuk más dolog értékét megállapítani, úgy a petitio principii hibájába esünk, mert olyas valamivel bizonyítunk, ami még maga is igazolásra szorul. Ha valami tapasztalati valóságot erkölcsileg értékesnek talállok, ez csak úgy lehetséges, ha belső világomnak már megvannak a maga ismeretei a morális önértékekről s az a létező valami ezeknek az értékeknek megfelel, ezeknek a megtétele. Az érték tehát nem vezethető le abból, aminek értékesége feltételezi az értéket. Ha valamely egyén életét erkölcsileg becsesnek mondom, ítéletem alapja nem maga az élet volt, hiszen ez lehet becstelen is, hanem az a körülmény, hogy az a bizonyos élet a lelkemben lévő etikai fel-fogásnak megfelel, a lelkem mutatta erkölcsi értékek megvalósítása. így van az a faj életével is.

S ugyanezt ismételhetjük a társadalomról szintén. Nem azért élünk, hogy nemzeti és állami közösségünket szolgáljuk, hanem azért, hogy erkölcsi kötelességünket híven teljesítsük. Hazánk igénybeveszi erőinket, tehetségeinket, de nem ennenmagáért, hanem polgáraiért, hogy azután ezeknek mennél kiválóbb morális személységekké válását segítse elő. Nagyon bölcsen hangsúlyozza egy kiváló magyar elme,

hogy a kultúra végcélja nem a társulás, nem a társadalmi formák tökéletesítése, hanem a társadalom kiválóságát azon mérjük, mennyire alkalmas a kiváló egyedi, szellemi élet kiváltására, mint ad módot arra, hogy az egyedek élete az öntudat előkelősége, tisztasága, lelkiisége által magasabb szintjára jusson.¹ Társadalmunk érdekeinek sok érdekünket alárendeljük, de nem mindegyiket. A történelemben nem egy olyan személyiséggel találkozunk, akik szembeszálltak a tömeggel, magával az államhatalommal is s mivel ezt magasabb célokért cselekedték, igazolva vannak. Akik szédülnek olyan közösséget, amely gonosztévőket nevel, kárt okoznak az illető társadalomnak és mégis dicséretreméltóan cselekszenek. Egy államnak létjogosultsága csak addig tart, amíg igazi feladatának, alattvalói nemesítésének, erkölcsi emelésének megfelel, különben méltó a halálra. Hammacher szavait tehát csak helyeselni lehet, mikor azt állítja, hogy téves az az etika, amely mindenkitől megköveteli saját Énjének más ember javára való feláldozását. „Vielmehr ist gerade die Persönlichkeiten die vorzüglichste Trägerin des Allgemeinen, des Überindividuellen, das in persönlichen Leistungen und nur in solchen den grössten sachlichen Wert erzielt.“²

¹ Prohászka O., Objektív Idealismus. Budapesti Szemle. 1915. jun.

² Hauptfragen der modernen Kultur. Berlin. 1914. 81. 1.

Eszerint tehát sem az egyénnek, sem a társadalomnak az élete nem erkölcsi végérték, nem morális önérték; s ha ez igaz, akkor egyikből sem vezethető le azoknak a cselekedeteknek erkölcsi szempontból való helyessége, amelyek az individuum javát vagy a közjót építik, gyarapítják. Más szóval, az, ami hasznos, a miatt, mert hasznos, még nem etikai érték.

5.

Más kérdés azonban az, vajjon az erkölcsös tett lehet-e hasznos s vajjon nem veszít-e az ilyenféle ténykedés becséből, ha egyszersmind az egyén s a közösség önfenntartását, erősbödését is előmozdítja.

Érintettük, hogy az igazság sikeres keresése, a szép elbűvölő megérezkítése, a szeretet eredményes gyakorlása élvezettel kapcsolatos, örömet, megelégedést nyújt az értékek realizálásában fáradó embernek. Ezeknek a cselekedeteknek a becsessége nem a kellemes lelkiállapoton fordul meg, hiszen ez csupán függelék, reflex, hanem egészen máson, de hangsúlyozzuk azt is, hogy ez az élvezet a ténykedés értékességének nem árt. Így van ez a haszonnal is. Az a lelkiület, amelyik visszaborzad a csalásnak, a lopásnak, a gyilkosságnak, a mértéktelenségnek, a gyűlölködésnek és más hasonló bűnöknek még az árnyékától is, nemcsak elismerésre méltó lel-

kület, hanem egyszersmind olyan valami, ami az egyénnek s a társadalomnak javára válik, ami mindkettőre hasznos. Az erkölcstelen individuum idő előtt, a fiziológiai előregedés normális ideje előtt vész el s azt a népet, amelyik körében elszaporodtak az erkölcstelenek, hamarosan utóléri előbb a történeti, azután pedig a fizikai halál. A tudomány hasznosságának kimutatása hosszabb bizonyításra nem szorul. *Scientia et potentia humana in idem coincidunt*,¹ hirdette Fr. Bacon s ezt a tudomány adta hatalmat nem késünk javunkra kihasználni. *Savoir c'est pouvoir*, mondják a franciák. A tudás ennenmagunk szolgálatának képessége. Van haszna a művészi tevékenységnek is. Az élet tengernyi gondja s baja közepette mily üdvös dolog végig olvasni, végig hallgatni, megszemlélni a *l'art pour l'art* elvének hódoló esztétikai alkotásokat, amelyek elfelejtetik velünk napjaink tülekedéseit, kiemelnek nehéz küzdelmeinkből s a tendenciák minden fajtáját kerülve lehetővé teszik, hogy „felüdüljünk eszményekben, tisztaságban és igazságban.” Az ilyen műalkotásokkal való foglalkozás után, ahogy Phaedrus egyik meséjéből is tudjuk, „*melior redit animus ad cogitandum*”, sikeresebben foghatunk ismét hozzá a munkához, teendőink átgondolásához. Az erkölcsös érzület és

¹ Nov. Organum. Lib. 1. Aphor. 3.

cselekvés tehát éppen úgy, mint a tudomány s a valódi művészet kétségtelenül előnyös a legtöbb esetben az egyénre és a közösségre, ám azért ez a körülmény semmit sem vonhat le a különben erkölcsileg helyes cselekvés értékéből; nem vonhat pedig annál kevésbé, hiszen a haszon éppen úgy, mint bizonyos fajtájú s erejű élvezetek azon az életen lendítenek, amely az értékek megvalósításának előfeltétele. Az élvezet is jó, a haszon is jó, de egyik sem morális jó. A különbséget közöttük találóan jelölte meg már Aquinói Szt. Tamás: „Bonum dividitur in bonum 1) honestum, 2) utile et 3) delectabile.¹ Dicuntur illa proprie delectabilia, quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis, nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia verò dicuntur, quae non habent in se, unde desiderantur, sed desiderantur solum, ut sunt ducentia in alterum (bonum). Honesta vero dicuntur, quae in seipso habent, unde desiderantur.² Az erkölcsi jó eszerint sem az élvezetesből, sem a hasznosból nem eredhetett, mert faji eltérések vannak közöttük.

6.

Nem vet kielégítő fényt az erkölcs eredetére a perfekcionizmus sem. Chr. Wolff szerint: *Facienda sunt, quae nos, statumque nostrum*

¹ Summa theol. Pars I. quaest. V. art. 3. Párizs. 1880.

² U. o. art. 6.

atque alios perficiunt: ommittenda vero, quae nos, statumque nostrum atque alios imperfectiores reddunt.¹ A cselekedetek tehát aszerint jók vagy rosszak erkölcsileg, amint saját tökéletességünket vagy a másokét előmozdítják avagy gátolják. A tökéletesedésnek ez a tana csak erkölcsi rendeltetésünket jelzi helyesen, a moralitás eredetét azonban homályban hagyja. A tökéletesedés ugyanis, írja Wundt, szükségképen olyan valamiből való tökéletesedés, ami kisebb fokban már megvan.² A tökéletesedés folyamán ez a kisebb fokú valami gyarapodik. Hogy azonban mi az, amiben ez a gyarapodás végbemegy s hogy miért bír erkölcsi értékkel a tökéletesítésre váró valóság, arra még nem ad feleletet az, aki csupán annyit mond, hogy az ember rendeltetése ennenmagunk és mások tökéletesítése. Az erkölcsiség eredetének vizsgálásánál pedig ezekre a feleletekre vagyunk kíváncsiak.

Spencer az erkölcsi jót nem tudja elgondolni öröm vagy gyönyör nélkül. „Pleasure somewhere, at some time, to some being or beings is an inexpugnable element of the conception.”³ Az erkölcsös cselekedetnek valahol valamikor valakinek vagy valakiknek örömet kell okoznia. Az etika tárgya annak eldöntése, hogy és miért

¹ Th. Meyer id. műve. I. k. 130. 1.

² W. Wundt, Ethik. 1892. 430. 1.

³ The principles of Ethics. London. 1904. 1. kötet. 46. 1.

kártékonyak vagy jótékonyak bizonyos cselekvés-
módok. „It includes all conduct which furthers
or hinders in either direct or indirect ways the
welfare of self or others.”¹ „The ultimatly sup-
reme end happines special und general². A leg-
főbb cél az egyén s a közösség boldogsága. Az
evolúciós etika végső kritériuma az, vájjon hasz-
nos-e valami az egyéni vagy a közjólét vagy
mind a kettő szempontjából.³ Az erkölcsi jelen-
ségek a fejlődés eredményei.⁴ „If the entire vi-
sible universe has been evolved, if the mental
phenomena displayed by all creatures, up to the
highest in common with the phenomena presen-
ted by aggregates of these highest, if one and
all conform to the laws of evolution, then the
necessary implication is that those phenomena
of conduct in these highest creatures with which
Morality is concerned, also conform.”⁵ Ha az
egész látható mindenség kifejlődött ha a lelki
s társadalmi jelenségek egytől-egyig alá vannak
vetve a fejlődés törvényeinek, akkor nem
alkothatnak kivételt az erkölcsi viselkedés tü-
neményei sem. „Ethical sentiments and ideas
are, in each place und time, determined by the

¹ The principles of Elhics. London. 1904. 1. kötet. 281. 1.

² U. o. 173, 1.

³ U. o. 448. 1.

⁴ U. o. 478. 1.

⁵ U. o. 63. 1.

local form of human nature, the social antecedents und the surrounding circumstances.”¹ Az erkölcsi érzelmeket és eszméket minden időben és helyen az emberi természet helyi alakja, a társadalmi előzmények s a jelen körülmények határozzák meg.

Spencer felfogása eszerint a hedonisztikus, utilitarisztikus és evolucionisztikus tanok keveréke. Hogy az élvezet s a haszon nem lehet az erkölcsös cselekvés minősítője, lényege, azt már volt alkalmunk kimutatni; hogy az egyéni s a közjólét nem lehet végső rendeltetésünk, azt is láttuk; most csupán az lehet a kérdés, vajjon valóban a fejlődés eredményei-e (product of evolution) az erkölcsi jelenségek. Kétségtelen dolog, hogy az emberiség erkölcsi felfogása nem volt minden helyen és minden időben ugyanaz, kétségtelen, hogy a morális érzések és eszmék ingadozást, gazdagodást, erősödést, fejlődést mutatnak, tény, hogy az erkölcsi értékeket olykor félreismerték s hogy bizonyos fiziológiai, pszichológiai és társadalmi feltételekhez kapcsolódik a haladotabb moralitás, ebből azonban tévesen következtetné valaki, hogy az egész erkölcsi világban nincs semmi maradandó, semmi állandó, semmi abszolút, hanem minden másodlagos, azaz szükséglet eredménye, tehát változó.² Úgy vagyunk itt is,

¹ The principles of Ethics. London. 1904. I. kötet. 477. 1.

² Jászi O., Művészet és erkölcs. Budapest. 1904. 4. 1.

mint az igazságok birodalmában. Valamely igazságnak nem az ad létet, hogy az emberek felismerik, mert megvan már a megismerés lélektani ténye előtt is s az igazságot magát nem érinti, ha ez a felfogás téves, különböző helyen és időben változó. A rádiumra vonatkozólag bizonyos igazságokat csak napjainkban állapított meg a tudomány, ez azonban nem jelenti azt, hogy ezek az igazságok megelőzőleg nem voltak érvényben. Hogy a föld forog a nap körül és nem megfordítva, azt még Pázmány Péter sem tudta, pedig korának egyik legtanultabb szelleme volt s Hodegusában Isten létét a többek között azzal is bizonyítja, hogy a nap a föld körüli rettenetes pályát csak valami ilyen végtelen erő segítségével teheti meg minden 24 órában, mondom, a nap és a föld közötti igazi viszonyt sem tudták sokáig, a reá vonatkozó felfogás változatosságot mutat, ám az igazságot, mindez nem érintette. Hogy a háromszög szögeinek összege 180 fok, az igaz volt, mielőtt tanították s igaz volna akkor is, ha valamiképen mindnyájan elfelejtjenők.

Így van az az etikai értékekkel is. Hogy bizonyos erkölcsi jót sokáig nem tartottak annak a népek, hogy ugyanegy morális cselekedetre vonatkozólag másképp vélekednek a vadak, mint a műveltek, másképp a pogányok, mint a ke-

resztények, hogy az erkölcsi érzésekben és eszmékben tarkaságra, fejlődésre bukkanunk, az semmiképen sem jelentheti azt, hogy az erkölcsi értékeket a felismerés szüli, hogy létezésük a róluk való tudásunkkal kezdődik s hogy minden változás, amely a reájok vonatkozó felfogásokban észlelhető, egyszersmind az ő átalakulásukat is hirdeti. Az erkölcsi jó épen úgy, mint az igazság, létében, mivoltában, érvényében független a megismeréstől, független a megismerés milyenségétől, eltéréseitől. Az emberi léleknek mindenkiben való szeretete keresztény gondolat, ám azért értékessége nem Krisztus fellépésével kezdődik, hanem minden időnek szól. A becsületességre nézve lehetnek az embereknek különböző felfogásaik, az egyik helyeselheti, a másik nem, az egyik ebben, a másik pedig abban láthatja, a valódi becsület értéke azonban ez eltérő álláspontoktól teljesen független és maradandó. Az erkölcsi értékelés, amint már érintettem, önértékeket tételez fel, ezek az önértékek pedig abszolútak, változatlanok és örökkévalók. Az erkölcsiség eredetéről tehát Spencer filozófiájában sem kapjuk meg a kielégítő tájékoztatást.

7.

Wundt kutatásaiban arra az eredményre jut, hogy az erkölcsöt sem bizonyos kultúrnépek nem termelték, sem az emberi tudat eredeti bir-

tokának nem tekinthető, hanem fejlődésnek az eredménye. A fejlődés csirái egyformák, törvényei összhangzóak. Előbb bizonyos külső, testi tulajdonságokat vettek nagyra az emberek s a vallás meg a szokás előírásai előtt való meghódolást dicsérték, ha mindjárt nem is volt az benső s csak később értékelték a jellem s az érzület sajátosságait. A praktikus derékség uralkodó mértéke eredetileg az a haszon volt, amelyet az egyes tevékenységével társainak vagy a közösségnek hajtott s csupán lassacska érvényesültek a becslésnél olyan egyéni tulajdonságok, amelyekből közvetlen előnyt senki sem várhatott.¹ Az erkölcsi értékítéletek alapjául szolgáló elveket Wundt kettős induktív előkészítés után állapítja meg. Megvizsgálja először az erkölcsi fogalmakat jelölő szavak eredeti értelmét és jelentés változásait, aztán pedig azt, miképen nyilvánul meg az ember erkölcsi tudata a jogra s a jogtalanra vonatkozó nézetekben, a vallási képzetekben s a szokásban. Erkölcsi normát háromfélet különböztet meg: egyéni, társast és humánust. A cselekvő személyiség sohasem igazi végső célja az erkölcsi akarásnak. Az egyénnek az általános célokért kell tökéletesednie.² Az egyes tevékenykedik, de nem önmagáért, hanem

¹ M. Twundt, Ethik. Stuttgart, 1892. 37, s 38. 1.

² U. o. 497. 1.

magasabb javakért. Az összakaratnak megfelelő akarásra és cselekvésre, az emberiség emelésére s szellemi értékek, alkotások létrehozatalára kell törekedni. Az eudémonisztikus célok nem erkölcsiek. A vallás, a művészet, a tudomány, a nemzeti s általános emberi sajátságok kiképzése objektív értékkel bír s nem azért becses, mert örömet, boldogságot okoz az embereknek. A végső célok csupán „in der Hervorbringung geistiger Schöpfungen” állhatnak. Eszköznek kell érezni magunkat az erkölcsi ideál szolgálatában.

Wundtnak teljesen igaza van, mikor azt állítja, hogy az erkölcsiség nem a kultúra terméke, hiszen a Naturmenschnek is megmutatja értelmé azokat az ismereteket, amelyek szerint erkölcsileg rendezett életet élhet; az is való, hogy a morális értékek felfogásában haladás, fejlődés észlelhető, tény továbbá, hogy az erkölcsi jó nem a vele járó élvezetért vagy haszonért kívánatos, hanem ennenmagáért, azt azonban már nem fogadhatjuk el, hogy az etikai elvek felállítását anthropológiai és filológiai indukciónak kell megelőznie. A nyelvészeti vizsgálat szerfelett érdekes és tanulságos, a néplélektani, ős- és kultúrtörténeti kutatás becses adatokat szolgáltat az erkölcs történetéhez, feltárja az erkölcsi felfogások eltéréseit és közös elemeit, ám az etikai normák igazolása nem a filológiában s az anth-

ropológiában van. Hogy mi helyes és mi helytelen erkölcsileg, azt nem a múlt tényleges morális nézetei s nem a közfelfogás döntik el. A lét maga nem lehet kritériuma az értékesnek, mert van értéktelen lét is. Sok gondolatuk volt már az embereknek téves, sok esztétikai állásfoglalásuk hibás s temérdek erkölcsi becslésük kifogásolható. A logikai botlásokra bőséges példatár a tudományok története; a középkori keresztény tudott gyönyörködni az elrútított testű, nagyfejű emberi alakokat ábrázoló festményekben és szobrokban, ízlése azért épen úgy nem mondható ideálisnak, mint azé a közönségé, amely örömet lelte a francia klasszicizmus finomkodó tragédiáiban vagy amelyik mohón olvasta a naturalista regények meztelenségeit, ocsmányságait. A rabszolgaságot sok évszázad vallotta rendjén való dolognak és nem volt az, a párbajt még ma is helyeslik és gyakorolják, az igazi erkölcsi álláspont mégsem igazolhatja.

Az etikában nem járhatunk úgy el, mint a grammatikában. A nyelvhelyesség mértéke nem a logika, nem az esztétika, hanem a közhasználat. Egy irodalmi nyelvben mindaz megállhatja helyét, amit az illető nyelvet beszélő művelt közönség egyeteme elfogad. „Usus, írja már Horatius *Ars poeticájában*, quern penes arbitrium est et ius et norma loquendi.” A cél itt a gon-

dolatok és érzések olyatén kifejezése, hogy akiknek az szól, megértsék. Ez a megértés pedig csupán akkor lehetséges, ha az író vagy szónok olyan szavakat és szókapcsolatokat használ, amelyeket mindenki ismer. Az etikában azonban éppen úgy, mint a logikában s az esztétikában másképpen van. Hogy mi igaz, mi szép s mi erkölcsi jó, azt nem lehet plebiscitummal eldönteni. Hegel megbotlott, amikor azt hirdette, hogy a tárgyakra vonatkozó felfogás akkor lesz igaz, ha általánossá válik. Lehetséges, amint már meg is történt, hogy az igazságot, szépséget és morális értéket csak egy ember ismerte fel és mégsem ő tévedett, hanem az ellenkező véleményen lévő tömeg. Galilei majdnem pórul járt a tanítása miatt, pedig igaza volt, képzőművészekkel, költőkkel többször megesett, hogy elhagyatva, félreismerve szálltak sírjokba s csupán haláluk után derült ki, hogy amit egykoron pusztán ők maguk láttak, éreztek szépnek, az valóban az is volt. Így van ez a morális életben szintén. Megtörtént, hogy a profanum vulgus millióival szemben csak kevesen fogták föl, esetleg egyetlen ember ismerte fel az értéket s mégis ez a néhány, ez az egyetlen egy lélek járt a helyes úton. Hogy erkölcsi szempontból mi becses s mi nem, mi kívánatos és mi kerülendő, azt tehát nem a történelem, nem a közvélemény

dönti el, hanem az ember belső világa, amely a múlttal s az egész világgal szemben a maga meglátásának, a maga meggyőződésének védőjévé, vallójává, követőjévé avatja az egyént. Th. Lipps igen találóan mondja: „Wir meinen, das Sittliche sei nicht dasjenige, was da und dort in den Augen von Menschen Geltung habe, sondern dasjenige, was unabhängig von den Individuen und dem Wechsel der Zeiten gelte.”¹

Hogy valóban így kell lenni a dolognak, az kiviláglik abból is, hogy aki az anthropológiai adatok s a közfelfogás alapján akarja irányítani a morális életet, az ezek között az adatok között, a különböző néprétegek, nemzetek eltérő felfogásai között válogatni kénytelen. Mindent nem fog követendőnek tartani, hanem csak bizonyos érzés- és eljárás módokat. Két csoportba kell tehát a jelenségeket különítenie, meg kell a tényeket becsülnie, a becsléshez azonban mérték szükséges, a helyes mértéket pedig csupán öntudata szolgáltathatja neki az apriori felismert erkölcsi értékekben.

Amikor tehát az iránt érdeklődünk, hogy mi dönti el valamely akaras vagy cselekedet erkölcsi becsét, mi állapítja meg a morális viselkedés két különböző fajtájának mértékét, úgy találjuk, hogy ebben a kérdésben sem a vallási,

¹ Die ethischen Grundfragen. Leipzig. 1899. 110. 1.

sem a politikai heteronómia, sem a hedonizmus, sem az utilitarizmus, sem a perfekcionizmus, sem Spencer, sem Wundt válaszával nem lehetünk megelégedve. Valami nem azért erkölcsi jó, mert Isten önkénye kívánja, mert az államhatalom parancsolja, mert élvezetet vagy hasznot szül, mert a történelem vagy a közvélemény így mutatja, nem is azért, mert tökéletesedés vagy fejlődés nyilvánul meg benne, hiszen a morális értékek változatlanok és örökkévalók, hanem azért, mert magában hordja becsét, mert etikai önértéknek látjuk.

Kérdés, vajjon Shaftesbury, Hume, A. Smith és Schopenhauer szerencsésebbek-e érdeklődésünk kielégítésében, azaz az erkölcsi érzék, a rokonszenv s a részvét tana inkább meg* állja-e helyét, mint az előbbi felfogások.

Schaftesbury úgy véli, hogy a morális szempontból helyest és helytelent nem a megfontolás, nem a számítás, nem az ész ismeri fel, hanem az erkölcsi érzék, a moral sense. Azok az ítéletek, amelyekkel az egyéni s a közjó előmozdítását szolgáló természetes hajlamokat magunkban helyeseljük, valamint azok, amelyekkel az ellenkezőket helytelenítjük, nemcsak tudása saját állapotainknak, hanem megérzései is és ez a megérző képesség a morális érzék.¹ A természete-

¹ W. Windelband id. műve. 425. 1..

tes erkölcstörvény már akkor tevékeny bennünk, amikor még a haszonra, jutalomra, büntetésre egyáltalán nem gondoltunk. Az emberben vannak hajlamok, melyek a közjóra irányulnak, aztán olyanok, amelyek az egyén javát mozdítják elő s végül, amelyek egyiknek sem tesznek szolgálatot. Ilyen pl. a haragra s a gyűlöletre való hajlandóság. Az erkölcsösség a szociális s az egoisztikus érzelmek helyes viszonya, harmóniája s hiánya azoknak a törekvéseknek, amelyek sem az egyénnek, sem a köznek nem használnak. A jó eszerint nem egyéb, mint a szép az akarat s a cselekvés világában, a sokféleség harmonikus egysége, a természeti adományok tökéletes kiképzése. A jó épen úgy, mint a szép, tetszik, megnyugtat és boldogít.

Schaftesbury igen helyesen fogta fel, hogy az erkölcsiséget, főleg az erkölcsiség tartalmát az ember belső világából kell eredtetni s nem kívülről lévő tényekből magyarázni; kétségtelen továbbá, hogy az erkölcsi jót és rosszat közvetlenül látjuk, még mielőtt arra gondolnánk, hogy haszna vagy kára lesz-e a cselekvésnek; az is bizonyos, hogy rendeltetésünk összes értékes tehetségünk teljes és harmonikus kifejlését követeli, azt azonban már nem tehetjük a magunkévá, hogy az erkölcsösség az önző s az önzetlen hajlamok összhangja. Shaftesbury rend-

szerének erre a hibájára rámutatott már Francis Hutcheson is. Az erkölcsi élet legkimagaslóbb tényeiben az érdektelen szeretet teljes diadalt arat minden más akarással szemben.¹ Aztán az érzék lényege szerint alanyi tulajdonság. Megismerései a szervezet alkatával függenek össze, viszonylagosak, egyetemes és abszolút érvényre nem számíthatnak, a morális felfogások ezzel ellentétben szükségszerűek, feltétlenek és egyetemes igazságok.² Azt is mondja az erkölcsi érzék tana, hogy a „moral sense”-nek a jó tetszik, a rossz pedig visszatetszik. Aligha van mindig így. Az erkölcsös életnek az eredménye előbbutóbb bizonyos fajtájú kielégülés, szellemünk megnyugvása lesz, de vannak nagy számmal morális kötelességeink, amelyek semmiképen sem tetszenek és mégis erkölcsiek, mégis eleget kell nekik tennünk s viszont akadnak bőven olyan erkölcsi helytelenségek, amelyek igen tetszetősek és mégis erkölcstelenek. Az etika világa nem a tetszés, nem az öröm, nem a kény, nem az érzelem világa, hanem a kötelességéké, a helyes érzületet s viselkedést felismerő és követelő értelemé. Az érzelemnek az törvénye, hogy a kellemesben való megmaradásra s a kellemetlentől való megszabadulásra ösztönöz. Az ellenkező esetet nem ismeri a pszichológia. Ha tehát a

¹ W. Wundt, Ethik. 330 l.

² M. Mäher, Psychology. London. 1900, 337.1.

morális rend olyan tetteket is követel tőlünk, amelyek kínosak, gyötrelmesek, akkor már abból is nyilvánvaló, hogy az erkölcsiség irányítója nem az érzelem, hanem az ész. Ezzel korántsem akarom tagadni kedélyvilágunk szerfeletti jelentőségét moralitásunkban, hiszen cselekedeteink hajtó erejét igazában érzelmeink, indulataink, szenvedélyeink alkotják, az azonban vitathatatlan, hogy a helyes erkölcsiségben nem a tetszése s a nem-tetszése a döntő szó. A villanytelepek turbináit is a víz hajtja, de nem úgy, ahogy magától hajtáná, hanem ahogy a technikai célszerűség megköveteli, ahogy a mérnökök akarata megszabja. A partok kiépítése, a folyó összeszorítása, megduzzasztása, nagyobb eséssel való ellátása mind az értelem műve, amely céljai érdekében megzabolázza a vizet. S mivel világitanunk akkor is kell, mikor a folyó megapad, a villanytelepet ilyenkor más erő segítségével tartjuk üzemben. Kötelességeinket teljesítenünk kell abban az esetben is, ha eredeti vágy és hajlandóság nem is sodor bennünket a cselekvésre, hanem az erkölcsi belátás s az annak nyomában támadt lelki mozgalmasság hajt feléje.

Aztán, ha az erkölcsi jó tetszik, a rossz pedig visszatetszik, különös, hogy annyi a bűnösök száma, amikor az emberek ösztönszerűen ragaszkodnak a kellemeshez és természetükből kifolyó-

lag igyekeznek kerülni mindent, ami kellemetlen. Akkor felesleges volna kötelességeket felállítani az erkölcsstanban, hiszen az utat pompásan kijelölte már az ember érzelmek világa. A bűnösnek nem kellene érezni lelkiismerete furdalásait, mert legfeljebb a nem-tetszés volna nála indokolt. Az is nehezen volna érthető, hogy az erkölcsi ítéletekben oly számos az eltérés, mikor az ösztönös tények messzemenő egyformaságot mutatnak.

D. Hume is a szociális és individuális, a cselekvőre és embertársakra egyidejűleg előnyös tulajdonságok harmonikus egyesítésében látja az erkölcsöst. A morális sajátságok és cselekedetek számára a szimpátia az általános értékérezlem. A szimpátia pedig nem egyéb, mint az a képesség, amellyel mások javát vagy baját mint sajátunkat érezzük. A rokonszenv az erkölcsös cselekvés motívuma s a morális ítélet alapja. Az igazságosságnál azonban nem, mert ide már az emberek közötti viszonyok megfontolása azaz értelem szükséges. Úgy a szimpátia, mint az igazságosság önzésben gyökeredzik.

A. Smith az erkölcsösséget szintén az érzelmre, a rokonszenv érzelmére fekteti. Míg azonban Hume úgy magyarázza a szimpátia létrejövetelét, hogy annak a helyzetébe gondoljuk magunkat, akit a cselekedet érintett, Smith már

azt tanítja, hogy a cselekvő lelkébe is beleképzeljük magunkat s ugyanazt a kielégítést érezzük, amelyet ő saját tette miatt. A megítélés súlypontja nem a külső eredmény lesz tehát, hanem az érzület. Az a viselkedés lesz rokonszenves, amely erkölcsös érzületből fakad. A szabály: Tégy úgy, hogy a pártatlan szemlélő rokonszenvezhessen veled! A morális ítélet kritériuma azonban már nem a cselekvés szülte öröm vagy bánat, hanem a cselekvésben tevékeny érzület. Hume és Smith szerint a társas életben gyökereznek az erkölcsiség összes jelenségei.¹

Mások bajának és nemes örömének sajátunkul való érzése kétségtelenül morális jó, hiszen aki együtt sír a sírókkal s együtt örvendezik a tiszta szívű örvendezőkkel, az emberszerető lelkéről tesz tanúbizonyságot, a szeretet pedig erkölcsi világunk egyik alapértéke. Az is való, hogy a teljesebb, a gazdagabb moralitás csupán a közös életben jelentkezhetik, az azonban már nem igazolható, hogy az erkölcsi élet összes jelenségei a társas együttlétben gyökeredznek. Az etikai megismerés az emberi lélek alaptermészetéből fejlődik, kötelességeink ennenmagunkkal szemben is vannak, miért volna tehát képtelenség, hogy a remetének is legyen moralitása.

¹ W. Windelband id. műve. 433. 1.

Bizonyos értékeket a magányban élő ember is realizálhat. Arra a remetére, aki mértékletes, munkás, kitartó, aki a veszedelmek és bajok súlya alatt össze nem roskad, hanem egyre bátrabban száll velők szembe, aki nem hunyja be szemét a természet bája és fensége előtt, hanem gyönyörködik bennök, sőt a belsejében élő eszmét a maga kezdetleges eszközeivel esetleg megérezkíteni is törekszik, aki kielégíteni siet szellemének tudásra törő vágyakozását, igazságokat keres s a legfőbb igazság, az igazságok teljessége előtt meghódol, mondom, az ilyen remetére egészen más szemmel néznénk, mint az olyanra, aki épen az ellenkező módon viselkednék. Ha azonban az egyedül élőknek is lehet valamilyes erkölcsössége, akkor a szimpátia tanátéves, mert a remeték s a Robinsonok nem cselekedhetnek mások bajának vagy örömének megérezése alapján.

Azt mondja Hume, hogy az erkölcsös tett motívuma s a morális ítélet alapja a rokonszenv, amely úgy támad, hogy belegondoljuk magunkat annak a helyzetébe, akit a cselekvés kellemesen vagy kellemetlenül érintett s az első esetben szimpatikus lesz nekünk a cselekvő, a másodikban pedig nem. A dolog nincs így. Hume maga beismeri, hogy az igazságosságot már nem lehet ekkép magyarázni. Az igazságot tevő nem

rokonszenvből jár el és mégis helyes tettet követ el. Az erkölcsös viselkedésnek nem az a kritériuma, vajjon örvendetes-é az emberekre avagy nem, hanem az, erkölcsös érzületből fakad-e vagy nem. Az erkölcsi élet nem az önzés eredménye.

Smith úgy véli, hogy a cselekvő lelkébe is beleképzeljük magunkat sa megítélés súlypontja nem a külső eredmény, hanem az érzület. Ha ez erkölcsileg kifogástalan, akkor rokonszenvezünk a cselekedettel. Az erkölcsi tevékenység jellegét tényleg az akarat, az érzület adja meg és nem a következmények, de kérdés, mi határozza meg az akarat helyességét. A rokonszenv általában nem, hiszen a gonosztevők is szimpatizálnak egymással; az orgazdának igen kedves a tolvaj lelkülete. A pártatlan szemlélő rokonszenve is csupán *ratio cognoscendi*, de nem *ratio essendi*. Mutathatja a derék lelkületet, de nem indokolja. Mitől várhatjuk tehát ezt az indokolást? Nem mástól, mint az erkölcsi belátástól, amely az érzelmektől függetlenül törekszik megállapítani, mikor felel meg az érzület az etikai követelményeknek és mikor nem. A rokonszenv moralistáinak sem adhatunk tehát igazat.

Hasonló álláspontot kell elfoglalnunk a részvét tanával szemben is, amelyet Schopenhauer hirdetett. Morális értéke szerinte csak

annak a cselekedetnek, csak olyan cselekedet elhagyásának van, amely kizárólag mások javára irányul. Az egoisztikus tett erkölcsi érték nélküli. Az erkölcsös viselkedés motívuma csupán mások java vagy baja lehet. Mindkettőt oly közvetlenül kell látnom, mint a magamét. Minden különbségnek el kell tűnnie köztem s ama másik között, azonosítani szükséges magamat vele. „Der hier analysirte Vorgang ist das alltägliche Phänomen des Mitleids, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Theilnahme zunächst am Leiden eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe.¹ Schopenhauer társadalmi eudémonista. Csupán a szenvedést kell megszüntetni és meggátolni, akkor már boldoggá tettük az embereket.

Az kétségtelen, hogy a mások bajában való részvétel, a szenvedők, a boldogtalanok gondozása, támogatása helyes, kívánatos az erkölcs szempontjából, nagy tévedés azonban, ha valaki a moralitás egész tartalmát a részvéthez köti, a részvétből akarja levezetni. Hogy erkölcsös-e va-

¹ Grundlage der Moral. Leipzig. Reclam. 589-?90. 1.

lamegy tett vagy nem, az nem azon fordul meg, vajjon fájdalmat okoz-e vagy fájdalmat szüntet és gátol. Az igazságosság gyakran megköveteli, hogy némelyek szenvedjenek, ám aki ezt a szenvedést létrehozza, nem érdemli, hogy kárhoztassuk. S viszont meg lehet valakinek a boldogtalanságát olyan módon is szüntetni, hogy az erkölcsösnek semmiképen sem mondható.

Aztán, ha pusztán a részvétből eredő cselekedetek erkölcsösek, akkor magunkkal szemben nem lehetnek erkölcsi kötelességeink, akkor az erős akarat, a mértékletesség, a személyiség nemesítése, gazdagítása nem morális jó, akkor a meggyőződéséért, hitéért meghaló mártír nem követ el etikailag derék dolgot, hiszen nem a részvét szülte elhatározását.

Az érzelmi morálnak ekképpen egyikét sem fogadhatjuk el. Sem az erkölcsi érzék, sem a rokonszenv, sem pedig a részvét tana nem tudott a felvetett kérdésre kielégítő választ adni.

Az erkölcsiség tartalmának a forrása bennünk van tehát és nem kívülünk. Mi magunk állapítjuk meg, mi etikai érték, nem pedig valami külső önkényes személyes hatalom. Bebizonyult továbbá az is, hogy belsőkben nem az érzelemé a döntő szó, mert kedélyvilágunk alapján csupán eudémonisztikus morál születhetnék, hanem az értelemé, amely a vágyak, hajlamok,

indulatok és szenvedélyek rohanó árával szemben is érvényt igyekszik szerezni a maga igazának. Az értelmet azonban az erkölcsi értékek megállapításában, a morális teendők kijelölésében nem a történelem, nem a közfelfogás, nem az élvezet vagy a haszon vezeti, nem az okoskodás, a számítás, a következtetés irányítja, hanem a közvetlen, az apriori belátás, az önértékek intuitív megismerése. A jóban való következetesség, a jellemesség, nem azért erkölcsi jó, mert az isteni önkény követeli, az államfő parancsolja, mert becsesnek tartotta a múlt, annak vallja az élők egyeteme, nem azért, mert örömet okoz, mert hasznot hajt, hanem mert közvetlenül látjuk morális önértékűségét. Ha valaki kétségbevonná állításunk helyességét, úgy járna, mint aki tagadja az észelvek, pl. a principium contradictionis igazságát. Azt a tételt, hogy valamely dologról ugyanabban az időben ugyanabból a szempontból nem mondhatunk két ellenmondó állítmányt, csupán az helytelenítheti, aki már felteszi ennek az érvényét, mert különben indokolatlan az ő helytelenítése, akkor az is igaz volna, amit kifogásol. A jellemesség morális értékességének a tagadása hasonlóképpen feltételezi annak az érvényét. Aki kétségbevonja, hogy a jóban való következetesség erkölcsi jó, mintha azt mondaná: Ne térjünk le egy percre

sem az igaz útról, legyünk becsületesek s valljuk be, hogy a jellemességnek etikai becse nincs.¹ És így van az az őszinteséggel, az emberszeretettel, az igazságszeretettel, a bátorsággal, az igazságossággal s a többi erkölcsi értékkel is. Szellemünk alaptermészetének megnyilatkozásával kapcsolatban adva vannak bizonyos értékelések is, amelyek helyességének közvetlen felfogására van képesítve az emberi lélek.

Eszerint tehát ki volna jelölve az erkölcsi-ség tartalmának forrása. Kérdés azonban, vajjon elegendő-e ennyi tájékoztatás, vajjon végképen megnyugszik-e itt a kutatásaiban, érdeklődésében pihenést nem ismerő értelem. Úgy gondolom, hogy nem. Ha a morális értékek szellemünk alaptermészetében gyökeredznek, okvetlen megszületik bennünk a kíváncsiság az iránt, honnan támadt lelkünknek ez a természete, vajjon mindig ilyen volt-e vagy pedig az élet, a tapasztalat alakította lassan, hosszú idők folyamán olyanná, aminő. Nincs semmi elfogadható ok arra, hogy ezt a kíváncsiságot kielégíteni meg ne kíséreljük. A transcendens vonatkozások jogosultsága vagy jogosulatlansága pedig ennek a kérdésnek a megfejtésével is összefügg.

¹ L. Pauler Á., Az ethikai megismerés természete c. már idézett könyvét.

c) A transcendens erkölcsiség.

1.

Spencer a tér és idő szemléleti formáit más-képen magyarázta, mint Kant. Igazat adott neki annyiban, hogy ezek az egyénre nézve apriorikusak, de kétségbevonta, hogy azok lennének a fajra nézve is. Mindkettő felfogását a tapasztalat szüli, de az ősök élményeinek nyomait öröklí az egyén s ami azoknak aposteriorikus, neki már apriorikus lesz.¹ Hátha így van az erkölcsi értékekkel is? A megelőző nemzedékek hosszú sora eudémonisztikus okokból célszerűnek, kívánatosnak észlelt bizonyos érzés- és cselekvés-módokat s ezért tartotta azokat becsesnek. Az elődök gondolkodásbeli megszokásai áthagyományozódtak az utódokra, ezek is ugyanazokat a lelkületeket és eljárásokat helyeslik, mint azok, a nélkül azonban, hogy a régi indokolásra rá- eszmélnének. Nekik már közvetlen igazságként tűnik fel az, ami egykoron közvetett volt.

Valli szerint az öntudat szűk látóhatárú. Olyan, mint a nyílt tengeren haladó hajós, aki sem a kiinduló pontot, sem azt a kikötőt nem látja, ahová törekszik, hanem csupán az eget s a vizet. Az értékek impulzusait a tényleges pil-

¹ Collins F. Howard, Spencer Synthetikus Fil. kivonata. Budapest. 1903. 311. 1.

fanatban észreveszi, de sem alakulásukat, sem következményeiket nem ismeri.

Az öntudat tudja, mi történik a maga kis területén, de a múlt s a jövő, a tudat alatti végtelen világ, saját állapotaink keletkezése, a lelki tények s az organikus funkciók összefüggése titok előtte. A céltalannak látszó, misztikus értékeket „la lunga eredità sociale ha messo nel nostro spirito.”¹ Az erkölcsi abszolutumokat az öröklésnek köszönhetjük. Az idealizmus „l'ombra sacra”²-val veszi körül ezeket, pedig rá lehet mutatni céljukra, létükre, ami nem más, mint a kollektív élet védelme. A jóakaratot, okosságot, igazságosságot feltétlen értéknek azért tette meg a bölcelet, mert a közösség oltalmát teljes hatékonysággal kívánta biztosítani.³

Vájjon így van-e a dolog? Az öröklésnek köszönhetjük-e morális értékeinket?

Tényleg van öröklés; testi, értelmi és erkölcsi egyaránt. Minden készség átszármazhatik reánk, amivel őseink rendelkeztek. Az is igaz, hogy ha valamit igen sokszor gyakorolunk, úgy megszokjuk, hogy az ismétlés a célra való gondolás nélkül is bekövetkezhetik. Mindebből azonban nem vezethető le az a tétel, hogy mindennünk az öröklés eredménye, hogy szellemünk

¹ L. Valli id. műve. 175-177. 1.

² U. o. 200. 1.

³ U. o. 189. 1.

természetével semmiféle képességet sem kapcsolhatunk kezdetől fogva össze. Miért ne lehetnének annak olyan tehetségei, amelyek nélkül sohasem volt, amelyek a lényegéhez tartoznak? A chlórnak mindig megvolt az a tulajdonsága, hogy megfehériti a színes testeket, a só mindig tudott vizet szivni magába a környezetből, olyan növény nem élt még, amelyik ne táplálkozott volna, az állat asszimiláló, szaporodó, érzéklő képessége sem lassan támadt, hanem eredeti vonások voltak, amelyekkel rendelkezett már az első is, miért volna tehát épen az emberi leikiéknél minden a hosszadalmas kialakulás, az öröklés eredménye? Megismerni, érezni, akarni képes volt mindegyikünkben szellemünk s ahogy Pauler Á.¹ írja, ontológiai szükségesség, hogy a szeretet, erő és tisztelet erkölcsi alapértékeit ha bármily rudimentális formában is, de elismerje az ember, mert e nélkül az értékelés nélkül nem élhetne, el kellene pusztulnia. A szeretet megfelel a tudat receptivitásának, az erély a tudat önállításának, a tisztelet pedig a két alapfunkció harmonikus kiegyenlítésének.¹ Az etikai értékelés elismerését a tudat sine qua non feltételei kívánják.²

Aztán abból, hogy bizonyos érzület és cse-

¹ Az etikai megismerés természete. 82. és 85. 1.

² U. o. 87. 1.

lekvés előnyös volt a kollektív életre, nem lehet az erkölcsi becslés keletkezését megmagyarázni. Nem pedig azért, mert aki utilitarisztikus alapon áll, annak az életet magát már értékesnek kell ismernie, különben nem lehetne az ennek az életnek a javát szolgáló érzület és cselekvés sem. Minden életet azonban sohasem tartott becsesnek az ember, hanem csak bizonyosat. Ennek a megkülönböztetésnek a megtételére pedig már mértékre volt szükség. A lelkiületet és eljárást nem minősítheti tehát etikailag jónak vagy rossznak az, aminek az értékessége magának feltételektől függ; nem lehet az érték forrása, ami már feltételezi az értéket. Kétségtelen továbbá az is, hogy a morális érték felismerésében fejlődés van, hogy egyik-másik erkölcsi genie olyan gondolatokkal áll elő, aminőket előtte senki sem hirdetett, amelyek teljességgel újak. Az etikai imperativusok öröklése esetén ezek a nóvumok képtelenségek moralitásunkban.

2.

Ha azonban az erkölcsi értékelés szellemünk alaptermészetében gyökeredzik, ha a tudatosság-nak szükségképeni követelménye, ha nem a tapasztalás szüli, csak azzal kapcsolatban jelentkezik, ha nem öröklés révén kapjuk, joggal kérdezhetjük, honnan ered akkor ez a természet.

Vájjon meg kell-e rejtegetésünkben ennél a természetnél végkép állapotodunk vagy pedig gondolataink még távolabb fekvő tényezőhöz is elvezetnek? Szellemünk örökké nem volt, hanem időben lett. Az egyén élete s a faj élete sem nyúlik vissza a végtelenségbe. Ami azonban nem volt, hanem lett, annak mástól kellett származnia. Az emberi szellem is bizonyos okra mutat tehát vissza, ami nem lehet egyéb, mint a mindenséget alakító, fejlesztő, irányító erő. Ha azonban az erkölcsi értékelés lelkünk alaptermészetéből fejlődik, ha nem az individuum avagy a közösség szolgálata, nem az élvezet vagy a haszon dönti el, mi erkölcsös és mi erkölcstelen, hanem szellemünk közvetlen meglátása, akkor emez értékelés közvetett okának nem alaptalanul lehetne azt a világot formáló erőt felvenni, amelynek lelki valónk a létét köszöni. Az etikai értékek meglelésében szellemünk a logikai prius, annak adatai alapján hajtom végre mindenkivel szemben az erkölcsi minősítést, az ontológiai prius azonban az Isten. Előbb volt a teremtő, az alakító, a mindenséget bizonyos célokra irányító erő, s csak aztán az ember, ám ahogy Köteles Sámuel találóan mondta: Az Isten saját képére formálta az embert, ez pedig a maga erkölcsi képére alakította az Istent. Azt a felfogást tehát, amely bizonyos vonatko-

fásokat emleget az erkölcsiség s a teremtő hatalom között, nem lehet indokolatlannak bélyegezni. Úgy gondolom, hogy az erkölcsi életnek semmikép sem szolgálhat hátrányára annak a megszívlelése, hogy a morális követelmények nem csupán az önértékeket felismerő ész kívánalmi, hanem egyszersmind a világrend előtt való meghódolás is. Az, aki erkölcsös, nemcsak az intuitív belátásnak engedelmeskedik tehát, nemcsak önértékeket realizál, hanem beleilleszkedik harmonikusan a mindenség életébe is, megteszi azt, amit valójánál fogva tennie kell, megvalósítja az aristotelesi „*το ἀνθρώπινον ἀγαθόν*”¹-t, az ember sajátos feladatát, a lélek észszerű tényleges működését.² Hogy juthatott volna az emberek szívébe az erkölcsi érzés, kérdezi Paulsen, ha nem a dolgok természetében rejlenek annak legmélyebb és végső alapja? Hiszen mi nem vagyunk anomáliák a világon. Amit az ember szelleme erkölcsösnek és szentnek lát, arról mindig az lesz az érzése, hogy Isten lényéből ered.

Hippokrates szavai: *πάντα ἐεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα*, itt igazak; minden, ami emberi, egyszersmind isteni is.³

Az ember ugyanis a természet egyik darabja, írja Eucken,⁴ de a szellemi életnek is fészke.

¹ Aristoteles Nicomachushoz intézett etikája. Budapest. 1873 I. k. 6. fejt.

² U. o.

³ System der Ethik. Berlin. 1903. 1. kötet. 359. 1.

⁴ Der Sinn u. Wert des Lebens. Ili. kiadás. Leipzig. 1911.168. 1.

A megismerésben, érzésben s akarásban áttöri a természet szabta korlátokat és az élők világában sajátos valóságnak bizonyul. Mint gondolkodó lény szembeállítja magát a környezet egészével, belső önállóságot érez és képességet arra, hogy magából induljon ki. Erőire, vonatkozásaira, törvényeire szedi a természetet s abszolutumokat lát. Érzelmeiben sincs az érzéki ingerekhez kötve, mint az állat s boldogságát nem az élvezet mennyisége dönti el, mert sok kéj sem szabaddithatja meg a belső ürességtől. Szeretetet és részvétet fejleszthet magában. Így van ez akaratával is. Az ösztön sötét kényszere felé emelkedik, önállóságot, felsőbbiséget nyer a külső hatásokkal szemben. Az ember nem fogadja sorát passzive, hanem maga igyekszik megszabni, célokat tűz ki, hogy megközelítse azokat. A legfőbb jó keresése is jelzi, hogy utait nem az alanyi érzés mutatja meg. „Alle Höhen der geistigen Arbeit waren einig in dem Streben, den Menschen über das Sorgen um blosse Lust oder blossen Nutzen hinauszuhoben und seinem Leben ein Ziel zu stecken, an dem es sich selbst emporhebt und etwas grösseres aus sich macht. So zeigen alle drei Seiten der Tätigkeit ein Selbstständigwerden inneren Lebens, ein Verbinden in ein Ganzes.”¹ Az életnek új fokozata ez,

¹ Der Sinn u. Wert des Lebens. III. kiadás. Leipzig. 1911. 55-59. 1.

„eine neue Lebensstufe”,¹ amely különböző embereknél és népeknél különbözőképpen valósul meg, de megjelenése kétségtelen. Az ember alatt álló természet nem teremtheti az új életet, hiszen ez nemcsak több az állati ember fenntartásánál és gondozásánál, hanem teljesen új, emennek egyenes ellentéte. Pusztá fokozódásnak alig lehet tehát az eredménye. Az erkölcsi kötelezettség szükségszerűsége az ember ingadozó akaratából biztosan nem ered. Képtelen ellenmondás, hogy az, ami önálló valóságként lép fel, aminek hatalma van velünk szemben és gyökerestül akar bennünket átalakítani, az magának az embernek a műve. Nincs itt más elfogadható megoldás, mint az, „dass in jenem neuen Leben das Aufsteigen einer dem Menschen überlegenen Wirklichkeit anerkannt wird, einer Wirklichkeit, woran er teilgewinnt, die er aber nicht von sich aus hervorbringt.”² Emelő, nemesítő hatalomra szorulunk. „Es gibt aber keine Möglichkeit einer solchen Rettung und Erhöhung ohne die Anerkennung und Belebung einer selbstständigen Geisteswelt. Nun ist die Religion das einzige Lebensgebiet, das diese voll und rein zur Geltung bringt. Ohne kraftvolle Religion für uns kein selbstständiges Geistesleben gibt.”³

¹ Der Sinn u. Wert des Lebens III. kiadás. Leipzig. 1911. 55-59.1.

² U. o. 67-69. 1.

³ U. o. 179. i

Íme, így beszél Eucken az emberben fellépő új életfokról s ennek az életnek a felettünk álló szellemi valósággal való összefüggéséről. Gondolkodásunk, érzésünk, akarásunk felébe emel bennünket az állatnak, sajátos lényekké minősít mindegyikünket s ezért úgy kell cselekednünk, hogy ennek a sajátos emberi jellegnek eleget tegyünk. Az abszolút értékeket csupán felismeri szellemünk, de nem teremti. Ha maga teremtené, akkor nem állanának felettünk, akkor az etika szigorú elvei, kötelességei, amelyek az önmegtágadást, sőt az önfeláldozást is elibénk szabják, érthetetlenek volnának.¹ „Az ethos világfölnyes, örök érték. Ez nyúlik belénk, ez kötelez, ez igazít el. Az embert a jóra az istenség állítja be.”²

3.

Az erkölcsiség tartalmának a megállapítása tehát autonóm módon történik; hogy mi jó és mi rossz etikailag, az lelkünk természetéből kifolyólag tárul fel előttünk, nem pedig valami kívülről álló hatalom önkényes rendelkezése folytán; transcendens vonatkozásra itt legfeljebb az emberi természet ontológiai magyarázatában bukkanunk; az erkölcsi tudatban azonban a tar-

¹ Prohászka O. Objectiv idealismus. Budapesti Szemle. 1915. jun. sz.

² U. o.

talom nem minden, az eszmei elem mellett van ott egy dinamikus is, a feltétlen kötelezettség, amelynek autonóm magyarázatát a transcendens morál hívei kielégítőnek nem tartják.

Mi a kötelesség? Ahogy a szó mutatja, szabadság-korlátozás, megkötöttség. Kötelezi a gyermeket a család, a tanulót az iskola, a társas lényt a társadalom, a polgárt az állam, a katonát a felsőbbség, a hívőt az egyház, a beszélőt és írókat a grammatika és stilisztika, a gondolkodót a logika, a művészt az esztétika s kötelez mindnyájunkat az erkölcs. Ez a legutolsó kötelezettség az összes többivel megegyezik abban, hogy korlátozás, mert nem enged meg minden lehetséges cselekedetet s hogy rászorítás, mert a kijelölt utakra «hajtja az embereket, mert bizonyos lelkületnek a megteremtését, bizonyos tetteknek a véghezvitelét követeli tőlük, de van olyan sajátága is, amelyben mindegyiktől különbözik s ez feltétlensége. Azok a kötelességek, melyeket a család, az iskola, a társadalom, az állam, a katonai hatóság, az egyház, a grammatika, a stilisztika, a logika s az esztétika ró ki, nem vonatkoznak mindenkire. Aki nem tanuló, azt nem kötelezi az iskola, aki nem katona, arra nem vonatkozik a szolgálati szabályzat, a némát, a tollforgatástól tartózkodót nem irányítja a nyelvtan s a stílus tudománya,

az ábrándozót, a képzelet szeszélyes játékaiban elmerülőt nem kötik a gondolkodás normái s aki nem tör valamely művészi alkotás létrehozatalára, annak nem kell magát az esztétika szabályaihoz tartania. Az erkölcsi kötelesség azonban más természetű. Ennek teljesítését nem lehet feltételhez kapcsolni, mert minden morális életre képes embert mindenkor s mindenütt kötelez. A nemes érzület, a jó akarat etikai követelménye senkire nem lehet sehol és semmikor felfüggesztve. Elkülöníti továbbá az erkölcsi kötelezettséget a többitől az is, hogy emezeknél a logikáin s az esztétikáin kívül a külső, amannál pedig a belső alkalmazkodás, a belső meghódolás kívánatos s hogy a morális kötelesség teljesítéshez nem fér hozzá az erőszak, a többiekhez pedig, a logikait s az esztétikait kivéve, igen.

Az erkölcstörvény tehát feltétlenül, minden körülmények között kötelez. Kategorikus esnem függ az érvénye önkényesen felvett céloktól. Az erkölcsi normák törvények a szó teljes és szigorú értelmében.

Az a kérdés, honnan ered az erkölcstörvény kötelező ereje, honnan ered a parancsoló alak? M. Wittmann igen figyelemre méltóan adja meg erre a kérdésre a transcendens morál választát.¹

Evvel a kérdéssel nem az iránt érdeklődünk,

¹ Die Grundfragen der Ethik. 1913. München. 84-136. 1.

hogyan járul az erkölcsi jóhoz kívülről a kötelező jelleg, mert az etikai jó teljes mivoltához hozzátartozik ez a formális sajátság; érték az, ami szükségképen megvalósulásra vár; az a jó is azt jelenti, hogy meg kell lennie, meg kell valósulnia, a kötelességszerű benne van a lényegében a morális értéknek, hanem az iránt, hogy honnan eredeztethető ez a kötelező természet. Az autonóm erkölcsiség szerint magától az embertől. A „Sollen” az eszes lény autonómiájából támad, hirdeti Kant. Az erkölcsi imperatívus kétségtelen tény, mondja ugyanő, de mélyebben fekvő tényekből le nem vezethető, belső lehetősége felfoghatatlan. Wittmann találóan jegyzi meg erre: „So, wie die Pflicht in unserem Bewusstsein ist, erweckt sie nicht den Eindruck ganz unsere eigene Schöpfung zu sein.”¹ A mienk, mert természetünkkel van adva, de nem is az, mert olyan megkötöttséget érzünk általa, amellyel szemben némileg passzív a helyzetünk. Bajos azt elgondolnunk, hogy a morális életben ugyanaz legyen a kötelező s a kötelezett. Tény, hogy *egy* szabály valakit csak akkor kötelezhet, ha ismeri az illető, a megismerés azonban nem teremti a kötelező normát, hanem csupán csak felfedi, nem alapja a kötelezettségnek, hanem pusztán közvetítő tényező. Nem függhet az er-

¹ Die Grundfragen der Ethik. 1913. München. 93. 1.

kölcsi kötelezettség elismerésunktől sem. Az elismerés több, mint a megismerés. Ez valaminek a felfogása, amaz szabad állásfoglalás, spontán döntés. Ha a kötelességnek a mi elismerésünk a feltétele, úgy az a mi saját szabad teremtésünk, tetszésunktől függő valami, pedig a kötelesség ránehezedik az emberre akarata, tetszése ellenére is. Megismerés nélkül nincs kötelesség, de elismerés, szabad elfogadás nélkül van. Ha valaki egy szerződésben kötelezettséget vállal, úgy szabad beleegyezése a kötelezettség okává lesz, de nem így van a dolog a szerződési kötelezettséggel általában. Hogy a szerződések köteleznek és pedig úgy, hogy ilyen megegyezések nem jöhetnek létre a nélkül, hogy elmulaszthatatlan teendők ne származzanak belőlük, annak alapja nem lehet az ember szabadsága. A kötelesség szabadságunknak nem terméke, de korlátja. Wittmann szavaival kapcsolatban jut eszembe, hogy reám nézve csak az erkölcsi jó, csak az erény, aminek ilyenén természetét belátom, amit ilyennek ismerem. Az a pogány, aki az irgalmasság morális értékét nem sejtette, nem tudta és nem is igyekezett megvalósítani, szubjektív erkölcsisége szempontjából nem hibázott. Ha azonban etikai intuícióm feltár előttem valami erkölcsi jót, ennek a realizálására már feltétlenül kötelezve vagyok, még ha nem is látom

be, ha nem is ismerem el ezt a kötelezettséget. Ha az igazságosság erény volta nyilvánvaló előttem, hiába vonakodom elfogadni, hogy mindenkinek meg kell adnom a magáét, mert nekem sem adták meg a magamét, a kötelezettség reám nézve érvényben van. Az erkölcsiség tartalmának a megállapításával szemben aktívak vagyunk, de a formájával szemben már inkább passzívak. Az ész belátása jelöli meg mi helyes s mi helytelen a morális életben, az akaratnak azonban a tudomásulvétel után hódolnia kell. Amott van autonómia, itt nincs. Amannak a tudata nem utal másra, mint értelmünk belátására, a kötelességtudatból pedig a legfőbb törvényhozó parancsa is kicsendül az észszerűség, a természetszerűség s az emberi méltóság követelményén kívül.

Azt mondja az autonóm erkölcs, folytatja tovább Wittmann, hogy a kötelesség alapja nem más valakinek a parancsa, hanem a parancs jogossága. Nem az idegen akarat nyújtja a szabálynak a kötelező erőt, hanem annak erkölcsi tartalma. Nem akaratra, de természetre támaszkodik a kötelesség. Valóban úgy van, hogy nem lehet minden kötelesség, hanem csak az, ami az ember lényével és rendeltetésével összhangban van. A kötelesség normája és határa az emberi természetben lelhető, a pusztán természetszerű azonban nem ér fel a kötelesség méltóságáig és

szigorúságáig. „In die Pflicht legt das menschliche Bewusstsein mehr hinein als die Stimme der unpersönlichen Menschennatur.”¹ Az erkölcsi imperativusban személyes akarat nyilvánul meg, a kötelességet parancs hatásának érezzük.

Vájjon ez az akarat a mi akaratunk-e, ahogy némelyek hirdetik vagy pedig valami magasabb akarat?

A mienk nem igen lehet, mert a „kell”, nem az emberi akarat kifolyása, hanem annak minden esetre megvont korlátja. A „Wollen” és a „Sollen” lényegükben különbözök, sőt ellentétesek. Azoknak az életszabályoknak, amelyeket tetszésünk szerint, szabad választással tűzünk magunk elé, más jellegük van, mint az erkölcsi kötelességeknek. Amazok nem kötnek úgy, mint emezek s csak addig állnak fenn, amíg el nem ejtjük őket, mert a magunk alkotta korlátokat bármikor ledönthetjük. Ellenállhatatlan megkötöttséget szabad választás nem szülhet. A „Wollen”-t s a „Sollen”-t nem lehet ugyanarra a forrásra visszavezetni. Gyakran akar az ember másképp, mint ahogy kellene s gyakran tesz olyas valamit kötelességből ami nehezebbre esik. A köztük lévő ellentét nem jelentheti csupán az akaratirányok különbözőségét, mert ugyanazon akarat megnyilvánulásai nem kibékíthetetlenek.

¹ Die Grundfragen der Ethik. 1913. München. 107.1.

Vannak, akik az erkölcstörvény kötelező erejét a feltétlen értékűi célból, az eszes emberi természet méltóságából magyarázzák. Életünk célja kétségtelenül önértékű, abszolút értékű, olyan, ami magasabb szempontok alá már nem rendelhető, de ahogy az erkölcsi a mi tudatunkban megjelenik, az energiának nagyobb fokát mutatja, mint aminőt neki egy gondolati mozzanat, a céleszme nyújthat. Az eszei elem mellett teljes határozottsággal feltűnik egy dinamikus is. A kötelesség, a parancs addig nem érthető, amíg abban csupán a személytelen eszmének követelményét ismerjük meg és nem valamely személyes akarat megnyilatkozását is. Ez az akarat azonban nem emberi, hanem embereknek parancsoló akarat.

Feuerbach téved, mikor a kötelességben történeti fejlődés csapadékát, az embertárs akaratát látja. Nem egyedül élünk, mondja, hanem társaságban s ez a társaság visszautasítja az egyén bizonyos cselekedeteit. Ez a visszautasító akarat idők folyamán kötelességérzéssé alakul bennünk s így az erkölcsi „kell” nem egyéb, mint idegen kívánság reflexe. Téved azért, mert ezen az alapon legfeljebb a szociális kötelességek létrejöttét lehetne indokolni, ám az embernek nemcsak társas kötelességei vannak, de egyéniek is, nemcsak külsők, de belsők is.

Nem nyújt kielégítő magyarázatot Paulsen¹ sem, mikor parancsolónak a közösség magasabb, tekintélyi akaratát veszi, mert ez csupán a társas rendet világítja meg, de nem az individuális élet erkölcsiségét. Aztán az állami rendelkezés kötelező erejét nem ennenmagától nyeri, hanem az erkölcsi rendtől. Az állam megteremtése, fenntartása helyes, kívánatos, ezért köteleznek rendelkezései.

Az erkölcsi kötelezettség vizsgálata tehát arról győz meg bennünket, hogy sem az emberi ész, sem az emberi akarat, sem a személytelen természet szava, sem az abszolút értékű célszeme nem nyújt itt kielégítő felvilágosítást, hanem a legfőbb akaratot is számításba kell vennünk, ha magyarázatunkban hézagot hagyni nem akarunk. Az erkölcsös élet tartalmának feltárására elegendő szellemünk, az autonóm etikának ebben a pontban tökéletes igazsága van, a kötelességben azonban úgy, ahogy az a mi tudatunkban jelentkezik, mintha többet találnánk a természetszerűség, az észszerűség, a célszerűség, az emberi méltóság követelményénél. Kétségtelen, hogy ezek is megnyilatkoznak benne, hiszen az erkölcsösség az eszes emberi természetnek és méltóságunknak is kívánalma, de nem csupán ezeknek, hanem egyszersmind a legfőbb erkölcsi akaratnak is, mely a természet-

¹ System der Ethik. 1903. 1. k. 340. 1.

szerű és észszerű rendnek feltétlen parancsával erőt kölcsönöz. „Der Mensch wird zur Einhaltung der seiner Natur und Lebensaufgabe entsprechenden Ordnung durch den höchsten Willen verpflichtet,” írja M. Wittmann.¹

Nem szabad azonban azt hinnünk, hogy ez a legfőbb akarat erkölcsiségünkkel szemben önkényes. A morális rend természetünkkel egyszer s mindenkorra adva van. Tartalmilag az erkölcstörvényen Isten semmit sem változtat. Rendkívüli kinyilatkoztatás sem kellett ide, mert az isteni akarat a természetben van kimondva, vele és belőle ismerjük meg azt. A természet követelményével egybeesik a Teremtő akarata. „Das der Natur Entsprechende ist auch das Gottgewollte.”² Vak engedelmességről sem lehet szó itt, hiszen az erkölcsi követelmény nem csupán idegen akarat kifolyása, hanem az eszes lény természetének korrelatívuma is. A helyes cselekvés normáját saját magunk meggyőződése, lelki ismeretünk mutatja.

Kant a kategorikus imperativus kötelező természetét nem tudta megvilágítani, pedig ennek a homályban hagyásával magyarázat nélkül marad az erkölcsösség lényege és értelme is. Ennek a homálynak az eloszlatására tesz tiszte-

¹ Id. mű. 124. 1.

² U. o. 134. 1.

létre méltó kísérletet a vallásos etika, amikor megállapítja, hogy az erkölcstörvény nagyobb egésznek, az egyetemes világrendnek része, kihasítása s amikor a kötelesség feltétlen parancsát a legfőbb törvényhozó akaratával kapcsolja össze.

4.

A kötelességérzetnek eszerint a vallásos gondolat a lelke s éltetője. A transcendens háttértől való elszakadás eme kötelességérzés tökéletes erejének, teljes hatékonyságának a megsemmisülését jelenti. Ha ugyanis a feltétlen erkölcsi kötelezettség hiánytalan intenzitása sem az emberi értelem, sem az egyéni és közakarát, sem pedig valami személytelen önértékű eszme művének nem tekinthető, hanem csupán, a világot rendező törvényhozás kifolyásának, akkor az az isteni törvényhozásra vonatkozó hittel áll vagy bukik. Hogy mi az erény s mi a bűn, azt látja minden normálisan fejlett lélek, akár vallásos akár vallástalan, de már az erény minden körülmények között való, készséges, habozás nélküli gyakorlása, a bűn feltétlen kerülése csak annál érthető, aki az erkölcsi élet vallásos vonatkozásában hisz vagy legalább is hitt. Mintha ilyesfélélt tanítana Kant is, mikor a vallás lélektani előállításának kérdését érinti. A vallás úgy kezdődik, hogy az ember eredendő gyöngesége által

erkölcsi tudata összhangját megzavartnak érzi. ^Sóvárog ez összhang helyreállítására. Ez a sóvárgás nem egy elvesztett erkölcsi rugó visszanyerésére irányú, mert a jó maximáját az intelligencia sohasem veszítheti el, különben eszes voltát semmisíti meg, hanem arra, hogy ezt a maximát tegye teljes tisztsággal cselekvése rugójává.¹ A vallás Kantnál kötelességeinknek isteni parancsokul való felismerése. Az észszerűség, a természetszerűség követelménye alól nem nehéz a kibúvó, az emberi méltóság megóvásának, az önértékű erkölcsi eszmék megvalósításának kívánalmával szemben gyakori a vonakodás, feltétlen s haladéktalan meghódolást az etikai normák előtt pusztán a transcendens gondolat biztosíthat. Hogy meg tudja indokolni, mennyire észszerűnek és természetesnek igyekszik sokszor feltüntetni a bűnös elhatározását, mily számosan nem törődnek semmit sem méltóságuk sértetlenségével, sokkal többet ér ennél az ő felfogásuk szerint a hedonisztikus élet s mennyire gyöngye a személytelen önértékű eszme a kifogástalan moralitás megteremtésére! Hogy ez az eszme nem lehet egymagában a mindenkire mindig vonatkozó kötelezettség alapja, kiviláglik abból a tényből is, hogy az igaz s a szép eszméje szintén abszolút érték s még sem köteleznek úgy, mint

¹ Tankó Béla, Kant vallásfilozófiája. Athenaeum. II. k. 1. f. 46. s 47.1.

az erkölcsi jó. A logika szabályai csupán a gondolkodóra, az igazság keresőjére, az esztétika normái pusztán a szép megérezkítőjére vonatkoznak, tehát nem mindenkire vagy ha mindenkire, akkor nem mindenkor. Az etika követelményei ezzel szemben az erkölcsi életre képes embereket kivétel nélkül minden időben és minden helyen kötelezik. Aztán, ha a gondolkodó áthágja a logika szabályait, a művészkedő megsérti a széptan utasításait, egyik sem érzi a lelkiismeret szemrehányásait vagy ha igen, akkor az már valamely erkölcsi norma megszegésének a következménye. Brunetière nem tévedett tehát, mikor azt írta, hogy az ész nem látja be a kötelezettség értelmét, ha az nem ultra- vagy supraracionális.¹ Legfeljebb azt tehetjük még hozzá, hogy valamiképen belátja, de ez a belátás az etikai tökéletességre való törekvésnek elegendő erőt nem tud kölcsönözni.

Ezért gondolom én a vallás-erkölcsi nevelést indokoltnak és helyesnek. Nem az erkölcsi értékek megállapítása, nem az erkölcsiség tartalmának a kijelölése teszi azt kívánatosá, hiszen ezekre előbb-utóbb ráeszmél az autonóm értelem is, hanem az erkölcsi tudat teljes mivoltának a megvilágítása s a feltétlen morális köte-

¹ Sur les chemins de la croyance. Ismertetés a Kath. Szemlében. 1906. felít.

lezettség hiánytalan erejének, tökéletes hatékonyságának biztosítása. A pusztá belátás a fejlett lelkű embernél is gyöngé támasza a kifogástalan erkölcsiségnek, hogy lenne akkor elegendő a gyermeknél, akinek szelleme gyarló, aki az erkölcsi önértékeket, az emberi méltóság követelményeit még nem igen látja, akiben a sarjadosó etikai törekvésekkel szemben hatalmas túlsúlyban vannak az ellentétes erők. A. Mayer megjegyzései nagyon találók tehát. A vallásos nevelést semmi más a világon nem pótolhatja.¹ A morálnak szilárd alapot a mindentudó, mindenütt jelenlévő, igazságos, jó Isten ad.² Bölcséletünk értelmi felsőbbsege dacára gyöngébben ösztökél a jóra, mint a jámborság.³ A vallástalanok morálja nélkülözi azt a pozitív éltető meleget, mely a jámborok erényét annyira jellemzi. Amazok kicsibe sok bűnt hajlandók megengedni.⁴ A vallástalanságban nevelt ember korán érett, kotnyeles, szárnyaszegett képzeletű; elmerül érdekeiben, jó ösztönei el vannak nyomva, kedélye szegény, vigasztalan, eszközeiben nem válogató.⁵

A gyermektől sok jót ne várj, figyelmeztet bennünket H. Spencer és igazsága van. De

¹ Los vom Materialismus. Heidelberg. 1905. 108. 1.

² U. o.

³ U. o. 130. 1.

³U. o. 102. 1.

⁵ U. o. 108. 1.

Witt Hyde, amerikai pedagógus, ugyanígy vélekedik. „I venture to say that boys are by nature bad.”¹ A fiúk természetüknél fogva rosszak. 19 olyan tulajdonságukat sorolja el, amelyek nem nagyon hízelgők rajok nézve, amelyek a „natural badness”-nek, a természettől való rosszáságnak kétségtelen jelei, de vigasztalásul hozzáteszi, hogy azoknak a tulajdonságoknak mindegyike rejt magában valami becsest is, amely a jövő kívánatos fejlődésének alapja lehet. A természeti rosszáságból nem sikerül rögtön a lélek igazi erkölcsös állapotát megteremteni, hanem előbb az „artificial goodness”-t, a mesterséges jóságot kell létrehozni. Ennek az eszközei a büntetések, a jutalmak, a kényszer. Az így kierőszakolt tisztesség külső és felületes, de meg kell elégednünk vele addig, amíg „the habit of outward honesty acquired through fear, shall be reinforced and confirmed by the conviction of his mind and the dictates of his heart,”² amíg a külső, félelemszülte kifogástalanságot ki nem egészíti, meg nem erősíti az elme meggyőződése s a szív parancsa. Nem hiszem, hogy tévednék, mikor azt mondom, hogy a mesterséges jóság kialakításában eredményesebb eszközt aligha lehet találni a vallásnál s hogy bajosan akadhat valami, ami a va-

¹ The Quest of the Best. New-York. 1913. 11. 1.

² U. o. 63. 1.

lódi erkölcsösség kifejlesztésében és fenntartásában külön szerepet tudna játszani az etikai istenhit mélységes, őszinte érzelménél. Elismeri ezt Renan is, mikor Emlékeihez irt előszavában azt hangsúlyozza, hogy az ember értéke egyenes arányban van azzal a vallásos érzéssel, melyet első neveltetéséből kapott. Az emberiség, ha nem hisz a lélek halhatatlanságában, sokkal kevesebbet ér, sokkal kevesebbre képes, mint addig, amíg hisz benne.

A sokat szenvedett olasz regényíró, Silvio Pellico is az igazat írja tehát, amikor azt mondja: *Lungi da Dio non v'è virtù, la quale non sia contraddizione.*¹ Istentől távol ellenmondás minden erény, de ezt nem szabad úgy értenünk, hogy az erkölcsi kötelességérzés azonnal kivész a lélekből, mihelyest tudatunkból a legfőbb törvényhozóra vonatkozó gondolat eltűnik. A kötelesség élhet az emberben a nélkül, hogy figyelmünk Istenre irányulna. A szokás nagy hatalom s ha egyszer valakiben a vallásos nevelés szilárdabbá tette az erkölcsi jellemet, határozott irányba terelte az érzés- és cselekvésmódot, az hite vesztével is a járt utakon fog tovább haladni. „Érzem, vallja be Renan, hogy életemet mindig az a hit kormányozza, amely hitem nincs meg többé; a hitnek megvan az a saját-

¹ Le mio prigioniero. XXX. 7. feje.

sága, hogy bár eltűnt, de még mindig tud hatni.¹ Amikor tehát Brassai Sámuel egyik bölcseleti művében² azt állítja, hogy az atheista is lehet becsületes ember, amint az volt pl. Helvetius és Bradlaugh, nem mondok neki ellent, csupán azt kérdem, vájjon az említett férfiak istentagadók voltak-e gyermek- s ifjúkorukban is, vájjon a vallásnak belső világuk alakításában sohasem volt szerepe. Mert ha vallás-erkölcsi neveltetésben részesültek valamikor, akkor már megdőlni az a tétel, hogy lelkük az Istenben való hit nélkül vált derekké. Itt bizonyító erővel csupán olyan becsületes emberek élete birna, akik sohasem tudtak a legfőbb törvényhozó feltétlen parancsáról. Sőt nemcsak hogy ők maguk nem tudtak, de elődeik sem, hiszen az emberben mindennek meglehet a nyoma, amit az ősök gyakoroltak.

Sokan azért nem akarnak tudni az erkölcs világában vallásról, mert ez szerintök jutalom és büntetés Ígéretével igyekeznek a morális törvény megtartását biztosítani, az erény pedig éppen magáért kívánatos, mint a hogy maga-magáért kell elfordulnunk a büntől. *Virtutis omnis laus in actione consistit*, emlegették már a régiek. Anatole France egyik regényének³ személye mél-

¹ Payot, Az akarat nevelése. Ford. Weszely Ö. 67. és 68. 1.

² Az igazi positiv philosophia. Budapest. 1896. 36. és 37. 1.

³ Sur la pierre blanche. 84. 1.

tatlankodva kérdi: De quel droit les dieux immortels abaisseraient ils un homme vertueux jusqu' à le recompenser? Le véritable salaire du bien est de l'avoir fait et il n'y a hors de la vertu aucun prix digne d'elle. Az erényes ember megjutalmazása annak lealacsonyítása s a jó valódi díja az, hogy megcselekedték.

A vallásos erkölcsnek valóban van egy fajtája, amely utilitarista, amelyben Isten értékelései elfogadására és követésére boldogság vagy gyötörődés ígéretével kényszeríti a vonakodókat. Ennek a felfogásnak azonban csupán azokkal szemben van helye, akik a jót magáért a jóért még nem képesek szeretni, a bűnt magáért a bűnért nem akarják utálni, akiktől valódi erkölcsösség nem várható s akiknél éppen ezért legalább az „artificial goodness”-t, a legalitást kell kecségtetéssel és fenyegetéssel elérni. Az igazi vallásos erkölcsiség más. Ez már nem eszköznek nézi az erényt, hanem célnak. „Das sittlich Gute ist jener Zweck, der seiner selbst wegen erfüllt sein will.”¹ Az erkölcsiség sanctiója azaz az erény feltétlen értékének s a bűn feltétlen alávalóságának közlése, kimutatása immanens, az erkölcsi jó magát jutalmazza, a rossz magát bünteti. Valii a vallásos moralitásnak ezt az utóbbi ágát misztikusnak hívja, mert a misztikus írónál találkozik

¹ M. Wittmann. id. műve. 137. 1.

vele. „Basta sfogliare le pagine dei grandi mistici per vederé, che in essi, cosi corne la realtà di Dio non è riconosciuta attraverso un ragionamento, ma direttamente intuita, anche l'adesione al suo volere non avviene attraverso l'intéresse individuale del premio et délia pena, ma per uno veró et proprio spontaneo aderire délia volontâ humana alla volontâ divina.”¹ Ezeket a misztikusokat nem az okoskodás vezeti Istenhez, de az intuicio; akaratához sem a jutalom vagy a büntetés egyéni érdeke fűzi őket, hanem az emberi akaratnak az istenihez való spontán hozzátapadása. Tyrrel az egyetemes egyházat, melynek láthatatlan tagjai „the choicest flower and richest fruit of humanity”, az emberiségnek legválogatottabb virága s legbecesebb termése, „will- world „-nek nevezi, oly akaratok egyetemének, amelyek haszonra vagy kárra való tekintet nélkül igyekeznek harmóniába olvadni az Ég akaratával.² Eucken szerint a vallásnak van magasabb s alsóbb fajtája. „Dort das Aufstreben zu einer neuen Welt, einem neuen Leben und auch einem neuen Gedankenreiche, hier dagegen die Neigung, innerhalb des gegebenen Daseins möglichst gut auszukommen”³

¹ id. mű. 53. 1.

² Lex orandi. London. 1904. 29. 1.

³ Geistige Strömungen der Gegenwart Leipzig. 1909. 4. kiad. 351. 1.

5.

A boldogságnak s az erkölcsösségnek nincs tehát egymáshoz semmi köze? Ha erkölcsi tökéletességre akarunk törekedni, akkor végkép le kell mondanunk a kielégülésről vagy ha ezt hajszoljuk, úgy messzejárunk nagyon a helyes moralitástól? Ha így volna, az nagyjelentőségű összeférhetetlenségre mutatna rá belső világunkban, mert hogy nemcsak az erkölcsi értékek megismerése és megvalósítása után vágyakozunk, hanem boldogság után is, az kétségtelen s ha az egyik felé való igyekvés szükségképpen a másik elhanyagolását jelezné, akkor súlyos ellenmondásra bukkannánk szellemünkben s olyan valamiről kellene mindkét esetben lemondanunk, amire nem szívesen vállalkozunk.

Erkölcösös érzület tényleg csak az, mely az etikai értékekhez ennenmagukért vonzódik, erkölcsös cselekedet csupán az, amely ilyen hedonisztikus és utilitarisztikus elemektől ment érzületből származik. Aki pusztán azért tesz valamit, mert tetteiből élvezetet vagy hasznot remél, mert bizonyos büntetést, szenvedést, kárt ekképpen elkerül, az cselekedhetik okosan a maga szempontjából, de semmi esetre sem cselekszik erkölcsösen. A morális jó önérték, azt magamagáért kell szeretnünk, magamagáért kell minden következményre való tekintet nélkül realizálnunk

épen úgy, mint a hogy az erkölcsi rosszat önmagáért kell megvetnünk.

Jeleztem azonban már az immanens rendszerek ismertetésekor, hogy bármennyire nem vezetheti is az erkölcsös embert sem a hedonisztikus, sem az utilitarisztikus szempont, a helyes erkölcsi cselekvés értékéből semmit sem von le az az élvezet vagy haszon, mely a cselekedetet kíséri, annak a velejárója. Ebben ki van mondva már az is, hogy az erkölcsös életnek mit sem árthat az a boldogság, mely ennek az életnek reflexe, ennek az érületnek függeléke. A boldogság magában még nem tudatja a követelt moralitás jelenlétét, hiszen igen sokan vannak, akik kielégülésüket tiltott utakon, tiltott dolgokban lelik meg, a nemes, az erkölcsi követelmények előtt meghódoló érzés- és cselekvésmód azonban már boldogságot is jelent, mert az erény természetszerű tökéletesedés, a természet emelése, képességeink gyakorlása és kifejlesztése pedig megnyugvást szül. Az erkölcsös élet nemcsak erkölcsös tehát, de boldogító is s ezt a boldogságot keresni joga van mindenkinek, mert lényünknek s rendeltetésünknek megfelel. Nem volna abban ellenmondás, ha vágyánánk az erényre, de a vele összekapcsolt kielégülésre már nem? Az erény magában, mondja Kant, „supremum”, de nem „consummatum”.

Az erény legfőbb feltétele mindannak, ami reánk nézve kívánatos, legfőbb feltétele a boldogság utáni törekvésnek is, „das oberste gut, aber nicht das ganze und vollendete Gut”, „um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert”.¹ A véges eszes lény vágyódásának ez a kettő együtt véve a tárgya. Az erényt, a tökéletesedést közvetlenül akarjuk, a boldogságot pedig közvetve. Ez az utóbbi a „finis sub fine”. A vallásos erkölcs jelentőségének a fejtegetésénél nem szabad megfeledkeznünk még egy körülményről. Az ember morális életében emelő, nemesítő hatalomra, mintaképre szorul. De Witt Hyde már idézett könyvében az erkölcsi nevelés legfőbb eszközének azt mondja, hogy a gyermekek olyan személyek társaságában éljenek, olyan egyénekkel érintkezzenek, akik az erkölcsi szempontból legjobbnak már birtokában vannak. Igaz ez nemcsak a gyermekekre, de kivétel nélkül mindenkire. Eszményünket azonban az alattunk álló világban nem kereshetjük, mert lefelé csupán süllyedhetünk, de nem emelkedhetünk. Az embernek épen úgy nem lehet az ideálja egy állat, amint hogy ennek nem lehet a mintaképe valamely növény, emezé pedig az élettelen erő. Azok az etikai értékek, amelyek nem realitások, csak elménk termékei, amelyek valójában

¹ Kritik der praktischen Vernunft. Berlin. 1869. 132. s 133.1.

nincsenek, hanem pusztán kívánatos, hogy legyenek, gyakorolhatnak valamilyes vonzóerőt reánk, de igen elvontak, nagyon hidegek arra, hogy a teljes erejű erkölcsös életre felhevítsenek, hogy a jóra való szíves készséget nemcsak a kiváltóságos lelkekben, hanem a tömegekben is megteremthessék. Eszményünk csak személy lehet, legfőbb eszményünk pedig az a személy, akiben a vallásos elme a felül nem múlható jóság, igazság és szépség valóságát sejti, az Isten. Azokat azonban, akik az erkölcsi nevelésnek más módját ajánlják, mint mi, nem szabad rögtön gyűlölködéssel, feneketlen önésszel meggyanúsítanunk. Nem szabad pedig azért, mert vannak közöttük olyanok is, akiket teljes jóhiszeműség, a legtisztább szándék vezet. A francia középoktatás pár évvel ezelőtti vezetője, Jules Gautier, a francia-angol kiállítás alkalmával, 1908-ban felolvasást tartott Londonban *The progress of secondary education in France since the time of Napoleon I.* címmel s ebben a többek között érintette a laikus erkölcsnevelést is. Hogy valóban jobbult-e az emberiség, az sokak előtt kérdéses, állapítja meg a melancholikus érzés bizonyos árnyalatával. Érthető tehát, ha a mai franciák más utakon, más módokon igyekeznek célt érni, mint a régiek. Hangsúlyozza, hogy a legnemesebb szándék vezeti őket eljárásukban. Valódi jellemeket azonban bajos lesz alakítaniuk a vallásos gondolat igénybevétel nélkül.

IV.

Az emberi élet célja.

1.

Annak a megállapítása után, hogy az etikai problémák oldozgatása úgy elméleti, mint gyakorlati szempontból fontos, hogy a bölcséleti erkölcsstan normatív jellegű, de rászorul az explicatióra s különböző korok és népek erkölcsének a leírására is, hogy az erkölcsiség tartalmának a kijelölése az autonóm emberi ész műve, a feltétlen kötelezettség terjedelme, szigorúsága és méltósága azonban immanens tényekből meg nem világítható, hanem a vallásos gondolatot kell igénybevevünk a magyarázatban s a kívánatos moralitásra való nevelésben, mondom, mindezeknek a megállapítása után az a kérdés toltul előtérbe, mi az ember igazi rendeltetése, mi életünknek a célja.

Hogy valaminek mi a természetszabta rendeltetése, célja, az kívül fekvő tényezőkből, a dolognak magának elhanyagolása, figyelembe nem vétele esetén el nem dönthető. Minden cél

bizonyos tevékenység közvetítésével, bizonyos erőmegnyilvánulások igénybevételével közelíthető csupán meg, hogy azonban egy létező minő tevékenységekre, minő hatásokra képes, az az illető valóság természetének ismerete nélkül homályban marad. Ha valaminek a teendőjét úgy állapítanók meg, hogy erőire, sajátságaira semmi tekintettel sem volnánk, könnyen állíthatnók azt olyan feladat elé, amelynek teljesítésére képtelen. Mindentől mindent nem várhatunk. Az universumban lelhető dolgok életét örök rend szabályozza. A fejlődés sehol sem határtalan és korlátlan, hanem megszabott. Megszabja pedig az a lét, melyre a fejlődés vonatkozik. A világregend a lét erőiben, képességeiben van adva s a világfolyamat a léttel kijelölt iránytól soha el nem térhet.

Amikor tehát az ember rendeltetését keressük, helyes eredményhez csupán úgy juthatunk, ha magát az ember mivoltát, természetét, lényegét tesszük vizsgálat tárgyává. Az érzéki világ jelenségeinek a csúcspontján látjuk magunkat. A fokozat legalsó lépcsőjén álló élettelen testek pusztán bizonyos fizikai és kémiai hatásokra képesek. A növényben az elemek fizikai és kémiai sajátságai már nem önnönmagukért vannak, hanem az élő organizmus, a vegetáció szolgálatában állanak. A növény táplálkozik és szapo-

rodik is, tehát olyasvalamit tesz, amit az alatta lévő élettelen anyagoknál hiába kutatunk. Az állat érzéki valójával új életfokot képvisel. A vegetatív jelenségekkel nincs minden befejezve benne, hanem ezek alárendelt fontosságúak az animális élettellel szemben. Az állat feladata ennek a növényi életre támaszkodó többnek a megvalósítása, az érzéki élet leélése. Ha csupán az volna az állatnak is a célja, ami a növényé, akkor teljesen feleslegesek volnának azok az erők, azok a képességek, melyek ez utóbbi felé emelik, hiszen az asszimilációhoz s a szaporodáshoz teljesen elegendők a tenyészetű szervek és hajlandóságok. Az anyagi világ eddig emittett összes tünetei végül új feladat szolgálatába szegődnek az emberben. Nála nem az érzékiség a sajátos rendeltetés, hanem a szellemi élet kifejlesztése, azoknak a sajátságoknak érvényre tuttatása és tökéletesítése, amelyek az állattól megkülönböztetik, amelyek emberré teszik. A testi erők minden fajtája tevékeny benne, de egyik sem öncél, hanem kivétel nélkül a fellépő új életfok szolgálatára való. Hogy csak táplálkozzék és szaporodjék, az nem lehet a dolga, hiszen ez még az alatta lévő állatnak sem elegendő. Hogy élvezetre, kéjekre törekedjék, az is méltatlan hozzá, hiszen ez állati vonás s akkor teljesen céltévesztett volna gondolkodó ké-

pessége, mikor az annyi fájdalomnak, annyi gyötremnek forrása s amikor az ösztöni élet, az egyszerű, kizárólag testi szükségletekhez tapadó, eszmények, álmok nélküli élet ezt a kielégítést, ezt a megnyugvást sokkal tökéletesebben biztosítja. Nem lehet az ember igazi teendője a haszonkeresés sem, mely az egyén és a közösség önfenntartását és gyarapodását biztosítja, nem pedig azért, mert az önfenntartás megvan minden állatnál és pedig olykor úgy, hogy némely ember ilyen irányú törekvése messze elmarad mögötte. A közösségek szolgálata sem nálunk lép fel először, mert vannak állatfajok is, amelyek társadalomban, mondhatnám, szolidaritásban élnek. Az ember feladata valami olyannak a munkálása, olyannak a létrehozatala lehet, ami az érzéki világban kizárólag az övé, az ő faji mivoltával függ össze s ez a szellemi élet.

2.

Az a kérdés, miben áll ez a szellemi élet. Ha sikerül a helyes választ megadni, akkor már életünk céljára is rámutattunk. Az állat sem megismerésében, sem érzésében, sem ösztönében nem tud az ön- és fajfenntartás vasbilincseiből kiszabadulni. Mindaz, amit felfog, amit érez, amire törekszik, mind az említett két feladat

megvalósítására irányul. Reagál az idegeire ható ingerekre, de csupán átmeneti pont a természeti hatások számára, kezdeményező erőt, valami önállóságot nála hasztalanul keresünk. Érdeklődését azok a dolgok keltik fel egyedül, amelyek magának vagy fajtájának a fenntartását érintik, keresi az élvezetet, kerüli a fájdalmat s teszi azt, amit idegsejtjeinek praeformatiójából kifolyólag ösztönszerűen tennie kell. Hogy mik a létezők magukban, az ő érdekeitől függetlenül, van-e a világon valami, amiért vágyaitól, hajlamaitól-függetlenül, sőt azok ellenére is érdemes fáradni, arról az állat nem tud semmit. Az „anima sensitívá”-nak sem önállósága, sem önértékei nincsenek.

Másképen látjuk ezt az embernél. Eucken idézett gondolataiból már tudjuk, hogy nemcsak beletartozunk a természetbe, – itt az érzéki valóságot érti természet alatt a jeles bölcselkedő, – de gondolkodásunkban, kedélyvilágunkban és akarásunkban át is törjük annak a korlátait. Nem pusztán az érzéki behatások szerint cselekszünk, de bizonyos ellenálló, iniciatív képességgel is bírunk, önmeghatározó erővel is rendelkezünk, nemcsak önző érzelmek honolnak szívünkben, de önzetlenek is, nemcsak azt kísérjük figyelemmel, ami érdekeinkkel kapcsolatos, hanem vizsgáljuk a mindenséget objektív mivoltában is s abszolutumokra, örökkévaló értékekre

eszmél szellemünk. Az „anima intellectualis”-nak bizonyos fokú önmeghatározó képesség és önérték-ismerés jutott osztályrészül.

Az életnek ez az új foka, mely az emberben lép fel, Eucken szerint nem lehet a mi alkotásunk, nem lehet pusztán fokozódás eredménye, mert az állati lét, „a kis Én”¹ fenntartásával s ápolásával szemben olykor ellentétben van, hatalommal bír felettünk s gyökerestől akar átalakítani bennünket, de kétségtelen, hogy amit a szükség s az önfenntartás kényszere következtében teszünk, az megneemesedik magának az életnek lefolyásában, a külső belsővé válik, ami eszköz volt csupán, önértéket nyer. A szeretet kezdetben önző. Azért dédelgetünk másokat, hogy a saját örömünket, a saját kielégülésünket munkáljuk, idővel azonban becsesek lesznek embertársaink saját magukért s javuk előmozdításáért önfeláldozásra is képesek vagyunk. Hasonlóképpen van a barátsággal szintén. Ami először hasznos, kellemes, később önértékre tesz szert. Munkát, önfenntartásunk szempontjából vállalunk, de foglalkozásunk lassacskán kedvessé, szívünk ügyévé alakú tartalma miatt s érette tetemes fáradságra s nagy áldozatra is vállalkozhatunk. Az emberek társulását a szükség okozta, de a közös tapasztalatok és küzdelmek, a közös sikerek és szen-

¹ Der Sinn und Wert des Lebens, 3. kiad. 1911. 68. 1.

védések belsővé nemesítették az eredetileg pusztán külső összetartozást, sajátos jellegű társat, élet támadt, amely irányítólag hat az egyes munkájára s visszaszorítja újra meg újra jelentkező egoizmusát,¹ A családi, törzsi közösségből a nemzetibe, innen pedig az egész emberiség közösségébe vágyakozunk.

Miben fog állani tehát szellemi életünk? Mindenek előtt olyan cselekvésben, amelynek nem az érzéki behatások, nem az élvezet avagy a fájdalom, nem a haszon vagy a kár, a kielégülés vagy a boldogtalanság a meghatározói, hanem az erkölcsi önértékek. Másodszor értelmünk olyatén foglalkoztatásában, amely nem elégszik meg annak a feltárásával, hogyan hatnak a létezők alanyiségunkra, miképen használhatjuk fel azokat ennenmagunk, társadalmunk és fajunk fenntartására és gyarapítására, jóllétünk biztosítására, hanem felfedni törekszik a valóság minden megismerhető törvényét, részeire szedi a mindenséget a szaktudományokban, hogy aztán ismét összerakja azt az egyetemes tájékozódásban, sóvárog minden igazság után, sóvárog pedig maga-magáért azaz még akkor is, ha nem hasznára, de kárára szolgál. Végül abban a törekvésben, amely nem idegenkedik a szép felismerésétől, annak a művészeiben való realizá-

¹ Der Sinn und Wert des Lebens, 3. kiad. 1911. 95-97. 1.

lásától s amely teljes készséggel szenteli magát az örökbecsű műalkotások felfogásának, átérzésének, az eszményekben s igazságban való megtisztulásnak és felemelkedésnek. Szellemi életünk elhagyja tehát a pusztá állati létnek a gondozását, fenntartását, az élvezetnek s a haszonnak vad hajszolását s helyettük a jó, igaz, szép eszméinek háromságához tapad, nem a húsból és vérből álló embert teszi fáradozásainak központjává, végcéljává, hanem azokat az értékeket, amelyek abszolútak és soha el nem múlók, amelyek elsejét cselekvéssel, másodikát gondolkozással, harmadikát pedig kedélyvilágának és fantáziájának igénybevételével, művészkedéssel igyekszik az etikailag kifogástalan személyiségben, a tudományban s a művészetben megvalósítani. Emberré az ember igazán csak ezen az úton lesz, a jelentkező új életfok csupán ezen a módon szilárdul meg és épül ki, különben azon a színvonalon maradunk, amelyen az érzéki lét áll, ellene szegülünk a teremtés szándékainak s a szellemi ember kialakítása helyett méltóságunkat sértő állatóságban tengünk. „Dass Menschen Menschen sind, das ist der absolute sittliche Zweck,“¹ mondhatjuk Th. Lipps-szel. Feltétlen erkölcsi célunk az, hogy emberek legyünk, emberek pedig csak akkor leszünk, ha életünket a hedonisztikus

¹ Die ethischen Grundfragen. 1899. 168. I.

és utilitarisztikus szempontok hátrább helyezé-
sével az önértékek szolgálatába szegődtejük.

3.

A jó, igaz és szép megvalósítására kell te-
hát törekednünk, ha rendeltetésünknek eleget
akarunk tenni. Az a kérdés azonban, vajjon az
önértékek realizálásában akárminő sorrendet kö-
vethetünk, vagy pedig egynek okvetlen meg kelt
a másik kettőt előznie, ha a helyes eredményt
biztosítani kívánjuk, aztán vajjon erkölcsiségünk
érdekében teljességgel közömbös, hogy melyik
értéket valósítjuk meg, vagy pedig valamelyiket
múlhatatlanul realizálnunk szükséges, ha erköl-
csösség nélkül élni nem akarunk.

Az igazság megismerésének és hirdetésének
nem pusztán értelmi feltételei vannak. Lehet va-
lakinek az elméje bármennyire éles, bármennyire
mély, öntudata közölheti vele a logika legapró-
lékosabb szabályait is, ha érdekei szerint keresi
az igazságot, ha annak a megváltásában vagy
meg nem vallásában előnyök vagy károk sze-
rint igazodik, ha vagy őszintesége vagy bátor-
sága hiányzik meggyőződésének kimondására,
ha nincs évekre, évtizedekre szóló kitartása a
lét titkainak, az érvényességnek a kinyomozására,
akkor a logikai érték igazi hívét és szolgáját
hiába keressük benne. Az igazság papjának nem-

csak erős fejűnek, de erős szívűnek is kell lennie, nemcsak ítélőképességében nem szabad hibának akadnia, de erkölcsében sem. Kitartás, őszinteség, bátorság, becsületesség, önzetlenség nélkül nem lehet senkisé a tudománynak hivatott művelője. Az igazság keresése és hirdetése tehát csak derék embereket illethet meg s mielőtt valaki a logikai érték szolgálatába állana, előbb az erkölcsi jót kell személyiségében megvalósítania. Ha Sokrates csupán ismerte volna az igazságot, de nem lett volna elegendő őszintesége és bátorsága annak a megvallására, ha nem lett volna annyi önzetlensége, hogy meg is tudott halni elveiért, akkor nem tisztelnék benne az igazért küzdő ember mintaképét. Aki a tudományt nem ennenmagáért szolgálja, hanem azért, hogy politikai, nemzetiségi, faji, felekezeti, osztálybeli s egyéb érdekeit támogassa, attól hiába várjuk, hiába reméljük az igazságot. Valii annak a bizonyítására, hogy a tudás nem abszolút érték, hanem miérettünk, hasznosságáért van s hogy az a tudós, aki nem közli ismereteit, hiába tett szert bármily széleskörű tájékozottságra, felemlít egy Mentelli nevű embert,¹ aki Párizs egyik fedélszobájában élt hosszú ideig, ezalatt csak kenyeret evett, amelyet naponként 15 fillérért vett és vizet ivott rá. Folyton filo-

¹ Id. mű. 256. 1.

zofiát és matematikát tanult, nem beszélt senkivel, nem írt egy sort sem, tanulmányai eredményét nem közölte, egész életét a tudomány önzetlen szeretete hatotta át, míg aztán egy nap eltűnt a Szajna vizében. Ez az ember Valli szerint lényegében nem különbözik Vitelliustól, aki evett, hogy kihányja, amit evett s újra egyék. Mentelli tényleg nem volt ideális, sokoldalú, harmonikus személy. Az igazság iránti szereteten kívül másféle szeretetet nem érzett szívében, pedig van még a világon szeretetre méltó dolog egyéb is. A szép se igen foglalkoztatta. Az igazság közkinccsé *tétele* is erkölcsi feladatunk. Azt sem teljesítette. Ismétlem, nem volt ideális személy, de hogy magamagáért kereste az igazságot s nem befolyásoltatta magát semmi mellétekintettől, hogy becsületes kutatója akart lenni a logikai értéknek, azért csak elismerés illetheti, ilyenféleképp van az a széppel is. Az esztétikának megvan a maga saját területe, de azért az igazi művész feltételeihez az erkölcsbölcselet is hozzá szól. A szépet épenúgy, mint az igazságot „sub specie aeternitatis” kell kutatni és megtalálni. Ez azonban pusztán akkor történhetik, ha a művészt nem a maecenások ízlése, nem a tömeg szeszélye, a haszon vezeti, hanem egyes-egyedül a szép maga, lelkének ellenállhatatlan vágyakozása, amely az emberek minden

vonakodásával, minden tiltakozásával szemben is tud érvényesülni. Eucken igen helyesen hangsúlyozza: „Das geistige Schaffen kann nur gelingen, wenn es um seiner selbst willen mit ganzer Hingebung erfasst und betrieben wird. Echtes geistiges Schaffen kann nur aus der Triebkraft einer inneren Notwendigkeit der Sache hervorgehen und es hat diese Notwendigkeit gegen alle Meinung und Neigung des Menschen zu vollem Siege zu führen.”¹ Mikor lesz azonban a művész ennek a feltételnek a birtokában? Ha cselekvésének elve a hedonizmus vagy az utilitarizmus, akkor aligha. A művészkedés is cselekvés s aki tevékenységében folytonosan élvezetet vagy hasznot hajszol, nem fogja megtagadni magát abban az esetben sem, ha az esztétikai értéket valósítja meg. Az erkölcsös viselkedésre való készség nélkül eszerint a kíváncsú művészi diszpozíció is hiányozni fog. Kétségtelenül igaz tehát az, amit Pauler Ákos mond, hogy a valódi nagy művészetnek feltétele az etikai értékek elismerése és követése. Aki nem tiszta szívvel, törhetetlen energiával, becsülettel és önfeláldozó rajongással indul a szép és az igaz keresésére, soha valóban nagyot sem a művészet, sem a tudomány terén nem alkothat.² Érdekes, hogy az az irányzat, amelyik úgy

¹ Der Sinn u. Wert des Lebens. 1911. 35-35. 1.

² Az etikai megismerés természete. 1907. 217. 1.

az erkölcs, mint a művészet magyarázatában nagyon messze esik az idealizmustól, ugyanerre az eredményre jut. „A nagy művészi termelés ideje a társadalom erkölcsi élete erejével együtt jár,” olvashatjuk a Jászi O. könyvében.¹ Nem tévedünk tehát, ha megállapítjuk, hogy az igaz s a szép realizálásának a nemes lelkület a sine qua non-ja. Az örökkévaló értékek megvalósításában, a javak termelésében nem követhetünk ennél fogva akárminő sorrendet, hanem az a legelső teendő, hogy jókká legyünk, mert e nélkül az igaz és szép eszméinek a szolgálatában sem juthatunk a kívánatos eredményhez. Derék emberek nélkül hiába sóvárgunk a tudományok és művészetek igazi virágzása után.

4.

Ennek a kijelentésével már arra a másik kérdésre is megadtuk a választ, hogy vájjon erkölcsi életünk szempontjából egyenlő becsü-e bármelyik érték realizálása vagy pedig van a három között olyan, amelynek elhanyagolása esetén kifogástalan moralitásról nem lehet szó. Az ember rendeltetése, mivel pedig ennek a rendeltetésnek öntudatos és szabad cselekedetekkel tehetünk eleget, ezek pedig az erkölcs körébe tartoznak, úgy is mondhatjuk, az ember erkölcsi feladata, a jó

¹ Művészet és erkölcs. 1904. 235. 1.

igaz és szép eszméinek a szeretete, szolgálata, megvalósítása. Nemcsak arra vagyunk kötelezve, hogy nemes személyiségekké alakuljunk, hanem arra is, hogy keressük az igazságot, amelynek uralma után annyi évezred sóvárgott s ne felejtkezzünk el a szép megérezkítéséről s a művészi termékek megismeréséről és átéléséről sem. Erkölcsi tudatunk nem szűnik meg bennünket sarkalni mindaddig, amíg el nem értük azt a magaslattot, amelynél feljebb már nem emelkedhetünk. Ám tagadhatja-e valaki, hogy az, aki csupán derék lelkületet fejlesztett magában, aki pusztán jó, nem áll azon a fokon, amelyen a tiszta szívű, tanúit fejű s finom művészi Ízlésű ember? Természetünk nemcsak arra hajt bennünket, hogy erényesek legyünk, hanem egyszersmind arra is, hogy lankadatlanul kutassuk az igazságot s a szépet is. Hogy a középkor moralistái főleg az elsőt hangsúlyozták, annak nem az az oka, mintha félreismerték volna a természet szavát, hiszen a tudomány szerintők is jó magában s az Istentől van rendelve, „scientia bona est in se considerata et a Deo ordinata,”¹ olvashatjuk Leibnitz és Ampere kedvelt írójánál, Kempis Tamásnál, aztán Fra Angelicot sem becsülték kevessebbre azért, mert sírva és imádkozva oly gyönyörűséges képeket festett s Giottónak meg

¹ De imitatione Christi I. k. 3. f.

Cimabuénak sem igen árthatott az egykorúak szemében művészetük, hanem inkább használt, ismétlem, a középkor nem tartotta értéktelennek a tudományt s a művészetet, de nem szűnt meg hangoztatni: „*praeferenda est bona conscientia et virtuosa vita,*”¹ többet ér amazoknál a jó lelkiismeret s az erényes élet. Ebben pedig nem tévedett. Ha valaki igénytelen elméjű, szerény tudású, ízlését a világ legszebb műalkotásain sohasem nemesítette, de jóakarátú, tiszta szívű, nem mondjuk, hogy elért oda, ahová egy ember csak elérhet, nem mondjuk, hogy gazdag, sokoldalú személyiség, de kétségtelen, hogy az erkölcsös élet legfőbb kincsének birtokában van. A tudományművelés és művészi tevékenység etikailag becses erkölcsi érzület nélkül hiábavalóság s nagyon is távol áll a morális követelményektől, de a szeretet, a jellemesség, a becsületesség, az önzetlenség, bár ezeknek is szükségük van irányításra s tájékozódásra, tudomány s műízlés híján is értékes. Azonkívül nem szabad megfelejtkoznünk arról sem a középkor álláspontjának megítélésénél, hogy a kereszténység ellentétbe helyezkedett a pogánysággal s az esztétikai kultúra egyoldalúságát az etikai művelődés erőteljes kiemelésével igyekezett legyőzni. Mikor aztán diadalmaszkodott, a renaissance idején mohón esett neki az igaz s a szép kultuszának.

¹ De imitatione Christi. I. k. 3. f.

5.

Legelső s legfontosabb feladatunk tehát a jóakaratnak, a nemes érzületnek, a tiszta szívnek, az etikai értékek követelményei előtt meghódoló személyiségnek a kialakítása. Nagy és mély tudomány, fejlett műízlés nélkül lehet még helyesen élni, de erkölcsös személyiség hiányában soha. Tekintetbe véve azonban azt, hogy a személyiség fogalma nem mindig ugyanazt jelentette az emberi művelődés folyamán s hogy még ma sincs tökéletes egyetértés erre vonatkozólag a gondolkodók között, nem lesz felesleges, ha a szó értelmét teljes világossággal megjelöljük. Az újabb tudományos élet egyik komoly baja az, hogy az Írók ugyanazt a szót eltérően értik. Ez az önkényeskedés sok félreértésnek volt már a szülőoka s tagadhatatlan, hogy a tudomány haladásának is gátja. M. Stuart logikai könyvében joggal utal a skolasztikára, amelyik ebben a tekintetben felettünk áll. Ott minden szónak meg volt a pontos tartalma határozva s ahhoz tartotta magát mindenki, aki azokat használta. A matematikában igen nagy zűrzavar származnék abból, ha a 3 az egyiknél hármat, a másikonál négyet, a harmadiknál pedig kettőt jelentene. Így van az azokban a tudományokban is, amelyekben ugyanazokat a szavakat eltérő értelműnek veszik.

duLim, Leibnitznél a magát léte különböző időpontjaiban azonosnak tudó ember.¹ Közel áll ehhez az utóbbi felfogáshoz a W. Jerusalemé. Szerinte: „die einheitliche Ursache, die bei allem Wechsel der Gedanken und Stimmungen doch immer eine gewisse Konstanz zeigt, nennen wir Persönlichkeit.”² „Die Persönlichkeit eines Menschen ist sein entwickeltes Ich.”³ Kantig a személyiség ismertető jegye az értelem, nála azonban a magasabb, szabadságra alapított rend. „Was den Menschen über sich selbst erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke unter sich hat, ist nichts Anderes als die Persönlichkeit, die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur.”⁴ Kant óta a személyiség lényegéhez nemcsak az öntudat tartozik, de az önmeghatározás képessége is. Az ember állat is, ember is, személy is. Mint személy öncél, eszköz gyanánt sohasem használható. Az a legfőbb teendőnk tehát, hogy ezt a személyiséget formáljuk, tökéletesítsük, erősítsük magunkban, hogy mindaz, amit valónk

¹ R. Hucken, Geistige Strömungen der Gegenwart. 3909. 344. 1.

² Lehrbuch der Psychologie. Wien. 1902. 199. 1.

† U. o.

⁴ Kritik der praktischen Vernunft. 1869. 104. 1.

csak tartalmaz, mennél biztosabban, mennél készségesebben szegődjék az erkölcsi önértékek szolgálatába. Itt azonban még nem állapodhatunk meg. Az erkölcsös személyiség, a motívumoknak ériékük szerint való uralma belső világunkban nélkülözhetetlen, de nem minden. A személyiséget amellet gazdaggá és harmonikussá is kell tennünk, amennyire csak lehetséges. Nem válhatunk a tudomány s a művészet pusztá eszközeivé, hiszen öncélúak vagyunk s minden ellenkező törekvéssel szemben a leghatározottabban állást foglalunk, de az igazságokat, amelyeket magukért vallott azoknak az ember, elménk kincsévé kell tennünk épen úgy, mint a hogy a műalkotások kedélyt tisztító s gazdagító hatásáról sem szabad lemondanunk. Az erkölcsi életnek a tudás, az érzelmi bőség és finomság nem csupán támogatója, hiszen a szeretet okos gyakorlásánál tájékozottságra s érzékenységre is szükségünk van, hanem egyszersmind betetőzése, koronája. A jót, az igazat s a szépet ennenmagukért valósítjuk meg, de az erkölcsös, a gazdag s az összhangzó, azaz minden elemnek az őt megillető helyet, erőt s jelentőséget juttató személyiségekben, mint valami focusban összpontosul mind a három, hogy az egyik melegével, a másik fényével, a harmadik színeivel azzá varázsolják a mikrokozmost, amivé lennie kell.

Ugyanakkor tehát, amikor eszközök vagyunk az önértékek realizálásában, öncélúak is maradunk, mert személyiségünket törekszünk tökéletesíteni, befejezni.

6.

A személyiség etikája ennél fogva igen messze áll az önzés erkölcstanától. Az egoizmus az egyéni vágyak kielégítése, az egyén érvényesülése akkép, hogy sem a vágyakban, sem azok szolgálatában nem ismer válogatást, nem ismer más féket és korlátot, mint a maga érdekét. Az önző ember hódol hajlamainak, legyenek azok bárminők s hogy céljait milyen utakon-módokon éri el, azon nem igen tűnődik. Milliókat képes lába zsámolyává tiporni, ha feljebb emelkedhetik, A derék személyiségre törekvő ezzel ellentétben megrostálja lelkének tartalmát, viszszaszorítja az emberhez méltatlan indulatokat, sóvárgásokat s pusztán azoknak az ösztökéléseknek hódol, csupán azokat erősíti, amelyek ellen lelkiismerete nem tiltakozik, amelyeknek diadalra segítése, tökéletessé fejlesztése célunkkal, rendeltetésünkkel egybeesik. Az így kialakult gazdag, harmonikus s erkölcsi szempontból kifogástalan személyiség nem fog ugyan a tömeg szenvedelmének hízelegni, nem fog minden emberi gyarlóság, bűn s elmaradottság előtt szemet hunyni,

de bizonyos, hogy felebarátai valódi érdekeinek, annak, hogy azok is betölthessék igazi hivatásukat, hogy nemes, kiváló személyiségekké legyenek, sohasem fog ártani. A szellemi élet utáni epedés nem önzés, de az etikai stilizálódásra való igyekvés, feladatunk teljesítésére törő tiszteletre méltó vállalkozás.

Most már azt is világosan láthatjuk, minő viszonyban van az erkölcsösség a kultúrával. Vagy úgy fogjuk fel a kultúrát, hogy az az ember egyre gyarapodó uralma a természetben s erőin, vagy úgy, hogy ideális célok megvalósítása, „autonóme Geistigkeit, Wertwirklichkeit,”¹ ahogy E. Hammacher mondja. Ha az első értelmet tulajdonítjuk neki, akkor a kulturális tevékenység kívül esik a helyes morális élet körén, hiszen ez utóbbi bizonyos értékeket ennenmagukért realizál, amaz pedig az emberi hatalom növelésében buzgólkodik. Az utilitarisztikus irányú kultúra s az idealisztikus jellegű erkölcs heterogén fogalmak. Amaz ennek csupán természeti alapja, de semmiképen sem azonos vele. Ha ellenben a kultúra autonóm szellemiség, autonóm értékvalóság, melyet az ember erőkifejtése teremt, ha a tudomány, a művészet s erkölcs összesége, akkor a kulturális s az erkölcsi törekvések egybeesnek. A kultúra munkása egyszersmind az

¹ Hauptfragen der modernen Kultur. Berlin 1914. 80. 1.

etikai tekintetből kívánatos ember. Hangsúlyozzuk, hogy művelődés alatt nem pusztán a tudományt s a művészetet értjük, hanem a helyes erkölcsi érzületet, az erkölcsös személyiséget is. Ahol csak theoretikus és esztétikai kultúra van, ott még hiányzik az az elem, az a tényező, amely már magában is derék életet jelent s amely nélkül valódi tudományról s művészetről hiába álmodozunk.

Az emberi élet célja nem az lesz tehát, hogy élvezetre, haszonra, bármi áron szerzett boldogságra, hatalomra, dicsőségre s más efféle hiúságra törekedjünk, hanem az, hogy teljes erőnkkel szolgáljuk a jót, az igazat s a szépet s lankadatlan hevülettel, ha kell, gyötrelmek, fáradalmak, önfeláldozás árán is kialakítsuk magunkban a mennél gazdagabb, harmonikusabb, erkölcsösebb személyiséget. Indiának s az egész világnak nincsen annyi kincse, amennyi felérne azzal, ha valamely népnek, valamely államnak ilyené sikerül nevelni tagjait, polgárait. Etikai arisztokráciát alkotnak ezek s megteremtik a földön a derék emberek birodalmát, a l'humanité supérieure-t, Isten országát

V.

A lelkiismeret.

1.

Azok között az erkölcsi fogalmak között, amelyek jelentésére nézve különböző felfogásokkal találkozunk az etikusoknál, ott van a lelkiismereté is. Némelyek érzelmet értenek alatta, mások Ítéletet. Ez az ítélet az egyik szerint közvetlen, a másiknál közvetett. Bizonyos bölcselkedőknél a kötelesség tudata csupán. Van, aki velünk születettnek s intuitívnek veszi, sokan pedig a fejlődés, a tapasztalás, az alakítás eredményének, mesterségesnek tartják. Az egyik szociális, a másik vallási eredetűnek mondja. Itt egy a motívumokkal, amott az indító okoktól s a hajlamoktól különböző valami. Az egyiknél állandó, a másiknál változó. Némelyek szerint tévedhet, mások meg csalhatatlannak vallják.

Aquinói Szent Tamásnál a synderesis kifejtése, az erkölcsi elvek egyes esetekre való alkalmazása. Chr. Wolff iskolájánál a Syllogismus practicus következménye. A főtétele az erkölcsi norma, altétele pedig a megítélésre váró cselekvés. Az a felfogás, melyet Sidgwick ultraintuící-

ósnak nevez, feleslegesnek mond minden következtetést a lelkiismeret tevékenységénél, mert a közvetlen megítélésnek van itt szerepe.¹ Fergussonai a lelkiismeret sanctiója az az öröm, melyet a helyes, s az a szégyen és bánat, melyet a helytelen cselekedet miatt érzünk. Schopenhauer-nél a lelkiismeret a magunkkal való megalégedés vagy elégedetlenség. Jerusalemnél érzelmi diszpozíció. Pauler Ákosnál az erkölcsi kötelességérzet megjelenése az egyéni tudatban. Empirikus mozzanatok vegyülnek bele, változó, de forrása minden esetben az ősi kell.² Chrysostomusnál és Crusiusnál velünk született hajlandóság a cselekedet erkölcsi megítélésére, Feuerbachnál pedig szerzett törvény.³ Pauer Imre is ilyenféleképpen gondolkodik. Aki a lelkiismeret genesisének lélektani folyamatát elfogulatlanul figyelemmel kíséri, írja, kénytelen bevallani, hogy a lelkiismeret minden ízében mesterséges; mesterséges módon, nevelés, szoktatás, tanítás stb. által keletkezik, fejlődik, domborodik ki egy olyan elvszerű ételiszabállyá, mellyel aztán cselekedeteinket és érzelmeinket állandóan vagy esetről-esetre mérlegelni szoktuk, de amelynek helyeslő vagy kárhóztató szava még épen nem szolgálhat a

¹ The Methods of Ethics. London. 1907. 100. 1.

² Az ethikai megismerés természete. 174 – 175. 1.

³ L. R. Eisler, Wörterbuch der phil. Begriffe. 1910. 1. k. Gewissen.

cselekedet erkölcsi értékének biztos mértékéül, még kevésbé bizonyítékul egy velünk született erkölcsi törvény léte mellett.¹ Darwin szociális eredetűnek véli, Paulsen a szokás, a jog vagy az objektív moralitás megjelenésének veszi az egyéni tudatban, amely tudat a fejlődés későbbi fokán magába fogadja a tökéletes élet képét. Ez az életideál aztán egyénivé lehet; nemcsak hogy nem hódol a szokásnak, de szükségesnek tartja, hogy szembeszálljon vele.² P. Rée társas és vallási hatalmak tekintélyéből származtatja. Spencer hasznossági tapasztalásokra s különböző pszichikai gátlásokra vezeti vissza. Martineau az isteni akarat megnyilvánulásának, Martensen pedig ugyanazon akarat szervének hirdeti. Wundtnál nem lehet más, mint maguk a motívumok. „Er k ann nur a uf dem Verhältniss verschiedener Motive zu einander beruhen.”³ Kant ezzel ellentétben, bár nem vallja az Énre nézve idegen tehetségnek, teljességgel elválasztja a motívumoktól s hajlamoktól, melyek a cselekvést meghatározzák. A közvetlen kötelességtudat úgy áll az indító okokkal szemben, mint kategorikus imperativus s ehhez az imperativushoz kell a motívumokat s a tapasztalati jellemet hozzámérni.

¹ Az ethikai determinismus elmelete. Budapesti Szemle. 63. k. 65. 1.

² System der Ethik. 1. k. 363. 1.

³ Ethik. 1892. 484. 1.

Ficthe szerint sohasem tévedhet, mert tiszta eredeti Énünk közvetlen tudata, mások pedig éppen ellenkezőleg vélekednek, sőt Pauer Imre veszedelmesnek tartaná, ha minden cselekedet morális értéke felett kizárólag az a tény döntene, hogy vajjon az illető cselekvő alany lelkiismerete hogyan ítelt felette: helyeselte vagy rosszalta-e.¹ Hol van tehát az igazság? Csak az erkölcsi kötelességérzet tudata-e vagy másé is? Érzelem-e vagy ítélet, közvetlen vagy közvetett ítélet-e, velünk született-e vagy nem, társadalmi termék-e vagy vallási eredetű, egy-é a motívumokkal vagy nem, állandó-e vagy változó, csalahatatlan-é vagy nem?

2.

Hogy ismeret, hogy valaminek a tudata, azt jelzi már a szó is s ezt nem vonja kétségbe senki, amint általánosan elfogadott az is, hogy ez az ismeret belső világunk erkölcsi tenyéré vonatkozik. Ez a tény némelyek szerint csupán a kötelességérzet. Hogy miért kellene ezt a tudatot, ezt az ismeretet pusztán a kötelességérzetre korlátozni, amikor eszméletem tanúsága szerint belső erkölcsi életem a kötelesség tudomásul vételén kívül még más mozzanatokat is foglal magában, azt nehéz megérteni. Nemcsak

¹ Id. műve. 65. 1.

az erkölcsi, hogy valamit feltétlenül kell éreznem, múlhatatlanul meg kell cselekednem, hanem az is, hogy vajjon valamely törekvés, valamely elhatározás vagy cselekvés megfelel-e vagy nem kötelességemnek, továbbá az az elégedettség vagy gyöttrődés szintén, amely a követelt vagy tiltott érzület vagy viselkedés megítélése kapcsán támad bennem. Kötelességtudat nélkül nincs lelkiismeret, de a lelkiismeret nem csupán arról értesít, mit kell tennem, hanem arról is, minő értékűek szándékaim, tetteim s minő az az alanyi állapot, amely morális ítélkezésem függeléke. Egyébként, ha úgy fogjuk fel a dolgot, hogy a kötelességérzet tudata a különböző törekvések feltűnésekor, a különböző cselekedetek előtt és után feltétlenül magával hozza ezeknek a törekvéseknek és cselekedeteknek a megbecslését is, a megbecslés pedig okvetlenül érzelemmel is kapcsolatos, akkor abba is belenyugodhatunk, hogy a lelkiismeret a kötelességszerű megjelenése az egyéni tudatban.

A lelkiismeret jelentkezése nem mindig egyforma. Lehet homályos és világos. Sokszor van arra eset, hogy valamely cselekvő bizonyos szándékának a megvalósítása előtt vagy után, esetleg mindkét esetben nem képes határozottan megmondani, miért ellenkezik tette a tiszta erkölccsel, de érzi s lelkiismeretét abban a nyug-

talanságban, abban az aggodalomban láthatja, amely tervének véghezvitele előtt, mint figyelmeztetés, intés, utána pedig mint az erkölcsi személyiséghez nem illő eljárás reakciója tűnik fel. Valami ködös képe van törekvésének visszásságáról, de a kötelességre vonatkozó megismerés háttérben marad az érzelmi elem mellett. A világos lelkiismeret ezzel ellentétben háttározott ítéletként áll lelki szemeink előtt mindig. Értékel, helyesel vagy helytelenít. Van tehát arra eset, hogy a lelkiismeret szava inkább érzelmi, mint értelmi tényben jelentkezik, de ha világos, az erkölcsi normának s szándékainknak, viselkedésünknek a viszonyáról, ez utóbbiak becses vagy értéktelen voltáról értesülünk általa. Az erkölcsi érzék, bírálatánál részletesebben kifejtetem, hogy a morális jó és rossz közötti különbség megállapítása nem lehet a tetszésre és nem-tetszésre, egyszóval az érzelmre bízva. Ez a mérték, ahogy Rickaby is tanítja, csalékony, megbízhatatlan. Nem fogadhatjuk el azt a tényt, hogy minden helyes erkölcsi szempontból, ami a lelket az entuziasmus hevével melegíti át s nem lehet minden cselekedet rossz, amelyeknél az érzelem emberei azt hajlandók kiáltani, hogy rettenetes, visszataszító.¹ Ha azonban az etikai érték mértéke nem is lehet az ér-

¹ Id. mű. 141. lap.

zelem maga, ebből még nem következik, hogy a kötelességtudatnál s az erkölcsi Ítékezésnél képtelenség a lélek kellemes vagy kellemetlen mozgalmasságának a feltűnése. Van etikus,¹ aki a spekulatív s morális elvek között értelmileg nem lel különbséget, mert szükségképeni igazság mindkettő, de igenis talál érzelmi szempontból. Hogy a rész kisebb az egésznél, hogy ha két mennyiség egy harmadikkal egyenlő, akkor egymással is egyenlő, spekulatív tételek s tudomásul vételükkor sem nem örülünk, sem nem bánkódunk. De ha azt halljuk, hogy meggyőződésedhez, hitedhez, hazád szabadságához és függetlenségéhez hűnek kell maradnod még életed árán is, akkor lehetetlen, hogy közömbösek maradjunk, hogy izgalom ne töltse meg szívünket, főleg akkor, ha ezt a súlyos kötelességünket nem teljesítettük.

Hogy mi jó és mi rossz erkölcsileg, azt nem az érzelem dönti el, hanem az ész, az a tudat azonban, melyet lelkiismeretnek nevezünk, nemcsak egyes esetekre vonatkozó Ítéletről, hanem bizonyos kedélyállapotokról is értesít bennünket. Ezek a kedélyállapotok jelentkezhetnek kötelességeink megismerésekor, tetteink előtt, tetteink közben és után. Azok tehát, akik azt tartják, hogy a lelkiismeret sem nem pusztá ér-

¹ Id. mű. 138. 1.

zelem, sem nem pusztá ítélet, hanem érzelem is, ítélet is egyszersmind, helyes nyomokon járnak, azt azonban nem szabad elfelejtenünk hangsúlyozni, hogy a vezető, az irányító, a döntő szerep az értelemé benne és semmi esetre sem az érzelemé.

3.

Hogy a lelkiismeret Ítéletei közvetlenek-e vagy közvetettek, intuitívak-e vagy következtetések, arra vonatkozólag azt felelhetjük, hogy majd ilyenek, majd olyanok. Bizonyos szándék vagy cselekvés helyességét vagy helytelenségét a kazuisztika teljes mellőzésével látják az emberek, dedukcióra egyáltalán nem szorulnak, máskor ellenben egyetemes elveket alkalmaznak a részleges esetekre. A gyilkosnak, a csalónak nem igen van szüksége arra, hogy okoskodással döntson tettének erkölcsi értéke dolgában, mert a lehető legközvetlenebbül látja mindegyik viselkedése hitványságát. Sokrates azonban ezekkel ellentétben már következtetéssel állapítja meg a Kritonban, hogy nem szökhetik meg a börtönből, mert igazságtalanság lenne, ha megszegné önként vállalt kötelességét, ha megszegné azt a törvényt, mely elrendeli, hogy a nyilvános határozatok és ítéletek érvényesek legyenek, igazságtalanságot pedig semmi szín alatt sem szabad

elkövetni. Felmerülhet az a kérdés, vajjon az objektív, a teljes moralitás szempontjából melyik eljárás kívánatos. A szándék, a cselekvés erkölcsisége ugyanis lehet szubjektíve vagy objektíve helyes vagy helytelen. Ha valaki jónak lát valamit és lelkiismerete szerint jár el, szubjektíve, alakilag kifogástalanul tesz még abban az esetben is, ha tévedett, ha azt tartotta kötelességének, amitől el kellett volna fordulnia, mert az a törvény, hogy lelkiismeretünket kövessük, annak engedelmeskedjünk. Viszont ha helytelennek ítélek valamely törekvést, pedig nem az, tartózkodom tőle, alanyi szempontból igazolva vagyok, pedig olyat mulasztottam el, amit el kellett volna végezni. A szubjektív, az alaki helyesség természetesen megköveteli, hogy a tévedés elkerülhető j^* legyen, mert különben kifogástalanságról nem beszélhetünk.

Az alanyi, a formális moralitástól megkülönböztetik a materiálist, a tárgyat, a teljes moralitást. Erről akkor lehet szó, amikor az alaki és anyagi elemek megegyeznek egymással, amikor a valódi rosszat rossznak, a valódi jót jónak látom és lelkiismeretemnek utasításait követem.

Ha most az iránt érdeklődünk, hogy ez utóbbi erkölcsiség szempontjából melyik ítélési mód kívánatosabb, a közvetlen e vagy a közvetett, azt kell mondanunk, hogy tévedéstől egyik

sem biztosít feltétlenül. Az etikai tények külön-külön való intuitív megítélése épen úgy lehet hibás, mint a deduktív. Az intuíció léte ezekben az esetekben nem mindig egy az intuíció érvényével. Az introspectio értesít az intuíció jelenlétéről, de ez még nem bizonyítja okvetlenül, hogy valamely szándék vagy tett ily módon való megbecsülése helyes, még azt sem, hogy a amit intuíciónak nézünk, valóban az. Sidgwick helyesen jegyzi meg, hogy a részleges intuíciók nem mutatkoznak teljesen kétségtelennek. Egy és ugyanazon embernél sem mindig egyformák ugyanazon cselekedetre nézve, különböző személyek között pedig gyakran megeshet, hogy amit az egyik helyesel, a másik kárhoztatja.¹ Ugyanazon emberek erkölcsi ítéleteiben homályra s állhatatlanságra, különböző egyénekében megeltérésekre bukkanunk. Aztán bizonyos az is, hogy a morális intuíciókat olykor összetévesztik a lélek másfajtájú állapotaival és cselekedeteivel, vak hajlamokkal, erős érzelmekkel, megszokott véleményekkel, melyeknek a régi birtoklás az evidencia illuzórius színezetét adja. Tény továbbá az is, hogy konkrét esetek közvetlen megítélésének találó voltát igen megnehezíti a körülmények bonyolodottsága, a személyes érdek s a szokásos szimpátiák. Kivételes személyek látják

¹ The Methods of Ethics. 1907. 100. I.

csak folyton világosan, mit kell tenniök, mitől kell tartózkodniuk, a többi formulákra szorul, hogy cselekedetre határozhassa magát.¹

Ez az elhatározás Syllogismus nyomában születik meg, de botlástól így sem vagyunk teljesen megóvva. A tévedésnek három oka lehet itt. Helytelen a főtétele, amiből kiindulunk, nem ismerjük meg pontosan a megítélésre váró tény részleteiben és hibás altételt állítunk be az okoskodásba, végül jó a főtétele, de nem találó a tervezett cselekedetre. A részleges intuíció is s a közfelfogás formuláira, a cselekedetek bizonyos fajtáját irányító általános szabályokra támaszkodó következtetés is félrevezethet tehát bennünket. Feltéve azonban, hogy dedukciónknak szilárd alapot vetünk, hogy azokból az egyetemes tétélekből indulunk ki, amelyek az emberi szellem alaptermészetéből fejlenek, amelyek igazságát, evidens voltát, minden bizonyos fokra jutott normális lélek látja, amelyeket senki sem tagadhat a nélkül, hogy ezzel a tagadással már fel ne tétélezze azokat, aminő pl. a szeretetnek s az igazságosságnak az elve, akkor, úgy gondolom, sikerebben közelíthetjük meg döntéseinkben, tetteinkben a teljes moralitást, mintha a csalódásokra inkább alkalmat nyújtó részleges közvetlen ítéletre, részleges intuícióra bízunk magunkat.

¹ The Methods of Ethics. 1907. 214. 1.

4.

Arra a kérdésre, vajjon velünk születik-e a lelkiismeret vagy szerezzük, természetes-e vagy mesterséges, állandó-e vagy változó, csak úgy adhatjuk meg a kielégítő választ, ha a tényleges lelkiismeretet a lelkiismeretre való képességtől megkülönböztetjük. Minő elemekre bukkanhatunk a tényleges lelkiismeretben? Ott vannak mindenekelőtt bizonyos erkölcsnek, szokásnak, jognak, vallásnak a normái, ott van az egyéni élet-ideál, a kötelességérzet valamely fajtája, némely érzület, törekvés, cselekedet helytelenítése és mások helyeslése, annak a kellemes vagy kellemetlen érzelemnek ilyen vagy olyan intenzitása, amely a kötelességekkel, a lelkiismereti megítélésekkel kapcsolatban támad s végül ott találhatjuk benne mindezeknek világosabb vagy homályosabb tudatát. Azt a lelkiismeretet, mely az elsorolt tényezőkből alakul ki, eredeti birtokunknak nem mondhatjuk. A hidegnek s a melegnek, az édesnek s a keserűnek észlelete, ami nem szerzett, de kapott sajátságunk, messzemenő egyformaságot mutat, a tényleges lelkiismeret dolgában pedig nagyfokú eltérésekre akadunk. A különböző életkorok, nemek, foglalkozások, műveltségi állapotok, társadalmi osztályok, fajok, nemzetek, korszakok, vidékek mind-mind sajátos lelkiismerettel bírnak. A hőmérsékleti és ízbeli

differenciák megérzésében a szoktatásnak, az alakításnak igen jelentéktelen szerepe lehet, az egyes szándékok és tettek megítélésében azonban határozottan jelentékeny. Hogy ki micsoda szabályokat fogad el irányítóknak, minő tökéletes életideált állít fel szívében, minő szilárd a kötelességérzete, minő óvatos, pontos, biztos becsléseiben, mennyire érzékeny kedélyvilágában, minő világos öntudata, az nagy mértékben attól függ, miképen nevelték szülői, dajkái, barátai, tanítói, olvasmányai, szórakozásai, társadalma, állama, egyháza. A lelki tényeknek azt a csoportját tehát, amely annyi eltérést mutat, annyira módosul a nevelés, az életmód, a tanítás befolyása alatt, velünk születettnek, emberi mivoltunk nélkülözhetetlen tartozékának nem vehetjük.

Más kérdés azonban az, vajjon magunkkal hozzuk-é a világra a jó és rossz megkülönböztetésének, az erkölcsi kötelességérzetnek, terveink, viselkedéseink megítélésének, etikai érzéseinknek, egyszóval lelkiismeretünknek a képességét. Hartley és Bentham tanítványai azon a véleményen vannak, hogy nem. Asszociációs elméletükben az erkölcsiség alapját a haszonban látják s a morális megkülönböztetéseket az élvezetre s a fájdalomra vezetik vissza. A lelkiismeret nem eredeti tehetség, hanem olyan termék, melyet a cselekedetek kellemes vagy kellemetlen

hatásainak tapasztalása szült. A gyermeket engedelmességre szoktatják s így alakul ki benne a külső tekintély eszméje. A felsőbbség személye iránti tisztelet, a szociális szimpátia, a törvény előtti meghódolás, a megtorlástól való félelem, az okosság mind tömörülnek annak a végtelenül misztikus érzésnek a létrehozatalára, mely az erkölcsi viselkedéshez tapad. A lelkiismeret lényeges összetevői azoknak az örvendetes és kínos következményeknek néha halovány nyomai, amelyek a múlt tapasztalatban a cselekvés bizonyos fajtájával társultak.¹

Megállja-e a helyét ez az elmélet? Eltekintve azoktól, amiket erre vonatkozólag az immanens rendszerek tárgyalásánál mondtunk, tudnunk kell, hogy a gyermek már igen zsenge korában elválasztja a jogos büntetést a jogtalanól s ekként erkölcsi kritériumot alkalmaz azokra a tényekre, amelyek az asszociációsok szerint morális fogalmait megteremtik. Aztán a haszon pusztá tapasztalásai, az élvezet utáni vágy, a kintől való irtózás, hogy volt képes létrehozni azokat az axiómákat: *Fiat iustitia, ruat coelum; fiat lex, pereat vita!*? A kötelesség s a haszon nemcsak hogy különböző fogalmak, hanem olykor ellentétben is állanak egymással. Az önfeláldozás csupán addig erény, amíg nem

¹ M. M.hcr, Psychology. WO. 337-338. 1.

jutalomért, nem kitüntetésért, nem utilitarisztikus okból történik. A lelkiismeret feltétlen tekintélyét sem tudják Hartley és Bentham követői megmagyarázni.

Keveset javít az asszociációs elmélet hibáin az evolúciós, amely amattól pusztán annyiban tér el, hogy az erkölcsi képesség megszületését nem az egyén, hanem a faj tapasztalataiból igyekszik megvilágítani. Nagy szerepe volna itt a természetes kiválasztásnak s az öröklésnek.

Az öröklésre vonatkozó nézetünket már más helyen kifejtettük, a természetes kiválasztást illetőleg pedig találóan jegyzi meg Maher, hogy az erkölcsi érzékenységnek az egyénre való előnyös volta még a társadalom túrhetően művelt állapotában is szörnyen problematikus, hogy ne lett volna tehát az abban az időben, amikor Hobbes szavai szerint a családság s az erőszak voltak a sarkalatos erények s amikor a körülmények annyira gátolták az önfeláldozás készségének kifejlődését. Ha egy elfogulatlan elme látja, mily nehéz még ma is, amikor birtokában vagyunk a vallás, a nevelés, a nyelv, az irodalom, a közvélemény, az állam moralizáló tényezőinek, az egyén vagy a nemzet erkölcsi érzékenységét fokozni, biztosan beismeri, hogy a Hobbes rajzolta korban, amikor az említett erők egyikével sem rendelkeztek s amikor a létfelté-

telek mind az ellenkező irányban hatottak, a lelkiismeret megszületése teljesen lehetetlen volt.¹

Valamelyes kötelességtudata, etikai ítélőképessége, érzése van minden bizonyos fejlettségre jutott normális embernek, van még az erkölcsi nihilistának is, aki hiába igyekezik magára erőszakolni, hogy a morális kötelességekhez az ő érzélemvilágának semmi köze, mert kerül majd oly helyzetbe, ahol okvetlen felfedezi mindenféle módon leplezett és tagadott lelkiismeretét. Ezt végkép elhallgattatni, tökéletesen kiirtani a legnagyobb gonosztevőnek sem lehet. Kölcsey bölcsen és gyönyörűen írja a Paraenesisben: Soha nem volt ember, ki erkölcsi sülyedése legalsó lépcsőjén is az erény szeretetreméltó voltát, ha pillanatokra is, meg nem ismerte.

Valakinek tényleges lelkiismerete a maga sajátosságában nem eredeti, nem szükségképen! tulajdona, de hogy mindegyikünknek van bizonyos lelkiismeretünk, hogy a jó megtételére, a rossz kerülésére érezzük magunkat kötelezve, hogy a következményektől függetlenül tudunk örvideni tetteinknek, máskor pedig szomorkodunk miattuk, az emberi mivoltunkkal kapcsolatos. Hogy mi erkölcsi érték s mi nem, az szellemünk alaptermészetéből fejlik ki, szellemünk pedig nem

¹ M. Malier. Psycholog. 1900. 340. s 341. 1.

mesterséges termék, hanem valónkkal van adva. Az etikai kötelezettség észszerűségét, természet-szerűségét belátja ugyan értelmünk, de magát a kötelezettséget nem ő állítja fel, mert ekként nem magyarázhatnók meg annak a méltóságát; nem hozhatja létre akaratumk sem, mert így nem értenők feltétlenségét s nem szülhetik a társadalmi követelmények sem, mert ezekből legfeljebb a szociális teendők volnának megvilá-gíthatók. Természetünket kaptuk s vele együtt nyertük a feltétlen erkölcsi kötelesség tudomá-sul vételének képességét is. Hogy ítélnk, hogy kedélyvilágunkban ilyen vagy olyan színezetű érzelmek támadhatnak, hogy lelki életünk moz-zanataira ráeszmélünk, az mind embervoltunk tartozéka.

Pauer felfogása tehát, hogy a lelkiismeret minden izében mesterséges, mert mesterséges módon, nevelés, szoktatás, oktatás stb. által ke-letkezik és fejlődik, helyesbítésre szorul. Igaz, hogy a lelkiismeret nem olyan sajátságunk, mint a légzés, mint testünk kiterjedése és hőmérséklete, mint ízlelő és szagló képességünk, mert amannak nevelés kell, de téved, aki azt hiszi, hogy ami-hez szoktatás, oktatás, alakítás szükséges, az már nem lehet természetes. Járásunk, beszédünk nem mesterséges, pedig mindkettőt tanultuk. A lét-ismeretet is formáljuk, neveljük, hogy C. Can-

toni szavai szerint „púra e delicata coscienza,”¹ tiszta azaz minden erkölcsi szennytől ment s kényes ízlésű lelkiismeret azaz olyan váljék belőle, mely visszariad a cselekedeteknek a törvénnyel s morális érzelmeinkkel ellenkező legkisebb részletétől is, ebből azonban még nem következik, hogy minden izében mesterséges. Pauer egyébként ellenmondásba keveredik, amikor egyszer minden izében mesterségesnek minősíti a lelkiismeretet, másszor meg azt írja, hogy az ember eredeti caractere, részint pedig a gyermekeségtől beszívott elvek és pozitív törvények szerint ítéli meg tetteit.² Eszerint tehát az eredeti jellemnek is van szerepe a lelkiismeret ítéleteiben, azt pedig nem szerezzük, hanem magunkkal hozzuk a világra. Minden izében mesterségesnek ennél fogva nem hirdethető.

5.

Említettük, hogy a lelkiismeret nevelésre szorul. Ezt a nevelést azonban nem lehet úgy értenünk, mintha bárkibe is akárminő erkölcsi sajátságot beleolthatnánk. A fejlődés, a fejlesztés sem testünkben, sem értelmünkben, sem morális életünkben nem határtalan, hanem individualitásunk korlátai közé van szorítva. Nem mindenkiből alakulhat atléta, nem válhat akárkiből

¹ Corso el. di Filozófia. 1902. 158. 1.

² Id. mű. Bpesti Szemle. 63. k. 66. 1.

tudós s nem teremthetjük elő tetszés szerint bárkiben is a „pura e delicata coscienza”-t. Az erkölcsi nevelés igazán nem egyéb, mint az egyénben lévő nemes csirák kifejlesztése, a derék hajlamok ébresztgetése, erősítése s a kártékony, emberhez nem méltó vágyak, törekvések visszaszorítása, elnyomása. Megértetni még meg lehet valahogy mindenkivel az etikai elveket, helyességük beláttatása sem fog leküzdhetetlen akadályokba ütközni, de ezeknek az elveknek s az ezek tekintetbe vételével felállított normáknak a követése már csak azoktól remélhető, akiknek lelki valója erre képesítve van, akikben az erkölcsi parancsok érzelmeket tudnak felkelteni. Az erkölcsiség tartalmának tökéletesebb megismertetésén, a csak szubjektív moralitásnak objektívvá, teljessé formálásán kívül szerepe van még a nevelésnek a kötelességérzet edzésében, a megítélés óvatosabbá, pontosabbá, helyesebbé tételében, a morális érzelmek erejének növelésében s az öntudat világosságának fokozásában. Hogy mennyire rászorulunk erre az oktatásra, szoktatásra és nevelésre, azt észrevette már Cicero is, amikor rávilágított azokra a veszedelmekre, amelyek a jó felismerését veszélyeztetik. Félrevezethet bennünket a szülő, a dajka, a tanító, a költő, a színpad, félrevezethet a tömeg véleménye. Zsengék, fejletlenek vagyunk még

akkor, amikor ezek befolyása alá kerülünk s úgy hajlítanak, úgy mótelyeznek meg, ahogy akarnak. Félrevezethet a „voluptas, imitatrix boni, mater omnium malorum,”¹ mert rossznak jelzi a jót, mivel nem élvezetes és jónak a rosszat, mert kellemes. Cicero szavaihoz hozzátehetjük még azt is, hogy természeti képességünk van ugyan a lelkiismeretre, de ez a képesség nem ösztönszerű. Az ösztön biztosan, ingadozás nélkül vezet a cél felé s idomításra nincs szüksége, lelkiismeretünk ellenben ápolásra, fejlesztésre szorul, hogy feladatának eleget tehessen s még így is, a legkifogástalanabb nevelés után sem ment néha a legkomolyabb kételyektől s a legkínosabb bizonytalanságtól.

A lelkiismeret ezek szerint az öntudatnak az a fajtája, amely az erkölcsi jóról és rosszról, a kötelességérzetről, szándékaink, érzületünk, tetteink morális értékéről s azokról a kedélybeli mozgalmakról értesít, amelyek az előbbiekkal kapcsolatban támadnak bennünk. Az etikai követelmények az ész parancsai s nem az érzelem kívánalmái, de igen valószínű, hogy ezeknek a parancsoknak csupán az fog engedelmeskedni, aki nemcsak értelmével, de szívével is megragadja azokat. Ez állítás első felével Kantnak, a másikkal pedig Wundtnak adunk igazat. Az

¹ De legibus. I. 17. fej.

erkölcsi elvek megismerése nem jár szükségképpen érzelemmel, de az akaratra e nélkül aligha fognak tudni hatni.

Összefoglalván vizsgálataink eredményét, megállapíthatjuk tehát, hogy a lelkiismeret öntudat, amely nemcsak a kötelességérzetről értesít, hanem más pszichikai tényekről is, nem pusztán érzelemnek vagy ítéletnek a tudata, hanem mind a kettőé, az irányító, döntő szerep azonban az ítéleté benne. Ez az ítélet lehet közvetlen vagy közvetett. A részleges erkölcsi intuíciók nehezebben biztosítják az objektív, a teljes moralitást, mint azok a következtetések, amelyek a kétségtelen etikai igazságból indulnak ki. Az erkölcsi jó és rossz megállapítása autonóm, a feltétlen kötelezettség magyarázatában azonban már transcendens gondolatra van szükségünk. A tényleges lelkiismeret nem eredeti birtokunk, változó ugyanannál a személynél s eltérő a különböző egyéneknél, a lelkiismeretre való képesség ellenben emberi mivoltunk tartozéka. A lelkiismeret tévedhet, de legyen bármily kevésbé is csalhatatlan, nem szabad nála különb hatalomnak lenni reánk nézve s ha igazi emberekként óhajtunk élni, a „*civium ardor prava iubentium*,” a „*vultus instantis tyranni*,” a becstelenséget követelő tömeg akarata, a zsarnok haragos tekintete, a legizzóbb élvezet és haszon utáni vágy sem érvényesülhet soha vele szemben.

VI.

Az akarat szabadsága.

1.

Az az ősrégi probléma, vajjon szabad-e akaratunk vagy nem, lélektani, illetve metafizikai és nem etikai probléma. A lelki jelenségek elemzése, keletkezésük, fejlődésük, összefüggésük törvényeinek megállapítása, természetük vizsgálata a pszichológia dolga, nem pedig a bölcséleti erkölcstudományé. Mivel azonban öntudatunk szabadságunkról kétségtelenül értesít bennünket, pszichológiai problémáról sem lehet itt igazán beszélni, hanem inkább metafizikairól, mert annak a kutatása, vajjon lehetséges-e az, amit öntudatunk mond, vajjon nem képtelenség-e ugyanabban az időben s ugyanazon viszonyok között a különböző akarás, az már a metafizikába tartozik. Th. Lipps szerint az akarat szabadságának kérdése nem erkölcsi alapvető kérdés s nem függ a reá adóit felelettől a többi etikai probléma megoldása. Lehet valakinek az akarat szabadságára vonatkozólag ilyen vagy olyan felfogása, kétségtelen, hogy bizonyos motívumokat

vagy célokat értékelünk s hogy ez az értékelés vonatkozhatik egoisztikus vagy altruisztikus tényekre, ennenmagunk vagy mások személyiségére. A szabadság kérdésétől függetlenül igaz az is, hogy az erkölcstörvény a mi lényünk törvénye s hogy minden erkölcsi akarás végső célja csupán a befejezett ember, „der vollendete Mensch” lehet.¹ Pauler Á. már többször idézett könyvében úgy vélekedik, hogy az etika értéktudomány, azt kutatja, mily tartalmúnak kell lenni a cselekedetnek, hogy az etikai értéknek megfeleljen. Itt csupán az individuum érzületének és szándékának ismeretére van szükségünk. Hogy ezek ontológiailag szükségképek-e vagy nem, nem tartozik reá. Az etikának nincs köze a determinizmus és indeterminizmus tanához. A szabad akarat problémája lényegileg nem etikai kérdés. Aki jót akar szükségképen vagy szabadságánál fogva, egyaránt nemes dolgot tesz, ha érzületének, jellemének spontán megnyilvánulása. Az erkölcsi beszámítás csupán a tudatosságot s a szándékosságot kívánja,² Mire való tehát akarásunk természetének érintése az etika problémái között? Az akarat szabadságának kérdése tényleg nem erkölcsi kérdés. Pelagius óta folyik a vita róla. Az ó- és új szövetség szabadságot is, megkötöttséget is hirdet. A görögöknél a determi-

¹ Die ethischen Grundfragen. Leipzig. 1899 241 és 242. 1.

² Az etnikai megismerés természete. 1907. 122-124. 1.

nizmus és indeterminizmus ellentéte valódi mi-voltában ismeretlen. A Szt. Ágostont megelőző egyházi íróknál sem találjuk meg a problémát. Az egyházatyák szabadságról és isteni kegyelemről egymás mellett beszélnek. Amióta azonban Pelagius a „possibilitas utriusque partis”-t, az „indifferens liberum arbitrium”-ot tanította és Szt. Ágoston szembeszállt vele, azóta több-kevesebb hévvel, de folytonosan foglalkoztatja az emberi elmét az a gondolat, determinálja-e valami, a belátás, az inger, a jellem, a személyiség elhatározásainkat, vagy pedig ugyanazon időben, ugyanazon körülmények között is megvan a választás lehetősége, a cselekvés és nem cselekvés képessége. Bizonyos kor, bizonyos világnézet, bizonyos tudomány inkább az egyik felfogás felé hajlik, a másik pedig az ellenkezőnek kedvez. A skolasztika indeterminista, a XIX. század inkább determinista. Max Scheler szerint pedig: „Soviel ist gewiss, dass die Richtung der Untersuchungen (t. i. a mi napjaink kutatásainak iránya) im ganzen mehr für die Willensfreiheit, als gegen sie Partei nahm.¹ Az idealisztikus világnézettel a szabadság tana összefér, de már a materializmussal, pozitívizmussal nem. Ez az utóbbi a „les relations invariables” „les lois naturelles invariables” megállapítását, a vál-

¹ Jahrbücher der Philosophie. II. k. 1914. 114. 1.

tozatlan viszonyoknak, az állandó természeti törvényeknek a kikutatását tartja a tudomány feladatának s az egyetemes determinizmus elvét vallja. A pozitivista gondolkodás szereti a könnyebb végét fogni a dolognak, szeret általánosítani, könnyen esik kényelem-kedvelésből abba a hibába, melyet a logika „ficta universalitas”-nak nevez. A mechanikai okságot minden habozás nélkül átviszi lelkivilágunkra is, mitsem törődve azzal, hogy a lélektani causalitas más, mint amivel a fizikai világban találkozunk. A protestáns theologia s modern büntetőjogi tudomány indeterminista.¹

Hogy melyik részen van az igazság, annak aprólékos fejtegetése nem tartozhatik ide, arra azonban rámutathatunk, hogy a pszichológia legfőbb, soha nem nélkülözhető forrása az introspectio, ez pedig szabadnak tudatja akarásunkat; ahogy Gutberlet írja, a tudat előtt a szabad akarat evidens, megdönthetetlen igazság,² hogy az emberen kívüli természetből vont analógiáknak ebben a kérdésben döntő értékük nincs, hiszen az ásvány-, növény- s állatvilág felé emelkedünk, új életfok jelentkezik bennünk; hogy az elhatározás s a cselekvés nem egy, nem mindig fedik egymást s így az egyik számából

¹ Szlávik M., Az akarat kérdésének történetirodalmából. Athenaeum XIII. 4. s. XIV. 1. sz.

² U. o.

a másakra nem lehet következtetni; a statisztikai adatok csak a cselekvésről számolnak be, de nem arról, ami a lelkekben végbemegy; az öntudat pusztán a belső állapotot, a pszichikai lehetőséget tárja elibénk, a társadalmi élet ellenben a valóságot, amelyben az észszerűségnek, a célszerűségnek, a viszonyokhoz való alkalmazkodásnak, az egyéniség erőinek jut döntő szerep.¹ Egyszóval, a lélektani és szociológiai kutatás nem tud olyan adatokat felhozni, amelyek az akarat bizonyos fokú szabadságának a felvételét képtelenségnek minősítenék.

A determinizmus finomabb fajtája is azt mondja, hogy adott lényünktől s a külső behatásoktól függünk, pedig akaratunk önerejének élménye ilyen megkötést mindig vissza fog utasítani. E. Wentscher úgy véli, hogy elhatározásaink felett Énünk dönt, de az Énnek ez a döntése sohasem az előzmény szükségképeni következménye, „sondern bedeutet einen neuen, aktiven und autonomen Schritt über unser bisheriges ich und seine Entwicklung hinaus.”² H. Schwarz is indeterminista. A képzetdeterminizmus elhibázott. Az akarat hat sok esetben a képzetlefollyásra és nem megfordítva. Az érzelmi de-

¹ Stuhlmann, Újabb lélektani módszerek és törekvések. Kassa, 1908. 50-56. 1.

² O. Braun, Die Freiheit des Willens. Jahrbücher der Phil. II. k. 1914. 61. 1.

terminizmus is téves. Amint a logikai gondolkodás függetleníti magát minden szubjektív érzéki ingertől, úgy emelkedik az etikai értékelés is a motívumok érzelmi hatása felé. „Unser Charakter macht nicht unser Wollen, unser Wollen macht unseren Charakter.”¹ A motiváció s a motívum kényszere nem egy. Nem kell mindent a mechanikai magyarázat analógiájára megvilágítani. A naturalizmus az élet és a szellem spontaneitását egészen kiküszöbölte a világból. R. Eucken új színezetű indeterminizmus híve. Szerinte a determinizmus következetes keresztülvitele leront mindent, ami az ember szellemi életének sajátja. A kezdeményezésről való lemondás elviselhetetlen reánk nézve. A sorsnak s a szabadságnak szerepét látjuk életünkben. Népeknél s egyéneknél egyformán akadáhatunk olyan új dologra, mely a régiből le nem vezethető.² „Erkennen wir im Selbstständigwerden des Geisteslebens eine Ursprünglichkeit des Geschehens, eine Wendung zu voller Selbstständigkeit, so ist damit auch ein Stand der Freiheit gegenüber aller Verkettung gewonnen.”³ A szabadság feladása a szellemi élet sajátos tevékenységének félreismerése.⁴ Bergson úgy vélekedik, hogy az agyatomok helyzete, iránya,

¹ O. Braun, Die Freiheit des Willens. Jahrbücher der Phil. II. k. 1914. 61. 1.

² U. o. 68. 1.

³ Der Sinn u. der Wert des Lebens. 3. kiad. 1911. 84. 1.

⁴ U. o. 85. 1.

gyorsasága lehet determinált, ám ebből nem következik, hogy a pszichikai történések is azok. Még nincs bebizonyítva, hogy adott agyállapotoknak szigorúan megszabott lelki állapotok felelnek meg. A pszichikai világban ugyanaz nem ugyanaz, a tudat tényei csupán egyszer jelentkeznek s ha nincs két teljesen egyforma lelki tény, hogy lehet azt mondani, hogy egyenlő okok egyenlő akarásokat szülnek. Minden éleiben vannak szabad és nem szabad cselekedetek. Teljes bizottsággal egy viselkedést sem tudunk megjósolni. Van szabadság, tagadni nem lehet, de meghatározhatatlan.¹ Joël a szabadságot ténynek veszi s küzd az oktörvény dogmatikus kihasználása ellen. „Der Wille ist recht eigentlich das Freie im Menschen. Ein absolut unfreier Wille ist ein gefesselttes Freies, ein totes Leben, ein passives Aktivum, und somit ist der ganze Determinismus ein Widerspruch.” „Auf Freiheit und Selbstbestimmung beruht der absolute Wert des Menschen.”² Önértéke e nélkül nincs. A deterministák vakok és siketek, mindent látnak és hallanak, csak magokat nem. O. Braun az akarat szabadságának kérdését érintő újabb irodalom ismertetését azzal végzi: „Das Dogma des Mechanismus und Determinismus ist eine Lehre von gestern.”³

¹ O. Braun id. cikke. 69-73. 1.

² U. o. 78. I.

³ U. o. 80 .1.

Böhm K. szerint az Én önelhatározó erővel bír; nem független a kozmikus viszonyoktól, de minden más pszichosisnál erősebb s nem kénytelen egy motívumra úgy megindulni, mint a lábbal rúgott kő. Az Én akkor szabad, ha saját azonosságát fenntartotta minden rátámadó reális indítással szemben. Választó képességgel bír. Az ember önértéke szabad actiójában rejlik, mellyel értelmi és ösztöni életét a maga bennlakó ideája szerint rendezi.¹ Kornis Gyula is tiltakozik a mechanikai okság ellen. „Az akarás s a cselekvés, írja, az egyén természete szerint megy végbe, ki átlag, de nem kizárólagosan, egyenlő motívumokkal szemben egyenlő körülmények között egyformán hat vissza.”²

2.

Hogy a lélektani és szociológiai kutatások nem teszik lehetetlenné az akarati szabadság felvételét, hogy korunk jeles elméinek egész csoportja indeterminista, annak említése azért indokolt az etikai problémák fejtegetésénél, mert az önző és önzetlen cselekedetek, ennenmagunk és mások személyiségének etikai értékelésénél a szabadságot feltételezzük. Amikor egy viselkedést egoisztikusnak vagy altruisztikusnak, erkölcsi

¹ Az ember és világa. IV. rész. Kolozsvár. 1912. 153. 1.

² Okság és törvényszerűség a pszichológiában. Bpest. 1911.

szempontból kívánatos önzetlen viselkedésnek mondunk, – mert van másféle altruizmus is, – amikor valamely személyiséget morális tekintetből kifogásolnak vagy kifogástalannak Ítélnék, akkor nemcsak a tényt állapítjuk meg, hanem egyszersmind rosszalással is fordulunk az akaró, a cselekvő ember felé vagy pedig elismeréssel is adózunk neki. Más dolog az, ha egy malariikus vidéket leszólunk vagy pedig ha valamely termékeny, szép tájat felmagasztalunk, mint amikor az emberi viselkedéseknek és érzületeknek a morális becsét állapítjuk meg. Amott pusztán a reánk való veszedelmesség vagy hasznosság, esetleg a szemlélőre gyakorolt kellemes hatás az Ítékezés alapja, itt pedig az, mennyire felel meg a cselekedet, az akarás az erkölcsi követelményeknek, mennyire áll a legfőbb értékek realizálásának szolgálatában; amott az Ítékezés sem feddést, sem elismerést nem tartalmaz, itt pedig igen. Egy kitűnő állatnak a dicsérete s valamely kártékonynak a lebecsülése is mást jelent, mint amikor etikailag értékelünk. Az ösztön nem ad teret a megfontolásnak, az elhatározásnak, hanem a legerősebb törekvést hajtja át cselekvésbe, szükségképenivé teszi az életnyilvánulásokat. Az állat tetteit természete s körülményei döntenek el, önmeghatározó ereje nincs, viselkedéséért tehát sem kárhoztatni, sem kitüntetni oly érte-

lebenben, ahogy az embereket szoktuk, nem indokolt. Ha igaza volna H. Spencernek s valóban nem volnánk egyebek, mint a szülők, a dajkák, a hely, idő, levegő, időjárás, hang, világosság, élelem, ruházat összhatásának eredményei, mechanikai erők produktumai, akikről, ha mindent pontosan megismerhetnénk bent és künn, számtani képletet lehetne felállítani, úgy más megítélés alá mi sem eshetnénk, mint az állatok. Mivel pedig más alá esünk, annak okának kell lenni. Ez az ok pedig nem lehet más, mint belátásunk s bizonyos fokban érvényesülő szabadságunk. „Valamely cselekedetnek erkölcsi jellegét, írja Eucken, az adja meg, hogy szabad elhatározásból származik s eredeti életet mutat. A pusztá megszokás, mechanikai kényszer, tekintélyi nyomás megsemmisíti a morális jelleget. Ám az anyagi világ ennek az öntevékenységnek, szabad elhatározásnak nem ad helyet. „Besteht also nur ein Reich der Natur und bleiben seine Ordnungen massgebend auch für das Geistesleben, so ist kein Platz für irgendwelche Moral, die mehr als eine Polizei des gesellschaftlichen Lebens sein will.”¹

Aztán vannak bizonyos erkölcsi fogalmaink, amelyek, ha csak nem akarjuk őket hagyomá-

¹ Geistige Strömungen der Gegenwart. 1909. 4. kiad. 325. s 326. 1.

nyos tartalmuktól megfosztani, megkövetelni lát-
szanak a szabadságot. Ilyen fogalom első sorban
a kötelesség fogalma. Kötelezni valakit csu-
pán olyas valamire lehet, aminek a véghezvite-
lére képes. A „Wir sollen, also können wir”
fejezi ki a kötelesség s a lehetőség viszonyát a
legrövidebben s a leghelyesebben. Az a szabad-
ság, amelyet a többek között Th. Lipps is tanít,
nem elegendő ide. Szerinte szabadon akar az,
aki akaró személyiségének hódolva akar, szaba-
don cselekszik az, aki akaró személyiségének
megfelelően cselekszik. A szabad akarásban és
szabad cselekvésben az akaró és cselekvő sze-
mély úgy tesz, ahogy természete kívánja, nem
pedig úgy, ahogy reá nézve idegen erők köve-
telik. Mikor nő egy fa szabadon? Akkor, ha
növésében magára van hagyva, ha úgy nő, amint
természetének megfelelőleg nőhet. A növekedés
akkor nem volna szabad, ha valami tőle külön-
böző dolog akadályozná gyarapodásában vagy
oly irányba kényszerítené, melyben magától so-
hasem nőtt volna. Mikor esik egy kő szabadon?
Akkor, ha úgy esik, amint magára hagyva es-
nie kell, ha semmi tőle különböző valóság nem
gátolja esésében s nem kényszeríti oly irányba,
amelybe magától nem jutott volna. A dobott
kő mozgása már nem szabad. Aminő értelem-
ben vesszük a szabadság szót ezekben az ese-

tekben, úgy kell használni az akaratra vonatkozólag is. Aki másképp jár el, erőszakot tesz a nyelvhasználaton s zavart okoz. Szabad az az akarat, melynek alapja és oka az ember természetében van, amely akarat akkor születik meg, ha magunkra vagyunk hagyva. Amikor azonban valakinek személyiségét az akarásban valami, a személytől különböző dolog akadályozza, vagy olyan akarást erőszakol ki belőle, aminő, ha magára lett volna hagyva, nem születhetett volna meg, akkor az akarat nem szabad. Ha valakit börtönbe csuknak vagy erőszakkal elhurcolnak, nem szabad cselekvésében, mert oly helyre teszik, ahová magától nem ment volna. Cselekedetének oka és alapja nem ő maga, hanem a börtönőr, a rendőr. Ha hipnotizálnak valakit s azt mondják neki, hogy emelje fel a kezét és megteszi, nemcsak cselekvésében nem szabad, de akarásában sem. Amit művel, azt nem a maga érzülete, esze után cselekszi, hanem egy más embernek az akarata szerint. Ilyen a részeg is. Tetteiben nem az ő teljes egyénisége érvényesül, mert bizonyos gondolatok, megfontolások el vannak nyomva.

Lipps azt a tételt, hogy a szabadság szót az emberi akaratnál úgy kell érteni, mint a fánál s a kőnél, azzal indokolja, hogy ellenkező esetben eltérünk a közhasználattól. A gya-

korlat, mondja, ebben a kérdésben helyes úton jár, zavart itt először a tudomány okozott.¹ Hogy a közhasználat a fogalmak tartalmának kijelölésében helyes úton is járhat, az kétségre nem vonható, ám az is bizonyos, hogy tévedésektől sincs megóvva. A szóhasználat helyességének nem a gyakorlat a kritériuma. Ezt vallja maga Lipps is, amikor könyvében itt-ott az „usus” helytelen szóértelmezésére mutat rá. Tudnunk kell továbbá azt is, hogy ugyanaz a „terminus” nincs mindig uni vocative véve, hanem lehetséges, hogy bizonyos esetekben csupán analóg jelentésű. A szomszoros szó az emberre s a mezőre alkalmazva nem ugyanazt fejezi ki, hanem csak valami rokon dolgot. A fajilag eltérő, de bizonyos tulajdonságban némileg megegyező létezőknél annak a szónak az értelme, mely erre a tulajdonságra vonatkozik, nem univocativ, nem azonos, hanem pusztán analóg. A fa, a kő, az ember fajilag különböznek, de azért a természetének megfelelőleg akadálytalanul növekvő fa, a szabadon eső kő s az önelhatározásából cselekvő ember rokon vonást mutatnak, és ha szabadon növekvő fáról, szabadon eső kőről, szabadon cselekvő emberről beszélek, a szabad terminus itt csupán rokon, de semmi esetre sem azonos értelemben van használva. Az ember

¹ Die ethischen Grundfragen. 1899. 240-245. 1.

másért szabad, mint az öntudatlan fizikai erőknek vakon hódoló kő s másért, mint a növény. Szabad azért is, mert úgy tesz, ahogy természetének megfelelőleg tehet, ahogy magára hagyva elhatározásra tud jutni, de főleg azért, mert úgy tűnik fel, hogy ugyanabban az időben, ugyanazon körülmények között nemcsak egyféle döntés, egyféle viselkedés lehetséges számára.

3.

Ezt követeli az erkölcsi kötelezettség fogalma is. Amint már érintettem, csak arra lehet valakit kötelezni, aminek a véghezvitelére képes. A „Sollen” és a „Können” szorosán összetartoznak. A gyermeket nem lehet arra szorítani, amire a felnőttet, a gyenge elméjűt arra, amire az épet. Az etikai kötelesség parancsa kategorikus minden erkölcsi életre minősített, azaz minden bizonyos fejlettségre jutott normális emberre. Ha azonban adott esetben még az ilyenek is csupán egy dologra határozhatják el magukat, csupán egyféle tettet követhetnek el, akkor, ha az elhatározás nem felel meg a morális követelményeknek, olyas valamit parancsolt nekik az erkölcs, aminek a megtételére képtelenek. Ha nincs lelkivilágunkban a döntésre, az elhatározásra nézve sohasem alternatíva, úgy a kategorikus imperativus nem állhatja meg helyét, mert

sokaktól olyan valamit követel, amit véghez nem vihetnek. Szabadság nélkül, írja Berthelot, „le devoir ne serait, qu' un mot vide de sens. L'homme sent qu' il est libre; c'est un fait, qu'aucun raisonnement ne saurait ébranler.”¹ Szabadság nélkül a kötelesség szónak nincs értelme. Hasonló véleményen van H. Münsterberg is: „Das Sollen verliert jeden Sinn, wenn eine Wahl, eine Entscheidung, eine mehrfache Möglichkeit von vornherein ausgeschlossen ist.”²

Akik a „kell” s a „lehet” viszonyát úgy értelmezik, hogy az nem az egyes esetekre vonatkozik, mert ezekben a döntésnek csak egy fajtája gondolható el s más elhatározás pusztán akkor születhetett volna s akkor születhetnék, ha a cselekvő más képességekkel, más diszpozíciókkal került volna a világra, mondom, akik az erkölcsi kötelezettség s a lehetőség kapcsolatát nem a konkrét esetekre vonatkoztatják, hanem az általában vett, az absztrakt emberre, aki majd hódol az erkölcstörvénynek, majd pedig nem, aszerint, hogy minő hajlamokkal bír, téves utakon járnak. M. Wittmann találóan jegyzi meg velők szemben, hogy a „kell” s a „lehet” korrelatív fogalmak; ami tárgya az elsőnek, szükséges, hogy tárgya legyen a másodiknak is. A lehető-

¹ La science idéale et la science positive. Kármán M. kiadása a Francia könyvtárban. 1905. 32. 1.

² Philosophie der Werte. Leipzig. 1908. 59. 1.

ség körének épen oly nagynak kell lennie, mint aminő a kötelességé; a kettő tárgyai egybeesnek. Valahányszor felhangzik a parancs, mindannyiszor meg kell adva lenni a lehetőségnek is, hogy teljesíthessük. Ha a kötelesség elvont tartalmakra vonatkozik, úgy a lehetőség is ebben a körben marad, ha azonban a „kell” konkrét esetet illet, úgy a lehetségest is erre értjük. Ha egyszer a „lehet” a „kell” korrelatív fogalma, képtelenség, hogy az utóbbi konkrét, az előbbi pedig absztrakt tárgyra vonatkozzék,¹ képtelenség, hogy az erkölcsi kötelezettség a normális embert minden egyes esetben kötelezze, a kötelesség teljesítése azonban már csupán az általában vett, az absztrakt embernek legyen a módjában.

Tévedés, az is, hogy az etikai norma az emberi természettől nem kivan egyebet, mint idomíthatóságot, az érzület átalakíthatóságát. Ez a nézet már nemcsak a szabadságról értesítő tudattal nem számol, hanem a kötelesség eszméjét is pusztulással fenyegeti. A „kell” itt nem feltétlenül hangzó követelmény többé, melynek az eszes lény magát szabad elhatározással alávetnie köteles, hanem pusztán eszköz, melynek az a feladata, hogy az akaratot külső befolyással, úgyszólván mechanikusan a megjelölt irányba

¹ Die Grundfragen der Ethik. 1913. 167-168. 1.

szorítsa. A kívánt cselekvés nem szabad döntésből nő ki, hanem külső behatásra vezethető vissza. Az erkölcsi életnek nem az a feltétele, hogy a törvénynek önként alávetjük magunkat, hogy meghatározhatjuk magunkat, hanem az, hogy megváltozhatunk a törvény hatása alatt, determinálva lehetünk a törvénnyel. Az erkölcsi parancs nem feltétlenül hangzó követelmény tehát, hanem csupán motívum arra, hogy az akaratot idomítsa s legalább a jövőben az alkalmazkodásra hajlandóvá tegye. Ez azonban a morális kötelezettség igazi értelmének tönkretétele. Ez a kötelezettség feltétlen s magában foglalja a köteletség teljesítésének lehetőségét is. Van benne kétségtelenül hajtó, szuggesztív erő, mint minden parancsban, de ezt a sajátságát nem szabad első helyre tenni, lényegévé avatni. „Das Sollen ist nicht Mittel, sondern unbedingt lautende Forderung.”¹

4.

A determinizmus azonban nemcsak a feltétlen erkölcsi kötelezettséggel nem egyeztethető össze, hanem a beszámíthatóságra s a büntetésre is nehezen tud kielégítő magyarázatot nyújtani. Amikor bizonyos cselekedetek következményeit visszahárítjuk a cselekvő alanyra, azaz felelőssé-

¹ Die Grundfragen der Ethik. 1913. 170-171. 1.

get állapítunk meg, mert azok a tettek beszámíthatók neki, amikor bűnösnek vallunk egy embert, aki megérdemli, hogy elviselje bűnének büntetését, az okok sorozatában egész határozottsággal a cselekvő személyiségre fektetjük a fősúlyt, ezt jelöljük meg a tett igazi okául. „A felelősség érzetét, mondja Pauer Imre, az a tudat hozza létre, hogy amit tettem, azt én tettem, hogy a kérdéses cselekedetek tényleg az én elhatározásom és akaratom folyományai, az én cselekedeteim.¹” Ha azonban való az, amit H. Spencer tanít, hogy az ember mechanikai erők produktuma, hogy mindenki olyan, aminők a szülei, a dajkája, aminő a levegő, melyet beszív, az időjárás, amelyet átél, a világosság, amely látni engedi, az élelme, a ruházata stb., ha való hogy a fizikum adott, a tudatállapotokat ez a tőlünk egyáltalán nem függő test határozza meg, az akarat pedig a determinált motívumokon, érzelmeken, eszméken fordul meg, ha való, hogy nem vagyunk egyebek, mint kikerülhetetlen szükségszerűség eszközei, akkor az egyén, akinek ilyen körülmények között személyes önállósága nincs, csak igen viszonylagosan, csak másodsorban jelezhető cselekvései okának, akkor tetteit inkább azoknak a tényezőknek kellene beszámítani, amelyek létrehozták, akkor ezek a fe-

¹ Az ethikai determinizmus elmélete. Bpesti Szemle. 62. k. 358. 1.

lelősek, ezek a bűnösök, nem pedig az, aki akaratát teljes egészében kapta s magából semmit sem adott beléje. Vagy pedig egyáltalán véve nincs beszámíthatóság, felelőség, hiszen a szülők épen úgy, mint a többi tényező szintén kényszerűség hatalma alatt állanak s önmeghatározó képességük, önállóságuk nincs. Ha tehát tévedés a szabadság, „die Unabhängigkeit der Person und des Charakters zerfließt in der alles umfassenden Einheit und Notwendigkeit des Weltgeschehens. Die Wirksamkeit, die der Mensch auf Grund seiner Natur einleitet, ist nicht das Werk seiner freien Entscheidung, sondern der gegebenen Verhältnisse. Die Entwicklung des menschlichen Wesens wird durch die von Natur aus bestehenden Verhältnisse in eindeutiger und zwingender Weise bestimmt. Dann aber ist der Mensch nur eine sekundäre Ursache seiner Handlungen,” hirdeti Wittmann. „Es lässt sich nicht behaupten, dass er der eigentliche Urheber seiner Taten ist und die Schuld daran trägt.¹”

Azt mondja Pauer, hogy a szenvedélyszülte tetteknél is felelőseknek érezzük magunkat, pedig cselekedeteink ilyenkor ellenállhatatlan hatalom nyomása alatt állanak.² Igaz, hogy a szenvedelem vad erővel igyekszik

¹ Id. mii. 173 1.

² Az ethikai determinismus elmélete. 360. 1.

magával ragadni bennünket s ellene szegülni igen nehéz, mégis úgy gondolom, hogy a szenvedelem uralma idején sem hiányzik teljességgel a szabadság tudata, ha csak a végletekbe nem csap az, ilyenkor azonban, mivel kétségtelenül a lelki abnormalitás tényével állunk szemben, beszámíthatóságról és felelősségről sem lehet beszélni. Úgy látom, hogy a beszámíthatóságnak és felelősségnek nemcsak a tudatosság s a szándék, értelmes voltunk és jellemünk a feltétele, hanem egyszersmind szabadságunk is. „Perche un'azione sia imputabile si richiedono due condizioni essenziali: 1.° che essa abbia relazione colla legge morale, intesa nel senso suo piu anipio, e quindi come comprendente in se anche la legge giuridica; 2.° che gli individui, a cui l'azione deve imputarsi, siano responsabili, cioè esseri intelligenti e liberi,” tanítja C. Cantoni¹ is.

Azoknak a törekvése, akik az etikát el akarják választani a determinizmus és indeterminizmus kérdésétől, a vallási problémáktól s minden ontológiai bizonytalanságtól, igen tiszteletreméltó, hiszen nem akarnak egyebet, mint az erkölcsi élet függetlenségét, biztosságát, szilárdságát, megtámadhatatlanságát, minden emberi kétely felett valóságát, ám nem az ő hibájuk, ha vállalkozásuk kevésbé sikerül, ha erkölcsi tudatunk té-

¹ Corso el. di Filosofia. Milano. 1902. 2 V. 161 -162. 1,

neyei a kiküszöbölésre szánt kérdések egyikével-másikával múlhatatlanul érintkezésbe kerülnek. Leo Michel azon a véleményen van velök szemben, hogy metafizika nélkül nincs etika s hogy a metafizikai követelmények minimuma a következő: 1. Az Énnek, mint az erkölcsi cselekedetek princípiumának substantialitása, folytonossága, azonossága; 2. Az erkölcsi viselkedések célszerűsége, a morális jóra, mint célra való vonatkozása; 3. Az akarat metafizikai szabadsága; 4. Személyes Isten léte.¹ Szerinte a modern filozófia ezek nélkül nem tud etikát alkotni.

A büntetésre vonatkozólag úgy vélekednek a deterministák, hogy az az elrettentés vagy a javítás szolgálatában áll, de semmi esetre sem megtorlás. Kétségbe nem vonható, hogy a büntetés a társas életet is védeni törekszik, javítani is akar, de nem igen valószínű, hogy akár az egyik, akár a másik volna az igazi rendeltetése. Ha a büntetés célja a társadalom védelme, írja Th. Lipps, a töltött fegyverrel való gondatlan bánást jobban kellene büntetni, mint a megfontolt gyilkosságot, mert ennek útjában áll a lelkiismeret szava, amaz ellenben nagyobb mértékben veszélyezteti a közösség biztonságát, mert

¹ Das ethische Problem in der modernen Philosophie, Freiburg, 1913. 16.1.

könnyelműség inkább fordul elő az emberekben, mint gyilkolási vágy.¹ Ami miatt valaki a büntetést megérdemli, az nem a társadalom megkárosítása, hanem érzülete, akarata, melyből a jogtalan cselekedet származott. Hogy tisztán a javítás volna a büntetés lényege, a bűnös belső viselkedésének megváltoztatása cselekvésével szemben, tette jogtalanságának, gonosz érzületének beláttatása s elítéltetése, azt nem igen igazolja az élet. Megbüntetik azokat is, akik őszintén megbánják eltévelyedésüket épen úgy, mint a megrögzött gonosztevőket, pedig amott már megtörtént a jogtalan viselkedés felismerése és kárhoztatása, emitt meg nem igen remélhető javulás. Aztán halálbüntetést is alkalmaznak, ami teljességgel lehetetlenné teszi az átalakulást. Amikor valaki bünt vagy szándékos jogtalanságot követ el, már megvan a bűnhődés elegendő indoka. A büntetés valami baj, valami kellemetlenség elszenvedése, boldogságunk kevesbítése. Az erkölcsös akarás, bárminő nehéz és kínos olykor érvényesítése, végeredményként mégis megnyugvást, megelégedést szül, az erkölcsi parancsok semmibevétele pedig, akármennyi pillanatnyi gyönyörűség, kéj van is vele egybekapcsolva, akármennyi mámoros percnak is megteremtője, előbb-utóbb csömörbe, undorba, önutálatba fullad. Úgy

¹ Id mű. 291. 1.

látszik, hogy az erkölcsi rend megsértésének ép oly szükségképeni következménye a bűnhődés, a kiengesztelődés, mint amennyire bizonyos, hogy összeég a kezem, ha tűzbe teszem azt. Nincsen öröm, melynek ne volna bánata és pedig olyan erős bánata, aminő volt maga az öröm, nincs fény, amelynek ne volna árnyéka, nincs pozitív villamosság negatív nélkül, nincs vétek szenvedés nélkül. A világon mindennek, de mindennek megvan a maga visszája. Ez a tapasztalat vezethette a népeket arra a közmeggyőződésre, hogy a jogtalanság büntetést érdemel. A bűnnek a bűnhődés természetszerű függeléke. Per quod quis peccat, per hoc punitur et idem, mondja a latin példaszó. A büntetés a bűn másik fele, tanította Hegel. „Do and it shall be done unto thee. Old is this saying and old and old again, idézi Rickaby Aischylost.¹ Régi, nagyon régi szólam, hogy úgy bánnak majd veled, ahogy te bánsz másokkal. A büntetés közvetlenül nem az elrettentésre, a javításra irányú tehát, hanem a helytelen cselekedetnek, érzületnek szól. Bizonyítja ezt az a körülmény is, hogy fajtájának és nagyságának a törvényszegés a mértéke. Ha azonban a megtorlás alapja, mértéke a jogtalan tett, különös, hogy gyötrődésnek tesszük ki azokat, akik nem cselekedhettek másképp, mint ahogy

¹ Moral philosophy. London. 1901. 170 1.

cselekedtek, s akik, ha Schopenhauernek a jellem változhatatlanságára vonatkozó tana igaz, semmiféle fegyházi élet hatása alatt sem alakulhatnak át. Hiába hangoztatják azt, hogy az elítéltet nem akarják sújtani, kínozni, a szabadságtól megfosztott érzi helyzete keserves voltát s tudja, hogy sorsát mivel érdemelte ki.

Íme, való tehát, hogy az akarat szabadságának kérdése lényegében nem etikai kérdés, de tényként jelentkezik az is, hogy a morális értékelés, a kötelezettség, a beszámítás, a felelősség, a büntetés, hacsak nem akarjuk azokat attól a tartalomtól megfosztani, amelyet a hagyományos erkölcsi tudat helyez beléjük, megköveteli a szabadságot. Azt nem lehet állítani, hogy minden ember indeterminált, azt sem, hogy aki szabad döntésre képes, sohasem lehet determinált, csupán azt hogy a lélek bizonyos körülmények között nincs az eszes törekvésnek pusztán egy lehetőségéhez kötve. Hogy a szabadság tudata megvan bennünk, azt nem vonják kétségbe a deterministák sem, hogy pszichológiai szabadságunk van, az általánosan elfogadott tétel, de hogy ontológiailag hogy áll a dolog, arra vonatkozólag már eltérés van a gondolkodók között. Legyen bármiként is, annyit az elfogulatlanság s az óvatosság sérelme nélkül mondhatunk, hogy az erkölcsi fogalmak érintett csoportja,

régi értelmük fenntartása esetén, úgy látszik, ezt az utóbbi szabadságot is feltételezi. Mert ha determináltak vagyunk, akkor az erkölcsi kötelezettségnek, a büntetésnek s a helytelen cselekvés nyomában feltámadó bánatnak csak úgy van létjoga, ha pusztán motívumnak vesszük őket a jövőbeli viselkedésre.

VII.

Az etika módszere.

1.

A szó igazi értelmében erkölcsbölcséleti problémák alatt azokat a kérdéseket értjük, amelyek nem magára a tudományra, hanem a tudomány tartalmára vonatkoznak. Hogy minő jellege van az etikának, vajjon normatív, explicatív vagy leíró ismeretág-e, hogy minő módon tud feladatának megfelelni, hogy tud megállapításaihoz jutni, azok valójában nem etikai problémák, mert a tudományra magára, nem pedig azokra a dolgokra vonatkoznak, amelyekkel az erkölcsbölcséletnek foglalkoznia kell. Mivel azonban a szónak tágabb jelentésében ezek is etikai kérdések, amelyek a tartalmi problémákkal többé-kevésbé összefüggenek, ezért emlékezem meg róluk is a főbb erkölcsi kérdések sorozatában.

Ha a filozófiai erkölcstudomány módszere után érdeklődünk, mindenekelőtt is azt kell elménkbe visszaidézni, mi az etika feladata. Nem más, mint az erkölcsi értékek s az erkölcsi normák megállapítása. Mit kell erkölcsi értékek

alatt érteni? Olyan morális eszméket, amelyek ennenmaguk miatt követelik tőlünk megvalósításukat. Ezek az értékek nem relatívok tehát, hanem abszolútak, nem valami másért, nem az élvezetért, nem a haszonért, nem a boldogságért becsesek, nem is azért, mert nagyra tartotta őket a múlt, nagyra tartja az élők egyeteme, hanem ennenmagukért, önértékükért. Az etikának az lesz tehát a helyes módszere, amelynek segítségével ezeknek az önértékeknek az ismeretére juthatunk s másodszer az, amelynek igénybevételével feltáruhnak előttünk az erkölcsi értékek megvalósítását legmegfelelőbben biztosító szabályok.

Milyen úton-módon juthatunk a morális 'önértékek felismerésére? Tapasztalás segítségével aligha. Ha volna a megfigyelés és kísérlet előtt feltáruuló világban valami, ami nem másért léteznék, nem függene mástól, nem volna alárendelve másnak, akkor remélhetnők, hogy a tapasztalás célhoz vezet bennünket. Ilyet azonban hiába kutatunk. Az abszolút érték független, változhatatlan, egyetemes érvényű s örökkévaló. Ezeket a tulajdonságokat pedig sem az élvezetben, sem a haszonban, sem a boldogságban, sem az egyéni életben, sem a közösség avagy a faj életében nem találjuk meg. Mindegyik függő, viszonylagos, változó és múló. Van

olyan élvezet, olyan haszon, olyan boldogság, egyéni élet, állami élet s lehet olyan élete a fajnak is, amelyet etikai szempontból becsesnek, kívánatosnak, megengedettnek semmiképen sem mondhatunk. Hogy ilyenek legyenek, ahhoz bizonyos feltétel, bizonyos követelménynek a teljesítése szükséges. Aminek azonban az erkölcsi helyessége mástól, valami feltételtől függ, az nem lehet a végérték, nem lehet abszolút érték.

Ha ez azonban való, akkor nemcsak hogy önértékeket nem ismertethet meg velünk a tapasztalás, hanem a hedonizmus, az utilitarizmus s az eudémonizmus módszere nem megfelelő az erkölcsileg értékes cselekedetek keresésében sem. Mindegyik a tapasztaláshoz fordul. Az első azt veszi morális jónak, ami élvezetet okoz, a második azt, ami előnyös az egyén s a közösség élete szempontjából; Paulsen szerint úgy kell eljárniok az etikusoknak is, mint ahogy eljárnak az orvosok. A tisztátalanság, a szeszivás, a túlságos munka kártékony a szervezetre, a tapasztalat adatai alapján óvják tehát az embereket tőlük. Viszont a tisztaság, a józanság, a pihe-néssel váltakozó mérsékelt foglalkozás kedvező az egészségre, ennélfogva ajánlják mindenkinek. Így van az az erkölcsbölcseletben is. Az emberszeretet, a becsületesség, az őszinteség azért bírnak morális beccsel, mert hasznosak az egyesre s a

társadalomra; a hazugság, a lopás, a kegyetlenség pedig azért méltók a megbélyegzésre, mert károsak.¹ Az eudémonizmus szintén a megfigyelést veszi igénybe s azokat a tetteket magasztalja, amelyek kellemes, boldogító hatásúak. Ha minden élvezet, minden boldogság, minden egyéni és társas élet szükségképen, feltétlenül helyes volna, akkor nem tévednének, mivel azonban nincs úgy, sem az élvezet, sem a haszon, sem a boldogság tapasztalása nem döntheti el, minő érzületet és viselkedést nyilváníthatunk erkölcsileg jónak, kívánatosnak.

Nem vezet célra a tapasztalás akkor sem, ha a múlt vagy ha az élők közfelfogásának megvizsgálása révén akarja a keresett értékeket megtalálni. Ahogy már egyszer részletesen kifejtettem, abból, hogy valamit morális szempontból sokra becsültek az emberek, még nem következik, hogy helyes nyomokon jártak. A történelem a jó és rossz megítélésében igen sok tévedésre tud rámutatni. Az anthropológiai adatok nagyon változatosak s megbírálásukhoz, kiválogatásukhoz kritériumra, mértékre van szükség, ezt pedig nem vehetjük abból a körből, amelyben a becslést végezzük. Van a letűnt időknek sok találó etikai értékelése, de az értékelés találó voltát nem az határozza meg, hogy megtörtént, mert

¹ System der Ethik. 1. k. Einleitung.

lehetett volna téves is, hanem az, hogy a morális megállapítások követelményeinek megfelelt. Helytelen irányban halad az a morálbölcseledő is, aki a közfelfogás megfigyelése alapján kivan értékekhez jutni. Hogy mi az igaz, mi a szép, mi a jó, az nem dönthető el népszavazattal, hanem egészen máskép. Ha a közvélemény jelölné meg, mi kívánatos erkölcsileg s mi nem, akkor fejlődés sem lehetne itt, hiszen az új felismerések nem a tömegektől származnak, hanem az egyesektől.

Hiába fordulunk feladatunk megoldása végett a dedukcióhoz is. A deduktíve nyert tétel olyan ítélet, amelyhez valamely egyetemesebb tétel vezet bennünket. Ennek az előbbit alája rendeljük. A dedukció következményének érvénye más ítélet igazságától függ. Az erkölcsi értékek, a legfőbb erkölcsi elvek helytálló volta ezzel szemben nem másból ered, hanem ennemagukból, érvényességük alapja nem kívülük van, hanem magukban s alárendelve semminek a világon nincsenek. Abszolút értékeket deduktíve senkisé sem fog felfedezni.

Mit tegyünk tehát, ha sem az indukció, sem a dedukció nem biztosíthatja a kellő eredményt? Hiába mondja Wundt,¹ hogy az etika normatív jellegének a felismerése kártékonyán

¹ Ethik. 8. 1.

hatott módszereinek kifejlésére, mert elterelte azt a tapasztalástól, ha egyszer ezen az úton célhoz nem érhetünk, ha egyszer a legtöbb oldalú s legalaposabb empirikus eljárás sem fedheti fel előttünk a feltétlen értékeket. Mit cselekedjünk tehát?

2.

A megismerés módjait a következtetések nem merítik ki. Az életben épen úgy, mint a tudományban gyakran van arra eset, hogy minden tünődés, minden okoskodás nélkül, a nélkül, hogy erőltetnők, feltűnedeznek belsőkben bizonyos gondolatok, amelyeket sem a tapasztalat, sem a szillogisztikus eljárás nem szült, amelyek maguktól támadtak s amelyek igazságát minden előzménytől, minden kapcsolattól függetlenül, közvetlenül látjuk. Ez az a megismerés, melyet Spinoza a legtökéletesebbnek hirdetett, mert ezzel tájékozódunk a dolgokról *sub specie aeternitatis*, így jutunk Isten megismerésére és szeretetére,¹ ez az, amely nélkül H. Gr. Keyserling szerint sem a művészek, sem az orvosok, sem a pedagógusok, sem az államférfiak nem képesek valami nagy dolgot végezni, mert minden szellemi teremtés szervező elvet, összefüggést felfogó vagy létrehozó képességet tételez

¹ W. Jerusalem, Einleitung in die Phil. 102. 1.

fel, ez az elv pedig nem tanulható meg, hanem a szellem sajátos életéből fakad,¹ ez az, amelynek hiányában nem születhetik filozófiai rendszer, mert, ahogy Bergson tanítja, minden ilyen rendszer a szerzőnek bizonyos meglátása hoz létre. Nem a tételekből rakódik össze a rendszer, hanem az alapszemléletből a tételek. A rendszer ez magyarázza, ebből lehet csak megérteni.² Ez az, amely megláttatta Platóval az ideák világát, ahová dialektikája sohasem vezette volna. A Krisztus követéséről szóló könyv írója boldognak jelzi azt, akinek ilyen ismerete van, mert „felix est, quern Veritas per se ipsam docet, non per figuras et voces transeuntes, sed sicui se habet.”³ A megismerésnek ezt a fajtáját intuitívnak nevezi a tudomány. Magától és váratlanul támad. E. von Cyon találóan mondja: „Die Spontaneität und das Unerwartete ihres Entstehens sind die Hauptmomente, welche den geistigen Ursprung der Intuition bezeugen.”⁴ Természettudósok, pszichológusok, matematikusok emlegetik, folytatja tovább, hogy mély álomból való felébredéskor születik, akkor lesz először tudatossá. J. Volkelt „das unmittelbare

¹ Das Wesen der Intuition. Logos. 1912. 1. füzet.

² Pauler Á., A IV. nemzetközi fii. kongresszusról. A Magy. Fil. Társ. Közi. 1912. 2. és 3. sz.

³ I. 3. fej.

⁴ Gott und Wissenschaft. Leipzig. 1912. 2. k. 166. 1.

Erfassen des Übererfahrbaren”,¹ a tapasztalatfeletti közvetlen felfogását látja benne. Az intuitív bizonyosság nála a belső tapasztalat tartalmán túlra vonatkozik. Háromféle bizonyosságot különböztet meg. Van bizonyossága a tiszta tapasztalatnak, „Selbstgewissheit des Bewusstseins,” amelynek formulája: Ezt és ezt lelem tudatom körében. Van logikai bizonyosság a gondolatok kapcsolatánál és van végül intuitív bizonyosság, mely a közönséges tapasztalattól megközelíthetetlen valamire utal. Hangulatok, akarások észrevétele nem intuíció. „Wenn es neben der Gewissheit des schlichten Erlebens und dem denknöwendigen Verknüpfen noch eine andere Gewissheitsart geben soll, so ist eine solche sicherlich dann vorhanden, wenn es ein unmittelbares Erfassen eines Übererfahrbaren, eine erlebende Gewissheit von etwas Bewusstseinsjenseitigem, eine nicht logisch vermittelte, sondern mit eins sich aufdrängende Überzeugung des Subjekts von einem Transsubjektiven gibt.”² Van benne valami titokzatosság, valami, ha nem is metafizikai, de ismeretelméleti transcendens elem, ami miatt a szigorú tudomány elfordul tőle, pedig ahogy már Cyon is érintette, egy-egy termékeny eszmének hirtelen való feltűnése min-

¹ Gedanken über intuitive Gewissheit. Zeitschrift für Phil. u. phil. Kritik. 160. k. 2. f. 133. 1.

² U. o. 132. 1.

den tudomány területén észlelhető, még az exaktakén is. Az intuitív bizonyosságnak az a lényege, hogy tapasztalatfelettire mutat, amelyet közvetlenül képes felfogni szellemünk. „Wer von der Geltung eines Selbstwertes (etwa des Guten) unmittelbar überzeugt ist, bekennt hiermit, dass er eines Übererfahrbaren gewiss ist.”¹ Az önérték a maga lényegében és kihatásában a tapasztalatfeletti, az érzékfeletti, az intelligibilis világba tartozik. Valamely tartalom önértékűségéről nem lehet másképp közvetlenül meggyőződni, mint intuitív bizonyossággal. „Die unmittelbare Überzeugung vom Selbstwertcharakter irgendeines Inhalts ist nur als intuitive Gewissheit möglich.”²

Íme, az erkölcsi önértékek megismerésének az útja, módszere. A tapasztalás hiábavaló itt, hiszen az önértékek sem külső, sem belső tapasztalással fel nem fedezhetők, hiábavaló a dedukció is, mert az abszolút értékek érvénye más egyetemesebb igazságnak alája nem rendelhető, mással nem igazolható. „Das unmittelbare Erfassen des Übererfahrbaren,”³ a tapasztalatfeletti közvetlen felfogása tájékoztathat csak bennünket a morális értékekről, csak így állapíthatjuk meg, hogy a becsületesség, a szeretet, az őszinteség,

¹ U. o. 148. 1.

² U. o.

³ U. o.

a jellemesség, az igazságosság, a bátorság, önuralom, mértékletesség, szemérmesség, szerénység, nemi tisztaság oly értékek, amelyek önmagukért követelik, hogy megvalósuljanak.

3.

E. Hammacher nem tulajdonít az intuíciónak olyan jelentőséget, mint az imént említett gondolkodók. „Der Intuitionist beruft sich auf ein unmittelbar Gewisses, das nicht mehr diskutiert werden kann.”¹ „Er verrät seine Unwissenschaftlichkeit sofort. Je nach seinem persönlichen Gemütszustande kommt er zu den Verschiedensten Ergebnissen.” „Selbst für nüchterne Einzelfragen ist niemals das Kriterium der Evidenz völlig zuverlässig, sondern erlaubt höchstens Wahrscheinlichkeit. Denn Evidenz ist immer nur ein psychisches, das zunächst wenigstens nur in einem Menschen wirklich ist.”² Az intuicionista tudománytalan tehát szerinte, mert egyéni kedélyállapotai most ilyen, majd amolyan eredményekhez vezetik. Az evidentia legfeljebb valószínűségre tarthat igényt.

Tagadhatatlan, hogy az erkölcsi cselekedetek egyenkint való megítélésekor nemcsak különböző személyeknél akadhatunk eltérésekre, hanem ugyanazon személynél is. Az ember na-

¹ Id. mű. 40. I.

² U. o.

gyon hajlandó arra, hogy amire vágyakozik, amit igen szeret, ami erős örömet, élvezetet okoz neki, amit megszokott, annak intuitív helyességet tulajdonítson. Ezek a vágyak, kedvtelések, törekvések, megszokások azonban egyenként s ugyanannál az egyénnél is változók, nem csoda tehát, ha az intuitív becslés eredménye olyan ingatagságot, olyan tarkaságot árú el. Ám ezek az intuíciónak nem igaziak, amint nem igazán intuitív az az ítélet sem, amely gyors vagy félig tudatos következtetés következménye. Amikor tehát valaki az intuitív megismerés értékét vizsgálja, ügyelnie kell igen arra, hogy ne a téves, hanem a valódi intuíciónak alapján mondja ki ítéletét.

De vajjon van-e módunk arra, hogy az igazi Intuíciónak a hamisaktól elválasszuk, az önérték valódi közvetlen szemléletét az intuíción igényével fellépő kedélyállapotoktól megkülönböztessük? Sidgwick az intuíciónak három fokát ismeri: a perceptual, a dogmatic s a philosophical intuition-t. Az első egyes cselekedetekről hangoztat véglegesen érvényes erkölcsi ítéletet, a második a tettek bizonyos fajtáira ír elő általános szabályokat, a harmadik pedig az egyetemes, alapvető elveket állapítja meg.¹ Az első csoporthoz tartozó intuíciónak, amint már

¹ Id. mű. 103. 1.

jeleztük, állhatatlanságot mutatnak, összeütköznek egymással, mert amit az egyik helyesel, a másik rossznak bélyegzi. Az egyes ember részleges morális ítéleteinek érvényét illetően tehát komoly kétségek támadhatnak, amelyeket multhatatlanul el kell oszlatni. Ezt az eloszlatást úgy gondolják lehetségesnek az emberek, hogy a közfelfogás általános szabályaira hivatkoznak. Ezt a közfelfogást igénybeveszik olyanok is, akik látják az összes vagy a legtöbb erkölcsi szabály igazságát és kötelező voltát, de mégis bizonyítékot keresnek normáik érvényessége mellett. Nem azért, hogy egyéni intuíciójukat helyettesítsék vagy érvénytelenítsék, hanem pusztán abból a célból, hogy támogassák. „They may still put forward „common consent” as an argument for the validity of these rules: but only as supporting the individual's intuition, not as a substitute for it or as superseding it.”¹

Ezeket az általános formulákat az intuitív moralisták végső érvennyel és bizonyossággal ruházzák fel.² Pedig lehet-e? Sidgwick úgy véli, hogy nem. Egy „self-evident” ítélet a bizonyosság legmagasabb fokát négy feltétel alatt éri el. Először az ítélet szavainak világosaknak és határozottaknak kell lenniök. Másodszor gondos reflexió puhatolja ki, nem valami hajlam, intenzív érzelem, meg-

¹ U. o. 101. 1.

² U. o. 214. 1.

szokás, konvenció van-e az ítélet háttérében. Harmadszor az elfogadott intuíciók között nem szabad összeütközésnek lenni, mert ez azt bizonyítja, hogy a kollízióba kerültek valamelyikében vagy mindkettejében hiba van s negyedszer ne tagadja senki, amit állítok, mert az igazság minden elmére ugyanaz s ha valaki kétségbevonja tételelem helyességét, ez a körülmény csökkenti bennem az ítélet érvényébe vetett bizalmat. Sem az igazságnak általában, sem az intuitív igazságnak nem kritériuma az, hogy elfogadják-e mindnyájan az emberek, de tény, hogy a meg nem egyezés hiánya hitünk bizonyosságának nélkülözhetetlen negatív feltétele. Ha valamely ítéletem összeütközésbe jut más elme ítéletével, valahol tévedésnek kell lenni.¹

A közmorál maximái ezeket a feltételeket nem teljesítik. Világosság és határozottság szempontjából kívánni valót hagynak magok után. A parancsolt cselekedetek homályosak. Tudjuk, hogy a felnőtteknek gondozniuk kell a gyermekeket, de hogy mi jobb, a családi nevelés-e vagy orvosok, filozófusok felügyelete alatt az állami, azt apriori úton nem dönthetjük el, hanem az utilitarista formula igénybevételére vagyunk utalva. A míg határozatlan általánosítások maradnak ezek a maximák, elfogadjuk őket, de

¹ U. o. 242. 1.

ha a tudomány követelte határozottságot adjuk nekik, fel kell hagynunk azzal a reménnyel, hogy mindenféle magukévá teszik az emberek azokat. Olykor alternatívák állanak elő s választanunk kell közöttük, pedig egyformán vagy csaknem egyformán plauzibilisek.¹ Ami bizonyos esetekben intuíciónak látszott, még szabályozást, korlátozást igénylő, határozatlan hajlam kifejezésének bizonyul, vagy pedig olyan forgalomban lévő nézetnek, amelynek észszerűségét valamely más elv segítségével kell kimutatnunk.² Megesik az is, hogy a pozitív moralitás egyik-másik szabálya merő konvenció. Ilyenek a többek között az előkelők becsületkódexének normái, amelyek parancsai ellen fellázad a helyes erkölcsi meggyőződés.

A közfelfogás erkölcsi utasításai sem nyújtanak tehát tökéletes biztosítékot arra nézve, hogy valóban az ész parancsai, igazi intuíciók. Ezért szükséges még a filozófiai intuíció. „His function is to tell men what they ought to think, rather than what they do think, he is expected to transcend Common Sense in his premises and is allowed a certain divergence from Common Sense in his conclusions.”³ Tovább meggy premisszáiban a közönséges emberi

¹ U. o. 342. 1.

² U. o. 343. L

³ U. o. 373. 1.

észnél s eltérhet következményeiben attól. Teljes egészségben és világosságukban igyekeznek feltárni az ész amaz elsődleges intuícióit amelyek tudományos alkalmazásával egyszerre rendszerezhető és helyesbíthető az emberiség közös morális gondolkodása.¹ Ilyen intuitív elvek az igazságosság, az okosság s az észszerű jó akarat elve. Az első azt hirdeti: Ha valaki közülünk helyesnek ítél egy cselekedetet magára nézve, implicite helyesnek mondja ugyanazt minden hasonló körülmények között levő hasonló személyre.² Az okosság elve azt tanítja, hogy a jelen kevesebb javát ne helyezd a jövő nagyobb java elé, a harmadik pedig arra figyelmeztet, hogy mindegyikünk köteles más egyén javát épen úgy tekintetbe venni, mint a magáét a saját kisebb javát nem teheti mások nagyobb java elé.³ Ezek Sidgwick előtt ép annyira „self-evident”-ek, mint az az axióma: az egyenlők összegei is egyenlők.

Hogy ez a felfogás megállja-e minden részletében helyét, az iránt merülhetnek fel kétségek, az azonban bizonyos, hogy az egyes tettekhez vonatkozó intuíciókban, nem különben a közfelfogás formuláiban jelentkező intuíciókban lehet csalódás; nem képtelenség, hogy valami

¹ U. o. 374. 1.

² U o 382. 1.

erős hajlam, vágyakozás, megszokás, konvenció öltse fel magára a közvetlen értékszembélet színét. Keyserling is úgy véli, hogy az intuíció nem szükségkép igaz, csupán a hatalmas genie-ké bizonyult annak.¹ Ám való az is, hogy ennek az illúzióknak a feltárására van módunk. A gondos reflexió, az előzmények lelkiismeretes vizsgálata, az összehasonlítás, az apriorikusnak jelentkező morális ítéletek szembeállítás, de meg különösen annak a meggondolása, hogy az erkölcsi értékek nem tagadhatók a nélkül, hogy ezzel már fel ne tételezzük érvényüket, megnyugtat bennünket arra nézve, hogy azt tartjuk az intuitív ész parancsának, ami valóban az.

4.

Vannak tehát intuícióink, melyek a tapasztalat felett álló, abszolút erkölcsi értékeket közlik velünk. Annak a kérdésnek a megoldása marad eszerint még hátra, hogy állíthatjuk fel az etikai normákat. Az erkölcsi norma oly követelmény, amelynek eleget téve a legmegfelelőbbben valósítjuk meg a morális önértékeket. Mint minden erkölcsi kötelezettség, úgy a normában kifejezett is feltétlen, azaz követését sem az élvezettől, sem a boldogságtól, sem a haszontól, sem semmi mástól nem szabad függővé ten-

¹ Id. dolgozat.

nünk, hanem maga-magáért kell meghódnunk előtte; ám, mivel ezek a szabályok emberi cselekvésekre vonatkoznak, a tapasztalattól függetlenül nem állapíthatjuk meg őket, mert ekként biztosan megesnék, hogy olyas valamit parancsolnánk, aminek a teljesítésére képtelenek az emberek. Az önértékek realizálását csupán a lehetőség korlátai között követelhetjük. A közép-korban élőkől nem kívánhattuk volna azt, amit jogosan elvárhatunk a mai kor gyermekeitől; ugyanaz a szabály nem vonatkozhatik a serdületlenre s a felnőttre, a műveletlenre s a műveltre, a gyengére és erősre. A normák felállításában sohasem szabad az egyéni képességekről s a társadalmi viszonyokról megfejelkezni. Mivel pedig ezek a képességek, ezek a szociális állapotok változók, fejlődők, változásnak, szüntelen való módosulásnak kell mutatkoznia a szabályokban is és pedig annál inkább, mennél részletesebbek, mennél inkább válnak aprólékos életelvvé, íme, az idealisztikus erkölcsbölcselet nemcsak hogy megengedi a normák különbözőségét, tarkaságát, hanem szükségszerűnek is vallja, ám azért ebből nagyon helytelenül vonná le valaki azt a következtetést, hogy egyetemes érvényű erkölcs nincs. A etikai önértékek abszolútak, változhatatlanok és örökkévalók, csak felismerésük s megvalósításuk, továbbá az ezt irányító utasítások körében akadunk haladásra, ingadozásokra, eltérésekre.

Azt hirdeti Valli, hogy az idealizmusnak két nagy ereje van: esztétikai jellege és spontaneitása. A cél, a miért, a határ nélküli normák szépsége letagadhatatlan. Ugyanaz a szépség van bennök, mint a táncban s a valamikor szükséges, ma pusztán díszül szolgáló architektonikus vonalak ismétlésében. Ez a szépség csodálatos ellenálló képességet ad nekik a tudomány hideg kritikájával szemben. Második erőssége spontaneitása. Az első forma, melyben az erkölcsi érték a szellem előtt jelentkezik, a végtelen impulzus formája, a kritikai mozzanat a későbbi. Az idealista lélek állapota a közvetlen, a spontán, az általános állapot. Van azonban az idealizmusnak két nagy gyengesége is: illúziószerűsége s az élet érdekeivel való ellentétessége. Tévedés az egész, melyet elvet magától a fejlett lélek. Az abszolút értékek szolgálatában felesleges terhet hord az ember. Úgy tesz, mint az utas, aki, ahogy folyóhoz érts nem tudott átmenni rajta, nagy fáradsággal tutajt készített s így kelt át. Mivel azonban látta, hogy a tutaj hasznos, a hátára vette s ezzel a teherrel folytatta útját tovább a szárazon. A hamis abszolút értékek szülőanyja a tehetetlenség törvénye. Az idealizmus szemben áll tehát az élet érdekeivel, mert hiú álmokat táplál, energiákat pazarol, mert alárendeli azt azoknak az értékeknek, amelyek miatta vannak, mert azok eszközévé teszi a közösségeket, amiknek a közösség a céljuk.¹

¹ Id. mű. 189-193. 1.

Hogy az idealisztikus erkölcs szép és spon-
tán, az kétségtelen, illúziószerűségét azonban
már nem helyesen állapította meg Valii. Hogy
az erkölcsösség meglegedést, megnyugvást okoz,
hasznos lehet az egyesekre s a társadalmakra
egyaránt, abból még nem következik, hogy azért
a boldogsáért, azért a haszonért értékes. Volt
alkalmunk kimutatni, hogy az erkölcsi érték ön-
érték, abszolút érték, ezt pedig sem a boldogi-
ságról, sem a hasznról nem lehet elmondani.
Mivel ezek az etikai értékek itt a földön nem
valósulhatnak meg teljességgel, mivel korlátoz-
zák egymást, azért még nem tagadhatjuk feltét-
len voltukat. Abból, hogy az igazságot nem cél-
szerű, nem okos dolog mindig megmondani s
a szülők, nevelők, hivatalos titkok védői s má-
sok is valótlanságot kénytelenek nem egyszer
szólani, senki sem vonhatja le azt a megállapí-
tást, hogy nem az abszolút igazmondás az ide-
ális. A valóság s az eszmény nem fedik egymást.
Ha a faj életét emeljük legfőbb értékévé, akkor
művelődésünk nem lesz más, mint pusztá Da-
seinskultur, pusztá Menschenkultur, amely leköti
a lélek szárnyait s igazi nekilendülést, felfelé törést
nem ismer. Azt is hirdetik, hogy az igazságosság s
a szeretet sem feltétlen értékek, mert kölcsönösen
korlátozzák egymást. A bűnös megbüntetésének
szükségessége az igazságosság s az a vágy,
hogy senkivel se tegyünk rosszat, szemben állanak

egymással. Nietzsche bebizonyította, hogy az emberiség az élet s az emelkedés sok termékeny energiáját pazarolja el a jó akarat értékének határtalan kiszélesítésével. A faj haladását és vitális érdekeit sérti a szeretet és a szánalom. Az abszolút szeretet valóban nem egyeztethető össze a konkrét igazságossággal s az étellel. A szeretet s az igazságosság követelményei, mint elvont normák, nem ütköznek össze, de igen, ha a gyakorlati életre alkalmazzuk őket, írja Pauler.¹ A felebaráti szeretet parancsa s az a kívánalom, hogy adjuk meg mindenkinek a magáét, absztrakté véve, tényleg nem zárja ki egymást, mint ahogy kizárja pl. a szépség a rútságot az igazság a hamisságot a jó-ság a rosszaságot. A valóságban azonban más-kép van. Nem engedi meg az élet a tökéletes szeretetet azért sem, mert az abszolút jó-ság sírba dönt, a jót pedig csak úgy gyakorolhatjuk, ha élünk. A szeretet megvalósítása követeli tehát, hogy bizonyos határok között szeressünk, mert különben nem szerethetünk. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy önfeláldozó szeretetnek sohasem lehet helye. Úgy látom azonban, hogy a mártírság véres koszorúja s az önfeláldozás fényes glóriája csupán olyanokra várhat, akik sokszor voltak kénytelenek áthágni a sze-

¹ Az ethikai megismerés természete. 167. 1.

retet feltétlen törvényét, sokszor voltak kénytelenek saját létük érdekében szívüket megkeményíteni s hogy ha a magáról megfélemlített jóság minden derék lelkületet hatalmába kerítene, pusztán olyanoké maradna a föld, akik a részvét s a könyörületeség erényeinek gyakorlására képtelenek. A határtalan szeretet kiirtaná a szeretetet bolygónkról.

Való tehát, hogy az erkölcsi értékek hiánytalan realizálásának akadályai vannak a valóságban, ám azért ez nem gátolhatja meg, hogy az etikai értékek abszolútak, magukért lévők ne maradjanak s valami más világban, a vallásos lélek egében, hiánytalanul, változhatatlanul, soha ki nem alvó fénnel ne ragyogjanak. Igen, az idealizmus ellensége az életnek, de csak bizonyos életnek; annak, amely elaszik, elég a kéjek hajszolásában s élvezésében, amelynek a haszon az istene s a bonum utilé-nél magasabbra nem lát, annak, amelynek pusztán boldogság, minden áron való boldogság keil, de nem annak, amelyik a bennünk jelentkező új életfokot akarja kiépíteni, a gazdag, a harmonikus, az erkölcsös személyiséget kívánja kialakítani, amely az örökkévaló értékek szeretetébe, szolgálatába óhajtana állítani mindnyájunkat: ismétlem, nem ellensége annak az életnek, amely egyedül lehet igazán emberi élet.