

# ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REG. UNIVERSITATIS HUNG. FRANCISCO-IOSEPHINAE

Sectio : PHILOSOPHICA

Tom. VII.

Redigit : GEORGIUS de BARTÓK

---

## AZ ERKÖLCSI ÉRTÉKESZME TÖRTÉNETE

II.

### AZ ERKÖLCSI ÉRTÉKESZME TÖRTÉNETE AZ EGYHÁZATYÁK, A KÖZÉPKOR ÉS ÚJKOR FILOZÓFIÁJÁBAN

IRTA

**BARTÓK GYÖRGY**

A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM ÉS A ROTHERMERE-ALAP  
TÁMOGATÁSÁVAL KIADJA :

A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM  
BARÁTAINAK EGYESÜLETE

S Z E G E D

SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ RT.

1935



50286



## ELŐSZÓ.

Az erkölcsi értékeszme története c. művem, amelynek I. kötete 1926-ban jelent meg az Acták II. köteteként, ezzel a kötettel befejezést nyer. A mű célja a filozófiai gondolkozás történetében figyelemmel kísérni az erkölcsi értékeszmeről való tan kifejlését s ez által némi fényt vetni az erkölcsi érték dialektikájára is. Úgy tudom, művem az első kísérlet ezen a téren s bizonyára vannak fogyatkozásai, amelyeket a szakkritikának feladata és kötelessége megállapítani. Az úttörés nehézségét azonban senki sem tagadhatja, aki a munka anyagának terjedelméről fogalommal bír. Ha munkám, mint útmutató, megállja helyét, fáradságom jutalma bőséges leend.

Szeged I. Filozófiai Intézet. 1935. szeptember 27

*Bartók György.*



## ELSŐ SZAKASZ.

# Az erkölcsi értékeszme a keresztyénség és a középkor filozófiájában.

Első fejezet.

## Jézus és az új-szövetség tanítása az erkölcsi értékről.

### 1. §. A görögség és keresztyénség viszonya.

Jézus tana és személyisége által új értékelési elv jelent meg az emberi szellem történetében.<sup>1</sup> Mai egész művelődésünk, erkölcsi felfogásunk, élet-, és világnézetünk a keresztyénségnek új élet-, és értékelési elvében gyökeredzik: egész művelődésünk és erkölcsi meggyőződésünk a keresztyénség talajából nőtt ki és a keresztyénség életerőiből táplálkozik.

Amikor azonban ezt hangsúlyozzuk, nem szabad figyelmen kívül hagynunk egy másik nagyfontosságú tényt sem. Ez a tény abban áll, hogy a keresztyénség egyfelől a *görög szellem*, másfelől pedig a *zsidóság* által a maga kialakulása közben minden kétséget kizárólag szigorúan meg volt határozva. A hellénisztikus korszaknak legértékesebb kulturális elemei lettek az alexandrinizmus és az ősegyház közvetítésével a keresztyénségnek, mint tannak és dogmák rendszerének, szerves alkotó részei. Az új-szövetség iratainak behatóbb vizsgálata meg fog győzni mindenkit arról, hogy a hellénizmus vallási

---

<sup>1</sup> V. ö. *Bartók*: Bevezetés a keresztyén erkölcsphilosophia történetébe. — Athenaeum 1913.

szinkrétizmusának és népi bölcsészetének hatása a keresztyén-ség kialakulására eltagadhatatlan. Sokkal közismertebb a keresztyénségnek a zsidó valláshoz és a zsidó szellemhez való viszonya. Ezt a viszonyt szemlélhetővé teszi magának a Jézusnak személye: Jézus a zsidóságnak tagja s amit ő hirdet, azt a zsidóság talaján állva hirdeti ugyan, de a zsidóság *ellen*.

Mindebből azonban nem az következik, hogy a keresztyén értékelési elv tulajdonképpen csak a görögség és a zsidóság erkölcsi felfogásának szintézise alapján keletkezett volna. Sőt ellenkezőleg. *A keresztyénség úgy a görögséggel, mint a zsidósággal szemben merőben új, lényegileg más és értékesebb erkölcsi értékeléssel ajándékozta meg az emberiséget; olyan erkölcsi értékeléssel, amelynél magasabbat és fenségesebbet szellemünk fejlődésének mai fokán még csak elképzelni sem tudunk.* A Jézus személyében megjelent erkölcsi elv újabb fejlődési fokot képvisel az emberiség erkölcsi tudatának történetében s ez a fejlődési fok reánk nézve a fejlődésnek legmagasabb foka; *a szellem önértékűségét, meg nem mérhető, végtelen becsét hangsúlyozó idealizmus.*

Hogy Jézus tanának ezt a nagyjelentőségét egészen világosan lássuk, szükséges egy pár vonással feltüntetnünk azt a viszonyt, amelyben a keresztyénség egyfelől a hellénizmushoz, másfelől a zsidósághoz állott. — A görög erkölcsi értékelésnek egyik legjellemzőbb és legeredetibb vonása az a törekvés, hogy az *erkölcsiség a vallástól teljes mértékben függetlenítessék*, hogy az erkölcsiség sui generis természete minél határozottabb alakban érvényesüljön. Az erkölcsiségnek ez a teljes függetlenítése a görög nép *optimizmusában* gyökerezik, amely optimizmus szeretetreméltó naívsággal nyilatkozik meg a görög nép lelkületében. A görög ember mindég elegendő erőt tulajdonított magának arra, hogy erkölcsi parancsok szerint rendezhesse, alakíthassa életét. Ez a fiatalos önbizalom, a maga erejébe vetett tántoríthatatlan hit jellemzi a görög filozófiának és a görög népnek virágzó korszakát. Az erkölcsiség kizárólag az embernek dolga, akinek van elég ereje is hozzá, hogy a maga lábán állva erkölcsös és ez által boldog lehessen. — Ez az optimizmus azonban a körülmények, az idő és az események nyomasztó súlya alatt lassankint megroppan s a hellénisztikus korszakban már egy teljesen lemondó, alig reménykedő *passzi-*

*mizmusnak* ad helyet, amely pesszimizmus kétségbeesetten tör fél a római *Seneca* lelkéből: peccavimus omnes, mindnyájan bűnös vagyunk. A hellénisztikus-római korszak embere teljesen elveszítette bizalmát önmagában s az emberi észnek erejében. A görög ember eleddig önmagától, saját lelkének erőtől kért és várt segítséget: most egy felsőbb, csak sejtett hatalomtól vár mindent s a misztériumok titkaiba merül el. Az önbizalom és a hit helyét a kételkedés váltja föl: kételkedés az ember erőiben, a világ szépségében, értékében és összhangjában, kételkedés mindenben és mindenkiiben. Az erős, a bízakodó ember helyébe a bűnös, lemondó ember, a szép és harmonikus világegyetem helyébe egy zürzavaros, nyomorúságokkal teljes univerzum képe lépik. A szabadságán bánkódó görög a maga rabságának érzetét a mindenségre is reávetíti s míg szabadulás után sóvárog, észre sem veszi, hogy nemzeti karakterének jegjellemzőbb és legértékesebb vonásai mennek veszendőbe. Philonál, éppenúgy, mint a stoikus Senecánál, Epiktetosznál, Marcus Auréliusnál és Plutarkhosnál a görög őseredeti optimizmusnak még csak nyomával sem találkozunk.

A Philo alexandrinizmusa, a hellénisztikus-római filozófia stoicismusa egyenes átmenetet képez a keresztyénség világnézetéhez, amelynek legsarkalatosabb jellemzője a görögséggel szemben az a meggyökeresedett *pesszimizmus*, amely az emberi lélek erőinek elégtelenségét mindég élénken érzi s a világnak nyomorúságából a felülről jövő isteni megváltás után sóvárog. A megváltás után való epekedés a legnagyobb mértékben elválasztja a keresztyénséget a klasszikus görögségtől, amelyet az emberi lélek és az emberi ész végtelen erejébe vetett bizalom optimizmusa jellemiez. A keresztyén hívő a maga gyengeségének lesújtó érzetében, megalázkodva borul le Istene előtt s e világban csak a siralom völgyét és a bűn országát látja. A klasszikus görög a maga dúzzadó önbizalmában felséges harmoniába önti az őt körülvevő nagy mindenséget, amelynek szépségében megittasodott lélekkel gyönyörködik. A klasszikus görög soha sem érezte magát bűnösnek istenei előtt, akik csak hatványozott emberalakok voltak; a jámbor keresztyén ellenben a bűnnek igájában görnyed s úgy fohászodik Istene előtt, akinek ő hitvány, gyenge teremtése csupán. A klasszikus görög *erő-tudatával* a keresztyén hívő *bűntudata* áll szemben

s míg amaz önmagában bizik rendületlenül, emez minden bizalmát Istenébe veti. A kettő között a hellénisztikus-római szellem ver hidat, a görög optimizmus helyére lassanként a kétségbeesett és lemondó pesszimizmus költöztén.

A keresztyénség valóban az idők teljességében — *πληρομα του καιρου* — született meg; a való világ nyomorúságától agyongyötrött, az élvezetekben immár elfásult, a világnak hatalmasságaitól elnyomott emberiség, a lélek és test fájdalomtól menekülni óhajt s ezt a menekülést szerzette meg számára a názáreti ácsmester fia, a keresztyénségnek s az önértékű idealizmusnak megalapítója — Jézus. Jézus merőben *sub specie religionis* szemlél minden jelenséget, legyen az a természetnek vagy az emberi léleknek bármely megnyilatkozása. És e ponton Jézus pesszimizmusa valósággal ujjongó optimizmusá válik. Az ember már természeténél fogva bűnös és a világ telve van mindenféle nemével a nyomorúságnak, amely nyomorúság a bűnnek gyümölcse, — imé, Jézus szemléletének pesszimiztikus oldala. Ámde ebből a bűnös állapotból, a világnak ezerféle nyomása alól megváltatik az, aki hasonlónak létszen az ő mennyei édes atyjához, az ő földi gyermekeit végtelenül szerető, a bűnöket megbocsátó Istenhez, — imé, Jézus szemléletének optimizmusa.

Amíg tehát a görögség szellemi életében a vallás *csak* egy momentum, addig a Jézus felfogásában a vallás az *uralkodó* mozzanat, amelytől az életnek minden mozzanata értéket nyer. A görög férfiú mindent a maga akarata szempontjából tekint; Jézus ellenben mindent az Isten akaratának vet alá. Nála az ember első sorban Istennek gyermeke, akinek legelső és legfőbb kötelessége szeretni az ő mennyei atyját, aki őt végtelen szeretettel neveli a maga céljai felé. Mindebből pedig szükségképpen következik, hogy amíg a tette vágyó és önbízó görög minden törekvése végül is egy apatikus lemondásban ér véget a szellem kimerültének korában, addig a Jézus igehirdetésében az erőteljes büntudat mellett egyszerre, mint a megváltó erőnek éltet adó, erőt kölcsönző, biztató és örömmel teljes sugara; felragyog Isten kegyelmének kiengesztelő tudata s a fájdalmas pesszimizmus helyére egy ujjongó, energiákkal teljes optimizmus lép és a megváltás utáni sóvárgásban kifáradott lélek az újjászületésnek szabadságával kiált föl s



teszen bizonytságot önmaga és Istene mellett: est Deus in nobis!

Jézus tanának és élményének legbensőbb lényegéből következik az a másik tény, amely a klasszikus görögséggel ismét élénk ellentétbe hozza. Jézus tanításában u. i. az ember, mint Istennek fia, egészen szabadon, a nélkül, hogy közvetítőkre szüksége volna, áll szemben Istenével, aki neki atyja. Jézus tehát az emberben tisztán csak az *embert* tekinti; az ő szemei előtt lehullanak a tér és idő szűk korlátai, ő nem ismer sem zsidót, sem görögöt. Amíg a klasszikus görög erkölcsi életet csak a görög állam keretén belül tartá megvalósíthatónak s minden más népre megvetéssel tekintett alá; addig Jézus a népi életnek szűk korlátain felülemelkedve, az embernek értékét csak attól tette függővé, hogy mennyire lett hasonlatos az ő mennyei atyjához, aki élet és szellem. Jézus a görög *partikularizmus* felé emelkedve egy *univerzális humanizmusnak* eszméjét hirdeti: elismeri az *egyénnek* végtelen becsét, amely Istennek szellemiségéből árad ki reá. Jézus tanában előtérbe áll, mint egyedül értékes, a *szellem*; amely Istennek lényegét alkotja s amely minél nagyobb mértékben van meg az egyénben, annál nagyobb értékűvé teszi azt. *Jézus univerzális humanizmusával együtt jár a szellem értékének hangsúlyozása és a szellem értékének hangsúlyozásában benne rejlik, mint lapangó motívum, az egyén értékének elismerése.*<sup>1a</sup>

Jézus a szellemet, mint Istennek lényegét, kizárólagos principiummá tette s ez által felemelte az értékelést elérhető legmagasabb fokára: az *idealizmus* fokára, amelyen minden dolognak csak akkora értéke van, mint a mekkora része van a szellemből, amely önmagába véve értékes, amelytől minden dolog a maga becsét s értékét nyeri. Amíg a görög a maga egész értékelésében a *haszon* fokán túl eljutni képes nem vala, addig Jézus az értékelésnek ezt a 2-ik fokát teljesen és végképpen legyőzte, amikor minden értéknek forrásává és teremtetőjévé a szellemi lényegű mennyei Atyát tette.

Jézus idealisztikus felfogása az élet kerületéről az életnek legbensőbb magvára irányítja az emberek tekintetét s ennek

<sup>1a</sup> A keresztyénség lényegére nézve s értékelésének specifikus karakterére v. ö. Böhm: „Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig“ c. tanulmányának 8—11. §§-t. Megjelent 1912-ben.

a legbensőbb magvnak sugarait árasztja el mindenütt, ahol az életnek nyomaival találkozunk.

Ha így röviden áttekintettük azt a viszonyt, amely a görögség s a keresztyénség szelleme között fennáll és reámutattunk azokra a különbségekre is, amelyek a két szellemi jelenségre nézve jellegzetesek, Jézus tanának lényegi megismerése szempontjából fontos és nélkülözhetetlen megismerkednünk azzal a viszonyal is, amely fenn áll Jézus tana és az ó-testamentum, illetve a zsidóság erkölcsi felfogása között.

## 2. §. A zsidóság erkölcsi felfogása, különös tekintettel a keresztyénséghez való viszonyára.

Ha az ó-szövetségi zsidóság vallását általában véve s a maga egészében akarjuk röviden jellemezni, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a vallás merőben egy *jogi szerződésnek*, jogi természetű kötések által szabályozott viszonynak minden ismertető jegyét hordja magán.<sup>2</sup> Jehova az ő kiválasztott népével szerződést kötött, hogy Izraelt, amennyiben törvényének engedelmeskedik s hozzá hű marad, megváltani fogja és igája alá hajtja az összes népeket. Világos dolog, hogy a boldogság után sóvárgó nép a légaprólékosabb gondossággal igyekezett a Jehovától nyert törvény betartása által hű maradni e jogi szerződéshez, aminek szükségszerű és természetes következménye lön, hogy a zsidő erkölcsiség *a külsőségekhez tapadó heteronomia lett*. A külsőségeknek és kazuisztikának térfoglalása pedig annál gyorsabb lépésben haladt, minél nagyobb mértékben halványult el és veszett ki a vallásnak éltető ereje, minél nagyobb mértékben lett Jehovának imádása a szokás és megcsontosodott konvenció dolga. Ez a fejlődés oly feltartóztatlanul haladt előre, hogy Jézus föllépésének idejében a zsidóság már régóta csak ceremoniális, istentiszteleti, tisztasági és jogi szabályok összességének tekintette a vallást, amelynek fő képviselői az írástudók és farizeusok.

Közfelfogás szerint a régi Izrael volt az a nép, amely az emberiséget az egyisteniség, a monoteizmus eszméjével meg-

<sup>2</sup> Erre nézve v. ö. *Wernle: Anfänge unserer Religion* c. valóban klasszikus művének (1901.) 8. s köv. lapjait, melyeknek fejtegetésével e sorok írója is teljesen egyetért.

ajándékozta s ezáltal a vallást a fejlődésnek egy magasabb fokára emelte föl. A politeizmus azonban, amely az erkölcsiségnek alacsonyabb felfogásával jár együtt, — még Mózes után is hosszú időn át fenntartotta magát a nép körében, amely nagy szeretettel fordult figyelmével a pogány istenek felé s lett hűtelen Jehovához, mihelyt idegen népek befolyása alá került. Izrael jobbjai az egyisteniség eszméjéhez híven ragaszkodtak s Jehova mellett végig kitartottak, a nép szélesebb rétegei azonban a politeizmus híveinek számát gyarapították.

E népnek valóban szüksége volt egy erős és hatalmas kézre, amely minden tekintet nélkül, ha kell vér és áldozatok árán is, kivezesse abból az erkölcsi süllyedtségből, amelyből a nép önerején kiemelkedni, úgy látszik, képes nem vala. És valóban, *Mózes*, egy vallásos és erkölcsi géniusznek őseredeti hatalmával reformálta és szabályozta népének szellemi, első sorban vallásos és erkölcsi életét. Mózes volt az, aki szerződést szerzett Jáhvé és Izrael között és megalkotta az ó-testamenti törvényt, mely a zsidóság vallásos alkotmányának tartalma volt minden időben és az ma is.

Mózes reformja az egyiptomi szolgaságból való kiszabadulásának tényével van elválhatatlanul összekötve s a szolgaság láncait megoldó Jehova, Izrael népét erős kézzel vezető Isten, a megszabadítás által mutatja meg, hogy van ereje és hatalma arra, hogy könyörüljön azon, akin akar, és irgalmaságot cselekedjék azzal, aki hozzája hű marad.

A *kiszabadítás* tényével van szorosan összekapcsolva a *ki nyilatkoztatás* és *törvényadás* ténye s eként a Mózes által hirdetett vallás és erkölcsiség valóban nemzeti jelleget és színezetet nyer.

Mózes törvényei szigorú imperativus formában adják elő azt, amit Isten a maga parancsaiként állít az u. n. tíz parancsolatban, válogatott népe elé. A különböző erkölcsi, jogi és szerződésre vonatkozó törvények minden megkülönböztetés nélkül állítatnak egymás mellé, aminek azután természetes következménye, hogy a zsidó nép egyforma értéket és fontosságot tulajdonított azoknak a szabályoknak, amelyeknek pedig értéke és fontossága rendkívül különböző. Izrael népe, amely szerződést kötött Jehovával, illetve, amellyel Jehova szerződést szerzett, és amely kötelezte magát a törvénynek megtartására,

az egész törvényt tekintette szabályozóul s annak minden jelentéktelen részét egyformán kötelezőnek hitte.

*A zsidó erkölcsiség, amint az Mózes törvényhozásában élénk táruul csupa eudémonizmus, amelyen át meg át szövődik a hedonizmusnak vörös fonala. És itt-ott bizony a hedonizmusé a túlsúly az utilizmus fölött.*

Ennek a hedonisztiko-utilisztikus felfogásnak éppen nem szolgált csökkentésére a papok befolyása, akik a maguk hatalmának érdekében a törvényhozásnak érzeki, külső motiválását még jobban kiélezték s ez által az eudémonizmus erejét tetemesen fokozták. A királyok pedig egyenesen a hedonizmus érvényesülésének egyengették útját egyfelől a bálványozásnak elősegítésével vagy hallgatólagos eltűrésével, másfelől pedig közismert buja, élvezethajhászó életmódjukkal, amelyre már Dávid megadta a példát.

Vidámabb képet mutat s a fejlődésnek némi emelkedését a *prófétizmusnak* erkölcsi felfogása. A próféták fellépése tulajdonképpen nem egyéb, mint élénk visszahatás a királyság és a papság túlkapásaival szemben és törekvés arra, hogy a Jáhvizmus a maga eredeti tisztaságában visszaállítsassék. A próféták tehát egyfelől *nemzeti*, másfelől pedig *vallási* hősök, akik lelkiüknek egész hevével csüggöttek nemzetük sorsán s jószemekkel látták a veszélyt, amely a Jáhvétől elszakadt, idegen istenek oltárának tüzét élesztő népet sújtani fogja, ha meg nem tér s bűneit őszinte szívvel meg nem bánja.<sup>3</sup>

A zsidó próféták a vallás és az erkölcsiség külsőségéről, esetleges és merőben lényegtelen járulékatól a vallásnak és erkölcsiségnek lényegére, az érzületnek és a gondolatnak tisztaságára igyekeztek fordítani népüknek tekintetét.

A próféták igehirdetésének, vallásos és erkölcsi felfogásának legélesebb jellemzője az, hogy ők a ceremóniális és rituális törvények háttérbeszorításával a vallás erkölcsi vonásaira fektetik a fősúlyt s ezzel kapcsolatban a cselekvés mehanizmusa helyébe az érzületnek önkényességét és a szívnek tisztaságát, a léleknek önátadását helyezik. A testi körülmételés

<sup>3</sup> A zsidó prófétizmusnak történetét és jellemzését lásd *Cornill*: „Der izraelitische Profetismus“ c. művében, amelynek 4. kiadása 1903-ban jelent meg. Cornill a prófétaságnak egyes alakjait a történelem folyamába ágyazva, erkölcsi felfogásukat is szépen jellemzi.



lehetséges, ő merőben képtelen s mintegy megfutva üldöző kérdések serege elől, Izrael istenébe veti reménységét és hozzája fordul lelke bizalmával.

Legutoljára hagytuk, mert időrend és keletkezés tekintetében is minden valószínűséggel a legutolsó, a zsidó bölcsesség-irodalomnak legkiválóbb alkotását, a világirodalomnak egyik remekét: a *Jób* könyvét, amely a maga teljes világosságában veti föl a zsidó chokma-irodalomnak alapproblémáját: hogyan egyeztethető össze a jámbor, de erkölcsös életű férfiú szenvedése és nyomorúsága az isteni igazságossággal? A kérdésre igen könnyen lehetne felelni azt, amit az újkori filozófia egyoldalúan felelt: a más világon kiegyenlítődik az, ami a földi életben kiegyenlítésre vár. Csakhogy e felelet feltételezi a halhatatlanságba vetett hitet; ez a hit pedig a zsidóságban teljesen hiányzott, mert a zsidó ember itt e földön akart boldog életet élni.

Jób könyve a közfelfogás helytelenségét kézzelfoghatóan bizonyítja be a Jób személyében s a felvetett kérdésnek más megoldását kísérli meg. Amikor nyomatékosan mutat rá arra, hogy nem minden szenvedés Jáhvének büntetése, nem minden szenvedés az ő haragjának következménye, hanem van olyan szenvedés is, mely szeretetének bizonyítéka, ez által már mintegy jelzi is a megoldás lényegét: Isten szándékai és terveit végére mehetetlenek, halandó ember szeme az ő bölcsességének mélyeibe hatolni képtelen. — Hogy ez a megoldás ezután csakugyan nem megoldás, — az egészen kétségtelen. Miként a Kohelet szerzője, így a Jób könyvéé is az Isteni bölcsesség iránt való bizalmat hangsúlyozza s a felvetett problémát megoldatlanul hagyja a későbbi nemzedékekre át.

Miként a chokma-irodalom többi termékének s általában az ó-szövetségi iratoknak s így a Jób könyvének erkölcsi felfogása is határozottan *eudomonisztikus*: a cselekvésnek indított külső érzéki javakban keresi és találja meg, a boldogságot, a vagyont, jólétet, hosszú életet, a gyermekeknek nagy számát tartván annak az értéknek, amelynek elnyerhetéséért kell cselekednünk a jót, s betöltenünk Istennek parancsát.

Ezzel legjobbainak minden erőfeszítése s önfeláldozó odaadása hiábavaló volt: a zsidó nép erkölcsi felfogását a hédenikus eudomonizmusnál egy magasabb álláspontra felemel-

ni nem sikerült. Sőt ellenkezőleg: az erkölcsi züllés, mely a nép felsőbb rétegéből indult hódító útjára, feltartóztatlanul haladt tovább a népnek legalsó rétegeibe s így nem volt csoda, hogy az energiáját veszített nemzet idegen hatalmak játékszere lett s hosszas küzködés után végre is szabadságának elvesztésével fizette meg erkölcsi romlását. Jeruzsálem elpusztult, Salamon temploma romokban hever, a nép széjjel szórótt s már csak érzékies ábrándozás s egy jobb jövőnek reménysége tartják benne a lelket. Ez időtől fogva Izrael kénytelen lesz, akarva, nem akarva, más népek szellemi befolyásának is tért engedni és szakítani a régi partikulárizmussal, anélkül azonban, hogy a jobb s érzéki színekkel kifestett jövőnek reménysége csak egy percre is elhalványulna lelkében. A hellénisztikus-római kapcsolatok kulturális befolyása teljesen érvényesül már abban a korszakban, amelyre esik a názárethi Jézus felépése és igehirdetése.

Minél terhesebbé váltott Izraelre nézve az idegen népek uralmának elhordozása s minél nagyobb volt a népnek s különösen a nép felsőbb rétegének erkölcsi sülyedése, annál nagyobb mértékben sóvárgott Izrael a megváltás után, annál forróbb vágyódással csüngött az Isten országának és a Messiásnak eljövételén. Egy egészen új irodalmi műfaj keletkezik, az u. n. *apokaliptika*, amely a keleti fantáziának minden forró és buja színével festi le azt az országot, amelyben majd Izrael fog uralkodni s ítéletet mondani a világ minden népe fölött, amelyben megváltozik még a természet rendje is: egy évben négyszer aratnak, az emberi élet határa ezer évig terjed stb., stb. Milyen végtelenül jellemző: Izrael népe az erkölcsi és vallási állapotok megjavulását egy hatalmas, érzéki birodalomnak elközelgetésétől várja s abban a reményben ringatja magát, hogy ha majd ő lesz az *uralkodó*, hát akkor boldogabb és Istennek tetsző életet fog élni!<sup>5</sup>

E korszak erkölcsi felfogása éppen oly alantjáró és sivár, mint amilyen külsőies és jogias a vallása. Mielőtt azonban az

<sup>5</sup> E korra nézve v. ö. *Pfleiderer: Die Entstehung des Christentums* c. művének (1905.) 47. s köv. lapjain foglalt fejtegetéseket. Valamint: *Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. 4. Aufl. Leipzig. 4 kötet. 1901—1909. *Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* 2. Auflage. 1906.

erkölcsi felfogásnak rövid jellemzésére térnénk át, szükséges előbb *két dolgot* megjegyeznünk. Az egyik az, hogy a zsidóság felfogásában az *eszkhátologikus* elemek lépnek mind nagyobb és nagyobb erővel előtérbe; a másik az, hogy a *görög szellem befolyása* is egészen szabadon érvényesül a zsidóság kebelében, amit különösen a diaszporában lakó zsidók működésének s a szaduceusok pártfogásának lehet tulajdonítanunk.

A Jézus korabeli zsidóság vallásának eszkhátologikus elemei, a keleti népek vallásának hatása alatt az erkölcsi elemek fölött túlsúlyra jutván, az erkölcsiséget teljesen a maguk szolgálatába állították: a zsidó embernek cselekvése e korban tisztán a törvény aprólékos parancsolatának szószerinti betöltésében állott s minden önértékűség nélkül szűkölködött. Most a Jáhvé iránt való engedelmisség helyét a törvény *betűi* iránt való foglalta el.

Amilyen elhatározó befolyással volt a Jézus korabeli zsidóság erkölcsi felfogásának átalakulására a vallás eszkhátologikus részének erősen érzéki irányban való fejlődése, éppen olyan elhatározó befolyást gyakorolt a zsidóság egész szellemére a hellénisztikus-római korszaknak mívelődése általában véve.<sup>9</sup> — Ez a befolyás, amelynek révén a zsidóság *elvilég* megszabadult veleszületett pártikularizmusától, különösen abban az irányban érvényesült, hogy az *ó-testamentum* vallásos gondolatai a görög filozófia tanításával hozattak szoros kapcsolatra, elannyira, hogy végül *Philo* a görög filozófiának minden gondolatát megtalálta már az ó-szövetségi iratokban és megtalálta, mert allegorikai magyarázatával minden mellék tekintet s korlát nélkül *belemagyarázta* azokat. Ez a törekvés Alexandriából áradt szét a birodalomnak minden részébe, magában Palesztinában is, és főképviselője a zsidó születésű, de görög műveltségű *Philo* vala. A hellénizmusnak kultúrája oly ellenállhatatlan, szinte elemi erővel kerítette hatalmába a diaszporabeli zsidóságot, hogy azt, amint *Wendland* i. művében (107. oldalon) megjegyzi, már-már elnyeléssel fenyegette.

Sokkal kisebb<sup>c</sup> volt természetesen a hellénizmusnak át-

<sup>9</sup> A kérdés bővebb tárgyalása iránt érdeklődőket utasítjuk Paul *Wendland* művéhez, amely 1907-ben jelent meg: „*Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*“ c. alatt s azóta több kiadást ért.



alakító és megtermékenyítő hatása magára a palesztinai zsidóságnak szellemére, mert az hazájának szűk határai között élve elzárkózott a nagy világ szellemi hatásai elől, s legfeljebb a keleti népek vallásos képzelei előtt nyitotta meg lelkét. Palesztinában a hellénizmus hatása csak felületesen érvényesült az udvar körében s az udvar. közvetítésével az előkelők némely csoportjában, amelyek között a *sadduceusok* felekezete — mert bátran így nevezhetjük — volt a legtekintélyesebb és a görög kultúra befogadására legkészségesebb. Kivülök még az *esszeusok* szektája érdemel említést, amely a világtól elvonulva az elmélkedésnek s csendes aszkézisnek szentelte életét.

Az ó-szövetségi iratoknak görög nyelvre való *fordítása* volt mindenekelőtt az a tény, mely lehetővé tette, hogy e két különböző szellemű kultúra egymással lehető szoros viszonyba lépven, kölcsönösen megtermékenyítsék egymást. E megtermékenyítési folyamat kezdeteivel s reánk nézve kevesebb fontossággal bíró részleteivel nem foglalkozunk. Megelégszünk annak feltüntetésével, hogy minő befolyást gyakorolt a görög filozófia, a görög szellemnek ez a legenségebb alkotása, a hellén zsidóság szellemi életére; főleg *Philo* tanára leszünk különös tekintettel.<sup>7</sup>

*Philo* volt az, aki a zsidó vallási tanokra először alkalmazta a görög filozófiának szkhemáit s allegorikus magyarázat által a kettőt: a görög filozófiát és zsidó vallást egymáshoz közelebb hozni, sőt egyiket a másikra, a görögséget a zsidóságra visszavezetni akarta. Igaz ugyan voltak neki is előfutói, de ezek legfeljebb egy-egy zsinagógában adták elő tanításukat, anélkül, hogy azt rendszerezni szándékukban lett volna valaha. A hellénisztikus-zsidó filozófiának első és egyetlen szisztematikusa *Philo*. Az ő rendszere sem volt eredeti, az természetes, ha meggondoljuk, hogy tulajdonképpen a már meglevő és készen talált anyagot szedte rendszerbe s mint természeténél fogva ekletikus, a görög bölcsészetnek igen különböző eredményeit alkalmazta a zsidó vallásos iratokra is. S

<sup>7</sup> Aki a hellénisztikus kor műveltsége s főleg filozófiai törekvései iránt érdeklődik, olvassa el *Baumgarten-Poland-Wagner: „Die hellenistisch-römische Kultur“* c. művének 73. s köv., valamint 626. s köv. lapjain közölt fejtegetéseket, amelyek e korszak vallási és filozófiai állapotát igen világosan s röviden rajzolják. Megjelent a mű 1913-ban.

bár minden ízében a görög kultúra neveltje, elannyira, hogy a görög nyelvet egyenesen a „mi nyelvünknek“ nevezi, — a zsidóság talaján szilárdul megmarad s az ó-testamentum könyveit minden bölcsesség forrásának tartja, amelyben a görög filozófiának minden tana praeformálva, burkolt formában már benne van. Allegorikus magyarázatában a betűt csak külső hüvelynek tartván, amelyben a tartalom elrejtőzik, minden szónak egy mélyebb jelentését keresi s természetesen ezt a mélyebb jelentést meg is találja.

Ami már most a Philo felfogását illeti, misztikus elragadtatás, az intellektualizmus teljes megvetéséből fakadó kételkedés, az Isten és a világ között levő ellentétnek végletekig való kiélesítése, az askézisre való erős hajlandóság, — ime ezek jellemzik filozófiáját. Posidonios kozmológiájának, melyben már erősen érvényesül a Platon hatása, Platon miszticizmusának és a stoicizmus népi vallásának elegyülése ez a rendszer az ó-testamentum tanításával, amelyek a formát adják amazok részére. A Platon ideavilágának mintájára s kétségtelenül a keleti misztériumok hatására is, a lényeknek egész seregét állítja az Isten s világ közé, hogy közvetítőkül szolgáljanak s átmenetet képezzenek az ember s a legfőbb lény között. Az Isten és az anyag dualizmusát azonban az egységet alkotó Logos sem képes kiegyenlíteni: Isten minden jónak, minden tökéletesnek, minden igazságnak és minden bölcsességnek forrása, vele szemben áll éles ellentéte: az anyag, amely viszont minden rossznak, minden bűnnek és minden igazságtalanságnak kiapadhatatlan kútfeje. Ebből a kiegyenlíthetetlen dualisztikus felfogásból azután egészen logikusan következik az *askézis*nak hangsúlyozása: meg kell öldökölni a testet a maga vágyaival, szenvedélyeivel együtt, mert a test az anyagnak egy része, materiális valami s így a bűnnek és a rossznak is forrása.

Az Isten és a világ dualizmusa reávezet a léleknek és a testnek dualizmusára. A lélek isteni valami, a test ellenben anyagból való. E kétfőnek, léleknek és testnek kapcsolata nem Istennek akaratából történt, hanem bűnbeesésnek következménye s ettől a bűntől már most csak úgy szabadulhatunk, ha a lelket kioldjuk a test kötelékéből. Az embernek legfőbb erkölcsi feladata az, hogy testét megöldökölvén, szabaddá

tegye a foglyul esett lelket, amelynek eredete isteni. E ponton kétségkívül a legvilágosabban vegyül egybe a görög felfogás az ó-testamentum vallási tanáival: a platonizmus dualizmusára mintegy magyarázatul az ó-testamentum bűneset-tana tétetik s az emberi természetnek értékelése, szemben a görög felfogással, merőben zsidós, pesszimista színbe öltözik. Az Isten és világ, a test és a lélek dualizmusából folyik Philonak pesszimizmusa, amely a világmegvető és a testet öldöklő aszkézis hangsúlyozásában nyer erőteljes kifejezést. Ezen aszketikus vonás által azután a stoicizmussal kerül közel rokonságba, amikor a test szenvedélyeinek, bünt termő vágyainak, affektusainak kiirtását követeli és a léleknek tisztántartását, a testtől való teljes megszabadítását az elmélkedés, szemlélődés és kontempláció útján. Az emelkedésnek ez a hangsúlyozása ismét egy tösgyökeres görög jellemvonás.

E rövid vázlatból is világosan látszik, hogy Philo erkölcsi felfogása dualizmuson alapuló aszketikus jellemvonással bír. Legfőbb erkölcsi érték: a világnak megvetése, a lélekből minden szenvedélynek gyökeres kiirtása, a test megöldöklése, hogy ez által képesek legyünk a jó egyedüli forrásának, Istennek tiszta szemléletére. Az erkölcsi erény csak előkészítő arra, hogy a legfőbb vallásos értéknek birtokába jussunk s ennek birtoklásában boldog életet éljünk. Az aszkézis tehát Philonál nem öncél, amelynek értéke önmagában van; az aszkézis nem önmagáért becses, hanem mert alkalmas eszköz arra, hogy elvezessen minket a legfőbb bölcsességnek szemlélésére. Mert Philo felfogása szerint a boldogság éppen abban áll, hogy zavartalanul, az anyag minden zavaró hatásától menten, csak a lélek szavaira figyelve és engedelmeskedve szemléljük az Istent s ezen szemlélés által hozzá hasonlók lenni, őt utánozni óhajtjuk. Amint egyik magyarázatában mondja: „τέλος εὐδαιμονίας τὴν πρὸς θεὸν ἐξομοίωσιν“<sup>8</sup>

Akármilyen értékelésben és megítélésben is részesítjük Philo tanításait s merőben ekletikus rendszerét, egyet fenntartás nélkül meg kell vallanunk: Philo egész lelkének odaadásával vágyódott az örök Isten után s e földi életből kiemel-

<sup>8</sup> V. ö. De decalog. 15. (Idézi Zeller: Gesch. der christlichen Ethik 50. lapján.)

kedve misztikus elragadtatással akart felemelkedni egy magasabb szellemi világba, ahol a jónak uralma végtelen s a bölcsesség megvalósulása teljes. Ezen forró vágyódás, a léleknek misztikus hangulata által Philo a zsidó partikularizmus szűk látókörén felülemelkedik, a zsidó erkölcsiség hedonikus és eudémonisztikus álláspontját elvileg már legyőzöttnek tekinti s minden földi jónak megvetésével vágyik a legfőbb jó után magának e legfőbb jónak bírhatása kedvéért. Philo erkölcsi felfogása a Jézus erkölcsi idealizmusának számára készítette a talajt.

### 3. §. Jézus erkölcsi felfogása.

Amikor a keresztyénség megalapítójának erkölcsstanáról beszélni s azt jellemezni óhajtjuk, két dolgot kell különös figyelemben tartanunk. Az egyik az, hogy a keresztyénség, amint azt Jézus hirdette, nem *tan* és nem elmélet, hanem a szónak legszorosabb értelmében vett *élet*, amely életből fakad és életet áraszt szét. — A másik az, hogy Jézus nem erkölcsi reformátor akart lenni, s nem is filozófiai tanokat hirdetett, hanem legteljesebb mértékben egy vallásos szellem, vallásos géniusz vala, akinek tudatát a mennyei atya akaratának követése töltötte be teljesen.<sup>9</sup> E két tény két kötelességet ró reánk: Jézus erkölcsi felfogását az ő életéből, az ő szellemének szubstancialis magvából kell megértenünk és az ő szellemének sajátos vonásaiból megmagyaráznunk. Ez az egyik. — És a másik kötelesség: Jézus erkölcsi felfogását az ő vallásos tudatának világgossága mellett kell megértenünk és nem attól különszakítani. Aki e kettőt, Jézus vallásos és erkölcsi tudatát egymástól szétválasztja, az erőszakot követ el s fejtegetései, amelyeknek célja Jézus erkölcsstanának kifejtése volt, szükséggéppen vezetnek torz és hamis eredményekre.

Ha a szinoptikus evangéliumok bármelyikét is olvassuk, lépten-nyomon találkozunk Jézusnak olyan nyilatkozataival,

<sup>9</sup> Legyen szabad megemlítenem *Harnack* meghatározását, amely klasszikus rövidséggel fejezi ki a keresztyén vallásnak lényegét: „*Die christliche Religion ist etwas Hohes, Einfaches und auf einen Punkt Bezogenes: Ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes*“. V. ö. *Wesen des Christentums*: 5. oldal. (5. kiadás.)

amelyekben teljes kíméletlenséggel és lelkének egész méltatlankodásával fordul a farizeusok és írástudók ellen, akiknek képmutatását, az árvák és özvegyek iránt való kíméletlenségét, sőt kegyetlenségét, a törvény külsőségeihez való esztelen ragaszkodását ostorozni meg nem szűnik soha. Ennek megértésére tudnunk kell, hogy a korabeli zsidóságnak és a zsidó egyháznak mintegy képviselői, kikben az egyháznak felfogása a legteljesebben nyilatkozott meg, éppen ezek a farizeusok és írástudók valának. Jézus tehát, amikor ezek képmutatását, kegyetlen érzületét, a külsőségekhez való tapadását ostorozza, tulajdonképpen a zsidó jurisztikus egyházat támadja meg és annak felfogása ellen folytat heves polémiát. Ez az egyház, amely amint már fennebb láttuk, merőben jogias intézmény vala, a törvény betűihez ragaszkodván, teljesen megfeledezett annak lényegéről s a cselekvésnek külsőségére fektetvén a fősúlyt, ennek alapját s forrását képező *érzületre* ügyet sem vetett. És ennek az egyháznak buzgó harcosai, az írástudók és farizeusok, az erkölcsiségnek lényegéről még csak fogalommal sem bírván, az erkölcstant püsztá kazuisztikává változtatták át s jelentéktelen parancsolataiknak egész roppant hálózatával úgy össze-vissza fonták a lelke üdvössége után epedő zsidó embernek lelkét, hogy az egyetlen lépést sem tehetett félelem nélkül: vajjon nem szegi-e meg annak az ezer meg ezer parancsnak valamelyikét, s nem veszti-e el a törvényszegés által lelkének jövendő boldogságát?

Ezzel a felfogással szemben Jézus bátran veszi föl a harcot és egész kíméletlenséggel vívja meg azt. Igaz, hogy e harcnak bére halála leszen, de halála egy új életnek kezdetét jelenti. Amikor a farizeusok és írástudók tanítása ellen küzd, akkor tulajdonképpen nemcsak a zsidó egyház ellen folytat polémiát, hanem a dolognak lényegét tekintve, *a törvény* uralmának végét hirdeti. A törvény uralma pedig a legalitás, a legalitás pedig heteronomia. *Jézus tehát végeredményében az erkölcsi heteronomia ellen folytat kíméletlen küzdelmét s ebből világosan következik, hogy erkölcsi felfogása a zsidó erkölcsiség értéktelenítésének határozott proklamálásában gyökerezik.*<sup>10</sup>

Jézus igehirdetése és tanítása nem volt tehát törvények-

<sup>10</sup> V. ö. *Weinel*: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1911. 81. lap.

nek magyarázata, mint az írástudóké és papoké, hanem *új érületnek követelése*. De mi volt már most ez az új érület, amelyet Jézus követelt s amely kétségtelenül minden erkölcsi cselekvésnek jellemzője kell, hogy legyen? — Hogy e kérdésre helyes feleletet adhassunk, szükséges egy olyan fogalommal tisztába jönnünk, amely egészen a zsidóság vallásának eredeti kincse, de amely Jézusnál egészen új világításban és új tartalommal jelenik meg. E fogalom: *Istennek országa* vagy *menyeknek országa*. A Jézus korabeli zsidóság e fogalom, illetve kifejezés alatt, egy egészen érzéki természetű, politikai birodalmat értett, amelyben majd Jáhvé fog uralkodni, illetve Jáhvé által Izrael a világnak minden népei felett. Jézus azonban az Isten országának eszméjéből törölt minden érzéki, földi vonást, és egyszerűen egy vallási, szellemi értéket értett alatta, amely érték mindenkinek birtokába juthat, aki *tiszta és szerető* szívvel közeledik Istenhez, ennek az értéknek urához és adományozójához. Az Isten országa Jézus tanában minden szellemi, vallásos és erkölcsi értéknek összefoglalata, amely mindenkinek birtokába juthat, aki az értékekre magát életének, szívének tisztasága által érdemessé teszi. Jézus erkölcsstanában minden cselekedetnek, minden gondolatnak, — az egész embernek becse attól függ, hogy milyen lélekkel, lelkének milyen érületével hajtotta azt végre vagy gondolta meg. eltekintve attól, járt-é e cselekedetnek nyomában haszon vagy élvezet. *Az érület tisztaságának, a szándék nemességének, a szellem végtelen önértékének egészen radikális kifejezésével állunk itt szemben.* Nem a cselekvésnek eredménye az, amelytől értéke függ, hanem a cselekvésnek forrása, az érület milyensége adja meg az erkölcsiségnek becsét.

E tényben rejlik Jézus erkölcsstanának végtelen fontossága nemcsak az emberiség *életének*, hanem *gondolkozásának* szempontjából is. A Jézus által hirdetett és megvalósított idealizmusa, a szellem örök értékébe vetett hit immár az egész emberiségnek el nem idegeníthető birtoka. Tanítása által az értékeknek átértékelésére tanította meg mindazokat, akik lelkében elmélyedni s azt a maga lényegében megérteni képesek.

Ennek az új, eddigelé páratlan értékelésnek középpontjában *a lélek tisztasága és szeretete* áll. E kettő tulajdonképpen szorosan összefügg egymással: egyik a másikból következik.

A tiszta lélek, amelyben nincsen semmiféle salak, nincsen semmi olyan, ami lényegéhez nem tartozik, egyszersmind szerető lélek is: a tisztaság és szeretet tehát ikertestvérek, egyik a másikkal karöltve jár. A léleknek és a szív tisztaságának hangsúlyozásával kezdődik a hegyi beszéd is, melyben Jézus Istennek meglátását igéri annak, akinek szíve tiszta. „Boldogok a tisztaszívűek, mert ők Istent meglátják“ Máté 5<sub>8</sub>. A tisztaság, mely a léleknek jellemzője, egy más nyilatkozat szerint az *igazlelkűséggel* azonosul, azaz a léleknek tisztasága elsősorban az igazlelkűségben nyilatkozik meg. Az igazlelkűség pedig, úgy látszik, nem egyéb, mint a léleknek határozott állásfoglalása amellett, aminek igaz voltát kétségtelenül felismerte. Legalább erre mutat a Máté 5<sub>37</sub>, amelyben e nyilatkozatot teszi Jézus: „a ti beszédetek pedig legyen igen igen, nem nem.“ — Miután minden értéknek forrása a szellem, ebből következik, hogy mindaz, ami nem-szellem, tehát testi és anyagi, az megfertőzteti, bemocskolja a léleknek tisztaságát. Innen érthető, hogy Jézus *a nemi élet tisztaságát* is oly gyakran és erőteljesen hangsúlyozza, elannyira, hogy már a puszta kívánságot és érzéki vágyakozást is a bűn elkövetésével egyenlő bűnnek tartja. „Aki asszonyra tekint kívánás okából, már paráználkodott az ő szívében“ Máté 5<sub>28</sub>. És az természetes is, ha meggondoljuk, hogy ami a testre nézve a bűn elkövetése, ugyanaz a lélekre, a szellemre nézve a bűnnek megkívánása. *Jézus itt is a külsőről a belsőre megy vissza s a cselekedetet már megszületése előtt, mintegy csirájában értékeli.*

Kissé bővebb magyarázatra szorul Jézus etikájának tulajdonképpeni elve, a *szeretet*. A szeretetnek nagy parancsa középonti helyet foglal el a Jézus tanításában. A Márk evangéliumának feljegyzése szerint — 12. fejezet 29. s köv. versei — egy írástudónak, aki az első nagy parancsolat felől tudakozódik tőle, a következő feleletet adja: „Minden parancsolatok között az első: Halljad Izrael: Az úr, a mi istenünk, egy Úr. Szeressed azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből és teljes erődből. Ez az első parancsolat. — A második pedig hasonlatos ehez: Szeresd felebarátodat, mint magadat. Nincs más ezeknél nagyobb parancsolat“. — Jézusnak e nyilatkozatában — amely látszólag teljesen azonos a zsidó teológiának felfogásával, de valójában, amint később látni fog-

juk, teljes mértékben különböző, — Jézusnak e nyilatkozatában a szeretetnek tulajdonképpen három tárgya van: egyik az Isten; aki mindnyájunknak atyja, másik; felebarátunk, aki nekünk testvérünk az *egy* atya által és végül: önmagunk, kik az Atyának gyermekei vagyunk. Az Isten, a felebarátaink és önmagunk szeretetének hangsúlyozása egészen természetes és már az első pillantásra is könnyen érthető, ha Jézus álláspontjára helyezkedve, az ő értékelésének szempontjából tekintjük a kérdést. Az ő értékelésében ugyanis, amint már többször említettük a szellem az, ami önértékkel bír s egyedül becses. Az Isten is szellem; szellemi lények az ő teremtményei is s e szerint, amikor Istennek és az ő teremtményének szeretetét állítja legfelsőbb parancsul, akkor voltaképpen a szellem iránt tartozó szeretetet emeli ki és parancsolja meg. Még világosabbá válik e tény, ha Jézusnak egy másik nyilatkozatára is figyelemmel leszünk. Máté iratának 5. fejezet 43. versében következő szavait olvassuk Jézusnak: „Hallottátok, hogy megmondatott: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek: szeressétek ellenségeiteket... hogy legyetek a ti menyői Atyátoknak fiai“. Ugyanezt a nyilatkozatot őrzi meg számunkra a Lukács evangéliuma is: „de nektek mondom, kik hallgattok: szeressétek ellenségeiteket, jót tegyetek azokkal, akik titeket gyűlölnék“ (6. fejezet 27. vers). — A szeretetnek tehát ki kell terjednie mindenkire, aki a szellemi Istennek teremtménye, ki kell terjednie, ellenségeinkre is, akiket a görögök és zsidók egyaránt gyűlölni rendeltek. Az Istennek, mindenki atyjának lényege a szeretet lévén, csak úgy lehetünk oly tökéletesek, mint ő, ha lelkünkbe fogadjuk mindazokat, akiket ez a menyői atya a maga fiaul ismer: minden emberi lelket, legyen az felebarátunk és jóakarónk vagy ellenségünk és ellenünk törő. Idézzük Troeltschnek szavait: „Wie Gott die tätige schaffende Liebe ist und seine Liebe leuchten lässt über Gute und Böse, so sollen die Gott geheiligten Menschen ihre Liebe Kund werden lassen an Freunde und Feinde, an Gute und Böse, und die Feindschaft, wie den Trotz überwinden durch ein Uebermass der Liebe, das den andern beschämt und Verständnis für die Liebe weckt“.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ — Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch, I. Bd. 1912: — 37—38. lapjain.



Ebből a mindent átható szeretetből azután folyik a Jézus etikájának minden vonása, amely csak ezen elvnek logikus következménye. Ebből folyik az alázatosság Isteinnel s ember-társainkkal szemben, a szelídlelkűség, magunknak átadása minden iránt, amin Isten tevékenységének nyomát látjuk; ebből folyik az áldozatkészség és könyörületesség, erő és szenvedések között s lelkünk egyensúlyának megőrzése, ha csapások borítanak el; ebből folynak a jó cselekedetek, az áldás és jó akarat.

A szeretet nem pusztán egy futó vagy többé kevésbé tartós érzelem, hanem a szellem értékében és önértékéből kifolyó végtelenségében való teljes bizodalom, amely bizalom a léleknek állandó meghatározottsága lévén, azt örömmel, boldog megelégedéssel tölti el s képessé teszi arra, hogy annak a bizalomnak és öröminek fényében az egész mindenséget magához ölelje s magával egyenlőnek, ő magának nézze.<sup>12</sup>

A szeretet lényegének részletes elemzésébe nem bocsátkozhatunk, mert ez egy egészen külön tanulmány keretében eszközölhető csupán. Miután azonban előadásunk egész folyamán a keresztyénségnek szociális tanításaira is ki kell térnünk, illetve szándékunk kitérni, kénytelenek vagyunk még egy problémát fölvetni s arra feleletet keresni. E problémát Böhm Károly röviden eként formulázta egyik posztumusz tanulmányában: *„elegendő szociális elv-e a szeretet?”*<sup>13</sup> Amikor e kérdésre feleletet óhajtunk adni, meg kell gondolnunk mindenekelőtt, hogy Jézus soha sem, élete egyik szakaszában sem óhajtotta a világnak társadalmi életét reformálni; ő nem szociális reformátor, hanem vallásos géniusz, kinek szemei előtt az embernek Istenhez való viszonya a fontos. Meggyőződésünk szerint merőben hely-

<sup>12</sup> Igen jellemző és figyelemreméltó Jézus etikája egyik legkiválóbb ismerőjének, *Hermannak* nyilatkozata a szeretet lényegéről: „Unter Liebe, die Jesus meint, ist die höchste Energie des Willens zu verstehen, die reine Macht des Geistes, der weiss, was er will“. Lásd *„Die sittlichen Weisungen Jesu“* c. tanulmányának 48. oldalán. Megjelent a mű 2-ik kiadása 1907-ben. — Hermann felfogásával v. ö. *Paulsenét*: *„Die Ethik Jesu im Verhältnis zur Gegenwart“*: Megjelent a *Deutsche Bücherei* 31. kötetének 41. s. köv. lapjain.

<sup>13</sup> Lásd *„Az értékelés faenomológiája a XV. századig“* c. tanulmányát, amely az Athenaeum 1912. évfolyamában jelent meg és különlenyomatban is. (Stein. Kolozsvár.) A különlenyomat 28. lap.

telen azoknak felfogása, akik Jézus tanában egy szociális etikának nyomait keresik és találják meg. Jézusra nézve a világ és a világnak minden viszonylata egészen mellékes, jelentéktelen s épen ezért nem is akarta azokat valamelyes parancsolatok rendszere által szabályozni vagy éppen tősgyökeresen reformálni. A szeretet és az abból fakadó többi erény az egyénnek lelkét akarja átalakítani és nem az emberi viszonylatok között szerte-húzódó szociális fonatokat reformok tárgyává tenni. Ha az egyén Isten országának tagja akar lenni, meg kell, hogy tagadja önmagát, meg kell alázkodnia nemcsak Istene, de embertársai előtt is és szeretetében kell részesítenie minden felebarátját. Jézus erkölcsi felfogásában minden erkölcsi követelmény az egyénnel szemben állíttatik fel és minden erkölcsi követelménynek teljesítése az egyénnek válik javára, lelki és szellemi becsének gyarapítására. Ez a végtelen *individualizmus*, amely az egyént tekinti csupán a maga szellemi voltában, s amelyről már fejtegetéseinknek legelején úgy emlékeztünk meg, mint Jézus tanának legsajátosabb és leggyökeresebb jellemvonásáról. Természetes azonban, *hogy az individualitás itt már érték-kategóriává válik* s minden individuum elé, mint ideál állíttatik föl.

Ha már most figyelemmel vagyunk Jézus tanának ezen jellemvonására, akkor a felvetett kérdésre bátran felelhetjük, hogy a szeretet — valóban igaza van Böhmnek — nem elegendő szociális elv, de hozzátehetjük mindjárt azt is, hogy Jézus igehirdetésében nem is akart szociális elv lenni. A szeretet, amely Jézusnak erkölcsi felfogásában nem csupán kegyes adakozások, segítségnyújtás stb. által lesz nyilvánvalóvá, hanem egyszersmind a keresztyén hívőnek *életelve* is, amely által egységes közösséggé köttetnek mindazok, akik ennek az életelvnek birtokában vannak, — a szeretet egy vallásos viszonyból folyó *egyéni* principium, de nem szociális elv. A szociális viszonylatokat, nincs miért tagadnunk, de nem is lehet — soha sem a szeretet szabályozta, ma sem az szabályozza és nem is fogja soha az szabályozni, mert a szociális életnek természetében, lényegében rejlő életelő elve az *igazság*. Jézus a lelkeknek vallásos viszonylatával gondol csupán, a többi viszonylatoktól — lettek legyen azok állami, jogi, társadalmi stb. természetűek — teljesen elfordul s ha tekintettel is van rájuk itt-ott, mert kény-

szerítették reá, merőben az egyén vallási meghatározottsága szempontjából tekinti azokat és világosan reámutat arra, hogy ezek a viszonylatok a lélek üdvösségének szempontjából tekintve merőben közönyösek. Sőt nemcsak, — egyenesen azt mondhatjuk, hogy a szeretet, lerontván a történet s a társadalmi fejlődés folyamán szükségképpen keletkezett korlátokat, a szociális élet formáit az egyetlen család kivételével, széttöri és patriárkális életet teremt az egész világegyetemen, — ez lehet ugyan a fejlődésnek végső ideálja, de egyszersmid a szociális életnek végét is jelenti. Mert a szociális élet egy végnélküli differenciálódó, örökös alá- és fölérendelés lévén, hogy úgy fejezzük ki magunkat, saját magát korlátokba szorítja s ezen korlátok között az igazságosság vezetése mellett igazodik el. A szociális élet terén a szeretetnek működése is az igazságosság ideálja által szabályoztatik, és méltán. És ha Jodl azt a felfogást vallja, hogy az igazság elvének a szeretet elve által való helyettesítését az akkori idők politikai és társadalmi viszonyai sürgették, — akkor szemelláthatólag túlságosan nagy befolyást tulajdonít a szociális viszonyoknak Jézus valláserkölcsei tudatára és morális felfogására. Az igazság elvének a szeretet által való helyettesítésére szükség nem vala, mert Jézus nem a szociális életet akarta reformálni s új alapokra fektetni le. A szeretet elvének hangsúlyozása és központba állítása egyenesen a vallásos életnek dialektikájából következik, mihelyt a vallásos élet a fiú és atya között levő szeretetteljes viszonyban szemléltetik.

Jézus szemében Isten akaratának teljesítése mellett minden más dolog itt ezen a földön egészen alárendelt és elenyésző csekély értékkel bír. Ebből a szempontból kell megítélnünk viszonyát a társadalmi életnek minden viszonyához: a családhoz és az államhoz egyaránt és másfelől soha sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Jézus nem akart szociális reformátor lenni, éppen olyan kevéssé, mint ahogy nem volt szándékában összefüggő morális *rendszerrel* ajándékozni meg a világot. Jézus az államot a maga meglétében és a maga eddigi formájában elismerte s elismerését tanítványaitól is megkövetelte, amikor egyenesen arra utasította őket, hogy adják meg a császárnak, ami a császáré és Istennek, ami az Istené. A fennálló renden változtatni nem akart, mert minden, ami Isten országán, egy merőben vallásos természetű közösségen kívül

esett, az reá nézve egészen mellékes jelentőséggel bírt csupán. — A *családhoz* való viszonyában több ugyan a közvetlenség és melegség, ámde ennek korlátait is kész lerontani, mihelyt közte, t. i. a család és Isten országa között kell választani. Másfelől azonban a legteljesebb mértékben elismeri Jézus a családi életnek nagy erkölcsi jelentőségét és értékét elannyira, hogy egyenesen a házasság felbonthatatlanságát követeli s a nemi vágyaknak kielégítését a házasság életén kívül a legszigorúbban elítéli és kárhoztatja.

Mindezekből talán eléggé világosan kitűnik, hogy Jézus, amikor a szellemnek önértékűségét hirdette s mennyei atyjában minden jónak és értéknek forrását szemlélte, nem akarta a világnak eddigi rendjét, a szociális életnek intézményeit reformálni s átalakítani, — szóval: Jézus nem volt szociális reformátor, hanem egy vallás-erkölcsi géniusz, kinek lelke előtt minden az ő Istenéhez való viszonyában jelent meg s következésképpen az ember erkölcsisége is.<sup>14</sup> A szellem lényegéül a tetterős és alkotó szeretetet ismervén fel, ezen új életelvnek szolgálatába akart állítani minden létező intézményt, minden fennálló társadalmi rendet és az embert a maga lelkének teljességével. A Jézus által hirdetett új erkölcsi életelvnek szociális konzerváló ereje, bármily parancsolónak is lássák, kétségtelen. E mellett a tény mellett tesz élénk tanubizonyosságot az őskeresztyénség szociális élete, de tanubizonyosságot tesz egyszersmind a keresztyénségnek egész története. Az az ország, amelynek eljöveteletét Jézus hirdeti, nem e világból való s éppen ezért nincs is semmi köze e világnak szociális intézményeivel, amelyekon kívül, vagy helyesebben, amelyekon *felül* valósul meg a maga vallás-erkölcsi tartalma és lesz uralkodóvá az egész emberiségen.

Jézus erkölcsstana, a maga szigorú parancsolatával, mindenütt az *ideálnak szempontjából* tekinti az életet. Ez az erkölcsstan, szinte azt mondhatnók, még a lehetőnek határait is figyelmen kívül hagyva, tisztán a „*kell*“-re tekint és nem hajlandó a tényleges viszonyok, a „*van*“ javára semmiféle engedményt is tenni. Mindaz a lehetetlen követelmény, amelyen a modern ember oly hamar megütközik, Jézus erkölcsstanának

<sup>14</sup> Ezekre nézve lásd *Troeltsch*: „Die Soziallehren der christlichen Kirchen u. Gruppen“ (1911—12) c. művének főleg I. fejezetét.

ezen ideálistitikus karakteréből kellő magyarázatot és értelmet nyerend, ha ugyanis, nem a betűt tekintjük, hanem a betűk között lüktető eleven eszme-folyamot. Amikor Jézus erkölcsi felfogását értékélni és megítélni akarjuk, nem szabad az egyes konkrét-tartalmú parancsolatokon fennakadnunk, hanem ezeknek fonalán haladva be kell hatolnunk ezen parancsolatokat életető és értelemmel, jelentéssel ellátó azon formális elvhez, amely a szellem szabadságát és autonómiáját hangsúlyozva, egész modern kultúránk alapköve lett.

Ezt az alaki, formális elvet pedig nem lehet elsajátítani csak egyetlenegy úton: *Én élményemmé teszem azt, ami Jézusnak élménye vala*, azaz amint a régi egyházi atyák mondták: *Én élem a Jézust és Jézus által az Istent*. Jézus pedig az istent, azt a szerető szellemet élte egész életén át s ennek a szerető szellemnek élése által példát mutatva, követelté mindenkitől, hogy e szellemek megélésében részt vegyen. Mert Jézus valóban azt hirdette, amit megélt; ami az ő lelkében valóságos *élményként* testet öltött, az szólal meg tanításaiban s éppen ezért tanításai csak élmény által érthetők meg és értékelhetők. Minden egyes tanítása és minden egyes parancsolata, melyet követőinek adott, ennek az *alapélménynek* voltak következményei és kifejezései s éppen ezért csak úgy érthetők meg teljesen, ha először megértettük és megismertük azt a forrást, amelyből fakadtak. Jézust meg kell *élni*. Aki az ő élményét magáévá tudja tenni, az képes Jézus személyiségét is megérteni és személyiségének tükörében tanításának jelentése is tisztán áll előtte. Az egész keresztyén erkölcsfilozófia tulajdonképpen nem is egyéb, mint ezen élmény megértésére való szakadatlan törekvés és ezen élménynek — még pedig többé-kevésbé megértett élménynek — oly formában való öntése, amely a kor által könnyen érthető s a filozófia követelményeinek is mindenben megfelel.<sup>15</sup>

Jézus erkölcsi felfogásának ez az ideálistitikus bensősége, amelynek forrása az egyetemes mindenséget szeretettel átölelő szellemnek megélése vala, ez az ideális bensősége az, amely értékeléseink megértésére nézve a fontos és fődolog; minden

<sup>15</sup> Jézus tanának ezt az élmény-jellegét érdekesen fejtegeti Böhm: „Az értékelés phaenomológiája a XV. századig“ c. tanulmányának Jézusra vonatkozó szakaszaiban. (Megjelent a mű 1912-ben. Steinnél Kolozsvárt.)

egyéb csak mellékes, ebből következő, corollarium, Jézus erkölcstana egyfelől *individuális* jellegű, de másfelől egyszersmind *univerzális* is, mert az egyénnek értéket az egész emberiség lényegét alkotó szellem ad csupán. Jézus erkölcsi felfogásának megértése szempontjából tehát ez a pont hangsúlyozandó, eltekintve minden járulékos elemtől, amelyeknek értéket csak a központi gondolatnak értéke kölcsönöz.

Hogy azután Jézus erkölcsi nézetének megalapozása *eudémonisztikus* természetű: a helyes erkölcsi magatartás jutalmazásban részesül, míg az erkölcstelen életet élőknek elkárhozás a büntetése, — ez a felfogásnak lényegén és alapjelentésén nem változtat semmit s a történeti viszonyokból, valamint Jézus vallásos tendenciájából érthető meg, mert ezekből következett egyenes szükségyszerűséggel. Meg kell tehát állapítanunk és a következőkben mindig szem előtt tartanunk, hogy Jézus erkölcsi felfogásának szubstanciális jelentése az önértékű idealizmus, a szellem örök becsének és egyetlen értékének hangsúlyozása s az ezekből következő autonómia. A zsidó erkölcsi-ség utilizmusával szemben Jézus erkölcstana idealista; a zsidó partikulárizmussal szemben univerzális, és a törvény heteronomiájával szemben autonóm, a jogi szerződés tekintélyével szemben az egyénnek önértékét hangsúlyozó.

#### 4. §. Pál apostol erkölcsi felfogása.

*Harnack*, az öskeresztyénség egyik legkiválóbb kutatója és zseniális megértője, Pál apostolnak tanítását Jézusról szóló evangéliumnak nevezi, és méltán. Pál apostolnak tanítása Jézus élete és tanítása fölött való reflexiv elmélyedésének gyümölcse. Pál apostol volt az első, aki Jézusnak élményét igyekezett a maga lelkében újból kialakítva, a saját élményévé tenni, hogy az által megértvén őt, a kialakuló egyháznak felfogását és életét a krisztusi tannak megfelelővé és a Jézus által felállított ideálnak szolgáivá tegye.

A keresztyén felfogásnak megfelelőleg Pál apostol tanában is a *bűn* fogalma foglalja el a központi helyet. A bűnnek eredete azonban nemcsak az első emberpár bűnbeesésében keresztek, hanem pszichológiai elmélkedés tárgyává tétetvén, az embernek testi része — a *σάρξ* — is úgy tekintetik, mint a bűnös-

ségnek természetes forrása. Az ember érzéki lény lévén, ezen érzékiségéből kifolyólag, bűnös lény is egyszersmind. A magára hagyott és saját erejére utalt ember, hiába akar megszabadulni a bűnnek keserű szolgaságából, — képtelen reá. Képtelenek a pogányok, akiknek élete telve bűnnel és utálatossággal; de képtelenek reá a zsidók is, akik pedig törvényt nyertek Istentől s egyszersmind azt az ígéretet is, hogy ha e törvénynek engedelmeskednek, megszabadíttatnak a bűn járma alól. Ez a törvény u. i. megsokasította, az embernek tudatába hozta a bűnt — jegyzi meg Pál igen finom lélekismerettel — de nem adott egyszersmind erőt is arra, hogy ne kövessük el a bűnt. A zsidóknak a pogányok felett, bármi göggel is néznek ezekre, egyetlen előnyük van, az t. i., hogy törvényük lévén s tudván, hogy mi a helyes és mi a helytelen, szigorúbban ítéltetnek meg, mint amazok, akiknek törvényük nincs. *A törvény a bűnnek eltörlésére elégtelen*, — az az első tény, amelyet Pál a római levélhez írott levelében a történet és tapasztalat alapján bizonyosan és kétségtelenül megállapít.

A törvénynek helyébe lépett már most a hit és a hit által a kegyelem. A gyöngé és érzéki ember nem az által szabadul meg a bűnnek szolgaságából, hogy a törvénynek parancsolatait követve ezen parancsolatok szerint cselekszik, hanem egyedül a hit által, amelynek tárgya nem valamely teoretikus tétel vagy filozófiai tan, hanem az emberiségért halált szenvedő, de halálából feltámadó Jézus. Eként az ember életének s erkölcsiségének is középpontjává a Jézus halálában, főleg pedig feltámadásában való hit lesz. Aki e hitben él és cselekszik, az megigazul bűneiből s jutalmul az örök életet nyeri.

Az a kérdés merül föl már most, hogy miképpen értelmezendő Pál apostol tanában a Jézus halálába és feltámadásába vetett hit? — Jézus a bűnnek súlya alatt vergődő és szabadulás után sóvárgó emberiséget a maga halála által megváltotta a bűntől s a bűnnek nyomorúságából —, íme e pár szóban nyer kifejezést a helyettes elégtételadásnak gondolata, amely a zsidóság jurisztikus vallási felfogásából kerül bele Pál apostol tanítása révén a keresztyén dogmatikába. Ez a helyettes elégtételadás azonban csak úgy lesz az egyes emberre nézve is megigazító hatalom, hogyha az a Jézusba való hit által a Jézussal egyesül, vele egy testté válik s él többé nem ő, hanem él benne

a Jézus, — ime Pál tanításában ez az a misztikus elem, amely kétségkívül a görög hellénisztikus felfogás hatása alatt képződött ki lassú fejlődés folyamán és Jézus tanának élmény-karakterét szerencsésen domborítja ki és rögzíti meg. Ez a misztikus elem jut kifejezésre a hitnek páli fogalmában is, amikor feljes mértékben hangsúlyoztatik, hogy ez a hit tulajdonképpen nem egyéb, mint a Jézusban való élet, vele való misztikus s az úrvacsorában szinte mágikus egyesülés, amelynek oly teljesnek és tökéletesnek kell lennie, hogy az igazán hívő nemcsak együtt él a Jézussal, hanem vele együtt meghal és fel is támad. A régi élet elmulott, a törvénynek uralma véget ért; megkezdődik Jézussal az új élet, amelynek törvénye a szabadság. A Jézusban való hit, a benne való misztikus felolvadás, eként egy új életnek kezdete: a megkeresztelt egyén a vízbe merítettván meghal az ó életnek s azután a vízből felmerülván, egy új életnek lesz a polgára. Ebben az új életben a törvény helyébe a szeretet, a szolgaság helyébe a szabadság, a parancsoló és az engedelmeskedő az úr és a szolga viszonya helyébe az Atya és fiú viszonya lépik. *Ez az új élet a szellemnek élete.*

A keresztyén ember erkölcsiségére nézve tulajdonképpen döntő fontosságú nem a Jézus helyettes halála és feltámadása, hanem ebbe a halálba és feltámadásba vetett tökéletes hit s a hitnek nyomán fakadó tökéletes élet a Jézusban, Jézus által. Pál apostol a helyettes elégtételadás tana által, felfogásunk szerint, egy idegen elemet visz ugyan be Jézus evangéliumába, de másfelől a Jézusban való misztikus elmerülés tanában a Jézus által hirdetett önértékű szellemiségnek találóan ad kifejezést, a hívő új életét úgy tüntetvén fel, mint amelynek egyetlen törvénye és normája a *szellemnek* törvénye. Ennek a törvénynek lényege pedig éppenúgy, mint Jézusnál, a szeretet, amely kiterjed mindenre, ami Istennek szelleméből született. A Galatákhoz írott levél egyik tömör és klasszikus kifejezése szerint (Gal. 5. fej. 6. vers): *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, azaz a szeretet által működik a hit.

Minden erkölcsi parancsolat és intés csak következménye és korolláriuma ennek az erkölcsi felfogásnak, amely minden erkölcsi értéket a Jézusban való élethez kapcsol elválaszthatatlanul. A szeretet, az igazlelkűség, a lélek tisztasága, a nemi életben való tisztaság, az alázatosság, a türelem, a szenvedé-



sekben való kitartás Pál apostol leveleiben is éppen olyan határozottan hangsúlyoztatik, mint az evangéliumokban. Ezekhez az erényekhez járul azután a Jézushoz való hűség, az új életben való folytonos megszentelődés és az abban való megmaradás. Mindezeknek az erényeknek jutalma az Isten országában való részesülés, az *egyén lelkének érvényesülése*, vagy Pál apostol kifejezésével élve az örök élet, amelynek ízét a hívő keresztyén már itt, ebben a földi életben is élvezi.

Ha már most Pálnak szociális tanításai felé fordítjuk figyelmünket, itt is azt kell megállapítanunk, amit Jézus erkölcsi fel fogására nézve is igazolni iparkodtunk: szociális tanokról s következképpen ú. n. szociális etikáról Pálnál éppen olyan kevéssé lehet szó, mint Jézusnál. Nála is a fősúly nem az egyes társadalmi osztályok, rendek vagy közületek reformálásán, illetve ezek szociális helyzetének megjavításán van: *Pál sem akart szociális reformátor lenni s nem is volt az*. Az ő tana is tisztán és kizárólag az egyes ember üdvösségét állítja közép-pontba, arra irányul s így karaktere merőben individualisztikus: a világgal, a világ rendjének megváltoztatásával ő sem törődik, annyival is kevésbé, mert szilárdul meg van győződve arról, hogy kevés idő multával ismét megjelenik a Jézus s akkor majd végérvényesen megalapítja országát itt ezen a földön.

Igaz ugyan, Pál is, éppen úgy, miként Jézus, az embereknek teljes egyenlőségét tanítja, ámde ez az egyenlőség nem szociális értelemben, hanem vallásos értelemben vett egyenlőség. Az emberek egyenlők, de nem egymás között, nem szociáliter, hanem a mindeneket teremtő és mindeneket egyformán meg is ítélő Isten előtt. A Pál apostol által hirdetett egyenlőségi elvből tehát a szociális életre vonatkozólag semmiféle következtetés le nem vonható s ha valaki ezt mégis megkísérelné, kétségtelenül félremagyarázná Pál eredeti gondolatát. A fennálló szociális renden Pál sem akar semminémű változtatást tenni; elannyira nem, hogy a rabszolgaság intézményének fenntartása mellett nyilatkozik, mert — úgymond — akár úr valaki, akár szolga, egyformán az Istennek szolgálja. Ime, a szociális egyenlőtlenség nem itt a szociális élet kereti között egyenlőtődik ki, hanem az Istennek színe előtt. Az egyéniségnek és a személyiségnek értéke nem az illetőnek szociális helyzetétől függ, hanem attól,

hogy mily mértékben képes a Jézusban való új életre, amely minden értéknek forrása és megvalósulásának helye.

Bármily kevés fontosságot is tulajdonított legyen Pál a szociális élet kérdésének, a valóság kényszere alatt mégis foglalkoznia kellett azokkal, mihelyt a keletkező egyház külső szociális viszonyának szabályozására került a sor. A keresztyén hívő, aki hite által egy misztikus életet élt a Jézusban, egyzersmind e világ szerinti életre is kénytelenítettetett s így szükségképpen felmerült a kérdés: a keresztyén embernek minő álláspontot kell elfoglalni a különböző szociális tényezőkkel, főleg a házassággal, az állam és a társadalommal szemben? E kérdésre Pálnak kellett feleletet adni s habár az ő felelete csak ideiglenesen óhajtotta szabályozni ezeket a viszonylatokat, meg lévén győződve Jézusnak visszatéréséről s e világi rendnek elmulásáról, — felfogása a keresztyénség kialakulására és szociális felfogására döntő fontosságú vala. Szükség hát röviden vázolnunk azt.

A társadalmi *életnek rendje* is teljesen háttérbe szorul az egyén lelki üdvösségének kérdése mellett. Maradjon e téren is minden úgy, amint van s amint volt Jézus fellépése előtt. A *jog* sem játszik Pál felfogása szerint semmi szerepet a keresztyén ember életében, mert hiszen a Jézus híve szívesebben elviseli a sértést, a megaláztatást, mintsem hogy a római birodalom törvényszékei elé menjen panaszra. Pál e téren sem számol a való élet követelményeivel s a keresztyén ideált csak a keresztyén *gyülekezet* körében igyekszik megvalósítani.

Pál apostol felfogásában is az állami és társadalmi élet a maga konkrét-anyagi viszonylataival s ezen viszonylatokat szabályozó jogi intézményeivel teljességgel háttérbe lépik az egész üdvösségének kérdése mögött. Pálnál is, miként Jézusnál az egyén lelki életén, az egyén lelkének üdvözülésén van a hangsúly s minél inkább olvad egybe a keresztyén hívő Jézusnak misztikus testével, annál kevésbé bír reá nézve értékkel s jelentőséggel a társadalmi és állami élet. A Pál tanítását követő gyülekezetek nem foglaltak el forradalmi álláspontot a világi viszonylatokkal szemben, de másfelől lehetőleg távol is tartották magukat azoktól s ez által már eo ipso le is mondtak arról, hogy esetleg reformálják a szociális életnek intézményeit. A keresztyénségnek vallási, transcendens értékeit itt e földön

akarták ugyan megvalósítani, életük és cselekedeteik által, már amennyire ez a megoldás lehetséges, — de nem e világban élve, hanem e világból mintegy elvonulva s az Isten országának eszméje által lelkesülőknek egyházában élve törekedtek Jézus tanításainak eleget tenni, hogy majd a végítéletkor igazaknak találtassanak a megjelenő Isten fia által. Pál követői s az ősegyház hívei lelküknek *μετανοια*-jában radikálisok, a világ viszonylataival szemben pedig konzervatívok valának, fényes bizonyosságául annak, hogy Pál is, miként mestere, Jézus, a maga erkölcsi felfogásában az egyénnek értékét tartotta mindig szem előtt s következésképpen, erkölcstana merőben individua-  
lis, egyéni jellegű.

Pál apostol erkölcstanán még egyszer visszatekintve, a következő főpontokat állapíthatjuk meg. — Pál apostol tanításának középponti gondolata a bűn és a bűn elégtétele a Jézus halála által. A helyettes elégtételadás dogmájától kapja színezetét egész felfogása, amely valóban a Jézus Krisztusról szóló evangéliumnak nevezhető. A Jézus misztikus testével egyesülő híveknek élete az új és szent élet, amelynek szabályozója a szellemnek törvénye, a Jézusban való teljes szabadság és jutalma az üdvözülés, a bűnnek testéből való felszabadulás. Pálnak ez az egész tanítása, amelynek dogmatikai-jurisztikus zsidós felfogása tagadhatatlan, az egyénnek lelki üdvösségére vonatkozik s ezért jellege tisztán individuális, egyéni. A szociális életnek viszonylatára Pál csak annyiban van tekintettel, amennyiben erre a való életnek nyomása reákényszeríti; máskülönben e világtól elkülönülve élnek hívei is, az Isten országa eszméjének megvalósítására törve.

Ha a Pál erkölcsi felfogásának rövid jellemzése után az új-szövetségi iratok erkölcstanának kimerítő előadására akarnánk térni, elő kellene adnunk első sorban a 4-ik evangélium írójának morális tanait, hogy aztán a többi iratok erkölcsi felfogásának rövid jellemzésére térjünk. Mi azonban megelégszünk Jézus és Pál tanának itt adott jellemzésével, mert hiszen nem az új-szövetségi iratok etikájának, hanem a keresztyén erkölcs értékelési elvének megismerése a célunk. Már pedig a keresztyén erkölcsfilozófia szempontjából teljesen elégséges, ha tisztába jöttünk Jézus és Pál erkölcstanának főbb pontjaival, miután a Pál utáni erkölcsfilozófiai törekvések merőben a Jézus és a Pál ta-

nításának alapján állva igyekeztek a görög filozófiából vett sokszor értéktelen skémák segítségével a keresztyén erkölcs-tan lényegébe hatolni s az egyes erkölcsi tanokat kerek egész-be foglalni össze. Amint említettük, már Pál tana is Jézus tana, illetve személyisége fölött való elmélyedésnek és reflexiónak gyümölcse, habár a helyettes elégtételadás által egy egészen új, idegen vonást viszen bele Jézus evangéliumába. Az új-szövetség többi iratai már kivétel nélkül a Pál hatása alatt állanak még akkor is, ha ezen hatás alól esetleg magukat kivonni szeretnék, mint pld. Jákab levelének szerzője. Pál apostol volt az, aki Jézusnak egészen egyszerű s egy géniuszra valló igénytelen nyilatkozatait pontos fogalmakká sűrítette egybe s ez a fogalmazás azután az egész őskeresztyénségnek közös kincsévé váltott, amellyel minden írónak élnie kellett, aki Pál után Jézus evangéliumát reflexió vagy magyarázat tárgyává tenni akarta. Ez a hatás oly nagy és elkerülhetetlen vala, hogy már a szinoptikus evangéliumok felfogásán is megállapítható, nem is szólva arról, hogy a 4-ik evangélium írója, a Hébererekhez írott levél szerzője s az Apokalipszis egybeszerkesztője egytől-egyig Pál tanának tüzetes felhasználásával írják meg műveiket, Pálnak befolyása tehát döntő fontosságú már az új-szövetségi iratok körén belül is, és még nagyobb mértékben az a keresztyén tan fejlődésének további folyamatán, amikor Augustinus-tól kezdve le Lutherig és Kálvin Jánosig az egész keresztyén morális filozófia az ő tanán keresztül nézi és magyarázza nemcsak a személyiségét Jézusnak, hanem egyszersmind erkölcsi tanait is. Kétségtelen dolog ugyan, hogy az új-szövetségnek többi iratai is szabályozó erővel bírtak nemcsak a keresztyén tan, hanem a keresztyén életfolytatás szempontjából is és értékességük a kanon lezárása után minden kétségen felülállónak tekintett, ámde hatásuk vagy csak igen kis körre terjedt ki, vagy csak igen rövid ideig tartott. A János evangéliumának szociális felfogása pld. elhátározó befolyással volt a gnosztikusok tanára és rendszerére, ámde a gnosztikusok a maguk tanának fántásztikus konstrukcióival a keresztyén tan fejlődésének folyamán lassanként letűntek a történelem színpadáról s hatásuk is egészen nyomtalanul tűnt tova. A fejlődő keresztyén tant és kialakuló életet Pálnak felfogása vezette a maga útjain s éppen ezért az ő erkölcsi nézeteinek megismerése nemcsak fontos

és elengedhetetlen, hanem egyszersmind teljes mértékben elégséges is annak, aki a keresztyén erkölcsfilozófiai törekvések történetével akar megismerkedni.

A Jézus és a Pál erkölcsi felfogása kezdete a keresztyén erkölcsiségnek és egyszersmind alapja a keresztyén erkölcsfilozófiának. A keresztyén egyház még a görögfilozófia és a hellénisztikus műveltséggel kötött kompromisszum korában sem feledkezett meg végleg arról, hogy az ő megalapítója a Jézus vala, aki új erkölcsiséggel ajándékozta meg az emberiséget, a léleknek önértékűségét hirdetvén; a keresztyén egyház atyái, tanítói és doktorai pedig Aristoteles iránti tiszteletüknek legvehemensebb kitörései közepette is jól érezték és tudták, hogy az ők tanításuknak tulajdonképpen Pál apostol tanainak rendszerezésén kell alapulniok, hogyha a keresztyén szellemet teljesen negligálni és számításon kívül hagyni nem akarják; a reformátorok azután egyenesen Pál apostol tekintélyére hivatkozva indítják meg a reformálásnak nagy művét, mellőzve a pogány filozófusoknak morális tanításait és az ő fogalmazására támaszkodnak mindenütt, ahol az új felfogásnak kifejezést adni, a támadásokkal szemben védekezni kell.

Aki Jézus erkölcsi felfogásának lényegével és Pálnak, Jézus tanára való refleksióból fakadó felfogásával tisztában van és különösen Jézus személyiségének, Jézus szellemének átélése által az ő felfogásának mélyére lehatolni képes, az olyan férfiú majd teljes világossággal fogja látni a keresztyén erkölcsfilozófia történetének folyamán is azt a jelenséget, amely az emberi szellem fejlődésében oly gyakori: látni fogja, hogy az alapítónak tanítása milyen mértékben veszít a maga értékéből és forgattatik ki lényegéből, amidőn az adott viszonyokhoz, kulturális feltételekhez való alkalmazása kíséreltetik meg azok által, akik teljesen optima fide járnak el mesterük tanításának terjesztésében és mesterük lelkéből fakadó élménynek magyarázásában. Az az ideálistikus mag azonban, amely Jézus tanának középponti mozzanata, fel található majd a keresztyén gondolat fejlődésének minden szakaszában.

Második fejezet.

## Az egyházi atyák erkölcsi felfogása.

### 5. §. A pátrisztikáról általában.

A pátrisztikának irodalmát és gondolkozását, dogmatikáját és erkölcsét általában véve az apologetikus irány jellemzi: az egyházi atyák, kik az alakuló egyháznak vezetői és tudósai, kormányzói és bölcsészei valának, a keresztyén tant és életfelfogást óhajtották megvédeni egyfelől a zsidósággal, másfelől a haldokló, de létének fenntartására óriási erőfeszítéseket végző pogánysággal szemben. E jellemvonásból szükségképpen következik, hogy itt a filozófia teljesen az apologetika és a dogmatika szolgálatában állván, nem öncél többé, amelyet minden tekintet nélkül kell követni, hanem csak eszköz, amelynek használhatósága az egyházi atyák előtt is kétségtelen. Különbben is e korban a filozófia értéke erősen problematikusá leszen; a hit a fő, amely az Istennek mélységeit kutatja és *Athenagorossal* együtt minden kételkedés nélkül vallja, hogy Istenről senki más minket meggyőzni nem képes, csak maga az Isten. Már pedig Isten egyformán jelenti ki magát tudósnak és tudatlannak, filozófusnak és kézművesnek, szegénynek és gazdagnak egyaránt. A filozófiának, az elmélkedésnek, a gondolkozásnak és kérdéseket feszegető észnek tehát itt előjogai és kiváltságai nincsenek. Az apologetikus irányú fejtegetéseknek középpontjában az Isten és ember között levő viszony áll, de ez a viszony nem a filozófiától nyer világosságot, hanem attól a hittől, mely a görög bölcsészek lelkétől merőben idegen, de ott van minden keresztyén hívőnek lelkületében.

A keresztyénségnek védelme a pátrisztikának korában sokkal nagyobb érdekléssel és fontossággal bírt, mint magának a ke-

resztyénség lényegének, a keresztyén tannak kifejtése, megmagyarázása és formába öntése. E védelem eszközéül azonban a görög és a hellénisztikus-római filozófia önkényt kínálkozott. És csakugyan a keresztyén egyházi atyák igen sokszor inkább a görög filozófia formáihoz és tanításához alkalmazzák a keresztyénséget, mint megfordítva. Origenes példának okáért majdnem olyan határozottan platonikus, mint amilyen keresztyén. A pátrisztika elején, különösen a római stoicizmus és Platon, majd Nizzai Gergely után a neoplatonizmus van elhatározó befolyással a keresztyén egyházi atyák elmékedéseire, anélkül azonban, hogy kizárólagos befolyásra valamelyik rendszernek vagy irányynak szert tenni sikerülne. Egészen helyesen jegyzi meg *De Wulf*, a pátrisztika és skolasztika filozófiájának egyik legkiválóbb ismerője, hogy a pátrisztika filozófiája a görög filozófia hatása alatt áll, de nem csatlakozik annak egyik irányához sem, hanem teljes mértékben eklektikus.<sup>16</sup> Egyformán merítenek Platonból, később főleg a neoplatonizmus közvetítésével, azután Senecából, Pythagorasból, Ciceróból és Philoból, a szerint, amint azt céljuk, a keresztyénségnek és a már kialakuló dogmáknak megvédése kívánja. A filozófia eszközi jellege náluk világos és félreismerhetetlen, amiről ők maguk is képesek bizonytságot tenni.

Nem szabad azonban a pátrisztika filozófiájának vizsgálatánál azt a tényt sem figyelmen kívül hagynunk, hogy e korszaknak irodalmára és felfogására a görög filozófia mellett a már kialakult és különböző formákat öltött *gnoszticizmus* is kétségtelen hatással volt. E gnoszticizmusnak hatása e korban nemcsak a keresztyén egyházi atyákra, hanem a korszak egész művelődésére oly erőteljes és széleskörű vala, hogy Plotinos is kényszerülve volt ezen rendszerek ellen síkra szállani és kemény bírálatban részesíteni azokat magának a görög szellemnek érdekében. Plotinos különösen a gnoszticizmusnak pesszimiztikus felfogását róttta meg szigorú szavakkal, de nem kisebb mértékben ítélte el azt a tant sem, amelynek értelmében úgy e világ, mint e világnak teremtője egyformán rosszak és gonoszok. A gnoszticizmus tanát és életgyakorlatát maga az

<sup>16</sup> V. ö. „*Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*“ c. művének 63. lapjával. (R. Eisler fordítása. 1913.)

egyház is helytelenítette, a gnosztikusokat a keresztyénség el-lenségének nyilvánította, de ez nem akadályozta meg az egy-házi atyákat abban, hogy a heretikus gnoszisz egyes gondolatait és felfogását magokévá ne tegyék.

A pátrisztika korának egyik legkiválóbb alakja Alexan-driai *Kelemen*, akit *Zieglerrel* bátran nevezhetünk a keresztyén-ség első etikusának,<sup>17</sup> aki ugyan még nem volt rendszerező bölcsész, de a keresztyén tant és erkölcsöt filozófiai elmélyedés tárgyává tett. Ő a szónak legteljesebb értelmében vett gnosztikus, aki az ismerésnek páratlan értékét hangsúlyozva azt ta-nítja, hogy a legfőbb cél, lelünk átadása Istennek, nem a hit, hanem az ismeret által érhető el csupán. Fő előtte mindig és mindenütt az ismeret, amelynek legfőbb és legméltóbb tárgya maga az Isten. A helyes és jó cselekedetek — *κατορθώματα* — a szeretet cselekedetei egytől-egyig az észből fakadnak s álta-luk lesz a hívő keresztyén igazán istenhez hasonlóvá.

Az alexandriai Kelemen kiváló tanítványa *Origenes* szin-tén a görög filozófia hatása alatt áll és Platonnak tanítását al-kalmazza a keresztyénségre.<sup>18</sup> Szerinte is az embernek legfőbb feladata és célja, hogy a szellemnek segítségével mind nagyobb mértékben emelkedjék föl Istenhez, sőt Istenné legyen. Ebben a törekvésben pedig Jézus áll az emberek mellett, erőt adván nekik és segítővén őket ebben a fáradságos, de bőséges jutalom-mal kecsegtető munkában. Ez a törekvés azután magával az emberi lélekkel együtt született, mert az emberi lélek — úgymond Origenes — minőségileg az isteni lélekkel teljesen azonos. Csak egyetlen különbség van a kettő között, az t. i., hogy amíg az isteni lélek a jónak birtokában van, addig az emberi lélek csak törekedik a jóra, tehetséggel és szabadsággal bírván arra, hogy választhasson a jó és rossz között. Az a lélek, amely a rosszat választotta, a testbe zára-tott, hogy a testiséget ismét levetve törjön a jó és az Isten felé. Isten az embert éppen azért zárta az érzéki testbe, mert nevel-

<sup>17</sup> V. ö. *Geschichte der christlichen Ethik* című művének (1886.) megfelelő §-ával. (143. s k. 1.)

<sup>18</sup> V. ö. *Ueberweg-Heinze* i. m. II. k. 95. s k. 1. — *Eucken: Die Lebensanschauung der grossen Denker* c. művének (3. kiad. 1899.) 193. s köv. l. — *Harnack: Dogmengeschichte* (4. kiad. 1905.) 129. s k. 1. — U. a. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I. k. 650. s. k. 1. (4. kiadás. 1909.)



ni akarja és az az ember, aki Istennek ezt a nevelését őszinte készséggel és vágyakozó lélekkel fogadja, részt vesz a dolgok régi rendjének visszaállításában, amikor az ember Istennel, az emberi lélek az istenivel ismét egy lesz. A testben és a világon való lakás tehát a bűnnek következménye, de egyszersmind a bűn megszűnésének is előkészítője. Az ember minden helyes és jó cselekedete egy lépéssel viszen közelebb a bűn eltörléséhez és a dolgok régi rendjének visszaállításához. A cselekvésnek szabályozója pedig Origenes tanában az ész-ratio, amit különösen bizonyít a szabadságról való felfogása. Amint már láttuk, Origenes azt vallja, hogy az embernek szabad volt elkövetnie a bűnt vagy végrehajtania a jót. Főművében, mely az ethikai felfogása megismerésének szempontjából is, első sorban jön figyelembe, a következő megállapítást olvassuk: „omnis creatura rationalis laudis et culpae capax; laudis, si secundum rationem, quam in se habet, ad meliora proficiat, culpae, si rationem recti declinet“.<sup>19</sup> *Az ész tehát, amely tulajdonképpen az embernek is lényegét teszi, képesíti az embert a jóra és rosszra, szabályozza az ember cselekedetét és tüzi ki a cselekvésnek célját, megmutatván, hogy mi a jó, amelyet cselekedni kell, és mi a rossz, amelyet kerülni kötelességünk.* Ha észünk szavára hallgatva cselekedünk, cselekvésünk eo ipso jó leend; míg az, aki eszére nem hallgat, rosszat fog művelni, mert amily mértékben távolodunk a jótól, olyan mértékben közeledünk a rosszhoz. Rossznak lenni azért tulajdonképpen nem is egyéb, mint nélkülözni a jót.<sup>20</sup> Az embernek már most éppen ez a feladata, hogy az észnek segítségével győzedelmeskedjék a szenvedélyek, démonok, ösztönök felett, valósítsa meg a legfőbb jót, legyen hasonlatossá az Istenhez és legyen Istennek munkatársa, eszköze a dolgok régi rendjének visszaállításában.

Origenes erkölcsi felfogása a fennebbi nézet értelmében teljes *teológiai racionálizmus*, a szónak eredeti, nemes értelmében. A legfőbb jó természetesen nála is az Istenhez való hasonlóság, amely által az ember boldogságra és tökéletességre teszen szert. A legfőbb jó megszerzésének eszköze pedig az ész, amely az embernek legjellegzetesebb tulajdonsága, az em-

<sup>19</sup> *περὶ ἀρχῶν* I. v. 2.

<sup>20</sup> *περὶ ἀρχῶν* II. IX. 20. *Malum esse, bono carere.*

bernek lényege, amely által különbözik minden más teremtménytől. E ponton Origenesnek platonizmusa egészen világosan áll előttünk, bizonyosságául annak, hogy a pátrisztika kiváló alakjai a görög filozófia alapján állva igyekeztek a keresztyén-ség tanítását megmagyarázni és védelmezni azokkal szemben, akik Jézus tanát a görög filozófiának minden fegyverével törekedtek visszaszorítani.

## 6. §. Augustinus.

A pátrisztika erkölcstani felfogását tüzetesen tárgyalnunk nincs miért. Meg kell elégednünk azzal, hogy közelebbről tesszük vizsgálat tárgyává annak a férfiuinak tanát, aki legmélyebb pillantást vetett az erkölcsiség mélyeire és hatásaiban is a legnagyobb vala. *Augustínust* értjük.

Augustinus egész bölcseletének s így erkölcsbölcseletének alapjait is az Istenről való tana adja meg. Az egész filozófia középpontjában az Istennek, mint a legfőbb létnek fogalma áll. Isten maga a lét, és pedig az Aristoteles értelmében vett aktualizált lét. Minden lét ebben a fölében gyökerezik s benne vannak azok az eszmék is, amelyek az emberi élet főértékeit képezik. Maga az emberi elme mindent, amit megismer, Istenben ismeri meg: az igazság nem az emberi elme alkotása, hanem attól független, annak felette áll és öröktől fogva létezik. Az igazságnak ősalapja maga az Isten, amiből az következik, hogy az igazság mindentől függetlenül, minden időben és mindenkire nézve feltétlenül érvényes. Az igazság maga az Isten s tehát mi képesek vagyunk, ha Istenben való hittel ismerünk, minden egyetemes és szükségszerű igazságot megismerni. Aki önmagába térve Istenben hinni nem képes, az nem képes a helyes ismeretre sem. Az igazság megismerésének feltétele, az igazságban, azaz Istenben való hit. Az Isten mint legfőbb és igazi lét, nemcsak a főigazság, hanem a főjó is. Aki őt megismerte és szereti, az az igazság és a jószág birtokába jut. Bennünk van az Isten s bennünk lakozik az igazság és bennünk lakozik a jószág is. Aki az Istent szereti — amator dei — az igaz és jó ember. Ha pedig így áll a dolog, akkor azt kell mondanunk, hogy Augustinus szerint az Isten nemcsak a legfőbb lét, hanem a legfőbb érték is, minden igazi érték forrása és fog-

lalata. A Soliloquia első részében olvassuk: Isten az *igazság*, akiben, akitől, aki által igaz minden, ami igaz... az Isten a *jóság* és *szépség*, akiben, akitől és aki által jó és szép minden, ami jó és szép. Az abszolút igazat, az abszolút szépet, az abszolút jót sehol, csak Istenben kereshetjük és találhatjuk meg. Aki Istent hit által magához öleli s őt szereti, az birtokába jut az abszolút igaznak, jónak, szépnek. Minden érték megragadásának egyetlen útja, a hitben gyökerező, igazi intellektuális ismeret: intellectum valde ama. Az Isten iránt való igazi szeretet, a vele való hitbeli egyesülés tehát Isten ismeretének, a legfőbb lét ismeretének és minden értékek foglalata ismeretének egyetlen útja s eszköze.

Istennek teremtése a világ. Minden dolgot s tehát az egész mindenséget saját elveik és eszméik szerint hívott a létbe, azon eszmék szerint, amelyek öröktől fogva ott voltak és ott vannak az Isten lényegében, az isteni szellemben. Éppen ezért nagy tévedés lenne azt hinni, hogy Augustinus ettől a világtól elfordulva az önsanyargató aszkézist hirdeti. Ellenkezőleg, ez a világ az Istenhez való viszonyában szép és jó világ, amelynek minden dolgát a magunk javára lehet felhasználnunk. Aki tehát a világ értékét helyesen akarja megállapítani, annak a világot Istenhez való viszonyában kell szemlélnie és értékelnie. Isten nemcsak a legfőbb lét, hanem a legfőbb világosság is, amelyből ered minden fény és élet. Csupa tevékenység és csupa nyugalom ő, aki nyugalomban is teremt. Miután pedig örök tevékenység, ezért örök teremtés is: a benne lévő örök eszmék végtelen teremtő ereje hatja át az ösanyagot s azt áthatván a belőle teremtett dolgok együttvéve egy pompás műremeket alkotnak, amelyben minden harmonia és ritmus. Ebben a műremekben mindennek meg van a maga értéke és jelentése, hogyha az egyes részleteket nem a maguk elkülönöttségükben, hanem a nagy Egésszel való összefüggésükben tekintjük.

Mindezeket a megállapításokat híven kell szem előtt tartanunk, amikor azt kérdezzük, hogy az Augustinus tanában mily formában jelent meg az erkölcsi érték s hol van annak a forrása. Az erkölcsi érték szorosan az akarat-hoz van kötve. Az akarat a léleknek az a mozgása, amely arra irányul, hogy a lélek valamit el ne veszítsen vagy valamit megszerezzen, — még pedig minden kényszer nélkül. Ez pedig

nemcsak azt jelenti, hogy az akarat valójában szabadon dönthet maga elhatározásai felett, hanem jelenti azt is, hogy a bűnnek oka az akaratban keresendő. Ha tehát azt látjuk, hogy ezen a világon a bűn uralkodik a maga hatalmával, akkor azt kell mondanunk, hogy ezt a bűnt az emberi akarat hozta létre, a maga hatalmával visszaélván és a bűnt valósítván meg ezen a világon. Még az ördögöt sem természetete teszi ördöggé, hanem bűne. Az akarat készítette Ádámot arra, hogy szakítson az almafa gyömolcséből hallgatván a kígyó csábító szavára. Ha azonban tovább kíváncsiskodva, azt kérdezzük, hogy mi volt hát az oka az első emberpár bűnbe esésének, — úgy erre a kérdésre Augustinus sem tud feleletet adni. A bűn maga nem-létező s így okának is valami nem-létezőnek kell lennie. Ezt a nem-létezőt azonban mi nem ismerjük s így a bűn eredete előttünk titok, amelynek megoldására emberi elme képtelen. Miben áll hát az ember eredeti s Augustinus által is elismert szabadsága? — abban, hogy az ember képes volt bűnt nem követni el — posse non peccare. A non posse peccare, azaz a bűnre való képtelenség, csak az Istennek s majd az idvezülteknek áll hatalmában. Az ember az Isten által beleoltott szabadságot az eredendő bűn által elveszítette s ez által a tehetetlenség állapotába került: többé nincs már ereje arra, hogy ne kövessen el bűnt, — non posse non peccare. Az eredendő bűnből való kilábolásra tehát semmi ereje sincs az embernek. Az önigazulás lehetetlen. Ha Isten nem segít a bűnbe merült emberen, végképpen elsüllyed az. E ponton lépik közbe azonban Isten végtelen *kegyelme*, amely a hívő embernek erőt ad, hogy tegye a jót s kerülje a bűnt. *Aki Istennel, a legfőbb jóval hit által egyesül, az a jó és a szabadság birtokába lépik, mert Isten maga egyúttal a legmagasabb és legtisztább szabadság is.* Aki Isten szolgája lesz, részese lesz az ő hatalmának és erőt nyer a bűn ellen való küzdelemre. Csak az a kérdés már most, hogy vajjon Isten kegyelme nem semmisíti-e meg teljesen az emberi akaratot? Nem. A lélektani értelemben vett akarat u. i. mindig szabad volt, amint láttuk, de megromlott az által, hogy a maga hatalmával visszaélt, — *libero arbitrio male utens.* Az isteni kegyelem ezt a megromlott és meggyengült akaratot teszi ismét erőssé és egészségessé. Az akarat eredeti szabadsága abban állott, hogy képes volt nem vétkezni, a megsegített akarat sza-

badsága abban áll, hogy az ember képes lesz többé a rosszat nem cselekedni, — *posse non peccare*.

Ezek alapján Augustinus etikája a következőképpen alakul. Az értéksorozat legfőbb fokán Isten áll: ő a főjő. Aki őt ismeri meg, az a főjót, az abszolút jót ismeri meg, sőt miután Isten a fölélet is, a valódi élet, minden lét és jóság alapját ismeri meg. Az erkölcsiség végső alapja tehát merőben intellektuális természetű: Isten megismerése, a főjő megismerése. Ez az intellektualizmus azonban erősen módosul, ha megtudjuk, hogy minden ismerés végső forrása a szeretet. Megismerni igazán csak azt tudjuk, amit valóban szeretünk. Így általában mindennek, az igaznak, a jónak, a szépnek és a létnek ismerete Isten szeretetében gyökerezik. Magának Istennek lényege követeli ezt a szeretetet. Isten lényege u. i. a szeretet s ez a szeretet csak a szeretet által érthető meg a maga lényegében. Aki a főjót cselekedni akarja, annak előbb ezt a főjót ismernie kell, aki ismerni akarja, annak szeretnie kell, — *dilige deum et quod vis, fac*, — szeresd Istent s tedd, amit akarsz.

Ámde mit kell már ezen szereteten értenünk? — Isten az emberi lélekbe plántálja az örök eszméket, amelyek ott éltek ő benne már a teremtés előtt. Ezek az *ú. n. veritates aeternae*, amelyeknek megismerése által lépünk közvetlen kapcsolatba Istennel: az örök eszmék ismeretéből fakad Isten iránt való szeretetünk s az Augustinus által hirdetett szeretet végső gyökere mégis csak intellektuális természetű. Nem egyéb ez a szeretet, mint az Isten által belénk plántált örök igazságok iránt való törhetetlen ragaszkodás s általuk Istennek, mint örök létnek szeretete, a vele való örök egyesülés. Az Istenből kiinduló igazi élet eként jut el ismét Istenhez: Isten-szeretet-ismeret-Isten.

Az így értett szeretet a feltétele az igazi boldogságnak is. Augustinus u. i. mint igazi görög szellemben nevelkedett férfiú, a boldogság fogalma mellett mindvégig kitart. Az emberi élet végső célját ő is a boldogságban látja. Az ember már természeténél fogva sóvárog a boldogság után: *substantia ista, res ista, persona ista, quae homo dicitur, beatam vitam quaerit*, — olvasuk egyik beszédében. (Sermones CL 4, 5.) Minden ember élni akar és a boldogság birtokába szeretne jutni már itt ezen a földön. Élni akar mindenki és senki sem akar meghalni: *vivere*

enim vult, mori cogitur. Az igazi élet pedig az örök élet, amelyben áll az igazi boldogság is. Mert az örök életben csak jó nap van és csak egyetlen nap van. Ámde az örök élet fogalmánál sem lehet megállni. Az örök élet u. i. az Istenben való élet. Ezért kiált fel Augustinus a maga vallomásaiban: Cum enim Te, deum meum, quaero, vitam beatam quaero, — amikor téged kereslek, ó Istenem, a boldog életet keresem. Az egész gondolatmenetnek végső eredménye: aki Istenben és Isten által él, az boldog.

Az Istenben való örök élet gondolata vezet el Augustinus erkölcsi felfogásának egy másik oldalához. Értjük alatta az Isten élvezésének tényét. Istent u. i. önmagáért kell szeretnünk, mint a legfőbb létet és a főjót. Isten ezen szeretetével függ össze Isten élvezésének — *fruitio Dei* — tana, amely Augustinus etikájának egy alapvető elve. Amint láttuk, Istenben a lét és valóság és érték gondolata merőben összeesnek: Isten az alapja mindennek ami van és létezik. Isten annyira a lét és érték teljessége, hogy ellentéte nem is lehetne egyéb, mint a Semmi. Ahol megszűnik a lét, ott megszűnik a jó is, amiből az következik, hogy ahol a rossz van, ott nincs lét, azaz a rossz nem valami pozitívum, hanem csupa hiányosság és csupa nem-lét. Ha eltűnne a világból minden lét, eltűnne minden érték is s nem maradna utána semmi. A *fruitio Dei* már most ennek az önmagában vett jónak teljes és tökéletes létnek, hiány nélküli valóságnak, Istennek önzetlen és örökös szeretetét jelenti. Az ember olyan mértékben jó, amilyen mértékben erre a *fruitiora* kész és képes.

A jónak teremtett ember, az igazi ember *homo rectus*, amint a *De civitate*-ben olvassuk, nemcsak arra bírt képességgel, hogy bűnt ne kövessen el, hanem volt ereje arra, hogy ne is haljon meg — *potuit non mori* — azaz örök életű lehetett. Örök életű lehetett, mert hatalma volt arra, hogy a jót ne hagyja el — *potuit bonum non deserere*. — Az első bűneset éppen ennek az örök életnek birtokától fosztotta meg az embert, aki Istentől elszakadt, megszűnt igaz és jó embernek lenni. (*De civitate* 14, II, I.)

Az örök jótól elszakadt ember a romlottság állapotába jutott — *status corruptionis* — ahol a léttől elszakadva érzékeinek, szenvedélyeinek, vágyainak élve, nem a *fruitio Dei* foglalta el lelkét, hanem a világnak, ennek az alsórendű szépségesnek

szeretete — amor inferioris pulchritudinis. Ez az érzékiség s a vele járó önszeretet — amor sui — lett forrása és fészke a bűnnek.

E ponton kapcsolható be legkönnyebben Augustinus erkölcsi felfogásának elemzésébe, a világ és a világ dolgai iránt való szeretetről szóló tana. A tannak ezt a részletét különösen azért kell hangsúlyoznunk, mert Augustinus egész szellemére nézve jellemző, s mégis lépten-nyomon találkozunk olyan elmélkedésekkel, amelyek a világ értékeinek elismerését Augustinus tanából, ha nem is törülni, de mindenesetre elhallgatni szeretnék. A világ értékei tények s ezeket a tényeket Augustinus sem eltitkolni, sem elértékteleníteni nem akarja, sőt ellenkezőleg meg akarja állapítani azt a viszonyt, amelyben ezek a kétségtelen értékek Istenhez állanak s amelyben a maguk valódi értéküket nyerik.

A világ Isten teremtése s így harmónia és összhang uralkodik benne. A világ értékek világa is, csakhogy ezek az értékek relatív értékek, amelyek azonban nemcsak, hogy nem állanak ellentétben az abszolút jóval és értékkel, Istennel, hanem vele egyenesen viszonyban állanak. Nekünk hát szeretnünk kell ezt a világot és a világban való relatív értékeket. Ezt a szeretetet nevezi Augustinus *úti* névvel: nekünk ezeket a viszonylagos értékeket fel lehet használnunk, mint a főjóra vezető eszközöket. Mint ilyen eszközök, határozott értékkel bírnak az élvezetek, az u. n. hasznos dolgok s minden, amit az ember, mint eszközt képes felhasználni a maga főcéljának, az Istennel való egyesülésnek megvalósítására. Ezeket az értékeket használnunk kell és élnünk kell velük, de csak úgy, mint a zarándoknak a maga zarándokútján, akinek táplálkoznia, ennie, innia, pihennie kell, hogy erőt nyerve elérhessen zarándoklásának végső céljához.

Van tehát két szeretet: a charitás, amely Istenre, mint főjóra irányul s szüli a fruitio Dei-t és van a cupiditas, amely a földi élet relatív javaira irányul s Augustinusnál az *úti*-val, az eszközül való felhasználással azonos. Nem szabad tehát a kettőt összecserélnünk. Amit önmagáért szeretünk, azt nem szabad eszközül használnunk és amit használunk, azt nem szabad öncélul szeretnünk. „Örvendj Istennek, de ne használd őt; használd a föld javait, de ne örvendj nekik“. Van tehát egyfelől az

öröm, amely Isten szeretetéből fakad, s van másfelől az élvezés, amely a dolgok használata nyomán támad. Az önértéket szeretjük és örvendünk neki; a haszonértéket használjuk. És mind-ebből az következik, hogy Augustinus egészen élesen látva a különbséget, amely a két fajta érték között fennáll, a haszonérték forrásául Istent tekinti: minden világi dolog értéke eszközi érték, azaz minden dolog értékkel csak annyiban bír, amennyiben alkalmas eszközül szolgál arra, hogy Istenhez vezető utunkban segítsen minket: zarándokutunkon Isten felé, mint zarándok használjuk és értékeljük azokat. Ha pedig a világ dolgait valamely helytelen értékelés alapján önmagukért kezdjük szeretni, értéküket azonnal elvesztik s nekünk nem javunkra, hanem kárunkra lesznek. Ha ezt a teremtett világot Istenre viszonyítjuk, csupa jóság, szépség, harmonia lesz az, amelyben ott van mindenütt az az örök ritmus, amelyet a Teremtő helyezett bele. Ha azonban Istentől elszakad, akkor minden rossz, bűn, diszharmonia, zűrzavar forrása lesz. Ennek a jóságnak, szépségnek, harmoniának, ritmusnak tökéletes megtestesülése Krisztus, akiben minden ellentét felolvad és eltűnik. Benne és általa nyer minden igazi értéket és szentelődik meg a család, az állam, a házasság, amelynek keretén belül a nemi élet is értékesé válik.

Még csak egy pontot kell egy kissé megvilágítanunk, hogy Augustinus erkölcsi felfogása világosan álljon előttünk. Ez a pont Augustinus voluntarizmusára vonatkozik. Augustinus az akaratnak felsőbbiséget tulajdonít az értelem felett, s ez egészen érthető is, ha tudjuk, hogy felfogása értelmében a szeretet, amely az igazi ismeret forrása, az akarathoz tartozik. Az akarat felsőbbisége éppen abban nyilvánkozik meg, hogy a szeretet az akarat hatalmában van: az ismeret emocionális oldala áll hát előtérbe. Hiába lenne elmém minden ereje, amely által igaz ítéletek birtokába lehet jutni, ha nincs meg bennem a léleknek az a hajlandósága, amely képessé tesz engem az igazi szeretetre, amely szeretet által minden ismeret legfőbb tárgyával, Istennel egyesülhetek. A szeretet által lehetővé tett egyesülés vezet az igazság, a jóság, a szépség, azaz az Isten megismeréséhez. Ezért Augustinusnál a filozófus amator Dei. A platonizmus eros-a eként alakul át a keresztyénség talaján s lesz hajtóerő, igazi éltető forrás az első keresztyén bölcselő, Augustinus ta-



nában. Hogy már most ez a voluntárisztikus felfogás Augustinus etikai felfogására is jellemző, bővebb fejtegetésre nem szorul.

Ha Augustinusnak az erkölcsi értékeszmére, annak forrására, az erkölcsi szabadságra vonatkozó felfogására visszatekintünk, a következő alapvonalak tűnnek szemeink elé. Főjő, az abszolút jó Isten, aki minden létnek és igazságnak, minden valóságnak és értéknek ősfoglalata. Az isteni igazság megismerése az erkölcsi jó megismerését jelenti s ez az ismeret a szeretetben gyökerezik, a szeretet pedig az akarat körébe tartozik. Lélektani értelemben az emberi akarat szabad, hogy a főjőt tegye. Ez az akarat azonban a bűnbeesés által megromlott s a szabadság elveszett. Isten közbejötté nélkül képtelenek vagyunk a jóra.

Tisztán etikai kérdéseknek a teológia kérdéseivel való kapcsolata s az antropológiába teológiai szempontok avatása, — jellemzi Augustinus tanítását, de ez jellemzi az apologéták bölcséleti felfogását általában véve. A pátrisztika irodalmának főjellemonása a keresztyén tan és védelme vala a pogányság támadásaival szemben. Ez magyarázza azt, hogy az egyházatyák a maguk gondolatait a külső nyomás kényszere alatt fejtették ki, de a keresztyénség felfogását, hogy úgy mondjuk, *belülről*, önkényt, minden külső célra és érdekre való tekintet nélkül megérteni és másokkal is megértetni nem iparkodtak. Az önálló magyarázat és megértés igazi nyomaival Augustinus gondolkozásában találkozunk: ő a keresztyén élet minden mozzanatát megélés, tapasztalás és elmélkedés tárgyává tette. Ezért igazat kell adnunk Euckennek, aki Augustinust az egyetlen nagy filozófusnak vallja a keresztyénség talaján.

Augustinus tanában az apologétika a maga legszebb virágját hajtotta; benne kiteljesedett az egyházatyák gondolkozása; ő volt az utolsó apologéta. De ő volt az első skolásztikus is. A skolásztika egész tanítása hozzákapcsolódik és lényegileg soha sem jutott túl azon a ponton, amelyre Augustinus elérkezett. Tekintélye csorbítatlan is maradt mindaddig, amíg Aquinoi Tamás tanítása nyomán előtérbe nem nyomult Aristoteles felfogása és a voluntárizmus helyét el nem foglalta az intellektualizmus, amely azután a katolikus egyház hivatalos bölcséletének uralkodó jellemonása is maradt.

Harmadik fejezet.

## A középkori egyházi filozófia tana az erkölcsi értékeszméről.

### 7. §. A skolásztika bölcséletéről általában. Abaelard erkölcstana.

A skolásztika bölcsellete az ántik filozófia és az Augustinus tana alapján alakult ki s az egyház által megállapított dogmák uralma alatt áll. A görög bölcselek közül főként a Stoára, a neoplatonizmusra, később Aristotelesre támaszkodik. Hajtó erői egyfelől a jól megalapozott tekintély, másfelől a teológiai érdekek által vezetett ész. A keresztyén teológia érdeke szülte, éppenúgy, miként a pátrisztikát és ez az érdekek vezette is mindvégig. Problémáit tulajdonképpen a teológia vetette fel s eredetű forrásukat az örökkévaló, kinyilatkoztatott igazságokban találta meg a skolásztika minden művelője. Azért bátran nevezhetjük egyik ismertetőjével, *Geyserral* teológiai filozófiának, amelynek feladata nem az, hogy az igazságot függetlenül keresse az emberi érte segítségével, hanem az, hogy az objektive már megadott és készen levő igazságot a filozófia segítségével magyarázza és megértse.<sup>21</sup> Innen merőben formális jellege. Így állván a dolog, egészen természetes, hogy a filozófiai tudományok is ebből a szempontból értékeltetnek, amint ezt különösen *Baeumker* emeli ki: a fő- és alaptudomány a metafizika, amely megelőz és áthat minden más diszciplinát, az etikát és a lélektanát is.<sup>22</sup> Ezt a metafizikát pedig eleinte a neoplato-

<sup>21</sup> Die mittelalterliche Philosophie. — Dessoir: Lehrbuch der Phil. 257. sk. 1. (Berlin. 1925.)

<sup>22</sup> Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Kultur der Gegenwart 2. kiadás. — 338. sk. lapjain.

nizmus, majd Aristoteles szolgáltatták, sokszor az arabs-zsidó bölcselet közvetítésével. A metafizika mellett a logika állott nagy becsben s a következtetésről szóló tan örvendett népszerűségnek, mint amely az egész bölcselet formálisztikus jellegével leginkább rokon.

Tévesen ítélnék meg azonban a skolásztikát, ha azt állítanók, hogy ez a merőben formálisztikus, hagyományon, tekintélyen, sillogizmuson alapuló bölcselet teljesen elzárkózott volna az élettől s az absztrakt elmélkedések világába zárkózva, a lélek személyes tapasztalatairól tudni sem akart volna. A középkori *misztika* — amint ezt már *Windelband* is hangsúlyozta, de különösen *Harnack* emeli ki a maga teljes fontosságában — a skolásztikával nincs ellentétben, sőt a kettő között még ellenkezés sincs, hanem egyik a másiknak kiegészítője. Mindakettő a léleknek egy és ugyanazon tendenciájából fakad. A skolásztika azonnal létre jön, mihelyt a kegyes lélek, dogmákon növe fel és azok által vezetettve, a *külső világ* felé fordítja tekintetét s tudományosan óhajta tisztázni azt a viszonyt, amely van közöttte, a világ és Isten között. A misztika ellenben ott virágzik ki, és hajtja a maga dús virágait, ahol a lélek, eltekintve a világnak és a világ jelenségeinek objektív ismeretétől, a maga *belső* világa felé fordítja tekintetét és önmagából kiindulva állapítja meg Istenhez való viszonyát, hogy azután Istenét önmagában találva fel, nyugalomra leljen. A misztikus teológia és a skolásztikus teológia a középkori ember lelkének mélyéről fakad: mindkettőnek forrása és alapja az Istent kereső, az Isten útjait járó kegyesség; csak a mód más, amely szerint kettő halad, egy és ugyanazon értelemmel, egy és ugyanazon cél felé. Innen van, hogy a legnagyobb skolásztikus tanának mélyén is ott lappang a rejtett miszticizmus, és a legnagyobb misztikusnak is csak egyetlen lépést kellene tennie, hogy a skolásztika formáját öltse magára.

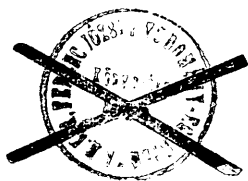
Úgy a misztikában, mint a skolásztikában a kegyesség s a kegyességet kinyilvánító teológia lévén minden életmegnyilvánulásának gyökere, nyilvánvaló, hogy az *etikai kutatások* is ettől a teológiától nyerték a maguk színét és jellegét. Teológiai szempontok voltak döntők az erkölcsi élet nagy kérdéseinek tárgyalásában s az erkölcsstan fontos problémáinak eldöntésében is. A középkori kedélynek az a lobbanékony-sága és szinte

fékezhetetlen szenvedélyessége, amelyről *Huizinga* beszél, ezeknek a kérdéseknek tárgyalásában is minduntalan megmutatkozik ugyan, de alapjában véve az etikai kérdések tárgyalásában is a skolásztika bölcseletének kialakult vázával és elveivel találkozunk. Ebben az etikai felfogásban is az antik bölcselet, az Augustinus hatása érvényesül s előtérben mindenütt az emberi élet *boldogságának* kérdése áll. Mit kell tennem, hogy boldog legyek itt ezen a földön s az üdvösség birtokába jussak a másvilágon? — ez az alapkérdés követeli mindenütt a feleletet s ezért könnyen történhetik meg, hogy Jézus tanának ideális tisztaságát az utilizmus felfogása árnyékolja be. Sőt a közfelfogásban ez az utilizmus a leghatározottabb hedonizmussal vegyül, amely a hiúság, élvezetek, fényűzés érdekeit helyezi előtérbe s érvényesíti is, jóllehet a szerzetesek százai indítanak hadjáratot ezen keresztyénietlen felfogás és életgyakorlás ellen. Ezzel a közfelfogással szemben, amely a hitnek és szenvedélyes érzékiségnek bámulatraméltó keveréke, az egyház és a skolásztika bölcselete a maga hagyományokon nyugvó felfogását szegezi szembe: a bölcselet a maga ezerszálú elmélkedéseiben, a misztika a maga benső elragadtatásaiban minduntalan és ellenmondást nem tűrő módon figyelmeztet arra, hogy boldogság csak Istenben és Jézusban van. Aki a világ boldogságát keresi, az elveszti Istent és az igazi boldogságot, amely Istenben van.

Ez a tétel minden betűjében igaz. Ámde indokolása akaratlanul is az utilizmus álláspontjára utal, amikor a jónak cselekvését nem önmagáért a jóért, hanem a cselekedet nyomában járó boldogságért kívánja. Való igaz, hogy a jó az Istenben éppenúgy substantiálizáltatott, mint az igaz, de azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy ennek a jónak realizálásától tétetett függővé az egyén boldogsága. A következmény indokgyanánt szerepelt s ez tagadhatatlanul veszélyeztette azt az ideális tisztaságot, amely az evangéliumok tanításából olyan ellenállhatatlan erővel sugárzik felénk. Ami ennek a skolásztikus etikának tartalmi oldalát illeti, kétségtelen, hogy Augustinus tanához símul, amint ez már a skolásztika egyik leggyakoribb hirdetőjének *Anselmusnak* tanából is világos. Az erkölcsi értékeszme skolásztikus magyarázatának megismerése szempontjából az a tétele fontos, amely a jó alatt az emberi akarat-

nak az erkölcsi szabályokkal való megegyezését érti s a rossz cselekedetnek okát abban találja, hogy az akarat a jó és helyes felett a kellemest részesíti előnyben. Amiből az is következik, hogy a rossz okát soha sem szabad Istenben keresni, hanem csak a magunk helytelen nyomon járó akaratában. Az akaratot pedig a maga útjában a lélek szeme, az ész vezeti ugyan, de a lélek szeme semmit sem látna, ha az isteni világosság még nem mutatná az utat, amelyen haladnia kell. Aki az így megjelölt helyes úton halad, az eljut Istenhez; aki az igazi lét, az igazság és a jóság. A boldogság ennek az igazságnak bírásában áll, az Isten bírásában, aki mint igazság, a főjő is. Ha megismerjük Istent, megismertük az igazságot s megszerettük Istent, valamint az igazságot. Aki megismerte és megszerette Istent, az Isten akaratát fogja cselekedni itt ezen a földön s ez által boldoggá leszen. A boldogság tehát végső eredményben nem más, mint Isten akaratának cselekvése az Isten szereteté által. *Eriugena* tanítása is ezen az úton halad. Nálá is természetesen Isten a főreálítás, aki csak azért teremtette ezt a világot és az embert, hogy vele magát s akaratát megismertesse. Isten lényege a jóság s ez a jóság abban az örök tevékenységben mutatkozik meg, amelyet Isten kifejt. Isten maga csupa tevékenység és tiszta akarat. Ez a neoplatónikus gondolat lesz még világosabbá a tan többi részében, ahol azt adja elő *Eriugena*, hogy Isten maga szeretet lévén, az emberek által is szeretettetni óhajt — vult ab omnibus amari — s aki szereti, az szereti őt, akár tud erről, akár nem. Mert — úgymond a neoplatónikus *Eriugena* — Isten az embereket vonza magához a maga örök szépségének erejével. A maga szépségét közli Isten a természet tárgyaival is: az is, ami önmagában tekintve rútként hát, a nagy Egészbe illesztve szépséget sugároz felénk.

A boldogság itt is az igazi ismeretben keresendő. Isten u. i. a természetet az ember kedvéért teremtette s az embernek főfeladata ennek a természetnek megismerése, mert a természet megismerése által magát Istennek lényegét ismerjük meg. Ezért az ismeret az ember főtevékenysége s az igaz bölcsélet az igazi vallás. Ha boldog akarsz hát lenni, ismerd meg az igazságot, ismerd meg az Istent: veritas est felicitas. Aki Istent nem ismeri, az elkárhozik és kárhozatának kínjai nem testi kínok, hanem a tudatlanság az, ami őt örökkön gyötri. Ha pedig



az igazság ismerete Isten ismerete s az igazság ismerete a valódi boldogság, akkor a sillogizmus így válik teljessé: *contemplatio veritatis, quae dicitur deificatio*, azaz boldog az, aki Istennel egyesül. Teljessé váltott a következtetés és teljessé váltott a neoplatonikus gondolat is, amely a végső célt szintén az Istennel való egyesülésben látja. De teljessé válik Augustinus gondolata is: Istennel való egyesülés az örök élet lévén, a boldogság az örök életben áll.

Az új platonizmus hatása mindenütt kimutatható az *Abaelard* tanában is, habár őt valóban a 12-ik század felvilágosult teológusának nevezhetjük. A tekintély és a hagyomány szavát nem veti ugyan meg, de bátran szakít a hagyományos tárgyalási móddal és az anyagi elv megállapításában is önállóságra tör. Műve: *Ethica, seu liber dictus, scito te ipsum* úgy tekinthető, mint az autonom erkölcsstan korai előfutára. Az ember jellemének és lelki alkatának vizsgálatából indulva ki, mindenek előtt a bűn eléállásával és természetével óhajt tisztába jönni, hogy azután a lelkületbe és a szándék belsejébe helyezze el a bűn és az érdem forrását. Ebből pedig szükségképpen következik az a felfogás, amely igazi erkölcsösségre a nem-keresztyén embert is minden habozás nélkül képesnek tartja. A szándék jóságától függ a cselekedet értéke és semmi mástól.

Abaelardus magát a léleknek rossz hajlandóságát, még nem azonósítja a bűnnel, és bünt sem a rossz cselekedettel. Azaz: senki sem bűnös azért, mert úgy van teremtvé, hogy lelkének rossz hajlandóságai vannak; ezek a hajlandóságok még csak anyagot adnak arra a harcra, amelyet az egyénnek majd meg kell vívnia. Akinek ebben a harcban nincs ereje arra, hogy a rossz hajlamok fölött diadalmat vegyen, az elbukik, rosszá lesz, míg a győzedelmeskedő diadalmat arat a rossz hajlandóságok felett és ezen diadal által egyszersmind szabadságra is tesz szert.<sup>23</sup>

Aki rossz hajlandóságának rabja, az bűnössé válik, mert beleegyezett olyan cselekedetek elkövetésébe, amelyet elkövetnie nem lett volna szabad. Ez a beleegyezés egyúttal Istennek számba-nem-vévése s tehát bűn. Az Isten ugyanis soha sem magát a cselekedetet és tettet nézi, hanem azt az érzületet,

<sup>23</sup> *Ethica* II.

amelytől a cselekedet megszületik: az ember Isten előtt bűnössé vált már akkor, amikor a cselekvést megelőzőleg a rossz hajlandóság érvényesülésébe beleegyezett.<sup>24</sup> Abaelardus tehát már itt az *érzületre* fekteti a fősúlyt és egészen világosan, minden fenntartás nélkül utal arra, hogy az erkölcsi cselekvésnek értékét nem szabad sem a cselekedetben magában, sem a cselekvésnek következményében keresnünk, hanem csak az *érzületben, melynek nemességétől függ a cselekedetnek értéke is*. Még határozottabban kifejezésre jut az érületnek ez a nagyrabecsülése, mikor Abaelardus azt tanítja, hogy a rossz és a jó kritériuma az a *szándék*, amellyel a cselekvés végrehozhatott. De — teszi hozzá Abaelardus, hogy vajjon a szándék jó volt-e vagy rossz, eelőtt nem az ember, hanem csak egyedül az Isten mondhat ítéletet.<sup>25</sup>

Az érület értékének ez a hangsúlyozása — amelynek szükségképpen következménye az erkölcsiségnek autonómiája — a legélesebb ellentétben áll a heteronom erkölcsbölcselettel. Amiként a dogmatika terén Abaelardus az észnek feltétlen és minden tekintélytől független jogát sürgette, aként az etika terén az érületnek és szándéknak nemességétől tette függővé a cselekedet értékét. Nem az a fontos tehát, hogy a cselekedetek sokaságával borítsuk be bűneink halmazát, hanem az, hogy jó legyen az érület, amelyből esetleg az egyetlen cselekedet fakad. A jónak sokasága — úgymond Abaelardus — nem jobb, értékben nem nagyobb, mint azon jóknak egyike. Abaelardus a görög filozófia szellemétől áthatottan az erkölcsiségnek az egyén lelkében való kialakulását, az erkölcsiség *belsőiesülését* sürgeti s az egyháztól, mint utóvégre mégis csak egy szociális, tehát külső közülettől, az érülethez, mint az erkölcsi érték hordozójához akarja fordítani kortársai figyelmét. Művében már értékes lélektani fejtegetésekkel találkozunk — ott van például a lekiismeretnek tárgyalása — amelyek egytől-egyig az erkölcsiség autonómiájának és önálló értékének elismerését célozzák.

Önálló felfogását különösen jellemzi az a tanítása, amely szerint a rossz — amint fennebb láttuk — nem áll sem a rosszra

<sup>24</sup> *Ethica* III. f. — Az Etika fontosabb részeinek német fordítását nyújtja Hiller: *Abälard, als Ethiker* c. műve. (1900. Erlangen.)

<sup>25</sup> *Ethica* XII. f.

való hajlandóságban, sem a rossz cselekedetben, sem a rossz akaratban, hanem egyedül és kizárólag a rossz szándékban — *in mala intentione*. Miután pedig ez a szándék az emberi szemek s tehát az egyház szeme elől is sűrű fátyollal van elfedezve, ezen szándék értéke fölött is csak Isten mondhat ítéletet.

A cselekedetnek értéke az érzülettől, a jó szándéktól — *intentio bona* — függvén, egészen következetesen hirdeti Abaelardus, hogy az érzületben megnyilatkozó *lex naturalis* szavának engedelmeskedő pogány éppen úgy számot tarthat az isteni kegyelemre, mint az erkölcsösen cselekvő keresztyén. A *lex naturalis* — amelynek fogalma keresztülvonul az egész középkor, renaisszance és reformáció gondolkozásán — az Abaelardus tanítása szerint tulajdonképpen egy úton halad a keresztyénséggel: a filozófia, amely a *lex naturalison* épül föl, és a keresztyénség, amely Istennek kijelentése, — mindakettő Istent vallja a legfőbb jónak, mindakettő a *habitus animi optimus*-t tartja a legnagyobb erénynek.

### 8. §. Albertus Magnus.

A középkori egyházi bölcséletnek kétségkívül egyik legfigyelemreméltóbb alakja, kinél s spekuláció mélysége a valóság iránt való erőteljes érzéssel párosul. Lelke mélyéről meg volt győződve arról, hogy a filozófiában eredményeket csak az érhet el, aki Aristotelest és Platont fogadja mestereiül. Ő volt tulajdonképpen az első bölcséleti teológus, aki Aristoteles tanait Augustinus tanaival egy rendszerbe öntötte.<sup>26</sup> Ami, a dolog lényegét, ha tekintjük, azt is jelenti, hogy az aristotelizmust akarta a platonizmussal egybe kötni. Ez a törekvése egészen világosan jelentkezett erkölcsstani felfogásában is, amelyet különösen jellegzetessé az tesz, hogy ő egyenesen a jó fogalmának és lényegének megállapítására tör, amit legújabbban felfede-

<sup>26</sup> von Rintelen őt tartja a keresztyén-aristotelikus bölcsélet tulajdonképpeni megalapítójának. V. ö. Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. (Halle. 1932.) 189. lapjával, ahol így folytatja Albertus Magnus jellemzését: „... denn wir erkennen in zunehmendem Masse, wie dieser universelle Geist bereits den Grundreichtum der thomistischen Philosophie in seinem Schrifttum aufzuweisen vermöchte und ihn dort — man könnte sagen — mit noch grösserer Wärme und Plastik entwickelte“.



zett művének címe is elárul: „Summa de bono“.<sup>27</sup> Albertus Magnus munkája a jó vizsgálatát 10 kérdés keretében kísérli meg s azt mondhatnók, hogy tisztán jelentéstani kutatásokat végez a jó fogalmán, amikor a jó fogalmát önmagában, a főjővel, az igazzal és a léttel való viszonyában kritikailag vizsgálja, a skolasztikus módszerhez híven mindenütt a bölcelet elismert tekintélyinek tanához fűzvéen megállapításait. Aristoteles, Platon, Augustinus, Dyonisius mellett bőven szóhoz jutnak az arab bölcselők közül Avicenne és Algazali is.

A felvetett 10 kérdés vizsgálata kapcsán Albertus Magnus axiologiai megállapításai a jó erkölcsi értékeszméjére vonatkozóan a következők. A jó mindenekelőtt az, amire mindenki tör és aminek megragadása élvezettel jár. Mivel pedig a jó, abban amiben jó, tökéletes, azért benne az aktus és a potencia egybeesnek, a kettő benne el nem választható. Ebből pedig az következik, hogy a jó a tökéletes lét. Amint a meghatározás mondja: *Omne quod actu est, bonum est*. Amiből ismét az következik, hogy létezni és jónak lenni ugyanaz: *ergo idem erit actu esse et bonum esse*. Minél tökéletesebben vesz hát részt valami a létben, annál nagyobb mértékben vesz részt a jóban.

És továbbá, mivel a jót mindenki megvalósítani kívánja, ezért minden ember cselekvésének is főcélja a jó, mert az, amit mindenki kíván az a főcél s a főcél a főjó. Sőt még az anyag is állandóan a jó felé tör, hogy azután a jón keresztül a szépségre tegyen szert. Ha a főcél a jó, akkor ebből az következik, hogy mindenki szándékának végső célja a jó: *ergo bonum est intentio finis ultimi*, azaz jó a főcélra irányuló szándék, intenció.

Ha már most azt kérdezzük, hogy a jó miáltal jó? erre a kérdésre Albertus Magnus teljesen az Augustinus szellemében feleli: a jó a jóság által, az első jó, a főjó, azaz Isten által jó: *Omne bonum est bonum bonitate prima*. A főjó vagy az első jó pedig éppen a maga első-volta által nem lehet véges, mert a főjó tökéletes, ami pedig tökéletes, annak végtelennek kell lennie. A főjó nem lehet több sem, hanem egynek kell lennie. Az okoskodás menete tehát a következő. A jót mindenki akarja; amit mindenki akar, az a főcél, a jó tehát a főcél. A főcél és a

<sup>27</sup> V. ö. S. Alberti Magni Quaestiones de bono. Nunc primum edidit prolegomenis apparatusu critico notis instruxit Henricus Kühle. A Florilegium Patristicum XXXVI fasciculusa Bonn MCMXXXIII.

főjő tökéletes; ami tökéletes, az végetlen és egy, tehát a főjő végetlen és egy. Ami már most a lét és a jó viszonyát közelebbről illeti, a lét előbb van, mint a jó, amint ez kitűnik már Augustinus tételéből is: Quia Deus bonus est, sumus, et in quantum, sumus, boni sumus, amemyiben vagyunk és létezőnk, annyiban vagyunk jók, azaz előbb léteznünk kell, hogy jók lehessünk. Vagy amint Dyonisius mondja: amiként a nap a maga lényegéből következően világít meg mindent, amit megvilágít, aként a jó is szétterjeszti a maga jóságának sugarait mindenre, ami létezik. Tehát az első okban már ott van a jó, mint a napban a fény s ő az a cél, amely felé minden törekedik.

Ezek a tisztán jelentéstani vizsgálatok teszik értékessé Albertus Magnus elmélkedéseit s csak sajnálni lehet, hogy ebben az irányban követői nem akadtak. Utánna ismét a boldogság tana került az etikai kutatások középpontjába. A boldogság fogalma áll az Aquinoi Tamás tanának élén is, aki Albertus Magnus legnagyobb tanítványa.

### 9. §. Aquinoi Tamás tana az erkölcsi értékeszméről.

A skolásztika bölcselete tetőpontját az Aquinoi Tamás tanában érte el. E kornak szelleme az ő tanában hajtott a leg szebb virágját s utánna már az enyészet színei tűnnek fel a skolásztika bölcséletének termékeiben.

Aquinoi Tamás célja az, hogy a keresztyénség tanításait a filozófia hagyományos kategóriáiban fogva fel, egy olyan keretbe öntse, amelyben a kornak minden gondolata, vágya, eszméje, törekvése és meggyőződése kerek egészé szövéődik s ellenmondás nélkül foglal helyet egymás mellett. Innen van, hogy nincs talán egyetlen bölcselő, akinek műveiben egész kora oly híven tükröződnék, mint az Aquinoi Tamáséban.

Mint egész bölcséletét, aként etikai felfogását is egyfelől az egyházi tan, másfelől Aristoteles filozófiája határozza meg. Erkölcsfilozófiai fejtegetéseiben nem egy ponton egyenesen Aristoteles magyarázójául tekinthető: a teológiai tan és Aristoteles egyeztetése itt is a főcél. Aristoteles mellett főként a Stoa felfogása jut bővebben szóhoz. A lex naturalis érvényességének s a belénk oltott észnek, lumen naturale, hangsúlyozása feltétlenül stoikus örökség, amely végig vonul az egész kö-

zépkoron és döntő befolyást gyakorol a renaisszance és a modern bölcelet kezdeteire is. Aquinoi Tamás készséggel elismeri, hogy a belénk oltott természetes ész érvényesül nemcsak a bölcelet, hanem a teológia mezején is, de rámutat arra is, hogy vannak olyan igazságok, amelyeknek igazvoltáról és értékességéről a természetes ész nekünk semmiféle felvilágosítást adni nem képes. Itt az ész helyére a *kijelentésnek* kell lépnie, hogy érvényesítse a maga Isten adta hatalmát és jogait. Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy A. Tamás felfogása szerint az ész és a kijelentés, a bölcelet és a teológia között ellentét nincs, de nem is lehet, mert hiszen a kijelentés igazságai az ész *fölött* állanak.

Ha ezek után felvetjük a kérdést: minő fogalmat alkotott Aquinoi Tamás a maga etikájában, a főjő eszméjéről, azt kell mondanunk, hogy az ő erkölcsbölceleti felfogásában is a boldogság fogalma foglalja el a középponti helyet. E tekintetben szorososan követi Aristoteles tanítását. A főjő problémája nála is összeesik a főcél problémájával, a főcél fogalma pedig kényszerűen vezet a boldogság fogalmára. Az ember u. i. — mondja Aquinoi Tamás a Summa vonatkozó részeiben — az ember az egyedüli lény, amely célok szerint cselekedik. A legfőbb cél pedig az, amelynek kedvéért és elérésére az embernek minden más cselekedete történik. Ez a főcél a boldogság, amely minden ember előtt, mint az elérendő legmagasabb cél lebeg. Ez a boldogság azonban nem lehet sem az élvezet, sem pedig valamely külső tárgy, gazdagság, tisztelet, dicsőség, hírnév, hatalom vagy a testnek valamely objektív java. Boldogság csak valami olyanban állhat, amiből ki van rekesztve minden, ami rossz s így kárunkra lehet. Már pedig úgy az élvezet, mint az adott objektív javak lehetnek nemcsak javunkra, hanem egyenesen kárunkra és veszedelmünkre. Mindjárt meg kell jegyeznünk, hogy az élvezet nem vettetik el teljesen az erkölcsiség köréből, hanem az őt megillető helyre szorítatik. Az élv nem lehet a boldogság lényege, de egyenesen össze van kötve azzal: a főcél elérése élvvel van kapcsolva, mert minden cél elérése megelégedést szül. Teljesen Aristoteles nyomait járjuk.

Aristoteles nyomában haladunk azonban tovább is, amikor Aquinoi Tamás a boldogságot az emberi tevékenységek köré-

ben keresi és találja meg. A boldogság, amelyre az ember tör, az ő tevékenységeinek körében keresendő. Az érzéki tevékenységek s az akarat tevékenysége körében hiában keressük. Boldogság kizárólag az emberi ész tevékenységében található fel. (Summa-theol. II. I. I. sk. §§.) „A boldogság a szemlélődő, spekulatív ész tevékenysége“. Tudnunk kell azonban, hogy Aquinoi Tamás itt a spekulatív ész alatt semmiképpen sem a tudományos alkotásokban tevékeny eszt ért. A boldogság az isteni lényeg szemléletében áll s ez a szemlélet a *vizió*. A vizió Dei által Istennel egyesül az ember s nyeri el azt a boldogságot, amely egyszersmind az ember lényegének kiteljesülését is jelenti.

A boldogságról szóló tanban már teljes világossággal jelentkezik Aquinoi Tamás intellektuáлизmus. Ez az intellektuáлизmus kétségkívül Aristóteles öröke, de nem zárja ki az akaratot az erkölcsiség mezejéről, hanem csak alsóbbrendű szerepet juttat neki. A lélek emocionális tevékenysége már megnyilatkozik abban, hogy a legfőbb célt minden ember kívánja; ez a kívánság azonban csak pusztá óhaj és sóvárgás marad mindaddig, amíg az ész által, az ész tevékenységével annak a kívánt jónak, a boldogságnak részeseivé nem leszünk. E részesség által a kívánság kielégülést nyer, az akarat törekvése célhoz ér s az akarat megnyugodik. Közbejártzik tehát az akarat tevékenysége is, de ez a tevékenység az ész tevékenységével szemben a második helyre szorul. Aquinoi Tamásnál tehát éppen ellenkező a sorrend, mint Augustinusnál, aki az akarat tevékenységét helyezi előtérbe, azt tanítván, hogy az Istennel való egyesülés az Isten iránt való szeretet míve. Itt az ellenkezést megszüntetni aligha lehet. Augustinusnál megismerjük Istent, ha szeretjük; Aquinoi Tamásnál szeretjük Istent, ha őt ismerjük. Ez az állásfoglalás különbözőképpen színezi a két férfiú etikai felfogását is. Aquinoi Tamás tanában a boldogság a maga lényege és szubstanciája szerint s a maga eredeténél fogva az ész tevékenységében áll.

Az a kérdés ezek után, hogy mit kell értenünk a két erkölcsi értékjelző — a „jó“ és a „rossz“ — alatt? E kérdésre vonatkozóan A. Tamás a következő feleletet adja. Az emberi cselekedetek — úgymond — jó vagy rossz cselekedetek, de lehetnek közömbösek is. Ilyen közömbös cselekedet pl. a sétálni-

menés. Amiként az igaz és nem-igaz az ész tevékenységének jelzésére szolgál, úgy szolgál a jó és a rossz a cselekedetek jelzésére. Ámde a kérdés ez által még nincs elintézve. Tovább kell kérdeznünk: mit kell értenünk a jó alatt és a rossz alatt, amelyeket a cselekedet és az akarat jelzésére használunk? Mindenekelőtt bizonyos, hogy a jó soha sem azonosítható az élvvel, amelynek az emberi cselekvések terén való szerepét Aquinói Tamás különben elismeri és meghatározni törekszik. Az emberi tevékenység értéke soha sem függ az élvezet-értékétől, hanem ellenkezőleg minden élv annyit ér, amennyit ér az a tevékenység, amelynek nyomában az élv fakad. A tevékenység nyomában élv fakad tehát, de ez az élv nem maga az érték s nem maga a boldogság, hanem csak kísérő járulék, amelynek értéke a különböző tevékenységek értéke szerint különbözik. Más szavakkal: az élv soha sem lehet az emberi tevékenységek célja, amelynek megvalósítása kikerülhetetlen feladat. Az élv megvalósítása csak az állati életben kikerülhetetlen kényszer. Fontos azonban az, hogy az élv értékességét A. Tamás épp oly kevésbé tagadja, mint Augustinus, akinek a fruicióról szóló tanához kapcsolódva, a főjó megszerzése után fellépő fruicióban nemcsak a gyümölcs élvezését látja, hanem az akarat teljes kielégülését is, sőt egyenesen az igazi örömet és szeretetet. Aki Istennel egyesülve az igazi boldogság birtokába jut, az egyúttal az igazi kielégedés, az igazi öröm, az igazi szeretet jutalmát is elnyeri.

Ha eként tisztán látjuk azt a helyet, amelyet A. Tamás az emberi erkölcsiség területén az élvezet számára kijelölt, akkor világos lesz előttünk, hogy tanítása szerint főjó más nem lehet, mint az Isten bírása az ember által. Az egész okoskodás pedig, amely eddig vezetett, a következő nyomokon halad. Minden ember boldogságra vágyik, mert ez minden emberi élet főcélja. A boldogság pedig csak abban állhat, aminek értéke mástól nem függ és ami semmi körülmények között sem szolgálhat az ember kárára. Ez a főjó csak Isten lehet, akinek az ész tevékenysége által nekünk juttatott bírása a legfőbb jó s így a boldogság is. Az egész bölcselkedés tehát egy teológiai fogalomban tetőződik: a boldogságra törekvő ember azt a keresett boldogságot csak Istenben találhatja meg. Eként kapcsolódik az üdvtan a boldogságtannal, a teológia a bölcsellett.

A jó és rossz fogalmával kapcsolatban még egy kitérést kell tennünk. Az erkölcsiség felfogása szempontjából tudnunk kell azt a viszonyt is, amelyben a jó és a rossz fogalma egymással állanak. E viszony felfogásában Aquinoi Tamás egészen szorosan csatlakozik az Augustinus felfogásához. A jó Aquinoi Tamásnál is voltaképen magával a léttel esik össze, ami egészen logikus és következetes gondolat, ha szem előtt tartjuk, hogy az igazi jó Isten, aki egyszersmind a valódi lét is. Minden dolog csak annyiban jó és értékes, amennyiben az Istenre vonatkozik s az Istenben, mint az igazi létben részt vesz. Minden dolog tehát csak annyiban létező és csak annyiban jó, amennyiben az Istenben részt vesz, és minden dolog annál rosszabb és annál kevesebb való léttel bír, minél távolabb esik Istentől. Ebből következik, hogy a rossz nem is bír igazi léttel, hanem csak pusztá negativum s egyszerűen arra szolgál, hogy vele a jóban való részvétlenséget jelöljük. A rossz nem más, mint a jónak távolléte.

Ha a főjő természetével tisztába jöttünk, azt kell még közelebről szemügyre vennünk, hogy ezt a főjót miként valósítjuk meg? Van-e elegendő erőnk arra, hogy a boldogság birtokába jussunk és szabadok vagyunk-e magunk akarataiban?

Kiindulási pontunkul szolgáljon Aquinoi Tamás azon tétele, hogy az akarat az ész által vezetetik s tehát az akarat döntését a megfontolás előzi meg. Ahol ez a megfontolás jelen van, ott az ember akarata szabad. A megfontolás tehát a szabadság gyökere s az ember éppen az által emelkedik az állatok, mint érzéki lények fölé, hogy esze által hatalmában van döntenie a cselekedet felett. Ámde ez a szabadság soha sem vonatkozik a célra, hanem kizárólag azokra az eszközökre, amelyeknek segítségével a cél megvalósítható. A céllal u. i. az akaratnak nincs mit törődnie, mert megadja neki azt az ész, amely minden dologban képes felfedezni s meglátni azt, ami értékes, illetve nem értékes, hogy azután az akarat edé állítsa azt megvalósítandóul vagy elvetendőül. Ha valahol tévedés történik a cél tekintetében, úgy az csak az ész részéről történhetik, ha az u. i. az élvezettest vagy a hasznost, a delectabile-t és az utile-t állítja az akarat elé főcél gyanánt. A szabadság forrása hát az észben keresendő, amely képessé tesz minket arra, hogy a dolgokat megítélni tudjuk. Az ítélet által tartjuk hatalmunkban a

dolgokat s aki helyesen ítél, az szabad ember a maga cselekedeteiben is. Még közelebbről tehát, a szabadság forrása az ítélet, *iudicium rationis*.

Az akarat szabadsága mindezekután az ész, illetve az ítélet szabadságától függ, sőt abban áll. Az ítélet u. i. — úgymond Aquinoi Tamás — teljességgel ami hatalmunkban áll, mert mi képesek vagyunk nem csupán a tárgyak felett ítélni, hanem ítélni tudunk ítéleteink felett is. Az állatok éppen azért képtelenek a szabadságra, mert képtelenek a reflexióra.

A szabadságnak ez az intellektuálisztikus magyarázata egészen természetesen következik Aquinoi Tamás intellektuálisztikus magatartásából és a görög filozófiától nyert örökség, amelyet az egyházatyák éppenúgy elfogadnak, mint a középkor bölcseleinek nagyobb része. Hogy emellett Augustinus voluntarizmusa is tovább hat, az nem lehet kérdéses senki előtt, aki a középkor bölcseletét figyelmesen tanulmányozta. Nem hiányoznak azután a közvetítők sem, akik a szabadságot részint az ész, részint az akarat tevékenységében találják meg. Példa rá Albertus Magnus. Az intellektuáлизmus azonban Aquinoi etikai felfogásából semmiféle magyarázattal össze nem hangolható Augustinus voluntarizmusaival: az egyik marad határozott intellektuálistának, a másik éppen ilyen erőteljes voluntaristának.

Aquinoi Tamás etikája a szó legteljesebb értelmében vett boldogságtan, amelyben a boldogság fogalma foglalja el a középponti helyet s amelyben legfőbb kérdés ez: hogyan tehetek szert a boldogságra, amely életem legfőbb célja? A problémátikának ilyen módon való kialakulása kétségkívül az antik bölcselet hatása alatt jött létre, amelynek eudaimonizmusa a görög ember szellemi alkotásában gyökerezik. Kérdés azonban, hogy vajjon az evangéliumi ember erkölcsstanának alapfogalmává tehető-e a boldogságnak ez a reánk hagyományozott fogalma?

Vajjon az evangéliumok szellemében kialakuló erkölcsi felfogás középpontjába nem az a kérdés teendő-e, amelyet a gazdag ifjú intézett a Megváltóhoz: mit cselekedjem Mester, hogy az örökéletet elnyerjem? Kérdés, hogy vajjon a boldogság fogalmának a fejtegetések élére való tűzése nem borítja-e árnyékba Jézus tanának és éltének azt az ideálisztikus tisztaságát, amelyről fennebb beszéltünk és amely az ember szellemi-

ségét az elképzelhető legmagasabb fokra emelte? Kérdés, vajjon a keresztyén ember legfőbb ideálja s tehát életének főcélja, nem az-é, amit Jézus eként fejezett ki: legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok? Kérdés, vajjon a keresztyén embernek legfőbb kötelessége nem az-é, hogy erre a tökéleteségre törekedjék minden erejéből, tekintet nélkül arra, hogy vajjon ez a törekvés boldogsággal jár-é? — Kérdések, amelyeket a középkori gondolkozás, amely a hagyományok és a kor szellembe való teljes betagozódást jelent, soha fel nem vetett s rájuk feleletet nem keresett.

### 10. §. Duns Scotus és a nominálizmus erkölcsstani felfogása.

Duns Scotus Aquinoi Tamás elszánt ellenfele és a középkori egyházi bölcsélet legsúlyosabb gondolkozója az intellektualizmus tanával a maga voluntarizmusát állítja szembe. Az akarat nem szorul az ész és értelem segítségére, hanem önmagában is elég ereje van arra, hogy tegye azt, amit akar. Ez az önelég akarat nem várja az ész tanácsát vagy éppen parancsát, amikor cselekvésre kerül a sor, hanem teljes szabadsággal választja ki a cselekvés tárgyát és teljes szabadsággal hajtja végre a cselekedetet. Nem az akarat szorul tehát az észre, hanem az ész szorul az akaratra, amely ha nem sietne az ész segítségére, úgy az kénytelen volna egy helyben topogni: a kényszer vasszigora alatt csak egyetlen eszme szemlélésére volna képes. Ahol pedig ez a kényszerűség uralkodik, mint az ész területén, ott egyéb nincs, csak nyugalom és halál. Ezzel szemben az akarat soha sem cselekedik a kényszer járma alatt: ha cselekedik, csak szabadon cselekedik, voluntas nihil de necessitate vult. Az akarás oka maga az akarat.

Ez a szabadság minden korlát nélkül jelentkezik Isten fogalmában: Isten azt akarja és azt teszi, amit akar elannyira, hogy ezt az ő akartát nem korlátolja sem lényege, sem ismeretei. Miután pedig ez az akarat Isten akarata, azért minden, amit Isten akar, az jó. Jó a világ is úgy, amint van, mert a világot is Isten akarata teremtette. Amit Isten akar, az törvény is. Az erkölcsi törvényben is Isten akarata nyer kifejezést. Az Isten abszolút akarata, amint az például a tízparancsolatban je-



lentkezik, az emberre nézve erkölcsi törvény, amiből az következik, hogy az embernek legfőbb kötelessége az Isten iránt való engedelmeskedés. Az ördögök legnagyobb kínja sem az, hogy égnek a pokol tüzében, hanem az, hogy nem tudnak Istennek engedelmeskedni.

Így állván a dolog, jó az, ami az Isten akaratából származó törvényben parancsolva van és rossz az, amit ez a törvény tilt. Aki a jót cselekedik, az betölti a törvényt, azaz engedelmeskedik Istennek, akitől jutalmat nyer. Aki a törvényt megveti s a rosszat cselekszi, az nem engedelmeskedik Istennek, aki őt engedetlenkedéséért megbünteti. De akár jót cselekedünk, akár rosszat, mindig szabadon — ex libertate — cselekedünk.

Duns Scotus nyomain halad a nominalizmus egész etikai felfogása. Hogy csak egy gondolkodót említsünk, Ockham tanában is Istennek akaratától függ, hogy mi jó és mi rossz. Az emberek egyetlen feladata Isten által megállapított törvények szerint cselekedni s hogy ezt teheti, arra képessé teszi őt akaratának szabadsága. Itt azután valóban ok nélkül keresünk egy objektív, autonom erkölcsi törvényt, amely minden tekintet nélkül önmagában követeli a jót és tiltja a rosszat. A túlzásba vitt teológiai heteronómia lehetetlenné tesz minden igazi és helyes értelemben vett erkölcsi szabadságot.

A nominalizmus teljes szabadságot tulajdonít ugyan az embernek, illetve az ember akaratának, amely szöges ellentétben állhat az ésszel, de ez a szabadság minden igazi erkölcsi-séget lehetetlenné tesz. Lehetetlenné tesz elannyira, hogy az akaratában szabad ember, ha neki úgy tetszik, Isten törvényének is ellene mondhatna, ha nem kellene tartania Isten büntetésétől. Objektív erkölcsi törvény, erkölcsi jó, erkölcsi szabadság, amely az ész autonómiájában gyökerezik, itt sehol sem található. De azután miféle erkölcsiség forrása lehet az az Isten, akit a maga akaratában saját lényege és saját ismerete sem köt?

A nominálizmus, amelynek erkölcsbölcseleti felfogását tovább fejtegetnünk nincs miért, a középkori egyházi bölcselet felbomlásának kezdetét jelenti. Azt nem lehet tagadnunk, hogy a nominálizmus Isten korlátlan akaratáról szóló tanában Isten mindenhatóságát és egyedül való hatalmát akarta kifejezésre juttatni; ámde nem lehet figyelmen kívül hagynunk azt sem,

hogy ennek a korlátlanságnak hangsúlyozásában oly messze ment, hogy mindenütt a helytelen szubjektivizmus számára tette szabaddá az utat. A tömeg és a gondolkozásra restek pedig soha sem a tan igaz mozzanataira szokták tekintetüket fordítani.

A nominálizmus hatása alatt áll, de a középkori bölcselet boldogságtanával ellentétes álláspontot foglal el a miszticizmusnak kiemelkedő alakja, *Eckhart* Mester, aki az erkölcsi cselekvésben az érzület fontosságát hangsúlyozza és azt követeli, hogy a cselekvés magáért a cselekvésért történjék, azaz Istent önmagáért kell szeretnünk s nem azért, hogy tőle vagyont, javakat, boldogságot nyerjünk. Aki Istentől javakat vár cserébe az ő szeretetéért, az úgy szereti az Istent, mint tehenét, amelytől tejet és túrót vár. A tiszta és jámbor érzület a forrása az erkölcsi értéknek s a cselekedetben a cselekvő egyénnek lényege tör ki. Ezért a jó akarat sohasem törődik azzal, hogy vajjon elérte-e célját vagy sem, mert nagyon jól tudja, hogy értéke nem magán kívül, az elért eredményben, hanem önmagában, minőségében van. Jó pedig az az akarat, amely elmerül teljesen Istenben s mindig az ő szava szerint cselekedik. Az ilyen akarat mindig tevékeny, hogy általa a belső érzület, az érték kiapadhatatlan forrása jusson napvilágra. Bensőnkben Isten formált minket s amikor bensőnk a cselekedetek által nyilvánvalóvá lesz, Isten a mulandó időben az örökkévalót valósítja. Végső eredményben az érzületből fakadó jó cselekedet magával Istennel köt össze s az Isten munkatársaivá tesz. Az Istennel való egyesülést legteljesebben Jézus élete mutatja, akiben a teremtő és a teremtmény egyesül. — Az érzület fontosságának és a cselekedet önzetlenségének hangsúlyozása teszik figyelemreméltóvá a legnagyobb misztikus erkölcsi felfogását. Mindakét mozzanat már a modern erkölcsstan kialakulására utal.

Negyedik fejezet.

## Az erkölcsi értékeszme a reneszánsz és a reformáció gondolkozásában.

### 11. §. A reneszánsz és a reformáció.

Konstantinápolynak a törökök által 1453-ban történt elfoglalása fordulópontot jelöl az emberiség szellemi történetében: megnyitja tulajdonképpen azt a korszakot, amelyben az emberi szellem ismét megifjultan, teljes pompáját kifejtve, újból a maga páratlan értékének tudatára ébred és diadaltól, örömtől ittasultan merész repüléssel járja be azt a birodalmat, amelyben Platon tanítása szerint az isteni eszmék lakoznak örök fényben és soha el nem boruló világosságban. Konstantinápoly eleste, a humanizmus és a reneszánsz korának kezdetét jelenti. E város u. i. még a legnagyobb nyomorúság és a legégetőbb sanyarúságok idején is a régi görög műveltségnek vala székhelye, ahol a régi görög filozófusoknak és retoroknak utódai tengődtek, tanítva — ki-ki tehetsége szerint — az antik hellén műveltséget és magyarázván a klasszikus kor nagy auktorait. Miután a görög műveltségnek ez az aziluma török kézre jutott, az odasereglett görög tudósok sietve hagyták el a szerencsétlen várost, előzönölve Itália nagyobb városait. Tanításuk, eszméik e földön termékeny talajra lelt: a szabadabb gondolkozás, a derültebb élet-, és világnézet után sóvárgó itáliai mohó sietséggel szívta magába az új életet lehelő és szabadabb gondolkozást termő eszméket, míg a nagy lelkesedés nyomán megszületett lassan az a mozgalom és szellemi áramlat, amelyet *reneszánsz* néven ismer a történelem, az a korszak, amely fényben, dicsőségben, új értékek teremtésében oly végtelenül gazdag.

A reneszánsz mellett, mely a gondolkozást szabadította fel és az ész autonómiájának volt hirdetője, a szellem történetének másik nevezetes és hatásaiban elég megbecsülhető forduló pontja a *reformáció* vala, a hit és a vallás szabadságának, a szellem autonómiájának érvényesítője. A kettő, a reneszánsz és a reformáció, okok és okozatok szoros láncolata, amelyben egyik szem szükségszerűen követi a másikat, egyik szem egészen természetesen kapcsolódik a másikba. Ha a reneszánsz és a reformáció szellemét helyesen akarjuk megérteni — már pedig e helyes megértés nélkül lehetetlen az erkölcsi értékeszmére vonatkozó kutatások megértése is, — szakítanunk kell mindenekelőtt azzal a felfogással, amely a középkorban csak homályt és sötétséget lát, tespedést és lassú haldoklást. Szó sincs róla, a középkor a maga tekintélyen alapuló és gyűléseken megállapított hitszabályaival, tekintély- és hagyománytiszteletével az emberi szellem történetének olyan szükségképpeni korszaka volt, amely nélkül éppen maga ez a szellem alig tudott volna teljes gazdagságában kifejlenni. A középkori egyház századokon át volt az emberiségnek nevelőintézete s ha olykor eltért attól az iránytól, amelyben haladnia kell vala, éppen az egyháznak legjobbjai emelték fel tiltakozásukat minden visszaélés és maga-megfeledkezés ellen. A reneszánsz és reformáció emberének éppen a középkorú egyház adta kezébe a fegyvereket arra, hogy a feladatáról megfeledkezett egyházat a maga feladatának teljesítésére kényszerítse. A reneszánsz az egyház által lekötött szellemnek kel védelmére és a reformáció ugyanerre az útra lépve, az egyén hitének autonómiáját vívja ki az intézmények korlátainak ellenében. Igaza van Burdachnak:<sup>28</sup> sem a reneszánsz, sem a reformáció nem voltak természeti katasztrófák, hanem egy feltartóztathatatlan akarát, biztos irányú sóvárgás hozta őket létre. Megújhódás után sóvárgott Fiore misztikája, Dante Vita nuova-ja, Assisi Ferenc szeretetteljes elmerülése a természetben és a belső emberben.

A reneszánsz tanítása nyomán életre kel az elfelejtett és értékeiben megfélembesített klasszikus kor a maga isteneivel, démonaival, költőivel, filozófusaival, tudósaival és — babonáival.

<sup>28</sup> *Reformation Renaissance Humanismus*. 2. kiadás 1926. — 48. sk. lapján.

Új szellemi és új életértékek kelnek létre és az egyéniség erőinek kifejtése a maga nagyszerű, fenséges arányával, bámulatra ragadják a lelket. A reneszansz, a hatalmas, az erős, tehetségekben végtelenül gazdag egyéniségeknek korszaka, melyben az ember ismét a végtelen szellemmel jut közvetlen kapcsolatba s ezen kapcsolat alapján tudatára ébred ismét a maga végtelen, szinte kimeríthetetlen értékének. A maga végtelen értékének tudatára jutott lélek azután megveti a szellemnek minden korlátát s a kegyelem után való sóvárgásnak helyét a magával való megelégedés, saját erőiben való vak bizakodás foglalja el. A magát szabadnak érző lélek csak a dicsőség, hatalom, hírnév után tör és eközben túlteszi magát minden egyházi szabványon, sőt megfélemledik teljesen az erkölcsi érték parancsoló és kötelező törvényéről is. A reneszansz felismerte ugyan az alany értékességét, de ezt az értéket feltétlenül az egyén élvezetében és hatalmat adó hasznában találta föl. E felfogásnak típusos képviselője *Machiavelli*, kinek erkölcsi felfogása nem is méltó az erkölcsi névre.

Sok évszázad után a reneszansz által ismét a régi filozófia: Epikurus és a Stoa, Lucretius és a Ciceró világnézlete kerül előtérbe. Az élv lesz ismét uralkodó értékke és a természet törvénye — *lex naturalis* — uralkodik mindazok felett, kik az észnek — *lumen naturale* — fénye mellett tekintik az életet, a gondolkozást és a cselekvést egyaránt. Igen sokszor az értekek durva élvezete lesz az uralkodó, amint erről *Boccaccio* elbeszélései és *Arretino* rajzai tesznek élénk tanúbizonyságot. Az életfelfogásban pedig az eddig lenyűgözött, értékétől megfosztott akarat lesz az a tényező, amelynek hatalmától függ minden; példa erre a *Rabelais* világnézete, amelynek elve oda van felírva a *Thelem*-kolostor kapujára: *fais ce que voudras*, — csinálj, amit akarsz. Az egyéni vágyak kielégítése az *élvezetben*, az egyéni hatalom megnyilatkozása a *haszonban*, — ez a két tényező adja meg a reneszansz életfelfogásának és világnézetének az elhatározó színt és jellemet. A köznép és a tömeg megveti a reflexzióknak és bölcselkedésnek minden jelenségét: Rómeo a filozófia ellen beszél, sőt még Nettesheimi Agrippa is a fölött elmélkedik, hogy vajjon a filozófusokat az oktalan barmok vagy az emberek között kell-e keresnünk.

A reneszansz által felszabadított lélek imádatának tárgya

az *erő* és *szépség* vala; nem volt a reneszánsz-ember életében egyetlenegy pillanat, amely ne szolgált volna egyszersmind arra is alkalmul, hogy a gazdagság és művészet, a hatalom és pompa minden eszközét felhasználva, ne éljenek az élvezeteknek és ne gyönyörködjenek az élet javaiban. Az egyéniség e korban gyakran túlzásba csap és a fantázia csapongása korlátot nem ismer. Az akarat nagy alakjai népesítik be az olasz városokat, amelyek az élet és a fény, a hatalom és az élvezet súlya alatt mind nagyobb mértékben veszítik el éppen életerejüket, — amint ezt Machiavelli a gyakorlati politikusnak ritka éleslátásával veszi észre, és a higgadt tudósnek biztosságával állapítja meg. A túlságba csapó egyéniség nem tűri a cselekvésnek szabályozását s az erkölcsi ideál létezéséről tudni sem akar. Ez a kor valóban a Sándor pápák, Juliusok, Cesare Borgiák korszaka, amelyben van valami démoni vonás és bámulatra ragadó, de egyszersmind félelmet keltő nyers erő.

Az erkölcsi sülyedéssel együtt jár a vallásosság sülyedése is, habár egyes lelkekben — természetesen a kiváltságosokéban, mint pld. Petrarca — ott él még a vallásnak mélységes élmenye. A vallásosság sülyedése különösen azoknak körében észlelhető, akiknek vezetésére az egyház bízva vala: Machiavelli Itália romlását a pápaságnak, minden bűn és nyomorúság forrásának tulajdonítja, de nem elékszik meg a pápai udvar ostorozásával, hanem egyenesen a vallás mellőzését követeli. És Giordano Bruno is az elkeseredésnek őszinte hangján beszél a pápaságról, amely előtte a képmutatásnak és bilincskészítésnek megtestesülése. E kor hajlandó arra, hogy az egyházat a vallással cserélje föl és a vallás ellen törjön ott is, ahol tulajdonképpen csak az egyház megtisztításáról van szó. Ehez járul azután, hogy a reneszánsz embere lelkének vallásos hiányát, ha ilyenek csakugyan voltak, a szépnek imádasával pótolja s a szépet tartotta egyszersmind szentnek is. E kornak általában véve uralkodó vonása az *esztéticizmus*, amely a műszemlélet tükörét tartja minden jelenség elé és a tükörben lát meg minden eseményt. Platon Symposionjának magyarázója Marsilius *Ficinus*, ahol az erkölcsről vagy a vallásról beszél, mindenütt a széphez köti azt. — A magasabb élet, az isteni után való sóvárgás azonban távolról sem halt ki a lelkekből, mert a nép fia, amelyet még nem érintett a fejedelmi udvarok levegője, meg-

maradt a maga ősi, középkori hitében; a műveltek pedig asztrológiával, jövendőmondással, a babonák ezerfajtájával igyekeztek oltogatni lelkük vágyódását, de hogy törekvésük merőben hasztalan vala, eléggé mutatja a reformáció.

A reneszansz felszabadította a lelkeket a multnak bilincsei alól s előkészítette a szellemnek azt az újjászületését, amely a 16. sz. és részben a 18. század folyamán ment végbe. Felébresztette a léleknek bátorságát, hogy örvendeni tudjon az élet értékének és élvezni tudja a természet örömeit. Bátorrá, sőt olykor vakmerővé tette az egyént, hogy erős legyen a maga személyiségének kialakítására, a maga életének irányítására. A reneszansz a bátor egyénnel, a személyiségre törekvő lélekkel ajándékozta meg az emberiséget. A személyiségre való törekvéssel pedig karöltve járt az intellektuális és esztétikai kulturának olyan magas foka, amelyenről álmodni a középkor embere alig mert volna. De kétségtelen az is, hogy a reneszansz nem szabadította föl az egész emberi szellemet, hanem csak annak egyes megnyilvánulásai előtt nyitotta meg a fejlődésnek, s a szabadságnak útját. A szellem magvának újjászületése, az egész léleknek felszabadítása más időkre várt. A reneszansz egyes hatalmas egyéniségek kora és a műveltség arisztokratizmusának alapján állott. Szükség volt hát, a szellem teljes felszabadítására, a teljes lelki szabadságnak arra a demokratizmusára, amely a szellem értékét pazarló kézzel szórja az emberiség minden tagjának és juttatja osztályrészül mindenkinek azt a szabadságot, azt a méltóságot, amely az embert ember-voltánál fogva joggal megilleti. A reneszansz nyomában a humanizmusnak és a reformációnak kellett lépnie, hogy végrehajtsák a szellem teljes felszabadításának nagyszerű munkáját.

A reformáció a reneszansznak hág nyomába és mégis — a reformáció világa egészen más világ. A reneszansz az embert a klasszikus kor szemüvegén nézi és annak mérőjével értékeli; a reformáció ellenben az emberben csak az embert nézve, az embert önmagában vizsgálja és becsüli meg. A reneszansz is sejtí az emberi öntudat páratlan értékét, de a klasszikus kor hagyományainak tisztelete eltakarja előle ezen érték kellő megbecsülését, míg ellenben a reformáció mindenféle hagyomány nyomása alól megszabadulva, őseredeti fényében látja ismét ragyogni az emberi szellem méltóságát, melynek eredetét és for-

rását az isteni szellemmel való szoros, közvetlen kapcsolatában keresi és találja meg.<sup>29</sup> Az emberi szellem szabad, mert egyetlen korlátja van s éppen ezen korlát által válik valóban szabaddá. Ez a korlát: az isteni szellem, minden erőnek, értéknek forrása és adományozója. A reneszánsz az egyház tekintélye helyére a klasszikus kor, vagy helyesebben a hellénisztikus-római kor íróinak tekintélyét ülteti és Cicero, Seneca, az eklektikusok legjobb esetben a neoplatonikusok nevében, azoknak tanával pogánykodik az egyház ellen. A reneszánsz a lélek felszabadítását egy másik tekintély segítségével akarja végrehajtani és merőben az egyén személyes ügyének tekinti; a reformáció ellenben a lelkiösmeret súlyát veti latba és a lélek felszabadítását minden tekintély alól az emberiség szent ügyének vallja, sőt egyenesen az Isten ügyének tekinti, amelyet szolgálni a lelkiösmeret kényszere alatt kötelessége mindenkinek. A reformátorok lelkiösmerete, a léleknek belső, szent kényszere az a pont, amelyen a reneszánsz és a reformátorok elválnak egymástól. A reformátorok lelkiösmerete, egyedül Isten előtt való megalázkodása hiányzik a reneszánsz lelkéből, amely előtt a kötelesség neve még csak homályos fogalom vala. A reneszánsz saját magának szolgált és saját magának volt rabja, mihelyt az egyház szolgaságából szabadulnia sikerült; a reformáció azonban a keresztyén ember szabadságát az Isten előtt való meghajlásban találta meg. A reneszánsz előtt a szellemnek önértéke s ezen önértékből való kötelességek terra incognita voltak, a reformáció ellenben megmutatta azt az utat, amelyen a szellemnek önértékét feltalálni és megvalósítani lehet.

Tudnunk kell, hogy egyik reformátor sem akarta az egyházat reformálni, még kevésbé akart új egyházat alapítani. Mindenkinek lelkét egyetlen probléma égette: miként kell cselekedni, hogy üdvösséget nyerjünk? Ez az utilisztikus formába öntött kérdés vezetett az önérték idealizmusához el, mihelyt a szellem autonómiájának tényét világosan átlátta a gondolkozóknak és bölcseleőknek egész serege már a reformációnak első korszakában. (Tauler, Sebastian Franck, Coornhert stb.) A léleknek üdvösségét keresték a jobb lelkek már Pál apostol óta,

---

<sup>29</sup> V. ö. *Bartók György*: Renaissance és reformáció (Prot. Szemle 1914.)



de nem azzal az energiával és nem azzal a szabadsággal, amellyel a reformátorok, akik ezzel az örök és nagy problémával való viaskodásuk közben egészen világos tudatára jutottak annak, hogy az egyháznak minden intézménye és megállapításának követése elégtelen a lélek megmentésére. Augustinus is a léleknek üdvösségét kereste s ennek az üdvösségnek biztosítékát az *egyházban* találta meg, abban az egyházban, amely az ő felfogása szerint az evangélium igazságának is biztosítéka: „ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas“ — mondja egészen őszintén, minden leplezgetés nélkül egyik munkájában.<sup>30</sup> Augustinusnak ez a meggyőződése a középkori keresztyénségnek alap-, és életelő elve lett, amellyel szembe a reformáció a maga új életelvét állította a keresztyén ember szabadságában és a hitnek autonómiájában. A lelket csak a lélek ismeri és a lelket csak a lélek mentheti meg. Minden külső eszköz itt hiában való, mert a lélek Istené s csak az Isten mentheti azt meg. Az üdvösségre sóvárgó léleknek egyetlen reménysége a Jézus Krisztus, aki által az Atya Isten jelentette ki magát. A reformáció egészen világosan látta és határozottan ki is fejezte, hogy a lélek az Isten előtt olyan becses és olyan értékkel bír, hogy azt elveszni maga az Isten nem engedi. A szellemnek becse páratlan, mert az Istennek szelleméből való és ezt a becset megőrizni, azaz üdvezülni csak az képes, aki Istenben és egyedül az Istenben, mint ennek a szellemnek forrásában, reménykedő lélekkel hiszen és bíz. Ez volt a reformátoroknak örökbecsű *élménye* s ez az élmény szükségképpen vezette őket a cselekvés terére, hogy ezt az élményt az egész emberiségnek közös kincsévé tegyék. A reformátorok vallása a félelemtől, az elnyomottság érzetétől, a nyomorúságtól megszabadult léleknek, az újjongó, az Isten megértése által örvendező léleknek vallása.

A reformátori munkának egyik nagy és tipikus képviselője *Erasmus* vala, akit méltán nevez a történelem a 16. század Voltairejének. Amint *Dilthey* mondja, ő volt egy emberöltőn keresztül az egyházellenes mozgalom vezére, aki a szerzetesség körében nevelkedve, élénken érezte korának szükségleteit s akinek lelkében a kornak minden sóvárgása, minden vágya, min-

<sup>30</sup> C. ep. Manichaeos. 6.

den titkos törekvése százszoros visszhangra lel. Erasmus valóban egy száztekintetű démon; a száz tekintetnek mindenike pedig más-más kifejezést mutat és arcjátéka mindeniknek oly különböző.<sup>31</sup> Erasmus elegáns író és kiváló tudós, aki éles szemekkel veszi észre az egyháznak hibáit, ostorozza is azokat, de nem bír elég erővel és energiával arra, hogy a reformáció művének megindítója legyen. Abban a hitben és meggyőződésben élt, hogy a klasszikus műveltség fegyvereivel s a tudomány ismereteivel felvértezve lehet majd végrehajtani ezt a nagy megújhódást, amely éppen mert az életnek leglényegébe vágott, csak förradalomnak műve lehetett. Erasmusnak éppen arra nem volt elég ereje, hogy a cselekvés terére lépjen, hogy az erkölcsiség újjászületését is munkálja; ő csak átmenet egy esztétikailag meghatározott és egy cselekvő kor között; átmenet a reneszanszról a reformációra, amely reformáció — ismételten hangsúlyoznunk kell, — az élményt állította ismét a szellemi életnek középpontjába és a tekintélyek tisztelete helyére az önértékű szellem tisztelete felé mutatta meg az utat.

A szellemnek ez a tisztelete azután szükségképpen vezetett az egyháznak és kultusznak reformálására, de vezetett az erkölcsiségnek reformálására is mindenütt, ahol a reformátorok munkássága sem a nép, sem az államhatalom, az udvar és az előkelők részéről akadályozva nem volt. Maga Luther is, de azután még nagyobb mértékben Kálvin, a nemzetnek és társadalomnak erkölcsi megújhódását igyekezett végrehajtani, minden tekintély, minden hatalom és minden ellenszegülés dacára. Az embernek nemcsak a külső hatalmasságok iránt vannak kikényszeríthető kötelességei, hanem kötelességekkel tartozik maga iránt is, mint ember iránt, mint az isteni szellem egyik megnyilvánulása iránt. Az embernek nem elég, hogy szófogadó, engedelmes, alázatos és kezelhető legyen, hanem erkölcsinek, szabadnak és szelleminek is kell lennie. A reformáció a teljes erkölcsi autonómiát világos kifejezésre juttatni képes nem vala, — ez ma már kétségtelen.. De másfelől az is bizonyos, hogy az őt éltető elvnek gyökerében már ott volt ennek az autonómiának gondolata is, de az évek hosszú sorára volt szükség, amíg ez a gondolat kihajtott, megizmosodott.

<sup>31</sup> *Gesammelte Schiften*: II. kötet (1914) 42. és köv. lapjain.

Ha a reformációnak végső gyökérszálát is feltártuk és a benne élő gondolatot világosan megismertük, akkor tisztán fogjuk látni azt az újat is, amelyet a reformáció hozott az emberiség részére, és világos lesz az a viszony is, amely van a reneszansz és a reformáció között. Amíg a reneszansz csak a szellemnek perifériáját szülte újjá, addig a reformáció tényleg újjá szülte az *egész szellemet*, szabaddá tette azt, annak legmélyére hatolt alá és azt tette minden értéknek, az erkölcsi értéknek is forrásává, amely forrás viszont a szerető, a kibékült Istennel való viszonyból táplálkozik és meríti végtelen értékét. A reformáció valóban összekötő kapocs a lélek mélységeit járó, de az emberi ész korlátait is tiszteletben tartó s tehát helyes, jogosult *misztika* és a lélek magas szárnyalását követő, de az emberi szellem gyöngeségét is ismerő *ideálizmus* között. A reformáció magába szívta és megtartotta azt, ami a misztikában helyes és termékeny vala, de egyszersmind magában rejtette az ideálizmus csiráit, amelyek azután idők folyamán a nagy gondolkozók műveiben fejlenek ki és termékenyítik meg az újkor gondolkozását a szellemi, politikai, sőt a gazdasági élet egész területén. A reformáció ismét reávezette a gondolkozást annak a ténynek belátására, hogy a szellem maga örök, önértékű, igaz, jó és szép, amelynek feladata az, hogy a jóságban, a szépségben és igazságban önmagát valósítsa meg. Nem a külső dolgok uralkodnak a lélek fölött és kényszerítik azt a maguk hatalma alá, hanem a lélek ömlik át a külső dolgokban és kölcsönöz azoknak a maga jelentéséből jelentést és a maga értékéből értéket. „Mert — úgymond Zwingli — a lélek erő és hatás, amely mindeneket mozgat; van-é hát szüksége vehiculumra?”<sup>32</sup>

A szellemnek felszabadulásával karöltve jár az erkölcsi-ség jelentésének és lényegének felismerése és ezen felismerés alapján az erkölcsiség reneszansza is. A reformáció talán éppen ezen a ponton különbözött a reneszánsztól a legélesebben. A reneszánsz embere — amint már előbb is láttuk, de előadásunk folyamán részletesen bizonyítjuk — a maga tudásának erejével elteltlen nagy eredményekre, hírnévre, dicsőségre, élvezetre vágyva, az élv és a haszon értéket tekintette a legnagyobb értékeknek, a cselekedetek becsét az általuk létesített eredmé-

<sup>32</sup> *Fidei ratio*. IV. 10.

nyek becsétől tévén függővé. A reneszansz felfogása szerint az a fő, hogy a cselekedet, amelyet végrehajtani szándékunkban áll, fog-e haszonnal járni és növeli-e a cselekvő egyénnek hatalmát, jár-e majd élvezettel és szaporítja-e a cselekvő egyénnek érzéki javait. Itt a szándék, az érzület, a lélek, melyből az elkövetendő cselekvés fakad, kevésbé nyugtalanítja az emberek kedélyét és nem képezi hosszadalmas fontolgatásnak tárgyát az sem, hogy vajjon milyenek azok az eszközök, amelyeknek segítségével célunkat megvalósítani akarjuk. Ha az elért eredmény a cselekvő férfiúnak életet vagy hasznot biztosít, javait szaporítja és hatalmát növeli, a cselekedet jó, ellenkező esetben pedig rossz és értéktelen. Ilyen erkölcsi felfogás mellett, amelynek a gondolkozók körében is tekintélyes képviselőivel és szószólóival találkozunk, egészen természetes, hogy a reneszansz korában az erkölcsi értékeszme igazi jelentése merőben elhomályosul és a szellemnek lényegét képező szabadság az egyéni önkénnyel esik egybe.

Egészen más és a reneszansz felfogásától merőben elütő a reformátorok s a reformáció erkölcsi meggyőződése. A reformátoroknak, hogy úgy mondjuk, egyenesen lelki szervezettségéből következik az erkölcsiségnek az a bensősége és egyénies-sége, amely etikájuknak alapvonása. Amiként a vallásban fődo-log a léleknek benső tevékenysége a hit, éppenugy az erkölcsi élet terén is, nem a cselekedeteknek külső eredménye a fontos és értékes, hanem a léleknek minőségéhez van kötve elválaszthatatlanul az az érték, amelyet a cselekedeteknek erkölcsi szempontból tulajdonítani lehet. A reformáció felfogása és elve értelmében az egész cselekvést nem külső szabályok, nem a külső intézmények és tekintélyek igazítják a maguk tetszése és önkénye szerint, hanem csak a cselekvő egyénnek lelkiösmerete dönt a cselekvés iránya felett. Zwingli szerint a cselekedetnek végső forrása a hit, amely nem egyéb, mint egy örökösen ható és tevékenykedő erő s ennek az erőnek szabályozója az erkölcsi törvény, s a cselekvő egyén ezt a törvényt követve, hitének cselekedete által Istennek lesz eszközévé s ez által az Istennek munkatársává. A törvény — úgymond Zwingli — az Isten lényegének kifejezése s az evangéliumnak egyik alkotó része, amelyre tehát a hitnek vonatkoznia kell. Ebből a felfogásból az erkölcsiségre nézve már most szükségképpen következik az,

hogy az igazán keresztyén embernek nemcsak nem szabad a világtól elvonulva keresni Isten előtt való kedvességet, hanem egyenesen kötelessége, hogy a világ közepette, mint cselekvő, ható, munkálkodó lény az erkölcsi törvény követelésével valósítsa meg az Istennek lényegét s egyúttal tegyen bizonyosságot arról is, hogy az ő lelkében ott él az a hit, amely az értékes cselekedeteknek egyedüli és tulajdonképpeni forrása és alapja. Ezen cselekvő hit által az egész társadalom, minden ország, minden rend azon korpusz misztikumává válik, amelyről Kant beszél a XVIII. század végén, de a reformáció erkölcsi elvét teljes hűséggel juttatván kifejezésre. A reformáció nem külső eszközökkel, nem kényszerítő és kikényszerített parancsokkal, hanem léleknek megnevelésével, az Isten transcendens akaratának immanens, bennünk lakozó tételével akarja megújítani a társadalomnak életét s hirdet ez által egészen új *egyéni* s következőképpen egészen új *társadalmi* etikát is. — A reformáció tehát a reneszász féktelen önzése, egoizmusa és haszonleső utilizmusa helyére elvben már az önérték idealizmusát ülteti, habár — készséggel valljuk be — ez az idealizmus még határozott kifejezésre nem jut, dacára annak, hogy az életben már itt-ott hatóerővé vállott. A reformációnak erkölcsi felfogását a tekintély erkölcsstanával szemben az érzület fontosságának és az egyén szabadságának hangsúlyozása jellemzi; a reneszánsz egoizmusával szemben pedig az önérték becsének elismerése. A reformáció, mint életelv, a szellem szabadságának jelöl utat és lerontja azokat a korlátokat, amelyek az erkölcsi önérték igazi jelentésének felismerését és elismerését meggátolják. Igaz ugyan, hogy a reformátorok fellépését követő hitviták, a különböző hitformák egymás között való civódása, ismét homályba borítja a szellem önértékébe vetett hitet, ámde e hitviták mellett és mögött, sokszor éppen e hitvitákkal szemben és azokkal ellentétben, ott működik a reformáció életelve és vezeti azoknak munkáját, akik a reformáció hivatalos képviselőivel szemben a reformáció szellemét juttatják kifejezésre és uralomra a gondolkodás, a politika, a jog, az erkölcs, az igazságszolgáltatás terén. Mert a reformáció nem új tan, nem új dogmák és tételek rendszere, hanem új *életelv*, új *szellem*, amely teremt és munkál szüntelenül az életnek minden terén.

## 12. §. A reneszánsz erkölcsi értékfogalma.

A reneszánsz erkölcsi felfogása merőben a hellénisztikus-római erkölcsfilozófia felújítását mutatja és főleg politikai elmékedések keretében vagy esztétikai világszemlélet tükrében jelenik meg. A reneszánsz embere, mintegy az Assisi Ferenc lelkének hatása alatt, lelkének benseje felé fordítja tekintetét és félrevonulva a nagyvilág zajától, tanulmánya és művészete közé temetkezve, bizonyos pesszimiztikus hangulat, határozott jellegű világfájdalom rabja lesz. És ez a világfájdalmas, világot megvető lélek örömmel fordul a sztoikus filozófusokhoz vagy a nagy egyházi atyákhoz, főleg Augustinushoz, vígasztalásért és keresi nálok azt az erőt, amely képessé teszi a világ mérhetetlen nyomása alatt büszkén, nyugodtan túrni az élet nyomorúságát és ezerféle baját.

Ez a hangulat árad el már a *Francesco Petrarca* művein, amelyek egy sokat tépelődő, lelkének nyugalmaért, sokszor éppen egyensúlyáért küzdő férfiúnak őszinte vallomásai. Petrarca annak a jellegzetes világfájdalomnak embere, amelynek ő maga az *acedia* nevet adja és amely bizonyos édességet érez a világ fölötti fájdalomban. A világfájdalom embere, melynek tipusa Petrarcaiban áll előttünk, a multa emlékezve a léleknek és testnek fájdalmait idézi maga elé, hogy azoknak keserűségeivel édesítse lelkét és a jelenvaló dolgok szemlélete is csak arra való nála, hogy lelkének fájdalmát még élesebbé tegye és a világnak u. n. javaitól megvetéssel forduljon el. A világmegvetésről írott beszélgetéseiben egyenesen Augustinus alakja jelenik meg Petrarca előtt és tanítja meg őt arra az „örök igazságra“, hogy a világ csalogatásának megvetésére, a szellemnek az élet viharai között való megedzésére és megerősítésére jobb iskola nincsen, mint a saját nyomorúságunkra való emlékezés és a halálra való örökös gondolás.<sup>33</sup> A Petrarca egész világnézetének és erkölcsi felfogásának ez a kettős sarka van: a saját nyomorúságára való emlékezés és a halálra való örökös gondolás. E világ maga is telve van bűnnel, nyomorúsággal,

<sup>33</sup> Petrarca latin nyelvű művének filológiailag gondozott és kritikai teljes kiadása még ma sincsen. Művének egyes, fontosabb és jellegzetesebb részeit kiadta Dr. Hermann *Hefele: Petrarca*, (1913.) c. művében. Az idézetek e műre vonatkoznak. — A fenti idézet a mű 32. lapján olvasható.

fájdalommal s aki a földi életnek bilincseiből felfelé vágyakozik, egy magasabb világba vágyakozik, annak állandóan a saját nyomorúságának és a halálnak szemléletébe kell elmerülnie és azután erőteljesen el kell határoznia, hogy ő felfelé tör, a sovárgott cél felé. Mert boldogtalan csak az, aki boldogtalan akar lenni, míg aki boldog akar lenni, az boldog is lehet, mihelyt magát erre szilárdan elhatározza. Maga a bűn is az ember elhatározásának eredménye; ahol a bűnre való akarat hiányzik, ott hiányzik a bűn is, ahol pedig bűn nincsen, ott nincsen boldogtalan élet sem. Mindenkinek boldogtalansága az ő szabad elhatározásának eredménye — tesz vallomást magáról Petrarca — és aki a boldogtalanságát akarja, az csakugyan boldogtalanságot is szerez magának.<sup>34</sup> Aki ebből a saját maga szerzte boldogtalan életből menekülést keres, annak még kell barátkoznia a világ mulandóságának és a saját elmulásának gondolatával; minden pillanatban emlékeznie kell arra, hogy az ember nyomorúságra született s ha betelt immár a nyomorúságok, a szenvedések keserű kelyhe, jön a megváltó halál, amelytől nem rettegni kell, hanem amelyben meg kell nyugodnia minden embernek. A boldogtalan életből való kimenekülésnek egy nagy akadályát ismeri Petrarca, s ez az akadály: *a földi javak után való törekvés*, a világ gazdagsága, hatalma, pompája után való hajlam, amely megrontja a lelket és helytelen utakra téríti le.<sup>35</sup> Az az igazán boldog és a helyes úton járó, aki nem unta meg a saját fának gyümölcsét, nem szégyenli szerény öltözékét, nem elégette meg a nép fiával való érintkezést és nem sietett be a városok kábító, eltántorító zajába. Ámde ez még nem teszi azt, hogy aki boldog akar lenni, annak szükséges teljes szegénységben és vagyontalanságban élnie. Itt is, mint a világon mindenben és mindenütt, fő a helyes középnek megtartása.<sup>36</sup> Nem szükség, hogy teljesen megöldökljük a belénk oltott természetet, de szükség azt féken tartanunk. Akinek esze uralkodik ösztönei fölött, aki a világ nyomorára emlékezve örökösen lelkében hordozza a halálnak gondolatát, az megnyeri lelkének békességét, a léleknek sztoikus

<sup>34</sup> i. m. 34—35. lapjain.

<sup>35</sup> i. m. 49. s köv. lapjain.

<sup>36</sup> i. m. 52. lap.

nyugalmát, amelynek hangsúlyozásában Petrarca a Cicero és Seneca hűséges tanítványa, aki a római bölcselők tanát bátran köti össze a legnagyobb egyházi atya felfogásával.

Petrarcanak ez a pesszimizmusa, amely jó adag egoizmussal vegyül és amely a boldogság elnem érhetésének tudatából fakad, egész korára nézve jellemző. Ő maga egyetlen művében sem keresi rendszeresen a feleletet az erkölcsi életnek valamely nagy kérdésére és nem háborgatja lelkét a legfőbb jó megoldásának problémája. És ez egészen természetes is: a pesszimizmus a maga sötét fátyolával eltakarja a szem elől úgy a való világnak, mint az eszmék hazájának helyes, megértő szemléletét és a mind határozottabb alakot öltő, a boldogság után epekedő egoizmus az értékelés alapjait ingatja meg a maga egyéni vágyaival, óhajtásaival és szüntelen való epekedésével. Petrarca maga világfájdalmat kereső és ebben a világfájdalomban gyönyörködő lelkével megveti ugyan a világnak minden gyönyörűségét, élvezeteit, az Augustinus vezetésére bízta magát, de a vágyról lemondani nem képes, sőt a vágnak megfékezésére sem vállalkozik. A boldogság után való vágy tehát ott ül a léleknek legmélyén és kielégítésre nem lelve, szüli azt a pesszimizisztikus hangulatot, amely a ki nem elégített és ki nem elégíthető vágnak nyomán fakad. A *ratio* ugyan uralkodni kész, de a *desiderium* erősebbnek mutatkozik, sőt a reneszánsz korában napról-napra izmosodik, gyarapodik és végül beáll a *hedonizmusnak* az a korszaka, amely a reneszánsz kebelében születve, a reneszánsz erkölcsi felfogásának hű tüköre. Az Epikuros filozófiája eleinte csak mintegy titokban és burkoltan jelentkezik a kornak íróinál, később azonban egészen bátran és páratlan merészséggel követel szót s helyet magának írók, tudósok, művészek ítéletében, műveiben egyaránt.

Ennek az epikureus hedonizmusnak legtipusosabb és legvakmerőbb hirdetője *Laurentius Valla* († 1457) a maga *De voluptate* c. moralis művében, amelynek később a *De vero bono* címet adta. Művét Valla az emberi képességek megítélésével kezdi és ez az ítélet rendkívül kedvezőtlen. A jók az emberiségnek mindig kisebbik felét képezték s az erény az emberek gyengeségei miatt nehezen vagy éppen sehogy sem érvényesülhetett. Átvizsgálva a különböző erkölcsfilozófusok tanát, úgy találja, hogy minden tanok között legértékesebb az Epiku-



ros tana, amelyet azután siet is védelmébe venni. Az élet és a természet — úgymond Valla — azt mutatják nekünk, hogy maga a természet és az élet a kellemes és élvezetes után törnek s tehát keresik az élvezet, — *voluptas*. Az élv Valla tanítása szerint nemcsak kellemes, hanem hasznos is egyszersmind s következésképpen az élvnek kell a jónak is lennie; annak a jónak, amely kielégíti a test és a lélek szükségleteit. Maga a természet is az élvezetnek és nem a kínnak, a fájdalomnak, a nyereségnek és nem a veszteségnek forrása; a beszédet meg kell tanulnia minden embernek, de a nevelés a természetnek ajándéka. A test akkor nő és gyarapodik, ha egészséges, a szellem és lelket a hír, a dicsőség, a tisztelet élleti és mindakettő, a test és a szellem egyaránt a hasznos után törekszik. A szépség pedig, amelyet csak a vak nem ismer, közjó, amelyet mindenki élvezhet úgy, hogy teljesen mindegy a Valla felfogása szerint, vajjon az asszony a férjével vagy szeretőjével közösül, mert a szépség mindenkié. Minden erénynek is közös és legfőbb célja, hogy a hasznost biztosítsák és növeljék, amiből egészen logikusan következik, hogy az erénynek önértéket tulajdonítani nem lehet. Általában véve magának az erkölcsiségnek sincs értéke önmagában véve, hanem csak a hasznosra való vonatkozásában, mint eszköznek. Igaz ugyan vannak olyanok, kik attól félnek, hogy ha a jót, mint önmagában értékest, elvetjük, a bűnöknek egész serege fog reánk törni. Valla szerint azonban az is csak csalódás és látszat. A földolog csak az, hogy az élvezetek osztassanak és határoltassanak el helyesen s akkor a köznek élete is teljesen szabályozott leszen s a dicséretre méltó cselekedetet arról fogjuk megismerni, hogy vagy kárt okoz valakinek vagy hasznot. Minden azonban csak a gyakorlattól függ, a tevékenységtől függ a törvény üdve, a közösség, barátság polgárság áldásai, a tudomány és művészet örömei.

És most következik Valla elmékedésében a fordulat, miután a sztoikusokkal vitázva megállapítja, hogy csak a vallás és a keresztyénség alapján érhető el az élet céljának helyes ismerete. A jóságnak és élvnek, amely a legfőbb jó, közös alapjuk az Istenben keresendő, aki adományozója úgy az élvnek, mint az erénynek, aki a boldogságnak foglalata, akit éppen ezért mindenek fölött kell szeretnünk. A földi javaknak csak e

földön van jogosultságuk, még az erény is a jövő jutalom reménységére szorul.

Valla ezek szerint minden fenntartás és leplezgetés nélkül csatlakozik az Epikuros tanához, Cicero ékes nyelvezetén fejtvéni ki a maga erkölcsi álláspontját, amelyen minden cselekvésnek mozgatója és célja az élvezet, a természetnek ezen legbecsesebb ajándéka. A legfőbb jó tehát, amely minden tevékenységnek, a természetnek és az életnek is célja, az élvezet, — voluptas, — amely becsessé tesz a földön mindent, amit becsesnek szoktunk tartani: társadalmat, barátságot, tudományt, művészetet egyaránt. Az élvezet pedig hasznáért becsültetik, — ami igen téves értékelésre mutat Vallánál, mert hiszen a mindennapi tapasztalat is megmutatta volna neki, hogy az élv *lehet* ugyan hasznos és egyben értékes, de nem *minden* élv hasznos, hanem igen sok esetben merő káros úgy a test, mint a lélek szempontjából. Természetes dolog, hogy Vallától az élvnek dialektikai fejtegetését hiában várjuk, de nem is volna méltányos várnunk egy olyan korban, amely előtt a hellénisztikus-római filozófia tekintély volt, olyan tekintély, amely a végső szót mondja ki a bölcselkedésnek minden terén, a logikában és etikában egyformán.

Mielőtt azonban Valla tanának fejtegetését bezárnók, szükséges még egy igen figyelemreméltó és az erkölcsfilozófia történetének folyamán nem egyszer megisméltendő tényre hívunk itt fel a figyelmet. Laurentius Valla az Epikuros tanának fényes apologiája s ezen apologiára következő elfogadása után, úgy láttuk, hogy a teológiának is megakarja adni a magáét vagy talán tanának akar nagyobb értéket, tekintélyt kölcsönözni, — bármint álljon is a dolog, Valla a maga egész élvezet-tanát egyenesen a teológiára alapozza és az élvezet fogalmát Istennek fogalmához köti. Tana teológiai alapon álló hedonizmus, csak az a szerencsétlensége az egész teóriának, de szerencséje a teológiának, hogy a kettő között levő kapocs olyan gyönge és minden logikumot nélkülöző, mintha maga Valla sem gondolta volna azt teljes őszinteséggel s csak inkább bizonyos külső kényszer alatt állította volna, minden belső meggyőződés nélkül. Az bizonyos, hogy ez a teológiai alapozgatás csak külsőleges ciráda, amely azonban az elmélet üres értéktelenségét csak növeli, de el nem tünteti. Valla a maga merész s még ab-

ban a korban is nagy megdöbbenést keltő epikurizmusát a teológiai megalapozással akarta kedvezőbb színben feltüntetni, dogmatikai vonásokkal díszítgetve az egész elméletet. Valla eljárása nem példátlan az erkölcsfilozófia történetében: az angol erkölcsfilozófia körében is fogunk majd találkozni olyan férfakkal, akik a maguk útszéli utilizmusát teológiai köntösbe bújtatva akarták népszerűvé tenni, amely törekvésük csakugyan sikerrel is járt, de tanuknak értékét nem emelte.

A reneszánsz gondolkozásában a sztoicizmus és epikurizmus hatása azonban nem volt oly feltétlen és kizárólagos, hogy e két filozófiai irány mellett a középkor uralkodó bölcseijének, Aristotelesnek taná nyomtalanul tűnt volna el a skolasztikával együtt. Az arisztotelizmus érezte a maga hatását a reneszánsz gondolkozásában, és amint előadásunk folyamán látni fogjuk, a reformáció filozófiai törekvéseinek is az szolgáltatót szilárd alapot.

A reneszánsz arisztotelizmusának legkiválóbb képviselője *Pomponazzi* vala.<sup>37</sup> († 1524.) — Pomponazzi éppen az erkölcsiségről való felfogásában vallja magát Aristoteles követőjének, erőteljesen hangsúlyozva és követelve az erkölcsiség autonómiáját és az egyénnek függetlenítését morális tekintetben minden külső, érzéki hatalomtól. Főtörekvése vala kiszabadítani az erkölcsant és a filozófiát a dogmák s a teológia skolasztika uralma alól. A lélek halhatatlanságáról írott művében, mely a „*de immortalitate animae*” címet viseli, a legenergikusabban veszi védelmébe az erkölcsiség és a morális függetlenségét, habár másfelől azt is tanítja, hogy a vallásra is szükség van az emberiségnek, mert a vallás. — úgymond Pomponazzi — a józan ész helyét tölti be azoknál, kik a szellemi fejlődésnek még alacsony fokán állanak. A „*de incantationibus*” c. művében pedig egyenesen azt fejtegeti, hogy valamely tüneeménynek és jelenségnek a megértésére természetes okok ismerete teljes mértékben elégséges s következésképpen a filozófiában nincs helye csodáknak és mágikus magyarázatoknak.

Pomponazzi a morálisnak és a filozófiának függetlenítését sürgeti s éppen ez által lesz a modern időknek előfutójává,

<sup>37</sup> V. ö. *Matter*: Histoire des doctrines morales et politiques des derniers siècles. I. kötet. (1836.) vonatkozó szakaszait. *Windelband*: Geschichte der neueren Philosophie I. kötet. 17—18. lapjain.

akinek tanában nem azt kell mérlegelnünk, hogy *mit* tanított, hanem azt az *intenciót* és *célt* kell tekintenünk, amely munkásságában vezette. Pomponazzi is azok közé a férfiak közé tartozik, akiket nem *tanaik* tesznek kiválókká és az utódok hálijára méltóvá, hanem az a *cél*, amelynek szolgálatában tanaik állottak. Pomponazzi az erkölcsiség autonómiájának, az etika függetlenítésének volt szószólója egy olyan korban, amelynek az erkölcsiség nem tartozott a legjellemzőbb vonásai közé.

Amíg Pomponazzi elsősorban arra törekedett, hogy a filozófiát függetlenítse az egyház befolyásától, addig a reneszánsz szellemének egyik legnagyobb képviselője, *Machiavelli*, a politikai tudományt és az államok vezetését óhajtotta mentesíteni az egyház, a pápák és a dogmák uralma alól.<sup>38</sup> — *Machiavelli*, mint éleseszü diplomata és kiváló megfigyelője az emberi, társadalmi jelenségeknek, a tapasztalatnak embere, aki leghatározottabban elítéli azoknak eljárását, akik az állami és társadalmi életnek terén örökösen csak arra mutatnak reá, hogy minek *kell lennie*, de nem törődnek annak beható és helyes megismerésével, ami tényleg *van*.<sup>39</sup> A *van* és a *kell* között u. i. mélységes üresség tátong, amelybe beleesik az, aki örökösen csak a *kell*-re figyel, de a *van*-t figyelmére sem méltatja. Egészen világos dolog, hogy ezzel az alapfelfogással és meggyőződéssel *Machiavelli* is elsősorban azt törekedik megállapítani, ami tényleg *van*, elsősorban pedig éppen az itáliai államok *tényleg*es politikai, társadalmi és erkölcsi életét. És ennek a tényleges helyzetnek megállapításában csakugyan lángésznek mutatkozik, akinek tekintetét a legjelentéktelenebbnek látszó vonás sem kerüli ki és aki Itália viszonyainak ismeretében minden elődjét és kortársát felülmúlja. — *Machiavelli* főtörekvése az, hogy az állam tényleges helyzetének helyes ismerete alapján, megállapítsa az államok virágzásának, fennállásának, hatalmának alapjait és feltételeit. Célja tehát merőben a poli-

<sup>38</sup> *Machiavelline* nézve v. ö. főleg *Dilthey* i. m. II. K. 24—36. 1. foglalt fejtegetéseket. — *Matter* i. m. *Franz Vorländer: Geschichte der philosophischen Moral, Rechts-, und Staats-Lehre* (1885.) 88. s. köv. lapjai. — *Jodl: Geschichte der Ethik*. I. k. (1906.) 174. l. — *Windelband: Gesch. d. neueren Philosophie*. 34. s. köv. lapjain.

<sup>39</sup> V. ö. *a fejedelemtől* írott műve 15. fejezetét, amelyben törekvéseinek és munkájának célját, tanításának irányát világosan jelzi.

tika területén van, de e célnak elérése az erkölcsi jelenségek figyelembevételével nélkül lehetetlen, amit Macchiavelli is egészen jól lát s ennek megfelelőleg igyekszik tisztába jönni az embernek erkölcsi természetével és az erkölcsiségnek főbb kérdéseivel.

Ami az ember és az állam tevékenységének célját illeti, — erre nézve Machiavelli a leghatározottabb *utilista* elveket vall, minden cselekvés céljául a *hasznost* állítván. Ennek a haszonnak megvalósítására tör az állam és az egyes egyaránt, mert az ember már természeténél a boldogságra, a hatalomra vágyik és ezen vágyának kielégítésére jó neki minden eszköz, amely által célját elérni képes. A boldogságot és a hatalmat az állam valósítja meg s az államnak ezen célja elérése érdekében minden csak eszköz; eszköz a vallás, a hit, az egyén, eszköz az erkölcsiség is, amelynek autonómiájáról és függetlenségéről Macchiavelli tudni sem akar. Az állam és az egyén a maga önfenntartásának érdekében megfontoltan cselekedik, de nem az erkölcsi törvény, hanem a körülmények, a hely és az idő követelményei szerint, még pedig úgy, ahogyan azt az adott helyzetben és körülmények között a természet megköveteli. Az ember természete pedig Machiavelli felfogása szerint a lehető leggyaralóbb, különösen erkölcsi szempontból tekintve. Mindenekelőtt arról van Machiavelli a leghatározottabban meggyőződve, hogy az ember a maga cselekedetének mindig csak *eredményét* nézi és ettől az eredménytől függően tekinti Machiavelli is a cselekedetet jónak vagy rossznak. Az emberek — úgymond Machiavelli, — mindig ugyanazon szenvedélyeknek uralma alatt állanak s ebből következőleg cselekedeteiket is mindig ugyanazok az általános, az ember természetéből következő törvények irányítják. A jó és a rossz ismerete pedig csak a társadalmi életnek következménye: az ember jónak tartja azt a cselekedetet, amely hasznos eredményez, ellenben elítéli és rossznak bélyegzi azt, amelyik akár a társadalomnak, akár az egyeseknek kárt okoz. A rossz cselekedetek meggátolására szolgálnak a társadalom és az állam által meghatározott törvények, amelyeknek szükségességét világosan belátja mindenki, aki megtanulta a tapasztalatból, hogy *az ember csak akkor cselekedik jót, ha erre a szükség kényszeríti*. Így hát az embereket jóvá nem a természet teszi, hanem a törvények,

amelyek büntetik a rosszat cselekvőt s ez által kényszerítik az embereket, hogy jól cselekedjenek.<sup>40</sup>

Az egoista, a természettől rosszra hajló, vágyainak élő és azoknak engedelmeskedő ember az állam kebelében élve az állam hasznát kell, hogy cselekedje, amire a törvények és a fejedelem kényszerítik. E ponton azután egészen világosan láthatjuk, hogy Machiavellinél az erkölcsiség csak olyan kényszereszköz, amely igen hasznos bizonyos egoisztikus céloknak megvalósítására, de amellyel kénye-kedve szerint élhet az, aki hasznosságra törve, egy államnak állítólagos és vélt javát akarja előmozdítani. A Machiavelli tanában az egoizmus etikájából azonnal a képmutatás és emberámítás etikája lesz, mihelyt a fejedelemnek emberboldogító és emberfékező hatalma lesz a beszédnek, megfontolásnak tárgya. Machiavelli egyenesen azt vallja, hogy az a fejedelem, aki minden tekintetben erkölcsösen akar cselekedni, a sok természettől fogva rossz ember között szükségképpen elfog pusztulni. A jó fejedelemnek tehát erkölcsösnek kell lenni vagy erkölcsösnek nem szabad lenni, úgy, ahogy azt a körülmények parancsolják. Hol keressük mi Machiavellinél az erkölcsi érték fenségének még csak halvány sejtelmét is, amikor *a fejedelemtől* írott művének 18. fejezetében e sorokat olvassuk: „Nem szükség, hogy a fejedelem bírjon mindazokkal az erényekkel, amelyekről beszéltünk, de nagyon szükség, hogy úgy tűnjék föl, mintha bírna azokkal. Sőt azt merem állítani, hogy ha tényleg bír azokkal és ha megőrzi azokat, még veszélyesek is lesznek reá nézve... A fejedelem, főleg egy új fejedelem lelkének képesnek kell lenni arra, hogy a szerencse szele és változásai szerint forogjon; nem távoznia a jótól, amennyiben teheti, de tudnia rosszat cselekedni is, ha szükség. A fejedelem cselekedeteinél csak a cselekvés célját kell tekinteni“? A Machiavelli fejedelmét nem az erkölcsi törvény vezeti és célja nem az erkölcsi értékeszmének megvalósítása a maga cselekedete és az állam tevékenységei által. A Machiavelli fejedelme a hasznok, a célok, a körülmények szerint lesz oroszlán vagy róka, ember vagy állat s ha úgy látja helyesnek, minden gondolkodás nélkül cselekedik ellene a hűségnek, szeretetnek, emberiségnek, sőt ha kell, még

<sup>40</sup> *A fejedelemtől* írott mű 23. fejezete.

csal is, habár a csalás igazán utálatra méltó, de különösen, a hadiművészetben egészen dicséretreméltó cselekvés.

Ha végigtekintünk Machiavelli erkölcsi felfogásán, amint az politikai műveiben visszatükrözik, azzal a szomorú meggyőződéssel kell búcsút mondanunk munkásságának, hogy a reneszánsz, sőt az emberiség egyik legnagyobb alakja az erkölcsi értékeszme iránt a legcsekélyebb érzékkel sem bír. Csakugyan igazat kell adnunk *Dilthey*nek: Machiavelli előtt az ember csupán természeti erő volt, élő energia.<sup>41</sup> Az ember csak természeti erő, melynek energiája mindig a vágyak által üzetve a rosszra tör s amely jót csak akkor létesít, hogyhá, kényszerítették reá az állam, a törvények, a fejedelem hatalma által. Az ember természetéről vallott ez a felfogás közeli rokonságba hozza Machiavellit Valla Lőrincsel és előfutójává teszi a modern Nietzsche-nek. Machiavelli az ő megromlott, íztől-vérig megfertőzött korának szemlélete alapján festette e szomorú képet az emberi lélekről, de meg kell vallanunk minden takargatás nélkül, hogy korának megromlásához nem kicsiny mértékben járult hozzá ő maga is, mert nem élt ott lelkében az a „kell“, amelyről olyan megvetéssel tudott beszélni és írni. Egyetlen érték előtte a *haszon*, amely hatalmat, erőt, tekintélyt kölcsönöz az államoknak és az állam polgárainak, de ez a haszon sem jelentkezik nála a maga tisztaságában, hanem át van itatva az élvezetek és örömek salakjával. Az állam hatalomra tör, tekintélyre vágyik, ezeknek rabja és szolgája polgárostúl, fejedelmestül együtt. Itt hát az erkölcsiségnek autonómiáját, az egyén erkölcsi szabadságát, azt a szabadságot, amelyet csak az erkölcsi értékeszme szolgálata adhat meg az embernek, hiába keressük. Itt csak a természeti törvények kényszere uralkodik, amely kényszer jóvá teheti ugyan az eredetileg csak a rosszra vágyó embert, de viszont rosszá teheti s bizonyos körülmények között rosszá is kell tennie a különben erényes fejedelmet, ha az a fejedelem hasznos akar lenni. A kényszer kategóriájának és a „van“ erőszakolásának értéktelensége a Machiavelli tanában a legbámulatosabb világossággal jelentkezik, mihélyt Machiavelli a maga elveit a gyakorlati életre alkalmazni akarja. A Machiavelli etikai felfogásának és na-

<sup>41</sup> *i. m.* 24. l.

turalizmusának legjobb próbája az ő politikai elmélete. Ebben a politikai elméletben a Nietzsche *Wille zur Macht* — bölcselete van bámulatos módon anticipálva s egy lángésznek átható éleslátásával az itáliai viszonyokra alkalmazva.

Machiavelliben a reneszánsz erkölcsi tehetetlensége testesül meg és a reneszánsz sötét alakjai — Cesarea Borgia, VI. Sándor pápa stb. — nyerik benne a magok igazolását. A hatalomra való törekvés mellett eltűnik teljességgel a jóra való akarat s a hedonizmus diadalmat ül.

### 13. §. A reformáció erkölcsi felfogása. Luther, Zwingli és Kálvin.

A reformáció és a reneszánsz között levő tagadhatatlan és nagy ellentétre immár az előző paragrafusokban reámutatunk. E nagy ellentéteknek vagy talán helyesebben mondvá, különbségeknek egyik gyökere kétségtelenül az itáliai és a német nép *szelleme* között levő különbségben keresendő. Európa germán népei között ebben a korban egészen más életfelfogás és világnézet uralkodik, mint amilyennel a reneszánsz népei, itáliaiak és franciák között találkozunk. Azt mondhatjuk, hogy a román és a germán népfaj szelleme között levő különbség élénk világosságot vet arra a különbségre is, amely a reneszánsz és a reformáció között megállapítható és amelyet az előző paragrafusban mi is megállapítani igyekeztünk: A germán népek egyszerűbb és tisztább erkölcsű életére már Machiavelli felhívja a figyelmet 1508-ban, azt jegyezvén fel a németekről, hogy sem nem építkeznek, sem ruháikra, sem házi-eszközöikre, bútoraikra sokat nem költenek, hanem megelégedtnek érzik magukat, ha van bőven kenyérük és húsuk s jól fűtött szobájuk.<sup>42</sup> Az erkölcsök, szokások tiszta egyszerűsége élénk ellentétben állott azokkal az állapotokkal, amelyek az egyház kebelében ott is uralkodók voltak és azokkal az eszközökkel, amelyekkel az egyház a maga hatalmát a lelkek és testek fölött ott is minden áron megtartani törekedett. Egészen természetes dolog, hogy ilyen körülmények között a német nép, melynek kebeléből a reformáció kiindult, a reneszánsz szelle-

<sup>42</sup> V. ö. *Dilthey* i. m. 39. lap.



métől megérintve nem a tudományok, nem a művészetek és nem az irodalom újjászületésére tört, hanem a fennebb jelzett ellentét élénk és elszomorító nyomása alatt a *lelki életnek* újjászületésére vágyott.

A lelki élet újjászületése után való vágy már a reformátorok előtt igen élénk vala a germán fajú népek között. Ennek az élénk vágyódásnak legtipusosabb képviselője *Erasmus* (1467—1536.), aki a germán népszellemnek egyik kiváló képviselője is egyszersmind. A német humanizmus talaján fakadt ő is a maga tanításával, de őt már mélyebben érintette az itáliai reneszánsz lehelete, amely ott érezhető művei mindenikén. A lelki élet újjászületése után érzett vágy egészen természetes egy olyan népnél, amely a lélek benső életére fekteti a súlyt. A román faj lelkülete az esztétikai szemlélésre hajlandó, az esztétikai alkotásokban leli gyönyörűségét s cselekvésének legtöbbször a fellobbanó érzés szabja meg irányát, vagy az ellágyító, energia-fosztó szemlélődés állja útját. A germán faj ellenben — s ezt egész szellemi élete: vallása, bölcselete, irodalma, művészete bizonyítja — elsősorban energikus gondolkozásra, kitartó, erélyes cselekvésre született s az esztétikai alkotásokban is főképpen intellektusa, akadályokkal merészen megküzdő akarata nyer klasszikus kifejezést. A román faj szívesen és magáról, az életnek bajairól megfélekedve élvezi a klasszikus formák szépségeit, hozta azt legyen létre a természet vagy a művészet munkája, míg a germán még a formában is mindig a tartalmat keresi és azt vizsgálja, hogy miféle eszme, gondolat, jelentés öltött testet a műalkotásban. A formának — a germán felfogás szerint — a tartalom ad értéket és a tartalmat a forma csak esztétikai tekintetben teszi becsesebbé. — A germán faj körében keletkezett reformáció első sorban kétségkívül a vallásnak reformációja volt és annak is kellett lennie, mert az élet kényszerítette erre ellenállhatatlan erővel. Ámde ez a reformáció — amint fennebb részletesen fejtegettük — új *szellemet* is teremtett, amely megtermékenyítette a lelket, azoknak erkölcsi felfogását nemesebbé tette s a keresztyén ember szabadságát abban a mély értelemben vette, amely szerint az Isten törvénye előtt való meghajlás az igazi szabadság. Az emberi cselekvésnek az isteni akarat vet korlátokat s

e korlátokon belül az egyén szabad, hogy érvényre hozza és kifejtsé lelkének nemes tartalmát.

A német humanizmus legkiválóbb képviselőjének *Erasmus*nak erkölcsi felfogására nézve jegyezzük meg röviden a következőket.<sup>43</sup> Erasmus a germáni népléleknek egész komolyságával botránkozott meg az egyház mulasztásain, visszaéléseim, bűnein és a gúnynak, szatirának minden fegyverével vívta harcát azok ellen, akik a sötétség és a lelki rabság érdekében működtek ritka kitartással. Annyival erőteljesebben támadta és ostromozta az egyházat, mivel ő maga egy őszine kereső, vallásos lélek vala, aki az igazi kegyesség útján járva az erkölcsi autonómia kivívásának is hirdetője volt. Előtte maga a keresztyénség tana nem egyéb, mint felemelkedés, megszabadulás a test és az ösztöniség szolgaságából s akaratumknak a Jézus által Isten felé való irányítottsága. Az észnek uralmát hirdetve és jogaiért küzdve, ő lesz a *teológiai racionalizmusnak* megalapítója s ez által az autonóm, független erkölcsiségnek is egyik szószólója.

Erasmus erkölcsi felfogását híven tükrözi vissza az akarat szabadságáról írott műve, amelyet tulajdonképpen Luther felfogása ellen írt meg és sok húzódozás után *De libero arbitrio* c. tett közzé 1524-ben. Ebben a művében Erasmus egész tudományának latba vetésével száll síkra az akarat szabadság ténye mellett, azt vitatva, hogy az ember teljes szabadsággal bír arra, hogy a maga üdvösségét vagy a maga kárhozatát munkálja.<sup>44</sup> E mellett bizonyít a Szent Írás számtalan helye, de a mellett bizonyít a Jézus tanítása és működése is, amely ellenkező esetben, ha t. i. az ember ezzel a szabadsággal nem bírna, minden érvényét és erejét veszítené.<sup>45</sup> De azután a bűn, büntetés, jutalmazás, megtorlás stb. egytől egyig megkívánják, hogy az emberi akaratnak szabadságot tulajdonítsunk, azaz kívánják, hogy az ember erkölcsileg független és erős legyen. Sőt Erasmus szerint még a vallásos életnek egyes ténykedései is csak

<sup>43</sup> V. ö. *Dilthey* i. m. 42. s köv. lapjai.

<sup>44</sup> de lib. arb. 12. sz. „Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quae producunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere“. — Idézve *Dilthey* i. m. 75. lap.

<sup>45</sup> de lib. arb. 27. s köv. 35—66.

ezen szabadság megléte esetén bírnak értékkel (pld. az ima). — Mindezek mellett azonban az isteni mindenhatóság és az isteni kegyelem ténye is fenntartatik. Az Isten mindenhatósága és kegyelme, az emberi akarat szabadsága együtt működnek az emberi cselekvések terén: az isteni kegyelem a *causa principalis*, az akarat szabadsága pedig a *causa secundaria*.<sup>46</sup>

Erasmus erkölcsi felfogása az erkölcsi értékeszme jelentésének megismerése szempontjából nem nagy fontosságú. A „jó“-nak, az erkölcsileg értékesnek elemzésével, megállapításával nála sehol sem találkozunk ugyan, de ezen értékeszme egyik megvalósulási feltételének, a szabadságnak hangsúlyozása tanát az erkölcsi eszme történetében mégis becsessé teszi. Igaz ugyan, hogy a szabadság ténye is egyszerűen követeltetik, minden bővebb indokolás és magyarázat nélkül, az is igaz, hogy az itt követelt szabadság még túlságosan metafizikai jellegű, de a ténynek konstatálása is rendkívül értékkel bíró egy olyan korban, amelyik éppen most kezdi egyengetni a szellem teljes kifejlésének és érvényesülésének útját.

A reformáció tulajdonképpen megindítója és egy egész új, eddig nem létezett vallásos élettípusnak megalkotója Luther vala. Ő volt az első, aki a vallás proceszusát és a hitnek működését teljes mértékben függetlenítette külső tényezőktől és ezen függetlenítés által a vallásos hitnek autonómiáját proklamálta minden embernek részére. És ez a proklamáció volt a szellem szabadságának, az erkölcsi autonómia kivívásának első pozitív lépése, amelyet Luther tett meg, de akinek ezt a határozott lépését követték azok, akik az ő szellemében élve igyekeztek felszabadítani és a maga öntudatára bírni az emberi szellemet.

Luthernek az ember erkölcsi helyzetére vonatkozó felfogását leghívebben tükrözi vissza a *keresztyén ember szabadságáról* írott először latin, majd német nyelven megjelent munkája.<sup>47</sup> E munkának legélére Luther a következő két tételt tűzi:

1. A keresztyén ember mindenneknek szabados ura és nincsen senkinek alája vetve.

<sup>46</sup> *de lib. arb.* 81.

<sup>47</sup> Én *Masznyák* Endrének fordítását használom, amely *Luther Művei*-nek 2. kötetében (1905.) a 309. s következő lapokon jelent meg.

2. A keresztyén ember mindenkinek készséges szolgája és mindenkinek alá van vetve.

E két tételnek magyarázatában azt fejt ki Luther először, hogy nincs oly külső dolog, amely az embert kegyessé és szabaddá tehetné, hanem csak egyedül az ő kegyessége és szabadsága. A léleknek nem használ, hogyha a test szent ruhákat ölt fel, ha templomokban és szent helyeken van, ha imádkozik, böjtöl, búcsút jár és szüntelenül jó cselekedeteket hajt végre. Szabaddá a lelket — úgymond Luther — csak az Isten ígéje teszi, a Krisztus beszéde, amint ez az evangéliumokban olvasható és amelyik beszéd olyan, mintha maga az Isten szólna hozzánk. Aki tehát szabad akar lenni, az véssse Isten ígését és a Krisztust mélyen a szívébe, hogy az élő hit által legyen igazán szabaddá.<sup>48</sup>

A tétel első felének magyarázatában tehát egész határozott formában jut kifejezésre az a meggyőződés, hogy az igazi szabadság tulajdonképpen a szellemnek szabadsága minden külső dologtól, rajta kívül eső hatalomtól és engedelmissége a szellemnek Isten ígéje és a Krisztus parancsolatával szemben. A hitnek, ennek a szellemi meghatározottságnak és szellemi tevékenységnek autonómiája itt egészen világos szavakban jut kifejezésre; a hit teszi szabaddá a szellemet, amelynek méltósága és értéke éppen ebben a szabadságban keresendő. — A mikor pedig a jócselekedetek értékéről beszél és azoknak jelentését állapítja meg, az érzületnek fontosságát emeli ki s kiemelve azt, az erkölcsiség autonómiáját alapozza meg.

A hitnek, ennek a szellemi funkciónak és kategóriának hatalmával — úgymond Luther — *a jó cselekedet sem ér fel.* „Mert amilyen az íge, olyan lesz általa a lélek is, mint ahogy a vas izzóvá lesz, akárcsak a tűz, ha egyesül a tűzzel“.<sup>49</sup> A hit tehát sokkal hatalmasabb erővel kapcsolódik a lélekbe, mint a jó cselekedet s éppen ez okból elegendő is a kegyes embernek. Ezen hit által lesz a kegyes ember királlyá s ezen királyság által mindenké ura; és ezen hite által lesz pappá és ezen papsága által Isten hatalmának birtokosa. Ebben áll pedig a keresztyén ember tisztessége és fensége.<sup>50</sup> Az erkölcsi értéket

<sup>48</sup> *Keresztyén ember szabadsága* 2—8. pontok.

<sup>49</sup> *i. m.* 10. pont.

<sup>50</sup> *i. m.* 16. pont.

már most egészen világos dolog, hogy nem szabad sem magában a cselekedetben, sem a cselekedet eredményében keresnünk. Luther ezt a legteljesebb határozottsággal fejtí ki és állapítja meg egyúttal, hogy igaz az a tétel, *amely szerint jó cselekedetek még senkit sem tesznek jóvá, hanem megfordítva, a jó ember jó cselekedeteket mivel.* Előbb a személynek kell jónak lennie s akkor majd jók lesznek cselekedetei is. „Mert világos — úgymond Luther — hogy nem a gyümölcs tartja a fát; a fák sem nőnek a gyümölcsön, hanem megfordítva, a fa tartja a gyümölcsöt és a gyümölcs nő a fán. Valamint hát fának előbb kell lenni, mint gyümölcsnek és a gyümölcs nem teszi a fát sem jóvá, sem rosszá, hanem a fától függ a gyümölcs minősége: azonképpen az embernek is a maga személye szerint kell előbb kegyesnek vagy gonosznak lennie, mielőtt jó vagy rossz cselekedeteket művelhetne; és az ő cselekedetei nem teszik őt jóvá vagy rosszá, hanem ő követ el jó vagy rossz cselekedeteket”. És tovább: „egy jó vagy rossz ház nem tesz senkit jó avagy rossz építómesterré, hanem igenis a jó vagy rossz építómester jó vagy rossz házat csinál. Nem a mű teszi a mestert, hanem amilyen a mester, olyan a munkája is. Így vagyunk az ember cselekedeteivel is: a szerint, amint hívő vagy hitetlen az ember, lesznek cselekedetei is jók vagy rosszak”.<sup>51</sup> Aki tehát jó gyümölcsöt akar, előbb a fán kezdje, azaz jót ültessen.<sup>52</sup>

E hitből már most, mint minden értéknek forrásából, folyik az Isten iránt való szeretet, és e szeretetből a szabad, szolgálatra kész, vidám élet, amely a felebarát javán munkál ingyen és önkénynt. Mert a keresztyén ember mindig lelkében forgatja azt, hogy az Isten őt ingyen segítette meg az ő kegyelméből s ezért ő is ingyen segíti meg nyomorgó és szűkölködő felebarátját.<sup>53</sup> A szabad, keresztyén ember a hit által kapcsolódik Krisztushoz és a szeretet által felebarátaihoz.<sup>54</sup>

Ha már most meggondoljuk, hogy a szeretetben a hit munkál, a hit pedig az egyénnek legszemélyesebb és legszabadabb lelki tevékenysége, akkor a logikai okoskodás során, ha a következményeket energikusan levonjuk, reá kell jönnünk az

<sup>51</sup> *i. m.* 23. pont.

<sup>52</sup> *i. m.* 24. pont.

<sup>53</sup> *i. m.* 27. pont.

<sup>54</sup> *i. m.* 30. pont.

erkölcsi autonómiának nagy alapelveire is. Nem akarjuk azt állítani, hogy Luther ezt az ő tanának lényegében fekvő, de elrejtett konzekvenciát tényleg le is vonta. Sőt ellenkezőleg, igen jól tudjuk, hogy idők folyamán az erkölcsi autonómia álláspontjától mindjobban eltávolódott; és pedig eltávolódott abban a mértékben, amilyen mértékben az észet mind inkább és inkább látta egy veszedelmes, bestiális szörnyetegnek. Luthert az ő gondolkodásában a hit által való megigazulás dogmája oly szorosán kötötte, hogy ő az ő reformátori alapelyből sokkal kevesebbet juttatott érvényre, mint amennyit éppen ennek az alapelvnek gyakorlati megvalósítása érdekében érvényesítenie kell vala. Luthernek egész tevékenységét és szellemének minden érdeklődését a vallásos érdek tartotta lekötve és minden, ami ezen érdeknek körén kívül feküdt, kívül feküdt egyszersmind a Luther látóköre is. Készséggel és minden fenntartás nélkül kell elfogadnunk *Troeltschnek* megállapítását, amely szerint a vallásos alapálláspontnak kivívása volt Lutherre nézve az egyetlen igazi erkölcsi imperativus s ezen kívül reá nézve minden más viszony teljesen közömbös és magától értetődő volt, míhelyt a fődolog már megállapítva vala.<sup>55</sup> Lutherre nézve és az ő tanában — mondja *Troeltsch* — az erkölcsi követelmény a hit, amely egyszersmind a kegyelemnek is ajándéka: ez Luther erkölcsstanának alaptétele és nagy paradoxonja is. Miután pedig nála, minden, ami van és létezik, az embernek egész belső, lelki világa a kegyelemre támaszkodik és attól nyer erőt, értéket, ebből szükségképpen következik, hogy Luther előtt minden olyan erkölcsi felfogás és etika, amely az embernek erőire akar csupán támaszkodni s tehát az u. n. független etika, egyszersmind az isteni kegyelemnek is megtagadása lenne. — Ennek a tisztán vallásos jellegű és csupán a vallási érdeket szem előtt tartó felfogásnak nincs is szüksége külön etikára, mindaddig, amíg a különböző világi, szociális kategóriák a merőben vallási kategóriákkal nem kerülnek valamilyen viszonyba és a kétféle természetű kategória között esetleg eldönteni, igazságot tenni nem kell. Míhelyt ez az eset elkövetkezik és a döntés sürgetővé válik,

<sup>55</sup> V. ö. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 176. köv. lapjaival, ahol Luther erkölcsi felfogása találóan jellemeztetik.

azonnal előáll egy rendszeres és minden kis részletre kiterjeszkedő erkölcsstannak szüksége, amely szükségletnek a reformátorok és elsősorban Luther aként igyekezett eleget tenni, hogy minden adott esetben az Írás szavait idézte és alkalmazta. A legfőbb jó, az egyetlen igazi érték maga az Isten lévén, az Isten pedig a Szentírás könyveiben nyilatkoztatván ki a maga akaratát, egészen logikus a következtetés, hogy a Szent Írás parancsolatai, megállapításai az emberi tevékenységek körén belül is szabályozók és irányadók. És ez csakugyan így is van, amíg tisztán a vallásos élet utain járunk és a vallás kérdéseit tesszük fontolás tárgyává. De amikor világi értékek küzdelméről van szó és a szociális életnek szabályozása jön tekintetbe, szükség van olyan erkölcsstanra, amely a vallás autonómiájának tiszteletben tartása mellett, sőt a vallás és a szellem autonómiájának alapján állapítsa meg azokat az irányokat, amelyekben a szociális és erkölcsi tevékenységnek mozognia kell, ha jó és Isten előtt tetsző akar lenni. És ha már most ezen a nyomon haladva, a reformáció alap gondolatát, amelyet először kétségtelenül Luther fejezett ki egész világosan, végiggondoljuk, gondolkozásunk eredménye az lesz, hogy a vallás autonómiájának, a vallásnak, mint vallásnak gondolatával szükségképpen jár együtt az erkölcs autonómiájának gondolata és az a tény, hogy *szent* nem lehet csak az, ami *jó*, de *jó* sem lehet egyéb, mint csak az, ami *szent*. Szent ember csak a jó ember lehet, mert az Isten szentségének kategóriájában ott van a jónak jelentése is, sőt maga a szentség — amint azt *Böhm* Károly finom elemzéssel mutatta ki — nem is egyéb, mint a szellem értékeinek, a jónak, az igaznak, a szépnek summítása.<sup>56</sup> Mihelyt tehát az Isten szentségének fogalmát közelebbről vesszük szemügyre, látnunk kell, hogy e szentségnek gondolatából nemcsak a jónak, de a jó *autonómiájának* gondolata is következik, amely gondolatot azonban sem Luther, sem a többi reformátor levonni nem volt képes, mert e gondolatnak kimondásában vagy éppen érvényesítésében az Isten kegyelmének és mindenhatóságának korlátozását látta.

Luther erkölcsi felfogása az erkölcsi értékeszme jelenté-

<sup>56</sup> v. ö. *Ember és Világa* c. művének IV. kötetében (1912) a 63. s köv. lapok fejtegetéseivel.

sének megismerése szempontjából különösen az által válik fontossá, hogy ő az erkölcsiségnek magvát és az erkölcsi értéknek tulajdonképpeni gyökerét, hordozóját az érületben, a lélek bensőségében látja. Amikor minden értéknek forrását és foglatatát az Istenben keresi és Isten kegyelmének tulajdonít mindent, ami a keresztyén ember üdvösségét munkálja, akkor felszabadítja az erkölcsiséget minden emberi hatalom és intézmény tekintélye alól és az ember szabadságának egyetlen korlátját az Isten mindenhatóságában, az Isten akaratában találja meg, Luther ezáltal erőteljesen mutat reá arra, hogy érték csak a léleknek bensejéből szabadon fakadhat, minden külső kényszer és emberi erőszakolás nélkül. Igaz ugyan, hogy a keresztyén ember szabadságát még merőben metafizikai és teológiai értelemben vette, de a szabadságnak ebben a fogalmában in nuce már ott van a szabadságnak az a jelentése is, amellyel majd később Kant és az ideáлизм nagy rendszereiben fogunk találkozni.

Egészen más képet nyerünk a reformáció gondolkozásáról, ha azt a szellemet vizsgáljuk, amelyik *Zwingli* irataiból árad felénk és amely a maga gyökérszálaival nem a görög keresztyénség dogmatikájának, hanem a humanizmus közvetítésével a görög-római filozófiának talajába nyúlik alá. Lutheról, korunk egyik legkiválóbb teológusa és a keresztyén dogma történetének kétségkívül legjelesebb ismerője, *Harnack*, azt a vallomást teszi, hogy Luther az ő létének periferiáján, sőt lényének némely mélységeiben is még egy őskatholikus-középkori jelenség.<sup>57</sup> Zwingliből ez a középkori vonás ha nem is hiányzik teljesen, amint nem is hiányozhatik, de feltétlenül a legcsekélyebb mértékben jelentkezik nála az összes reformátorok közül. Zwingli, mint a humanizmusnak neveltje, a humanizmus szellemét viszi bele a reformáló művébe is s a keresztyén teológia kérdéseit gyakran a római-görög filozófusok tanain keresztül vizsgálja. Innen van, hogy Zwingli teológiájának mindenütt filozófiai alapjai vannak. Amíg Luthert és később Kalvint is a Szent Írás köti, mint egyetlen tekintély, addig Zwingli szívesen hivatkozik a pogányság bölcsseire is, amivel azután együtt

<sup>57</sup> v. ö. Dogmengeschichte (4. kiad. 1905.) III. k. 811. lap: „In der Peripherie seines Daseins, ja noch in mancher Tiefen seines Wesens, war Luther eine altkatholisch-mittelalterliche Erscheinung“.



jár az a másik tény, hogy Zwingli a vallás lényegét és Istennek üdvezítő működését Lutherrel és Kálvinnal ellentétben teljesen univerzálisan, egyetemlegesen fogja föl. Zwingli tana szerint Isten szelleme a bibliai kijelentés körén kívül is igazságot teremt, *quamvis parcius et obscurius*,<sup>58</sup> Plato, Cato, Seneca is az isteni kijelentés organumai, mert maga a természet sem egyéb, mint az Isten állandó és folytontartó munkálkodásának megnyilatkozása. Ebből már most az következik, hogy Zwinglinél Isten megismerésének nem feltétele a bűnök bocsánata, miként a többi reformátornál, hanem a bűnök bocsánata nélkül is lehetséges mindazoknak, akik áhítatosan figyelik az Úr szavát és akaratának kijelentését.

Zwinglinek ez az univerzalizmusa kétségekívül még a humanizmusnak hatásául tekinthető s ennek a hatásnak tulajdonítandó az a körülmény is, amelyre különösen *Loofs* hívja fel figyelmünket, hogy t. i. Zwinglinek Isten-tana és a keresztyéniségről vallott felfogása bizonyos *intellektualisztikus-moralisztikus színezettel* bír. Minket a mi feladatunk és tanulmányunk szempontjából éppen ez az intellektualisztikus és moralisztikus színezet érdekel közelebbről, mert ennek ismerete megnyitja előttünk az utat Zwingli erkölcsi felfogásának ismeretéhez is.

Az Isten — Zwingli Isten-tanának értelmében — maga a *lét*, amely a maga létét nem nyerte mástól, de akitől származik minden más lét.<sup>59</sup> Ez a *Létező* pedig egyszersmind a *Jó* is, és pedig olyan mértékben jó, amilyen mértékben létező, amily mértékben ő egyedül és önmagától van, olyan mértékben és arányban ő az egyedüli jóság, igazság, méltányosság, szentség, mert ő önmagától jó, igaz, méltányos. Ebből már most az következik, hogy minden, ami létezik és ami jó, az Isten által létezik és az Isten által jó. Ez a Jó pedig, amely a teljes Lét is egyúttal, akárcsak a Plotinos és az új-platonikusok tanában, nem tétlen, tehetetlen valami, hanem tevékeny és munkás, mert hiszen ő mindennek lényegé, létele és általa él, mozog, van minden, ami él és van. De ez a létező és jó Isten nem valami olyan

<sup>58</sup> Zwingli tanára nézve v. ö. a *Commentárius* magyar fordítását *dr. Tüdös Istvántól* amely *Commentárius vagyis az igaz és a hamis vallás magyarázata* címen jelent meg 1905-ben a Prot. Irod. társaság kiadásában.

<sup>59</sup> Ezekre s a következő fejtegetésekre nézve v. ö. *Commentáriusnak* Istenre vonatkozó III. szakaszát.

anyag, ami által van minden, hanem egyszersmind olyan bölcsesség is, tudás és okosság, aki előtt semmi sem ismeretlen. Nem volna u. i. az Isten a legfőbb jó, ha nem volna egyszersmind bölcsesség és okosság is. Nagyon haszontalan dolog lenne—úgy mond Zwingli—ha az Istent ezt a legfőbb jót, ami ő, magába zárná s egyedül magára nézve, önmagának lenne jóság, bölcsesség, okosság stb. A legfőbb Jó, az Isten, az ő természeténél fogva, szükségszerűleg jóindulatú és célja az, hogy ő azoké legyen, akiket teremtett, ingyen akarja szétosztani magát közöttük. Az Isten kész minden létezőnek javára és hasznára lenni s éppen ez által különbözik minden más létező jótól, amely magát másért fel nem áldozza. A legfőbb jó másokat nem élvezhet, mert azok alsóbbrendűek, mint ő, s ha ezek nem élveznék őt, mint Létezőt és Jót, akkor önmagukban meg sem állhatnának. Szóval, az Isten minden: lét, élet, világosság, erő, kincs, minden dolognak bősége, mintegy a javaknak tengere — (*θάλασσα αγαθῶν*).

Zwingli Isten-tana után térjünk most át az *emberről való tanítására* és vizsgáljuk azt, hogy mit tanít az ember természetéről, tehetségéről, erkölcsi lényegéről?

Zwingli az embernek megismerését éppen olyan nehéz feladatnak tartja, mint az Isten megismerését. Annyi azonban bizonyos, hogy az eredetileg jónak teremtett ember, a bűnbeesés által gonosz, önző teremtéssé lön, aki egész életén át a bűnnek szolgája.<sup>60</sup> A bűnnek szülője pedig a *vágy* volt, amely viszont az *önszeretetből* vette eredetét. Az ember tehát természeténél fogva önző s az Istennel egyenlő akar lenni. Már természeténél fogva sem törődik semmi mással, csak a testtel, az anyaggal s minden cselekedetének célja is a test és az anyag. Ilyen az ember kezdettől fogva és ilyen is lesz mindörökké: igen rossz az ember, önzés a rugója minden tettének, minden tervének és minden cselekedetének.

Ebből a bűnös állapotból pedig csak úgy szabadulhat meg az ember, ha Isten kegyelmére bízva magát, megbánja bűneit, élete folytonos bűnbánat lesz és ezen bűnbánat által-ismét erőt nyer a lélek arra, hogy a test fölött győzelmet aratva, a jót, az Istennek tetszőt cselekedje.

<sup>60</sup> Zwingli emberről szóló tanára v. ö. a *Commentarius* IV. szakaszát, amely az *emberről* értekezik.

Imé, Zwingli teológiájának filozófiai alapjai, amelyek a neoplatonizmus tanával mutatnak meglepő rokonságot és amelyeknek karaktere tagadhatatlanul etikai. Zwingli gondolkozását merőben a neoplatonizmus gondolatai határozzák meg s erkölcsi felfogását a neoplatonizmus etikájából meríti. A lét és a jó identitásának nagy gondolatát kétségkívül a platoni akadémia és Pico de la Mirandola közvetítésével veszi át a neoplatonikusok tanításából s azoknak tanítására nála is értékfogalom-má lesz a lét, amely az Istennel azonosulva, Istent teszi minden jónak, igaznak, szépnek, szóval minden értéknek forrásává, össz foglalatává. A létező és a jó Isten lesz maga a természet is, amely mindenütt Istennek akaratát, mindenhatóságát nyilatkoztatja ki a teremtmények s az értelmes ember előtt.

Az ember, természeténél fogva rossz, önző ugyan, de ha a léleknek engedelmeskedik — íme itt újólag jelentkezik a neoplatonikusok felfogása a maga teljességében — és a lélek által győzelmet vesz a test érzéki vágyai fölött, akkor e cselekvése által az Istennek lesz munkatársa s ez a világ az ő cselekvésének, erkölcsi tevékenységének lesz színtere.

Legfőbb jó Zwinglinél természetesen az Isten, akiben való hit erőssé teszi a lelket arra, hogy Isten akaratát követve, a maga bűnét megbánva tegye a jót, kövesse az erkölcsi törvényt. Ez a törvény pedig távolról sem emberi törvény, nem tekintélyek és intézmények által az emberre erőszakolt szabály, hanem magának az Isten lényegének kifejezése. A törvény azt parancsolja meg, hogy mit kell cselekednünk, ha jók akarunk lenni, tehát a jót mutatja meg s következőképpen magának is jónak kell lennie, azaz az Isten lényegét kell kifejezésre juttatnia, ez a lényeg pedig, amint már láttuk, maga a jóság. De ez a jóság nem egyedül határozza meg Istennek lényegét: Isten a végtelen ész is — *mens infinita* —, s éppen ezért ő a fő jóság, fő igazság, — azaz, a moralizmus mellett Zwinglinek gondolkozását az intellektualizmus határozza meg és teszi egészen különállóvá a reformátorok között.<sup>61</sup>

Zwingli erkölcsi felfogásában az erkölcsi értékeszme már világosabban jelentkezik, mint életet meghatározó és életet sza-

<sup>61</sup> Erre nézve v. ö. különösen *Dilthey* klasszikus fejtegetéseit Zwingli, Kálvin, Luther dogmatikájáról és teológiai felfogásáról i. művének 63. s köv., valamint 218. s következő lapjain.

bályozó, független hatalom; az ő tanában a vallásnak erkölcsi vonatkozásai is már tisztán jelentkeznek s az emberi akarat önállósága, cselekvési szabadsága nagyobb szerephez jut, mint a Luther gondolkozásában. Egységes, rendszeresen átdolgozott erkölcstannal ugyan még nála sem találkozunk, de az erkölcsiség fontosságának, jelentőségének hangsúlyozása, az erkölcsi értékjelzőnek Istenre alkalmazása s az erkölcsiségnek, mint Isten lényegének előtérbe állítása a mi tanulmányunk szempontjából Zwinglit határozottan Luther fölé emelik. Amíg Luthernél az erkölcs teljesen a vallásba olvad bele és a vallás mellett önállóságát, sőt különösen a gyakorlatban, egyenesen jelentését veszíti, addig Zwinglinél a vallás egész határozottan erkölcsi színezetet nyer és mint élethatalom az erkölcsiségben nyilatkozik meg. Éppen ezen jellemvonása által válik Zwingli és majd utána az egész kálvinizmus felfogása, életgyakorlata, gondolkozása cselekvőbbé, aktívabbá és ez által lesz képessé arra, hogy az életet a maga erkölcsi és társadalmi, állami és politikai vonatkozásaiban megtisztítsa, reformálja és átalakítsa.

Mint teológus és mint gondolkozó a reformátorok között kétségkívül *Kálvin* volt a legnagyobb, akinek a *keresztyén vallás alapvonatai* c. munkája a reformáció alapelvét és szellemét ragyogó nyelvezettel, a logika bámulatos erejével fejti ki.<sup>62</sup> Kálvin felfogása szerint a világon minden teremtmény, köztük természetesen az ember is, a teremtő Istennek fenségét és dicsőségét szolgálja, de ebből a fenségből és dicsőségből nyer fenséget és dicsőséget is az ember, ha Isten akaratának alája veti magát. Az Isten a maga szabad tetszése és örök elvégzése szerint kormányozza ezt a világot és e világon minden az ő tevékenységének, mindenható munkájának eszköze. A láthatatlan Istennek igéje hat és működik a lelkekben, amelyeket foglyul ejt a Jézus számára, aki szintén az Úr Isten kegyelmének elhatározott eszköze. Minden ember az Istennek eszköze és minden ember az Isten fenségét szolgálja, — ez az alapmeggyőződés adja a Kálvin követőinek azt az erőt és azt az energiát, amely által a protestantizmus alap gondolatát határozottabban képesek kifejezésre juttatni, mint a Luther követői. Ezen alap-

<sup>62</sup> Kálvin művének *Nagy Károly* által készített magyar fordítását használjuk, amely idézett cím alatt jelent meg 1903-ban a Prot. Irod. Társaság kiadásában.

meggyőződés ad a Kálvini vallásosságnak eredeti, minden más reformátori tipustól megkülönböztető színezetét és jelleget.<sup>63</sup> És éppen ezen alapmeggyőződés által különbözik Kálvin erkölcsi felfogása is úgy a Luther, mint a Zwingli erkölcsi felfogásától. Ebből az alapmeggyőződésből folyik u. i. logikai szükségképpenisséggel a *predesztináció-tana*, amelyet Kálvin vissza nem rettenő, szigorú következtetéssel vont ki és állapított meg. Az Isten fenségében és dicsőségében való éltető hit és bizalom volt az a lelki diszpozíció, amelyből a predesztináció gondolata szükségképpen következett, az a lelki *élmény*, amelyből Kálvin egész tanítása és vallásos, erkölcsi felfogása a maga magyarázatát nyeri. És éppen ezért bámulatos dolog, hogy a kálvinizmus dogmatikusai ezt az élményt nem igyekeznek teljes világosságra hozni és Kálvin teológiáját nem dogmatikai tételekből, hanem egy benne élő, szerves, tehát életet fakasztó élményből megérteni. Ennek az élménynek elemzése, leírása, hogy a filozófia nyelvén szóljak, *jelentéstani* megértése nem a mi feladatunk, de a következő fejtegetések érdekében kénytelenek voltunk ennek az élménynek nagy fontosságára rámutatni. Ennek a páratlan becsű élménynek magva pedig az vala, hogy az Isten a maga akarásával szabadon uralkodik mindenek felett: az Isten akarata minden értéknek forrása és szabályozója, létrehozó oka minden tevékenységnek, amely e világon szemünk előtt megjelenik, sőt Isten akarata szabályozza az embernek belső, elrejtett funkcióit is. Az Isten akarata mindenek felett való, az Isten akarata felette áll és szabályozza az Isten szeretetét is, amely tehát többé nem lehet a legfőbb etikai és szociális norma, mert hiszen felette áll, mint az ő normálója és szabályozója; az Isten akarata, mint az Isten hatalmának, fenségének, dicsőségének kifejezője. Ez az alapvető élmény, éppen mert élmény, nem eltanult, nem régi, tisztos dogmákból elvont értelmi meggyőződés, hanem a Kálvin lelkének egy őseredeti alkotó része, tősgyökeres funkciója, amelyet ő a maga logikai rendszerrel felépített művében magyaráz, fejteget előttünk, de amelyet mégis az ő tanán keresztül magunknak kell meglátunk és átélve megértenünk.

<sup>63</sup> V. ö. *Dilthey* i. m. 238. s köv. lapjain Kálvin felfogásának jellemzését, melyben Harnackkal merőben ellentétes álláspontra helyezkedik. V. ö. *Harnack* i. m. III. k. 897. lap.

A Kálvin Istene ezen élménynek megfelelőleg nem bűnbocsátó, nem kegyelmes, vagy *első sorban* nem bűnbocsátó, nem kegyelmes, hanem akaró Isten, aki szüntelenül cselekedik, hat, tevékenykedik, teremt, amint *Troeltsch* megjegyzi: itt első sorban a cselekvő akarat bír értékkel és nem a bűnököt megbocsátó isteni kegyelem. Amint Isten maga cselekvő akarat, úgy kell cselekvő akaratnak lennie a hívőnek is, aki lelkében Isten kiválasztásáról bizonyossá lévén, ezen bizonyosság alapján meg nem szűnik akarni és cselekedni az Isten akarata szerint az Isten dicsőségére.

Az itt csak vázlatosan kifejtett, sőt igazabban szólva, csak érintett alap gondolatokból következik, hogy az Istennek országában, amint az itt e földön megvalósulni akar az Isten dicsőségét szolgálók szervezett körében, *az erkölcsi törvény nem valamely mellékes emberi intézmény, hanem egyenesen és szigorúan Isten akaratának kifejezése*. A Kálvinizmusnak morális jellege egyenesen a Kálvinizmus alapélményéből következik. Itt többé nem a tan a fő, hanem a cselekvés, amelynek a tan csak útmutatója, eszköze s eként maga az emberi ész is eszköze, még pedig az Isten dicsőségének eszköze. Ezzel a felfogással függ össze azután a Kálvinizmusnak *intellektuális* karaktere, amit már *Troeltsch* is kiemel,<sup>64</sup> de az összefüggésnek végső alapját ő sem tárja föl. Ezen összefüggésnek végső alapja u. i. a leghatározottabban lélektani, de logikai is: ahol az akarat állítatik előtérbe, ott az akaratnak legbecsebb eszköze az értelem. *Voluntarizmus és intellektualizmus*, — e kettő mindig együtt jár, kérdés tárgyát csak az képezheti, hogy a kettő közül melyiket illeti elsőség. Kálvin felfogásában azonban az akarat elsősége kétségtelen: teológiai alapélményből folyik, mely az emberi akaratot az isteni akaratnak függvényéül vallja. Ennek az értékes akaratnak eszköze az értelem, amelyet minden embernek az Isten dicsőségére kell használnia.

A Kálvin gondolkozását szülő és szabályozó alapélményből következik az egyén *felelősségérzésének* szinte példátlan hangsúlyozása. Az Isten a maga dicsőségének eszközéül szabadon hívja el azt, akit akar, az elhívott pedig a maga értelmének és a maga akaratának minden tevékenysége által az Isten-

<sup>64</sup> V. ö. i. m. 618—19. lap.

nek dicsőségét szolgálván, következésképpen felelős nem az embernek, hanem egyedül és kizárólag *Isten* előtt *minden* cselekedetért. Nyilvánvaló, hogy az egyéni felelősségnek ez a hangsúlyozása rendkívül termékenyítőleg hatott az egyén, a társadalom egész erkölcsi és társadalmi életére és megmagyarázza nekünk azt a szigort is, amely Kálvin követőjét éppen az erkölcsinek megítélésében mindig vezeti.

Kálvin erkölcsi felfogásának tárgyalására térve át, nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy ezen alapélmény és az abból folyó alapgondolatok nélkül, ezen erkölcsi felfogás helyes megítélése merőben lehetetlen. — Kálvin a keresztyén egyház dogmatikai fejlődésétől teljesen eltekintve, egyedül a szent Írásból meríti a maga erkölcsi felfogását s azt a biblia tanával okolja meg. Az erkölcsstan tehát nála is a teológiának egyik részét alkotja és az erkölcsiség a vallásban már bennefoglaltatik, sőt igazi erkölcsiség igazi vallás nélkül lehetetlen. Minden erkölcsi életnek tulajdonképpeni alapelve: Isten szerint Istennek élni, lemondani mindarról, ami Isten dicsőségének elhomályosítására tör. A predestináció gondolata természetszerűleg lényegesen befolyásolja Kálvin erkölcsi felfogását, amely szerint az embernek, mint erkölcsi lénynek is tulajdonképpeni célja és feladata, hogy szentté legyen; ámde ez a szentség az Isten elválasztásán alapul. „A keresztyének egész életének, mintegy a kegyességről való elmélkedésnek kell lennie, mivel a megszentelődésre hívatottak el“ — úgymond Kálvin az *Institució* 1. könyvének hatodik fejezetében.<sup>65</sup> Az életnek ilyen folytatólása azonban a törvény alapjára helyezkedve nem lehetséges, mert a törvény járma kényszerít, már pedig a keresztyén embernek ezen járom alól fel kell szabadulnia, hogy egyedül Isten akaratának engedelmeskedjék. Ime, legfelsőbb erkölcsi törvény, minden cselekvésnek végső alapja és szabályozója az Istennek akarat, aki az Isten akaratának engedelmeskedik, annak cselekedete jó lesz és ő maga szabad emberré válik, aki örömteli lélekkel követi az Istennek hívogató szavát. Ezen szabadságnak birtokában az ember minden emberi hatalom alól felszabadult, hogy egyedül felebarátainak javára legyen. Éppen ezért a külső tekintélyek és hatalmak nyomása alól felszabadult lélek

<sup>65</sup> Magyar fordítás 337—8. lapjain.

saját magát megtagadva cselekedik: az *önmegtagadás* erénye Kálvin erkölcsi felfogásának alapköve. Meg kell tagadnunk önmagunkat felebarátainkkal szemben, hogy az ő javukat elsősegíthessük és meg kell tagadnunk magunkat Istennel szemben, hogy az ő akaratát cselekedhessük. Az Isten akaratát kell cselekedni s tehát a cselekvés maga is kötelesség, amely alól a megbocsátás boldog tudatában senkinek magát kivonnia nem szabad. Az Isten a maga fenségének és dicsőségének érdekében azt akarja, hogy mindenki cselekedjék és pedig a jót cselekedje, azaz azt cselekedje, amit az Isten akar, amit Isten a maga akarataként kinyilvánított. A Kálvin erkölcsi felfogásából ennek következtében hiányzik minden egyéni *utilisztikus* jelleg: itt nem az egyén üdvössége, hanem az Isten dicsősége, Isten akaratának teljesülése a fő, legyen akármi is ennek az akaratnak célja. Az egyén, amit tesz és cselekedik, nem a maga érdekében teszi és cselekedik, cselekvésének célja nem a saját haszna és saját élvezete, hanem egyedül s kizárólag az Isten dicsősége.<sup>66</sup> A cselekvő egyén előtt legnagyobb jó ezen a világon, minden értéknek kosmikus forrása és summája is az Istennek dicsősége, amelynek megvalósulásán munkálnunk kell még akkor is, ha ezen dicsőségnek osztályrészeséül el nem hívtunk. Kálvin erkölcsi felfogásából tehát teljesen eltűnik a magunk hasznának, a magunk boldogságának előtérbe állítása. Igaz ugyan, hogy az Isten akaratának cselekvését nyomon követi az örömteljes, nyugodt élet, amelyben a léleknek nyugalma végtelen, ámde ez a lelki nyugodtság és örömteljes élet nem célja a cselekvésnek, hanem csupán eredménye annak, éppenúgy, amiként a Fichte felfogásában a Seligkeit nem irányítja a cselekvést, hanem követi azt. — Amiként Kálvin teológiájában nem az ember, az idvesség után vágyó, nyomorúságos ember áll előtérben, hanem a dicsőséges és fenséges Isten, éppen így etikájában is nem az egyén boldogsága, hanem az Isten dicsősége a legfőbb érték, amelyre minden cselekedetnek irányulnia kell. Kálvin még nem jut el maga sem az erkölcsiség autonómiájának gondolatára, sőt

<sup>66</sup> Ugyanezt a felfogást vallja Kálvin értékeléséről Ravasz László is „Kálvin és a kálvinizmus” c. tanulmányában. (Megjelent a kolozsvári teol. fakultás 1909—10. évről szóló *Értesítőjének* 33. s köv. lapjain.) E felfogás csillan meg Nagy Béla: „A kálvinizmus etikai alapgondolatai” c. vázlatában. (Megjelent a Kálvin-szövetség 1916. évi *Emlékkönyvében* a 61—68. lapokon.)



a független, a filozófusok által hirdetett etikának teljes tehetetlenségét és értéktelenségét hangsúlyozni meg nem szűnik, de a cselekvésnek célját már az egyén egoisztikus szűk körén kívül és e szűk köre felébe helyezi, ez által az erkölcsi érték megvalósulásának egyik momentumát helyes érzéssel emelve ki. Luther a keresztyén ember szabadságának követelése, Kálvin pedig az egyéni egoizmus teljes kiküszöbölése által az erkölcsi értékeszme realizálódásának egy-egy fontos mozzanatát emelik ki, habár nem etikai, hanem teológiai célzattal, nem öntudatosan, de mégis egész határozottsággal. Hogy azután Kálvin gondolata a szociális életviszonyai között és a gyakorlatba átvitelen teljes mértékben utilisztikusan magyaráztatott és a legteljesebb utilizmusnak lett nevelője, ez magán a tényen nem sokat változtat.

A Kálvin teológiai felfogása egy lépéssel tovább vitt az erkölcsi autonómia felismeréséhez, amelynek előfutói is igen szép számmal kerültek ki éppen azokból az egyházakból, amelyekre Kálvin szelleme és gondolkozása elhatározó befolyással volt. Legyen itt elégséges Hugo de *Groot* és *Coornhert* neveire hivatkoznunk.

#### 14. §. Melancthon erkölcsi felfogása és tana az erkölcsi értékről.

Melancthon Fülöp, Luther barátja és fegyvertársa, bátran nevezhető a protestantizmus filozófusának; ő volt az első, aki belátta, hogy az új szellemnek kifejtése szempontjából és az új világnézet elterjesztésére, elengedhetetlen a filozófia: elengedhetetlen az új szellem által felvetett nagy kérdéseknek bölcsészeti megvilágosítása, megmagyarázása és nem egy esetben bölcsészeti megalapozása.<sup>67</sup> Luther egyenesen ellene volt minden filozófiai elmélkedésének, mert az ördög művét látta benne: Melancthon ellenben szoros viszonyt létesít a teológia és bölcsészet között, a teológia kérdéseit is az észnek világosságánál vizsgálván és a filozófiai kategóriákat alkalmazván rájuk. Igaz ugyan, hogy ebben a filozófiában, amely a létnek minden

<sup>67</sup> Melancthon tanára nézve v. ö. *Dilthey* i. m. 162. s köv. lapjain. — *Heinrich Maier: Melancthon als Philosoph*, az „*An der Grenze der Philosophie*“ c. művének (megjelent 1909-ben) 1—140. lapjain.

területét igyekeznek az ész és a kijelentés segítségével megvilágítani, a gondolkozásnak eredetiségét, önállóságát és mélységét hiában keressük, de Melanchton munkásságának jelentőségét nem is abban kell keresnünk. Melanchton a maga filozófiai kísérletével nemcsak azt mutatta meg a reformáció híveinek, hogy a reformációnak is szüksége van a filozófia munkájára, hanem egyszersmind bebizonyította azt is, hogy a filozófia a hit és vallás kérdéseinek vizsgálata által a hitre és vallásra nézve semminemű veszélyt sem rejteget magában.

Melanchton nem volt sem mély, sem eredeti gondolkozó. Évszázadok kitaposott nyomain járt és a régi tanítók szavát igyekezett ismét feleleveníteni a maga bölcsészeti tankönyvei által, amelyek föllelték a filozófiának egész mezejét. Eleinte ugyan, kétségkívül éppen Luther befolyására és hatása alatt, teljességgel háttérbe fordít a filozófiának, amelynek megbecsülésére pedig Reuchlin tanítá, és a páli iratok tanulmányozása alapján az a meggyőződés két lelkében, hogy egyetlen igazi és helyes filozófia van és ez a filozófia a Pál apostol filozófiája. A legélesebben ítéli el azokat, akik a filozófia erkölcsi fejtegetésével megszenstelenítették nemcsak a teológiát, hanem az egyházat is, amelyre nézve az volt a legveszedelmesebb, hogy a filozófia megzavarta a keresztyén vallás tanításának őseredeti tisztaságát.

Később azonban Melanchton kénytelen belátni, hogy a filozófia, beleértve a természettant is, az alapos műveltséghez elengedhetetlen és különösen hangsúlyozza a morális filozófiának nagy jelentőségét. Egyenesen állatnak nevezi azt, aki az etikában jártassággal nem bír.<sup>68</sup> Nem feladatunk e helyen Melanchton filozófiai fejlődését, gondolkozásának és nézeteinek átalakulását nyomról-nyomra követni; meg kell elégednünk annak megállapításával, hogy Melanchton 1536-ban, a filozófiáról tartott beszédében már úgy tekinti a filozófiát, mint alkalmas és nélkülözhetetlen eszközt az egyház céljainak elérésére. A filozófia értékelése tehát nála merőben utilisztikus; utilisztikus az erkölcsfilozófia értékelése is úgy, hogy Melanchton egész bölcséleti tevékenységét a leghatározottabb és a legteljesebb utilizmus jellemzi.

<sup>68</sup> V. ö. *Maier* i. m. 45. s köv. lapjaival.

Melanchton egész filozófiája az aristotelizmus hatását mutatja: Aristotelest vallja a legnagyobb gondolkozónak, de tanítását a későbbi peripatetikusok szemüvegén át nézi és ez a szemüveg igen gyakran helytelen képét adja a stagirai bölcselő tanának. Különösen *Cicero* és *Galenus* az ő tanító mesterei. Galenust főleg a természetfilozófia mezején követi, Cicerot pedig az ismerettan és az erkölcstan terén. — Erkölcsfilozófiai nézetét az *Epitome philosophiae moralis* (1538) és az *Ethicae doctrinae elementa* (1550.) c. műveiből ismerhetjük meg. Az *Epitome* tulajdonképpen nem egyéb, mint kommentár Aristoteles Nikomakhosi Ethikájához és már jellegénél fogva is filozófikusabb, mint az *Elementa*, amelyben az erkölcsfilozófia elvei a teológia tanításaival vegyülnek.

Melanchton a maga erkölcstani fejtegetéseiben Aristoteleshez csatlakozva, az ember tevékenységének céljául az erény gyakorlását vallja, ámde — teszi hozzá — legfőbb tevékenység az Istennek megismerése, az Isten törvényeinek való engedelmesség. A legfőbb erény tehát az Istennek megismerése. A legnagyobb tévedésben élnek ezek szerint az Epikuros hívei és követői, kik az emberi élet céljául és legfőbb értékül az élvezetet tartják. Az igaz ugyan, — engedi meg Melanchton — hogy az élvezetnek és a haszonnak is meg van a maga jelentősége és jogosultsága, mert hiszen az ember önfenntartásra törekszik, az önfenntartás pedig a haszon és élvezet megvalósulása nélkül lehetetlen. Ámde nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a különböző javak és értékek között könnyen megállapítható, lényeges különbségek vannak s ezen különbségek szerint bizonyos fokozat állapítható meg a javak között. A legfőbb jó, amely a rangsornak legelején foglal helyet, amint már fennebb is említettük, az erény, az Istennek megismerése és engedelmesség az Isten törvényeinek. Minden más létező jó — az élvezet és a haszon is természetesen — ezen legfőbb jónak, rendeltetik alá s a cselekvésre hatást is gyakorolhat, de mindezen hatások dacára erkölcsileg jó és értékes cselekedet csak az, amelyiknek célja az erénynek megvalósítása, — azaz Istennek megismerése és Isten iránt való engedelmesség.

A javaknak felosztását illetőleg Melanchton teljesen a skolasztika hatása alatt áll, amikor azoknak *három* osztályát különbözteti meg. Az első osztályba tartoznak az *erkölcsi javak*,

t. i. azok a cselekedetek, akarások stb., amelyek az isteni törvénnyel megegyeznek. *Második* és *harmadik* osztályt képezik a hasznos és a kellemes, amelyek erkölcsi tekintetben közömbösek, adiaphoron, ilyenek pld. az étel, ital, a szomjazó ember élvezése az ivás után stb. A 2-ik és a 3-ik osztályba tartozó javak tehát a maguk értékét, erkölcsi szempontból tekintve ezt az értékét, a cselekvés céljának értékeségétől nyerik, azaz, a szerint, amint jó vagy rossz célnak állanak szolgálatában, bírnak értékkel vagy nem.

Az Elementa felfogása szerint a *lumen naturale* tulajdonképpen az a tehetség mi bennünk, amely az örök és változhatatlan erkölcsi törvényre megtanít minket, azaz megmutatja nekünk, hogy mi a jó, amelyet cselekednünk kell és mi a rossz, amelynek cselekvése tiltva van. A jó és a rossz közt való különbségtétel az embernek legfőbb tehetsége, amelyet Isten oltott belénk. Egészen természetes dolog azután, hogy Melanchton, a reformációnak ez a skolasztikusa, a természettől belénk oltott erkölcsi törvénynek legvilágosabb kifejezését a *tízparancsolatban* látja, amelyben Isten a maga akaratát és törvényét jelentette ki az emberiségnek. Az az akarat és cselekedet, amely a maga céljaiban állandóan a tízparancsolatra irányul, erkölcsös és jó akarat, illetve cselekvés, míg ellenkező esetben, az akarat és cselekedet erkölcsileg értéktelen.

Melanchton erkölcsfilozófiai felfogásának ebből a vázlatából is elég világosan kiolvasható az a nagy hatás, amelyet reá Aristoteles, de főleg Cicero és a skolasztika gyakoroltak. Melanchton a skolasztikának tekintélye alól magát kivonni nem képes és észre sem veszi, hogy amíg a skolasztika nézetei ellen tiltakozik, addig tulajdonképpen ő maga is a skolasztikának lesz munkásává.<sup>69</sup> Az erkölcsfilozófia alapjává ugyan a stoikusok *lumen naturale*-ját teszi és a természet törvényét is érvényesnek fogadja el, de mindakettőt a Szt. Írás, illetve a teológia tételeivel magyarázza, amiből azután szükségképpen következik, hogy sem az egyik, sem a másik nem jut teljes mér-

<sup>69</sup> v. ö. Dilthey nézetével: „so erscheint er (t. i. Melanchton) uns als echter Scholastiker; seine Philosophie korrumpiert durch seine Theologie: eine Kompromisstheologie, wie die des Thomas“. i. m. 168. l. — Dilthey részletesen mutat reá Melanchton skolaszticizmusára és pompásan egészíti ki azt a képet, amelyet Maier fest róla.

tékben a maga jogaihoz és mindeniknek értéke merőben féleles marad. Melanchton egészen jól látja, hogy az erkölcsfilozófiának minden teológia és minden dogmatika mellett és mindeniknek dacára megvan a maga jogosultsága, értéke, de nem veszi észre, hogy ez a jogosultság és érték csak az erkölcsiségnek teljesen autonóm természetéből folyik és csak innen is nyerheti magyarázatát. Az etika nem akar új erkölcsiséget hirdetni, de arra igenis törekedik, hogy az erkölcsiségnek, mint önálló és független jelenségnek magyarázatát adja, jelentését, értékét megállapítsa. Melanchton azonban éppen e tekintetben nem képes a skolasztika felfogásától megszabadulni s amikor Aristoteles tanának páratlan értékét hangsúlyozza, tulajdonképpen csak ennél a lelkes hangsúlyozásnál marad, anélkül, hogy a hangsúlyozott páratlan értékből bármi kis részt is képes lett volna a magáévá tenni. — Az erkölcsiség autonóm és sui generis természetének félreismeréséből következett azután, hogy — amely tényre *Maier* igen nyomatékosan mutat rá — Melanchton a jogi és erkölcsi tudomány között tulajdonképpen nem is tud különbséget tenni.<sup>70</sup> Az ő tana ugyan hangsúlyozza a legfőbb jónak fogalmát és a fogalomnak jelentőségét a teológiai, disciplinákra nézve is, de ez a legfőbb jó egészen a közönséges *haszon* szintjára süllyed alá, mihelyt a moralitása legalitással azonosul. Ennek az azonosításnak pedig el kellett következnie, mert hiszen Melanchton oly mélyen gyökerezett a skolasztikának talaján, hogy Aristotelesnek önálló magyarázatára és megértésére kellő energiával nem bírt. Különben is a legfőbb jónak problémája még az egész kor s következésképpen a Melanchton gondolkozásának is csak kerületén állott és nem foglalta el azt a központi helyet, amely őt joggal megilleti. A gondolkozásnak középpontjában még mindig az egyén üdvösségének kérdése állott, az a kérdés, amely a maga utilisztikus jellegénél fogva rá nehezedett a gondolkozás minden területére és a társadalmi életnek minden intézményére. Melanchton is csak e szellemnek állott szolgálatába, amikor csendes kompromisszumot létesített reformáció szelleme és a skolasztika tudása, a teológia és a filozófia között, azt vélvén, hogy ez a kompromisszum egyszersmind megoldás is leszen, holott ez a kompro-

<sup>70</sup> *i. m.* 120. 1.

misszum eo ipso nem lehetett megoldás. A Melanchton egész filozófiai tevékenysége megnyitja a reformáció alapján kialakult protestantizmusnak kebelében azt az irányzatot, amelyet teljes joggal nevezhetünk protestáns skolasztikának s amely a középkor skolasztikus gondolkozását mélység tekintetében nem, csak szárazság és üresség tekintetében multa felül. Ennek a skolasztikának erkölcsfilozófiai jelentősége oly csekély, hogy annak tárgyalásába bocsátkoznunk e helyen nincs miért.

### 15. §. A protestáns misztika erkölcsi felfogása. Jakab Böhme.

Már a skolasztika tárgyalásánál reámutattunk, hogy a misztikában, amely minden szubjektivizmusra hajló korban megtermi a maga virágait, habár ezek a virágok legtöbbször gyümölcs nélkül is maradnak, — a misztikában a megváltás után sóvárgó lélek a maga alanyiségének mélyeiben keresi az éltető és értéket adó szellemet, azokban a mélységekben, amelyeket szent borzalommal érezni lehet, de amelyeket megvizsgálni, az észnek fényére kitenni hiú törekvés. Innen a misztikában az a homály és sűrű köd, amely alól alig-alig csillan ki az éltető napnak sugára és világítja meg a feneketlen mélységnek egy-egy pontocskáját, sokszor olyan átható és szemetkápráztató fényvel, hogy most már éppen e fénynek erőssége teszi számunkra lehetetlenné a tiszta és helyes látást. Az észnek fénye és a tudásnak roppant mélysége itt mit sem ér, legfennebb akadálya az igazság megragadásának, mert a misztika nem megérti és megismeri, nem következteti és nem bizonyítja azt, ami helyes és igaz, hanem a léleknek öntudatlan és nem-reflektáló állapotában megragadja azt, hogy megragadván a maga örök és el nem idegeníthető tulajdonává tegye azt.<sup>71</sup> Példa erre az indusok és Plotinos mélységes misztikája.

<sup>71</sup> Böhme az istenség mélyeire való alászállásáról beszélve így nyilatkozik: „Ich bin nicht durch meine Vernunft oder durch meinen vorsätzlichen Willen in diese Meinung oder auf diese Arbeit und Erkenntnis gekommen, ich habe auch diese Wissenschaft nicht gesucht, auch nichts davon gewusst, ich habe allein das Herz Gottes gesucht, um mich vor dem Ungewitter drein zu verbergen“. — *Morgenröte im Aufgang: Die Geburt des Lebens*, c. szakaszában.

A misztikába elmerült léleknek figyelme és tekintete egyetlen tény felé tekint és e ténynek szorító hatalma, elviselhetetlen kényszere alól akar megszabadulni, amikor teljesen önmagába vonulva vissza valami kimondhatatlan sóvárgással és le nem írható élvezettel merül bele nem a természetbe, hanem az Istenbe, hogy ezen belemerülés által szabaddá legyen. Ez a tény a *bűn*, amely fogva tartja nemcsak az embert és emberiséget, hanem Pál apostol szerint az egész teremtett mindenséget, a világot a maga lényével egyetemben. A misztikus lélek nemcsak érzi magát bűnösnek, hanem amennyiben nála tudásról szó lehet, tudja, hogy ő maga egyenesen *bűn*, megtestesült, testet öltött bűn, amelytől csak úgy szabadulhat meg, hogy ha többé nem ő maga lesz, hanem önmagát levetkezve, megsemmisítve, *istenül*, Istennel egyesül, sőt Böhme szerint, egyenesen Istenné lesz.

A bűnnek ez az élénk tudata jellemzi a misztikát általában, de az jellemzi különösen a német misztikus Jakab *Böhme* tanát, amelyen a misztika erkölcsi felfogását bemutatni óhajtjuk.

Böhme, a görli tzi csizmadia-mester, amikor könyveit az egyházi és városi hatóságok megbotránkoztatására és önmagának örökös kárára, közzétette, nem a Krisztus tanítását akarta helyes világításba állítani, hanem — amint ő maga mondja — az Isten filozófiáját, mélységes alapját, e világnak teremtését, az embernek titkát és mélységes alapját kereste.<sup>72</sup> Ennek a filozófiának azonban, amint az a Böhme műveiben előtűnik megjelenik, alapvonalait megrajzolni, tökéletes jellemzését adni nem lehet, mert az egyes problémák oly sötéten és határozatlanul bukkannak föl a filozófus teutonikus lelkéből és olyan határozatlan alakban nyernek megoldást, hogy azokat rendszeres összefüggésbe állítani és logikai sorrendbe sorakoztatni lehetetlen. Filozófiai felfogásának vázlatát és nézeteinek rövid summáját mégis a következőkben kíséreljük meg adni.

A Böhme tanításának középpontjában Isten áll, aki örökös, soha meg nem szűnő mozgás. Ez az örök mozgás minden-

<sup>72</sup> Böhme tanára nézve általában v. ö. *Windelband*: Geschichte der neuen Phil. I. k. 109. s köv. lapjaival (3. kiadás megjelent 1904-ben), továbbá Joseph *Grabisch* bevezetését a Böhme műveinek *Pipernél* eszközölt kiadásához (3. kiadás 1912), *Deussen*: *J. Böhme* (1897. 2-ik kiad. 1911.)

nek eleje és vége, az örök ősalap — nevezi Böhme *Urgrund*nak és *Ungrund*nak is — amely magában foglal mindent, amely szül és teremt mindent. Amint a *Morgenröthe* előszavában mondja: „Isten uralkodik mindenben éppenúgy, mint a lé az egész fában“.<sup>73</sup> Ezzel szemben pedig a természet két kvalitást rejteget magában: egy égi, szent kvalitást és egy pokoli, gonosz kvalitást. A jó kvalitás már most állandóan és teljes szorgalommal azon van, hogy jó gyümölcsöket teremjen s uralkodik benne a szent Lélek, amely neki életet és éltető nedvet ad. A rossz kvalitás is teljes szorgalommal és minden erejéből dolgozik, hogy rossz gyümölcsöket teremjen. Ez a két elv van a természetnek fájában, az emberek pedig ebből a fából vannak csimálva és ebben a világban élnek, ebben a kertben a két elv között örökös veszélyben. Ha az ember a maga lelkét Istenhez emeli, akkor a szent Lélek működik benne, de ha lelke e világba süllyed alá, a gonosznak levegőjébe, akkor az ördög működik benne és a pokol nedve. „Amiként az alma a fán pöndrös és férges lesz, ha fagy, hó és lisztharmat esik rá, könnyen leesik a fáról és elpusztul, úgy az ember is, ha engedi, hogy az ördög az ő mérgével uralomra jusson benne“.<sup>74</sup>

De a jónak és a rossznak ez az ellentéte nemcsak az emberben van meg és uralkodik, hanem ott van a természetnek minden erőiben, a csillagokban és az elemekben. Nincs egyetlen egy testtel bíró teremtmény sem, amelyben ez a két kvalitás, a jó és a rossz meg ne lenne. A jónak és a rossznak egyesülését egy dologban a következőleg magyarázza egy példával Böhme. A tűz elégeti, felemészt, elpusztítja azt, ami vele érintkezésbe kerül és nem rokon vele, de másfelől megvilágít és melegít mindent, ami hideg, nedves és sötét, és ami lágy, azt keménnyé teszi. A hó egyfelől mozgat és éltet e világon mindent, de másfelől, éget, pusztít és emészt is. Így hát a tűz és hó egy dolog, de két kvalitás, két forrás van benne, az egyik kvalitás és forrás jó, amelyből jó származik, a másik rossz és

<sup>73</sup> Én Böhme művének *Piper*-féle kiadását használom, amely a „*Die Fruchtschale*“ c. gyűjtemény 8. köteteként jelent meg (3. kiadás 1912.) és magában foglalja a következő műveket: 1. *Morgenröthe im Aufgang*, 2. *Von den drei Prinzipien*, 3. *Von dreifachen Leben*. — Az idézetek e kötet lapszámát közzik.

<sup>74</sup> i. m. 6. oldal.



belőle csak rossz származik.<sup>75</sup> A tűzben levő fény éltet a világon mindent: minden testet, fát, lombot és füvet s minden ezen fény által, mint jó által él. De ott van a tűzben a „mérgeesség“ is — *Grimmigkeiten*nek nevezi Böhme — amely éget, pusztít, de egyszersmind a fényt, a világosságot mozgásba is hozza, mozgatja. A fény tehát minden kvalitásnak erőt ad, hogy kedves és gyönyörű lehessen minden. A hő — *die Hitze* — ezen fény nélkül — úgymond Böhme — a többi kvalitásoknak nem használ, a jónak megrontója, rossz forrás, mivel mindent elpusztít. A fény egy élő kútfő, amelyben ott van a szent Lélek, de a „mérgeesség“ hiányzik. Ezt a fényt pedig a hő hozza mozgásba.

Igy hát Böhme felfogása értelmében a jó és a rossz ellentéte hatja át, élteti és mozgatja az egész mindenséget, amelyet Isten teremtett és Isten is tart fönn. Ámde itt már most egészen önkényt vetődik föl a kérdés: ha Isten teremtette és Isten tartja fönn az egész világot, akkor vajjon a világban kétségtelenül meglevő rossznak is az Isten a teremtője és ezt a rosszat is az Isten tartja föl e világgal együtt? Ime a kérdés, amelyre már a héber Jób is feleletet keresett, amelyre igyekezett feleletet adni később Leibniz és Schelling, de mindenik gondolkozó kísérlete e kérdésen hajótörést szenvedett. És hajótörést szenvedett Böhme kísérlete is, aminthogy a kérdés természeténél fogva minden ilyen kísérletnek hajótörést kellett szenvednie. — A Böhme felelete a következőképpen hangzik. — Amint már láttuk, Isten teljes mértékben változatlan. Mindennek, ami az égben van és a földön és a föld felett, forrása és eredete ez az erő, amely Istentől indul ki. Ámde — figyelmeztet Böhme — nem szabad azt gondolnunk, hogy ezért a jó és a rossz Istenben van és Istenből ered, *mert Isten maga a jó*, Isten „a diadal-maskodó örök öröm“.<sup>76</sup> A rossz tehát nincsen az Istenben, de a világban való létezése eltagadhatatlan. És e létezésnek van is jelentése a nagy mindenség életének szempontjából: a rossz u. i. a mozgáshoz, a képzéshez éppenúgy hozzátartozik, mint a jó a szeretethez, a szigor és ellenszegülés az örömhöz; amint Böhme a *Von den drei Prinzipien* című művének előszavában

<sup>75</sup> *i. m.* 25. s köv. lapokon. „*Von der Erforschung des göttlichen Wesens in der Natur*“ c. szakasz fejtegetései.

<sup>76</sup> *v. ö. i. m.* 29. l. — *Morgenröte*: „Anleitung wie man das göttliche Wesen betrachten solle“ c. szakasz fejtegetéseivel.

mondja: „das Böse gehört zur Bildung und Beweglichkeit, das Gute zur Liebe, das Strenge und Wiederwillige zur Freude“ Nagyon tévednek tehát azok és teljességgel hamis úton járnak, akik a bűnért, a világban élő rosszért, amely Böhménél egyenesen kozmikus elv, Istent teszik felelőssé. Az ilyen felfogás a kegyes és szerető Istent könyörtelen, ellenséges akaratú Istenné változtatja át. Az ember, a rossznak okát keresve, sokkal helyesebben teszi, ha önmagát vizsgálja, azt veszi szemügyre, hogy mi ő s akkor a jó és a gonosz tudásának fáját önmagában fogja megtalálni s a fa megnövekedésének forrása sem Istenben, hanem az ember lelkében keresendő. A rossznak forrása maga az ember.<sup>77</sup> Az Isten az ő világát bölcsen és jól teremtette meg, amelynek első alapja volt ő, ebből az alaptól teremtette a világot, a világból az embert és adta az embernek az ő szellemét és megparancsolta neki, hogy minden ingadozás nélkül éljen ő benne t. i. az Istenben. Ámde az Isten szellemén kívül ott volt az emberben a világnak szelleme is, mert hiszen az ember a világból lett és a világban élt. Ha az ember a világ szellemének engedelmeskedik, annak akaratát teljesíti, ellenségévé válik ez által Istennek és büntetést követ el, rosszat cselekedik, aminek következése Isten büntetése.

Böhme felfogása szerint ugyanis hármasságban él az ember s erről a hármasságról szól a *Vom dreifachen Leben* c. műve.<sup>78</sup> Az ember élete először egy égő tűz, amely folyton emészt s mikor már nincs mit emésztenie, kialszik. De ott van másodszer az emberben még egy élet, t. i. a lélek, amely örök és amely szintén tűz és amely éppenúgy emészt, mint a földi, testi élet. És végül találunk harmadszor a mi lélek-életünkben nagy szomjuhozást egy magasabb és jobb élet után, *a legfőbb jó után, amely legfőbb jó* nem egyéb, mint az *isteni élet*. Úgy találja Böhme, hogy a lélek a saját maga eledele által ki nem elégül, hanem nagy óhajtással kívánja a legmagasabb és a legjobb jót.<sup>79</sup> Mert minden élet a maga anyjához kívánczik, amelytől származott és amelytől ha elválasztatik, elpusztul, mint ahogy kialszik a tűz, ha elvonatik anyjától, a fától. Az ember pedig az ő lelke szerint az örök természetűtől, az örök

<sup>77</sup> i. m. 125. s köv. lapokon. *Von den drei Prinzipien*.

<sup>78</sup> i. m. 189. s köv. lapjain közölve.

<sup>79</sup> i. m. 190—191. lapjain.

Isten atyától származik, aki pedig sehol sem lakik máshol, csak önmagában.

Édes atyjához, az örök Istenhez visszatérhet a lélek, az újjászületés által azon az úton, amelyet neki Isten megmutatott. Az Isten u. i. a maga törvényét beírta sziveinkbe és megmutatta nekünk az életre vivő utat. Így azután az igazi, örök élet, amely a legfőbb jónak elnyerésében áll és nem más, mint az isteni élet, nem tudás, nem historiai vélekedések által nyerhető meg, hanem *jóakarattal* és *jócelekedet* által. Mert — úgy mond Böhme — csak az akarat vezet Istenhez, a legfőbb jóhoz. Hogy valaki keresztyénnek neveztetik, ez az ő boldogsága szempontjából mit sem ér. Egy pogány éppen oly közel áll Istenhez, mint egy keresztyén. Az akarattól függ hát a jóság és nem a tudástól.<sup>80</sup>

Végigtekintve Böhme tanán, amelynek főgondolatait és gerincét megtalálni kifejezéseinek szokatlansága, elmélkedéseinek határozatlansága miatt vajmi nehéz, — megállapíthatjuk, hogy az erkölcsi értékeszme megismerésének szempontjából ez a tan *egyetlenegy ponton* bír jelentőséggel. Böhme a haszon, az élvezet, a gazdagság, szerencse stb., szóval az ú. n. érzéki javak teljes mellőzésével a legfőbb jónak elnyerésére hívja fel a figyelmet, amely legfőbb jó természetesen az isteni élet, az Istennek, az Istenben való élet. Ismeretelméleti, logikai megállapításokat nála hiába keresünk, de figyelmes tanulmányozás mellett örömmel látjuk szokatlan mondataiban olykor-olykor az önérték gondolatát vagy jobban mondva, sejtelmét felcsillanni, és a szellemnek olyan megbecsülését, amely éppen egyházi körökben ebben az időben nem volt mindennapi jelenség. A szellemnek minden más hatalomtól, intézménytől, tantól, tantételtől, dogmától, egyházhoz való tartozástól teljes és tökéletes függetlensége a Böhme műveiben a leghatározottabban, de egyúttal a legvilágosabb kifejezésre talál, amiért világi és egyházi hatóságok nem szüntek meg üldözni a jámbor csizmadia-mestert, aki pedig csak Isten szívéhez akart menekülni, hogy ott elrejtőzzék a zivatar elől. Misztikus elmélkedései között ott húzódik meg szerényen az idealisztikus erkölcsi felfogásnak magva: az *akarat önértékűségéről* szóló tan. Ez

<sup>80</sup> i. m. 206. lapon a „Vom Willen“ c. szakasznak fejtegetései.

az akarat, az a páratlan érték, amelyen át emelkedhetünk ki e világból a legfőbb jóhoz; az akarat Istentől való, az örök, a jó, a békességes, a szelíd, örömteljes, a boldog szellemtől, amely a maga képét adta az emberre s a maga lényegét lehelte belé. A szegény, eltévelyedett észnek is az a tulajdonképpeni feladata, hogy ne a világ felé vezesse a gyenge akaratot, hanem az ő forrásához, a legfőbb, az örök, a „legjobb“ jó, Isten felé. „Ó, te vak ész, állj föl a bölcső mellől, hiszen te az anyának vagy gyermeke, a javaknak örököse, a háznak gyermeke és ura!”

A Böhme tanában ott rejlik az idealisztikus erkölcsi fel fogásnak csirája és mégis azt kell állítanunk, hogy ez a tan tulajdonképpen nem is tud erkölcsiségről, mert hiszen cselekvésről sem tud. Már pedig a cselekvés az erkölcsiségnek légköre: a szellem akkor lesz erkölcsivé, amikor mintegy önmagából ki lépve, az emberi hatásfonatok, a társadalmi élet síkjába alá ereszkedik és itt a cselekvés által, mintegy szimbólum által lát hatóvá válik ő maga, becse és értéke. A cselekvéstől való ez az irtózás közös jellemvonása minden misztikának s a miszticizmus természetrajzához tartozik. Ezzel a jelenséggel találkoztunk már az indusok erkölcsfilozófiájának és Plotinos tanának tárgyalásánál, és ez a jelenség jellemzi a középkori misztikát is a maga egész terjedelmében. A misztikus hívő és gondolkozó éppen mert csak Istennével akar állandó és örökös viszonyban lenni s ez a viszony csak elmélyülés, elragadtatás által létesül, a misztikus hívő és gondolkozó ez okból perhorreszkál minden cselekvést. A cselekedet bármily jó és értékes legyen is, egyenesen céljainak megakadályozója és megsemmisítője, mert hiszen általa nem az Istennel, hanem a világgal kerülünk kapcsolatba, már pedig a misztikus éppen ettől a világtól, és világnak szellemétől akar elmenekülni az igazi, és örök szellemhez. A misztikának ez a tulajdonsága, és pedig leglényegéből folyó tulajdonsága magyarázza meg azt, hogy minden miszticizmus egyszersmind amoralizmus, sőt nem egyszer egyenesen immoralizmus.

Megesik, hogy a miszticizmus egészen jól látja azt az értéket, amelynek megvalósítása által az erkölcsiség értéket nyer, s egyszersmind a világnak értékességét is növeli, miután az alany a maga szűk körén belül maradva, a kedély és akarat határain túl nem lépik, az erkölcsiség sphaerája a miszticizmus

előtt mérőben idegen marad. De másfelől kétségtelen, hogy a teljesen független és semmiféle világi hatalom által nem kötött miszticizmus amikor az Istennel egyesülni vágyik, az univerzális teizmusnak s ez által az erkölcsiség, a szellem autonómiájának lesz úttörője, habár ő maga ezen autonómia ellen leglátározottabban és legélesebben tiltakozik. — Böhme miszticizmusában az erkölcsi értékeszme fogalma hiányzik, de ott van — s ez teszi felfogását jelentőssé — a szellem önértékűségének, függetlenségének, az akarat páratlan becsének sejtése.

## 16. §. Visszapillantás és összefoglalás.

Ha az erkölcsi értékeszme történetének második szakaszára visszatekintünk és azt vizsgáljuk, hogy miként jelentkezett az erkölcsi értékeszme a keresztyénség és a középkor filozófiájában, következőket állapíthatjuk meg.

A keresztyénség, értve alatta azt az elvet, amely Jézus személyiségében és tanításában öltött testet, egészen új értékelési elvet jelent úgy a zsidósággal szemben, amelyből megszületett, mint a görögséggel szemben, amelynek hatása alatt kifejlődött. A zsidóság a maga pártikuláris önzésében soha sem volt képes felülemelkedni a hedonizmus színvonalán, a görögség pedig Platon és Aristoteles tanában az utilizmus értékelését tette uralkodóvá. A zsidóság hedonizmusával és a görögség utilizmusával szemben a Jézus személyisége, élete és tanítása az *önértékű idealizmusnak* hirdetője és megtestesítője. Róla egészen bátran mondható és találóan állapíthatta meg a 4-ik evangélium ismeretlen írója, hogy benne a *logos* lett testté, a szellem öltött emberi alakot. Jézus az Istenhez való minden viszonyunkat a szellem páratlan fényében vizsgálta és megvetve a szociális vonatkozások magasztalgatását, elfordulva a kor önzésétől, a jóakaratnak és a szellem tiszteletének nagy értékét ismertette meg az emberiséggel. Jézus nem új erkölcsant hirdetett, hanem új erkölcsi, értékelési *elvet* ajándékozott az emberiségnek, amely a hedonizmus és az útszéli utilizmus uralma alatt már-már a maga fensőbb hivatásának öntudatát veszíté.

Az erkölcsi értékelésnek ezt az új elvét azonban Jézus

követői, főleg Pál apostol, ismét elhomályosították elannyira, hogy ez az elv a maga teljes fényében csak a Kant erkölcsfilozófiájában jelentkezik újból. Jézus felfogásában a jó akaratnak becse feltétlen és örök, amelyet meg nem változtat sem a cselekvés eredménye, sem külső intézmények parancsszava és Kantnál nincs semmi ezen a világon, ami feltétlenül jónak volna nevezhető, csak a jó akarat. A fő itt is, ott is, Jézusnál is, Kantnál is az, hogy a jót kell *akarni*; az erkölcsi értékesség tehát nem az eredménynél, nem a következményeknél, nem is a célnál vagy a cselekvésnél kezdődik, hanem ott van már az akaratban és szándékban, az érzületben, amelyből a cselekedet, mint gyümölcs terem. Erre az akaratra nézvé azután a maga értékessége szempontjából teljesen elégséges annak tudata, hogy ő csakugyan a jót, az önértékű jót, a feltétlen jót, vagy ahogy Böhme mondja, a „legjobb“ jót akarta; hogy vajjon a belőle fakadó cselekedetnek eredménye fog-e élvezetet, hírt, dicsőséget, gazdagságot, érzéki javakat és hasznot okozni az egyeseknek vagy társadalmi intézményeknek, — ezzel a kérdéssel az önértékű akarat mit sem törődik. Az erkölcsi idealizmusnak, amely a szellemtől áthatott akaratot tekinti a legfőbb erkölcsi értéknek, ennek az idealizmusnak mint életelvnek, megalapítója Jézus, filozófusa Kant.

Már Pál apostol rabbinisztikus jogi szelleme sem vala képes a Jézus idealisztikus értékelésének színvonalára felemelkedni, hanem egocentrikus teológiája a szó legteljesebb értelmében utilisztikus jellegű vala. Ez az utilisztikus felfogás azután megmaradt és uralkodó volt nemcsak az őskeresztyénség, hanem a középkor gondolkozásában is, sőt az egyház hatalmi törekvései által erősbödött és folytonosan szembeszökőbbé lett. Jézus erkölcsi felfogásában a szellemnek önértéke elvitatlan vala és a szellemnek megvalósítása, a szellem-előtt való feltétlen, de szívből fakadó, önkénytes meghódolás, kötelesség, amely kötelességnek teljesítése által a cselekvő egyén szabadságra teszen szert: szabaddá leszen mindattól, ami földi, érzéki, démoni, szóval mindattól, ami nem szellemi s következésképpen önértékkel nem bír. Jézusnál tehát az önértékű, idealisztikus erkölcsiségnek mindenik mozzanata a legteljesebb határozottsággal érvényesül: az önértékű *szellem* maga iránt hódolásra *kötelez* s ezen kötelezettség teljesítése által *szabad-*

dá lesz. Ezen felfogás mellett az erkölcsi autonómia és az erkölcsi függetlenség nyilvánvaló.

Mindez azonban a keresztyénség kialakulásának és az egyház növekedésének folyamán, kétségtelenül Pál apostol teológiájának hatása alatt is, teljes mértékben megváltozik: az erkölcsiség önértékűsége helyére a cél-értékűség, a kötelesség helyére a kényszer, a szabadság helyére a kötöttség lépik. Ilyen körülmények között egészen természetes dolog, hogy az erkölcsiség terén az utilizmus válik uralkodóvá és a becslésnek középpontjába úgy az egyház, mint a hívek részéről az egyéni boldogság kerül: a római *utile*, melyet a római jog mintegy paragrafusokba szedett és örök időkre szólólag kodifikált, ismét uralkodóvá válik az egyházban az egyházi szervezet és egyházi hatalom által. És ez egészen természetes is. Kétségtelen dolog u. i., hogy az egyház maga szociális közület s mint ilyen csak eszköz valamely célnak megvalósítására, olyan eszköz, amely tisztán a szükség által jött létre. Ebben az eszközi természetben pedig már *eo ipso* benne rejlik a hasznosság, az utilizmus vonása, mert hiszen minden eszköznek értéke a maga hasznától függ és minél hasznosabb valamely eszköz, annál értékesebb is. Az eszköznek önmagában véve értéke nincs, hasznának értékét annak a célnak értéke szabja meg, amelynek szolgálatában áll: minél értékesebb a cél, amelynek megvalósítására valamely eszköz alkalmas, annál értékesebb az illető eszköznek haszna is. Ha már most az egyház a maga fennállását öncélnak tekintve, azt a hitet táplálja, hogy nélküle az érték elértektelenül, ebből szükségképpen következik, hogy a maga természetében és lényegében kérlelhetetlenül benne rejő utilitást teszi uralkodóvá az élet megnyilatkozásának minden terén s tehát az erkölcsiség terén is. A középkori gondolkozónak és erkölcsiségnek utilizmusa egy dialektikai kényszerűség: az egyház természetének dialektikájából szükségképpen következő jelenség:

A keresztyénség ősi felfogásához akart ismét visszatérni és visszatéríteni a reformáció, amely tulajdonképpen nem az egyháznak volt újjáalakítója, hanem a régi keresztyén élet- és világfelfogásnak érvényesítője egy olyan korban, amely már irányvesztve bolyongott és kereste lelkének nyugalalmát. Kétségtelen dolog, *Harnack* is elismeri, hogy Luther tulajdonkép-

pen a régi egyház dogmatikájának volt restaurátora, de az is kétségtelen, hogy a maga restaurációjában Pál apostol egocentrikus felfogásán túl emelkedni képtelen vala. Ez az egocentrikus felfogás pedig egyszersmind utilisztikus is, mihelyt az erkölcsiség talajára ültetődik át. De amiként Pál, aként Luther sem gondolt az erkölcsiség jelentésének kifejtésével, mindkettő csak dogmatikus volt és nem is óhajtott több lenni. Amíg azonban Pál tanának utilizmusát teljes virágzásra segítette az akkor egyedül uralkodó és egyedül szociálizáló keresztyén egyház, addig a Luther felfogásának utilisztikus kifejlését meggátolta és a fejlődést helyes irányba terelte azoknak fáradozása, akik a reformáció talaján gyökerezve a reformáció elvének még Luther által sem sejtett végső következtetését levonták, az emberi szellem autonómiájának jogait kivíván és érvényesítvén a szellem megnyilatkozásának minden terén s első sorban éppen a politikában. Luther csakugyan visszaállította a keresztyén ember szabadságát az egyházzal szemben, de nem állította helyre önmagával, az egyén érdekeivel, az egyén sóvárgásaival szemben. Éppen ezért a Luther felfogásában rejlő erkölcsi elv utilisztikus jellegű, szemben a Kálvin erkölcsi elvével, amely Kálvinnál teljesen önértékű, mert a cselekvés középponti rugója nem az egyesnek boldogsága, hanem az Istennek dicsősége. Amíg Luther követői a Luther gondolkozásában rejlő utilizmust mintegy elfojtva, az önértékűség elvét igyekeztek diadalra segíteni az egyházon kívül, addig a Kálvin követői az egyházi gyakorlatban nem maradtak meg az eredeti Kálvini állásponton, hanem az önértékűséget a hasznossággal, az idealizmust az utilizmussal cserélték föl.

Jól meg kell jegyeznünk ezek után, hogy az erkölcsiség függetlenségének és autonómiájának, a szellem önértékűségének és szabadságnak elve már ott lappangott a reformáció gondolkozásában, de kifejezésre jutni képes nem vala sem a Luther, sem a Kálvin gondolkozásában. Az erkölcsi felfogás tekintetében elsőség Kálvint illeti, aki az Isten dicsőségében látta ezt az értéket, ezt a *legjobb* értéket, amelynek megvalósítása az egyének feladata, eltekintve attól, hogy ezen megvalósítás reá, t. i. az egyénre nézve boldogsággal jár-e vagy sem.

Az erkölcsiség teljes jelentésének és önálló értékének feltárása a következő századoknak munkája vala, amelynek megismertetésével a következő szakasz foglalkozik.



## MÁSODIK SZAKÁSZ.

# A modern filozófia tana az erkölcsi értékeszméről.

Első fejezet.

## A modern erkölcsfilozófia úttörői.

### 17. §. Általános bevezetés.

#### Giordano Bruno, Cherbury-i Herbert.

Amint az előzőekben láttuk, a reneszánsz gondolkozói, kik előtt a görög-római filozófia volt a tekintély, nem látták szükségesnek az erkölcsi kérdéseknek filozófiai, extezi tárgyalását s következőleg e korban az erkölcsfilozófia is parlagon hevert: az erkölcsi élet nagy problémái iránt való érdeklődés kihalni látszott s a lelkiösmeret kezdett emberhez nem méltóvá lenni (a Borgiák egész családja; Machiavelli; Aretino stb.) Az emberi szellem azonban lassanként kezd a maga értékének és méltóságának tudatára ébredni, a külső tekintélyek ellen bátran felveszi a harcot, tiltakozik külső, emberi intézmények kényszere ellen, de tiltakozik egyszersmind a saját lelkének szabadossága, kicsapongása és félreúttjai ellen is. Az erkölcsiségnek és az erkölcstannak függetlenítéséről ugyan még a reformáció korában sem lehet szó, mert itt elsősorban a vallásos érdek foglalja le az általános figyelmet, de a reformáció megmutatta azt az utat, amelyen az erkölcsfilozófiának is haladnia kell, ha az őt megillető jogokat kivívni akarja. Ezeket a jogokat maguk a reformátorok kivívni képesek nem voltak, de talán nem is akarták. A veszély nem is ebben a körülményben rejlett, hanem abban, hogy a reformátorok utódai s különösen éppen a protestáns

etikusok az erkölcsiség autonómiájának értékét becsülni nem tudván, ezt az autonómiát igyekeztek egyházi heteronomiává alakítani át. A reformátorok még úgy látták, hogy az erkölcsi érték az ők egyházuk kebelében valósulhat meg csupán s az egyház kapuin kívül állóknak derekségét, ha kétségbe nem is vonták, de az előtt teljes közömbösséggel haladtak el. Ez az oka annak, hogy nem találkozunk e korban sem az erkölcsi értékre, az erkölcsi törvény jelentésére vonatkozó független, tisztán filozófiai, tehát önérdektől mentes kutatással: az erkölcsfilozófia egyelőre inkább teológiai erkölcsstan, illetve morális teológia. A protestáns orthodoxiának, amely a reformátorok halála után az egész egyházban uralkodó lett, éppenúgy meg volt a maga skolasztikája, mint a középkori római egyháznak.

Ilyen körülmények között valóban elérkezett az idő arra, hogy az erkölcsiség jelentése komoly és független, szabad vizsgálat tárgyává tétessék. Elérkezett az idő arra, hogy az emberi gondolkozás igyekezzék tisztába jönni az erkölcsi érték sui generis mivoltának, őseredetiségének tényével, hogy az által gazdagodjék a szellem valóságos természetéről és jelentéséről való ismerete is. Láttuk fennebb, hogy az itáliai humanizmusnak egyik képviselője Pomponazzi, már követeli az erkölcsiségnek és filozófiai gondolkozásnak függetlenségét, anélkül azonban, hogy az egyháznak és az egyház dogmáinak tekintélyével bátran, következetesen szembeszállni merne. Félénk, bátoratlan lépése nyomtalanul, minden visszhang nélkül tűnt tova. Hasonlót állapítottunk meg a német humanizmusnak kiváló képviselőjéről Erasmusról is, aki talán látta vagy legalább is sejtette a célt, de nem volt energiája sem e célnak határozott kitűzésére, még kevésbé annak megvalósítására.

Az erkölcsiség és a szellem autonómiájának bátor szószólója és vértanúja vala *Giordano Bruno*, aki az önálló gondolkozásnak volt hirdetője. Giordano Brunoban a reneszánsz hajlandósága a modern kor energiájával egyesült s ez az energia tette őt képessé arra, hogy a maga gondolatait erőteljes következetességgel végig gondolva, ne csak hirdesse azt, amit igaznak vél, hanem ezen igazságnak megfelelőleg éljen és cselekedjék is.<sup>81</sup> Amíg elődje s a gondolkozás szabadságának út-

<sup>81</sup> *Giordano Bruno* életére és tanára nézve v. ö. *Dilthey: Giordano Bruno* c. tanulmányát i. m. 297 s köv. lapjain és ugyanezen mű 327 s köv.

törője, Pomponazzi, gyenge volt arra, hogy síkra keljen új ideálok megvalósítása érdekében, addig Giordano Bruno biztosan ostorozta az egyes felekezeteknek — katolikusnak, nem-katolikusnak egyaránt — visszaéléseit és túlkapásait a szellemi életnek minden terén; helyesen mondja róla *Jodl*: „az új időknek legelső férfija, aki a teológiának, és pedig nemcsak valamelyes meghatározott egyház teológiájának, hanem az egyházasságnak — Kirchentum — egyáltalában, teljes belső szabadsággal állott ellene, azzal a tudattal, hogy ő egy magasabb örhelyen áll.”<sup>82</sup>

Giordano Bruno filozófiája teljes mértékben esztétikai karakterrel bír: a világ szépségén és páratlan gyönyörűségén gyúl szenvedélyes hevületre a Bruno nem mindig nemes ösztönöknek engedő lelke és ezen hevületből fakad erkölcsi érzése, amely át meg áthatja minden gondolatát és cselekedetét. A Bruno gondolkozásában a világ a maga szépségével és bámulatraméltó fenségével az Istennek megnyilatkozása: ez a világ szép és fenséges kell, hogy legyen, mert általa és benne jut kifejezésre az Istenség, amely a mindenségnek legfőbb elve, amennyiben minden dolog meghatározott sorrendben és idői rendben utánuk állott elő, de egyszersmind a világnak *oka* is, amennyiben minden dolog e világon úgy különbözik tőle, mint az okozat az októl. Az Isten mint elv hozzájárul a dolgoknak létrehozásához belsőleg, amiből következik, hogy ez a világ minőségileg is Istentől ered. Az Isten által teremtett mindenséget pedig áthatja, formálja, növeli az egyetemes ész, amely a világléleknek legbelsőbb, legvalóbb és legsajátabb tehetsége és hatalmának forrása. Ennek az észnek pedig Giordano Bruno szerint van három fajtája: az *isteni* ész, amely minden *van*; a világész, amely mindet *teremt*; az egyes dolgok esze, amely minden *lesz*. A világlélek által nyer lelket minden, ami létezik és nyer formát az anyag, amely éppen az által lesz széppé, hogy a formában részt vesz. Minden dolog, még a legkisebb testecske is, szellemmel van tele, amely szellem által

lapjain a Bruno világnézetéről szóló fejtegetéseket. — Bruno életéről ír nálunk *Szemere Samu* Athenaeum c. folyóirat 1913. évf. 3. füzet 1 s. köv. lapjain. Magyar fordításban megjelent *Párbeszéd az elvről* stb. c. műve a *filozófiai írók tárában* (1915. Szemere S. fordítása).

<sup>82</sup> i. m. Geschichte der Ethik (2. kiadás 1906) I<sup>2</sup> k. 190. l.

él. Minden dologban van szellem, lélek, élet és bizonyos fokozat szerint betölti az egész anyagot, úgy, hogy az igazi valóság a szellem, amely egyszersmind minden dolognak valódi formája is.<sup>83</sup>

A Giordano Bruno tanítása szerint tehát van az *ész*, amely *egy*, és amely minden dolognak lényegét alkotja; van a *lélek*, amely nem egyéb, mint a formáló, alakító elv, és van az *anyag*, amelyből minden dolog lesz és alakíttatik.

A szellem ezen nagy értékének és legfőbb valóságának elismerése vezet már most Giordano Brunot arra a megállapításra, hogy a lélek teljesen szabad minden külső hatalomtól s ez a szabadság, amely a lélek legbensejében lakik, legnagyobb kincs az embernek; olyan kincs ez, melyet a teremtő helyezett a lélekbe és amelyet nemcsak megbecsülni, hanem megvalósítani is kell. Érdekes dolog, hogy Brunot e belső szabadság tényének megállapítására a *megbánás* érzésének realitása vezet. A megbánás — úgymond Giordano Bruno — alacsonyan repül, mint a madarak közül a hattyú, mert a büntudatnak terhe és az önismeret alázata kényszeríti a lelket, hogy lefelé tekintsen, a vizek és tavak fölé szálljon és a könnyeknek árába, hogy ott a bűnnek szennyét lemosván megtisztuljon. A megbánás érzése által ismét tiszta lesz a lélek és meggyógyul, mert a megbánás állapotában a lélek visszagondol az előbbi állapotára, a bűntől megszabadulni óhajt és sóvárog arra, hogy az érzékiségnek, anyagiságnak bilincseit lerázza magáról. A megbánásnak ez az érzése, amelyet Giordano Bruno, egyenesen erénynek nevez, éppen annak a bizonyítéka, hogy a lélek szabadon választhatott volna a szellemiség és anyagiság, az érték és a nem-érték között, miután pedig a benne levő ösztönök az „érzéki élvezetek kocsytusába“ vonták alá, megbánást érez a lélek és vágyik ismét a szellemiség magasabb légkörére.<sup>84</sup>

Kétségtelen tehát, hogy Giordano Bruno a mindennek valóságát és lényegét képező szellem uralmában kereste a léleknek szabadságát, amelynek megvalósítása csak úgy lehetséges, hogy ha a lélek minden külső kényszertől, de különösen az érzékiségnek kényszerétől teljesen ment és saját maga lényegé-

<sup>83</sup> v. ö. *Dialogus az elvről* stb. c. mű 2. dialogusának fejtegetéseivel.

<sup>84</sup> v. ö. a *Spaccio*-nak *Kuhlenbeck* által készített német kiadásával. 10. s. köv. lapokon. (Megjelent Jenában.)

nek, értékének tudatával bír. Ez a szabadság oly fenséges és természete oly sublimis, hogy a gyarló ember ennek fényét elbírní nem képes. A vallás is, helyesen fogva föl, e szabadság megvalósításának eszköze s éppen ezért csak úgy teljesítheti feladatát, hogy ha a dogmákat magától elveti és a szellem szavára hallgat csupán. A dogmatizmusba sülyedő vallás ennek a szabadságnak csak ellensége lehet, s következőleg ellensége a szabadságból táplálkozó valódi erkölcsiségnek is. Az Istennek, mint szellemnek jósága mindenekfölött, minden jóságnak forrása, de forrása egyszersmind az ő igazsága minden más igazságnak is. A jó pedig, mely ebben a világban megvalósul, kétféle: vagy természeti jó vagy erkölcsi jó. Hogy azután ez az erkölcsi jó tulajdonképpen mit jelent, honnan származik, miként valósul meg? — erre a kérdésre Bruno feleletet nem ad, de nem is keres, mert hiszen gondolkozásának irányától ez a kérdés teljesen távol esik.

Giordano Bruno tanításában az erkölcsi értékeszme jelentésére vonatkozó kutatások történelmének szempontjából nem is az a fontos, hogy az erkölcsi értékeszme jelentését miként állapította meg, hanem fontos a lélek szabadságának, a szellem értékességének hangsúlyozása. Giordano Bruno tana ebből a nézőpontból tekintve a modern erkölcsfilozófiának útját egyengeti, mert útját egyengeti annak a szellemnek, amelyből majd a független, autonóm erkölcsiségnek kell megszületnie.

A szellem és az erkölcsiség autonómiájának előkészítője volt az a mozgalom is, amelynek eredménye vala az *univerzális teizmus* gondolatának megteremtése, különösen a *Cherbury Herbert* természetvallásról szóló tanában.<sup>85</sup> Herbertert felfogása értelmében vannak a léleknek olyan erkölcsi és vallási igazságai, amelyek nem kívülről kerültek bele a lélekbe, hanem a lélekben benne voltak már az egyén születésekor és pedig egyformán benne voltak minden egyénnek lelkében tekintet nélkül arra, hogy az illető melyik vallásnak vagy felekezetnek vala híve. Ezeknek az igazságoknak megismerése céljából nincsen szüksége az embernek sem a különböző egyházi felfogások,

<sup>85</sup> Az univerzális teizmus gondolatának óriási fontosságára *Dilthey* hívta föl a figyelmet, különösen *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* c. tanulmányában (most összegyűjtött művei II. kötetének 1 s köv. lapjain).

dogmák stb. ismeretére, sőt nincs szüksége még a kijelentés ismeretére sem, mert e tekintetben az emberi észnek ereje elégséges. És ez a felfogás — úgymond Herbert — nem is áll ellenében a gondviselésbe vetett hittel. Éppen azért, mert van egy gondviselő hatalom, amelynek ereje kiterjed az egész világra, éppen ezért vannak olyan alaptörvényei az emberi szellemnek, amelyek az idő és tér, a tapasztalat korlátaitól függetlenek. Az emberi szellemnek ezek az alaptörvényei pedig éppen azt teszik lehetővé, hogy az ember helyes erkölcsi és vallási életet élhessen. Ezek a tehetségek, amelyek ezen alaptörvények megismerésére az embert képessé teszik, meg vannak az ember lelkében már eredettől fogva, és minden idők emberének lelkében ott voltak örökké.<sup>86</sup> A *consensus universalis* ezek szerint éppen az isteni gondviselés folyománya; ez a consensus universalis pedig az örök és változhatatlan igazságoknak kritériuma.

Herbertnek a természetes vallásra vonatkozó tanítása kétségen kívül nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy az erkölcsiség mezején is elismertessék a szellemnek autonómiája ezen autonómia elismerése által előkészítettessék az erkölcsi érték való jelentésének helyes megismerése. Az észnek autonómiája elismertetvén a vallás területén, egyetlen kis lépésre volt szükség, hogy ez az autonómia jogot nyerjen az erkölcsiség és az erkölcsi reflexió terén is. Ennek az autonómiának első kifejezői: *Verulamii Bacon Ferenc*, az államférfiú, *Charron*, a katolikus pap, és Hugo *Grotius*, a kálvinista jogtudós valának.

Mielőtt azonban e három férfiú tanának megismerésére térnénk, szükség előbb megismerkednünk két olyan férfiúnak tanával, akiknek működése és tanítása részben korukra, részben az utókorra nem valának minden mélyebb hatás nélkül. Mindkét férfiú francia földön született és mindkettőnek szelleme a francia szellemet tükrözi vissza. A szellem függetlenségének hangsúlyozói voltak mindaketten: Montaigne és Bodin is.

---

<sup>86</sup> Herbert tanának fejtegetését adja *Dilthey* i. művének 248. és következő lapjain, ahol bőséges idézetekkel illusztrálja a tannak egyes részeit.

## 18. §. Montaigne és Bodinus tana az erkölcsi értékeszméről.

Montaigne, kinek tanával első sorban kell foglalkoznunk, annak a modern és egész velejében francia skápticizmusnak volt főképviselője, amely Franciaországban a görög-római kételkedés talaján gyökerezve, a stoicizmus eszmevilágán izmosodva évszázadokon át játszik a szellemi és társadalmi életnek minden terén nem jelentéktelen szerepet. Kétségtelen dolog, hogy Montaignet korának tépott erkölcsi és társadalmi viszonyai tették skeptikussá; de skepticizmusa egy mélyen érző és az erkölcsiség végtelen értékét nem lankadó erővel hirdető léleknek kételkedése. Műve *Essais* címen jelent meg 1588-ban és tulajdonképpen nem egyéb, mint egy sereg éles és szellemtől sziporkázó gondolatnak, szatirikus ötletnek, szigorú kritikának, kedélyes és tanulságos anekdotáknak mindenféle rendszert nélküli gyűjteménye, amelyet nemcsak kortársai, de az utána következő nemzedékek is szívesen forgattak, tudást, szellemet és életbölcsséget merítve belőle.<sup>87</sup>

Montaigne felvilágosult szellem, az itáliai humanizmusnak szülötte, aki tulajdonképpen a görög-római filozófia és főleg a stoicizmus talaján gyökerezik, Seneca, Cicero és Plutarchos lévén kedvelt mesterei, akikre művében lépten-nyomon szívesen hivatkozik. Amint már fennebb mondtuk, korának erkölcsatlensége, társadalmi és szellemi romlottsága tették őt olyan szkeptikussá, hogy az emberi természetnek eredeti, veleszületett rosszasságán már-már kétségbe esik, annyival is inkább, mert egészen világosan látja azt az ideált, amelyet az embernek élete és cselekedetei által megvalósítani kellene. Montaigne elég bátor és őszinte lélek volt nemcsak arra, hogy korának romlottságát meglássa és megállapítsa, hanem arra is, hogy ezt a romlottságot nyilvános, szigorú kritika tárgyává is tegye. Elég bátor és őszinte lélek volt annak kijelentésére is, hogy a vallásos tévedés nem bűn s minden vallásos élmény megszokás dolga.<sup>88</sup> Ez a gondolat, illetve meggyőződés, ahogy mondani

<sup>87</sup> Idézeteim az Émile Faguet által gondozott Nelson-féle *Editio Lutetia* három kötetes kiadására vonatkoznak. (Megjelent e kiadás évszám nélkül Párisban.)

<sup>88</sup> E contra nézve v. ö. *Jodl* i. m. I.<sup>2</sup> k. 191. l.

szoktuk, benne volt ugyan a levegőben, különösen éppen a francia levegőben, de kimondani, sőt írásban bizonyítani senki sem merte. E tétele által Montaigne mintegy utat nyit magának arra, hogy teljes függetlenséggel, az egyházra való minden tekintet nélkül tegye az erkölcsiségnek egyes kérdését vizsgálat tárgyává.

Montaigne, mint filozófus, a görög-római filozófiának tanítványa s miként sztoikus bölcselők, ő is az erkölcsiség kérdései felé fordítja figyelmét, úgy lévén meggyőződve, hogy az erkölcsstan, mint az életnek tudománya, mint a helyes és praktikus életre vezető alkalmas kalauz, a filozófiának középpontja. Mint a régi szkeptikusok utóda szilárdul meg van győződve arról, hogy a tudomány és ismerés semmit sem ér, sőt egyenesen káros. Hasonlóképpen nyilatkozik az emberi természetről is, amely telve van gyarlósággal, gyengeséggel, hitványsággal. Különösen elszomorító és sötét az a kép, amelyet az *Essais* II. könyvének 12. fejezetében rajzol az emberről.<sup>89</sup> Lehet-e — így kiált föl Montaigne — elképzelni még olyan nevetséges teremtményt, mint az embert, aki nem ura önmagának, ki van téve minden lény támadásának, aki nem képes megismerni e világegyetemnek legcsekélyebb részét is? Ennek a nyomorúságos teremtménynek szellemi és erkölcsi tulajdonságai sincsenek akaratának uralma alatt, mert minden ember szellemi és erkölcsi tulajdonságai függenek a földnek, az éghajlatnak természetétől, a tér és az idő korlátai alá vannak vetve. És ennek a gyenge, tehetetlen lénynek, melyet embernek nevezünk, mégis eredeti és természetes betegsége az önhihttség, a dölyf, a gög, amely arra ragadja őt, hogy az eget is lábai alá szeretné hajtani és Istennel egyenlőnek képzei magát. A bűnöknek sokasága borítja be az embernek lelkét s e bűnök terhe alatt az ember kész még a keresztyén vallásnak igazságait is porba tiporni. Az állatok színvonalát sem éri el az ember, mert gyáva, erőtelen, hűtlen, hálátlan, a nagylelkűségnek még nyoma sincs lelkében, állhatatlan, babonás, hazug veszekedő és parázna.

Nem lesz kedvezőbb a kép akkor sem, ha az embert a cselekvések terén szemléljük. Az ember — minden ember, kivé-

<sup>89</sup> Ez a fejezet különben Montaigne egész felfogásának és skepticizmusának tömör összefoglalását nyújtja, habár az anekdoták tömege itt is minduntalan megszakítja a tárgyalás rendjét.



tel nélkül — hajlik és alkalmazkodik az ő természetes ösztöneihez, szenvedélyeihez, a szokásokhoz és hagyományokhoz. Minden gondolkozás és ítélkezés nélkül követi ezeknek szavát.<sup>90</sup> Még eszünket és intelligenciánkat is csak arra használjuk, hogy önmagunkat rontsuk meg: gyávákká, nyughatatlanokká leszünk általa, pedig a természetnek ez a legnagyobb adománya és legfőbb java.<sup>91</sup>

Az erkölcsiség, amint már fennebb is reámutattunk, az egyesnek és a körülményeknek nyomása alatt áll. Erkölcsi törvényről beszélni — úgymond Montaigne — nem lehet; minden törvény a maga erejét, tekintélyét a hatalomtól és a szokástól nyeri. Éppen ezért, mert nincs törvény, hanem minden cselekedet, a jó és a rossz egyaránt a szokástól és gyakorlattól függ, éppen ezért kötelessége az embernek, hogy saját magát megismerni törekedvén, ösztöneit, hajlamait és szenvedélyeit a maga uralma alá hajtsa. Mert az embernek Montaigne is tulajdonít bizonyos fokú szabadságot és ez a szabadság éppen abban áll, hogy a lélek úrrá lesz az érzékiség, a vágyak és az ösztönök felett.<sup>92</sup>

Nem lévén általános érvényű törvény, amely az erkölcsiséget szabályozza és megmutassa, mi a jó, mi a rossz, az erkölcsi értékfogalom jelentése is merőben relativ természetű és teljes mértékben a szokástól függ, az egyes cselekvő egyénnek véleményétől. Az embert cselekvésében nem a jó vezeti, hanem minden cselekedete a jóról való véleményének uralma alatt áll.<sup>93</sup> A dolgoknak is értéket a mi véleményünk ad; a mi fáradtságunktól függ a dolognak értéke, attól a fáradtságtól, amellyel az illető dolognak megszerzése reánk nézve jár s úgy tekintjük mi ezt a fáradtságot, mintha az is az illető dolognak valamilyen része lenne. Így hát azt nevezzük a dolgokban *értéknek*, — valeur — amit mi a dologhoz hozzáteszünk és nem azt, ami magában a dologban már természetből fogva benne van.

Értéke a dolognak — Montaigne felfogása szerint — csak reánk nézve van; a mi öffenntartásunk szempontjából nevez-

<sup>90</sup> *Essais* II. 12.

<sup>91</sup> U. o. III. 1.

<sup>92</sup> *Essais* II. 12, I. 22, I. 19, III. 12.

<sup>93</sup> U. o. I. 40.

zük értékesnek a dolgot. Montaigne ugyanis minden korlátozás és fenntartás nélkül elfogadja a sztoikusoknak azt a tanát, amely szerint az embernek célja önmagának fenntartása. Már a természet is arra tör, hogy mi emberek megelégedettek legyenek és életünk nyugodt, kényelmes legyen. A mi életünknek végső célja a gyönyör.<sup>94</sup> Még akkor is, ha cselekedeteinket az erény felé irányozzuk, a cselekedetnek, az erényes cselekedetnek is végső célja az élvezet és a gyönyör, — ebben megegyezik az egész világnak véleménye. Ha a gyönyör — la volupté — az élvezetnek legfelső fokát jelenti és a legteljesebb megelégedést, akkor az erénynek ezt a nevet kellene adnunk, nem pedig az erőnek és egészségnek gyönyörűségét, ezt az alsóbb fokú és alacsonyabb élvezetet kellene az élet névvel jelölnünk. A nevelendő gyermeket is arra kell majd megtanítani, hogy az erénynek értéke — *le prix* — és fensége gyakorlatának könnyűségében, *hasznosságában* — utilité — és gyönyörűségében áll.<sup>95</sup> Az erény egyenesen dajkáló anyja a gyönyöröknek, tisztákká, mérsékeltékké teszi azokat. Éppen, mert az erény élvezetes, hasznos és könnyű, gyakorlására képesek nemcsak a felnőttek és férfiak, hanem a gyermekek és serdülők is. Az erény szereti az életet, a szépséget, a dicsőséget, egészséget. Sajátos és fő feladata azonban az, hogy megtanítsa a dolgokkal élnünk, megtanítsa, hogy ne érezzünk fájdalmat, ha elvesztjük azokat: sokkal nemesebb, mintsem nehéz feladat, amely nélkül életünk egész folyása természetietlen, zavaros és alakatlan lenne. — Van még egy vonása az erénynek a Montaigne tanában, amely vonás által Montaigne igen közel kerül a Kant felfogásához. Az erény — úgymond Montaigne — más dolog és sokkal nemesebb, mint a jóra való, velünk született hajlandóság. A természettől fogva már jó lelkek ugyanazon úton haladnak, mint az erényesek, de az erény szónak hangja erősebb és energikusabb. Az, aki, természetes jóságánál fogva, elfelejti és számba sem veszi a rajta elkövetett sértést, szép és dicséretreméltó dolgot mivel, de az, akit ez a sértés vérig sebez és mégis eszének szavára hallgatva, hosszú küzdés után önmagának ura

<sup>94</sup> *Essais* I. 19.

<sup>95</sup> *U. o.* I. 25.

marad, sokkal nagyobb dolgot mível, mint az a természettől jó férfiú.<sup>96</sup>

Ha már most meggondoljuk, hogy az embernek természetadta célja önmagának fenntartása, amely természettől fogva élvezettel és gyönyörűséggel jár, — világos, hogy amikor cselekvésünk által a legfőbb célt, a gyönyörűséget akarjuk megvalósítani, ezt csak úgy érhetjük el, ha *természetesen* cselekedünk, a természetnek megfelelőleg élünk. *Montaigne a szó legteljesebb értelmében naturalista, amínthogy minden hedonista eo ipso naturalista és a naturalizmusnak minden híve eo ipso hedonista.* — Az emberiségnek minden intézménye — legyen az nyilvános, köz vagy magán intézmény — egyformán telve van tökéletlenséggel és gyarlósággal; de nincs semmi a természetben ami haszontalan volna.<sup>97</sup> A természetet kell hát követnünk, mert a természet sokkal boldogabbá tud minket tenni, mint amilyen boldogokká mi tesszük magunkat. A természetes élet a boldog élet, a boldog élet az erkölcsös élet, következésképpen a természetes élet egyúttal az erkölcsös élet is.<sup>98</sup> Szükségleteink kielégítése az életnek célja, e célnak elérése gyönyört okoz; hogy pedig melyek a mi szükségleteink, azt nekünk nem mondhatja meg senki és semmi ezen a világon, csak maga a természet.<sup>99</sup>

Visszatekintve a Montaigne erkölcsfilozófiájára, meg kell állapítanunk, hogy felfogása a római-hellenisztikus bölcsélet talaján fakad és a természet szerint való életnek hangsúlyozásával a hedonizmus, illetve olykor-olykor, az utilizmusnak viszatükrözője. Montaigne előtt kétséget nem szenved, mert hiszen a tapasztalat mutatja, hogy az ember a maga cselekvései tekintetében is az ösztönök és szenvedélyek uralma alatt áll, amelyek azután kényszerítenek, hogy az élv irányában cselekedjünk és a gyönyört, az élvezetnek ezt a legmagasabb fokát valósítsuk meg. Az erkölcsiség és az erkölcsileg értékesnek fogalma igen különböző a kor és idő, az egyén és a nép jelleme szerint és különbözők azok a törvények, illetve szabályok is, melyekkel az erkölcsi élet terén lépten-nyomon találkozunk.

<sup>96</sup> *Essais* II. 11.

<sup>97</sup> *Essais* III. 1.

<sup>98</sup> *U. o.* III. 13.

<sup>99</sup> *U. o.* III. 10.

*Változhatatlan, mindenütt érvényben levő erkölcsi törvényről, változhatatlan, mindenütt elismert és kötelező erkölcsi értékről beszélni nem lehet.* Annyi azonban bizonyos — az egész világ bizonyosságát tesz mellette —, hogy minden embernek legfőbb célja az élvezet s tehát a legfőbb érték is, amelyre az erényes cselekedetnek irányulnia kell, az élvezet.

A legfőbb érték, amelytől az erény is a maga becsét nyeri, az élvezet, amelyről Montaigne minden habozás és húzódozás nélkül ismeri el, hogy merőben alanyi természetű, mert hiszen az egyeseknek a dolgokról való véleményétől függ a dolognak értéke. Mi a jó? mi a rossz? mi az értékes? minek mi az értéke? — ezekre a kérdésekre az uralkodó vélemény és szokások adják meg a feléletet, amelynek tehát az egyén lelkiösmeretéhez semmi köze sincsen, mert hiszen ez a lelkiösmeret sem lehet egyéb, mint az egyén környezetének, szokásainak, véleményeinek produktuma. A jó cselekvésnek kötelezősége nincs, mert jót cselekedni, illetve az élvezetét megvalósítani, magunk részére kényelmes, gyönyörűséges életet biztosítani, — erre maga a természet kényszerít és meg is mutatja, hogy miként kell cselekednünk, hogy ha boldogok akarunk lenni. A természet úgy látszik, Montaigne felfogása szerint egyenesen azért is létezik, hogy az ember részére a boldog, gyönyörűséges életet lehetővé tegye. És egészen világos, hogy az erénynek sincs egyéb feladata, csak az élvezetekben gazdag, kényelmes, boldog életnek biztosítása azoknak részére, akik a természettől megtanulták, miként kell cselekedniök, hogy boldogok lehessenek a földön.

Igaz ugyan, hogy a Montaigne fejtegetéseiben is találkozunk itt-ott azzal a gondolattal, hogy legfőbb jó az intelligencia és a valódi szabadság éppen az intelligencia uralmában nyilvánkozik meg; igaz az is, hogy az erénynek felsőbb értékét hirdeti a jóra való velünk született hajlandóság felett, de ezek a megjegyzések csak epizód-jelleggel bírnak az Essais három terjedelmes kötetében s a Montaigne gondolkozásának szerves keretei közül feltűnő határozottsággal esnek ki. Montaigne naturalis skepticismusában az erkölcsi önértéknek gondolata merőben idegen elem, amely csak ott talál otthonra, hol a szellem önértékűsége minden kétség és vita fölött áll.

Montaignenek kortársa, de bizonyos tekintetben mestere is a szintén francia Jean Bodin, kinek *Heptaplomeres* c. műve

1593-ban jelentek meg.<sup>100</sup> Bodin, amint ezt *Dilthey* kimutatja, az univerzális teizmusnak volt egyik hirdetője és az abszolút monarchiának legnagyobb teoretikusa. Erkölcsi felfogása, amely erősen közelít az erkölcsi idealizmusnak álláspontjához, államtani elméletébe van beleszőve.

Bodin felfogása szerint az állam az éssen és a természet-törvényen alapul; éppen ez által különbözik a haramiak és rablók társulásától. Az államnak mint általában véve minden dolognak, méltósága a jónak céljától függ. Az egyénnek és a társaságnak legfőbb java pedig egy és ugyanaz, amiből következik, hogy jó ember és jó polgár között különbség nincsen. A főjő az intellektuális vagy a kontempláló, szemlélődő erény. A polgárnak is az a feladata, hogy az emberi és isteni dolgok szemléletében magát gyakorolja, mert ezen szemlélet által teszen szert a boldog és kellemes életre. Ennek a szemlélődésnek a morális erények is alája vannak vetve.

A szemlélődésnek, a főjónak kétségkívül aristotelesi gondolatához hozzájárul azután a *kötelességnek*, a kötelezettségnek gondolata. Mindennemű emberi közösségnek — úgymond *Bodin* — a parancsolásnak és engedelmeskedésnek kölcsönös kötelezettsége vet korlátokat. Ezen kötelezettség által az egyesnek természet által adott szabadsága vettetik korlát alá. A természetes szabadság pedig abban áll, hogy az egyén Istenen kívül más parancsolót maga fölött el nem ismer, csak a maga helyesen használt eszét, amely az isteni akarattól soha el nem téved. E szabadság hát ott van, ahol az ész uralkodik az ösztönök felett; ahol ez a szabadság hiányzik, ott az egyén más egyénnek sem adhat parancsokat. — Az állam és a polgárok között való viszony tehát a leghatározottabban erkölcsi természetű; de erkölcsi a viszony az uralkodó és a polgár, a polgár és polgár között is. Minden dolognak, legyen az politikai természetű vagy sem, célja más nem lehet, csak az erény. Az uralkodónak sem lehet más célja, csak az, hogy alattvalóit az

<sup>100</sup> *Bodinra* nézve v. ö. *Dilthey* összegyűjtött művei I. k. 147 s. köv. lapokon. — *Vorländer* i. m. 142. s. köv. lapokon. — A Bodin művéhez hozzáférni nem tudván, kénytelen vagyok Vorländer művét használni (*Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen*, 1855) ott, ahol Bodin gondolatainak, erkölcsi felfogásának előadásáról és ismertetéséről van szó.

erényre nevelvén, jókká tegye őket. Az embernek természete pedig olyan, hogy csak nehezen nevelhető az erényre, jutalmazások ígéretésével. *Az erénynek nagyobb jutalma nem lehet, mint maga a tisztelet, amelyet nem lehet sem a hasznosság, sem a nyereség szerint mérlegelni, sőt így mérlegelni, méltatlan dolog lenne, mert az erénynek nagyobb ellensége nincs, mint a nyereségben gazdag haszon, ha t. i. a haszon az erénytől, amellyel pedig természeténél fogva összefügg, elválasztatik.*

Jean Bodin politikai tanának erkölcsfilozófiai vonatkozásai — melyeket röviden itt előadtunk — az erkölcsi idealizmus szellemét tükrözik vissza: Bodin első gondolkozója a modern kornak, aki az erénynek önértékűségét hirdeti és határozott hangon ítéli el azoknak felfogását, kik az erénynek értékét hasznában keresik. Amikor a legfőbb jót az észnek tevékenységében, a kontemplációban keresi és ennek az érzésnek alárendeli az erkölcsi erényeket is, Aristoteles tanához csatlakozik. Túlmegy azonban az Aristoteles tanán és a modern erkölcsfilozófiának egyik legfontosabb momentumát emeli ki akkor, amikor a kötelességnek, a kötelezettségnek gondolatát állítja előtérbe s a természeti szabadság tényét tekinti minden jogi, politikai és társadalmi viszonylat elengedhetetlen alapjául. A természeti szabadság jelentésének megállapításánál a sztoikus felfogáshoz csatlakozik s anticipálja a Spinoza gondolatát, mely a libertas humana-t az észnek uralmában találja meg. Mindakettőnek felfogása a sztoicizmusban gyökerezik: Spinoza teljes részletességgel fejti ki és logikai rendszerbe állítja azt a gondolatot, amelyet Bodinus csak érint, anélkül, hogy fontosságának megfelelőleg érvényesíteni képes lenne. A sztoicizmushoz való csatlakozás és a stoa alapgondolatának érvényesítése kétségkívül igen nagy fontossággal bírt arra, hogy az erkölcsi önértéknek gondolata, az önértékű szellemiség megbecsülése tért hódítson magának a modern gondolkozás terén. Bodin mint ennek az önértékűségnek egyik felismerője és hangsúlyozója a modern erkölcsfilozófia úttörői között méltán foglal helyet.

---

<sup>101</sup> V. ö. Vorländer i. m. 146. l.

## 19. §. Charron erkölcsfilozófiája.

Montaignenek tanítására építi föl a maga tanát Charron, aki rendszerbe igyekszik önteni mindazt, amit az ismerés és az erkölcsiség kérdéseire nézve mesterétől tanult. Az ő művét is, amely három könyvre oszolva tárgyalja a felvetett problémákat, a Montaigne szkepsisének szelleme hatja át, pozitív részében pedig a stoa tanításán alapul. Műve, amely a „De la Sagesse“ címet viseli, először 1601-ben jelent meg, de később több kiadást is ért el.<sup>102</sup> Ez a mű az első erkölcsfilozófiai munka, amely teljes szabadsággal és bizonyos módszer alkalmazásával keres feleletet az erkölcsiségnek egyes kérdéseire és kutatja azt a jelentést, amellyel az erkölcsiség, mint a szellemnek önálló megnyilatkozása, önmagában bír; ez az első munka a modern korban, amely az erkölcsiségnek a vallástól való függetlenségét tudományos érvekkel igyekezik kimutatni.

Ha azt a képet vizsgáljuk, amelyet Charron a maga főművében az ember természetéről és tehetségeiről rajzol, igen könnyen meggyőződhetünk arról, hogy Charron éppenúgy, mint mestere Montaigne, rendkívül rossz véleményt táplált a természetnek koronájáról, amelynek lelke olyan, mint egy Isten, de a teste bizony csak trágyadomb, pestis. A szellem, amely Istentől származik, természetesen csak a jó felé tör, míg a test ez a sokat gyalázott szegény test, éppen ilyen természetesen csak a rosszra képes. A szellem és a test között foglal helyet a lélek, amely a jó és a rossz között is semleges helyet foglal el s éppen úgy választhatja a jót, mint a rosszat. A lélekben levő természetes hajlandóságok se nem jók, se nem rosszak.<sup>103</sup> A szellem ugyan Istentől való és természeténél fogva a jóra irányul, de ezért Charron szerint mégis a szellem a forrása mindannak a rossznak, ami az emberben benne van: a hiúságnak, gyen-

<sup>102</sup> Charron tanára nézve v. ö. a következő műveket: *Dilthey* i. m. 263. s köv. l. — *Vorländer* i. m. 193 s köv. lapok. — *R. Richter* i. m. II. k. 125. s köv. lapok. — Az idézetek Charron főművének: „*De la Sagesse*“ 1782. amsterdami kiadásából vannak véve. A római szám a könyvre vonatkozik; a mellette álló arabs számjegy pedig a fejezetre utal. — A mű első könyve az ismerésről, a 2-ik könyv a bölcsességről szól, a 3-ik könyv végül az egyes erényeket tárgyalja.

<sup>103</sup> *i. m.* I. k. 9. f.

geségnek, állhatatlanságnak, szomorúságnak és döllyfősségnek. Ez az öt rossz u. i. az embernek legtermészetesebb és legáltalánosabb tulajdonsága.<sup>104</sup> Az emberi nyomorúságok egyik legnagyobb nyomorúsága pedig az, hogy az ember egyenesen a kínra és a fájdalomra születik. A fájdalom u. i. egészen természetes az emberre nézve, míg az élvezet és a gyönyör merőben idegen. Az embernek — úgymond Charron — minden része érzékeny a fájdalom iránt, de igen kevés képes az élvezetre; s amelyik képes is az élvezetre, az élvezetnek csak egy-két fájára, míg a testnek minden része érzékeny a fájdalomnak számtalan nemére.<sup>105</sup> Az élvezet csak szalmaláng, míg a fájdalom sokáig tart; az élvezetet megunjuk végül és bizonyos évszaka van annak, míg a fájdalom felkeres és el nem hagy egyetlen évadban sem. — A testi nyomorúságokhoz járulnak azután a szellemiek. A legnagyobb és legelső pedig ezek között az értelem gyengesége és vaksága, helyes ítélkezésre való képtelensége. Innen van, hogy az emberek ítéletet akarnak mondani olyan dolgokról is, amelyek nincsenek az ők hatalmukban, pld. az égnek dolgairól; elítélnék oly véleményeket, amelyek nem ismernek; a dolgokat *értékelik* — *estimer* — ujságuk, ritkaságuk, idegenszerűségük, nehézségük szerint; a személyeket értékelik javuk, gazdagságuk, méltóságuk, és állásuk szerint; a dolgokat értékelik nem a maguk igazi, valódi értéke — *valeur* — szerint, amely sokszor belső és titkos, hanem a külső fény, pompa, és feltűnés szerint stb.<sup>106</sup> — De nincs is miért tovább részleteznünk azt a képet, amelyet Charron olyan sötét színekkel rajzol az embernek természetéről és tehetségéről: elég itt már annyit megjegyezelnünk, hogy e kép csakugyan úgy mutatja be előttünk az embert, mint egy nyomorúlt és gyenge, tehetetlen, rossztulajdonságokkal teljes lényt, amely fázik attól, hogy helyesen ítéljen s inkább bízza magát a fantázia csalóka játékára.

A bölcsességnek már most éppen az lenne a feladata, hogy az embert a világnak bűneitől, tévedéseitől, a saját szenvedélyeitől megszabadítsa azáltal, hogy az ősi, eredeti természet-

<sup>104</sup> *i. m.* I. k. 2. f.

<sup>105</sup> *i. m.* I. k. 6. f.

<sup>106</sup> U. o. I. chapitre VI.



hez visszavezeti.<sup>107</sup> Mi e bölcsességre vezető utakat és szabályokat itt részletesen nem tárgyalhatjuk, mert ez már kívül esik a mi feladatunk keretein. Magára az erkölcsiség jelentésére, az erkölcsi értékeszme természetére vonatkozó fejtegetéseket a következőkben adjuk elő.

A Charron erkölcsfilozófiájának középpontjában a *Preud'homie* vagy a *Prud'homie* fogalma áll, azaz, az emberi becsületes derékség az embernek veleszületett rátermettsége, praktikus arravalósága, amely arravalóság az ember lelkében gyökeredzik s következőleg minden ember kötelezve van arra, hogy azt a maga teljességében kifejtse. E fogalommal Charron művének különösen II. könyv 3. fejezete beszél nagy lelkesedéssel. E fejezet megállapításai szerint a preud'homie a bölcsességnek, első, fő és alapvető része. Székhelye a lélek s még közelebbről, az értelem és az akarat; forrása a természeti törvény — la loi de la nature — azaz az egyetemes ész — raison universelle, amely fénylik és világít minden emberben. A preud'homievel rendelkező egyén szabad, férfias, nagylelkű, vidám, jókedvű, állhatatos, büszke, mindig egyenes és őszinte, soha hátra nem néz, sem oldalt, hanem csak előre, nem befolyásolják lépteit sem a tér, sem az idő, sem a körülmények, amelyek változhatnak ugyan, de ő nem változik soha.

Ennek a veleszületett derékségnek rugója és ösztönzője maga a természet, azaz, a méltányosság és az egyetemes ész, amely megvilágít mindnyájunkat. A derék ember — folytatja tovább fejtegetését Charron — az Isten szerint cselekszik, mert a természetes, egyetemes ész az Istennek egy sugára, az örök és egyetemes törvénynek kisugárzása. Az ilyen férfiú önmaga szerint cselekszik, mert ez az örök törvény és világosság éppen a mi lényegünket alkotja. Mert minden törvény ezen a világon csak másolata a bennünk természettől fogva meglévő örök, változhatatlan törvénynek, amely törvény a maga eredetijében van ott elrejtve a lélek mélyén.

Ez az örök törvény a természet adománya lévén, annak, aki jól és helyesen, tehát boldogan akar élni, szükséges, hogy a természet szerint éljen. Mert a legfőbb jó, a szuverén jó ezen

<sup>107</sup> Erről tanít tulajdonképpen a mű egész 2-ik és 3-ik könyve, mely az erkölccsant adja elő.

a világon az, hogy a természettel együtt érezzünk, hogy a természetet kövessük, mint urunkat és vezetőnket. A természet pedig ismét nem egyéb, mint az egyetemes ész mibennünk, amely magában rejt minden erénynek magvát és az a forrás, amelyből ered, minden jó, igaz törvény, helyes és méltányos ítélet.

Amíg tehát Montaigne, sőt maga Charron is művének első könyvében, az észnek erőtlenségét hirdeti, addig itt Charron kétségkívül a római filozófia stoicizmusának hatása alatt elismeri, sőt hangsúlyozza, hogy az ember éppen azért törekszik, azért kell törekednie az erkölcsi derékségre, mert a benne és általa működő egyetemes, általános ész s ezzel az ésszel egybekötött, ebből az észből eredő egyetemes általános érvényű törvény kényszeríti arra, hogy a benne meglévő és az emberi lélekben gyökeredző derékséget kifejtse. A *preud'homie* éppen abban áll, hogy az ember a benne működő észnek megvalósítására törekszik minden erejével: a *preud'homie* az akaratnak eltökélt és szilárd diszpozíciója arra, hogy az észnek tanácsát követi, — mondja Charron. Tehát az ész kötelez arra, hogy a jót cselekedjük és az ész szerint éljünk. A kötelesség és kötelezőség forrása nem valamely külső tekintély által reánk erőszakolt szabály és jogi formula, sem valamely emberfölötti, transcendens hatalom, hanem az örök és általános, de minden emberben megnyilatkozó ész.

Charron felfogása szerint tehát legfőbb érték a léleknek egy java, a derékség vagy rátermettségek, amely minden embernek lelkében benne van és amelynek, mint minden jó forrásának, összefoglalatának kifejlesztésére kötelez az ész, amely — úgy látszik Charron szerint is — minden értéknek a végső forrása. Aki boldogan akar élni, annak első sorban meg kell tanulnia azt, hogy helyesen értékelje e világnak dolgait s mindeniket az őt megillető helyre állítsa. Igaz, hogy a dolgoknak valódi természete és szubstanciális értéke gyakran belső és titkos, de aki a belső, titkos értéket meg nem ismerte, az erkölcsös, derék ember nem is lehet. Charron meg is kísérli az értékek sorrendjének megállapítását a következőképpen: *preud'homie*, egészség, bölcsesség, szépség, ügyesség, nemesség, tudomány, gazdagság. Nyolc főjő van tehát, melyeknek sorrendje úgy van összeállítva, hogy minden szellemi jó után egy testi jó következik,

amely az előtte levő szellemi jónak megfelel: az egészség az a testnek, mint a derékség a szellemnek stb.<sup>108</sup> Minden kincsek kincse pedig a léleknek nyugalma — mondja a Montaigne és a római sztoikusok tanítványa, — amely nyugalom az igazi bölcsességnek koronája.<sup>109</sup> — Az emberi cselekedetek célja ezek szerint Charron tanításában nem az élvezet vagy a haszon, hanem egy merőben szellemi természetű állapota a léleknek, a nyugodt és háborítatlan lelkiismeret, amely az észre hallgató és az ész parancsát megvalósító embernek legnagyobb jutalom. Az emberek természetből fogva jók s csak a haszon vagy az élet által vonatva teszik a rosszat. Éppen az a baj, hogy az emberek szeretik előnyben részesíteni a természet felett azt, ami mesterséges: becsukjuk kellő délben az ablakokat és meggyújtjuk a gyertyákat.

Imé, a maga függetlenségének és sui generis mivoltának tudatára jutó erkölcsfilozófiának már első lépései is oly határozottak és oly férfiasak, hogy teljes reménységgel tekinthetünk eljövendő fejlődése elé, amikor majd minden melléktekintet nélkül s a hagyományos hatásokat levételezve kutatja az erkölcsiségnek lényegét s igyekszik megállapítani az erkölcsi értékesszeme jelentését. Charron is a sztoicizmus tanítását követve rajzolja meg a bölcs férfiúnak képét és a sztoicizmus tanításán növekedve követeli, hogy az erkölcsiség terén is az általános, örök észnek szava legyen az irányadó, az egyetemes észnek megvalósítása legyen a cselekedőnek legvégső, legértékesebb célja. Az értékek sorozatának megállapítására való törekvés által pedig egyenesen utat mutatott arra, hogy a dolgok megbecslése, valódi értéküknek felismerése az autonóm és független erkölcsiségnek egy olyan mozzanata, amely nélkül ez az autonómia és függetlenség csak pusztá szó és értelmetlen frázis. Világos látással emeli ki, hogy rossz magatartásunk oka helytelen értékelésünk: nem értékeljük a dolgokat a maguk igazi és lényeges értékük szerint. Vigyázunk szépen arra, ami illendőség dolga, de lelkiismeretünket a bordélyházba küldjük. Azt természetesen várunk sem lehet tőle, hogy az értékeknek sor-

<sup>108</sup> *i. m.* II. k. 10. f.

<sup>109</sup> *u. o.* II. k. 12. f.

rendjét az érték és értékelés természetének ismerete alapján kísérelje meg, de lehetetlen el nem ismernünk, hogy az értékelés helyességének nagy erkölcsi fontosságát hangsúlyozva, az erkölcsi értékeszme jelentésének megismerése szempontjából tanának történeti fontossága kétségtelen.

Charron a maga erkölcsfilozófiai fejtegetései által bőven reászolgált arra, hogy Montaigne és Bodin mellett az autonóm erkölcsiség és önálló erkölcsfilozófia úttörői közé számítsuk.

## 20. §. Bacon és Grotius tana az erkölcsiségről.

A modern erkölcsfilozófia úttörői között igen előkelő hely illeti meg a modern filozófia egyik megalapítóját az angol Verulami Bacon Ferencet és az újkor egyik legnagyobb jogtudósát, a modern jogfilozófia megalapítóját a hollandus Hugo Grotiust.

Verulami Bacon Ferenc — habár igen nagy tisztelettel, sőt hódolattal hajolt meg a teológia tanításai előtt — mégis korának és hazájának teológiái, dogmatikai harcától teljesen elfordulva adott indítást egy önálló és a maga lábán járó erkölcsfilozófia számára, de ő maga egyetlen erkölcsfilozófiai kérdésnek szisztematikus megoldását nem hagyta örökül utódainak. Hangsúlyoznunk kell tehát, hogy Bacon csak indításokat adott egy önálló erkölcsfilozófia kidolgozására s éppen ezért helyteleníteniünk kell azoknak nézetét, akik benne az angol erkölcsfilozófia megalapítóját látják. Bacon nem akart erkölcsfilozófus lenni és indításoknál egyebet nem is adott e téren, különösen éppen a Hobbes számára, aki az angol erkölcsfilozófiának megalapítója, és az utilizmusnak első következetes teoretikusa. Kétségtelen dolog ugyan, hogy Bacon gondolatai teljes logikai fejtéssel végiggondolva az erkölcsstan terén szükségképpen a legélesebb utilizmusra vezetnek, de Baconnál éppen a gondolatoknak ez a következetes végiggondolása és egy rendszer keretében való elhelyezése hiányzik.<sup>110</sup>

Bacon a maga ismeretelméleti álláspontjának megfelelőleg az erkölcsiség terén is a relativizmus álláspontjára helyezkedik, ez a relativizmus pedig szükségképpen jár együtt az ér-

<sup>110</sup> Bacon erkölcsfilozófiai felfogására nézve v. ö. Dilthey i. m. 260. s köv. lapok. — Vorländer i. m. 249—314. lapok. Ezenkívül Jodl és Windelband idézett művének idevágó fejtegetését.

tékelés terén az utilizmussal. Ez az utilizmus azonban teljes mértékben vegyítetlen, hogy úgy mondjuk, merőben autochton, az erkölcsiség saját talajából nő ki és nincs semmiféle vonatkozásban sem a teológiával, sem más az erkölcsstantól idegen, reá nézve külső hatalommal. Elismeri ugyan Bacon is — és pedig nem egyszer, — hogy a naturalis filozófia szolgálója a teológiának, de azonnal siet is ügyes politikus és államférfiú módjára annak a szolgáló leánynak a maga őseredeti jogait és függetlenségét biztosítani. Az erkölcsiség nem áll a teológia uralma alatt, mert az erkölcsiség fölött a természet törvénye uralkodik.

Mínt hogy ha Bacon kerülni is akarta volna a teológiával való összeütközést, az erkölcsiség kérdései közül éppen azt tárgyalta behatóan, amelyik már természeténél fogva is legkevesebb érintkezési pontot nyújt a teológiának, értem az erkölcsi jónak problémáját. A jónak fogalmát már eleinte erre a földi életre korlátozza, mert felfogása szerint a jó távolról sem abszolút jellegű, hanem csak viszonylagos és a földi élet korlátaiban belül bír érvénnyel csupán. Ebből pedig az következik, hogy a vallás, mely a földöntúli és a halál utáni javakról beszél és a teológia, amely ezen javakat tárgyalja, határozottan elkülönítendő az erkölcsiségtől és az erkölcsiségről tanító erkölcsfilozófiától. Az erkölcsstan csak éppen arra akar megtanítani, hogy mi az a jó, amelyet itt e földön kell megvalósítanunk cselekedeteink által. Amde Bacon másfelől arról is meg van győződve, hogy van egy legfőbb jó is; ez a legfőbb jó azonban már nincs a föld szűk korlátai közé szorítva, hanem e földön túl létezvén a vallás eszközei által nyerhető és valósítható meg. Más tehát a vallási értelemben vett jó és más az erkölcsi jó; más a vallás területe és más az erkölcsiségé, mindakettő tehát külön autonómiával és jelentéssel bír, ami által mindakettő saját jogához jut. Az erkölcsiség önálló tevékenysége az emberi szellemnek s a vallás támogatására aligha szorul, hogy maga is értékessé lehessen, azaz az erkölcsiségnek értéke önmagában van; másfelől azonban az emberi lélek tökélye sem lehet teljessé a vallás nélkül. A vallás a léleknek koronája.

A kérdés már most, amelyre feleletet kell adnunk: miben áll az erkölcsiség jelentése, értéke, és miben gyökeredzik az erkölcsi érték? — Tudnunk kell mindenekelőtt azt, hogy Bacon

korával egyetértőleg vallja az erkölcsiségnek őseredetiiségét és hirdeti, hogy az erkölcsi törvény nem kívülről kerül bele az emberi lélekbe, hanem a lélekkel együtt adva van, mint örök és változhatatlan törvény. Az erénynek és hibának, igazságnak és igazságtalanságnak, jónak és rossznak némely fogalmát a természet törvényéből és világosságából — *ex lumine et lege naturae* — bírja az ember.<sup>111</sup> E ponton már világosan érezhető Baconnak ez a törekvése, hogy az erkölcsiséget a teológiától és egyháztól függetlenítsse, de érezhető egyszersmind az a nagy hatása is, amelyet reá a sztoikus filozófia, főleg a maga római-hellénisztikus formájában, kétségtelenül gyakorol. — A morális erények nem szokás dolga — tanítja kifejezetten Bacon, — hanem a természetnek műve mibennünk, az ember lényegéhez tartozók, amelyek éppen ezért ott kell, hogy legyenek minden embernek lelkében. A jóra való törekvés, a jónak cselekvése ezek szerint a természet bennünk levő parancsának szavára történik; az örök természeti törvény nyilatkozik meg az emberi lélekben és mutatja meg neki azt, hogy mi a jó, amelyet cselekednie kell, de egyszersmind a természet törvénye, fénye ad nekünk erőt arra is, hogy lelkünket kiművelvén, a jónak cselekvésére képessé tegyük. Ennek megfelelőleg már most az etika, amely az emberi akarattal foglalkozik és annak dolgát tárgyalja, két részre oszlik. Az első rész foglalkozik a *jóval*, a *jónak jelentésével, fajaival* —, bennünket közelebbről éppen ennek az első főrésznek fejtegetései érdekelnek. Az etika második főrésze szól a *léleknek megműveléséről* s ezért nevezi Bacon a lélek *Georgica*-jának is. Az első rész a jónak természetét írja le, — nevezhetnők modern nyelven szólva, az erkölcsi értékről szóló tannak is; a második rész pedig arra vonatkozólag ad szabályokat, hogy a lelket miként formálhatjuk a jónak megfelelőleg.<sup>112</sup>

Ami Baconnak a jóról szóló tanát illeti, erre nézve meg kell jegyeznünk a következőket. — A jónak két fajtát különbözteti meg Bacon. Minden dolognak — úgymond — kettős ösztön (appetitus) adatott annak kettős természete szerint; az egyik által a dolog önmagában véve egy teljes egész, a másik által a

<sup>111</sup> *De augmentis scientiarum* — Liber. IX. — Az 1645-iki kiadás 734-ik lapján. V. ö. még Liber VII. cap. 1.

<sup>112</sup> *De augmentis scientiarum*. VII. k. 1. fej.

dolog egy egésznek a része. A kettő közül ez az utóbbi az érdemesebb és hatalmasabb, mivel egy tökéletesebb formának fenntartására szolgál. Az elsőt nevezzük *egyéni, individuális jónak*, vagy *önség*-nek (*bonum suitatis*), míg a második a *közjó*, a közösség java, *bonum communionis*. És nem volt a világon egyetlenegy filozófia vagy felekezet vagy vallás vagy törvény, amely a közjót oly nagy mértékben hangsúlyozta volna, az egyéni jót pedig elnyomta volna, mint a keresztyén vallás.<sup>113</sup>

Az egyéni, individuális jó kétféle, vagy cselekvő jó vagy szenvedő jó. A szenvedő jó ismét kétféle: fenntartás és a tökéletesség jója. A passiv jó önmagunknak a fenntartására vonatkozik és önmagunknak védelmére; ennél fogva ez a passiv jó méltóság és hatalom tekintetében háttérbe szorul az aktív, a cselekvő jó mellett, amely magunknak továbbfejlesztésére és szaporodására vonatkozik. A kettő közt való különbséget már jelzi e tekintetben az is, hogy pld. a nemzés gyönyöre nagyobb, mint az evésé.<sup>114</sup> Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy az aktív, cselekvő jó nem esik egybe a közjővel, mert megesik ugyan hogy az aktív, egyéni jó is cselekedik a jótétemény munkáját, de ez a jótétemény nem egészen azon szándékkal adatott, hogy ez által másokon segítsünk, mintsem inkább azzal, hogy a magunk tekintélyét, gazdagságát stb. növeljük. — A cselekvő jónál alsóbb rangú, tehát a szenvedő jó, amely vagy az önfenntartó java — *bonum conservativum* — vagy tökéletesítő jó — *bonum perfectivum*. A tökéletesítő jó magasabb fokon áll érték dolgában, mint a fenntartó, konzerváló jó. A tökéletesedés java által mindenki valami magasabb lényhez igyekszik hasonlóvá lenni, míg a fenntartás joga nem egyéb, mint magunkba kebelezése és elvégzése olyan dolognak, amely a mi természetünkkel megegyezik.<sup>115</sup> — A passzív jó természetének vizsgálatánál találkozunk az élvezet természetének is vizsgálatával. A jó élvezésének méltóságát — *dignitás*, és ajánlhatóságát, — *commendatio*, — Bacon az élvezetnek vagy *tisztaságában* — *sinceritas*, vagy *erejében* — *vigor* találja meg. Az élvezet ere-

<sup>113</sup> *De augmentis scientiarum* VII. k. 1. fejezet.

<sup>114</sup> *U. o.* VII. k. 2. fej.

<sup>115</sup> *De aug. scient.* VII. k. 2. f. „*Bonum vero conservativum non aliud est quam receptio et fruitio rerum naturae nostrae congruentium*” (Aláhúzás az eredeti szövegben is benne.)

jéből fakad az élvezet változatossága és sokfélesége, tisztaságából pedig egyenlősége. A tiszta élvezetbe kevesebb rossz vegyül, az erős élvezetben erőteljesebb a jó benyomása.

E fejtegetéseknek kapcsán merül föl a boldogság kérdése is. Azt kellene u. i. eldönteni, hogy vajjon a boldogság a léleknek nyugalmaiban áll-e, amint ezt Sokrates tanítá, vagy pedig a kívánt dolognak élvezetében, amint ezt a sophisták állították. A kérdés eldöntését mintegy megkerüli Bacon, amikor azt véli, hogy e kettő, a léleknek nyugalma és a kívánt dolognak élvezése, az emberi lélekben igen jól megférhet egymás mellett, mert a kettő között ellentét nincs. A filozófusoknak éppen az volt mindig a hibájuk, hogy az emberi lelket igyekeztek minél inkább egyformává és harmonikussá tenni s nem szoktatták azt hozzá az ellentétes mozgásokhoz. Pedig az ékszerszektől tanulhatnának, akik, ha egy kis hibát vesznek észre a drágakőben, ezt a hibát csak úgy köszörülik ki, ha a kő nagyságának feltűnő veszélyeztetése nélkül lehetséges, ellenkező esetben pedig nyugodtan benne hagyják.<sup>116</sup>

A közjóra vonatkozó fejtegetései Baconnak már határozottan kívül esnek az erkölcsfilozófia keretén s tulajdonképpen egy „boldogságtan“ épületét alkotják. Ezek a fejtegetések már egészen az útszéli utilizmusnak, sőt a legélesebb egoizmusnak a bélyegét hordják magukon és vannak olyan részleteik, amelyekért egy Machiavelli is megírgyelhetne volna Bacont.

A *lélek kiműveléséről* szóló tanban a mi tanulmányunk szempontjából csak egyetlenegy pont érdekel: *az értékek rangsorozatának megállapítása.*<sup>117</sup> Bacon a javak táblázatát nyújtva, megkülönbözteti a *testnek* és a *léleknek* javait, amelyekről mindjárt meg is jegyzi, hogy együttvéve igen ritkán szoktak egy és ugyanazon egyénben előfordulni. A javaknak további felosztása már most, Baconnál éppenúgy, miként Charonnál, az egyén boldogságának szempontjából, tehát teljes mértékben utilisztikus, eudaimonisztikus alapon történik. A *test* javai közé számítja Bacon: *az egészséget, a szépséget, erőt és gyönyört.* A *lélek* javai: *egészség, szépség, erő és képesség a tisztességes élvezetekre.* A test és a lélek javai között tehát bizo-

<sup>116</sup> *De augm. scient.* VII. k. 2. fejt.

<sup>117</sup> v. ö. *De augm. scient.* VII. k. 3. fejezet infine.



nyos viszony és congruentia állapítható meg, mert a morális tannak is éppen az a feladata, hogy a léleket értékesé, jóvá tegye, azaz, *egészségesé, széppé, erőssé* és az élvezetek iránt *fogékonyá*. — A testnek és a léleknek ezen javain kívül azonban az élet boldogságának szempontjából szüksége van az embernek más javakra is, amelyeknek bírása nélkül boldog, szerencsés és megelégedett élet Bacon szerint el sem képzelhető. Ezek között első helyen áll a *léleknek megjavítása*, a szellem útjából minden akadálnak elhárítása, hogy nyitva legyen az út a boldogság felé; második helyre teszi Bacon a *jólétet és pénzt*; harmadik helyre a *hírt és dicsőséget*; negyedik legalsó helyre pedig a *tisztelet állásait*, — honores — amelyekhez a három elsőnek bármelyike által könnyebben eljuthat az ember, mint ezek által a három elsőnek valamelyikéhez.<sup>118</sup> Ennek a táblázatnak, amely természetesen csak praktikus szempontok alapján állított össze az értéknek és az értékelésnek minden ismerete nélkül, ennek a táblázatnak elve szemelláthatólag a haszon és boldogság elve, az utilizmus, amely áthatja azokat a fejtegetéseket is, amelyeket Bacon ehez a táblázathoz az egyes javak magyarázataképpen csatol. Minden jónak értéke itt hasznától függ: annyiban értékes a pénz, a hír, a dicsőség, sőt annyiban értékes a barátság is; amennyiben az egyén boldogságához hozzájárul s ezen hozzájárulás által az egyénnek hasznára van. A haszon itt igen sokszor háttérbe szorítja az erkölcsi értékmérőt is, sőt egyenesen ellentétbe kerül azzal, anélkül, hogy Bacon, aki különben maga is könnyen túltette magát az erkölcsi törvényen, ezen az ellentétben enyhíteni is akarna.

Bacon az erkölcsiség és az erkölcsi törvény eredetének, természetének, jelentésének felfogásában a stoicizmus erkölcstanának hű követője s ez által teljes mértékben csatlakozik korának gondolkozóihoz, akik mint előadásunk eddigi folyamán láttuk, a stoikusok alapfelfogásához csatlakozva törekednek az erkölcsiség nagy kérdéseit megérteni. A természet törvénye, a természet fénye, az egyetemes ész itt is azok a fogalmak, amelyek mintegy varázsütésre tárják föl előttünk az erkölcsiségnek elrejtett titkait; Bacon is ezeknek a közkeletű fogalmak-

<sup>118</sup> *De augm. scient.* VIII. könyv.

nak előtérbe állításával törekedik megoldást keresni olyan kérdésekre, amelyek az emberiségnek legbensőbb lényegét érintik.

A legfőbb jó a közjó lévén, minden cselekvésnek célja is a közjónak kell lennie, mert a közjónak szolgálata elősegíti az egyénnek boldogságát is. Ez a boldogság u. i. ismét az erkölcsfilozófiai vizsgálatok előtérébe kerül, mint az emberi életnek és minden cselekedetnek magától értetődő világos célja. Bacon az erkölcsi autonómia álláspontjára helyezkedve, az erkölcsi törvény függetlenségét és egyetemes érvényét hirdeti, de a jóról szóló tanában a haszonértéket helyezi minden értéknek elébe, ami által kétségkívül előfutója nemcsak a modern erkölcsfilozófiának, hanem egyszersmind annak az utilisztikus irányú boldogságtannak is, amely egész Angliában az erkölcsfilozófia terén kezdettől fogva uralkodó volt és dacára Kant állásfoglalásának, uralkodó ma is. Ez a boldogságtan, amelynek egyes részletei a lélek műveléséről szóló tan keretében fejtegetődnek és a politika keretében adatnak elé, már hogy így fejezzük ki magunkat, kodifikálják az angol utilizmus erkölcsbölcseletét.

A modern erkölcsfilozófia úttörőinek sorában említettük a természetjognak, illetve a jogfilozófiának megalapítóját Hugo *Grotiust* is. Ő is a nemzetközi jogról szóló fejtegetéseiben abból a gondolatból indul ki, hogy a jog és erkölcsiség az emberi természetben gyökeredzik, miután az emberi természettel együtt adva van a társas ösztön is, amely arra indítja őt, hogy embertársaival közös szervezetben közös, együttes életet éljen, azokkal az embertársaival, akik éppen úgy vágyódnak a béke és nyugalom után, mint ő.<sup>119</sup> Grotius tulajdonképpen célja az, hogy a természetjognak általános érvényű és változhatatlan elveit állapítsa meg, de ezen célja elérésére törekedve, kénytelen volt olyan kérdések fejtegetésébe is bocsátkozni, amelyek az erkölcsiséggel a legszorosabban függenek össze, sőt egyenesen az erkölcsiség területére tartoznak. Az általános érvényű jogtételeknek eredetét, amint már fennebb reámutattunk, az embernek társas ösztönében keresi Grotius, amiben a stoa hatása érvényesül. Éppen ezért tiltakozik Carneades tana ellen, amely a jognak forrását a *haszonban* látja s úgy az erkölcsnek, mint

<sup>119</sup> H. *Grotiusra* nézve v. ö. *Dilthey* i. m. 276. s köv. lapjai. — *Windeband* „*Gesch. der neueren Philosophie*“ c. műve I. kötet. 37. s köv. lapokon.

jognak kritériumául a hasznosságot állapítja meg.<sup>120</sup> A hasznosság — úgymond Grotius — nemcsak az embernek kitüntető sajátja, hanem fellelhető és megállapítható más élőlényeknek életében s tevékenységében is. Az emberi természetből fakad és az emberi értelemmel megegyező a társas ösztön, amely a jognak és erkölcsnek forrása.<sup>121</sup> Ehhez járul azután, hogy az ember bír ítélőképességgel annak megállapítására, hogy mi használ és mi árt neki, nemcsak a jelenlévő, hanem a jövő dolgok közül is. A társas ösztön és a hasznosság szempontja tehát az a két rugó, melyik az embert arra indítja, hogy társas életet éljen és ezt a társas életet különböző természetű szabályok uralma alá vesse.

A Grotius erkölcsi felfogásában, amely éppenúgy lélektani, pszichológisztikus jellegű, mint a sztoikusok és a sztoikusok követőinek morálisa, az erkölcsi értékelésnek s általában véve az erkölcsiségnek és az értékelésnek középpontjában a *haszon* áll. A haszon a legfőbb érték, amely az emberek cselekedeteit irányítja oly módon, hogy úgy az egyesre, mint a közösségre nézve előnyös cselekedet jöjjön létre. A társas ösztön felett álló és a társas ösztönt irányító ész mutatja meg az embernek, hogy melyik cselekedetnek végrehajtása jár nemcsak reá, hanem a társadalomra nézve haszonnal, illetve melyik cselekedetből származik úgy a közre, mint az egyesre nézve kár.

Ezt a határozott és erős utilizmust egy kissé enyhíti Grotiusnak az a nyilatkozata, amely szerint az igazán erkölcsös és eszes egyén még akkor is az erkölcsi törvény szerint cselekednék, ha ebből a cselekedetből sem reá, sem a közre semmiféle haszon sem származna.<sup>122</sup> Nem az a kérdés tehát, hogy melyik cselekedetből származik reám nézve vagy általában véve haszon, hanem az, hogy melyik cselekedetnek végrehajtására indít engem az emberi természet, azaz az emberben működő értelem. Az ilyen helyes cselekedetnek is meg van a maga eredménye a lelkiösmeretnek nyugalmaiban; az igazságos embernek Isten barátja, az igazságtalannak ellensége.<sup>123</sup>

<sup>120</sup> *De iure belli ac pacis* c. műve. *Prolegomena* 5—7. §., 16. §. (1689-iki amsterdami kiadás IV. s köv. lapjain).

<sup>121</sup> *u. o.* *Prolegomena* 8. s köv. §§.

<sup>122</sup> „Tum vero etiamsi ex juris observatione nulla spectaretur utilitas, sapientiae non stultitiae esset eo ferri ad quod a natura nostra nos duci sentimus. *De iure belli ac pacis* — *Prolegomena* 18. §.

<sup>123</sup> *i. m.* *Prolegomena* 20. §.

A helyes, igazságos, jó cselekedetnek végső forrása tehát az emberi természet, amely a sztoikus terminológia szerint tulajdonképpen az ésszel azonos, azzal az ésszel, amely a természetnek minden részét, tevékenységét áthatja és kormányozza. Ez az emberi természet, amely az ész által nyilatkozik meg, nemcsak azt mutatja meg nekünk, hogy mi a hasznos és mi a káros, hanem eltekintve minden hasznosságtól, megnyilvánítja azt is, hogy melyik cselekedet egyezik meg a természettel és melyik cselekedet ellenkezik azzal. Ekként az erkölcsiségnek, erkölcsi törvénynek, az erkölcsi értéknek forrása az *emberi természetben megnyilvánuló ész*. Maga az Istennek szabad akarata volt az, ami azt akarta, hogy a jogosnak, a helyesnek elvei ott éljenek bennünk és az Isten akarata ellen felindulni nem lehet, mért az értelem — ismét az értelem (intellektus) — maga diktálja nekünk, hogy ennek az akaratnak minden kérdezősködés nélkül vessük magunkat alá.<sup>124</sup>

Bármint ítéljük is meg a Grotius felfogását, az nem lehet vitának tárgya, hogy ő is az utilizmusnak szószólója, ami egészen természetes is egy jogbölcshésznél, akinek eleme már a tárgy lényegénél fogva is a haszon, egészen természetes egy olyan felfogás mellett, amely a cselekedetnek értékét a társadalomnak okozott haszon nagyságától teszi függővé. A lélektanon alapuló és a cselekedetek értékét az ösztönök, vagy helyesebben az ösztöniség valamely megnyilatkozásából merítő erkölcstan szükségszerűleg kénytelen a haszon értékénél, az utilizmus elvénél megállni s a hasznot deklarálni minden cselekvésnek legfőbb céljául. Az ösztöniség szintjén csak a haszon fokozatáig emelkedhetünk és odáig is csak akkor, hogyha — amint Grotiusnál is láttuk, — az értelem fontolgatása is közbe lépik a cselekvés megszületésénél s az ösztönök uralmát korlátok közé veti. Ahol a közjó szerepel a legfőbb érték gyanánt és az egyén boldogsága áll az előtérben, ott csak az utilizmus elve érvényesülhet. Példa erre az egész angol erkölcsfilozófia empirikus iránya, amelynek tárgyalása alkalmával az utilisztikus becslésnek természete, a haszonérték jelentése a maga teljességében fog kibontakozni.

<sup>124</sup> *i. m. Prolegomena* 12. §.

Második fejezet.

## Az angol erkölcsfilozófia: Hobbes empirizmusa és a cambridgei iskola.

### 21. §. Hobbes tana az erkölcsi értékeszméről.

A modern erkölcsfilozófia úttörőinek közös jellemvonása szinte kivétel nélkül az, hogy tanaikban szakítva az egyháznak hagyományával és elfordulva a tekintély által diktált tételektől, önálló gondolkozásra tesznek szert: a régi római-hellénisztikus filozófia tanait elevenítik fel s ezekre a tanokra alapítják a maguk fejtegetéseit. Az erkölcsfilozófia terén különösen a sztoikusok tana áll mindenütt előtérben; főleg a Cicero és Seneca művei azok, amelyekből ezek az úttörők merítenek és a természet törvénye, az egyetemes ész, a természet fénye — *lex naturae*, *lux naturae*, *mens universalis* — azok a fogalmak, amelyek erkölcsfilozófiai elmékedésüknek középpontját és gerincét képezik. Önállóságuk tehát itt tulajdonképpen csak abban nyilvánul meg, hogy a tradíció egyházi formája alól kibújva, a klasszikus kor tekintélyei előtt hajlanak meg, de ez a meghajlás egyszerűen az emberi ész és emberi szellem előtt való meghajlást, végtelen, bátor tiszteletet is jelent az időben, amikor a szellem önállósága és páratlan értéke felismerésének legelső lépéseit teszi meg az európai emberiség. Most még csak az erkölcsiség önállóságának, önálló értékének elismeréséről és elismertetéséről volt szó. Miben áll ez az érték? mi a jelentősége az erkölcsiségnek? — ezekre a kérdésekre még nem volt oly sürgető a felelet. Éppen ezért e kérdést *ex thesi* az itt tárgyalt gondolkozók nem is fejtegetik, de e kérdésekről való véleményük a főkérdés tárgyalása során, — amint az előző fejezetben láttuk — itt-ott elővillan. Megállapíthatjuk bátran, hogy az erkölcsfilozófia úttörői egytől-egyig az utilizmusnak hívei voltak, akik az erkölcsiség középpontjába a haszonértéket állítottak.

ták és azt vallották a cselekvés céljául is. Ez az utilizmus örökségül száll a modern erkölcsfilozófiának első szakaszára, amely Hobbestől Kantig tart, sőt tekintélyes szerepet viszen a Kant utáni gondolkozás erkölcsbölcseletében is. Hogy a gyakorlati életben szinte egyedül uralkodó, erre napjainkban elég csak reámutatnunk.

A modern erkölcsfilozófia úttörőinek ismertetése után az angol erkölcsfilozófiának tárgyalására térünk, mert angol talajon sarjadt az első modern erkölcsfilozófia rendszer, melynek megteremtője az emberi gondolkozásnak egyik legkimagaslóbb, leglogikusabb és legenergikusabb képviselője: Hobbes.

Nem feladatunk nyomról-nyomra követni ezen férfiú filozófiai tanainak kialakulását és méltatni azt a bámulatos logikai erőt, azt a megdöbbentő következetességet, amellyel tapasztalatai alapján szerzett tételekből és intuício által felvetett gondolatokból a maga minden részletében érdekes világképét megszerkeszti. Erkölcsfilozófiájának előadásában is azokra a kérdésekre leszünk különös figyelemmel, amelyek az erkölcsi megfogalmazása szempontjából fontossággal bírnak.

Mielőtt azonban Hobbes tanának előadására térnénk, tekintsük át vázlatosan az angol erkölcsfilozófiának Hobbessel kezdődő korszakát, hogy ez által mintegy támpontot nyerjünk előadásunk további menetére és hogy Hobbes jelentőségét is világosabban érthessük. E korszakot általában az *empirizmus* és az *intellektualizmus* között folyt küzdelem jellemzi. E küzdelem és harc ama kérdés körül forog, hogy vajjon az erkölcsiséget szabályozó törvény és maga az erkölcsiség a tapasztalás és idők folyamán szerzett kincse-é az emberiségnek vagy pedig már az emberi természettel együtt születik, mint az emberi szellemnek egyik önálló jelentésű tevékenysége és integráns alkotó része? — vajjon az erkölcsi törvényt az ész segítségével *á priori* megismerni lehet-é vagy pedig a tapasztalat adataiból elvonni kell? — vajjon az ész mutatja-é meg nekünk azt, hogy mi az a cél s tehát, amelyik az az érték, amelyet cselekedeteink által meg kell valósítanunk, vagy pedig a tapasztalatot kell kérdőre vonnunk e kérdést illetőleg? — vajjon az emberi szellem kötelez-é s tehát az-é a köteletségnek forrása, vagy pedig külső tekintélyek, intézmények, törvények, szerződések köteleznek arra, hogy az általuk megjelölt célt valósít-

suk még? Az emberi értékelésnek nagy kérdéseiről van itt szó, az emberi eszmények, célok, értékek vizsgálata képezi e korban a gondolkozók egyik legnagyobb problémáját és e probléma megoldása körül folyik a maga egészében s részleteiben nemcsak tanulságos, hanem bámulatra méltó, fenséges küzdelem is. E küzdelem folyamán az *utilizmus erkölcsfilozófiája* nyert megalapozást és minden oldalon, részletes kifejtést. Az angol etika e korszakban az angol népszellemnek megfelelően a leghatározottabb utilizmus bélyegét viseli magán s az utilizmus erkölcsi értékelésének megismerése szempontjából elsőrangú fontossággal bír.

Ezt a korszakot, amint már említettük, *Hobbes* nyitja meg, az utilizmusnak modern korunkban első következetes megalapítója és szószólója, és bezárja *Bentham* és *Stuart Mill*, az utilizmusnak, hogy úgy mondjuk, kodifikátora. Feloszlik pedig e korszak a következő szakaszokra:

Az *első* szakasz kezdődik *Hobbes*-sal, aki ellen harcot indítanak és empirizmusával a maguk Platoni alapokon felépülő intellektualizmusát állítják szembe a következő filozófusok:

*Henry More* († 1678).

*Cumberland* (1632—1719).

*Cudworth* (1617—1688).

*Clarke* (1675—1729).

A *másik* szakasz *Locke* tanával (1632—1704) nyílik meg. A *Locke* erkölcsi felfogásával helyezkednek szembe s vitatják azt:

*Shaftesbury* (1671—1713).

*Hutcheson* (1694—1747).

*Butler* (1692—1752).

Ezt a korszakot a pszichologizmus jellemzi, az a törekvés t. i., hogy az erkölcsnek lényegét, forrását, kötelezőségét lélektani úton értsék meg és magyarázzák.

A *harmadik* szakasz végül a következő filozófusokat foglalja magában:

*Hume* (1711—1776).

*Smith* (1723—1790).

*Paley* (1743—1805).

*Price* (1723—1791).

*Bentham* (1748—1832).

Az első szakaszban a Hobbes ellenfelei mindnyájan a *cambridgei* iskola tagjai s filozófiájuk a leghatározottabb platonizmus, amelyet az erkölcsi érték megállapításában is hűen követnek. Egyikük tana sem nélkülözi a teológiai színezetet, de az erkölcsiség önálló természetét sem tagadja egyikük sem. Clarke tanának bizonyos különállást biztosít az a körülmény, hogy ő már nem csupán Hobbes tana ellen küzd, hanem Lockével is felveszi a harcot. — Cudworthnak és Clarkenek közös jellemvonásuk az intuicionizmus, amelynek értelmében az erkölcsi igazságok éppen oly evidensek, mint a matematikai tételek. Ez az intuicionizmus azonban épp oly kevésbé zárja ki az utilizmust, amint nem zárja ki az előbb említett filozófusok platonizmusa sem.

A második korszakban a psychologia képezi a kutatások alapját és a kutatásokat egytől-egyig az utilizmus vonása jellemzi. A harmadik korszakban az utilizmus már mint teljesen kialakult és minden részletében kifejtett rendszer áll előttünk.

\*

Áttérve ezek után a Hobbes erkölcsi felfogásának és az erkölcsi értékről vallott nézetének ismertetésére, mindenképp előtt meg kell állapítanunk azt, hogy Hobbes Baconnak volt ugyan tanítványa abban az értelemben, hogy ő is a tapasztalatot vallotta a filozófia szilárd alapjául, de egyebekben korának természettudománya volt egész tanára elhatározó befolyással.<sup>125</sup> Filozófiájának jellemző vonása a mechanizmus, amelynek elveit bámulatos következetességgel alkalmazza a lelki és szellemi életnek tevékenységeire is.

Hobbes felfogása szerint a körülöttünk elterülő valóság, a lét, egy végtelen összefüggés, amely szükségképpen olyan, amilyen tényleg. Valónak lenni és szükségképpen lenni, az ő szemében egy és ugyanaz. A valóság u. i. a mi gondolatainktól, a mi gondolkozásunktól teljesen függetlenül létezik s ha függetlenül, akkor szükségképpen is. A va-

<sup>125</sup> *Hobbes* tanára nézve v. ö. *Dilthey* i. m. 357. s köv. lapok. *Vorländer* i. m. 352. s köv. lapok. — *Jodl* i. m. 214. s köv. lapok. — *M. Guyau*: *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines.* (Paris 1910.) 190. s köv. lapok. — *F. Tönnies*: *Thomas Hobbes, der Mann und der Denker.* 2. kiadás 1912. — *Whewell*: *Lectures on the History of Moral Philosophy.* — Cambridge 1862. — 40 s köv. lapokon. — *Sir Leslie Stephen*: *Hobbes.* London 1928.



lóság tulajdonképpen a testnek összessége és a testeknek egyetlen tulajdonsága a mozgás, amelyből mindent, ami van és létezik, megértenünk kell. Az egész mindenség, a világegyetem a legszorosabb összefüggést, az ok és okozat szerinti összefüggést képezi, amelyet mechanikus szükségszerűséggel uralnak a természet törvényei. Ezen törvények alól kivétel, ezen összefüggésből kilépés nincsen sehol. A filozófia feladata sem lehet más, mint a jelenségeknek okaikból való észszerű megismerése, és megfordítva a szülő okok megismerése okozataikból.

Ehez az alapfelfogáshoz híven az embert is, hogy így fejezzük ki magunkat, mint *megadottat*, mint *tényt* tekintí, mint az összefüggést képező, szükségképpen létező valóságnak egy részét. Azért nagy művének első fele a *de corpore* címet viseli, míg a második a *de homine* szól, itt tárgyalatván az embernek erkölcsi mivolta is. A rendszernek harmadik része — *de cíve* — úgy tekintí és vizsgálja az embert, mint a valóság egy kisebb részének, az államnak tagját.

Hobbes erkölcsi felfogásával óhajtván megismerkedni, tudnunk kell mindenekelőtt azt, hogy ő szigorú különbséget tesz az ember természeti állapota — *status naturalis*, — és polgáriasult állapota, — a *status civilis* között. A *status civilis* pedig nem tekintí megadott állapotnak, amely tehát az emberrel együtt születik, amint azt Hugo Grotius is tanította, hanem Grotiussal ellentétben szerződésen, megállapodás szerint létrejöttek mondja. A *status naturalis* tulajdonképpen azt tünteti föl, hogy milyen az ember a maga természetes állapotában, milyen az ember *tényleg*, míg a *status civilis* egy már ideális állapotnak képét mutatja és úgy festi az embert, mint amilyennek lennie *kell*, de nem az eszmény és ideálok, hanem egy hasznos és életrevaló szerződés értelmében. A *status naturalis*ban szó sem lehet az erkölcsiségnek legkisebb nyomáról sem. Ez az állapot mindenkinek harca mindenki ellen — a *bellum omnium contra omnes*. Itt közösségről, egymás iránt való kötelességekről beszélni sem lehet, mert a természeti állapotban élő embernek csak két ereje van: az erőszak és a csel. Az a legderekkabb, aki e két erénnyel dicsekedhetik. A harcnak ezen állapotában természetesen sem jogról, sem erkölcsiségről, illetve Hobbes értelmében, csupán jogról, beszélni sem lehet, mert ahol nincs

törvény, ott nincs jog s ahol nincsen jog, ott nincsen sem igazság, sem jogtalanság, sem jogosság, sem igazságtalanság. *Azaz: Hobbes tanítása szerint az igazság és az igazságtalanság iránt való érzék nem ősi tulajdonsága az emberi léleknek, hanem csak szerzett tulajdonság.* Ezt pedig bizonyítja Hobbes a következőképpen. — A jog, az igazság, illetve a jogtalanság se nem testi, se nem lelki tulajdonságai az embernek, mert ha azok volnának, éppenúgy meg kellett volna lenniök az esetleg létező egyetlen emberben, mintahogyan meg voltak az érzékek és a különböző affektusok. Már pedig erről szó sem lehet; úgy a jog, mint a jogtalanság csak a status civilisben élő embernek tulajdonságai s következésképpen az esetleges ősebernél hiába keressük azokat. Hobbes annyira meg van győződve arról, hogy az ember természettől fogva nem társas lény, hogy társas ösztön dolgában némely állatfajt, pld. a hangyát vagy a méhet, az ember elé helyezi. Az emberre nézve a közösségben való élés pusztá járulék, amely mintegy hozzátapad az ember lényegéhez, de nem ebből a lényegből nő ki. Az ember u. i. nem természete által kényszerített arra, hogy embertársaival együtt élvén, azokkal szemben bizonyos erényeket gyakoroljon, hanem a társas életből reá áramló *haszon* az, ami a társas életre indítja. Nincs tehát igazuk azoknak, akik azt tanítják, hogy az ember már születésénél fogva alkalmas a közös, társas életre. A görögök is tévednek, ha azt hiszik, hogy az ember Zóon politikon. A közösségeket nem is a társak szeretete tartja össze, hanem vagy a kényelem, vagy a dicsőség. A nagy és tartós közösségek összekötő kapcsa nem is a kölcsönös jóakarata, hanem a kölcsönös félelem.<sup>126</sup> Nem a természet tehát a társas életnek forrása, hanem a szokás és a jól kiszámított, önző nevelés.

Az ember őállapotáról rajzolt ezen kép mennyire felel meg a valóságnak? — ez egy olyan kérdés, amelyet lehet vitatni, de amelyről bátran állíthatjuk, hogy a Hobbes megoldásával egy lépésnyire sem haladtunk előre az erkölcsiség lényegi megismerésére nézve. Valószínűnek kell azt is tartanunk, hogy a rajzolt kép túlságosan sötét s valósága mellett, a szerző óhaján kívül, semmi sem bizonyít.

<sup>126</sup> *De cive* I. 2.

A természeti állapot jellemző vonásai tehát a harc és a korlátokat nem ismerő szabadság. Ennek a harcnak legfőbb oka pedig az, hogy sokan ugyanazt a dolgot kívánják maguk részére megszerezni és élvezni, amelyet pedig közösen sem bírni, sem élvezni nem lehet. Ebből pedig az következik, hogy az nyeri el a kívánt dolgot, aki erősebb. És hogy ki az erősebb, azt csak a harc döntheti el.<sup>127</sup> Ámde ez a folyton tartó harc és örökös küzdelem végtelen nyomorúságnak s alig megszámlálható bajnak lön kútfeje. A harc következtében a félelem uralkodik az ösembernek lelkén s életét elviselhetetlenné teszi. Kénytelen tehát ez az önző, de gyámoltalan ember a mások segítségét keresni, akár úgy, hogy a gyöngébbet leverve a maga hatalma alá veti, akár úgy, hogy megegyezik egyik a másikkal. *A legfőbb jó u. i., amelyre minden ember már természetből fogva törekszik, az önfenntartás, saját magának biztosítása és életének fenntartása.*<sup>128</sup> Ez az önfenntartás már most mintegy űzi az embert, hogy azt keresse, ami érdekében áll és reá nézve haszonnal jár. A természeti törvény, amely az ész által jelenti ki magát, megtanítja az embert arra, hogy mit kell cselekednie a maga fenntartása érdekében és mit kell kerülnie. „Est igitur lex naturalis, dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem, quantum fieri potest, diuturnam“ — mondja Hobbes.<sup>129</sup> Cselekedeteinknek irányítója tehát az ész, amely, ha helyesen használjuk és jól következtetünk, megtanít reá, hogy mi az, ami nekünk hasznunkra van és élvezetet okoz. A cselekvő embernek saját magát kell mindig szem előtt tartania, saját érdekét kell tekintenie, valahányszor cselekedetre kell magát elhatároznia. Senkinek sem lehet szemére vetni, hogy mindent elkövet testének fenntartására és a halálnak elkerülésére, mert hiszen az önfenntartás a legfőbb jó, amelyre az ember törekedhetik. Ami nincs a helyes értelem ellen, mindazt meg lehet tenni az önfenntartásunk érdekében és pedig *joggal* meg lehet tenni. Mert hiszen a jog nem jelent egyebet, mint a szabadságot arra, hogy mindenki használja föl a természet által adott tehet-

<sup>127</sup> *De cive* I. 6.

<sup>128</sup> *De homine* XI. 6.

<sup>129</sup> *De cive* II. 1.

ségeit a helyes ész útmutatása szerint.<sup>130</sup> A természet által adott tehetségeknek felhasználását csak a *béke* szeretete korlátozhatja, mert a béke nélkül nem állhat fönn az állam és állam nélkül nem sikerül az önfenntartás sem. A legelső és az alapvető természeti törvény éppen az, hogy keressük a békét, amíg lehet, s ha már nem lehet, a háborúnak segítségét.<sup>131</sup> Ime a legteljesebb és a legőszintébb egoizmus erkölcsi felfogása!

Hobbesnek felfogását az egoizmus s az ezzel együtt járó relativizmus jellemzi. Hobbes u. i. a legvilágosabban hirdeti, hogy legfőbb jóról, boldogságról vagy legfőbb célról nem szabad beszélni, mert nem létezik.<sup>132</sup> Mert ha egy cél utolsó cél volna, úgy nem vágyódnék utánna senki; ilyen állapot pedig nem létezik, mert ahol érzéklés van, ott van kívánság vagy annak ellentéte, ahol pedig kívánság vagy annak ellentéte nincs, ott nincs érzéklet sem, és ahol érzéklet nincsen, ott nincs élet. Ha azonban — úgymond Hobbes — tekintetbe vesszük, hogy az embert nem csupán a pillanat éhsége űzi s hajtja, hanem a jövő éhsége is, akkor így határozhatjuk meg a legfőbb cél, illetve a legfőbb jó fogalmát: „*a legfőbb jó a legkevésbé akadályozott haladás mindig távolabbi célok után*“,<sup>132a</sup> ami kétségtelenül idealizmusra valló meghatározás, de a leghatározottabb relativizmusnak, sőt erkölcsi anarchiának kifejezése. Ez ítéletünknek helyességét és jogosságát bizonyítja Hobbesnek a jóra vonatkozó minden fejtegetése. Az ember a Hobbes felfogása szerint, már a természettől fogva önösségre hajlik, ez az önösség pedig arra ösztönzi, hogy minél nagyobb hatalomra tegyen szert társai fölött, mert ez a hatalom számára a haszonnak és élvezetnek forrása. Mindaz, ami az egyénnek kellemes vagy neki hasznot okoz, az jó és értékes reá nézve, de csupán reá nézve, mert ami az egyiknek hasznos, az igen gyakran káros másokra nézve, és ami nekem élvezet okoz, az esetleg felebarátomnak kellemetlen. Minden dolgot — úgymond Hobbes, *De homine* XI, 4. — amelyet kívánunk és amennyiben kívánjuk *jónak* nevezünk; és minden dolgot, melyet kerülünk, *rossznak*. A kívánók és a kerülők — appetentes et fugientes — a jó

<sup>130</sup> U. o. I. 7.

<sup>131</sup> U. o. II. 2.

<sup>132</sup> *De homine* XI. 15.

<sup>132a</sup> *De homine* XI. 15. Leviathan II. 91.

és a rossz között tehát a correlatio viszonya áll fenn. A jónak ezen relativ természetéből következik, hogy igen különböző névvel szokták jelölni. Egy és ugyanazon dolog, mint kívánt dolog jó, mint megszerzett *kellemes*. A szépség a jövő jó-nak a jelzője; a kellemesség pedig a jóságnak mértéke. — Az a dolog, amelyet önmagáért kívánunk, kellemes, amit más dologért kívánunk, hasznos. Hobbes már egészen jól látja a haszonnak eszközi értékét, amikor azt mondja, hogy azt a jót, amelyet önmagáért kívánunk, nem használjuk, mert a haszon az eszköznek haszna, míg ellenben az élvezés — *fruitio* — a dolognak mintegy célja.<sup>133</sup> — A jóra vonatkozólag tehát Hobbes megállapítja, hogy jó lehet az, ami kellemes és ami hasznos, de ez a jó mindig csak viszonylagos, amely függ a személyektől, a helytől, az időtől. Abszolút értelemben vett jóról s tehát önmagában erkölcsi cselekedetről beszélni felesleges.<sup>133a</sup>

A jó igen sokféle és igen különböző természetű ugyan, de minden javak között a legnagyobb, amint már említettük is, az *önfenntartás*; és minden rosszak között legnagyobb rossz a *halál*. Jó, mert hasznos, a hatalom is. Hasznosságáért megbecsülendő a jó barátság, de rossz az ellenségeskedés, mert veszélyeket rejt magában.<sup>134</sup> Jó a bölcsesség, mert hasznos. De kellemes is, mert önmagáért kívánatos. Hasonlóképpen szép is, mert megszerzése nehéz. Míg ellenben a tudatlanság rossz. A tudomány és a művészet is jó, mert kellemes. Hasonlóképpen jó az irodalom és nyelvek tudása, és a történelem, mert kellemes, de hasznos is, főleg a történelem. Kellemes az előhaladás, mert közeledés a cél felé. Idegen rosszat látni is kellemes, nem azért, mert rossz, hanem azért, mert idegen. Kellemes a zene, a festészet, a költészet. Kellemes, ami jó, ami dicséretünkre szolgál stb.<sup>135</sup>

Minden, ami a hatalmunk jele *szép*. Ezért minden, amit csinálni jó, de nehéz, *szép*. A kitünő forma *szép*. Szép továbbá mindaz, ami az erénynek és képességnek jele.<sup>136</sup>

Van azonban a Hobbes tana szerint még egy jó, amelyre

<sup>133</sup> *De homine*. XI. 5.

<sup>133a</sup> *De homine* XI. k. s köv. fejezetek.

<sup>134</sup> *De homine*. XI. 6.

<sup>135</sup> U. o. XI. 8—12.

<sup>136</sup> U. o. XI. 13.

nézve mindenki egy értelemmel vallja, hogy valóban jó; ez a jó a *béke*, amiből azután logice következik, hogy jó mindaz, ami a békének eszköze: a szerénység, a méltányosság, a hűség stb. Ezen tulajdonságok neve: *erény*. De az erény is csak viszonylagos, mert az egyik ember előtt erényes egy olyan cselekedet, amely a másik előtt erkölcstelen. Minden olyan cselekedet azonban, amelyből a békére nézve haszon származik, feltétlenül erkölcsös és értékkel bíró.

Miután a cselekedet tulajdonképpen célja a béke fenntartása, illetve, az egyénnek önös érdekében álló béke létesítése, nem lehet azon csodálkoznunk, hogy a moralitás az államok keretén belül valósítható meg. Igaz ugyan, hogy az embernek a természeti törvény szavára kell hallgatnia, ámde, ha valaki csakugyan e törvény parancsainak engedelmeskedik, míg többi társai a törvény ellen cselekednek, kétségkívül a saját kárára cselekszik az illető. A természeti törvény — *lex naturalis* — u. i. még nem elégséges arra, hogy a béke megőriztessék, mert e törvénynek szava a *status naturalis*-ban hallgat. A békéhez szükséges a biztonság — *securitas* — ez pedig csak úgy valósul meg, hogyha az egyetértőknek száma nagyobb, mint a békétlenkedőké. De sőt még az egyetértés sem elegendő, hanem szükség van az egyesülésre — *uniora* is.<sup>137</sup> A természeti törvény iránt való engedmességet minden polgár részéről kicsikarni, az államnak feladata, úgy hogy végső eredményében az állam, illetve Hobbes felfogása értelmében, a teljesen abszolút uralkodó határozza meg azt, hogy mi a jó és mi a rossz. E nézetnek teljes nyíltsággal ad kifejezést Hobbes, amikor — többek között — *De cive* VI. 9. §. XII. 1. s köv. §. így ír: „*regulae quibus definiuntur bonum, malum, licitum, illicitum, ab habente potestatem summam praescribendae sunt*“. A természeti törvény tehát tulajdonképpen az uralkodótól nyeri a maga szankcióját, vagy más oldalról tekintve és más szempontból fejezve ki ugyanezt aényt, a kötelezőségnek végső forrása mégis csak egy abszolút parancsoló hatalomnak akarata. Az uralkodó meghatározza a maga törvényei által azt, amit a közös béke érdekében szükségesnek vél s ezen törvények előtt az államok minden polgára meghajolni köteles, mert hiszen az államban —

<sup>137</sup> *De cive*. V. 1—9.

civitas, societas civilis, persona civilis, — mindenkinek joga s tehát természetes tehetségeivel élésének szabadsága egy személyre, az uralkodóra ruháztatik át.<sup>138</sup> Igaz ugyan, hogy Hobbes uralkodója az ész értelmében köteles törvényeit kiszabni, ámde ez a dolog lényegén semmit sem változtat: az erkölcsi értéknek forrása és szabályozója az emberi észben megnyilatkozó természeti törvény, de ezen törvénynek mintegy kijelentője és magyarázója az uralkodó.

Hobbes felületes pillantással az emberi lélekben csak az önzést és a haszonlesés érzését látván meg, ezen tapasztalat őt arra a meggyőződésre vezeti, hogy az ember előtt értékkel csak az bír, ami neki élvezet vagy hasznot biztosít. Az erkölcsi érték fogalma nála teljesen szubjektív jellegű s tehát viszonylagos is, amely egyének szerint ezerféle változatot tüntet föl. Az, amit jónak nevezünk, — úgymond Hobbes — teljesen függ a személytől, a helytől, az időtől s éppen ezért a legteljesebb mértékben relativ.<sup>139</sup> Ez a relativizmus a Hobbes mechanizmusának következménye. Mechanisztikus világnézlete, amely az ember természetére vonatkozólag sötét szkepticizmussal párosult, megakadályozta őt abban, hogy ideális célokat tűzzön ki a cselekvő ember elé s azt tüntesse föl, hogy mit *kell* cselekednie és milyennek *kell* lennie, ha ember névre méltó akar lenni. Mit ér az emberi észben megnyilatkozó természeti törvénynek szava, ha ez az ész hiában parancsol, mert parancsszavára senki sem hallgat? Mit ér az emberben levő minden értékes elem, ha ezeknek érvényesülése szinte lehetetlen? — Hobbes erkölcsfilozófiai fejtegetései a mechanikus világszemlélet és az epikureusi materializmus talajából növe ki, magukon viselik e világszemléletnek minden bélyegét: az erkölcsiség sui generis természetét félreismervén, az erkölcsfilozófiának éppen alapvető kérdéseire adnak helytelen feleletet. Ezen fejtegetések értelmében az erkölcsiség csupán eszköz lévén a boldog életre, az erkölcsi érték becse teljesen alárendeltetik az egyéni érdeknek s az erkölcsiség az őt jellemző méltóságától fosztódik meg.

Hobbesnek az erkölcsi értékről adott megállapításai az angol erkölcsfilozófia utilizmusának lettek alapkövei, úgy, hogy

<sup>138</sup> *De cive* V. 8.

<sup>139</sup> *De homine* XI. 4.

az utána következő empirista bölcselek kivétel nélkül nézetének hatása alatt állanak, mikor az erkölcsinek lényegét a tapasztalás alapján igyekeznek meghatározni s az erkölcsi cselekedetek értékét hasznosságukban látják. A hasznosság elvének bővebb igazolásával és dialektikai-ismeretelméleti vizsgálatával ugyan még a Hobbes tanában sem találkozunk, de itt már felcsillan a jó, hasznos és szép, kellemes értékjelzők között levő összefüggésnek gondolata. Hobbes indítatva látja magát arra, hogy a jónak jelentésével tüzetesebben foglalkozzék s különösen azt a kérdést tegye vizsgálat tárgyává, hogy vajjon a kellemesség és a hasznosság mely vonatkozásban jellemzik a jónak nevezett dolgokat. A kellemes és hasznos értékjelzőknek jelentését a kívánás szempontjából tekinti, amint hogy a jót is a kívánás funkciójából eredeti. Jó az a dolog, amelyet kívánunk, tehát a kívánság szüli az értéket a szónak legteljesebb értelmében; ha u. i. valaki egy más egyén által kíván dolgot kerül, akkor ez a dolog reá nézve éppenséggel rossz. Ezért állapítja meg a kívánó és kerülő, a jó és a rossz között a korrelativitás viszonyát, amely viszony felöleli és magában foglalja Hobbesnek egész értéktanát. A kívánt dolog jó, a kívánatra méltóság jeleivel bíró dolog szép, a kívánt dolog, ha birtokunkba került, kellemes. A kellemesség tehát a jó dolognak bennünk okozott hatása: Kellemes az a dolog, amelyet önmagáért kívántunk. A jó dolognak kellemessége tehát öncél, míg hasznossága csak eszköz, amely által valamely a dolgon kívül eső célt lehet megvalósítani. Világos ezek után, hogy a kellemesség a dolognak értékesebb vonása, mint a hasznosság, habár másfelől mégis a haszon az a mérték, amellyel a dolgok értékét mérjük: annál hasznosabb s tehát értékesebb valamely dolog, minél nagyobb mértékben segíti elő a legnagyobb jót, az egyének önfenntartását. Minden dolog a világon csak az önfenntartásnak eszköze s ezen eszközsége, azaz hasznossága szerint becsülszik. A haszonnak ezt az eszközi, instrumentális jellegét először Hobbes állapítja meg határozottan és ő az, aki a jónak a hasznoshoz, valamint a kellemeshez való viszonyát először vizsgálja, habár ő maga is megelégedik a dolognak jelzésével s a teljesebb kifejtésre gondot nem fordít.

Hobbes naturalisztikus felfogásában nincs hely sem az önérték, sem a kötelesség, sem a szabadság számára, mert itt



minden, ami van csak relációkban és kényszerűségből van, legyen szó akár a természet, akár a szellem világáról. A naturalisztikus utilizmus nem az erkölcsiség, hanem az erőszak és a hatalom, a kényszer és a szükségszerűség elve.

Hobbes tanával szemben élénk visszahatás is támadt azon filozófusok részéről, akik részint a keresztyén teológián, részint a platonai ideatan alapján állva, Hobbes mechanisztikus és materiális felfogásával homlokegyenesen ellentétet képeznek és akiknek világfelfogását Hobbesétól áthidalhatatlan űr választja el. Értjük az u. n. *cambridgei iskolát*, amelynek tagjai egytől-egyig a legélesebb polémiát folytatják Hobbes tana ellen, amelyben az erkölcsiségnek legnyilvánvalóbb félreértését s a morális méltóságnak legdurvább megsértését látják. Ezen iskola körébe tartozó férfiak felfogását a leghatározottabb racionalizmus jellemzi. Tanuknak főtörekvése a teológiának racionalizálása volt s e célból a platóni és az új-platonikus tanok vétettek a rendszernek alapjául. A cambridgei egyetem körül csoportosuló férfiak előtt tehát a filozófia nem öncél, hanem csak eszköz vala: a keresztyén vallás igazságának igazolására szolgáló eszköz. Egészen világos dolog, hogy e filozófusok Hobbes materiális és mechanisztikus felfogásának kezdettől fogva élénk vitatói voltak elannyira, hogy fejtegetéseinek legtekintélyesebb s a filozófia szempontjából is legfontosabb, egyszerűs mind legértékesebb része nem is egyéb, mint Hobbes filozófiájának cáfolata s ezzel szemben kielégítőbb magyarázatra való törekvés. A Hobbes tana ellen való kifogások között legnagyobb kétségtelenül e tan naturalizmusa ellen irányul, azon felfogás ellen, amely szerint jog és erkölcsiség nem a természet műve mi bennünk, azaz nem az emberi szellemben gyökeredzik, hanem csak a kényszerűen létrejött társaséletnek kényszerű következménye. A cambridgei iskola hívei a lehevesebb harcot indítják Hobbes ellen, ki megsérti az emberi szellem, az erkölcsiség, az erkölcsi érték, a kötelesség méltóságát és a régi szofisták tanát, különösen a hírhedt Kalliklését újítja föl oly sok évszázad múltán Krisztus születése után. E férfiak egytől-egyik hangsúlyozzák a velünk született erénynek hatalmát és erejét, habár másfelől ők maguk sem tagadják, hogy az emberi életnek legfőbb célja a boldogság. A boldogság az életnek és a cselekvésnek végső célja, de ennek a

célnak elérésére az embernek egyetlen eszköze van, az erény, amely az emberi szellemben gyökeredzik, mert Isten oltotta bele a lélekbe az ő akaratának, törvényének ismeretét és kötelezte az embert arra, hogy ezen akarat a törvény szerint cselekedjék.

Már 1667-ben, tehát még Hobbes életében megjelenik, *Henry More*-nak műve *Enchiridion Ethicum* cím alatt. Morenál is az etikának célja az, hogy tanítson meg a boldog életnek és a helyes életnek művészetére. Ez a felfogás azután végig vonul a cambridgei iskola minden hívének gondolkozásán s az angol utilizmusnak álláspontját erősíti.

## 22. §. Henry More és Cudworth tana az erkölcsi értékről.

Henry More is tehát a boldogságot tekinti az életnek céljául.<sup>140</sup> Az erény minden boldogságnak forrása és tulajdonképpen nem egyéb, mint a természet által belénk oltott erő, lehetőség arra, hogy képesek legyünk ösztöneink, szenvedélyeink, szóval érzékiségünk fölött győzelmet véve, a jót és a helyeset cselekedni. Kétségtelen dolog, hogy az erényes cselekedet mindig megegyezik azzal a cselekedettel, amelyet az észnek szava, a *recta ratio* parancsol, — ennyiben More is intellektualista, de az erénynek székhelye és forrása még sem ez a *recta ratio*, amint a sztoikusok s utánnuk a modern erkölcsfilozófia úttörői szinte kivétel nélkül tanították, hanem az emberi léleknek egy egészen külön, sajátos tehetsége, amelyet More „*Boniform Faculty*”-nek nevez. A *Boniform Faculty*-nek gyümölcse a boldogság vagy isteni szeretet, amelynél nagyobb boldogság nem létezik sem ezen, sem a másvilágon. Ez a boldogság tehát nem az ismeretből fakad, hanem az erénynek egy egészen különös tehetségéből, az erénynek egy érzékéből, *ex sensu virtutis*.

Az erkölcsi érték ismerésének szempontjából mindössze ennyi az, amit More tanáról tudnunk kell. E tannak két pontja érdemel figyelmet. Az egyik az, hogy More az erkölcsi jót a boldogsággal azonosítja s következésképpen az utilisztikus eudaimonizmusnak képviselője, aminthogy ennek az eudaimo-

<sup>140</sup> Tanára nézve lásd *Jodl* i. m. 239. s köv. lapjait. *Whewell* i. m. 61. s köv. lapjait. — *H. Fichte: System der Ethik* (1850) I. K. 524. s köv. lapjai.

nizmusnak volt szószólója az angol teológiai-filozófiai etikának minden képviselője, kezdve Henry More-ral és végezve a sort Paley erkölcsfilozófiájával. — A másik pont az, hogy ennek a morális értéknek forrása nem keresendő sem a tapasztalatban, sem a társas intézmények erejében, sem az észben, hanem annak forrása egy egész különálló és speciális lelki tehetség, amelyet More Boniform Facultynek nevez s amely érzékről szóló tana által Hutchesonnak előfutójává leszen. Természetes dolog, hogy ez a Boniform Faculty lévén az erkölcsi értéknek forrása, ez forrása az erkölcsi kötelességnek is. A Boniform Faculty-ról szóló tan ugyan lélektani valótlanságot tartalmaz, de az etika függetlenségének és az erkölcsiség autonomiájának alkalmas biztosítója. More tana szerint független az erkölcsiség bizonyos tekintetben az észről is, amelyet a Boniform Faculty támogat, mihelyt az erkölcsiségről van szó.

Henry More-nak kortársa és szellemi rokona Cudworth, akinek nagy munkája: „*Systema intellectuale*“, valóban az angol intellektualista iránynak alapvetője, habár a két hatalmas kötetet felölelő munka kevés erkölcsfilozófiai részletet tartalmaz.<sup>141</sup> Etikai tanának megismerésére sokkal fontosabb halála után megjelent műve, amelyet 1731-ben adott ki Chandler püspök „*Treatise concerning eternal and immutable Morality*“ címen. E műnek latin fordítását is Mosheim készítette s a *Systema* latin fordításának 2-ik kiadásához csatolta.<sup>142</sup>

Cudworth abban a meggyőződésben élve, hogy Hobbesnak szerinte túlzó nominalizmusa az erkölcsiségre és az erkölcsi törvényre nézve óriási veszélyt rejt magában, Hobbesnak empirizmusával szemben arra mutat rá elsősorban, hogy az erkölcsi igazságok nem az alsóbbrendű tapasztalatnak, hanem a magasabbrendű észnek forrásából fakadnak. Cudworth Platon tanában való elmélyedés alapján jut arra a meggyőződésre, hogy az erkölcsi ítéletek az egyszerű, a változhatatlan és örökévaló igazságok sorába tartoznak. Miután pedig a tapasztalás

<sup>141</sup> A mű eredetileg angol nyelven jelent meg: „*The true intellectual system of the univers*“ címen. Latinra Mosheim fordította le 1733-ban. Mi a teljesebb 2. kiadást használjuk, amely 1773-ban jelent meg.

<sup>142</sup> Tanára nézve v. ö. Jodl i. m. 234. s köv. lapjait. — Whewell i. m. 84. s köv. lapjait. Martineau: *Types of Ethical Theory* (3. kiad. 1901) II. K. 427. s köv. lapokon.

általános és örökké érvényes igazságokra el nem vezethet, mert a tapasztalás anyagát képező materia változó és mulandó az erkölcsi tételek forrása sem a tapasztalat, hanem az isteni ész.<sup>143</sup> Azt sem lehet állítani, amint azt Hobbes tevő, hogy az erkölcsiség tulajdonképpen emberi csinálmány, az együttélésnek s állami életnek következménye. Az emberi csinálmányok u. i. szintén nem lehetnek változatlanok s örök életűek. Ugyanez okból nem lehet az akarat sem az erkölcsi ítéletek forrása. Így hát az erkölcsiségnek forrását is az észben kell keresnünk, amely minden örökkévaló és tökéletes dolognak forrása. „Minden tudomány és bölcsesség nem egyéb, mint részvétel az egy, örök bölcsességben, amely egyik tulajdonsága Istennek“.<sup>144</sup> Cudworth tehát az isteni intelligenciát vallja az erkölcsiségnek forrásául s el sem tudná képzelni, hogy a gyarló ember a maga véges elméjével örök életnek, végtelen érvényű igazságoknak legyen forrása. Ámde a jó és a helyes maguknak a dolgoknak természetében benne van, mert ha nem volna benne, úgy Isten sem parancsolhatná meg azoknak teljesítését. Vagy más szavakkal: a jó nem *res facta*, hanem *res, quae est*. Nem a törvény kötelez tehát, melyet az emberek állapítottak meg, hanem magának a jónak természete.<sup>145</sup> Tudnunk kell u. i., hogy Cudworth tanítása értelmében egyetlenegy dolog sem lehetne az, ami a maga akaratából, hogyha ez a létezés nem lenne az ő természetében gyökerező.<sup>146</sup> Így pld. a leghatalmasabb akarat sem teheti azt, hogy valamely két dolog egyenlő legyen, ha nincs meg bennük az egyenlőség akarása. A jó és a rossz sem függ az Isten akaratától, amint ezt Descartes és Gassendi tanítják, hanem ami jó, jó szükségképpen és szükségképpen rossz az, ami rossz, mert minden dolog szükségképpen olyan amilyen s nevüket változtathatja meg valaki, de nem lényegüket.<sup>147</sup>

Az isteni természetű ész nemcsak erkölcsiségünknek, hanem a jó megismerésének is forrása. A jónak megismerésére u. i. lelkünk, isteni természetű lévén, már eredetileg is képes

<sup>143</sup> i. m. III. 10. §. IV. 7—8. §.

<sup>144</sup> *Systema intellectuale*. Mosheim-féle 2. kiadás II. K. 3. fej. 7. §.

<sup>145</sup> i. m. II. 3. §.

<sup>146</sup> *Systema* II. 1. §.

<sup>147</sup> *U. o.* III. 1—8. §.

és pedig az által, hogy mintegy leleplezi önmagát előttünk. Felismervén pedig ily módon a jót, képesek is vagyunk azt akaratumk által megvalósítani. Az erkölcsi igazságok tehát, amelyeket az örökéletű isteni szellem plántált az emberbe, tulajdonképpen az emberrel együtt jönnek a világra, mintegy várván, hogy felfedeztessenek a cselekvő ember által s cselekedeteinek normájául ismertessenek el. Ime a platoni és az új-platoni filozófián alapuló legteljesebb és teológiai színű racionalismus.

Cudworth egyik munkájában sem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy mit kell tartanunk erkölcsi értéknek; őt főleg az erkölcsi ítéletek és az erkölcsiség méltóságának megvédése érdekli szemben Hobbes tanával, amely naturalizmusa által éppen ezt a méltóságot sérti meg és pusztítja el. Cudworth az erkölcsi törvény, a jó és a rossz eszmének őseredetiségét igyekszik bizonyítani s hogy ez az erkölcsi törvény tulajdonképpen mit jelent, az erkölcsi jó miben keresendő, az a kérdés az ő érdeklődésének körén merőben kívül esik. Nekünk sem lehet feladatunk az, hogy az előbb vázolt felfogás alapján az erkölcsi érték fogalmát Cudworth szellemében megállapítsuk. Meg kell elégednünk annak konstatálásával, hogy Cudworth a maga intellektualizmusával kétségtelenül jótékony ellenhatást gyakorolt azzal az empirizmussal szemben, amely az erkölcsi értéknek relativitását hirdetve, az élv és a haszon fölé emelkedni, amint azt a filozófia története tanítja, merőben képtelen vala. Cudworth az erkölcsiség racionalizálását hangsúlyozva, mintegy megmutatta azt az utat, amelyen haladva kell az erkölcsi értéket is kutatni, és ha metafizikai speculatiokba nem bocsátkozik vala, talán előtte is feltűnt volna az önértéknek gondolata. Az isteni ész helyébe ha az emberi ész, illetve intelligenciát állítjuk, az erkölcsi érték fogalma részére szilárd alapot nyerünk.

### 23. §. Cumberland tana az erkölcsiségről.

A cambridgei iskolának egyik legkiválóbb képviselője s tanának némi részben tovább fejlesztője Cumberland Richárd, akinek „*Disquisitio philosophica de legibus naturae*“ c. műve 1671-ben jelent meg és éles támadást foglalja magában a Hobbes tanítása ellen.<sup>148</sup>

Cumberland erkölcsfilozófiájának középponti fogalma a *jóakarat*, amely a társasági és erkölcsi életnek egyaránt mozgató elve.<sup>148a</sup> Egymás iránt való őszinte és nagyfokú jó akarat nélkül — tanítja Cumberland Hobbessel ellentétben — boldog életet egyetlen ember sem élhet, még kevésbé az emberek nagyobb köre.

Az egyesek és az összesség boldogsága tehát a cél, amelyre minden erkölcsös cselekedetnek törekednie kell. *A cselekedet legfőbb célja, azaz a legfőbb jó: az összességnek boldogsága.* Az összességnek boldogsága ennél fogva az a mérték is, amellyel a cselekedeteknek becsét mérnünk lehet és mérnünk kell: amely cselekedet az összességnek boldogságát mozdítja elő, erkölcsileg értékes; amely cselekedet ellenben az összességnek kárára van, erkölcsileg értéktelen. A legfőbb érték Cumberland szerint az, ami hasznos, úgy az egyesre, mint a közösségre nézve. Ezt a felfogást világosan domborítja ki a következő tétel: „minden eszes lénynek legnagyobb fokú jóindulata mindenkivel szemben eredményezi minden egyénnek s a közösség minden tagjának legboldogabb állapotát; ezért a legfőbb törvény az általános, a közös jó“.<sup>149</sup> A közjó alatt pedig érti Cumberland mindazokat a jókat, amelyeket képesek vagyunk okozni az eszes lények összességének s ezen összesség minden

<sup>148</sup> Tanára nézve v. ö. Jodl i. m. 242 s köv. lapok. Whewell i. m. 75 s köv. lapok. — Fichte i. m. I. k. 518 s köv. I. Vorländer i. m. 377 s köv. lap.

<sup>148a</sup> A mű teljes címe: „*De legibus naturae disquisitio philosophica, in qua eorum forma, summa capita, ordo, promulgatio et ordo a rerum natura investigantur; quin etiam elementa philosophiae Hobbiana cum moralis et civilis considerantur et refutantur*“ — Én e műnek 1744-ben Barbeyrac által készített francia fordítását használtam. Ugy a Cumberland, mint a Price művének tanulmányozását Vásárhelyi József oly korán elhunyt kedves tanítványom és barátom fáradozása tette lehetővé.

<sup>149</sup> i. m. I. feje. 4. szak. v. ö. a 9. szak. prolegomenájával.

tagjának; vagy az olyan jókat, amelyek a boldogsághoz szükségesek.<sup>150</sup>

Cumberland u. i. Hobbessel teljes ellentétben, úgy van meggyőződve, hogy az emberrel már együtt születik a társas ösztön, az embertársak iránt való jóakarát, amely csak külső indításokra vár, hogy működésbe jöjjön s erkölcsileg értékes cselekedeteknek legyen forrása. A jóakarattal véghezvitt cselekvés nyomán bizonyos kellemes érzés támad a cselekvő lelkében, amely kellemes érzésre való visszaemlékezés a jövőben elkövetendő cselekvések erős motivuma leszen s mintegy kényszeríti az embert, hogy ezután is a jóakarát ösztönének engedelmeskedve cselekedjék. Azon cselekedetek nyomán ellenben, amelyek nem jóakarattól származtak, csak gyűlölet s irigység támad; ezek az érzések viszont visszatartják az embert attól, hogy jövőre is hasonlóképpen cselekedjék. Ezen, hogy úgy mondjuk, érzésseli tapasztalathoz járul ezután egy másik tapasztalás is. Az ártatlanság állapotában élő ősember u. i. jóakarattól származó cselekedetei után azt tapasztalja, hogy béke és annak áldása fakad a jóakarattól s ezen tapasztalat által arra indíttatik, hogy jövőben hasonlóképpen cselekedjék, kikerülendő a harcot s az azzal járó kellemetlenségeket. — Szóval: az ember társas lény, amelyet cselekedeteiben a vele született s a tapasztalat által megizmosított jóakarát vezet. Imé, teljes és gyökeres ellentéte annak a képnek, amelyet Hobbes festett az ősember állapotáról, az ember természetéről és az erkölcsiség jelleméről.

Amíg Hobbes erkölcsi értékről tulajdonképpen tudni sem akar, mert alig nevezhető erkölcsileg értékesnek az a cselekedet, amelyet az állam csikar ki az egyénből, hogy a békét fenntarthassa, addig Cumberland a maga optimisztikus világképe alapján a jóakarattól eredtetni a legfőbb jót: a köznek javát. Amíg Hobbes szkeptikus és legjobb esetben is utilisztikus színezetű egoista, addig Cumberland a leghatározottabb, objektív utilizmusnak szószólója, amely utilizmus nem az egyén hasznára tekint elsősorban, hanem a köznek javára. Az egyesnek java és boldogsága a köznek java és boldogsága nélkül nem létezhetik: az egyén csak úgy munkál a saját javára, és bol-

<sup>150</sup> i. m. V. f. 8. §.

dogságára, ha cselekedeteinek célja elsősorban a köznek java és boldogsága. Az összes lények javának előmozdítása által mozdítottatik elő az összes lények rendszere egyes részének boldogsága is, amelyben benne foglaltatik a cselekvő egyén boldogsága is, miután a cselekvő egyén is egy része ennek a roppant rendszernek.<sup>151</sup> Imé, a visszatérő haszon tanának csírája az angol utilizmus bölcső-korában.

Mindezekből már most az következik, hogy *jó az*, ami az egyeseknek, illetve elsősorban, a köznek boldogságát munkálja és mozdítja elő. Erre a jóra pedig nem ösztöniségünk vezet, amint azt az érzéki állásponton álló hedonizmus tanítja, s nem is az állami törvényei erőszakolják azt reánk, amint a Hobbes nézete vallja, hanem az értelmes belátás ismerteti meg velünk azt, hogy mi a jó, amelyet cselekedeteink által megvalósítani kell. A jót Cumberland tehát egyenesen a haszonnal azonosítja, ami egészen világos a jónak definíciójából: „jó az, ami egy vágy több dolognak tehetségeit, képességeit megtartja vagy azokat növeli, vagy azokat tökéletesíti”.<sup>152</sup> Mindaz, ami az ember testi és lelki erőit fenntartja, illetve gyarapítja, reá nézve jó. — Ez Cumberlandnál a természeti jónak — bonum naturalenak meghatározása; ámde a bonum naturaletól az erkölcsi jó — bonum morale — csupán terjedelemlre nézve különbözik, miután ez az eszes lényeknek cselekedeteire és szokásaira vonatkozik.<sup>153</sup>

A Cumberland tana ezek szerint egy határozottan magasabb erkölcsi felfogásnak megnyilatkozása, mint a Hobbes tana, amely az érzékiség álláspontján maradó egoizmusnak szószólója. Az érzékiség azt tanítja nekünk, hogy jó, az amit kívánunk és ami nekünk élvezetet szerez; az értelem ellenben azt hirdeti, hogy jó az, ami nemcsak az egyesnek önfenntartását segíti elő, hanem előmozdítja az összességnek javát is. Kétségtelen dolog, hogy Cumberland az erkölcsi érték természetét és az erkölcsiségnek lényegét mindenik angol elődjénél világosabban ismerte föl s az erkölcsi tudat kérdésére mindeniknél kielégítőbb feleletet adott. Az erkölcsiségnek forrását és alapját Hobbessel éles ellentétben a természeti törvényekben

<sup>151</sup> i. m. Prolegomena 9. §.

<sup>152</sup> i. m. III. f. 1. §.

<sup>153</sup> i. m. III. f. 1—2. §.



keresi. Ezeket a természeti törvényekben gyökeredző erkölcsi igazságokat olyan evidenseknek látja, hogy azok minden ember által felismerhetők és mindenki előtt világosak.

Sajnálunk kell azonban, hogy az erkölcsi érték *kötelezőségére* vonatkozó tanát teológiai szempontok elhomályosították s a kötelezőség forrásának helyes felismerésében megakadályozták. Cumberland u. i. a kötelezettség forrását a transzcendens szférába helyezi, amikor az isteni akaratból vezeti le az erkölcsi törvénynek kötelezőségét. Művének V. fej. 24. §-ban így tanít: „a legfőbb törvényadónak aktusa az — t. i. a kötelezés — amely aktus által tudtul adja, hogy az ő törvényeinek megfelelő cselekvések azokra nézve, akik részére e törvények adtak, szükségszerűek“. — A kötelezésnek tárgya tehát az ember, aki kötelezve van arra, hogy minden körülmények között az összesség javát tartsa szem előtt, mert az általános jót megvalósító cselekedetek nemcsak az egyénre, a közre nézve hasznosak, hanem egyszersmind az Isten által is parancsoltak. A kötelezésnek végső forrása tehát az Istennek akarata. Isten boldogsággal jutalmazza azokat, akiknek cselekedeteik az erényt valósítják meg, és boldogtalansággal bünteti azokat, akik cselekedeteik által az erénynek terjedését s a közjónak növekedését gátolják meg.<sup>154</sup> A természeti törvénynek szerzője, az első ok Isten, akitől származik ennek a törvénynek szankciója is. Az alaptételnek alanya a mi vágyunk arra, hogy minden erőnket az összesség javának előmozdítására szenteljük. Ez a vágy pedig magában foglalja az ember és Isten iránt való szeretetünket, mert úgy az Isten, mint az ember részei ennek a rendszernek, az összességnek. Mivel pedig a rendszer javának előmozdításával a mi boldogságunkról is szó van, ezért mi az erkölcsös cselekedetre *kötelezve* vagyunk, míg pld. a geometria tételének ismeretére kötelezve nem vagyunk, mert ezen ismeret reánk, a mi boldogságunkra nézve közönyös.<sup>155</sup> A Cumberland tana tehát kiterjeszkedik már a kötelezettségnek megmagyarázására s úgy találja, hogy a saját boldogságunk érdekében vagyunk kötelezve a jó cselekedetre. A megokolás itt is teljesen utilisztikus, de — első látszatra legalább — teljesen

<sup>154</sup> A kötelezőség kérdésével foglalkozik Cumberland művének V. fejezetében.

<sup>155</sup> *i. m.* Prolegomena 13—14. §-ok.



Harmadik fejezet.

## Locke tana az erkölcsi értékről; Locke ellenfelei : Clarke és Shaftesbury.

### 24. §. Locke tana az erkölcsiségről.

Az angol erkölcsfilozófiának második nagy időszakát Locke nyitja meg a maga empirizmusával, amellyel szemben Clarke és Shaftesbury a racionalizmusnak, illetve a emocionalizmusnak szószólói és védelmezői.

Locke főműve: „*Essay on human understanding*“ c. alatt 1689-ben jelenik meg s tulajdonképpen célja a következő kérdésnek vizsgálata: vannak-e velünk született eszméink?<sup>155a</sup> A felvetett kérdésre Locke tagadó feleletet ad s kimutatja, hogy nincs egyetlen eszménk sem, amely velünk született volna; következésképpen erkölcsi eszméink sem születnek velünk, amint az egyházi tan és Cudworth hirdetik. Locke okoskodása erre vonatkozólag a következő: kimutatja mindenekelőtt azt, hogy nincs egyetlen erkölcsi eszménk sem, amely oly általános érvényű volna és oly evidensen jelentkezne a tudat számára, mint az ellenmondás elve. Nem képez kivételt még a lelkiösme-  
ret sem, mert ez is igen különböző módon jelentkezik és működik a különböző egyéneknél. A tapasztalat is világosan mutatja, hogy az erkölcsi igazságra vonatkozólag igen eltérő az emberek és népek véleményei: ami az egyik előtt erkölcsös, erkölcstelen a másik előtt.<sup>156</sup>

<sup>155a</sup> Locke tanára nézve v. ö. Jodl i. m. 251. s köv. lapok. — Whewell i. m. 91. s köv. lapok. — Vorländer i. m. 387. s köv. lapok. — Fichte i. m. I. K. 530. s köv. lapok. — V. Cousin: *Philosophie de Locke*. 7. kiadás. Paris 1876. H. Marion: J. Locke, sa vie et son oeuvre. 2. kiadás. 1893. — Thomas Fowier: Locke. London. 1909.

<sup>156</sup> v. ö. i. m. I. K. 2. feej. 1—12. §.

Az erkölcsi jó és a rossz fogalma ezek szerint nem velünk született és forrása nem az ész, hanem a tapasztalat. E kérdésnek tárgyalásával találkozunk főműve I. könyvének 3-ik fejezetében, ahol a többek között a következőket olvassuk: „Az erkölcsi jó vagy az erkölcsi rossz nem egyéb, mint szándékos cselekvéseinknek megegyezése vagy megnevezése egy törvénnyel, és pedig oly cselekvéseinké, amelyek a törvényadó akarata szerint jó vagy rossz következményeket vonnak maguk után, amelyeket jutalmaknak vagy büntetéseknek nevezünk“. — A Locke felfogása tehát a kötelezettség fogalmát a törvényadó fogalmából fejti ki, mert kötelesség csak ott van, ahol van törvényadó is, aki megszabja a törvényt, amelynek cselekvése büntetés terhe alatt kötelező. A kötelezésnek ez a külsőleges felfogása Lockenál nemcsak érthető, de egyenesen szükségszerű, mert ha a kötelezés nem az emberi szellemből ered, akkor feltétlenül valamely az emberen kívül fekvő s tehát idegen hatalmasságnak, parancsszavában kell gyökereznie. A kötelességnek ezen külsőleges felfogása a Locke empirizmusának következménye, ezen külsőleges felfogásnak következménye pedig egyfelől az erkölcsiségnek heteronomiája, másfelől az erkölcsi értéknek utilisztikus fogalmazása.

Lockenak az erkölcsi értékre vonatkozó felfogása a *heteronomia*, amit elég világosan bizonyít az a tény, hogy ő az erkölcsi cselekvésnek szankcióját három törvényben keresi: 1. az isteni vagy egyházi törvényekben, 2. az állami vagy jogi törvényekben, 3. a szociális vagy filozófiai törvényekben.<sup>157</sup> Ezen törvények közül csupán az isteni törvények lévén változhatatlanok, csak ezek képezhetik egy tudományos etikának alapját; míg a törvényeknek másik két osztálya idő s körülmények szerint igen változó. Az isteni törvény részint a természetben nyilatkozik meg, részint a kijelentés által jön tudomásunkra és megmutatja, hogy mi a *bűn*, és mi a *kötelesség*. A polgári törvény az állam által állapíttatik meg és megmutatja, hogy mi a *bűncselekmény* és mi a *büntelenség*. A szociális törvény, illetve a közvélemény törvénye azt mutatja meg végül, mi az *erény* és mi a *vétek*.<sup>158</sup> — *Az isteni törvény*, amelynek alapján kü-

<sup>157</sup> i. m. II. K. 28. f. 7—10. §.

<sup>158</sup> i. m. II. K. 28. fej. 5—7. §.

lönbséget teszünk a bűn és kötelesség között, nem egyéb, mint az a törvény, amelyet Isten írt az emberek elé, hogy cselekvésüknek szabályul szolgáljon. Ez az előírás pedig történt vagy a természet világossága által — itt is felbukkan hát a stoikus *lumen naturale* fogalma — vagy a kijelentés által. Az Isten bölcsessége ezen törvény által minket, mint az ő teremtményeit — bölcsen vezet a jó felé s hogy a jónak cselekvésére sarkalja, a jövő élet jutalmával biztat és a jövő élet büntetéseivel ijeszt. — *A polgári törvény* azt mutatja meg, hogy ki követett el bűnt és ki büntelen. Jutalma és büntetése függ attól az erőtől, amelyet az illető polgári társadalom, mely a törvényt hozta, képvisel. *A közvélemény törvénye* végül erényesnek mond oly cselekedetet, amely méltó a dicséretre és hibának minősít mindent, amit méltónak tart a feddésre. Éppen ezért ennek a törvénynek erőt csak a dicséret és a feddés ad.

A törvénynek ez a három faja mindenkit kötelez arra, hogy a jót valósítsa meg cselekedetei által s a rosszat kerülje. A jutalom, amelyet a törvény ígér a cselekvő egyénnek, sarkal arra, hogy jót cselekedjünk, a büntetés pedig és elítéltetés viszsztatart attól, hogy rosszat kövessünk el. A törvénnyel, illetve törvényekkel megegyező cselekedet jó, a törvénnyel, illetve törvényekkel meg nem egyező cselekedet rossz.<sup>159</sup> A Locke erkölcsi felfogása teljes heteronomia és ezen heteronomiából következő *relativizmus*.

Az erkölcsi érték fogalmára nézve e fejtegetésekből már most az következik, hogy a *jó tulajdonképpen a hasznos*. Locke szerint jó minden, ami élvezetünket okozza vagy fokozza, illetve fájdalmunkat távoltartja, vagy csökkenti; de jó az is, ami alkalmas arra, hogy általa valamely másjóra tegyünk szert vagy valamely fenyegető veszélyt elhárítsunk. A jónak ellentéte a rossz.<sup>160</sup> A jó és a rossz tehát az élvezre, illetve a fájdalomra vezettetik vissza és hasznáért, illetve az általa okozott élvezért becsültetik, azaz káráért, illetve az általa okozott fájdalom miatt kerültek. A legfőbb jó az egyénnek és köznek a boldogsága. Az igazi szabadságnak is alapja nem egyéb, mint a valódi boldogságnak felismerése, ez a felismerés pedig csak úgy lehetséges, hogy ha az ész uralkodik az ösztönök fölött.

<sup>159</sup> i. m. II. K. 28. fej. 4—14. §.

<sup>160</sup> i. m. II. K. 20. fej. 2., 3. §.

Igaz ugyan, hogy az emberek nincsenek távolról sem tisztában azzal, vajjon mit kell boldogság alatt érteni, mi a boldogság helyes fogalma, de azért mindenkinek saját érdekében kötelessége az igazi boldogságot választani és erényesnek lenni, követség az Isten akaratát.<sup>161</sup> Ez az isteni törvény u. i. elválaszthatatlanul összekötötte az erényt a boldogsággal: erényesnek kell lennie, nem önmagáért az erényért, hanem a belőle fakadó boldogságért.

Ily körülmények között egészen bátran állíthatjuk, hogy Lockenak az erkölcsi értékre vonatkozó tana, éppenúgy, mint a Hobbesé, végeredményében szintén az egoizmuson alapul, mert a jónak értéke az egyén érzései által határozódik meg és az erkölcsi cselekvésnek mértéke a törvénnyel való megegyezés, amelynek szankciója ismét a jutalom vagy büntetés, tehát az egyénnek élve vagy fájdalma. Az erkölcsi törvény teljesítésének tehát nem az ad értéket, hogy teljesítettük ezt a törvényt, amely az emberi szellem mélyén fakad, hanem a teljesítésnek következménye: a boldogság. Locke egoizmusból fakadó eudaimonizmusa az erkölcsiségnek önértékét eltakarta az angol erkölcsfilozófia szemei elől és a francia felvilágosultság bölcséletében a kimondott egoizmusra, a tömeg lelkében pedig a leplezetlen hedonizmusra vezetett. E tant az erkölcsi érték szempontjából tekintve az utilizmus és a heteronomizmus jellemzi, amely mindkettővel logice együtt jár az értéknek viszonylagossága. Az erkölcsi értéknek forrása egyfelől a kijelentés, másfelől a tapasztalat lévén, a kötelezettség fogalma is egyfelől heteronomikus jellegű és teljesen transzcendens, másfelől ugyan immanens, de ezzel az immanenciával a legteljesebb relativizmus jár együtt. A Locke etikája becsületes, angol polgári etika.

### 25. §. Clarke tana az erkölcsiségről.

Az angol erkölcsfilozófia három korszaka között bizonyos fokú és könnyen megállapítható párhuzamosság áll fenn. Mind a három korszaknak megnyitója egy-egy empirista filozófus, aki az erkölcsiség lényegét tapasztalati úton akarja megérteni és az erkölcsiséget a tapasztalatból eredtetni. Ezen empirista férfiakkal szemben azután a filozófusok köréből számosan az

<sup>161</sup> i. m. II. K. 21. feje.

intellektualizmus védelmére kelnek és a racionalizmus álláspontjáról igyekeznek a morálist megérteni, az észet tekintvén az erkölcsiség forrásául. Az empirizmusnak és a racionalizmusnak ez az ellenkezése az angol filozófia egész történetén végigvonul s érvényesül az angol erkölcsfilozófia második korszakában is, amikor Locke empirizmusa ellen Clarke és Shaftesbury kelnek a racionalizmusnak védelmére.

A Hobbes és Locke erkölcsi felfogásának egyezőségét már Clarke is egészen tisztán látja, amikor műveiben a Hobbes és a Locke erkölcsi empirizmusa ellen egyforma hévvel küzd.<sup>162</sup>

Amint előadásunk folyamán láttuk, úgy Hobbes, mint Locke az erkölcsi igazságokat és ítéleteket, következésképpen magát az erkölcsi értéket is szerződésre, bizonyos megállapított törvényekre vezették vissza, amely törvények Hobbes szerint az emberi társas életnek következményei, Locke szerint pedig az Isten akaratának kifejezői. Látni való, hogy ily felfogás mellett az erkölcsi törvényeknek örök érvénye, változhatatlansága megy veszendőbe. Clarke az örökérvényűség és változhatatlanság érdekében az angol erkölcsfilozófia eddig fellépett képviselőivel szemben az erkölcsi értéknek forrását nem az emberi észben, nem az emberi ösztönökben keresi; de nem keresi valamely társadalmi szerződésben sem, hanem azt tanítja, hogy az erkölcsiségnek és az erkölcsi értéknek forrása maguknak a *tárgyaknak természetében* van, azoknak a tárgyaknak természetében, amelyekre cselekedeteink irányulnak.

Clarke tanát az erkölcsi értéknek forrásáról a következőkben adhatjuk elő.<sup>163</sup> — Clarke fejtegetései abból a tételből indulnak ki, hogy minden véges dolognak meghatározott *tulajdonságai* vannak. Ezek a tulajdonságok pedig meghatározott *viszonyban* is állanak egymással s egyúttal az egyes dolgokat is viszonyba hozzák egymással. Ez a viszony teszi az egyes tulajdonságokat, illetve a tulajdonságokat képező dolgokat, mint-

<sup>162</sup> Clarke tanára nézve v. ö. *Jodl* i. m. 268. s köv. lapok. *Whewell* i. m. 96. s köv. lapok. *Vorländer* i. m. 381. s köv. lapok. *Fichte* i. m. I. K. 525. s köv. lap. *Martineau* i. m. II. K. 464. s köv. lapokon.

<sup>163</sup> Műve „*Discours concerning the unchangeable obligation of natural religion*“ c. alatt jelent meg. Én a műnek: „*Discours sur les devoirs immuables de la religion naturelle*“ c. alatt 1717-ben megjelent francia fordítását ismerem.

egy képessé arra, hogy egymásra hassanak, egymástól hatásokat fogadjanak el. Így lévén megállapítva az egyes dolgok tulajdonságának s a dolgok között levő viszonynak természetét, ezen viszonyok által az összes dolgok között szép harmónia támad, de egyszersmind a dolgoknak ezen természetéből fakad a *dolgoknak megfelelése* is.<sup>104</sup>

A természetben lévő véges dolgok közül az ember sem képez kivételt. Az embernek is vannak meghatározott tulajdonságai, amelyek által más dolgokkal viszonyba lépik, és az embernek is meg van a maga megfelelése, a maga alkalmassága, — fitness — amelynek forrása az emberi ész és az emberi szabadság. Az ember ezen alkalmasság által emelkedik a teremtett világ minden véges dolgai fölé: ez az alkalmasság neki uralmat biztosít minden élő és élettelen teremtmény fölött. Az a kérdés már most, hogy minő magatartást kell tanúsítania az embernek saját embertársaival és a világnak többi véges dolgaival szemben? — Az ember magatartásának meg vannak a maga örök és változhatatlan szabályai, amelyeket úgy lehetne megállapítani és megismerni, hogy ha megfigyeljük az embernek belső illőségét, belső *fitness*ét a többi dolgokhoz. Az ember u. i. ezen belső illősége által beleilleszkedik a véges dolgok között levő végtelen viszonylatoknak roppant hálózatába s a nagy mindenség szép összhangját ő is elősegíti. Az embernek ezen magatartásából lehet már most megállapítani azt a kötelességét, amelyet neki a természetnek élő és élettelen dolgaival szemben teljesítenie kell. Az embernek a többi dolgokhoz való viszonyát, ha vizsgáljuk, megfogjuk találni azt az utat, amelyen az embernek járnia kell, ha kötelességét teljesíteni akarja. *Az erkölcsiség ezek szerint tulajdonképpen nem egyéb, mint a nagy mindenség harmóniájának megfelelő cselekvési mód: a megfelelés viszonyából származik az erkölcsi jó, míg a megnefelelés az erkölcsi rossznak forrása.* A megfelelés és megnefelelés között ugyanazon viszony van, mint a jó és a rossz között, a két fogalom-pár között pedig a korrelatio viszonya állapítható meg. Ebből a megfelelésből, illetve ebből a harmóniából fakad az ember boldogsága is, amelyet ezen harmónia nélkül elképzelni sem lehet. Miután pedig tud-

<sup>104</sup> i. m. III. fejezet 1. szakasz.



juk, hogy boldogok csak akkor lehetünk, ha a világnak többi teremtményeivel harmóniában élünk, szándékosan senki rosszat el nem követhet, mert ez által a saját boldogsága ellen törne. És különben is nem képzelhető el Isten által ésszel felruházott lény, amely a jót rossznak és a rosszat jónak nézze s engedjen szenvedélye kényszerének. Ugyanazok az okok, amelyek meghatározzák Isten akaratát, hogy szükségképpen az igazság és jóság örök szabályai szerint cselekedjék, ugyanazok az okok kényszerítenek minden eszes lényt arra, hogy ezeknek az örök szabályoknak engedelmeskedve csak jót cselekedjenek. A lelkiösmeret és a belső ítélet kötelez arra, hogy az ész szavára hallgatva cselekedjünk és ne a rosszat, hanem a jót akarjuk. A szándékos rossz éppen olyan ellenmondás, mint valamely számolási hiba a matematikában, vagy valamely ellenmondás a geometria törvényei ellen.<sup>165</sup>

Mi tehát Clarke tana szerint az erkölcsiségnek és az erkölcsi értéknek forrása? — Az erkölcsiségnek, amellyel együtt jár a boldogság is, forrása és alapja a dolgoknak örök és meg nem változtatható természetében keresendő és éppen, mert a dolgoknak örök, soha meg nem változható természetéből származik az erkölcsi érték, érvényes ez és kötelező az Isten akaratától és az emberek szerződéseitől, államok törvényeitől függetlenül. De nem lett volna Clarke angol intellektualista és angol teológus, ha nem hangsúlyozza vala, hogy a dolgoknak ez a természete pedig Istentől származik, ami egyébként tanának lényegén és jellegén semmit sem változtat. Az ész által ismerjük meg ugyan, hogy mi a jó és mi a rossz, de ez az ész Istentől származik, aki egyenesen azért ruházta föl az embert ésszel, hogy különbséget tudjon tenni a jó és a rossz között. Az ész maga kötelez ugyan arra, hogy a jót cselekedjünk és a rosszat kerüljük; tehát az obligáció az ésből ered, ámde ez az ész a maga egész lényegiségében Isten által kormányoztatik, úgy, hogy az obligáció végső forrása nem az ész, hanem az Isten, habár Clarke világosan igyekezik az isteni tekintély mellett a dolgokban levő természetes ész tünetlenül föl a kötelezőség forrásául.<sup>166</sup> Az isteni tekintély túlsúlyra jutván a természeti ész fölött, egészen következetesen jár el

<sup>165</sup> i. m. III. fejezet 3. szakasz.

<sup>166</sup> i. m. III. fej. 3. szakasz. 5. szakasz.

Clarke, amikor e kötelezés szankciójául az isteni jutalmazást és büntetést állapítja meg, amely jutalmat és büntetést elvesz ki-ki majd a jövő földöntúli életben.<sup>167</sup>

Clarke-nak az erkölcsiségről szóló tanából már első pillantásra világos, hogy az egész tannak alaptévedése az erkölcsi specifikus természetének félreismerésében keresendő. Az erkölcsi jó a dolgoknak megfelelőségével azonosíttatik; ez a megfelelőség a maga teljességében egy természeti, vagy pontosabban szólva, ontológiai kategória lévén az erkölcsiség „kell” jellege teljesen háttérbe szorul s a kötelezőség tulajdonképpen egy ontológiai kategória létesítésére szól. Clarke az erkölcsi értéket, egészen helyesen, a világnak rendjébe igyekszik beleilleszteni, hogy ez által örökkévalóságát, örökérvényűségét és méltóságát biztosítsa, de a baj és hiba éppen az, hogy ezen világrendnek specifikusan axiológiai jellemét fel nem ismerve, természetivé és ténylegessé teszi azt, ami merőben szellemi és csak még ezután megvalósítható. Az erkölcsi érték ontológiai jellegűvé tételénél, ontológiai jelleget nyer a kötelezés fogalma is, azaz, a kötelesség végső eredményben a kényszerűséggel esik itt egybe. Ha azt akarom u. i., hogy boldog legyek, kénytelen vagyok a világ dolgaival levő harmóniás viszonyba illeszkedni bele. Amint Clarke mondja: az eszes lények már a természet által kötelezve vannak, hogy az erkölcsi törvényt betöltsék. Ennek a ténynek leszögezésével azonban nem elégedik meg Clarke, hanem azt megtoldja egy teljesen heteronómisztikus toldalékkal, azt állítván, hogy mégis szükséges a törvénynek betöltését vagy megszegését jutalmakkal, illetve büntetésekkel kötni egybe. Bizonyítja pedig ezt a szükségszerűséget a következőképpen. Ugyanazon okok, amelyek bizonyítják, hogy Isten szükségképpen jó és igaz, hogy akarata örök és változhatatlan, ugyanezek az okok bizonyítják azt is, hogy nem teheti, hogy meg ne jutalmazza azokat, akik az erkölcsi törvényt betöltik és ne büntesse az erkölcsi törvénynek megszegőit.<sup>168</sup> A kötelezettség fogalmának helyes megállapítását minduntalan dogmatikai gondolatok zavarják meg, holott az erkölcsfilozófiának éppen olyan függetlennek kell lennie a dogmatikától, mint amilyen független szeretne lenni a dogmatika az erkölcs-

<sup>167</sup> i. m. III. fej. 6—7. szakasz.

<sup>168</sup> i. m. 6. fejezet.

filozófiától. A teológiai gondolatok forszírozása pedig a legteljesebb utilizmusra vezet és ez az utilizmus heteronomiára, és megfordítva. Az erkölcsi érték utilizmusa vezet tehát az erkölcsi heteronomiára is, amely a cselekvésnek kényszerűségével jár együtt. Igaz, az egyetemes harmoniának megvalósítása felesleges cél a cselekvő ember számára, de nem azért, mert ezen harmonia megvalósításából reá boldogság származik, hanem, mert a harmonia megvalósítására az emberi szellem kötelez; mert ez a harmonia önmagában véve bír végtelen értékkel. Clarke egészen jól ismerte föl, hogy a természet dolgainak célszerű felhasználása csak úgy lehetséges, ha minden dolgot a maga természetével egyezőleg kezelünk. Ez a felismerése azonban az emberre vonatkoztatva még távolról sem adja kezünkbe az erkölcsi érték megértésének kulcsát. Más a természet és más az erkölcs világa; a kettő között ellentét nem lehet, de az erkölcsi világban van valami több, ami a természet fölé emeli, ezen valami több éppen maga az erkölcsi érték, amelynek természetét felderíteni s lényegét megállapítani Clarkenak sem sikerült.

Az erkölcsiség természete így félreértetvén, nem csodálkozhattunk azon, hogy Clarke az emberi erkölcsiség tökéletességéhez szükségesnek tartja a kijelentést is, ami nyilvánvaló ellentmondás, ha meggondoljuk, hogy Clarke tana szerint az erkölcsi igazságok és törvények már önmagukban is éppen oly evidensek, mint a matematikának vagy geometriának tételei. Az utilisztikus heteronomia ezen teológiai gondolat által még kirívóbbá válik.

## 26. §. Shaftesbury tana az erkölcsi értékről.

Locke filozófiájával szemben támadt visszahatásnak, Clarke mellett, legkiválóbb képviselője kétségkívül Shaftesbury, akinek tana nemcsak az angol filozófiát termékenyítette meg, hanem nagy hatással volt a francia, német szellemi életre; sőt hatása érezhető volt nálunk is Bessenyei révén, aki az „Emberpróbáját“, ezt a Shaftesbury filozófiáját hirdető tanköteleményt magyarra fordította.<sup>168a</sup>

<sup>168a</sup> Shaftesbury tanára v. ö. *Jodl* i. m. 282. sk. I. *Vorländer* i. m. 416. sk. I. *Fichte* i. m. I. K. 538 sk. I. *Whewell* i. m. 110 sk. I. *Martineau* i. m. II. K. 485. sk. I.

Shaftesbury a Locke felfogásával szemben, amely szerinte a szokást és divatot teszi az erkölcsi érték mérőjévé, az erkölcsinek őseredetiségét, a lélekben születettségét óhajtja kimutatni. Munkái: „*Inquiry concerning virtue*” és „*Characteristics*” címen jelentek meg, és oly rapszodikus jellegűek, hogy igazat kell adnunk Jodlnak, aki szerint Shaftesburynél egyetlen meghatározást sem találhatunk, amely az erkölcsi lényegéről vallott nézetét teljes pontossággal adja vissza.<sup>169</sup> Annyi azonban kétségtelen, hogy ő maga is empirikus úton igyekezett az erkölcsi érték megismerésére, mert hiszen lélektani alapra fekteti fejtegetéseit, amikor az erkölcsiségnek forrását a lélek egy szociális tehetségében, az erkölcsi érzékben — „moral sense” — keresi. Egész tana tulajdonképpen nem is egyéb, mint ezen morális érzéknek magyarázása, természetének megvilágítása.<sup>170</sup>

Az emberi lélekben — úgymond Shaftesbury — rokonszenv és ellenszenv fejlődik ki nemcsak a dolgokkal és személyekkel, hanem a cselekedetekkel szemben is: bizonyos cselekedetek iránt rokonszenvet érzünk, bizonyos cselekedetek iránt határozott ellenszenvvel viseltetünk. Tesszük pedig ezt azért, mert az emberi lélek önkénytelenül vonzódik az iránt, ami harmonikus, ami összhangos, ami arányos nemcsak a színek vagy hangok, hanem a cselekedetek világában is. Az emberrel vele született hajlandóság vonja őt az iránt, ami harmonikus, és elvonja, eltaszítja őt attól, ami ezen harmoniának hijjával van, vagy ezen harmoniát zavarja.

Az a kérdés már most, hogy ez a szimmetria, ez az összhang hogyan keletkezik, mely dolgok között áll fönn? E kérdésre Shaftesbury a következő feleletet adja. A harmoniának és összhangnak, amelyben tulajdonképpen az erkölcsiség megnyilatkozik, a lélek affektusai és érzései között kell fennállania. Azt mondhatnók — olvassuk az *Inquiry* egyik fejtegetésében — hogy az állati organizmus affektusai és érzései között oly viszonynak kell fennállania, mint amilyen viszony van valamely hangszer húrjai között. Mert a különböző teremtmények

<sup>169</sup> v. ö. i. m. I. 283. l.

<sup>170</sup> Shaftesbury műveinek német fordítását használom. „*Untersuchungen über die Tugend*” 1905. — „*Ein Brief über den Euthusiasmus*. — *Die Moralisten*” 1909. — Megjelent mindkettő Leipzigben Dürrnél.

különböző hangszerek, amelyeknek húrjai — az affektusok és érzések, — ha összhangban állanak egymással, eléáll az erkölcsiség.<sup>171</sup>

Az affektusok és érzések pedig, amelyek az embert befolyásolják és cselekedeteit irányítják, a következők:<sup>172</sup>

1. A természetes affektusok, amelyek a köz javára vezetnek,

2. az önös affektusok, amelyek csak az egyesnek javára vezetnek és

3. olyan affektusok, amelyek az előbb említett két csoportnak egyikéhez sem tartoznak, amelyek nem vonatkoznak sem a köznek, sem az egyesnek javára, hanem éppen ellenkező irányt követnek s ezért joggal nevezhetők természetellenes affektusoknak.

Azon viszony szerint már most, amely van ezen különböző affektusok között, nevezetük valamely teremtmény erkölcsileg jónak avagy rossznak. — Az utolsó csoportba tartozó affektusok nyilvánvalóan csak erkölcstelenségre vezethetnek. A két első csoportba tartozó affektusok pedig lehetnek erkölcsösek vagy erkölcstelének a maguk foka szerint. Azaz: az affektusok két osztálya, a természetes és az önös ösztönök között harmóniának kell lennie, mert akár ha a természetes ösztönök túlerősek az önösök kárára, akár az önösök túlerősek a természetes affektusok kárára, a harmonia megbomlik s az erkölcsi létre nem jöhet. — Igazi erény s ezzel az erénnyel járó igazi boldogság tehát csak a természetes és az önös affektusok harmonikus viszonyából származhatik. Valamely teremtmény — úgymond Shaftesbury — csak akkor érdemli meg a jó vagy erényes nevet, ha minden ösztöne és minden hajlama, ha egész lelke és kedélye megegyezik felebarátainak vagy annak a rendszernek javával, amelynek ő is egyik tagja. A köznek érdeke tulajdonképpen saját érdekünk s jó csak az a cselekedet, amely a köz érdekének előmozdítása által mozdítja elő a mi érdekeinket is.<sup>173</sup>

Az itt vázolt fejtegetésekből egészen világos, hogy Shaftesbury mintegy az egoizmusnak és az altruizmusnak — hogy

<sup>171</sup> i. m. II. K. I. f. 3. p.

<sup>172</sup> i. m. i. h.

<sup>173</sup> Az erényről szóló értekezés II. könyv I. 1.

ezt a nem-szép szót használjuk — egyeztetésére törekszik s óvni akar attól, hogy a cselekedetnek értékét ne helyezzük egyoldalúan akár a közbe, akár az egyénbe, hanem legyünk tekintettel mind a kettőnek jogos igényeire. Az erkölcsiségnek forrását nem keresi Shaftesbury sem az isteni akaratban, sem külső törvények parancsaiban, hanem a görög filozófusokra emlékeztetően azt hirdeti, hogy az erkölcsi az emberi lélekkel együtt születik, azaz együtt adva van. Ezen tan által az erkölcsiség autonómiája biztosítva lenne, ha Shaftesbury minden tekintet nélkül a köznek és az egyeseknek javára, hirdette volna a cselekedetnek önértékűségét. Mikor azonban a cselekedetek jósgával egyszersmind az egyénnek boldogságát köti össze, tana egészen eudaimonisztikussá válik s mi úgy érezzük, hogy Shaftesbury merész repülése meginog és ő az ideák honából ismét a „van“ körébe süllyed.

Az erkölcsi érték fogalmazása szempontjából igen fontos és nagybecsű Shaftesburynak az erkölcsi ítélet méltóságára vonatkozó fejtegetése. Ezen fejtegetéseiben is lélektani alapra helyezkedik Shaftesbury. Az affektusok és az érzések mellett u. i. elismeri, hogy van a léleknek egy nemesebb és értékesebb tehetsége is t. i. a reflexió és az öntudat. Azok a lények, amelyek csupán affektusokkal bírnak, de az öntudat és a reflexió hiányzik belőlük, erkölcsi magatartásra és erkölcsi cselekvésre képtelenek. A csupán affektussal bíró, érzéki lények a külső tárgyak által indíthatnak cselekvésre. Az ember azonban a külső tárgyak által mozgásba hozott affektusait nem szükségképpen követi és elégíti ki, hanem mérlegelés tárgyává teszi azokat. A reflexión keresztül ment affektusok nyomán reflektált érzések keletkeznek bennük, s az érzések mint valami iránt való hajlam vagy ellenszenv nyilvánulnak meg bennük. Az erkölcsi ítéletnek forrását ezekben a reflektált érzésekben kell keresnünk; a szimpátiában, illetve annak ellentétében.<sup>174</sup>

Az értékelésnek forrása ezek szerint az *érzésben* keresendő és pedig az olyan érzésekben, amelyek már a reflexió mérlegelésén átmentek. Ezek az érzések mutatják meg nekünk, hogy mely cselekvés jó és melyik cselekvés rossz, és megmutatják az által, hogy a mi jó, azzal rokonszenyvezünk, ami rossz,

<sup>174</sup> v. ö. Jodl i. m. I. K. 285. s köv. lapjain.

azzal szemben ellenszenvvel viseltetünk. Az érzés u. i. cselekedetekkel önkénytelenül köti azoknak értékét, illetve értéktelenségét s jó csak az a cselekedet, amellyel az érzés az értékét is köti, míg az olyan cselekedet, amellyel az értéknek ez az összekötése nem jár, rossz, erkölcsileg elvetendő. Az érték forrása tehát bármiként is vesszük a dolgot, az érzés, amely a cselekedetnek értéket ad. Amde akkor az a kérdés, hogy miért tulajdonít Shaftesbury csupán az embernek, mint eszes lénynek, erkölcsiséget? ha az érzés az értéknek forrása, akkor mi szerepe van itt az észnek? A felvetett kérdésekre Shaftesburynél feleletet hiában keresünk. Látszik ugyan, hogy az észnek és reflexionak ő is szerepet tulajdonít az erkölcsi cselekedetek megítélésénél, de ezen szerepnek világos és pontos megállapítását sehol sem adja. Az is tény azonban, hogy az érzésnek fontossága az ő fejtegetéseiben sokkal világosabban domborodik ki, mint az előző gondolkozók fejtegetéseiben, amely tény már magában véve is a mellett tesz tanubizonyosságot, hogy Shaftesbury, szemben az intellektualista iránnyal, nem az észre, hanem az érzelemre, nem a rációra, hanem az emocióra fekteti a súlyt. Shaftesbury tana tehát az erkölcsi értékről leghelyesebben talán *emocionalizmusnak* volna nevezhető.

Amint fennebb láttuk, az erény nem egyéb, mint a morális lények ösztönének megfelelése a morális tárgyak, a helyes és a helytelen irányában. Az a kérdés már most, hogy mi kötelez minket az erényre, amelynek forrása az érzés és irányítója az ész? Erre a kérdésre Shaftesbury is csak azt a feleletet adja, amelyet Cumberland tudott adni. Valamely teremtmény csak akkor érdemli meg a jó vagy erényes nevet, ha minden ösztöne megegyezik felebarátainak javával, vagy annak a rendszernek javával, amely rendszernek ő is tagja. A köznek érdeke és a saját érdekünk között ellentét nem lévén, saját boldogságunk kötelez arra, hogy jók és erényesek legyünk. *A kötelesség forrása tehát a boldogságra való törekvés ténye; a kötelesség fogalmának levezetése merőben utilisztikus.*<sup>175</sup>

Mielőtt Shaftesbury tanával végeznénk, szükséges még reámutatnunk tanának egy olyan jellemvonására, amely felfogásának emocionalizmusával van szoros kapcsolatban. Értjük

<sup>175</sup> v. ö. *Inquiry* II. könyv 1. rész 1. szakasz.

Shaftesbury erkölcsstanának *esztétikai* jellegét. Shaftesbury, amint már fejtegetéseink legelején is láttuk, az affektusok közötti harmoniát állítja föl első követelményül, amiből szükségképpen következik, hogy a jó a széppel, a rossz a rúttal kerül szoros rokonságba. A maga állapotára már reflektálni kezdő ember a cselekedetekben és saját ösztöneiben éppen olyan közvetlenül képes felfedezni a jót és a rosszat, mint felfedezi minden külső, előleges tapasztalás vagy idegen közvetítés nélkül a szépet, illetve rútat. Az embernek, mint eszes lénynek, a maga boldogságát a lélekben kell keresnie — úgymond Shaftesbury —; ezzel a lélekkel pedig visszaélünk, ha az élvezetet az érzéki tárgyakkban keressük, a helyett, hogy azokat az élvezeteket keressük, amelyek valóban a lélekből fakadnak; ilyen dolog pedig mindaz, ami szép, nemes és jó.<sup>176</sup> A jóság és a szépség itt tehát teljesen egybeesik. De természetes dolog, hogy a szépség alatt nem szabad a testnek szépségét értenünk, hanem a lelkeknek, az életnek, a cselekedeteknek szépségét. Ezeket pedig csak a szellem teheti széppé. „A szép, a szeretetre méltó soha sincs az anyagban, hanem a művészetben és szándékban; soha sem magában a testben, hanem a formában és a formáló erőben“.<sup>177</sup> A szépben a szellem nyilvánul hát meg, mert minden ami szellem nélkül való, utálatos. Az igazi és egyedüli jó a szépségnek élvezete s a szépség élvezete az igazi jó. A szépségben nyilvánul meg a szellem, amely az embernek méltóságát teszi és legfőbb értékét alkotja. Ha szelleme egészséges, szép, jó, nemes, akkor cselekvései is azok lesznek. Mert ami szellem nélkül való, az sötét és pusztaság a szellem számára nézve.

Ha erkölcsi érték nem megállapodásnak sem szerződésnek eredménye, logikusan tanítja Shaftesbury, hogy a jó és az erkölcsös tulajdonképpen szubstanciális alkotó része az emberi léleknek, amelynek fejlettségi fokával jár párhuzamosan az erkölcsiségnek fejlődése is. Az erkölcsi érték tehát, melyre a cselekvés vonatkozik, mint céljára, az emberi lélekkel együtt adva van, — tanítja Shaftesbury Hobbessel szemben, s az embernek természetétől lelkébe oltott kötelessége ezt a csiraként szendergő értéket mind teljesebben megvalósítani s ez által az erköl-

<sup>176</sup> *Moralist* III. 2.

<sup>177</sup> *U. o.*



csiségnek épületét, mint harmonikus műremeket megépíteni. A lélekben levő csíra kifejtésével együtt jár a léleknek tökéletessége, a léleknek tökéletességével együtt jár a léleknek boldogsága, amely merőben érzelmi természetű, mert lényege és tartalma nem a külső javak bírása által okozott élvezet, hanem a tökéletesség megvalósítása nyomán támadó meglepedettség. A boldogság nem kívülről származik — állapítja meg Shaftesbury — hanem az emberen belül, az emberi lélekben és az emberi lélekből fakad. S a jó ízlésnek feladata, hogy megállapítsa, vajjon mi az, ami jó, aminek megvalósítása tehát boldogsággal jár.<sup>178</sup> — E ponton Shaftesburynak az erkölcsi értékre vonatkozó tana határozottan közeledik az önértékűség felismeréséhez s erősen különbözik akár a Cumberland, akár a Locke vagy Clarke felfogásától, amelyek az erkölcsi tökély érdekében kénytelenek a kijelentést hívni segítségül. Shaftesbury ezen heteronomias felfogással szemben egészen határozottan foglal állást az erkölcsiségnek autonómiája mellett, amikor azt tanítja, hogy a kijelentés szabályai is alája vannak rendelve az erkölcsi törvénynek, sőt egyenesen azt követeli, hogy az Istennek tulajdonított parancsolatok értéke is az emberi lélekben gyökerező erkölcsi törvénnyel mérendő. — Az erkölcsi érték ezek szerint tisztán emberi jellegű, mert az emberi szellemből fakad és nem a társadalmi élet produktuma, vagy törvény parancsainak eredménye, hanem az érzéssel együtt közvetlenül adott valóság. Az emberi szellem kényszerít arra, hogy a jó iránt rokonszenvet érezvén, azt cselekedeteink által megvalósítani is igyekezzünk és a rossz iránt ellenszenvvel viseltetvén, azt kerüljük és megvalósulását akadályozzuk. Az erkölcsi értéknek megvalósítására tehát nem valamely túlvilági parancs kötelez, amely a jó cselekedetet jutalommal kecsegteti és a rosszat büntetéssel ijeszti, mert ezek fölött az eszes ember mosolyogva tér napirendre; az erkölcsi érték megvalósítására saját természetünk kötelez, amely ha az ösztönök közötti harmóniát elérnünk sikerült, a lélek boldogságával jutalmaz minket.

A Shaftesbury felfogása heteronom és utilisztikus, mert a köznek javát és az egyénnek boldogságát hangsúlyozza, de már útban van az autonomia és az idealizmus felé, mert az er-

<sup>178</sup> U. o. III. 2.

kölcsi értéket az emberi lélekben gyökerezőnek találja és a kötelezettség forrását is az emberi lélekben keresi. Az értékelésnek ismeretét is egy lépéssel előbbre viszi, amikor az értéknek forrását kutatja és a jónak széphez való viszonyát tisztázni szeretné. Az értékelés dialektikájának ismerete nélkül azonban a kettőt a jót és szépet azonosítani kénytelen s ez által az esztétikai etikának lesz megalapítója, míg rendszeres kifejtője a skót Hutcheson.

Negyedik fejezet.

### **Az angol utilizmus diadalának előfutói: Mandville, Butler, Paley, Price.**

Az angol erkölcsfilozófia Hobbes óta az utilizmus mind teljesebb kifejtése felé halad s az utilista erkölcsi értékelésnek alaptanait mind teljesebb mértékben fejti ki és fixirozza. Az előző korszak még mindig az erkölcsiség eredetét vizsgálja s az erkölcsi értéknek forrását kutatja. Ezen kutatás közben egészen magától értetődik, hogy a cselekvés célja más nem is lehet, mint a boldogság és pedig a köznek boldogsága, amely elősegíti egyszersmind az egyénnek javát és boldogságát is. Hobbesnél és Lockenél az utilizmus egészen határozott alakban jelentkeznek és Hobbesnél elég erőteljesen jut szóhoz itt-ott a hedonizmus is, ami kétséggkívül még az Epikuros materiálizmusának tudandó be, amely materiálizmus Hobbes teoretikus filozófiájának egyik jellemvonását teszi. Az utilizmusnak élessége szelídül és határozottsága erejéből veszít a Hobbes és Locke ellenfeleinél, akik a platonizmus hatása alatt már az önérték fogalmát is sejtik, de az élet boldogságát is minden kételkedés nélkül vallják a cselekvésnek legfőbb céljául. Az érték fogalma is kezd immár előtérbe lépni különösen Hobbes és Shaftesbury tanában, de a fogalom taglalásával természetesen még egyik gondolkozónál sem találkozunk. Az utilizmus, ha kifejezésre nem is jut, de mindenik rendszerben subintelligitur, mint magától értetődő értékelés.

Mandville tanítása által ismét új erőre kap az egoisztikus utilizmus és a haszon értékvolta az utána következő férfiak tanában is minden kétségen felül áll. — Az egész felfogásnak végleges diadalát hirdeti az a körülmény, hogy a későbbi angol

erkölcsfilozófia a haszonnak legfőbb értékvoltát már nemcsak magától értetőnek tekinti, hanem igazolni is tudja.

## 27. §. Mandville tana az erkölcsiségről.

Mandville nem is számítható a tulajdonképpeni filozófusok sorába, mert összefüggő rendszert nem adott, az erkölcsiségnek kérdéseit ex thesi nem vizsgálta s nem is akarta vizsgálni. Ámde *a méhekről* írt meséjében, amely 1732-ben jelent meg, a leghatározottabb egoizmusnak lévén szószólója, hatása kortársaira óriás vala.<sup>178a</sup>

Mandville a maga művében egyszerűen a következő kérdésre keres feleletet: minő jelentősége van a morálisnak a társadalom fönnállására és a kultúra fejlődésére? A felelet a felvetett kérdésre amilyen rövid, éppen olyan világos: *az erkölcsiségnek kulturális jelentősége nincsen s ha van, csak káros lehet.* A gondolkozók, kik az erkölcsiségről beszélnek, azt hiszik, hogy az erkölcsiség s annak létrejövetelére szükséges közös, társasági élet az embernek természetéből folyik. A tapasztalat azonban éppen az ellenkezőt tanítja: a társas életet csak a leggyengébbek és a legértéktelenebbek keresik, azok, akiknek önmagukban véve nincsen sem elég erejük, sem elég értékük. Az erős, az értelmes, az értékes ember a magányt szereti, és megveti a társas életet éppenúgy, mint a társas életből fakadó erkölcsiséget. A társadalom — úgymond Mandville — csak addig virágzik, míg a szenvedélyek és a bűnök uralkodnak benne; mihelyt azonban az egyesek erénye kerül uralomra, romlásnak indul a társasági élet és elveszti értékét, jogosultságát. Az erkölcsi törvény s általában mindaz, amit a régi és kegyeskedő teológusok, gondolkozók erkölcsiségnek neveznek, az ember természetétől nemcsak idegen, hanem azzal merőben ellentétes is. Az ember csak uralkodni akar s ez az uralkodás éppen nem az ész, hanem kizárólag és egyedül a szenvedélyek által történik. Az erény, bármi szép is legyen és hasznos az egyénre

<sup>178a</sup> Műve: „*Fable of the bees*“ c. alatt jelent meg 1714-ben verses alakban, de irodalmi értéke rendkívül csekély. Mandville Hollandiában született, később Londonban telepedett le és mint orvos működött. Bölcséleti gondolatait rendszeresen ismerteti *Sakmann*: Bernard de Mandville c. műve (1897.). En is Sakmann művére támaszkodom

nézve, a társadalomnak javát, fennmaradását nem szolgálja. Az u. n. erényeknek anyja csak a hiúság és a szégyen. Az erénynek nevezett részvét éppenúgy gyengéje az emberi természetnek, mint ahogy félelem, gyűlölet stb., csakhoggy — ezt legalább megengedi Mandville — az összes gyengék között a legrokonszenvesebb. Boldogság a meglegedettség, amellyel azok bírnak, akik életüket örökös munkában töltve, még csak sejtelemmel sem bírnak arról, hogy másféle életmód is létezhetik. E tekintetben a műveletlenek messze fölötte állanak a művelt gazdagoknak.

A cselekedetnek értéke fölött nem az erkölcsi törvény dönt, hanem a *cselekedetnek következményei*. Az egyénre nézve kedvező cselekvés jó, annak ellentéte rossz. Mandville erkölcsi értékről tudni sem akar. Amit némely gondolkozó erkölcsinek nevez s a tömeg is tisztel, az tulajdonképpen egyesek érdekének előmozdítása céljából hozatott létre a segítségre s gyámolra szoruló gyengék által. Az erkölcsiség tehát nem nyugszik örök törvényeken és nem gyökerezik az emberi léleknek mélyén, amint ezt Shaftesbury szeretné, hanem pusztá szóbeszéd és a váltakozó divatnak dolga. Az egész erkölcsiség csak illúzió, amelyet a hatalomra vágyó papok és uralkodók találtak ki a gyengék leigázására s a saját cselekedeteiknek igazolására. Az erkölcsiség — úgymond Mandville — mint elismert hatalom azzal az előnnyel jár az uralkodókra nézve, hogy azok annál könnyebben és gyorsabban irányíthatják a népet. A végén azután maguk a gyengék, — az erkölcsitelenek is azt hiszik, hogy az erkölcsiség reájuk nézve haszonnal jár, ezt az új értékelést elfogadják, az önös cselekedetet bűnnek, az önzetlent pedig erénynek nevezik.

Az önzés forrása minden úgynevezett erénynek is, amelyek közül nem képez kivételt sem a szeretet, sem a részvét. Az államra nézve egyes erények, ha uralmuk általánossá válnék, egyenesen veszélyesek volnának. Ilyen erény pld. a meglegedés és a takarékoság, amelyek az iparra nézve veszélyesebbek, mint a restség. Míg ellenben a pazarlás az általános jólétet mozdítja elő. A fösvénység *közvetve* szükséges a társaság szempontjából, mert gyűjti az alapot és tőkét a pazarló számára, míg a pazarlás *közvetlenül* hasznos, miután szétviszi a pénzt az emberek közé. De teljesen értéktelen írónk szerint

az általános és egyetemes jóakarat is, amely ha csakugyan általánossá és egyetemessé válna, a társadalmi életnek, illetve az államnak sírját ásná meg. Ha minden ember jó, alázatos és érelyes lenne, hol maradna akkor e világnak szépsége és nagyszerűsége, főleg hová lenne akkor az angol kereskedői dicsőség? — kiált fel méltatlankodva szerzőnk, kit már e gondolat maga is felháborít.

Az erkölcsiség tulajdonképpen a gyengeségnek, az öntetzésnek és igen sok esetben az öncsalásnak lévén eredménye, természetes, hogy Mandville az erkölcsi erény önértékűségét tagadja, az ember természetét akármely puritán kegyeskedőt megszegyenítő sötét színekkel festi s ő maga is az önérdek érvényesítését, az élvezetnek, az egyéni jólétnek erkölcstanát hirdeti. Nála egyetlen érték: az egyén érdekének előmozdítása; amelyre mindenki a saját jól felfogott érdekében kötelezve van.

Mandville erkölcsi felfogása jellemző tünete az angol gondolkodásnak, amely egyenesen és energikusan halad az egoizmus és utilizmus diadala felé. Mandville a legmerészebb hidegvérrel száll síkra az egoizmus mellett s amint *Jodl* megállapítja, az az elmélet, hogy az emberi cselekvésnek forrása az önszeretet, soha, sem azelőtt, sem azután, olyan brutális nyíltsággal s az ellene mondó tényeknek olyan gondtalan megtagadásával elő nem adatott, mint Mandville-nál.<sup>179</sup> Az utilizmus gyökerében ugyan mindig ott leselkedik az önszeretet értékeségének bevallása, de az angol utilizmus különös sikerrel tudta leplezni ezt aényt, míg Mandville imponáló merészséggel állította minden cselekvésnek középpontjába az önérdeket és követelte az egyén szenvedélyeinek, hatalmának, erejének érvényesülését az emberi életnek minden tevékenységében. Mandville nemcsak az önérdek tanának legélesebb képviselője, de egyszersmind Nietzsche-nak előfutója is.

## 28. §. Butler tana.

Az angol teológiai utilizmusnak, amely az angol közéletben és erkölcsfilozófiában ez időben oly nagy súllyal érvénysült tulajdonképpeni megalapítója Butler vala. — Butler egész tana igen különös karakterrel bír: kettős arcot mutat. Egyik arca

<sup>179</sup> *i. m. l. K.* 301. alp.

Shaftesbury felé tekint s annak tanítását tükrözi vissza; másik arca pedig Lockera néz és az ő tanának fényét tükrözi. Amennyiben Shaftesburyre támaszkodik, annyiban Locke ellenfeléül tekinthető, amennyiben pedig Locke tanát fogadja el, annyiban a Shaftesbury ellenfeléül tekintendő.<sup>180</sup> Az erkölcsi érték fogalmazása tekintetében egyenesen Locke utilizmusához kapcsolódik s így az angol erkölcsfilozófia történetében a filozófiai utilizmus diadalának úttörője.<sup>181</sup>

Butler fejtegetéseinek kiindulási pontját Shaftesbury tana képezi: ő is különbséget tesz az affektusok és a reflexió között, azt hirdetvén, hogy a kettő közötti különbség olyan, mint a különbség a pusztá hatalom és a tekintély között. E tanhoz járul azután a lelkiösmeret feltétlen uralmának, helyesebben az uralomhoz való feltétlen jogának követelése. E tan által Butler kétségkívül nagy mértékben enyhítette éppen korának túlzó és merev utilizmusát, amely már nemcsak a politikai és erkölcsi életben kezdett egyeduralomra jutni, hanem az egyházi és családi életben is túlsúlyra jutott.

Butler mindenekelőtt a Shaftesbury tanát teszi kritika tárgyává s a szenvedélyekre, illetve affektusokra vonatkozó fejtegetéseit kiindulási pontul véve különbséget tesz a jóakarat és az önszeretet között egyfelől, a szenvedélyek és affektusok között másfelől. A jóakarat és az önszeretet tehát egy különosztályba soroztatik és megkülönböztetődik a szenvedélyektől és affektusoktól. Amíg u. i. a szenvedélyek és affektusok inkább ösztönyszerűleg szorítanak, indítanak cselekvésre, addig a jóakarat és önszeretet a reflexiónak bizonyos fokát tételezik fel. A jóakarat és az önszeretet, amelyek közül az előbbi az összességre irányul, az utóbbi ellenben az egyénre; képezik az emberi természetnek magasabb, felsőbb elveit; a szenvedélyek és affektusok ellenben alsóbbrendű elvei az emberi természetnek, anél-

<sup>180</sup> Butler tanára nézve v. ö. *Jodl* i. m. I. K. 303. s köv. lapok. — *Vorländer* i. m. 449. s köv. lapok. — *Whewell* i. m. 126. s köv. lapok. — *Ayer: Darstellung der Ethik J. Butlers*, Leipzig 1893. Butler tanának előadásában gyakran vagyunk kénytelenek — Butler műveihez hozzá nem juthatván — Ayer előadását használni fel.

<sup>181</sup> Butler erkölcsfilozófiájára nézve predikációi fontosak; amelyet egyháza még ma is nagy becsben tart. Mi ezen predikációk alapján adjuk elő Butler tanát.

kül azonban, hogy rosszak vagy éppen természetellenesek lennének, amint azt Shaftesbury tanította.

Az emberi cselekedetek már most lehetnek igen különböző irányúak s az emberi természettel összehasonlítva, vagy megfelelnek annak, vagy ellenkeznek azzal. Az emberi természettel egyező cselekedetek *természetes* cselekedetek; az emberi természettel meg nem egyező, azzal ellenkező cselekedetek pedig *nem természetesek*. Az a kérdés merül föl már most, hogy mely cselekedeteket kell természetesnek nevezniünk? E kérdésre Butler a következő feleletet adja. A cselekedetek értékbeli különbsége nem attól függ, hogy a cselekvésre nézve miféle külső motivum bánt elhatározó befolyással, hanem attól, hogy a cselekvés az emberi természet felsőbb vagy alsóbb elveivel, a reflektált jóakarattal, illetve önszeretettel, vagy az ösztönös szenvedélyekkel, illetve affektusokkal egyezik-e meg? Erkölcsileg az a cselekvés értékesebb, amely az emberben levő felsőbb elvekkel egyezik. Hogy azután ez a megegyezés tényleg megvan-e, vagy pedig hiányzik? — ezt a kérdést *a lelkiösmeret* dönti el, amely Butlernél oly morális érzék-féle lehet, mint a morál sense Shaftesburynél és amelynek tekintélye teljes mértékben abszolút. A lelkiösmeret, amelyet Butler a jó és rossz iránt való természetes érzéknek is nevez, tulajdonképpen nem egyéb, mint olyan tehetsége az embernek, amely képessé teszi őt arra, hogy különbséget tudjon tenni a jó és rossz, a jogos és jogtalan között. A lelkiösmeret a mi vezetőnk, amelyet Isten helyezett lelkünkbe. A lelkiösmeretben Butler négy elemet különböztet meg: 1. a cselekvés összehasonlítása a cselekvő természetével, 2. a cselekvés méltánylása vagy elvetése fölött való öröm, 3. a cselekvés érdemeinek vagy érdemtelenségének megkülönböztetése és végül 4. a kötelezettség érzése. Így hát az erkölcsi érték megvalósulásának kötelessége is a lelkiösmeretből ered, ebből a morális képességből, amely eredetileg csak a jó és a rossz megkülönböztetésére képesít. A lelkiösmeret tekintély és mi kötelezve vagyunk arra, hogy ennek a tekintélynek szavára hallgassunk. A lelkiösmeret egész erkölcsi konstitúciónknak törvénye s mint ilyen *törvény, tekintély is, kötelező is*. E tanítás által Butler Hutchesonhoz közeledik, de a kérdést éppen oly kevésbé dönti el, mint Hutcheson. Hiszen éppen azt kellene megmagyarázni, hogy a lelkiösmeret



mely forrásból meríti ezt az abszolút tekintélyt s honnan van az az ereje, hogy az erkölcsileg értékesnek megállapítását oly ösztönszerűleg végzi? Butler maga is érezte e kérdésnek nagy fontosságát, amikor a lelkiösmeretnek tekintélyét megalapozni, illetve megmagyarázni igyekezett és a lelkiösmerettel együtt a kötelesség és az erkölcsi érték fogalmát az Isten akaratával, törvényeivel hozta oly szoros kapcsolatba, hogy az által az erkölcsiségnek eddig hirdetett autonómiáját elejtván, a moralitás heteronómiájának s a teológiai utilizmusnak lesz hirdetőjévé. Elismeri ugyan, hogy az erkölcsiség előbb létezett, mint a kijelentés, de másfelől azt is hangsúlyozza, hogy a lelkiösmeret a maga hatalmát Istentől nyeri.

Az erkölcsiség autonómiájának feláldozása maga után vonta az erkölcsiség önértékűségének feláldozását is. Butler u. i. a lelkiösmeretet az önérzettel hozza kapcsolatba: a helyesen értelmezett *önszeretet* vezet a boldogságra, mert az ember érdeke és kötelessége egy úton járnak. A cselekedeteknek a felsőbb elvekkel való megegyezéséről, mint a legfőbb célról, megfélemlkezve, Butler az egyén boldogságát s jólétét tolja most előtérbe: a helyes cselekvés, az értékes cselekvés céljául, de egyszersmind jutalmául is a boldogságot vallja.

Butler az erkölcsi érték autonómiájának hirdetésével kezdi s egy teológiai utilizmus heteronómiájával végzi az erkölcsi értékre vonatkozó tanát. Mi tulajdonképpen nála az erkölcsi értéknek forrása? — e kérdésre egészen világos feleletet nem nyerünk, de ha fejtegetéseinek teológiai kapcsolatára gondolunk, azt kell állítanunk, hogy az erkölcsi értéknek, a kötelességnek, a lelkiösmeret tekintélyének forrása egyformán egy felsőbb transcendens hatalom, amely a kijelentésben nyilvánította a maga akaratát. — Ha azonban fejtegetéseinek intuitív karakterére vagyunk tekintettel, akkor a reflexió kerül előtérbe, mint amelyen a felsőbb elvek: a jóakarát és önszeretet alapulnak, és a reflexió lesz az értéknek forrása, amely mellett áll a lelkiösmeret, a maga tekintélyével s méltóságával. A haszon legfőbb érték voltában ő sem kételkedik, sőt az önszeretetnek és a jóakarátnak hangsúlyozása egyenesen vezet a haszonértéknek követelésére, hiszen az önszeretettől fakad az egyénnek haszna, amint ezt Mandville kívánta, a jóakarátból ered a közösségnek haszna. Egyik morális elv az önszeretet az egyéni

boldogságnak, a másik pedig, a jóakarát a köz boldogságának forrása. Butler tehát az egoizmusnak és az altruizmusnak egyeztetéseit kísérli meg, azt a kétes értékű szintézist, amelylyel azután az angol utilizmus minden későbbi képviselőjének gondolkozásában találkozunk. Ez a szintézis azonban az utilizmusnak, mint értékelési elvnek természetén semmit sem változtat, legfennebb azt az egoizmust enyhíti, amelyik minden utilista felfogásának alapjában felfalálható.

Butler is azon férfiak sorába tartozik, akik csak egyetlen kis lépésnyi távolságra állottak már az erkölcsi érték autonómiájának és önbecsének felismerésétől, de akik nem bírtak a szellemnek elég energiájával, hogy felvetett gondolatokat végiggondolják és minden melléktekintet nélkül tárják föl az erkölcsiségnek tulajdon lényegét. Butlert teológiai szándékok akadályozták meg abban, hogy az erkölcsi idealizmus alapvetői közé számíttassék.

## 29. §. Paley tana.

Az angol teológiai utilizmusnak tulajdonképpeni megalapítója, illetve főképviseelője, Paley, az útszéles kiszámított utilizmusnak ez a tipusos alakja.<sup>182</sup> Művében — „*The principles of moral and political philosophy*“ — az erkölcsiség egészen határozott alakban úgy jelenik meg, mint egyszerű és alkalmas eszköz, mellyel az okos embernek élnie kell, ha boldog akar lenni. Műve bevezető fejtegetéseiben kijelenti és kifejti, hogy az etikának hármias célja van: 1. reásegít a becsület törvényeinek helyes megértésére, 2. az ország törvényeinek megértésére, 3. a szent írás törvényeinek megértésére.<sup>183</sup> Ez a 3 törvény foglalja u. i. magába azokat a szabályokat, amelyek követése mellett boldog életre lehet szert tenni. Az I. Könyv VI. fejezetében az *emberi boldogság* fogalmával foglalkozik Paley, ami már magában véve elégséges bizonyíték tanának eudémonisztikus jellege mellett. A boldogság az élvezetnek a fájdalom fölötti túl-

<sup>182</sup> Tanára nézve v. ö. Jodl i. m. I.<sup>2</sup> K. 319. s köv. lapok. Vorländer i. m. 514. s köv. lapok. — Whewell i. m. 154. s köv. lapok. — Martineau i. m. II.<sup>3</sup> K. 110. s köv. lapok.

<sup>183</sup> V. ö. i. m. I. könyvét. — Én a műnek német fordítását használtam, melyet Garve készített és amely 1787-ben — tehát két évvel az angol eredeti után — jelent meg két kötetben.

súlyában áll, amikor a természetesen az élvezetnek nemcsak *tartama*, — continuance — hanem egyszersmind *erőfoka* — intenzitás — is számításba veendő. *Az élvezet tehát az az érték, amely felé a cselekedeteknek irányulniok kell.* Az élvezetnél pedig az a fő és fontos, hogy minél tartósabb és minél erősebb legyen. Paleynek dicséretére legyen mondva, — nem elégedik meg tisztán az érzéki élvezeteknek hangsúlyozásával, hanem szellemi élvezeteknek értékességét is sürgeti, amihez képest az igazi boldogság a következőkben áll: 1. a társas hajlamok gyakorlásában és nyilvánításában, 2. szellemi és testi erőink tevékeny nyilvánításában a célból, hogy valamely reánk nézve felemelő végcél valósítsunk meg, 3. szokásainknak és készségeinknek eszes elrendezésében, 4. lelki és testi egészségben. A boldogság különben — úgymond Paley — csak viszonyos fogalom: egy embert akkor nevezünk boldognak, ha most boldogabb, mint életének egy másik időpontjában, vagy ha boldogabb, mint más embertársa vagy végül, ha több gyönyört élvez, mint amennyi fájdalmat szenved. Minél több az élvezet és kevesebb a fájdalom, annál nagyobb az ember boldogsága is.<sup>184</sup> Ezen előleges megállapítások és értékfejtegetések alapján kezdi meg Paley az erkölcsiség főkérdéseinek tárgyalását s elsősorban az *erény* fogalmát határozza meg a következőképpen: „*az erény az ember javának előmozdítója az által, hogy engedelmeskedünk az Isten akaratának az örök boldogság kedvéért.*”<sup>185</sup>

Ez utóbbi definíció visszatükrözi Paley erkölcsi felfogásának egész jellemét. Tana teológiai alapon felépülő, egészen közönséges, minden emelkedettség nélkül való utilizmus. A legfőbb jó, amelynek megvalósítására minden embernek törekednie kell, az örök idvesség, amelyet úgy érhetünk el csupán, ha az Isten akaratát teljesítjük. Az idvesség pedig csak azért bír értékkel, mert *hasznos*, aminthogy egyáltalában minden dolog és minden cselekedet e világon a maga haszna szerint értékeltetik. A boldogság forrása tehát s egyszersmind az erkölcsi értéknek forrása is az Isten akaratának teljesítése. Paley u. i. egészen bizonyosan tudja, hogy minden törvény, melyet Isten az

<sup>184</sup> I. K. I—V. fejezet.

<sup>185</sup> i. m. I. K. VI. és VII. fej.

embernek adott, az ember boldogságának érdekét szolgálja, hiszen e tény mellett szól a természet és a kijelentés egyaránt. Így állván a dolog, világos az is, hogy az Isten lévén az erkölcsi értéknek forrása, ő egyszersmind az erkölcsi *kötelezettség* kútfeje is, mert a kötelesség nem egyéb, mint egy erős, *más lénynek* parancsolatán nyugvó motivumok által hajtani cselekvésre.<sup>186</sup> Paley elképzelni sem tud olyan kötelezettséget, amelynek forrása ne valamely más felettem álló, magasabb rendű hatalmasságnak parancsa lenne és amely ne *hasznos* cselekvésre indítaná, mert *erős* indíték reánk nézve csak a haszon, illetve a kár lehet.

A kötelező erős motivumok között is a legerősebbek az isteni parancsolatok, amelyeknek követése reánk nézve a legnagyobb haszonnal, és megsértése legnagyobb hátránnyal jár. Az Isten u. i., amikor az embert teremtette, az ő boldogságát is akarta. Ezért a világon mindent úgy rendezett be, hogy az ember boldogságra vezessen. Ez az akarat, illetve az akaratot kifejező parancs kötelező. Ha pedig tudjuk, hogy a parancs teljesítése boldogsággal jár s az a cselekedet értékes, amely a boldogság szempontjából hasznos dolgot valósít meg, teljesen világosan fog előttünk állani Paley tétele: valamely erkölcsi parancs hasznossága — the utility — a parancs kötelességének alapja. — Egyébiránt Paley egész erkölcsi felfogására nézve nagyon jellemző az az indoklás, amellyel az isteni parancsok ezen kötelező voltát megokolja. Azt tanítja u. i. erre vonatkozólag, hogy az erkölcsi kötelesség a többi más természetű kötelességtől csak az által különbözik, hogy más fajta jutalmazással és büntetéssel van összekötve. Az isteni törvényeknek kötelező ereje pedig a legnagyobb, mert legbiztosabb és legnagyobb az a büntetés, illetve jutalmazás is, amely ezen törvényeknek megtartásával, illetve megszegésével jár. — Az isteni parancsoknak forrása kettő: a szent írás és a természetnek fénye, amelyben az Istennek szándéka tükröződik vissza. A természet és a szt. írás pedig, amint fennebb is mondtuk, arra tanít minket, hogy az Istennek szándéka és célja az embernek boldogítása. Az Isten akaratát ezek szerint mi is csak akkor teljesítjük, ha ezen munkájában segítjük az által, hogy a köz-

<sup>186</sup> i. m. II. K. II. fejezet.

nek boldogságát igyekszünk előmozdítani. *Az Isten akaratának tartalma minden teremtménynek haszna és jóléte.*

A cselekvésnek tehát Paley szerint legfőbb célja a haszonnak megvalósítása s következésképpen az erkölcsi érték a haszon, amelynek megvalósítására az isteni akaratot kinyilvánító törvények köteleznek. Minden cselekedet — úgymond Paley — a szerint értékelendő, hogy milyen mértékben segíti elő a boldogságot. Minden törvénynek hasznossága a törvény kötelezőségének egyetlen alapja. A haszonnak ezt a nagy értékét olyan feltétlen tiszteletben tartja Paley, hogy érdemesnek sem találja annak tüzetesebb vizsgálatát, hanem még az Istennek akaratára nézve is a hasznosságot és az egyének boldogságát tartja kötelezőnek. In ultima analysi az erkölcsi értéknek s az erkölcsi érték kötelezőségének forrása maga az Isten, aki mindent az ember boldogságára és hasznára teremtett. E tan értelmében az okos ember, ha kellőleg tud különböztetni, a hasznos és káros között s cselekszi azt, ami valóban hasznos is, az ilyen okos ember erkölcsös is egyszersmind. Imé, teológiai alapon felépített útszéli utilizmus, amelynek az erkölcsi méltóságáról és nemességéről még halvány sejtelme sincsen. Nyers és követelőző utilizmus, amely meztelenségének takargatására a teológiához fordul köpenyegért, azt tudván, hogy a teológiára hivatkozás elégséges alap azoknak bizonyítására, amik logikai úton volnának bebizonyítandók. — Paley tana amellett, hogy az utilizmusnak legalsóbb fokát sürgeti, egyszersmind az erkölcsi értéknek autonómiáját is feláldozza, amikor az isteni kijelentésre hivatkozik, hogy a haszon cselekvésének kötelezőségét kimutathassa. Tanában az angol teológiai utilizmus csődje nyilvánvaló.

### 30. §. Price tana.

Mielőtt az angol erkölcsfilozófia harmadik korszakának tárgyalására térnénk, szükség megemlékeznünk egy kritikai érzékkel megáldott filozófusról, *Pricer*ről, aki tulajdonképpen Smithnek volt kortársa és tanában az intellektualizmus és a szenzuálizmus, illetve emocionalizmus kiegyenlítésére töreke-

dett. Tanának jellegző vonásai az erkölcsi érték fogalmára vonatkozólag körülbelül a következők.<sup>187</sup>

Price mindenekelőtt tiltakozik azon tanok ellen, amelyek különálló morális értékről beszélnek s az erkölcsinek forrását ebben találják. Az erkölcsiségnek forrása nem valamely transzcendens hatalom, nem is az önszeretet, hanem az ész.<sup>188</sup> A cselekedetek értékéről mondott ítéleteink közvetlen ítéletek, amelyekben a rossz és a jó jelzők, illetve állítmányok a dolgok értékét objektíve állapítják meg. Éppen, mert ezek az állítmányok objektív jellegűek, az érzés nem lehet forrásuk, mert az érzés merőben objektív. Az érzés csak a kellemes és kellemetlen benyomásokról adhat felvilágosítást, amelyek pedig nem tartoznak a dolgoknak reális tulajdonságai közé. *Az erkölcsi megítélés tehát az értelemnek dolga*, amely értelem magasabb rendű, mint az érzéklés. Az érzéklés u. i. inkább *szenvedő*, amely az élvnek vagy a fájdalomnak egy modusát jelöli, míg az értelem megkülönböztető s a léleknek olyan *erejét* jelenti, amely által vizsgáljuk a dolgokat, eszméket és meggyőződünk azoknak realitásáról, természetéről és viszonyairól. *Az értelem a lélek szeme és mindennemű ideáinknak forrása.*

A jó és a rossz merőben *egyszerű* fogalmak, amelyeket még egyszerűbbekre osztani nem lehet. Ezen egyszerűségükkel pedig együtt jár az is, hogy a tudat számára már *eredetileg*, közvetlenül adva vannak, úgy hogy nincs szükség megismerésük szempontjából sem dedukciókra, sem hosszas levezetésekre. A jónak és a rossznak bővebb megokolása teljesen felesleges, mert értéke, illetve értéktelensége minden tudat előtt közvetlenül világos. — A jó és a rossz objektív jellege, egyszerűsége, a tudat előtti eredetisége mind a mellett bizonyít, hogy a jó és a rossz, azaz, az erkölcsi érték forrása az észben keresendő. Az észből fakadó ezen értékfogalmak örök és változhatatlanok, amelyeknek jellegét éppen olyan kevésbé lehet megváltoztatni, amint nem lehet megváltoztatni a háromszögről szóló valamely geometriai törvényt. A jó és rossznak ezen örök és változhatatlan jellegét még Isten sem képes megváltoztatni. Az

<sup>187</sup> Price művének — *A review of the principal questions and difficulties in Morals* etc. — 1758-iki kiadását használtam.

<sup>188</sup> i. m. I. 1. — Polemia főleg Hutcheson ellen.

Istennek sem áll hatalmában, hogy ezeket a morális eszméket, magát az erkölcsiséget azzá tegye, ami *nem*. A szellemnek minden eszméje s természetesen az erkölcsiség is, mielőtt még vizsgálatott vagy obszerváltatott volna, örök és változhatatlan vala.<sup>189</sup>

A jó és a rossz ezen örök, változhatatlan karakteréből egészen logikusan következik, hogy az *erkölcsiséggel együtt a kötelezőség is adva van*, azaz, az erkölcsi érték kötelezőségének forrása is az ész. Jó és kötelező semmi sem lehet, ami már megelőzőleg nem volt az és ami nem az öröktől fogva. Egyetlen cselekedet sem jó, amelyik nem önmagában véve jó. Az erkölcsiség tehát biztos, megingathatatlan alapokon nyugszik és nem mesterségesen lett, nem valamely emberi vagy isteni hatalomnak önkényes produktuma, hanem örökkévaló, változhatatlan és szükségszerű, miként az igazság és az ész. Price ezért tiltakozik is az ellen, hogy a kötelezettségnek forrását, az erkölcsiség területén kívül keressék. A jó és a rossz értékfogalmi az észből fakadván, mindenki, aki ezen fogalmakat megismerte, már ezen megismerés által eo ipso kötelezve van arra, hogy a jót cselekedje és a rosszat kerülje. Az erénynek természetében van az, hogy kötelező, függetlenül minden emberi és isteni akarattól. Az erény maga az a törvény, amely kötelez: a legfőbb törvény, amelyből minden más törvény a maga kötelező erejét nyeri. Az erény *egyetemes törvény*, amely az egész mindenséget kötelezi. Ez a törvény vezeti Istennek tevékenységét is. Ez a törvény *önerejű, önérvényű, öneredetű*; egyidős az örökkévalósággal; változhatatlan, mint az igazság és független, mint Isten létezése.<sup>190</sup> Ennek az erénynek, hogy megvalósulhasson, szüksége van *szabadságra és intelligenciára*. Erényes az, aki tisztán és szabadon az ész szavára hallgat.<sup>191</sup> Ezért esztelen dolog azt kérdezni, hogy ki vagy mi a kötelező? mintha bizony a kötelezés nem volna egy része az erény eszméjének, hanem attól idegen, rajta kívül eső. Ezt kérdezni tulajdonképpen annyi, mintha ezt kérdeznők: miért vagyunk kötelesek azt tenni, amit kötelesek vagyunk tenni? Az Isten is

<sup>189</sup> i. m. II. 2.

<sup>190</sup> i. m. VI. fejelet.

<sup>191</sup> i. m. VII. fejelet.

csak azt parancsolja, amire az ész készíti, mert az ő szuverén tekintélyének forrása is az ő bölcsessége és nem mindenhatósága.

Pricenek tana igen előkelő helyet foglal el az erkölcsi érték megfogalmazására irányuló törekvések sorában; az erkölcsiségnek autonómiáját határozottan felismerte és az erkölcsi értéknek önértékűségét hirdetvén, az erkölcsi kötelezettségnek forrását is az észben találja meg. Az erkölcsi érték autonóm természete szükségképpen involválja, hogy az erkölcsi cselekvés szankciója nem az erkölcsiség területén kívül, nem is a tapasztalásban keresendő, nem is valamely transzcendens lénynek akaratában, hanem *az erkölcsi értéknek forrása egyszersmind az erkölcsi érték megvalósítására való kötelezésnek is forrása*. Price a racionalizmusnak álláspontjára helyezkedve, felismerte az erkölcsiség autonómiájára nézve oly nagy fontosságú tény: ahol az erkölcsi érték forrása, ott a kötelezőségnek forrása is. De felismerte azt a másik tényt is, amely szerint az erkölcsiség autonómiája egyenesen megköveteli, hogy az erkölcsi értéknek is, kötelezőségnek is forrását az örök és egyszerű észben keressük. Az értelem, mint minden értéknek forrása, egyszersmind a *tökéletes* és a *kitűnő* eszméjének is forrása, amint a külső érzékek — úgymond Price — különbséget tesznek a élv és a nem-élv között, úgy az értelem nemcsak elválasztja az igazat a nem-igaztól, hanem méltóság tekintetében is különbséget tesz a lények és az ők tulajdonságaik között.<sup>192</sup> Éppen mert magából a szellemből fakad a jó és rossz eszméje, ezért a jó és rossz jelzőt nem is a cselekedetekre alkalmazza Price, hanem magát a cselekvőt jelzi általuk.

Az erkölcsi értéknek forrása az intelligencia lévén, ebből következik, hogy az erkölcsi *szabadság az intelligenciának uralmát jelenti*. Az ösztönös cselekvés, amely nem az intelligenciából fakad, sötétben való cselekvés, mert az ösztön hajt és rohan; *parancsolni* csak az ész képes. Az erény intenció nélkül nem is erény. Az erény intenciója pedig az, hogy egy cselekedetet dicséretessé tegyen. Minél nagyobb ez az intenció, annál

<sup>192</sup> i. m. II. fejezet.



nagyobb az erény és csodálatosabb a cselekedet.<sup>193</sup> Ezért az erény önmagában bír értékkel s nem függ semmiféle hatalomtól, hanem a hatalom függ tőle.

E tények fontosságának felismerése Priceot az ideálizmus és a Kant előfutárjává teszi, mert e felismerésben ott van az erkölcsi törvény páratlan értékének tudata, amely tudatból fakad azután az erkölcsi érték önálló, független becsének felismerése és megállapítása is.

---

<sup>193</sup> u. o. VIII–IX. fejezet.

## Ötödik fejezet.

### A skót emocionalizmus tana az erkölcsi érték-fogalomról: Hutcheson, Hume, Smith.

A skót emocionalizmus erkölcsfilozófiája, amint már neve is mutatja, az érzelmi oldalra fekteti a fősúlyt s alap gondolatával a Shaftesbury tanához csatlakozik. Az irány megindítójául talán Hutchesont tekinthetjük, aki az erkölcsi érték megértésére vonatkozó kísérletek történetében igen kiváló helyet foglal el. Az ő tanához csatlakozik azután a Hume és a Smith Ádám filozófiája, amely utóbbi teljesen az erkölcsi probléma vizsgálatában merül ki. A skót filozófiának ezt az irányát kiváltképpen az jellemzi, hogy az emocionalizmus talajára helyezkedve, a jóakaratnak, a rokonszenvnek, szimpátiának érzését állítja az erkölcsi cselekvéseknek középpontjába. Amíg az előző fejezetben tárgyalt gondolkozók az intellektualizmus szellemében vizsgálták az erkölcsiségnek természetét, vagy tanuk igen közeli rokonságot tüntet fel az intellektualizmus tanával, addig a skót emocionalizmus hirdetői Shaftesbury tanítását fogadva el alapul, az érzésben keresik az erkölcsiségnek középpontját, illetve eredetét. Ez az emocionalizmus természetesen tisztán lélektani jelleggel bír, úgy hogy Hutcheson, Hume és Smith erkölcsfilozófiája tulajdonképpen erkölcspszichológia, mely nem jelentését vizsgálja az erkölcsiségnek, hanem keletkezését, lefolyását törekedik megérteni és ebben a tekintetben kétségkívül sok szolgálatot tett az emberi gondolkozásnak.

A skót emocionalizmus gondolkozóinak tanát axiológiai, értéktani szempontból szintén az utilizmus jellemzi, aminthogy lélektani úton az önérték gondolatához eljutni lehetetlenség, mert hiszen a pszichologizmus csak relációkban tud mozogni

és a viszonylagosság szintjén felül emelkedni képtelen, az önérték ellenben minden reláció és viszony fölött áll, az észnek mélyéből emelkedve ki és világítja meg a szellemi életnek minden területét. Az erkölcsiség jelentésének vizsgálata háttérbe szorulván, az erkölcsi érték önálló, jelentéstani és axiológiai fejtegetése sem domborodik ki ezen irány gondolkozásában, habár az erkölcsi érték némely vonásának említésével mind a három gondolkozó fejtegetéseiben találkozunk, amely fejtegetésekben különösen az értékelés pszichológiájához találunk majd fontos adatokat.

### 31. §. Hutcheson tana.

Hutcheson moralfilozófiai fejtegetései némely elődje tévedéseinek kimutatásával kezdődnek.<sup>194</sup> Hobbessal szemben azt vitatja, hogy az erénynek forrását nem az önérdékben kell keresnünk, míg Lockeval szemben az ellen tiltakozik, mintha a jó és a rossz fogalmának szankciója az isteni akaratban, a kijelentés által adott törvényekben volna keresendő.<sup>195</sup> Az erkölcsfilozófia feladata Hutcheson szerint az, hogy megmutassa az embernek azokat a szabályokat, amelyeknek követése mellett ő boldogabb és tökéletesebb lehet. Ezek a szabályok a kijelentéstől függetlenek és az emberi természet vizsgálatának alapján állapítandók meg, miután az emberi természetben gyökeredzenek. Ebből következik, hogy legelső feladata az erkölcsfilozófiának tisztába jönni az ember természetének, az ember különböző tehetségeivel, azután össze kell hasonlítani a különböző élvezeteket, hogy megállapíthassuk mi az a legfőbb jó és mi a tökéletesedés és melyek azok a cselekedetek, amelyeknek nyomában boldogság és tökély fakad.<sup>196</sup> Erkölcsiségünk különleges természetét elismerve, ezt a sajátosságot Hutcheson az

<sup>194</sup> Művének címe: „*Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*“. 1720-ban jelent meg. Én a „*A system of moral philosophy*“ címűnek 1770-ben megjelent lyoni francia fordítását ismerem és ezt is használom. A mű eredetije 1755-ben jelent meg Hutcheson halála után.

<sup>195</sup> Tanára nézve v. ö. *Jodl* i. m. II. K<sup>2</sup> 336. s köv. lapok — *Vorländer* i. m. 452. s köv. lapok. — *Whewell* i. m. 115. s köv. lapok. — *Fichte* i. m. I. K. 545. s köv. lapok. — *Martineau* i. m. II.<sup>3</sup> K. 514. s köv. lapokon foglalt fejtegetésekkel.

<sup>196</sup> i. m. I. k. 1. fej.

emberi léleknek egy teljesen önálló és speciális természetű tehetségére, a *morális érzékre* vezeti vissza. E morális érzéknek „ideáját“ pedig következőképpen vezeti le, illetve állapítja meg Hutcheson.<sup>197</sup> — A morális érzéknek „ideája“ merőben különbözik úgy a kellemesnek, mint a hasznosnak ideájától. A morális érzék tulajdonképpen a kedélynek bizonyos meghatározottsága, amely meghatározottság arra képesíti lelkünket, hogy fogékony legyen azokkal a kedves, vagy ellenszenves eszmékkel szemben, amelyeket mi az egyes cselekedetek észrevétele által nyerünk és pedig függetlenül azon megítéléstől, hogy vajon az illető cselekedetek reánk nézve előnyösek-é vagy károsak.

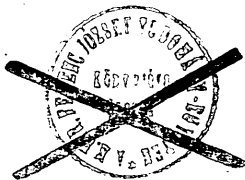
A morális érzék képessé teszi az embert arra, hogy a cselekedeteknek erkölcsi értékét éppen olyan közvetlenül ítélje meg, mint amilyen közvetlenül mond-esztétikai ítéletet a tárgyak szépségéről.

Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy Hutcheson itt érzék alatt nem ért valamely alsóbb fokú tehetséget, amely a testi szervektől függ, hanem egy olyan állandó és fix meghatározottságot, amelynek székhelye a lélekben van, éppenúgy, mint pld. az ítéletehetségé. Ámde az ész maga is ezzel az érzékkel szemben alárendelt jelentőséggel bír, mert az ész csak az eszközöket mutatja meg nekünk, amelyek által a boldogság birtokába eljuthatunk, de boldogok csak a morális érzék által lehetünk. A morális érzék — úgy mond Hutcheson az I. k. 4. fejezetében — irányítja többi tehetségeinket és felsőbbiségét, méltóságát mindenki érzi. Ez a tehetség értékeli a javakat, állapítja meg azoknak értékét s következőképpen a morális érzék vagy morális ösztön az erkölcsiségnek és az erkölcsi értékelésnek forrása. És pedig közvetlen forrása, mert nincs szüksége sem az ész, sem más valamely tehetségnek közbenjöttére, hanem ő maga közvetlenül működik és ítél.

A morális érzék *tartalmát* tekintve az eszes lényekkel szemben való hajlandóság s mint ilyen egyszersmind erény is.<sup>198</sup> Az erényes cselekedet tehát az embertársaink iránti hajlamból fakad. Az ember aként van teremtve, hogy saját magá-

<sup>197</sup> i. m. I. könyv IV. fejezet 4. 5. és 6. szakasz.

<sup>198</sup> i. m. I. k. IV. fej. 7. szakasz.



nak kárára vagy hasznára való tekintet nélkül, egészen érdektelenül, akarja embertársainak javát és boldogságát a saját cselekedetei által is előmozdítani. Az olyan cselekedetet, amely a közjóra irányul a morális érzék a *méltánylás* érzésével kíséri, az olyan cselekedetet ellenben, amely ellenkező irányt követ, elítéli. Kizárólag a saját boldogságunk után való törekvést az erkölcsi érzék rosszalásával kíséri. A legfőbb érték tehát, amelynek megvalósítására a morális érzék kötelez, az embertársainknak java és boldogsága, amelyet előmozdítanunk kötelesség, tekintet nélkül arra, hogy az hasznunkra szolgál-e vagy hátrányos reánk nézve. Ennek megfelelőleg legnagyobb erény az *egyetemes jóakarat*, melyet a morális érzék a legnagyobb helyesléssel illet.<sup>199</sup>

A köznek java lévén a legfőbb cél, amelyet cselekedetek által az embernek megvalósítania kell, *jóakaratnak* érzése az a kútfő, amelyből minden erény, és az egyoldalú *önszeretet* az a forrás, amelyből minden erkölcstelenség fakad.<sup>200</sup> A jóakarátú cselekedet értékes és erkölcsös, mert a hasznot és pedig az emberiségnek hasznát mozdítja elő; az egyoldalú önszeretettől fakadó cselekedet értéktelen és erkölcstelen, mert az egyesnek hasznát, az egyesnek boldogságát tekinti egyetlen célul. A jóakarat sohasem hiányzott az emberekből, de hiányzott gyakran az értelem és az ész; annak megállapítására, hogy vajjon cselekedeteik által valóban ennek a jóakaratnak tesznek-e szolgálatot vagy sem. *A jóakarat Hutcheson szerint a morális világban ugyanaz, mint fizikai világban az általános gravitáció.*

Az erkölcsi bűnnek tulajdonképpen forrása az, hogy nem vagyunk képesek megállapítani igen sok esetben, hogy melyik az a cselekedet, amely az erkölcsi érzék helybenhagyásával találkozunk. Ezért szükséges bizonyos sorrendet állapítani meg a *különböző javak* között. A teljes indifferens dolgok között első helyre kell tennünk a művészet, a spekulatív tudományok művelését, mert ez fejlett ízlésre mutat; azután következnek azok a diszpozíciók, amelyek közvetlen kapcsolatban vannak a morális érzésekkel; de a helyeslés legnagyobb fokával találkoznak a jóakarat érzései és főképpen az az egyetemes jóakarat, amely

<sup>199</sup> i. m. I. k. IV. fejt. 10. szakasz.

<sup>200</sup> i. m. I. k. IV. fejt. 11. szakasz.

az önérdeknek alacsony szempontját kizárja.<sup>201</sup> Az erkölcsös cselekedet mindig a legfőbb jóra irányul, amely pedig áll mindazoknak a gyönyöröknek összességében, amelyeket valamely lény kíván és amelyeknek felfogására, élvezésére képes.<sup>202</sup> Az egy és ugyanazon fajú élvezetek között előnyben részesítendő az, amelyik *élénkebb* és *tartósabb*, mert az élvezet értéke — úgy mond Hutcheson — ettől a két vonásától függ. A különböző fajú élvezetek között értékesebb az, amelyik nemesebb és tartósabb. Az élvezetek nemességéről, boldogító tulajdonságáról és tökélyéről közvetlen érzés tudósít, azt a nemességet pedig nem képes kiegyenlíteni a legnagyobb élénksége sem valamely élvezetnek, ha az alsóbbfokú nemesség tekintetében. Legértékesebbek tehát a nemes élvezetek, amelyeknek nemességét mi közvetlenül érezzük. Legalacsonyabb fokon állanak az érzéki élvezet és legfelsőbb fokon az erkölcsi élvezetek, közbül pedig a szellemi és a szimpatikus élvezetek foglalnak helyet.<sup>203</sup> A morális élvezetek a legnemesebbek és legfontosabbak és tartósság tekintetében is a legelőkelőbbek. *Mindentéle élvezetnek értékmérője az a haszon*, amely az élvezetből a közjóra, a közösség minden tagjára hárul. Amely élvezet csak az egyén érdekét mozditja elő, az erősen alacsony és megvetendő, értéktelen és haszon nélkül való.

Hutcheson emocionalizmusára meg kell jegyeznünk, hogy az ő tanában mégis némi korlátozást észlelhetjük az emotió közvetlenségének. Hutcheson u. i. elismeri, hogy az erkölcsiség terén, különösen az erkölcsiség megjavítása tekintetében az észnek igen nagy szerepe van. Az egyén csak úgy tehet u. i. állandó erkölcsi jellemre szert, ha az erkölcsös cselekedetre nem csupán a pillanatnyi ösztön vezeti, hanem az észnek szavára hallgatva a mások iránt való jóakarata állandó habitussá lesz a lelkében, mert az okosság is meggyőzi róla, hogy a mások boldogságának emelése által növekedik a saját boldogsága.<sup>204</sup> A lélekben lakó ösztön ezek szerint az ész által vezettetik, habár értékességének szempontjából az ész tevékenységére szüksége nincsen.

<sup>201</sup> i. m. I. k. 4. fej. 10.

<sup>202</sup> i. m. II. könyv. I. s. köv. fejezetei.

<sup>203</sup> i. m. II. k. III. fej. VII. szakasz s. köv.

<sup>204</sup> i. m. I. k. IV. fej. 5. szakasz.

A morális érzék filozófusának tanában is az erkölcsi utilizmusnak képe bontakozik ki előttünk. A boldogság, a közhaszon az az érték, amelynek megvalósításától a cselekedetnek erkölcsi becse függ. A boldogság az élvezeteknek összességében áll, de ezek az élvezetek érték dolgában különböznek egymástól. Az az értékmérő pedig, amellyel az élvezeteknek értékfokát megállapítjuk, — a nemesség. E tények megállapításával a gondolkozás kétségkívül nagy lépést tett az önérték felismerésének útján, csak az a kár, hogy Hutcheson az egyszer elért magaslaton megállni nem képes, hanem innét visszasülyed az utilizmusnak álláspontjára, amikor az élvezeteknek a közjó és a közboldogság szempontjából való értékét hasznuktól teszi függővé. Hutcheson egészen világosan látta, hogy az élvezetek között minőségi különbségek is vannak, amit később Bentham jogtalanul tagadott, de azt már nem ismerte föl, hogy az élvezet és a haszon között bizonyos összefüggés, de bizonyos különbség is van, amely különbségnél fogva nem minden élvezet egyszersmind hasznos is. — Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk Hutcheson tanának méltánylásánál, hogy ő az erkölcsi cselekvésnek nem a boldogságot vallja az egyetlen célul, hanem a boldogság mellett az embernek tökéletesedését is követeli, erkölcsi érzékének és értelmének kiművelése által. Olyan vonás ez Hutcheson etikájában, amely közel rokonságba hozza őt Leibnizzal és a tökéletességet követelő erkölcsfilozófiának előfutárává teszi, amely tényhez kell még csatolnunk azt a másikat is, hogy esztétikai fejtegetései Kantra voltak nem csekély hatással.

Hutcheson az erkölcsi értéknek függetlenségét és ösere-detiségét hangsúlyozva e ténynek legvilágosabb bizonyítékát az erkölcsi érzék létezésében állítja elénk. Az erkölcsi értéknek forrása tehát a morális érzék; csak az a kérdés már most, hogy ez a morális érzék vajjon reális valami-é, vajjon a léleknek egy külön, speciális képessége-é? A felvetett kérdésre határozott nemi felel az újkori lélektan. A jóakarati etikája, abban az értelemben, amint Hutcheson hirdeti azt, heteronom etika s következésképpen utilisztikus, amely az összességnek boldogságát tekinti a legnagyobb értékül. A morális érzék létezése fikció, amely nem magyaráz semmit, és az erkölcsi érték sui

generis természetének megvilágítására éppen ezért merőben alkalmatlan.

### 32. §. Hume tana az erkölcsiségről.

Hutchesonhoz kapcsolódik, de hatásaiban őt sokszorosán felülmulja az újkori skepticizmusnak legnagyobb filozófusa *Hume*.

Hume a maga erkölcsfilozófia felfogását „*Treatise*“-nek harmadik könyvében fejtette ki.<sup>205</sup> Ezen fejtegetések az erkölcsi értékfogalom szempontjából vizsgálva azokat, a következő főbb pontokat tüntetik föl.

Hume is az erkölcsiség lélektani magyarázatát adja, a közvetlen tapasztalatból indulva ki és a mindennapi tapasztalat adataira támaszkodva. Ismeretelméletileg Locke szenzualizmusához csatlakozik és a képzetek természetének vizsgálatát tartja a filozófia főfeladatának az ismerés terén.

A képzeteknek két osztályát különbözteti meg. Első osztályba tartoznak a közvetlenül adott *benyomások* — impresszió, a másik osztályba pedig az *ideák*, az eszmék, amelyek nem közvetlenül adóttak, hanem az emberi észnek képzeményei s mint ilyenek csupán az impresszióknak másai. — Az erkölcsfilozófiának is első problémája az, hogy vajjon az erkölcsi eszmék honnan származnak? vajjon valamely impresszió, illetve az érzés, vagy pedig maga az ész a forrásuk? E kérdésre Hume azt a feleletet adja, hogy az ész nem lehet az erkölcsi eszmének egyetlen forrása, már azért sem, mert ítéletei csak az igazra és nem-igazra szólnak, de azt már meg nem állapíthatják, hogy mi a jó és mi a rossz. Az ész egyedül önmagában véve cselekvésnek forrása nem lehet, mert képtelen arra, hogy az akaratot megakadályozza vagy előre vigye, képtelen arra, hogy akaratot szüljön. Az akaratot első sorban a passziók, a szenvedélyek határozzák meg; e téren az ész csupán másodrendű, alárendelt szerep illeti meg. Ebből már most az is következik, hogy az ész különbséget sem tud tenni az erkölcsös és erkölcstelen között.

<sup>205</sup> Humera nézve v. ö. *Jodl* i. m. 342. s köv. lapok. *Vorländer* i. m. 466. s köv. lapok. — *R. Richter* i. m. II. k. 337. s köv. lapok. — *Fichte* i. m. I. k. 550. s köv. lapok. *Friedrich Jodl: Leben und Philosophie David Hume* 8. — Évszám nélkül. — Bad Sachsa im Harz. Hermann *Haacke* Kiadása. Thomas W. *Huxley: Hume*. London. 1908.



Az erkölcsi értékre vonatkozólag tehát nem az ész, hanem az érzés ad felvilágosítást, mert hiszen az érzésnek tulajdonképpeni feladat az, hogy feleletet adjon e kérdésre: mi jó és mi rossz? Az emberek, mint az általános tapasztalat mutatja, a cselekedeteket teljesen közvetlenül kötik össze a méltánylás vagy a nem-méltánylás érzésével s tehát nem az ész, hanem az érzés forrásából fakad az erkölcsiség is.<sup>206</sup> Éppen ezért Hume határozottan tiltakozik azon felfogás ellen, mely szerint az önszeretet volna az erkölcsiségnek kútfeje és elveti az önszeretet elvét, mint magyarázó okot. — Az erkölcsiségnek forrása ezek szerint az érzésben keresendő: az érzés már eredetileg is bír fogékonysággal a *kellemes* és a *kellemetlen* iránt, amelyek a cselekedetek nyomában szoktak fellépni. Tudnunk kell u. i.; hogy az erény és a bűn között való különbséget Hume tulajdonképpen a kellemes és a kellemetlen között levő különbségre vezeti vissza és azt tanítja, hogy erény az olyan cselekedet vagy olyan tulajdonsága a szellemnek, amely a szemléelőben az élvezetnek és méltánylásnak érzetét ébreszti, míg ellenkező esetben az erénynek ellentétéről van szó.<sup>207</sup>

A tetszésnek, illetve a nem tetszésnek ez a hangsúlyozása vezeti át Humet a *jóakaratra* fogalmára. A jóakaratra fogalmát tulajdonképpen azokra az érzésekre és cselekedetekre szoktuk alkalmazni, amelyeket a lélek a tetszésnek, a méltánylásnak érzésével kísér. A jóakarata érzése az ember lelkében gyökerezik s tulajdonképpen az erény is, amely ezek szerint nem egyéb, mint a léleknek olyan veleszületett tulajdonsága, amelynek megnyilatkozását a szemléelő egyén a méltánylásnak és tetszésnek érzésével kíséri. Az erény a lélekben gyökerezvén, ott gyökerezik a *kötelezettség* is: az ember lelke u. i. saját maga által kötelezve van arra, hogy a benne gyökerező jóakaratot kifejtvén, az általános jót megvalósítsa. — A jóakarata erényének tárgyalásánál felmerül a *hasznosságnak* gondolata is. Hume u. i. határozottan mutat rá itt arra a tényre, hogy a jóakaratra tulajdonképpen az által köteleztetünk, *hogy a jóakarataból származó cselekvések az egyetemes, az általános hasznot mozdítják elő.*

<sup>206</sup> i. m. III. k. I. rész I. és II. szakasz.

<sup>207</sup> i. m. III. k. I. rész 2. szakasz.

A hasznosság kötelezőségének ez a gondolata jelenik meg az *igazságosság* erényének elemzésénél, amikor Hume azt tanítja, hogy az igazságosságnak erény volta hasznosságában van s ezért jelleme merőben relatív természetű.<sup>208</sup> De tovább, az összes erények: hűség, igazságszeretet stb. azért erények és azért értékesek, mert hasznosak. *Az államok fennállását és a törvények alkotását is hasznosságuk indokolja.*

Arra a kérdésre már most, hogy miért tetszenek nekünk a hasznos cselekedetek? — így felel Hume. Mindenekelőtt visszautasítja és cáfolja azt a véleményt, amely szerint az ember haszonlesésből és önérdékből kíséri tetszéssel a hasznos cselekedeteket. A tetszés érzésének megmagyarázásánál — úgy mond III. k. II. rész 5. szakaszában — szükség tekintetbe vennünk az önzetlen érzelmeket is, mert hiszen igen gyakran olyan cselekedeteket dicsérünk és méltánylunk, amelyek nekünk semmiféle hasznot vagy élvezetet nem szereznek. Igaz ugyan, hogy az erkölcsi cselekvésnek *első* alapja az érdek, amely tehát a kötelezőségnek is első alapja, de később ehez az önérdékhez járul a *közérdek*, amely az erkölcsi cselekvésnek főrugójává leszen.

Az erkölcsi értékfogalom szempontjából fontosak Hume-nak azon fejtegetései, amelyek a II. k. II. rész VII. és VIII. szakaszban foglaltatnak. Ezek a fejtegetések azokra a tulajdonságokra vonatkoznak, amelyek vagy nekünk vagy másoknak *kellemesek*. Azt mutatják pedig ezek a fejtegetések, *hogy a kellemes Hume tanában nemcsak közeli szomszédja a hasznosnak, hanem azzal nem egyszer egyenlő értékű is.* Ezt kell legalább következtetnünk azon állításából, hogy a teljesen befejezett és tökéletes jellemhez hozzátartozik a vidámság, udvariasság stb. is, amely tulajdonságok pedig nem annyira hasznossá, mint inkább kellemessé teszik az egyént. — De sőt, ami a kellemesnek a hasznoshoz való viszonyát illeti, találkozunk olyan kijelentésekkel is, amelyek a kettőt azonosaknak mondják. Ilyen kijelentés pl. a következő: „hasznos cselekedetek azok, amelyek bennünk vagy másokban élv, illetve fájdalom érzetét keltsik föl.“ Ez a kijelentés arra mutat, hogy Hume-nál

<sup>208</sup> i. m. III. k. II. rész 1. szakasz.

a hasznos és kellemes csak intenzitás, de nem kvalitás tekintetében különböznek egymástól.<sup>209</sup>

Az utilizmus álláspontja nyilvánul meg ott is, ahol Hume a boldogságnak ideálját rajzolja sok melegséggel, a léleknek gyöngéd szeretetével. Felfogása szerint a boldog élethez szükséges: egészség, érintkezés barátainkkal, a természet tanulmányozása és csodálata s önmagunknak becsülése.<sup>210</sup> Kétségkívül megnyerő, szelíd képe a boldog életnek, amely Humenak lelke mélyéből fakadt, de amely egyszersmind azt is mutatja, hogy Hume a tapasztalásból indulva kíséri az érzést jelölve meg az erkölcsiség forrásául, az erkölcsi érték fogalmazásában régi utakon halad s az erkölcsi életnek céljául a boldogságot vallja.

Az erkölcsi érték szempontjából van azonban még Hume erkölcsfilozófiájának egy figyelemreméltó részlete; amelyben Hume az erkölcsi értékelésnek természetét igyekszik felderíteni és megmagyarázni. — Amint fennebb láttuk, a cselekedet erkölcsi értéke már Hutchesonnál is teljesen független attól, hogy vajjon a mi érdekeinket, illetve a megítélő egyénnek érdekét előmozdítja-e vagy sem. Ugyanazt tanítja Hume is az értékelésre nézve. Ha tehát valamely cselekedetnek erkölcsi értékét helyesen akarjuk megítélni, a mi érdekeinkre való minden tekintet nélkül kell azt vizsgálat tárgyává tennünk. Ez pedig a következő módon, *a szimpátia* érzésének közbejöttével, lehetséges. — Az ember nem magában és elszigetelten áll, hanem szoros kapcsolat fűzi az egyént a társadalomhoz. Társadalomban élve, megbecsülni tanul minden tulajdonságot, amely a társadalomnak hasznára van, mert a társadalom közvetítésével hasznára van neki is. Az önszeretet arra készíti, hogy az általános boldogság előmozdítása által mozdítsuk elő a magunk boldogságát is. Ámde az önszeretet még nem magyarázza meg,

<sup>209</sup> v. ö. *Horny*: Krit. Darstellung der Anfänge und Entwicklung der utilitarischen Moralphilosophie. Leipzig, 1881.— 19. oldal.

<sup>210</sup> A javak felosztásában Hume egészen a régi utakon halad, amidőn a javakat három osztályba csoportosítja: 1. a lélek nyugalma, 2. a test külső előnyei, és 3. a szorgalom, szerencse által nyert birtokok élvezete. — Látnivaló, hogy itt teljesen külsőleges és minden elvi szempontot nélkülöző az értékek osztályozása éppenúgy, amiként az Charonnál, Baconnál stb. — v. ö. i. m. III. k. II. rész. 2. szakasz.

hogy miért becsüljük mindazt nagyon, ami a társadalomnak hasznára van, hogy miért helyeseljük azt, ami jó és helytelenítjük azt, ami rossz. Hiszen mi méltányolni szoktunk olyan cselekedeteket is, amelyek a régmúltban történtek s tehát érdekünket elő nem mozdították. A cselekedetek erkölcsi értékelésében önmagunk szeretetén kívül más érzésnek is szerepet kell játszania és pedig egy olyan érzésnek, amely foglaltsabb tartalmú, mint az önszeretet. Ez az érzés nem más, mint az egész emberiség iránt való szeretet, a *humanitás* és a *szimpátia* elve.<sup>211</sup> A humanitás és a szimpátia érzései tehát azok, amelyek a cselekedetek erkölcsi becslésének mértékévé a hasznot teszik és egyszersmind a szociális erénynek forrásai. Ha pedig a cselekedetek értéke attól függ, hogy milyen hasznot hajtának a társadalomnak, akkor világos, hogy az erkölcsi értékelésnél az észnek is fontos szerepe van, mivel csak az dönthet azon kérdés fölött, hogy mely cselekedet hasznos és mely cselekedet káros a társadalomra nézve.

A Hume morális felfogása értelmében tehát a legfőbb érték a haszon; az értéknek forrása az érzés, még pedig a humanitás és a szimpátia érzései, amelyek ugyan kisebb erővel bírnak, mint az önszeretet, de azért minden embernek lelkében feltalálhatók. Az érték forrása ezek szerint Humenál is az érzés, de nem egy különálló és specifikus „érzék“, mint elődjeinél, hanem egy összetett és levezetett affektus, amelynek elemei más érzések sorából kerülnek ki. Természetes dolog, hogy az erkölcsiségnek utolsó alapjait Humenak sem sikerült megmagyaráznia, dacára annak, hogy az érzés mellett az észnek is igyekezett szerepet biztosítani az erkölcsi értéknek felismerésében. Neki sem sikerült a haszonérték körén felülemelkedve az önértéknek felismerése, mert az élven nyugvó boldogságnak, mint az emberi cselekvések végső céljának, hangsúlyozása egyenesen és szükségképpen vezette őt is az utilizmus karjaiba. Ezen utilisztikus állásponton azután a kötelezőségnek, az erkölcsi „kell“-nek magyarázata sem sikerülhetett, mert a kötelezőség szociális magyarázata az erkölcsi heteronómia gondolatát vonja maga után, ami pedig az erkölcsiség egyik legjellemzőbb vonásának, a szabadságnak pusztulását jelenti.

<sup>211</sup> i. m. III. k. III. rész 1. szakasz.

Hume az angol utilizmusnak egyik legkiválóbb képviselője, akinél az erkölcsi hasznosság elve a maga tisztaságában és a maga összes következményeivel jelentkezik. Ő is a pszichologizmus módszerével élt s éppen ezért szükségképpen kellett abban a relativizmusban mozognia, amely relativizmus a pszichologizmusnak, a mérő lélektanai vizsgálatnak jellemző része. Tana az értékelés lélektanára nézve sok jelentős fejtegetést tartalmaz, de az erkölcsi értékek jelentését, önértékűségét, melyből a kötelezőség és szabadság fakad, feltárni képtelen vala.

### 33. §. Smith Ádám tana az erkölcsiségről.

Smith Ádám, kinek erkölcsfilozófiai műve „*The theory of the moral sentiments*” címen 1759-ben jelent meg, főleg a szimpátia érzésének hangsúlyozása által kapcsolódik közvetlenül Hume erkölcsfilozófiájához.<sup>212</sup>

Smithnek az erkölcsi érték fogalmára vonatkozó tanát vizsgálni óhajtván, azt kell mindenekelőtt megállapítanunk, hogy Smith készséggel ismeri el a morális értékek saját, specifikus természetét, amikor a méltánylásnak érzését megkülönbözteti attól az érzéstől, amelyet valamely szép épület vagy egy jól dolgozó gép látása kelt bennünk. A méltánylás érzése, amelyet az erkölcsileg értékes cselekedetek keltenek bennünk, őseredeti forrásból táplálkozik, amely tény már egymagában is a mellett bizonyít, hogy a cselekedetek értékelésének mérője nem az élv, de nem is a haszon. Az a kérdés merül már most föl, hogy mi hát a cselekedetek erkölcsi értékelésének forrása és melyik az a mérték, amellyel a cselekedeteknek erkölcsi értékét mérjük? — E ponton lépik föl Smith tanában a *szimpátia fogalma*, amelyet következőleg fejt ki és magyaráz.<sup>213</sup>

Az embereknek közös jellemvonásuk — úgy mond Smith —, hogy embertársaikkal érzés dolgában megegyeznek. Ezen megegyezésben az emberek örömeiket lelik. E tény az ú. n.

<sup>212</sup> Én e műnek 1830-ban megjelent és Condorcet marquise által készített francia fordítását használtam. A mű két kötetben jelent meg; címe: „*Theorie des sentimens moreaux*”.

<sup>213</sup> i. m. I. kötet I. rész. I. fejt.

szimpátia, amely ezek szerint az emberi lélekben gyökerező, őseredetű érzés, amely nemcsak egyeseknek kiváltsága, hanem az egész emberiségnek közös kincse, amely ott van még a legnagyobb bűnösnek lelkében is. A szimpátia már most képesekké tesz minket arra, hogy másoknak érzéseit a magunkévá tegyük, s ez által méltányoljuk azokat. Ha u. i. valamely érzés éppen olyan, hogy mi adott esetben készek volnánk azt a magunkévá tenni, ezt az érzést méltányolni fogjuk, mert erkölcsileg megfelelőnek tartjuk. Hogy azonban erről a megfelelőségről teljesen bizonyosak legyünk, szükség magunkat egy *érdekeletlen szemlélő* helyzetébe képzelnünk s ennek a szempontjából tennünk cselekedeteinket vizsgálás és ítézés tárgyává. Ha ez az érdekeletlen szemlélő is helyeselné cselekedeteinket, úgy azok csakugyan erkölcsileg megfelelők, míg ellenkező esetben nem.

Másként áll a dolog akkor, ha nem saját magunknak, hanem mások cselekedeteinek megítéléséről van szó. Itt is ugyanaz a megítélésnek az elve, csak a processzus más, amely között ez a megítélés végbemegy. Más egyén cselekedeteinek megítélésénél u. i. nemcsak azt kell tekintenünk, hogy ez a cselekedet, milyen hatással volt arra az egyénre, akire vonatkozott, hanem azt is vizsgálatnak tárgyává kell tennünk, hogy milyen érzületből fakadt, illetve milyen érzülettel hajtotta azt végre a cselekvő egyén.

A *szimpátia érzése ezek szerint az erkölcsi értékelésnek forrása* s következésképpen forrása az erkölcsi értéknek és az erkölcsi kötelezettségnek is. — A cselekvő egyén arra a cselekedetre, amely a pártatlan szemlélő szimpátiájával találkozik, kötelezve érzi magát; a kötelesség forrása is tehát ez a szimpátia. E felfogás értelmében tulajdonképpen nincs is szükség az egyes kötelességeknek meghatározására, mert hiszen minden egyén minden adott esetben ezzel a bizonyos pártatlan szemlélővel együtt elég kényelmesen megállapíthatja, hogy mit kell cselekednie, ha az erkölcsös névre igényt tart. De nem kell megállapítanunk a legfőbb jónak fogalmát sem, mert ennek meghatározására is minden ember képes a maga tapasztalatai alapján. Minden egyes esetben a cselekvő egyének a szimpátia érzés közvetítésével döntenek a cselekedetnek értéke fölött, legyen ez a cselekvés a másoké vagy az övék, s az így kelet-

kezett döntések alapján jönnek létre az általános erkölcsi szabályok és normák.

Mindössze ennyi az, amit Smithnek az erkölcsi érték tanára vonatkozólag mondhatunk. De ebből is világos, hogy Smithet elsősorban nem az erkölcsi értéknek természete, eredete, kötelezősége érdekli, hanem az erkölcsi megítélésnek processzusa. E ponton kétségtelenül megkorrigálta Hume-t, amikor az ítézés körébe magát a cselekvőt is bevonta s a cselekvőnek érzületét is értékelés tárgyává tette. Hume u. i., amint fennebb reámutattunk, a cselekvéseknek következményeire fekteti a súlyt, míg Smith az érzületnek, a cselekvő egyén érzületének vizsgálatát is követeli, és joggal, mert amit erkölcsi szempontból értékelnünk kell, az nem a cselekedet eredménye, hanem a cselekvés forrását képező érzület.

És mégis, a Smith erkölcsi felfogása heteronómia, mert mások ítélésének előre elképzelésével igyekszik megállapítani a helyes cselekvésnek módját s nem a maga lelkének nyugalmasában, lelkiismeretének helyeslésében keresi cselekedeteinek jutalmát. Igaz ugyan, hogy a lelkiismeret szavának is nagy szerepet tulajdonít. De hát akkor mire való a mások ítéleteinek is közbevonása, ha a lelkiismeret szava a végső erkölcsi fórum? — Smith Adám csak arra tekintvén a maga fejtegetéseiben, ami az ő véleménye szerint a tapasztalat által adottan „van”, el nem érkezik az erkölcsi „kell”-nek gondolatára, nem jut az erkölcsi értéknek fogalmáig s minden súlyt a ténylegességre fektetve teljesen megfelejtkezik az erkölcsinek idealitásáról.

#### 34. §. Összefoglalás. Visszatekintés.

Visszatekintve az angol erkölcsfilozófia tanára, meg kell állapítanunk, hogy e tant elsősorban az egyházi dogmáktól való függetlenség, másfelől pedig az erkölcsi utilizmus jellemzik. Az erkölcsi értékeszme jelentésének megismerésére nézve mind a két jellemvonás főfontosságú. Az erkölcsiségnek és az erkölcsfilozófiának függetlenítése minden idegen, külső hatalomtól, előfeltétele az erkölcsi érték sui generis, őseredeti volta megismerésének; az erkölcsi érték utilisztikus felfogása pedig kétségtelenül fejlődést jelent az élvezet értékességét valló hedonizmushoz képest. Az alapfogalom, amelyre ez az egész

utilizmus támaszkodik, a stoikus filozófiának egyik fundamentális gondolata, t. i. az *önfenntartás*. Ezt a gondolatot hangsúlyozza már Verulamii Bacon Ferenc, majd teljesen előtérbe állítja s a maga egoizmusának sarokkövévé teszi Hobbes; az utánuk következő gondolkozók azután az egyén önfenntartását, egy rendszer önfenntartásának gondolatával bővítik ki és Cumberland óta ez az alapfogalom áll mindenik filozófus gondolkozásának középpontjában, kifejezetten. Az önfenntartás gondolata tehát az angol erkölcsfilozófiának kebelében egy gondosan ápolt stoikus örökség, míg a *lex naturae*, a *lumen naturale* gondolata, amelyet az autonom erkölcsfilozófia úttörői hangsúlyoztak, lassanként teljesen háttérbe szorult, helyét az értelem és az ész foglalván el.

A haszonnak, ennek a legfőbb erkölcsi értéknek és ezen érték megvalósulását jelző állapotnak, a boldogságnak forrását az angol erkölcsfilozófusok egy része a tapasztalatban keresi és úgy van meggyőződve, hogy a természetnek hitt erkölcsi törvény is csak amolyan szerzemény, amely éppen ezért nem is lehet soha abszolút karakterű. Példa erre a gondolatra Hobbes, Locke, Hume. Az erkölcsiség ezen empirisztikus jellegének hirdetőivel szemben veszik fel a harcot azok a férfiak, akik az észben keresik az erkölcsiségnek forrását és az erkölcsi törvényt örökéletűnek, az emberi természetben gyökeredzőnek vallják. Példa erre Clarke, Cumberland, Hutcheson. A kérdés tehát, amelyre feleletet keresnek, az erkölcsiség eredete, méltósága körül forog s éppen ezért a tárgyalás módszere szinte kevés kivétellel — ilyen kivétel pld. a mély Price — genetikus jellegű és ebből következőleg túlnyomólag lélektani. Van közöttük ugyan gondolkozó, aki viszont az erkölcsi érték pszichológiai vizsgálatával nem törődik — Cudworth, Price —, de azért a pszichológizmussal együtt járó relativizmus felé teljes határozottsággal Price képes csak emelkedni, aki a maga platoni intellektualizmusával kikívánkozik az angol utilizmus keretei közül. Az empirisztikus felfogás ellenzőinél mindenütt ott van a hajlandóság ezen relativizmusnak legyőzésére, de a teológiai-dogmatikai szempontok minduntalan megakadályozzák őket abban, hogy az erkölcsi értéknek önállását, *sui generis* természetét kifejezésre juttatni képesek legyenek. Érzik ugyan



mindnyájan az erkölcsi értéknek méltóságát és önálló becsét, de ezt a méltóságot és önállóságot nem az által igyekeznek megállapítani, hogy az erkölcsi érték, az erkölcsiség *jelentését* teszik vizsgálat tárgyává, hanem az által, hogy az erkölcsiség forrását egy egészen különálló, sajátos tehetségnek tulajdonítják. Így keletkezik Henry Moore tana a *boniform* facultyról, Shaftesbury és Hutcheson tana a morális érzékről. Ez a különleges erkölcsi tehetségről szóló tan ellene mond a tapasztalásnak, de a dolognak magyarázatát sem adja, úgy, hogy ez a lélektani kirándulás az erkölcsi érték megismerését egy lépéssel sem segíti elő.

Az angol erkölcsfilozófusok tana tulajdonképpen a modern erkölcsfilozófiának alapjait rakta le, mert nincsen egyetlen kérdés, amelyre ez a filozófia feleletet ne keresett volna és nincsen egyetlen része az erkölcsstannak, amelynek filozófiai megértését és magyarázatát meg nem kísérelték volna. A későbbi erkölcsfilozófusoknak — szinte kivétel nélkül — megtaláljuk egy-egy előfutárját az angol erkölcsfilozófusok sorában: még Nietzsche is megtalálja elődjét Mandvilleben és Kant Priceben, Herbart Shaftesbury és Hutchesonban, míg a pozitivizmus egyenesen Hobbeshez csatlakozik és a francia felvilágosodás etikája Lockéből merít érveket. Az általános értéktan alapvetéseit is e filozófusok tanában kell keresnünk: Hobbes az egyes értékfogalmak egymáshoz való viszonyát, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith az értékelésnek lélektani lefolyását igyekezett több-kevesebb sikerrel megvilágítani. Az értékelés emocionális jellegét valló újkori filozófiának alapja egyenesen a skót emocionalizmusban keresendő.

Hatodik fejezet.

## A racionalizmus tana az erkölcsi értékről Descartestől Kantig.

### Descartes és követői.

Az erkölcsi értékfogalom történetének egy új szakaszához érkeztünk, amelynek jellemzője szemben az angol erkölcsfilozófia empirizmusával, a legteljesebb racionalizmus. A racionalizmus erkölcsfilozófiája az emberi ész hatalmába vetett rendületlen hittel kutatja az erkölcsi értéknek természetét s metafizikai spekulációk alapján igyekszik megoldani az erkölcsi jónak kérdését. Az egész irány Descartes tanából indulva ki Kant fellépéséig tart és magába öleli mindazoknak a bölcészeknek tanát, kik az ismeretelmélet terén, mint racionalisták ismertek. Mindenekelőtt a Descartes tanával kell tisztába jönnünk, hogy azután követőinek tanítását teljesen megértsük. Descartes maga sem foglalkozott ugyan tüzetesen az erkölcsiségnel kérdéseivel, de gondolkozása és módszere döntő befolyással volt azon irányzatnak etikájára is, amely irányzat az ő tanának alapjaira helyezkedve és az ő módszerének segítségével igyekezett megoldást keresni nemcsak a teoretikus, hanem a praktikus filozófia nagy kérdéseire is.

### 35. §. Descartes tana az erkölcsiségről.

Descartes elsősorban a módszer és a természet megismerésének kérdéseire fordítván figyelmét, az erkölcsi életnek nagy problémáit filozófiai elmélkedésnek tárgyává nem tette s ha esetleg tette is, rendszeres erkölcsfilozófiai fejtegetésekkel, mint ezen elmélkedésnek eredményével műveiben nem találkozunk. Amit erkölcsi felfogásáról megtudhatunk, az is néhány levelében szétszóróttan maradt reánk, apró töredékekben.

Ha ezeket a szétszórt nyilatkozatokat egybeállítjuk, úgy fogjuk találni, hogy Descartes a maga erkölcsi tanításában a stoikusok felfogását teszi magáévá. A stoikus filozófia hatása világos már azokban a regulákban is, amelyeket a Discours 3. fejezetében említ s amelyekben az önmagunk fölött való uralom gondolata nyer kifejezést. — Ezek a szabályok azonban a morális filozófia, és közelebbről az erkölcsi értékfogalom megismerése szempontjából különösebb fontossággal nem bírnak. — Figyelemre méltóbbak azok a levelek, amelyeket Descartes Erzsébet pfalzi örgrófnéhoz és Krisztina svéd királynéhoz intézett és amelyekben erkölcsfilozófiai kérdésekkel foglalkozik.<sup>214</sup>

Ezekben a levelekben azt tanítja Descartes, hogy az erkölcsi cselekvéseknek célja a boldogság, mert teljesen igaza van Senecának, amikor azt mondja, hogy minden ember boldog életet óhajt élni. A kérdés már most az, hogy miben áll ez a boldogság? — E kérdésre adott feleletében is teljesen a stoikusoknak tanítványa Descartes, amikor a boldogságot nem az élet külső javaiban keresi, hanem a léleknek tökéletes nyugalmaiban és meglegedésében. Mivel pedig a boldogságra minden ember egyformán törekszik, függetlennek kell lennie annak a természet minden olyan adományától, amely csak egyeseknek lehet kiváltsága. — A léleknek nyugalma, mint a cselekvésnek legfőbb célja s tehát a legfőbb erkölcsi érték is, csak úgy valószínű meg, hogy ha tudjuk, mit és hogyan kell cselekednünk az élet által felvetett minden esetben. Azaz: *a cselekvés alapja a tudás, amely nélkül helyesen cselekedni lehetetlen.*

Erkölcstilozófiai fejtegetéseinek további folyamába azután teológiai gondolatot is vegyít Descartes, aki e tekintetben a skolasztikusok hatása alatt áll. Descartes ugyanis az isteni akaratnak korlátlan mindenhatóságát hangsúlyozza az erkölcsiség terén is: az isten akaratától függ még annak megállapítása is, hogy mi a jó és mi a rossz. Descartesnek ezen gondolata a Malebranche és a Geulincx teizmusának csirája, amelyből az említett két filozófus a gondolatoknak egész rendszerét fejleszti ki. — Aki az isteni akarat mindenhatóságának

<sup>214</sup> V. ö. M. Heinze: Die Sittenlehre des Descartes c. tanulmányával. Megjelent 1872-ben Leipzigben.

teljes tudatával bír, az már képes a helyes cselekvésre is, mert jól tudja, hogy az esetleges csapásoknak forrása is az istennek akarata.

A legfőbb erkölcsi érték a boldogság lévén, ennek a boldogságnak megvalósítója az értelem által irányított erős akarát, amely Isten akarata előtt meghajlik. A forrása pedig a lélek nyugalma és meglegedettsége. — Imé, ezek a Descartes erkölcsi értékre vonatkozó felfogásának alapvonalai, amelyek világosan tüntetik föl Descartesnek racionális utilizmusát. Az ő tanában is a boldogság fogalmának előtérbeállítása már e lépő maga után vonja a hasznosság hangsúlyozását is, ha e hangsúlyozás nem is történik kifejezetten. Ő is jól látja, hogy az értéknek forrása az intelligenciában keresendő, de teológiai melléktekintetek és a stoikusok tanának készséges elfogadása megakadályozzák őt annak a ténynek fölismerésében, hogy az intelligencia már önmagában véve becses, becses még akkor is, ha tevékenysége és megvalósítása nem okoz boldogságot sem a cselekvő egyénnek, sem a társadalomnak. Az eudaimonizmus az a végzetes fátyol, amely évszázadokon át eltakarta az önértéknek fényét a filozófusok elől.

### 36. §. Malebranche és Geulincx.

A Descartes követőinek sorában két férfiú vonja mindenképp magára figyelmünket: *Malebranche* oratoriánus lelkész és *Geulincx*, a protestáns tanár. Malebranche egyenes továbbfejlesztője Descartes tanának francia földön, míg Geulincx Hollandiában terjeszti a cartesiánizmus tanait s egyszersmind a maga teisztikus felfogása által mintegy Malebranchenek előfutója.<sup>215</sup>

A Malebranche egész erkölcsfilozófiáját, miként tanát általában véve, határozott teizmus jellemzi, amely minden hatalmat és minden értéket Istennek tulajdonít s az embert minden bűn, minden gyengeség foglalatának tekinti.<sup>216</sup> Malebranche

<sup>215</sup> Művei, melyekre tekintettel kell lennünk: *Recherche de la verité* (1674—75) és a *Traité de la morale*.

<sup>216</sup> Malebranche tanára nézve v. ö. *Jodl* i. m. 390. s köv. lapok. — *Vorländer* i. m. 541. s köv. lapok. — *Bouillier* i. m. II. K. 15. s köv. lapok. — *Martineau* i. m. I. K.<sup>3</sup> 159. s köv. lapokon foglalt fejtegetéseket. — *H. Joly*: Malebranche. Paris. 1901.

felfogása szerint u. i. az ember egy kettős viszonynak tagja: viszonyban van egyfelől, lelke által az Istennel és másfelől ugyancsak lelke által a testtel.<sup>217</sup> Természetes dolog, hogy ezen kettős viszony közül — melynek hangsúlyozásában Charron hatása félreismerhetetlen — csupán az egyik bír valódi értékkel és beccsel: az Istennel való viszony. Az ember azonban a bűn szolgája lévén, abban a téves hitben él, hogy igazi értékkel nem a lélek, hanem a test bír s ebből kifolyólag azt a viszonyt erősíti meg és teszi szilárdabbá, amelyben a lélek által Istennel áll. Bármilyen erős is legyen a testünkhöz való viszony, a lélek és az Isten között levő kapcsolat sem szűnik meg teljesen, hanem több-kevesebb szilárdsággal fűz minden embert az igazság örök forrásához, Istenhez. A szellemnek ereje és világossága ezek szerint az Istenhez való viszonynak erejével és világosságával áll egyenes arányban. Az erkölcstannak legelső parancsa tehát az, hogy Istennel való viszonyunkat minél erőteljesebbé és minél szilárdabbá tegyük. A dolog Malebranche szerint u. i. úgy áll, hogy az Isten beleoltotta az emberbe az általános jó után való törekvést, amely általános jó nem más, mint maga az Isten. De az ember a maga szeretetét más érzéki dolgokra pazarolja, pedig rövid fontolás után be kell látni, hogy ezek a javak a legfőbb jó mellett igen csekély értékűek. Arra kell tehát törekednie az embernek, hogy az egyes, érzéki dolgok iránt levetközvéen ragaszkodását a legfőbb jó iránti szeretet töltse el lelkét. — A testtel, a test és vágyaival szemben a szellemnek megerősítése első kötelességünk. — Ez az egyik alaptétele a Malebranche erkölcsfilozófiájának. A másik alaptétel szintén teisztikus jellegű s a következőleg fejthető ki.

Mindenekelőtt tudnunk kell, hogy Malebranche az észben két szempontot különböztet meg. Az ész u. i. egyfelől igazság, *verité*, másfelől rend, — *ordre*, azon viszonyok és igazságok szerint, amelyek abban szellemünk szavára jelentkeznek.<sup>218</sup> Ezek a viszonyok pedig vagy a nagyságnak viszonyai, *rapporls de grandeur*, amelyek nem egyebek, mint az absztrakt, teljesen spekulatív, metafizikai igazságok, vagy pedig a tökéletesség

<sup>217</sup> „Recherche de la Verité“ előszava.

<sup>218</sup> Traité de Morale I. rész 1. fejt. II—IV.

viszonyai, *rappports de perfection*, amelyek nem egyebek, mint a praktikus igazságok. Ezek a praktikus igazságok szabályozzák és tüntetik föl azt a változhatatlan rendet, amelyet nekünk követnünk kell, amelyhez még maga az Isten is tartja magát. Ez a rend fejezi ki tulajdonképpen az erkölcsi törvényt is s egyszersmind magának az Istennek is törvénye.<sup>219</sup> Nem egyéb pedig ez a rend, mint az Istenben levő tökéletességeknek viszonya. Ezek a tökéletességek igen különbözők: a test tökéletességei kevésbé oly nemeseek, mint a lélekéi, azaz, az Istenben levő tökéletességek között bizonyos értékfokozatok különböztethető meg. Ezeknek előrebocsátásával már most így határozza meg Malebranche a legfőbb törvényt: „változhatatlan és szükségszerű rend, amely van azon tökéletességek között, amelyeket Isten egyesít magában és amelyben nem egyenlően részt vesz minden lény”.<sup>220</sup> — Ezen definíció értelmében tehát az embernek tökéletességei az Istennek tökéletességei s az ember tökéletességei között éppen olyan értékfokozat van, mint amilyen van az Isten tökéletességei között. Az isteni rendet és az ember cselekedeteit szabályozó törvényt kifejező észnek szeretetében áll az erény, amely szerint élnünk, gondolkoznunk és cselekednünk kell. Ez az ész létesít egy szellemi közösséget az emberek és az Isten között. Az ész a forrása az igazságnak és a rendnek, az ismerésnek és az erkölcsiségnek. Az ész veszi észre ezt az örök törvényt, amely Istenben van, amely maga az Isten. Erről az örök törvényről pedig azt mondja Malebranche,<sup>221</sup> hogy büntetés nélkül átlépni nem lehet: „Car l'ordre, la loi Divine est une loi terrible, menaçante, inexorable. Nul homme ne peut la contempler sans crainte et sans horreur, dans le temps qu'il ne veut pas lui obéir“.

Az Isten az egyes lényeket a maga szeretetébe fogadja, mert ezen lényekben tulajdonképpen önmagát szereti. Ebből azután következik az, hogy az Isten azt a lényt szereti inkább, amelyik a tökéletességnek magasabb fokán van s ez által nagyobb mértékben megvalósítja azt, ami Istennek lényegét teszi, azaz a szellemet. Leginkább szereti Isten az embert.

<sup>219</sup> i. mű I. r. 1. f. VI—VII.

<sup>220</sup> Traité de morale. I. rész 1. fej. X.

<sup>221</sup> U. o. I. rész V. fej. XXII. p.

Az Isten, aki szeret minket, megköveteli, hogy mi is szeressük nemcsak őt, hanem az általa teremtett dolgokat és pedig éppen úgy, mint őt. A rend törvényének engedelmeskedő ember tehát szeretettel viseltetik Isten iránt és az Isten teremtményei iránt. Ez a mindent átölelő nagy szeretet a valódi erény, amely minden más erénynek forrása.<sup>222</sup> A világban levő rendnek szeretete, mivel ez a rend tulajdonképpen maga az Isten, nem egyéb, mint Istennek szeretete. Aki e rendet szereti változatlanul és örökké, az szereti az Istent is. Ez az erkölcsiség nagy alapja. — Az erkölcsiség forrása, minden erénynek kútfeje, maga az erény, a rend, az Isten szeretete lévén, ebből következik az, hogy téves hitben élnek azok, akik az erkölcsiséget emberi csinálmánynak vélik, vagy balga fővel azt hirdetik, hogy az erkölcsiségnek forrása az önszeretet és az önérték.

Isten szeretete a fő. Amde ezt a szeretetet csak az olyan dolgokra kell kiterjeszteni, amelyek az Isten tökéletességeiben részt vesznek. Azaz: bünt s tehát erkölcstelenséget akkor követünk el, amikor helytelen belátás által vezetettve, oly dolgot szeretünk, amely azt nem érdemli meg s ez által eltávolodunk Istentől, ki csupa tökéletesség. A belátásnak ez a helytelensége abban áll, hogy a szenvedélyeknek és az affektusoknak biztositunk uralmat az ész fölött, azt hívén, hogy amazok értékesebbek. Malebranche az itt előadottak szerint valóban egy idealisztikus erkölcsiségnek hirdetője, — és mégis az élvezetet vallja a cselekvés motivumául. Azt tanítja, hogy minden élvezet értékes, hogy az élvezet a természet ösztöne, sőt egyenesen Isten maga irányít minket az élv felé, amely éppen olyan természetes jellemzője a jónak, mint a fájdalom a rossznak.<sup>223</sup> Az élvezet jó ugyan — teszi azonban hozzá Malebranche — de nem a legfőbb jó, boldogságot szül ugyan, de nem tartós boldogságnak alapja. — Az ember szabad, hogy kikerülje a tévedéseket és hogy uralkodjék érzékisége felett, amely a rend törvényével ellenkező célok megvalósítására ösztönzi az embert.<sup>224</sup> Az ember szabad, hogy keresse az igazságot, keresse a rend törvé-

<sup>222</sup> i. m. I. rész 2. fej. I.

<sup>223</sup> v. ö. *Recherche de la verité* 2. könyv, V. fejezet.

<sup>224</sup> *Traité de morale* I. rész. I. fej. 15. p.

nyének megvalósítását, szabad, hogy elkövesse a rosszat és tévedésbe essék. És a szerint amint cselekszi a jót vagy a rosszat, keresi vagy kerüli az igazat, fogja megjutalmazni őt Isten és azért adott neki erőt arra, hogy legyen jó vagy rossz. Malebranche minden fenntartás nélkül elismeri, hogy a szenvedélyek is Isten műve bennünk, de az Isten erőt is adott arra, hogy ezen szenvedélyek fölött uralkodni tudjunk az ész által, amely tudja a különbséget a jó és rossz között, mert ismeri a rendnek törvényét.

Tanában, amint láttuk, az erkölcsiség tulajdonképpeni forrása a helyes ismeret, amely képesekké tesz minket arra, hogy helyesen értékelvén, megvalósítsuk az isteni rendet, azt a tökéletes, örökkévaló törvényt, amely maga az Isten. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy ez az ismeret nem logikai természetű, hanem olyan misztikus vízió-féle, amely képesekké tesz arra, hogy a dolgok és az Isten között levő összefüggést megpillantsuk. Ennek megfelelőleg az erkölcsi erények is racionális jellegűek: t. i. a szellem ereje s szabadsága.

Malebranche erkölcsi felfogása s következésképpen az erkölcsi érték fogalmára vonatkozó fejtegetései is, tisztán a teizmusra épül fel: ő minden jónak, minden erénynek, minden értéknek forrását az Istenben látja, akit megismerni, akinek törvényét, a változhatatlan örök rendet megvalósítani az embernek legfőbb kötelessége. Az erény nem egyéb, mint az Istentől kiáramló változhatatlan rendnek szabad és uralkodó szeretete,<sup>225</sup> s ez a szeretet az erkölcsiségnek fundamentuma, minden erénynek erénye. Eként a teisztikus elem dominálván, erkölcsi érték fogalma is metafizikai természetű és amennyiben az Isten és a dolgok összefüggésének megismerésén alapul, annyiban teljesen misztikus. In ultima analysi, egyetlen és végső érték az Isten; minden dolog, s tehát az erkölcsi cselekvés is, annyiban értékes csupán, amennyiben az Istenben van; minden olyan cselekvés, amelynek célja Istenen kívül fekszik, értéktelen. Minél inkább élünk az Istenben, annál inkább vagyunk tökéletesek és minél inkább távolodunk Istentől, annál inkább csökken egész értékiségünk. Szóval: minden értéknek, minden kötelezésnek forrása Isten, akinek akaratát teljesíteni boldogság és akitől elszakadni bűn:

<sup>225</sup> *i. m.* II. rész 3. fej. XX.



Ez a teizmus azonban egyúttal a legteljesebb racionalizmus is, mert hiszen az ész a maga törvényeinek engedelmeskedik, annak a törvénynek, amely egyúttal Istennek törvénye. S miután a rend törvénye, az észnek törvénye, az ész pedig önmaga adta magának e törvényt, amikor e törvénynek engedelmeskedünk, akkor tulajdonképpen az észnek engedelmeskedünk. Így azután Malebranchénél az igazi erény — amint ezt ő kifejezetten vallja is — végső eredményében nem egyéb, mint az észnek szeretete.<sup>226</sup> A rend szeretete, Isten szeretete, az ész ismerete, — azonos fogalmak. Ebben a szeretetben áll boldogságunk és tökéletesedésünk. A rend szeretetének — jegyzi meg ismét Malebranche — elve nem a hit és nem az érzés, hanem az ész.<sup>226a</sup> — Hogy azután az ész ezen nagy értékének hangsúlyozása Malebranchénél is együtt jár az utilisztikus eudaimonizmussal, hogy a rend, az Isten, az ész szeretetének végső motivuma mégis csak az egyesek élvezete és boldogsága, — ez olyan hiba, melyben Malebrancheval osztozik az egész erkölcsfilozófia egészen Kantig.

A Descartes tanának teisztikus irányban másik kifejtője *Geulincx* vala, kinek erkölcsfilozófiai műve 1675-ben jelent meg.<sup>227</sup> Geulincx felfogása is az isteni mindenhatóság érdekében minden értéktől megfosztja az emberi akaratot s az embert a szó legteljesebb értelmében vett tehetetlenségre ítéli. Az ember u. i. semmiféle hatalommal nem bír arra, hogy magán kívül hasson s cselekvései által a magán kívül fekvő világot átalakítsa. Az ember minden tevékenységnek hijjával van, a világnak színpadán egyedüli játékos az Isten, míg az ember csak pusztza szemlélő: sum igitur nudus spectator huius machinae; in ea nihil ego fingo vel refingo; nec struo quidquam hic, nec destruo, totum id alterius cujumdum opus est.<sup>228</sup> A világnak és a testnek minden dolga egy magasabb lénynek kezében van s egy magasabb lény akaratától függ. Az Istentől függvén minden, mi a világot sem önmagában ismerjük meg és vesszük észre, hanem az Isten cselekvése által, azaz, az Istenben. Istentől függ az ember is a maga akaratában és elméjében egyaránt.

<sup>226</sup> *i. m.* I. Rész 1. fejr. 19. p.

<sup>226a</sup> *i. m.* I. R. 2. fejr. 12. p.

<sup>227</sup> A mű teljes címe: *Γνωθι σεαυτον sive Ethica*.

<sup>228</sup> *i. m.* 125. 133. l. (1709-iki kiadás.)

Amint Geulincx mondja, az ember csak egy modusa a szellemnek, amely maga az Isten.

Az erkölcsiségnek elve az ész, a ratio s a legfőbb erény ennek az észnek szeretete, illetve erő és akarat az ész követelményeinek teljesítésére.<sup>229</sup> Az ismerés és ennek megfelelő akarat teljesen meghatározzák az erkölcsös embert. *Faciam, quod iubet ratio.* Az ész u. i. tulajdonképpen az Istennek képe mibenünk s ezért, mikor az észnek szavát követjük, akkor az Istennek is engedelmesszünk egyszermind. A teizmus Geulincxnél is a legteljesebb racionalizmussal párosul, és az erkölcsiség sem egyéb, mint az Isten akarata előtt való alázatos meghajlás. Aki az észnek szolgál, az Istennek szolgál és aki Istennek szolgál, az szabad és erkölcsös ember. Az erkölcsös ember nagy alázatossággal hajlik meg Isten akarata előtt, mert jól tudja, hogy Isten akarata kozmikus érték és minden más értéknek forrása is; jól tudja, hogy egyetlen erő az Isten akarata, mely az egész világegyetemet mozgatja s éppen ezért ezen akaraton kívül más akarat nincs. Az erkölcsös ember Isten akaratát ismeri el egyetlen értéknek, ezen érték megvalósítását egyetlen kötelességnek s ezen érték iránt való szeretetet egyetlen erénynek.

Az embernek meg kell elégednie, ha megismeri és akarja cselekedni a jót, mert az ember maga nem egyéb, mint ismerés és akarat, — „*ego sola cognitione volitioneque definior*“ — mondja Geulincx.<sup>230</sup> A cselekvés már nem az ember, hanem egyedül az Isten dolga, aki cselekedik a maga bölcsessége szerint. Az emberé csak a szándék, amelyet az észnek kell vezetnie. Ezért kellett Geulincxnek szükségképpen arra a gondolatra jutnia, hogy a legfőbb erény az észnek szeretete és csak annyiban az Istennek szeretete is, amennyiben az ész Istentől származik. Az észnek törvényét — úgymond Geulincx — meg kell valósítani magáért a törvényért, akár jár azzal előny és boldogság, akár nem. Az önszeretet minden gonosz cselekedetnek csírája. Az Isten által adott ész törvényének tehát engedelmesszünk kell anélkül, hogy sokat gondolnánk boldogságunkra. Kötelességünket teljesíteni kell magáért a kötelességért.

<sup>229</sup> i. m. 267. l.: *virtus est propositum faciendi, quod iubet ratio.*

<sup>230</sup> i. m. 111. A. 5.

Az érületnek és akaratnak tisztasága, az ész értékének feltétlen elismerése, a kötelezésnek autonóm felfogása jellemzik Geulincx erkölcsfilozófiáját, amely a Kant előtti filozófiában egyedül küzd a boldogságtan ellen, a kötelességnek magáért a kötelességért való feltétlen teljesítését állítva oda az erkölcsiségnek középpontjába. Geulincx tana a Kálvin etikai felfogását a legvégső konzekvenciáig kifejtve tükrözi vissza, különösen az Isten hatalmának, a kötelesség autonóm voltának, és az erkölcsi törvény fenségének hangsúlyozásában. Az erkölcsi idealizmus képviselői sorában Geulincxet méltó hely illeti meg úgyis, mint az erkölcsi önértékről szóló tan egyik előfutárját.

### 37. §. Pascal tana az erkölcsiségről.

Descartes filozófiai felfogása idők során mind nagyobb mértékben ejtette foglyul a lelkeket és lett uralkodóvá a szellemi életnek minden terén. Ez a nagy elterjedés és hatás nem maradhatott azonban ellenhatás nélkül, különösen az egyes egyházak részéről, amelyek a maguk orthodoxiáját, tanítéleiknek igazságát látták veszélyeztetve azon kísérletek által, amelyek a kártezianizmust az egyházi tan és élet terére is átültetni szerették volna. Ezen ellenhatás egyes részleteivel itt foglalkozni, nem a mi feladatunk. Megelégedünk azzal, hogy annak egyik legfőbb és legfontosabb képviselőjét Pascalt mutassuk be, az erkölcsiségre vonatkozó tanát főbb vonásaiban adván elő.<sup>231</sup>

Pascal tanát az embernek szellemi és testi értéktelenségéről, az észnek megromlottságáról való némileg patológikus felfogás jellemzik. Az ember — úgymond Pascal — nyomorúságos, gyenge lény, akinek nyomorúságát és gyengeségét még emeli az, hogy ennek a nyomorúságnak és gyengeségnek élénk tudatával is bír. Az ismerés tehát csak növeli az ember nyomorúságát, aki minden előrehaladása és fejlődése mellett is alapjában véve erkölcsileg is romlott és gyenge maradt.<sup>232</sup> Az em-

<sup>231</sup> Pascal tanára nézve v. ö. *Jodl* i. m. I. K.<sup>2</sup> 405. s köv. lapok. — *Vorländer* i. m. 543. s köv. lapok. — *Brouillier* i. m. I. K. 539. s köv. lapok. — *Medveczky Frigyes*: Tanulmányok Pascalról. c. tanulmánya (1910.) fejtegetéseit.

<sup>232</sup> Pascal felfogására nézve lásd a *Pensées* gyűjteményét, amely részben megjelent magyarul is a Béri Gy. fordításában. (Olcso könyvtár.)

ber képmutató, hízelgő magával és másokkal szemben; gyenge arra, hogy jót cselekedjék; de elég erős, hogy a rossznak útján megmaradjon. Az emberek gyűlölik, megvetik egymást, maga a szeretet is csak gyűlölet és hiúság. A világ királynője nem az igazság, hanem az erőszak, amely ott dül és diadalmaskodik az életnek minden területén.

Az emberi romlottság és az ész semmirekellősége egyaránt arra indították Pascalt, hogy kételkedve minden ismeretnek erejében, a hittől várjon necsak vigasztalást, hanem erőt és igazságot is. Az emberi életnek célja egyedül az Istennek és a Jézus Krisztusnak szeretete, amellyel együtt jár a világnak és önmagunknak megvetése. Mi bennünk csak a vágyak és a gonoszság uralkodnak, éppen ezért méltóak vagyunk nemcsak másoknak, hanem magunknak megvetésére is. Az erény sem egyéb, mint magunknak gyűlölete és megvetése mindannak, ami nem Istenhez köt minket. A legfőbb jó, amely az életnek is főcélja, az Isten és a léleknek legnagyobb boldogsága éppen ebből a főjóból fakad. Ez a jó, amely csakugyan méltán nevezhető a főjónak, mert addig tart, míg tart a lélek s az összes javak között a legszeretreméltóbb, ez a jó akkor lesz a léleknek birtokává, ha az felemelkedik Istenhez, megáll Isten trónja előtt, ahol végre nyugalomra és boldogságra lel. Az ember ismét megtalálja Istennél azt a boldogságot, amelyet a paradicsomi bűneset által egyszer elveszített, és az isteni kegyelem erőt is ad neki arra, hogy azt a boldogságot mindvégig megtartsa lelkének mélyén.

A legfőbb boldogság Istennek szeretete lévén, az Isten szeretete és megismerése a gyenge embernek első kötelessége. Ez az ismerés azonban nem a gyenge és tehetetlen ész műve, hanem a léleknek teljes önátadása, beleolvadása az Istenbe, amikor a körülötte levő világ, az ő vágyaival, ösztöneivel, érzékiségével együtt merőben idegenné lesz reá nézve, amikor a természeti én-je, ez a nyomorult, értéktelen én megsemmisül, hogy csak Isten éljen benne és ő Istenben.

Pascal erkölcsi felfogását egyfelől az emberi természetre vonatkozó legsötétebb pesszimizmus, az ész tevékenységére nézve a leghatározottabb szkepticizmus, és az élet céljára, e cél elérésének módjára nézve a legteljesebb miszticizmus jellemzik. Ő tulajdonképpen szkepticizmusával elveti az észnek minden

jogát, hogy a hitnek áldozza föl azt és megtagadja az ész értékét, csakhogy növelje az isteni kegyelem becsét. Holott e két, ész és kegyelem, ész és hit két különböző szférában mozog s ha a kettő közül egyiket a másiknak rovására értékeljük, az emberi szellemet egy olyan kincsétől fosztjuk meg, amellyel Isten az embert a szó legteljesebb értelmében megajándékozta.

Pascal szkepticizmusa homályos miszticizmussal párosulva megrendíti a léleknek hitét a szellemnek erejébe és képtelené teszi az értelmet arra, hogy az erkölcsiségnek való jelentését tisztán lássa és ismerje meg. Pascal tana lemondás az észről és lemondás mindarról, amit az emberi szellem évezredek óta értékesnek ismert föl és úgy-ahogy gyenge ereje engedte, ápolat is.

### 38. §. Bayle tana.

A Descartes tanának követői, Malebranche és Geulincx, az etikát ismét a teológia tanításaihoz kötötték hozzá s ez által önállóságát nem csekély mértékben veszélyeztették.<sup>233</sup> Ezekkel a kísérletekkel szemben Bayle az erkölctan és az erkölcsiség önállóságának, függetlenségének kel védelmére. Minden leplezgetés nélkül és teljes határozottsággal állítja föl tételét, amely szerint a vallásosság nem mindig jár együtt az erkölcsösseggel, és megfordítva, az erkölcsösseg vallásosság nélkül is meg lehet. E tételnek megvitatása és bizonyítgatása Baylenek igen kedvelt témája volt, amellyel Dictionnaire-jének különböző címszóiban részletesen foglalkozik.

Bayle is úgy tekinti az erkölcsiséget, mint az emberi lélek természetében gyökerező jelenséget: amiként az értelem természeténél fogva hajlik az igazra, úgy hajlik a jóra is az akarat. Az erkölcsiség alapja a természeti törvény, amely mindenki előtt világos és könnyen érthető. Azok az általános örök-érvényű igazságok képezik az erkölcsiségnek alapját, amelyek nem az emberi észből, hanem isteni észből fakadnak s éppen ezért már önmagukra véve eszes természetüknél, örök érvényüknél fogva, kötelezők mindenkire nézve. Az isteni ész azonban éppen nem jelent önkényt, hanem ő maga is kötve van sa-

<sup>233</sup> V. ö. *Feuerbach*: Pierre Bayle. (Ansbach 1838.) 2. kiadás 1844. — Ujabban Feuerbach összes műveinek V. kötete gyanánt jelent meg Bolin jegyzeteivel. (Stuttgart 1905.)

ját természetének szabályai által. Ennek az isteni észnek végzése az, hogy az emberi cselekvésnek *célja a boldogság, amely boldogság a főjének birtokában áll*. A boldogság, mint objektív boldogság, nem más, mint Isten; mint formális boldogság pedig az Istennek ismerete, mert ezen ismeret és szeretet által lesz Isten sajátunkká és teszen minket boldoggá. Isten tehát a legfőbb jó, akire minden eszes teremtmény minden cselekedetének irányulnia kell. Ezért Istent önmagáért kell szeretnünk, míg ellenben minden más dolgot Istenért. Ilyen szempontból tekintve a jó értékét, Bayle az érzéki élvezeteket is a javak közé sorolja, mert azokban önmagukban véve nincsen semmi fájdalom vagy hiány, amely a mi boldogságunkat megakadályozná, vagy Istentől távol tartana. A kéjelgés bűne sem abban áll, hogy jónak tartunk valami olyant, ami tényleg nem jó, hanem abban, hogy a lélek Istennek nem áldozza föl azokat a szenvedélyeket, amelyek lelkében laknak és oly dolgok által akar boldog lenni, amelyeket Isten megtiltott neki.

Amiként az élvezet és fájdalom a testi processzusok méréje, úgy az erkölcsi cselekvéseké a lelkiösmeret, amelynek inspirációit követve cselekedeteink jókká lesznek. Ez az első kötelesség, amelyet a természeti törvény parancsol. Az a cselekedet ellenben, amely a lelkiösmeret szavába ütközik, gonosz és rossz: a bűnös cselekedetnek lényege éppen abban áll, hogy Isten és a lelkiösmeret ellen való. A cselekedet értékelésénél: a motívum a döntő s tehát a cselekvés külső formájának a cselekvés értékeléséhez semmi köze sincs.

Bayle tanát az intellektualizmus jellemzi, amely vonást ő kétségtelül a cambridgei filozófusoktól kölcsönzött, akiknek tanát követi, nagyobb részt minden eredetiség nélkül. A sztoikusok természeti törvénye, a *lex naturae* fogalma ismét előtérbe kerül, mint az erkölcsiségnek közvetlen forrása és mint olyan fogalom, amely igen alkalmas az erkölcsiség önállóságának és függetlenségének bizonyítására.

Az életnek és a cselekvéseknek legfőbb célját a legfőbb jóban látja Bayle is, miként a sztoikus filozófusok és cambridgei iskola, és ezt a legfőbb jót a boldogságot azonosítja. Ez a boldogság pedig Istennek ismeretében állván, fő jó, amely az embert boldoggá teszi, Isten. E tan által Bayle a Malebranche és a Geulincx felfogásához kapcsolódik. — A boldogság fogal-

mával, amint már többször reámutattunk, a hasznosság is azonos lévén, Bayle az erkölcsi utilizmusnak hirdetője s ez által az erkölcsi heteronomia szószólója.

### 39. §. Spinoza tana.

A cartesianizmus erkölcsi felfogása, amint az a Malebranche és a Geulincx tanában jelentkezik, hat tovább és jut kifejezésre a Spinoza filozófiájában is.

Spinoza egész filozófiai rendszerében középponti helyet az Isten fogalma foglalja el. Az Istenből vezet le Spinoza a világot és az embert egyaránt s következőleg a Malebranche és a Geulincx teizmusa nála pánteizmussá válik.<sup>234</sup> Amíg Malebranche és Geulincx tanában a hangsúly és minden érték az Isteneben van, addig Spinozánál a természet és Isten azonos lévén, minden hangsúly és érték az Istennel azonos természetben van. A teizmus helyét tehát ebből a pánteizmusból szükségképpen következő naturalizmus foglalja el.

Spinoza filozófiájának mintegy alapköve az Isten, szubstancia és a természet azonosságának tétele, amelyből azután szigorú logikával következnek a rendszernek összes fejtegetései. Egészen természetes dolog, hogy a szubstancia = deus = natura tétel alapján a természetnek és a szubstanciának, illetve a szubstanciának, amely csak egy, minden tulajdonsága és attribútuma egyszersmind az Istennek is tulajdonsága és attribútuma. Mivel pedig ezen attribútumok közül a szubstanciánál teljesen hiányzik a szabadság, az Isten attribútumai sorában is hiában keressük azt. Descartes tanában Isten teljesen szabad lény, amelyet nem korlátol semmiféle törvény vagy hatalom, elannyira, hogy más világot is teremthetett volna, ha akarja vala. Descartes felfogásával szemben Spinoza az Isten lényegének szükségszerűségét hangsúlyozza, azt tanítván, hogy minden, amit Isten tesz, szükségképpen következik az Isten lényegéből s következésképpen az Isten sem szabad, mert saját rea-

<sup>234</sup> Spinoza tanára nézve v. ö. *Jodl* i. m. I. K.<sup>2</sup> 487. s köv. lapok. — *Guyau* i. m. 226. s köv. lapok. — *Dilthey* i. m. 452. s köv. lapok. — *Bouillier* i. m. I. K. 315. s köv. lapok. — *Martineau* i. m. I. K.<sup>3</sup> 247. s köv. lapok. — *P.-d. Couchoud*: Benoit de Spinoza. Paris 1902. — *Eucken* i. m. 342. s köv. lapok. — *Baensch* tanulmánya a *Grosse Denker* II. K. 1. s köv. lapokon.

lításának van alája vetve.<sup>235</sup> Minden, ami e világon történik, szükségképpen történik, — *nillum datur contingens in rerum natura*. — A természet nem ismer célt sem, mert minden az ok-törvény szerint és nem valamely cél kedvéért történik. A cél csupán emberi kívánság és óhajtás szülötte. A célok szerint cselekvő ember azt hiszi, hogy a világon minden az ő kedvéért történik és az ő céljainak szolgálatában áll. Ez a hit azonban pusztá tévedés és ártalmas babona.<sup>236</sup>

Ezen általános fejtegetések előrebocsátása után áttérhetünk Spinoza erkölcsfilozófiájának előadására s közelebbről annak a kérdésnek tárgyalására, hogy miként jelentkezik az ő rendszerében, ebben a naturalisztikus pánteizmusban, az erkölcsi érték fogalma?

A világon minden egyforma szükségyszerűséggel történvén, a „kell“-ről, mint külön kategóriáról beszélni nem lehet. A Spinoza világában semmi sem „kell“, hanem minden „van“. Minden ami létezik, szükségképpen létezik s ebből következőleg minden, ami létezik, egyforma joggal létezik és a maga létezésében minden más dologgal egyforma értékes. Vagy más szavakkal: a Spinoza világában nincsen értékkülönbség és nem alkalmazhatók az értékjelzők sem, amelyek csak a mi óhajtásunknak és a mi ítéleteinknek teremtményei. De már most, ha nincsenek értékkülönbségek a Spinoza világában, az a kérdés, hogy erkölcsről lehet-e beszélni? — E kérdésre a leghatározottabban felelhetünk igennel. Spinoza rendszere a legtisztább erkölcsi felfogásnak kinyomatát viseli magán.

Való igaz, hogy Spinoza felfogása szerint nincsenek értékkülönbségek, ha a világegyetemet a maga totalitásában szemléljük. A rossz, az erkölcsi rossz sem létezik; a rossz nem realitás, hanem pusztá negáció, bizonyos hiánynak a jelzése csupán, amely hiány azonban csak a mi szubjektív szempontunknak a kifejezése, de nem a világegyetemben tényleg meglevő defektus.<sup>237</sup> Sem a jó, sem a rossz — úgymond Spinoza — nem jelentenek valami pozitívumot a dolgokban, nem is egyebek, mint a gondolkozásnak módusai, vagy fogalmak, amelyet mi förmáltunk az egyes dolgok felől. Mert egy és ugyanazon

<sup>235</sup> *Ethica* pars I. 17.

<sup>236</sup> i. m. I. p. 36. — IV. p. előszó.

<sup>237</sup> i. m. IV. p. előszó.



időben lehet jó vagy rossz, sőt lehet közömbös is. Tehát igenis léteznek értékkülönbségek, ha ezt a világot nem a maga totalitásában és nem *sub specie aeternitatis*, hanem mintegy elszigetelve a magunk szempontjai számára, a magunk óhajtásai, vágyai és érdekei szempontjából szemléljük. A természet nagy egyetemében tehát minden egyformán „van“, és ami van az van, mivel „kell“, hogy legyen; az ember szempontjából azonban nemcsak „van“ valami, de van a „kell“ is, amely a „van“-t is a maga szempontjai szerint értékeli és méri meg. Az ember előtt tehát a „van“ egy „kell“-nek van alárendelve s ez az alárendelés az értékkülönbségek forrása.

Az a kérdés már most, hogy a jó és a rossz mit jelentenek az emberre nézve? — Hogy a kérdésre kielégítő feleletet nyerjünk, tudnunk kell a következőket. — A Spinoza tana szerint az ember már a természetnél fogva arra törekszik, hogy önmagát minden körülmények között fenntartsa. Ezt a sztoikus gondolatot, amellyel találkoztunk már a Bacon és Hobbes tanában is, Spinoza egyenesen az egyénről és az erkölcsiségről szóló tanításának középpontjába állítja és az erkölcsi életnek kérdéseit e középponti fogalmak szempontjából szemléli.<sup>238</sup> Az embernek ez a törekvése, ez az őseredeti vágya óriási fontossággal bír az embernek nemcsak testi élete, hanem lelki és szellemi élete szempontjából is. Az önfenntartásnak ősi ösztöne az az alap, amelyre állva és amelynek szempontjából értékeli az embernek, a világnak minden dolgát és eseményét. Mindaz, ami az embernek önfenntartását elősegíti, mindaz jó; ami ellenben ezt az önfenntartást gátolja, az rossz. A jó és a rossz értékjelzők természetesen az ember szempontjait jelölik. A közömbös természetre nézve nincsen sem jó, sem rossz; az előtt csak szükségyszerűség létezik, amelynek értelmében egyik lény önfenntartásának megszűnése valamely másik lény önfenntartásának gyarapodását segíti elő.

Ezen felfogásnak megfelelőleg az erény sem egyéb, mint az embernek önfenntartási ösztönéből fakadó tevékenysége. Nincsen egyetlen erény sem — úgymond Spinoza — amelyik az önfenntartásnál elébb való lenne, mert hiszen a dolgoknak lényege éppen az önfenntartás. Az önfenntartás az erénynek

<sup>238</sup> Ethica III. propos. VII.

első, és egyetlen alapja.<sup>239</sup> Miután pedig mindenki a maga hasznát keresi, azaz, a maga önfenntartására törekszik, minél inkább törekszik erre és minél inkább képes erre, annál erényesebb is, és megfordítva, minél kevésbé törekszik valaki erre az önfenntartásra, annál gyengébb és erőtlenebb. Ebből már most minden nehézség nélkül, sőt szükségképpen következik, hogy az erény egyenlő az erővel, hatalommal, képességgel, virtus = potentia. Ezt a tényt Spinoza határozottan meg is állapítja, az Ethika negyedik részének VIII. definíciójában: „per virtutem et potentiam idem intelligo: hoc est, virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi“. Ki tehát minél inkább törekszik a maga lényének fenntartására, annál derekabb, és megfordítva.

Az embernek lényege másfelől az ész lévén, az embernek feladata, hogy az észnek megvalósítását mozdítsa elő az által, hogy önmagát fönntartja.<sup>240</sup> Az eszes lény eszes mivoltának fönntartására vonatkozó tevékenysége erkölcsileg értékes. Erényesen cselekedni nem egyéb, mint az ész vezetése alatt cselekedni, élni, önmagát fenntartani — ez a három egy és ugyanazt jelenti, — és a saját hasznát keresni. A tulajdonképpeni erkölcsi cél ezek szerint az észnek uralmát biztosítani az ösztönök és szenvedélyek fölött. Az ész uralma, az igazi szabadság — libertas humana; az ösztöniség és szenvedélyek uralma az igazi szolgaság, — servitas humana.<sup>241</sup> Az ész értékességének ezen hangsúlyozása által Spinozának naturalizmusa racionalizmussá lesz, amelyben legfőbb érték az ész és intelligencia ugyan, de ezen értékesség merőben utilisztikus jellegű. Spinoza felfogása szerint u. i. az észnek és intelligenciának értéke távolról sem önérték, amelynek becse minden más vonatkozástól eltekintve, önmagában van, hanem haszonérték, amelynek becse az egyén önfenntartásának szempontjából van; jó az, ami hasznot okoz; rossz az, ami a haszon megvalósítását gátolja. Amint Spinoza mondja: *jó alatt értem azt, amiről biztosan tudjuk, hogy nekünk hasznos; rossz alatt pedig azt, amiről tudjuk*

<sup>239</sup> i. m. IV. propos. XXI., XXII.

<sup>240</sup> v. ö. i. m. IV. rész 19, 20, 21, 22, 24, 25. propositiókkal.

<sup>241</sup> i. m. egész IV. rész vége és az V. rész.

*biztosan, hogy akadályunkra szolgál.*<sup>242</sup> A szellemnek tevékenysége hasznost és élvezetet adó; ez a haszon és élvezet első sorban az egyén haszna és élvezete, de közvetve egyszersmind a társadalom boldogságának is előmozdítója, mintegy megnövelvén ennek is hasznát és élvezetét. — A szellem fő java pedig az Istennek ismerete — *Dei cognitio* —, és a szellemek legfőbb erénye az Isten ismerése — *Deum cognoscere*.<sup>243</sup> A legfőbb dolog u. i., amelyet az ész megismerhet, és a maga tevékenységének céljává tehet, az Isten, amely nélkül sem nem létezhetik, sem meg nem ismerhető semmi, ami van, éppen ezért az észnek legfőbb haszna vagy java az Istennek ismerete. Továbbá az ész annyiban cselekszik, amennyiben megismer; az észnek abszolút erénye a megismerés, és a legfőbb, amit az ész megismerhet, az Isten, s tehát — vonja le a következtetést Spinoza — az észnek legfőbb erénye az Istennek ismerése.

Spinoza az észnek értékességét in ultima analysi a hasznosságával indokolja s éppen ezért az erkölcsi önértéknek gondolatára felemelkedni nem képes. A dolgoknak általános érték-mérője nála a haszon, még az Isten értékessége is hasznától függ: értékes az Isten létezése, mert nélküle semmi sem ismerhető meg és semmi sem létezhetik. Az utilizmusnak következetesebb és szigorúbb keresztülvitelével a gondolkozás történetében alig találkozunk, mert Spinozánál még a metafizikának területét is az utile uralja, úgy hogy a haszon egyetemes, kozmikus érték, amely odatapad minden dologhoz, amely létezik és jelentést, értéket kölcsönöz mindennek e világon, sőt e világ felett is. Ennek az utilizmusnak eredtető okát, azt hisszük, könnyen meg is lehet találni. Spinoza tévedése abban nyilvánul meg, hogy ő az önfenntartást ösztöni célul tekinti s már ezen egyetlen tétele által szükségképpen lesz az utilizmusnak szószólója. Az önfenntartás u. i. a szellem önértékiségének álláspontján nem célul, hanem eredményül tekintendő. Nem a szellem tevékenysége áll az önfenntartásnak szolgálatában, hanem az önfenntartás áll a szellemnek szolgálatában. A cél s a legfőbb érték: a szellemnek megvalósítása; a legfőbb kötelesség is a szellemnek megvalósítása. E kötelességnek azonban indo-

<sup>242</sup> i. m. IV. defin. I—II.

<sup>243</sup> i. m. IV. propositió XXVIII.

ka nem az, hogy a szellem megvalósítása az egyes lénynek önfenntartása érdekében történik, hanem az, hogy főérték, az önérték az intelligencia, amelynek megvalósítására önértékűsége kötelez, még akkor is, ha ez a megvalósítás önfenntartásunk kárára volna. — Az önfenntartás gondolatának kiküszöbölésével, a szellem öncélúságának elismerésével Spinoza tana a legtisztább erkölcsi idálizmus jellemét ölti vala föl s az erkölcsi önérték mély gondolatának előfutójául lesz vala tekinthető. Az önfenntartásnak sztoikus gondolata azonban az epikureizmus élvezettanával összekapcsolva szükségképpen vezetett erre a masszív utilizmusra, amely Spinoza tanában a legellentéteesebb megítélések tárgyát képezte. Ebben az utilizmusban minduntalan átvillan az erkölcsi önérték gondolata — így pld. a *servitas humana* és a *libertas humana* gondolatában, — de eltűnik ez a gondolat azonnal, mihelyt az önfenntartás középponti fogalma követeli az őt megillető logikai helyet abban a rendszerben, amely éppen mint rendszer teszi Spinoza gondolkozásának értékét. Spinoza tanában a reneszánsz és Epikuros, a Stoa és a Descartes tanának elemei olvadnak föl egy szigorú renddé s innen van tanának utilisztikus-hedonikus, misztikus és intellektuális, reális és ideális karaktere, amely jellemvonások különbözősége képezi tanának egyik sajátosságát.

#### 40. §. Leibniz tana.

Az etikai racionalizmusnak egyik legtipikusabb képviselője, ki a teizmus érdekében száll síkra Spinoza pánteizmusa ellen, Leibniz. Leibniz a cartesianizmus talaján fakad és erkölcsfilozófiájában Descartes racionalizmusa ismét szoros viszonyba kerül a teológiával, oly szoros viszonyba, hogy a problémák megfejtését igen gyakran teológiai érdek dönti el. Leibniz az istenfogalom méltósága érdekében folytat erős harcot a Spinoza racionális naturálizmusa ellen, amelyet az istenfogalom szempontjából veszedelmesnek vél.

Erkölcsi felfogásának kiindulási pontját az a meggyőződés képezi, hogy az erkölcsi igazságok azon egyetemes és szükségyszerű igazságok közé tartoznak, amelyek a lélekkel együtt kerülnek erre a világra s mintegy csak azt várják, hogy fölébresszessenek. Ezeknek az igazságoknak, amelyek minden

tapasztalattól függetlenek, székhelye maga Isten, aki örök forrása a jónak, a szépnek és az igaznak.<sup>244</sup> Az Istenben levő ezen örök igazságok szabályozzák Istennek cselekedeteit s miután ezek az igazságok az emberi elmében is ott vannak, szabályozzák egyúttal az embernek cselekedeteit. Az erkölcsiségnek s tehát az erkölcsi értéknek is, metafizikai alapjai az Istenben keresendők: az Isten, a lehető világok között ezen mi legjobb világunk teremtője, az erkölcsiségnek is forrása s ősalapja. Az embernek teremtettségével együtt jár a végesség, amelyet Leibniz a metafizikai rossznak nevez. Ebből a metafizikai rosszból ered úgy a fizikai, mint a morális rossz.

Minket közelebről csak az erkölcsi rossz érdekel, amelynek magyarázatát Leibniz a következőkben adja. Az ember akarata a legfőbb tökéletesség, a legfőbb érték felé irányul, de éppen ezen irányulás erejénél fogva a részleges jók felé is tör s igen gyakran a kisebb jó által megállítva, nem megy a fő jó felé s ezáltal bünt követ el. Az akaratnak a kisebb jó által való lekötöttsége oka a morális rossznak. Az erkölcsi rossz tehát csak hiánynak jelzése, illetve *privatio*, amely realitással éppen ezért nem is bír.<sup>245</sup> E ponton talán legvilágosabb is az a hatás, amellyel Augustinus tana volt Leibnizra, különösen éppen az etika terén. Leibniz is, Augustinus is a rosszat csak *negativum*-nak tartják, a lények valamely hiányának, amely éppen olyan, mint a sötétség, amely nem egyéb, mint a világosságnak és fénynek hiánya. A jó és rossz természetét, egymáshoz való viszonyát különben egy példával világosítja meg Leibniz. Két hajó megy különböző teherrel egy s ugyanazon folyón. A mozgató erő mind a két hajóra nézve ugyanaz, de a nagyobb teher megakadályozza az egyik hajót abban, hogy a másik hajó gyorsaságával haladjon. A *hajtó* erő = Isten, a tökéletességnek és realitásnak oka, a *lassúbb* mozgás = az ember gyengesége és cselekedetének hiányossága. A cselekedet még ha rossz is, bír realitással, mert ez a rosszság nem egyéb benne, mint a jóságnak túlságosan csekély foka.<sup>246</sup> Az erkölcstelen cselekedet ennek megfelelőleg csak alsóbb foka az erkölcsiségnek,

<sup>244</sup> Nouveaux Essais I. 2. és 3. fej. és IV.

<sup>245</sup> E kérdést a *Theodicée* tárgyalja ex thesi.

<sup>246</sup> *Theodicée* I. 29; II. 153; III. 378.

amelynek legfelső fokán a jó, a tökéletes, a teljesen realis cselekedetnek fénye ragyog.

*Metafizikai* szempontból tekintve fő jó tehát a tökéletes és örökkévaló Isten, aki egyszersmind a jóra való elkötelezésnek forrása is az által, hogy a benne levő örök erkölcsi igazságoknak mintegy visszfényét az emberi elmékbe is kisugározza. A metafizikai jó realitás, míg a metafizikai szempontból tekintett erkölcsi rossz pusztá negatio, egy hiánynak jelzése csupán.

*Lélektani* szempontból tekintve az erkölcsiségnek lényegét, Leibniz felfogása Spinozaéval közel rokon. Leibniz u. i. Lockeval szemben azt tanítja, hogy az erkölcsi igazságok nem születnek ugyan velünk, de velünk születnek bizonyos ösztönök, melyeknek tendenciája; ha megvilágosodik az elme előtt, megszületik az erkölcsi. Az erkölcsi igazságok tehát tudattalanul is érvényesíthetik a maguk erejét. Ezen erkölcsi ösztönök a maguk működésében azonban a szenvedélyek és affektusok által gyakorta akadályoztatnak, vagy pedig az észnek szolgálnak<sup>247</sup> támaszul s az akaratnak, mutatnak irányt. Ha az ész győzedelmeskedik a szenvedélyek és affektusok fölött, szabad az ember, hogy boldogsága felé haladjon; ellenkező esetben rab és szolga. Leibniz u. i. egy pillanatra sem kételkedik abban, hogy az emberek általában véve a boldogság után törnek. Minden egyes cselekedetnek célja valamely jó; jó az, ami nekünk örömet okoz; rossz az, ami fájdalommal jár. A boldogság már most nem az egyes javak bírásában áll, hanem haladás fokról-fokra újabb és nemesebb örömek felé. Az öröm, illetve az élv maga nem a boldogság tehát, hanem csak egyes momentuma a boldogságnak. A legfőbb élv pedig a tökéletesség érzése, az az érzés, hogy saját lényegünk érvényesül az ész és akarat tevékenysége által. Az ember lényege az ész lévén, az ész szerint való tevékenységgel jár a legnagyobb élvezet is. Minden ösztön annyi értékkel bír, mint amennyivel hozzájárul az ész kiképzéséhez s ez által tiszta képzetek teremtéséhez. Az erkölcsi cél tehát az észnek kifejtése; az észnek kifejtése a legnagyobb élvezettel, azaz örömmel jár s így az erény, mely az ész kifej-

<sup>247</sup> Nouveaux Essais II. 21. fejezet általában ezekről a kérdésekről szól.

tésére képesít; a boldogságnak áll szolgálatában. *A boldogság kötelez a felvilágosodásra, melyben áll az igazi erkölcsiség.*

Leibniz erkölcsi felfogása úgy lélektani, mint metafizikai oldalról tekintve racionalizmuson alapuló eudaimonizmus éppennygy, mint a Spinoza etikája. Az önértéknek gondolata ugyan már itt is dereng, de teljes fényében majd csak Kantnál jelentkezik. Az önértékű erkölcsiség felfedezése u. i. lehetetlenség volt a Leibniz tana számára, amely tan egyenesen a teizmusnak védelmére íródott a Spinoza pánteizmusával szemben s amely következésképpen a heteronomia gondolatát, ezzel együtt pedig a haszon értékfogalmát tette az erkölcsiségnek alapjává. Leibniz tanának mintegy természetesen magától értetődő alapfeltétele és kiindulási pontja volt az a megállapítás, hogy a cselekvésnek célja más nem is lehet csupán a boldogság. E megállapításnak vizsgálata Leibniz tanában sehol helyet sem foglal, mert annak helyességére nézve legkisebb kétely sem merült fel Leibniz lelkében. Így azután csodálkoznunk sem lehet azon, hogy a Descartes, Malebranche, Geulincx teizmusával együtt eudaimonizmusukat is átveszi s az utilizmusnak válik szószólójává, holott a tökéletességnek gondolatát csak egy hajszál választja el az önérték eszméjétől. Amiként Hutchesonnál, így itt is a boldogság és tökéletesség az emberi cselekvésnek célja; egyiknél sem merül fel a gondolat, hogy vajjon e kettő nem állhat-e a kizárólagosság viszonyában s ha igen, akkor vajjon melyik ejtendő el az erkölcsiség érdekében? — Leibniz intellektualizmusa határozott utilizmussal párosul s mintegy betetőzi az előtte végbement fejlődést a maga erkölcsfilozófiai fejtegetésével, a fejlődésnek summáját adván.

#### 41. §. A francia felvilágosodás erkölcsfilozófiája.

A francia felvilágosodás filozófiájának forrása Locke és az angol felvilágosodás bölcsészete; és ha mi mégis a racionalizmus tárgyalásával hozzuk azt kapcsolatba, ezen eljárásunknak egyetlen oka az, hogy óhajtottuk a kronológiai sorrendet legalább a lehetőség szerint megőrizni.

Az angol felvilágosodás erkölcsfilozófiája — mely szintén a Locke hatása alatt áll — teljesen teoretikus jellegű és organikusan fejlődik; a francia felvilágosodás ellenben egész filozó-

fiája s főleg éppen a morális filozófia praktikus érdekek szolgálatában áll és mintegy az angol eredetinek megisméltése. A francia felvilágosodás filozófiája gyakorlati célok szolgálatában állván, legtöbbször nélkülözi a türelmes elmélyedést és beható elemezést, összefüggő rendszerekbe nem foglaltatik s a jól megindokolt, megalapozott állítások helyét az elmés gondolatok, találó megjegyzések foglalják el. E korban a filozófia többé már nem öncél, hanem csak eszköz más, tőle távol eső célok megvalósítására.

A francia felvilágosodás etikája merőben szenzuálisztikus és anyagiás, ellentétben a megelőző kor teológizáló transzcendens jellegével. E korszak morális felfogásában központi helyet az egyén foglalja el a maga szellemi, de főleg anyagiás érdekével, amelyek mellett minden más érdek háttérbe szorul. Ezen materialisztikus, érzéki erkölcsi értékeknek főképviselei Helvetius és Holbach valának, akiknek tanát röviden az alábbiakban közöljük.

Helvetius az erkölcsfilozófiának s általában a filozófiának biztos alapját a tapasztalásban látván, ő maga is a tapasztalás álláspontjára helyezkedve, az erkölcsnek természetére és lényegére nézve a következőket állapítja meg.<sup>248</sup>

Helvetius etikai fejtegetéseinek alapfogalma az önszeretet, amely tulajdonképpen önfenntartásunknak és boldogságunknak forrása. Szükségleteink, vágyaink és szenvedélyeink nem egyebek, mint önszeretetünknek fordítása erre vagy arra a tárgyra. A vágyaink, szükségleteink, az élv és a fájdalom az egyénnek érdekei egyetlen rugói az emberek cselekedeteinek. Az ember gép, amely mindig a nagyobb élvezet által indíttatik tevékenységre.<sup>249</sup> A forrás tehát, amelyből az erkölcsi érték fakad, az önszeretet, amely viszont a boldogság utáni vágyból fakad; az önszeretet különben forrása a kötelezettségeknek is és igen különböző módon és mértékben nyilvánul meg a különböző ember életében, de mindenütt kivétel nélkül ez minden cselekvésnek indítója és rugója. Az önszeretet szükségképpen következménye az önfenntartás ösztönének, amely ösztön az

<sup>248</sup> En Helvetius „De l'esprit“ c. művének 1787-ben megjelent német kiadását használom. (2-ik kiadás.) A „De l'homme“ c. művének szintén német fordítását ismerem, amelynek 2-ik kiadása 1785-ben jelent meg.

<sup>249</sup> De l'homme IV. 4 p. De l'esprit III. 10.



emberi lélekkel együtt már a természettől fogva adva van. Ennek az önfenntartásnak rugója és megindítója csupán az élvezet és haszon lehet, amely ha nem volna, az önfenntartásnak gépezete örök nyugalomra lenne kárhozthatva. Az ember u. i. természeténél fogva nem a tevékenységre, hanem a nyugalomra vágyik és ennek a váagnak ellenrugója az élvezet és gyönyör. Az ember két élvezet közé állítva, ellenállhatatlanul vonzódik a nagyobb élvezet által, amely lassabban ugyan, de annál biztosabban vonja maga felé az érzéki és ösztöni embert.<sup>250</sup>

Ámde az erkölcsi értékítélet közelebbi vizsgálata meggyőz arról, hogy az egyéni élv, illetve egyéni haszon a cselekvésnek egyedüli elvé nem lehet, mert hiszen minden egyes értékítélet, amelyet felebarátaink cselekedetéről mondunk, az egyes cselekedeteket a szerint minősíti erkölcsöseknek vagy erkölcsteleneknek, hogy vajjon az illető cselekedet az egész társadalomnak hasznára szolgált-e vagy sem. Az egyéni élv és az egyéni haszon mellé sorakozik tehát a társasági haszon elve is, mint az erkölcsi értékelésnek alapja s a cselekedetek értékének mérője. Az egyes cselekedeteket nem az érzület szerint ítéljük meg és nem a szándék szerint becsüljük, hanem csak azt vizsgáljuk, milyen eredménnyel jártak azok az egyesnek, illetve a társaság érdekének szempontjából.<sup>251</sup> Azt a cselekedetet, amely az egyesnek vagy a társadalomnak hasznára volt, szeretjük és hálával fogadjuk, azt ellenben, amely hátrányos volt az egyesre vagy a társadalomra nézve, gyűlöljük. *Az erkölcsi értékítélet tehát a szeretet és érzés, a hála vagy haszon érzéséből fakad.*

A legfőbb érték tehát a Helvetius felfogása szerint az egyesnek érdeke, amely mint élv vagy mint haszon nyilvánulhat meg. A Helvetius erkölcsi elvé a leplezett egoizmus, amelyről ha lerántjuk a leplet, előttünk áll az önző, mindent a maga érdekéből becsülő egyén, amely ha cselekszi is a társaságnak javát, ezt is csak azért teszi, mert jól tudja, hogy a társadalomnak java az ő érdeke is.

Az önszeretet korlátlan érvényesülésének csak a társada-

<sup>250</sup> De l'esprit I. 4.

<sup>251</sup> U. o. II. 26.

lom állhatja útját a maga törvényeivel, büntetéseivel és nevelésével. Az önszeretet mellé — ez az egyén jól felfogott érdeke is — a jóakaratnak kell járulnia, mert az embernek érdeke, hogy jó barátságban éljen társaival s ez az érdek szorítja őt arra is, hogy tehát jó akaratot tanúsítson mások iránt. Az önfeláldozás is csak azért történik, mert az egyénnek érdekében állott. A humánus ember mások boldogtalanságát elviselni nem képes s ezen boldogtalanság láttán fakadó kellemetlen érzéstől megszabadulni óhajt. A mások boldogtalanságát csak azért igyekezzünk megszüntetni, mert az a saját boldogságunkat zavarja meg.

Helvetius erkölcsfilozófiájában egy bizonyos kettéválás és hasadás tagadhatatlan. Azt állítja u. i. egyfelől, hogy a cselekvésnek elve az önszeretet, másfelől pedig a jóakaratot tünteti föl a cselekvés principumául. Első pillanatra is világos, hogy ez a két állítás egymás mellett meg nem férhet, mert pszichológiai képtelenségre vezet. Ha az önszeretet az embernek lelkében oly domináló szerepet tölt be, amint azt Helvetius tanítja, alig tudjuk elképzelni, hogy az önszeretetcnek ezen érzéséből miként fakadhat ezen érzéssel egyenesen ellentétes és tőle toto coelo különböző érzés: a jóakarát és az önfeláldozás? A jóakarát követelése csak az egoizmusnak eltakarására szolgál s mintegy a kor szellemének tett engedmény csupán. Helvetius lelkének mélyén egyetlen értéket ismer el: az egyénnek élvét vagy hasznát; egyetlen kötelességet: az egyén érdekének előmozdítását. Egoizmusának végtelenségét csak az elméletben korlátozhatja a jóakarát; gyakorlatban az önszeretet elve korlátokat nem tűr, mert az egész érdekét mindenek-főlé helyezi.

Helvetius tana mellett a Holbachét kell említenünk, mely 1770-ik évben jelent meg a francia forradalom előfutárjaként a „*Système de la nature*” c. alatt, s amelynek szerzőjeül a címlap Mirabaudnak nevét említi, de amelynek szerzője Holbach báró volt, e korszaknak egyik legkiválóbb személyisége.<sup>252</sup>

Holbach erkölcsfilozófiája a Helvetius tanához kapcsolódik s mikor különösen a teológia tanításaitól s a dogmákban

<sup>252</sup> Én e műnek német fordítását használtam, amelynek 2. kiadása 1791-ben jelent meg „*System der Natur*” c. alatt két kötetben.

való babonás hittől való teljes elszakadást követeli, a legtipikusabb képviselőjévé válik a francia felvilágosodás korszakának. Holbach műve I. kötetének 15. szakaszában foglalkozik tüzetesen az erkölcsinek természetével s mindenekelőtt azt állapítja meg egészen kategórikusan, *hogy a hasznosság volt és a hasznosság marad az emberi ítéletek egyetlen mértéke*. Hasznosnak lenni pedig annyit jelent, mint embertársainknak boldogságát előmozdítani. Az ember, aki életének minden pillanatában a boldogságra törekszik, csak azt helyeselheti, ami neki boldogságot okoz és azokat az eszközöket, amelyek boldogságát előmozdítják. Ami már most a boldogságot illeti, erre nézve azt tanítja Holbach, hogy az nem egyéb, mint folytonos öröm és élvezés. Ámde sem a dolgok nem alkalmasak arra, hogy nekünk állandó gyönyörűséget okozzanak, sem az emberi szervezet nem képes az állandó gyönyörűségnek elhordozására. Azt a tárgyat azonban, amely az ember, illetve az egyén boldogságát, az egyén vérmérsékletéhez mért boldogságát előmozdítani képes, *érdeknek* nevezi s e szerint az érdek nem egyéb, mint az, amit minden ember a maga boldogságára nézve szükségesnek tart. Az emberi cselekedeteknek egyetlen rugója éppen ez az érdek, azaz, minden ember a maga javát tartja szem előtt, amikor cselekszik és cselekvésének egész rendszere az ő javának és boldogságának fenntartására vonatkozik.

A mások cselekedeteit is a magunk érdeke szempontjából ítéljük meg, amikor azt vizsgáljuk, hogy az egyes cselekedetek miféle következményekkel jártak reánk. Ebből a szempontból tekintve azokat a cselekedeteket méltányoljuk, amelyek az egész emberi fajra nézve előnnyel járnak. Mi magunk is csak akkor érzünk önbecsülést, amikor tudjuk, hogy cselekedeteink is az összességnek javát és boldogságát mozdítják elő. A *kötelezőség* maga is azon a bizonyosságon alapul, hogy cselekedeteink által jót nyerünk vagy rossztól szabadulunk meg. A *boldogság maga már kötelesség* — úgymond Holbach — amellyel az ember saját maga iránt tartozik. Mivel pedig ezen kötelességének csak úgy tehet eleget, ha mások boldogságát is előmozdítja, ezek viszont az ő boldogságának megszerzésében fogják támogatni őt. Szóval: mások boldogsága által mozdítjuk elő a magunk boldogságát, ami nyilvánvalóan igen raffinált egoizmus. Az egoista férfiú érzi, hogy neki a saját érdekében

áll erényesnek lenni, mert az erény, Holbach szerint az a művészet, hogy mások boldogsága által találjuk meg a magunk boldogságát.

Holbachnak Helvetius felfogásához kapcsolódó tana az egyéni boldogságot tűzvéni ki a cselekvésnek céljául, legfőbb erkölcsi értékül egészen világosan az egyének gyönyörét vallja, amelynek megszerzésére tulajdonképpen saját természetünk kötelez. Ez a tan, miként a francia felvilágosodás és a forradalom tana általában véve, leplezett egoizmus, amelyet azonban a kevéssé gyakorlott szem is már az első pillantásra felfedez. Sem az ő, sem a Helvetius filozófiája az erkölcsi érték fogalmazásához semmi újjal hozzá nem járul s ha mégis megemlítjük őket, tesszük ezt azért, mert az emberiség történelme egy következményeiben és hatásaiban nagy fontosságú korszakának képviselői. Tanításuk a gyakorlati élet céljainak szolgálatában áll s mint eszköz, úgy a Helvetius, mint a Holbach filozófiája derekasan megállták helyüket: a francia forradalom eszméinek előkészítésében mind a két férfiúnak nagy szerep jutott s ők e szerepnek meg is feleltek. Az egyén boldogságát sürgető Helvetius és Holbach az egyén jogait megadó francia forradalomnak előfutói.

#### 42. §. Visszatekintés. Összefoglalás.

A Descartes és Bacon fellépésétől Kant kritikizmusáig terjedő nagy korszak morális filozófiájának főtörekvése az erkölcsiségnek, illetve az erkölcsstannak függetlenítése és az erkölcsi elveknek kitűzése s megállapítása vala. Természetes dolog, hogy ezen függetlenítésre való törekvéssel szemben állandólag érvényesülni igyekezett egy másik törekvés is, amelynek célja e függetlenítésnek meggátlása volt. Az eredmény azonban sok küzdés és polémia után mégis csak az erkölcsiség függetlenségének elismerése vala, legalább azoknak részéről, kiktől a dolgoknak higgadt megítélése remélhető.

Az erkölcsiség autonomiájának kivívásában a görög erkölcsfilozófia kínálkozott szilárd alapul s a modern erkölcsfilozófia ezt az alapot el is fogadta, mindannyiszor valamely görög filozófusnak tanítására támaszkodva, valahányszor az egyház vagy a teológia igyekezett az erkölcsfilozófiát is a maga

jármába hajtani. Így azután nem is csodálkozhatunk azon, hogy a modern erkölcsfilozófia is, miként a görög, a Kant fel-lépéséig merő eudaimonizmus, a boldogságnak kérdését állítván előtérbe s az erénynek a boldogsághoz való viszonyáról elmélkedvén. Az eudaimonizmussal az utilizmus jár karöltve, mert a főkérdés mindig az, hogy vajjon mi segíti elő az egyén és a társadalom boldogságát, azaz, mi jár haszonnal az egyénre és a társadalomra nézve? Az értékelésnek mérője a haszon, amely egyszersmind a cselekvésnek legfőbb célja is, mert hiszen minden egyes cselekedetnek az egyén, illetve a társadalom boldogságát kell elősegítenie. A erkölcsi relativizmusnak hirdetői, kik az erkölcsi igazságokat sub specie temporis et loci tekintik, és az erkölcsi abszolutizmusnak követői, kik az erkölcsi igazságokat örökkévaló és változhatatlan jellegűeknek hirdetik, — mind a két iránynak hívei megegyeznek abban, hogy a boldogság a főcélja minden cselekvőnek s a legfőbb érték a haszon. Az utilizmusnak hirdetői azok a racionalisták, akik Platon és Descartes hatása alatt, az erkölcsi értéknek metafizikai forrását kutatják, — Cudworth, Henry More, Cumberland, Price; és az utilizmusnak hirdetői azok is, akik a tapasztalást állítják az erkölcsiség termékeny talajául, — Hobbes, Locke, Hume. Még a leghatározottabb racionalisták és a metafizikának legjellegzetesebb művelői is, — Spinoza és Leibniz, — habár a tökéletességet állítják legfőbb erkölcsi célul, in ultima analysi mégis az erkölcsi jönnek és a boldogságnak azonosságát hirdetik. Ez az utilizmus nyilvánul meg azoknak tanában, akik az esztétikával hozzák az etikát szoros kapcsolatba, — Shaftesbury és Hutcheson; és ez az utilizmus nyilatkozik meg azon rendszerekben is, amelyek a teológiából merítenek indokokat, igen útszélieket, a boldogság elvének megalapozására, — Butler és Paley.

Az erkölcsi cselekedeteknek értékmérője tehát a haszon. Az a kérdés már most, hogy mi ezen értéknek forrása? — E kérdésre igen különböző feleletet nyerünk a tárgyalt korszaknak filozófusaitól. Vannak olyanok, akik az értelemben látják az erkölcsi értéknek forrását; ismét mások az érzésben keresik az erkölcsiségnek gyökereit vagy a teológiához folyamodva segítségért, a kijelentést állítják minden érték kiapadhatlan kútfejének. Az erkölcsi érték forrásának problémájára adott fele-

lettől függ a szankció kérdésének, a kötelezettség problémájának eldöntése is. Vannak olyanok, akik metafizikai hatalmaktól várják a szankciót; mások az állam vagy a társadalom törvényeit tekintik a kötelezettség forrásának; ismét mások egészen röviden intézik el e problémát, azt tanítván, hogy saját boldogságunk érdekében kell a jót cselekednünk.

E korszaknak egész morális filozófiája az utilizmusnak bélyegét viseli magán és ezen az utilizmuson nem egyszer csillog át a hedonizmusnak vörössége is. A hedonizmus azonban csak leplezetten és elburkolózva merészel síkra lépni, az utilizmusnak tekintélyt kölcsönző palástját öltve magára, hogy kedvében járjon a „társadalom támaszainak“. A leghatározottabb alakban és legvilágosabban a francia filozófiában jelentkezik, Montaigne, Helvetius és Holbach műveiben, de itt is bőven vegyülve utilisztikus elemekkel. Úgy látszik, hogy az erkölcsi tudat immár egész határozottan a hedonizmus álláspontja felé emelkedett s ez az álláspont véglegesen legyőzöttnek tekinthető.

A korszak utilizmusán át-átszillog olykor az önértéknek fénye, különösen a racionalizmus erkölcsi filozófiájában, de különösen a Price tanában; teljes pompájában azonban majd csak Kantnál jelentkezik. Ez a korszak az utilista álláspont végleges győzelmét hirdeti s az utilista értékelés teljes dialektikájának előkészítését foglalja magában, amely dialektikát a Bentham és Stuart Mill rendszere nyújtja.

Hetedik fejezet.

**Kant és követői tana az erkölcsi értékeszméről.**

A modern erkölcsfilozófia történetének tanúsága szerint, úgy a francia, mint az angol erkölcsbölcsészek felfogása az erkölcsi értékről több-kevesebb mértékben és több-kevesebb nyíltsággal, de egyformán eudaizmonizmus vala, amely minden értékek élére a hasznot állítja s a cselekvésnek végső céljául mégis csak az egyén boldogságát vallja. Az erkölcsi érték fogalmazásában tehát ez a korszak az utilizmus álláspontján felülemelkedni képes nem vala s ha itt-ott át is csillan a legfőbb erkölcsi értéknek, mint önértéknek gondolata, a fogalom tisztaságára ez a gondolat még szert tenni képes nem volt. A modern erkölcsfilozófia első korszakának erkölcstana tulajdonképpen boldogságtan vala, amelyben az eudaimonizmus, utilizmus, heteronomia fogalmai szoros kapcsolatokkal fűződnek egymáshoz.

Kant fellépése és kriticizmusa nemcsak a teoretikus filozófiában bír óriási jelentőséggel, hanem a praktikus bölcsészet mezején is új korszaknak veti meg alapját és új értékelésnek nyit utat. A Kant erkölcsfilozófiai elmélkedései az erkölcsi tudatnak legtitkosabb mélyére hatolván le, új fényvel világítják meg az erkölcsiségnek természetét és a morálisnak jelentését feltárván, az erkölcsi autonómiának vetik meg alapját. Kant működése által a boldogságtan csakugyan erkölcstanná válik s az eudaimonizmusnak helyét a tiszta, erkölcsi idealizmus váltja föl, amellyel együtt a haszonérték és élvérték helyébe, a szellemnek önértéke, a morális heteronomia helyére a morális autonómia lépik. Helytelenül fogná föl azonban Kantnak jelentőségét az, aki azt hinné és hirdetné, hogy Kant új erkölcsi-

seget hirdetett ennek a világnak s a próféták sorába lépni volt titkos szándéka.<sup>252a</sup> Kant a már meglevő erkölcsiségnek valódi *jelentését* igyekezett föltárni az emberek, vagy legalább is a gondolkozók előtt; az erkölcsiség értékének, lényegének új *ismeretével* ajándékozta meg Kant az emberiséget.

Kant filozófiájának hatása alatt keletkező német idealizmusnak képviselői a criticizmus erkölcsi felfogását lényegében tették magukévá akkor, amidőn az erkölcsiségnek önértékét vallották s a szellemnek önmagában való becsében egy percig sem kételkedtek, sőt a szellem hatalmának korlátait, és pedig *természetes* korlátait széttörvén, a *logos* erejét mindenekfölött valónak igyekeztek bebizonyítani. Fichte, Schelling, Hegel, — egytől-egyig a Kant hatása alatt állapítják meg az erkölcsi értéknek fogalmát és a nyomukba lépő német filozófia is annyira ezen idealizmusnak hatása alatt áll, hogy akarva vagy nemakarva, kénytelen pro vagy kontra állást foglalni a criticizmus által felvetett problémák s ezeknek megoldásával szemben. A Kant által inaugurált német idealizmus erkölcsi felfogása Európa szellemi életének mind e mai napig egyik legmaradandóbb és legértékesebb alkotó eleme. Éppen ez okból fogunk, különösen Kant erkölcsi felfogásával, tüzetesebben foglalkozni, az erkölcsi értékre vonatkozó fejtegetéseit ismertetvén és magyarázván kellő részletességgel. Az erkölcsiség önértékének és a morális autonómiának fogalmát, természetét, jelentését a Kant felfogásában megvilágítván, az utánna következő három nagy német idealistának erkölcsi tanítását már szűkebb alapon tárgyalandjuk, mindenütt a jellegzetes vonások világos kiemelésére fektetvén a súlyt.

A német idealizmusnak szerkesztő rendszerei után áttérünk annak a visszahatásnak ismertetésére, amely ezen rendszerek ellen magában a német filozófia körében támadt: a Fries, a Beneke és a Schopenhauer tanait fogjuk közelebbről szemügyre venni az erkölcsi értékfogalom szempontjából.

A 19. század német filozófiai irodalma mellett azután az angol és francia erkölcsfilozófia tanaira leszünk különösebb tekintettel; amannak sorából Bentham és J. Stuart Mill hedo-

<sup>252a</sup> V. ö. *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete* (1930) c. művem fejtegetéseivel.



nizmusával, illetve utilizmusával foglalkozván a francia filozófia köréből pedig *Comte* pozitívizmusát tárgyalván.

### 43. §. Kant.

Kant a maga transcendentális módszerét, amelynek segítségével a teoretikus filozófiának nagy és súlyos problémáit oly szerencsésen tárgyalta, a praktikus életnek területén is alkalmazta, az erkölcsi tudatnak elemzését adván és az erkölcsi törvénynek érvényességét igyekezvén megállapítani.

Fejlődésének kritikai korszakát megelőzőleg ő maga is — főleg az angol erkölcsfilozófusok hatása alatt — az erkölcsiség lélektana iránt érdeklődik, a tapasztalat, az empirizmus álláspontjára helyezkedik és a morális heteronomiának szószólója. E korszakban a kritikai felfogásnak halvány nyomaival is alig-alig találkozunk. De már egészen határozottan vallja Kant azt a meggyőződését, hogy az észnek, mint az ember legértékesebb részének kell uralkodni az ösztöniség, a vágyak és a kedélynek indításai fölött. Ez a felfogás nyilvánul meg már az 50-es évek irataiban is. A hatvanas évek irataiban az etikai érdek nyomul előtérbe s az angol etikusok hatása egészen félreismerhetetlen. Ezekben az iratokban is a jónak jelentése érdekli Kantot és nem a jónak forrását képező lelki elemeknek analysise. A jónak fogalmazásában kétségtelenül Wolffnak hatása érvényesül, amikor Kant jónak nevezi mindazt, ami lelki és testi, belső és külső állapotainkat tökéletesebbé teszi, míg rossznak tartja mindazt, ami ezen tökéletesedést meggátolja vagy éppen csökkenti.

A fejlődés folyamán mind világosabbá válik előtte az észnek, óriási fontossága. „Dissertatio“-jában, amely 1770-ben jelent meg, a moralitás legfőbb elveinek forrásául már világosan a tiszta észet vallja: „philosophia moralis, quatenus principia diiudicandi prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum“. Amíg az 50-es és a 60-as évek irataiban, amint már említők, az angol filozófusok tanai hatnak Kantra, főleg Shaftesbury, Hutcheson és Hume, addig a Dissertatióban már szakít az angol erkölcsfilozófia meggyőződésével és Shaftesbury tanát teljesen elítéli.

Kant erkölcsfilozófiai fejlődésében is ugyanaz a tendencia érvényesült, amely érvényesült az elméleti, spekulatív filozófiai

fejlődésében: az empirizmus, illetve dogmatizmus álláspontjáról indulva ki lassanként teljesen szakít az empirizmussal és halad a kriticismus álláspontja felé. A *Kr. der reinen Vernunft* megjelenése már az empirizmussal való teljes szakítást és a kriticismusnak teljes győzelmét hirdeti nemcsak a teoretikus, hanem a praktikus filozófia szempontjából is. E művében Kant már teljes pontossággal különbözteti meg a *pragmatikus* törvényeket a *morális* törvényektől, mert amíg amazok hipotetikus természetűek, azt mutatván meg, hogy mit kell tennünk, *ha* boldogok akarunk lenni, addig emezek *tiszta* praktikus törvények, amelyeknek nincsen semmi feltételük, hanem céljuk a tiszta ész által már előre, *á priori* adva van. Az erkölcsi törvények jellege nem hipotetikus, hanem kategórikus s nem azt mutatják meg nekünk, hogy mit kell cselekednünk, *ha* boldogok akarunk lenni, hanem azt, hogy mit kell cselekednünk, *ha méltók* akarunk lenni a boldogságra: „*thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein*“.<sup>253</sup> E fejtegetésekben már a boldogságtan helyébe a valódi erkölcsstan kerül s a boldogság fogalma, mint a cselekvés célját megszabó fogalom az erkölcsiség körén kívül kerül. A boldogság alatt pedig érti Kant minden hajlamainknak kielégítését, és pedig úgy extenzíve, a terjedelemre nézve mint *intenzíve*, a fokra nézve, és *prötenzíve*, a tartamra nézve.

A *Kritik der reinen Vernunft* ismeretelméleti eredményeit használja föl és értékesíti Kant, amikor az itt alkalmazott transcendentális módszernek segítségével *ex thesi* igyekszik feleletet adni a praktikus filozófia alapkérdéseire. A morális filozófia terén is ugyanazt a filozófiai eljárást követi, amelyet követett az ismeretelmélet és a logika terén. A *Kritik der reinen Vernunft* az ismerésnek *á priori*, a tapasztalatból független alkatát igyekezett feltüntetni; a három praktikus filozófiai mű pedig — *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785.), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788.) és *Metaphysik der Sitten* (1797.) — az erkölcsiségnek lényegét és jelentését magyarázza meg minden tapasztalati, tehát lélektani elemnek kiküszöbölésével. Már a *Kritik der reinen Vernunft*-ban kimutatja, hogy a tapasztalásnak alapján általános érvényű szabályokra szent tenni nem lehet az ismerés terén. Ami érvényes az ismerésre vonatkozó-

<sup>253</sup> *Kr. d. r. V.* 2. kiadás 835 s. köv. lapjain.

lag érvényes a cselekvésre vonatkozólag is. Ha áll ez a tétel, akkor hiába törekszünk arra, hogy az erkölcsi értéket az empiriának adataiból hámozzuk ki, mert amit ily úton nyerünk, az feltétlenül kötelező és minden időben, minden egyénre nézve egyformán érvényes érték nem lehet. Az erkölcsi értéknek pedig elengedhetetlen, mert lényegét alkotó jellemvonása az, hogy kötelezősége egyetemes érvényű, amely alól kivétel nem lehetséges. Az erkölcsiségnek és az erkölcsi cselekedetnek értékére nézve befolyással nem bír sem a cselekvésnek motivuma, sem a cselekvőnek szándéka, sem a cselekedetnek materiája. Melyik hát az az elem, amelytől az erkölcsiségnek értéke függ és amelyik az erkölcsiségnek jelentést kölcsönöz? Ez a nagy kérdés, amelyre felel Kant a maga erkölcsfilozófiai munkáiban. Ezek közül sorban is az első, de Kant erkölcsfilozófiai felfogásának megértése szempontjából is legfontosabb a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, melynek eszmemenetét és okoskodásait a következő sorokban adjuk.

Az erkölcsök metafizikájának feladata az erkölcsiség apriori, a tapasztalattól független elveinek megállapítása. Ezen megállapításnak s tehát az erkölcsök metafizikájának is lehetősége mellett bizonyít az a tény, hogy a kötelességnek és az erkölcsi törvénynek eszméje minden erkölcsi tudatban benne rejlik s ez az eszme *abszolút szükségszerűnek* tünteti föl azt, amit az erkölcsi törvény parancsol; már pedig a tapasztalásban abszolút szükségszerűségről beszélni nem lehet.

Ha már most ennek előrebocsátása után az erkölcsi értékjelzőknek, a jónak és rossznak megkülönböztetését tűzzük ki fejtegetéseink céljául, szükség első sorban — úgymond Kant — a moralitásnak legfőbb elvét megállapítanunk; hogy ez által biztos és állandó kritériumot nyerjünk. Szükséges azonban figyelemmel lennünk itt arra a tényre, hogy amikor e legfőbb elvet megállapítani akarjuk, a moralitásnak nem egy új elvéről van szó, hanem éppen ellenkezőleg olyan elvről, amely már a közönséges erkölcsiségben benne foglaltatik és az erkölcsi cselekedetek megítélésére is használtatik. Kant tehát a közönséges emberi tudatból indul ki s ebből akarja mintegy kihámozni azokat az elemeket, amelyek a tapasztalattól teljesen függetlenül a tiszta észből veszik eredetüket. Kiindulási pontul pedig a következő tétel szolgál: „Nincs sehol a világon, sőt egyáltalában

azon kívül sem valami gondolható, ami korlátozás nélkül jónak volna tartható, mint egyedül a *jó akarat*". E tétel világosan fejezi ki azt, hogy egyetlenegy dolog, amely e világon feltétlen értékkel bír s amelynek tehát becsé mindentől függetlenül önmagában van, más nem lehet, mint a *jó akarat*. Az egyetlen erkölcsi érték, sőt a Kant felfogása értelmében, az egyetlen érték, amely abszolúte kötelező, a jó akarat, amely ezek szerint az erkölcsi becslésnek is egyetlen tárgya. Az embernek, mint eszes lénynek feladata nem egyéb, mint ezen jó akaratnak megvalósítása, ezen jó akaratnak érvényesítése, eltekintve attól, hogy vajjon valamely haszon vagy élvezet háramlik-e reánk általa. A jó akarat tehát nem az által lesz jóvá, amit eredményez, nem valamely cél megvalósítására való alkalmassága által, hanem egyedül maga az akarás által, azaz, önmagában véve. A hasznosság vagy a hasznavethetetlenség ehez az értékhez semmit hozzá nem tehetnek, de semmit belőle el sem vehetnek. Ha ereje sem volna ennek a jó akaratnak arra, hogy szándékát megvalósítsa s legnagyobb erőfeszítés dacára sem volna képes valaminek elérésére, ez a jó akarat még akkor is „mint egy drágakő önmagában fog fényleni, mint oly valami, aminek teljes értéke önmagában van“. A jó akaratnak értéke abszolút. Ezen érték mellett a boldogság, mint a cselekvésnek célja és mint a fő jó szóba sem jöhet, már azért sem, mert ha a természet tulajdonképpeni célja egy oly lénynek a *boldogsága* volna, amely lény ésszel és akaráttal bír, nagyon helytelenül jár vala el, ha ezen boldogság elérésének eszközéül az ésszt rendelte volna. A boldogság u. i., amely hajlamainknak kielégítésében áll, sokkal könnyebben és sokkal bizonyosabban valósítható meg az ösztönök, mint az ész által. Az ész nem azért adatott az emberek számára, hogy boldogságának eszköze legyen, hanem hogy megteremtse az önmagában véve jó akaratot, amely ugyan nem az egyetlen és nem az egész jó, de mindenestre a legfőbb jó s mint ilyen, minden értéknek, tehát a boldogságnak is föltétele.

Az már most a további kérdés, hogy mit jelent a jó akaratnak fogalma? vagy más kifejezéssel élve, meg kell magyaráznunk a jó akaratnak fogalmát, hogy ez által az erkölcsi értéknek természetével is tisztába jöjjünk.

A jó akarat fogalmának kifejtése a *kötelesség* fogalmá-

nak bevonásával történik. A kötelesség fogalma u. i. habár bizonyos szubjektív korlátozással, a jó akaratnak fogalmát is tartalmazza; ezek a szubjektív korlátozások és akadályok pedig az élv és a kín, a vágyak és a hajlamok stb., amelyek egytől-egyig empirikus eredetűek s amelyek a kötelesség fogalmában, mint legyőzendő akadályok, vagy motivumul el nem fogadható ösztökélők foglaltatnak. — Morális értékük már most csak az olyan cselekedeteknek van, amelyek nemcsak kötelességszerűek, hanem kötelességből is erednek. A cselekedetnek értéke tehát azon alapul, hogy a kötelességnek tudata az egyetlen motivum, amely cselekedetünket megindítja. A kötelességszerűség a cselekedetet még nem teszi erkölcsileg értékessé, mert igen sok esetben lehet kötelességszerű az olyan cselekedet is, amely nem a kötelességből, hanem hajlamainkból ered. E ténynt Kant a következő példával illusztrálja. A jótékonyosság kötelesség. Vannak azonban olyan egyének, akik minden haszonérdek vagy hiúság nélkül, belső gyönyörűséget éreznek, ha jótékonykodhatnak s örömet terjeszhetnek ez által maguk körül s mások meglegedésében gyönyörködhetnek. Ebben az esetben — úgymond Kant — a cselekedet igenis kötelességszerű és szeretetreméltó, de igazi erkölcsi értékkel nem bír, mivel hajlamból ered és nem kötelességből. — *Abszolút értéke csak a kötelességből fakadó cselekedetnek van.*

A további kérdés az, hogy miben áll a kötelességből fakadó cselekedetnek értéke? — Ez az érték, ha az előbbi fejtegetéseket teljesen megértettük, egyébben nem állhat, mint az *akarásnak elvében*. Hogy e tételt megértsük tudnunk kell, hogy amit cselekedetünk által megvalósítani akarunk, az akarásunknak tárgya, anyaga, vagy matériája. Akaratomnak anyaga pedig csak az lehet, ami élvezetet képes benne kelteni. Mely tárgy képes bennem élvezetet kelteni? — ez csak a posteriori, azaz a tapasztalás útján állapítható meg csupán és amint a tapasztalás mutatja, egyének szerint igen különbözőleg. Így állván a dolog a cselekedet, mely e tárgyat megvalósítja, csupán feltételes, relativ értékkel bírhat. Ami pedig áll az egyes cselekedetre, ugyanaz áll a cselekedeteket szabályozó maximákra is. Az *akarás anyaga tehát nem képezheti a cselekedet értékének forrását.*

A cselekedet erkölcsi értékével tisztába jövünk, ha tud-

juk, hogy mit kell értenünk a kötelesség alatt. A kötelesség, Kant meghatározása szerint nem egyéb, mint „valamely cselekedetnek a törvény iránti tiszteletből való szükségszerűsége“ — „Pflicht ist Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz“.<sup>254</sup> A szükségszerűségben az jut kifejezésre, hogy az erkölcsi cselekedet nem a hajlamok és a vágyak által kívánt cselekedet, hanem az ész által parancsoltatik. E tételben is az jut kifejezésre, hogy a cselekedetnek értéke nem az akarásnak anyagában keresendő, már azért sem, mivel a tárgy iránt *hajlammal* viseltethetem ugyan, de *becsüléssel* nem. A becsülésnek tárgya más nem lehet, mint a pusztá törvény, amely megparancsolja, hogy mit kell tennem. Ezek szerint az akaratot erkölcsileg semmi más meg nem határozhatja, mint objektíve tekintve a *törvény* és *szubjektíve* a *tiszta becsülés*, amellyel ezen törvény iránt viseltetünk. A cselekvésnek morális értéke nem rejlik sem a hatásban, a következményben, sem pedig valamely olyan elvben, amelynek motivuma ezen következménytől nyer erőt. Mert mindezeket a következményeket más okok is létrehozhatják s tehát nem volna szükség egy eszes lénynek akaratára, amely akarat a legfőbb és a feltétlen jó ezen a világon. Az erkölcsi érték, az erkölcsi jó más nem lehet, mint a *törvénynek képzete* önmagában, amely képzet természetesen csak az eszes lényben jöhet létre.

Az eddigi fejtegetések még csak azt derítették ki, hogy mit kell erkölcsi jónak, morális értéknek tekintenünk. Láttuk, hogy értékes csupán az olyan akarat, amely a *törvénynek képzete* által határoztatik meg. Az a kérdés már most, hogy *milyen az a törvény*, amelynek az akaratot meghatározni kell, hogy az értékes, erkölcsileg jó legyen? Erre a kérdésre a közönséges józan ész népies bölcselete feleletet nem ad s át kell hát lépniünk a metafizika terére, ahol mindenek előtt a kötelesség fogalmának forrását kell felfedniünk, hogy ez által felfedhessük majd a keresett törvénynek forrását is. Egészen bizonyos a Kant tana értelmében, hogy a kötelesség fogalma nem a tapasztalatban keresendő, hanem apriori, azaz, tiszta észfoglalom. Ezt a tényt Kant három érveléssel bizonyítja. 1. Nagyon

<sup>254</sup> *Grlung z. M. der Sitten*. (Philosophische Bibliothek kiadása 2. kiadás.) 18. oldal.

bajosan határozható meg, hogy mely kötelességszerű cselekedetek folynak egyszersmind kötelességből is; tehát tapasztalat útján alig volna meghatározható, hogy mely cselekedetek folynak a kötelességből. 2. Az erkölcsi törvény fogalma szükségszerűleg érvényességet zár magában minden egyes lényre nézve. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy ha a törvény nem áposteriori, hanem ápriori. 3. Az erkölcsiség példákból le nem vezethető; mivel mindennek még az evangélium szentjeinek is előbb az erkölcsiség elvei szerint kell megítélniök s tehát már adva kell lennie a mértéknek, amely által ezt az ítéletet végrehajtani lehet. — Mind e három érv azt bizonyítja, hogy az erkölcsi tökéletesség eszméjének forrása az ész.

Az erkölcsinek valóban filozófusi megértéséhez tehát ápriori kell eljutnunk és pedig az által, hogy a praktikus ész vizsgálat alá vetjük és vizsgáljuk addig, míg benne a kötelességnek forrására reá nem találunk. Az erkölcsiség ezen metafizikai vizsgálatának — úgymond Kant — nem szabad vegyülnie sem antropológiával, sem teológiával, sem fizikával, sem hiperfizikával, sem valamely, rejtett kvalitásokkal, amelyeket hipofizikusoknak lehetne nevezni.<sup>255</sup> Az erkölcsiségnek ápriori eredetében rejlik méltósága, amelyből annál többet veszít, minél több tapasztalati elemet keverünk hozzája. — Az erkölcsiség jellegének, illetve a praktikus észnek ápriori vizsgálata a következőképen történik.

A természetben minden törvények szerint működik. Csak az egyes lényeknek van meg az a tehetségük, hogy a törvény képze azaz, elvek szerint cselekedhessenek, vagy más szavakkal kifejezve, csak az egyes lények bírnak akarattal. Az ész által meghatározott lények cselekedete nemcsak objektive, hanem szubjektive is szükségszerű s az ilyen lénynek akarata tulajdonképpen nem egyéb, mint tehetség arra, hogy azt válasszthatom, amit az ész minden hajlamtól függetlenül jónak s erkölcsileg értékesnek ismer föl. Az ilyen akarat a teljesen jó vagy „tisza“ akarat.<sup>256</sup> — Az emberi ész azonban nemcsak az ész, hanem más szubjektív rugók által is befolyásoltatik s ezért az objektív „észtörvények“, mint a „parancsolatok“ lépnek fel

<sup>255</sup> v. ö. *Grundlegung zur Metaph. der Sitten*. 31. oldal.

<sup>256</sup> i. m. 34. s. köv. lapokon.

vele szembe. A parancsolatnak formája imperativusnak nevezetik s egy „kell“-t „Sollen“-t fejez ki. Az imperativusok vagy kategorikusok vagy hipotetikusok. A hipotetikus imperativus a cselekedetet, mint valamely célra alkalmas eszközt tekinti és parancsolja: a kategorikus imperativus ellenben közvetlenül, minden célra való tekintet nélkül parancsolja a cselekedetet.

A hipotetikus imperativusnak lehetősége sok bizonyításra nem szorul, mert teljesen világos, hogy aki akarja a célt, annak akarnia kell az eszközöket is. Nehezebb belátnunk a kategorikus imperativus lehetőségét, mert hiszen, amint tudjuk, ez az imperativus a tapasztalatból le nem vezethető. Igyekeznünk kell tehát arra, hogy lehetőségét á priori úton, tisztán filozófiailag értsük meg. Közelebről vizsgálva a kategorikus imperativust, meggyőződhetünk arról, hogy ez egy szintetikus-praktikus tétel. Semmiféle hajlam sem tételeztetik föl, amelyből azután az eszköznek akarása analyticé levezethető volna, mint ez a hipotetikus imperativusnál történik; a kategorikus imperativusnál én kötöm az akarattal a tettet minden feltétel nélkül, tehát szükségképpen á priori. Így tehát a kategorikus imperativus forrása a tapasztalat nem lehet. — Mielőtt tovább mennénk, szükséges még a kategorikus imperativusra nézve a következőket állapítanunk meg. Amíg a többi imperativus pusztán csak elv, addig a kategorikus imperativus *törvény*, mert a hipotetikus imperativus alól kivonhatjuk magunkat, mihelyt nem akarjuk azt a célt, amelyhez a hipotetikus imperativus az eszközt parancsolja, illetve még helyesebben, tanácsolja. — A hipotetikus imperativus tartalmát csak akkor ismerem, ha már megismertem feltételét, azaz, azt a célt, amelynek megvalósítására törekednem kell; a kategorikus imperativusnál azonban rögtön ismerem a tartalmát is, mivel itt semmiféle empirikus cél, mint feltétel tekintetbe nem jön. Az imperativus kategorikus fogalmával együtt már adva van formulája is, amely a legáltalánosabb fogalmazásban így hangzik: *„cselekedj csak azon maxima szerint, amely által egyszersmind akarhatod is, hogy általános törvény legyen“*.<sup>257</sup>

Ebből az általános formulából Kant három *speciálisabb* formulát vezet le, amelyeknek megismerése szintén szükséges;

<sup>257</sup> v. ö. *Grundlegung zur Metaph. der Sitten*. 44. 1.



ha a Kant erkölcsi értékfogalmával tisztába jönni akarunk. Az első formulát Kant a következő módon nyeri. Valamely törvénynek, amely szerint a hatások történnek, általánossága nem más, mint amit „természet“-nek szoktunk nevezni, — értve a természetet nem anyaga, hanem formája szerint, amely forma nem egyéb, mint törvényszerűen rendezett történés folyamata. Erre való tekintettel a kategorikus imperativus így fogalmazható: *„cselekedj úgy, mintha cselekvésed maximája a te akaratod által általános természettörvénnyé kellene, hogy legyen“*.<sup>258</sup> — A második formulát a következő okoskodás alapján vezeti le Kant. A kategorikus imperativussal szemben a hipotetikus imperativus célokra vonatkozik, amelyek szubjektívek és viszonylagosak. Ezzel szemben a kategorikus imperativus céljának abszolút és objektív célnak kell lennie, azaz olyan valaminek, ami már önmagában véve értékkel bír. Ilyen abszolút cél pedig csak egyetlenegy van a világon, az ember és általában véve minden eszes lény. A világnak minden esztelen teremtménye, minden ész nélküli lény csak *dolog*, amelynek csupán relatív értéke, *ára* van; az eszes lény ellenben s tehát az ember is önmagában vett cél, azaz, öncél, s mint ilyen *személy*, amelynek nem ára, hanem *méltósága* van. Ezen az okoskodáson alapuló formula így szól: *„Cselekedj úgy, hogy az emberiiséget úgy a te személyedben, mint minden másnak személyében, minden időben egyszersmind célul, soha sem csak eszközül használd“*.<sup>259</sup> A 3-ik formula magyarázása közben tér rá Kant az erkölcsfilozófia két legfontosabb fogalmának, az *autonomiának* és a *heteronomiának* tárgyalására. Ezen 3-ik formula értelmében u. i. minden olyan maximum, amely a mi saját akaratumknak általános törvényadásával össze nem fér, elvetendő. Az akarat tehát nem pusztán alávetetik egy törvénynek, hanem úgy vettetik alá, hogy ő maga is törvényadónak tekintetik. — A harmadik formula, amelyben kifejezésre jut *„minden eszes lény akaratának, mint egy általános törvényadó akaratnak ideája“*<sup>260</sup> a következő összefüggést mutatja a két első formulával. Amíg az első formula azt fejezte ki, hogy valamely maximának a praktikus észtörvényadással való

<sup>258</sup> U. o.

<sup>259</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 53—54. lap.

<sup>260</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. — 56. l.

megegyezése *objektive* tekintve azon formális körülményen alapszik, hogy általános törvényül teljesen alkalmas; addig a 2-ik formula azt fejezi ki, hogy minden célnak alapja minden eszes lény, mint öncél, azaz, kimondja, hogy ezen formulának minden észlényre nézve egyformán érvényesnek kell lennie. Az első és második formulából, amelyek közül az első a törvényadás általánosságát, a második az eszes lények öncélúságát fejezi ki, következik a *harmadik* tétel, amelyben ez a gondolat és tény jut kifejezésre, hogy minden eszes lény akarata egyszerűen és általában törvényadó akarat is.

Ha e kérdésekkel tisztába jöttünk, úgymond Kant, nem fogunk csodálkozni azon, hogy eddigelé mindazok a kísérletek, amelyek az erkölcsiség elvének megállapítására törekedtek, eredmény nélkül maradtak. Látták ugyan az erkölcsfilozófusok, hogy az ember kötve van a kötelesség által a törvényhez, de nem jutott senkinek eszébe, hogy csak a saját *magunk, de mégis általános törvényadásának* vagyunk alávetve, s csak arra vagyunk kötelezve, hogy a saját általánosan törvényadó akaratunk szerint cselekedjünk. Csak a *saját* akaratunkból folyó törvény iránt való tisztelet lehet cselekvésünknek rugója, csak az ilyen törvénnyel szemben vannak kötelességeink, míg az idegen törvény iránt való engedelmisség nem a kötelesség, hanem *kényszerűség* eredménye. Ilyen körülmények között azonban az imperativus csak feltételes lehetne, s nem volna alkalmas morális törvényül. Ellenben az olyan férfiú, akinek saját akarata egyszerűen és egyetemes törvényadás is, az erkölcsi *autonomia* álláspontján van, szemben a *heteronomiával*, melynek álláspontján az egyén ilyen törvények engedelmes szolgálója.

Az erkölcsi autonomia alapján jön létre az eszes lényeknek egy rendezett közössége — mundus intelligibilis — „*a céloknak egy birodalma*“, és pedig minden személynek, mint tagnak, saját törvényadása által. Oly birodalom ez, amelyben az eszes lényeknek szisztematikus kapcsolata jön létre közös törvények által. Aki saját maga akarata által általános törvényt szab s ezen törvénynek engedelmeskedik is, csak az lehet *tagja* ezen birodalomnak.

Mindezek után tér át Kant fejtegetéseinek harmadik szakára, melyben erre a kérdésre keres feleletet: *miként lehetséges az apriori — szintetikus — praktikus tétel?* — A két első

szakasznak tárgyalása merőben analitikus természetű; ezen utolsó szakasznak jellege tisztán szintetikus, mivel itt azt akarja Kant bebizonyítani, hogy a kategorikus imperativus és vele együtt az akarat autonómiája igaz és mint á priori adott tétel szükségszerű<sup>261</sup> s tehát az erkölcsiség nem pusztá agyrem. Itt hát a kategorikus imperativusnak s ez által az erkölcsi értéknek *érvényességéről* van szó és ez az érvényesség képezi a bizonyítás tárgyát.

A bebizonyítandó tétel ez: a kategorikus imperativus minden eszes lényre nézve érvényes s tehát kötelező. Az ilyen szintetikus tételek csak úgy bizonyíthatók be, hogy ha mind a két fogalom, amelynek kapcsolata bebizonyítandó (itt: eszes lény és kategorikus imperativus vagy autonómia) egy „harmadik által, amelyben mindakét fogalom bennfoglaltatik“, kapcsoltatik össze. Ez a harmadik fogalom pedig nem más, mint *a szabadság „pozitív“ fogalma.*

A szabadság fogalma „negatív“ oldaláról tekintve azt jelenti, hogy az akarat, amely nem egyéb, mint az eszes lények kauzalitása, minden töle idegen motivumtól függetlenül működhetik, szemben a kauzalitással, amelyet idegen okok hoznak működésbe. Ha az akarat töle távol eső, idegen okok által indíthatnák meg, akkor heteronomia létesülne, amely pedig a szabadsággal össze nem férhet. Így tehát az akarat törvényszerűleg, de önmaga határozza el magát. Ez az önelhatározás azonban csak akkor történhetik meg, ha olyan maximák szerint cselekszik az egyén, amelyek egyszersmind általános törvényül is alkalmasok. Az akarat szabadsága ezek szerint más nem lehet, mint autonómia. Amint Kant kérdezi: „mi más lehet különben az akarat szabadsága, mint autonómia, azaz, az akaratnak ama tulajdonsága, hogy önmagának törvénye?“<sup>262</sup> Ebből következik, *hogy szabad akarat és erkölcsi törvény alatt levő akarat egy és ugyanaz.* Ha tehát az akaratnak szabadságát föltesszük, akkor szükségképpen folyik belőle az erkölcsiség a maga elvével együtt. Az akarat fogalmának elemzése által pedig az akarat autonómiájának megmagyarázásához is megnyerjük a kulcsot.

<sup>261</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, — 73. l.

<sup>262</sup> *Grundlegung zur Metaphy. der Sitten*. 75. l.

Az a keresett harmadik fogalom, amelyben a kategorikus imperativus és az autonomia egyformán benne foglaltatnak, az akarat szabadsága, de csak abban az esetben, ha ez a szabadság minden eszes lényben csakugyan meg volna. Ezt azonban *teoretikus* úton bizonyítani lehetetlen, amint ezt Kant készséggel elismeri. Ezért Kant ezt a teoretikus bizonyítást meg sem kísérli, hanem e helyett azt igyekezik bizonyítani, hogy az akaratnak szabadsága, mint minden eszes lénynek tulajdonsága, *feltételezendő*. „Azt mondom tehát, hogy minden lény, amely másként nem, csak a *szabadság ideája* alatt képes cselekedni, éppen ezért, praktikus tekintetben szabad, azaz; reá nézve érvényesek mindazok a törvények, melyek a szabadsággal elválaszthatatlanul kapcsolva vannak, éppenúgy, mintha akaratá önmagában, s a teoretikus filozófiában is érvényesen, szabadnak deklaráltatnék“.<sup>263</sup> Már pedig minden eszes lény a szabadság eszméje alatt cselekvőnek gondolandó. Hiszen ami az eszes lénynek praktikus észét is tulajdonítunk, azaz olyan észet, amely vezeti őt akaratában és cselekvésében. Az ész pedig a saját ítéletei által vezetettük s következésképpen szabad. Eként a szabadság, ha nem is teoretikus, de praktikus tekintetben, minden eszes lény előfeltétele s ezen előfeltételből folyik a cselekvés törvényének tudata, azaz, az autonomia elve.

Úgy látszik azonban, hogy mi az eszes lénynek fogalmával összekötöttük a szabadság eszméjét, hogy ebből az autonomia elvét, mint az eszes lényre nézve érvényest vezessük le. Úgy látszik, vallja be Kant, hogy bizonyos cirkulusban forgunk, amelyből talán kijutni sem lehet. Mi a ható okok rendjében szabadoknak gondoljuk magunkat, hogy a céloknak rendjében erkölcsi törvények alatt állónak gondolhattuk s azután ezen erkölcsi törvények alá vetetteknek gondoljuk magunkat, mert az akarat szabadságát tulajdonítók magunknak. — E cirkulusból való kimenekülés céljából Kant azt a különbséget igyekszik érvényesíteni, amelyet már a Kritik der reinen Vernunftban tett az *érzéki világ* és az *intelligibilis világ* között. Az eszes lény s tehát az ember is, mint fizikai lény az érzéki világnak tagja, de amennyiben intelligencia, annyiban az intelligibilis világhoz tartozik, ami által az érzéki világot meg-

<sup>263</sup> *Grundlegung der Met. der Sitten.* — 76. 1.

határozó motívumoktól is szabad. A szabadságnak ezzel a fogalmával össze van kötve az autonomia fogalma, amely egyszersmind az erkölcsiségnek is elve. Az ember, mint az érzéki világnak tagja, természettörvények szerint cselekszik, — ez a heteronomia álláspontja; mint az intelligibilis világnak tagja pedig oly törvények alatt cselekszik, amelyek a természettől függetlenek, nem empirikusok, hanem pusztán az észből folynak, — ez az autonómia, az erkölcsi szabadság álláspontja. Tehát az érzéki világnak meghatározó okától való függetlenség, ez a szabadság, amely az embernek, mint az intelligibilis világ tagjának tulajdonsága. Amikor tehát szabadoknak gondoljuk magunkat, akkor az intelligibilis világ tagjai közé számítodunk s elismerjük az autonómiát; amikor azonban kötelezetteknek gondoljuk magunkat, akkor az érzéki világ tagjául tekintjük magunkat, de egyszersmind az intelligibilis világhoz tartozónak is.

A szabadság lehetőségének és értelmének ez a tüzetes megvilágítása első pillanatra talán ide nem tartozónak tűnhetik föl, a mélyebb pillantás előtt azonban kitűnik nagy fontossága az erkölcsi érték természetének megismerése szempontjából. Az erkölcsi érték u. i. egy határozott „kell“-t állítván az ember elé megvalósítandóul, az embernek minden melléktekintet nélküli szabadságát tételezi föl, de egyszersmind ezt a föltételt célul is tűzi ki.

A szabadságnak fejtegetése és előfeltételezettségének bebizonyítása után tér át Kant a tulajdonképpeni és fő kérdésre: „*miként lehetséges a kategórikus imperativus?*“ Láttuk, hogy engem s minden eszes lényt a szabadság eszméje tesz tulajdonképpen az intelligibilis világnak tagjává s ez által erkölcsi lényé. Ha csak ennek az intelligibilis világnak lennék a tagja, úgy cselekedeteim egytől-egyig az autonómia elvét követnék, de mivel én az érzéki világnak is tagja vagyok, legalább *kellene*, hogy cselekedeteim az autonómia elvét kövessék. Én, mint intelligencia, az ész törvényeit magamra nézve imperativusul ismerem el s ezen elvnek megfelelőleg cselekedni kötelességemnek tartom. A kategórikus Sollen tehát egy apriori szintetikus elvet jelent, „az által, hogy az én érzéki vágyak által afficiált akaratomhoz még hozzájárul az eszméje éppen ennek, de az intelligibilis világhoz tartozó, tiszta, önmagában véve

praktikus akaratnak“.<sup>264</sup> Ez a megjegyzés tehát tulajdonképpen azt a gondolatot juttatja kifejezésre, hogy az ember, ha *csak* az intelligibilis világnak tagja volna, akkor reá nézve nem léteznék semmiféle törvény, mert hiszen az erkölcsi értéknek megvalósítása e világban teljesen természetes és magától értetődő. De ekkor sem volna szükség erre a Sollen-ra, ha az ember pusztán csak az érzéki világnak tagja volna, mert e világnak tagjai csak az érzékiség kényszere alatt állanak. A *moralis „kell“ csak az érzéki világban élő, de egyszersmind az intelligibilis világba tartozó emberre nézve létezik és bír jelentéssel.*

Mindezekből a fejtegetésekből világos, hogy természeti szükségszerűség és erkölcsi szabadság között nincs ellenmondás. Az erkölcsi szabadság u. i., abban áll, hogy nem vagyunk kénytelenek az érzékiség indításainak engedni; míg a természeti szükségszerűség értelmében az érzékiségnek vagyunk alávetve. Ekként a szükségszerűség és a szabadság egészen jól összefér egy és ugyanazon alanyban. Az intelligibilis világ fogalma tehát csak egy „álláspont“, amelyet az ész kénytelen volt elfoglalni, hogy önmagát, mint ható tényezőt tekinthesse, hogy az erkölcsi „kell“-nek, az erkölcsi ideálnak helyet találhasson a ténylegesség mellett és a ténylegesség felett. Mivel azonban *megmagyarázni* csak azt vagyunk képesek, ami a természeti törvény szerint történik, azt már nem vagyunk képesek megmagyarázni, hogy miként lehetséges a tiszta ész praktikus is, azaz, más szavakkal, miként lehetséges a szabadság.<sup>265</sup> *A szabadság pusztán idea, amelynek objektív realitása nem magyarázható meg a tapasztalat törvényei által.* A szabadság csak szükségszerű feltétele az észnek az olyan lényben, amely tudatával bír annak, hogy akarata van.

A kategórikus imperativusnak lehetősége tehát csak úgy bizonyítható be, hogy felmutatjuk azt az első feltételt, amely mellett ennek megvalósulása egyedül lehetséges, azaz, a szabadságot. A kategórikus imperativus lehetőségét a szabadság lehetősége bizonyítja; a szabadság lehetőségét bizonyítani azonban már lehetetlenség. Kant fejtegetései e szavakkal végződnek: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische un-

<sup>264</sup> *Grundlegung zur Metaph. der Sitten.* 83. lap.

<sup>265</sup> *Grundlegung*, etc. 85. s köv. lapokon.

bedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigermassen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann“.<sup>266</sup>

A Grundlegung zur Metaphysik der Sitten gondolatmenetének ez a vázolója Kant egész erkölcsfilozófiájának, — remélni merjük — világos képét adja. A *Kritik der praktischen Vernunft* és a *Metaphysik der Sitten* fejtegetései magának az erkölcsi értéknek filozófiai felfogásához és megértéséhez semmi lényegesen új vonást nem szolgáltatnak, úgy, hogy a *Grundlegung* ismerete által tulajdonképpen egész erkölcsfilozófiai felfogását ismerjük Kantnak. A helyett tehát, hogy a *Kritik der praktischen Vernunft* és a *Metaphysik der Sitten* sajátosságai-val bővebben foglalkoznánk, — a mi utóvégre is egy monografikus feldolgozásnak lehet a célja —, két pontra igyekezünk részletesebb feleletet nyerni. Az egyik pont: Kantnak az eudaimonizmushoz való viszonya; a másik pont: Kant felfogása a főjóról. E két pontra nézve szükség teljesen tisztába jönnünk, mivel mindkettő igen szorosban tartozik az erkölcsi érték természetének és fogalmának megismeréséhez.

Az első pontot illetően a következőket mondhatjuk. — Kant a *Kritik der praktischen Vernunft* egyik szakaszában az első és legfontosabb feladatának a „boldogságtannak az erkölcs-tantól való megkülönböztetését“ jelenti ki. Ezen feladat teljesítésében — úgymond — oly pontosan kell eljárni, mint ahogyan a geometria jár el a maga dolgában.<sup>267</sup>

Az előző fejtegetésekben láttuk, hogy a cselekvésnek, illetve akarásnak materiája alapján erkölcsi törvényeket föl-állítani nem lehet, mert az akarásnak anyaga szükségképpen empirikus s következésképpen praktikus törvények alapjául nem szolgálhat. Kant már most a *Kr. der pr. Vernunft* 3. §-ban foglalt II. tantételben egyenesen azt jelenti ki és állapítja meg, hogy minden praktikus anyagi elv, mint olyan, egytől-egyig ugyanazon fajú és mindenik az *önszeretetnek* (Selbstliebe) vagy a saját boldogságunknak elve alá tartozik. Azaz: Kant fel-

<sup>266</sup> *Grundlegung* etc. 95. l.

<sup>267</sup> *Kr. der pr. V.* (Kirchmann kiadása.) 111. l.

fogása szerint minden materiális elv szükségképpen az eudaimonizmusra vezet. A materiális szabályok u. i. az akarásnak motivumát és indító okát a kívánó tehetségbe helyezik; a kívánó tehetség pedig egyenesen az *élvre* irányul, illetve a fájdalomnak kikerülésére. A dolog lényegén azután semmit sem változtat az a körülmény, hogy az élvezet, amelyet cselekedtünk által megszereztünk, mily erős, mily hosszú ideig tartó, mily könnyen volt megszerezhető. Az a cselekedet, amelyet az élvnek képzete vagy érzése indított meg, az önszeretetből fakad s mint ilyen morális értékkel nem bír. Kantnak ezen megállapításai az élvnek és a haszonnak erkölcsi értékűségét a leghatározottabban tagadják s a hedonizmusnak és utilizmusnak erkölcsfilozófiáját egyformán elítélik, mint olyat, amely az erkölcsi érték természetének a leghatározottabb félreismerésén alapul. Azok a szabályok, amelyek az akarásnak anyagát tartják szem előtt s az egyesnek boldogságát célozzák, merőben szubjektív feltételeken nyugszanak s éppen ezért nem bírnak szükségképpen érvénnyel minden eszes lényre nézve.<sup>268</sup> A boldogság elve adhat ugyan maximákat, de nem olyanokat, amelyek alkalmasok volnának arra, hogy az akaratnak törvényei legyenek, még akkor sem, hogy ha cselekvésünknek, illetve akarásunknak tárgya nem a *saját* boldogságunk, hanem az *általános* boldogság lenne. De azután — érvel tovább Kant — egy oly parancsolat, amely azt tenné törekvése céljául, hogy mindenkit boldogítson, egészen balgatag parancsolat volna, mert soha sem szoktuk parancsolni senkinek sem azt, amit ő úgy is, minden parancs nélkül, feltétlenül megtett volna. Az ember pedig a maga boldogságának érdekében mindent megtesz önmagától is. Amíg tehát az első érv szerint a boldogság elve nem lehet az erkölcsi törvénynek alapja, mert az élvre való törekvés és az élvezet maga teljesen szubjektív természetűek lévén, objektíve nem szabályozhatók, addig a második érv szerint ilyen parancsolatokra szükség sincsen, mert a boldogságra mindenki törekszik önmagától is.<sup>269</sup>

A Kant fejtegetései tehát az élv princípiumával együtt a hasznosság elvét is elvetik; azaz, az utilizmusnak is végső gyö-

<sup>268</sup> *Kr. den pr. V. 39. 1.*

<sup>269</sup> *Kr. d. pr. V. 41. s köv. lapokon.*



kerét a hedonizmusban keresik. Kantnak ez a meggyőződése, amely kétségtelenül az élv és a haszon természetének félreismerésén alapul, világosan mutatja azt, hogy ő már sejtette azt a viszonyt, amely van az élv és a haszon között, de nem ismerve, illetve nem derítve föl sem az élvnek, sem a haszonnak dialektikáját, a hedonizmus és az utilizmus között levő különbséget sem vette észre. Egyetlen és legfőbb értékül a morális értéket, azaz a jó akaratot ismervén el, amelyből minden másnak értékessége származik, sem az élv, sem a haszon becse fölött nem elmélkedett, hanem mindakettőt, mint heteronomiás erkölcsiségre vezetőt, hogy triviális kifejezéssel éljünk, egy kalap alá vévén, egyformán elvetette. Ha azonban az élvnek és a haszonnak természete és értékessége között Kant kellő különbséget tenni nem is tudott, vagy helyesebben szólva, különbséget nem tett, annyi bizonyos, hogy e két erkölcsi elv heteronomiás természetének felderítése által az erkölcsfilozófiának s az értéktannak megbecsülhetetlen szolgálatot tesz vala.

Áttérve ezek után azon kérdésnek tárgyalására, hogy mily fogalmat alkotott Kant a fő jóról s tehát az erkölcsi értékről, mindenek előtt meg kell állapítanunk, hogy erre vonatkozó fogalma filozófiai fejlődése folyamán szintén fejlődésen ment át. A kritikai korszakban, amint fejtegetéseink előbbi szakaszában láttuk, egyetlen jó és egyetlen igazi érték a jó akarat vala, amelyet az erkölcsös cselekedetnek megvalósítani kell. A *Kritik der reinen Vernunft* azonban a jó akaratnak ezen feltétlen értékéről még nem beszél egészen határozottan és minden félremagyarázást kizáró módon. Itt ugyanis, a műnek 614. lapján a legfőbb jóra vonatkozólag a következő meghatározást olvassuk: „die Idee einer solchen Intelligenz — ez t. i. a legfőbb jó ideája, — in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältniss steht“, — ezen definíció szerint tehát még a boldogság fogalma is köttetik a legfőbb jó ideájával. De nemcsak. Kant e helyen még szankcióról, büntetésekről és jutalmazásokról is beszél, mint az erkölcsiségnek lényeges elemeiről. „A morális törvények — úgymond — egyáltalában nem lehetnének „parancsolatok“, hogy ha á priori nem kötnének megfelelő követ-

kezményeket össze a maguk szabályaival, s tehát nem járnának ígéretekkkel s fenyegetésekkel.<sup>270</sup> Ez a felfogás tehát még a heteronomiára utal, mivel az erkölcsi törvény érvényességének forrását nem magában az erkölcsiségben látja, hanem külső szankciót, érzéki eszközöket tart szükségeseknek az erkölcsi parancsolatoknak mintegy megpecsételésére.

Kantnak a legfőbb jóról alkotott ez a fogalma, amint fejtegetéseink előző folyamán láttuk, gyökeres változáson ment keresztül: a bizonyos feltételektől függő jó önértékű jóvá, önmagában becsessé váltott, eltekintve attól, hogy miféle következményei vannak vagy teljesítése miféle ígéretekkel van összekötve. A *Kritik der praktischen Vernunft*-ban, illetve már a *Grundlegung*-ban is a boldogság fogalma teljesen háttérbe szorul az erkölcsiségnek feltétlen értéke mellett, ámde nem tűnik el teljesen az erkölcsiség köréből, mert Kant a leghatározottabban tiltakozik az ellen, mintha az erkölcsiség a boldogsággal ellentétben állana. „De a boldogság elvének *megkülönböztetése* az erkölcsiségnek elvétől még nem mindjárt *ellentétbe állítása* a kettőnek, és a tiszta praktikus ész nem azt akarja, hogy a boldogságra való igényünket *feladjuk*, hanem csak azt, hogy mihelyt a kötelességről van szó, arra semmiféle *tekintettel* ne legyünk“.<sup>271</sup> Sőt még tovább is megy Kant, amikor azt tanítja, hogy bizonyos körülmények között egyenesen kötelességünk lehet, hogy boldogságunkról gondoskodjunk; részint azért, mert eszközül szolgálhat kötelességeink teljesítésére, részint mert hiánya kísértésül szolgálhat arra, hogy kötelességeinket áthágyjuk. Csak azt kell szem előtt tartanunk, hogy boldogságunk előmozdítása sohasem lehet közvetlenül kötelességünk, még kevésbé lehet minden kötelességeinknek elve.

A legfőbb jó fogalmának fejtegetésével találkozunk a *Kritik der praktischen Vernunft* második könyvének 2-ik szakaszában is. E szakaszban Kant a legfőbb jóra vonatkozólag a következőket állapítja meg. „Hogy az *erény* legfőbb *feltétele* mindannak, ami előttünk kívánásra méltónak látszhatik... s tehát a *legfőbb jó*, azt bebizonyítottuk az analitikában“.<sup>272</sup> Ámde ez még nem jelenti egyszersmind azt is, hogy az erény az

<sup>270</sup> *Kr. d. r. V.* 617. l.

<sup>271</sup> *Kritik der pr. Vernunft.* 112. l.

<sup>272</sup> *Kritik der pr. Vernunft.* 132. l.

egyetlen és a bevégzett — vollendete — jó; mert ilyen bevégzett jó csak abban az esetben lehet, ha a boldogság is hozzájárul, és pedig nemcsak annak a személynek szemében, aki önmagát célul tekinti, hanem egy pártatlan észnek szemében is, amely a boldogságot e világon mint öncélt tekinti. Így tehát a legfőbb jónak fogalmát tulajdonképpen együtt teszik ki az erény és a boldogság; e legfőbb jóban az erény az, ami mint feltétel a legfelsőbb jó, mert önmagának feltétele nincsen, a boldogság pedig mindig olyan valami, amely arra nézve, akinek birtokában van, kellemes, de nem önmagában véve és nem minden tekintetben jó, hanem minden időben feltételezi a morális törvényszerű magatartást.

Az a kérdés már most, hogy vajjon Kant ezen fejtegetései által nem esik-e vissza az általa teljesen visszautasított eudaimonizmus karjaiba, és nem mond-é le az erkölcsiségnek önértékűségéről, az erkölcsi érték feltétlenségéről? Mert ha csakugyan az erény még önmagában véve nem a tökéletes jó, akkor az erkölcsi érték sem feltétlen, önmagában vett érték. Az erkölcsiség önértékűsége és a boldogságnak, mint a legfőbb jó egyrészének, hangsúlyozása között azonban ellentét nincsen. A boldogság u. i. itt nem járul hozzá az erényhez, hogy ez által az erénynek értéke gyarapodjék, hanem már tulajdonképpen benne van az erényben, mint annak egyik alkotó része, olyformán, hogy az erényes cselekedettel szükségképpen jár az a kellemes érzés, amely egyenesen és kizárólag az erényes cselekedetből fakad. Kant ezen fejtegetéseiben tulajdonképpen csak arra akar reámutatni, hogy ő nem zárja ki az erény önértékűségének követelése által az embernek boldogságát; csak azt óhajtja kimutatni, hogy az erény és a boldogság fogalmai nem egymást kizáró fogalmak, hanem igenis, a boldogság egyenesen együtt jár az erénnyel, amely annak egyetlen és szükségyszerű feltétele. Amíg tehát az erényes életet élő ember a boldogságot mintegy jutalmul nyeri s csak az erényes ember nyeri a boldogságot jutalmul, addig a boldogság, mint cél után törekvő ember nem erkölcsös, mert akarátát egy érzéki motívum s nem egyedül az erkölcsi törvény határozza meg. Az erény nem jár szükségképpen boldogsággal, de ha valami igazi boldogsággal jár, az csak az erény lehet. Hogy Kant csakugyan ebben az értelemben tanított, a

mellett bizonyít, már az a körülmény is, hogy az erény az ő felfogása szerint nem egyéb, mint „die Würdigkeit, glücklich zu sein“;<sup>273</sup> a Grundlegung-ban is a jó akaratot „die unerlässliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein“-nek nevezi.<sup>274</sup> Mindkét idézetből világos, hogy Kant az erényes élettel a boldog életet ellentétbe nem állítja, tehát nem a rigorizmusnak híve, hanem az erényt, a jó akaratot egyenesen a boldog életre méltóság feltételéül tartja.

A boldogság és az erkölcsiség tehát két teljesen különböző érték: az erkölcsőség a legfelsőbb érték s egyszersmind a boldogságnak is feltétele, míg ebből egészen természetesen következőleg a boldogság alárendelt és feltételektől függő érték, amely e földön igen sokszor meg sem valósulhat. E ponton azután Kant kénytelen a halhatatlanság és az Isten létezésének postulatumát is fejtegetéseinek körébe vonni. A tapasztalat u. i. azt mutatja, hogy az ember boldogsága nem szükségképpen következménye az erényességnek, de másfelől a legfőbb jó fogalmához a boldogság is szükséges, ezért a praktikus ész egyenesen megköveteli a halhatatlanság létezését, hogy az erény egy másik, föld feletti létben nyerhessen megvalósulást;<sup>275</sup> a *boldogság* megvalósulása pedig megköveteli az Istennek, mint egy legfőbb lénynek létezését. E kérdéseknek bővebb tárgyalása az erkölcsi érték fogalmazása szempontjából fontossággal nem bírván, egyszerűen jelezzük azokat a teljesség kedvéért; de tüzetes tárgyalásokba e helyen nem bocsátkozunk.

\* \* \*

Ezekben óhajtottuk Kantnak az erkölcsi érték lényegére, természetére, forrására és kötelezőségére vonatkozó filozófiáját röviden ismertetni. Ezen ismertetésből talán kellő világossággal kitűnik az a nagy fontosság, amellyel Kant taná az erkölcsi érték megismerésének szempontjából bír. A jó akarat értékének abszolutsága és feltétlensége együtt jár az erkölcsi autonómiával, illetve a morális szabadsággal, amelynek tiszta és világos megfogalmazására, jelentésének teljes megértésére hiába töre-

<sup>273</sup> *Kritik der pr. Vernunft.* 132. l.

<sup>274</sup> V. ö. 10. oldal.

<sup>275</sup> *Kritik der pr. Vernunft.* 146. s. köv. lapok.

kedett a filozófia, kezdve a görög bölcselkedőktől egészen Kantig. A materiás erkölcsi elvek felállítására, amint ezt Kant megcáfolhatatlan bizonyossággal kimutatta, feltétlenül a heteronómiával jár, amiből következik, hogy az erkölcsi törvénynek, amely a feltétlen értéknek, a jó akaratnak megvalósítására vonatkozik, tisztán formálisnak kell lennie, hogy apriori s tehát mindenre nézve, minden időben és minden helyen egyformán érvényes lehessen. Ez az erkölcsi törvény pedig a világon egyetlen feltétlenül, abszolút jóra, a jó akaratra vonatkozik, azaz, más szavakkal kifejezve erkölcsileg jó a jó akaraton kívül nem létezik. Sem az élv, legyen bármily nagyságú, vagy bármily minőségű, sem a haszon, legyen egyéni, vagy társadalmi, erkölcsi érték nem lehet, — s ez által úgy a hedonizmusnak, mint az utilizmusnak erkölcsi hasznavehetetlensége világos. *Kant érdeme, hogy az erkölcsi érték feltétlenségének kimutatása által, az erkölcsiséget minden olyan elemről megtisztította, amely az emberi méltóságra való tekintet nélkül a cselekedetet igen sokszor üzleti vagy egyéni, hedonikus becslésnek tárgyává tette. A cselekedetnek nem kell sem élv, sem hasznot okozni; a cselekedetnek egyszerűen az emberhez méltónak, emberinek kell lenni, hogy ez által megvalósulhasson az erkölcsi, a humanus, az öncélú lényeknek, a személyeknek az az korpusz misztikum, amelynek minden egyes tagja a saját maga törvényének engedelmeskedik, de ez a saját maga törvénye egyszerűen a korpusz misztikum minden tagjának is törvénye, mert alapja és forrása a közös intelligencia.*

Kant jól látta és világosan juttatta kifejezésre azt a tényt, hogy az apriorinak hangsúlyozása nélkül, az erkölcsi autonómiáról beszélni sem lehet, mert minden olyan törvény előtt való meghajlás, amelynek forrása nem az emberen belül van, magában az emberi szellemben, minden ilyen idegen törvény előtt való meghajlás szükségképpen és természetesen morális heteronomia. Az erkölcsi érték tehát nem kereshető az emberi szellem körén kívül, mint olyan elem, amely a szellemre nézve valami újat s a szellemtől becsesebbet jelent. Az erkölcsi érték magának a szellemnek legmélyéről fakad, éppenúgy, mint az erkölcsiség általában, s forrása az emberi szellem, amelynek az erkölcsiség legnagyobb és legfenségesebb megnyilatkozása. Aki oly értéknek adja az elsőséget, amely a szel-

lem természetével ellenkezik, nem a szellem vonásait hordja magán, annak cselekedete nem áll az erkölcsiségnek szolgálatában, mert értékelése is helytelen alapokon nyugszik. Minden oly elem, amely nem az autonómia, hanem a heteronómia vonásait hordozza magán, megzavarja az önérték tisztaságát s a cselekedetnek erkölcsi karakterét is megrontja. Ez a tapasztalattól független, *á priori* megadott, tehát transcendentális jellegű feltétlen érték vár megvalósulásra az erkölcsi cselekedetek által, amely cselekedetek tulajdonképpen a cselekvő egyén lelkületének, minőségének, igazi mivoltának mutató jegei. Ez a legfőbb érték, a valóban jó akarat állít az emberiség elé egy megvalósítandó „kell“-t, azaz, követeli, parancsolja önmagának megvalósítását. Innen a különbség a természeti és az erkölcsi világ, a szükségszerűség és a szabadság világa között. A természet megváltozhatatlan és már adott „van“-t tár elénk, amelyet el vagyunk kénytelenek fogadni, éppen, mert „van“; az erkölcsi világ ellenben „kell“-t állít elénk, amelynek megvalósítása reánk vár s egyedül tőlünk függ. A természet világa s az értékek világa között levő lényeges különbségre Kant mutat reá először, ezen különbségtételre építvén föl az erkölcsi értéknek egész filozófiáját. Az ember csak ezen „kell“ iránt való tisztelet által emelkedhetik föl a természeti „van“ fölé, és szerezhethet magának olyan becsét, amely által méltó az ember nevezetre és méltó arra, hogy a célok birodalmába felvétessék. Az erkölcsi értéknek az a minden eszes lényre nézve érvényes „kell“-je olyan kötelességet fejez ki, amely alól kivonnia magát egyetlen eszes lénynek sem lehet anélkül, hogy magát az immoralitás vádjára méltóvá ne tenné. A „kell“, s a benne kifejezett kötelesség az eszes lényeknek privilégiuma, mert privilégium az önérték tudata, s megvalósításának lehetősége. Az önértéknek ez a tudata, ez a lehetősége az önérték megvalósításának az ember privilégiuma, mert ő az egyedüli eszes lény az érzéki világban; ő az egyedüli, kinek lényegét az intelligencia teszi. Az erkölcsi érték, és az erkölcsi érték „kell“-je, és a kötelesség egyformán az intelligencia mélyéről fakadnak, az intelligencia természetét tükrözik s az ember lényegéből fakadván, ezen lényeg megvalósítására köteleznek minden külső, érzéki vagy hatalmi eszköz nélkül.

Az erkölcsi érték tehát nem az ély, mint a hedonizmus

tanítja, és nem a haszon, miként az utilizmus vallja, hanem csak a jó akarat, melynek értéke feltétlen, mert önmagában rejlik. Ennek az értéknek forrása — ez a kérdés minden erkölcsfilozófiának második alapproblémája, — ennek az értéknek forrása pedig nem az érzés, amint ezt az emocionalizmus tanítja, nem is az érzéklés és tapasztalat, miként a szenzualizmus és empirizmus vallja; ennek az értéknek forrása maga az emberi szellem, az önértékű intelligencia, amely minden más értéknek forrása s tehát minden más értéknek feltétele.

Az önbecsű morális érték magából az emberi szellemből fakadván, szankcióját sem meríti a szellem körén, magán az emberi szellemen kívül fekvő tényezőkből: sem az illem törvényeiből, sem a dédelgetett s oly nagyra tartott társadalom, a tömeg tetszéséből, sem valamely transcendens lény akaratából. Az erkölcsi értéknek sankcióra szüksége nincs, mert kötelezőségének forrása ő maga. A kötelezőség bennefoglaltatik magának az erkölcsi értéknek fogalmában s ezért e fogalom analitikai vizsgálata által reáakadunk anélkül, hogy valamely idegen tényezőnek segítségéhez kellene folyamodnunk. Azaz: az erkölcsi értéknek önbecsűségével együtt jár az autonómia, amely kizár és lehetetlenné tesz minden szolgaságot az erkölcsiségnek területén. Az erkölcsi érték méltósága előtt való meghajlás, az erkölcsi törvénynek való feltétlen engedelmesség, — ez az igazi szabadság, *libertas humana*, amelynek a metafizikai akaratszabadsághoz semmi köze nincsen, mert egy *ideál*, egy megvalósításra váró *feladat* ez. Az erkölcsi érték méltóságának megvetése, az erkölcsi törvény iránt való engedetlenség, — ez az igazi emberi szolgaság, *servitus humana*, amelynek forrása a makacskodó ember, akire nézve ez a szolgaság azonnal szomorú *ténnyé* válik, mihelyt nem intelligenciájának, hanem ösztöniségének, érzékiségének, hajlamának és szenvedélyeinek szavára hallgat s ezeknek ösztönzését követi cselekedeteiben.

Kant erkölcsfilozófiája, szemben a hedonizmusnak az élvértékességét tanító és az utilizmusnak a haszon becsét sürgető tanításaival szemben az önértékű erkölcsiségnek, a független és feltétlen erkölcsi értéknek filozófiája. *Kant az erkölcsi idealizmusnak megalapítója*, annak az idealizmusnak, amely a szellem örök becsében vétett hittel hirdeti a szellemnek önértékűségét, abban a szilárd meggyőződésben, hogy a szellem forrása

és feltétele minden értéknek, amely az embernek életét becselessé és kívánatra méltóvá teszi. Ez az idealizmus nem zárja ki a boldogságot az emberi élet köréből, de követeli, hogy ennek a boldogságnak is a szellem működése adjon értéket; követeli, hogy a boldogságnak is feltétele az erkölcsi értéknek megvalósítása legyen.

Ennek az erkölcsi idealizmusnak értékfelfogásával igyekezünk megismerkedni még tüzetesebben, amikor a *Fichte*, a *Schelling* és a *Hegel* erkölcsi értékfogalmát tesszük vizsgálat tárgyává. Az alap, amelyen ezen három filozófus felfogása nyugszik, egyformán a Kant tanítása, amelyet részleteiben világosabbá tenni, részleteiben tovább fejleszteni óhajtottak a német idealizmusnak kiváló képviselői.

#### 44. §. Fichte.

A Fichte erkölcsfilozófiája tulajdonképpen nem egyéb, mint a kategórikus imperativusnak bemutatása a Fichte sajátos metafizikai felfogásában, úgy, hogy valóban igazat kell adnunk *Jodlnak*, aki szerint a Fichte tanában a kategórikus imperativusnak igazi és legnagyobb formája jelentkezik, amely forma a Kant előadásában, mintegy elrejtve marad.<sup>275a</sup> Éppen, mert Fichte erkölcsstanában a kategórikus imperativus egy sajátos rendszer keretében jelenik meg, szükség — egészen fővonásaiban — ismernünk elsősorban a Fichte metafizikai felfogását, hogy azután világosan álljon előttünk az erkölcsiségről szóló tana.

Fichtenek főtörekvése, hogy a filozófiának s éppen a Kanti értelemben vett filozófiának minden egyes tanát bármilyen jellegű is legyen az, egyetlenegy elvből vezesse le. A szellemi életnek minden jelenségét és a szellemiségnek minden megnyilatkozását a szellemnek egyetlen alapfunkciójából igyekezett megérteni. Előtte u. i. egészen világos volt, hogy a szellemet csak maga a szellem értheti meg, és a szellem csak a szellemből érthető meg, legyen bár szó a szellemnek teoretikus vagy praktikus megnyilatkozásáról és működéséről. Így állván a dolog, természetes, hogy Fichtenek egész tanítása másra nem épülhet,

<sup>275a</sup> v. ö. *Jodl* i. m. II. kötet 2. kiadás 611. lap.



mint a szellemnek, az öntudatnak közvetlen, általános adataira. A Fichte egész filozófiájának hordozója és alapja az „*Én*“ a maga szükségyszerű tevékenységeivel és megnyilatkozásaival, amelyeket egy közös *cél* köt egybe és foglal össze az észnek rendszerévé. Ehez a célhoz az *Énnek* minden tevékenysége és minden funkciója, mint eszköz viszonylik, úgy, hogy e cél és ezek az eszközök együtt véve egy nagy teleológiai rendszert alkotnak: az észnek rendszerét. Ezen rendszer körén belül minden egyes szellemi megnyilatkozásnak ezen célt *kell* előmozdítania.

Fichte filozófiája a szó legszorosabb értelmében vett tudománytan, amelynek középponti kérdését az öntudat problémája képezi. Az öntudat két alkotó része, az *Én* és a *Nemén*, amelynek egymásra való kölcsönhatásában áll az öntudat ténye. A magyarázásnak tulajdonképpeni alapja és forrása az *Én*, amelyből nyeri magyarázatát a vele szemben álló s vele kölcsönhatásban álló *Nemén*. A filozófiának elve tehát az *Én* vagy a tiszta öntudat, amely által az ember önmagára mintegy visszahajlik és önmagáról, mint tudatos lényről tud. Ennek az *Énnek* alapfunkciója pedig, hogy önmagát teszi: „*Das Ich setzt sich selbst*“; ez az öntételezés minden józan filozófiának nem *östénye*, hanem *ös tette*. Az ember eszes mivolta éppen abban nyilvánul meg, hogy önmagát gondolja. — Ámde ez az *Én* nemcsak önmagát teszi, vagy állítja, hanem állítja a *Nemént* is: „*Das Ich setzt das Nicht-ich im Ich*“, azaz az *Én* és a *Nemén*, ez a két ősi ellentét egymásrahatása által jön létre az öntudat, minden filozófiának alapja s feltétele.

Az *Én* és a *Nemén* között levő kölcsönhatás kétféle jellegű lehet, a szerint, hogy vajjon az *Én* határozza-e meg a *Nemént*, vagy pedig a *Nemén* határozza meg az *Ént*. Hogyha az eszes lénynek öntudatában az *Ént* határozza meg a *Nemén*, vagyis az alanyt a tárgy, akkor elé áll *az oknak vagy alapnak kauzálítása* s az *Én* magatartása *teoretikus*; ha ellenben az *Én* határozza meg a *Nemént*, vagyis az alany a tárgyat, akkor előáll a *tettnek kauzálítása* és az *Én* magatartása *praktikus*. E szerint Fichte filozófiája a szellem természetében fekvő szükségyszerűséggel oszlik két részre: teoretikusra és praktikusra.

Az *Én* alapjában véve praktikus természetű, mivel csupa tevékenység. Ez a tevékenység pedig abban nyilvánul meg,

hogy az Én szüntelenül korlátokat állít önmagában az önmaga számára az által, hogy a Nemént állítja. Ez a tevékenység tehát végtelen és az Énnek természetéből folyik, amelynek jellegzője és lényege éppen az, hogy tevékenység, amelynek, hogy ne szüneteljen, állandó korlátokra van szüksége, ezeket legyőzendő. Ezen tevékenységnek célja nem önmagán kívül van s nem az, hogy a külvilágot, a tárgyat létrehozza. Az Énnek tevékenysége teljes mértékben öncélú tevékenység, amelynek tehát célja önmagában van. Az Énnek tevékenysége az öncélnak tevékenysége s így szükségképpen *erkölcsi* tevékenység, amelynek célja saját maga. Ez a tevékenység erkölcsi jellegű, mert hiszen alapját és forrását egy *kell* képezi: az Énnek folytonos tevékenységnek *kell* lennie.

A praktikus Én, amely a Neménre hat, nem egyéb, mint ösztön — Trieb, — a cselekvésre, amíg u. i. a teoretikus ész nem egyéb, mint képzetek rendszere, addig a praktikus ész ösztönök rendszere.<sup>276</sup> Az absolute tevékeny Én, amely a maga tevékenységében nincs okilag meghatározva, ez az absolute tevékeny Én az *erkölcsi* Én. *Ennél fogva az erkölcsiségnek elve az, hogy a tiszta Én nem rajta kívül fakadó okok és motívumok által indíttatik cselekvésre, hanem saját magát határozza meg, mint öncélú tevékenység; azaz a természetileg adott ösztönnek, amely pusztá tendencia, ésszel kell áthattatnia, miután az embernek lényege, mely megvalósításra vár, az ész, az intelligencia.*<sup>277</sup> Ez a tevékenység igaz ugyan, hogy végtelen és öncélú *kellene*, hogy legyen, ámde nem az. Az erkölcsi törvény tehát azt parancsolja, hogy az legyen s így a *kell* és a *van* között levő ellentét tudatából fakad. Az Én tiszta tevékenysége az igazi erkölcsiség, de ez az igazi erkölcsiség csak úgy és csak akkor valósulhat meg, ha az Én a maga tevékenységének szempontjából szükséges s a Nemén által állított korlátokat legyőzte. Az erkölcsi törvény ezen korlátok legyőzését parancsolja meg és követeli. A Fichte felfogása szerint tehát az erkölcsi érték nem egyéb, mint az Énnek absolut, tiszta tevékenysége, amelyre nézve azonban feltétlenül szükséges az érzékiségnek, az ösztöniségnek, szóval a Neménnek korlátja, amelynek legyőzése

<sup>276</sup> Ami fejtegetéseink alapját a „*Das System der Sittenlehre*“ (1798) képezi. A *Medicus*-féle kiadás II. kötete.

<sup>277</sup> i. m. I. 3. s köv. §-ok.

által valósul meg az erkölcsi érték. Amiként Kantnál a Sollenek, az ezt kifejező erkölcsi törvénynek csak akkor van értelme, ha az eszes lény nemcsak az intelligibilis, hanem az érzéki világnak is tagja, azonképpen Fichtenél is az Én tiszta tevékenységét korlátoló Nemén nélkül erkölcsi törvényről s az erkölcsi értéknek realizálásáról beszélni sem lehet. Mindkettő szemeiben az intelligencia, az öntudatos, a tiszta, a végtelen szellem a legfőbb érték, amelyet meg kell valósítani a cselekedetek által, csakhogy Fichtenél ez a gondolat sokkal élesebben és határozottabb alakban domborodik ki. Fichte is látja, hogy a véges Én, amely abszolút Énnek származéka, mint a magá önállóságának, az abszolút Énhez tartozandóságának tudatával bíró Én, egyszersmind szabad Én is, amely előtt ez a szabadság nem *tény*, hanem megvalósítandó *ideál*. A szabadság, amely az Énnek tiszta tevékenysége által mind nagyobb és nagyobb mértékben valósul meg, az Én egyéniességének, individualitásának forrása: az Én a szabadság által lesz egyénné, mert az egyén, illetve az eszes lény csak önmaga által, a maga szabad tevékenysége által lesz valami s következésképpen önmaga által kell azzá lennie, amivé lennie kell. E szabad tevékenység nélkül a lény nem semmi s legkevésbé egyén, amelynek elengedhetetlen feltétele a fogalom által való kauzalitás, azaz, az abszolút tevékenység, a szabadság.<sup>278</sup> Imé a Kanti *autonómia* gondolata ilyen alakban és sokkal határozottabban jelenik meg a Fichte felfogásában, amely szerint a szabadság tulajdonképpen abban nyilvánul meg, hogy az *egyén, mint eszes és erkölcsös lény, a saját tevékenysége által lesz az, ami, illetve aminek lennie kell*. Az eszes lény eszességének alapját éppen az erő képezi, amely az intelligenciából árad ki és képessé teszi őt arra, hogy a Nem-énnek, az érzéki és materiálisnak határai-val szemben a maga intelligens voltát és szabad tevékenységét érvényesítse, a reflexió által mintegy válogatván a motívumok között. Azaz: az intelligencia, amellyel együtt jár a reflexióra való képesség, a szabadságnak forrása; az ember oly mértékben nevezhető szabadnak s tehát erkölcsös lénynek, amilyen mértékben a szabadságot, mely tulajdonképpen az östevékenységnek érzéki képze, cselekedetei által megvalósítania si-

<sup>278</sup> i. m. Einleitung 7. §.

került. Az észből, az intelligenciából fakad minden erkölcsi érték, amelynek megvalósítása az eszes lények cselekedete által történik. Amiként Kant tanában láttuk s amiként a racionalizmus is általában hirdeti, úgy Fichte felfogásában is az intelligenciával együtt jár a reflexió, a reflexióval együtt jár az önelhatározás, az önelhatározás pedig az Énnek szabadságára vezet. Ahol intelligencia van, csak ott van erkölcsi érték, mert csak ott van szabadság és autonómia.

„Mi azt állítjuk, hogy csak az *intelligencia* gondolható *szabadnak* s ez az intelligencia csak az által lesz *szabaddá*, ha önmagát, mint intelligenciát gondolja“,<sup>279</sup> e tétel egészen pontosan fejezi ki Fichtenek erkölcsi alapelvét, melyben az erkölcsi érték fogalma is a maga határozottságában jelenik meg. Vagy egy másik formulázás szerint: „Az erkölcsiségnek elve az intelligenciának azon szükségszerű gondolata, hogy szabadságát az önállóság fogalma szerint, minden kivétel nélkül, kell meghatároznia“.<sup>280</sup> Fichtenek meghatározásában kifejezésre jut mindenekelőtt az, hogy az erkölcsiség elve nem érzés vagy szemlélet, hanem gondolat, amelyben az érzésnek vagy szemléletnek nyoma sincs; ez a gondolat azonban nemcsak tiszta, hanem szükségszerű is, és tartalma az, hogy a szabad lénynek *kell*; ez a *kell* u. i. éppen a szabadság határozottságának kifejezése; az intelligens lény szabadsága *törvény* alá van vetve, ez a törvény pedig nem más, mint *az abszolút önállóság fogalma*, amely alól éppen azért nincs kivétel, mert a szabadságnak eredeti rendeltetését tartalmazza. Az embernek szabadnak *kell lennie*, mert intelligens lény.

Ilyen erkölcsi meggyőződés mellett Fichte tanában is előkelő hely illeti meg a *kötelességnek* fogalmát. Az embernek, illetve az eszes lénynek autonómiájából következik, hogy legfőbb parancs reá nézve a kötelességnek minden más tekintet nélkül való teljesítése. A Fichte meghatározása szerint, az erkölcsi maxima, illetve a mindenkire nézve érvényes erkölcsi törvény így hangzik: teljesítsed mindenkor hivatásodat, — „erfülle jedesmal deine Bestimmung“.<sup>281</sup> Ez a kötelesség köze-

<sup>279</sup> i. m. I. 2. §.

<sup>280</sup> i. m. I. „*Beschreibung des Princips der Sittlichkeit*“ c. szakasz.

<sup>281</sup> v. ö. i. m. II. Hauptstück. 12. §.

lebről s különösen anyagát tekintve, meg nem határozható, azaz, a Fichte felfogása szerint, éppen úgy, mint a Kanté szerint, az erkölcsi érték megvalósítását elrendelő törvény csak formális lehet, amely végső elemzésben tulajdonképpen csak annyit mond, hogy teljesítsd be kötelességedet, valósítsd meg cselekedet által az erkölcsi értéket. Az erkölcsi ösztön — Trieb — u. i. egy vegyes ösztön, amely anyagát a természeti ösztönből meríti, de formáját tisztán és kizárólag a tiszta, minden érzékiségétől ment tevékenységből. Éppen ezért az erkölcsi ösztön éppen olyan abszolút, mint a tiszta ösztön, amely tulajdonképpen minden tudat fölött áll, mint a tudatban lévő tartalomnak transzcendentális magyarázója. Az abszolutság pedig azt jelenti, hogy az erkölcsi ösztön önmagának célja, amelyet meg kell valósítani önmagáért. Az erkölcsi normának evvel a formális karakterével, amely kétségtelenül a leghatározottabb ridegséggel párosul, Fichte még azt a stoikusokra emlékeztető felfogást köti össze, hogy az erkölcsiség egy és változhatatlan jellegű elannyira, hogy itt egyetlen erkölcsstelen cselekedet az erkölcsiség teljes hiányáról tanúskodik.

A kötelesség fogalmában tulajdonképpen az a követelmény nyer kifejezést, hogy az eupirikus Én a tiszta Énnel összhangban álljon az által, hogy az előbbi az utolsónak veti magát alá. Megtörtént-e vagy sem az a megegyezés? — erre a kérdésre minden cselekedet után megszólaló *lelkiösmeret* ad feleletet, amely soha sem téved a maga ítéletében, mert minden eszes lénynek szubstanciájában gyökerezik. Az erkölcsi érték kötelezőségének forrása minden egyesnek lelkiösmerete: arra a cselekedetre kötelezve vagyunk, amelyhez lelkiösmeretünk a maga beleegyezését, kvázi szankcióját adja. A lelkiösmeret fogalmának szempontjából már most a kategórikus imperativus így fogalmazandó: „cselekedj kötelességedről való legjobb meggyőződésed szerint vagy cselekedj lelkiösmereted szerint”.<sup>282</sup> Cselekedeteink erkölcsiségének ez a formális feltétele, amelynek tárgyalása az erkölcsifilozófia feladata. Az erkölcsi érték megvalósítását követő parancsot csak akkor szabad és kell tényleg követnünk, ha már lelkiösmeretünk próbáját kiállotta.

<sup>282</sup> i. m. II. 13. §.

Fichtenek a lelkiösmeretről szóló ez a tanítása egészen helyesen emeli ki a lelkiösmeretnek rendkívül fontos szerepét és teljes következetességgel jár el Fichte, amikor a lelkiösmeret szerepét megállapítja, mert hiszen a lelkiösmeret egészen logikus következménye az erkölcsi autonómiának. Kant ezt a következtetést levonni elmulasztotta; Fichte azonban rögtön felismervén ezen lelki jelenségnek végtelen értékét, annak jelentését is megállapítja s a tekintély szavával szemben a lelkiösmeret szavának érvényesülését az őt jellemző energiával követelte. A lelkiösmeret a legfőbb ítélőszék, amely előtt minden erkölcsi tettnek és parancsolatnak megjelenni kell.

Ennyit Fichte erkölcsi felfogásáról, mint az egész filozófiai rendszerével szoros összefüggésben állóról, mint filozófiai álláspontjának szükségszerű következményéről. Egy pár vonással azonban szükséges még egy néhány erkölcsi fogalomnak is képét rajzolni, hogy Fichtenek az erkölcsi értékről vallott felfogása teljesen világosan álljon előttünk. Ami mindenekelőtt a *szabadság* fogalmát illeti, már fennebb láttuk, hogy az Énnek legsajátosabb jellemző vonása éppen az a szabadság, amely által képes az öntevékenységre, magának az öntevékenységnek kedvéért. A szabad Én öntevékenységének célja tehát nincs ugyan az öntevékenység körén kívül, hanem bennefoglaltatik ezen öntevékenységben; azaz: az öntevékenység a szabad s tehát erkölcsös Énre nézve öncél. Ez a szabadság nemcsak *alapja* az Énnek, hanem *törvénye is*, amely azt rendel, hogy az Én, minden Neméntől származó hajlammal, ösztönnel stb. szemben a maga önállóságát teljes mértékben őrizze meg. A szabadság és törvény tehát Fichtenél teljesen egybeesnek; a kettő egymással azonos. Amíg Kantnál a szabadság a kategórikus imperativusnak mintegy alárendelve van, addig Fichtenél a szabadság egyenesen az erkölcsi törvénynek lényegét teszi, mert ezen törvény a szabadságnak törvénye. Az Én, mint intelligencia, mint tiszta szellem, abszolúte öntevékeny lenne s önmagát valósítaná meg; de, mint természeti lény, természeti ösztönöknek is alája van vetve; azaz, az Én, mint intelligencia, alany, de mint természeti lény, tárgy s igazi lény csak a kettőnek, az alanynak és tárgynak szintézisében nyilvánul. Ez a szintézis a szabadság útján valósul meg és pedig úgy, hogy az Én, mint tiszta Én, elfogadja a Nemének

korlátolását s lemond az ő őseredeti tisztaságáról; az Én, mint természeti lény lemond arról, hogy az ő *élvezete* legyen a cselekvés, illetve tevékenység célja. Így azután az erkölcsiség formája származik a tiszta ösztöntől, materiája pedig az anyagi ösztöntől s az Énnek feladata az, hogy a maga minél tisztább tevékenysége által emelkedjék a természetiség fölé, ami végleg természetesen csak majd a végtelenségben történhetik meg.

Mindezekből már most az következik, hogy az Én a morális fejlődésnek különböző fokozatainak megy keresztül. Az akarat nem egyszerre lendül fel a morálitásnak legfőbb fokára, hanem csak fokonként emelkedik föl a tiszta, az igazi szabadság magaslatára.<sup>283</sup> A fejlődésnek legalsó fokán, az ember csak a maga természeti ösztönének bír tudatával; ezen a legalsó fokon a szabadság csak *formális*. Az ember e fokon még állat. A feladata az, hogy önkénytes cselekedetei által emelkedjék ki az állatiságnak köréből.<sup>284</sup> E kiemelkedés a cselekedetek által történik, amely cselekedetek *maximák* által szabályoztatnak és lehetnek vagy *jók* vagy *röszak*. E fokon u. i. már fellépik a cselekedetek értéke között levő különbség, amely az említett két jelző által jeletetik. Itt is ugyan az okosság vezeti az ember cselekedeteit, de a cselekvésnek célja nem az Énnek tiszta öntevékenysége, hanem a természeti ösztönnek kielégítése, azaz, az *élv*. Az akarat azonban lassanként kiemelkedve az élv köréből, feljut a hősi jellem fokozatán át, ahol öntudatlanul bár, de az önállóságra, az öntevékenységre való ösztön nyilvánul, átjut az Én a legfelsőbb fokra, ahol a kötelesség kötelességül ismertetvén föl, önmagáért teljesítetik.<sup>285</sup> Meg kell azonban jól jegyeznünk, hogy ez a fokozatos emelkedés sem a természetnek műve, hanem az Én szabadságának aktusa. A természet éppen ellenkezőleg az emelkedésnek gátlója lesz az által, hogy mintegy nyugalmi állapotban maradni készíti az Ént, mivel ő maga is t. i. a természet, mint Nem-én és tárgy, csak nyugalom, csak lét: a természet *az*, a *mi* s ennél fogva semmiféle tevékeny erő nem tulajdonítható neki, sőt ha fenn akar maradni, szüksége van bizonyos nyugalmi állapotra, amely nél-

<sup>283</sup> Erről értekezik a „*Sittenlehre*“ 3-ik szakasza.

<sup>284</sup> i. m. 3. Hauptstück 16. §. II.

<sup>285</sup> i. m. III. 16. §. III. IV.

kül nincs megmaradás. Ez a nyugalmi állapot, ez a restség a tulajdonképpeni „radikális rossz”.<sup>286</sup> A természeti ösztönök felé való emelkedés, az intelligenciának, az intelligencia tisztaságának megvalósítása, tehát a legfőbb erkölcsi feladat, amelynek realizálása a *szabadság ténye*. A *jó* nem egyéb, mint az Én tevékenysége az önállóság felé; a *rossz* ellenben a természeti állapotban való makacs megmaradás. Az erkölcsi rossz a restséggel — *Trägheit* — azonos; ez a restség u. i. a jóra való tökéletes tehetetlenség, amely az emberrel vele születik s amelyet le kell küzdenünk, ha erkölcsösek akarunk lenni.

Hátra van még egy kérdés, amelyre feleletet kell adnunk. Láttuk u. i., hogy Fichte a szellem önértékűségét vallván, az élvezet álláspontját még állatnak tartja; az a kérdés már most, hogy *milyen álláspontot foglal el az eudaimonizmussal szemben és mit tanít az erkölcsiségnek a boldogsághoz való viszonyáról?*<sup>287</sup>

Fichte, éppenúgy, mint Kant, a leghatározottabb ellensége az eudaimonizmusnak, amely ellen a gúnynak és iróniának, a meggyőzésnek és lángésznek minden fegyverével küzd. Az erkölcsiség csak akkor méltó erre a névre, ha célja önmagában van s az erkölcsi érték csak akkor bír beccsel, ha értéke minden feltételtől s következménytől független. Az „Appellation an das Publikum“ c. vitairatában egyenesen az eudaimonizmus lehetetlenségét bizonyítja s azt állítja, hogy aki boldogságra vágyik, az bolond és balga, aki sem önmagát nem ismeri, sem környezetét. A boldogság fogalmában, amelyet Fichte a Glückseligkeit szóval jelez, — amint Jodl helyesen megjegyzi, — a külső, érzéki elemek által okozott élvezet gondolata mellett ott van még egy célnak ideája is, amelynek elérése érdekében az erkölcsiség eszközi jelentéssel bír. A „Glückseligkeit“-től azonban jól meg kell különböztetnünk a „Seligkeit“-ot, amely a magával megelégedő észnek állapotát jelzi. Az erkölcsi törvénynek engedelmeskedő s parancsait betöltő egyén lelkében a Seligkeitnek állapota van, amely állapot tulajdonképpen az észnek önmagát élvezése s amely semmiféle külső körülménytől

<sup>286</sup> i. m. III. 16. §. Anhang.

<sup>287</sup> Erre nézve különösen Jodl i. m. II. K.<sup>2</sup> 85. köv. lapjait. — Fichte a boldogság kérdésével főleg az „Anweisung zum seligen Leben“ c. művében foglalkozik (v. ö. a 7-ik felolvasással.)



nem függ. „A Seligkeit megpihenés és megmaradás az egyben, míg a nyomorúság a sokféleiben és a változatosban való szét-szóródás s következésképpen a Seligkeit nem egyéb, mint a léleknek visszahúzódása a sokféléről és a változatosról az egybe“.<sup>288</sup> Aki nem adja át magát sem az élvezeteknek, sem a természeteti ösztönök hatalmának, hanem egész életét az erkölcsi érték, az intelligencia megvalósításának szenteli, — az az igazán boldog és megelégedett férfiú. A cselekedetnek következményeivel, a cselekedetnek élv-, vagy haszonértékével nem tördő férfiú az igazán erkölcsös ember, aki előtt az erkölcsi érték valóban önérték és az erkölcsiség valóban öncél. Az erkölcsös ember élete igenis boldog élet, ámde csak akkor, ha erkölcsi cselekedeteinek nem célja és nem motivumá az a boldogság. — Az erkölcsiségnek ezen öncélúsága a moralitásnak legjellemzőbb vonása, az erkölcsi értéknek *conditio sine quanon*-ja.

\*  
\* \* \*

Az itt közlött fennebbi vázlat is talán elégségesen bizonyítja azt az állításunkat, hogy Fichte erkölcsfilozófiájában a Kant kategórikus imperativusa jelenik meg a maga tiszta, erőteljes formájában. Fichte tana is az idealizmus talajából sarjad és az erkölcsi idealizmusnak legjellegzetesebb kifejezője. Fichte a Kant felfogását magáévá tévén, mesterének gondolatait új fénybe állítja s erejüket a maga zseniálításának erejével még izmosabbá teszi. Az ő értékelésében is legfőbb helyet az intelligencia foglalja el, az Énnek semmiféle, érzéki korlát által meg nem akadályozott tevékenysége. Az intelligencia, az öntudat a legfőbb érték, amelynek megvalósítása az Énnek feladata, annak az Énnek, amely nem a lélektani Énnel azonos, hanem az emberiségben egyetemesen működő észnek hordozója. A szabad, a saját tevékenységét célul kitűző öntudat minden értéknek, minden erkölcsiségnek és minden kötelességnek forrása.

A Fichte erkölcsfilozófiájában az intelligenciának fénye és önértéke a maga teljes valóságában tárul fel szemeink előtt s az ember erkölcsi szabadságának fontossága az egész tan fejtegetéseiben megdönthetetlen bizonyosságban áll előttünk. Fichte

<sup>288</sup> „Anweisung zum seligen Leben“ 1. felolvasás. (Diederichs-kiadás [1910.] 15. oldal.)

tana a Kant tanainak nemcsak megvilágosítója, hanem egyszersmind tovább fejtője is, különösen az öntudat óriási jelentőségének kiemelése által nemcsak a teoretikus, hanem a praktikus filozófia terén is, nemcsak az elmélet körén belül, hanem a gyakorlat, a cselekvés mezején is. Az öntudat és intelligencia teszik valódi lényegét az embernek, amely eszes lény, illetve amelynek eszes lénynek, az intelligenciát megvalósítónak *kell* lennie; de az öntudat és intelligencia egyszersmind az a lényeges alkotórésze az embernek, amely által az érzékiség korlátait legyőzve, az érzékiség fölé emelkedik egyenesen az isteninek, az örök és tiszta szellemiségnek azon szférájába, ahol az Æn öntevékenysége minden korláttól menten a maga teljességében bontakozik ki és valósul meg.

#### 45. §. Schelling.

Amint az előző szakaszban láttuk, Fichte tanában a természet, a Nemén az Æn kifejlésének és tevékenységének szükség-szerű feltétele ugyan, de jelentősége az Æn korlátolásában állván, szemelláthatólag csak eszközi jellegű. A természet önálló jelentéssel nem bír, mert nem egyéb, mint a „kötelességnek érzékiesített materiája“, amelyre támaszkodva az egyén a maga intelligens lényegét kifejti. Fejlődő és tevékeny csak az Æn, míg a természetre nézve a pusztá létezés, az állandó nyugalom, a Trägheit, jellemző. Kétségtelen, hogy a természet jelentőségének ily alakban való kidomborítása teljes mértékben elégtelen, amit éles szemekkel vett észre Fichtének egyik legzseniálisabb tanítványa, Schelling. Schelling is a német idealizmus talaján gyökeredzik: tanításának végső forrása a Kant—Fichte tana. Schelling és Kant—Fichte között egy óriási különbséget észre nem vennünk és nem konstatálnunk lehetetlen. Amíg u. i. Kant és Fichte tanításában a praktikus-erkölcsi eszmék apriori jellegűek ugyan, de a többi eszmének köréből nem mint különleges jelentőséggel bíró, *kozmikus* jellegű tényezők emeltetnek ki, addig Schelling rendszerében már egyenesen kozmikus principiumokká válnak az által, hogy aprioritásuk reálissá tétetvén az Abszolutummá leszen s mint ilyen minden filozófiának elvévé is egyszersmind. A természet végső célja Schellingnél éppen az, hogy erkölcsiséget hozzon létre az által, hogy megvalósítja

az észet. A természet feladata az észnek, az abszolút szellemnek megvalósítása. Ez a megvalósítás azonban *organice* történik, mivel a természet egy *nagyszerű organizmus*, amelynek egyes részei célszerűen működnek össze a nagy cél, az ész öntudatosítása érdekében. Így hát a természet nem mechanizmus, hanem energiákkal teljes *élet*, amely folyton hat és működik; a természet folyton tartó *ismerés*, amely által a tárgytermészet alanytermészeté válik. A Fichtei Én tevékenysége itt a természetnek kozmikus tevékenységévé leszen, amely tevékenység szüli az abszolútumot, az Én és a Nem-én, a tárgy és az alany egységét.<sup>289</sup>

Schelling rendszerében az *abszolútum* ez a metafizikai entitás, csakugyan korlátlan hatalommal teremt önmagából mindent, amin egyszer csak az emberi szellemnek bélyege van. Az abszolútum az örök ismerési aktus, amely sem anyagát, sem formáját nem nyeri magán kívülről, hanem önmagának formája és anyaga is egyszersmind. *Ideális* megvalósultságainak legnagyobb foka az állam; míg a *reális* megvalósultságok lelegején az *ember* áll. Az állam isteni műremek, a szabadságnak legpompásabb és legfelségesebb produktuma; az ember pedig mintegy a reálisnak és ideálisnak érintkezési pontjain álló jelenség. Az államban minden szükségszerűen, de egyszersmind szabadon is történik és ami szabadon történik, az egyszersmind belső szükségyszerűséggel is történik. Azaz: az erkölcsiség az abszolútum legfelségesebb műremekének, az államnak keretén belül valósul meg.<sup>290</sup>

Amint a filozófia történetéből tudjuk, Schelling tana az idők folyamán nagy és jelentékeny változásokon ment át, úgy, hogy filozófiai fejlődésének több, de legalább négy, különböző korszakát lehet megkülönböztetni. Mi ezeket a korszakokat, illetve ezen korszakokban megnyilvánuló erkölcsi felfogását Schellingnek, tüzetes tárgyalás alá nem vesszük, annyival kevésbé, mert erkölcsfilozófiai fejtegetései az erkölcsi érték fogalmazása szempontjából nagy fontossággal nem bírnak. Megelégszünk tehát tana főbb pontjainak kiemelésével, hogy ez ál-

<sup>289</sup> Ez a metafizikai felfogás jelentkezik „*Bruno*“-ban, valamint „*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*“ c. művében is.

<sup>290</sup> V. ö. J. Hermann Fichte: *System der Ethik*. I. K. 170. oldal.

tal feltüntetessük azt a változást, amelyet a Kant—Fichte erkölcsi értékfogalmán Schelling eszközölt.

Schellingnek már legkorábbi műveiben is egészen világosan megállapítható az a tendencia, hogy az általános akaratot az abszolúttá, az egyénnek is lényegét alkotóvá akarja tenni, úgy, hogy az az általános akarat az empirikus egyén akaratának legerősebb korlátolója. Az egyénnek erkölcsi feladata nem más, mint törekedni arra, hogy cselekvése által az általános akarat megvalósuljon, vagy más szavakkal, hogy akarata abszolút akarattá legyen.<sup>291</sup> Ez pedig csak úgy lehetséges, ha az egész lemond a maga *empirikus* szabadságáról és akaratáról, hogy az *abszolút* szabadságot és akaratot valósítsa meg. A legfőbb érték tehát, amelynek megvalósítása, erkölcsi kötelesség, az abszolút akarat, amely ha megvalósítatik, megvalósul egyszersmind az abszolút szabadság is. Erkölcsileg az általános, az abszolút akarat arra kötelez minden egyént, hogy a maga akaratát az abszolút akaratnak, a maga szabadságát az abszolút szabadságnak vesse alá, még pedig az által, hogy saját akaratát az abszolút akaratval azonosítja. Azaz: Schelling is az intelligenciában keresi az erkölcsi értéket, amelyet az egyénnek a maga akaratával szabad önelhatározással kell megvalósítania s ez által részt vennie a természetnek az abszolútum megvalósítására irányuló tevékenységében. Csak az a baj, hogy a világos ismeretelméleti álláspontot az abszolútumról való metafizikai konstrukció merőben elsötétíti.

E rövid vázlat is mutatja, hogy a Schelling erkölcsfilozófiája ugyanazon formában mozog, mint a Fichte tana, csak hogy Schellingnél az abszolút akarat az elve a cselekvésnek, míg Fichténél az Én öntevékenysége az erkölcsiség alapja és célja. E mellett azonban Schelling is teljes meggyőződéssel vallja a szellemnek önértékűségét és erőteljesen kiemeli a szabadság jelentőségét.

A fejlődés későbbi szakaszában a teizmus felfogása felé hajlik a romantikus Schelling, akivel már Fichte is szakítani kénytelen. Különösen a teodicea kérdése érdekli s a világ-

<sup>291</sup> Ez a tan jut kifejezésre Schellingnek „*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*“ c. művében. (1809.) Ugyanitt olvasható azon *theodiceai* kísérlet is, amelyről bővebben később lesz szó.

ban levő rossznak problémájára keres feleletet. E kérdésnek nehézségeit jól látja, de romantikus lelke mégis ellenállhatlan erővel kényszeríti a probléma fejtegetésére.<sup>292</sup> Jól tudja, hogy itt határozott vagy-vagyról van szó. Vagy valóság a rossz s így az Istentől származik; vagy nem Istentől származik s így nem realitás. Mindakét lehetséges feleletnek meg vannak elodázhatlan nehézségei. Ha u. i. az első értelemben felelünk, akkor a rossz realis jellege meg van mentve, de csorbát szenved az Isten fogalma. Ha ellenben a második értelemben oldjuk meg a problémát, akkor az Isten fogalmának fensége érintetlen marad, de a rossz realitása tagadtatván, a tapasztalatnak mondunk el- lent. Schelling határozottan meg volt győződve arról, hogy a rossz realitás, nem csupán privatio, hanem erőteljes és el nem utasítható pozitívum. A rossz oly erőteljes pozitívum, hogy legtöbbször erőteljesebb a jónál. Ha így áll a dolog, akkor ezen erőteljes pozitívumnak, a rossznak, gyökerei is valamely erőteljesebb pozitívum talajába kell, hogy alányúljanak s ez a pozitívum más nem lehet, mint az abszolútum.

A rossz problémájának ez a fejtegetése minket csak azért érdekel, mert ha a rossznak alapja az Istenben, illetve az abszolútumban van, akkor méltán merül föl az a kérdés, hogy a rossz kozmikus hatalom lévén, miként egyeztethető össze az erkölcsiségnek alapját és lényegét képező szabadsággal? — Schelling is, amint előbb láttuk, a szabadságot az észlény jellemzőjéül tekinti s úgy fogja fel, mint az észlénynek szükség-szerűségét. A kérdés már most itt az, hogy mi tulajdonképpen ez a belső szükség-szerűség, amely a szabadságnak forrása? — Schelling e kérdésre feleletet keresvén, mindenekelőtt azt állapítja meg, hogy az ember lényege csupa akarat, amely önma-gátteszi valamivé. Ez az akarat azonban, amely tehát teremtő akarat, nem esik a tapasztalás körébe, az a tett, az a cselekedet pedig, mely által az ember élete az időben meghatározatik, nem esik az idő körébe, hanem az örökkévalóság területén fakad, tehát a természettől fogva örök. Ezen örök tett által az ember élete egészen a teremtés kezdetéig nyúlik vissza s testet öltésének módja már ezen örök tett által eleitől fogva meg-állapítva van.

<sup>292</sup> v. ö. *Jodl* i. m. II. K.<sup>2</sup> 157. s köv. lapjain.

Ezen feladat által a kérdés természetesen megoldva nincs, amint hogy a teodicea kérdése csakugyan megoldhatatlan probléma. A Schelling tana a rossznak kozmikus eredetét hangsúlyozva, annak pszichológiai és logikai jelentésével nem törődik, világos bizonyosságot tévén amellet, hogy fantasztikus konstrukciókkal a filozófiai kérdéseket megoldani nem lehet. Azok a fejtegetések, amelyeket Schelling az erkölcsiségnek szentelt, éppen fantasztikus jellegüknél fogva, merőben elégtelenek voltak az erkölcsi érték fogalmának pontos és valóban filozófiai megállapítására. Schelling tulajdonképpen a Fichte ismerettani álláspontját metafizikaivá változtatván, az erkölcsiségnek metafizikai konstrukcióját kísérli meg, amiből azután szükségképpen következik, hogy az erkölcsi értéknek ismeretelméleti-dialektikai fejtegetéseit nála hiába keressük. Ez okból Schellingnél az erkölcsi érték fogalma egy oldalról sem nyert újabb világosságot, sőt némely már megvilágított oldala ismét újabb homályba burkolózott, hála a metafizikai konstrukcióknak.

#### 46. §. Hegel.

Amikor Fichte Schellinggel szakítani volt kénytelen s a maga tanának világosabb kifejtésére tört, Schelling mellé, az ő felfogásának védelmére, ifjúkori barátja, a német idealizmusnak egyik főképviseleje, *Hegel* lépett fegyveres társul. Schellingnél az akarat aprioritása, amint láttuk, már nem transzcendentális értelemben vétetik, hanem valóságos realitássá leszen, metafizikai realitássá, abszolutumná, amely abszolutum a Hegel rendszerében egészen következetesen nem csupán kiinduló pontja és elve a filozófiának, hanem célja és végső pontja is, amelyből ered és visszatér minden, ami van. Schelling a természet jelentőségét igyekezett kidomborítani Fichte tanával szemben, amikor az abszolutumnak természeti jellegét hangsúlyozta. Hegel az abszolutum gondolatát mindvégig megtartja, de az egész rendszeren gyökeres változtatást eszközöl az által, hogy az abszolutumnak logikai jellegét állítja előtérbe; az azonosságának jellegét is gyökeresen átalakítja, amikor a Schelling által hangsúlyozott akaratati azonosság helyére a lét és a gondolkodás azonosságát ülteti. Minden, ami van észszerű és minden ami észszerű, valóság is egyszersmind.

Hegel filozófiai tana is természetszerűleg a fejlődés terméke lévén, bizonyos változásokat mutat, amelyek azonban a mi feladatunk szempontjából különösebb fontossággal nem bírnak, mert hiszen csupán a felfogásnak mikéntjére vonatkoznak; az idealizmus főgondolata: a szellem önértékűsége és szabadsága lévén itt is az alap és kiindulási pontja minden fejtegetésnek.

Hegelnek már ifjúkori írásaiban felbukkan az a gondolat, amely egész tanában mindvégig jellegzetes marad, hogy t. i. az erkölcsi értéknek az állam határain belül kell megvalósulnia. Ez a gondolat, amint tanulmányunk első felében láttuk, teljesen a görög szellemnek terméke és kétségtelen, hogy Hegel is a görög filozófia hatása alatt fejti ki és teszi központi jelentőségűvé azt a maga erkölcsi felfogásában.

Az erkölcsiség a Hegel rendszerében az objektív szellem körébe tartozik, ahol a szubjektív szellem, az egyén, a maga akaratát a közösség akaratának, amely az objektív szellemben valósul meg, alárendeli. E fokon áll elő a *moralitás*, amely által az ember a tételes törvényeknek engedelmeskedő *legalitás* fölé emelkedik. A moralitás fölé emelkedik végül a *Sittlichkeit* — az erkölcsiség, amelyben a legalitás és a moralitás egyesülvén, szülik az erkölcsi jót. Az erkölcsiség a családban, a társadalomban, főleg azonban az államban jelentkezik, ahol a szabadság a maga tökélyét éri el. Az objektív szellem maga u. i., mint a teoretikus és a praktikus szellemnek egysége, nem más, mint a *szabad akarat*, amely önmaga számára — für sich — szabad akarat. Az akarat pedig — úgymond Hegel — csak akkor akarat és csak akkor szabad, ha önmagát *gondolja*, ha önmagát, mint szabad akaratot akarja. Az akarat nem egyéb, mint *szabad intelligencia*.<sup>293</sup> Az akarat tehát tulajdonképpen a gondolkozás nélkül elképzelhetetlen; ha pedig a gondolkozással egységbe lépik, akkor szükségképpen áll elé a szabadság. A szabadság az ember lényegéhez tartozik, éppenúgy, mint a nehézség a test természetében gyökerezik. Ámde nem szabad az egyén szabadságát az önkénnyel összetéveszteni, mert amíg a sza-

<sup>293</sup> V. ö. *Encyklopedie*, §. 400. (1817-iki kiadás.) — Hegel etikájának világos előadását a maga consequentiájával nyújtja *Rosenkranz* „*System der Wissenschaft*“ c. művének az objektív szellemről szóló 2-ik rész 2. szakasz. Megjelent a mű 1850-ben.

badság az akarat a maga igazságában, addig az önkény ellenmondás. Az önkény tehát nemcsak nem azonos a szabadsággal, hanem annak egyenes ellentéte. Az önkény nem az akaratnak, hanem a cselekvésnek szabadsága, míg az akarat szabadsága az által jön létre, hogy az akarat célját és irányát nem a szubjektív szellem hajlamai és ösztönei, hanem a gondolkodás szabja meg; azaz, amint fennebb mondtuk, az akarat a szabad intelligencia. Az akarat szabadsága nem egyéb, mint az intelligencia uralma az ösztönök s az érzékiség fölött. Ilyen értelemben azután jó és szabad csak az az akarat, amely önmagát, mint szellemet állítja önmagának céljául, amely a szellemet, mint *kellőt* tekinti. Ez által az akarat a kellemes és a hasznos fölé kerül s helyét az igaz és a szép mellett foglalja el.

A szabadságnak ez a fogalmazása feltűnő rokonságot mutat a Descartesből kiinduló racionalizmus szabadságtanával és első sorban éppen a Spinozáéval. Itt is, ott is a szabadság, mint az észnek, az intelligenciának uralmát jelenti az ösztönök és szenvedélyek fölött. Ez a megegyezés nem véletlen csupán, hanem az alapfelfogásból következő szükségszerűség. Ahol az önérték az intelligenciának tulajdoníttatik, ott egészen természetesen jár együtt az autonómia és szabadság gondolata, mint az ember alsóbbrendű és csekély értékű megnyilatkozásai fölött való feltétlen uralom.

Az erkölcsiségnek már most Hegel a következő magyarázatát adja. — A szubjektív érdek — úgymond — kétségtelesenül egyfelől célja a cselekvő személyiségnek; másfelől pedig az általános az an és für sich létező akarat a maga valóságát a szubjektivitás által képes csupán realizálni.<sup>294</sup> A morális személyiség már most arra törekszik, hogy a külső világot a célnak megfelelőleg alakítsa s ezt teszi a *cselekedet* által. Minden változás, mint olyan, amely az alany tevékenysége által jött létre, az alannak *tette*, de az alany nem minden tettet ismer el az ő *cselekedetének*, csak azt, ami az ő tudásából és akaratából fakad. Így tehát az általános akarat az a törvény, amelyben az alannak közvetlen *egyedsége* — Einzelneheit — és a külső realitás egyformán megszűnnek. *Következésképpen az az általános akarat az abszolút végcél, az önmagára és önmagá-*

<sup>294</sup> v. ö. *Encyklopädie*, 417. s. köv. §§.



*ban véve jó.* De egyszersmind ez az általános akarat *kötelesség* is az alanyra nézve és az egész világnak *végső célja*. Az alanynak az a feladata, hogy betekintést szerezvén ezen jónak belsejébe, azt a maga szándékává és céljává tegye.

Az intelligenciának önértékűsége tehát Hegelnél is egészen világos formában jut kifejezésre, ámde az intelligencia önértékűsége mellett a boldogság is szóhoz és szerephez jut, mint a morális alanyra nézve nem közönyös értékű. A morális tudat u. i. — mondja Hegel — nem mondhat le a boldogságról s a maga abszolút célját, mint momentumot ki nem hagyhatja. Az élvezet ugyanis az erkölcsiség köréből ki nem űzhető, mert ha nem is foglal helyet a moralitásban, mint érzületben, de a moralitás megvalósításának fogalmában igenis benne van.<sup>295</sup> A beteljesedett célnak, a betöltött kötelességnek fogalmában benne van az élvnek fogalma is. De tovább menve, megállapítja Hegel azt is, hogy a cél tulajdonképpen, mint megvalósítandó egész megköveteli, hogy a beteljesített kötelesség éppen úgy *tisztán morális cselekedet* legyen, mint *realizált individualitás*. A kettő közt levő harmóniát szülő cél tehát a moralitásnak és a természetnek összhangját teremti meg; azaz a teljes, az egész cél fogalma által nem csupán a moralitás gondoltatik, hanem a moralitásnak és természetnek, illetve boldogságnak harmóniája is *posztuláltatik*. A kettőnek egysége pedig nemcsak óhajtás, hanem olyan valami, aminek elérése még bizonytalan: az *észnek követelménye*, vagyis közvetlen bizonyossága. — A Hegel felfogásában tehát a legfőbb érték megvalósulása nem aként történik, hogy az intelligencia az érzékiséget a maga uralma alá hajtja, hanem aként, hogy a kettő egy magasabb harmóniába olvad. Az ész és az érzékiség ellenkezésében az érzékiség és ész egységbe olvadnak s tehát az ellenkezésnek eredménye az az óhajtott harmónia. Ez az egység és harmónia az *igazi moralitás*.

Ez az egység, egy *kell-t* foglalt magában, mivel nem tényleges lét, hanem csak követelt lét, amely még megvalósulásra vár; ami most adva van, mint lét, az nem ez a posztulált egység, hanem ellenkezőleg, az észnek és érzékiségnek ellentéte. Az erkölcsös egyénnek már most éppen az a feladata, hogy ezt

<sup>295</sup> *Phänomenologie*. Lasson kiadása. (1907.) 389. s. köv. i.

az egységet mozdítsa elő, az ész és az érzékiség ellentétének lassankénti, fokankénti legyőzése által s ezáltal lassú haladást tanusítson a moralitás terén. Ez a megvalósítandó harmónia, mint *feladat* áll előttünk s a megvalósítás egészen a végtelenségig tolódik el. Mihelyt a megvalósulás megtörténik, azonnal megszűnik és elenyészik a morális tudat is. Azaz: miként Kantnál és Fichténél, úgy a Hegel felfogásában is az érzékiség feltétele az erkölcsiségnek; a Nemén az Én öntevékenységének korlátja ugyan, de egyszersmind elengedhetetlen feltétele is.

Ez a legfőbb érték az állam keretén belül valósul meg, az erkölcsiség által. Miként és milyen formák között? — ez a kérdés minket nem érdekel, mert az erkölcsi érték fogalmazására semmiféle fontossággal nem bír. Hegel erkölcsfilozófiája tulajdonképpen egy állam filozófiává bővül, de ez az államfilozófia a mi tárgyunk szempontjából érdeklél nem bír.

\*

\*      \*

A Hegel erkölcsi felfogása, az erkölcsi érték lényegére és természetére vonatkozó fejtegetései egytől-egyig a Kant által megalapozott és Fichte által megvilágosított német ideáлизmusnak felfogását tükrözi vissza; Hegel erkölcsfilozófiája is a német erkölcsi ideáлизmus forrásából táplálkozik, az ő értékelése is a Kant és Fichte értékelésével azonos, dacára annak, hogy az egyes részek kifejtésében, az egyes tanok indokolásában Hegel messze távozik Kanttól, akinek higgadtsága és biztos, nyugodt ítélete legélesebb ellentétet mutatja a Hegel korlátlan fantáziával s igen sokszor túlmerész ítélkezésével. Hegelnél is az intelligencia a legfőbb érték, amelytől minden e világon a maga becsét nyeri és amelynek megvalósítása az embernek legnagyobb feladata és el nem odázható kötelessége. E legfőbb értéknek birtokában lesz az egyén akarata szabad; e legfőbb érték bírása ajándékoz meg azzal az autonómiával, amelynek világos felismerése a német ideáлизmusnak örök érdeme és dicsősége marad. Az intelligencia lévén minden morális egyénre nézve minden kötelezésnek forrása, itt heteronómiáról az intelligencia felségének megsértése nélkül beszélni sem szabad. A Hegel filozófiája s az egész német ideáлизmusnak tanítása szerint az egyetlen érték s tehát az egyetlen parancsoló hatalom, az

egyetlen számbaveendő tekintély, aki előtt meghajolni kell, a szellem, az ész, az intelligencia. A legfőbb erkölcsi érték is, a legfőbb erkölcsi cél is az intelligencia, amelynek megvalósítása kötelező minden élő lényre nézve, amely az erkölcsi névre egyedül tart igényt. A legfőbb érték a maga feltétlenségével, a maga egyedüliségével kétségkívül bizonyos szigorúságnak látszatával bír, de ez a szigorúság eloszlik azonnal, mihelyt tudatára jutunk annak, hogy az intelligencia, a szellem egyenesen a mi lényegünk alkotója s mint ilyen a saját maga törvényeinek engedelmeskedik, a saját magának ura, de egyszersmind aláztos szolgája is. A szellem feltétlensége, értékének egyedülisége éppen azok a jellemvonások, amelyek által önértékkel bír és amelyek révén forrása, kútfeje minden más értéknek és mértéke minden dolognak, minden tevékenységnek, amely az emberrel viszonyba lépik, az emberre nézve visszautasíthatlanul létezik.

#### 47. §. Schleiermacher.

Schleiermacher a német romanticizmus egyik legkiválóbb képviselője, akinek filozófiai felfogása ugyan a német idealizmus talaján fakad, de a romanticizmusnak hatása alatt oly mélyreható változásokon megy át, hogy ennél fogva bizonyos különállás illeti őt meg a filozófia történetében. Azt mondhatjuk, hogy a német romanticizmus etikájának ő a tulajdonképeni kifejezője és a filozófiai irodalomban képviselője. Nem lehet feladatunk Schleiermacher filozófiai és teológiai fejlődését itt nyomról-nyomra követnünk; a mi feladatunk szempontjából elégséges a következő tényekre reá mutatnunk.

Schleiermacher a „*Monologen*“ c. művének bizonyossága szerint eleinte kétségtelenül, éppenúgy, mint Schelling és Hegel, a Fichte filozófiájának hatása alatt állott. A „*Reden über die Religion*“ c. művében a vallás önállósága mellett tört lándzsát és a vallásnak igazi jelentését akarja megállapítani. E műben a romanticizmus szelleme nyer éles, kifejezést. A romanticizmus szellemének befolyása azután állandó marad Schleiermacher egész filozófiai tevékenységében s különösen érvényesül az etikai felfogás terén, hol a Kant rigorizmusát a Shaftesbury eszteticizmusa által törekedik enyhíteni.

Az erkölcsi érték fogalmára vonatkozólag a Twisten által 1841-ben kiadott, erkölcsfilozófiai előadások nyomán röviden a következőket mondhatjuk. — Schleiermacher felfogása szerint az észszerű cselekvésnek, vagy amint ő kifejezi, az ész cselekvéseinek eredménye az ész és a természet egységének kell lennie, amely egység ezen cselekvés nélkül meg nem valósulhat. Az észnek, az ész cselekvésének feladata, illetve célja tehát az, hogy az ész ezen cselekvés által természetté legyen. „Minden etikai tudás — mondja Schleiermacher — kifejezése az ész mindig már megkezdődő, de soha be nem végződött természetté-lételének“.<sup>296</sup> Azaz: Schleiermacher felfogásában nem a természetnek kell áthatoltatnia az ész által, hanem — a romantikus szellemnek megfelelőleg — az észnek kell természetté válnia. A természet az ész által formáltatik, az ész cselekedete által alakot nyer s tehát csak anyag, amely még átalakításra vár. Ilyen értelemben véve a természet úgy viszonylik az észhez, mint az anyag az erőhöz. Az észnek formálása, illetve formáló tevékenysége tulajdonképpen ugyanaz, mint egy organizmusnak képzése valamely anyagtömegeből. A természetnek és az észnek egységesítése tehát úgy gondolandó, mint a természetnek *organizáltsága* az észre nézve, az ész számára, amiből következik, hogy az észnek ez a tevékenysége *organizáló* tevékenység.<sup>297</sup> Amennyiben az ész és a természet ezen egységesülésében az ész cselekvő s csakis e tekintetben cselekvő, annyiban éppen ezen egységesülésben ismertetik föl az ész s emyiben ez az egységesülés egyszersmind *szimbólizáltság* is az észre nézve, az ész pedig szimbólizáló tevékenység.<sup>298</sup>

Ezen fejtegetések értelmében a *főjő*, amely minden erkölcsi cselekedetnek célja kell, hogy legyen, a természetnek és az észnek egysége. Ennek az egységnek kell megvalósulnia az egyén által és az egyénben. A legfőbb jó tehát az észnek tevékenysége, amely tevékenység lehet vagy organizáló, vagy szimbólizáló, de mindenik esetben az észnek megvalósulását jelenti. A legfőbb jót a közösségben élő egyének hosszú folyamat által valósíthatják meg: az ész a természetet a maga egészében el-

<sup>296</sup> v. ö. A Schiele-kiadásnak (1911.) 14. oldal. 80—86. §.

<sup>297</sup> i. m. 23. l.

<sup>298</sup> i. m. 24. l.

sajátítja a magáévá: teszi úgy az organikus, mint szimbólikus tekintetben. Ha ez a teljes egység megvalósul, akkor az egyén élete már nem tisztán csak az egyén részére való élet, hanem élet egyszersmind az észnek és a természetnek totalitására nézve is. Az erkölcsiségnek normája tehát az, hogy mily mértékben valósított meg ez az egység az illető egyén által, illetve mily mértékben alkalmas valamely egyén cselekedete ezen egységnek megvalósítására. Az ész maga *kötelez* arra, hogy ezt az egységet megvalósítsuk cselekedeteink által, hogy a durva anyagnak legkisebb nyoma is eltűnjék, egybeolvadván az ész és a természet.

Az *erkölcsi érték*, a *jó*, a *kötelesség* és az *erény*, legszorosabb viszonyban állanak egymással. Schleiermacher ezt a viszonyt eddig példátlan világossággal emelte ki — kivéve talán az angol Pricet — amidőn azt tanította, hogy a javakkal foglalkozó tan — Güterlehre — a természetnek és észnek egységesülésére vonatkozik, míg az erénytan ezt az egységesülést, mint teremtőt tekintti, a kötelességtan pedig, mint teremtdőt. Az erény a teremtő erő, a jó a teremtő erőnek produktuma, a kötelesség pedig oly cselekedet, amely a teremtő erőből fakad s a teremtő erő produktumát tartja szem előtt. Ahol nincs meg ez a teremtő erő, ott természetesen az észnek és a természetnek egységesüléséről sem lehet szó, — azaz eléáll a rossz, a jónak ellentéte, nem mint valami pozitívum, hanem mint negatívum, amely valaminek hiányát jelzi.

Az erkölcsi értékelés szempontjából — mint a fentebbi fejtegetések is mutatják — Schleiermacher a német idealizmus felfogásának alapján áll: elismeri az erkölcsiségnek önértékét s mint legnagyobb értéknek, az észnek megvalósulását követeli. Az erkölcsi idealizmusnak alapján állva, természetes, hogy ő is a feltétlen autonómiának hirdetője, úgy lévén meggyőződve, hogy a szabadság az erkölcsiségnek lényege. Ebből következőleg a kötelezésnek forrását nem keresi valamely az ész körén kívül fekvő tényezőben, hanem az észben találja meg azt. Az ész maga kényszerít arra, hogy cselekedeteink által az ész és a természet egységét valósítsuk meg. A szabad és az erkölcsös ész cselekedete az organizáló és szimbolizáló tevékenység, amelynek végső célja a legfőbb jónak, az ész és a természet egységének megvilágítása.

Schleiermacher az utolsó gyűrűje annak a láncolatnak, amely Kantból kiindulva az erkölcsi idealizmus híveinek és hirdetőinek csoportját alkotja. Ez a láncolat, amelynek tagjai egytől-egyig az erkölcsi önértéknek gondolatát domborították ki a maguk fejtegetéseiben, egy zárt egész, amely egy eszme által tartatott össze és egy eszmének szolgálatában állott.

---

Nyolcadik fejezet.

## Ellenkezés a német idealizmus erkölcs- filozófiájával szemben.

### 48. §. Herbart esztétizmusa.

A német idealizmussal szemben fellépett ellenkezésnek erőteljes szószólója Herbart, aki még Fichtének lábainál ülve közvetlenül ismerkedett meg tanaival, amelyek ellen azután később síkra szállott. Herbart, mint erkölcsfilozófus is, pedagógus maradt, a szónak egészen herbarti értelmében. Mint az erkölcsiség nagy értékének felismerője, egyformán küzd az eudaimonizmus alacsony szintje és a Kanti, főleg a Fichtei idealizmus magas röpte ellen. Értékelésében s a morális érték felfogásában kétségtelenül megnyilatkozik a nyárspolgárnak bizonyos hatása, amely hatás azután Herbart egész praktikus filozófiájára észrevehetőleg ránehezedik. A Schleiermacher felfogásával szemben, amely szerint az erkölcsfilozófia, illetve az erkölcsstan tulajdonképpen a javak tana, a leghatározottabban veszi védelmébe a Kant tanításának azt a részét, amely az eudaimonizmus ellen irányul s a boldogság elvének kiküszöbölését követeli. Eppen ilyen határozottan küzd azonban Kant azon eljárásával szemben is, amely az egész etikának és az egész erkölcsiségnek középpontjába a kötelesség szigorú fogalmát állítja. Herbartnak esztétikai hajlandósága már e ponton is félreismerhetetlenül lépik előtérbe, amidőn az erkölcsiség őstényéül azokat az ítéleteket tekinti, amelyek az egyes cselekedetek fölött érzett *méltánylásból*, illetve *elítélésből* származnak. A méltánylás és elítélésnek vagy ócsárlásnak praktikus ítéletei oly világosan és oly teljesen fejezik ki a morálisnak lényegét, hogy ezen ítéletek ismeretével ismerni fogjuk egyszer-

smind az erkölcsiségnek lényegét is. Az erkölcsi elemek a tetsző vagy nem-tetsző akaratviszonylatok.<sup>299</sup> — Azaz: Herbart az erkölcsiség megismerése szempontjából az erkölcsi értékítéletek fontosságára fekteti a fősúlyt s ez által szorosán kapcsolódik a skót filozófia és főleg a Shaftesbury-Hutcheson morális felfogásához. A cselekedetek fölött mondott értékítéletek, amelyek mérőben közvetlenek, képezik tehát alap- és kiindulópontját az erkölcsfilozófiának.

Az a kérdés már most, hogy a „jó“ jelző, melyben az erkölcsi helyeslés nyer kifejezést, mit jelent és mire vonatkozik? Herbart helyesen állapítja meg, hogy a helyeslés vagy helytelenítés, a dicséret vagy ócsárlás teljesen különbözik attól a tárgytól, amelyre a helyeslés vagy helytelenítés, illetve a dicséret vagy ócsárlás vonatkozik.<sup>300</sup> A jó jelző tehát két különböző értelemben használható és használtatik. Jónak szoktuk mondani magát a tárgyat, amelyre a helyeslés vonatkozik, eltekintve ezen értékelésünkben minden szubjektív vágytól, óhajástól stb. De jónak szoktuk mondani a jó cselekedetet végrehajtó akaratot is. Ha pedig ezen erkölcsi értékelésünkben el kell tekintenünk a saját szubjektív tetszésünktől, vágyakozásünktől, óhajásünktől, — ez által már előre ki van zárva úgy a hedonizmusnak, mint az utilizmusnak jogosultsága. Az erkölcsi értékelés nem a tárgyakra, nem a javakra vonatkozik, hanem az akaratra, amelyből a cselekvés fakad. — De továbbá, ha az erkölcsinek lényege ebben az értékelésben nyilvánul meg, akkor az erkölcsinek lényege nem kereshető sem az érzésekben, sem az ösztönökben, sem valamely különálló erkölcsi érzékben, hanem egyedül a reflexióban, mint az értékelésnek forrásában. Az az érték pedig, amelyet mi az akaratnak tulajdonítunk, nem vonatkozik az akaratnak anyagára, hanem formájára, mert hiszen már előbb kijelentette Herbart, hogy az ócsárlás, illetve dicséret nem a tárgyra, nem a javakra, hanem pusztán az akaratra vonatkozik. Meg kell azonban jól jegyeznünk, hogy a forma Herbartnál nem a logikai általánosságot jelzi, miként Kantnál, hanem esztétikai jelentéssel bír s nem

<sup>299</sup> V. ö. *Einl. in die Phil.* (1912. kiadás.) III. Abschnitt. — *Allgemeine Praktische Philosophie* (1808). Einleitung.

<sup>300</sup> V. ö. *Praktische Philosophie*. I.



más, mint összefoglalás — Zusammenfassung — amely, mint ilyen, új jelentést nyer, ellentétben pusztá összegével annak, ami összefoglaltatik s amely összegnek neve anyag. Az akaratnak formája ilyen értelemben bír értékkel, illetve nem bír azzal.<sup>301</sup>

Herbart felfogása alapján tehát az érték a reflexióból fakad, az akaratnak formájához járul s tehát a cselekvés fölött mondott értékítélet az akaratni viszonylatoknak képzetén alapul. Az ilyen értékítélet tehát nem az értékelő egyén óhajtása és tetszése szerint igazodik, hanem az akarat képe által. A Herbart felfogása e ponton is teljesen egyezik a Kant felfogásával az erkölcsi értékre vonatkozólag: ő is az akarat formájában, az akaratnak teljes képzetében keresi az erkölcsi értéket, úgy lévén meggyőződve, hogy az akarat anyagának előtérbe állítása szükségképpen vezet eudaimonizmusra.

És mégis. — ha közelebbről tekintjük a Herbart erkölcsfilozófiáját, lehetetlen meg nem győződnünk arról, hogy ez az erkölcsfilozófia a Kant tanával szemben oppozíciót támaszt. Herbart erkölcsi értékítéletei u. i. az ízlésnek ítéletei, — az ízlésnek, amely Herbart lélektanában nagy fontossággal és szereppel bír. A lélekben u. i. a különböző, egymásra befolyással levő, egymást módosító elemek viszonyainak tökéletes képzetére szükségképpen áll elő a helyeslés vagy nem helyeslés, a tetszés vagy a nemtetszés ítélete. Ezek az ítéletek az „ízlés“ név alatt foglaltatnak össze. Ez ítéletek tehát mindig csak a formára vonatkoznak, nem törődve a viszonylatoknak anyagával. És ezek az ítéletek teljes mértékben közvetlenek nemcsak keletkezésükre, hanem éppen ily karakterük miatt, evidenciájukra nézve is. Az erkölcsi ítéletek is kétségen felül az ízlés ítéletek sorába tartoznak, mert hiszen szintén a formára vonatkoznak s szintén értékelő jelentéssel bírnak. Az erkölcsi értékítéletnek ezen közvetlenségéből és határozottságából következteti Herbart azt, hogy azok nem a logikai általános érvényességen alapulnak és nem egy általános, egyenes szabály szerint folynak le, illetve hozatnak, hanem csak az egyénre nézve bírnak általános érvényűséggel, amennyiben az egyén hasonló körülmények között hasonlóan ítél.<sup>302</sup>

<sup>301</sup> V. ö. Jodl i. m. II. K.<sup>2</sup> 187. l.

<sup>302</sup> *Prakt. Phil.* I. Vom sittlichen Geschmack.

Az ízlésnek becsülő ítéletei hát mindig viszonyokra vonatkoznak, mert az egyszerű, önmagában véve, nem költi fel sem a tetszésnek, sem a nem-tetszésnek érzését. Az esztétikának már most az a feladata, hogy megállapítsa, melyek azok az egyszerű viszonylatok, amelyekkel feltétlenül a tetszés vagy a nem-tetszés ítéletei járnak együtt. Az etikának is feladata az, hogy megállapítsa, mely akarati viszonylatokkal jár a tetszésnek, illetve a nem-tetszésnek becsülő ítélete? Ezek az ítéletek pedig a léleknek eredeti tényei lévén, minden bölcselkedés nélkül, mintegy intuitive állapíthatók meg. Ilyen egyszerű viszonylat, illetve formulára hozva „praktikus eszme” négy van: a *tökéletesség*, a *jóakarát*, a *jog* és a *méltányosság* eszméje, amelyekhez járul a *belső szabadság ideája*. Ezeknek az eszméknek fejtegetése azonban a mi kérdésünk szempontjából fontossággal nem bírván, mellőzzük azokat és áttérünk annak a kérdésnek tárgyalására, hogy miként magyarázta Herbart a kötelességnek fogalmát, illetve mi-  
ben látta a kötelezőségnek fogalmát.<sup>303</sup>

Herbart a leghatározottabban tiltakozik Kantnak azon eljárása ellen, hogy az erkölcsi kutatásnak alapjául és kiinduló pontjául a kötelesség fogalmát teszi. Kötelességről csak ott lehetne szó, ahol az ember valamely őseredeti parancsnak érvényességéről közvetlen tudomással bírna. Már pedig ilyen parancsolatról beszélni sem lehet, mert általános érvényű parancsolat csak egy olyan akarattól származhatnék, amely akarát a többi akarát fölött felsőbbiséggel bírna s ezt a maga uralma alá vetné. Kant ilyen akaratot tételez föl a kategórikus imperatívusról. Ámde erre nézve azt a kérdést veti föl Herbart, hogy miféle tekintély képezi alapját a parancsnak és a látásnak? — mert hiszen a parancsoló és látó akarát, mint akarát, egymással egyenlő. Mindebből pedig az következik, hogy általános érvényű eredeti parancs, mint egyetemesen kötelező törvény, nem létezik, mert a végső elhatározásban ez az általános érvényű parancsokat osztogató hatalom saját akarátunk.<sup>304</sup>

A kötelesség csak levezetett fogalom, amelynek eredetét a fennebb említett praktikus eszmékben kell keresnünk. Ebből

<sup>303</sup> Ezen ideákról szól a *Prakt. Phil.* egész *Első könyve*, mely *Ideenlehre* c. visel.

<sup>304</sup> v. ö. *Jodl* i. m. II. K.<sup>2</sup> 198—199. l.

szükségképpen következik, hogy a kötelezésnek forrása, éppen úgy, mint az értékelésnek, tulajdonképpen az ízlés, amely minden egyénben egyenlő körülmények között egyenlő értékítéleteket hozna létre s ezen értékítéletek az illető egyénre nézve kötelezők. Azaz: *a kötelezés Herbart felfogása szerint csak szubjektív érvényű kategória, mert az a hatás, amelyet a különböző praktikus eszmék a különböző egyénekre tesznek, igen különböző.* Igaza van Herbartnak abban, hogy a rossz ember ezen ideáknak létezését, valóságos szemrehányásul érzi, míg a jó ember azokban nyugodalmat talál s azokon lelkesedik. Ezek az érzések azonban semmiképpen sem alkalmasak arra, hogy valamely kötelesség parancsát egyetemesen érvényessé tegyék; ezek az érzések csak az egyesre nézve hirdetik a kötelesség szükségyszerűségét, de nem az észlényekre nézve általában. Az ízlés lehet összekötő kapocs az érzékiség és az ész között, de a kötelezőségnek sem forrása, sem alapja nem lehet, mert jellegének szubjektivitása s tehát viszonylagossága minden kétségen felül áll. Hiába jelenik meg előttünk lelkiösmeretünk háborgásában az akarat képe, mert ez a kép ugyan senkit sem kötelez, senkire sem tartja visszautasíthatlannak azt a morális „kell“-t, amely csupán az ember lényegét alkotó észből fakadhat.

Herbart erkölcsfilozófiájának az erkölcsi értékre vonatkozó fejtegetéseire visszatekintve, készségesen és hálával ismerjük el azt az érdemét, amelyet az erkölcsiségnek axiológiai, érték-karakterének hangsúlyozása és kiemelése által magának az erkölcsfilozófia történetében szerzett. Az értékelés gondolatának kidomborítása által a Shaftesbury—Hutcheson tanához kapcsolódik s a hedonizmus, valamint az utilizmus határozott visszautasításában a Kant tanához csatlakozik. Herbart készséggel elismeri, hogy az erkölcsiségnek önértéke van és élesen kidomborítja azt a tényt, hogy a mi értékelésünk az akaratnak formájához és nem anyagához járul, ami által útját vágja minden hedonisztikus és utilisztikus törekvésnek. Ámde ezen önértékűségét az erkölcsiségnek levezetni nem képes, amikor az erkölcsi ítéleteket az ízlésből eredtetvén, az ízlést teszi az értékelésnek és a kötelezésnek forrásává. Herbart teljesen Kanti alapon áll az akarat feltétlen értékének és önbecsének hangsúlyozásában, de ezen önértékűségnek levezetése már nem sike-

rült, mert eltérve a Kant transzcendentálizmusától a pszihologizmus terére tér át Herbart, a lélektan alapján óhajtván megoldani oly kérdéseket, amelyeknek megoldása csak kritikai, transzcendentális módszer segítségével lehetséges.

#### 49. §. Schopenhauer pesszimizmusa.

Schopenhauer a maga tanában Kant tanítványaként mutatkozik és abban a meggyőződésben él, hogy ő tulajdonképpen az első, aki teljesen és világosan kifejti azt, aminek kifejtését Kant is célul tűzte ki maga elé. A morális bölcsészetben azonban a leghatározottabban foglal állást Kantnak s az egész német erkölcsi ideálizmusnak felfogásával szemben. Egészen találóan jegyzi meg Jodl: „a német ideálizmusa nagy khorusa közepette úgy jelenik meg Schopenhauer, mint a tagadásnak szelleme“.<sup>305</sup> Az ő tanításában a keleti indus felfogás tükröződik vissza s különösen erkölcsfilozófiája nem is egyéb, mint az indus erkölcstannak az európai gondolkozás alapján való metafizikai igazolása. Schopenhauer mikor az indus filozófiának szószólója, egyszersmind a pesszimizmusnak is hirdetője s ezért, midőn az ő erkölcsi felfogásával megismerkedünk, megismerjük egyszersmind az egész pesszimizmusnak erkölcsi értékelését.

Schopenhauer mindenekelőtt a legélesebb hangon tiltakozik az etikának imperativus jellege ellen, mert a kell-nek fogalma csak a teológiából került az erkölcstanba. Kant kategórikus imperativusa is a teológiából került bele az ő filozófiájába.<sup>306</sup> Az étika Schopenhauer véleménye szerint a különböző cselekvési módoknak egy alapra való, illetve a maguk utolsó alapjára való visszavezetését és megmagyarázását tűzi ki célul.<sup>307</sup> Az etikának legfőbb feladata annak kutatása, hogy vajjon vannak-e olyan cselekedetek, amelyek megérdemlik a morális nevet. — És e probléma megoldásában már teljes erővel jelentkezik Schopenhauer pesszimizmusa, amidőn kijelenti, hogy minden ember minden cselekedetének forrása a legdurvább egoizmus, amely határtalan és végnélküli, mert hiszen minden ember a minden-

<sup>305</sup> i. m. II. K.<sup>2</sup> 209. l.

<sup>306</sup> *Grundpr. der Ethik*. II. 12. és 4. §.

<sup>307</sup> I. m. i. h.

ség középpontjának tartja magát.<sup>308</sup> — Ahol pedig a cselekvésnek rugója az egoizmus, ott erkölcsiségről beszélni lehetetlen. Cselekedeteinknek erkölcsi értéket tulajdonítanunk csak akkór lehet, ha ezen cselekedeteknek végső célja nem a *mi* örömünk és boldogságunk, hanem ha cselekvéseinkben a *más*-nak nyomorát vagy boldogságát tartjuk szem előtt. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha én magamat egy más egyénnel azonosítom, az ő fájdalmában vele szenvedek s akaratomnak végső célja ez a fájdalmat érező, nyomorgó egyén. Azaz: Schopenhauer erkölcsi felfogása szerint az erkölcsiségnek forrása, a tulajdonképeni morális elv a *részvét*: minden cselekedetnek csak annyiban van értéke, amennyiben a részvétből ered.<sup>309</sup> A részvét öntudatunknak tagadhatlan ténye s az erkölcsiségnek őseredeti tüneménye.

A más egyén szenvedése két módon lehet a cselekvésnek motivuma. Vagy visszatartatom attól, hogy másnak fájdalmat okozzak, vagy egy magasabb fokozaton a részvét már pozitíve működik és sarkal engem a tetteleges segítségre. Az első mód tehát tisztán negatív természetű s maximája: *neminem laede* és alapelve az igazság.<sup>310</sup> A második, magasabb fokozat már pozitív természetű és maximája ez: *omnes, quantum potes, iuva*, azaz, e magasabb fokozaton nemcsak fájdalmat nem okozok senkinek, hanem ellenkezőleg, a részvét ösztönzésére, segítek másokon. Ezen magasabb fokozat eredménye az ember-szeretet, a *charitas*, amelyet először a keresztyénség vett föl az erények sorába.<sup>311</sup> E két maxima: *neminem laede* és *imo omnes, quantum potes, iuva*, általános szabályai az önzetlen, minden egoizmustól ment cselekedetnek s legfőbb alapelvei az etikának.

Az erkölcsi fejlődés, a fennebb elmondottak értelmében, tulajdonképpen abban nyilvánul meg, hogy az egyén mind kisebb mértékben állván az egoizmus uralma alatt, mind kevésbé tesz különbséget a *maga* fájdalma és a *más* fájdalma között, hanem mindenkinek fájdalmában és nyomorában — de *csak* fájdalmában és nyomorában; örömében nem — úgy részt vesz,

<sup>308</sup> *Grundpr. der Ethik* II. 14. §. *W. als W. u. V.* I. 61. §.

<sup>309</sup> U. o. II. 17. §.

<sup>310</sup> *Grundpr. der Ethik*. II. 17. és 18. §.

<sup>311</sup> U. o. II. 16.

mint a magáéban, sőt a saját én-jét is feláldozza, csak hogy *másnak* életét megmentse. Az ilyen ember a való világnak ismeretére jutva, lemond a maga akaratának igenléséről, elfordul a világ élvezeteitől, mert ezekben a világnak, illetve az akaratnak igenlését látja. Akarata nem igenli többé a saját maga lényegét, hanem tagadja s ez által eljut az erkölcsi élet legmagasabb pontjára, az *aszkezishez*, amely által az akarat megöletik s megöletik annak objektíviciója, a test is.<sup>312</sup>

Schopenhauer kiindulási pontját az erkölcsi értékelésben az a gondolat képezi, hogy erkölcsileg értékes csak az lehet, ami az egyénnel semmiféle közelebbi viszonylatban nincsen, annak sem élvezetét, sem hasznát, sem tökéletesedését nem szolgálja. Az egoizmusnak legmerevebb és legélesebb visszautasításával a Schopenhauer tanában találkozunk. Az értékek értéke csak az lehet, ami az én-től legtávolabb áll, ami a más-ra vonatkozik, illetve a pesszimizmus álláspontján a más fájdalomra és nyomorára utal. Schopenhauernél a részvét a legmagasabb érték, amelyből fakad az erkölcsiség minden cselekedete és amely csak az indusok tanában és a keresztyén vallásban talált kellő méltánylásra. A baj azonban az, hogy a részvét, a maga gyökereiben, egészen egoista jellegű, mert hiszen a részvét által éppen attól a fájdalomtól szabadul meg az egyén, amely fájdalmat a *más* fájdalom okoz ő benne.<sup>313</sup> A részvétnek kiemelése és egyedértékűségének *forcirozása* által Schopenhauer nem szabadul meg a gyűlölt egoizmustól, de az egyén teljes érdeknélküliségét hangsúlyozva, elpusztít egy csomó olyan értéket, amely éppen az egyén érdekének istápolása által jó létre, mint pld. az akarat nevelése által a derékség, az ész nevelése által az eszesség stb.

Az erkölcsi értéknek természetét teljesen félreismeri Schopenhauer. E ténynek legvilágosabb bizonyítéka az, hogy a normatív etika ellen a leghevesebb támadást intézi a pesszimizmus bölcselője s ez által jut legélesebb ellentétbe is a Kant tanításával. Schopenhauer nem látja, hogy az erkölcsiségnek leglényegesebb jellemvonása éppen az, hogy a belőle fakadó és őt szabályozó törvény egyetemes érvényű és mindenkire

<sup>312</sup> W. als W. und V. I. 68. §. 49. §.

<sup>313</sup> v. ö. *Tschoffen*: Philosophie Sch's in ihrer Relation zur Ethik" 65. s. köv. lapokon. *Jodl* i. m. II. K.<sup>2</sup> 217. l.

nézve kötelező. A kötelezőség fogalma az erkölcsi értéknek fogalmától el nem választható, mert az erkölcsiség fogalmában már benne van a kötelezőség fogalma is, amint ezt az angol Price már oly világosan látta. De természetes dolog, hogy Schopenhauer a részvét. egyoldalú hangsúlyozása közben megfélemledik az erkölcsi érték természetéről s a maga metafizikai álláspontjáról és annak a kedvéért folyamodik egy olyan fogalomhoz, amelyből a kötelezőség le nem vezethető, amelynek kötelezősége meg nem érthető, ha csak bizonyos misztikus beleolvadáshoz nem fordultak segítségért.

Végeredményben tehát megállapíthatjuk a következőket. Schopenhauer az erkölcsiségnek forrásául a részvétet tekinti s legfőbb értékül az akarat kioltását vallja, amely egyszersmind a cselekvésnek, illetve a misztikus szemlélődésnek és elmélyedésnek legvégső célja. Ilyen misztikus álláspontról már most a kötelezőség fogalmának teljesen el kell ejteti, mint olyanak, amely nem erkölcsi karakterű, hanem a teológia talaján sarjad. Amikor azonban Schopenhauer a részvétet állítja legfőbb erkölcsi elvül, félreismervén a részvétnek egoisztikus tendenciáját, tulajdonképpen, akarata ellenére, az egoizmus fokára sülyed vissza és az erkölcsiségnek önértékűségét határozottan elejti. Az erkölcsi érték forrásai ködös metafizikai fogalommiá tétetvén, a moralitás lényege teljesen homályban marad.

#### 50. §. Beneke.

Beneke filozófiájával ismét a pszihologizmus és az utilizmus, illetve az eudaimonizmus lépik föl a német filozófia színterére, ahol eddig Kant óta az idealizmus és a transzcendentalizmus vala az uralkodó még azok felfogásában is, akik Kantnak tanítását nem tették minden pontjában magukévá, mint pld. Herbart. Beneke a pszihológiai állásponttól indulva ki, az értékelés tekintetében még Kant nyomain jár s a „*Grundlegung zur Physik der Sitten*“ c. művében (1822.), mely célzatosan íratott a Kant „*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*“ c. munkájával szemben, — még e művében csak Kant módszerét veti el teljesen, de megegyezik vele s a német erkölcsi idealizmus etikájával abban, hogy az erkölcsiség lényegét ő is az érzületben találja, amit a legnagyobb súllyal emel ki. E művében Beneke

tehát az erkölcsi érték lényegére nézve nem tér el a Kanti filozófia felfogásától, habár már itt is hajlik az eudaimonizmus felé.

Fejlődésének későbbi szakában azután a Bentham hatása alá kerül Beneke és ezen nagy gondolkozó hatása alatt a legteljesebb mértékben válik ő is az utilizmus s az eudaimonizmus szószólójává. A „*Grundliniën der Sittenlehre*“ c. művében, amely 1837—1840-ig jelent meg, már teljesen osztozik a Bentham felfogásában s az erkölcsiségnek elvévé a legnagyobb számnak legnagyobb boldogságát teszi.

Beneke azon felfogással szemben, amely különbséget tesz az erkölcsinek anyagi és alaki oldala között, ama meggyőződésének ad kifejezést, hogy e két elv tulajdonképpen csak egy és ugyanazon principiumnak két más-más oldala.<sup>314</sup> Amikor u. i. valamely cselekedetnek erkölcsi értéke fölött mondunk ítéletet, nem csak formális tekintetben tesszük az illető cselekvést megfontolás tárgyává, hanem a cselekvőnek érdekeit is megmérjük ebből a szempontból, hogy vajjon ezen érdekek az egész emberiségre nézve érvényes formában elégítették-é ki. Ami az embernek általános értékelése szerint jó, az jó erkölcsileg is s következőképpen annak megvalósítása morális kötelesség. A cselekvés formája és materiája tehát egyformán fontos az erkölcsi érték szempontjából. Amikor pedig azt kérjük, hogy a cselekedet formája szerint is értékesnek minősíthető-é, akkor semmiféle tekintettel sem vagyunk a cselekedetnek következményeire, hanem ezektől teljességgel eltekintve, ítéljük meg a cselekedetet. Kivételt képez természetesen az az eset, amikor a cselekedetnek motivuma éppen a cselekedetnek következménye vala. Formális tekintetben ezek szerint pusztán a cselekvőnek érzelme képezi az ítéletnek tárgyát s ha e tekintetben a cselekvés jónak minősül, el kell tekintenünk attól, hogy vajjon következményei hasznosak voltak-é vagy sem.<sup>315</sup>

Ez a formális megítélés azonban még távolról sem elegendő, ha a cselekedeteknek erkölcsi értékét helyesen akarjuk megállapítani. Beneke a cselekvés céljának fontosságát hangsúlyozza az erkölcsi érték megállapításánál és a leghevesebben

<sup>314</sup> *Grundlinien der Sittenlehre* I. 8.

<sup>315</sup> *Sittenlehre*. I. 66, 68.



tiltakozik az ellen, mintha az erkölcsi és a hasznos között tényleg megvolna az az ellentét, amelynek meglételéről a német idealizmus tanít. Mindakettőnek — az erkölcsösnek és hasznosnak — közös alapja az *értéknek* fogalma. Amikor valamely cselekedetnek haszonértékét állapítjuk meg, azt tesszük vizsgálat tárgyává, hogy az a cselekedet mily mértékben hatott emelőlég, vagy magyarosabban szólva, gyarapítólag? Ha pedig valamely cselekedetet az erkölcsi érték szempontjából vizsgálunk, akkor azt állapítjuk meg, hogy bizonyos emelkedések — Steigerungen — fokozások, gyarapodások az illető cselekvő által miként becsültetnek meg és értékeltetnek? Világos, hogy amikor haszonérték szempontjából vizsgáljuk a cselekedetet, akkor a következményeket és hatásokat vesszük tekintetbe; amikor pedig erkölcsi értékét állapítjuk meg, akkor a cselekvő egyén lelkületét nézzük. Nem az a kérdés tehát, hogy miféle célok jelentkeznek *valósággal* a cselekvésben, hanem az, hogy mely célok szolgáltak a cselekedetnek *motivumaiul*. Az erkölcsös ember csak azokat a célokat akarja megvalósítani, amelyeknek megvalósítását az általános vélemény hasznosnak tekintí s tehát e ponton a cselekvésnek formája és anyaga egybeesnek, mivel a cselekvő lelkületét a cselekvésnek célja, a legáltalánosabb haszon határozza meg.

Az érték fogalmá, amelyben az a gyarapodás nyer kifejezést, amelyet valaki valamely dolog vagy cselekedet nyomán szerez, — az érték fogalma az erkölcsfilozófiának, vagy amint Beneke mondja, a praktikus filozófiának középponti fogalma leszen. A cselekedetek erkölcsi értékét megállapítani csak úgy leszünk képesek, ha az egyes dolgoknak, javaknak értékét erkölcsi szempontból is megbecslés tárgyává tudjuk tenni. Szükség tehát az értékek rangsorozatát megállapítani, hogy ezen rangsorozat alapján nyerhessünk azután mérőt a cselekedetek erkölcsi értékelésére.<sup>316</sup> És Beneke megkísérli ezen értékfokozatnak megállapítását tisztán empirice, azaz, ontologiai alapon. Ugy van u. i. meggyőződve, hogy az értékbecslés az emberi szervezetben rejlik s a filozófusnak nincs egyéb feladata, mint hogy erre reámutasson s az értékeket megállapítsa. Ezen meggyőződéshez híven azt állapítja meg Beneke: mindenekelőtt,

<sup>316</sup> *Sittenlehre*. I. 92., 29: 219.

hogy azon sokféleség szerint, amely az egyéni szervezetek között az egyes lelki produktumok tökéletességére vonatkozólag kétségtelenül fennáll, igen különböző és eltérő az egyes érzékelések s az ezek nyomán keletkező érzések becslése. Ezen becslés alapján értékeljük többre a képzett erőt, mint a nem-képzettet, az elégségest, mint a nem-elégségest s tartjuk nagyobb rossznak a fájdalmat, mint a bosszúságot stb. Ezen értékelésnek következménye, hogy többre becsüljük a sok egyszerű elemből álló fejlődést annál a fejlődésnél, amely kevesebb elemi alkatrészt foglal magában: többre becsüljük a szellemit annál, ami nem-szellemi, a gazdag ismeretet a korlátolt ismeretnél, a többek boldogságát egyesek boldogságánál. A mennyiségbeli különbségeknek csak másik formája a tartambeli különbség. Ezen viszonylatokból származik minden cselekedetnek, jelenségnek, dolognak értéke. Minél *tartósabb* és minél *tökéletesebb* valamely lelki realitás, annál magasabb az értéke s nagyobb becse. Az értékességnek végső kritériuma végül az, hogy vajjon valamely gyarapodás *tisztán* és *vegyítetlenül* szolgálja-e a mi lelki tevékenységünket vagy pedig mellékhatásai is vannak, amelyek lehangolólag hatnak?

Az így megállapított értékmérő tehát egyfelől a tökéletességet méri s vezet az érzékitől a szellemihez, másfelől pedig a térjedelemre vonatkozik s azt tekinti, hogy vajjon az emberek kisebb vagy nagyobb számának érdekéről van-e szó? A legnagyobb erkölcsi érték ennek értelmében az, amelyik a legszellemibb s az ember legnagyobb számának érdekét segíti elő, ez pedig nem más, mint az emberi nemnek szellemi és erkölcsi tökéletességeért való fáradozás. Az erkölcsiségnek jellemzője, hogy teljes erőnkől törekedünk az igazi becslés által és pártatlanul megállapított jónak megvalósítására. Az ilyen jellegű cselekvésnél azután a formális és a materiális oldal egybeesnek, mert a cselekvőnek célja éppen az, amit az általános vélemény a leghasznosabbnak s tehát Beneke értelmében a legjobbknak is tart.

Egészen következetes volt azután Beneke, amikor a forma és az anyag fontosságának hangsúlyozása párhuzamával egyforma súllyal hangsúlyozta az észnek és érzésnek szerepét is az erkölcsiség terén, úgy azonban, hogy az erkölcsi értékelés tulajdonképpeni gyökere és forrása az érzés. Az érzés, az élv

és a fájdalom érzése alapján keletkezik az erkölcsösnek és erkölcsstelennek fogalma, mint érzésről való fogalmak. Az erkölcsi pedig nem csupán az észnek és cselekedetnek területére korlátozódik, hanem ott van a szellemi életnek minden megnyilatkozásában: érzésben, képezésben, észben egyaránt, mert az erkölcsi az emberi léleknek minden formájában megnyilatkozik, de gyökere és forrása az érzés. Igaz ugyan, hogy Beneke is beszél morális vagy praktikus észről, ámde ezt nem úgy tekinti, mint kezdetét, hanem mint végét az erkölcsi fejlődésnek, amelynek folyamán bizonyos erkölcsi alapítéletek fejlődnek ki, hézagos erkölcsi nézetek s ezeknek segítségével ítélt azután a praktikus ész. A dolog tehát úgy áll, hogy az erkölcsi érzések az elsők, amelyekről azután az erkölcsi fogalmak keletkeznek. Ezek a fogalmak ugyan világosabban fejezik ki az erkölcsinek lényegét, mint a homályos érzés, de ezen érzések meglétele nélkül elé nem állhatnak. Ahol ezen érzések hiányzanak, ott nincs erkölcsi értékelés sem.

A kötelesség fogalmazásában is érvényesül természetesen Benekének azon nézete, amely szerint egyformán fontos az erkölcsinek formális és materiális oldala. Ha az erkölcsinek formális oldalát tekintjük, akkor a kötelezőség abszolút jelleggel bír, mert e szempontból tekintve a kötelesség parancsa általános és kivételt nem tűrő: a cselekedet céljának az általános legjobbnak kell lennie. Amihelyt azonban a formális oldalról a materiális felé fordítjuk tekintetünk, az az abszolút-ság azonnal eltűnik s helyét a legteljesebb relativitás foglalja el. Materiális szempontból tekintve u. i. egészen relativ dolog, hogy mit tartok én jónak s ennél fogva mire érzem én magamat kötelezettnek. Amit egyszer kötelességül ismertem fel, azt teljesítenem kell feltétlenül, de hogy mi az én kötelességem, az egészen relativ dolog.<sup>317</sup>

Végső eredményében Beneke erkölcsi értékfogalma a hason, a legtöbb számnak legnagyobb haszna. A pszichologizmus módszerével a transzcendentálizmus eredményei nem egyeztetethetők, — e mellett legfényesebb tanúsága Beneke tana, amely a formális és a materiális elv egyenlő hangsúlyozása által bizonyos kettősséget visz bele az erkölcsiség megértésé-

<sup>317</sup> *Sittenlehre* I. 97.

be. Ez a kettősség pedig a megértésnek éppen nincs előnyére. Beneke a formális oldal szempontjáról tekintve az erkölcsi lényegét, a Kant kategórikus imperativusát fogadja el, de a materiális oldalról tekintve az erkölcsiséget, egyenesen és nyíltan lesz a relativizmusnak hirdetője, az eudaimonizmus szószólója. Ha ilyen lebegő álláspontról sem az erkölcsi érték tiszta fogalmát, sem az erkölcsi értéknek forrását, sem a kötelezőséget felderíteni nem képes, ez egészen természetes. Az értékelés természetének tüzetesebb vizsgálata pedig igen könnyen meggyőzhetette volna Benekét arról, hogy a lélektan eszközeivel ezt a problémát megoldani még akkor sem lehet, ha a Kanti álláspontot félig elfogadjuk, félig pedig a Bentham nézetét tesszük magunkévá. Az erkölcsinek önértékűségét relativizmusba burkolván, ismét az utilizmus becslését állítja előtérbe Beneke, Benthamnak hű követője.

### 51. §. Feuerbach.

Feuerbach, aki etikai kérdésekkel ex thesi nem foglalkozott, mint a német idealizmussal szemben támadt visszahatásnak és a német pozitivizmusnak egyik főképviseelője, a mi feladatunk szempontjából is figyelmet érdemel. Feuerbach az első a német filozófiában, aki az empirizmusnak érvényesítését sürgeti szemben a spekulatívvá és a tényeknek élő valóságára fekteti a fősúlyt. Ebben a tekintetben egyenes folytatója annak a munkának, amelyet Beneke megkezdett és amely az erkölcsfilozófia terén sem kis jelentőségű.

Feuerbach a Kant felfogásával a leghatározottabban száll szembe és Benekéhez hasonlóan követeli, hogy az utilizmus az erkölcsfilozófia terén az őt természetesen megillető helyéhez jusson. Ahol az emberi akaratról van szó, — már pedig az erkölcsiségben arról van szó, — ott az embernek ösztönei is szóhoz kell jussanak s főleg boldogság utáni vágyának is érvényesülnie kell. A boldogság ösztöne az ösztönök ösztöne s maga az akarás nem is egyéb, mint egyenesen a boldogság akarása. Én akarok, ez annyit jelent, hogy én boldog akarok lenni. Ahol ezt a boldogság utáni vágyat, a boldogságnak ezt az ösztönét nem csak számításon kívül hagyjuk, hanem egyenesen számúzzuk az erkölcsiség köréből, ott az erkölcsiség sem

egyéb, mint értelmetlen szó.<sup>318</sup> „Ahol nincs ösztön, ott nincs akarat, de ahol nincs a boldogsághoz való ösztön, ott nincs ösztön“. Ez a felfogás kétségtelenül a legkorlátlanabb egoizmusra, az önérdeknek kíméletlen kielégítésére vezetne. Ámde Feuerbach azt tanítja, hogy erkölcsiségről csak ott lehet szó, hol az embereknek lényeges *közössége* áll fenn, amiből következik, hogy az egyesek boldogság utáni ösztönének korlátoztatnia kell. Erre vonatkozólag azt tanítja, hogy igaz ugyan, a cselekvés célja a boldogság, de nem az egyoldalú, az egyéni boldogság, hanem a sokoldalú, a köznek boldogsága, ami teljesen világos és érthető, ha meggondoljuk, hogy erkölcsiség csak ott állhat elő, hol közösség áll fenn emberek között. Ez a közösség egyenesen reáakényszerít arra, hogy ne az egyéni boldogság, hanem a köznek boldogsága lebegjen a cselekvő ember szemei előtt. *Az Én és a Te közössége nélkül nincs erkölcsiség*; az asszonyinak és a férfinak nemi viszonya az az alap, amelyre minden erkölcsiség épül.<sup>319</sup>

A boldogságnak ezen principiuma az erkölcsanra nézve nélkülözhetetlen, mert a jó és a rossz között való különbség éppen a boldogság és a boldogtalanság között levő különbségen alapul. Ahol nincs boldogság és boldogtalanság, legyen az a saját vagy a mások boldogtalansága, illetve boldogsága, ott nincs jó és rossz sem. Mert hogy mi a jó és mi a rossz — úgy mond Feuerbach — azt nem az ész mutatja meg, amint Kant gondolta, hanem az érzés, amely nélkül az ész nem tudná megmondani nekünk, hogy mit tartunk jónak és mit rossznak.

A boldogság elve tehát nélkülözhetetlen az etikában s azt jelenti, hogy a Te boldogságán való munkálás egyszersmind az Én boldogságát is elősegíti. Erkölcsiség nem létezik az Én boldogsága s a Te boldogsága, az „autonómia“ és a „heteronómia“ nélkül. Semmi sem mutatja ezt fényesebben, mint a nő és a férfi nemi viszonya: egyik fél sem elégítheti ki a maga boldogság és élvezet után való ösztönét nemileg anélkül, hogy ne elégítse ki egyúttal a másik félnek is boldogság utáni vágyát és ösztönét. Saját boldogságunk kielégítése tehát a közösségben élők boldogságának kielégítésével jár együtt s ha

<sup>318</sup> *Gottheit, Freiheit u. Unsterblichkeit* c. műve (2. kiadás) 52 s köv. 1.

<sup>319</sup> i. m. 59. lap. — „*Das Prinzip der Sittenlehre*“ c. szakasz fejtetései.

valaki a maga korlátlan egoizmusát akarná előtérbe tolni, majd észretérítenék az oktalan vakmerőt a közösségnek többi tagjai. A saját boldogságunk utáni vágy mutatja meg, hogy mely cselekvés a *kötelező*, de a mások boldogság utáni cselekedetei is nagy befolyással vannak azon ismerésünkre, hogy mit *kell* cselekednünk. Azaz, Feuerbach felfogása szerint minden kötelességnek forrása az embernek, az Énnak és a Tenek, boldogság után való ösztöne s következésképpen csak arra kötelezhető az ember, amit ő maga vagy a közösség valamely más tagja a maga boldogsága érdekében a boldogság ösztönéből kifolyólag tesz. Amire természetünk, melytől a boldogság ösztöne el nem választható, és az emberi együttlét kényszerít, azt magunkra nézve kötelezőnek tartjuk s másokra nézve is kötelezővé tesszük. A kötelezőségnek ilyen felfogása mellett természetes, hogy az erkölcsi autonómiáról szó sem lehet. Hol van ott az autonómia, ahol a kötelezőségnek forrása vagy az egyén, az Én, vagy valamely más egyén, a Te, vagy a közösség boldogsága? A Feuerbach tana ismét bizonyosság amellet, hogy az eudaimonizmus és utilizmus alapján, álljon bár az egyéni vagy a közös boldogság előtérben, vagy akár mindkettő, — az eudaimonizmus és az utilizmus alapján csak erkölcsi heteronómiáról lehet szó, mert itt nem az ésből fakadó erkölcsi törvénynek engedelmesskedünk, hanem saját ösztöneinket követjük vagy a mások érdekében cselekedünk.

Feuerbach az empirizmus talaján állva az erkölcsi értéket a boldogságban látja s utilizmusa sem ment teljesen a hedonikus vonatkozásoktól. A tapasztalatnak és a közfelfogásnak tett engedmények természetesen nála is megbosszúlják magukat. Az erkölcsi érték fogalma az ösztöniség árájába fullad s ha mások boldogsága célképpen is áll előtte, az egoizmus érvényesülése ennek dacára is eltagadhatatlan. Az egyéni boldogság, az egyéni haszon helyes értelmezése és helyes cselekvés ennek érdekében, boldogságot s hasznot hoz másokra is. Bármint forgatjuk azonban a dolgot az utilizmus utilizmus marad minden bölcsesség dacára, amely utilizmuson át pillant éles szemével az egyéni önzés felé.

---

Kilencedik fejezet.

## A pozitivizmus és utilizmus tana az erkölcsi értékeszméről.

### 52. §. A pozitivizmus erkölcsi értékelése: Comte.

Németország filozófiájáról Franciaország felé kell fordítanunk tekintetünket, hogy megismerkedjünk annak a gondolkozónak erkölcsi értékelésével, aki a 19. század 2-ik felének gondolkozói között kétségtelenül hatására nézve is legnagyobb vala. Meg kell ismerkednünk a pozitivizmus erkölcsi értékelésével, amely a legtisztábban és legvilágosabban magának az alapítónak, *Comtenak* felfogásában jelentkezik.

*Comte* a maga pozitív filozófiai rendszerében az etikának a legmagasabb rangot tulajdonítja s meg van győződve arról, hogy ez a tudomány az emberi élet és a tudomány szempontjából is a legmesszebb menő fontossággal bír.<sup>320</sup> Éppen ez okból látta szükségesnek ezt a tudományt is, a politika keretében, pozitív alapokra fektetni, vévén a szót a maga *Comte-i* értelmében. Nekünk nem feladatunk itt azt vizsgálni, hogy minő állást foglalt el *Comte* a maga fejlődésének különböző korszakaiban az etikával szemben. Meg kell elégednünk annak feltűntetésével, hogy miben kereste *Comte* az erkölcsi értéket, miben találta annak forrását és honnan vezette le a kötelezőség fogalmát? Ha e három kérdésre megfeleltünk, tisztában lehetünk *Comtenak* s a pozitivizmusnak erkölcsi értékfogalmával.<sup>321</sup>

<sup>320</sup> *Cours de Philosophie positive*. I. K. 2. leçon.

<sup>321</sup> Fejtegetéseinkben a „Physique sociale“-nak 50. leckéje: „Considérations préliminaires sur la statique sociale, ou theorie générale de l'ordre spontané des sociétés“-t követjük.

Comte Ágoston az erkölcsiség alatt ama létfeltételek összességét érti, amelyek minden emberi közösségre nézve egyformán érvényesek, ellentétben azokkal, a szabályokkal, amelyek a haladást szabályozzák. Ezek a közösségek pedig léteznek igen sokszor szemben a legerősebb személyi érdekekkel, ami annak bizonyosága, hogy az ember — Comte kifejezése szerint — altruista lény, azaz él benne bizonyos ösztön a társasági és közös életre. Comte tehát már e ponton a leghatározottabban foglal állást úgy a túlzó intellektualizmussal, mint a túlzó egoizmussal szemben. Az erkölcsiség ugyan az intelligencia közbejöttével létesül, ámde ez az intelligencia nem önmagából teremt, hanem a világrend által mintegy rendelkezésére bocsátott elemekből, az érzésekből alakítja ki azt. Az intelligenciának ez az alakító ereje azonban oly óriási fontosságú, hogy nélküle erkölcsiség létre sem jöhet. Az ember már természetből fogva morális ugyan, — s ennyiben az erkölcsiség velünk született, — de a benne levő erkölcsi tehetéket (potentia) az intelligencia fejleszti ki erkölcsiséggé, — s ennyiben az erkölcsiség tényleg fejlődés eredménye. Az intelligencia közreműködésének fontosságát semmi sem mutatja jobban, mint az a tény, hogy erkölcsi hajlamaik az állatoknak is vannak, de náluk, intelligencia híján, ezek a hajlamok és tehetékek erkölcsiséggé soha sem fejlődnek. Az erkölcsiség tehát fejlődésnek eredménye, habár az altruizmusra való hajlandóság, a szociabilitás ösztöne ott lakik minden embernek lelkében s csak a reflexiónak megerősödésére vár, hogy működésbe lépjen. A reflexiónak fejlettségével u. i. az egyén előtt mind világosabbá válik az az általános tény, hogy a maga boldogságát nem az egoizmus, hanem az altruizmus alapján segítheti elő. Az intelligencia fejlettségével együtt fejlődik hát az erkölcsiség is, mint az ember altruisztikus ösztönének megnyilatkozása és megvalósulása cselekedetek által. Ezen fejlődésnek folyamán az egoizmus, amely eleinte túlnyomó vala, háttérbe lépik az altruizmus előtt és a kettő között egyensúly áll be: az egyén lemond a maga túlzott követeléseiről a mások, a közösség javára.

Hogy már most ez a fejlődés igen hosszadalmas és föltöbb lassú folyamat, az egészen világos és érthető mindenki előtt, aki tudja, hogy az intelligencia működése és kifejlődése



mily óriási akadályokba ütközik. Az intelligencia fejlettsége azonban soha sem lehet oly korlátlan, hogy teljességgel le-szorítsa az érzésnek — egoizmusnak s altruisztikus ösztönnek — működését. Ha ez az eset beállana, — úgy megszűnnék az erkölcsiség, amelynek létrejöttéhez az egoizmus elengedhetetlen. Az egoista ösztönök túlsúlya nélkül az ember cselekvésre sem lehetne képes, mert másra vonatkozó cselekedeteink végső motivuma is in ultima analysi a magunk érdeke, mert mások javát csak a magunk java által értjük meg teljesen. Az egoizmus elháltával értelmetlen szeretet-tevékenységre s aszkézisre lennénk utalva.

A Comte altruizmusa, amint az elmondottak bizonyítják, végső eredményben csak az emberi intelligenciának műve, mert az ember természettől fogva egoista s ez az egoista hajlandósága, éppen magának az erkölcsiségnek érdekében még a fejlődésnek legmagasabb fokán is túlsúlyban van az altruizmus fölött. Az egoizmusból kell tehát kifejlődnie az erkölcsileg értékesnek az intelligencia működésének közbejöttével. Az erkölcsi érték kétségkívül a haszon, amelynek intellektuális karaktere nyilvánvaló; ámde ez a haszon nem kizárólag az intelligenciából fakad, mert forrása ellenkezőleg éppen az érzés, amely ha egyoldalúan háttérbe szorul, ez az erkölcsi érték létre sem jöhet. Azaz: Comte felfogása szerint mások haszna s a haszon általában az erkölcsi érték, amelynek forrása az érzés, de kialakítója s mintegy valóságra ébresztője az intelligencia. Később ugyan az érzést Comte egyoldalúan emelte ki az észnek rovására, ami azonban a tannak eredeti felfogásán mit sem változtat. Az erkölcsi érték ugyanaz marad; az egyén és a köznek java, azaz, a haszon.

Az erkölcsi értéknek ebből a fogalmazásából a *kötelezésnek* fogalma is könnyen levezethető. Az erkölcsiség fejlődésének eredménye s ezen fejlődés az egyén javából kiindulva halad a köznek java felé, úgy azonban, hogy az egyén java mindvégig érvényesíti a maga szavát. Ebből következik, hogy a kötelezőségnek is ez a kettős forrása van: egyfelől az egyén java, másfelől a köznek java. A magam javának cselekvések által való megvalósítására kötelez a természettől fogva belém oltott egoizmus, tehát egy érzésbeli diszpozíció; a mások javának előmozdítására pedig kötelez a reflexió nyomán fakadó az a

belátás, hogy a magam boldogsága érdekében csak akkor cselekedem, ha másoknak boldogságát is szem előtt tartom. Ezekhez járul azután még az a méltánylás, amely a köz részéről jó cselekedeteimet kíséri, szemben a gánccsal, amellyel rossz cselekedeteim járnak. Ez a méltánylás és gáncs is hozzájárul ahhoz, hogy a jót cselekedjem, azaz az altruizmus ösztönének engedelmeskedjem és a rosszat kerüljem, az egoizmusom elé korlátokat vessek.

A Comte erkölcsi értékfogalma szükségképpen vezet az erkölcsi heteronómiájára, mivel egyfelől a hasznot állítja oda minden cselekvésnek céljául, és pedig az egyéni hasznot, valamint a szociális hasznot egyformán; másfelől pedig a cselekedetet a maga hatásai és szociális következményei szerint értékeli. Igaz ugyan, hogy az egoizmus korlátok közé szoríttatik az intelligencia által, de azért a maga erejét mindvégig megtartja és szavát felemeli mindannyiszor, valahányszor cselekvés végrehajtásának szándoka merül föl.

Comte ezen utilisztikus és heteronómiás felfogásában az egész pozitivizmus filozófiája osztozik, amely a társadalom boldogsága lebegvén előtte a legfőbb cél gyanánt, az erkölcsi értéket a haszonban látja. A pozitivizmus nem csak nem zárja ki az utilizmus érvényesülését, hanem egyenesen involválja azt, sőt még az egoizmusnak is kaput nyit némileg, amikor fontosságát túlozva, túlsúlyát az erkölcsi érték megvalósítása szempontjából elengedhetetlennek véli.

### 53. §. Az utilizmus erkölcsi értékelése: Bentham és Stuart Mill.

Az angol utilizmusnak, és az utilizmusnak általában, hogy úgy mondjuk, filozófiai codifikátora és rendszerbe szedője Bentham Jeremiás vala, kinek hatása a 19. század angol erkölcsfilozófiájára oly mélyreható és óriási vala, hogy minden angol filozófus kényszerítve érezte magát ezen utilizmussal szemben, vagy ezen utilizmus mellett határozott állásfoglalásra. Igaz ugyan, hogy már Bentham fellépését megelőzőleg is igen tekintélyes képviselőkre talált a hasznossági elv, hogy csak a legkiválóbbakat, illetve legtipusosabbat említsük, pld. *Cumberland*, aki már a boldogság maximizációjának elvét ha-

tározottan kimondja, és *Paley*, aki teológiai alapon az utilizmusnak egész rendszerét felépíti. Mindazonáltal, az utilizmusnak, mint önálló, minden transzcendens elemtől független, értékelési elvnek, megalapítója, rendszerezője és világos kifejezésre juttatója Bentham vala.<sup>322</sup>

Amíg *Paley* a maga erkölcsfilozófiai elmélkedéseiben a boldogság, illetve a hasznosság elvét azért állítja minden cselekvésnek és az erkölcsiségnek legfőbb principiumául, mert ez az elv tulajdonképpen az isteni akaratnak kifolyása és kifejezése, addig Bentham a maga utilizmusát tisztán a gyakorlati élet szempontjai és érdekei által vezettetve fejti ki és teszi úgy az erkölcsiségnek, mint minden állami törvényhozásnak elvéül.<sup>323</sup> *Paley* utilizmusa merőben teológiai, Bentham utilizmusa tisztán praktikus-jurisztikai. — A Bentham utilizmusának legfőbb maximája s egyúttal legfőbb elve is, amelyből az egész rendszer levezettetik, a következő: „a lehető legnagyobb számnak lehető legnagyobb boldogsága”.<sup>324</sup> Ezt az elvet nevezte Bentham a *boldogság maximizációjának*, amelynek értelmében minden cselekvésnek célja az, hogy a közösség minél nagyobb számának, minél több egyénnek minél nagyobb boldogságát s tehát javát valósítsa meg. Az utilizmus felfogása ebben a maximumban találta meg legnyomatékosabb kifejezését.

A boldogságát maximizációjának elve azonban csak puszta és üres frázis marad, ha a boldogságnak, a legnagyobb szám javának bizonyos, meghatározott mérőjét megállapítani képesek nem vagyunk. Bentham tehát első és legfontosabb feladatnak ezen értékmérő megállapítását véli a cselekedetnek él-, vagy fájdalomhatásának kiszámítása alapján. E célból tudnunk kell, hogy miféle fajai vannak az él-, és a fájdalomérzeteknek? miféle motivumai lehetnek az emberi cselekvésnek? melyek azok a momentumok, amelyektől az él-, illetve a fájdalomérzések ereje és foka függ? és végül tisztában kell len-

<sup>322</sup> Tanának ismertetésében a Deontology francia fordítását használjuk, amely 1834-ben jelent meg 2 kötetben: „Déontologie ou science de la Morale” címen.

<sup>323</sup> Bentham és az angol utilizmus tanát, hatását, eredményeit szépen ismerteti *Leslie Stephen The english Utilitarians* c. művében (3 kötet, megjelent Londonban 1900, illetve 1912-ben).

<sup>324</sup> i. m. I. 326. l.

nünk azzal is, hogy melyek azok az egyéni behatások, amelyekről az érzés természete függ?<sup>325</sup> — Bentham ezen négy kérdés közül az elsőre fekteti a főszólyt s azt igyekszik elsősorban is megállapítani, hogy mely elemektől, illetve momentumoktól függ az élv, és fájdalomérzések értékelése. Megállapít pedig hét ilyen momentumot: 1. intenzitás, 2. tartam, 3. biztonság, 4. gyorsaság, 5. gyümölcsözőség, 6. tisztaság és végül 7. elterjedés.<sup>326</sup> Ezek azok a momentumok az élvben, illetve a fájdalomban, amelyeknek alapján úgy a jogi, mint az erkölcsi élet a maga becsléseit végrehajtja még, ha a teoria nem is tud erről.

Az élv és a fájdalomnak fajtáit is megállapítja Bentham és pedig megkülönböztet 14 egyszerű élvet és 12 egyszerű fájdalmat. A 14 egyszerű élv a következő: 1. az érzékek, 2. a gazdagság, 3. az ügyesség, 4. a barátság, 5. a jó hír, 6. a hatalom, 7. a kegyesség, 8. a jóakarát, 9. a rosszakarát, 10. az emlékezet, 11. a képzelet, 12. a várakozás, 13. a társaság, 14. a támogatás örömeit. — Az egyszerű fájdalmak e rangsornak teljesen megfelelőleg állapíthatnak meg, azzal az eltéréssel, hogy a 2. és a 6. alatti örömöknek összefoglalóan egy fájdalom felel meg, a „nélkülözés“ fájdalma; a támogatás örömeivel pedig analog fájdalom nincsen.<sup>327</sup>

Az egyének érzékenysége az egyes élvezetekkel s fájdalomokkal szemben igen különböző lehet és igen különböző tényezőktől is függ. Bentham az értékskálának meghatározása kapcsán azokat a tényezőket is igyekezik megállapítani, amelyekről az egyéni érzékenységnek ez a kétségtelenül konstatálható különfélesége függ. Ezek a tényezők a következők: vérmérséklet, egészség, képzettség, hajlamok, nem, hivatás, állás, valás.<sup>328</sup>

A motivumok skálája szintén szükséges Bentham meggyőződése szerint, ha a politikai és erkölcsi életet biztos alapokra helyezni akarjuk. Ez okból tehát megállapítja a motivu-

<sup>325</sup> v. ö. *Jodl.* i. m. II. K.<sup>2</sup> 421. s. köv.

<sup>326</sup> „*Introduction to the principles of Morals*“ IV. fejezete foglalkozik ezzel a kérdéssel. E hét jellemvonás a *deontológiában* ötre vezetettik vissza: 1. intenzitás, 2. tartam, 3. bizonyosság, 4. közelség, 5. kiterjedés. — i. m. I. K. IV. fej.

<sup>327</sup> *Introduction* V. fejezet.

<sup>328</sup> *Introduction* XI. fej.

moknak értéksorozatát is, annak a motivumnak biztosítván az elsőséget, amely legbiztosabban válik erkölcsi cselekedet indítójául. Ilyen motivum pedig a *jó akarat*. Utánna következő motivumok sorrendje ez: 2. a *hírnév*, reputáció után való törekvés, 3. *vágyakozás barátság* után, 4. a vallás szabályai.<sup>329</sup> — E rangsorozatnak jellemzője főleg az, hogy tulajdonképpen szociális természetű csak a jó akarat, a másik három motivum ellenben erősen egoisztikus színezettel bír, nem annyira a köznek, mint az egyénnek javát célozza.

A boldogság az élv, és a fájdalom érzések által méretvén egészen természetesnek kell találnunk Benthamnak azon tanítását, amely szerint az erkölcsi szabályoknak *szankciója* azon élv-, illetve fájdalomhatásokban keresendők, amelyek valamely parancsolatnak, vagy helyesebben normának követésével, illetve megegyezésével vannak összekötve. A szankciónak, éppenúgy, mint a motivumoknak, négy fajtáját különbözteti meg Bentham: 1. a fizikai szankciót, 2. a politikai szankciót, 3. a morális vagy társadalmi szankciót és 4. a vallási szankciót. — A fizikai szankció alatt értenünk kell a testnek élveit és kínjait. A politikai szankció az országnak törvényei. A morális és társadalmi szankció azok a szokások, amelyek a társadalmi élet folyamán fejlődtek ki s bírnak nagy jelentőséggel.<sup>330</sup> — A szankciók különböző fajának ezen megállapítására egészen találóan jegyzi meg *Jodl*, hogy teljesen megtalálhatók abban az angol utilizmusnak eredményei Hobbes és Locke óta.

Bentham morális filozófiájában az utilizmus és a lepezett egoizmus a maga teljességében és következetes kialakultságában jelenik meg. Itt egyetlen és legfőbb érték a társadalomnak boldogsága, a szociális haszon, amely minél nagyobb fokú és minél nagyobb terjedelmű, annál értékesebb. Minőségi, kvalitatív meghatározottságról egyetlen szó sem esik. A cselekedetnek értéke nem önmagában van, hanem következményeitől függ s teljesen mellékes dolog ennek az értéknek szempontjából, hogy a cselekedet által okozott élv milyen minőségű. A fő csak az, hogy bírjon lehetőleg mindazokkal a tulajdonságokkal, amelyeket Bentham az élvezetnek mérőjéül felállított.

<sup>329</sup> u. o. X. fejt.

<sup>330</sup> *Deontologie* I. K. 7. fejt. — *Introduction* 3. fejt.

Amint a motívumok skálája mutatja, első sorban ugyan a szociális haszon bír legnagyobb értékkel, de az egyénnek érdekei sem megvetendőek. A motívumok skáláján hát áttör a leplezett egoizmus, és szükségképpen tör át, mert nem elég a cselekedetnek értékét egy *szociális* jellegű normával állapítani meg, amint azt Bentham tevé, hanem szükséges ezt a praktikus normát a magunk *személyére* nézve is érvényesíteni. Ez az érvényesítés pedig a Bentham felfogása alapján csak az egoizmusnak proklamálása által lehetséges, amely esetben a boldogság maximációjának elve legfennebb korlátokat vet az egoizmus érvényesülése elé, de azt teljesen el nem nyomhatja.

A haszon, illetve az élvezet erkölcsi értékévé váló proklamálásával, amint tanulmányunk folyamán már nem egyszer reámutattunk, együtt jár az erkölcsi heteronomiának proklamálása is. A cselekvés értékessége az általa okozott haszontól, illetve éltől függően, a cselekedetnek önértékűségéről hát beszélni sem lehet. A haszon és az élvértékűség pedig az egyént a maga erkölcsi szabadságától fosztja meg, mert hiszen ilyen álláspont mellett az egyén nem a magaadta törvény szerint cselekszik, hanem a haszon és az élvértéknek szolgája, nem arra törekedvén, hogy cselekedete által az önértéket valósítsa meg, hanem arra, hogy hasznot szerezzen a társadalomnak s élvezetet önönmagának.

Bentham utilizmusában az erkölcsi érték a haszon és az élv; az erkölcsi érték forrása: az értelem által vezetett érzékiesség; és a kötelezőség forrása végső eredményben a cselekedet nyomában járó élvezet, illetve fájdalom, amelyeknek a cselekvő egyén kénytelen rabja.

Bentham az utilizmus elvének gyakorlati-jurisztikus kifejezője vala; *John Stuart Mill* ellenben az utilizmusnak a szó legszorosabb értelmében vett logikusa és filozófusa. Stuart Millnek egész filozófiai működése tulajdonképpen erkölcsi céloknak szolgálatában áll s egész működését egyfelől az utilizmusnak, mint legfőbb élvnek szolgálata irányítja, másfelől pedig az a szilárd meggyőződés vezeti, hogy az erkölcsi érték tulajdonképpen nem az egyéni autonómiában gyökerezik, hanem a szociális élet terén keresendő és valósítandó meg. Az *utilitáriánizmusról* írott művének mindjárt legelső szakaszában azon határozott véleményének ad kifejezést Stuart Mill, hogy egyetlen

és legfőbb morális elv csupán az utilisztikus boldogság-elv lehet, mely különben eddig is már a legtöbb morális rendszerben ott szendergett, öntudatlanul bár.<sup>331</sup> Ezen értekezés különben, mely Stuart Millnek egyetlen teljes mértékben etikai műve, az utilizmusnak egész felfogását rendszeresen kifejti és nagy elmeélel kel azon támadásokkal szemben harcra, amelyeket a spekulatív filozófusok hoznak föl az utilizmus ellen.

Stuart Mill a legkíméletlenebb harcot indítja az u. n. intuitív iskola ellen, amely a jogos és jogtalan, a jó és a rossz között levő különbségtételt a lélek őseredeti, le nem vezethető tényének tartja, amely tény az emberi lélek egy különleges tehetségének terméke. E felfogással szemben a pozitívizmusnak álláspontjára helyezkedve veszi vizsgálat tárgyává a boldogságnak elvét, amely a következőket jelenti: minden emberi cselekvésnek legfőbb célja; tehát a legfőbb jó, úgy az egyesre, mint a fajra nézve egy olyan lét, amely lehetőleg szabad minden fájdalomtól és lehetőleg gazdag örömben, úgy kvantitatív mint kvalitatív értelemben véve mindakettőt, aminél azoknak ítélete a döntő, akik a leggazdagabb tapasztalattal s legérettebb tudattal rendelkeznek.<sup>332</sup> — John Stuart Mill már most azt bizonyítja be, hogy ezen boldogságelvnek felállítása nem esetleges és önkényes, hanem egészen természetes és kényszerű, mert magában a természetben és a tapasztalatban gyökerezik. *A tapasztalat maga, ha helyesen értelmezzük, vezet reá arra a tényre, hogy a legfőbb érték s értékmérő a haszon és boldogság.*

A tapasztalat megcáfollhatatlanul tesz bizonyosságot, amellet, hogy az élvezetek között nem csupán kvantitatív, hanem kvalitatív minőségi különbségek is vannak. Ezért Stuart Mill szembeszáll azoknak véleményével, akik a boldogság elvét elvetik, mivel az emberi méltósággal ellenkezik az, hogy cselekedeteinknek célja a lehető legnagyobb élvezet s lehető legkisebb fájdalom legyen. Akik így fogják föl az élvezet természetét, azok előtt csak a durva, érzéki élvezetek ismerősök, míg a miveltebb szellemeknek finomabb élvezeteiről fogalmuk sincsen.<sup>333</sup> Minél magasabb fejlettségű a cselekvő egyén, annál inkább tö-

<sup>331</sup> A mű francia fordításának 7. kiadását használtuk.

<sup>332</sup> i. m. II. fejezet.

<sup>333</sup> V. ö. Az *utilizmusról* írott értekezés II. fejezetével.

rekszik a minőségileg értékesebb és becsesebb élvezetek után. Amíg tehát Bentham az élvezeteknek még csak nagyságát ismeri el mérő momentumul, addig Stuart Mill az élvezetek minőségére fekteti a fősúlyt és meg van győződve arról, hogy az így értelmezett boldogság, amely kevés fájdalommal sok, csendes örömet párosít, megvalósítható minden ember által, aki nem kíván és követel többet ettől az élettől, mint amennyit az megadhat nekünk. A nevelésnek egyik legfőbb feladata éppen az, hogy nevelje az embereket meglegedésre és nyugodtságra.

Az erkölcsi cselekvésre való kötelezőségnek forrásai, illetve motivumai is, természetesen merőben szociális jellegűek. Stuart Mill megkülönbözteti a *külső és belső szankciókat*, amelyek közül az utóbbiakra esik a hangsúly. A külső szankciók ezek: 1. a remény, hogy mások is jó akarattal fognak viselkedni irányunkban, 2. félelem, hogy másoknak nem fog tetszeni cselekedetünk, 3. hasonló remények és félelmek az Istennel szemben.<sup>334</sup> A *belső szankciók* sorában ott látjuk a kötelelességérzést, lelkiösmeretet, az erkölcsi érzést stb., amelyek egytől-egyig arra ösztönöznek, hogy az általános boldogságot tegyük cselekedeteink céljává. Az embertársaink iránt érzett *rokonszenv* és az *emberi nem egységének* érzése egyformán utalnak az erkölcsi cselekvésre, amelynek igazi és legfőbb célja az általános boldogságnak megvalósítása.

Az erkölcsi értéknek tulajdonképpen forrása is érzés, mert hiszen, ha eltekintünk a külső szankcióktól, a belső szankció az érzésben található. Az ember lassú fejlődés folyamán jut el az erkölcsi érettségnek fokára s ez a fejlődés kétségtelenül abban nyilvánul meg, hogy a szimpátia s az emberiség egységének érzése uralkodik cselekedeteink fölött, amelyek most már kizárólag az általános boldogság megvalósítására törnek. Természetes azonban, hogy ezen fejlődésnek mozgatója az értelem és a belátás, amelynek fejlődésével együtt karöltve jár az erkölcsi fejlődés is.

A John Stuart Mill felfogása az utilizmus értékelésének tiposus kinyomata. A lehető legnagyobb számnak lehető legnagyobb élvezete és legkisebb fájdalma az a cél, amelynek megvalósítására minden egyénnek törekednie kell. Ez a legfőbb

<sup>334</sup> I. m. 3. fejezet.



morális érték, amelyet John Stuart Mill nem *á priori* állapít meg, hanem az empirizmus alapján a tapasztalatból konstatál. A Mill felfogása a Benthamétól csak egyes jelentéktelenebb részletben tér el, lényegileg azonban a ketiő egyezik, úgy, hogy amit a Bentham erkölcsi értékelésére nézve mondottunk, azt itt egészen felesleges újból megismételniünk.

Van azonban egy pontja a Stuart Mill tanának, amelyre nyomatékosan kell rá mutatnunk. Amint u. i. már fennebb láttuk, a Bentham tanában az élv értékelési momentumai közül az élvnek minősége teljesen hiányzik. John Stuart Mill világosan érzi és tudja e momentumnak nagy fontosságát s ezért az élv kvalitására fekteti a fősúlyt, szemben a Bentham által hangsúlyozott többi motivumokkal. És John Stuart Millnek igaz van. Ha az élv értékelésénél a kvalitást merőben figyelmen kívül hagyjuk, akkor teljesen benne vagyunk az epikureizmus s még inkább a kiréneizmus felfogásában, amely csak az élvnek intenzitásáról akar tudni. Ebben az esetben pedig feleslegessé válna külön erkölcsi értékről és morális becslésről beszélni, mert hiszen az élv fizikai, fiziológiai hatásai döntenek az érték fölött. — Egészen más kérdés azután az, hogy vajjon az élvnek kvalitása mérhető-é? Ugy látszik, hogy Bentham éppen azért hagyta ki az értékadó és értékdőntő momentumok közül, mert mérhetetlensége egészen evidens. Annyi azonban kétségtelen, hogy John Stuart Mill jól látta az élv kvalitásának óriási fontosságát az élv értékességére nézve s mintegy sejtette már, hogy az élvnek magának is bizonyos értékmérőre van szüksége, amiből azután szükségképpen következik, hogy ő maga értékmérő nem lehet. Az élvnek kvalitása attól a tevékenységnek kvalitásától származik, amely tevékenységnek elmaradhatlan követője s így az ő értéke minőség tekintetében — már pedig itt a minőség fontos — a tevékenységtől függ. *Az élv mindegy csak jelzi, hogy hol kell az értéket keresniünk, de nem méri azt.*

A miként minden utilizmus általában, úgy a Stuart Mill utilizmusa is heteronomiás jellegű, mert az erkölcsi cselekvésnek értékét nem magában a cselekedeten belül, hanem a cselekedetnek hatásában és következményeiben keresi. Ezzel a heteronomiával együtt jár az erkölcsi szabadság lehetetlensége, mert az, aki nem saját törvényének engedelmeskedik, más törvényeknek lesz rabja.

#### 54. §. Visszatekintés és összefoglalás.

Történeti előadásunk utolsó szakaszát az angol utilizmus két nagy alakjának: Benthamnak és Stuart Millnek ismertetésével végeztük. Az erkölcsi értékfogalom történetének ismertetése szempontjából csak a jelenkor etikai kísérletének tárgyalása volna még hátra. Ezt azonban mellőznünk kell. És pedig két okból. Először: a jelenkor etikájának képviselői még oly közel vannak mihozzánk, hogy megítélésükre hiányzik a kellő történelmi távlat. Másodszor: az újabb etikai rendszerek, — ha ugyan ilyenekről szó lehet — éppen az erkölcsi érték fogalmának megismerését nem mozdították oly mértékben elő, hogy bővebb ismertetésük ajánlatos volna. Egyes részletkérdésekkel foglalkozó műveknek bővében vagyunk ugyan, de a nagy egésznek, az erkölcsiség szubstanciális magvának ismerete az újabb kutatások által alig-alig bővült, sőt egyes filozófusoknak tana az erkölcsiség létezésébe vetett hitünket igyekezett alapjaiban megingatni. Az Én korlátlan egoizmusának jogosságát hirdetvén, az erkölcsi értéknek objektivitását és abszolút-ságát támadták meg azok, akik a moralitást és vallást az emberi kultúra kerékkötőjének szerették tekinteni. Az élvnek értéke mindenek fölött álló beccsel bírt a darwinizmus alapján épülgető etikák előtt s az erkölcsi érték speciális természete félreismertetvén, a létért folyó küzdelem jelszava volt az a bűvös kulcsocska, amelynek segítségével a legnehezebb problémák zárait is könnyű szerrel lehetett kinyitni. A korlátlan szubjektivizmus és a darwinizmus tudós köpenyébe bújít sarlatánéria oly nagy mértékben mérgezte meg a közfelfogást különösen az erkölcsiség terén, hogy az erkölcsi érték fogalma áthatatlan homályban borong sokszor azok előtt is, kik népszerűsködő csevegéssel bizonyítják az erkölcsiségnek életbe vágó fontosságát.

Az erkölcsi kutatásoknak legközelebbi feladata és célja más nem lehet, mint a felelőtlenül, de nagy zajjal terjesztett, anarchikus erkölcsi törekvéseknek korlátozása és megsemmisítése, hogy azután teljes erővel vethesse magát az erkölcsi értékfogalom problémájának kutatására. Ezt annyiival is inkább kell tennie, mivel az erkölcsi érték fogalma még mindig tisztázásra vár, annak dacára, hogy évezredek foglalkoznak a kér-

dés megoldásával. A görög erkölcsi filozófia Sokrates óta keresi az erkölcsi főjót és a keresztyénség, letérve Jézus útjáról, e nyomokon haladva jutott vissza ismét az utilizmus karjaiba, honnan az etikát még Kant hatalmas elméjének sem sikerült kiszabadítani. A hedonizmus, utilizmus és idealizmus még ma is keseredett harcot folytatnak egymás ellen az elsőségért s úgy látszik, hogy a nyílt vagy az utilizmusba takarozó hedonizmus kezd ismét vezérszerepre kapni, különösen azokban a körökben, amelyek az életet a maga biológiai adottságában vallják a legfőbb értékül s éppen ezért az életnek teljes kiélését sürgetik.

Az újkori erkölcsi filozófia tökéletes gyümölcsé érlelte az utilizmus erkölcsi értékfelfogását, főleg a Bentham és Stuart Mill rendszereiben, amelyek az utilizmus legvilágosabb és legtípikusabb kifejezőiül tekinthetők. A Bacon által hangsúlyozott és megalapított empirizmus szükségképpen vezetett arra a tanra, mely erkölcsi főjónak az utile-t tartotta. Szükségképpen vezetett erre a tanra, mert hiszen a tapasztalatot tisztán a testi, dologi természetre korlátozta, ami által már eleve kizárta annak lehetőségét, hogy a tapasztalat fölé emelkedő szellem, a tapasztalatot teremtő öntudatos intelligencia a maga önértékűségét emelje eszmei magaslatra s ennek az eszmének megvalósítását követelje a moralitás terén is.

Kant volt az első, aki az utilizmus kényszerítő hatalma alól egyetlen nagy gondolata által kivonta magát, reámutatva arra a tényre, hogy az erkölcsiség értékére nézve nem az erkölcsi cselekvés *anyaga*, hanem *formája* a döntő. Az őt követő német idealizmus mesterével egybehangzóan hirdette az erkölcsiségnek önértékűségét, de — főleg Hegel tanában — a szövevényes metafizikai konstrukció, amely ezeket a rendszereket jellemezte, sokkal alkalmasabb volt az erkölcsi önérték lényeges vonásainak eltakarására, mintsem megvilágítására, azoknak szemében, akik a filozófiai tárgyalás kerületeiről nem képesek a gondolkozás legmélyére előhatolni. Így azután az erkölcsi önértéknek gondolata együtt temetődött el ezekkel a metafizikai rendszerekkel abban az időben, mikor a filozófiai csömör ellenállhatatlan erővel ragadta a kedélyeket az üdveséssel kecsegtető természettudományok, majd később a popu-

lárís materiálizmus és napjainkban a praepotens monizmus felé. — Az ellenhatást szülő empirizmussal együtt szükségképpen lépett síkra ismét az egy időre lészorult utilizmus, hogy a magaigazát hirdesse a felvilágosult elméknek. Ennek az empirizmusnak, illetve a vele járó utilizmusnak lettek hirdetői Beneke és Feuerbach, Bentham és Mill, Comte és Littré, akik egytől-egyig a hasznot állították az erkölcsiség középpontjába és akiknek utilizmusa tövében többé-kevésbé ott lappangott az a hedonizmus, amely azután nyílt sisakkal és felemelt fővel, büszkén jelentkezett irodalomban, művészetben és a társasági életben egyaránt.

Ez a hedonizmus azonban inkább a társadalmi életben, hogy úgy mondjuk, praxisban jelentkezett, ahol azután legtöbbször sikerült is megkapnia azt a tisztességes formát, amely mögé csendesen meghúzódva, polgárjogot nyert a finnyásabb ízlésűek előtt is. Mihelyt pedig itt megfészkelte magát, az innen nyert nemes levél segítségével foglyul ejtette a tömegnek lelkét is, amely most már szabadon adta át magát az „élet“-nek, megvetvén természetesen minden felesleges takaró formát és esztétikai lepelt. Azok a filozófusok és gondolkozók, akik a hedonizmus felfogását vallották a magukénak, előkészített és termékeny talajt találtak gondolataik számára e gyakorlati életben, amely a maga lelkét találván föl e műnek tükörében, határtalan lelkesedéssel fogadott mindent, ami a hedonizmus szószólóinak tollából kikerült s ajakáról elröppene. Előtte a hedonizmus tana az igazi erkölcsiségnek kifejezője és az élvezet egyetlen forrása minden értékesnek, amit az élet az ember számára nyújthat. Ez a hedonizmus, amely sokkal hatalmasabb és intenzivebb a praxisban, mint a teoriában manapság oly féktelen erővel tartja fönnt a maga uralmát, hogy még a csapásokkal és nyomorúságokkal terhes világháború fegyverzaja között is gyakran hallatta minden fék nélkül, szemérmetlen szavát.

Az újkori erkölcsfilozófia az utilizmus végleges, határozott alakjával ajándékozta meg az emberiséget és majd az ideálizmus erkölcsi értékfelfogásának rakta le alapjait, az utódokra bízván azoknak erősítését és reájuk egy hatalmas, büszke épületnek felemelését. Az utilizmus és az erkölcsi ideálizmus mellett szóhoz jutott, különösen francia tala-

jon, a hedonizmus erkölcsi értékfoglalása is; úgy, hogy az újkori erkölcsfilozófia történetében, mind a három erkölcsi érték felfogásnak találkozunk határozott, sőt klaszrikus képviselőivel. A legnagyobb nyereség azonban, mit e korszak gondolkozásának köszönhetünk, az erkölcsi idealizmus értékfoglalásának felfedezése és megalapozása s ez által a legfőbb erkölcsi értékek, a valóságos értelemben vett erkölcsi értékek felfedezése és fogalmazása. E korszaknak gondolkozása készítette elő az utat a königsbergi bölcs számára, aki bámulatos erővel juttatá kifejezésre az erkölcsi értékek önértékűségét, feltétlenségét s e kettővel járó autonómiának, illetve erkölcsi szabadságnak tényét.

Könyvünknek immár végére érkezvén, feltárult előttünk az erkölcsi érték fogalmazására vonatkozó kísérleteknek története a legelső tapogatózó kezdetektől egészen napjainkig. A három erkölcsi értékfoglalásnak jelentősebb képviselői jelentek meg előttünk, hogy tanáik által tegyenek bizonyosságot ama nagy erőfeszítések mellett, amelyek az erkölcsi értékek fogalmát igyekeztek az öntudat világosságára emelni. Az egyes filozófusok rendszerében az értékfogalomnak nem minden egyes vonása jutott egyenlő mértékben kifejezésre, de e rendszerek összességében a hedonizmus, az utilizmus és az erkölcsi idealizmus értékfogalma minden vonásával együtt mutatkozott be előttünk. A történet megmutatta nekünk, hogy mily alakban jelent meg az emberiség legnagyobb gondolkozói előtt az erkölcsi értékeszméje, és megmutatta nekünk, hogy igazi érték, igazi szabadság, igazi kötelezés csak az önértékű szellem mélyéből fakad.

## **Geschichte der ethischen Wertidee in der Philosophie des Christentums, des Mittelalters und der Neuzeit.**

Erster Abschnitt. Die ethische Wertidee in der Philosophie des Christentums und des Mittelalters. Erstes Kapitel. Die Lehre Jesu und des N. T. es von der ethischen Wertidee. 1. §. Das Verhältnis des Griechentums und Christentums. 2. §. Die ethische Auffassung des Judentums. 3. §. Die ethische Auffassung Jesu. 4. §. Die ethische Auffassung des Apostels Paulus. Zweites Kapitel. Die ethische Auffassung der Kirchenväter. 5. §. Von der Patristik im Allgemeinen. Pelagius. 6. §. Augustinus. — Drittes Kapitel. Die Lehre der kirchlichen Philosophie des Mittelalters von der ethischen Wertidee. 7. §. Die Philosophie der Scholastik. Abaelard. 8. §. Albertus Magnus. 9. §. Thomas von Aquino. 10. §. Duns Scotus und der Nominalismus. — Viertes Kapitel. Die ethische Wertidee in der Philosophie der Renaissance und Reformation. 11. §. Renaissance und Reformation. 12. §. Die ethische Wertidee in der Renaissance. 13. §. Die ethische Auffassung der Reformation. Luther, Zwingli, Calvin. 14. §. Melancthon. 15. §. Die protestantische Mystik. Böhme. 16. §. Rückblick und Zusammenfassung.

Zweiter Abschnitt Die Lehre der neuzeitlichen Philosophie von der ethischen Wertidee. — Erstes Kapitel. Die Bahnbrecher der modernen Moralphilosophie. 17. §. Allgemeine Einführung. G. Bruno. Herbert von Cherbury. 18. §. Montaigne und Bodin. 19. §. Charron. 20. §. Bacon und H. Grotius. Zweites Kapitel. Die englische Moralphilosophie. Hobbes und die Cambridger Schule. 21. §. Hobbes. 22. §. H. More und Cudworth. 23. §. Cumberland. Drittes Kapitel. Locke und seine Gegner: Clarke und Shaftesbury. 24. §. Locke. 25. §. Clarke. 26. §. Shaf-

tesbury. Viertes Kapitel. Vorläufer des Triumphes des englischen Utilismus: Mandeville, Butler, Paley, Price. 27. §. Mandeville. 28. §. Butler. 29. §. Paley. 30. §. Price. Fünftes Kapitel. Der skotische emotionalismus. 31. §. Hutcheson. 32. §. Hume. 33. §. Smith. 34. §. Rückblick und Zusammenfassung. Sechstes Kapitel. Die Lehre des Rationalismus von der ethischen Wertidee von Descartes bis Kant. 35. §. Descartes. 36. §. Malebranche und Geulincx. 37. §. Pascal. 38. §. Bayle. 39. §. Spinoza. 40. §. Leibniz. 41. §. Die ethische Auffassung der französischen Aufklärung: Helvetius und Holbach. 42. §. Zusammenfassung und Rückblick. Siebentes Kapitel. Kant und seine Nachfolger. 43. §. Kant. 44. §. Fichte. 45. §. Schelling. 46. §. Hegel. 47. §. Schleiermacher. Achtes Kapitel. Die Gegner der Moralphilosophie des deutschen Idealismus. 48. §. Herbart's Aesthetismus. 49. §. Schopenhauers Pessimismus. 50. §. Beneke's Psychologismus. 51. §. Feuerbach's Positivismus. Neuntes Kapitel. Positivismus und Utilismus. 52. §. Comte. 53. §. Bentham und J. St Mill. — Rückblick und Zusammenfassung.

Wir wollen die Hauptergebnisse dieser Untersuchungen in einigen Worten zusammenfassen. Die ethische Auffassung des jüdischen Volkes innerhalb des A. T-s war ein stark hedonistisch gefärbter Utilismus und dieser Utilismus sank sehr oft auf den Standpunkt des Hedonismus nieder. Der Streit der Propheten im Interesse eines religiösen Idealismus gegen den völkischen Hedonismus war ständig ohne Erfolg. Der hedonistisch gefärbte Utilismus blühte besonders im Zeitalter Jesu auf. Die Persönlichkeit und Lehre Jesu aber bedeutete eine neue Höhe der menschlichen Wertung; wir danken der Lehre Jesu die Auffindung des ethischen Selbstwertes. Der Geist als Wert an sich ist Wurzel und Quelle aller wertvollen menschlichen Tätigkeiten und auf dem Gebiete der Sittlichkeit ist die Gesinnung für den Wert der Handlung entscheidend. Die Reinheit der ethischen Wertung Jesu wird in der Lehre des Apostoles Paulus nicht selten durch utilistische Motive getrübt. Diese utilistische Begründung ist auch in der Auffassung der Kirchenväter und Scholastiker zu spüren, wo in den Mittelpunkt überall die Seligkeit der Menschenkinder gestellt wird. Und noch weiter, — die ganze neuzeitliche Philosophie steht im Zeichen des ethischen Utilismus: in den Untersuchungen der neuzeitlichen

Philosophen, hauptsächlich in den der englischen Utilitarier, wird die Dialektik des ethischen utile ausgearbeitet. Bentham und J. St. Mill lieferten einen Codex des ethischen Utilismus. Obwohl nicht zu leugnen ist, dass in diesen Lehren die Ahnung eines ethischen Selbstwertes oft aufblitzt z. B. bei Price, der vor Kant der einzige ist, der den Begriff des ethischen Pflichtes scharf heraushebt und exakt konzipiert.

Die philosophische Begründung des ethischen Idealismus ist die unsterbliche Leistung Kant's. Das Licht des ethischen Selbstwertes beleuchtet bei ihm das ganze Gebiet menschlicher Tätigkeiten und die Sonne der ethischen Freiheit belebt mit seiner Kraft alle Leistungen des menschlichen Geistes. In den Werken Kants steht der klare Begriff des ethischen Selbstwertes vor uns; die Aufgabe aber der Nachfolger ist die Ausarbeitung der ganzen Dialektik dieses Begriffes. Die Untersuchungen Fichtes sind aus diesem Standpunkte betrachtet bahnbrechend, obwohl die metaphysischen Übertreibungen die Reinheit dieser Untersuchungen stark beschatten. Die Heraushebung des Tätigkeitscharakters des menschlichen Bewusstseins ist entscheidend für die Grundlegung der allgemeinen Wertlehre und damit für die Lehre von der ethischen Wertidee.

Die englische Philosophie lieferte die vollständige Dialektik des ethischen *utilismus*; die Aufgabe künftiger Arbeiten ist eine Dialektik des ethischen *Idealismus*.



## TARTALOM.

### ELSŐ SZAKASZ.

#### Az erkölcsi értékeszme a keresztyénség és a középkor filozófiájában.

##### Első fejezet.

##### Jézus és az új szövetség tanítása az erkölcsi értékről.

	Oldal
1. §. A görögség és a keresztyénség viszonya — — — — —	1
2. §. A zsidóság erkölcsi felfogása — — — — —	6
3. §. Jézus erkölcsi felfogása — — — — —	16
4. §. Pál apostol erkölcsi felfogása — — — — —	26

##### Második fejezet.

##### Az egyházatyák erkölcsi felfogása.

5. §. A pátrisztikáról általában. Pelágius — — — — —	34
6. §. Augustínus — — — — —	38

##### Harmadik fejezet.

##### A középkori egyházi filozófia tanítása az erkölcsi értékeszméről.

7. §. A skholasztika bölcséletéről általában. Abaelárd erkölcsstana	46
8. §. Albertus Magnus — — — — —	52
9. §. Aquinoi Tamás tana az erkölcsi értékeszméről — — — — —	54
10. §. Duns Scotus és a nomináлизmus erkölcsstani felfogása — —	60

##### Negyedik fejezet.

##### Az erkölcsi értékeszme a reneszánsz és a reformáció gondolkozásában.

11. §. A reneszánsz és a reformáció — — — — —	63
12. §. A reneszánsz erkölcsi értékeszméje — — — — —	74
13. §. A reformáció erkölcsi felfogása. Luther. Zwingli. Kálvin —	84
14. §. Melancthon erkölcsi felfogása és tana az erkölcsi értékről —	101
15. §. A protestáns misztika erkölcsi felfogása. Böhme — — —	106
16. §. Visszapillantás és összefoglalás — — — — —	113

## MÁSODIK SZAKASZ.

## A modern filozófia tana az erkölcsi értékeszméről.

## Első fejezet.

## A modern erkölcsfilozófia úttörői.

	Oldal
17. §. Általános bevezetés. Giordano Bruno. Cherbury-i Herbert	— 117
18. §. Montaigne és Bodinus tana az erkölcsi értékeszméről	— — 123
19. §. Charron erkölcsfilozófiája	— — — — — 131
20. §. Bacon és Grotius tana az erkölcsiségről	— — — — — 136

## Második fejezet.

## Az angol erkölcsfilozófia: Hobbes utilizmusa és a cambridgei iskola.

21. §. Hobbes tana az erkölcsi értékeszméről	— — — — — 145
22. §. Henry More és Cudworth tana az erkölcsi értékeszméről	— 158
23. §. Cumberland tana az erkölcsi értékeszméről	— — — — — 162

## Harmadik fejezet.

## Locke tana az erkölcsi értékről. Locke ellenfelei: Clarke és Shaftesbury.

24. §. Locke tana az erkölcsiségről	— — — — — 167
25. §. Clarke tana az erkölcsi értékeszméről	— — — — — 170
26. §. Shaftesbury tana az erkölcsi értékeszméről	— — — — — 175

## Negyedik fejezet.

## Az angol utilizmus diadalának előfutói: Mandeville, Butler, Paley, Price.

27. §. Mandeville tana az erkölcsiségről	— — — — — 183
28. §. Butler tana	— — — — — 186
29. §. Paley tana	— — — — — 190
30. §. Price tana	— — — — — 193

## Ötödik fejezet.

## A skót emocionalizmus az erkölcsi értékeszméről: Hutcheson, Hume, Smith.

31. §. Hutcheson tana	— — — — — 198
32. §. Hume tana	— — — — — 204
33. §. Smith tana	— — — — — 209
34. §. Összefoglalás. Visszatekintés	— — — — — 211

## Hatodik fejezet.

## A racionalizmus tana az erkölcsi értékeszméről. Descartestól Kantig.

35. §. Descartes tana	— — — — — 214
36. §. Malebranche és Geulincx tana	— — — — — 216
37. §. Pascal tana	— — — — — 223

38. §. Bayle tana	— — — — —	225
39. §. Spinoza tana	— — — — —	227
40. §. Leibniz tana	— — — — —	232
41. §. A francia felvilágosodás erkölcsfilozófiája: Helvetius és Holbach	— — — — —	235
42. §. Visszatekintés és Összefoglalás	— — — — —	240

Hetedik fejezet.

**Kant és követői tana az erkölcsi értékeszméről.**

43. §. Kant tana	— — — — —	243
44. §. Fichte tana	— — — — —	268
45. §. Schelling tana	— — — — —	278
46. §. Hegel tana	— — — — —	282
47. §. Schleiermacher tana	— — — — —	287

Nyolcadik Fejezet.

**Ellenkezés a német idealizmus erkölcsfilozófiájával.**

48. §. Herbart eszteticizmusa	— — — — —	291
48. §. Schopenhauer pesszimizmusa	— — — — —	296
50. §. Beneke pszihologizmusa	— — — — —	299
51. §. Feuerbach pozitívizmusa	— — — — —	304

Kilencedik fejezet.

**A pozitívizmus és az utilizmus tana az erkölcsi értékeszméről.**

52. §. A pozitívizmus erkölcsi értékelése: Comte	— — — — —	307
53. §. Az utilizmus erkölcsi értékelése: Bentham és JS. Mill.	— — — — —	310
54. §. Visszatekintés és Összefoglalás	— — — — —	318
Rövid összefoglalás német nyelven	— — — — —	322
Tartalomjegyzék	— — — — —	325

