

AZ ERKÖLCSI ÉRTÉKESZME TÖRTÉNETI ÉS KRITIKAI TÁRGYALÁSA

AZ ERKÖLCSI ÉRTÉKESZME TÖRTÉNETE

I.

**AZ ERKÖLCSI ÉRTÉKESZME TÖRTÉNETE
A GÖRÖG PHILOSOPHIÁBAN**

II.

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

ÍRTA :

Dr. Málnási Bartók György
egyetemi tanár

Mikes International
Hága, Hollandia

2005.

Kiadó

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám: Postbank rek.nr. 7528240

Cégbejegyzés: Stichtingenregister: S 41 158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Terjesztés

A könyv a következő Internet-címről tölthető le: http://www.federatio.org/mikes_bibl.html

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, a következő címen iratkozhat fel:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

A kiadó nem rendelkezik anyagi forrásokkal. Többek áldozatos munkájából és adományából tartja fenn magát. Adományokat szívesen fogadunk.

Cím

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken:

Email: mikes_int@federatio.org

Levelezési cím: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Hollandia

Publisher

Foundation 'Stichting MIKES INTERNATIONAL', established in The Hague, Holland.

Account: Postbank rek.nr. 7528240

Registered: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Distribution

The book can be downloaded from the following Internet-address: http://www.federatio.org/mikes_bibl.html

If you wish to subscribe to the email mailing list, you can do it by sending an email to the following address:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

The publisher has no financial sources. It is supported by many in the form of voluntary work and gifts. We kindly appreciate your gifts.

Address

The Editors and the Publisher can be contacted at the following addresses:

Email: mikes_int@federatio.org

Postal address: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Holland

ISSN 1570-0070

ISBN 90-8501-044-6

NUR 732

© Mikes International, 2001-2005, All Rights Reserved

A KIADÓ ELŐSZAVA

2002. augusztus 3-án — Málnási Bartók György születésének 120. évfordulóján — kiadtuk a teljes filozófiatörténetét, amelynek csak második kötete volt addig ismeretes. Ezzel a két kötetrel indítottuk útjára könyvkiadásunkat, a *Bibliotheca Mikes International*at.

Ugyancsak nagy öröm számunkra, hogy ma kiadhatjuk a szerző teljes erkölcsi értékeszme történetét. A két kötet, amelyet most egy kötetben adunk ki, 1926-ban, illetve 1935-ben a szegedi *Actákban* jelent meg. Tudomásunk szerint se addig, se azóta hasonló jellegű és formátumú mű nem készült nemcsak a magyar, hanem a külföldi filozófiatörténeti irodalomban sem. Emellett a szerző ezzel a művel egyidőben és azzal egy egészként megírta 'Az erkölcsi értékfogalom kritikai tárgyalása' c. művét, amely azonban kéziratban maradt. E terjedelmes kézirat sajtó alá rendezésén jelenleg dolgozunk. Szándékunkban áll azt filozófiai sorozatunkban kiadni.

Jelen kötet technikai előállításában közreműködött Török Máté, Lacházi Gábor és Elter András, az Országos Széchényi Könyvtár Magyar Elektronikus Könyvtár munkatársai. Ezért itt hálás köszönetet mondunk. E két kötet technikai előállítását e sorok első aláírója végezte. A korrekció egy része a másodikra hárult. A szövegben előforduló görög idézetekben néhány hibát fedeztünk fel, amelyek az akkori nyomdatechnikának köszönhetően a szövegben maradtak. A történeti hűség kedvéért ezeket nem javítottuk.

A Bibliotheca Mikes International könyvkiadásunk keretében az alábbi kötetek jelentek meg eddig a filozófiai sorozatban:

- **Al-Ghazálíj Abú-Hámíid Mohammed:** A tévelygésből kivezető út
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa I. ~ Dialektika vagy alaphilosophia ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa II. ~ A szellem élete ~
- **Brandenstein Béla Emlékkönyv** (szerk. Veres Ildikó)
- **Kibédi Varga Sándor:** A magyarságismeret alapfogalmai – The Hungarians – Les Hongrois – Das Wesen des Ungartums – La esencia del pueblo húngaro.
- **Kibédi Varga Sándor:** A szellem hatalma
- **Kibédi Varga Sándor:** Rendszeres filozófia
- **Mariska Zoltán:** A filozófia nevében
- **Málnási Bartók György:** A görög filozófia története ~ Az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával ~
- **Málnási Bartók György:** A középkori és újkori filozófia története
- **Málnási Bartók György:** A filozófia lényege ~ Bevezetés a filozófiába ~
- **Málnási Bartók György:** Böhm Károly
- **Málnási Bartók György:** Akadémia értekezések: ~ A „Rendszer” filozófiai vizsgálata – Az „Eszme” filozófiai vizsgálata – A „Szellem” filozófiai vizsgálata – A metafizika útja s céljai – A lét bölcséleti problémája – Ösztön, tudat, öntudat ~
- **Málnási Bartók György:** Ember és élet
- **Málnási Bartók György:** Faj. Nép. Nemzet.
- **Málnási Bartók György:** Die Philosophie Karl Böhms
- **Málnási Bartók György:** Kant
- **Segesváry Viktor:** Existence and Transcendence ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~

- **Vatai László:** Átszínezett térkép ~ magyar változatok az újkorban ~
- **Veres Ildikó:** A Kolozsvári Iskola I.
- **Tonk Márton:** Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában

Hága (Hollandia), 2005. augusztus 3.

Málnási Bartók György születésének 123. évfordulóján.

MIKES INTERNATIONAL

Farkas Flórián

Tóth Miklós

PUBLISHER'S PREFACE

On 3 August 2002 — on the 120th birthday of György Málnási Bartók — we published his complete history of philosophy, of which only the second volume was until that time known. With those two volumes we launched our book publishing enterprise, the *Bibliotheca Mikes International*.

It is a great pleasure for us to publish today the author's full '*Critical history of the idea of the moral value*'. The two volumes, which are published here in one, appeared in 1926 and in 1935 in the *Actas* of Szeged. To our best knowledge there were and still there are no similar works available of this format in the whole literature of history of philosophy, world-wide. Next to these two volumes the author worked out another piece of work entitled '*A critical inquiry of the idea of the value of ethics*', which remained unpublished. We are currently working on the manuscript to make it ready for publishing. Our intention is to publish it within our philosophy series.

Máté Török, Gábor Lacházi and András Elter, coworkers of the National Széchényi Library's Hungarian Electronic Library (Budapest, Hungary), contributed to the production of the electronic version of this book. We wish to express our deepest gratitude to them. The first signatory of this preface has performed the technical preparation of these two volumes. The second signatory performed a partial proofreading. In the Greek quotations we encountered a couple of errors that are due to the contemporary printing technique. In order to preserve the originality of the edition we did not correct them.

The Hague (Holland), August 3, 2005

On the 123rd anniversary of the birth of György Málnási Bartók.

MIKES INTERNATIONAL

Flórián Farkas

Miklós Tóth



MÁLNÁSI BARTÓK GYÖRGY
(1882-1970)

Ezen felvétel 1960. augusztusában készült Budapesten. A felvétel Tóth Miklós tulajdona.

TARTALOM.

<i>A Kiadó előszava</i>	<i>III</i>
<i>Publisher's preface</i>	<i>V</i>
AZ ERKÖLCSI ÉRTÉKESZME TÖRTÉNETE A GÖRÖG PHILOSOPHIÁBAN	1
Bevezetés.	3
1. §. A mű célja, szempontjai, felosztása.	3
2. §. Az emberi szellem és az erkölcsiség fejlődéstörténetének nehézségei.	5
3. §. Az ősember és a civilisálatlan népek erkölcsi értékelése.	6
4. §. A zsidóság erkölcsi értékelése.	8
5. §. Az indus philosophia erkölcsi értékelése.	9
6. §. A chinai philosophia erkölcsi értékelése.	11
7. §. Visszatekintés és összefoglalás.	16
Az erkölcsi értékeszme a görög philosophiában.	18
8. §. A görög erkölcsphilosophia korszakai.	18
Első fejezet. A görög erkölcsiség alapvonásai és az erkölcsphilosophia kezdetei	19
9. §. A görög erkölcsiség fejlődése és alapvonásai.	19
10. §. A görög erkölcsphilosophia kezdete.	25
Második fejezet. Az erkölcsi értékfogalom a sophisták és Demokritos, Sokrates, Platon és Aristoteles erkölcsphilosophiájában	31
11. §. A sophisták erkölcsphilosophiai jelentősége.	31
12. §. Demokritos erkölcsphilosophiája.	35
13. §. Sokrates.	37
14. §. Platon tana az erkölcsi értékről.	42
15. §. Aristoteles tana az erkölcsi értékről.	49
Harmadik fejezet. A görög erkölcsphilosophia hanyatlásának kora.	55
16. §. A Kynikusok és Kyréneikusok tana az erkölcsi értékeszméről.	55
17. §. Epikuros hedonismusa.	57
18. §. A stoicismus tana az erkölcsi értékről.	59
19. §. A görög skepticismus és eklekticismus tana az erkölcsi értékről.	62
20. §. A római erkölcsphilosophia felfogása az erkölcsi értékről.	64
21. §. Az új-platonismus és Plotinos tana az erkölcsi értékeszméről.	67
22. §. Visszatekintés. Összefoglalás.	72
Geschichte der ethischen Wertidee. I. Geschichte der ethischen Wertidee in der griechischen Philosophie.....	75
AZ ERKÖLCSI ÉRTÉKESZME TÖRTÉNETE AZ EGYHÁZATYÁK, A KÖZÉPKOR ÉS ÚJKOR FILOZÓFIÁJÁBAN	79
Előszó.	80
ELSŐ SZAKASZ. Az erkölcsi értékeszme a keresztyénség és a középkor filozófiájában	81
Első fejezet. Jézus és az új-szövetség tanítása az erkölcsi értékről	81
1. §. A görögség és keresztyénség viszonya.	81
2. §. A zsidóság erkölcsi felfogása, különös tekintettel a keresztyénséghez való viszonyára.	83
3. §. Jézus erkölcsi felfogása.	87
4. §. Pál apostol erkölcsi felfogása.	92
Második fejezet. Az egyházi atyák erkölcsi felfogása.	95
5. §. A pátrisztikáról általában.	95
6. §. Augustinus.	97

Harmadik fejezet. A középkori egyházi filozófia tana az erkölcsi értékeszméről.....	100
7. §. A skolásztika bölcséletéről általában. Abaelard erkölcsstana.....	100
8. §. Albertus Magnus.....	103
9. §. Aquinoi Tamás tana az erkölcsi értékeszméről.....	104
10. §. Duns Scotus és a nominálizmus erkölcsstani felfogása.....	106
Negyedik fejezet. Az erkölcsi értékeszme a reneszánsz és a reformáció gondolkozásában.....	108
11. §. A reneszánsz és a reformáció.....	108
12. §. A reneszánsz erkölcsi értékfogalma.....	112
13. §. A reformáció erkölcsi felfogása. Luther, Zwingli és Kálvin.....	117
14. §. Melancthon erkölcsi felfogása és tana az erkölcsi értékről.....	124
15. §. A protestáns misztika erkölcsi felfogása. Jakab Böhme.....	126
16. §. Visszapillantás és összefoglalás.....	129
MÁSODIK SZAKASZ. A modern filozófia tana az erkölcsi értékeszméről.....	131
Első fejezet. A modern erkölcsfilozófia úttörői.....	131
17. §. Általános bevezetés. Giordano Bruno, Cherbury-i Herbert.....	131
18. §. Montaigne és Bodinus tana az erkölcsi értékeszméről.....	134
19. §. Charron erkölcsfilozófiája.....	137
20. §. Bacon és Grotius tana az erkölcsiségről.....	140
Második fejezet. Az angol erkölcsfilozófia: Hobbes empirizmusa és a cambridgei iskola.....	144
21. §. Hobbes tana az erkölcsi értékeszméről.....	144
22. §. Henry More és Cudworth tana az erkölcsi értékről.....	150
23. §. Cumberland tana az erkölcsiségről.....	151
Harmadik fejezet. Locke tana az erkölcsi értékről; Locke ellenfelei: Clarke és Shaftesbury.....	154
24. §. Locke tana az erkölcsiségről.....	154
25. §. Clarke tana az erkölcsiségről.....	155
26. §. Shaftesbury tana az erkölcsi értékről.....	158
Negyedik fejezet. Az angol utilizmus diadalának előfutói: Mandville, Butler, Paley, Price.....	161
27. §. Mandville tana az erkölcsiségről.....	161
28. §. Butler tana.....	162
29. §. Paley tana.....	164
30. §. Price tana.....	166
Ötödik fejezet. A skót emocionalizmus tana az erkölcsi értékfogalomról: Hutcheson, Hume, Smith.....	167
31. §. Hutcheson tana.....	168
32. §. Hume tana az erkölcsiségről.....	170
33. §. Smith Ádám tana az erkölcsiségről.....	172
34. §. Összefoglalás. Visszatekintés.....	173
Hatodik fejezet. A racionalizmus tana az erkölcsi értékről Descartestól Kantig.....	174
35. §. Descartes tana az erkölcsiségről.....	175
36. §. Malebranche és Geulincx.....	175
37. §. Pascal tana az erkölcsiségről.....	178
38. §. Bayle tana.....	179
39. §. Spinoza tana.....	180
40. §. Leibniz tana.....	183
41. §. A francia felvilágosodás erkölcsfilozófiája.....	184
42. §. Visszatekintés. Összefoglalás.....	186
Hetedik fejezet. Kant és követői tana az erkölcsi értékeszméről.....	187
43. §. Kant.....	188
44. §. Fichte.....	198
45. §. Schelling.....	203
46. §. Hegel.....	204
47. §. Schleiermacher.....	207

Nyolcadik fejezet. Ellenkezés a német idealizmus erkölcsfilozófiájával szemben.....	208
48. §. Herbart esztéticizmusa.....	208
49. §. Schopenhauer pessimizmusa.....	210
50. §. Beneke.....	212
51. §. Feuerbach.....	214
Kilencedik fejezet. A pozitivizmus és utilizmus tana az erkölcsi értékeszméről.....	215
52. §. A pozitivizmus erkölcsi értékelése: Comte.....	215
53. §. Az utilizmus erkölcsi értékelése: Bentham és Stuart Mill.....	217
54. §. Visszatekintés és összefoglalás.....	220
Geschichte der ethischen Wertidee in der Philosophie des Christentums, des Mittelalters und der Neuzeit.....	222

ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REGIAE UNIVERSITATIS FRANCISCO-JOSEPHINAE.

Sectio: PHILOSOPHICA.

TOM. II.

Redigunt: GEORGIUS de BARTÓK
et JULIUS MOÓR.

AZ ERKÖLCSI ÉRTÉKESZME TÖRTÉNETE.

I.

**AZ ERKÖLCSI ÉRTÉKESZME TÖRTÉNETE
A GÖRÖG PHILOSOPHIÁBAN.**

IRTA:

BARTÓK GYÖRGY.

KIADJA

A „M. KIR. FERENCZ JÓZSEF TUD. EGYETEM BARÁTAINAK EGYESÜLETE“.

SZEGED,

NYOM. SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R.-T.

1926.

RAVASZ LÁSZLÓNAK

szeretettel, barátsággal.

BEVEZETÉS.

1. §. A mű célja, szempontjai, felosztása.

E mű célja: az erkölcsi értékeszme történet-kritikai vizsgálata. Arra a kérdésre keres tehát feleletet, hogy az erkölcsi értékeszme a filozófia történetének folyamán a gondolkodás kezdeteitől napjainkig miféle átalakulásokon ment keresztül. A mű, ha ezen feladatnak megfelelnie sikerül, az *erkölcsi értékelésre vonatkozó elméletek történetét* nyújtja és az erkölcsfilozófiának központi kérdését, a legfőbb jónak, vagy a *fejónak problémáját* világítja meg a történelem segítségével. Ilyen értelemben bátran nevezhető az erkölcsfilozófia propaedeutikájának is, mert hiszen az ethika legfőbb kérdésének történeti vizsgálatából némi fény esik majd az erkölcsbölcsezetnek többi kérdéseire is, de egyszersmind világossá válik az út is, amelyen járnunk kell, ha az erkölcsi érték rendszeres megértését tűzzük ki célunkul. Az erkölcsi értékeszme történeti-kritikai vizsgálata bevezetés az erkölcsfilozófia egészének történeti és systematikus vizsgálatába.

A felvetett kérdésnek tárgyalása több irányban haladhat s ennek megfelelőleg természetesen a tárgyalás menete is különböző lehet. Az erkölcsi értékeszme történeti vizsgálatát megkísérelhetjük oly módon, hogy az erkölcsi értékeszme-re vonatkozó egynemű felfogásokat rendszeresen csoportosítva, ezeknek történetét bizonyos megállapított sorrendben adjuk elő s hozzácsatoljuk az egyes felfogásokra vonatkozó kritikai megjegyzéseinket. Elő kellene tehát adnunk az élvnek legfőbb értékűségét valló hedonizmus, a haszon legfőbb értékűségét valló utilizmus, a jónak önmagába vett értékűségét valló idealizmusnak történetét az erkölcsi értékeszme felfogásának szempontjából s a történeti előadáshoz kellene csatolnunk a hedonista, utilista, idealista erkölcsi értékelésre vonatkozó kritikai megjegyzéseinket. — Világos azonban, hogy a tárgyalásnak ez a módja merőben szétszakítja a történeti sorrendet s az erkölcsi értékelésnek, az erkölcsi értékeszme-re vonatkozó különböző lehetséges felfogásoknak előzetes ismeretelméleti-dialektikai vizsgálatát követeli, amely vizsgálat azután legtöbb esetben kihatással van az egyes felfogások, értékelési irányok történetének előadására s egyik vagy másik irány javára, illetve egyik vagy másik irány hátrányára billentheti a mérleget. Nem ajánlatos a történetnek előadását eleve megállapított, elméleti úton nyert schémákba szorítanunk, nehogy a történeti élet lüktető ereje valamiképpen megcsorbuljon, vagy esetleg el is tűnjék a merev schémák keretei között. Ha tehát a történet folyamát a maga hatalmas erő kifejtésében szabadon akarjuk figyelemmel kísérni, le kell mondanunk az erkölcsi értékeszme történelmének ilyen, schémákba öntött, és az egyes felfogások keretei közé beszorított előadásáról. Tárgyalásunk során kerülnünk kell minden olyan körülményt, amely esetleg valamely történeti tény vizsgálatának elhanyagolására, a történeti szempont teljes érvényesülésének rovására, az erkölcsi értékeszme-re a történelem folyamán felmerült valamely fogalmazásával szemben egyoldalú ítéletre vagy az illető tannak teljes mellőzésére vezethetne. Már pedig az előzetes dialektikai-ismeretelméleti állásfoglalás könnyen vezethet az említett hibákra, amelyeknek kiküszöbölése minden történésznek legfőbb feladata.

Az erkölcsi értékeszme történetének előadása történhet továbbá oly módon is, hogy tárgyalásunk során minden systematikai érdektől eltekintve *szigorúan és kizárólag a történeti sorrendet követjük*, előadván az erkölcsi értékeszme-re vonatkozó tanokat a legrégebb időktől le napjainkig, minden félbeszakítás, kritikai és bíráló kitérés nélkül. Az ilyen értelemben vett vizsgálat a történeti és kritikai tárgyalást nem szakítja meg unos-untalan, hanem az erkölcsi értékeszme-re vonatkozó tanok sorjában következnek egymásután az időnek szakadatlan folyamán az előre megszabott kronológiai szakaszok keretében. Kétségtelen dolog tehát, hogy az idői sorrend szigorú megőrzése és a történet folytonossága az egyes ethikai tanok kifejlődésének, a kor műveltségéhez való viszonyának hű képét adja, valamint kétségtelen az is, hogy az ilyen folyamatos és megszakítás nélkül való történeti vizsgálat az előbb említett, schémák és különböző értékelési felfogások keretei között húzódó tárgyalást világosság és áttekinthetőség dolgában felülmúlja. Van azonban e vizsgálati módnak egy nagy hátránya is, amely az előbb említett előnyöket szinte teljesen elfelejti. A történeti folytonosság és az időbeli rend szigorú és következetes megőrzése u.i. együtt jár az egyes tanok között meglévő és esetleg századokon keresztül húzódó logikai összefüggésnek megzavarásával, ami pedig igen súlyosan esik a latba, ha azt akarjuk, hogy az egyes rokonfelfogások és az ezekkel ellentétes álláspontrú tanok fejlődése egészen világosan álljon szemünk előtt s a közöttük levő

összefüggés ne tűnjék el nyomtalanul az évtizedek tömkelegében.

Ezek szerint az itt említett mindkét tárgyalási módnak meg vannak a maga előnyei és hátrányai. E sorok írója úgy véli, hogy a hátrányok kiküszöbölése és az előnyök megőrzése legbiztosabban a következőleg kerülhető ki. *Az erkölcsi értékeszme történetét aként kell adnunk, hogy a kronológiai előadási mód történelmi folytonosságát a schematikus tárgyalási mód logikai folytonosságával egyesítjük.* Arra kell törekednünk tehát, hogy az egyes szakaszok keretén belül ne csak a logikai összefüggés tűnjön ki kétségtelen világossággal, hanem az idői rend is a maga jogaihoz jusson. Nem szabad azonban e két szempontot sehol sem oly módon túlhajtanunk, hogy akár az egyik, akár a másik rendnek folytonossága lényegbevágólag és zavarólag megszakittassék: nem szabad a logikai összefüggést esetleg az egyes kronológiai szakaszok keretén kívül is erőszakolni, de nem szabad a kronológiai sorrendnek és idő folyamatosságának elvét sem oly erősen túlhajtani, hogy ez által a fontos logikai fejlődés háttérbe szoruljon. Beválik-e ez a módszer, vagy sem? — e kérdésre feleletet csak maga a tárgyalás adhat, amely kétségkívül ha türelmesen és lépésről-lépésre halad, egyesítheti a kronologikus és a schematikus tárgyalási módnak előnyeit oly módon, hogy ezen egyesítés által mindkét tárgyalási módnak előnyei összegeződnek, a hátrányai pedig lehető kis mértékre csökkennek.

Az erkölcsi értékeszme vonatkozó felfogások története, amikor az ethika középponti fogalmára és problémájára adott feleleteket mutatja be, az erkölcsi értékeszme mintegy phaenomenológiáját nyújtja s következőképpen az értékelés egész phaenomenológiájának egy részletét — talán legnevezetesebb és eredményeiben a legfontosabb részletét — nyújtja.

A munka menetének részleteire nézve a következőket óhajtjuk megjegyezni. Az erkölcsi értékeszme vonatkozó felfogások történetét három nagy szakaszra osztjuk. Az első szakasz szólan fog a görög erkölcsfilozófiának az erkölcsi értékeszme vonatkozó tanításairól. Ezt megelőzőleg azonban a *bevezetés* keretében a primitív ember, a zsidók, a kínaiak és az indek erkölcsi nézeteit fogjuk vázlatosan előadni, mint amelyeknek ismerete az erkölcsi értékeszme történeti jelentkezése szempontjából napról-napra felismerhetően, nem csekély fontossággal bír. — A *második szakasz* a keresztyénség és a keresztyén egyház erkölcsi felfogását vázolja röviden, különös tekintettel az erkölcsi értékeszme fogalmazására. A *harmadik szakasz* végül a modern erkölcsfilozófiának az erkölcsi értékeszme-ről szóló nézeteivel foglalkozik. A dolog természetéből következik, hogy a három szakasz — terjedeleme tekintetében — távolról sem fog egyezni egymással. A harmadik szakasz, melynek anyaga a legbőségesebb, legterjedelmesebb is egyszersemind, míg a második szakasz, mely a keresztyénség és a keresztyén egyház erkölcsfilozófiái törekvéseivel foglalkozik, terjedelme a legkisebb lesz, tekintettel az általa felölelt anyag sajátosságára. Mind a három szakasz fejtegetéseire nézve pedig meg kell jegyeznünk, hogy nem törekedünk az erkölcsfilozófiái tanokat a maguk egész terjedelmében felölelni, azaz, nem fogjuk az erkölcsfilozófia minden egyes problémájának megfejtésére irányuló törekvéseket válogatás nélkül közölni, hanem a *fejtegetésnek középpontjában az erkölcsi érték megfogalmazására vonatkozó kísérletek előadása áll* s az egyes részletkérdések csak annyiban tárgyalatnak, amennyiben ezen középponti kérdéssel kapcsolatban állanak s azt esetleg megvilágosítják. A mű tehát nem az erkölcsfilozófia történetét nyújtja, hanem annak csak egy részét, de kétségkívül a legfontosabb részét, mert hiszen éppen a főproblémának, az erkölcsi érték fogalmának történetét óhajtja előadni. A kérdések, amelyeknek történetét a mű első része nyújtja, így volnának fogalmazhatók:

*miben áll az erkölcsi érték ?
mi az erkölcsi érték forrása ?
honnan ered ezen érték kötelezősége ?*

E három kérdésnek történetére vonatkozó fejtegetések fogják a kutatás gerincét alkotni, de természetes dolog, hogy nem mind a három kérdés fog egyenlő érdeklődéssel találkozni az erkölcsfilozófia minden művelőjénél, sőt meg fog történni az az eset is, hogy a három kérdés közül csak egyre fogunk feleletet nyerni. A mi törekvésünk azonban az az, hogy mindhárom kérdésre feleletet keressünk az erkölcsfilozófia minden kiválóbb művelőjénél s eme törekvésnek megfelelőleg azoknak a philosophusoknak tárgyalására fektetjük a súlyt, akik az erkölcsi érték akármelyik fájának megfogalmazására a legnagyobb hatással valának. Ezen szempontnak alkalmazása megköveteli, hogy bővebben foglalkozzunk a görög erkölcsfilozófia elmékedéseivel, mert ezek az elmékedések képezték alapját az egész későbbi erkölcsbölcsezetnek s mindhárom erkölcsi elvnek — a hedonizmusnak, utilizmusnak és idealizmusnak — gyökerei a görög filozófia talajába nyúlnak alá. De ez a szempont megköveteli a Kant tanának bővebb kifejtését is, mert az ő erkölcsfilozófiája lesz szegeletköve és alapja az erkölcsi idealizmusnak, amely az erkölcsi értékelésnek legmagasabb foka, honnan az önérték a maga hamisítatlan és vegyületlen fényét szórja alá az ideáknak egész világára.

Reméljük, hogy tárgyalásunk ilyen menete alkalmas keretül szolgál problémánk megfejtésére, fejtegetéseink megértését könnyebbé teszi, az előadásnak világosságát pedig emelni fogja.

2. §. Az emberi szellem és az erkölcsiség fejlődéstörténetének nehézségei.

Ha az emberi szellem fejlődését megérteni és kifejlésének folyamatát a rendelkezésünkre álló adatok alapján, némi hűséggel rajzolni akarjuk, ellenállhatatlan erővel ragadja meg és köti le figyelmünket az a különben természetes és magától érthető tény, hogy az embernek lelki és szellemi világával együtt, cselekvése s tehát erkölcsisége is a fejlődés törvényeinek engedelmeskedik. Kétségtelen dolog, hogy a fejlődésnek ezt a szabályszerűségét megállapítani rendkívül nehéz feladat, elannyira, hogy e tekintetben a teljes hűségről és szabatos pontosságról már eleve le kell mondanunk. A feladat nehézségének okait két tényben kell keresnünk. Az egyik tény, amely magának a szellemnek természetében gyökerezik, az, hogy a szellemnek megnyilvánulása számtalan feltételtől függ és ezerféle szálnak szövedékeképpen áll előttünk s vár a felfejtésre. E számtalan feltételnek megismerése majdnem lehetetlen s az ezerféle szálnak fölfejtése, minden egyes szálat természetének megállapítása oly erős pillantást követel, amilyennel emberi szem alig rendelkezik. Ehez járul azután a második, nem kevésbé fontos és figyelemre méltó tény, amely már a történelmi kutatásnak természetéből fakad, az t.i., hogy valahányszor valamely korszaknak, legyen az kisebb vagy nagyobb terjedelmű, jellegét megállapítani s a benne megnyilatkozó szellemnek képét megrajzolni akarjuk, kénytelenek vagyunk a műveltségnek egy bizonyos átlagát venni alapul és ennek megfelelőleg az emberiségnek egy bizonyos átlagát tekinteni a vizsgálat tárgyát képező korszak szellemi képviselőjéül. Különösen élénken jelentkezik ez a tény a fejlődésnek első szakáiban, amikor még írott emlékek nem keletkeztek s a történetvizsgáló, ezen emlékek hiányában csupán egy-egy fennmaradt használati tárgynak, mindennapi kézi eszköznek vagy a primitív ember valamely igénytelen esztétikai megnyilvánulásának alapján következtethet az ezeket teremtő szellemnek fejlettségi fokára. Itt már tehát nem is a műveltség átlagából, hanem annak csupán szétszórt és töredékes emlékeiből kell megszerkesztenünk az uralkodó műveltségnek képét, amely, hogy rendkívül vázlatos s csak igen kis mértékben lehet találó, az eddig elmondottak alapján, természetes. Igaz ugyan, hogy a gyermeknek lelki fejlődése, nagyjában tekintve a dolgot, ugyanazon vonásokat tünteti föl, mint a fajnak, illetve az emberiségnek fejlődése s így, első látásra, jó tájékoztató a műveltség kezdeteinek megismerésére. Ámde e vonások oly elnagyoltak és oly általánosak, hogy ezek alapján csak vértelen schemát lehetne megszerkeszteni, de nem életdús és hű képet megfesteni. Ebből a schemából éppen az hiányzanék, amire a szellem fejlődésének ismerete szempontjából elsősorban lenne szükségünk: a szellemnek életdús, éltető, erőteljes lüktetése. Amikor tehát a szellem fejlődésének történetével akarunk tisztába jönni s legalább főbb pontjait akarjuk a fejlődés útjának megjelölni, a gyermeki lélek természetéből vett analógiákkal óvatosan kell bánnunk, nehogy meghamisítsuk azt a halvány képet is, amelyet rajzolni esetleg elég erőnk lesz.

Az erkölcsiség a szellem egyik megnyilvánulása, és pedig legszembeötlőbb megnyilvánulása lévén, amit az emberi szellem fejlődésének megismeréséről általában mondtunk, ugyanazt kell mondanunk az erkölcsiség fejlődésének megismeréséről is. Az emberiség életének legrégebb korszakairól és e korszaknak erkölcsi felfogásáról rajzolt képünk mindig hiányos és halvány marad, mert nincs elégséges támpontunk, amelyre támaszkodva a régmúlt idők szellemébe tisztán tekinteni képesek lennénk. Az ősidők, sőt még az írott emlékekkel bíró korszak előtti idők cselekvő emberét is sűrű fátyol borítja el vizsgáló szemünk elől. Szilárd talajra csak ott lépnek lábaink, ahol írott vagy vésett emlékek tesznek tanúságot annak az időnek szelleméről s esetleg erkölcsi felfogásáról is, amelynek eredetüket köszönhetik.

Ha már most arra a kérdésre akarunk kielégítő feleletet adni, hogy az emberiség erkölcsi felfogása időnek során miféle változásokon ment keresztül, és közelebről: milyen fogalmat alkotott magának az emberiség, illetve az emberiség képviselőiül tekinthető kiváló gondolkozók, az erkölcsi értékről, akkor a fennebb mondottakból egészen világos, hogy az erkölcsi érték fogalmának története tulajdonképpen ott kezdődik, ahol az emberiség a fejlődésnek már egy magasabb fokára emelkedve, az erkölcsiséget elmélyülő reflexio tárgyává tévén, megállapítani kezdte azt az értéket, amelyet cselekvése számára legfőbb célul tekintett. Fogalmak történetéről beszélni csak ott lehet, ahol az illető kornak világos, meghatározott fogalmak vannak és mi ezen világos, meghatározott fogalmaknak kellő ismeretével rendelkezünk.

Az erkölcsi érték fogalmára vonatkozó kutatások az erkölcsfilozófiának alkotják egy részét; az erkölcsi értéknek kérdése az erkölcsfilozófiának alapvető problémája. Amikor tehát az erkölcsi érték fogalmát történelmi és kritikai szempontból óhajtjuk vizsgálat tárgyává tenni, akkor már tulajdonképpen az erkölcsfilozófiának területén mozgunk: az erkölcsiséget történelmi szempontból tekintjük. Mert jól meg kell

jegyeznünk, hogy erkölcsiség már az erkölcstanok előtt is létezett; az ember cselekedett akkor is, amikor cselekvését és cselekvésének célját még reflexio tárgyává nem tette. Ez egészen világos dolog, amely bővebb kifejtésre és magyarázatra alig szorul. Természetes tehát, hogy az emberi cselekvés a fejlődésnek már elég korai szakaszában valamely célnak szolgálatában állott, illetve, az emberi cselekedetek bizonyos célok érdekében hajtottak végre. Ámde másfelől az is kétségtelen, hogy az erkölcsi cselekedetek célját képező értékre vonatkozó kutatások és elmélkedések, az emberi szellemnek s közelebről az erkölcsiség fejlettségének már egy magasabb fokát tételezik föl. Az ember, mihelyt a cselekvésnek terére lépett, értékelnéni kezdett, a dolgoknak bizonyos becsét tulajdonított s ezért igaza van Nietzschének, amikor azt mondja, hogy az ember éppen az által lesz emberré, mert értékeli s nem tudja élni az olyan nép. mely értékelnéni nem tud.¹ Ennek az értékelésnek azonban, hogy az erkölcsi jelzőre valóban érdemes legyen, öntudatosra kell válnia s az egyénnek jellemre kell szert tennie, ami pedig hosszú fejlődésnek eredménye, sok küzdelemnek és sok tévedésnek díja.

Ezért e vizsgálatok természetes kezdete a görög filozófia. A görög nép volt ugyanis az a nemzet, amelynek bölcselői először fogták föl az erkölcsiséget a maga substantialis tisztaságában s önállóságát a vallással szemben is biztosítani törekedtek. A görög nép gondolkozása és világnézete volt továbbá az a talaj, amelyből a modern, európai ember gondolkozásának és világnézetének végső gyökérszájai táplálkoznak. Ez a két tény, amely önmagában véve is elég világos, kellőleg indokolja eljárásunkat.

Mielőtt azonban a görög erkölcsfilozófia idevágó nézeteinek tüzetesebb előadására térnénk, szükségesnek látjuk bevezetésül az emberi erkölcsiség fejlődésének rövid áttekintését nyújtani a görög erkölcsfilozófia föllépéséig. Ezen áttekintésünkben csupán a lényegre szorítunk s a jellemző vonásokat emeljük ki, melyekből az u.n. primitív népek erkölcsiségének előadása után csak a zsidó mosaismus, illetve a prófétizmus, az indok és a kínaiak erkölcsiségére leszünk tekintettel. Az erkölcsiségnek a zsidók, indusok és kínaiak gondolkozásában való megnyilatkozása eléggé ismeretes arra, hogy értéke és fejlettségének foka fölött ítéletet is tudjunk mondani, de, főleg az indusok és a kínaiak etikája, nem eléggé ismeretes arra, hogy részletes feldolgozását s az egyes problémákra adott feleletüknek kritikáját is adni képesek volnánk.

3. §. Az ősember és a civilizálatlan népek erkölcsi értékelése.

A primitív ember erkölcsiségére nézve ma már teljesen tisztában vagyunk azzal, hogy az ősembernek óriási fáradságába, szinte elképzelhetetlen küzdelmébe került, míg képes lett az állatiasságnak korlátai fölé emelkedve, a benne lappangó és érvényesülésre váró nemesebb csírákat kifejteni, illetve e kifejtést lehetővé tenni. De tisztában vagyunk azzal is, hogy az ősembernek erkölcsi állapota nem volt a harcnak, az egymás ellen való szüntelen küzdelemnek az a kétségbeejtő korszaka, mint amilyenek Hobbes rajzolja, ha nem is volt a szelid békének az az ideális állapota, mint amilyenek Hobbes ellenfele, Cumberland óhajtotta. Lényének fenntartása egyfelől a harcot követelte, azokkal szemben t.i., akik ellene törtek s önfenntartását vagy megakadályozták, vagy egyenesen megsemmisíteni iparkodtak; de másfelől a békét is óhajtotta, mert a folytonos küzdelem és harc éppen azt veszélyeztette volna végképpen, amire pedig törekedett, önmagának fennmaradását. Bármint álljon is azonban a dolog, annyi kétségtelen, hogy a primitív ember szemében az önfenntartás minden tevékenységnek legfőbb célja s tehát a legnagyobb érték vala.² Az ősembernek cselekvése saját lényének fönntartására irányulván, ebből szükségképpen következik, hogy az ösztöniség uralma szinte föltétlen volt rajta. Ez az ösztön mutatta meg a primitív embernek, hogy mi az, aminek cselekvése haszonnal vagy élvezettel jár s mi az, ami reá nézve káros lehet. Magától értetődik, hogy a cselekvés elsősorban és főleg a táplálék megszerzésére irányult és a nemi tevékenységben merült ki, amely tevékenység tisztán az élvezet szempontját tartotta szem előtt. A táplálék megszerzésénél is eleinte az élv, később azután a megszerzendő táplálék objektív hasznossága lépnek előtérbe. Az objektív haszon szerint való cselekvés az értelem növekedésének és a tapasztalás körének tágulásával párhuzamosan jut túlsúlyra

¹ V.ö. *Also sprach Zarathustra*: „Von tausend und Einem Ziele” c. sz. gondolataival.

² Erre vonatkozólag érdekes fejtegetések és példák olvashatók: *Schultze: Psychologie der Naturvölker* c. művében (1900.) 145. s köv. lapokon és passim. — *Wundt: Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker* c. tanulmányában, mely az *Allgemeine Geschichte der Philosophie* c. összefoglaló műben jelent meg (Kultur der Gegenwart. 2. kiad. 1913.), a primitív ember szellemi életének hű és világos képét adja. Igen hű és pontos képet rajzol *Fr. Graeber is Das Weltbild der Primitiven* c. művében (1924. München.) a természeti népek világnézetének és gondolkozásának ősfarmáiról.

az élvezetre irányuló cselekvéssel szemben s az erkölcsiségnek bizonyos szilárdabb alkatot kölcsönöz, mellyel együtt jár az egyes erkölcsi fogalmaknak tisztázása.³ Ezen processus folyamán tehát az élv már elveszíti domináló szerepét, habár még mindig erőteljesen érvényesül s olykor-olykor az objektív haszon fölé kerekedve az egyént ismét állati sorba süllyeszti. Az élv háttérbe szorulásával az erkölcsiség, hogy úgy mondjuk, szabadabban lélezkedik, határozottabb jelleget ölt s az egyes erkölcsi fogalmak kezdenek kialakulni, nyervén világosságot és jelentést. Az egyénnek cselekvését többé nem az önfenntartásnak pillanatnyi kielégítése vezeti, hanem a jelen élvezete veszítvén erejéből, már az egész önfenntartásának jövője is szerepet kezd vinni. A nemi ösztön is az értelemnek szabályozása alá kerül s az észnek hatása alatt előáll az illedelmesség érzése, amelyet Kant joggal nevez minden társasági élet alapjául.

A fejlődésnek ezt a folyamatát teljes hűséggel rajzolni merőben lehetetlen, mert hiszen az emberiség őskorának jellegére csak a ma is élő népek állapotáról következtetünk az által, hogy a primitív népek szellemi képét vetítjük bele az őskorba s azt a képet egyszersmind az ősember szellemi fejlődésének képéül is tekintjük.⁴

Ha azonban az itt rajzolt képnek némi hűséget tulajdonítunk s az ősember erkölcsiségében az itt feltüntetett vonásokat tételezzük fel, akkor egészen bátran és következetesen állíthatjuk azt is, hogy az ősember cselekvése éppenúgy, mint a primitív népeké, teljesen vagy legalább is túlnyomó részben automatikus és mechanikus, amelyben a szabadságnak még csak nyomával sem találkozunk.⁵ Az egyeseknek pillanatnyi élve vagy tartósabb, de mégis egyéni haszna oly nagy súllyal nehezedik a lélekre, hogy annak szabadságáról szó sem lehet. Mások cselekedetével szemben támadt erkölcsi reactioja is teljesen automatikus, amit semmi sem bizonyít jobban, mint az a tény, hogy a primitív ember által oly sűrűen gyakorlott bosszú, igen sok esetben indokolatlanul kegyetlen és nem igazságos, mert nem bűnöst, hanem ártatlant sújt. A cselekvés elkövetésénél a reflexio és megfontolás semmi szerepet nem játszik s következésképpen az értékelés is egészen ösztönös, a pillanat hevétől függő, az élv és egyéni haszon által feltételezett.

Az ősember, illetve a primitív ember erkölcsi alantasságának jellemzője a reflexionak, az intellektusnak hiánya lévén, — már ez a tény önmagában véve felhívja figyelmünket arra a fontos szerepre, amelyet az erkölcsiségnek fejlődésében és az erkölcsi értéknek megfogalmazásában az embernek értelmi tevékenysége játszik. Igaza van *Westermarcknak*, aki az erkölcsi fogalmak eredetéről és fejlődéséről szóló nagy művében a jó és a rossz fogalmait az érzésben gyökerezőnek találja s ez okból az erkölcsiségnek terén az érzésnek nagy szerepet tulajdonít. De ő maga is kénytelen elismerni az értelemnek az erkölcsi ítéletekre gyakorlott óriási befolyását, amikor ezt tanítja: „Wir werden finden, dass die Fortentwicklung des sittlichen Bewusstseins in hohem Grade aus seinem Aufsteigen vom Nichtdenkenden zum Denkenden, vom Unaufgeklärtem zum Aufgeklärten besteht”,⁶ azaz Westermarck is szükségesnek látja hangsúlyozni az értelemnek ezen nevezetes funkcióját, amely még fokozottabb mértékben lép előtérbe és lesz nyilvánvalóvá a fejlődésnek későbbi szakában.⁷

³ Az értékelés phaenomenológiájának vázlatát és módszerének feltüntetését, lásd *Böhm Károly: Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig* c. posthumus tanulmányában. (Az Athenaeum 1912. évfolyamában s különlenyomatban is.)

⁴ Az általunk fent rajzolt képre nézve v.ö. *Kant: Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* c. dolgozatát. amely 1786-ban jelent meg. - V.ö. még: *Preuss: „Die geistige Kultur der Naturvölker”* (1914.) és *Lévy-Bruhl: „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures”* (1910.) c. műveit.

⁵ Graebner i.m. 314. ... jedenfalls treten ... ethische Probleme erst in den Hochkulturen in einiger Schärfe zutage”, - a primitív ember cselekvése az ösztönök uralma alatt áll s ezért problémákat sem ismer.

⁶ Lásd művének német fordítását: *„Ursprung und Entwicklung der Morall Begriffe”* címen I. kötet 7. s köv. lapjain. Megjelent a mű 1907-ben, Leipzigben.

⁷ A természeti népek erkölcsi felfogása iránt érdeklődött a Westermarck idézett művén kívül, utasítjuk a *V. Cathrein S. I.: „Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit”* c három kötetes munkájához. (Megjelent 1914-ben, Freiburg i.B. — Herder.) A kérdés, amelyre Cathrein itt nem a priori filozófiai úton, hanem a néprajz adatainak felkutatásával történeti úton keres feleletet, a következő: van-e az emberiségnek egységes, egyenlő erkölcsi tudata? — a felelet, amelyről Cathrein nézete szerint az ethika léte vagy nemléte függ, az, hogy igenis az erkölcsiségnek minden lényeges eszméje, s tehát a jóé is, minden népnél megtalálható. Még a legműveletlenebb nép is, tesz különbséget a jó és rossz, az erény és a bűn, jó és rossz emberek között. A jót dicséri és megjutalmazza, a rosszat gáncsolja és megbünteti. Éppenígy megtalálja Cathrein minden népnél a jognak, a hűségnek, vendégszeretnek, hálának, udvariasságnak érzéseit, a családnak megbecsülését, sőt a kölcsönös szeretet és ragaszkodás érzéseit is. Ezzel az erkölcsi tudattal karöltve jár azután mindenütt egy legfőbb lényben való hit, aki teremtette a világot s a léleknek halhatatlanságot ad.

4. §. A zsidóság erkölcsi értékelése.

A reflexionak ezen magasabb fokával s ezzel együtt az értékelésnek emelkedésével találkozunk a zsidóknak erkölcsi felfogásában, amely a mosaismusban és a prófétaágban nyilatkozik meg. Itt nem feladatunk ezen felfogásnak részletezése; meg kell elégednünk a jellemzőbb vonások kiemelésével s a lényegnek rövid jelzésével.

A zsidóság erkölcsi felfogásának jellemző vonása, hogy az teljes mértékben a külsőségekhez tapodó heteronomia, amely végső elemzésben az egyénnek boldogságát állítja a cselekvés középpontjába s a moralitásnak jogi jelleget kölcsönöz. Az erkölcsiségnek ezen jurisztikus felfogásából szükségképpen következik az, hogy az ótestamentomi törvényhozás az erkölcsileg lényeges és lényegtelen között különbséget tenni képtelen. Az erkölcsi tekintetben lényeges és lényegtelen között való megkülönböztetésnek ez a hiánya különösen feltűnő Mózes törvényeiben, amelyeket a haszon szerint való értékelés jellemez és amelyek a legteljesebb eudaimonizmust tükrözik vissza. Ezt az eudaimonizmust azután át meg átfonja a hedonizmusnak vörös fonala és némelykor határozottan a hedonizmusé a túlsúly az utilizmus fölött. A hedonizmus ugyan, amely természetesen mindig az egoizmussal párosul, a fejlődés folyamán háttérbe szorul, de a zsidóság egész történetében minduntalan újból és újból felüti fejét. Ettől a hedonizmustól a zsidóság moralisa megszabadulni soha sem képes, nem még a próféták idejében sem, amikor pedig a vallási idealizmus kérdésével az erkölcsi idealizmusé is karöltve járt.⁸

A prófétizmus erkölcsi felfogása már jelentékeny haladást mutat a mosaismus moralisával szemben. A zsidó próféták az erkölcsiség külsőségeiről az érzületnek bensőségére fektették a fősúlyt. Fenséges komorsággal követelték, hogy a cselekvés mechanizmusa s az áldozatok gépiessége helyére az érzület tisztasága, a léleknek önkényessége és a szívnek önátadása lépjen. Az isten, a zsidók Jehovája — hirdeté Hóseás — többé nem a leölt áldozati állatok füstjében gyönyörködik s nem a hiú áldozatok, a templomi oltárok füstjében találja élvezetét, hanem azt kívánja, hogy folyjon az igazság, mint az élő patak s mint folyónak vize az igaz ítélet. Nem a külső, cerimoniális törvények betűpontosságnyi betöltése a fő s nem a tizednek rendes fizetése, hanem a jónak, az Isten előtt kedves dolgoknak cselekvése. Ezért egyhangúlag intézi minden próféta a maga figyelmeztető szavát Izrael népéhez: „szeressétek a jót és gyűlöljétek a rosszat!” Igaz ugyan, hogy a jó cselekvésének, az erkölcsi törvény betöltésének indokolása a prófétáknál is merőben utilisztikus, mert hiszen örökkévaló javakkal és boldogsággal kecsegtetik az erkölcsös embert, míg rettenetes büntetésekkel rémítik az erkölcstelen, ámde ez az utilizmus az Izrael vallásából folyik, amely a legteljesebb heteronomiát statuálja az erkölcsiség terén.

Kétségtelen dolog, hogy az emberi szellem fejlődésének szempontjából nagyfontosságú következményű lett volna, ha Izrael népe képes lesz vala felemelkedni a tiszta, az egoizmustól és a hedonizmustól teljesen mentes utilizmusnak azon fokára, amelyre erkölcsiségét prófétái felemelni törekednek. Ámde nem ez történt. A prófétaág erkölcsi eszméjével, mely olykor-olykor az idealizmus magaslatára emelkedett, a való élet a legélesebb és legeszomorítóbb ellentétet tünteti föl. Nemcsak. Izrael népének közerkölcsisége a próféták korszaka után egyenesen a mózesi törvény hedonizmussal telített utilizmusa alá süllyed s a tovább fejlődésre merőben képtelenné válik, különösen, amikor az egész szellemi életnek s tehát az erkölcsiségnek vezetése és irányítása is az írástudóknak kezébe kerül. Ez időtől fogva Izrael népének erkölcsi felfogása mind nagyobb és nagyobb mértékben kerül a hedonizmus uralma alá, mind nagyobb és nagyobb mértékben lesz uralkodó az érzéki javak után való lázas tülekedés s úgy látszik, hogy már-már az élv lesz az egyetlen érték, amely minden cselekvésnek céljává tétetik. A fogság-utáni kor zsidó emberének, kit az idők viszontagsága oly nyomorulttá tevé, minden reménysege arra az eljövendő fényes országra vonatkozik, amely majd a Messiás eljövételével veszi kezdetét s amely oly csodálatos leszen, hogy megváltoznak benne még a természetnek szigorú törvényei is: örök tavasz, örök béke, örök élvezetek országa lesz az, telve boldogsággal, fénnel és meglelégedéssel. Aki azonban ennek az eljövendő, boldog országnak tagja akar lenni, annak kötelessége szigorúan betölteni a törvénynek minden betűjét, szónélkül engedelmessékedni az írástudók és pharizeusok minden parancsának. Így azután nem lehet csodálkozunk azon, hogy a cselekvésnek irányát a jutalmazás, illetve büntetés gondolata szabja meg és az erkölcsiség oly képmutató,

⁸ A zsidók erkölcsiségére nézve v.ö. *Bartók György*: „Bevezetés a keresztyén erkölcsphilosophia történetébe” c. tanulmányát az Athenaeum 1913. évfolyamában. — A prófétizmus erkölcsi felfogására nézve v.ö. *Troeltsch*: „*Das Ethos der hebräischen Profeten*” c. tanulmányával, amely erőteljesen hangsúlyozza azt, hogy a próféták erkölcsisége nem az emberiség, hanem csupán az Izrael erkölcsisége, s ebben az erkölcsiségben mint minden antik nép erkölcsiségében, — a szokás, a jog és az erkölcs még teljesen különböztetlenül jelentkezik. — Megjelent a tanulmány a *Logos* VI. kötetének (1916.) 1. s köv. lapjain.

idegenekkel szemben pedig oly kizárólagos lön, amilyenre példát a világtörténelem aligha tud fölmutatni.

Ha végig tekintünk a zsidók erkölcsi felfogásának ezen a rövid vázlatán, igazat kell adnunk *Dürnek*, aki a zsidó erkölcsiségnek jellemzésére a többek között a következőket írja: „ha ezen jutalmazások és büntetések (t.i. amelyek által a törvény iránt való engedelmesség kikényszerítetett) jellemét tekintjük, egyenesen arra a következtetésre is juthatunk, hogy a nép átlagára nézve, az istenfélelem inkább eszköz vala az érzékileg kielégítendő élet céljára, mintsem legfelsőbb princípiuma”.⁹) A zsidóság erkölcsi felfogása csakugyan soha sem emelkedett azon magaslatokig, ahonnan már az erkölcsi cselekvésnek önértéke világít felénk, hanem az endamonismus uralma alatt állott, amelyben igen sokszor az egyének élvezete vagy subjektív haszna volt az uralkodó motívum még azoknál is, akiket pedig a nép szívesen ismert el vezetőiül. Az értékelésnek középpontjában ugyan az Istennek akarata állott, de az Isten akaratának cselekvésére ösztönző motívumok egyenesen az én-nek élvezetét és boldogságát állíták előtérbe, amiből azután szükségképpen következett, hogy valahányszor a nép Jehovának akaratáról megfélekedve, eltért tőle — ami pedig fölülte gyakori eset vala — ezek a boldogságra és érzéki jólétre ösztönző motívumok a maguk dísztelen csupaszságukban mutatkoztak.

5. §. Az indus filozófia erkölcsi értékelése.

Egészen más világ tárul föl szemünk előtt, ha az indusok erkölcsstanára vetünk futólagos pillantást. Itt már teljesen az idealizmusnak talaján állunk, különösen, ha az Upanishadok tanára és felfogására vagyunk tekintettel.¹⁰

Az indusok filozófiájában tudvalevőleg az Átman foglalja el a középponti helyet. Az Átman, a szellem, az életnek ihehellete az, ami nemcsak az embernek, hanem a világnak is lényegét alkotja. Az Átman az egész nagy mindenségnek elve és princípiuma. Minden egyes embernek legfőbb feladata az, hogy ezen világgal eggyé olvadva a legfőbb Átmannak az egyéni átmannal való azonosulását a maga részéről is elősegítse. Az Átmanról szóló tannak következménye a megváltásról szóló tan, amelynek értelmében, mintán ez a világ a maga érzékiségével, hamis realitásával, vágyaival, ösztönével, és kívánságaival az Átmannal való azonosulásnak legnagyobb akadálya, meg kell tagadni a világhoz és élethez való akaratot, le kell mondani minderről, ami e világhoz köthet. Ez a megváltás azonban nem valami folyamat, amelynek kezdete van s ebből a kezdetből fejlődik ki lassanként az eredmény. A megváltásról nem lehet azt mondani, hogy folyamatban van, hogy most folyik, mert a megváltás lét, azaz van. A megváltás által tehát nem valami új, bennünk még eddig nem létezett támad, hanem csak tudomásunkra jut valami olyan, ami már eddig is meg volt bennünk, de amiről mi tudomással nem bírtunk. Aki az Átmannak tudatával van, vagyis, akiben már megszólalt a lélek: „én Brahman, én Átman vagyok”, az már az Átmanról való ezen tudomás által meg van váltva, azaz: az Átmanról való tudás nem hozza létre a megváltást, mint következményt, hanem már ez a tudás maga a megváltás. Ezen megváltásnak eredménye mindenekelőtt a kívánságnak megsemmisülése. Az Átmannak tudatával bíró egyén szabad minden kívánságtól, vágyakozástól, óhajtól, sőt még nem is reménykedik, mert a reménységnek is van tárgya, már pedig a megvallotra nézve nem létezik e világnak egyetlen tárgya sem. A megváltott lény nem kíván semmit, mert hiszen birtokában van a világnak lelke; akinek pedig mindene van, mit kívánhat még az? — De a megváltott még a félelemtől is teljesen távol áll, mert hiszen ő maga is Átman, ő maga is világ; kitől féljen tehát? Az Átmannak tudatával bíró egyén nem érez fájdalmat, nem érez szenvedést, nem törődik a jövőnek dolgával, de a jelennek művei sem érdeklik többé.

Az Upanishadok ezen Átman-tanának egyenes következménye az indoknak erkölcsi felfogása is. Amint említettük, az Átman tudatára jutott egyén, minden kívánságtól megszabadul, kioltja magából az élethez és a világhoz való akaratot is, amiből azután következik, hogy reá nézve az erkölcsstelen magatartásnak, az immoralitásnak még lehetősége sem létezik. Amint azonban Deussen helyesen mutat reá, az ilyen megvallotra nézve azután hiányzik minden ösztönzés is a cselekvésre és teremtésre, mivel teljesen kiragadtatik az egyéni létezés köréből, teste többé nem test és cselekedetei többé nem az ő cselekedetei.¹¹

⁹ V.ö. *Grundzüge der Ethik* c. művének 265. lapjával. Megjelent a mű 1909-ben, Heidelbergben.

¹⁰ Az indok erkölcsiségére nézve Deussen művét vettük alapul: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. I. Bd. 1. u. 2. Abtheilung. 1906. és 1907. *Sechsig Upanishad's des Veda* übersetzt von Deussen. 3. kiadás. 1921. V.ö. *Oldenberg: Die Indische Philosophie* c. tanulmányát az *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Kultur der Gegenwart. 2. kiad. 1913.) 30. s köv. lapok.

¹¹ V.ö. idézett mű II. kötet 2. rész. 325-6. oldallal.

Az Átmanról való tudással együtt jár a cselekvésnek, az erkölcsi cselekvésnek teljes hiánya is. Sőt még a megváltásra való előkészület is csak indirekte, de nem közvetlenül hat erkölcsisége által magára a megváltásra, mert hiszen ez nem cselekvés által jut az embernek osztályrészévé, hanem hirtelen való megvilágosodás, felébredés által; s miként a felébredés, úgy a megváltás is csak magától jön, nem valamely feltett szándéknak teljesülése. Később azonban, amikor már az Átman-tan is a kausalitás törvénye alá került, az indusok szellemi fejlődésének egy későbbi korszakában a megváltás is meghatározott okok következményeként fogatott föl s a megváltásnak bizonyos erkölcsi symptomái állapították meg. E két symptomá közelebbi jellemzésére itt ki nem térhetünk. Csak annyit kell megjegyeznünk, hogy az egyik symptomá a kívánságtól való megszabadulás, az u.n. *Sannyása*, a másik pedig az u.n. *Yoga*, azaz a sokságnak, a sokság tudatának megsemmisítése.

Találkozunk azonban az Upanishadokban olyan erkölcsi gondolatokkal, amelyek nem az Átman-tannak consequentiái, hanem az Átman-tan mellett foglalnak helyet. Ezen szétszórta erkölcsi gondolatok alapján az indusok erkölcsi felfogásáról a következőket adhatjuk elő. Mindenekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy a régi indusoknál az erkölcsi cselekedetek objektív értéke iránt való érzék — Deussen megjegyzése szerint — kevésbé volt kifejlődve, mint a modern európai embernél s az érdeklődésnek középpontjában a cselekedeteknek subjectív értéke állott, azaz a főkérdés ez vala: mit jelent a cselekedet magára a cselekvőre?¹² A cselekvés külső hatásai, a cselekvés eredménye kevésbé érdekli az Upanishadokat, habár igen gyakran, sőt a legtöbbször erre is tekintettel van. A Mahanarayana-Upanishad egyik versében pld. az erkölcsös cselekedetnek jó következményeiről ezt olvashatjuk: „Miként a virággal borított fáról messze szerteterjed az illatár, éppen olyan messze terjed egy jó cselekedetnek illata is”.

A régi indusok etikája inkább *befelé*, a lélek rejtekébe fordítja tekintetét. „Lásd magadban barátodat s lásd magadban ellenségedet”, — mondja az egyik vers. Ezen belső ellenség elleni küzdelem az askesis (Tapas), legyőzése pedig a lemondás (Nyâsa). Az egyik brahmin így oktatja tanítványát: „mondd az igazat, tedd kötelességedet és tanulmányozd a vádakat”. Ezen általános parancson kívül találkozunk egy egész sereg intéssel, amelyek az egészségre, az anyára, az apára, a tanítóra, a vendég iránt való kötelességekre vonatkoznak s amelyek közül nem egy az alamizsnaosztásnak helyes módját s a tiszteletnyilvánításnak különböző fajtáit állapítja meg.

Könnyen érthető az indok erkölcsstanának ezen szembeeszköző jellemvonása, amely arra mutat, hogy a cselekedetnek külső eredménye náluk csak másodsorban jött tekintetbe és figyelmüket első sorban a cselekvésnek lelki rugója kötötte le. Az indusok erkölcsstana már a külsőről a belsőre fordulván, a cselekedetnek önmagában tulajdonít értéket s úgy tekinti azt, mint amely az egyénnek sajátosságát tünteti föl, illetve kifejezője annak a viszonyoknak, amelyben az egyed, a kis átman, a nagy általános Átmannel áll. Ezért mondtuk fennebb, hogy a régi indok erkölcsi felfogása már az idealizmus talajában gyökerezik s a *jó önértékűségének sejtelve dereng benne*. Az Átman-tanból, amely a világhoz és az élethez való akarathoz kötöttségét követeli, logikusan következik, hogy a cselekvés eredménye iránt az indoknál csekély érdeklődés mutatkozik, mert hiszen a világot megvető és annak hamis, illusorius valóságát tulajdonító ember cselekvéseinek a világban létrehozott eredményeivel és hatásaival nem gondol. Miután az Átman maga a lét, a dolgoknak ősi alapja és substantiája, világos, hogy egyúttal a legfőbb érték is, amelynek tudása, az elrejtettségéből a világosságra való emelése a megváltás után sóvárgó egyének legfőbb célja.

Igaz, hogy ez a cél nem cselekvés, hanem elmélkedés által valósítható meg, ámde ez még értékiségéből semmit le nem von. Tény az, hogy az indusok Samkya-filozófiája, amely az Upanishadok tanában nyer kifejezést, teljesen elfordulván ettől a hamis illúziókkal telt világtól, annak élvét és hasznát lelkéből megveti, egyetlen, ősi és örökkévaló értékül a szellemet, a mindent átható Átmant vallván.

Voltak ugyan az indus filozófia talaján is olyan áramlatok, amelyek a legmerészebb és leghatározottabb hedonizmusnak szószólói, de ezek az áramlatok az iskola falain belül maradtak s az ind életfelfogásra minden hatás nélkül tűntek tova. A hedonizmus hirdetője volt főleg az u.n. Cârvaṅka-tan, amely — Oldenberg szerint — az ind materializmus képviselője.¹³ E tan szerint az ember célja az élv (pld. asszonyokat ölelni). Igaz, hogy az élv sokszor fájdalommal is jár, de ez még nem mutatja azt, hogy nem az élv a cél. Aki halat akar enni, hámozza le a pikkelyeket és keresgélje ki a szálkákat.

Általában azonban az indus felfogás az idealizmus talaján fakad s a jónak önértékűségét sejteti. Az erkölcsiség fejlődésének szempontjából sajnálnunk kell azonban, hogy ezen Átman egyedülvalóságának és páratlanságának kiemeléseért oly útra téved az indok tana, amely út egyenesen az amoralizmushoz vezet,

¹² V.ö. i.m. 327. s köv. lapjaival.

¹³ I.m. 52. l.

amidőn a cselekvést általában alacsony értékűnek bélyegzi, az erkölcsiség lényegével keveset törődik s a morális kérdések tárgyalását egészen mellékesnek ítéli. Azt kell tehát állítanunk, hogy az indok filozófiája, különösen abban az alakjában, mellyel az Upanishadokban nyilatkozik, tulajdonképpen negatív értékkel bír az erkölcsiség kifejlésének történetében: csak az élni és haszonnak legfőbb értékül való tekintését zárja ki és tiltja el, midőn e világnak abszolút megvetését követeli. *A positiv oldal hiányzik e tanból*, mert a szellem, az Átman megvalósítása nem cselekvésnek a műve, hanem mintegy hirtelen felébredés valamely homályos álomból; „megvilágosítás” által jutunk tudomására, hogy mi is Átman, mi is Brahma vagyunk, s így hiában való minden szándék, minden cselekvés, amely a megváltást mintegy kiküzdeni akarja.

Az indusok filozófiája, a maga páratlan és elragadó idalimusával megmutatta ugyan, hogy a szellemet kell legfőbb értéknek tartanunk s tehát egyszersmind a legfőbb erkölcsi célnak is, amelyre minden cselekvésnek irányulnia kell, de akosmistikus világmegvetése, a megváltás rendkívüli tényének hangsúlyozása által egyszersmind el is zárta útját annak, hogy ezt a legfőbb értéket, a cselekvés abszolút céljául tekintsük és cselekedeteink által meg is valósítsuk. A régi indusok teológiája és eschatológiája teljesen elnyelte a moralist, amelynek szükségét nem is érezte, a cselekvésnek helyébe az elmélyülő contemplatiót állítván.

6. §. A chinai philosophia erkölcsi értékelése.

Indiával szemben *China* a moralismusnak hazája, hol a praktikus elme fejtegetései a speculatio röptének igen sokszor szárnyit szegik. A chinai bölcs valósággal fél minden metaphysikától s a valóság iránt való érzéke oly nagy, hogy istenének képviselőjét, istenének fiát testi szemeivel is szükség látnia, hogy létezésében ne kételkedhessék. Ezen metaphysikától való félelemnek s a morális iránt való nagy hajlandóságnak tipusos képviselője az európai irodalomban is gyakorta emlegetett, de azért alig ismeretes *Kong-tse* vagy *Confucius*¹⁴. A chinai gondolkodásnak, sőt mondhatjuk bátran, a chinai philosophiának tulajdonképpen megindítója és megalapítója *Lao-tse*, a *Tao-te-king* c. művével. E könyv egyes kifejezései és gondolatai oly annyira homályosak és magyarázatra oly tág teret nyitnak, hogy még a chinai tudósok is igen elütő módon magyarázzák egyes helyeit. Legújabbán készült német fordításai alapján azonban meglehetősen hű képet nyerhetünk *Lao-tsenek* ezen műveiről, amely *Tao-ról* és az erényről szóló tanításokat foglalja magában.¹⁵

Legelső sorban maga a *Tao* fogalma szorul magyarázatra. Eredetileg *tao* annyit jelent, mint 'út', 'pálya'; átvitt értelemben pedig jelent 'módszert', 'rendet', 'szabályt', 'értelmet', jelenti a *logost*. Bármiként is értelmezzük azonban e szót, annyi kétségtelen, hogy *Lao-tsenál* a *tao* a létnek eredete és ősalapja.¹⁶ Találónan mutat rá *Wilhelm* a maga fordításának előszavában, illetve bevezetésében arra a különbségre, amely már e ponton is mutatkozik a görög philosophia és a chinai gondolkodás között. Amíg u.i. a görög philosophia kezdetei a természetre vonatkozó kutatásokkal foglalkoznak s az ember alig képezi tanulmányuk tárgyát, addig a chinai philosophiának kezdete merőben anthropologiai karakterrel bír. Egészen világosan

¹⁴ D. Teitaro *Suzuki*, a tokiói egyetem lektora *A brief History of early Chinese philosophy* c. művében (megjelent 1914-ben Londonban) azt mondja, hogy a praktikus moralitás a chinai népnek éppen olyan lényeges jellemvonása, mint a hébernek a vallás, a görögnek a philosophia és a hindunak a mysticismus. A chinaiak veleszületett meggyőződése az, hogy az egész világegyetem a morális elv manifestatioja és benne minden lénynek feladata, hogy az emberiségnek morális tanítást adjon. — A chinai philosophiára nézve v.ö. még *W. Grube: Die chinesische philosophie* c. tanulmányát az *Allgemeine Geschichte der Philosophie* c. összefoglaló mű 59. s köv. lapjain. (Kultur der Gegenwart. 2. kiad. 1913.) Grube szerint is a chinai gondolkodást az erkölcsi szempontok hangsúlyozása s az a benső összefüggés jellemzi, amelyet a természeti és az erkölcsi világrend között állapít meg. (i.m. 63. l.) — A chinai szellem sajátosságát lelkiismeretes gondtal rajzolja: *H. A. Giles: The Civilization of China* c. művében (London, 1911.), valamint *R. Wilhelm: Die Seele Chinas* c. munkájában (Berlin, 1925.), amely főként a mai Chinát írja le és magyarázza.

¹⁵ *Richard Wilhelm „Das Buch vom Sinn und Leben”* c. alatt fordította le 1911-ben. Megjelent Diederichsnél — *Grill* pedig: „*Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut*” címet adta neki. Megjelent a fordítás 1910-ben.

¹⁶ V.ö. erre s a következőkre nézve: *Drewes: „Geschichte des Monismus im Altertum”* c. művének (1913.) 169. s. köv. lapjain foglalt fejtegetéseket; továbbá *Grill* és *Wilhelm* idézett fordításának bevezetését, amely mind a kettő bőven foglalkozik *Lao-tse* életével, művének keletkezésével és a műben foglalt gondolatok magyarázásával. — *Stilbe: „Confucius”* (1913.) és „*Das Zeitalter des Confucius*” (1913.), valamint „*Lao-tse*” (1912.) c. művei rövid jellemzését adják a chinai philosophiának.

látható ez a Tao-tekingben, amelynek tanítása szerint az egyén résztveszen a taoban, az igazságnak ezen általános elvében s éppen ez a részvétel adja meg az ismeretnek azt az evidenciát, amely minden bizonyosságnak forrása s gyökere. Az egyénnek a tao megélésére vonatkozó belső élménye az, ami soha értékét nem veszíti, ami túl éli az időknek és embereknek változásait és ami ellentmondás nélkül való, igaz.

Meg kell azonban jól jegyeznünk, hogy amikor Lao-tse az Én-nek élményéről beszél, soha sem az empirikus, tapasztalati Én áll szembe előtt, hanem a hyperindividualis, minden egyén fölött levő Én, amely csak úgy jut birtokunkba, ha minden esetleges és időleges fölé emelkedni képesek vagyunk, ami természetesen csak a legelvontabb abstractio által lehetséges. Ebből azután szükségképpen következik, hogy Lao-tse lelkéből megveti a discursiv ismeretet, az érzékek által szerzett tapasztalást és az intuiókat, a belső szemlélésnek hirdetője.

Lao-tse egyik követője Liä-Dsi a „tao” megismeréséről aként nyilatkozik, hogy ő megismervén mestereitől a „tao”-t „a szelen elutazott haza”. Ez az ismeret pedig abban állott, hogy reá nézve teljesen megszűnt a különbség Én és Nem-Én között, megszűnt a különbség az öt érzék között is: „követtem a szelet keletre és nyugatra, mint a falevél vagy száraz szalma, és igazán nem is tudom, hogy vajjon a szél vitt-e engem, vagy én vittem a szelet?”¹⁷ Dsuang Dsi is, aki egész könyvet szentel a „tao”-ban való nyugalom élményének leírására, ezt az élményt mystikus elmerülésnek, az Egybe való teljes beleolvadásnak, a nagy összefüggésbe való beletagolódásnak jellemzi s azt tanítja, hogy a halak a vízért, az emberek a „tao”-ért vannak teremtvé.¹⁸

Aki már most ezen belső szemlélés által a valónak igazi értelmére jutott, annak birtokában van az élet is, a „de”, amelyet a nem-cselekvés által lehet megszerezni, azaz, az által, hogy fogékonysággal birunk mind az iránt, ami lelkünkben az abszolút világelv következménye gyanánt jelentkezik. Ez az élet a „de” pedig nem egyéb, mint kiegészítője éppen annak, ami valakinek hiányzik. Az élet jó is, s tehát a jót nem lehet egyszersmindenkorra végleg megállapítani, hanem csak esetről-esetre mondható meg, hogy mi reánk nézve jó.

A „tao”-ról és a „de”-ről, az értelemről és az életről szóló ezen tannak értelmében az az igazán jó ember, az az „elhívott”, a „szent”, aki nem önmagáért él, hanem hagyja az életet érvényesülni önmagában. Ilyen értelemben a jó ember alkotó részévé lesz a „tao”-nak és a „de”-nek és jelentős tényezője a világegyetemnek. Meg kell azonban itt is jegyeznünk, hogy Lao-tse értelmében az „elhívott” a „szent” nem valamely egyénben jelentkező, tehát tapasztalatilag megadott valóság, hanem csak eszme, ideál, amelyet ki-ki olyan mértékben valósít meg, amilyen mértékben részt vesz abban.

A „tao” mint a világegyetemnek ősalapja és minden dolognak elve, egyszersmind minden dolognak kánonja, zsinórmértéke is. A tao-te-king 25. szakaszában a következő sorokat jegyzi föl Lao-tse: „A tao nagy, az ég nagy, a föld nagy és a föld királya is nagy. Négy nagyság van a mindenség ölében. Az embernek példaképe a föld. A földnek az ég a mintaképe. Az égnek mintaképe a tao. A tao-nak mintaképe önnön maga”. A tao-ból lett minden s a tao-ba is tér vissza minden.

Aki már most a „tao”-nak birtokába akar jutni, annak meg kell ismernie a tao-t; megismerni pedig csak az képes, aki vele egyesül. Ez az egyesülés aként történik, hogy az ember megszabadul minden érzéki vágytól és szenvedélytől. A „tao” ismeretével együtt jár az erényes élet, és viszont, az erényes élettel együtt jár a tao-nak megismerése. Amint a tao-te-king 35. szakasza mondja: „Aki a nagy őspéldát birtokba ejtette, eljön ahhoz a világ, eljön hozzá és meg nem sérül, nyugalomban, egyenlőségben és boldogságban”. Mivel azonban a tao-nak megismerése nem jár sem érzéki élvezettel, sem anyagi haszonnal, nem is török magukat az emberek utánna, sőt akadnak nagyszámmal olyanok is, kik egyenesen gúnnyal halmozzák el. A közönséges lelkületű ember, ha megajándékoznók is őt a tao-val, nem tudna, hogy mit csináljon vele. A tömeg u.i. csak azzal törődik, hogy legyen ízletes étele, jóízű itala, legyen pompás ruhája s kényelmes lakása.

Aki tehát erkölcsös akar lenni, szolgáljon a tao-nak. A tao-nak való szolgálat pedig azt jelenti, hogy a lélek a külvilág múlandóságáról a léleknek örökkévalósága felé fordítja tekintetét, megveti a külvilágnak semmit sem érő anyagi javait, a földről az égbe emelkedik, azt ami szellemi, megszabadítja az anyaginak minden nyomától, azaz, „visszavonul az égnek útjára”. A „tao” után törekvő egyén nem a maga kicsiny Én-jének érdekeit szolgálja, hanem a tao-nak megvalósítására tör, belátván, hogy empirikus Én-je nem az ő valódi

¹⁷ V.ö. művének *Das wahre Buch vom quellenden Urgrund* c. alatt R. Wilhelm által közlött német fordításával (Jena, 1911.) II. könyv.

¹⁸ Dsuang Dsi művét „*Das wahre Buch vom südlischen Blütenland*” címen fordította le R. Wilhelm. (Jena, 1921.)

lényege. Mivel pedig minden embernek törekednie kell a ‚tao‘ után mindenkinek kötelessége is, hogy embertársát ezen törekvésében elősegítse. Tenni kell azt nem azért, mert jutalmat várunk érte, hanem mert erre kényszerít a tao-val való egységünk tudata.

Aki e világnak javait megveti, a ‚tao‘-nak három erejét kapja kárpótlásul: a szeretetet, a megelégedettséget és alázatosságot.

Ha tekintettel vagyunk Lao-tse-nek a tao mindenhatóságáról és egyedülértékiségéről való felfogásáról, nem csodálkozhatunk azon, hogy a kínai filozófia megalapítója kedveli s nagyrabecsüli ugyan az állami életet és az együttélésnek előnyeit tisztán látja, de túlbecsülvén a tao-nak erejét, a szellemi életnek materialis alapjaival nem törődik, társadalmi életnek jelenségeit figyelemre sem méltatja.

Ha már most végigtekintünk a Lao-tse egész erkölcsfilozófiáján, amely tulajdonképpen a nem-cselekvésnek elvét hirdeti, lehetetlen észre nem vennünk, hogy az a tao a szellem teljes önértékűségét vallóan, kétségtelenül az idealizmus talajából nő ki. Lao-tse ugyan a nem-cselekvésnek elvét hirdeti, de ez az elv egyszerűen csak azt a követelést fejezi ki, hogy az egyes ember ne hatásai és cselekvése által akarja jobbra tenni magát s az államot, hanem elmélyedéssel törekedjék a tannak bírására.¹⁹ Lao-tse u.i. abban a meggyőződésben él, hogy a társadalomnak egyes tagjai a társadalmat másképpen nem befolyásolhatják csak azon munka által, amely munkát a saját belsejük művelésére fordítanak.²⁰ A saját bensőnk művelésének hangsúlyozása s a belső szemléletnek előtérbe állítása némi mystikus színezetet ad Lao-tse tanának s a régi indok bölcsészeti felfogásához hozza közeli viszonyba; ez a mysticizmus azonban egészen világosan folyik a dolognak természetéből: minden élmény, minden megélés mystikus jelleggel bír. A szellemnek, a világ jelentésének, a λόγος -nak csak azok lehetnek birtokosai, akik a maguk tapasztalati Én-jének megtagadásával, érzékiségüknek legyőzésével tesznek szert erre a λόγος -ra, amely nélkül nincs igazi értéke sem a világegyetemnek, sem az emberiségnek. Lao-tsenak az élmény ezen jelentőségét kiemelő tanát ha szemmel tartjuk, akkor érteni fogjuk könyvének 29. szakaszát: „a világot cselekvés által meghódítani: tapasztaltam már, hogy nem sikerül. A világ szellemi dolog, amelyet cselekedni nem szabad. Aki cselekszi azt, elrontja azt. Aki megragadja azt, elveszti azt”. Ámde ha a világ szellem és λόγος, akkor ennek a λόγος -nak lelkünkben való megéléséből értékes cselekvés is sarjadzik és erkölcsiségünk ezen szellemből fakadván, a szellem értékének részesévé lesz. Ezért bátran állíthatjuk, hogy Lao-tse erkölcsi felfogása az idealizmus talajában gyökerezik, mert a szellemet, a jelentést tekinti legfelsőbb értéknek s ezen értéknek megvalósulását követeli az empirikus Én-nek, az érzékiségnek legyőzése által. Ez a legyőzés azonban nem testsanyargató askesis műve, hanem mélységes magábaszállásnak következménye, egy élmény, amely által a világszellem birtokunkba jut, amely által mintegy megragadjuk a világnak értelmét s ezen értelemmel együtt a valódi, az értékes életet, amely a tao-ban gyökerezik s a szellemnek forrásából fakad. „Aki pedig tiszteli a λόγος -t és becsüli az életet, annak nincs szüksége panasza” — mondja az 51. szakasz.

Lao-tse tanában nem találkozunk még nyomával sem a hedonizmusnak, de nem találkozunk az utilizmussal sem s talán éppen ezen utilizmusnak hiányában kell keresnünk okát annak, hogy a kínai nép előtt a tan népszerűsége soha sem vergődött, sőt Lao-tse tanítványainál aként magyarázatott, hogy mindenféle mágiának és obscurus babonáknak lőn kútfeje.

Lao-tsenek kortársa és ellenlábasa *Kong-tse*, akinek tanával röviden még foglalkozni óhajtunk, annyival is inkább, mert ő a kiváltképpen való kínai erkölcsfilozófus, szemben Lao-tseval, aki a fősúlyt, amint láttuk, a metafizikára fekteti. Kongfutse népének egész erkölcsi életét akarta reformálni és kétségtelen, hogy a kínai bölcselők között ő az, akinek élete, személyisége és tanítása legnagyobb hatással volt Chinának szellemi életére, elannyira, hogy ezen hatások még ma is élénken élnek a kínai népnek vallásos és erkölcsi eszmevilágában.

Kungfudsie ősrégi kínai családnak sarja, aki már gyermekkorában nagy szeretettel merült el China múltjának s különösen a szent könyveknek tanulmányozásába. Fogékony szelleme képessé tette őt arra, hogy a múlt idők ideáljait lelkének kincsévé tegye és akarata elég erős vala, hogy ezeket az ideálokat valóra is váltsa, azoknak testet-öltését népe körében sikeresen elő is mozdítsa. Rövid idő alatt ismertté lőn neve és

¹⁹ A nem-cselekvés elvét a *Tao-te-king* „wu wei”-nek nevezi. A Suzuki magyarázata szerint ez az elv nem követeli azonban azt is, hogy mi ne törődjünk a mások ügyeivel, bajával, de azt sem követeli, hogy tunyák legyünk és semmittevésrel töltsük az időt. — V.ö. i.m. 73-74. l.

²⁰ V.ö. *Gutherz*: „Soziologisches” c. tanulmányát a Wilhelm-féle fordítás bevezetésében. E tanulmány Lao-tsenek sociológiai felfogásával logalkozik, illetve, tanát sociológiai szempontból vizsgálja meg.

az ifjaknak egész serege vette körül, akik tanításait azután szertevitték a birodalomnak minden részébe s elősegíték reformjának nagy művét, amelynek célja a politikai életnek erkölcsi alapokra való helyezése vala. Amikor azután az uralkodó hercegnek halálával alkalmá nyílt reformjainak az életben való megvalósítására, rövid idő alatt — a hagyomány szerint három hónap alatt — oly gyökeresen átalakította a gazdasági, az ipari, a kereskedelmi életet s végül az igazságszolgáltatást, hogy a teremtett paradicsomi állapot hírére az egész nagy birodalom minden részéből sereglettek az új lakosok a Konfudsi által újjáteremtett tartományba. Reformjának főelve az vala, hogy gazdaggá kell tenni a népet és tanulttá. Az uralkodó és népe között való viszony alapja pedig a kölcsönös bizalom, mert hadsereg és kincs nélkül meg lehet élni, de bizalom nélkül úgy az egyeseknek, mint népeknek sorsa a halál. Az igazságszolgáltatást is mély erkölcsi alapokra fektette s a törvényeket úgy tekintette, mint a nép erkölcsi nevelésének hathatós eszközeit. Később azonban teljesen mellőzi őt az uralkodó herceg, mire Kung-tse odahagyta szülője földét és vándorlás között fejezi be életét.²¹

Ami Kongfudsi erkölcsi tanítását illeti, meg kell jegyeznünk mindenekelőtt, hogy Kongfudsi rendszeres, systematikusan kifejtő művet nem hagyott hátra az utókor számára. Megjegyzéseit, amelyek aphorismák jellegével bírnak, velős mondásait tanítványai jegyezték föl s mi ezen feljegyzésekből hámozhatjuk ki a kínai bölcsnek erkölcsi felfogását. Amikor azonban tanait megérteni és méltányolni akarjuk, nem szabad felejtenuk, hogy Kongfutse tanítása is, mint minden igazán nagy férfiúé, az ő személyiségével, melynek hű kinyomata, a legszorosabb és legbensőbb viszonyban áll. Amint kiváló fordítója s korunkban Kongtsenak kétségkívül legalaposabb ismerője *Wilhelm* mondja, reá nézve a kérdések-kérdése a következő vala: *mit kell tennünk, hogy az emberek együttélése aként alakuljon, hogy a világrend nagy törvényeinek meglelő legyen s ez által az összességnek boldogságát eredményezze?*²² Ennek megfelelőleg tanának két sarokpontja: a személyiség kiművelésének s a társas élet törvényeinek kérdése.

A Kongfutse tanának középpontjában a személyiség fogalma áll. Csak nagy szellemek és nemes jellemek alkalmasak arra, hogy az emberek fölött uralkodjanak. Minden igazi nemes jellemnek alapvonása pedig a lelkiösmeretesség, amely a kötelesség teljesítésében nem habozó, hanem mindig hűségesen cselekszi azt, amit cselekednie kell. Az igazi társasélet ott található föl, ahol ilyen nemes személyiségek állanak egymással szembe, és ahol a személyiségek egymásnak személyiségét becsülni tudják, mert értékét készséggel elismerik. A személyiségnek értékével oly nagy mértékben ismerős Kongfutse s az igazi, nemes jellemet oly szükségképpen feltételül állítja föl, hogy az egyik feljegyzés szerint még a lóban is a jellemet kereste: „a mester szóla: egy lóban nem az erőt becsülnük, hanem a jellemet”.²³

Kongfutse erkölcsi felfogása éppen olyan távol áll az érzéki hedonizmustól vagy a haszonleső utilizmustól, mint a Lao-tse felfogása. Kongfutse sohasem a cselekedetek eredményét tekinti, nem azt nézi, hogy a cselekedet haszonnal jár-e, vagy kárt okoz, hanem a cselekvő embernek érzületét tekinti, mivel a bölcs férfiú csak szíve fölött uralkodhatik. A nemes személyiségnek cselekedetei az ő nemes érzületének következménye s a bölcs férfiú azért elsősorban a jó akaratot tekinti cselekvésének motívumául, mert csak az teljesíti kötelességét, aki jóakarattal cselekszik. — A Kongfutse erkölcsstanában a kötelességteljesítés az embernek legfőbb kötelessége. A kötelességteljesítésre pedig nem cselekedeteinknek következménye, a jutalom vagy a büntetés, boldogság vagy boldogtalanság, a haszon vagy a kár indít, hanem maga az erkölcsi törvény, amelynek hű teljesítése a nemes jellemnek főtulajdonsága.

Az erkölcsi érték a társadalomban valósul meg. A társadalmi együttélésnek alapja a család, amelynek tagjait természeti és erkölcsi kapcsolatok fűzik egymáshoz. A családnak erkölcsi állapotától függ a családnak jóléte, vagy helyesebben szólva, a családnak rendezettsége; a családnak erkölcsisége és rendezettsége pedig alapja a társadalom, illetve az állam erkölcsiségének és rendezettségének. Ilyen értelemben az állam nem is egyéb, mint egy család, amelynek tagjai szilárd erkölcsi és szellemi közösségben állanak egymással.

Az erkölcsi érzületnek formáját a Kongfutse által „Li”-nek nevezett rend képezi. A közfelfogás szerint ez a Li tulajdonképpen nem egyéb, mint egy csomó illemszabálynak és külső cerimóniának egybefoglalása. *Wilhelm* azonban arra figyelmeztet, hogy a Li-nak ezen értelmezése nagyon felületes.²⁴ A „Li” név alatt összefoglalt formák u.i. morális kötelező erővel bírnak s az egész életnek bizonyos esztétikai

²¹ Kongtse életére s tanára nézve v.ö. R. *Wilhelm*nek a Lun Yü német fordításához írt bevezetését. (Megjelent a mű 1910-ben), valamint *Kung-Tse, Leben und Werk* c. munkáját (1925. Stuttgart) és *Stübenek* már említett tanulmányait.

²² V.ö. i.m. XXI. lap.

²³ V.ö. *Wilhelm* i.m. 163. l. a 35. aforismával.

²⁴ V.ö. Fordításához írt Bevezetés XXIII. lapián, továbbá *Kong-tse* c. könyvének 138. s köv. lapjain.

kerekdedséget kölcsönöznek, amellyel együtt jár azután a léleknek összhangja is. Az összhangos lélekből fakad a helyes mérték, amely minden túlhajtásnak ellensége s megakadályozója. A lélek ezen harmóniájára különösen a zene van nagy hatással s Kongfutse nem is győzte a zenének ezen nagy fontosságát kellőleg hangsúlyozni.

Az ősök tiszteletének ősi tanát is új fénybe állítja Kongfutse, amikor a cerimoniák, a temetési és áldozási ünnepek külsősége helyett az érületnek, a hálának és szeretetnek bensőséges megnyilatkozását követeli. Az a formalizmus tehát, amely a későbbi chinai birodalmat — birodalmat, mint államot, és nem a népet, — jellemzi, nem Kongfutse tanára vezetendő vissza. Kongfutse az érületnek értékességét, a jó akaratnak feltétlen becsét hirdeti s nem a cerimoniás szabályok, az aprólékos törvények betöltésében, aggodalmas végrehajtásában keresi az üdvöt. Igaz ugyan, hogy az utána következő s az ő szavára esküvő filozófiai iskolák egészen letérve az általa kijelölt útról, a száraz pedantéria, az üres formalizmus szószóló, némelyek egyenesen megtestesítői voltak, ez a jelenség azonban már oly sokszor megismétlődött a történet folyamán, hogy ezért az egyetlen jelenségért a chinai népnek szellemét tenni felelőssé aligha lehet.

Kongfutse erkölcsi felfogása, amelyet főbb vonásaiban előadni igyekeztünk, a Lao-tse tanához hasonlóan, szintén az idealizmus talaján fakad, mert hiszen az érületnek tisztaságában, a jellem nemességében, a léleknek összhangjában keresi az erkölcsiségnek lényegét s ezeket tekinti egyszersmind azon legfőbb értékül is, amelytől minden emberi cselekedet a maga becsét nyeri. Az előtte oly drága és eredményében egykor oly gazdag múltnak föltámasztását csak úgy reményli, ha mindenki a maga kötelességét teljesíti, nem jutalom után való vágyból vagy a büntetéstől való félelemből, hanem magáért a kötelességért. A léleknek nemességét egyenesen öncélnak s tehát önértéknek ismerte föl, amikor a Lun Yü II. 12. aforizmája e szavakat adja szájába: „*A nemes nem eszközt*”. A nemes embernek akarata csak a jóra irányul: „ha az akarat az erkölcsiségre irányul, úgy rossz nem létezik” — olvassuk a IV. könyv 4. aforismájában. A nemes ember a belső értékben gyönyörködik, az aljas földiekben. A nemes ember a törvényt tiszteli, a közönséges ember a kegy után futkos.²⁵ A nemes jellem soha sincs egyedül és elhagyatva, mert a belső értéknek birtokában van: a belső érték pedig soha sincs elhagyatva, mert biztosan talál szomszédságra.²⁶ *Dsuang Dsi* is azt hirdeti, hogy a nemesség saját Ön-ünkön nyugszik és a külső változásoktól merőben független; igazi szabadság nem egyéb, mint külső dolgokból való függetlenség. A szellemet kell szolgálni és nem a haszonra tekinteni: „mindenki tudja, hogy milyen hasznos hasznosnak lenni, de senki sem tudja, hogy milyen hasznos hasznontalannak lenni”. A nagy, hatalmas fa azért nőhet nagyra és emelkedhet a többi fölé, mert a világ szerint nem alkalmas semmire.²⁷ Azaz: a szellem önértéke hasznontalanságában rejlik. *A jellem erősségének próbája, hogy mily mértékben áll az érzékiségnek uralma alatt*. A Lun Yü V. könyvében a következő beszélgetést olvassuk:²⁸ „A mester szóla: ‚még nem láttam embert, akinek jelleme valóban erős lett volna’. Mire válaszolt valaki: ‚Sen Tcsang’. A mester szóla: ‚Tschang az érzékiség uralma alatt áll. Hogyan lehetne hát erős?’ —” Kongfutse eként értékelvén az érület becsét, ezen értékelése távol esik minden utilizmustól. „Az erkölcsös ember — úgy mond egyik beszélgetésében — csak a nehézséget tekinti, amely erejének megfeszítésére ösztönzi, de a jutalommal nem törődik”.²⁹

Az érület ezen önértékiségének felismerése kizárja az egoizmust is. Kiviláglik ez Kongfutse következő meghatározásából: „ami az erkölcsös embert illeti, erősít másokat, mivel azt óhajtja, hogy maga is megerősíttessék és felvilágosít másokat, mert maga is felvilágosíttatni óhajt. A közelít veszi például (azaz: maga után ítél meg másokat) s ez az erkölcsiségnek eszköze”.³⁰

De az érületnek hangsúlyozásával és a helyes mérték után való törekvéssel függ össze Kongfutse erkölcsi felfogásának egy olyan jellemvonása, amely közeli rokonságba hozza őt a görög filozófusokhoz és az új-korban különösen Shaftesburyhez, értem t.i. Kongfutse erkölcsstanának esztétikai jellegét. E jellemvonását erkölcsstanának talán következő beszélgetése domborítja ki legvilágosabban. „Yen Yüan az erkölcsiség (lényege) után kérdezősködött. A mester szóla: önmagát legyőzni és a szépség törvényeit alkalmazni: ez által áll elő erkölcsiség. Egy nap önmagát legyőzni és a szépség törvényeihez fordulni: az egész világ erkölcsössé lenne. Erkölcsösnek lenni, tőlünk függ csupán; vagy talán az emberektől függ?” —

²⁵ V.ö. Lun Yü IV. 11.

²⁶ V.ö. a Lun Yü IV. 25.

²⁷ i. m. IV. könyv.

²⁸ V.ö. 10. aforizmával.

²⁹ V.ö. Lun Yü VI. 20.

³⁰ V.ö. Lun Yü VI. könyv 28. gondolat.

Yen Yüan szóla: „szabad-é a részletek felől kérdést tennem?” — mester szóla: „Ami nem felel meg a szépség törvényének, arra ne tekint; ami nem felel meg a szépség törvényének, arra ne hallgass; ami nem felel meg a szépség ideáljának, arról ne beszélj; ami nem felel meg a szépség ideáljának, azt ne tedd”.³¹

És ezt az aestheticismust könnyen megérthetjük, ha tudjuk, hogy Kongfutse tanítása szerint a forma elválaszthatatlanul hozzátartozik a lényeghez. Konfutsének erre vonatkozó meggyőződését, egyik tanítványa, Dsi Gung így fejezi ki: „A forma a lényeg, a lényeg a forma. A szőrétől megfosztott tigris vagy leopard bőre olyan, mint egy kutyának vagy báránynak szőről megfosztott bőre”.³² — Ugyanezt a gondolatot fejezi ki magának Kongfutsének számtalan olyan nyilatkozata, amelyet későbbi tanítványai örökítettek reánk. A szellemnek, amely önértékkel bír, éppen az a jellemző vonása, hogy kifejezése belőle fakad s nem kell utána keresgélnie, míg a kifejezés önmagában véve még nem jelent tartalmat. „Akinek van szelleme, annak rendelkezésére áll a találó szó is, de akinek szavai vannak, azért még nem bír szükségképpen szellemmel is. Az erkölcsösnek van bátorsága, de a bátor még nem szükségképpen erkölcsös is”.³³ Azaz: a tartalom és lényeg, ha értékes, nem más, mint a szellem s az olyan forma, amelynek tartalma a szellem, csakugyan egy a szellemmel, mert tőle nyeri a maga értékét, míg másfelől a szellem is egy ezzel a formával, mert ez a forma szükségképpeni kifejezője a szellemnek. De csak a szellemet kifejező forma értékes. Szó sincs tehát Kongfutse tanában arról az életnek és cselekvésnek minden lényegét agyonnyomó formulismusáról, amelyről Európa, elég helytelenül, oly sokat beszél, mintha a chinai szellemnek szükségszerű megnyilatkozása volna.

Végig tekintve már most az eddig mondottakon, világos, hogy Kongfutse erkölcsi értékelésében a szellemi és erkölcsi javak állanak a rangsor elején, míg az érzéki gyönyörök és élvezetek leghatározottabban ítéltetnek el, mint az erkölcstelenségnek és rossznak forrásai.³⁴ Igaz ugyan, hogy ezek a szellemi javak és értékek azután a társadalomnak hasznára szolgálnak, ámde ez csak egészen természetes egy olyan felfogás mellett, amely nem a Stirner anarchizmusát vallja idvezítőül. —

Úgy hisszük, hogy a chinai gondolkozás két kiemelkedő alakjának, Lao-tsenek és Kongfutsének erkölcsi felfogása elég világosan tükrözi vissza a chinai népek erkölcsi felfogását, amely kétségkívül a fejlődésnek magasabb fokán áll, mint akár a zsidók, akár a régi indok morális felfogása. Ez okból mellőzhetőnek tartjuk a Kongfutse után következő chinai bölcsek erkölcstanának bővebb ismertetését. Megelégszünk itt annak megállapításával, hogy a Kongfutsét követő chinai philosophusok vagy erkölcshirdetők merőben képtelenek voltak az ő tanításának lényegét felfogni s következőleg nem is lehet csodálkoznunk azon, hogy a nép erkölcsisége a formák tömkelegébe veszett s megteremtődött az a rettegő pedantéria is, amely a formák hangsúlyozása mellett teljesen megfeledezett a formának értéket adó szellemről. Akadt ugyan olykor-olykor egy-egy kiválóbb férfiú is a chinai gondolkozás terén, de ezeknek hatása oly gyöngye vala, hogy a nép erkölcsi felfogására átalakítólag nem hathatott.

Nem volt befolyással a népek gondolkozására sem a lassanként kialakuló chinai *anarchismus*, sem az a kifejezett és merőben egoistikus *hedonismus*, amelynek főképviselője *Yang-tse*, sem az a teljesen iskolás utilizmus, amelynek tanítója *Mu Ti* vagy *Mu-tse* volt. A chinai nép erkölcsi felfogását Kong-tse határozta meg s az ő tanítványainak hatása alatt fejlődött ki az a chinai moralitás, amely minden szertartásossága mellett az idealizmus talajából nőtt ki és a léleknek nemességére fekteti a fősúlyt.

7. §. Visszatekintés és összefoglalás.

Bevezető fejtegetéseinknek célja, amint már fennebb is mondtuk, a görög erkölcsphilosophia fellépését megelőző erkölcsi felfogásnak rajzolása volt, úgy, amint ez a felfogás minden valószínűség szerint a nem-civilisált népek s az ősember életében megnyilvánult, valamint a régi indusok szent könyveiben és a chinaiak bölcsekről hátrahagyott feljegyzésekben előttünk áll. Jól tudjuk, hogy ez a rajz egészen vázlatos és csak halovány képet nyújt, de másfelől azt hisszük, hogy célját még is eléri: bevezetésül szolgál későbbi fejtegetéseinkhez s képesebbé tesz a fejlődés későbbi szakának helyes értékelésére. A nem-civilisált népek,

³¹ V.ö. Lun Yü XII. 1.

³² V.ö. Lun Yü XII. 8.

³³ Lun Yü XIV. könyv 5. aforizma.

³⁴ Lun Yü XVI. k. 5.

illetve az ősember erkölcsi állapotáról, a régi indusok és a kínaiak erkölcsi felfogásáról rajzolt kép bizonyosságot tesz amellett, hogy az emberiség a fejlődésnek hosszú útját futotta meg, míg elérkezett arra a pontra, amelyen az erkölcsiség problémái rendszeres vizsgálat és elmélyedés tárgyai lehetnek. Az erkölcsi fejlődésnek első korszakait az erkölcsi érték világos fogalmazásáért folytatott küzdelem tölti be: az emberi lélek már világosan érzi, hogy neki erkölcsösnek kell lennie, de az erkölcsiségnek lényegére nézve még teljesen tájékozatlan. Nem lehet tehát csodálkoznunk azon, hogy pld. a zsidók erkölcsi felfogása még oly önállóan s a szellemnek tisztító hatását még oly kevéssé érezte, hogy a legvastagabb hedonizmus mellett találkozunk ugyan már az utilizmusnak nemesebb alakjaival is, de az idealizmusnak nyomai még a prófétáknál is alig észrevehető fényvel jelentkeznek. A fejlődésnek ezen zavaros és többnyire a sötétben tapogatózó kezdeteivel találkozunk a régi indusok erkölcsi felfogásában is, amely azonban már oly magas fokra lendül egyetlen lökéssel, hogy a szellemnek önértékét egész határozottsággal fölismeri, de a világnak terhe annyira elnyomja s energiáját veszi, hogy ezen felfogásnak megfelelő cselekvésre képtelen.

Egészen más helyzetben vagyunk a kínaiak felfogásával szemben. A kínai nép par excellence a moralitásra, az erkölcsiség gyakorlására termett nép, amely józan értelemmel válogatja meg a cselekvés célját s gyakorlati érzéssel értékeli a cselekedeteket. A közfelfogás szerint a régi indusok morális tana a teljes passzivitásra kényszeríti az egyént, a kínai erkölcsstan pedig a parancsolatoknak és külső, lélektelen ceremóniáknak értéktelen gyakorlására fekteti a súlyt. A közfelfogás azonban alaposan téved, különösen a kínaiak erkölcsi felfogását illetően: A Kongfutse erkölcsstana éppen ellenkezőleg a személyiségnek, a szabadon kifejtett nemes jellemnek tulajdonítván becsület, az erkölcsi felfogásnak tisztulására, az érzület fontosságának, a jó akarat értékének felismerésére kétségtelenül nagy hatást gyakorolt volna, ha tanítása hazájának határain is elterjedhet volna s ha tanítványainak iskolája képes lett volna tanának lényegét a maga tisztaságában és való értékének megfelelően felfogni.

Be kell azonban vallanunk, hogy úgy a régi indusok és az Upanishádok, valamint a Lao-tse és a Kongfutse felfogása teljesen elszigetelt jelenségek maradtak, amennyiben sem egyik, sem másik az európai ember erkölcsi felfogásának kifejtésére hatással nem volt. Ehez járul azután, hogy sem az Upanishádok, sem a Tao-te-king, sem a Kongfutse tanáról fennmaradt feljegyzések gyűjteménye a Lun-Yü, filozófiai elmélkedés, logikai vagy lélektani kutatásnak tárgyává az erkölcsiséget nem teszi, az erkölcsiség egyes kérdéseit a reflexio világa mellett nem vizsgálja, hanem az indok szent könyvei a vallásnak, a kínai bölcspek pedig a politikának, a társadalmi reformnak szempontja alá helyezve hirdetik az erkölcsi életnek reformját. Szóval: úgy az Upanishádokat, mint a kínai bölcspekt, Lao-tse és Kongfutset, az erkölcsiség nem elméleti, hanem gyakorlati szempontból foglalkoztatja s ezért az ő tanuk éppen oly kevéssé volt erkölcsphilosophia, mint a zsidó prófétáké vagy a názárethi Jézusé. Úgy a régi indusoknál, mint a kínai bölcspeknél az ember, illetve az állam üdvezülése a fő, nem pedig az erkölcsiség nagy kérdésének, az erkölcsiség lényegének minden érdek nélkül való elméleti vizsgálata, amellyel először a görög népnek filozófiájában találkozunk. Ez okból az erkölcsi értékre vonatkozó kritikai kutatásaink történeti részét a görög erkölcsphilosophia idevágó fejtegetésének előadásával kezdjük.

AZ ERKÖLCSI ÉRTÉKESZME A GÖRÖG PHILOSOPHIÁBAN.

8. §. A görög erkölcsfilozófia korszakai.

Amint bevezető fejtegetéseinkben reá mutattunk, az erkölcsiség és az erkölcsi érték fölött való reflexionak, azaz, az erkölcsfilozófiának kezdetei az emberi szellem fejlődésének aránylag magas fokát tételezik föl. Ez természetesen távolról sem jelenti azt, hogy erkölcsiséggel csak a magasabb fejlettségű népeknél találkozunk; sőt ellenkezőleg, — minden népnek és minden korszaknak éppenúgy meg van a maga erkölcsisége, miként meg van, ilyen vagy olyan alakban a maga vallása. A cselekvéssel együtt jár az erkölcsiség is, habár a fejlődésnek legalacsonyabb fokán az erkölcsiség egészen az ösztöniség béklyói között él s mintegy várja a pillanatot, hogy a maga lábaira állván, teljes erejét kifejthesse s egész lényegét kifejezésre juttathassa. A kifejlett erkölcsiség hosszú fejlődési processusnak eredménye és sok, nehéz küzdelemnek az ára.

Az erkölcsfilozófiának némi derengő kezdeteivel csak annak a népnek körében találkozunk, amelyik már az erkölcsiségének oly magas fokára hágott, hogy kifejlett erkölcsi nézetei alkalmas alapul szolgálnak a reflexio s elmélyülő gondolkozás számára.

A görög erkölcsfilozófiának kezdetei is egy olyan korra esnek, amelyben a nép erkölcsi felfogása bizonyos szilárdságot, bizonyos határozott alakot mutat.³⁵ Mielőtt tehát a görög erkölcsfilozófia tüzetes tárgyalására térnénk, illetve a görög erkölcsfilozófiának az erkölcsi értékről való felfogását ismertetnők, szükség elsősorban a görög nép erkölcsi nézeteivel megismerkednünk, hogy ismeretes legyen előttünk az az őstalaj, amelynek mélyeibe bocsátja le a görög erkölcsfilozófia a maga gyökereit és szívja belőle az éltető nedvet. Szükséges ezért a görög nép erkölcsi nézeteivel kissé bővebben foglalkoznunk, hogy az erkölcsfilozófia-történet megértését lehetővé tegyük.

Ezen bevezető fejtegetések után munkánk a következőképpen tagolódik. A görög erkölcsfilozófia *első korszakát* azok az erkölcsfilozófiai törekvések töltik be, amelyekkel a görög filozófia körében találkozunk egészen a sophisták és Sokrates fellépéséig. *Azaz: a görög erkölcsfilozófia első korszaka a görög gondolkodásnak u.n. koszmologikus korszakával esik egybe.*

A görög erkölcsfilozófia *második korszaka* a sophisták, Demokritos, Sokrates, Platon és Aristoteles tanait foglalja magában és bátran nevezhető a görög erkölcsfilozófia virágkorának. Sokrates működése az erkölcsfilozófiának szilárd alapjait veti meg s alapul szolgál egyszersmind a Platon és Aristoteles tanai számára. A Platon és Aristoteles tanításában már teljes tisztasággal, a lángészt jellemző erőteljes határozottsággal jelentkezik mind az az érték, amely az előző korszak s némileg Sokrates tanában is még csak elrejtve szendergett, akár, mert nem volt energia, amely képes lett volna azokat világos tudatra emelni, akár, mert nem volt elég erős szem, amely képes lett volna ezen megbecsülhetetlen értékek fölismerésére. Platon és Aristoteles fölvetették mindazokat a problémákat, amelyek az európai emberi lelkét később is

³⁵ A görög erkölcsfilozófiára és erkölcsi értékelés történetére nézve haszonnal tanulmányozhatók a következő munkák: Ziegler: *Die Ethik der Griechen und Römer*. 1881. — Köstlin: *Die Ethik des classischen Alterthums* 1. kötet. 1887. (Több kötet nem jelent meg.) — Jodl: *Geschichte der Ethik, als philosophischer Wissenschaft*, I. kötet, 2. kiadás, 1910. — Sidgwick: *Outlines of the history of Ethics*. 1910. Igen világos áttekintést nyújt az egész görög erkölcsfilozófiáról. A Grant: *The Ethics of Aristotle c művének I. kötetében* (a 3-ik kiadás megjelent 1874-ben). — Max Wundt: „*Geschichte der griechischen Ethik*” c. 3 kötetes műve; ugyanez a szerző rajzol világos képet a görög nép világszemléletéről „*Griechische Weltanschauung*” c. szabatos könyvecskéjében (Leipzig 2. kiadás, 1917.). — A Köstlin művéhez hasonlóan Janet: *A politikai tudomány története az erkölcsstanhoz való viszonyában* (1891.) c. könyve is kiterjeszkedik a politikai és a socialis elméletek ismertetésére. — H. Gomperz: „*Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen*” c. művében (Jena, 1904.) a belső szabadság fogalmának kifejlődését vizsgálja a görög filozófia keretén belül. — O. Dittrich: *Systeme der Moral* c. nagy művének I-II. kötete foglalkozik a görögség és a hellenismus etikájával (Leipzig, 1923.). — Megemlítenő még: J. Denis: „*Histoire des theories et des Idées morales dans l'antiquité*” c. műve (1856.), amelynek I. kötete igen világos képet nyújt a görög erkölcsiség és erk. phil. fejlődéséről, valamint L. Schmidt: „*Die Ethik der alten Griechen*” c. műve, mely 1882-ben jelent meg. — Systematikus érdekből dolgozza föl a görög erkölcsfilozófiát: O. von der Pfordten: *Die Grundtheile der Philosophen* c. művének I. kötetében, amely 1913-ban jelent meg és azt keresi, hogy miféle alapértékítéletek határozták meg a görög filozófusok gondolkodását.

foglalkoztatták. Nincs az erkölcsiség filozófiájának egyetlen alapvető kérdése, nincs egyetlen jelentős problémája sem, amelyre Platon és Aristoteles feleletet ne kerestek volna és amelyeknek megoldásában ne mutatták volna lángeszüknek bámulatraméltó világosságát.

A görög filozófiának *harmadik korszaka*, mely a különböző irányú erkölcsfilozófiai iskolákat szülte, a hanyatlásnak kétségtelen jeleit mutatja. A kyreneizmus és kynizmus, az Epikurus és a Stoa erkölcsfilozófiájában már világosan látszik, hogy a népszellemnek teremtő ereje ijesztő gyorsasággal csökken évről-évre. E korban a lelkeknek világos látását szinte végérvényesen elhomályosította a felkerekedő, ösztöneinek uralma alatt álló tömegnek fékezhetetlen szenvedélye és ásta meg lassanként a virágzó Hellasnak korai sírját. E korszak a bomlásnak, a szellemi és anyagi elzúllásnak igazán ijesztő képét tárja még a felületesen néző tekintet elé is, és világosan mutatja, hogy ahol az ideálok és a szellemi értékek szolgálata helyébe akár a tömegnek, akár a nemesség nélkül való keveseknek önérdeke lépik, ott egyetlen eredmény várható csupán: a végleges pusztulás és megsemmisülés, főleg az erkölcsiség terén.

Platon és Aristoteles után a filozófiai szellemnek gyengülése szemmel látható: a szellem e két óriás alakja után következő nemzedék már csak az elődöktől nyert örökségen rágódik s még meg kell köszönnünk, hogy ha ezt az örökséget a maga érintetlen tisztaságában hagyja reánk. A görög erkölcsfilozófiának harmadik korszaka a skeptikusok, az eklektikusok és az új-platonikusok erkölcsfilozófiájával végződik. E három iránynak képviselői azonban, — amint majd tárgyalásunk folyamán — reá is mutatunk, az erkölcsi érték fogalmáról való reflexiót alig is gazdagítják egyetlen vonással. A görög erkölcsfilozófiának egész története ezen három nagy korszak keretében foglalható egybe s mi is ezek között kíséreljük meg tehát képét rajzolni azon törekvéseknek, melyekkel az erkölcsi érték fogalmára vonatkozólag a görög filozófiában találkozunk.

Első fejezet.

A görög erkölcsiség alapvonásai és az erkölcsfilozófia kezdetei.

9. §. A görög erkölcsiség fejlődése és alapvonásai.

A görög erkölcsfilozófiai törekvések kezdete arra a korszakra esik, amelyben a görög nép erkölcsi felfogása és moralis nézetei a fejlődésnek már magasabb fokára emelkedtek s így bőséges anyagot szolgáltatottak a lényegét és alapelveket vizsgáló elmélyedés számára. Egészen természetes dolog u.i., hogy a bölcsekedő és kritikai elmélyedés egy meglehetősen gazdag anyagnak létezését tételezi föl, azaz — más kifejezéssel élve, — a filozófiai reflexió, legyen bár tárgya a gondolkodás, az erkölcsiség, vagy a vallásos szemlélet, — az emberi szellem kifejlésének magasabb fokán jelentkezik s mikor a meglévő anyagra támaszkodva a szellem valamely megnyilvánulásának lényegét s alapelveit állapítja meg, ezen megállapítások által a fejlődés további menetére is jótékony hatással van.

Mielőtt tehát a görög erkölcsfilozófia kezdeteit vizsgálónk, szükséges, legalább fővonásokban, képet rajzolnunk a görög nép erkölcsiségének fejlődéséről és ki kell emelnünk a kifejlett görög erkölcsiségnek jellegzetes tulajdonságait, hogy azután az egyes erkölcsfilozófiai nézetek és tanok tárgyalása folyamán világosan álljanak előttünk azok a pontok, amelyekhez a görög erkölcsfilozófusok a maguk erkölcsi tanításukat kapcsolták, illetve, tisztán álljanak előttünk azok a források, amelyekből a görög erkölcsfilozófia táplálkozott.³⁶

A görög erkölcsiségnek eredetével akarván foglalkozni, nem szabad elfelejtenünk azt a rég megállapított tény, hogy az emberi szellem minden megnyilvánulásának eredetét, ősi alakjának ismerését szinte áthatlan köd takarja el szemünk elől. A görög nép erkölcsiségének kezdeteit is sűrű homály borítja. Milyen volt a nép

³⁶ A régi görög nép erkölcsi felfogását igen behatóan és nagy részletességgel tárgyalja L. Schmidt „*Die Ethik der alten Griechen*” c. művében (1882.).

ősregi, primitív erkölcsi felfogása? —, milyen fogalmi voltak az erkölcsi jót és rosszat illetőleg? — e kérdésekre hiában keressük a feleletet. Legfennebb a fejlődésnek egy későbbi korszakából való visszakövetkeztetés által szerezhetünk magunknak sejtelmet a kérdésekre vonatkozólag, de biztos tudás után hiában és hasztalanul törekedünk. Egészen bizonyos azonban, hogy mint minden népnek, úgy a görögnek is, nemcsak erkölcsisége, hanem gondolkozása, vallásos felfogása és világszemlélete, szóval: egész szellemi élete a hedonizmus uralma alatt állott, az ösztöniség kielégítésének szolgálatába szegődött s csak a fejlődésnek hosszú sora után vegyült ez a hedonizmus, hasznosság, utilitárius vonásokkal. Az első ember, s tehát az első, ősgörög is, a pillanat hatása és a pillanat szorító kényszere alatt cselekedett, pillanatnyi szükségletének kielégítése volt célja, a nélkül, hogy a jövőre bármi tekintettel is lett volna. A természet ártó befolyása, a természeti jelenségek mögött lappangó istenek vagy istenségek féltelme elviselhetetlen, de parancsoló teherként nehezített az őseink lelkére s szellemének fejletlensége mellett teljesen képtelen volt arra, hogy terhén könnyítsen. Elszánt küzdelmek és sanyarú szenvedések között lön szellemi ereje izmosabbá s képessé arra, hogy a természet s az istenek zordon hatalmával szemben önmagát is érvényesíteni tudja. Míg a szellem szabadságának bár a legcsekélyebb fokára is szert nem tett, addig tulajdonképpen nem is volna szabad erkölcsiségről beszélni. Hol a szükségletek, testi vágyak és ösztönök kizárólagos hatalommal bírnak, ott még az erkölcsiségnek homályos sejtése is alig dereng.

A görög erkölcsiség megismerésének lehetősége abban a korszakban kezdődik, amelyről már írott emlékek maradtak reánk s adnak, ha nem is közvetlen úton, némi felvilágosítást az illető kornak erkölcsi felfogására és világmérete vonatkozólag. A törvényhozóknak rövidre fogott utasításai és törvényei; az irodalmi műveknek a kor gondolkozását s erkölcsiségét visszatükröző vonatkozásai; az egyes ember cselekvését szabályozni akaró velős mondások; az embert a maga egész szellemi mivoltában rajzoló költői művek, — egytől-egyik alkalmas források arra, hogy belőlük az illető kornak erkölcsi felfogására következtessünk. Kétségtelen dolog, hogy ezek a következtetések, bármily óvatosak és körültekintők is legyünk, már a dolog természeténél fogva sem lehetnek mindig pontosak s a való állapotot feltüntetők, — általában véve azonban, alkalmasak arra, hogy segítségükkel mintegy futó pillantást vessünk az illető kornak lelkébe s ez által némi életet öntsünk a múltba.

Ha a görög erkölcsiség fejlődését a reánk maradt írott emlékek alapján igyekszünk megállapítani, elsősorban *Homer* két eposzára kell tekintettel lennünk s arra a kérdésre kell feleletet keresnünk, hogy az Iliás és Odysseia énekeiben a görög erkölcsiség miként tükröződik vissza? — *Homer* költeményei, bármiként is magyarázzuk keletkezésüket, bármilyen álláspontot is foglaljunk el az u.n. homerosi kérdésben, — kétségtelenül egy hősi kornak képét rajzolják elénk.³⁷ Egy hősi korszak embereit ábrázolják a maguk testi és szellemi megtermettségükben, a maguk emberi erényeivel és kiválóságaival, hibáival és gyarlóságaival. Mélységes erkölcsi reflexióval vagy éppen moralis tanításokkal nem találkozunk természetesen sem az Iliásban sem Odysseiában, de a bennük elénekelt erkölcsi vonások együtteséből a kornak erkölcsisége és az íróknak vagy dalnokoknak moralis felfogása a leghívebben tárul föl előttünk. Amint *Aristoteles*nek kiváló kommentátora megjegyzi: „The morality in Homer ... is concret, not abstract; it expresses the conception of a heroic life rather than a philosophical theory”.³⁸ E költeményeknek tükrében előttünk áll a görögök hősi életének, az emberi ideálokért rajongó lelkének fenséges panorámája: megismerjük belőlük mindazt, ami a naiv görög ember előtt értékes vala: a dicsőség és boldogság után való végtelen sóvárgást, a vitézségnek s eszélynak nagybecsülését, az otthonnak és az ősöknek, az államnak és a családnak mindenekfelett való, szinte páratlan szeretetét.

A hősi korszakát élő görögnek ideálja: a vitéz és értelmes férfiú, aki a harcban és tanácsban egyformán megállja helyét: a családjáért élő hűséges nő és a gyermekei gondját szíven viselő, szerető anya. Egy hősi kornak képét tükrözve vissza, valóban nem lehet csodálkozunk azon, hogy különösen a harcokat éneklő Iliás, de nem sokkal kisebb mértékben az Odysseus bolyongásait éneklő Odysseia is, még a túlnyomó hedonizmusnak álláspontján áll s kedvét leli a sokszor kegyetlen, barbár harcok leírásában, dicsérettel magasztalja az Odysseus cselvéseit, amelyek bizonyára, erkölcsi szempontból tekintve, nem ütnek meg azt a mértéket, melyet a későbbi görög bölcsök állítottak föl a cselekvés számára.

Homer embere az ösztöniség és a vad szenvedélyek rabja, kinek intellektusa még nem volt képes hatalmába keríteni az érzékiséget, hanem ő maga is annak az érzékiségnek áll szolgálatában. Amint *M. Wundt* igen világosan mutat reá idézett művének I. k. 5-30. lapjain, a *Homer* költeményeiben

³⁷ Erre nézve v.ö. *M. Wundt* i.m. idevágó fejtegetését és *Finsler: Homer* c. műveinek első kötetét, amely a költővel és a költő világával foglalkozik; megjelent a 2-ik kiadása 1913-ban Teubner-nél. — *O. Dittrich* is behatóan foglalkozik e kérdéssel i.m. I. k. 70. sk. I.

³⁸ V.ö. *O. Grant: The Ethics of Aristotle* *Ethics* 3. kiadás. I. kötet 83. lap.

visszatükröződő társadalmi életnek jellemét *a saját személyiségnek túlbecslése adja meg*, innen van, hogy pld. a gyilkosság megbüntetése nem az államnak feladata, hanem az egyes nemzetségeké és családoké s a tengeri kalózkodás nem esik erkölcsi kifogás alá. Általában az erkölcsiség itt még teljesen indifferenciált állapotban lappang. Homerosnál az *εσθλός*, és *ἀγαθός* kifejezés még egyformán használtatik a „vitéz”, a „jó”, a származásánál fogva „előkelő” jelzésére, amiből következik, hogy nála az erkölcsi derékség is az előkelő nemzetségeknek tulajdona, de következik az is, hogy előtte az erkölcsiség a maga substantialis önállóságában még nem ismeretes.

Mindezekért azonban nem Homeroszt kell felelőssé tennünk, miként Platon a Politeiában, mert hiszen sem az Ilias, sem az Odysseia, nem új erkölcsant hirdet, hanem az érvényben levő erkölcsi nézeteknek tolmácsolója: egyik sem ítélkezik ezen erkölcsi fölfogás felett, hanem egyszerűen, a lángésznek vele született naivitásával rajzolja azt. Homeros nem erkölcs-prédikátor, hanem költői genius, akitől merőben távol áll minden paedagogiai törekvés s ha népe mégis évszázadokon át nevelőjéül tekintette, az geniusának nagyszerűsége mellett a legfényesebb bizonyágtétel.

Egészen más kép tárul szemeink elé, ha a görögök erkölcsiségét egy másik költeménynek, *Hesiodos*, *ἔργα καὶ ἡμέραι* „napok és munkák” c. költeményének tükrében szemléljük. Hesiodos is a görögök hősi korában élt s ezen korszaknak szokásai, erkölcsi nézetei, vallásos felfogása sugárzik felénk költeményéből, és mégis, — mily egészen más világ az, amelyet Hesiodos ábrázol és ír le előttünk. Egy egészen más léleknek szava hangzik felénk Hesiodos ajkairól s Homeros derült, harcos világát a kemény, terhes munkának világa váltja föl. Míg Homeros emberei, a félisteni hősök harcok tűzében élnek át éltüket a férfi dicsőség után sóvárgva, addig Hesiodosnál éjjel-nappal folyik az erőtemésztő, gondokkal terhes munka s az ember válla a szüntelen teher alatt szinte roskadoz. Amíg Homeros hősei bőségben, boldogan, érzéki javak birtokában élnek, addig Hesiodosnál a földművelő görögnek egyszerű, hétköznapi, egészen szürke élete talál méltányoló énekesre. Homeros költeményein az életnek *hedonikus-érzéki* felfogása vonul végig: Hesiodos ellenben már mindent, még a házasságot is, a *haszon* szempontja alatt szemléli s *utilismusa* egészen élesen tűnik elő költeményének minden sorából,³⁹ csak az a „jó” ember — *ἀγαθός*, *εσθλός* — aki dolgoz és munkaszerető, mert az ilyennek tevékenysége nyomán haszon fakad; a tunya és dologtalan ember rossz ember — *κακός* —, kinek cselekedete csak káros lehet. Az ilyen értelemben vett jó ember a boldogságot (*ὄλβος*) nyeri ajándékkul az istenektől. Eként a fáradságos munka lesz az erény és boldogság forrása s tehát az erkölcsi érték forrása is, a dolgoz és verejtékes munkában eltöltött élet erkölcsös, isteneknek tetsző, igazi élet. — Homeros hősei a harcok közepette könnyű munkával élnek le éltüket s anyagi javak bőségét keresik; Hesiodos egyszerű emberei reggeltől estvíg szakadatlan munkával keresik azt, ami az életre nélkülözhetetlen s nincs egyetlen napja az évnak, amelynek munkáját Hesiodos pontosan, nagy részletességgel meg ne állapította volna. Szóval: Homeros és Hesiodos közötti ellentétben világosan, teljes élességgel nyilvánul meg az ion és a dór törzsnek egész ellentéte. Homeros, mint ion férfiú, a maga fájának szellemében és temperamentumán keresztül szemléli, rajzolja azt az egész világot, az emberrel, az embernek gondolkozásával, cselekvéseivel, vágyaival és törekvéseivel együtt. Hesiodos, mint dór férfiú, a maga törzsének tulajdonságait, a maga törzsének lelkét és szellemét tükrözi vissza. Homeros derült, vidám világnézete, erkölcsi felfogása egyszersmind az ion törzsnek is világnézete s erkölcsi felfogása; Hesiodos zord, komoly világnézete s erkölcsi felfogása egyszersmind a dór törzsnek is világnézete s erkölcsi felfogása. Homeros és Hesiodos, e két férfiú, úgy áll a görögök szellemi fejlődésének kezdeteinél, mintha jelképezni akarnák, hogy az egész görög történelem, a görög nép egész szellemi élete az ők törzsüknek, az ion és dór törzseknek, e két törzs ellentétes szellemének és karakterének eredője.

A Kr.e. hatodik századtól új korszak kezdődik a görög nép életében. Erkölcsi tekintetben a korra nézve legnagyobb mértékben jellemző az a tény, hogy az erkölcsiség kezd mind határozottabb és határozottabb szabályok uralma alá vettetni és az erkölcsi nézetek, morális tanácsok oly formába öltöznek, amelyek az emlékezet könnyen megőriz s az értelem gyorsan felfog. Az erkölcsi sentenciák, az u.n. *gnomonok* kora ez. E *gnomonok* a nép széles köreiben voltak elterjedve s legnagyobb részüknek írója, illetve szerzője, ismeretlen maradt, habár tekintélyes hányaduk valamely bölcs férfiúnak tulajdonított. Ezen bölcs férfiak számát a hagyomány hétben állapította meg.⁴⁰ A hét bölcsről szóló hagyományt Platon is elfogadta és Diogenes Laertiusnál az van feljegyezve rólok, hogy nem voltak sem bölcssek, sem filozófusok, hanem

³⁹ E szempontból nézve egészen találó a *Gomperz* megjegyzése Hesiodosról: „gleichsam ein Römer unter Griechen”. — *Griechische Denker* I. 31. I.

⁴⁰ *Zeller* megállapítása szerint a különböző írók és feljegyzők által 22 férfi neve említették a „hét” bölcs sorában. (*Gesch. der gr. phil.* I. 110. jegyzet.)

csak értelmes és törvényhozó férfiak.⁴¹

A hét bölcsnek tulajdonított és reánk maradt mondások formája merőben imperativus-jellegű, valamely „kell”-t fejez ki. Ezen mondások között különösen figyelemre méltó az, amely az önismerés köteleességét köti az emberek lelkére: γνῶθι σαυτὸν ; ehez járul azután a 2-ik, nem csekélyebb fontosságú gnomon, amely a mérték megtartására figyelmeztet és a túlzásoktól óv: μηδὲν ἄγαν .

A reánk maradt gnomonok tárgyalása nem célunk s nem feladatunk. Itt csak annyit kell megjegyeznünk, hogy az említett két gnomon nagyon jellemző az egész görög erkölcsiségre nézve: az első ezen erkölcsi felfogásnak intellektualis irányát jelzi, a második pedig az egész görög szellemnek közös kincsét képező mértéktartás gondolatát emeli ki, azt a gondolatot, amely, mint később látni fogjuk, a görög erkölcsfilozófiának is egyik legtöbbször hangsúlyozott és bizonyított gondolata. A Kr.e. hatodik század erkölcsi felfogásának megismerésére igen fontos és nélkülözhetetlen emlékek a *Theognis* és a *Simonides* költeményei, amelyek éppen morális tartalmuknál fogva igen nagy becsben tartottak és számtalanszor idéztetnek a későbbi görög írók által. *Theognis*,⁴² egy megarai arisztokrata család sarja, tanítványának egy Kyrnos nevezetű ifjúnak számára állította össze az erkölcsös élet szabályait. Ezek a szabályok teljesen a hét bölcs gnomáinak szellemét mutatják, csak hogy széles alapon, több szóval, verses alakban fejtik ki azt, amit a hét bölcs lehető rövidséggel igyekezett megállapítani, illetve formába önteni. A jó nála is, miként Homerosnál, a nemessel azonosul: jó csak az lehet, aki előkelő és nemes vérből származik, mert csak az ilyen férfiú bír erkölcsi belátással, amely az istenek legbecsesebb ajándéka a halandó ember részére. A főgondolat *Theognis*nál is a mértéktartás gondolata, amelyhez járul azután a haza, a család, a község, a barát, a vendég szeretetének hangsúlyozása. Fejtegetéseiben bizonyos pesszimistikus hang vonul keresztül s a népnek gyűlölete árad soraiából. A népnek gyűlölete oly szertelen nála, hogy a nép s a rossz, a κακός fogalmát egyenesen azonosítja.

Egészen más karakterű a *Simonides* életfelfogása és világszemlélete. Chiosi születésű férfiú, aki életét különböző uralkodók udvarában töltötte el. Az ő erkölcsi felfogása is a nép erkölcsiségének szellemét tükrözi vissza, csak hogy amíg *Theognis* a pesszimizmus kódját át tekinti az egész világot s az emberi életet, addig *Simonides* élénk érzéssel bír a valóság iránt és derült kedélye megaranyozza az életnek minden viszonylatát. —

A *perzsa háborúk* kora ismét egy új szakát jelenti a görög szellem fejlődésének, E harcokat követő időben a görög nemzeti élet csodálatos lendületet nyer s a szellem mindennemű megnyilatkozása afelől tesz tanúbizonyságot, hogy ez a nép most éli a maga virágkorát úgy anyagi, mint szellemi téren. A régi kor végén, az új korszak elején, a hatodik század végén és az ötödik század elején élt *Pindaros*, akinek költészete mintegy az átmenet bélyegét viseli magán s éppen ezért a görög nép erkölcsi fejlődésének ismerete szempontjából nem csekély fontosságú. Az Apollo-kultus szellemében növe föl, egész költészete a vallásos lélek felséges megnyilatkozása, egy vallásos léleknek bizonyoságtétele. *Pindaros* egész bizonyossággal tudja, hogy a világ és az emberek sorsa az istenség kezében van letéve s következképpen nyugodt lélekkel éli a neki osztályrészül jutott napokat, mert hiszen minden, ami van, istennek védelme alatt áll. *Pindaros* a vallásos geniusnak igazi példája: nem a ceremóniák és kultikus cselekmények rabja, hanem részese annak a mélységes, de teljes mértékben mystikus szellemnek, amely a görög mysterium-vallásoknak ismertető jegye. Az ő vallása már egy tisztult, babonáságtól lehetőségig mentes erkölcsi vallás, amely azután kétségtelenül igen nagy hatással volt egész Athénének vallásos felfogására s a görög nép vallás-erkölcsi szellemének átalakulására. Ezen tisztult, erkölcsi felfogás tükrében jelentkezik nála az embernek egész erkölcsös élete, *Pindaros* költészete tele a család, a haza, a szülők, a barátok iránt való önzetlen szeretettel. Az ő erkölcsi alapelve is különben a helyes út, a mérték okos megtartása. Felfogásának hű tüköre *Olympiai ódája*.⁴³

A vallásos és erkölcsi életnek tisztultabb felfogásával találkozunk a nagy görög *tragikusok* műveiben is, amelyekben mind határozottabbá és élesebbé válik a különbség vallás és erkölcs között. Az ötödik század nagy tragikusai: *Aischylos*, *Sophokles* és *Euripides*, az athéni nép szellemének letéteményesei, akiknek műveiben közös fonalként húzódik végig a Nemesis büntető hatalmába vetett hit. Csak hogy mind a három költőnél más a Nemesis fogalma, illetve más módon indokoltatik a Nemesis büntető hatalma. *Aischylos* tragédiáiban a Nemesis felfogása merőben vallásos jellegű: a Nemesis itt a megsértett istennek kijelentése.

⁴¹ Diog. Laert. I. 40.

⁴² Élt a hatodik század 2-ik felében.

⁴³ Magyar fordítását lásd az Egyetemes Irodalomtörténet I. kötet 474. s köv. lapjain Hegedűs István tollából.

Sophoklesnél már ez a jellem teljesen erkölcsi színezetű: nála a Nemesis az erkölcsi törvénynek következménye. Euripidesnél azután szinte teljes mértékben elveszti vallásos és erkölcsi karakterét a Nemesis s inkább egy félelmet vagy kegyelmet inspiráló tüneményé válik.⁴⁴

Aischylosnál a fogalom vallásos karaktere a leghatározottabb, míg Euripidesnél a leghalványabb és legerőtlenebb. „Aischylosnál az erkölcsiség a vallással azonos; Sophoklesnél nem egyéb, mint intuitív megérzése annak, ami jó és rossz; Euripidesnél pedig casuistikus és sophistikus bölcselkedés minden moralis kérdés fölött”.⁴⁵ Aischylosnál az erkölcsi életnek legnagyobb és legsúlyosabb problémáival találkozunk lépten-nyomon: mi a gonosz eredete? mi a bűn? miként öröklődik a bűn apáról fiúra? stb., mind olyan kérdések, amelyeknek megoldása évszázadokon át foglalkoztatta az emberiséget s foglalkoztatja ma is. Úgy látszik azonban, hogy az erkölcsiség kérdéseit a maguk autonóm és sajátlagos természetükben Sophokles látta legtisztábban s ő az a görög tragikus, kiben a görög nép erkölcsi felfogása a legvilágosabban tárul föl előttünk. Euripides tragédiái végül, úgy tüntetik föl első olvasásra írójukat, mintha az minden vallásos hitnek s minden erkölcsi törvénynek, konok ellensége lenne. Kétségtelen ugyan, hogy Euripides szemében az istenek mintegy ellenségei az emberi nemnek s hajlandók a halandó embert játékszerű használni föl. Ámde másfelől tragédiái a legnemesebb erkölcsi világnézetről tesznek bizonyosságot, amikor a földön szenvedő és csapásokkal meglátogatott embernek a túlvilágon való megigazulását hirdetik nekünk. — A moralis reflexio szempontjából tekintve a három nagy tragikus alkotásait, jegyezzük meg röviden, hogy legkevesebb reflexióval találkozunk az Aischylos tragédiáiban, legtöbb elmélkedéssel pedig az Euripideséiben, aki már egyik lábával a sophistika talaján áll s korának erkölcsiségével szemben a leghatározottabb kritikai álláspontot foglalja el. —

A görög nép erkölcsiségének fejlődésében és kialakulásában, kiváló költőinek munkái mellett, nagy szerepet játszottak azok a *vallásos intézmények* is, amelyek a vallásnak tisztultabb s lényegének megfelelő felfogása által hatottak a görög szellem tisztulására s ez által az erkölcsi nézeteknek, a moralis világszemléletnek kialakulására. Ezen vallásos intézmények között elsősorban említendők az *orphikus mysteriumok*, amelyek, miként a mysteriumok általában, keleti s talán éppen egyiptomi eredetűek ugyan, de teljesen a görög talajból nőve ki, ennek színét és illatát viselik. Ami különösen az orphikus mysteriumokat illeti, ezeknek fő jellemvonása, hogy egész határozottsággal küzdenek a vallásnak népies, antropomorphikus felfogása ellen s a lélek halhatatlanságának, az erkölcsi világrend isteni eredetének, valamint az érzékiség és szellem, a test és a lélek ellentétének hangsúlyozásában legelsőek. Vallásos karakterük tagadhatatlan, de másfelől az is bizonyos, hogy ezen vallásos jellem merőben erkölcsi színezettel bír s ez okból az orphikus mysteriumok első sorban éppen erkölcsi tekintetben voltak hatással a görög nép egyes rétegeinek szellemi életére.⁴⁶

Amikor azonban az orphikus mysteriumok erkölcsi fontosságáról beszélünk, távolról sem szabad azt gondolnunk, hogy ez a tisztító hatás, amelyet fennebb említettünk, a görög nép alsó rétegeibe is alá hatolt volna. A dolog tényleg nem így áll. A görög népnek csak szellemileg kiválóbbjai voltak képesek ezeknek a hatásoknak befogadására s így pld. a pythagoreusok iskolája nem is egyéb, mint az orphikus mysteriumoknak egyik leszármazottja, amelyen első pillantásra is felismerhető ezen mysteriumokkal való közeli rokonsága.

✘

✘

✘

A görög nép erkölcsi fejlődésének s erkölcsisége kialakulásának vázlatos képet megrajzolván, vessünk egy futó pillantást az eddig elmondottakra s próbáljuk meg a görög nép erkölcsiségének rövid jellemzését.

Visszapillantásunk során mindenekelőtt azt állapíthatjuk meg, hogy a görög nép szellemi fejlődésének

⁴⁴ V.ö. *Sysmonds*: Studies of the Greek Poets. 190-205. lap. Idézve Grantnál i.m. I. 98. lap. — V.ö. *Péterfy Jenő* értekezéseit a görög tragikusokról *Összegyűjtött Munkái* (1901.) I. és II. kötetében.

⁴⁵ Grant i.m. I. k. 99. I.

⁴⁶ A görög mysteriumoknak a görög nép felfogására gyakorolt nagy hatásáról mindenki tiszta képet szerezhet magának, aki nem restelli áttanulmányozni *Rhode*-nak valóban klasszikus művét: *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. A mű két kötetben jelent meg (9. és 10. kiadása 1925-ben Tribingenben.) — különösen az u.n. orphikusok tanával és élelfelfogásával a II. kötet foglalkozik tüzetesen (103. s köv. lapokon).

kezdetein a vallás, az erkölcs és a jog, az emberi léleknek ez a három nagy fontosságú megnyilatkozása, teljesen különbözetlen egységben mutatkozik s csak a fejlődés során történik meg az a differenciálódás, amely végül a vallásnak és erkölcsiségnek, erkölcsiségnek és jognak szétválasztására, illetve megkülönböztetésére vezet. A vallás és erkölcs szétválasztásának nyomaival már Homéros költeményeiben találkozunk, míg az ötödik század nagy tragikusa: Euripides, egyenesen a vallásnak népies alakja ellen tör s igazi felvilágosult módjára, a független erkölcsiségnek bátor hirdetője. A görög erkölcsiség fejlődésének egész folyamán mindenütt találkozunk azzal a törekvéssel, hogy a theologiai alapokon felépülő népies erkölcsstan helyére egy a tapasztalatból, a mindennapi élet adataiból elvont erkölcsstan tételessék, amely azután képes lesz talán kielégítő feleletet adni arra a kérdésre is: mi a boldogság, mi a legfőbb erkölcsi érték és hogyan jutok én ennek az értéknek birtokába? A hét bölcsnek erkölcsi mondásai már határozottan ezt a törekvést tükrözik vissza s ha Pindaros a vallásos szellem hatása alatt igyekszik a maga erkölcsi felfogását megalkotni, ez a vallásos szellem, a mysteriumok bensőséges szelleme oly nagy mértékben tisztult s a közönséges anthropomorphikus theológiától oly erősen különböző, hogy nála, t.i. Pindarosnál, alig beszélhetünk a régi vallásos felfogásnak hatásairól.

A görög erkölcsi felfogásban igen nagy értékkel bír, amint fennebb is reámutattunk, a családi, a községi, az állami élet és az őszinte barátság. Az, mi azonban a görög nép erkölcsi felfutására nézve elsősorban fontos s a görög nép szellemére oly erősen jellemző: az a mértéktartás gondolata és az önismerés fontosságának hangsúlyozása. — A mértéktartás szüntelen hangsúlyozása már magában véve is azon tény mellett tesz bizonyosságot, hogy a görög nép kezdetben távolról sem volt az a harmonikus, összhangos lelkületű nép, mint amilyenek a közfelfogás rajzolni szereti; sőt ellenkezőleg, különösen az ion törzs tagjai, erősen hajlandók voltak hosszú gyepelőre engedni lelkük érzéki vágyait és szenvedélyeit, nem túlságosan igyekezvén hallgatni a fontoló észnek szavára. Kivételt képez a dór törzs, amelytől különben, úgy látszik, a mértéktartás gondolata is származik, amely gondolat azután az egész görög erkölcsiségnek és később az egész görög erkölcsifilozófiának is közös kincse lesz. A ὕβρις és a μηδὲν ἄγαν vallásos gondolata a görög szellemnek legsajátosabb jellemzője, amely szükségképpen nyilatkozik meg a szellemi életnek minden terén: a vallásban, az erkölcsiségben, politikában, irodalomban egyaránt. A mértéktartásnak, a helyes középútnak ez a gondolata azután természetes következmény gyanánt vonja maga után az érzékiség és az ész, illetve az ösztöniség és a szellem ellentétének öntudatosává válását, mert hiszen lépten-nyomon tapasztalván a szenvedélyek féktelenségének káros hatását és az ész parancsa előtt való engedelmes meghajlásnak hasznos következményeit, — ez a tapasztalat kétségtelen bizonyossággal vezetett annak az alapelvnek megállapítására, mely szerint az érzékiség és a szellem között határozott, el nem vitatható ellentét áll fenn.

Ez a mértéktartás, amely az ösztönök és az ész harmoniájában nyilatkozik meg s a καλοκαγαθία -t eredményezi, csak úgy lehetséges, ha minden erőnkől törekszünk nem csak az emberi természetnek általában, hanem saját magunknak is alapos megismerésére. Innen az önismerésnek hangsúlyozása és követelése a görög erkölcsiségben. Az önismerésnek nagy fontossága oly élénken élt az egész görög népnek lelkében, hogy a hagyomány szerint Delphisben, a jósdá és szent hely homlokára is e két szó volt bevésve: γνῶθι σαυτὸν. — Az önismerésnek ez a követelése, amellyel már a hét görög bölcsnél is találkozunk, végigvonul az egész görög erkölcsifilozófián és Sokratesnél egyenesen az erkölcsifilozófia alapjává leszen, hogy azután a következő nagy rendszerekben is, mint alapvető elvvel találkozunk azzal. Az önismerésnek ez a megbecsülése éppen úgy a görög szellemnek legmélyéről fakad, mint a mértéktartásnak imperativusa. Mindkét gondolattal a görög nép ajándékozta meg az emberiséget, amidőn először mint követelményeket állította fel azokat, majd később pedig filozófusainak tanításaiban az egész erkölcsiségnek alapját helyezte azokra. Ez a két gondolat, mely előbb, a perzsa háborúk korát megelőzőleg, mint a tapasztalásból elvont szabályozó volt ismeretes, később, Athéné virágkorában, az erkölcsiségnek és erkölcsifilozófiának alapelvevé lőn.

Az önismerés és a mértéktartás gondolatában ott szunnyadnak már annak az *intellektualizmusnak* csírái, amely a görög erkölcsifilozófiának legjellemzőbb vonása. Erről azonban később. — Itt még csak arra akarunk rámutatni, hogy a görög nép erkölcsi felfogása szerint minden cselekedetnek végső célja az egyén boldogsága, amelynek szolgálatában kell szert tenni egyfelől önismeretre, másfelől mértéktartásra. A boldogság pedig az élvezetteljes és kényelmes, illetve dicsőségteljes életben jelentkezik, — tehát a hedonizmus *értékelési álláspontja a túlnyomó*, amelyen igen gyakran gyenge az akarat arra, hogy az ösztönök vad erejét korlátok közé szorítsa. Ezért a test kiválóságai: erő, ügyesség, szépség stb., valamint az érzéki javak: vagyon, hatalom, gazdagság állanak az értékfokozat elején —, értékes mindaz, ami az egyesnek élvezetet okoz és hatalmát növeli. A hasznosság szerint való értékelés még csak éppen hogy dereng itt-ott a görög nép életfolyamán: talán az egyetlen Hesiodos az, aki az élvezetnek szinte teljes háttérbeszorításával, a küzdelmekkel teljes és munkás élet hasznát dicsóítja. A hedonizmus mindvégig döntő

marad a görög életfelfogásban, amely a boldogság fogalmát a cselekvés középpontjába helyezi s az egyén élvezetét e boldogság alkotó részéül vallja.

10. §. A görög erkölcsfilozófia kezdete.

A görög erkölcsfilozófiának az erkölcsiségről való rendszeres elmélkedésnek kezdetei a sophisták fellépését megelőző korszakba esnek, abba a korszakba, amelyet a filozófia-történet a görög bölcsészet *koszmozikus* korszakának nevez. Tudjuk ugyanis, hogy az első görög filozófusok érdeklődése kiváltképpen a világ és a természet megmagyarázására irányul. Legyen szabad például egyszerűen az ion természet-bölcsélok tanítására utalnunk. Amíg azonban a Sokrates előtti görög filozófia a világmagyarázat terén nagy buzgalmat fejtett ki és kétségtelen eredményekkel is dicsekedhetik, addig az emberi életnek, az emberi cselekvésnek fontos kérdéseivel alig törődött vagy ha törődött is, idevágó kutatásai nem maradtak fenn az utókor számára. Mindazonáltal teljes lehetetlenség, hogy a filozófiának kezdeteiben is ne találkozzunk az erkölcsi reflexionak némi nyomával egy olyan népnél, amelynek erkölcsisége ez időtáiban az erkölcsi fejlődésnek magas fokán állott. És valóban, már a Sokratest, illetve a sophistákat megelőző görög filozófusoknál is feltűnik az erkölcsfilozófiának, vagy helyesebben szólva, az erkölcsi reflexionak némi nyoma s nekünk kötelességünk ezen nyomokat is figyelemre méltatni.

A görög filozófia atyja a hét bölcsnek egyike, a miletosi *Thales* vala, akiről a későbbi írók azt jegyzik föl, hogy korának legkiválóbb természettudósa s akinek sok bölcs mondást tulajdonít a hagyomány. Az öntudatos erkölcsfilozófiai reflexionak még nyomaival sem találkozunk azon töredékekben, amelyeket neki tulajdonítanak utódaik és a hagyomány. Hasonlót kell mondanunk az utána következő két filozófusról: *Anaximander*ről és *Anaximenes*ről, akik közül az első a végtelent és határtalant, a második pedig a levegőt tartotta minden dolognak alapelvül, de az erkölcsiségnek kérdéseivel, amint a reánk maradt töredékekből megállapítani tudjuk, egyikük sem foglalkozott.

Az első, valóban erkölcsfilozófiai elmélkedésekkel az orphikus mysteriumok hatása alatt álló *pythagoreismus*nál találkozunk. Ezen filozófiai iskolának jellemző vonása bizonyos elmélyedő mysticismus, amely minden dolognak és a dolgok között levő minden viszonylatnak kifejezőjéül a számokat tekinti s a lélekvándorlás tanát először tanítja Görögországban egész határozottsággal. Nevét ez az irányzat Pythagoras-tól nyerte s kétségtelen dolog, hogy szellemüknek legkiválóbb képviselője ő vala, habár igen nehezen állapítható meg, hogy mi is az tulajdonképpen, ami egyenesen és közvetlenül tőle származik. Tanáról u.i. semmiféle feljegyzés s művének egyetlen töredéke sem maradt reánk.⁴⁷

A pythagoreismus erkölcsfilozófiája szempontjából az u.n. „arany költemény” — $\chi\rho\upsilon\sigma\bar{\alpha} \ \epsilon\pi\tau\eta$ — jön tekintetbe, amelyről egészen bizonyosan megállapítható, hogy ugyan nem Pythagoras írta, de feltétlenül a pythagoreismus köréből került ki. Ezen költeménynek s főleg Aristotelesnél megőrzött néhány töredéknek alapján a pythagoreismus erkölcsfilozófiájáról röviden a következőket mondhatjuk. — A filozófia történetéből eléggé ismeretes, hogy a pythagoreusok tanának tulajdonképpen két sarokpontja van: az egyik az u.n. szám-elmélet, a másik a lélek vándorlásáról szóló, teljesen vallásos színezetű tan. A számokról szóló tanítás világmépünkben gyökerezik és sajátos világszemléletükből fakad; a lélekvándorlásról szóló tan pedig aegyiptomi eredetű. Világszemléletük bizonyossá tette a pythagoreusokat arról, hogy a nagy mindenségben meglepő törvényszerűség uralkodik, amelyet azután legkönnyebben és legáltalában számok által véltek kifejezhetőnek. Számok által fejezhető ki minden, ami van, és pedig nemcsak a testi, érzéki, hanem a szellemi világban is s következésképpen számok uralkodnak az emberi cselekvés, az erkölcsiség terén is. Az Aristoteles feljegyzése szerint,⁴⁸ a pythagoreusok a rosszat a végtelenhez, illetve a határtalanhoz, a jót pedig a határolthoz hasonlították, — „τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπειροῦ, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἶκαζον, τὸ δ'ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου” —, és ugyancsak Aristoteles szerint az ellentétek táblájába is fölvették a két erkölcsi fogalmat: a jót és a rosszat, ἀγαθὸν καὶ κακὸν.⁴⁹ Az egyenes és a görbe, a határolt és a határtalan ellentétét tehát átviszik az erkölcsiségre is s a nekik megfelelő

⁴⁷ A görög bölcsesletnek Platonig tartó korszakával behatóan és sok egyoldalúsággal foglalkozik *Joël* szellemes könyve: *Geschichte der antiken Philosophie* I. k. (Tübingen, 1921.). — V.ö. *Rhode* i.m. II. k. 158. s köv. lapjain.

⁴⁸ v.ö. *Ethica Nik.* II. 5. 1106, 6. 29.

⁴⁹ v.ö. *Metaph.* I. 5. 986. a. 22.

ellentétet itt a jó és a rossz ellentétében találják föl.

A világnak rendezettségéből, amelyet a számok fejeznek ki, következik a világnak tökéletes harmóniája és összhangja. A harmóniáról szóló tan azután átvitetik az erkölcsiség terére is. Diogenes Laertius feljegyzése szerint, a pythagoreusok: τὴν τ' ἀρετὴν ἀρμονίαν εἶναι,⁵⁰ azaz szerintük az erény nem egyéb, mint összhang, amely gondolatban nem nehéz a mértéktartás elvét fölismernünk. Az összhangnak ez a követelése jelenti az egyesnek a közösségbe való helyes betagozódását, de egyszersmind következik ebből a mértéktartásnak, az élvezetek, ösztönök és vágyak felett való uralkodásnak követelménye is. Ezért óvakodni kell mindattól, ami a helyes mértéket megzavarja: az ételben, italban, élvezetekben való tobzódástól; de törekedni kell a test egészségére, amely a helyes mértéktartásra vezet és a lélek éleslátására, amely a helyes mértéktartás feltétele is, eredménye is.

A pythagoreusok erkölcsstanát tekintve, felmerül az a kérdés: vajon az erkölcsiség sajátlagos természetének megfelelő-e ez a mystikus tan? Kérdés, hogy vajon az egyes erények tekinthetők-e számokul és geometriai idomokul? Úgy véljük, mindenki előtt már az első pillanatra világos, hogy az erkölcsiségnek lényegét s alapfogalmait semmiféle számelméletnek segítségével megállapítani és megmagyarázni nem lehet, mert az ilyen eljárás az erkölcsiség természetével és az erkölcsi értékfogalmával merő ellentétben áll. Amikor azonban a pythagoreusok erkölcsfilozófiai tanításának fontosságát és értékét akarjuk megállapítani, nem is erről van szó, hogy miként sikerült nekik az erkölcsiség filozófiai megértését adni a maguk metaphysikai, illetve koszmológiai tana alapján. A pythagoreusok iskolájának erkölcsfilozófiai jelentősége és becse abban nyilvánul meg, hogy ők voltak az elsők, akik az erkölcsiség alapfogalmait *philosophiailag* megérteni és megmagyarázni törekedtek az által, hogy metaphysikai és koszmológiai elméletek eredményeit igyekeztek az erkölcsiség területére is alkalmazni. Mert egészen bizonyosnak látszik előttünk, hogy a pythagoreusok világszemléletük alapján s tehát koszmológiai speculációk útján állapították meg számelméletüket s az így nyert elméletet alkalmazták azután az emberi cselekvés területére. Nem adunk tehát igazat Theobold Zieglernek, aki a görögök erkölcsstanáról írott művében, többek között ezeket mondja: „in ihrer ganzen Philosophie wiege das ethische Interesse vor; nicht das Ethische sei beherrscht vom Mathematischen, sondern die Betonung der Zahl und der Harmonie sei eine Folge ihrer ethischen Weltanschauung.”⁵¹ — A pythagoreusok egész tanítása s tehát erkölcsi reflexióik is, világszemléletükön nyugszik s a Ziegler felfogása semmivel sem indokolható.

Fennebb említettük, hogy a pythagoreusok iskolája az orphikus mysteriumok hatása alatt keletkezett s így egészen természetes, hogy tanításuk ezen mysteriumoknak vallásos szellemét is visszatükrözi, amennyiben vallásos felfogásuk érvényesült egész életfelfogásukban és világképük kialakításában. Erkölcsstanuk kialakulására is nem csupán koszmológikus tanok: a számelmélet és az összhangról szóló tan volt elhatározó befolyással, hanem theológiájuk, vallásos felfogásuk is igen nagy mértékben érvényesült etikájuk kialakításában. Különösen a lélekvándorlás keleti eredetű dogmája — mert hiszen egy zárt, vallásos közösség, az orphikus mysteriumok kötelező tanáról lévén szó, bátran használhatjuk ezt a kifejezést — befolyásolja erkölcsi felfogásukat. Ezen tan értelmében a test csak börtöne a léleknek, amely fogságából kiszabadulni igyekszik, de amíg e földi élete tart, minden törekvése s igyekezete hiábavaló. A léleknek ez a földi, testben való élete csak büntetés, amelyetől azonban többé-kevésbé hosszú vándorlás által megszabadulhat s tényleg, ha a reá szabott büntetést kiállotta, meg is szabadul. — Körülbelül ennyi az, amit a pythagoreusok ezen jellemző tanáról biztosan mondhatunk, a nélkül, hogy az egyes részletekre nézve valamely felvilágosító megjegyzés maradt volna reánk.

Ehez az egészen mystikus tanhoz csatlakozik azután theológiájuk, amely már teljesen a görög föld talaján fakadt s az egyéni élet céljával az istenhez való hasonlóságot tűzi ki. Amint egyik, Stobaeusnál megőrzött töredékben olvassuk: Σωκράτης, Πλάτων, ταυτὰ τῷ Πυθαγόρᾳ, τέλος ὁμοίωσιν θεοῦ,⁵² azaz Pythagoras ezen feljegyzés szerint az istenhez való hasonlóságot tűzi ki a cselekvés céljával. — Az istenséghez való ezen hasonlóságnak hangsúlyozása kétségtelenül theologikus és mystikus elem a pythagoreizmusban, amely ezt a követelményt, úgy látszik, a maga merevségében állította föl, a nélkül, hogy útmutatást adott volna arra nézve is, miként lehetséges ezt a hasonlóságot esetleg elérni. Egyetlen érték a szellem lévén, illetve a lélek, az emberi cselekvések főcéljának is annak kell lennie, hogy az ember elfordulván mindattól, ami földi, azaz minden értéknek negatívja, valósítsa meg a szellemet az által, hogy hasonlatos legyen e világ fölött álló istenséghez, azaz minden érték kútfejéhez. Ez a követelmény különben,

⁵⁰ lásd VIII. 33.

⁵¹ V.ö. „Die Ethik der Griechen und Römer” c. 1881-ben megjelent műve 29. lapjával.

⁵² Ecl. II. 64. p. 49., 9. W.

t.i. az istenhez való hasonlóságnak, mint a legfőbb értéknek követelménye, az egész görög mystikának közös kincse marad a pythagoreusok óta s majd találkozni fogunk ezzel a Platon tanában s még határozottabb alakban a neoplatonikusoknál.

A pythagoreusok erkölcsstanával egészen közeli rokon az *Empedokles* etikája, amelyben a lélekvándorlásról szóló tan szintén középponti helyet foglal el s amely bizonyos külsőséges szabályokat vesz át a pythagoreizmus talajáról. Empedokles tanában az erkölcsfilozófia szempontjából rendkívül érdekes és figyelemreméltó, hogy az ő tanának gerincét képező két alapfogalom: a szeretet és gyűlölet, φιλότις és νεῖκος, erkölcsi fogalmak, amelyeket Empedokles az egész világegyetem megmagyarázására és megértésére felhasznál, azt tanítván, hogy az anyagot összekötő, létesítő erő a szeretet, míg a gyűlölet az anyagot szétválasztó s így pusztító elem. — Ennyi az egész, amit a sokrates-előtti filozófia egyik legjelentősebb alakjának, Empedoklesnek, erkölcsfilozófiájáról mondhatunk.

Nem sokkal többet tudunk az *eleaták* etikájáról sem. Az eleaták tanának tulajdonképpen kifejezője *Parmenides* ugyan, de a tannak alapjait *Xenophanes* rakta le, aki különösen, mint a nép antropomorphistikus vallásos felfogásának konok ellensége ismeretes a filozófia történetében. Amint előbbi fejtegetéseinkben láttuk, a görög filozófiában, illetve a görög szellem fejlődési processusában már eleitől fogva megvolt a törekvés, amely az erkölcsiségnek a nép vallási képzetétől való teljes megtisztítását és határozott szétválasztását célozta, hogy azután az erkölcsi érték a maga vegyítetlen, kristályos tisztaságában jelenjék meg a kutató ész előtt. Ennek a törekvésnek legerőteljesebb kifejezője *Xenophanes* vala, aki a görögök népies vallásos képzetét egyenesen erkölcstelenségnek bélyegezte s ellenük kíméletlen harcot indít. Élesen kel ki Homeros és Hesiodos ellen, akik tisztességtelen cselekedeteket tulajdonítottak az isteneknek s úgy tüntették föl őket, mint tolvajokat, paráznákat és egymást csalókat.⁵³ De ellensége *Xenophanes* annak a fényűzésnek, melyet a görögök az ázsiai népektől, főleg a perzsáktól tanultak el, és annak a keleti kéjelgésnek, amely napról-napra ijesztőbb mérveket ölt. Hangsúlyozza, hogy többet ér a bölcsesség minden testi erőnél,⁵⁴ s dicséri azokat, akik lakoma közben is, mythosok éneklése helyett, az erényről elmélkednek.⁵⁵ — E pár töredékes vonás alapján természetesen meg sem kíséreljük képet rajzolni *Xenophanes* erkölcsi nézeteiről s világfelfogásáról. Megelégszünk annak konstatálásával, hogy *Xenophanes* volt az első bölcselő, aki az erkölcsiség érdekében, egy tisztán szellemi és erkölcsi alapokon nyugvó vallásos felfogásnak terjedését sürgette.

*Parmenides*nek, az eleai iskola tulajdonképpen megalapítójának erkölcsfilozófiai tanáról semmit sem szólhatunk. Őt a létnek kérdése jobban érdekelte, mint az erkölcsiségnek nagy problémája.

*Parmenides*nek nagy ellenfele, az ephesusi *Herakleitos*, — akit kortársai, sőtét világnézetéért, már életében a σκοτεινος melléknévvel díszítettek, — *Herakleitos* már tüzetesen foglalkozik az erkölcsiségnek kérdéseivel s amint a reánk maradt töredékekből megítélni tudjuk, igyekezett a maga koszmológiai nézeteit az ember erkölcsiségének megmagyarázására is fölhasználni s ez által az erkölcsiséget egységes filozófiai reflexio tárgyává tenni. — Amint a filozófia történetéből tudjuk, *Herakleitos* a *Parmenides* tanával szemben azt tanította, hogy a lét folytonos változásnak van alávetve s ezen változásnak elve — ἀρχή — a tűz, amelyből lesz és amellyé lesz minden, ami lett és létezik. Ezen tisztán koszmológiai tannak megfelelőleg, az erkölcsiségnek területére alkalmazván azt, aként vélekedett *Herakleitos*, hogy a legszárazabb lélek a legbölcsebb és a legjobb. — αὕη ψυχή σοφωτάτη καὶ ἀρίστη (Stob. flor. V. 8.). — A mánornak állapotában pedig nedves lévén a lélek, teljesen értelem és bölcsesség nélkül való. *Herakleitos* is, miként *Xenophanes*, megvetéssel fordul el a népi vallásos felfogástól és a tömegtől, amelyről mindég a legnagyobb megvetés hangján beszél. A tömeg értelem nélkül való, érzékeiben vakon bízó, mértéktelen s élvezeteinek él, mint a barom, fogalommal sem bírván arról, hogy sokan vannak rosszak s kevesen jók. — οὐκ εἰδότες, ὅτι πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί.⁵⁶ — Megvetéssel fordul el az emberektől, akik csak hasuknak élnék, kéjelgők s a leggyalázatosabb dolgokban keresik a boldogságot.

Herakleitos azonban nem csak elítéli a nép uralkodó erkölcsi felfogását, nem csak hevesen támadja

⁵³ V.ö. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker* c. műve (1903.) 51. l.

⁵⁴ v.ö. Diels i.m. (51. l.) — 2. tör. E töredékben fordul elő a praesokratikusaknál először az ἄξιος jelző az értékesség jelzésére.

⁵⁵ v.ö. Diels i.m. (50. l.) 1. tör.

⁵⁶ Diels: Vorsokr. 81 l. — 104. tör.

azokat, akik az érzéki javakban látják a legnagyobb értéket, hanem reámutat arra is, hogy milyenek kell lennie az igazi erkölcsiségnek. Egyik reánk maradt töredék szerint a *gondolkozást* nevezi a legnagyobb erénynek, — φρονεῖν ἀρετῆ μεγίστη. A legnagyobb rossz pedig a *dölyfősség*, amely a görög nép erkölcsi felfogásában mindenha a legnagyobb bűn vala s a legnagyobb büntetésre méltó. A dölyfősség gyökerét a szenvedélyekben találja Herakleitos s habár nehéz dolog a szenvedélyek ellen küzdeni, — χαλεπὸν εἶναι θυμῷ μαχεσθαι,⁵⁷ azért mégis azt ajánlja az ephesusi bölcs, hogy jobban kell oltani a dölyfőt, mint a tűzveszedelmet — ὕβριν χρηὸν σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊκην.⁵⁸

A *gondolkozás* erényét azonban csak úgy valósíthatja meg az ember, ha aláveti magát annak a törvénynek, amely az egész létnek közös és feltétlenül uralkodó törvénye. Az ember feladata, hogy ezen közös ész szerint éljen s a nagy, általános érvényű törvényt valósítsa meg. Ennek az észnek közössége, vagy modern nyelven szólva, általánossága Herakleitos előtt, minden kétségen felül álló tény, — ξυνὸν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν, — mondja az egyik töredék.⁵⁹ Ennek a közös törvénynek, amelyben a közös ész nyilatkozik meg, engedelmeskedni tartozik nem csak az ember, hanem egyáltalában minden, ami létezik: ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα; εἶδε μὴ, Κλῶθες μιν, Δίκης ἐπικουροί, ἐξευρήσουσιν.⁶⁰ Egészen természetes tehát, hogy Herakleitosnál, akinél Zeller megjegyzése szerint, az ismerés és cselekvés területe egymástól elválasztva nincsen⁶¹ — egészen természetes, hogy az erkölcsi cselekedetekben is ezt a közös ésszt kell követnünk. Csak a sokaság és a tömeg nem hederít e közös törvény szavára s úgy él, mintha neki külön, saját esze volna.⁶²

Ezek szerint az erkölcsi ideál, amelyet Herakleitos az értelmes s tehát az ő tana szerint, erkölcsös emberek számára fölállít, — ez az ideál a közös törvénynek, az általános közös észnek teljes megvalósítása; az egyénnek alárendelése ezen közös törvény alá.⁶³ Ezt az alárendelést nevezi Herakleitos εὐαρέστησις -nek, *jó tetszésnek*,⁶⁴ amelyet a ἡδονῆ elé és fölé helyez.⁶⁵

Ezen erkölcsi felfogás világításában teljesen érthetővé válik Herakleitosnak az a mondása, hogy a jó és a rossz ugyanaz, — Aristoteles feljegyzése szerint: „ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταῦτόν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν”⁶⁶, vagy, amint Hyppolitosnál olvassuk: „καὶ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν”.⁶⁷ Az általánosnak és örökkévalónak szempontjából, sub specie aeternitatis szemlélve a dolgokat, természetesen nincs meg az a különbség, amelyet az emberi ítélet teszen a jó és a rossz, a helyes és a helytelen között.⁶⁸ Herakleitos pedig, amikor ezen két erkölcsi fogalomnak azonosságáról beszél, a közös észnek szempontjából tekinti a mindenséget, az emberrel s az emberi cselekedetekkel együtt.

Herakleitos erkölcsstani fejtegetéseire visszatekintve s ezen fejtegetéseket kritikai szemmel vizsgálva, első sorban ki kell emelnünk Herakleitosnak azt az érdemét, hogy az erkölcsiség megértésére teljes következetességgel alkalmazta a maga metafizikai felfogását s mikor fejtegetéseiben az *általánosnak*

⁵⁷ U.o. 78. I. 85. töredék. — Plut. Coriol. 22.

⁵⁸ Diog. Laert. IX. 2. Diels i.m. 43. tör.

⁵⁹ Diels: Vorsokr. 82. I. 113. töredék.

⁶⁰ Diels i.m. 79. I. 97. töredék. — Plut. de Exil. 11. p. 607. A.

⁶¹ Geschichte der gr. Phil. I. 659. I.

⁶² Diels: Vorsokr. 66. I. — 2. töredék.

⁶³ Diels: i.m. 73. I. 41. töredék.

⁶⁴ Diels: i.m. 65. I. 2. töredék.

⁶⁵ Diels: i.m. 66. I. 4. töredék. — „Si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus, cum inveniant orobum ad comedendum”. (Albertus M. de veget. VI. 401.)

⁶⁶ Topik VIII. 5. 155. b. 30.

⁶⁷ Hypolit. IX. 10.

⁶⁸ v.ö. Diels. 80. I. 102. töredék: „τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγατὰ καὶ δίκαια, ἀνθρωποὶ δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπελήφασιν, ἅ δὲ δίκαια” — Porphyrio. Δ. 4.

fontosságát oly energiával hangsúlyozta, ez által kortársainak és utódainak figyelmét erre az erkölcsfilozófiai szempontból is oly nagy értékű fogalomra irányította. Herakleitos tana által ismét egy nagy lépést tett előre az erkölcsfilozófia s a görög intellektualizmus ismét nagyobb világosságot nyert azon gondolat által, hogy a tulajdonképpeni erénynek forrása a gondolkodás. Az erkölcsi érték fogalmazását ugyan még nem kísérel meg, de tanában a hedonizmus álláspontja már elvileg is legyőzöttnek tekinthető, Herakleitos felfogása szerint t.i. az εὐαρέστησις fölötté áll becsben és értékben a test élvezeteinek, a tömeg által oly nagy mértékben sóvárgott ἡδονή-nak. Az erkölcsiség intellektuális felfogása már a praesokratikában is mind tisztábban bontakozik ki szemünk előtt s az utilizmus mind határozottabb alakot ölt, míg Sokratesnél mindkettő, úgy az intellektualizmus, mint az utilizmus a maga teljes határozottságában nyilatkozik meg.

Mielőtt a görög erkölcsfilozófiának az erkölcsi eszmére vonatkozó felfogását tovább ismertetnők, tárgyalásunk menetére vonatkozólag szükségesnek tartjuk egy megjegyzést tenni. A görög erkölcsfilozófia történetével foglalkozó írók Herakleitos tanának előadása után rendszeren Demokritos erkölcsfilozófiai felfogásának tárgyalására térnek át, azt vallván, hogy Demokritos még a görög filozófia kezdeti korára esik. Ez a nézet azonban, a mi felfogásunk szerint, merőben helytelen. Demokritos u.i. már időileg is egy későbbi kornak a szülőtte, mert hiszen 10 évvel későbbben született, mint Sokrates és 30 évvel későbbben halt meg, mint ő, körülbelül abban az időben, amikor Platon már 60 esztendő volt, tehát chronologialag sem tartozik a Sokrates előtti filozófia korszakába. De kívül esik e korszaknak keretein a maga tanítása és erkölcsi felfogásának azon emelkedettsége által, amely egyenesen Sokrates és Platon mellé sorozza őt. Demokritos az első, akinek reánk maradt töredékeiből egy egységes erkölcsfilozófiai felfogás képe tűnik elének és ő az első, aki logikai, ismeretelméleti alapon foglalkozik az erkölcsfilozófia olyan kérdéseivel, amelyeket nagy kortársa, Platon is egy-egy dialógusnak tárgyává tesz. Legyen szabad e tekintetben csupán az élv dialektikájára utalnunk, amely oly emelkedett erkölcsi felfogásról tesz tanúbizonyságot, hogy e tekintetben Demokritost egészen bátran állíthatjuk Platon és Aristoteles mellé. Ha Demokritost az első korszaknak keretében tárgyaljuk s a görög erkölcsfilozófia kezdői közé soroljuk, úgy a legnagyobb igazságtalanságot követjük el vele szemben. Mert ha az első korszakban élt, úgy nem Sokrates az erkölcsfilozófiának megalapítója, hanem Demokritos, még akkor is, ha korára gyakorlott hatásáról keveset tudunk, habár, hogy Platonra nagy benyomást gyakorolt s tanára nem kis hatással vala, azt egészen biztosan megállapíthatjuk.

Ha így áll a dolog, indokolt Demokritos tanát a görög erkölcsfilozófia második korszakának keretében tárgyalnunk, még pedig a sophisták után, és Sokrates előtt, mint a kettő között középső helyet elfoglaló philosophust, mint Sokrates és Platon kortársát, aki kétségtelenül nagy hatással volt nemcsak Platon tanának kialakulására, hanem egész korára is, habár a moralisra való hatása nem is mérhető ahoz a hatáshoz, amelyet Sokrates gyakorolt nem annyira tanítása, mint inkább személyisége által.⁶⁹

✘

✘

✘

A görög erkölcsfilozófia kezdeteivel megismerkedvén, világosan áll előttünk az a hosszas folyamat, amelynek során az erkölcsiség, mint a szellem önálló és specifikus természetű megnyilvánulása, lassan, de annál biztosabb léptekkel, bontakozik ki a népi vallásos felfogás korlátai közül s önállóságának világos tudatára jutva, maga felé fordítja vizsgáló tekintetét s önmagát teszi elmélyedő reflexio tárgyává. Be kell vallanunk, hogy az öntudatra ébredésnek ez a folyamata nehéz és küzdelemmel teljes; másfelől azonban nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt sem, hogy a szellem kifejlésének útja sok akadályon és korláton vezet át, míg végre elérünk a célhoz, amely nem más, mint a szellemnek szabadsága, az észnek diadala az érzékiség fölött. E tekintetben a görög erkölcsfilozófia kezdeteinek korszaka igen becses tanulságokkal szolgál annak, aki az értékelés öntudatos-sá-jejlését vizsgálja.

⁶⁹ Ugyanezt a felfogást vallja Demokritos történeti helyzetére vonatkozólag a *Windelband* által írt „*Geschichte der antiken Philosophie*” c. mű 3-ik kiadásának (1912.) átdolgozója. *Dr. A. Bonhöffer* is, aki *Demokritost* és *Platont* együtt, egy szakasznak keretében tárgyalja, mint a görög materializmusnak, illetve idealizmusnak tipusos képviselőit. — Különben maga *Windelband* is *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* c. művében (6. kiadás megjelent 1912-ben Tübingenben) Demokritost Platonnal együtt tárgyalja, mint a metafizika megalapítóit, sőt művének 80. lapján az antik gondolkodás három tipusos képviselőjeként: Demokritost, Platont és Aristotelest jelöli meg.

Kétségtelen dolog, hogy — amint fönnebb láttuk, — az ethikai reflexionak némi nyomaival találkozunk már a görög erkölcsiség kifejlése és alakulása idejében is. Amint reámutattunk volt, Pindarosnál egy tisztultabb vallási felfogás alapján alakulhat ki a vallástól még teljesen függő erkölcsiség. Az attikai görög tragikusoknál már fokozott mértékben különül el az erkölcsiség a népi vallásos képzetektől, elannyira, hogy Euripidesnél a vallás és erkölcsiség, mintegy ellenfélként kerülnek egymással szembe.

Az erkölcsphilosophiai reflexio egész határozottsággal a pythagoreusoknál lépik föl, akiknek tanában azonban még a theologiai elem a túlnyomó s különösen a lélekvándorlás tana az az elem, amely erkölcsi felfogásuknak kharakterét megszabja. Xenophanes pantheistikus tanában az erkölcsiség önálló, sui generis természete a népi vallásnak antropomorphistikus képzeteivel szemben teljes erővel nyomul előtérbe s ez által nem csak az erkölcsiség kifejlése mozdíttatik elő, hanem a vallásnak kifejlése is. Az ion philosophiának legkiválóbb gondolkozója, Herakleitos, az erkölcsiség lényegét már tüzetesebb elmélkedés tárgyává teszi s a maga metaphysikai megállapítását alkalmazni törekszik az erkölcsiség terére is. Amikor pedig a közös, az általános észnek, mint közös és általános törvénynek fontosságát kiemeli, egyszersmind az erkölcsphilosophiai reflexiot is egy lépéssel előbbre viszi.

Mindeme philosophiai reflexiókban pedig a mértéktartás gondolata, a görög szellemnek ez az ősi jellemvonása jut kifejezésre, akár ha a pythagoreusok, akár ha az eleaták, akár ha Herakleitos ethikáját tekintjük. Az összhang, a harmonia, az arányosság követelése jellemzi a görög erkölcsphilosophiának kezdeteit, amiként e gondolat jellemzi a görög szellemet egyáltalában. A mértéktartásnak hangsúlyozása már a görög erkölcsphilosophia kezdeteinek is megadja azt az *intellektualis* színezetet, amely oly élesen jellemzi az egész görög moralitást — és amellyel találkozni fogunk a görög erkölcsphilosophia minden művelőjénél. A mértéktartás tulajdonképpen az ösztöniség és az értelem, az érzékiség és az ész közötti egyensúlyt jelenti, azt az egyensúlyt, amelynél egyformán az őt megillető jogokhoz jut az érzékiség is, az értelem is. Ennek az egyensúlynak birtokába azonban csak egy feltétel alatt juthatunk: ha t.i. értelmünk uralkodik érzékeink felett, ha eszünk szab törvényt akaratumknak, ha meg tudunk állapítani egy olyan általános érvényű normát, amelynek követése kötelező mindenkire nézve minden időben és minden körülmények között. Az értelem uralmának gondolata kifejezésre jut már Homéros költészetében, Pindarosnál, a nagy tragikusoknál, a hét bölcs tanában s a görög erkölcsphilosophia kezdőinél egyaránt. Hogy azután ez az intellektualismus mely forrásokból táplálkozik? — e kérdésnek tárgyalása a mi tanulmányunk keretein kívül esik. Nekünk elég megállapítanunk, hogy az intellektusnak és az ismeretnek szerepe a görög erkölcsphilosophiában alapvető fontossággal bír.

A mértéktartó, az észnek szavára hallgató ember boldog ember, azaz, boldogságra csak ismeret által tehetünk szert. Ímé, eként kapcsolódik a mértéktartás gondolatába a görög erkölcsphilosophiának egy másik, vagy helyesebben mondva, a másik jellemző alapgondolata, a boldogságnak, mint a legfőbb jónak hangsúlyozása. A görög erkölcsphilosophia intellektualismusával az eudaimonismus jár együtt, mint két, egymástól elválaszthatatlan jellemvonás: a görög felfogást *psychologiailag* az *intellektualismus*, ethikailag pedig az *eudaimonismus* jellemzi. A görög erkölcsphilosophia már bölcsejében merő eudaimonismus vala s az is maradt mindvégig: a görög ember előtt a legerkölcösebb élet a boldog élet; illetve a cselekvésnek célja: a boldogság. Minden görög erkölcsphilosophus egyetértett abban, hogy a cselekvésnek célja a boldogság biztosítása; a kérdés csak az volt, hogy miben áll ez a boldogság? vajjon az élvezetben-e vagy a haszonban, vagy valamely tevékenységében az emberi léleknek? — Már Homéros is a boldog életet dicsőíti s a boldogságot az érzéki, külső javakban keresi, mert úgy van meggyőződve, hogy érzéki javaknak sokasága teszi az életet becselessé. Nála ugyan még az εὐδαιμων szó elő nem fordul, de ott van helyette két más egymértékű kifejezés: ὄλβιος; és μάκαρος.⁷⁰

Amikor azonban a görög ethikában a boldogság hangsúlyozását állítjuk előtérbe, figyelnünk kell arra, hogy a görög εὐδαιμων szót a magyar „boldog” szó nem fejezi ki adäquat módon. Mást jelent a görög εὐδαιμων és mást a magyar „boldog”. — A görög εὐδαιμων etymologiailag a δαίμων szóval függ össze. A δαίμων főjelentései pedig ezek: 1. isten, különösen az ember sorsára való vonatkozásban: 2. oltalmazó és büntető közlények isten és ember között: 3. az ember lelke, vagyis eszes része: 4. a sors, egy vagy több emberre vonatkoztatva. εὐδαιμων pedig az Aristoteles meghatározása szerint az, akinek jó daimonja van, — οὗ ἄν ὁ δαίμων ἧ σπουδαῖος.⁷¹ Ugyanezzel a meghatározással találkozunk Alexandriai

⁷⁰ Erre s a következő fejtegetésekre v.ö. Max Heinze: *Der Eudaimonismus in der gr. Philosophie* c. tanulmányát (1883.).

⁷¹ *Topika* II. 112. a. 32. s köv.

Kelemennél is, aki a szót egyszerűen így magyarázza: τὸ εὖ τὸν δαίμονα ἔχειν.⁷² Mindkét magyarázó szerint tehát εὐδαιμονία birtokában van az az egyén, akivel szemben δαίμων -ja kedvezőnek mutatkozik. Ez a kedvező magatartás eredetileg természetesen abban nyilatkozott meg, hogy az istenség bőven látta el külső, érzéki javakkal, testi épséggel, erővel, ügyességgel, fortéllal, gazdagsággal azt, akit kezeibe fogad. Csak lassú fejlődési folyamatnak eredménye az eudaimonia fogalmának megszellemesítése, bensővé tétele olyformán, hogy a boldogság többé nem tekintetett a külső javak és testi előnyök összegéül, hanem a léleknek valamely értékes állapotát jelölte. Akinek lelke olyan állapotban van, amilyenben lennie kell, az εὐδαιμων. Az eudaimonia tehát nem egyéb, mint a léleknek valamely dicséretre méltó állapota.⁷³

Az eudaimonia fogalma a görög erkölcsiség alsóbb fejlettségi fokán még tisztán érzéki vala, mint ezt Homeros költeményei világosan bizonyítják, — s következésképpen a legfőbb erkölcsi érték, amelynek bírása az eudaimonia lényege, más nem lehetett, mint az élv, még pedig a külső, érzéki javak által okozott élvezet. Kétségtelen azonban, hogy a görög erkölcsphilosophia kezdeteinek korában a naiv népi erkölcsiségnek hedonikus álláspontja immár legyőzöttnek tekinthető s a perzsa háborúk után, Athéné virágkorában lassanként az utilitikus álláspont jut diadalra. A boldogság megmarad ugyan a cselekvés céljának, de többé nem áll külső, érzéki javak birtoklásában; az élv fölött a haszon győzedelmeskedik s a testnek élvezeteit a szellemnek élvezetei váltják föl. Igaz ugyan, hogy a tömeg, a nép még most is az élvezeteknek rabja, sőt a Kelettel való érintkezés még raffináltabbá tette az élvezetet, de a nemzetnek kiválóbb tagjai egészen tisztán látják már, hogy a testnek élvezeteit érték dolgában messze fölülmúlják azok az élvezetek, amelyek a szellem mélyéről fakadnak. Xenophanes, Herakleitos erélyesen követelik az észnek, az intelligenciának uralmát az ösztöniség és a szenvedélyek fölött.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a görög erkölcsphilosophia kezdetének ezen korszakában még egyetlen érték fogalma sincs teljesen kifejezve; az élvnek dialektikájával is csak majd Demokritosnál fogunk találkozni s a haszon fogalmának kialakítása is csak a görög erkölcsphilosophia második korszakában történik Sokrates által.

Második fejezet.

Az erkölcsi értékfogalom a sophisták és Demokritos, Sokrates, Platon és Aristoteles erkölcsphilosophiájában.

11. §. A sophisták erkölcsphilosophiai jelentősége.

A perzsa háborúk után következő nagy szellemi fejlődés egyik jelenségének, a görög felvilágosodásnak, képviselői a sophisták, akiknek sorából került ki a görög erkölcsphilosophiának tulajdonképpeni megalapítója, *Sokrates*.

A sophisták működése egész Görögország szellemi kifejlésére nézve elsőrangú fontossággal bír. Az a szerep azonban, amely Görögország életében a sophistáknak osztályrészül jutott, idők folyamán oly különböző és oly ellentétes megítélésnek volt tárgya,⁷⁴ hogy szükség e helyen is bővebben foglalkoznunk e kérdéssel, amelynek teljes tisztázása nélkül alig volna lehetséges világosan látnunk a sophistika

⁷² *Stromata* 11. 22. p. 499. P.

⁷³ v.ö. M. Wundt: *Geschichte der griechischen Ethik* c. művét I. kötet 389. s köv. I.

⁷⁴ Jodl: *„Geschichte der Ethik als Philosophischer Wissenschaft“* c. művében (I. k. 2. kiad. 1906.) így nyilatkozik a sophisták és Sokrates megítélésének kérdéséről: „Auf dem kontroversreichem Gebiete der griechischen Philosophie sind die Fragen, welche sich auf die Sophistik und Sokrates beziehen, vielleicht die schwierigsten und verwickeltsten“. (I. k. 9. I.) Jodl-nak ezt az ítéletét különösen fenn kell tartanunk ma, amikor teljes joggal lehet Sokrates-problémáról beszélnünk, amelyben nem a legkisebb nehézséget okozza Sokratesnek a sophistikához való viszonya. — E kérdésről alább bővebben lesz szó.

erkölcsfilozófiai jelentőségét.

Amint már tanulmányunk folyamán több ízben említettük, a görög erkölcsfilozófiai törekvések egyik legkiemelkedőbb jellemvonása az, hogy a nemzetnek legkiválóbb férfiai törekedtek az erkölcsiségnek a népi vallásos képzetek korlátjai alól való fölzsabadítására s ez által, — habár legtöbb esetben öntudatlanul, az erkölcsiség önállóságát és sui generis lényegét igyekeztek teljes világossággal megállapítani. A Sokrates, illetve a sophistika előtti filozófiának ez a törekvése azonban siker nélkül maradt. Az öntudatos, a maga céljával teljesen ismerős erkölcsfilozófia kezdete s ez által az erkölcsiség teljes önállóságának elismerése körülbelül 450 körül Kr.e., azaz az ötödik század derekán veszi kezdetét a sophisták működése s tanítása által.

A sophisták kora, mely a görög felvilágosodás korával esik egybe, a Kr. előtti ötödik és negyedik század folyamára esik. Amikor e korszaknak erkölcsfilozófiai törekvéseivel s a sophisták erkölcsi felfogásával tisztában jönni akarunk, tudnunk kell első sorban azt, hogy mit kell értenünk a „sophista” nevezet alatt?⁷⁵

A görög σοφιστής szó eleinte egészen határozatlan értelemben használtatott s olyan férfiakat értettek alatta, akik *professionatus* bölcselők voltak. Diogenes Laertius erre nézve a következőket jegyzi föl: οἱ δὲ σοφοὶ καὶ σοφισταὶ ἐκαλοῦντο. Καὶ οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ ποιηταὶ Καθὰ καὶ Κρατῖνος, ἐν Ἀρχιλόγῳ τοὺς περὶ Ὀμηροῦ καὶ Ἡσίοδου ἐπαινῶν οὕτως καλεῖ.⁷⁶ E szerint tehát a bölcselők is nevezettek sophistáknak, de nevezettek a költők is, közöttük Homéros és Hesiodos. — Herodotos pedig (I. 29.) Solonról beszélve azt említi meg, hogy Görögország sophistái, — kik alatt költők, művészek, államférfiak értendők — meglátogatták Sardest, amikor szerencsésjének tetőpontján állott. Később Aristophanes egészen mala parte használja a sophistes szót, amikor olyan charlatan-féjét jelöl általa.

E pár idézet világosan bizonyítja, hogy a sophista szó eleinte minden szellemi foglalkozást űző férfiúnak megjelölésére használtatott s egyképpen jelölték általa a philosophust, a költőt, a művészt és az államférfiút. Később azonban, úgy az ötödik század közepe táján, különös értelmet nyert a szó s a tanítóknak egy faja jelöltetett általa. A régebbi jelentés azonban nem vészett ki teljesen, mert egy és ugyanaz az író is. mint pld. Xenophon, használja úgy a régibb, mint az újabb értelmében. A szó újabb értelme szerint már most sophistának tekintetett a tanítóknak egy faja, akik a perzsa háborúk után nagy számmal lepték be egész Hellast. Első sophistának a hagyomány Protagorast tartja, aki 480 körül született és 30 éves korában kezdett működni. A hagyomány azonban nem felel meg a történeti valóságnak, mert hiszen már Protagoras előtt is voltak olyan férfiak, akik sophista névvel jelöltettek.

A sophisták nagy része vándortanító és szónok vala, kiknek fő törekvésük az volt, hogy olyan férfiakat képezzenek, akik az államnak hasznos polgárai lesznek. A tantárgyak egész seregére oktatták a tudásra szomjas görög ifjakat: rhetorikára, dialektikára, etikára, zenére és a physikai tudományokra. A sophisták mesterségének legsajátosabb terméke azonban a rhetorika vala, de mint rhetorok — jegyzi meg Grant — ők is koruknak valának szülöttei.⁷⁷ A görög társadalmi és politikai viszonyok teljes mértékben alkalmasok voltak arra, hogy a rhetorika, a szónoklásnak művészete, virágzásnak induljon s pompás növényé fejlődjék. És valóban nem is csodálkozhatunk azon, hogy a rhetorika oly nagy mértékben kifejlődött a különböző görög államokban s minden valamire való görög férfiú igyekezett a szónoklás mesterségének általánosabb és legnélkülözhetetlenebb fogását elsajátítani.⁷⁸ Gondoljuk meg, hogy a görög állam polgára mily nagy befolyással bírt az állami élet intézésére s hogy a görög nép mily könnyen engedett a szónoklás külső csillogásának. A sophisták tehát, mikor fő törekvésük a rhetorikának művelése vala, csakugyan a görög nép és a kor szükségleteit tartották szemük előtt s ezen szükségleteknek kielégítésére törekedtek.

Kétségtelen dolog, hogy a sophisták rhetorikája, igen nagy szerepet játszott a görög stylus kifejlődésében, sőt nem habozunk kijelenteni, hogy a görög próza kifejlése és virágzása első sorban éppen a sophisták ez irányú működésének köszönhető. Minket azonban a sophisták rhetorikájának, hogy úgy mondjuk, nem ez az alak hatása érdekel. Mi a sophisták rhetorikáját tartalmi szempontból tesszük vizsgálat tárgyává és ebből a szempontból ítéljük meg. E rhetorikának legszembeötlőbb jellemvonása u.i. az, hogy minden gondot a

⁷⁵ A szó történetére nézve v.ö. Grant i.m. I. k. 103. s köv. I. — Ueberweg-Heintze: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. I. kötet (10. kiad. 1909.) 84. s köv. lapjain.

⁷⁶ I. 12.

⁷⁷ i.m. 118. s köv. lapokon.

⁷⁸ Ennek a rhetorikának fő célja vala a rossz ügyet jószínen tüntetni föl, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, amivel különben az Apologia 18. B. szerint a tömeg Sokratest is megvádolta.

beszédnek megjelenésére, külső formájára fordított s a beszédnek tartalmával, a gondolatok s eszmék értelmével vajmi keveset törődött. A sophisták a maguk nem kis mértékű tudatlanságát a szavak özönével igyekeztek takargatni, s nem csekély sikerrel. A színek, amelyekkel palettájuk rakva, inkább ríktók és feltűnést keltők, mintsem természetesek és valószerűek, képeik mesterkélték, páthosuk ál páthos és stylusuk minden mértéken felül erőltetett. A sophisták beszéde valóban nem arra való, hogy az igazságot fejezze ki s a jót mutassa föl, hanem hogy az igazságot elfedezze és a jót a maga tetszése szerint fojtja a szavaknak áradatába. *Xenophon* egészen jól jellemezte a sophistaságot, amely a rhetorikát tolja a philosophia helyébe s a szavakat az igazság s fogalmak helyére; „ἐν τοῖς ὀνόμασι σοφίζονται καὶ οὐκ ἐν τοῖς νοήμασι”.⁷⁹

Szükség azonban különbséget tennünk sophista és sophista között, ha helyesen akarjuk megítélni a görög sophistákat. Különbséget kell tennünk a szó igazi értelmében vett sophista és a sophistáknak egyszerű utánczóik között, akik mestereiket valóban csak külsőségeikben utánozták, minden súlyt a formára vetve, de mestereiknek felfogását sem megérteni, sem elsajátítani képesek nem voltak. Ezek a külsőségeikben hivalkodó sophisták valóban reászolgáltak azokra a vádakra, amelyekkel Platon illette őket. A régiebb sophistika alakjai azonban — legnagyobb részt — igen derék és jellemes férfiak valának, akik erkölcsi meggyőződésük által kortársaiknak tiszteletére méltán tartottak igényt. Az újabb sophistika csupán a régiek elfajulása. A régi sophistika a népnek felvilágosítására törekedett, miként Sokrates; az újabb sophistika már a vitatkozásra, az üres szóharagra fektette a fősúlyt: s míg a régiebb sophistika teljesen erkölcsi talajon állott, addig az újabb sophistika minden jó és rossz határán túl helyezkedett el s így ítélte meg minden erkölcsiséget.⁸⁰ Példa erre a dölyfős Trasy machos.

A régiebb sophistikának két legderekebb alakja: *Protagoras*, az abderai és a leontioni *Gorgias*. Mindketten a régi philosophia talaján állanak. Tanításukban a régi bölcselők tanait elevenítik föl, természetesen némileg módosítva és tovább képezve azokat. *Protagoras* a Herakleitos philosophiájára épít, míg *Gorgias* az eleaták tanát fogadja el alapul. *Protagoras* szerint semmi sem létezik absolute, hanem csak viszonylagosan; minden ami létezik, kénytelen egy alannal viszonyba lépni. Minden dolog, a maga létezésében egy felfogó alanyhoz viszonylik. E tételből szükségképpen következik *Protagoras*nak híres tana, amely szerint az ember mértéke minden dolognak, a létezőnek, hogy létezik, a nemlétező dolognak, hogy nem létezik.⁸¹ Miként értelmezte e tant maga *Protagoras*, nem tudjuk. Annyi azonban kétségtelen, hogy tanítványai s különösen az újabb sophistika a legkorlátlanabb subjektivismusnak forrásává tette azt, aként magyarázva a tételt, hogy az ember, az egyén dönt a dolgok léte vagy nem-léte fölött. Egészen világos dolog, hogy mihelyt az egyén, az egyes ember, én vagy te, válik a dolgoknak mértékévé, azonnal a legnagyobb anarchiának nyitunk utat a szellemi élet minden terén: művészetben, tudományban, erkölcsiségben egyaránt. Mihelyt a dolgoknak rendje és logikája helyébe az egyén tetszése lépik, az erkölcsi züllés elkerülhetetlen.

Protagoras mellett *Gorgias* tűnik ki mint a régi sophistikának egyik kiváló férfija. Ismeretelméleti és dialektikai tanaival itt nem foglalkozhatunk, annyit azonban mégis meg kell jegyeznünk, hogy a létről állított paradoxonjai átvive az erkölcsiség területére, ugyanolyan anarchiának, illetve skepsisnek voltak kútforrása, miként a *Protagoras* ismeretelméleti alaptétele.

A sophistikának erkölcsphilosophiai jelentősége nem is az egyes sophisták tanának értékében állott, mert hiszen ez az érték igen kétséges vala. A fontos az, hogy Görögországban a népi vallásos képzetektől teljesen független erkölcsiségnek a nép körében is szószólói és terjesztői a sophisták valának. Ezen munkájuk által pedig akaratlanul is elősegítették az erkölcsiségnek s az erkölcsphilosophiának önállóságát, lényegének megfelelő függetlenségét. A sophisták voltak az elsők, akik vállalkoztak arra, hogy pénzért megtanítták mindenkit, miként kell boldog és erényes életet élni. Hogy azután mit értettek ők boldog és erényes élet alatt, azt megmondani aligha tudjuk. Erre vonatkozólag meg kell elégednünk többé-kevésbé sovány és vértelen vázlattal s erkölcsi felfogásuknak általános körvonalozásával.

A *Xenophon* által megőrzött elbeszélés: „*Herakles a válaszüton*”⁸² a mellett teszen tanúbizonyságot, hogy

⁷⁹ Kuneget. VIII. fej.

⁸⁰ Természetesen a nemesebb értelemben vett u.n. régiebb Sophistikára vonatkozik a *Hegel* megjegyzése: „Ja, die Sophisten sind die Lehrer Griechenlands, durch welche die Bildung überhaupt erst in Griechenland zur Existenz kam, und so sind sie an die Stelle der Dichter und Rhapsoden getreten, welche früher allgemeine Lehrer waren”. — *Geschichte der Philosophie*. — Herausgegeben von (G. R. I. Bolland. Leyden. 1908. — 267. l. — *Hegel* volt az első, aki a sophisták működésének és jelentőségének megítélésében teljesen objektív és méltányos tudott lenni.

⁸¹ „φησι γὰρ πού (Protagoras) πάντων χρημάτων μέτρων ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν”. Platon: *Theaitetos* 152. A.

⁸² Memorabilia II. I. 21-34.

a sophisták erkölcstana nem volt minden esetben az a könnyelmű és léha erkölcstan, mint amilyenek azt a közfelfogás még ma is hiszi és hirdeti. Maga Platon sem tünteti föl a sophistákat az erkölcsiség konok ellenségeiül, mert a Menonban azt olvassuk, hogy a sophisták között vannak olyanok is, kik az embereket a boldogságra megtanítani képesek. Erkölcstanításuk vagy a retorika vagy a dialektika útján történt. A rhetorizáló sophisták a formára fektetik a súlyt s a tartalom ujságával nem sokat törődnek. A dialektizáló sophisták a régi igazságokat a maguk önkénye s szándéka szerint alakítják át s az erkölcsi fogalmak megszületését segítik elő. Ilyen dialektizáló sophista volt kétségtelenül Sokrates is.

A sophisták erkölcsphilosophiai fontossága legnagyobb mértékben nyilatkozik meg azon tanításukban, amely szerint különbséget kell tennünk a természet — φύσις és a törvény — νόμος között. Valami lehet u.i. érvényes a φύσις szempontjából, de érvénytelen a νόμος -éből, és viszont. Diogenes Laertius a következő mondást tulajdonítja Arkhelaosnak, a sophistika egyik legkiválóbb alakjának: „καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ”,⁸³ azaz, az igazságos és nem-igazságos nem a természettől fogva az, hanem a törvény által. — A φύσις és a νόμος között való ellentét a sophisták felfogása szerint azt bizonyítja, hogy amíg a természetben gyökerező törvények, illetve szokások és szabályok öröktől fogva valók s tehát örök időkre érvényesek, addig az emberi társadalom konvenciói és törvényei nem öröktől fogva valók s tehát nem örök időkre érvényesek.

De nemcsak érvényességükre nézve különböznek egymástól a természet és a törvény, hanem a társadalom, illetve az állam által hozott törvények és megállapított szokások egyenesen károsak az egyénre s ezért megtartásuk nem kötelező. A sophistikának ezt a felfogását csak támogatták és erősítették Görögországnak 5. századbeli politikai harcai, napirenden levő alkotmányváltozásai. Így azután valóban nem lehet csodálkozunk azon, hogy Platon Politeiajában Thrasymakhos a törvényt és igazságot csak az erősek csinálmányának tartja, amelynek célja az, hogy az erősek érdekét szolgálja és segítse elő. Hippias pedig Platon egyik dialogusában a törvényt egyenesen az emberek tyranusának vallja, amely az egyeseket a természet ellen cselekedni kényszeríti.⁸⁴ Ez úton haladva, nem akadályoztatva, sőt a politikai körülmények által még támogatva, a sophistika az állam, a törvény fölé emelte az egyént s az erkölcsiség jelentését félremagyarázva a túlzó subjektivismus önkényét ültette trónra.

Platon feljegyzése szerint⁸⁵ akadt ugyan olyan férfiú, aki az igazságosságot és a szégyenérzést, a δίκη-t és az αἰδώς-t az istenek adományául ismerte föl s ez a férfiú Protagoras vala. De másfelől ugyancsak Platon emlékszik meg *Polos*ról is, aki arra mutat rá, hogy elvetemült gonosz tettek nyomán nagy boldogság fakadt.⁸⁶ Szóval, ha akadt is egy-egy derék férfiú, aki az erkölcsiség örök értékét hirdette, lassanként mégis közfelfogássá váltott az a vélemény, hogy az erős, a hatalmas férfiú egyúttal az erkölcsös és bölcs férfiú is, mert hatalmában áll úgy cselekednie, amint azt önérdeke parancsolja. A szabad és erős férfiú hosszú gyepőre engedi szenvedélyeit s a törvény helyett a saját természetének szavára hallgat. A sophistika s különösen az újabb sophistika korában ismét az ösztöniség került uralomra; az érzéki szenvedélyek kielégítése volt a főcél, az élvezet a legfőbb érték. *A sophista erkölcsfelfogás az újabb sophistika idejében leplezetlen hedonismus, egészen bevallott élvuralom vala.*

Ha fennebb azt állítottuk, hogy sophisták saját koruknak voltak szószólói és koruk erkölcsi felfogásának propagálói, ez által csak megérteni törekedtünk őket, de nem egyszersmind megítélni is. A sophisták erkölcsphilosophiai jelentőségének vizsgálatánál e szempontot teljesen figyelmen kívül kell hagynunk és meg kell állapítanunk, hogy legnagyobb hibájuk a kor erkölcsi könnyelműsége előtt való kézséges meghajlás vala. A sophistika szinte frivol kedvteléssel rombolta le a régi istenek oltárait, de arra már nem volt elég erkölcsi ereje, sőt még érzéke sem, hogy a lerontott oltárok helyébe nemesebb isteneknek állítson más oltárokat. Az egyént tévén a dolgoknak mértékévé, egyszersmind értékelő normául is az egyénnek kényét tevő s objektív értékről tudni sem akarva az alanyi tetszést ültette az erkölcsi törvény helyére. A sophisták szertelen individualismusa az egyesek boldogságát állítja a cselekvés főcéljául, amely mellett azután az általános és az egyetemes, az állam és a társadalom érdeke teljesen eltölpül. Ennek a felfogásnak ad kifejezést Platónnál Kallikles, aki szerint a bujaság, dözölés, szabadosság az igazi erények, minden más

⁸³ II. 16.

⁸⁴ Protagoras D. 337. D. ὁ νόμος τυραννος ὦν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.

⁸⁵ Politeia 338.c.

⁸⁶ Gorgias 471.

pedig csak pusztán beszéd, az ember természete ellen való megállapítás, amelynek semmi értéke sincsen.⁸⁷

Ilyen körülmények között, egészen természetes, hogy a sophistika erkölcsstanában ok nélkül keresünk feleletet arra a kérdésre: mit tartottak a férfiak a legfőbb jónak, amely az erkölcsi cselekedetnek célja kell hogy legyen? A boldogság kérdése állott ugyan most is az előtérben, de hogy ezt a boldogságot miben kell keresni? arra még csak meg sem kísérelte feleletet adni különösen a sophistáknak ifjabb nemzedéke. És valljuk be, hogy nem is kísérelhette meg a feleletadást, mert hiszen ha az egyéni erő és hatalom dönt a dolgoknak értéke, jósága és igazsága fölött, akkor a legfőbb jó egészen magától értetődőleg az, amit az egyén magára nézve annak tart. A legfőbb jó az egyének ízlése és szükséglete szerint változik s lesz a legfőbb jó hol az élv, hol az erő, hol a gazdaság stb., de mindig valamely külső érzéki jó.

Platon dialogusában, *Gorgiasban*, a sophista felfogás szerint jó — ἀγαθόν — az, ami az egyes embernek kellemes, élvezetet okozó, ἡδὺν, amely tehát minden ember cselekedetének legfőbb célja is kell, hogy legyen.⁸⁸ Itt tehát a jó és az élvezetes vagy kellemes azonos fogalmakként jelennek meg: Kallikles egészen nyíltan és vonakodás nélkül foglal állást az őszinte, fenntartás nélküli hedonizmus mellett. — Általában tekintve a dolgot, mégis azt kell mondanunk, hogy a legfőbb jónak kérdését a sophistika fel nem vetette s csak ott adott reá feleletet, ahol, mint a Platon dialogusaiból látjuk, ezt a feleletet ellenfelei mintegy kicsikarták belőle.

Amikor azonban a sophisták erkölcsfilozófiai jelentőségéről beszélünk, nem szabad megfeledkeznünk azon nagy érdemükről sem, amelyről fennebb már bőven szólottunk: ők tették szabaddá az egyént és függetlenné az erkölcsiséget, szerte vivén az előző bölcsek tanítását a népnek szélesebb rétegeibe. És nem szabad megfeledkeznünk végül arról sem, hogy az ők működésük készítette elé a talajt a *legkiválóbb sophista: Sokrates* számára.

12. §. Demokritos erkölcsfilozófiája.

A sophisták erkölcsfilozófiájának fejtegetése után Demokritos erkölcsi felfogásának ismertetésére térünk. Hogy miért tárgyaljuk Demokritos tanát ebben az összefüggésében, bővebben e helyen nem szükség indokolnunk, miután ez indokolást már fennebb (62. s köv. lapokon – [jelen elektronikus kiadásban a 29. lap. — *Mikes International Szerk.*]) igyekeztünk megadni.

Demokritos, amint közismeretes, az atomizmusnak megalapítója vala s a hagyományos felfogás szerint egész tana határozott és nagy következetességgel keresztül vitt materializmus. E felfogással szemben hangsúlyoznunk kell, hogy Demokritos erkölcsi felfogása távolról sem oly materialista, mint azt rendszeren állítani szokták, hanem ellenkezőleg, némely részleteiben a legteljesebb és legtisztább idealizmus képét mutatja.⁸⁹

Demokritos az első görög erkölcsfilozófus, aki egész szabadsággal állítja a boldogságot, mint a legfőbb jót, az erkölcsiség középpontjába s helyesen állapítja meg az élv és fájdalom szerepét az emberi cselekedetekben. Csak kár, hogy nála az élv a haszonnal azonosul, a fájdalom pedig a károssal, habár az élv értékének a haszonnal való mérése a hedonistikus álláspontnak legyőzésére mutat.

Az a kérdés már most, hogy mit ért Demokritos a boldogság alatt? — E fogalomnak tárgyalásával, úgy látszik, egy önálló, külön műve foglalkozott, amely περί εὐθυμίας címet viselt. Ezen művében Demokritos boldogság alatt nem a külső javakban való bővülködést, vagy az érzéki gyönyörökben való gazdag életet érti, hanem a léleknek harmonikus állapotát, a félelemnélküliséget, a léleknek megelégedését. Vagy amint reánk maradt töredékeiben olvassuk, a boldogság: *ἡμετρία, εὐεστώ, εὐθυμία, ἀθαρμασία,*

⁸⁷ Platon, *Gorgias* 492. C.: τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, εἴαν ἐπικουρίαν ἔχη, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία, τὰ καλλώπισματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενος ἄξια.

⁸⁸ 495. B. a Sokrates és Kallikles beszélgetése.

⁸⁹ V.ö. *Bartók György: Demokritos tana az erkölcsi értékről* c. tanulmányát (Megjelent a Csengery-Emlékkönyvben. Szeged, 1926.), ahol D.-nak az értékelésre vonatkozó dialektikai fejtegetései is tüzetesebben tárgyaltnak.

ἀθαταραξία, ἀθαμβία, ἀρμονία.⁹⁰ — A boldogságnak ez az idealistikus értelmezése nagyon jellemző a Demokritos erkölcsfilozófiájára. A boldogság ezen meghatározásából szükségképpen következik, hogy értékkel az emberi cselekvés szempontjából azok a javak bírnak, amelyek a léleknek arányosságát, összhangját mozdítják elő, azaz első sorban a szellemi élvezetek és lelki javak. Amint egyik töredékében olvassuk: οὔτε σώμασι οὔτε χρήμασι εὐδαιμονέουσιν ἄνθρωποι, ἀλλ’ ὀρθοσύνη καὶ πολυφροσύνη⁹¹ azaz a boldogság nem a testi és anyagi javakban áll, hanem a szellemiekben. Az egyénnek lelki reátermettségtől függ, hogy boldog legyen-e élete vagy sem.⁹² Az arra termettek — εὐφύεες — a nemes dolgok után a καλὰ, τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ — törnek s nem törődnek a test pillanatnyi élvezivel. — A szellemi javak nagy értékének hangsúlyozása mellett energikusan követeli Demokritos, hogy a cselekvés előre megfontolt legyen. Meg van u. i. győződve arról, hogy a rossznak oka a jobbnak és helyesnek nem-ismerése, — ἀμαρτίας αἰτία ἢ ἀμαθία τοῦ κρέσσονος.⁹³

A szellemi javak felsőbb értékéről, a tudás és ismeret fontosságáról szóló tan mellé méltóképpen sorakozik Demokritosnak az a mély erkölcsfilozófiai reflexioja, amely szerint nem az a cselekedet bír igazi értékkel, amely külső törvényeknek enged, hanem az, amely a cselekvőnek érzületéből fakad. A boldogság — εὐδαιμονία — sem a külső világban keresendő, mert lakóhelye csak a lélek lehet. Demokritosnál egyenesen az erkölcsi „kell”-nek fogalma lépik előtérbe egyik töredékében: „μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον χρεῶν ἀπέχεσθαι ἀμαρτημάτων.”⁹⁴ Azt kell a jó embernek cselekednie, amit cselekednie kötelesség, — ἔρδειν τὰ χρῆ ἐόντα — ezzel szemben a kötelesség elmulasztása, erkölcstelenség, — ἀδικία.⁹⁵ A jó akaratnak páratlan becse is feltűnik Demokritos tanában, amikor arra figyelmeztet, hogy az erkölcsös embernek nem csak cselekednie nem szabad a rosszat, de még akarnia sem, — ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μὴ δὲ ἐθέλειν.⁹⁶

Az a kérdés merül fel már most, hogy szellemi élvezetekre és az oly nélkülözhetetlen okosságra mi módon tehetünk szert? E kérdésre adott feleletében Demokritos igazi görög, amikor a mértéktartás gondolatára tér vissza és azt tanítja, hogy szükség mértéket tartanunk élvezeteinkben, szükség egyenletesen kialakítani életünket, ha szellemi élvezetekre szert tenni akarunk, — „ἄνθρωποισι γὰρ εὐθυμῆ γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρία.”⁹⁷ Ezért ellensége Demokritos minden szertelenségnek, minden mértéktelenségnek s az érték kritériumául a mértéket tartja. Egyik töredék szerint, ha átlépi valaki a helyes mértéket, a legkellemesebb dolog is a legkellemetlenebbé válhatik reá nézve.⁹⁸ Az önmagunk vágyai és szenvedélyei fölött való győzelem a legnagyobb és legszebb győzelem, mert ebben nyilvánul meg erkölcsi erőnk és értékünk. Ezt a győzelmet pedig az okosság által vívhatjuk ki; az okosság u.i. a helyesen gondolkozásnak, a helyesen beszélésnek és a helyesen cselekvésnek forrása.⁹⁹ A Demokritos értékelésének végső alapja és kritériuma tehát az okosság a φρόνησις, λογισμός, amely még a sorssal szemben is dacolni képes s a véletlennek legnagyobb ellene.¹⁰⁰

A belátás mindenkinek közös sajátja lehet, az élv és a gyönyör azonban relatív természetűek; a

⁹⁰ Ezekkel a különböző terminusokkal találkozunk abban a 230 töredékben, amelyet Natorp adott ki „Die Ethika des Demokritos” c. művében, 1893.

⁹¹ Natorp i.m. 7. oldal 15. töredék, Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. 1903. Berlin. 40. töredék.

⁹² Natorp i.m. 7. oldal 14. töredék.

⁹³ Natorp i.m. 9. oldal 28. töredék, Diels: i.m. 185. töredék.

⁹⁴ Natorp i.m. 11. oldal 45. töredék, Diels: 41. tör.

⁹⁵ Diels: i.m. 256. tör. — Natorp i.m. 156. töredék.

⁹⁶ Natorp i.m. 10. oldal 38. töredék, Diels: 62. tör. — V.ö. Natorp i.m. 39. tör. és Diels: 89. töredékével is.

⁹⁷ Natorp i.m. 12. oldal 52. töredék. — Diels: 191. tör.

⁹⁸ Diels: 233. tör.

⁹⁹ Diels: 2. töredék.

¹⁰⁰ Natorp i.m. 9. oldal 30. tör. — Diels: 110. tör.

belátásból fakadó jó és igaz — ἀγαθόν και ἀληθές — minden embernél és minden emberre nézve ugyanaz, a kellemes azonban egyik embernél egy, a másiknál más, — ἡδὺ δὲ ἄλλωι ἄλλο¹⁰¹ — az élvezet relatív s tehát relatív az élvezetre irányuló cselekvés becse is. Ennyi mindössze az, amit a reánk maradt töredékek alapján Demokritos erkölcsi felfogásáról — különös tekintettel az erkölcsi érték fogalmazására — mondhatunk. A mértéktartásnak gondolata itt is a fejtegetéseknek egyik elemét képezi s már itt is teljesen jelentkezik a szellemiség értékének nagybecsülése. Demokritos világosan felismerte az érzület szerepének nagy fontosságát s a belátást az értékelésnek forrásává tette; amikor pedig a rossznak már akaratát is elítéli, egyenesen az erkölcsi idealizmusnak hirdetőjévé válik. A szellemi javak után való törekvést isteni nyereség után való törekvésnek mondja s úgy látszik, sejti már a szellemnek önértékűségét. Tudja jól, hogy az élvezetnek értéke teljesen *relatív*, mert amíg a jó és igaz minden emberre nézve ugyanaz, addig kellemes az egyiknek ez, a másiknak az. Demokritos az első, aki az élvezetnek dialektikai-ismeretelméleti vizsgálatát kísérli meg s mikor az élvnek viszonylagosságát megállapítja, egyszersmind a hedonizmus álláspontján is egy olyan csorbát üt, amelyet a sofistáknak semmi fűrfangjával sem lehet többé kiköszörölni. Demokritos, a *materializmus* megalapítója, az *ethikai idealizmusnak* úttörője.

E pár vonásból is, melyet a reánk maradt töredékekből állítottunk össze, egy rendszeres ethikának képe bontakozik ki szemünk előtt és sejteni Demokritos tanának értékességét, de egyszersmind egészen érthetővé teszi azt a nagy hatást is, amelyet Demokritos Platon szellemének kifejlésére, tanának kialakulására minden kétség felül gyakorolt.

13. §. Sokrates.

Sokrates erkölcsfilozófiai jelentőségét vizsgálva, igen nehéz helyzetben vagyunk, ha meggondoljuk, hogy e férfiúnak személyisége éppen olyan, sőt talán még nagyobb mértékben volt hatással a görög erkölcsfilozófia kialakulására, mint tana. Az ő tanítása eltéphetetlen egységben áll személyiségével: tanának varázsa az ő rokonszenves személyiségének mélyéről fakad.¹⁰² Személyiségének legtitkosabb

¹⁰¹ Diels: i.m. 69. tör. — Natorp i.m. 6. tör.

¹⁰² Sokrates személyiségének és tanának megismerésére három forrás áll rendelkezésünkre: 1. *Xenophon*, 2. *Platon*, 3. *Aristoteles*. Mind e mai napig azonban mélyreható vizsgálatoknak, tartalmi és alaki analysiseknek tárgyát képezi az a kérdés, hogy e három férfiú bizonyosságai mekkora forrásértékkel bírnak? A Platon dialogusainak történeti értékéről már *Aristoteles* elítélőleg nyilatkozott, költeményeknek jelentvén ki a dialogusokat, vagy legalább is olyan alkotásoknak, amelyekben a történeti igazságot a költő képzelő ereje erősen átformálta, (Poet. 1. 1447. b. 10. Rhet. III. 16. 1417. a.). És kétségtelen dolog, hogy Platon a maga tanítómesterét, akiről mindig csak a hála és tisztelet hangján beszél, erősen *idealizálta* s talán nem egyszer úgy állítja elének őt, mint amilyenek ő, t.i. Platon látni szerette volna. De másfelől az is kétségtelen dolog, hogy Sokrates *személyiségének* Platon adja igazi hű képét, egy olyan művészi képet, amely Sokrates szellemi és erkölcsi tulajdonságait a maguk lényegében tárják szemünk elé. Platon idealizálta ugyan Sokrates képét, de mégis *igazi* képét adta Sokratesnek, és éppen azt látta meg mesterében, aminek meglátására Xenophon merőben képtelen vala: azt a nagy erkölcsi és szellemi erőt, a léleknek azt a hatalmas lendületét és szárnyalását, amely Sokrates alakját egyenesen fenségessé teszi még akkor is, ha csak a mindennapi élet apró-cseprő dolgairól vitatkozik tanítványjaival, vagy ha évődik az agora semmittevő alakjaival. Sokrates személyiségét igazán csak Platonból ismerhetjük meg. De Platon dialogusai Sokrates tanát is lényegileg hűen adják elő. Éppen azok a dialogusok, amelyek ex thesi erkölcsfilozófiai kérdéseket fejtegetnek, — *Hippias minor* és *major*, *Charmides*, *Euthyphron* stb. — Sokrates erkölcsi felfogásának megismerésére nélkülözhetetlenek, mert kétségkívül a Sokrates fejtegetéseit tárják elének, minden lényegbevágó módosítás vagy változtatás nélkül. A legkorábban írott dialogusokat — *Apológiát*, *Kritont*, *Lachest*, *Hippias minor*, *Charmidest* és *Iont* stb. — egész bátran vehetjük föl olyanokul, mint amelyekben Sokrates tana és személyisége teljes hűséggel áll előttünk. *Maier* alább idézendő művében a legkorábban írott dialogusok közül a következőket tekinti irodalmi forrásoknak: első sorban az *Apologia* és *Kriton*, melyekhez csatlakozik a *Symposion*; másodsorban: *Hippias minor*, *Ion*, *Laches*, *Charmides*, *Protagoras* és talán még *Euthyphron*. Ezeknek a dialogusoknak felhasználásánál azonban folytonosan tekintettel kell lennünk az u.n. Sokratikusok feljegyzéseire is (Anthistenes, Aristippos. Euklides és Aischines). Ilyen eljárás mellett azután megnyerjük — úgymond *Maier* — azt a normát is, amellyel Xenophon feljegyzéseit megítélhetjük, (i.m. 4-156. l.) —

Egészen más szempontból tekinti Sokrates tanát és működését Xenophon, a gyakorlat és a középszer embere, aki hiányos filozófiai képzettségénél fogva nem is volt képes Sokratest megérteni, az ő tanának lényegébe és személyiségének mélyére hatolni. Éppen ezért az ő feljegyzéseit, főleg a Memorabiliákat, csak a Platon ellenőrzése mellett lehet felhasználni, különösen vigyázva arra, hogy Xenophonnak az igazság hű és változtatás nélküli elbeszélése éppen nem volt kenyere. —

rugója pedig a τὸ δαίμονιον vala, amelynek jelentésével mai napig sem tudunk teljesen tisztába jönni. Annyi azonban bizonyos, hogy Sokrates életében igen nagy szerepet játszott ez a merőben mystikus, de élő hatalom, amelytől tanácsot kért, illetve útmutatást kapott minden cselekedetében.

A *meggyőződés* törhetetlensége, az *igazságnak* minden mellétekintet nélkül való fáradhatatlan kutatása, kedélyének bámulatos derűje és nyugalma jellemzik Sokrates személyiségét. Sokrates egy valódi bölcsnek szabadságával és ebből a szabadságból fakadó őseredeti hatalommal uralkodik az életnek minden körülménye felett és száll szembe ellenfeleivel, kiket iróniája és dialektikája gyorsan lefegyverez. A szellemnek szabadsága és ereje teszi képessé őt arra, hogy az élet viszonyai fölött uralkodva, minden külsőség és esetlegesség fölött erőt vegyen, úgy lévén meggyőződve, hogy a jó emberre nézve nem létezik semmi, ami rossz lehetne, sőt a jó emberre nézve még a halál sem rossz. Sokrates a maga mélyeséges erkölcsi komolyságával és az emberi életnek helyes értékelésével évezredek keresztül lesz vezére azoknak, akik az igazság és jóság erejét feléje helyezik a világ minden javának és minden jutalmának. Az erénynek három alakját: az igazságot, a mértékletességet és a kegyességet testesítvén meg a maga silénalakjában, ezt az erényt követelte meg minden görögötől, aki az államnak igazi polgára akar lenni. Ezen három erénynek hangsúlyozásában és követelésében pedig nem képes őt megakadályozni semmiféle világi hatalom, mert lelkiösmerete az egyetlen erő, a melynek parancsszavát követni kész. Sokrates a maga életével valószínűsítvén meg tanát, ezen példaadása által a görög nép legjobbjaira gyakorol maradandó hatást és az erkölcsinek mértékét, a cselekvésnek törvényét kutatva, lesz az igazi értelemben vett erkölcsfilozófiának megalapítója.

Sokrates erkölcsi felfogása a sophistika talaján fakad ugyan, mert az egyén jogainak törekedik érvényt szerezni, de egyszersmind a sophistikának legyőzését is jelenti, mert az egyéni subjektív önkény helyébe a logikának egyetemes érvényű törvényeit ülteti.¹⁰³ Ő is kézséggel ismerte el, sőt egyenesen ő követelte először öntudatosan, az egyénnek jogait a szellemi életnek minden terén, ámde másfelől azt is követelte, hogy az egyén ne saját tetszésének, hanem a *logika örökérvényű törvényeinek engedelmessédjék* úgy gondolkozásában, mint cselekedeteiben. Tanítását nem elméleti, hanem gyakorlati érdek vezette: erkölcsösebbé, jobbá, nemesebbé akarta tenni polgártársait, akiket a sophistika hízelgése megrontottak, önteltekké, és elbizottakká tettek. Ezért, a mint Xenophon följegyzi, nem a természet érdekelte őt, hanem az embereknek dolgai s ezért nem szűnt meg kérdezősködni afelől, mi a nemesség? ki az istenfélő? ki az igaz? ki a mértékletes? stb.¹⁰⁴ Előtte a világnak dolgai közül legnagyobb értékkel az ember birt, mint erkölcsi lény, akit belátásának kell vezetnie a helyes úton. Egyetlen célja pedig az vala, hogy polgártársait az erkölcsiség lényegének, a jó fogalmának kutatására ösztökélje.¹⁰⁵

Aristoteles feljegyzéseit *Maier* fejtegetései után bátran mellőzhetjük, mint olyanokat, amelyek nagyrészt a Xenophon hatásait mutatják és Sokrates egész filozófiájának és személyiségének megértésére nem is törekednek, mivel Aristotelest Sokrates csak mint a fogalom-filozófiának megalapítója érdekelte.

A sokratesi probléma, a mely ismét élénken foglalkoztatja a philosophia történetírőit, a maga részleteiben a philosophia *általános* történetének keretébe tartozik. Mi a fennebb elmondottakat csak tájékozás céljából idéztük föl olvasóink emlékezetébe. Az egész probléma különben a Sokrates *erkölcsphilosophiai* jelentőségének megítélésénél alarendelt fontossággal bír s éppen ezért részletes fejtegetése nem tartozik a mi monographikus feldolgozásunk körébe. A kérdés iránt érdeklődőknek egyébként a következő műveket ajánljuk különös figyelmébe: *Ritter*: Geschichte der Philosophie II. k. *Zeller*: Geschichte der Phil. der Griechen. II. a⁴. *Gomperz*: Griechische Denker II³. — Alfréd *Fouillée*: La Philosophie de Socrate. 2. kötet. Paris, 1874. — K. *Maier*: Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen. 1913. (Legkimerítőbb és legalaposabb monographia az újabb Sokrates-irodalom terén.) K. *Joël*: Der echte und der xenophontische Sokrates. 2 kötet. Berlin, 1883-1901. — Egészen népszerű, de nagyon megbízható és világos képet ad a Sokrates tanáról és személyiségéről. A. *Busse*: Sokrates. 1904. — A Sokrates személyiségére és filozófiájára vonatkozó görög feljegyzéseket, amelyek tanítványaitól erednek, összegyűjtötte és német fordításukat két kötetben közreadta, jegyzetekkel és jó bevezetéssel ellátva Emil *Müller*. Leipzig, 1911. — Az első kötet a 100 oldalra terjedő bevezetésen kívül magában foglalja: *Xenophon* Memorabiliját, *Oikonomikáját*, *Plato* Protagorasát és Symposiumját. — A II. kötet tartalmazza: *Platon*: Gorgias, Apologia, Kriton és Phaidon című dialogusait. *Xenophon*: Symposiumját. A függelék pedig Sokrates három tanítványát mutatja be: *Kritias*, *Xenophont* és *Platont*.

¹⁰³ Sokratesnek a sophistikához való viszonyát az erkölcsi felfogás szempontjából is tüzetesen tárgyalja *Siebeck*: *Ueber Sokrates' Verhältniss zur Sophistik* c. tanulmányában, amely megjelent az „Untersuchung zur Philosophie der Griechen” c. kötet 1. s köv. lapjain.

¹⁰⁴ V.ö. Memorabilia I. 1., 11., 16.

¹⁰⁵ Hegel Sokratesnek erkölcsphilosophiai jelentőségét a következő szavakkal találóan és pregnánsul jellemzi: „Die Athener vor Sokrates waren „sittliche”, nicht „moralische” Menschen, denn sie haben das Vernünftige ihrer Vorhältnisse gethan, ohne zu wissen, dass sie vortreffliche Menschen waren. Die Moralität verbindet mit dieser Sittlichkeit die

Áttérve már most Sokrates erkölcsfilozófiájának ismertetésére s szem előtt tartva az erkölcsi értékfogalomra vonatkozó fejtegetéseit, be kell vallanunk, hogy erre nézve is kevés adattal rendelkezünk. Egész morális filozófiája tulajdonképpen e rövid tételen alapul: *az erény tudás*.¹⁰⁶ E tétel teljesen érthetővé teszi Sokratesnek módszerét, amelynek célja a fogalmaknak helyes megállapítása vala. Ha a tudás és belátás minden erkölcsi cselekedetnek forrása, akkor világos dolog, hogy a fogalmak helyes ismerete nélkül nem csak igazi tudás, de igazi erkölcsiség sem lehetséges. A fogalmak helyes konstruálása által jutunk a dolgoknak helyes ismeretére: ez a helyes ismeret pedig a dolgok helyes megítélésének és értékelésének alapja. Ámde a dolgoknak ismerete még nem elégséges arra, hogy cselekedeteink erkölcsösek legyenek. A tárgy ismerete mellett szükség van a cselekvő egyénnek önismeretére is. Ezért választá, Platon feljegyzése szerint, jelmondatául is a Pythia jósdájának feliratát: γνῶθι σεαυτόν. — ismerd meg tenmagadat.

A tárgyak és önmagunk ismeretének ez a hangsúlyozása rendkívüli fontossággal bírt annak a nagy problémának megoldása szempontjából, amely problémát Sokrates elődjei közül, úgy látszik, senki sem vetett föl oly világosan s a kérdés fontosságának oly világos tudatával, mint ő. Ez a probléma pedig a következő: *mi a legfőbb jó?*, mi az a legfőbb érték, amelynek megvalósítása minden egyénre nézve kötelező? A Sokrates előtti philosophia, amint előadásunk folyamán láttuk, inkább arra volt hajlandó feleletet adni, hogy mi nem a legfőbb jó, amidőn az élvezetnek alsóbbrendűségét s kevesebb becsét igyekezett megállapítani. Lehet, hogy Demokritos, Sokratesnek ez a nem eléggé méltányolt kortársa, az erkölcsi érték problémáját is tüzetesebb kutatás tárgyává tette, de erről értesítéseink nincsenek. Így hát meg kell állapítanunk, hogy az erkölcsi érték problémáját teljes tudatossággal s egészen határozott alakban Sokrates veti föl, miközben *az erkölcsi jót a haszonnal azonosítja*.¹⁰⁷

Semmi kétség sem fér ahoz, hogy Sokrates az erkölcsi hasznosság elvének volt szószólója s az utilizmus elméletének legelső hirdetője. Igaz ugyan, hogy különösen Platon dialogusaiban találkozunk olyan megjegyzésekkel, amelyekből arra következtethetni, hogy Sokrates a jót az élvezettel azonosította. Hogy csak egyetlen helyet említsünk, Protagorasban a jó a haszonnal s az élvezettel azonosítatik.¹⁰⁸ A reánk maradt feljegyzések túlnyomó része, főleg pedig Xenophon értesítései a mellett tesznek bizonyosságot, hogy Sokrates minden dolognak és minden cselekedetnek értékét a haszonnak szempontjából ítélte meg. Legfőbb értékmérője a haszon vala. Abszolút értelemben vett jót Sokrates nem ismer, ami kitűnik Xenophon következő értesítéséből: „ἀλλὰ μὲν, ἔφη, εἴγ' ἔρωταῖς με, εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα, ὁ μηδενὸς ἀγαθὸν ἔστιν, οὐτ' οἶδα, ἔφη, οὔτε δέομαι”.¹⁰⁹ A haszon értékességének hangsúlyozásában oly messze megy Sokrates, hogy még az evést, ivást, öltözködést, szóval az életnek legmindennapibb cselekedeteit is, abból a szempontból ítéli meg, hogy vajjon előmozdítják-e a cselekvő egyénnek hasznát vagy nem. Példa erre Xenophon Memorabiliáinak egy egész sereg elbeszélése. Sőt még a jótéteményeknél is mindig a haszon lebeg, úgy mond Sokrates, a cselekvő szeméi előtt, mert kivel cselekszünk szívesebben jót, mint azzal, akitől azt hisszük, hogy hálát nyerünk cserébe.¹¹⁰

A haszonnak szempontja kell, hogy vezesse az egyént akkor is, ha a társadalmi élet terén, a családban vagy az államban fejt ki tevékenységet. Szomszédainkkal is azért kell jó lábon élnünk, hogy azok majd segítsenek rajtunk, ha reájuk szorulunk.¹¹¹ A barátokat is úgy kell kiválasztanunk, hogy ha majd arra kerül a sor, hasznukat vehessük. Az állami életben aként kell forgolódnunk, hogy az államnak hasznára legyünk,

Reflexion, dass auch „dieses“ das Gute sei, nicht das Andere; diesen Unterscheid hat die Kantische Philosophie, die „moralisch“ ist, wieder erregt”. — *Geschichte der Philosophie* idézett kiadás 294-5. l.

¹⁰⁶ v.ö. *Aristoteles*: Eth. Nik. VI. 13. 1144. b. 17. és III. VIII. 6.

¹⁰⁷ Maier i.m. 305. s köv. lapjain azt igyekszik bizonyítani, hogy Sokrates tana nem nevezhető sem utilizmusnak, sem eudaimonizmusnak, mert ő a legteljesebb erkölcsi autonómiának volt hirdetője. Ez a felfogás azonban sem a Platon, sem a Xenophon feljegyzéseiből nem igazolható s tulajdonképpen nem egyéb, mint az idealizmusnak belemagyarázása Sokrates tanába, amelyben ez az idealizmus mintegy logice bennefoglaltatott ugyan, de Sokrates által sehol ki nem fejtett és fel nem ismertett. Sőt, amint alább látni fogjuk, nem ismertett föl még Platon által sem. Sokrates tana tiszta *utilizmus*, amelyben még az élvezet is olykor-olykor szerephez jut.

¹⁰⁸ Protagoras 333. D.

¹⁰⁹ Memorab. III. VIII. 3.

¹¹⁰ — ὥστε λυσιτελεῖν τοῖς χρωμένοις. Mem. II. 6. 5. v.ö. Memorabilia IV. 4. 67.

¹¹¹ U.o. II. 2., 12.

mert az államnak jóléte és virágzása viszont az egyénnek van hasznára s javára.¹¹² Az állam iránt való kötelesség teljesítésének motívuma is tehát a haszon. A hadvezér is tartsa szem előtt azt, hogy neki boldogokká kell tenni azokat — τὸ εὐδαιμονίας ποιεῖν — akik vezérlete alatt állanak.¹¹³

Bármint is vélekedjünk Sokrates tanának erkölcsfilozófiai jelentőségéről, tagadnunk nem lehet, hogy az erkölcsfilozófiának, mint tudománynak megalapítója, az utilizmus álláspontján felül nem emelkedett, amint lényegileg a görög erkölcsfilozófia mindig is a hasznosság elvét vallotta és hirdette. Igaz ugyan, hogy Xenophon feljegyzése szerint is a belátást, a bölcsességet, φρονησις és σοφία-t tartotta Sokrates erénynek, ámde másfelől az is világos, hogy ez a bölcsesség és belátás nem egyéb, mint helyes megítélése a reám nézve célszerűnek s tehát hasznosnak. Végeredményében, bármiként is okoskodjunk, az egyéni haszon a döntő motívum s ha a köznek haszna hangsúlyoztatik is, a közhaszon előmozdítása is az egyéni haszon által indokoltatik. Nemcsak, — Sokrates még az istenek tiszteletét is azért ajánlja, hogy ez által őket a magunk számára megnyerjük a magunk hasznának érdekében.¹¹⁴

Sokrates világnézetének teleologikus karakteréből szükségképpen folyik, hogy ő minden egyes dolog vizsgálatánál felvetette a célszerűségnek és hasznosságnak kérdését, a nélkül azonban, hogy a haszonnak valamely objektív mérőjét megállapítani képes lett volna. Amint fennebb láttuk, nála a haszon fogalma még teljesen a cselekvő egyénhez van kötve s az egyéni, individuális haszon áll az érteksorozatnak legfelsőbb fokán. A jónak fogalma nála még föltétlen, abszolút értékkel nem bír, mert mérője a viszonylagosságon alapuló és viszonylagosságot kifejező haszon. E felfogásnak világos kifejezője Xenophon következő megjegyzése: „πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλὰ ἐστὶ πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχη, κακὰ δὲ καὶ αἰσχροὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς”¹¹⁵ azaz minden dolog jó és szép arra nézve, amihez jól viszonylik, de rossz és rúttá arra nézve, amihez rosszul viszonylik. — A hasznosság határozza meg tehát a jónak a széphez való viszonyát is. Még Platon *Protagoras*-ban is¹¹⁶ azzal a felfogással találkozunk, hogy jónak csak az nevezhető, ami az embernek hasznot okoz s éppen ezért a belátás aként kell, hogy vezesse cselekedeteinket, hogy azoknak nyomán haszon fakadjon. A *Menon*-ban pedig azt az álláspontot képviseli és védi Sokrates, hogy az erénynek értéket hasznossága ad.¹¹⁷

Sokratesnél a fennebb elmondottak szerint, a cselekvésnek önértékűségéről szó sem lehet, mert a dolgoknak és cselekedeteknek teleologikus vizsgálata szükségképpen vezet az utilizmus álláspontjára. Ez az utilitikus álláspont azonban szükségszerű foka az erkölcsi tudat fejlődésének és megelőzője ama tiszta idealizmusnak, amely a dolgoknak és cselekedeteknek önértékét tekinti, azaz a cselekedeteknek becsét nem eszközi használhatóságuktól teszi függővé, hanem viszonylataiktól eltekintve, önmagukban, mintegy elszigetelten vizsgálja. A Sokrates utilizmusa a tiszta, vegyítetlen idealizmusnak megelőzője, de egyszersmind előkészítője is különösen az által, hogy az erkölcsi cselekvés kötelezőségét magának az erkölcsi cselekvés céljának értékéből vezeti le, visszautasítván minden olyan felfogást, amely valamiféle külső, az egyén lelkiismeretén és belátásának körén kívül fekvő hatalom parancsában keresi a kötelezettségnek alapját és forrását. Nem az élvezet kényszerít arra, hogy cselekedjünk és nem idegen tekintélyek útmutatása, parancsa erőszakolja ki belőlünk a jónak cselekvését, hanem a cél értékességének felismerése, amelynek nyomán szükségképpen fakad a jó cselekedet. Igazságosnak lenni, kegyesnek lenni, a sophrosune indítása szerint cselekedni, nem azért kell, mert az állam és a törvények parancsolják, büntetéssel sújtván az ellenők vétőket, hanem azért, mert az ilyen cselekedet által valósul meg az erény, az ἀρετή, amely az embernek értéket és becsét ad.

Sokrates utilizmusa a sophisták subjectív álláspontjának végleges legyőzését jelenti. A dolgok és cselekedeteknek hasznosságuk szempontjából való vizsgálata nem az alanynak önkényét tekinti csupán, hanem az alany és tárgy között levő valamely szükségszerű viszonyon alapul. Vagy más szavakkal és talán világosabban is kifejezve: valamely tárgy hasznossága objektív viszonylatokon alapul, a tárgy és alanyuk viszonylagos viszonybalépését tételezi föl, s következésképpen, valahányszor a hasznosság

¹¹² U.o. III. 7., 9.

¹¹³ Mem. II. 2., 4.

¹¹⁴ Xenophon: Memor. IV. 3. 17.

¹¹⁵ Memorabilia III. 8., 7.

¹¹⁶ Prot. 333. D.

¹¹⁷ Menon 87. E.

megállapításáról van szó, nem csupán az alanynak élvezete lépik előtérbe, hanem a tárgynak objektív vonásai is számításba jönnek. A haszonnak megállapítása már nem az egyénnek subjektív tetszésétől függ, hanem a tárgynak objektív értékességét is feltételezi. A sophisták egyéni subjektivismusa helyére Sokrates az erkölcsi objektivismust állítja oda. Miként kell helyesen cselekedni? — ezen kérdésnek megoldása többé nem az egyénnek erejétől s hatalmától függ, hanem a belátás, a bölcsesség feladata, — amint ezt Demokritos is határozottan követeli. Többé már nem az a cselekedet a helyes és értékes, amely az egyénnek pillanatnyi élvezetét elégíti ki, hanem az, amelyik az embernek valódi hasznát szolgálja. Nem az az erkölcsös ember és boldog, aki a maga ösztöniségének szavára hallgatva cselekszik az ész ellenére, hanem, aki cselekedeteiben a σωφροσύνη által vezettetni magát s az észnek szavára hallgat. Ezért Sokratesnél a σωφροσύνη tulajdonképpen minden más erénynek alapja és a σοφία-val azonos s a *belátás az erkölcsinek legfőbb normája, amely a személyiségnek autonomiát biztosít.*¹¹⁸ Aki a σωφροσύνη birtokában van, az helyesen ítél s következőleg helyesen, azaz jól, azaz szabadon cselekedik. Minden, ami az erényből = bölcsességből fakad (ἀρετή — σοφία), szép és jó s aki a szépet és jót ismeri, az nem is részesít mást előnyben, — ἄλλο ἄντι τούτων οὐδὲν προελέσθαι (Mem. III. 9., 5.). Aki a bölcsesség birtokában van, az helyesen és jól cselekedik, — ἀξιολόγως —, aki azonban a bölcsesség hiányában az élvnek szolgál, ezeknek a kétes javaknak — ἀμφιλόγων ἀγαθῶν — az rosszul cselekedik, — αἰσχροῶς —; amíg a legjobbakat cselekvő férfiú szabad — ἐλευθερία — addig a helytelenül cselekvő egyén, szolga — ἀνελεύθερον.¹¹⁹

A jó tehát a hasznos. Ámde a hasznosság — ezt jól látta Sokrates — merőben viszonylagos: ami egyik viszonylatban hasznos — ὠφέλιμον — az a másikban káros — βλαβερόν lehet. Ami jó, az csak arra nézve hasznos, amire nézve éppen hasznos — τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστι, ὅτι ἂν ὠφέλιμον ἦ. Éppen ilyen relatív fogalom a szépség: a szép szép arra nézve, amire hasznos és hasznos arra nézve, amire hasznos.¹²⁰ Sokrates az érték relativitásán felül nem emelkedik.

Sokrates is a cselekvés céljával az eudaimoniát vallja,¹²¹ az eudaimonia pedig, az ő felfogása szerint, nem külső, érzéki javakban áll,¹²² hanem a léleknek, a szellemnek javaiban, amelyeknek bírása által lesz az ember igazán boldoggá. Az ő felfogása szerint u.i. a külső, érzéki javak igen alkalmasak arra, hogy az embernek kellemetlenséget okozzanak: igen sokan erejük, mások pedig szépségük által vesznek el.¹²³ Ezért a legfőbb, az isteni boldogság abban áll, hogy semminek szükségét ne érezzük: ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι. (Mem. I. 6., 10.). Azaz: a boldogság a léleknek bizonyos állapota, amelyet a külvilág behatásai alig zavarnak, mert a léleknek nincs semmire szüksége, ami esetleg kellemetlenséget is okozhat neki. *A lélek tartósan kellemes állapota a boldogság.* Az élv tehát csak akkor bír értékkel, hogy ha nem csak pillanatnyi kielégítésül szolgál, hanem a léleknek tartós birtokává lesz.

A Sokrates erkölcsstanában ezek szerint az élv is nagy szerepet játszik, sőt azt mondhatjuk, hogy erkölcsi felfogásának gyökerei az egoizmusba és a hedonizmusba nyúlnak alá, amely tényen különben alig csodálkozhatunk, ha jól meggondoljuk, hogy maga a görög nép természeténél fogva a nemesebb hedonizmusnak volt követője s a *kalokagathia* fogalmában, bármint is magyarázzuk azt, már benne van szükségképpen mozzanatként az élvnek jelentése is. Ámde az élv itt már nem csak pusztán az ösztöniség kielégítésére alkalmas pótléku tekintetik, hanem megméretik ereje és tartóssága szerint. Az erős és tartós élv pedig a testnek élvezete nem lehet, mert az csak pillanatig tartó szükségletet pótol. *A test élvezetei* fölött

¹¹⁸ V.ö. Hönigswald mélyreható fejtegetéseivel *Die Philosophie des Altertums* (München, 1917.) 134 s köv. lapok.

¹¹⁹ V.ö. Mem. 111. 2., 34., — 5., 9., 12.

¹²⁰ Mem. III. 6., 8-9.

¹²¹ Még az *Apológiában* is azt vallja Sokrates, hogy az ő célja az athéniakat *valóban* boldoggá tenni, azaz: a cselekvésnek és életnek céljával itt is a boldogságot vallja — ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαιμονας δοκεῖν, ἐγὼ δὲ εἶναι. — Apologia 36. D. — Csakhogy itt egészen kifejezetten az *általánosnak*, az *egyetemest*nek boldogságáról van szó, míg a sophisták az *egyénnek* boldogságát, az egyénnek *élvezetét* tűzték ki a cselekvés céljával. És éppen itt van a nagy, elválasztó különbség Sokrates és a sophisták felfogása között.

¹²² Memorabilia I. 3., 2.

¹²³ U.o. IV. 2., 34-35.

állanak érték dolgában a *szellem élvezetei*, mert ezek a léleknek valamely tartósan kellemes állapotát eredményezik. Van tehát egy mérték, amely az élveknél is mérőjéül szolgál, s ez a mérték az egyének boldogsága, amely nem egyéb, mint a léleknek tartósan kellemes állapota.

A hedonizmus a maga durva, ösztönös formájában Sokratesnél már végleg meghaladott álláspont, mert az élvezet nem minden válogatás nélkül tekintődik a cselekvésnek céljává, hanem a *hasznosban* egy olyan mérték állítatik föléje, amely mérték alkalmas arra, hogy vele mindennemű élvezetnek értéke s ezen érték szerint való nemessége is megállapítható. A görögök őseredeti, de tisztult hedonizmusa a Sokrates utilizmusán keresztül halad a folytonos tisztulás útján, Platónnál már egészen határozott utilizmussá válik, amelyben az önérték gondolata is megcsillan, Aristotelesnél pedig csak egyetlen lépésnyire volt attól, hogy az idealizmus magaslatára lendülve, ezen a magaslaton mindvégig meg is maradjon. A görög nép szelleme azonban az idealizmus önértékűségének gondolatát, ha sejtette is, különösen a Platon és Aristoteles tanában, magát a gondolatot teljes tisztaságában és fontosságában megragadni képtelen vala. Az erkölcsi idealizmusnak, az erkölcsi önérték gondolatának első határozott hirdetője, amint fejtegetéseink folyamán látni fogjuk, Jézus Krisztus vala. aki a szellemnek minden érték felett való értékességét hirdette életén keresztül s a mellett tett bizonyosságát halála által is.

Sokrates etikája a hedonizmus legyőzésén alapuló teljes utilizmus, amely az egyének hasznát állítja az értékelés középpontjába s a boldogságot tartja minden cselekvés cél- és középpontjának. Az ő intellektualizmusával, amely az erényt a belátással azonosítja, szükségképpen kapcsolódik a leghatározottabb eudaimonizmus, amely az egyén boldogságát tekinti főcéllá még akkor is, ha az államnak teendő szolgálatról van szó.

De szükségképpen kapcsolódik ezzel az intellektualizmussal az erkölcsi szabadság lényegének és nagy fontosságának felismerése is: az érték kútfeje a belátás, a belátás uralma a szabadság, amelynek megvalósítására saját boldogságunk kötelez. Sokratesnél az erkölcsi érték problematikájának alapvonalai tisztán bontakoznak ki, hogy Platon és Aristoteles tanában egy büszke alkotásnak legyenek hordozói.

14. §. Platon tana az erkölcsi értékről.

Sokrates legkiválóbb tanítványa, tanának, szellemi alkatának, legmélyebb megértője Platon vala, aki lelke egész nagyságával és őszinteségével csüngött mesterén s mesterének halála után az ő felfogása szellemében tanította Athén ifjait a királyi tudományra, a jónak, az igaznak, a szépnek szeretetére. Platon a görög idealizmusnak megalapítója, de megalapítója egyszersmind az idealizmusnak, mint *filozófiai felfogásnak*: ő az első, aki az eszmék valóságát hirdeti, egyenesen azt vallván, hogy a valóban létező τὸ ὄντως ὄν csak az eszme, amelynek megismerése a legfelségesebb feladat, amely az embernek osztályrészülnél jutott. Az eszmék valóságába vetett hite hatja át életének minden munkáját és teszi őt valóban prófétává, népének nevelőjévé, az igazságnak klasszikus kifejezőjévé. És amikor azt tanítja, hogy az egész κόσμος-nak egysége a *jónak eszméjében* gyökerezik, ez által az erkölcsi értékeszme kosmos jelentést kölcsönöz, az erkölcsi értéket tévén minden igazi létnek alapjává, okává és forrásává. A legfőbb jó eszméje, az erkölcsi értékeszme itt jelenik meg először a maga teljes világosságában és világegyetemet átható fenségében, a morális cselekedet itt lépik föl először a világegyetem folyásának olyan tényezőjeként, amelyért cselekvője nem csak maga előtt, hanem az egész kosmos előtt el nem hárítható felelősséggel tartozik. A legfőbb jó eszméje Platónnál nemcsak egy cél a többi között, hanem a *legfőbb cél*, amely a célok birodalmában — Platónnál az eszmék nemcsak szülő-okok, hanem egyszersmind irányító célok is — a legfelsőbb rangot foglalja el. A legfőbb jó nemcsak az ember cselekedetének kell, hogy a célja legyen, hanem célja mindannak, ami létezik, célja az egész világegyetemen, amelynek fénye, értéke, ereje és dicsősége csak ennek az eszmének visszatükrözött fénye, értéke, ereje és dicsősége. Platónnál a legfőbb jó nemcsak elvont, felettünk ködös messzességben lebegő fogalom, hanem étellel és erővel teljes hatalom, amely teremt, éltet és kormányoz. A Platon metafizikája éppen ezért nemcsak idealistikus, hanem egyszersmind etikus is, mert éltető forrása és gerince a legfőbb jó, az erkölcsi eszme a maga végtelen és ember által fel sem fogható erejével. *Platon metafizikájában mindenütt ott van Sokrates, az etikus és erkölcsbölcselő*. A legfőbb jó kölcsönöz e világnak jelentést és értéket.

Hozzáfogva most a Platon erkölcsi felfogásának vizsgálatához, mindenekelőtt azzal kell tisztában lennünk, hogy az ő dialogusaiban, amelyek nyomán tanát összeállítani lehet, igen különböző felfogások, illetve hatások érvényesülnek. Legrégibb dialogusaiban — mint pld. a *Charmidesben*, *Lysisben*, *Lachesben*, *Apologiában*, *Kritonban* stb. — egészen félreismerhetetlenül érvényesül Sokrates felfogása, míg más

dialogusaiban, mint pld. a *Phaidros*ban a pythagoreismusnak találkozunk világos nyomaival; más dialogusaiban, mint pld. *Parmenides*ben, *Theaitetos*ban, *Sophisták*ban a létnek és megismerésnek kérdései foglalkoztatják s az eleai iskola hatása kétségtelen.

Ami már most az erkölcsi értékre a legfőbb jóra vonatkozó felfogását illeti, egészen természetes, hogy az is igen különböző világításban áll előttünk, a szerint, hogy Platon mely felfogás ellen küzd vagy mely felfogás mellett tör lándzsát. Kétségtelen azonban, hogy kiindulási pontját itt is Sokrates tana képezi, amely tan egyetemes és szükségképpen fogalmak alkotását sürgeti és követeli, hangsúlyozván, hogy az erény tudás. Pályája elején Platont tisztán erkölcsfilozófiai kérdések háborgatják s úgy látszik, hogy korának sofistikus és hedonistikus felfogása ellen küzd a Sokrates tanára támaszkodva. Legkorábbi dialogusai éppen egyes erényeknek tárgyalásával foglalkoznak, mindig szem előtt tartva azt a tételt, hogy az erény tudás. Így pld. *Euthyphron* a kegyesség, *Laches* a vitézség, *Charmides* a sophrosyne fogalmával foglalkoznak. Filozófiájának ezt a korszakát K.F. *Herrmann* után bátran nevezhetjük Platon *sokratesi korszakának*.¹²⁴ E korszaknak dialogusai, amint már említettük, egyes erények fogalmát fejtegetve, de végleges definitióját egyiknek sem adva, az erkölcsi értékek problémáját még csak nem is érintik; a mi szempontunkból tehát bátran figyelmen kívül hagyhatók.¹²⁵

Platon kisebb dialogusai után következnek azok, amelyek már nem tisztán a Sokrates tanát tükrözik vissza, de még nem teljesen platonikusok sem. Ezen dialogusok: *Protagoras*, *Gorgias* és *Meno*. A *Protagoras*ban az erénynek taníthatóságáról foly a vitatkozás, amelyben végül mégis Sokrates azon álláspontja diadalmaskodik, hogy az erény ismeret és belátás lévén, tanítható is egyszersmind. A mi tanulmányunk szempontjából sokkal fontosabb Platonnak másik dialogusa: *Gorgias*, amely arra a kérdésre keres feleletet, hogy miben áll az ember boldogsága?¹²⁶ A vitatkozás folyamán a természet — φύσις és a törvény — θεσις — között lévő különbség is szóban jővén, az egyik vitatkozó, a sophista Kallikles a természettől fogva rosszak közé számítja a jogtalanságnak elszenvetését is, mert — úgy mond — szabad emberhez nem méltó eltérni a vele esett jogtalanságot. Az erőseknek joguk is van tehát arra, hogy a gyöngéssel szemben, kik a maguk védelmére törvényeket állapítottak meg, erélyesen lépjenek föl s velők szemben jogtalanok lehessenek. Sokrates figyelmeztetésére Kallikles úgy magyarázza tételét, hogy ő erő alatt a belátás és vitézség erejét értette, amely két erény jogot ad arra, hogy a tömeg fölött uralkodjanak.

E ponton tér azután el Platon fölfogása a sofistákétól legnagyobb mértékben. Platon is azt óhajtja, hogy a jók uralkodjanak az állam fölött, de ezt az uralmat nem gondolja határtalannak és végtelennek, mint a sofisták, hanem azt követeli, hogy aki másokon úr, az legyen szolgája a belátásnak, legyen ura önmagának s szenvedélyeinek is. Míg a sofisták a szenvedélyek korlátlan kielégítését tartják az úrhoz méltónak, addig Platon az önuralmat tanítja. Amíg a sofisták az élvezetet hirdették a legfőbb értéknek, addig Platon az élvezet a belátásból fakadó jó járulékaul tekinti csupán és követeli, hogy különbséget tegyünk a jó és rossz élvek között, — μη διορίζηται τῶν ἡδονῶν ὅποιαι ἀγαταὶ καὶ κακαὶ. (495. a.) A jó férfiak a jó jelenléte által jók ἀγαθῶν παρουσίᾳ —, amiként a szépek a szép jelenléte által szépek, — οἷς ἂν κάλλος παρῆ (497. e.) A jó élvek azok, amelyek jók, illetve hasznosak: ὠφέλιμα a rossz élvek ellenben a károsak: βλαβεραὶ (499. c.) Hogy nem minden élv jó, azt mutatja az is, hogy nem minden

¹²⁴ V.ö. *Gomperz*: Griechische Denker. II. k. 233-234. I.

¹²⁵ Platon tanára és személyiségére nézve ajánlhatók a következő művek: *Windelband*: *Platon*. 4. kiadás. 1905. Max *Wundt*: *Platon's Leben und Werk*. 1914. Jena. *Natorp*: *Platon's Ideenlehre Eine Einführung in den Idealismus*, 1903. Leipzig. — U.ö. *Über Platos Ideenlehre*. Berlin, 1914. — U.ö. az E. von *Aster* által szerkesztett *Grosse Denker* c. mű (évnélkül) I. kötetének 93. s köv. lapjain ír Platonról röviden, de igen világosan. — Egészen essay-szerű, de különösen Platon fejlődésének ismerete szempontjából igen ajánlatos *Walter Pater* műve Platonról és Platonismusról, amely Platon und der Platonismus c. alatt német nyelven is megjelent 1904-ben. — Amíg *Windelband* és főleg *Natorp* művei Platon tanának megértését tűzik ki céljukul, addig Platon filozófiai fejlődésével foglalkozik *Hans Raeder*: *Platon's philosophische Entwicklung* c. műve (1915.), amelyben rövid tájékoztatást találunk az u.n. platon kérdésre nézve is. — Platon filozófiájának egyes kérdéseit tárgyalja *Otto Apelt*, a kiváló Platon-fordító *Platonische Aufsätze* c. munkájában (Berlin és Leipzig, 1912.). — A filozófiai feldolgozás szempontjából nélkülözhetetlen *Max Pohlenz*: *Aus Platos Werdezeit* c. műve (Berlin, 1913.), amely Platon filozófiai kifejlését nyomról-nyomra követi. — Az u.n. „*Platon kérdéssnek*” tárgyalása a philosophia általános történetének feladata. Itt csak a mi szempontunkból fontosabb művek megemlézésére szorítkozunk. — Legjobb művek közül különösen figyelmet érdemelnek *C. Ritter*: *Platon*. Sein Leben. seine Schriften, seine Lehre. I. Bd. München. 1910. II. Bd. München. 1923. — *U. von Wilamowitz-Moellendorff*: *Platon* I—II. Bd. Berlin, 1920. — P. tanát problémátörténeti és systematikai szempontból tüzetesen tárgyalja *Hönigswald* már előbb említett művének 139. s köv. lapjain.

¹²⁶ V.ö. *Péterfy*: *Összegyűjtött Munkák* II. kötet 202. lapján található értekezésével.

fájdalom rossz: vannak jó, azaz hasznos fájdalmak is. Ezért a jónak kedvéért kell cselekednünk mindent, még az élvet is, s nem az élvek kedvéért azt, ami jó: — τῶν ἀγαθῶν ἄρ' ἕνεκα δεῖ καὶ τ' ἄλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν ἀλλ' οὐ τὰγαθὰ τῶν ἡδέων (499. b.-500. a.) — Miután az összhang az életnek célja, hirdeti Platon a pythagoreusok tanára emlékeztetve, az erényes ember azt cselekszi, amit cselekednie kell. Amíg Kallikles azt hangsúlyozza, hogy a természettől jó és szép abban nyilatkozik meg, hogy vágyainkat szabad gyeplőre engedjük, addig Platon ezzel szemben a belátás nyomán fakadó összhangot sürgeti. Kallikles álláspontján a jó élvel azonosul; Platónnál ellenben az élv a jónak rendeltetik alá. —

Itt nem lehet feladatunk a dialogus egyes részleteinek tárgyalásába bocsátkoznunk, de meg kell jegyeznünk, hogy a Sokrates érvelése, amellyel a jónak az élvezettel való azonosítása ellen küzd, tulajdonképpen ad absurdum vezet ez az azonosítást, felmutatván, hogy más a jó és más az élv, amiként más a rossz és más a fájdalom. A jó lényege az összhangban áll, amely az embernek egész életét, minden cselekedetét áthatja s az embert valóban nemcsak boldoggá, hanem szabaddá is teszi: az erkölcsi autonomia megvalósításának feltétele a rendezett, mértéktartó — σῶφρων — lélekből fakadó belátás. A belátó lélek erényes lélek. Jók vagyunk — úgy mond Platon, — valamely már meglevő erény által, — ἀρετῆς τινὸς παραγενομένης, —, ez a jelenlevő erény pedig a δικαιοσύνη és a σωφροσύνη (503. d.-504. d.) Ez az erény pedig bizonyos rend és helyes magatartásnak következménye s jó éppen az által lesz valami, hogy megvalósul benne a maga, saját rendje. Ezért a rendezett lélek jobb, mint a rendezetlen; rendezett lélek pedig az, amely a belátásnak enged, míg a belátást megvető lélekben nincs rend s tehát az ilyen lélek rossz. A belátó lélek pedig, azt teszi ami illik, — τὰ προσήκοντα — s megadja az isteneknek is, embereknek is, ami őket megilleti. De a belátó lélek vitéz is, mert tudja, hol kell helyét megállnia. A belátó lélek kegyes és vitéz, tehát jó s következésképpen boldog is. Aki jól rendezvén lelkét, boldogságot szerez magának itt ezen a földön, azt elkíséri ez a boldogság a túlvilágba is, hol a bíró majd szigorúan ítélkezik a lelkek fölött a szerint, amint jók vagy rosszak valának a földi életben. —

Érdekes különben a Gorgias felfogásában az, hogy itt még a szép és a jó között szigorú különbség nincs téve, illetve a jó, mint sajátos érték, teljes önállósággal nem bír. Sokrates ugyanis a szépségnek jellemzőjét, illetve értékességét abban találja, hogy a szép azért szép, mert vagy élvezetes, vagy hasznos,¹²⁷ vagy pedig mind a kettő, úgy, hogy a fejtegetés folyamán azt állítja Sokrates, hogy a szép az élv és a jó által határozottatik meg, — a jót itt a hasznos értelmében véve — ἡδονῆ τε καὶ ἀγαθῷ ὀριζόμενος τὸ καλόν.¹²⁸ Azaz ennek a fejtegetésnek értelmében a jó először is nem különbözik a hasznostól, mert itt a két fogalom felváltva használtatik, a jó hasznos, a hasznos jó; és másodszor a jó a széppel nem esik ugyan össze, de a szépnek jelzője és jellemvonása s miután a szépet az élvezettel együtt is meghatározhatja, ez által az élvezetnek veszedelmes szomszédságába kerül.

A Gorgias fejtegetéseinek eredménye ez: *az erény belátás, a belátó lélek kegyes és vitéz, a kegyes, a belátó és vitéz lélek jó, a jó lélek boldog és megelégedett, tehát: a belátás a boldogság feltétele.*

Az erkölcsi jónak utilis-jellegét hangsúlyozza Platon a *Meno* c. dialogus azon részében, ahol Sokrates az erény taníthatóságáról értekezik. Sokrates idevonatkozó fejtegetéseinek menete röviden a következő. Az erény — úgy mond Sokrates — tanítható, hogy ha belátás vagy ismeret az. Az erény belátás, — ezt a tételt már most következőleg bizonyítja Sokrates. Az erény egészen bizonyosan a jók közé tartozik. A jók pedig, szintén egészen bizonyosan, hasznosak. Ámde csak abban az esetben hasznosak, hogyha helyesen használnak. Ez a megállapítás nem csak olyan javakra vonatkoztatva igaz, mint amilyenek az egészség, a szépség, az erő, a gazdagság stb., hanem a lélek javaira vonatkozólag is igaz, mert a lélek javai is, mint pld. a bátorság, vitézség stb. csak akkor hasznosak, ha helyesen használnak. A helyes használat azonban csak úgy lehetséges, ha rendelkezésünkre áll a belátás és az ismeret. Ha a javak használatában a belátás vezet, boldogok lehetünk. A végső eredmény tehát itt is az, hogy a jó, legyen érzéki vagy szellemi természetű, csak akkor vezet boldogságra, ha hasznos és csak akkor hasznos, ha belátással használtatik.

A jó ebben a dialogusban is gondosan külön választatik a kellemestől s a haszonnal azonosítatik. A rosszat, mely káros, csak azok cselekedik, akik azt jónak vélik, de magát a rosszat senki sem akarja. Az erény nem is egyéb, mint a jónak akarása s képesség arra, hogy a jókat összehasonlítsuk — δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τ' ἀγαθὰ (78. b.) A jó hasznos, az erény is hasznos, de minden haszonnak kútfeje a belátás, amelyből fakad minden érték. A belátásból fakadó érték megvalósítására saját boldogságunk kötelez. — A

¹²⁷ Gorgias 474. D.

¹²⁸ U.o. 475. A.

Meno egy új elemmel bővíti a philosophus rendszerét: a visszaemlékezés tanával s ez által egyenesen átvezet Platon filozófiájának azon korszakára, amelyben az igazi, a maga lényegét és szellemének sajátos erőit kifejtő Platon áll előttünk; átvezet Platon filozófiájának valóban „*platon* korszaká”-ra, amelyben az ideatan szórja szerte a maga bámulatos és termékenyítő fényét. Platon tana, kétségkívül az orphikusok és a pythagoreusok tanának hatása alatt, amelyekkel utazásai közben ismerkedett meg, bizonyos asketikus-mystikus színezetet nyer ebben a korszakban. Ez a mystikus-asketikus vonás különösen erkölcsi felfogására nézve jellemző s ilyen jellemzőül marad fejlődésének későbbi korában is, amikor azonban az asketikus vonás enyhül egy kevésbé és háttérbe szorul.

E korszak dialogusai közül minket Platon erkölcsi értékfilozófiájának megismerése szempontjából különösen három érdekel: a *Philebos*, a *Politeia* és *Timaeus*.

A *Philebos*ban Platon az élv és a jó viszonyának kérdését fejtegeti s minden valószínűség szerint azok ellen folytat polemikát, akik Sokratesre hivatkozva, legfőbb jónak az élvét állítják. — E dialogus a fejtegetett kérdés fontosságánál fogva, megérdemli, hogy bővebben foglalkozunk vele.¹²⁹

A *Philebos*ban két nézet áll egymással szemben: az egyik az élvét s mindazt, ami az élvvel rokon, tartja a legfőbb jónak, a másik nézet ellenben azt vitatja, hogy a legfőbb jó a szellemnek tevékenységeiben, a gondolkozásban, belátásban, ismerésben stb. keresendő. Mind a két nézet hívei azonban megegyeznek abban, hogy az élet célja a boldogság; a kérdés csak az, hogy miben áll a boldogság? Az első nézetnek képviselője *Philebos*, illetve *Protarchos*, akinek nézete szerint minden teremtményre nézve jó az, ami neki kellemes és élvezetet okozó (19. B.) A másik nézeté Sokrates, akire nézve jó az ész, a gondolkodás, az emlékezés, a helyes nézetek, tudás, értelem és művészet. — Hogy a kérdés eldönthető legyen, különböztetni kell az élvezetek között. Azt mondja u.i. Platon, hogy az emberek erkölcsi szempontból igen különböző értékű embereknek is szoktak tulajdonítani élvezetet, ami egyenesen arra mutat, hogy osztályt kell tenni az élvezetek között. De osztályt kell tenni az ismeretek között is, mert azok között ts vannak hasonlóak és nem-hasonlóak. Ha az élvezetek és az ismeretek sorában észlelhető különbségeket megtudjuk állapítani, akkor egészen világosan fog állani előttünk az a tény, hogy *önmagukban véve sem az élvezet, sem az ismeret ama legfőbb jó nem lehet, hanem a kettőnek valamely szorosabb egysége*. Boldog életet számunkra csak az élvnek és az ismeretnek bizonyos vegyülete biztosíthat, mert a legfőbb jónak *tökéletesnek* — τέλειον — kell lennie, azaz magába kell foglalnia az egész emberi boldogságot és elégségesnek — ικανόν — kell lennie, azaz, más jóra szorulnia nem szabad. Ha már most az élvét és az ismeretet külön-külön vesszük, azt fogjuk tapasztalni, hogy a kettő közül önmagában véve ezen követelményeknek egyik sem felel meg. Hiszen az élv szellemi tevékenység nélkül nem is gondolható, mert ebben az esetben az illető még nem is tudja, hogy vajjon élvez-e vagy sem, élvezett-e vagy sem, mert sem emlékezni, sem fontolóra venni nem képes. De másfelől egy olyan élet sem lehet boldog, amelyben a szellem tevékenysége az egyedüli s kizár minden élvezetet; az ilyen élet csak isteneknek való, míg a tisztán élvezetekkel teljes, csak az állatok sajátja.

A boldogság tehát az élvezetnek és az ismerésnek helyes vegyülékében áll. Az a kérdés már most, hogy milyennek kell e vegyüléknek — μικτός βίος — lennie? Mindenekelőtt azt állapítja meg Platon, hogy ha az ész nem is teszi a legfőbb jónak teljes tartalmát, azért mégis a legfőbb jónak oka az ész. Bizonyítja pedig ezt az állítását a következő módon. Felmutatja a létnek végső elveit s kimutatja, hogy az élv és ész mennyiben tartoznak ezen elvekhez s mennyiben rokonok azokkal. A létnek pedig van négy osztálya: a *határtalan* ἄπειρον, a *határos* πέρας, a *kettőnek vegyülete* συμμιγόμενον s ezen *vegyüléknek oka* τῆς συμμίξεως αἰτία (23.d.). A határtalanhoz tartozik minden, ami nem mennyiségre nézve kiterjedés, hanem minőségre nézve, azaz intensive is határtalan, azaz nem határozott; pld. több és kevesebb, nagyobb és kisebb stb. A határoshoz tartozik minden, ami magával egyenlő s mindenbe, a határozatlanba is, rendet és mértéket viszen be; pld. egyenlő, kétszeres, mértékes stb. Úgy a határos, mint a határtalan kiterjed a léleknek tevékenységeire is. A határosnak és határtalannak minden vegyülete képezi a létnek harmadik osztályát s ebből a vegyületből származik minden, ami szép és szeretetreméltó ezen a világon. A létnek negyedik osztálya ezen vegyületeknek okait foglalja magában, magát az *isteni ész*t, amelytől származik a világnak rendje és harmoniája. Az élv és a vegyületlen élet — ἡδὺς καὶ ἄμικτος — már most a határtalannak, a megnehatározottnak osztályába tartozik, az ész pedig, amely a mi királyunk, valamint az „ég és a föld királya” (27.c.-28.d.), az okok osztályába s rokon a legfőbb okkal, az isteni észszel. A boldogság, a rend és a harmonia, miként a természetben, úgy az ember világában is csak úgy jöhet létre, ha

¹²⁹ V.ö. Péterfy Jenő pompás analysisét és jellemzését, *Összegyűjtött Munkák* II. kötet (1902.) 220 lapján *Philebos* c. értekezésében, amely eredetileg a *Filozófiai írók tára* X. kötetének *Előszavaként* jelent meg.

az ész uralkodik a határtalan fölött, azaz, ha korlátok között tartja és mértéket szab az élvezeteknek. Világos ebből az is, hogy az ész, mint az isteni észszel rokon, magasabbrendű, mint az élvezet s következésképpen ő az oka a boldogságnak, a legfőbb jónak, amely a létnek harmadik osztályába tartozik.

Ha azonban azt akarjuk, hogy ez a vegyülék, a legfőbb jó, helyes legyen, szükség ismernünk úgy az élvnek, mint az ismeretnek különböző *fajtáit*. E célból Platon különbséget tesz a *tiszta* és *nem-tiszta* élvek között, előbb azonban tüzetesen vizsgálja az élv és a fájdalom keletkezését s ontológiai alkotását. Úgy az élv, mint a fájdalom a lét 3-ik fájához tartozik: fájdalom jön létre, ha az élőlényekben megbomlik az összhang; élv keletkezik, ha ez az összhang helyreáll (31.c.-32.b.). A kettőn kívül van még egy 3-ik állapot is, amelyben nincs sem élv, sem fájdalom; ilyen életet élnek valószínűen az istenek. A testi élveken és fájaldalmakon kívül vannak a léleknek is élvei és fájaldalmi, amelyek az emlékezésből fakadnak. Ezek az élvek is lehetnek hamisak és rosszak, amelyek az igazi élvezeteket csak utánozzák. Igazi élvezetek a tiszta élvezetek, míg a hamis élvezetek nem-tiszta élvezetek. Nem-tiszta élvek a testnek élvezetei, mert ezek a legszorosabban függenek össze a fájdalommal, sőt egyenesen fájdalom a feltételük. A tiszta élvek a lélek élvezetei, azok az élvezetek, amelyeket a rendben, a harmóniában, a szépben való gyönyörködés okoz, tehát a fül és a szem élvezetei, amelyekhez járul természetesen az ismeretnek minden gyönyörűsége, amely azonban csak nagyon keveseknek jut osztályrészül. A tiszta élvezeteknek jellemzője az, hogy mérték van bennük — *ἔμμετρία* —, míg a nem-tiszta élvezetek jellemzője az, hogy nincs bennük mérték, — *ἀμετρία*.¹³⁰ Egészen magától értetődő, hogy a tiszta élvezetekből egy kevés jobb és szebb, mint egy egész csomó nem-tiszta élvezet. Miután pedig az élv nem a lét — *οὐσία*, hanem a levés — *γένεσις* — körébe tartozik, nem számítható a jóhoz, de mint minden levés, úgy az élv is valamely létért van; ez a lét pedig, amelyért az élv, mint levés van, nem más, mint a jó. *Az élvezet tehát Platon szerint nem tartozik a jóhoz, meg kevésbé azonos vele, de a jót van.*

Az élvek osztályozása után az ismeretek osztályozását kísérli meg Platon, mindenekelőtt két nagy csoportot különböztet meg az ismeretek között.¹³¹ Első osztályba tartoznak azok, amelyeknek célja magukon kívül van s céljuk valamely külső műnek létrehozása; a második csoportba pedig tartoznak azok az ismeretek, amelyeknek céljuk önmagukban van s céljuk a művelés és a nevelés. Az egyes ismeretek között tisztaságuk és értékességükre nézve a következő fokozatot állítja föl Platon: lefelől áll a *dialektika*, mely az igazi léttel foglalkozik, utána következik a *tiszta matematika*, azután az *alkalmazott matematika*, negyedik helyen állanak azok a tudományok, amelyek a *matematikát fölhasználják*, ötödik helyet foglalják el végül a *puszta tapasztalaton s ügyességen alapuló tudományok*.

Eként úgy az élvezetnek, mint az ismeretnek különböző fajtája meg lévén állapítva, pontosan meghatározható a kettőnek az a vegyüléke is, amely a legfőbb jót alkotja. E vegyületben az ismeretnek minden fajtája több értékkel bír, mint akármilyen élvezet. Az élvezetek közül pedig csak azok az élvezetek foglalhatnak ebben helyet, melyek a belátással és az ismerettel rokonok s tehát az ész tevékenységét nem gátolják, — azaz a tiszta élvezetek; de a tiszta élvezeteken kívül helyet foglalhatnak azok is, amelyek az ember érzéki mivoltától szétválaszthatatlanok. A legerősebb és leghevesebb élvezetek azonban ezen vegyületből végképpen kizárandók, mivel a belátást zavarják s az ismeretnek útját szegik.

Itt már a jónak előcsarnokában állunk. Az élv és ismeret vegyülete azonban csak úgy lesz helyes, ha a vegyülés bizonyos *mérték* szerint történik. Két forrásból kell hát meríteni: az egyik forrás a kék „olyan, mint a méz”, a másik a belátás, illetve ismeret, „tiszta, acélos vízzel” van tele. A fődolog, hogy a vegyülék igaz legyen. Ehez járul azután a mérték s az arányosság, amelyekkel mindig együtt jár a szépség is. A legfőbb jónak lényegét tehát e három elem teszi: a mérték, az arány és a szépség. Ezek közül egy eszme önmagában nem elegendő arra, hogy a jót meghatározza: Platon a legnagyobb erővel hangsúlyozza a Philebosban, hogy a jót egy eszme — *μῆ ἰδέα* — hálójába befogni nem lehet.¹³² Az említett három eszme tehát a jónak meghatározásához feltétlenül szükséges, mert ha csak egy is hiányzik belőle, a jó nem lesz teljes és tökéletes, sem önmagában elégséges. Miután pedig a szép, az igazság, az erény — *ἔυμμετρον* — közelebb áll az észhez, mint a gyönyörhöz, azért a jónak vegyülete is rokonabb az észszel, mint az élvvel.

Az élv és az ismeret viszonyának megállapítása után Platon a legfőbb jónak alkatrészeit képező *értékeknek sorozatát állítja föl*, a következőképpen. A legfőbb jó szempontjából legelső és legfontosabb

¹³⁰ Philebos 52.c. - 53.d., 54., 55.

¹³¹ U.o. 55. o. s köv.

¹³² Philebos 64b-65a.

érték a *mérték*, az *arányosság* — τὸ μέτρον —, a *harmonia* s az ezen dolgokkal rokon dolgok eszméiben való részvétel. A *második* helyet foglalja el az *arányos* — τὸ συμμετρον —, a *szép* — καλὸν —, a *tökéletes* — τελέον —, az *elégséges* — ἱκανὸν — eszméiben való részvétel. *Harmadik* helyen áll a *szellem* — νοῦς — és a *belátás* — φρόνησις —; *negyedik* helyen az *ismeretek* — ἐπιστήμας —, *művészetek* — τέχναις — s a *helyes képzetek* — δόχαις ὀρθαῖς —; *ötödik* helyen végül a *tiszta*, a *fájdalomtól mentes élvezetek*. — Így hát — úgy mond Platon — az élvezet az értékek sorozatában az utolsó helyre kerül, bár valamennyi ökö, ló s a többi állat mind mellette is tanúskodnék. (60.d.-67.b.) —

Platon a Philebosban tulajdonképpen arra a kérdésre keres hát feleletet, hogy mi a jó? mi az a legfőbb cél, amelyre minden ember cselekedetének irányulnia kell, ha azt akarja, hogy ez a cselekedet erkölcsileg helyes és értékes legyen? E kérdésekre feleletet keresvén, a legélesebben foglal állást a kyreneikusok hedonismusa ellen, melynek alaptételét így állapítja meg: τὰγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελεῖν.¹³³ Platon az élni szerepét az erkölcsiség területén elismeri ugyan, de a kyreneikusok túlzó és egyoldalú felfogásával szemben azt hangsúlyozza, hogy az értékek sorában, amelynek lelegején a tősgyökeresen görög mérték áll, a legutolsó hely illeti meg a tiszta, a fájdalomtól ment élvezeteket, azaz, a léleknek élvezeteit. A legfőbb jó eszméje tehát akként fogalmaztatik, hogy úgy az élv, mint a belátás az őket megillető jogokhoz jussanak, de midőn ezt teszi Platon, kétségkívül a tapasztalatok nyomása alatt, soha sem téveszti szem elől, hogy a tulajdonképpeni elsőség és vezető szerep a belátást illeti, amely ugyan nem a legfőbb jó. de azzal a legszorosabb rokonságban áll. Az élni is meg van ugyan a maga becse, amely a legfőbb jóra, azaz a boldogságra nézve nélkülözhetetlen, de a legfőbb érték mégis csak a belátás, illetve a belátáson nyugvó mértéktartás. Az élv megnevesítése nélkül minden élv csak állati élvezet, amellyel együtt járó fájdalom sokkal nagyobb, mint maga az élvezet, amelynek kísérője. —

Platon dialogusainak fejtegetéseiben tovább haladva, habozás nélkül állapíthatjuk meg, hogy kétségkívül legrendszeresebb s mintegy egész felfogásának hű tükörét nyújtó dialogusa a Politeia, amely nem foglalozik ugyan, mintegy ex thesi a legfőbb jó fogalmazásával, de érinti azt, amikor az államok céljául és feladatául a legfőbb jó megvalósítását tűzi ki. — Platonnak idevonatkozó fejtegetései a legfőbb jót az ideák világában helyezik el és pedig az ideáknak fölébe állítják s a naphoz hasonlítják, amely örök forrása nemcsak a fénynek, hanem a melegnek is s ez által mindannak, ami élet: a nemzésnek, a látható dolgok keletkezésének és a növekedésnek egyaránt. A jó eszméjétől származik minden, úgy, hogy tulajdonképpen egy istenségnek helyét foglalja el. mint teremtő és mindeneget fenntartó hatalom. Ezért a legfontosabb tudomány a jónak eszméje, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μαθήμα.¹³⁴ Az a kérdés már most, hogy mi ez a legfőbb jó? — αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν (506.d.) — mi alkotja annak tartalmát s lényegét. A jónak legelső jellemzője az, hogy minden dolog, még az, ami igazságos is, csak a jó hozzájárulása által válik használhatóvá és hasznossá, — χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα —, az élv pedig ilyen szolgálatra merőben alkalmatlan, mert hiszen vannak olyan élvezetek, melyek károsak és fájdalmat okoznak. A tömeg az élvet vallja a főjónak, a finomabbak — κομψότεροις —, azonban a belátás — φρόνησις — mellett foglalnak állást. (505.c.) De vigyáznunk kell most arra, hogy nem az egyes jó dolgokról van itt szó, hanem a jóról, amelyet gondolhatunk ugyan, de nem láthatunk, míg az egyes jó és szép dolgokat láthatjuk, de nem gondolhatjuk — καὶ τὰ μενδὴ ὀραῖσθαι φάμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὀραῖσθαι δ' οὐ. (507.b.) Miután pedig sem a látás, sem a láthatóság nem lehetséges, ha nincsen fény, amely a naptól származik, azért ami a nap a látásra és láthatóságra nézve, az a jó ideája a gondolat világában a gondoltra és a gondolatra nézve (507-508.). A jó eszméje tehát *koszikus jelentőségű*: ὁ ἀδία az erőt — δύναμιν az igazságosságnak, a tehetséget az ismerőnek, sőt ὁ ἀδία a dolgoknak a létet is.

— Ez a főjó azután a Politeia számos fejtegetésében a δικαιοσύνη-val látszik azonosnak. Az igazság az a legfőbb jó, amely az embert boldoggá teszi és nem a hatalom, vagy a szenvedély, vagy a vágyak uralma, amint a sophisták és Thrasymachos hirdetik A δικαιοσύνη éppen az az erő, amely hatalmat ad a többi erénynek, azokat létre segíti, s ha létre jöttek, védelmezi (432.b.-434.a.). Igazságos pedig az, aki a saját maga felett rendelkezik és a saját dolgát végzi, — ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη. — Vagy ismét: igazságos az, aki a saját lelkének összhangját megőrzi. Az egészséges, a

¹³³ Philebos 66. 6.

¹³⁴ Politeia 505. E.

szép, a jó lélek erényes lélek (443.c.-444.e.).

Az erényes, azaz a boldog élet ugyan élvezettel is jár, csak hogy az élvezeteknek a lélek részei szerint különböző fajtája van. A legértékesebb élv a megismerés élvezete; ez után következik a hírnévnek és dicsőségnek élvezete s legutolsó helyen áll a nyereszkesedésnek egészen alantós élvezete. Az élvezetnek ezen három fajtája között értékfokozat van s igazán, emberhez méltó élvezet csak az ismerésnek élvezete, amelyre csupán a philosophus az igazság megismerésére tör, a vele járó élvezetet tartja a legértékesebbnek s ezért nem törődik sem a hírral, sem a hírcsccsel, hanem az ismerés adta élvezetet elkülöníti a többi élvezetektől, amelyeket csak kényszerű élvezeteknek nevez — τῶν ὄντων ἀναγκαΐας (581.d-e.) — mivel ezeknek egyikére sincs reászorulva, csak kényszerítve. A philosophussal szemben a φιλότιμος a test akarati részének élvezeteit, a hatalmat, győzelmet, hírnevet részesíti előnyben, míg a φιλοκερδῆς a test vágyó részének élvezeteit, étel, ital, szeretkezés stb. tartja becsben, s fut a pénz után, amellyel ezek az élvezetek mind megszerezhetőek. — Hogy a philosophus élvezetei a leggyönyörűsebbek, ez már abból is következik, hogy a dolgok helyes ítéelésének eszköze az ő hatalmában van, t.i. az okoskodás. Ezért, amit ő dicsér és becsben tart, az a legigazabb és legértékesebb. (582. e.) Aki a λογιστικὸν vezérlésére bízza magát, annak lelke minden részében szabatosan végzi dolgát, lelkének egyetlen része a maga jogaiban csorbát nem szenved s mindegyik rész élvezzi a maga jogos igaz gyönyörűségeit. (586-587.e.)

A Politeia Platonja az ideák hónában keresi a boldogságnak = a legfőbb jónak eszméjét, de ezen eszme tartalmára vonatkozólag azt vallja most is, mit a sokratesi korszak dialogusainak és a Philebosnak írója vallott: a δικαιοσύνη, most is minden erénynek alapja, de egyszersmind foglalatja is. A jónak eszméje, mint kosmikus valóság, ott van a megismerhető birodalmában, alig-alig látható, de ha már egyszer meglátta valaki, akkor ki is olvashatja belőle, hogy minden szépségnek és igaznak ő a forrása és oka; amiként a látható világban ő szülte a fényt, úgy a gondolkodás birodalmában tőle ered a belátás és igazság s éppen azért reá kell irányulnia minden ember cselekedeteinek, aki észszel akar cselekedni úgy a magán, mint a nyilvános életben. Ez a legfőbb jó — mondja ismét Platon — a gondolatra és a gondoltra nézve ugyanaz, ami a nap a látásra és a látott dologra nézve. A jó ad erőt az igazságnak s ő ad tehetséget azoknak, akik valamit megismernek. De nemcsak, — a jó ad létet is az egyes dolgoknak, amelyeket méltóság és erő tekintetében felülmúl; a jó eszménye fölött áll minden más eszménynek, amely tőle nyer erőt és értéket. Igaza van Hönigswaldnak: a jó Platon problematikájában nemcsak ethikai, hanem közelebbről metaphysikai, rendszeralapító fogalom.¹³⁵ A jó eszméje, mint legfőbb eszme, minden érvénynek forrása is, minden ismeret lehetőségének feltétele, amely nélkül a rendszer, mint rendszer létre nem jöhet. A jóból származván a lét és az érvény egyaránt, természetesnek kell találnunk, hogy Platon a jót az istennel azonosítja: minden érték végső alapja és kútfeje isten. Ez a gondolat tökéletes kifejezésre majd Plotinos tanában fog jutni.

Ha végig tekintünk Platon erkölcsphilosophiai felfogásának fejlődésén, látjuk, hogy a fejlődésnek első szakában, az u.n. sokratesi korszakban, dialogusaiból tulajdonképpen mestere, Sokrates szól felénk. Majd a fejlődésnek derekas részében az igazi Platon áll előttünk, aki bizonyos mystikus elmélyedéssel, az ideák hónában keresi a legfőbb jó eszméjét, isteni méltóságot tulajdonít neki és kosmikus princípiummá lépteti, amely által lesz minden és amely által fenntartatik minden, azonban fejlődésének egyetlen korszakában sem ejti el azt a gondolatot, hogy a legfőbb jó a boldogság, a boldogság pedig a belátástól függ. Az erkölcsiség terén szóhoz jut ugyan az élvezet is, de a belátás uralma alatt áll s az ész által vezéreltetik. A belátás uralma a szabadság s tehát az erkölcsi autonomia gyökere az ész, amelynek szavára hallgatva legyőzhetjük az élvezetek és vágyak ostromló erejét; különösen éppen azoknak a vágyaknak erejét, amelyek nem természettől fogva kényszerűek — τῆ φύσει ἀνάγκη (558.d-e.), hanem az ész ereje által megfékezhetőek. Az erényes férfiú tehát szabad férfiú is egyszersmind, mert a benne lévő λογιστικόν, lelkének eszes része megzabolazza azt a részét az embernek, ami benne állati és vad, — τὸ δὲ θηριῶδες τε καὶ ἄγριον (571.e.). *Az erkölcsi érték forrása az ész, amely egyszersmind kútfeje az igazi szabadságnak is: íme a görög intellektualismus Platon ethikájában.*

Ezen intellektualistikus felfogás fölött pedig ott lebeg, mint a görög erkölcsphilosophia fölött általában, az utilismus. amely szerint cselekednünk kell a jót, mert ez által boldogság jut osztályrészünkké.

Platon erkölcsphilosophiája a Sokrates tanításában és a görög szellemben gyökerezvén, az utilismusnak határozott vonásait viseli magán. A haszon, melynek forrása a józan belátástól vezetett erkölcsi cselekedet,

¹³⁵ Hönigswald: *Die Phil. des Altertums*, (München 1907.) 171. sk. lapokon.

a maga teljességében bontakozik ki előttünk s lesz uralkodó érték úgy az egyesnek, mint a társadalomnak, illetve államnak életében. A haszonnak ez a hangsúlyozása egészen természetes is egy olyan nép gyermekénél, amely nép nemcsak azt vallja, hogy erkölcsiség csupán az állam keretein belül valósulhat meg, hanem egyenesen azt is hirdeti, hogy erkölcsiség magáért az államért van. Az ideák mystikus és földfeletti fénye a szellem értékeinek páratlan világos felismerésére vezeti ugyan Platont, de fényük túlságosan vakító arra, hogy mellette hideg megfontolással vizsgáljuk az önértéknek, az erkölcsi értékfogalomnak természetét. Platon egészen jól látja a jó eszméjének fontosságát és értékességét, amit az által juttat kifejezésre, hogy a jó eszméjének kosmikus értéket biztosít, az eszmék sorozatában legfelső helyre állítva, de a jó eszméjének logikai természetét, önmagában vett jelentését és értelmét sehol sem kutatja s éppen ezért kénytelen mindannyiszor a hasznosnak vagy a szépnek fogalmához fordulni, valahányszor a jónak önmagában vett értékét és jelentését megállapítani kell. Platonnak egész gondolkozását, tanának minden részletét a legfőbb jó eszméjéről való felfogása színezi és mégis, az erkölcsi értékeszmeének sui generis természetét felismerni ő is képtelen. Az ideák világán át minden időben — Platon fejlődésének minden szakaszában — át-áttör a hasznosságba vetett hitnek sugara és megzavarja azt a tiszta, étheri fényt, amely a platoni ideák birodalmából oly varázsos erővel hatja át a lelket, termékenyíti meg a gondolkozást és ad annak lendületet, energiát, hogy a világegyetem nagy kérdéseit fáradságot nem ismerve és minden külső érdek nélkül szüntelen kutassa.

A cselekedetek értékét, dacára az értékről szóló tanának, Platon is következményeiktől teszi függővé s az élvét ugyan az őt megillető korlátok közé szorítja, de a szellemnek önértékéről s a jó akarattal páratlan becséről csak igen halvány sejtelemmel bír különösen ott, ahol a legfőbb jónak mystikus természetét fejtegeti a Politeia szakaszaiban. Az ő felfogásától még csak egyetlen lépést kell tennie az emberiségnek, hogy az idealizmusnak tiszta magaslataira felemelkedhessék, de ezt a lépést a görög philosophia meg tenni képes nem vala. Aristoteles, a görög nép utolsó igazán nagy gondolkozója, csak Platon intellektualizmusának egyoldalúságát csökkenti s az erkölcsiségnek substantiáját elemzi, de az erkölcsi érték fogalmazásában Platont túl haladni ő sem vala képes.

15. §. Aristoteles tana az erkölcsi értékről.

Platonnak kétségkívül legkiválóbb és hatásaiban is legnagyobb tanítványa Aristoteles, a görögség szellemének utolsó, nagyszabású képviselője. Aki mintegy rendszerbe szedve a görögségnek minden philosophiai megállapítását, művei által századokra szóló hatást gyakorolt nemcsak a görög gondolkozás további folyamán, hanem még a keresztyénség gondolkozására is, különösen a scholastica és Aquinoi Tamás művein keresztül.¹³⁶

Erkölcsi felfogásának leghívebb tükre az *Ethika Nikomachea*, amelynek az erkölcsi értékfogalomra vonatkozó fejtegetéseit a következőkben foglalhatjuk össze. — Az emberi cselekvés — úgy mond Aristoteles — mindig valamely célra vonatkozik. Minden cél pedig valami jó; a legutolsó és a legfőbb cél pedig a legfőbb jóra irányul, azaz az erkölcsi cselekedeteknek legfőbb célja a legfőbb jó — τὸ ἄριστον. Arra a kérdésre már most, hogy mi a legfőbb jó, Aristoteles a közfelfogásból kiindulva azt feleli, hogy a boldogság, az eudaimonia. Az egyetlen jó, amelyet önmagáért kívánunk, a boldogság. Úgy a műveletlenek, mint a bölcssek és a nagy tömeg, teljesen egyetértenek arra nézve, hogy az εὐζῆν és εὐ πράττειν az εὐδαιμονία-val azonosak.¹³⁷ Ő tehát a jót nem önmagában, καθ' αὐτὸν, vizsgálja, hanem az ember szempontjából vett legfőbb jónak fogalmát igyekszik tisztázni s ez által már eleve a relativizmusnak s a relativizmussal együtt járó utilizmusnak körén belül marad a maga erkölcsphilosophiai fejtegetésével.

A boldogság kérdésére igen különböző feleletet adnak az emberek, úgy mond Aristoteles a Nikomakhosi ethika bevezető fejtegetésében. Némelyek az élvben keresik a boldogságot, mások a gazdagságban és a tiszteletben. Ezen véleményeket azonban Aristoteles egészen határozottan visszautasítja. Az élvezet — ἡδονή — igen állati jellegű arra, hogy abban találjuk meg az embernek boldogságát. A tisztelet — τιμήν — sem lehet a legfőbb jó, mert hiszen az, hogy tiszteltetünk-é vagy sem, nem tőlünk, hanem másoktól függ;

¹³⁶ Aristoteles tanára nézve v.ö. Grant i.m. 188-301. I. — Brentano: *Aristoteles u. seine Weltanschauung*. 1911. (Egyoldalú és elfogult.) — Markarewicz: *Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles*. 1914. — Pauler Ákos: *Aristoteles*. — Budapest, 1922.

¹³⁷ Eth. Nik, I. 2. 1095. a. 17.

de azután, aki tiszteletre vágyik, az az értelmesek tiszteletét óhajtja, mintegy azért, hogy a saját derekosságában — ἀρετή — való hitét erősítse. A tulajdonképpeni cél tehát itt sem tisztelet, hanem az erény. Ámde maga az erény sem lehet a legfőbb jó, mert hiszen lehet valaki erényes ember s mégis minden tevékenység, minden cél nélkül tölti életét, amelyet a sors minden csapásával elborít.

Ha tehát sem az élvezetben, sem a tiszteletben, sem az erényben nem áll a boldogság, mi hát akkor a legfőbb jó? — A *tevékenység* — feleli Aristoteles.

Ámde csak az olyan tevékenység szül boldogságot, amely az erénynek megfelel. Ez a tétel igen nagy fontosságú az Aristoteles erkölcsi felfogásának megértése szempontjából, mert határozott különbséget statuál az erény és az erénynek megfelelő tevékenység között. „Mert — úgy mond — amiként Olympiában nem a legszebbeket és a legerősebbeket koszorúzzák meg, hanem azokat, akik valóban részt vesznek a versenyben, mert ezek között van az, aki a győzelmet kivívja, éppenúgy az erkölcsi életben is azoknak jut osztályrészül a jó és a szép, akik helyes értelemben tevékenykednek”.¹³⁸ A helyes értelemben vett, az erénynek megfelelő tevékenységgel együtt jár a tevékenységben való gyönyörűség is s tehát az így tevékenykedő ember nem szorul reá az élvezetnek valamely külső forrására. Azaz: az εὐδαιμονία ilyen értelemben véve, nem csak a legfelségesebb — ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον —, hanem a leggyönyörteljesebb — ἴδιστον is.¹³⁹

Ámde már most egy újabb kérdés merül fel ismét. A helyes tevékenységben áll a boldogság, — ha el is fogadjuk ezt az állítást igaznak, kérdenünk kell tovább: *de miben áll a helyes tevékenység?* Aristoteles e kérdésre is ad feleletet. — A Nikomakhosi ethika I. könyvének 12. fejezete az εὐδαιμονία lényegével és természetével tüzetesen foglalkozván, erre vonatkozólag a következőket állapítja meg. Az εὐδαιμονία kétségkívül a feltétlen értékkel bíró dolgok közé — τῶν τιμίων, — tartozik. Amint fennebb láttuk, nem csak pusztá állapot — δύναμις — a léleknek, hanem tevékenysége is. Hogy nem az ideig-óráig becslésnek örvendő dolgok közé tartozik — τῶν ἐπαινετῶν —, ezt bizonyítja az a tény, hogy az εὐδαιμονία a cselekvésnek általános elve, amely mindig ott lebeg minden cselekvőnek tekintete előtt. „Ami pedig — mondja Aristoteles — előttünk a javaknak elve és alapja, az feltétlenül értékes és isteni”. Ez a feltétlenül értékes és isteni εὐδαιμονία mint tevékenység, egészen világos, hogy csupán az ember valamely feltétlenül értékes és isteni részének tevékenysége lehet. Az embernek ez a része pedig csak olyan lehet, amely nem közös a növényekkel és az állatokkal, hanem egyedül az embernek birtoka. Ilyen része az embernek az ész s következésképpen az εὐδαιμονία *nem egyéb, mint az észnek tevékenysége, mint a feltétlenül értékes és isteni, szellemi tevékenységnek gyakorlása.*¹⁴⁰

Ebből már most szükségképpen következik, hogy azok, akik a léleknek helyes tevékenységére nem képesek, azoknak az εὐδαιμονία nem is juthat osztályrészükhöz. Így nem lehet az εὐδαιμονία a gyermekek és az állatok birtoka. De nem juthat azoknak birtokába sem, akik fiatalon boldogok ugyan, de később a sors legszigorúbb csapásai által sújtatnak, mint pld. Priamus király.¹⁴¹ Nagyon helytelen dolog ezért ítéletünket a sors forgása szerint igazítani. Mert az embernek boldogsága vagy boldogtalansága éppen nem a sorstól függ. Hogy boldogok legyünk, szükség van ugyan külső, érzéki javakra is, de elhatározó mégis cselekvésünknek módja, érzületünknek nemessége marad. „Mert semmi sem oly bizonyos és szilárd az emberi dolgok között, mint az erkölcsi karakternek megnyilvánulásai; még az ismeretnél is tartósabbaknak kell azokat vélnünk”. A boldog ember — úgy mond Aristoteles — egész életén át az marad, a mi, mert úgy cselekedeteiben, mint gondolkozásában az erkölcsiségnek követelményeit tartja szem előtt. Éppen ezért az ilyen ember soha sem lehet boldogtalan, mert soha sem teheti azt, ami rossz és gyűlöletreméltó.

Ámde az ilyen ember is lehet boldogtalan Aristoteles szerint, akkor u.i. ha Priamus sorsa éri. Az ilyen sors-látogatta ember csak igen-igen hosszú idő múlva tehet ismét szert az εὐδαιμονία-ra.¹⁴² Az Aristoteles felfogása szerint tehát a boldogságnak elemei között ott szerepelnek a külső érzéki javak is, mint pld. az erő,

¹³⁸ Nik. Eth. I. k. 87. - 1099. a.

¹³⁹ v.ö. erre nézve az Eth. Nik. I. k. egész 8. fejezetét.

¹⁴⁰ Eth. Nik. I. k. 7. fej.

¹⁴¹ U.o. I. k. 9. fej.

¹⁴² v.ö. Eth. Nik. I. k. 10. fej.

az egészség, gazdagság stb. Ezek a javak u.i. a helyes cselekvésnek lehetnek *eszközei* s ha helyesen élünk velük, valóban azok is. Jegyezzük azonban jól meg, hogy sem az élv, sem a külső, érzéki javak nem alkotó részei az erénynek, hanem csak kísérei, függelékei. Az érzéki javakra nézve egyenesen kimondja Aristoteles, hogy csak úgy viszonylanak az erényhez, mint a fuvola a fuvolajátékoshoz, azaz, csak eszközök az erényes embernek kezében. — A boldogság tehát nem külső és testi élvezek vagy javak bírásában áll, hanem a belső derekasságnak — *κατ' ἀρετὴν τελείαν* — megfelelő szellemi tevékenység.

A legfőbb jó ezen fejtegetések értelmében a boldogság, amely az észnek helyes tevékenységében áll. De a boldogság az élvezet s az érzéki javakat nem zárja ki, sőt megköveteli azokat. Az egyén erkölcsi reátermetségének mintegy mutatója éppen az élvel, illetve a fájdalommal szemben tanúsított magatartása. Az élv és a fájdalom u.i. Aristoteles szerint, a kedélynek bizonyos meghatározottságai: „Az érzéki kielégülésért teszik az emberek azt, ami alacsony és a kellemetlenség miatt szokták mellőzni azt, ami nemes”. Az erény nem is egyéb, mint a léleknek az élvel és a fájdalommal szemben való helyes magatartásra képesítő meghatározottsága. — Ugyanerre az eredményre jut Aristoteles a következő úton is. A dolog után való törekvésnek három indítóját különbözteti meg: az értékest — *καλὸν* —, a hasznost — *συμφερόν* — és kellemest — *ἡδῶν*.¹⁴³ — Erkölcsös ember az, aki ezekkel az indítékokkal szemben helyes magatartást tanúsít. Különösen áll ez az élvel szemben követendő magatartásra nézve. Első pillanatra is úgy látszik, hogy az élv erkölcsileg értékes és hasznos is, miután az élv az embernek minden élő lényvel közös tulajdona és mindenhez kapcsolódik, ami a választásnak tárgya lehet s ezen felül gyermekkorunk óta összeforrt velünk. És tény, hogy cselekedeteinket mindnyájan több vagy kevesebb mértékben, az élv és fájdalom érzései szerint szabályozzuk. Aki már most e kettővel szemben helyes magatartást tanúsít, az derekas és erényes férfiú. Szóval: az erkölcsi derékség az élv és a fájdalom érzéseivel összefügg.¹⁴⁴

Az *ἀρετὴ*, az erény képesíti az embert arra, hogy a helyes középútat megtartván, aként cselekedjék, hogy cselekedetének eredménye a legfőbb jó, azaz a boldogság legyen, az *ἀρετὴ* tehát egy teheték, *ἔξις*, amely által az ember jó ember lesz s tevékenysége helyesen folyik le. Ez a helyesség pedig úgy létesül, hogy a helyes középúton — *μέσσον* — járunk. (II. k. 6. f.) Az erényes férfiú, az erkölcsileg képzett egyén akaratának végső célja mindig a jó, mert az ilyen férfiúnak ítélete mindig helyes s következőképpen, amit az egyes esetekben ő választ, az a valóban jó.¹⁴⁵ Ezért az *ἀρετὴ* közelebről meghatározva „választó teheték” — *ἔξις προαιρετική*. —

Minden eddigi fejtegetés az élvezet problémájához fűződik. Az élv problémája Aristoteles ethikájában valóban előkelő helyet is foglal el, mert hiszen az erény — amint fennebb láttuk — nem is egyéb, mint az élvel és a fájdalommal szemben való helyes magatartás. Aki tehát az erényre szert akar tenni, annak szükség tisztába jönnie az élv természetével és fajaival: szükség helyesen különböztetnie az élvezek és fájdalmak között. Tudnunk kell első sorban azt, hogy vannak szükségszerű élvezetek — *ἀναγκαῖα*, —, melyeket a test okoz (pld. a táplálkozás és közösülés élvezei) és vannak olyan élvezek, amelyek önmagukban kívánatosak — *αἰρετὰ*, —, mert itt az élvezet okozó dolgok maguk is nemes és értékes dolgok már önmagukban, a természettől fogva. Vannak végül olyan élvezetek, amelyek a két osztály között középhelet foglalnak el: pénz, nyereség, dicsőség stb. nyújtotta élvezetek. Az első és utolsó osztályhoz tartozó élvezeknél nem azért ócsároltatunk, hogy az élvezeknek engedtünk, hanem csupán azon mód miatt, amellyel az illető dolgokat kívántuk s a kívánásban esetleg megnyilatkozó túlság miatt: így pld. valaki egy természeténél fogva nemes tárgy után való vágyódásban elvesztheti önuralmát (kelléténel nagyobb mértékben törí magát a hírnév után stb.).¹⁴⁶

Vannak már most olyanok — úgy mond Aristoteles —, akiknek véleménye szerint az élvnek egy fajtája sem jó: élvezetesnek lenni, illetve az élv forrásának lenni és jónak lenni nem egy és ugyanaz. Mások szerint vannak ugyan értékes élvezek is, de a legtöbb élv mégis csak értéktelen, — *φαῦλαι* (1152.b.). A harmadik nézet azt tartja, hogy minden élv jó, de a főjő nem élv. — Azok, kik azt vallják, hogy az élv egyáltalában nem

¹⁴³ Eth. Nik. 1104. b. — ellentéteik: *ἀισχροῦ, βλαβεροῦ, λυπεροῦ*.

¹⁴⁴ Eth. Nik. II. k. 13. fejezet.

¹⁴⁵ U.o. III. k. 4. fej.

¹⁴⁶ Eth. Nik. 1147.b.-1148.a.

jó, így okoskodnak: az élv nem lét, hanem levés — γένεσις — folyamat s éppen ezért nem tartozik abba az osztályba, mint a cél, amelyhez vezet; másodsor: a mértéktartó férfiú — σώφρον — kerüli az élveket; harmadsor: az értelmes ember nem élvezetre törekszik, hanem a fájdalomból való szabadságra; negyedsor: az élvek, minél erősebbek, annál inkább gátolják a gondolkozást (pld. a közöszülésnél); ötödször: az élvezeteknek nincs művészete — τέχνη —, míg ellenben minden ami jó, művészeteknek produktuma (1152.b.); hatodsor: állatok és gyerekek törnek élvek után. — Azok, kiknek nézete szerint, nem minden élv jó, azt bizonyítgatják, hogy vannak ócsárlandó és aljas élvek is, amelyek ezenfelül még károsak, sőt betegséget okozók. — Azt a nézetet végül, hogy az élv nem a főjő, azzal bizonyítják, hogy az élv nem cél — τέλος, — hanem folyamat — γένεσις (1152.b.).

Aristoteles véleménye szerint azonban mindezen érvek által nincs bizonyítva az, hogy az élv nem jó, illetve nem a fő-jő. *Először*: van kétféle jó: önmagában való jó — ἀπλῶς, —, és valamire nézve jó — τὸ δὲ τινί. Az élvek is, amelyek értéktelenek vagy önmagukban értéktelenek: φαῦλαι ἀπλῶς, vagy értéktelenek valamire nézve: αἱ δὲ τινί μὲν φαῦλαι némely élv még ugyanazon egyénre nézve is csak pillanatnyira értékes; némely élv pedig csak látszólagos élv, amennyiben fájdalom kíséri. — *Másodsor*: különbséget kell tenni az élv, mint tevékenység, és élv, mint állapot között — ἐνέργεια és ἔξις. (1152. b.) A ἔξις-re vezető folyamatok maguk is kellemesek, de ez a kellemesség csak járulék. Ez az eset mindenütt, ahol a ἔξις természetes és romlatlan. A gondolkozás tevékenységei is élvezetek, holott a gondolkozás indítéka nem az élv, nem a vágy, nem a fájdalom (1152.b.-1153.a.). *Harmadsor*: nem szükség, hogy az élv fölött legyen egy nála értékesebb — βέλτιον — valami, t.i. a cél. Nem minden élvezet u.i. csak folyamat, amely valamely cél felé tart, hanem vannak energiák és végcélok is: ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος; a cél nem mindenik élvezetnél tőle különböző, hanem csak azoknál, amelyeknek jelentése valamely természetes állapot visszaállításában áll. Eként az élv a természetes állapotnak energiája — τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως. (1153.a.)

De továbbá nem lehet alacsonyabb rendűnek sem tartani az élvezetet csak azért, mert némelyik esetleg betegséget okoz. Hiszen pld. a tanulás is árt némelykor az egészségnek. Azután az sem igaz, hogy minden élvezet akadályozza a gondolkozást; ellenkezőleg: magát a gondolkozást, mint tevékenységet kísérő élv, egyenesen erősíti azt; csak a más természetű forrásból eredő élv gátolja a gondolkozást.

Ami pedig azt a megjegyzést illeti, hogy egyetlen élv sem valamely τέχνη terméke, — az önmagában találó megjegyzés. A τέχνη u.i. még nem jelent valóságos tevékenységet, ἐνέργεια, hanem csak arra való képességet — δυνάμις (1153.a.). Egyébiránt vannak olyan mesterségek is, amelyek az élv szolgálatában állanak, pld. a szakács-mesterség.

Végül az az állítás sem helytálló, amely szerint csak a gyermek és az állat keresi az élvezet. Bizony keresi az élvezet az értelmes férfiú is, csak hogy az ő élvezetei nem érzéki és külső élvezetek.

Mindezek a nézetek tehát az élvezet természetét teljesen félreismerik: az élvezet kétségtelenül valami jó; már csak abból is következik ez, hogy ellentéte, a fájdalom, rossz. Ami pedig ellentéte annak, amit kerülni kell és ami rossz, ez más nem lehet, mint jó. Semmi sem akadályoz tehát annak felvételében, hogy a főjő valamely élv, habár éppúgy vannak alacsony élvek, mint ahogyan vannak rossz ismeretek. De sőt a szellemi tevékenység minden fájára nézve lehet akadálytalan tevékenység — s ha van ilyen akadálytalan tevékenység, akkor az bizonyára a legkívánatraméltóbb is — αἰρετωτάτην εἶναι. Az ilyen akadálytalan tevékenység érzése pedig ἡδονή, élvezet. (1153.b.)

Mindezekből az következik, hogy helyes az az általános nézet, amely szerint a boldogság kellemes élet. Egy tevékenység sem tökéletes, ha nem akadálytalan, már pedig a boldogság a tökéletes dolgok közé tartozik. Ezért szüksége is van testi és külső javakra ép' úgy, mint a jó szerencsére — τῆς τύχης — ami azonban távolról sem jelenti azt, hogy a boldogság a jó szerencsével egyenlő. — Ha az élv és a tevékenység nem lennének jók, úgy nem lehetne a boldogság sem kellemes élet — ζῆν ἡδέως (1154.a.) Az ember boldogságra tör; a boldogság kellemes élet, s tehát mindenki már természeténél fogva vágyik az élvezetre; nem mindenki kívánja ugyanazt az élvezet, de élvezet kíván mindenki. Bennünk is van u.i. valami isteni; isten boldogsága pedig szintén élvezetben áll, de ez az élvezet egyetlen és egyszerű élvezet — διὸ ὁ εὖς αἰεὶ μίαν καὶ ἀπλήν χαίρει ἡδονήν (1154.b.). Mert tevékenység van a mozdulatlanóságban is,

nemcsak a mozgásban, és a ἡδονή inkább áll a nyugalomban, mint a mozgásban.¹⁴⁷

Az élv természetének tisztázása nyilvánvalóvá teszi azt is, hogy az ember szeretetének tárgya csak olyan dolog lehet, amelyik jó — ἀγαθόν — vagy kellemes — ἡδὺν, —, vagy hasznos — χρησιμὸν (1155.b.). Miután pedig Aristoteles szerint hasznos az, amiből reánk jó vagy élv származik, — ezért végső elemzésben a szeretet tárgya mindig a jó és a kellemes. Az ember szeretetének tárgya lehet saját maga is; de saját magát igazán csak az szereti, aki a maga lényegét szereti s ezen lényeg szerint cselekszik is. Ez a lényeg pedig az ész, melynek uralmától függ az erkölcsiség. Amíg a jó ember az észnek engedelmességgel azt cselekszik, amit cseleksznie kötelesség, addig a rossz embernél nincs összhang cselekvése és kötelessége között — ἃ δεῖ πράττει καὶ ἃ πράττει. (1169.a.) A jó ember tevékenysége és cselekedete tehát mértéke — μέτρον — az élv: az embernek sajátos élve — ἡδονή οἰκεία — az, amit a jó ember cselekszik és kellemes az, aminek a jó ember örül. (1175.b.)¹⁴⁸

Az élv természetének tisztázását Aristoteles Ethikájának más helyein és más összefüggésben is többször megkísérli. E kísérletek — amelynek tárgyalására itt helyünk nincs — mindig ugyanezzel az eredménnyel végződnek: az élvezet valami jó, amely a boldogságot kívánatosá teszi s egyszersmind benne gyökeredzik az emberi természetben, amely arra készlet, hogy kívánjuk azt, ami kellemes és kerüljük azt, ami fájdalmat okoz.

Aristoteles ethikai fejtegetései következőképpen összegezhetők s némi tekintetben következőképpen egészíthetők ki. — Az ember végső célja az εὐδαιμονία, amely nem ἔξις, hanem tevékenység, ἐνέργεια és pedig olyan tevékenység, amelyet önmagáért akarunk. Az εὐδαιμονία u.i. másra nem szorul, hanem önelég, αὐτάρκης. Ilyen önmagáért a tevékenységért óhajtott tevékenységek első sorban az erényes cselekedetek, — αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, amelyeket mindig önmagukért óhajtunk. Ezért a boldogság röviden így is definiálható: βίος κατ' ἀρετὴν (1177.a.) — erényes élet. Az itt szóban forgó erény más nem lehet, mint az ember legnemesebb részének erénye, azaz a teljes boldogság a nekünk sajátos erény szerint való tevékenységben áll: ἡ τούτων ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἢ τελεία εὐδαιμονία. — Ez a tevékenység pedig a tiszta szemlélet, — θεωρητική, mert minden energia közt ez a leghatalmasabb, — κρατίστη, a legállandóbb, — συνεχεστάτη. — Ennek a tökéletes boldogságnak élvel kell elegyülnie; az erényes tevékenységek között pedig az a legélvezetesebb, — ἡδίστη, mely a bölcsességre vonatkozik, — ἡ κατὰ τὴν σοφίαν. A philosophia valóban bámulatosan tiszta és szilárd élvezeteket rejt magában. Az αὐτάρκεια is itt van meg a legteljesebben, mert a bölcs ember önmagában és önmagán szemlélődhetik s minél bölcsőbb, annál nagyobb mértékben. Egy szóval: a boldogság a tiszta szemlélet. Ha pedig az ész, amely ennek a tiszta szemléletnek forrása és eszköze, valami isteni, — Θεῖον τι — akkor az ész szerint való élet, azaz a boldog élet szintén isteni élet, s éppen ezért erőre, becsre nézve — δυνάμει καὶ τιμότητι, mindenenek felülmúl (1178.a.) — tehát: mindenkire nézve legbecsesebb és legkellemesebb az, ami az ő természetének megfelel; az emberre nézve legbecsesebb és legkellemesebb az ész szerint való élet, mert benne az a legemberibb, de egyszersmind isteni is. Ez az élet a legboldogabb élet is. — Ha az ember csak egyedül élne, a külső cselekvések és a céljukat képező külső javak, csak akadályoznák az ő tiszta szemlélődését. Ámde a közösségben élő emberre nézve a belső érzület, — ἡ προαίρεσις — és a külső cselekedetek — αἱ πράξεις, — egyformán szükségesek, ha a moralitás tökéletes, bevégezett, — τέλειον — akar lenni. Ezért szüksége van az embernek külső javakra is. (1178.a-b.)

Mindezekből nyilvánvaló az is, hogy Aristoteles szerint, *szabadságot* hiában keresünk ott, ahol cselekedeteink a külső körülmények kényszere alatt jöttek létre s nem a belső érzületből fakadnak. (1109.b.-1110.b.) Minden megfontolt akaratból eredő cselekedet szabad s mivel az akarat hatalmunkban áll, hatalmunkban áll az is, hogy erkölcsösek legyünk-e vagy erkölcstelenek. (1113.b.) Mihelyt vágyainkat, szenvedélyeinket az ész szavára hallgatva, megzabolázni képesek vagyunk, szert tettünk a szabadság bizonyos fokára: minél inkább engedelmességgel a bennünk működő ész parancsának, annál inkább

¹⁴⁷ v.ö. 1174. b.

¹⁴⁸ v.ö. 1176.b. — becses és kellemes dolgok — καὶ τιμία καὶ ἡδέα — azok, amelyek a jó emberek előtt becsesek és kellemesek.

vagyunk valóban szabadok.

Mindent összevéve, Aristotelesnél a cselekvés végső célja: a boldogság, amely az erényes, azaz észszerint való tevékenységből fakad és szabadságra vezet; az erkölcsi érték forrása az ész, az erkölcsi érték megvalósítására kötelez a boldogság, amely ha tökéletes, az isteni élet nyugalmas örömeinek lesz osztályosává.

✘

✘

✘

Végigtekintve Aristotelesnek az erkölcsi értékfogalomról szóló tanán, lehetetlen meg nem bizonyosodnunk a felől, hogy ez a tan a maga legmélyebb gyökereivel a Sokrates tanításába nyúlik alá, de közvetlenül teljes mértékben a Platon filozófiájától függ. Kétségtelen dolog, hogy az egyes erkölcsfilozófiai fogalmak tisztázása s ezen fogalmaknak az erkölcsfilozófia rendszerébe való beleillesztése szempontjából tekintve, Aristoteles tanának az utána következő erkölcsfilozófusoknak egész sora, sőt maga az erkölcsfilozófia, végtelen sokat köszönhet. Az egyes fogalmak logikai elemzése és jelentésüknek megállapítása valóban mindig mesteri. Mindenütt ott van Aristotelesnek, a nagy logikusnak és rendszerezőnek géniusa, ahol pontos megállapításokra, a fogalmak rendszeri értékének és helyének kitűzésére van szükség. Hasonlóképpen magukon viselik Aristoteles lángeszének nyomait, azok a fejtegetések is, amelyek, hogy úgy mondjuk, az *erkölcsiségnek lélektanára* vonatkoznak; e tekintetben Platon Aristotelesnek messze mögötte marad. Eltekintve azonban ezektől a nagyjából *formális* természetű részletektől, Aristoteles erkölcsfilozófiája, *tartalmát* tekintve, Sokrates és Platon tanításán nyugodik, és mindenütt a tapasztalásra, a közerkölcsiségre igyekező tekintettel lenni, tanítása még mélyebben ereszti le gyökereit a görög szellemiség talajába, mint a Platon erkölcstana, amely a maga ideális röptével mindig abban a veszélyben forog, hogy teljesen elhagyván az éltető βᾶθος-t, légüres térben keres alapokat a maga számára.

Az Aristoteles tanítása is merőben intellektualis vonásokat kölcsönöz az erkölcsiségnek s ha a Platon intellektualizmusán némileg enyhít is, a boldogság legfőbb fokának még is a θεωρία-t, azaz a léleknek egy intellektualis tevékenységét vallja. A platon Philebos hatása érvényesül e tanban, ahol az élvezet is szükségesnek állítatik a boldogság teljességéhez; a külső, érzéki javaknak, a tiszteletnek, hatalomnak, gazdagságnak stb. hangsúlyozása azonban a népi, heteronomikus felfogáshoz való közeledést mutatja.

Kétségtelen dolog és általánosan elismert tény, hogy az erkölcsfilozófiának, mint tudományos disciplinának megalapítója valóban Aristoteles. De ez még nem jelenti azt, mintha az erkölcsi érték felfogásában egyetlenegy lépést is tett volna előre. Az ő felfogása szerint is a legfőbb érték, amelyre cselekedeteinknek, mint legfőbb célra, irányulniuk kell, a boldogság. A boldogságot pedig az erényben találja föl s az erényt nem önmagáért becsüli, hanem hasznáért. Igaz ugyan, egyszer-egyszer úgy érezzük a Nikomachosi etikát olvasva, mintha a szellem önértékének gondolatára ébredne Aristoteles, különösen, amikor a boldogságot az észnek tevékenységében találja föl. Ámde Aristoteles ismét elejti ezt a nagy értékű gondolatot és nem csak, hogy nem emelkedik a Platon utilizmusa fölé és nem hozza teljes világosságra a szellem önértékének Platon által is sejtett gondolatát, hanem egyenesen alábbszállítja még ezen utilizmusnak niveauját is, az életet egy teljesen határozottan szerephez juttatva. A helyes közép, a μεσόν, gondolata pedig a kis városi nyárspolgárnak óvatoskodó hangulatát borítja jótékony fátyolként az egész felfogásra, amely valóban tipikus kifejezője a korlátozott utilizmusnak, amely nem elég bátor, hogy hedonizmus legyen s nem elég erős, hogy idealizmussá emelkedjék.

Aristotelesnek az erkölcsi értékről szóló tana ezek szerint éppen az értékelés szempontjából Platonhoz képest haladást nem jelent. E ténynek okát pedig abban kell keresnünk, hogy erkölcsfilozófiájában az ontológiának és az axiólogiának merőben különböző két álláspontja minduntalan összekeveredik, egymásba fonódik oly szövevényesen, hogy elütő jellegük fel nem ismerhető. Aristoteles a tapasztalathoz fordulván, a „van” alapján akarja megállapítani a „kell”-t s innen van, hogy Platonnak idea-tanával szemben is méltatlan, amikor az abban kifejezésre jutó helyes gondolatot, vagy ha úgy tetszik, tendenciát félreismerve, elveti. A helyes középútnak gondolata az abszolút értéknek, az önmagában vett jónak egyenesen halálát jelenti, holott a νοῦς tevékenységének, illetve a νοῦς szerint való tevékenységnek gondolata, ha időközben Aristoteles el nem ejti vala, logikai szükségszerűséggel vezetett volna az önértékű jónak gondolatához. Hogy az ész szerint való tevékenység nem vezet mindig a boldogsághoz, — ez kétségtelen; ámde vajjon az erkölcsös életnek feltétlenül a boldogsággal kell-e párosulnia? Az ész tevékenységének hangsúlyozása és a

boldogság gondolatának végleges elejtése felemelték volna Aristotelest az idealizmusnak azon magaslatára, amelyre az erkölcsot csak Jézus, az erkölcsfilozófiát pedig csak Kant vala képes felemelni.

Harmadik fejezet.

A görög erkölcsfilozófia hanyatlásának kora.

16. §. A Kynikusok és Kyréneikusok tana az erkölcsi értékeszméről.

Némi igazolásra szorul, hogy a Sokrates legközvetlenebb utódaiként ismeretes kynikusok és kyréneikusok tanát miért ismertetjük a görög erkölcsfilozófia harmadik korszakában? Ez az igazolás azonban nem lesz nehéz, ha meggondoljuk, hogy a sokratikusok ezen két csoportja a legszorosabb s éppen ezért alig elválasztható kapcsolatban áll a görög erkölcsfilozófia harmadik korszakának két hatalmas irányával, az epikureizmussal és a stoicizmussal. E két nagy irány erkölcsfilozófiai felfogásának megismeréséhez mintegy bevezetésül kell hát közölnünk egészen röviden a kynikusok és kyréneikusok felfogását is az erkölcsi érték fogalmára vonatkozólag.

Úgy a kynikusok, mint kyréneikusok felfogása a Sokrates moralisához kapcsolódik.¹⁴⁹ A kynikus iskolának megalapítója Sokratesnek egyik legkiválóbb tanítványa, *Anthistenes* vala, akinek lelkét, úgy látszik, mesterének személyisége ragadta meg ellenállhatlan erővel, amikor az *ἐγκράτεια*-nak erényét állítja előtérbe. Anthistenes mesterének tanításában legbecsesebb momentumnak a világ javaitól való teljes elfordulást ítélné, a lélek nyugalmát megzavaró minden idegen elem megvetését követelte. Éppen ezért hívei megvetik a tudományt, a művészetet, a társadalomnak minden szokását, úgy lévén meggyőződve, hogy mindez csak kárára van az emberiségnek. Ők is, miként a biblia Keresztelő Jánosa, a társadalom ellen való tiltakozásnak voltak megtestesülései s életük is, amelyet koldulások, nélkülözések között töltöttek el, ezen tiltakozásnak volt praegnans kifejezője. Anthistenes éles harcot hirdet az élvezet ellen, amely leköti, fogságba hajtja a lelket. Az élvezet — *ἡδονή* — egyenesen a rosszal — *κακόν* — azonosítja (Diog. L. 9., 101.), mert az élv gyengíti erőinket, bűnre, gyilkosságra, hitvány életre csábít. Inkább legyen az ember örült — úgy mond Anthistenes —, mint hogy élvezetnek rabságába görnyedjen. (D. L. 6., 3.) Egyetlen élv, amelyre törekednünk lehet: a fárasztó munka nyomába következő élv, amelyet megbánás nem követ — *ἡδονήν τὴν ἀμεταμέλητον*. — Igazi erény a *φρόνησις*, a helyes belátás, amely által megbizonyosodunk az élvezeteknek, a világ s a művelődés javainak értéktelenségéről s ezen megbizonyosodás nyomán felfakad a lélekben az a tudat, hogy a lélek egymagában is elég önmagának.

Anthistenes tanában központi helyet az *αὐταρκεία* gondolata foglalja el: az ideális bölcs férfiú szerinte az, aki önmagának elég, nem szorul másokra és másoknak segítségét igénybe nem veszi. Az ilyen férfiútól távol van minden effektus, mely lelkét megzavarhatná s meglegedeltsége boldog érzésében az isteneket sem irigyeli. — Anthistenes felfogása szerint tehát a boldogság nem egyéb, mint az *αὐταρκεία*, amelynek forrása és mértéke a belátás, — a bölcs férfiú egyszersmind erkölcsös és boldog is. — Az *αὐταρκεία* pedig egyenesen az *erkölcsi autonómiára* vezet: az erkölcsös férfiú egyedül a saját törvényeinek engedelmeskedik az által, hogy uralkodik vágyai és kívánságai fölött. A társadalmi és állami törvények megvetése jellemzi a kynikus felfogást, amely szerint legfőbb törvény az, amelyet az erény diktál nekünk. A legfőbb jó, sőt az egyetlen jó az erény, amely mellett, ha valakinek az birtokában van, nem kell törekednie sem műveltségre, sem társadalmi szereplésre, sem kitüntetésekre, mert az erény önmagában véve is elégséges értékkel bír. — Nem szabad azonban elfelednünk, hogy Anthistenes még csak nem is keres feleletet arra a kérdésre: miben áll az erény? —, nem keresi pedig a feleletet, mert erre az alapvető kérdésre mindenki maga adja meg a feletet a saját egyéni tetszése és hajlandósága szerint. Éppen ezért volt képtelen a kynizmus arra, hogy a legfőbb jónak objektív fogalmát nyújtsa.

¹⁴⁹ E kérdések bővebb tárgyalására nézve v.ö. *Maier*: Sokrates (1913.) klasszikus művének 499. s köv. lapjain közölt fejtegetéseket.

A kynikusok erkölcsi felfogásával szemben éles ellentétet mutat a kyréneikusok életfelfogása. Ez az iskola a kyrénei *Aristippos*nak köszöni keletkezését, annak a férfiúnak, akinek merész és leplezetlen hedonismusa ellen keményen harcol Sokratesnek mindenik tanítványa: Platon, Anthistenes, Xenophon egyaránt.¹⁵⁰ — Az *Aristippos* tana szintén a Sokrates tanához kapcsolódik, mint e tanok nyilvánvaló, de hatásában erős félremagyarázása.

Aristippos is egészen természetesnek tartja, hogy cselekvéseinknek legfőbb célja a boldogság. A boldogság tartalma pedig nem más, mint az élvezet, a *ἡδονή*, amely nem valamely tartós állapota a léleknek, hanem tisztán a pillanattól függ, ennek köszönheti létét s pusztulását is. A *Diogenes Laertius* feljegyzése szerint (2., 87. s. köv.) a fájdalomtól és a szenvedéstől való megszabadulást *Aristippos* még nem tartotta élvezetnek, mint később *Epikuros*, akinél az *ἁπονία*-nak nagy szerep jutott, hanem azt tanította, hogy értékkel csak az egyes élvezet bír — *ἡδονή κατὰ μέρος*, — mert hiszen — amint alább is látni fogjuk — az élvezet mozgás, a mozgás pedig a pillanattal tűnik ismét tova. — Ennek a felfogásnak értelmében tehát, aki a legfőbb jóra tör, azaz boldog akar lenni, annak úgy kell cselekednie, hogy cselekvésének célja az egyes, a pillanatig tartó élvezet legyen, mert az ilyen élvezet elérhető és megvalósítható emberi cselekvés által, minden hosszabb fontolgatás és belátás nélkül. Az okos és boldogságra vágyó ember nem azt nézi, aminek elérése nem bizonyos, mert várni kell reá, míg elérhetjük, és nem törődik azzal, hogy mit hoz a jövő és mit vitt el a múlt. Bizonyos csak az, ami most és itt előttem áll, amit megragadva magamévá tehetek. A bölcs ember ennél többre nem is vágyik. Ha a boldogság egy tartós állapot, amelyben az élveknél tartós sorozata valósul meg, akkor az életnek célja nem is lehet a boldogság, hanem csak az az egyes, pillanatig tartó, de intenzív élv, amelyet minden ember már természetből fogva meg is szerezhet magának. Az erkölcsös, illetve a boldogságra vágyó férfiú nem törődik tehát sem a múlttal, sem a jövővel, hanem igyekszik jól kihasználni mindazt, amit a jelen nyújt neki élvezetül. A legfőbb jó a jelenlévő élv, a *ἡδονή παρούσα*.¹⁵¹

Az élvnek ezt a feltétlen értékességét *Aristippos* először a tapasztalattal akarja bebizonyítani. A tapasztalat u.i. azt mutatja, hogy nem csak a gyermekek, hanem az állatok is teljes ösztöniségükkel törekednek az élvezet után és kerülnek azt, ami fájdalmat okoz. Az élv keresése és a fájdalom kerülése tehát az állati természettel együtt adva van s ezért általános értékkel is bír mindenre, ami az állati életben részes. — *Aristippos*, amint a reánk maradt töredékekből megállapítani lehet, közelebről is vizsgálta az élvnek természetét és úgy találta, hogy az élv tulajdonképpen nem egyéb, mint *mozgás* — *κίνησις*, és pedig szelíd természetű, enyhe mozgás, amellyel teljesen ellenkezik az élvnek ellentéte, a heves, kitérő *κίνησις*.¹⁵²

Az élvezetek között minőség tekintetében *Aristippos* különbséget nem tett, sőt egyenesen azt állította, hogy nincs különbség közöttük ebben a tekintetben.¹⁵³ Azt ugyan nem tagadja *Aristippos* sem, hogy a testi élvezetek mellett vannak lelki, szellemi élvezetek is, de azonnal hozzá teszi azt, hogy a testi élvezet értékesebb, mint a lelki élvezet; érték dolgában azonban élv élvől nem különbözik. — De van különbség közöttük intenzitás tekintetében. Legelől áll közöttük e szempontból tekintve, a *testi élvezet*, miután a testi élvezetben érvényesül legvilágosabban az élvezetnek lényege, — a mozgás. Csak az élvezet és pedig első sorban a *testi élvezet*, adatván az embernek a természet által, — természetből fogva jó — úgy mond *Aristippos* —, csupán az élvezet. Minden mást, amit az emberek jónak szoktak nevezni — a szépség, jóság, stb. — az csak emberi törvény által jött létre és bír értékkel, de csak eszközi értékkel, mert az okos ember bölcsen tud velük élni, hogy megszerezze általok maga részére az egyetlen jót e földön, az élvezetet.¹⁵⁴ Ilyen eszközi értelemben véve pedig jó minden, ami alkalmas eszközül használható az élvezet megvalósítására. Az erény is csak annyiban jó, amennyiben az élvezetnek elérését lehetővé teszi s tehát értékkel csak az élvezetre való vonatkozása által bír; önmagában véve teljesen semmitértő és értéktelen, akár csak a gazdagság, amelynek értéket szintén az általa megvalósítható élvezet ad.

Ha az élvezet a legfőbb érték, akkor egészen világos, hogy e tanban a belátás is háttérbe szorul, többé

¹⁵⁰ Teljesen elfogadhatatlannak tartjuk azt a magyarázatát a kyréneizmusnak, amellyel *Gomperz* művében: *Die Lebensauffassung der griechischen philosophen* (129. s. köv. I.) találkozunk. *Aristippos* tana őszinte és leplezetlen hedonizmus, amelyet félreérteni nem lehet s félremagyarázni is csak nagy sophistikával.

¹⁵¹ *Aelian*. Var. Hist. XIV. 6. (Ritter és Preller 8. kiad. 208. I.) V.ö. D. L. 2., 66.

¹⁵² *Diog.* II. 86. (Ritter és Preller 8. 208. I.)

¹⁵³ *Diog.* u.o. 87.

¹⁵⁴ *Diog. Laert.* II. 93.

már nem cél, hanem csupán eszköz az élvezeteknek kiválasztására. A belátás Aristipposnál már csak arra jó, hogy megőrizze a bölcslet minden olyan dolognak elkövetésétől vagy olyan érzéstől, amely lelkének boldogságát megzavarhatná, legyen az akár viharos s nagy emótiókkal záró szenvedély, akár félelmet szülő otromba babona.

Aristippos az élv értékének hangsúlyozása s az élv becsének öntudatos tanítása által a *hedonismusnak* megalapítója s midőn az életnek alapos kiélvezését követeli, Anthistenes világtól elforduló felfogásának lesz ellenlábasa. Kifejezett hedonismusával még többször fogunk találkozni az erkölcsphilosophia történetében s közelebről éppen az Epikuros moralis filozófiájában, amelynek alapját az ő hedonismusa képezi. —

Ez a hedonismus, amely tulajdonképpen az egyénnek tetszését ülteti az ítélszékbe, teljes mértékben és természetéből folyó kényszer alapján képtelen arra, hogy az erkölcsi cselekvések számára törvényt szabjon, s egy olyan normát állítson föl, amely objektív érvényességgel bír minden ember minden cselekvése szempontjából. Az Aristippos hedonismusa tulajdonképpen a legfőbb jónak eszméjéről még csak sejtelemmel sem bír, mert hiszen a természet kényszerének alapjára helyezkedik, mikor a jónak kérdését megoldani akarja és rosszul megfigyelt tapasztalat alapján óhajtja meghatározni azt, aminek történnie kell, hogy cselekvésünk elérje erkölcsi célját. Aristippos a természetre hivatkozik, mikor az élvezet egyeduralmát és egyedértékűségét megállapítja és ez által már eleve elzárja maga elől azt az utat, amelyen haladva a cselekvésnek legfőbb célját kitűzni lehet. Az ő tanának tulajdonképpen csak biológiai alapjai vannak, amelyre azonban építeni nem tud, mert hiányzik nála az a feltétel, amely mellett az erkölcsstan épületét felemelni lehet: az erkölcsiség sui generis természetének megértése és annak felismerése, hogy az erkölcsi jó, a legfőbb jó, külön, önálló jelentéssel bír, amely jelentés feltárása csak türelmes, nehéz és sok körülményt igénylő logikai munka eredménye lehet. Az érzések vezetésére bizott ember s csak az érzéklések valóságát hirdető egyén menthetetlenül süllyed a hedonismus karjába, hogy ott az élvezet lenyűgöző hatalma alatt, az élvezet rabja és szolgája legyen.

17. §. Epikuros hedonismusa.

A miként — később látni fogjuk — a kynikusok erkölcsi felfogása tovább él és tovább fejlődik a stoicismus filozófiájában, éppen úgy él tovább és fejlődik Epikuros tanában az Aristippos és a kyréneikusok életfelfogása. Természetes dolog, hogy eltérésekkel, lényeges különbségekkel találkozni fogunk mindkét irányzat keretén belül, de kétségtelen, hogy a párhuzamosság egyfelől az epikureismus és kyréneismus, másfelől a stoicismus és a kynikus tan között fenn áll. Mindkettő, úgy a stoicismus, mint az epikureismus, nagy hatással volt a jövő század életfelfogására s ezért méltó dolog, hogy mindkettőnek erkölcsphilosophiájával itt is foglalkozzunk, dacára annak, hogy az erkölcsi érték megismerése szempontjából — különösen az Epikuros tana — nagyobb fontossággal nem bír.¹⁵⁵

Epikuros is a boldogságban találta az emberi cselekvésnek végső célját, ő is osztja Aristippos nézetét, amely szerint ember, állat egyaránt kellemes érzésekre törekszik születése óta. És pedig ezek a kellemes érzések nem csak eszközi jelleggel bírnak, hanem egyenesen céljai cselekedeteinknek, melyek által minden erőnkben törekedünk az élvnek megvalósítására és a fájdalom kerülésére. Az Epikuros felfogása szerint tehát a legfőbb jó, a boldogság, a léleknek kellemes állapotában áll. Ámde ezen kellemes állapot — az Epikuros felfogása szerint — nem csupán pillanatnyilag tartó, amint azt Aristippos tanítá, hanem a léleknek egy tartós állapota az, amely nem függ a percek hangulatától és szeszélyeitől. Epikuros is vallá, hogy minden élvezet jó és minden fájdalom rossz, ámde azt is tanította, hogy azért nem minden élvezet kell hajszolnunk és nem minden fájdalmat kell kerülnünk. A cselekvéseinknek célja u.i. Epikuros szerint nem az, hogy egyes élvezeteknek juttassanak birtokába, hanem az, hogy a léleknek tartósan kellemes állapotát idézzék elő. Amíg tehát Aristippos minden válogatás nélkül fogadta el célul az élvezeteket, addig Epikuros megválogatta őket és vizsgálat alá vetette abból a szempontból, hogy melyik alkalmas a lélek tartósan kellemes állapotának előidézésére és melyik nem. Az epikurosi bölcs éppen ezért elmulaszt egy olyan élvezetet, amely nagy fokú, de pillanatnyi, egy olyan élvezetnek kedvéért, amely, habár intenzitása kisebb, de tartósság tekintetében felül múlja amazt. Sőt az epikurosi bölcs még a fájdalom elviselésére is kész, ha

¹⁵⁵ Epikuros tanára nézve különösen ajánlhatók: *P. von Gizycki*: Ueber das Leben und die Moralphilosophie des Epikur. 1879. Halle a/S. — *M. Guyau*: La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines. 5. ed. Paris. 1910. — Laikusok részére kielégítő és népszerű mű: *A. von Gleichen—Russwurm*: *Epikur's Lehre*. Jena, 1909. A mű bő bevezetéssel és jegyzetekkel adja Epikurostól megőrzött görög töredékeknek jó német fordítását.

az az élvezetnek bizonyos fokával van összekötve. — Bármint is vélekedett legyen azonban Epikuros az élvezet intenzitásáról és a fájdalomhoz való viszonyáról, a reánk maradt töredékekből egészen bizonyosan megállapítható, hogy élnek a szó tulajdonképpeni értelmében a testnek élvezetét — ἡδονή τῆς σαρκός — értette. Hiszen az egyik följegyzés egyenesen azt mondja, hogy Epikuros minden jó kezdetének és gyökerének a gyomor élvezetét vallotta.¹⁵⁶ A gyomornak élvezeteihez járulnak azután az ízlés, a tapintás, a nemi érintkezés, a látás élvezetei. Szóval: az élvezet tulajdonképpen a testiségnek, a húsnak élvezete, amely egyszersmind a legfőbb jó s mint ilyen természetesen a cselekvésnek végső célja is. Ennek a legfőbb jónak, amely éppen mert az értékelésnek elve — ἀρχή — egy más magasabb elvből való levezetésre nem szorul, alá van vetve minden más jó, amely az emberre nézve a valóságban értékkel bír. Minden értékelésnek is tehát legvégső gyökere és minden lehetséges vagy valóságos értéknek legfőbb, abszolút mérője az élvezet. Itt tehát a hedonizmus álláspontja a maga teljes világosságában és határozottságában jelentkezik, és ezért Epikuros valóban a filozófiai hedonizmusnak megalapítója.

A fennebbieken láttuk, hogy Aristippos az élvezetek között csak intenzitásuk fokára nézve tesz különbséget, de minőség tekintetében minden élvezet egyformának tekint. Ezzel szemben Epikuros éles különbséget tesz a test és a szellem élvezetei között és érték tekintetében a szellem élvezeteinek adja az elsőséget, habár másfelől a test élvezeteit tartja az élvezet gyökerének. A szellem élvezetei a testéinél becsebbek, mert amíg a test élvezetei csak a jelenre vannak korlátozva, addig a szellemi élvezetek átölelik a múltat és a jövőt.¹⁵⁷ Hogy azután Epikuros saját magával jött ellenmondásba, amikor a szellemi élvezeteket a testi élvezetekre való emlékezésből eredtetni, — ez olyan probléma, amelynek megfejtése nem tartozik ránk még akkor sem, ha esetleg a megfejtésre remény kínálkoznék. A reánk maradt források azonban erre csakugyan kevés reménységet nyújtanak.

De különbséget tett Epikuros az élvezetek között abból a szempontból is, hogy vajjon tartósak, semmi által sem akadályozottak-e, vagy pedig valamely akadály elhárítása által keletkeztek? Az élvezeteknek első fajtáját nevezte állandó élvezetnek — ἡδονή καταστηματική —, a második fajtáját pedig mozgásban levő élvezetnek — ἡδονή ἐν κινήσει. —¹⁵⁸ Az élvezetek első fajtájához tartoznak pld. a nem-élvezőnek, vagy nem-szomjazónak állapota, az élvezetek második fajtájához pedig pld. egy szomjazónak állapota, ha szomjúságát kielégítette. Természetes dolog, hogy Epikuros az élvezeteknek első fajtáját tartotta becsebbnek, mivel ezek a léleknek tartós állapotában nyilatkoztak meg.

Ami már most a boldogságot illeti, erre nézve azt tanítja Epikuros, hogy a boldogság olyan állapot, amelyben a test fájdalom nélkül való, a lélek nyugodt, vagy más szavakkal: a boldogság nem egyéb, mint a test egészsége és a lélek ataraxiája.¹⁵⁹ Bizonyos és kétségtelen dolog, hogy a ὑγεία τοῦ σώματος καὶ ἀταραξία ψυχῆς alatt Epikuros nem a testnek és léleknek teljes mozdulatlanságát értette, hanem ezen kifejezés által csak azokat az élvezeteket óhajtotta a boldogság alkotó részei közül kizárni, amelyek emótiókkal, a testnek és a léleknek teljes felzavarásával járnak. Boldogságot csak a csendes, tartós és emótiókkal nem járó élvezetek okoznak.

Epikurosnek a legfőbb jóról szóló tanából logikusan következik, hogy nála az erény a léleknek azon tulajdonságai, amelyek az embernek közvetve vagy közvetlenül boldogságot okoznak, azaz, reá nézve haszonnal, illetve élvezettel járnak. Az erények tehát az ő szemében is csupán a boldogságra vezető eszközök, úgy, hogy Epikuros az erényt nem is tudja elképzelni a boldogság nélkül.¹⁶⁰ A philosophia értéke pedig éppen abban áll, hogy az embereket ezen erényre reáneveli s aki boldog akar lenni, annak előbb vagy utóbb a philosophia tanulmányozására kell adnia magát.¹⁶¹ Minden erénynek forrása a belátás, amely még értékesebb a philosophiánál is, mert hiszen a philosophia nem egyéb, mint a φρόνησις-re való nevelésnek eszköze. Az, aki a φρόνησις -nek birtokában van, teljesen boldog és erkölcsös ember, mert tud válogatni

¹⁵⁶ Athen. VII. 279. F.: „ἀρχή καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἢ τῆς γαστροῦς ἡδονή.”

¹⁵⁷ κρείσσον εἶναι νομιζῶν εὐλογίστεως ἀτυχεῖν, ἢ ἀλογίστεως εὐτυχεῖν, Diog. Laert. X. 135.

¹⁵⁸ Diog. Laert. X. 136.

¹⁵⁹ Diog. Laert. X. 128.

¹⁶⁰ Diog. Laert. X. 132.

¹⁶¹ U.o. X. 122.

az élvezetek és fájdalmak között, meg tudja szerezni testének egészségét s lelkének nyugalmát.¹⁶²

Epikuros, mint igazi görög férfiú, kénytelen a belátást és értelmet is megtartva a maga tanába beleilleszteni, ámde nála ez a belátás az élvezetnek pusztá eszközévé süllyed, melynek egyetlen rendeltetése, hogy biztosan vezessen a legnagyobb és legtartósabb élvezet felé. Eként olvad egybe Epikuros tanában az ion élvezetvágyás a dór törzs hideg intellektualizmusával, hogy a kettő egyesüléséből szülessék meg az a számító hedonizmus, amely kétségtelenül már az utilizmus álláspontjának határain jár, de igen sokszor — és a gyakorlatban legtöbbször — egyenesen útszéli hedonizmusává válik, amint ezt Epikuros gyakorlati követői egészen kézzelfoghatóig bizonyítják. Ez a bölcsesség csakugyan nem vágyik az ideák honába, hanem itt a földön maradva, megelégedik azzal, hogy megszerezze halandó hívei részére ennek az egész emberi életnek boldogságát, — ή σοφία τὰ πραγματά παρασκευάζεται εις τὴν τοῦ ὄλου βίου μακαριότητα.¹⁶³

Ezekben foglalhatjuk össze Epikurosnek az erkölcsi értékről szóló tanát, amely csak elszórt töredékekben és megjegyzésekben maradt reánk. Epikuros ezen töredékek és megjegyzések tanúsága szerint Aristippos tanához kapcsolódik, de Aristippos tanát mintegy finomítja s hedonizmusának vérvörös színeit tompítja az által, hogy az élvezetek minősége között is különbséget tesz. Epikuros a léleknek állandóan kellemes állapotába helyezvén a boldogságot, az Aristippos féktelen hedonizmusát korlátok közé szorítja s az élvezetek minősége között különbséget tevén, mérték alá törekszik venni azokat is. Miután azonban nála még mindig az élvezet — és pedig elég nyíltan, — áll az erkölcsiség előterében, felfogásának utilizmusáról beszélni távolról sem lehet, amint azt a francia *Guyau* teszi, aki azt hiszi, hogy az élvezet szakadatlan sorozata már nem élvezet, hanem haszon.¹⁶⁴ Mi tudjuk jól, hogy a haszonnak egészen más kritériumai vannak. Epikuros a hedonizmus képviselője s mint ilyen ismeretes azok előtt is, akik a maguk erkölcsfilozófiáját az ő tanára alapították. Az utilizmus magasabb mérőjét megtalálnia — legalább a reánk maradt feljegyzések szerint — neki sem sikerült, mert hiányzott nála az elmékedésnek az a készsége, amely az érték egyes fogalmának jelentését türelmes elemzés tárgyává tévén, helyesen különbözteti meg a jót és rosszat.

18. §. A stoicizmus tana az erkölcsi értékről.

A stoicizmus tanát akkor tekintjük helyes szempontból, ha az epikureizmus ellenhatásaként fogjuk föl. Úgy a stoicizmus, mint az epikureizmus lényegileg mind a kettő moralis irányzatú, de míg az epikureizmus az erkölcsi értéket az élvezetben keresi, addig a stoicizmus erkölcsi felfogása éppen az élvezetektől való megszabadulást tekinti a cselekedet legfőbb céljának és minden érték forrásának.¹⁶⁵

A stoicizmus megalapítója *Zenon*. Rajta kívül főleg *Kleanthes* és *Chrysippos* buzgólkodtak a tan kifejlesztésén s a stoikus irány felvirágoztatásán. Ethikai felfogásuk kétségkívül a kynikus filozófiához kapcsolódik, csakhogy, amint *Grant* találóan jegyzi meg, amíg a kynikus filozófia, vagy helyesebben, életfelfogás brutális vala s végiggázolt a társadalmon, addig a stoicizmus sokkal nemesebb s kifelé a világgal összeférő.¹⁶⁶ A kynikus életfolytatás inkább negatív jellegű és protestatio, míg a stoicizmus pozitív és építő. A kynikus bölcs megveti a tudományt, a stoikus ellenben a tudomány szerint rendezi életét.

A stoikus felfogás értelmében a boldogság a legfőbb jó s erre a boldogságra szert csak azok tehetnek, akik a természetnek megfelelőleg, a természettel egyezőleg élnek és cselekednek. Már az alapító *Zenon* azt

¹⁶² U.o. X. 117.

¹⁶³ U.o.

¹⁶⁴ v.ö. *Morale d'Épicure* 5. kiadás. Livre I. chap. III. 35. oldal s. köv.

¹⁶⁵ A stoicizmus tanát az erkölcsi értékről behatóan tárgyalja: *Tiedemann: System der stoischen Philosophie*. — A mű két részben jelent meg. Leipzig, 1776. — A stoikusok etikájával főleg a 2-ik rész foglalkozik. — *Heinze: Stoicorum ethica ad origines suas relata*. 1862. — Dr. A. *Dyhoff: Die Ethik der alten Stoa*. Berlin, 1879. — A stoikusok tanára vonatkozó jegyzeteket és feljegyzéseket kiadta filozófiai pontossággal és gondnal *von Arnim: Stoicorum veterum fragmenta* címen 3 kötetben. Az első kötet: *Zeno et Zenonis discipuli*, Lipsiae, 1905., második kötet: *Chrysippi fragmenta logica et physica*, Lipsiae 1903., a harmadik kötet *Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*, Lipsiae, 1903. címen jelent meg.

¹⁶⁶ i.m. 317. I.

tanítá, hogy minden cselekvésnek célja $\acute{\omicron}\mu\omicron\lambda\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \zeta\eta\acute{\nu}$.¹⁶⁷ Ez a tétel itten nagy horderejű, ha meggondoljuk, hogy stoikus felfogás szerint az embernek tulajdonképpeni természete az észben nyilatkozik meg s tehát a természettel egyezőleg élni tulajdonképpen nem jelent egyebet, mint az észnek engedelmeskedni. A tényen nem változtat az sem, hogy a későbbi stoikusok a természet alatt nem az emberi természetet értették csupán, hanem a nagy természetet általában, mert a természetben is a világesz működését szemlélték.

A természetnek megfelelően élni csak akkor lehet — mondják a stoikusok — ha az ész uralma feltétlen és egyedüli. Az ész ezen feltétlen uralma és minden dolog felett álló nagy tekintélye egészen magától értetődő a stoikusok tanában, ahol maga a lélek s különösen éppen maga az ész — $\eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\omicron\nu$ — az isteni lénynek egy része, sőt egyik töredék szerint, egyenesen maga az istenség.¹⁶⁸ Ha a lélek törekvése — $\acute{\omicron}\rho\mu\eta$ — észszerű, akkor maga a törekvés helyes és értékes erkölcsileg, ellenkező esetben helytelen és erkölcsileg értékkel nem bír. Ez az eszes törekvés éppen az a tényező, amelyik az embert az állattól megkülönbözteti és hasonlóná teszi istenhez. Az ösztönök merőben észellenesek lévén, teljességgel elvetendők; az erény az ösztöniség teljes megtagadásában, az affektusok teljes elnyomásában áll. Az igazi bölcs és erkölcsös ember legjellemzőbb tulajdonsága az apathia. A legfőbb jó tehát — negative — nem egyéb, mint az ösztönök és affektusok határozott háttérbe szorítása s elnyomása az ész uralma által.

De találkozunk a stoikusoknál a jónak egy közelebbi meghatározásával is. A stoicismus u.i. azt tanítja, hogy a jó után törekedni, a rosszat meg kerülni kell már a természetnél fogva. Az a jó pedig, amelyet keresnünk kell, $\acute{\alpha}\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu$, mind az, ami a természettel egyező, a természetnek megfelelő, $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$ való. Minden, ami természet szerint való, az hasznos is az emberre, ami pedig hasznos, az jó is. Imé, a stoikus filozófiában is a jónak és hasznosnak azonosságával találkozunk; itt is az utilismus az erkölcsi felfogás jellemző vonása. Itt a hedonismus már teljesen meghaladott álláspont, amely a stoikusok erkölcsi értékfelfogásában alig érezteti a maga hatását. A stoikus rendszerekben is találkozunk ugyan az élvezettel, mint az erkölcsi cselekedetre nézve nem közönyös jelenséggel, de az élvezet nem alkotó része a jónak, nem is eleme, hanem csak függeléke — $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\mu\alpha$ — az erénynek s természete annyira kizárja az érzékiségnek még csak látszatát is, hogy a stoikusok nem is élnek — $\eta\delta\omicron\nu\eta$ —, hanem $\acute{\omicron}\rho\theta\mu\epsilon\kappa$ — $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ — szeretik nevezni;¹⁶⁹ a $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ a bölcsök gyönyörűsége, a $\eta\delta\omicron\nu\eta$ pedig a balgák élvezete.

A stoikusok erkölcsi felfogására nézve jellemző, hogy szerintük a jó és jó, a rossz és rossz között fokozati különbségről beszélni nem lehet. Minden jó egyformán jó, és minden rossz egyformán rossz. Itt egy határozott vagy-vagyról van szó. Átmenet a jó és rossz között nincsen. Az ember vagy bölcs és erkölcsös, vagy bolond és erkölcstelen s ennek megfelelőleg az emberiségnek is két nagy osztályát lehet megkülönböztetni: a bölcsök osztályát, amely az erénynek birtokában lévén, jó is egyszersmind, és a bolondok osztályát, amely teljesen tudatlan lévén, erkölcstelen. Közberső osztály a kettő között nincsen: egyik osztályból a másikba mintegy átugrani kell.

A tulajdonképpeni erény tehát, amelynek birtokában, erkölcsös, boldog életet élhetünk, a belátás, $\phi\rho\delta\omicron\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ amely képessé tesz arra, hogy a bennem, illetve a kosmosban működő észnek szavára hallgassak s annak értelmében cselekedjem. A $\phi\rho\delta\omicron\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ az a tehetség, mely megmutatja, hogy mit kell és mit nem kell cselekedni, mi a jó és mi a rossz.¹⁷⁰ Ezért csak a belátással és ismerettel bíró bölcs ember lehet erényes, tehát boldog. A bölcs a belátás segítségével felismervén a nagy kosmosnak lényegét, látja és tudja, hogy nemcsak a világnak, hanem neki is, mint a világ egy részének, lényege az ész s cselekedeteinek céljául e lényegnek megvalósítását tűzi ki. Az ilyen bölcs férfiú király, pap, mindig szabad és mindig kész a barátságra s a nagyrabecsülésre. Létezik-e valahol, vagy létezett-e valaha egy ilyen bölcs férfiú? — ez egészen más kérdés, amely a stoikusok értéktanára nézve teljesen közömbös és jelentéktelen. A bölcs férfiú tulajdonképpen csak ideál, amely azonban világosan szemlélteti a stoikusok felfogását a legfőbb erkölcsi értékről.

A jó — $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$ — tehát az, ami használ, rossz — $\kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}$ — az, ami árt és végül közömbös — $\omicron\upsilon\delta\epsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$

¹⁶⁷ Stob. Ecl. II. 132.

¹⁶⁸ Antonin. III. 16. Arrion. I. 14.

¹⁶⁹ V.ö. Cicero de finibus III. 35. — Diog. Laert. VIII. 116.

¹⁷⁰ Stob. Ecl. II. 102. — Diog. L. VII. 92. sz. a $\phi\rho\delta\omicron\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ annyi, mint $\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$.

— az, ami se nem árt, se nem használ.¹⁷¹ Használ pedig az, ami erény szerint való; kárt okoz ellenben a rosszasság követése.¹⁷² A tulajdonképpeni jó tehát egyedül az erény, mert csak az erény bír abszolút hasznossággal a boldogság szempontjából. A jónak hasznossági jellegét mutatják azok a tulajdonságok, amelyekkel a stoikusok szerint a jónak bírnia kell.¹⁷³ Ezek a tulajdonságok Diog. Laert. VII. 98., 99. szerint pedig a következők: 1. λυσιτελές, azaz, a jó előnyös; 2. χρήσιμον, azaz, a jó hasznos; 3. εὐχρηστον, azaz, a jó méltó arra, hogy éljünk vele; 4. a jó méltó arra, hogy kívánjuk; 5. δίκαιον, a jó igaz, mert megegyezik úgy a természeti, mint az emberi törvényekkel; és végül καλόν, azaz, a jó szép.¹⁷⁴ — A jónak ezek a tulajdonságai teszik azt értékessé a bölcs emberek szemében, akik jól tudják, hogy ez a jó haszonnal jár reájuk nézve, mert nekik boldogságot s az életnek jó folyást biztosít, εὐροια βίου. — Rossz ellenben mindaz, ami az erénynek ellentéte, főleg a balgaság és igazságtalanság. — Sem jó, sem rossz, azaz *közömbös* végül mindaz, ami sem nem használ, se nem árt; ilyenek például az egészséges élet, a gyönyör, az erő, a gazdagság, a nemes származás, a betegség, a halál, a gyengeség stb.¹⁷⁵ *A haszon tehát az a mérő, amely szerint a jónak értéke méretik.* „A miként a nyárnak sajátossága, hogy meleg legyen és ne hideg, a jónak is hasznosnak kell lennie és nem károsnak” — tanítja Zenon. Mivel pedig az érzéki javak nem csak hasznunkra lehetnek, hanem árthatnak is nekünk, ezért azokat Zenon kizárja a jónak köréből s a *közömbös* értékű dolgok közé utalja.

A stoikusoknak az erkölcsi érték felfogására vonatkozó tanai teljes világossággal tesznek bizonyosságot a mellett, hogy sem Zenon, sem tanítványai, a későbbi stoikusok — sőt ezek még kevésbé — nem voltak képesek az utilismusnak fölébe kerekedni. *A stoicismus az universalis utilismus hirdetője.* Pedig őket is, miként Aristotelest, már csak egyetlen kis lépés választotta el attól, hogy az ész szerint való élésről szóló tan alapján, az emberi észben az emberi méltóság forrását fedezzék fel s az erkölcsi cselekedetek önértékűségét hirdessék. A boldogság fogalmának előtérbe állítása azonban őket is, mint a görög erkölcsfilozófia művelőit általában, minduntalan levonja az utilismus körébe s mikor azt hinnők már, hogy a szellem önértékének fölismerésére bukkanunk, ismét a hasznosnak színvonalára süllyedünk alá. Abszolút

¹⁷¹ Diog. VII. 101.

¹⁷² Diog. L. VII. 104.

¹⁷³ Diog. VII. 112.

¹⁷⁴ *Kleanthes* versei a jóról a következő képet festik nekünk:

τάγαθὸν ἐρωτάς μ' οἶον ἔστ' ; ἄκουε δὴ,
τεταγμένον, δίκαιον, ὄσιον, εὐσεβές,
κρατοῦν ἑαυτοῦ, χρήσιμον, καλόν, δέον,
αὐστηρὸν, αὐθέκαστον, αἰεὶ συμφέρον,
ἄφοβον. ἄλυπον, λυσιτελές, ἀνώδυνον,
ὠφέλιμον, εὐάρεστον, ἀσφαλές, φίλον,
ἔντιμον ὁμολογούμενον,
εὐκλέες, ἄτυφον, ἐπιμελές. πρᾶον, σφοδρόν,
χρονιζόμενον, ἄμεμπτον, αἰεὶ διαμνέον. —

Ehez a harminc jelzőhöz Diog. Laertiusnál járul még kettő: εὐχρηστον és αἰρετόν. (VII. 98. s. k.) Diog. különben a fennebb említett harminc jelző közül csak hetet ismer s tehát összesen kilencet. Stobaiosnál (Ecl. II. 69. 11.) pedig a következő jelzőket találjuk: ὠφέλιμα, εὐχρηστον, συμφέροτα, λυσιτελεῖν, σπουδαῖα, πρέποντα, καλὰ, εἰκεία. — Mindezek a jelzők elég világosan mutatják, hogy a jónak túlnyomó értéke és becse a hasznosságában nyilvánul meg. *Kleanthes*nél feltűnő, hogy a jelzők között előfordul nemcsak a δίκαιον, igaz és ὄσιον, szent, hanem καλόν is; sőt némely töredékben a jóság egyenesen a szépséggel azonosul, — a szép = τὸ τέλειον ἀγαθόν, — ami szükségképpen következik a συμμετρία elvéből; a symmetria elve pedig tősgyökeres görög gondolat. *Chrysippos*nál azután a szép az igazsággal δίκαιον azonosul s így előáll az egyenlet: ἀγαθόν = καλόν = δίκαιον. Sem a δίκαιον, sem a καλόν s tehát az ἀγαθόν sem, nem θέσει, hanem φύσει létezők s az emberi természetben gyökereznek. — V.ö. Dyroff. I. m. 90. s. kón. I.

¹⁷⁵ Sext. adv. eth. 30.

értékkel itt is csak a boldogság bír, amelynek szolgálatában áll az embernek minden lelki és szellemi ereje. A φρόνησις is teljesen utilitikus megítélésben részesül, mert hiszen nem önmagában véve jó, amint Aristoteles egy alkalommal hangsúlyozza, hanem jó, mert általa különbséget lehet tenni a jó és rossz között. A φρόνησις is csak pusztá eszköz, amelyet hasznosságáért kell nagyrabecsülni. A φρόνησις azonban a szabadságnak is legnagyobb eszköze, mert a szabadság az affektusok felett való uralomban áll, ezt az uralmat pedig csak a belátás által nyerhetjük el. Teljes világossággal vetődik fel itt az a gondolat, amely Spinozánál talál majd a legpregnansabb kifejezésre. —

A φρόνησις uralma egészen helyes és magától kínálkozó gondolat, de az ἀπαθεία forcirozása által mystikus végletekbe esnek a stoikusok, holott ha az affektusoknak helyes szerepét és értékét belátják, a szellem önértékűségének gondolata is talán megvilágosodott volna előttük. A helyett azonban, hogy az affektusok természetét és az erkölcsiségben való szerepét hideg észszel tették volna vizsgálat tárgyává, azoknak teljes értéktelenségét fogadták el minden gondolkozás nélkül, aminek természetes következménye lón az a színtelen, theologizáló mysticismus, amely a későbbi stoát oly élénken jellemzi.

A stoicismus erkölcsi felfogása és az erkölcsi értékről szóló tana az utilizmus bélyegét viseli magán, az érénynek értékét annak hasznától tévén függővé s a cselekvésnek végső célját a boldogságban találva föl.

19. §. A görög skepticismus és eklekticismus tana az erkölcsi értékről.

A skepticismus tulajdonképpen a görög philosophia anthropologikus szakaszának már legelején, a sophisták tanában is érvényesül, de Görögország szellemi és társadalmi életében csak a *negyedik* század második felétől válik fontos tényezővé, amikor *Pyrrhon* a minden tekintetben való kételkedést teszi egész tanításának gerincévé s a kételkedés felébredését mindennel szemben a legvégső végletekig, mintegy tanításának céljaivá. Hozzácsatlakozik azután *Arkesilaos* a maga skepticismusával és később a második században *Karneades*, az első század végén *Ainesidemos*.¹⁷⁶

A görög-római gondolkozás és életfelfogás skepticismusának megalapítója kétségtelenül *Pyrrhon* vala, aki úgy a theoretikus, mint a praktikus philosophia terén minden absolut elvnek létezését s érvényességét kétségbevonta, felfogása közvetlenül csatlakozik a sophisták azon felfogásához, amely szerint minden elv, minden törvény és szokás csak θεσει való és nem φυσει, csak emberi megállapításoknak, megegyezéseknek, parancsoknak eredménye és nem természetből belénk oltott. *Diogenes Laertius* feljegyzése szerint *Pyrrhon* tagadta a szépnek és rúttnak, az igaznak és nem-igaznak létezését; tagadta továbbá azt is, hogy valami bizonyos vonatkozásban tényleg igaz lenne, mivel az emberek mindent törvények és szokások által állapítottak meg. Így tehát egészen természetes dolog, hogy egyetlen elvnek sincs több értéke és súlya, mint egy másik elvnek.¹⁷⁷ Ezen meggyőződés vagy *von der Pfortennak* egy igen találó terminusa szerint, ezen alapítélet természetszerű következménye volt az, hogy a pyrrhoneizmus a maga korlátlan kételkedését kiterjesztette a moralitás terére is, megtagadván a morális értékítéleteknek és erkölcsi elveknek úgy érvényességét, mint jogosultságát. A skepticismusnak híres *tropusai* az erkölcsi értékeszmét is a legteljesebb kételkedés zsákmányává teszik, amikor az élvnek és fájdalomnak, a haszonnak és kárnak relativitásából és subjektivitásából, valamint az emberi természetnek nagy különbségéből arra következtetnek, hogy a jó, nem a természetből folyó, hanem a törvények és szokások által s tehát különböző meggyőződésű, különböző természetű emberek által megállapított conventio lévén, jelentése is teljesen a viszonylatoktól, emberektől, időtől és helytől függő, azaz, merőben relatív és változó. E felfogás értelmében nincs semmi ezen a világon, ami minden emberre nézve jó vagy rossz lenne egyformán, mint a hogy pld. a hó minden emberre nézve hideg, hanem a mi jó egyik emberre nézve, az

¹⁷⁶ A skepticismus etikájára nézve v.ö. Dr. Josei Clemens *Kreibig: Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus* c. művét, mely 1886-ban jelent meg Wien-ben. — A skepticismus történetét és tanát legalaposabtan tárgyalja *Raoul Richter: Der Skeptizismus in der Philosophie* c. 2 kötetes műve, mely 1904-ben jelent meg Leipzigban. — A görög skepticismus történetét adja elő: *A. Goedeckemayer: Die Geschichte des griechischen Skepticismus* c. műve. 1905. Leipzig.

¹⁷⁷ *Diog. Laert.* IX 61. — Οὐδὲν γὰρ ἐφασκεν οὔτε καλόν οὔτ' αἰσχρόν, οὔτε δίκαιον οὔτ' ἄδικον, καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῆ ἀληθεία, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν οὐ γὰρ μᾶλλον τὸδε ἢ τὸδε εἶναι ἕκαστον. — V.ö. *Kreibig i.m.* 35. l.

rossz a másik előtt, és megfordítva, ami rossz az egyik szemében, teljesen jó a másikéban. Sőt a pyrrhoneizmus ismer dolgokat, amelyek éppen olyan jók lehetnek, mint amilyen rosszak. Mindezek a tapasztalatok pedig arra a tételre vezetnek a skepticismusnak híveit, hogy természettől fogva nincs sem jó, sem rossz. Ha már most eljutottunk annak felismeréséhez, hogy a természettől fogva semmi sem jó, és semmi sem rossz, — az a kérdés merül fel: miként kell hát cselekednünk, hogy cselekvésünk erkölcsös legyen? erkölcsi cselekvéseinknek célja mi legyen? — E kérdésre adott feleletben a skepticismus a maga lényegének legvégső consequentiáját a legszigorúbb következtetéssel vonja le, megállapítván, hogy csak az lehet erkölcsös, azaz, boldog életet, aki lelkének nyugalma megőrzendő, tartózkodik minden cselekvéstől.

A tapasztalatnak egész gazdag tárházát felhasználják a skeptikusok arra, hogy a maguk igazát kézzelfoghatólag bizonyítsák be a laikusok előtt. A különböző népek eltérő szokásai, a görög filozófiának az erkölcsi jóról táplált legellentétebb nézetei, a közéletnek erősen eltérő véleményei egytől-egyig fegyverül szolgálnak arra, hogy a maguk igazát kivívják velők, és kétségtelen dolog, hogy ezeket a fegyvereket nagy sikerrel is tudták felhasználni azok, akik a mindenben való kételkedés híveinek táborába szegődtek. Ezek a tapasztalatok a kételkedőt arra vezetik, hogy miután a természettől fogva nincs sem rossz, sem jó, e világnak dolgával szemben teljesen közönyös legyen s úgy tekintsen mindent, ami van és létezik, mint reá nézve közönyös dolgot — ἀδιάφορα. A skeptikusra nézve nem létezik semmiféle érték, sem logikai, sem esztétikai, sem vallási, sem erkölcsi: reánézve minden csak van; a skepticismus szótárában a *van* és a *tény* mellett, a *kell* és az *érték* számára már nem marad hely. Felfogásuk szerint az a férfiú, aki értékekben hisz és értékek létezését állítja, örökös rettegés között tölti el életét, mert sohasem tudja bizonyosan, hogy melyik az az érték, amelyet megvalósítania kell, melyik az a cél, amelynek megvalósítása esetén cselekedete jónak minősül. Ha azonban az életnek minden jelensége mellett érdektelen közönyösséggel haladunk el, megtalálja lelkünk azt a nyugalma, amelyet a bölcs és boldog ember keres. Az értékelés jogosultságának teljes megtagadása mellett, mégis ideált állít fel magának a skepticismus egy olyan bölcs férfiúnak képében, akinek lelkét nem háborgatja vihar, hanem csendes az, mint a tenger tükre szélcsend idején. A skepticismus megtagadja az értékek létezését s a „kell” kategóriájáról semmit sem tud, mint a hogy csakugyan nem is tudhat, tagadván az értékek létezését, — de azért mégis értékkel, ideált állít föl, követel s éppen ez által tesz bizonyosságot arról, hogy az érték és a „kell” kategóriája nem csupán törvények és szokás szüleménye, hanem az emberi szellem legmélyén gyökerezik s következképpen a szellemtől elválaszthatatlan. Ahol van szellem, ott van érték, van kötelezőség, van jóság és igazság, szépség és szentség, — amint ezt a stoikusok már szinte világosan látták. Ahol azonban a bölcs embernek egy nyugodtan eddegelő disznóhoz kell hasonlítania,¹⁷⁸ — ott természetesen nem is szabad értékről beszélni és kötelességet emlegetni.

A skepticismus a tapasztalatnak adataira támaszkodva s azt a maga részére teljes mértékben helytelenül magyarázva, az értékek érvényességét vonja kétségbe s az értékítéletektől való gondos tartózkodásra int. A skeptikus apokhének ki kell terjeszkednie a praktikus magatartás és cselekvés mezejére is, az elméletnek gyakorlatba kell átmennie, — s a skepticismus erkölcsfilozófiai meddősége éppen olyan világossá válik, mint amilyen világos az ismeretelméleti tehetetlensége. Az erkölcsi értékeszme jelentésének kérdése alól az emberek között tapasztalható nagy etikai és erkölcsi eltérésekre — διαφωνία παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις — való hivatkozással kibújni kétségkívül könnyű és kényelmes megoldás, de semmiesetre sem filozófiai megoldás. Bármily véges is legyen az emberi elme, a történet tanúsága szerint az élet nagy kérdéseinek megoldásán töprengeni soha meg nem szűnt és a philosophia történetének tanítása azt mutatja, hogy az emberiség legkiválóbb szellemei mégsem teljesen sikertelenül igyekeztek feleletet keresni erre a kérdésre: mi a legfőbb jó? melyik az a legfelső cél, amelynek megvalósítása az emberi cselekvésnek erkölcsi feladata? — A skepticismus, — akár a Pyrrhon, akár az akadémia skepticismusáról is beszélünk — éppen e kérdés elől tér ki és a legfőbb jó eszméjének történetében ezért pozitív jelentőséggel nem bír.

Kevés fontossággal bír az erkölcsi értékeszme jelentésének megállapítására vonatkozó törekvések történetében annak az iránynak tana is, amely a görög gondolkodás talaján született, de a római-hellenisztikus gondolkodás talaján virágzott igazán s amely iránynak a philosophia-történet az *eklekticismus* elnevezést adta. Az eklekticismus éppen úgy a kornak szülötte és jellemzője, mint a skepticismus: mind a kettő a hellenisztikus korszak közepette indul virágzásnak és nagy kedvezésre lel mindazok között, kik gondolkodásuk ernyedsége folytán a hagyományos filozófiai tanok értékét tagadják vagy a hagyományos tanokat egyeztetgetve új tant akarnak állítani azoknak keveréséből. Az erő helyére az ernyedség, az eredetiség helyére az utánzás, a gondolkodás merészsége helyére a gondolkodás

¹⁷⁸ Diog. Laert. IX. 68. szerint egy nagy tengeri vihar közepette, mikor az ijedség és rettegés tetőpontját érte el, Pyrrhon egy nyugodtan evő disznóra mutatva így szólt: ilyennek kell a bölcsnek is lennie.

lemondása lépik az eklekticismusban és skepticizmusban egyaránt. Az egyik az által akar eredeti lenni, hogy eltöröl az előző tanokból mindent, ami eredeti vala; a másik pedig az által, hogy mindent tagad, amit elődei állítottak.

Különösen a *stoicismus* volt alkalmas talaj azok számára, akik egy többé-kevésbé határozatlan világ-, és életnézet alapján egy merőben szintelen és határozatlan tannak lettek hirdetőivé. A stoicismusnak kebeléből kiszakadt eklekticismusnak legtypusosabb képviselője a rhodusi *Panaitios*, a Diogenes tanítványa.¹⁷⁹ — Panaitios a maga ethikai felfogásában teljesen a stoikusokhoz csatlakozik, de nem elégedik meg azzal, hogy az erényt az önelégségben, az *autarkeiában* találja meg, hanem hangsúlyozza ezenkívül az egészségesnek, az erőnek szükségességét is,¹⁸⁰ ami már a való étellel és a közfelfogással való megalkuvást mutatja. Eklekticismusának jellemzője az is, hogy az erényeket Aristoteles szerint osztja föl theoretikusokra és praktikusokra és elfogadja a stagirái bölcsész tanát az arany középutról. Az erkölcsi cselekvésnek legfőbb normája az általános ész, de e mellett Panaitios megkülönbözteti az egyéni észet is, amelyben az egyeseknek jelleme megnyilatkozik. Az egyes férfiú köve van, mint legfelső normához, az általános észhez, de engedelmeskednie kell a benne lakó egyéni észnek is, amelynek ellenére cselekednie nem szabad.¹⁸¹ Az erkölcsi cselekvés megítélésében pedig egyoldalúan járna el az, aki csak az általános ész parancsát tartaná szem előtt, de semmiféle tekintettel sem lenne a megítélt egyén sajátos tulajdonságaira, a benne érvényesülő egyéni észre és jellemre.

Panaitios tanítványa, *Poseidonios* azután mesterének nyomdékain jár s őt követik, ha tanuk részleteiben nem is, de a módszer tekintetében igen azok, akiket a philosophia az eklekticismus követőül emlegetni szokott, de akik az erkölcsi értékeszme történetének szempontjából éppen oly kevés jelentőséggel bírnak, mint maga Panaitios.

20. §. A római erkölcsphilosophia felfogása az erkölcsi értékről.

A római philosophia, amelynek eredetiségéről beszélni nem lehet, a hellenizmus talajáról fakad s a hellenizmusnak szellemét sugározza felénk.¹⁸² A görög philosophia hatása Rómában először negatív irányban érvényesült: kételkedést keltett a mythologia tanítása és az ősrégi erkölcs szabályai ellen, amely kételkedésnek a következménye a hit és bizalom megrendülése vala minden iránt, ami eddig nagy tiszteletben állott a hagyományok iránt kegyelettel viseltető rómaiak lelke előtt. Positív és építő hatása — és ez ismét jellemző a római bölcselőre — első sorban az Epikuros tanának és a stoicismusnak vala. Epikuros tanát *Lucretius* teszi népszerűvé a rómaiak között, nagy bátorsággal küzdvén a babona ellen és megszabadítani akarván a lelkeket az istenek előtt való félelemtől, az áldozatok erejébe vetett babonás hittől. Követeli a léleknek rendületlenségét, az epikurosi ataraxiát és függetlenné akarja tenni az erkölcsöt a vallástól. Nem az istenek ismeretére van szüksége annak, aki erkölcsös ember akar lenni, hanem a természetnek helyes megismerésére, mert az vezet el a léleknek ataraxiájára. az egyetlen erényre. És *Lucretius* igazi dogmatikus módjára elhiszi nem csak maga, hanem el tudja hitetni másokkal is, hogy ő a természet minden jelenségét magyarázni és minden elfedett titkát megfejteni tudja. Az erkölcsös embernek ezt a megértett természetet kell nyugodt lélekkel, félelem nélkül szemlélni, mert ez a szemlélés vezet az erényhez, ez a szemlélés maga az erény.

A stoicismus alapjain épülő eklekticismusnak képviselője *Cicero*, aki az eklektikus Panaitiosnak περὶ τοῦ καθήκοντος c. művét fordítja le tulajdonképpen a *De officiis*-ben. — Ő testestől-lelkestől a gyakorlat embere: szónok és államférfiú, aki előtt a philosophia nem öncél, hanem eszköz csupán a szónoki és államférfiúi művészet gyakorlására. A Cicero lelke merőben philosophia-ellenes s amikor bölcselkedik, azt is csak érdekből, időtöltésből teszi. Legnagyobb érdeme, hogy a görög bölcselőt a rómaiak nyelvére fordítja s a hellenistikus philosophiát Rómában is otthonossá tevé. Az ő philosophiai munkássága görög tankönyvek fordításában állott s éppen ezért egy kifejlett, szerves rendszernek nyomait műveiben hiában keressük.

¹⁷⁹ *Suidas* feljegyzése.

¹⁸⁰ *Diog.* VII. 28.

¹⁸¹ V.ö. M. *Wundt.* i.m. II. k. 373. I.

¹⁸² A rómaiak erkölcsphilosophiájára nézve bővebben v.ö. *Zeller* i.m. 195. s. köv. lapjain, valamint M. *Wundt* i.m. II. k. 412. s. köv. lapjain foglalt fejtegetésekkel.

Amint már fennebb mondtuk, legkiválóbb és legelterjedtebb műve, a *De officiis*, Panaitios egyik művének fordítása. E műnek második könyve, amely a haszonnak kötelességeiről értekezik s az élet javainak megszerzését köti a római ifjú lelkére, — egészen világosan mutatja, hogy Cicero, mint minden igazán római, az *utilenek* tisztelője, úgy vélekedvén, hogy a hasznos az erkölcsi jóval összeesik. Ez a határozott és ingadozást nem ismerő utilismus jellemzi nemcsak a Cicero felfogását, hanem a római gondolkozást általában, amely előtt legfőbb érték a haszon vala: a haszon volt mérője az egyeseknek, a kultúrának, a művészetnek, az irodalomnak, sőt magának a művészetnek, az irodalomnak, sőt magának a vallásnak. A római az egész világot egy nagy éléskamrának tekinté s minden igyekezete arra irányult, hogy ezt az éléskamrát a maga számára minél hozzáférhetőbbé, azaz hasznosabbá tegye. A Cicero utilismusa a római léleknek legmélyéről fakad.

Az ethikának alapjait tárgyalja Cicero *De finibus bonorum et malorum* c. művében, amely ismét nem egyéb, mint közkezen forgó görög iratoknak ügyes kivonata. E munkában Cicero az egyes ethikai irányokat ismerteti s azoknak kritikáját igyekszik adni teljesen eklektikus módon. Valóban igazat kell adnunk *Zieglemek*, aki szerint inkább az ügyvéd az, aki retorikailag igyekszik olvasóira hatni, mint a philosophus, aki bizonyít és cáfol.¹⁸³ Éppen ilyen rhetori figurákban és ügyvédi fogásokban bővelkedő, sőt talán még bővelkedőbb a *Tusculanarum disputationum* öt könyve, amelyekben a stoikus tanokhoz csatlakozva teljesen dilettáns módon értekezik Cicero a halálról, a boldogságról, a szenvedélyek fölötti uralomról stb.

Mellőzve a Sextiusok és a jelentéktelen stoikusok tanának előadását, három férfiúról kell még röviden megemlékeznünk, a római bölcsélet három komoly és nagyhatású alakjáról: *Senecáról*, *Epiktetosról* és *Markus Auréliusról*.

Seneca a római stoicismusnak képviselője, habár művében az Epikuros hatása is félreismerhetetlen. A stoicismus szigorát, a való életnek nyomása alatt, enyhíteni törekedik és eklektikus modorban alakítja, formálja a stoikusok tételeit, különösen az erkölcsphilosophia terén elannyira, hogy felfogása igen gyakran az Epikuros felfogásával azonosul.¹⁸⁴ *Seneca* a stoikus tanok érvényét nem szűnik ugyan meg unos-untalan hangsúlyozni, de ezen szüntelen hangsúlyozás közben ő maga az individualismus olyan alakját hirdeti, amelyik már sokkal jogosabban viseli homlokán a Epikuros nevé, mint a Zenoét. *Seneca* is az erényben keresi a boldogságot, amely az erkölcsi cselekvésnek célja; az erény pedig abban áll és nyilatkozik meg, hogy a természettel megegyezőleg, az általános ész parancsa szerint élünk. A bölcs férfiú egyúttal az erkölcsös is, akinek lelki nyugalmát — tranquillitas — nem zavarják sem a szerencse fogandósága, sem a világnak külső folyása. A római világ pessimismusa árad el művein, amikor az emberi természet általános bűnössége felett majdnem kétségbeesik és saját bűnösségét is egy keresztyén barát töredelmességével vallja be olvasói előtt. Az emberi nem bűnössége azonban nem teszi őt embertársaival szemben közönyössé, hanem szíve eltelik szeretettel embertársai iránt, akiken segíteni és könyörölni erkölcsi kötelességének tartja. A kornak növekedő vallásos hangulata megragadja az ő lelkét is; a platonai mysticismus e világ értéktelenségei fölött való elmélkedésre készíteti és megvetvén e földi világnak minden élvezetét a jelenvaló világ és benne élő test értéktelenségét hirdeti, meg lévén győződve arról, hogy e világi test csak börtön, amelybe az önértékű szellem elzárva van. A kornak mystikus szemlélődése az ő lelkében is visszhangra lel és a szellem önértékűségének sejtelmét ébreszti föl benne, de e sejtelen éber bizonyossággá erősödni képtelen, aminthogy képtelen volt bizonyossággá izmosodni a római-hellenistikus kor egész filozófiájában, amelyet pedig már megérintett a keresztyén vallás lehelete. — *Seneca* egy nagy vágyakozó, kereső maradt, a kornak tehetetlensége az ő lelkét is végleg leigázta.

Ez a vallásos és mystikus elem még határozottabban érvényesül a rabszolga-philosophusnak *Epiktetosnak* tanításában, amely teljes mértékben erkölcsphilosophiai jelleggel bír s tulajdonképpen nem is egyéb, mint szívből jövő intelem a boldog életre törekvők számára.¹⁸⁵ *Epiktetos* a stoicismus életfelfogásából indulva ki, a philosophia elméleti megállapításai iránt érdeklődéssel nem viseltetik, mert felfogása szerint a philosophia élet, amelynek értéke a gyakorlatban látszik meg. Éppen ezért theoretikus megállapításokat, logikai elemzéseket ok nélkül keresünk nála: ő csak szelíden elmélkedik az élet forgandóságáról s az erényes életben keresi a boldogságot. Minden fejtegetésének és intelmének alaphangja az a meggyőződés,

¹⁸³ I.m. 209. l.

¹⁸⁴ *Seneca* munkái közül: *A haragról*, *Végasztalás Marciához*, *A kedély-nyugalomról*, *A bölcs állhatatosságáról*, *A kegyelmességről*, *A bölcs nyug-élete-, vagy félrevonulásáról* cím alatt magyar fordításban is megjelent 6 darab. *Zsoldos Ignáctól*: *Lucius Annaeus Seneca Munkái* gyűjtő néven. A mű 2-ik kiadása megjelent 1873-ban, Budapesten *Aigner* Lajosnál.

¹⁸⁵ *Moralis* művének címe Ἐγκυκλιδιον, amely magyar nyelvre is már többször lefordított. Így pld. 1825-ben *Mokray* Benjamin által. Megjelent Pesten, Trattnernél.

hogya a jelenvaló élet a maga minden élvezetével, kincseivel, gazdagságával mit sem érő, értéktelen holmi, amelyhez éppen azért a boldogságra törekedő, bölcs férfiú nem is ragaszkodik. A bölcs ember e világot csak színpadnak tekinti, amelyen egy ideig játszania kell, hogy azután a gondviselés parancsa folytán eltűnjék arról az igazi, értékes életnek folytatására. A fő-dolog, amelyre törekednünk kell, természetesen a léleknek stoikus nyugalma, amelyet csak úgy szerezhetünk meg, ha mindig szemünk előtt lebeg, hogy minket nem e világnak külső, érzéki dolgai nyugtalanítanak és töltenek el félelemmel, hanem e dolgokról való *képzeink*. Mi a jó és mi a rossz? — ezek a kérdések is az egyes emberek képzeitől függenek és ezen képzetek által, ezen képzetek szerint nyernek megoldást. Helyes képzetek alapján helyesen fogunk cselekedni is s az ilyen cselekedetek eredménye jó lesz, míg a helytelen képzetek alapján történő cselekvés csak rosszat szülhet.¹⁸⁶ Helyes képzetekre fog pedig szert tenni az, aki e világ értéktelenségét belátva, saját lelkének belseje felé fordítja tekintetét. Lelkének mélyében fogja megtalálni azt, ami igazán értékes, az istenit, amellyel az ő lelke is rokon, mert tőle származik.¹⁸⁷ Az ilyen férfiú előtt a gondviselés szükségszerűség, amelynek akarata előtt mindenkinek meghajolni kell és az isten, mely lelkében vesz lakást, minden igazi értéknek alapja s forrása. Kegyesnek és istenfélőnek lenni tehát kötelessége minden bölcs, erkölcsös férfiúnak, míg az ateizmus és istentagadás kötelességgellenes érzület.¹⁸⁸ Aki jó és boldog akar lenni, az csak isten által lehet jóvá és boldoggá.

Ez a vallásos alaphang ömlik el és teszi oly végtelenül összhangossá a *Markus Aurelius* tanát is. Ő, aki császárból lett philosophus, az istenek akarata előtt való meghajlás, a gondviselésbe vetett rendületlen hit prédikátora volt egy olyan időben, amikor a császárság alapjaival együtt megrendült az ó-kornak minden erőssége: vallása, erkölcsisége, világ- és életfelfogása. Markus Aurelius az értékek nagy pusztulása közben egyetlenegy nagy értéket ismer föl, amelynek idvezítő erejében egy percig sem kételkedik: az istenek hatalmát és megtartó erejét.¹⁸⁹ Az életnek és világnak nagy viharában egyedül az istenekbe vetett hit az a szilárd kőszikla, amelybe bátran és habozás nélkül vethetjük reménységünk horgonyát. Tisztelnie kell hát az isteneket minden embernek, ha életében boldog akar lenni; de az istenek tisztelete mellett helyet kell foglalnia lelkünkben az embertársaink iránt való készséges szeretetnek is. Csak az lehet boldog ebben az életben, aki áhítattal tekint a gondviselés és az istenek felé és ezen áhítat sarkalja arra, hogy segítse és támogassa segélyre szoruló embertársát.

A Markus Aurelius tanításán is a stoikus felfogás vonul végig s az őszinte hit mellett az adja művének értékét is. Nála a stoikus alapgondolat a maga zavartalan tisztaságában jelentkezik: ennek a jelenvaló világnak minden értéke értéktelen, mert önértékkel csak az egyetemes ész, illetve az istenség bír. Átveszi ő is az Epiktetos gondolatát, amikor minden untalan azt hangsúlyozza, hogy a dolgok maguk reánk nézve mindig csak külsőségesek maradnak, mert hiszen lelkünkbe nem mehetnek s tehát csak a rólok való képzeink uralkodnak lelkünk felett, örömet vagy fájdalmat okozva. E gondolathoz járul azután Herakleitos gondolata a dolgoknak örökös folyásáról, az örökös elmúlásról, amelyben minden perc ezernyi fájdalmat, kínt és halált szülhet.¹⁹⁰ A mulandóság és pusztulás ezen örökös sodrában készen kell lennie az embernek is arra, hogy bármelyik percben nyugodtan és félelem nélkül fogadja a halált. A világ folyásának vas törvényszerűsége alól csak a balga ember törekedik kivonni magát s ezen törekvéseinek méltó jutalma az, hogy elpocsékolja erőit minden haszon nélkül. Egyformán szükségszerű a jó és a rossz, az igaz és nem-igaz. A rossz is megtörténik, mert meg kell történnie; legfennebb csak igyekezhetünk, hogy a rossznak megvalósulását megakadályozzuk, de ha e törekvésünk nem is sikerül, nem szabad haragra lobbannunk felette.

A bölcs férfiú nem akarja megkötni a világ haladó kerekét, de ő maga félrevonulva nyugodt lélekkel szemléli az élet színjátékát s mindazt, mi értékes, nem önmagán kívül, hanem a saját lelkében keresi. A epiktetosi *ἀνέχου και ἀπέχου* — tűrj és mondj le, — a Markus Aurelius tanának is alapja és betetőzője. Aki boldog akar lenni, az nem keres értéket ezen a földön, hanem csendes lélekkel mond le azokról; nem áll

¹⁸⁶ Enchiridion 5., 16.; 3., 7., 12-15. stb.

¹⁸⁷ V.ö. M. *Wundt*. i.m. II. k. 481. I.

¹⁸⁸ *Enchiridion* 31.

¹⁸⁹ Műveinek címe: τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία 12. —, amely egymással csak lazán összefüggő gondolatoknak, aphorismáknak, sententiáknak gyűjteménye. Az egészzet bizonyos naplószerűség jellemzi s innen az a nagy népszerűség, amelynek évszázadokon örvendett és örvend még ma is. Minden sora az életből fakadt és az élethez szól. — Magyarra fordította *Husztai József: Marcus A. római császár elmékedései* c. alatt. (Bp. 1923.)

¹⁹⁰ Ezekre a fejtegetésekre nézve v.ö. M. *Wundt* i.m. II. k. 502. s köv. lapjain közlött fejtegetéseit, amelyek igen világosan tárják föl M. A. tanának lényeges vonásait.

szemben a világ forgatagával, azt botorul megtéríteni akarván, hanem túri, hogy e forgatag könyörtelenül csapjon össze az ő feje felett is.

Ez a rövid áttekintés, amelyet a római erkölcsfilozófiáról adtunk, világosan mutatja, hogy a római philosophia első sorban, sőt szinte kizárólag a praktikus életfolytatás iránt érdeklődően, a hellenistikus kornak minden bélyegét magán hordozza. A skepticismustól az eklekticismusig, — az elfáradt és meddővé lett szellem útjait járja, keres valami bizonytalan hatalmat, amelyhez gyenge erővel hozzátapadhasson s ezen bizonytalan keresgélés közben mindinkább közeledik a mysticismus országa felé, amelyből azután egy erőteljes és izmos kultúrának kell ismét fakadnia. A római philosophia is örökkévaló, őseredeti értékek után sóvárog, de csak a sóvárgásnál marad, mert a szellemnek méhéből nem fakadnak világos látások és az észnek logikai ereje végleg megtörik. A való világ s a mindennapi tapasztalat a római császárkor szülöttét csak szomorúságra hangolják, amely hangulatnak nyomán ott leskelődik a lemondó pessimismus és ernyeszti el még teljesebb mértékben az amúgy is erőtlen, bágyadt lelkeket. Kivesz a lelkekből a büszke, erővel teljes római *amor fati*, amely a sorsnak csapásait nem csak eltűrni kész, hanem erejének tudatában annak kihívásától sem retten vissza. És végül odajut a sokat hányódott és vérig gyötrött szellem, hogy már kételkedni sem mer, csak lemondani. Érti még ugyan, hogy vannak kötelességei a jó és igaz iránt, de azt a kötelességet már nem sub specie aeternitatis, hanem sub specie dienum szemléli. Tudja még, hogy vannak értékek, amelyeknek megvalósítása a cselekedetet jóvá, a gondolatot igazzá teszi, de képtelen arra, hogy ezen értékeket felkeresse, jelentésüket megvalósítsa és megvalósításuknak kötelességét a logikának kérlelhetetlen szigorával állítsa a világ elé. Epiktetos, a rabszolga, és Markus Aurelius, a császár, — mindakettő egyformán érezi, hogy erkölcsi értéknek lennie kell és mégis létüket ezen világban mindkettő megtagadja. Mindakettő a gondviselésbe vetett hit alapján épít, de e gondviselés csak óhajtott sejtelen, amelynek jelentését egyik sem ismeri; mindakettő az istenek oltalmát keresi, de ezek az istenek mindakettőnél nemcsak az értékeknek, hanem az értéktelenségeknek, nemcsak a jónak, hanem a rossznak is forrása. *Az elgyengült és terméketlen szellem elveszítette immár azt a mértéket is, amellyel az értékeket megbecsülni lehetne s a helyett, hogy ezt a mértéket keresné, elveti magukat az értékeket.*

A hellenistikus-római philosophia az értékelésnek és az értékelés felett való elmékedésnek teljes hanyatlását mutatja. Az erkölcsi értékeszme jelentése teljesen elhomályosul s mintha Platon és Aristoteles soh'sem éltek volna, a philosophusok elmékedései a felszínen keresik azt, ami pedig a léleknek legmélyéről fakad, mert a léleknek lényegét teszi. Az eklekticismus még bír bátorsággal arra, hogy a moralis értéket keresse, de az utilismus álláspontjáról is, minduntalan erejévesztetten, a hedonismus szintjére süllyed ismét vissza. Az idealismus fénye immár végkép kialvóban s ha új kor be nem köszönt, végleg ki is alszik talán.

Mielőtt azonban ennek a beköszöntő új kornak erkölcsi értékelését vennők szemügyre, meg kell még ismerkednünk a hellenistikus korszak mysticismusának egy kiváló és hatásaiban ma sem teljesen méltányolt képviselőjével, Plotinossal; azzal a philosophussal, kinek tanítása egyfelől a görög philosophia, másfelől a keleti mysteriumok talaján sarjad és akinek tanát úgy tekintették kortársai, mint a régi dicsőséges görög művelődésnek és antik philosophiának életrekeltségét, de akinek tanítása a keresztény dogmatika megalkotásának jelentős tényezője is lett. Plotinos annak a mysticismusnak képviselője, amelynek zsenge sarjával már a Epiktetos és Markus Aurelius tanában is találkoztunk, de amely a maga teljes erejében csak a Platon és a keleti vallásos mysteriumok hatása alatt bontakozott ki és lett jellemző vonásává annak a kornak, amely már a keresztényiség hatása alatt új szint és értéket kezd adni az emberi művelődésnek. Plotinos a görög gondolkodás utolsó harcosa, és pedig tipikus harcosa.

21. §. Az új-platonismus és Plotinos tana az erkölcsi értékeszméről.

Az új-platonikusok és Plotinos tana abból a mystikus áramlatból nyert életet, amely viszont a keresztényiség keletkezésekor divatos vallási synkretismusnak köszönte létét. Az elfáradt és erejét veszített szellem nem elégedett meg azzal, hogy a letűnt évek philosophiai tanait terengesse új formák szerint, hanem az ázsiai és általában keleti vallások tanait is segítségül hívta, hogy a lelkeknek egy magasabb, jobb és értékesebb világ után való sóvárgását úgy, ahogy kielégíthesse. A philosophia a kételkedés és lemondás útjain mindközözelebb jutott a valláshoz, illetve mágiához; a vallás pedig a maga sajátlagos tartalmától megfosztatván, elérte telenedett és babonás elemek gyűlöhelye lett egy olyan korban, amely igazán a léleknek őszinteségével vágyott a megváltás és üdvösség után. Ez a vágyakozó, őszintén kereső lélek mystikus elvonultságban kereste az egyesülést istennel s törekedett már e világban az álmodott jövőendő világnak boldogságára. Ez a mysticismus szinte észrevétlenül meghódította a római-hellenistikus műveltség minden területét és a filozófiában éppen olyan otthonos lőn, mint amilyen otthonos volt a különböző

irányú és szellemű vallásos társulatokban, mysteriumokban. Az a mystika, amely már a Pythagoras és későbbben a Platon tanában is jelentkezett és amely mystika szintén keleti, ázsiai eredetű jelenség volt az európai görögség talaján, ez a mystika elvetvén a fontoló észnek minden korlátát, a keleti vallások befolyása alá került és ezzel együtt elértéktelenedett. Ezzel a mystikával járt azután együtt a legszigorúbban értelmezett askesis, a testnek, a test szenvedélyének teljes megöklése és ez által az élet egyik legbecesebb momentumának kipisztítása — az élet érdekében.

A keleti vallások hatása alatt elértéktelenedett és a maga igazi lényegétől megfosztott mystikának voltak képviselői első sorban az *új-pythagoreusok*, akik Pythagorasra való hivatkozással az askesisnek minden fajtáját gyakorolták s ezen askesisnek megfelelő életet követeltek mindenkitől, aki bölcs, erkölcsös s tehát boldog ember akar lenni. A *tyanai Apollonius* volt ideáljuk és szentjük, akinek ereje, csodatevő hatalma, tisztasága és askesise világhíressé lőn s alakját a legendák ragyogó szövetébe burkolta. Ez az Apollonius egy isteni alak, aki betegeket gyógyít, halottakat támaszt, csodát csodára halmoz, szertejárva az emberek között hirdeti a bölcsességet s az igaz erkölcsöt.

A vallásos synkretizmus alapján keletkezett mystikus társulatok közé tartozott a zsidó *esszenusok* sektája s a *therapeuták*; idetartozott továbbá a zsidó alexandriai philosophus *Philo* is, akinek allegorikus magyarázatai a szt. írás igazságait, a helyett, hogy megvilágosították volna, végleg elhomályosították.

Kétségtelen dolog, hogy ezen mystikus irányzatnak legphilosophikusabb kifejezője és kifejtője a *neoplatonikusok* valának, akiknek legkiválóbb alakja *Plotinos*, az utolsó görög bölcselelő.

Amint előadásunk eddigi folyamán is láttuk, Platon tana az utánna következő görög filozófiára általában véve nagy és mély befolyást gyakorolt. Ez a befolyás azonban a legnagyobb és legnyilvánvalóbb, egyszersmind a legradikálisabb is az u.n. *új-platonizmus* tanában, amelynek végső gyökereit a Platon kései dialógusaiban s a keleti vallások mysterium-hitében kell keresnünk. Maga a neo-platonizmus metaphysikai-theosophiai irányzat, amelynek középpontjában egy elvont metaphysikai istenség-fogalom és ezen istenségről szóló mystikus tan áll. E tannak hatása, — amint már előbb is említettük — a keresztyén dogmatika kialakulására és a keresztyén egyházatyák — pld. Augustinus — szellemi fejlődésére tagadhatatlan; az erkölcsi értékeszme jelentésének megismerése szempontjából azonban ez a hatás már jóval kevesebb, habár évszázadokon át kimutatható.

Mi ezen mystikus metaphysikai irányzatnak és életfelfogásnak az erkölcsi értékeszmére vonatkozó elmékedését a Plotinos tanában mutatjuk be. Plotinos erkölcstana a görög erkölcsphilosophiának utolsó eredeti hajtása. Az ő erkölcsi felfogását is, mint a neo-platonizmus bölcseletét általában, a keleti vallások és mysteriumok hatása jellemzi. Plotinos a platon tan mystikus elemeit túlozva, a józan görög intellektualizmus helyére azt az egyoldalú és túlságba hajtott mysticismust ültette, amelyik a görög nép szellemétől oly nagy mértékben idegen.¹⁹¹

A Plotinos tanítása szerint az erkölcsi tevékenységnek s az egyes ember cselekedetének végső célja a léleknek felszabadítása a testnek bilincsei alól, hogy ezen felszabadulás által lehetségessé váljék az a szemlélet — θεωρεῖν —, amely tulajdonképpen a világon minden létezőnek végső célja. Erre a szemléletre tör a világon minden: eszes és esztelen, a természet, a föld, a növények stb., csakhogy nagyon különböző mértékben. A tudós a maga tudományát, a gyermek a maga játékát ezen szemlélet kedvéért úzi.¹⁹² Minden, ami történik e világon, csak a szemlélet kedvéért történik; a szemlélet és a szemlélet kedvéért történik a cselekvés is, amely tulajdonképpen nem egyéb, mint a leggyengébb szemlélet. Ezért a cselekvés célja a szemlélet, úgy, hogy a cselekvés a maga célját elérvén, ő maga ismét szemléletessé leszen.¹⁹³

Minden létnek és életnek elve, forrása az Egy — τὸ ἓν, amely a maga lényege szerint nem egyéb, mint mindennek lehetősége. A ἓν sem nem lét, sem nem lény, nem is élet, hanem mindezek fölött álló s ezért

¹⁹¹ Plotinos tanát nagy részletességgel fejti ki és méltatja A. Drews: *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* c. művében. (Jena, 1907.) A Plotinos erkölcsphilosophiáját a mű 251. s köv. lapjain tárgyalja Drews. — V.ö. még C. H. Kirchner: *Die Philosophie des Plotins* (Halle, 1854.) c. művével. — Legújabb Plotinos-monographia a G. Mehlis tollából jelent meg: *Plotin*. (Stuttgart, 1924.) — Nagy elmélyedéssel tárgyalja Pl. tanát Fr. Heinemann: *Plotin*, — *Forschungen über die plotinische Frage. Plotinos Entwicklung und sein System*. (Leipzig, 1921.) — M. Wundt Plotinos-kutatásai sok reményre jogosítanak fel. — Magyarul *Techert Margit* Plotinos-fordítása említendő: *Plotinos: A szépről és jóról*. (Bp. 1925. Fil. Könyvtár IX.)

¹⁹² V.ö. az *Enneádok* c. gyűjteményben a III. *Enneád* 8. könyvével, hol a theoria fogalma részletesen tárgyalattk.

¹⁹³ III. *Enn.* 8. k. 6. p.

felfogni csak intuitio által lehet. Az Egy a τὸ ἔν a jó, amely ott lebeg az egész mindenség fölött aetheri magasságban, mint Platónnál a jónak eszméje, az eszmék sorozatának legmagasabb fokán.¹⁹⁴

Az ἔν maga nem szellem, hanem a szellem fölött van, ő maga egy megmagyarázhatatlan csoda — θαῦμα —, amelyről még a létet sem lehet állítani, nem hogy még egy más dolognak az attribútumait alkalmazzuk rá; valójában — úgy mond Plotinos — még névvel sem illehető.¹⁹⁵ Az Egy jó, de nem közönséges értelemben, hanem abban az értelemben, hogy ő minden jó fölött álló jó.¹⁹⁶ Az Egy: „az élet forrása”, a „szellem forrása”, a „létezőnek elve”, a „jó oka”, a „lélek gyökere”, nem ő törekedik utánunk, hanem nekünk kell utána törekednünk; de mi olyanok vagyunk, mint azok az énekesek, akik a khorusvezető köré sereglenek, de mégis ide-tova tekingetünk, s ezért hamisan énekelünk, ha azonban a khorusvezető felé fordulunk, szépen énekelünk és vele egyesülünk. Az embernek az ἔν-hez, az istenhez kell visszatérni, önmagának átadása, a vele való szoros érintkezés, az *extásis* által.¹⁹⁷

A Plotinos erkölcsfilozófiájában tehát a jó minden lét fölött és minden „van” fölött álló, aminek még nevet sem lehet adni, hanem amit csak szemlélés, vele való szoros érintkezés, *extásis* által lehet megragadni. Ez az Egy nem egyéb, mint a mindeneget érintő isten, amely hozza létre a létet, az életet, a szellemet, a jót, szóval mindent, ami létezik és aminek értéke van. Igazán létező csak az ἔν, az isten, amely egy és semmi, semmi és minden, minden, ami rajta kívül van, a nem-létező, rossz és a megsemmisülésre vár. Az isten minden értéknek forrása és foglalata, míg a világ minden értéktelenségnek foglalata. Isten a maga szeretetéből közli önmagát az emberi lélekkel, amelyet köteles az ember a test fölött úrrá segíteni, s ez által az anyagot, a tulajdonképpen rosszat megsemmisíteni.

A jó igen közeli viszonyban áll a *széppel*, de annál eredetibb és elsőbb, mert kezdettől fogva benne van az emberben a jóra való törekvés, míg a szép után való törekvés csak a tudó és felébredt ember tulajdona.¹⁹⁸ A jónak ezzel a természetével jár együtt — úgy mond Plotinos —, az a körülmény, hogy a jót megvalósító embernek lelke teljesen megnyugodik abban a bizonyos hitben és meggyőződésben, hogy immár célhoz jutottunk, míg ellenben a szépet nem mindenki látja s aki látta, az is azt hiszi, hogy a szép sokkal inkább önmagához tartozik, mint ő hozzá. A széppel megelégszik az ember már akkor, ha úgy látszik, mintha bírná, míg ellenben a jót csakugyan bírni is akarja. A jónak soha sincs szüksége a szépre, míg a szép a jó nélkül soha el nem lehet.¹⁹⁹ A jó szelíd, nyugodt és ha akarjuk, mindig jelenlévő, a szép azonban bámulatot és egyúttal nyugtalanságot is ébreszt, fájdalmat kéjjel vegyít. A jó régiebb, mint a szép, nem az időre, hanem az igazságra nézve s nagyobb is a hatalma, ereje, mert nincsen határa sehol.²⁰⁰

A jónak, ennek a legfőbb értéknek s egyúttal létezőnek megismerése, vagyis szemlélés által való közvetlen megragadása, minden embernek kötelessége, de egyúttal a legnagyobb ismeret is, amely által az ember lényegiségé, szellemé és tökéletes életté lesz.²⁰¹

A jónak természete és jelentése a Plotinos tanában még világosabb lesz, ha figyelemmel leszünk az anyagról szóló tanára is. Az anyag u.i. minden rossznak kútfeje és forrása. Erről az anyagról Plotinos tana értelmében csak azt lehet állítani, hogy „*valami más*” — ἄλλο —, vagy talán még helyesebben, csak: „*más*”; a „*valami*” hozzátétele által u.i. a határozottság látszatát költjük, míg a „*más*” egymagában a határozatlanságot egészen jól jelöli.²⁰² Az anyag továbbá nem bír léttel és érzéketlen; nem lélek és nem szellem, nem élet és nem forma, nem fogalom és nem határ, nem erő, hanem mindezeknek mögötte marad.

¹⁹⁴ A τὸ ἔν természetére nézve v.ö. a III. *Enneád* 8. könyvének 9., 10. és 11. fejezeteit.

¹⁹⁵ VI. *Enneád* 9. könyv, 5. fejezet.

¹⁹⁶ U.o. 6. fejezet.

¹⁹⁷ U.o. 8., 9., 11. fejezet.

¹⁹⁸ V. *Enneád* 5. könyv, 3. s köv. fejezetek.

¹⁹⁹ Egy másik összefüggésben a jó és a szép viszonyát illetően azt mondja Plotinos, hogy a jó a szép fölött áll, mint a szépnek forrása és elve; de vehető — úgy mond — a jó és az őszép azonosnak is, de úgy, hogy először jön a jó és utána a szép. — I. *Enneád* 6. könyv, 9. fejezet.

²⁰⁰ A jó és szép viszonyának ez a kifejtése az V. *Enneád* 5. könyvének 12. fejezetében olvasható.

²⁰¹ V. *Enneád* 7. könyv, 36. fejezet.

²⁰² II. *Enneád* 4-ik könyv, 13. fejezet.

Az anyag egyetlen nevet érdemel és pedig ezt: nem-létező, μή ὄν. Az anyag éppen, mert nem-létező, tulajdonképpen csak árnyképe a kiterjedésnek és csak sóvárgás a létező után; éppen ezért az anyagnak minden megnyilvánulása csak hazugság.²⁰³

Az anyag természetének és szükségszerűségének megállapítása után már most fogalmat alkothatunk magunknak úgy a jó, mint a rossz lényegéről. „A jó — úgy mond Plotinos — az, amitől függ minden, amely felé törekedik minden, minden létnek alapja s amelyre minden létnek szüksége van; ő maga pedig hiány nélkül való — ἀνευδής —, önmagának elég — ἰκανὸν ἑαυτῷ —, semmire szüksége nincsen — μηδενὸς δεόμενον —, minden dolognak mértéke és határa — μέτρον πάντων καὶ πέρας —, önmagából ajándékozza a szellemet — νοῦν —, a lényegiséget — οἰσίαν —, a lelket — ψυχήν —, az életet — ζωήν — és a szellemi tevékenységet” — περὶ νοῦν ἐνεργεῖαν.²⁰⁴ — Miután ezek szerint a jó létező és a létező jó, a rossznak eredetét csak a nem-létezőben lehet keresni. A nem-létező pedig nem olyas valami, ami nem létezik, hanem ami különbözik a létezőtől. A nem-létező árnyképe a létezőnek. Nem-létező az egész anyagi, érzéki világ s annak benyomásai. Ami ebben a nem-létezőben részt vesz, az rossz s a nemlétezőhöz mindenben hasonló.²⁰⁵ Az első rossz pedig nem egyéb, mint a jónak hiányzéká — στέρησις —; második rossz pedig a sötétség, amely megakadályozza a lelket ebben a törekvésében, hogy lássa a fényt.²⁰⁶

A rossz azonban mégis szükségképpen, mert e világ természete vegyítve van szellemből és szükségszerűségből; ami istentől származik benne, az a jó, az a forma; a rossz ellenben a szükségszerű, alaktalan, nem-létező anyagból ered²⁰⁷ — félreértene tehát Plotinos tanát a jóról és a rosszról, a létről és nem-létről az, aki az anyagot és az anyagból eredő rosszat e világból kizárni akarná. Ellenkezőleg. Az anyag és a rossz éppen olyan szükségszerűségek e nagy természetben, mint ellentétük, a lét és a jó. Mert Plotinos szerint a világ a maga egészében jó és szép, csak egyes töredékei és részletei tökéletlenek s ezen tökéletlenségüknél fogva egymásra szorulók.²⁰⁸ Úgy a jónak, mint a rossznak meg van e világon a maga helye, amely őt természeténél fogva megilleti. A világész nagy arénájában mindenki és minden azt a szerepet játszója, amelyik őt jelleménél fogva megilleti.²⁰⁹

Az itt elmondottakból logikusan következik az, hogy aki erkölcsös, illetve boldog akar lenni, annak e világból is ki kell jutnia, mert aki e világban él, az szükségképpen rossz is egyszersmind, mivel ő maga is érzéki és anyagi jelleggel bír. A lélek itt e földön a testben jár s tehát az érzékivel, nem-létezővel érintkezik, sőt egyenesen ebben lakik; a lélek a testtől elválaszthatatlan, vagy amint Plotinos a kettőnek egymáshoz való viszonyát megállapítja, „a lélek jelen van a testben, mint a fény a levegőben”.²¹⁰ Ha már most a lélek a maga teljes jóságában akar jelentkezni, az ember boldog és jó akar lenni, — ez csak egyetlen úton lehetséges, az által t.i. hogy a lélek e földön uralkodó és pedig szükségszerűen uralkodó rosszból kimenekül, s mivel az egész világ tele van az anyaggal, az érzékivel, a rosszal, — szükségképpen ki kell a léleknek menekülnie magából a világból. A lélek csak úgy lesz jó és szép, az ember csak úgy fogja látni a jót és szépet, hogyha az istenhez hasonló lesz. Ez a hasonlóság pedig — fűzi tovább a gondolatot Plotinos — csak az által lehetséges, hogy mi itt ezen a földön erényes életet élünk és teljesen csak az erénynek élünk.²¹¹ A boldogság — minden görög ember életének végső célja — a tökéletes életben áll; tökéletes pedig az élet, ha a puszta anyagi, érzéki életen kívül bírjuk az észet s az igazi szellemet.²¹²

A Plotinos tanítása szerint az erény a testiségnek, érzékiségnek, az anyagnak legyőzésében nyilvánkozik

²⁰³ III. *Enneád* 6. könyv, 7. fejezet.

²⁰⁴ I. *Enneád* 8. könyv, 2. fejezet.

²⁰⁵ I. *Enneád* 8. k., 3. fejezet.

²⁰⁶ U.o. 5. fejezet.

²⁰⁷ U.o. 7. fejezet.

²⁰⁸ III. *Enneád* 2. könyv, 3. fejezet.

²⁰⁹ U.o. 17. fejezet.

²¹⁰ IV. *Enneád* 3. könyv, 22. fejezet.

²¹¹ I. *Enneád* 2. könyv, 1. fejezet.

²¹² I. *Enneád* 4. könyv, 4. fejezet.

meg. Az anyagot, ezt a tiszta negatívumot, le kell győznünk, hogy birtokba vehessük a jót, az istent, ezt a csupa pozitívumot. Erkölcsileg tehát arra vagyunk kötelezve, hogy igyekezzünk a negatív rosszból a pozitív jó felé haladni és ektasis által az istenséget megragadva, a magunkévá tenni. Az ember az erényes életnek különböző fokozatain keresztül emelkedik egyre magasabbra a maga érzékiségének, nem-létének legyőzésében, míg végül eléri célját: teljesen szellemi, sőt szellemmé, istenné leszen. Az erények között azután Plotinos érték tekintetében is különbséget tesz: legkevesebb értékkel az anyag bírván, a rája vonatkozó *politikai* vagy *társadalmi* erények az erények legalsó fokozatát képviselik. A második fokozaton állanak a *lélek* erényei, amelyek képessé tesznek minket arra, hogy általuk az érzékiség fölé emelkedjünk; harmadik fokozaton az *ész* erényei állanak, amelyek által a gondolkozással lépünk viszonyba; a fokozat legtetején foglalnak helyet a legtöbb értékkel bíró erények, amelyek által képesek vagyunk az istenség szemlélésére. — A politikai erényeknek s a lélek erényének, az u.n. tisztító erénynek — καθάρσεις — során jut tehát az ember, az értékek lépcsőjén folyton emelkedve, a tiszta szemlélődésnek aetheri magaslatára, amely szemlélés a matematikai és dialektikai ismeretekkel kezdődik és a léleknek ektasisával végződik. Az ekstasis ténye által lesz az ember istenné, levetkezvén a lélek minden földi és érzéki elemet magáról, sőt túltévén magát a gondolkozásnak korlátain is. Az ekstasisban lévő lélek nem cselekszik, nem gondolkodik, hanem egyszerűen és tisztán élvezi az istent és részt vészen az isten tökéletességében, azaz, mivel az isten maga a jó, az ember is jóvá leszen az istenben való részvétel által.

E fejtegetések értelmében tehát Plotinos *legfőbb jó*ul az *istent* vallotta és az ember kötelességül az *istenhez való hasonlóságot* ismerte el — θεῶ ὁμοιοθηναί. (Enn. II. 1.) Ezt a kötelességet azonban nem cselekvés által teljesíthetjük, nem is gondolkozás által, hanem a merőben mystikus, szavak által meg nem magyarázható ekstasis segítségével. Ebből már most az következik, hogy Plotinosnál tulajdonképpen nem is lehet szó sem erkölcsiségről, sem erkölcsi jóról, sem erkölcsi kötelességről, mert hiszen nincsen szó nála *cselekvésről* sem, amely cselekvés pedig az erkölcsiségnek hordozója, eleme és megnyilvánítója. A Plotinos tana, mint általában véve minden mystikus tan, az erkölcsi kérdések magyarázatában oly homályos általánosságokban mozog, hogy filozófiai szempontból való megítélése a legnagyobb nehézségekbe ütközik, aminek következménye azután, hogy Plotinos tanítása az évszázadok során a legellentétebb megítélések tárgya is volt.

Bármilyen megítélésben is részesítsük Plotinos filozófiáját, annyi kétségtelen, hogy úgy metaphysikája és kosmogóniája, mint etikája fölött *érték-szempontok* az uralkodók, és pedig sokkal határozottabban, sokkal világosabban, mint magánál Platónnál, Plotinos mesterénél. Az istenség a legfőbb érték itt, minden értéknek alapja, forrása, kútfeje, amelyből ered és amelybe tér vissza minden érték. Ilyen körülmények között Plotinos tana *tiszta axiologia*, mert hiszen még a tények is mindenütt sub specie boni szemléleteknek és az istenséghez, az Egyhez való viszonyukban ítéltetnek meg. A Plotinos filozófiája szerint csak az létező — ὄν —, ami ontologiatlan tekintve tulajdonképpen nem-létező, s ezért van, hogy Plotinos nem meri az Egyről állítani a létet; és megfordítva, Plotinos filozófiájában az a nem-létező — μὴ ὄν —, ami ontologiatlan létező s arról a létezőről nem meri állítani az értéket. Minél több valamiben az anyag, annál kevesebb az érték, és minél több valamiben az érték, annál kevesebb az anyag. Az érték-fokozat legtetején, ahol az érték a maga teljes és vegyítetlen tisztaságában ragyog, az anyag végképpen eltűnik s a szellem valósul meg az alkotás által.

Plotinosnak ebből a világtól menekülő felfogásából már most szükségképpen következik az, hogy az érzékiség, az anyagság teljesen ki van rekesztve etikájából is, amelyből merőben hiányzik a *hedonismus*nak legkisebb nyoma, de sőt hiányzik abból a világért élő és annak javait kereső *utilismus* is. De hozzá kell tennünk mindjárt azt is, hogy a Plotinos erkölcsfilozófiájából hiányzik az *idealismus* is, mert a mindent titokzatos színben látó, homályos és phantasiáló mysticismus nem képes az önértékű jónak gondolatát világosan meglátni és határozottan kifejezésre juttatni, hanem ő maga is titokzatosává válik, mihelyt a földi életnek el nem tagadható realitása követel magyarázatot. Plotinos mysticismusa megriad ugyan az élni és használni még csak látszatától is, de nincs elég ereje arra, hogy meglássa azt is, aminek értéke önmagában van, az önértékű jót, azt az önértéket, amelynek gyökerei ott vannak a szellemnek legmélyén. A Plotinos mysticismusa nem szabályozni akarja az emberi cselekvést, hanem azt egyenesen megsemmisíti, amikor értékek megvalósítását az ekstatikus lélekre bízva s a lét kategóriáját az érték kategóriájával összeilleszthetetlennek találván, ennek a földi életnek minden értékét megtagadja. Plotinos mysticismusa már a keleti és ázsiai mysterium-vallások varázsfátyolát borítja erre a kosmosra, melyben még nagy görög ősei oly naiv lélekkel gyönyörködtek, s a jót a földön túl vagy a föld fölött levő régiókban keresvén, végleg elveszíti szemel elől. Plotinos tana mindezeknél a tulajdonságánál fogva, az erkölcsi értékeszme jelentésének megismerése szempontjából inkább csak negatív értékkel bír; a phantasia túlsapongó szárnyalása az észnek és az értelemnek munkáját megbénítva, a logikai elmélyedést lehetetlenné teszi. — Nem szabad azonban Plotinos tanának megítélésénél soha sem figyelmen kívül

hagynunk azt a tényt, hogy a philosophia történetében ő volt az első, aki az érték és a lét kategóriájának különbözőségét, egymástól elütő jellegét egész határozottsággal felismerte s e felismerés alapján az értékesség szempontját tanításának uralkodó, egyoldalúan uralkodó szempontjává tette.

22. §. Visszatekintés. Összefoglalás.

A görög erkölcsphilosophia középponti fogalma az eudaimonia. A görög ember kezdettől fogva meg volt győződve arról, hogy az ember boldogságra teremtett és egy percig sem kételkedett abban, hogy az embernek tehetségében is áll boldognak és erkölcsösnek lennie. Minden cselekvésnek célja a boldogság s tehát az erkölcsi cselekedet nem önmagáért tiszteltetik, mint az emberi méltóságnak bizonyosága, hanem értéke eszközi voltában áll. A görög erkölcsphilosophia, mint tanulmányunk folyamán láttuk, soha sem vala képes az utilismus álláspontja fölé emelkedni, még az idealistának hitt Platon is a leghatározottabb haszonimádó az erkölcsiség terén s ha olykor-olykor a szellem nagy értékének és páratlan becsének sejtelve meg is villan tanában, ez a sejtelen ismét nyomtalanul tűnik tova s végleg eltűnik a mysticismus fullasztó nyomása alatt. Az erény sem azért értékes, mert a szellem megvalósítására ad erőt nekünk, hanem mert a boldogság megszerzésére alkalmas cselekvésre képesít. A haszon tehát az az érték, amellyel méri a görög erkölcsphilosophia a cselekedetek becsét. *A haszon a legfőbb erkölcsi érték s a görög erkölcsphilosophia a maga fejlődésének legmagasabb fokán az utilismus képét mutatja.*

A görög philosophia erkölcsi felfogása ennek a legfőbb erkölcsi értéknek, a haszonnak forrását, egészen természetesen és következetesen a belátásban, az okosságban látja és teljes meggyőződéssel hirdeti, hogy a belátással cselekvő ember az igazán bölcs ember is egyszersmind, de az igazán erkölcsös is, mert képes fontra vetni azt, hogy mit kell cselekednie, ha boldog akar lenni. *A boldogság fogalma az okosság fogalmára és mindkettő kényszerűen utal a haszon fogalmára.* Az eudaimonizmussal együtt jár karöltve az intellektualismus és mindkettővel az utilismus, mint a cselekvésnek tartalmi meghatározója.

Ámde még ez az utilismus sem jelenik meg a görög philosophusoknál a maga tisztaságában. Igaz ugyan, hogy gyakran, mint pld. Demokritosnál, Platonnál és Aristotelesnél, idealistikus elemekkel vegyül a hasznossági elv, de ezt az idealistikus elemet azonnal egyensúlyozza és eltörli, erejét gyöngítvén, a feltörő hedonismus, amely megtartja uralmát a görög philosophia kezdeteitől fogva s egészen leplezetlenül jelenik meg, de egy kis képmutatással is vegyülve, a görög philosophia hanyatlási korszakának nyers mysticismusában. Egészen bátran mondhatjuk tehát, hogy a görög utilismus mindig hedonizmussal vegyül, még egy Sokratesnél is, aki Platon Protagorása szerint a jót egyenesen az élvezettel azonosítja. Annyival kevésbé csodálkozhatunk azon, hogy egész iskolák, illetve irányok vallják legfőbb értékül az élvezet és élvezetvén a haszonnak objektív mértékét, az egyén subjektív önkényének dobjak áldozatul az erkölcsi értéket.

És ha mindezek után a görög erkölcsiség mégis, mint egy harmonikus, arányaiban meglepő műrekek jelentkezik előttünk, — ez egészen természetes és könnyen megmagyarázható. A görög nép erkölcsi felfogásában érvényesülő hedonismus nemcsak nem vala korlátja és zavarója az erkölcsi összhangnak, hanem egyenesen nélkülözhetetlen feltétele annak. A görög nép természettől fogva hedonismusra hajló, akinek érzékei örökös tevékenységben élvezik a világ nyújtotta gyönyöröket, legyenek azok túlnyomóan esztétikai jellegűek vagy érzékiek. A görög szellem örökös *tevékenységben* keresi a maga lényegét s egyetlen pillanatot sem mulaszt el, hogy maga tevékenysége által saját lényegének kifejtésére, a maga Zeus-adta tehetségeinek fejlesztésére, erőinek edzésére ne törjön. A görög nem elmélkedik és kontemplál, hanem cselekszik és hat. Ezt a tevékenységet azután, mint tevékenységet is nagyra becsüli, a lángésznek veleszületett ösztönével sokra értékeli és soha sem lenne képes arra, hogy ezen tevékenység által támasztott és ezzel a tevékenységgel együtt járó élvezetről lemondjon. A görög ember cselekedik, hat, élvez, — a lemondás és aesthesis az ő lényegétől merőben idegen.

Egészen természetes dolog, hogy az a jellemvonás, éppen mivel a görög közléleken gyökeredzik, ott van és érvényesül a görög erkölcsi felfogásban és ezen felfogás alapján felépülő görög erkölcsphilosophiában is. Aki a görög erkölcsphilosophiából az élvezet momentumát merőben kizárni szeretné, az a görög erkölcsphilosophiának egy jellegzetes vonását pusztítaná el és az emberi szellem fejlődésének egy természetes és szükségszerű tényezőjét hagyná számításon kívül. A görög ember, ha a jónak megvalósítását tűzi is ki élete céljául, ha ezt a jót nem is tekinti kizárólag élvezetnek, — mégis cselekedete által élvezni, a lét és a valóság szép gyönyöreiben dyonisoszi lélekkel részt venni akar. Az élvezetnek ez az igazi őseredetű élvezése a görög szellemnek egyéni sajátja s a görög szellem gazdagságának, erejének, termékenységének kétségkívül legbőségebben buzgó kútfeje. Ezért nem kell csodálkoznunk azon, hogy a hedonistikus értékelés ott van mindenütt a görög erkölcsphilosophia tanaiban,

hol határozottabb, hol kevésbé határozott mértékben, hol teljes világossággal, hol csak rejtőzködve és szemérmesen.

A görög philosophia erkölcsi felfogásában ezen őseredeti, a nép lelkében gyökerező vonás kisebb, vagy nagyobb mértékben érvényesül, mert érvényesülni kényszerült; érvényesült még a stoikusok felfogásában is, akik a természet esztétikai élvezetét nemcsak, hogy nem tiltották, hanem egyenesen megkövetelték. A belátásnak és a belátó bölcsességnek a görög kedély előtt túlságos hidegségét az érzelem szelídítette úgy Platonnál, aki az élet megillető szerepet meghatározni óhajta, mint Aristotelesnél, aki egyenesen alkotó részévé tette a boldogságnak a $\eta\delta\omicron\nu\eta$ -t. A hedonizmusnak érvényesülését olyan szükségszerűségnek kell tartanunk, amely a görög népnek esztétikai hajlandóságából folyik.

A görög nép esztétikai karakteréből nyeri magyarázatát — bármily különösnek is tetszik az első pillantásra — a görög erkölcsphilosophia *utilismusa* is. A görög nép esztétikai reátermettségből következik u.i. a mértéktartásnak az az állandó hangsúlyozása, amellyel már a görög philosophia kezdeteinél találkozunk és amelyet Aristoteles egyenesen erkölcsi principiummá emel. A helyes mérték megtartásának gondolatában érvényre jut a görög népnek irtózó tartózkodása mindattól, ami szertelen és a maga szertelenségében visszataszító. A miként a műremek sem lehet mértéktelen és minden korlátot megvető, úgy az életnek s az életet kifejező cselekvésnek is meg kell tartania a mértéket. Ezért a görög nép hedonizmusa is merőben különbözik pld. a keleti népeknek vad állatosságától, amely nem ismer mértéket az élvben.

A mértéktartásnak gondolata az élvre alkalmazva, az élvek között való különbség tényére vezet reá; az élvek között levő különbség pedig egyenesen kényszerít arra, hogy a különböző élveket egy közös mérték alá vessük. Ez a mérték pedig nem lehet más, mint a haszon, amely arról ad felvilágosítást, melyik élvezet az, amely a boldogságra vezet és melyik az, amelynek kielégítése mellett a boldogság csak pillanatig tartó. A görög népnek ezen sajátosságából, hogy t.i. oly kitartóan ragaszkodik a mérték megtartásához, érthetjük meg azt az ellenséges magatartást, melyet a népnek legjobbjai tanúsítottak a minden objektív mértéket megvető sophistákkal szemben. A görög nép mindenben a helyes mértéknek megtartására törvén, korlátok közé veti az élvezetet s a belátás segítségével a haszon szempontját teszi irányadóvá.

A görög erkölcsphilosophiának az erkölcsi értékre vonatkozó felfogását tekintve, csakugyan igazat kell adnunk a *Hegel* megjegyzésének: „Die Griechen bleiben in der Mitte der *Schönheit* und erreichen noch nicht den höheren Punkt der *Wahrheit*“;²¹³ értvén a szépség és igazság szót a maguk hegeli értelmükben.

Amíg a görög szellemnek a maga eredetiségét és erejét megőrizni sikerült, addig a belátáson alapuló haszon tartatván legfőbb értékül, az intellektualizmus és az eudaimonizmus volt uralkodó a görög nép körében és a görög filozófiában egyaránt. Csak olykor-olykor történt meg, hogy események rohanó áradatában — pld. a perzsa háborúkat követő időkben — elveszett a mérték, amellyel a cselekedetek értéke méretett s az objektív utilizmus helyét a hedonizmus, vagy ami még ennél is rosszabb, az etikai skepticismus váltotta fel, amely nem akart tudni arról, hogy létezik objektív értelemben vett igaz. s még kevésbé arról, hogy létezik objektív értelemben vett jó.

Amikor azonban a keleti felfogás és főleg a keleti sémita mysteriumok mérge átjárta a görögség szellemét is, ez a szellem, amely már különben is veszendőre jutott, elveszítette teljesen a maga energiáját, elveszítette a századokon át alaposan kipróbált és helyesnek bizonyult mértéket. A mysticismus alanyisága és a skepticismus hitetlensége ásták meg a görög szellemnek sírját, azét a szellemét, amely az igazság, a jóság és a szépség imádatában páratlan vala.

A görög szellem sírja fölött emelkedik magasan a keresztyénségnek szelleme, az a szellem, amelynek megadatott az emberi méltóságnak, az emberi lélek isteni voltának fölismerése s ezen fölismerésnek alapján belátása annak, hogy az egyetlen érték, amelynek becse önmagában van, egyetlen érték, amely minden más értéknek szülője és mértéke, csak a szellem lehet a maga öntudatos szabad tevékenységeivel, örökkévaló, soha el nem vesző szent ideáljaival, a jóság, igazság, szépség eszméivel.

*

²¹³ *Phil. der Geschichte*. II. Theil. 3. Kapitel.

A görög erkölcsfilozófia karakterét és az erkölcsi értékeszme jelentésének megállapítására vonatkozó törekvések jellegét a görög nép szelleméből igyekeztünk megérteni, mert meg vagyunk győződve, hogy a görög erkölcsfilozófia, miként a görög filozófia általában, a görög közlélek eredeti, tősgyökeres hajtása. Két érték van, amely a görög nép lelkét teljesen betölti: az élvezet és a haszon, amelyeknek dialektikai fejtegetésével, jelentésüknek, egymáshoz való viszonyuknak megállapításával a görög erkölcsfilozófia területén is találkozunk. A görög nép cselekvését oly erősen magához láncolta a valóság kényszerítő hatalma, megállapítván az irányt, melyet a cselekvésnek követnie és az ideált, amelyet tettek által megvalósítani kell, hogy ez a nép a maga ethikai szemlélődésében, az erkölcsi kérdések fölött való elmélyülésében az állam korlátain felül emelkedni és ezen korlátokon kívül is széttekinteni képtelen vala. Minden cselekvés tulajdonképpen csak két sarok körül forgott: az állam haszna és az egyén élvezete. A cselekvés köréneke ez a szűkre szabott volta, amelyen hiában igyekezett a stoikusok kosmopolitizmusa enyhíteni, útját vágta az olyan felfogásnak, mely a cselekedetet minden állami és egyéni viszonylattól elvonatkozva igyekezett vizsgálni. És ha mégis, akadott egy-egy merészebb szellem, aki a cselekvést önmagában szerette volna megnézni és vizsgálni, kénytelen volt azonnal mystikussá lenni, amint azt a Platon és a Plotinos példája mutatják, akik mindketten a földi élet légkörén felül, valami csodás fényű regioban keresték az önmagában véve jót, amelynek erejét és hatalmát oly világosan felismerték, hogy ez eszmét egyenesen istennel azonosították. A jó eszméje teremtő erővel bír; a jó *absolut* értékét az által kell kimutatni, hogy a jót magát a legfőbb létül valljuk. Egészen természetes dolog azután, hogy ezt a legfőbb jót, ezt a földi regiok felett trónoló eszmét Plotinosnál már cselekvéssel megvalósítani nem is lehet, mert minden ilyen megvalósulás által az eszme a maga fenségéből, erejéből, értékéből fog veszíteni, és a cselekvés által realisáldni fog és létté fog alakulni az, aminek becse, értéke éppen a nem-létben áll és nyilatkozik meg. A görög erkölcsfilozófia a legfőbb jó idealistikus megfogalmazására képtelen, mert a phantasia röpte messzi ragadja első sorban a szépért hevülő és könnyen lelkesedő gondolkozást, amely azonnal mystikussá válik, mihelyt e földnek légkörét elhagyva a létező valóság fölött egy magasabb, értékesebb valóságot keres.

Ebből a szempontból tekintve, megérthető talán az is, hogy a görög erkölcsfilozófia előtt a *kötelesség* merőben ismeretlen, mindaddig, míg a stoikusok kosmopolitizmusa a görög állam határain felülemelkedni nem igyekezett. Az élvezet és a haszon iránt u.i. — amint azt az értékelés dialektikája megmutatja — semmiféle kötelességgel nem tartozunk: mindakettő érték ugyan, de nem *kötelez*, hanem *kényszerít* s éppen ez által különbözik az önértéktől, amely soha sem kényszerít, hanem csak kötelez, mert *reá nézve a kötelesség kényszer*. A görög ember nem érzett lelkében kötelességeket, hanem csak tiszteletet, hódolatot az állam törvényei iránt, amelyek nemcsak jogi, hanem erkölcsi életét is szabályozták s ha vétett valaki ellenük, az államnak egész hatalma torolta meg az elkövetett vétket. Az erkölcsi törvény is ott élt a lelkekben — amint ezt Antigoné példája mutatja — de ezek fölött állott az államnak törvénye, mely sokszor az erkölcsi törvénnyel merészen ellenkezett.

De nem juthatott el a görög erkölcsfilozófia az erkölcsi *szabadság* helyes fogalmazásához sem, mert az erkölcsi szabadság feltételét képező erkölcsi autonomia gondolata csak a jó önértékét elismerő idealizmus talajából fakad: a hedonizmus és utilizmus végső eredményben a heteronomiára vezet.

A kötelesség, az erkölcsi szabadság, *az önérték fogalmával* a későbbi kor ajándékozta meg az emberiséget és tesz bizonyossá arról, amiről a késői görög filozófia csak homályos sejtéssel bírt: hogy t.i. a szellem önérték, amely kötelez, de egyszersmind szabaddá, igazzá, jóvá, széppé teszi, megnevesíti és megvált. Erről az új, nagy hivatású korról fognak szólni a következő fejtegetések.

Geschichte der ethischen Wertidee.

I.

Geschichte der ethischen Wertidee in der griechischen Philosophie

Einleitung. — 1. §. Ziel, Gesichtspunkte und Einleitung des Werkes. — 2. §. Die Schwierigkeiten der Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes und der Sittlichkeit. — 3. §. Die sittliche Wertschätzung des Urmenschen und der unzivilisierten Völker. — 4. §. Die sittliche Wertschätzung des Judentums. — 5. §. Die sittliche Wertschätzung in der indischen Philosophie. — 6. §. Die sittliche Wertschätzung in der chinesischen Philosophie. — 7. §. Zusammenfassung und Rückblick.

Die sittliche Wertidee in der griechischen Philosophie. — 8. §. Die Zeitalter der griechischen Philosophie. — *Kapitel I. Die Grundzüge der griechischen Sittlichkeit und die Anfänge der Moralphilosophie.* — 9. §. Die Entwicklung und Grundzüge der griechischen Sittlichkeit. — 10. §. Anfang der griechischen Moralphilosophie. — *Kapitel II. Die sittliche Wertidee in der Philosophie der Sophisten, des Demokrit, des Sokrates, des Platon und des Aristoteles.* — 11. §. Die moralphilosophische Bedeutung der Sophisten. — 12. §. Die Lehre Platons von dem sittlichen Werte. — *Kapitel III. Das Zeitalter des Verblühens der griechischen Philosophie.* — 16. §. Die Lehre der kynischen und kyreneischen Philosophie von dem sittlichen Werte. — 17. §. Der Hedonismus Epikurs. — 18. §. Die Lehre der stoischen Philosophie von dem sittlichen Werte. — 19. §. Die Lehre des griechischen Skepticismus und Eklekticismus von dem sittlichen Werte. — 20. §. Die Lehre der römischen Philosophie von dem sittlichen Werte. — 21. §. Der Neoplatonismus und die Lehre Plotins von dem sittlichen Werte. — 22. §. Rückblick und Zusammenfassung.

Das Ziel dieser Untersuchungen ist die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der sittlichen Wertideen in der griechischen Philosophie. Zur Einführung gaben wir ein skizzenhaftes Bild über die moralische Auffassung der primitiven Völker, der Juden, der Inder, der Chinesen und des griechischen Volkes. Wir fanden, dass die erste Epoche der Entwicklung vom unbewussten Kampfe, welchen man für die Ausgestaltung der Sittlichkeit und des moralischen Wertes führte, ausgefüllt wurde. Die primitiven Völker stehen überall unter der Herrschaft der Sinnlichkeit; die Herrschaft der Vernunft beginnt erst spät und entwickelt sich mit ausserordentlicher Langsamkeit. Auch in der jüdischen Moral erscheint nur hie und da eine Ahnung des moralischen Selbstwertes; die moralische Auffassung der Juden fühlte die reinigende Wirkung des Geistes in so geringem Masse, dass wir im Alten Testamente neben dem krassesten Hedonismus zwar auch edlere Formen des Utilismus finden, doch sind die Spuren des Idealismus kaum wahrnehmbar. Anders stehen wir der moralischen Auffassung des chinesischen Volkes gegenüber. Dieses Volk ist ganz zur Moralität geschaffen, weshalb es den Zweck seiner Handlungen mit nüchterner Vernunft auswählt und deren Wert mit praktischem Sinn erwägt. Kong-fu-tse schreibt bereits dem sich frei entwickelten edlen Charakter einen Wert zu und erkennt die grosse Wichtigkeit des Gefühls auf dem Gebiete der Moralität. Die moralische Auffassung der Chinesen hebt sich bereits in hohem Masse über die sinnlichen Schranken des Hedonismus und verbleibt bis zum Ende auf der Höhe des Utilismus; in der Lehre Lao-tse's spiegelt sich der vollkommenste Idealismus.

Die indische Philosophie ist in ihrer mystischen Tiefe kaum fähig, die wirkliche Bedeutung der Moralität vollkommen zu erkennen: neben der passiven Beschaulichkeit wird der Wert der aktiven Handlung in den Hintergrund gedrängt und jener unvergleichlich reine Idealismus, welcher sich in den Upanishaden zeigt, ist gezwungen, wieder dem bestimmtesten Hedonismus den Platz zu räumen. Wie diese Sache auch stehe, soviel ist ohne jeden Zweifel klar, dass wir weder bei den alten indischen Philosophen, noch in der chinesischen Philosophie die uneigennützig theoretische Prüfung der grossen Fragen der Moralität, der moralischen Wertideen finden: mit der rein theoretischen Prüfung der Moralität beschenkte erst die griechische Philosophie die Menschheit.

Im Laufe der moralischen Entwicklung des griechischen Volkes — welche wir gleichfalls kurzgefasst darzustellen trachteten — finden wir überall das Besrteben, unabhängig von jeder Theologie und von jeder volkstümlichen Erklärung die Frage zu beantworten: Worin besteht die Glückseligkeit des Menschen? In den auf diese Fragen gegebenen Antworten treffen wir überall die Betonung des Gedankens des Masshaltens und der Selbsterkenntnis an und diese zwei Gedanken werden dann die Prinzipien der Moralität und der Moralphilosophie. In beiden Gedanken schlummert der Keim jenes *Intellektualismus*, welcher den charakteristischsten Zug der griechischen Moralphilosophie bildet. Nach der griechischen Auffassung führt das auf der Selbsterkenntnis beruhende Masshalten zur Eudaimonie. Die Eudaimonie ist das Endziel einer jeden Tat und sie erscheint in einem genussreichen, ruhmvollen Leben. In der moralischen Auffassung des griechischen Volkes überwiegt der bewertende Standpunkt des Hedonismus, wobei der Wille zu schwach ist, um die wilde Kraft der Instinkte in Schranken zu halten. Deswegen stehen hervorragende körperliche

Eigenschaften, wie Kraft, Geschicklichkeit, Schönheit usw. und sinnliche Güter, wie Vermögen, Macht, Reichtum an der Spitze der Wertskala: wertvoll ist alles, was dem Einzelnen einen Genuss bietet und seine Macht vergrößert. Die Wertschätzung nach dem Grade der Nützlichkeit dämmert erst hier und da im Lebenslaufe des Griechentums; Hesiodos ist vielleicht der einzige, der den Genuss zurückdrängend den Nutzen und den Wert des arbeits- und kampfreichen Lebens lobt. Wir müssen bemerken, dass der Hedonismus in der Lebensauffassung des griechischen Volkes bis ans Ende entscheidend bleibt und der Genuss nicht nur ein Bestandteil der Eudaimonie ist, wie später bei den grossen griechischen Philosophen, sondern er ist direkt das Zentralmoment und die lebendige Quelle derselben.

Der Genuss behält seine Rolle auch in der griechischen Moralphilosophie, deren Anfang sich in der Präsokratik findet. In der Präsokratik kämpft eigentlich erst die Moralität um zum Selbstbewusstsein zu gelangen und die grösste Bedeutung der Sophistik besteht gerade darin, dass sie durch ihre Forschungen dieses Bewusstwerden der Moralität in grossem Masse förderte. Der Anfang der selbstbewussten, ihre Ziele klar sehenden Moralphilosophie und auf Grund derselben die Anerkennung der vollständigen Selbständigkeit der Moralität in der Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr. durch das Wirken der Sophisten. Die Stufe der Bewertung veränderte sich aber bei den Sophisten nicht: wenn sich auch unter ihnen manchmal einer fand, der den ewigen Wert der Moralität verkündigte, gelangte im Zeitalter der Sophistik und besonders der neueren Sophistik wieder die Sinnlichkeit zur Herrschaft: die Befriedigung der Sinnlichkeit war das Hauptziel und die sinnlichen Genüsse besaßen den höchsten Wert. Das Individuum wurde das Mass der Dinge, das individuelle Gefallen wurde die Norm der Handlungen, wodurch jeder Glaube sowohl an den moralischen Wert, als auch an das objektive Bestehen des moralischen Gesetzes hinfällig wurde. Der übertriebene Individualismus der Sophisten wurde der Nährboden für die moralische Anarchie und verhalf dem subjektiven Prinzip des Hedonismus zur Herrschaft.

Demokritos ist der Erste, der den Begriff der Glückseligkeit entschieden in den Mittelpunkt der Sittlichkeit und die Rolle des Genusses und des Schmerzes auf dem Gebiete des menschlichen Handelns feststellt. Schade, dass bei ihm der Genuss mit dem Nützlichen identisch ist, obgleich andererseits das Messen des Genusswertes mit dem Nutzen auf eine Überwindung des hedonistischen Standpunktes hinweist. Demokritos weiss wohl, dass der Wert des Genusses vollkommen relativ ist, er betont die grosse Wichtigkeit des Gefühls und verurteilt bereits sogar das Wollen des Schlechten: — durch alldies wird er ein Bahnbrecher des Idealismus.

Wie immer wir auch die Lehre des Sokrates betrachten, dessen grossen moralphilosophischen Eindruck seine unvergleichliche Persönlichkeit erklärt, diese erhebt sich nicht über den Standpunkt des Utilismus. Bei ihm ist auch φρονησις die Haupttugend, doch dies ist nichts anderes, als ein Mittel zur richtigen Beurteilung dessen, was zweckdienlich und nützlich ist. Das Gute hat also bei ihm auch keinen absoluten Wert, weil sein Massstab der auf Relationen beruhende Nutzen ist. Der Massstab der Güte der Handlungen ist der Nutzen, der — im Gegensatz zum Genuss — einen objektiven Charakter besitzt: er beruht auf dem zwischen dem Subjekte und dem Objekte bestehenden Verhältnisse. Der ursprüngliche Hedonismus der Griechen schreitet durch den Utilismus des Sokrates auf dem Wege beständiger Reinigung fort, bis dann in der Lehre Platons auch das Licht des Selbstwertes aufleuchtet.

In der Lehre Platons gewinnt das Ideal des höchsten Gutes, welches die letzte Stufe der Einheit des ganzen Weltalls ist, eine kosmische Bedeutung: der sittliche Wert ist bei ihm der Grund und die Quelle eines jeden wirklichen Seins. Das Ideal des höchsten Gutes leiht hier der ganzen Welt Sinn und Wert. In seinen Dialogen taucht unablässig die Frage auf: Was ist das höchste Gut? und bei der Beantwortung dieser Frage richtet sich Platons ganzes Bestreben dahin, jenes Verhältnis gehörig festzustellen, welches zwischen dem Guten und der Glückseligkeit, dem Genuss und dem Guten beziehungsweise dem Sittlichen besteht. Auch bei ihm sind überall die Einsicht und die Weisheit die Bedingungen der Glückseligkeit und die Glückseligkeit ist das Endziel unserer Handlungen. Die Einsicht führt darauf, dass nicht jeder Genuss nützlich ist, dass daher die Gleichung: Gut = Genuss eine voreilige Verallgemeinerung ist. Das Gute wird mit dem Nützlichen identifiziert und infolgedessen ist alles, was mit dem Nützlichen im Widerspruche steht, auch mit dem Guten im Widerspruch. Mit dem Verhältnis des Genusses zum Guten beschäftigt sich sozusagen ex thesi Philebos, in welchem Platon auf das bestimmteste gegen den Hedonismus Stellung nimmt: in der Reihe der Werte gebührt den reinen Genüssen der letzte Platz. Der Genuss hat zwar auch seinen Wert, aber der höchste Wert kann der Genuss nicht sein. Derselbe axiologische Standpunkt gelangt auch in der Politeia zur Geltung, wo die kosmische Bedeutung des Guten ganz klar zur Geltung gelangt: das Ideal des Guten steht über den übrigen Ideen, welche von ihm Inhalt und Wert erhalten. Mit dem Intellektualismus des Platons, welcher die Einsicht als Quelle jeder Glückseligkeit betrachtet — kommt der Utilismus gemeinsam vor, auf welchem Standpunkte die Glückseligkeit das Ziel einer jeden Handlung ist. Auch hier steht die Eudaimonie im Mittelpunkte der Sittlichkeit, dessen die natürliche Folge ist, dass der Selbstwert des Guten auch bei

Platon keine bestimmte Gestalt annimmt: auch seine Moralphilosophie kann sich nicht auf die Höhe des Idealismus erheben.

Dasselbe müssen wir auch von der Lehre des Aristoteles sagen, in welcher wir die ausführliche Analyse der einzelnen sittlichen Begriffe, besonders des Begriffes des Genusses antreffen. Das Hauptziel ist auch hier die Glückseligkeit, welche mit dem tugendhaften Leben, der die Natur des Menschen par excellence charakterisierenden reinen Theorie, mit der der Vernunft entsprechenden Tätigkeit identifiziert wird. Zu dieser reinen Anschauung verpflichtet aber nicht das Gute; die Quelle der Verbindlichkeit ist nicht der sittliche Wert als Selbstwert, sondern die Glückseligkeit, zu welcher uns unsere Natur zwingt. Also auch Aristoteles schätzt die Tugend nicht um wegen ihrer selbst, sondern um wegen ihres Nutzens willen und er bewertet den Genuss auch von dem Standpunkte der Glückseligkeit. Der Utilismus des Aristoteles zeigt der Auffassung Platons gegenüber, gerade von dem Gesichtspunkte der Auffassung des Wertes aus, keinen Fortschritt —, die Gesichtspunkte der Ontologie und der Axiologie vermengen sich noch auch bei ihm.

Die Lehre der Kyreneiker ist die konsequenteste Ausbildnerin des hedonistischen Standpunktes, desjenigen Hedonismus, in welchem die Verwirklichung des Genusses die Folge eines Zwanges einer ontologischen Gegebenheit ist, in welchem daher die sui generis Natur der Sittlichkeit gänzlich verkannt ist. Einer reineren und raffinierteren Form des Hedonismus, der Wertschätzung nach dem Genüsse, stehen wir in der Philosophie des Epikuros gegenüber, in welcher der zügellose Hedonismus des Aristippos eingeschränkt wird und in welchem nicht ganz konsequent unter den Genüssen nach ihrer Qualität ein Unterschied gemacht wird. Der Zusammenhang zwischen dem Genüsse und dem Nutzen bleibt bei ihm auch noch gänzlich im dunkeln und man nimmt nicht wahr, dass wir uns auf den Standpunkt der Bewertung nach dem Nutzen erheben müssen, wenn wir die Genüsse messen wollen. Der Weg der Bewertung führt durch den Utilismus zum idealen Standpunkte, in welchem die Standpunkte sowohl des Hedonismus, als auch des Utilismus aufgehoben sind, dieses Wort im Sinne der Hegel'schen Philosophie genommen.

Die Lehre der Stoiker ist vom axiologischen Standpunkte aus betrachtet, eine Gegenwirkung zur Lehre des Epikuros: als Hauptquelle eines jeden Wertes wird nicht der Genuss, sondern im Gegenteil, die Befreiung vom Genüsse betrachtet, Epikureismus und Stoizismus sind zwei verschiedene Bewertungsprinzipien. Die Eudaimonie besitzt auch hier einen absoluten Wert, in deren Dienst sämtliche körperlichen und geistigen Kräfte des Menschen stehen. Auch der φρόνησις wird eine rein utilistische Wertschätzung zuteil: der Stoizismus ist der Verkünder des universalen Utilismus. Die Quelle des Wertes der Tugend ist die Nützlichkeit der Tugend.

Während der Skeptizismus im Enderfolge den Wert eines jeden Wertes bezweifelt und der Eklektizismus die Vermengung der früheren Standpunkte versucht, stellt sich die römische Philosophie auf den Standpunkt des Stoizismus und des Epikureismus und macht sich auch die Bewertungsprinzipien derselben zu eigen (Cicero, Seneca, Marc Aurel, Epiktetos). Endlich verlor der geschwächte und unfruchtbare Geist des hellenistischen Zeitalters auch jenes Mass, mittels dessen die Schätzung der Werte möglich ist und anstatt zu trachten dieses Mass aufzufinden, verwirft oder bezweifelt er meist diese Werte selbst. Eine seltene Ausnahme ist Plotin, in dem die befruchtende Kraft des griechischen Geistes noch einmal aufleuchtet.

Nach der Lehre Plotins ist das Endziel des Handelns die Befreiung der Seele vom Stoffe, was durch die Anschauung — θεωρεῖν — geschieht. Durch diese Befreiung kommen wir in den Besitz des höchsten Gutes, Gottes, des Einen, weswegen in der Lehre Plotins als Endziel des Handelns auch die Ähnlichkeit zu Gott behauptet wird. Der Eine, also Gott, ist nicht nur die Quelle alles Guten, sondern auch jeglichen Daseins, während die Welt die Summe aller Wertlosen ist. Deshalb ist auch hier das Erkennen des Guten, wie bei Platon, das höchste Wissen, wodurch der Mensch selbst zum Geiste und zum vollkommenen Leben wird. Im Gegensatze zum Guten ist das Schlechte nicht bestehend und als solches nur ein Schattenbild des Bestehenden. Das erste Schlechte ist das Fehlen des Guten, das zweite Schlechte ist die Dunkelheit, welche die Seele am Sehen des Lichtes hindert, was das Gute ist. Dieses Schlechte entsteht aus dem Stoffe und ist ebenso notwendig, wie das Gute = das Dasein. Moralisch sind wir dazu verpflichtet, uns vom negativen Schlechten befreiend gegen das Gott ähnlich zu positive Gute zu schreiten und durch θεωρεῖν Gott ähnlich zu werden.

Die Lehre des Plotin ist durch und durch Axiologie, in welcher das Dasein selbst sub specie boni betrachtet wird: je mehr Stoff in etwas ist, desto weniger Wert und Dasein enthält es; je weniger Stoff etwas enthält, desto mehr Wert und Dasein ist darin. Die wahre Wirklichkeit ist das ὄν, was ontologisch betrachtet eigentlich gar nicht bestellt und das ontologisch Bestehende ist das μὴ ὄν, dem wir gar keinen Wert zuschreiben können. Die Quelle und Totalität eines jeden Wertes ist Gott, der zugleich auch die Totalität des Daseins ist. Diese sich im Mystizismus verlierende Lehre kann zwar das substanziale Wesen der Sittlichkeit

nicht erfassen; es ist aber das Verdienst Plotins, dass er die Verschiedenheit der Kategorien des Wertes und des Daseins erkannte, obgleich er den axiologischen Standpunkt als den einzig gültigen auf dem ganzen Gebiete der Philosophie behauptete.

Da die griechische Philosophie die Glückseligkeit als Ziel des sittlichen Handelns erkannte, achtete sie die sittliche Tat nicht um ihrer selbst willen, sondern sie schätzte ihre Eigenschaft als Mittel hoch; deshalb war die griechische Moralphilosophie nicht fähig, sich über den Standpunkt des Utilismus zu erheben und auch in diesem Utilismus spinnt sich unablässig der rote Faden des Hedonismus fort. Der zur Glückseligkeit strebende Mensch wird durch vernünftige Einsicht geleitet: der Begriff der Glückseligkeit führt zum Begriffe der Klugheit und beide führen mit dialektischem Zwange zum Wertbegriffe des Nutzens. Der Intellektualismus geht Arm in Arm mit der Glückseligkeit und beide mit dem Utilismus. Dieser Utilismus bedeutet prinzipiell den Sieg des axiologischen Standpunktes über dem axiologischen Standpunkte des Hedonismus: sobald wir das Mass des Nutzens bei der Bewertung anwenden, werden sofort die verschiedenen Genüsse auch unter ein gemein sames Mass gestellt: der Gedanke des Masshaltens ist eine notwendige Konsequenz des Utilismus. Die Geschichte der griechischen Moralphilosophie zeigt es klar, dass immer, wenn der Massstab auf dem Gebiete der Bewertung verloren ging, der Platz des objektiven Utilismus sofort von dem subjektiven Hedonismus eingenommen wurde. Der Gedanke des Selbstwertes taucht zwar in der Lehre Platons auf und die Betonung der Tätigkeit des Geistes spriesst bei Aristoteles aus einer Ahnung des selbstwertigen Idealismus; aber die intellektuelle Gestalt des sittlichen Selbstwertes zur Klarheit des Bewusstseins zu erheben, ist der griechische Geist gänzlich unfähig. Zu diesem höchsten axiologischen Standpunkt erhob sich erst in Jesus der menschliche Geist, und parallel mit der inneren Entwicklung desselben erhöhen sich der Grad der Bewertung und der axiologische Standpunkt.

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

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 kíséreni az erkölcsi értékeszméről 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.¹ Mai egész művelődésünk, erkölcsi felfogásunk, élet-, és világnézetünk a keresztyénségnek új élet-, és értékelési elvében gyökerezik: egész művelődésünk és erkölcsi meggyőződésünk a keresztyénség talajából nőtt ki és a keresztyénség eleterőiből 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 szinkrétizmusának és népi bölcsészetének hatása a keresztyénség kialakulására eltagadhatatlan. Sokkal közismertebb a keresztyénségnek a zsidó valláshoz és a zsidó szellemhez való viszonya. Ezt a viszonyt szemlélhetővé teszi magának a Jézusnak a személye: Jézus a zsidóságnak a 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 értékkel, 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 függetlenítették*, hogy az erkölcsiség sui generis természete minél határozottabb alakban érvényesüljön. Az erkölcsiségnek ez a teljes függetlenítése a görög nép *optimizmusában* gyökerezik, amely optimizmus szeretetreméltó naivsággal 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

¹ V.ö. *Bartók*: Bevezetés a keresztyén erkölcsphilosophia történetébe. — Athenaeum 1913.

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 *pesszimizmusnak* ad helyet, amely pesszimizmus kétségbeesetten tör fel 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 mindenkiében. Az erős, a bizakodó ember helyébe a bűnös, lemondó ember, a szép és harmonikus világegyetem helyébe egy zűrzavaros, 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 jellemzőbb 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 keresztyéniség 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 keresztyéniséget a klasszikus görögségtől, amelyet az emberi lélek és az emberi ész végtelen erejébe vetett bizalom optimizmusa jellemez. 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 duzzadó 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 fohászkodik Istene előtt, akinek ő hitvány, gyenge teremtése csupán. A klasszikus görög *erő-tudatával* a keresztyén hívő *bűntudata* áll szemben s míg amaz önmagában bízik rendületlenül, emez minden bizalmát Istenebe veti. A kettő között a hellénisztikus-római szellem ver hidat, a görög optimizmus helyére lassanként a kétségbeesett és lemondó pesszimizmus költöztet.

A keresztyéniség valóban az idők teljességében — πληρομα των καιρων — született meg; a való világ nyomorúságától agyongyötrött, az élvezetekben immár elfásult, a világnak hatalmasságaitól elnyomott emberiség, a lélek és test fájdalmaitól menekülni óhajtott s ezt a menekülést szerzetté meg számára a názareti ácsmester fia, a keresztyéniségnek 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, — ímé, Jézus szemléletének pesszimizisztikus oldala. Ámde ebből a bűnös állapotból, a világnak ezerféle nyomása alól megváltatik az, aki hasonlónak lésszen az ő mennyei édes atyjához, az ő földi gyermekeit végtelenül szerető, a bűnöket megbocsátó Istenehez, — ímé, 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 bűntudat mellett egyszerre, mint a megváltó erőnek életet 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 kifradott lélek az újjászületésnek szabadságával kiált föl s teszen bizonyosságot 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, hová közvetítőkre szüksége volna, áll szemben Istenevel, 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 lappangó motívum, az egyén értékének elismerése.*²

Jézus a szellemet, mint Istennek lényegét, kizárólagos princípiummá 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 teremtőjévé a szellemi lényegű menyei Atyát tette.

Jézus idealisztikus felfogása az élet kerületéről az életnek legbensőbb magvára irányítja az emberek tekintetét s ennek a legbensőbb magvának 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 viszonytal 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 viszonytal minden ismertető jegyét hordja magán.³ 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 legaprólékosabb gondossággal igyekezett a Jehovától nyert törvény betartása által hű maradni e jogi szerződéshez, aminek szükségszerű és természetes következménye lón, hogy a zsidó 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 ceremonialis, 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 megajándékozta 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 süllyedségből, amelyből a nép önerején kiemelkedni, úgy látszik, képes nem vala. És valóban, *Mózes*, egy vallásos és erkölcsi géniuszának 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-testamentomi törvényt, mely a zsidóság vallásos alkotmányának tartalma volt minden időben és az ma is.

² 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.

³ 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.

Mózes reformja az egyiptomi szolgaságból való kiszabadulásának tényével van elválatlanul 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 irgalmasságot cselekedjék azzal, aki hozzája hű marad.

A *kiszabadítás* tényével van szorosan összekapcsolva a *kinyilatkoztatás* 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 szertartásra 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 táru 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 hallgatóságos 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 visszaállítsák. A próféták tehát egyfelől *nemzeti*, másfelől pedig *vallási* hősök, akik lelküknek egész hevével csüggöttek nemzetük sorsán s jós-szemekkel látták a veszélyt, amely a Jáhvétől elszakadt, idegen istenek oltárának tüzet élesztő népet sújtani fogja, ha meg nem tér s bűneit őszinte szívvel meg nem bánja.⁴

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

A próféták igehirdetésének, vallásos és erkölcsi felfogásának legélesebb jellemzője az, hogy ők a ceremonialis és rituális törvények háttérbeszorításával a vallás erkölcsi vonásaira fektetik a fősúlyt s ezzel kapcsolatban a cselekvés mehanizmusa helyébe az érületnek önkényességét és a szívnek tisztaságát, a léleknek önátadását helyezik. A testi körülméletés semmit se ér: a szívet kell körülméletelni, és a bűntől megtisztítani azt.

Hiába törekszik azonban a prófétaság a Jáhvizmusnak erkölcsi mélyítésére — törekvése a papok és a nép keményszívűségének ellenállásán hajótörést szenved. —

Az utilizmus jellegét tükrözi vissza a zsidó bölcsesség-irodalom is. A bölcsesség-irodalomnak, a chokmának, nyomaival találkozunk már a Zsoltárok könyvében, de tulajdonképpen három könyve az ó-szövetségnek az, amely e kérdéssel, mintegy ex thesi foglalkozik. E három könyv: a *Példabeszédek* könyve, a *Prédikátor* könyve és köztük legkiválóbb a *Jób* könyve.⁵

A Példabeszédek könyvének alapgondolata az I. fejezet 7. versében nyer teljes kifejezést: „Jáhvé félelme a bölcsesség kezdete”. Ez az alapgondolat végigvonul az egész könyvön, amelyben igen különböző tartalmú és még különbözőbb természetű gondolatok, velős mondások, maximák és példabeszédek sorakoznak egymás mellé. A fejtegetéseknek karakterizálója mindenütt az erkölcsi felfogásnak *eudaimonizmus* és *utilizmus*, amely az erkölcsös életű embernek hosszú életet, mindennapi javak bőségét, boldogságot, békességet ígér.

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

⁵ Ezekre nézve bővebben lásd: *Kautzsch*: „Die Poesis und die poetischen Bücher des alten Testaments” c. művének 83. s köv. lapjait. Megjelent a mű 1902-ben.

A görög népi filozófiának kétségtelen befolyásával találkozunk a zsidó chokma-irodalom második dokumentumában: a *Prédikátor könyvében*. A Koheletnek szerzője, akinek személyével a bibliai kritikának még nem sikerült tisztába jönnie, — a Kohelet szerzője egy teljesen reményevesztett, skeptikus férfiú, aki ugyan fölöttébb járatosnak vallja magát a bölcsesség minden fajtájában, de néma lemondással tesz vallomást arról is, hogy minden ezen a világon hiúság és hiúságnak hiúsága; első sorban pedig hiúság a tudás, a bölcsesség és ismeret, mely csak arra jó, hogy megszorítsa a léleknek fájalmát. Ebből a sötét pesszimizmusból kiemelkedni s tartós vígasztalásra szert tennie nem sikerül és mikor az író a közép-szer gondolatát, a mértéktartás elvét sürgeti, — ez is csak lemondásának kifejezése. Elméje nem bír a fölvetett nagy kérdésekkel, melyeknek filozófiai megoldására, ha ez ugyan egyáltalában 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 újkor 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 reá 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 tervei 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 indítóit 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 hedénikus eudomonizmusnál egy magasabb álláspontra felemelni nem sikerült. Sőt ellenkezőleg: az erkölcsi züllés, mely a nép felsőbb rétegéből indult hódító útjára, feltartózatlanul 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 szórattott 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 percére is elhalványulna lelkében. A hellénisztikus-római kapcsolatok kulturális befolyása teljesen érvényesül már abban a korszakban, amelyre esik a názárethi Jézus fellépése 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 süllyedése, 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 színeivel 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!⁶

⁶ 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.

E korszak erkölcsi felfogása éppen oly alantjáró és sivár, mint amilyen külsőies és jogias a vallása. Mielőtt azonban az erkölcsi felfogásnak rövid jellemzésére térnénk át, szükséges előbb *két dolgot* megjegyeznünk. Az egyik az, hogy a zsidóság felfogásában az *eszkhatologikus* 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 diaszpórában lakó zsidók működésének s a szadduceusok pártfogásának lehet tulajdonítanunk.

A Jézus korabeli zsidóság vallásának eszkhatologikus 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 szó szerinti betöltésében állott s minden önértékűség nélkül szűkölködött. Most a Jáhvé iránt való engedelmesség helyét a törvény *betűi* iránt való foglalta el.

Amilyen elhatározó befolyással volt a Jézus korabeli zsidóság erkölcsi felfogásának átalakulására a vallás eszkhatologikus részének erősen érzéki irányban való fejlődése, éppen olyan elhatározó befolyást gyakorolt a zsidóság egész szellemére a hellénisztikus-római korszaknak művelődése általában véve.⁷ — Ez a befolyás, amelynek révén a zsidóság *elvileg* megszabadult veleszületett pártikularizmusától, különösen abban az irányban érvényesült, hogy az *ó-testamentum vallásos gondolatai a görög filozófia tanításával hozattak szoros kapcsolatba*, elannyira, hogy végül *Philo* a görög filozófiának minden gondolatát megtalálta már az ó-szövetségi iratokban és megtalálta, mert allegóriái magyarázatával minden melléktekinetet s korlát nélkül félremagyarázta azokat. Ez a törekvés Alexandriából áradt szét a birodalomnak minden részébe, magában Palesztinában is, és főképvisezője a zsidó születésű, de görög műveltségű *Philo* vala. A hellénizmusnak kultúrája oly ellenállhatatlan, szinte elemi erővel kerítette hatalmába a diaszpórabeli zsidóságot, hogy azt, amint *Wendland* i. művében (107. oldalon) megjegyzi, már-már elnyeléssel fenyegette.

Sokkal kisebb volt természetesen a hellénizmusnak átalakító 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 képzetei 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 lépve, 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 legfenségesebb alkotása, a hellén zsidóság szellemi életére; főleg *Philo* tanára leszünk különös tekintettel.⁸

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 meglévő és készen talált anyagot szedte rendszerbe s mint természeténél fogva eklektikus, a görög bölcsészetnek igen különböző eredményeit alkalmazta a zsidó vallásos iratokra is. S 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.

⁷ 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.

⁸ 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.

Ami már most a Philo felfogását illeti, misztikus elragadtatás, az intellektualizmus teljes megvetéséből fakadó kételkedés, az Isten és a világ között levő ellentétnek végtelenségig való kiélesítése, az askézisre való erős hajlandóság, — íme 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 kettőnek, 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 tanaival: a platonizmus dualizmusára mintegy magyarázatul az ó-testamentum bűneset-tana tételik 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 askézis hangsúlyozásában nyer erőteljes kifejezést. Ezen asketikus vonás azután a stoicizmussal kerül közel rokonságba, amikor a test szenvedélyeinek, bűntermő 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 tősgyökeres görög jellemvonás.

E rövid vázlatból is világosan látszik, hogy Philo erkölcsi felfogása dualizmuson alapuló asketikus 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 askézis tehát Philonál nem öncél, amelynek értéke önmagában van; az askézis 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 engedelmességgel szemléljük az Istent s ezen szemlélés által hozzá hasonlóknak lenni, őt utánozni óhajtjuk. Amint egyik magyarázatában mondja: „τέλος εὐδαιμονίας τὴν πρὸς θεὸν ἕξομοίωσιν”.⁹

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

⁹ V.ö. De decalog. 15. (Idézi Zeller: Gesch. der christlichen Ethik 50. lapján.)

akaratainak követése töltötte be teljesen.¹⁰ 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 világossága 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, szükségképpen vezetnek torz és hamis eredményekre.

Ha a szinoptikus evangéliumok bármelyikét is olvassuk, lépten-nyomon találkozunk Jézusnak olyan nyilatkozataival, 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 megelégedezett annak lényegéről s a cselekvésnek külsőségére fektetvén a fősúlyt, ennek alapját s forrását képező *érezületre* ügyet sem vetett. És ennek az egyháznak buzgó harcosai, az írástudók és farizeusok, az erkölcsiségnek lényegéről még csak fogalommal sem bírván, az erkölcsant pusztá 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 jövődő 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 küzdelmet s ebből világosan következik, hogy erkölcsi felfogása a zsidó erkölcsiség értéktelenítésének határozott proklamálásában gyökerezik.*¹¹

Jézus igehirdetése és tanítása nem volt tehát törvényeknek magyarázata, mint az írástudóké és papoké, hanem *új érezületnek követelése*. De mi volt már most ez az új érezület, 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 *mennyeknek 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 becsé attól függ, hogy milyen lélekkel, lelkének milyen érzületével hajtotta azt végre vagy gondolta meg. eltekintve attól, járt-é e cselekedetnek nyomában haszon vagy élvezet. *Az érezület 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 érezület milyensége adja meg az erkölcsiségnek becsét.

E tényben rejlik Jézus erkölcsstanának végtelen fontossága nemcsak az emberiség *életének*, hanem *gondolkodásának* szempontjából is. A Jézus által hirdetett és megvalósított idealizmus, a szellem örök értékébe vetett hit immár az egész emberiségnek el nem idegeníthető birtoka. Tanítása által az értékeknek

¹⁰ 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.)

¹¹ V.ö. *Weinel*: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1911. 81. lap.

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 ígéri annak, akinek szíve tiszta. „Boldogok a tisztaszívűek, mert ők Istent meglátják” Máté 5₈. 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 amellel, aminek igaz voltát kétségtelenül felismerte. Legalább erre mutat a Máté 5₃₇, amelyben e nyilatkozatot teszi Jézus: „a ti beszédeitek pedig legyen igen igen, nem nem.” — Miután minden értéknek forrása a szellem, ebből következik, hogy mindaz, ami nem-szellem, tehát testi és anyagi, az megfertőzti, bemocskolja a léleknek tisztaságát. Innen érthető, hogy Jézus a *nemi élet tisztaságát* is oly gyakran és erőteljesen hangsúlyozza, elannyira, hogy már a pusztá kívánságot és érzéki vágyakozást is a bűn elkövetésével egyenlő bűnnek tartja. „Aki asszonyra tekint kívánás okából, már paráználkodott az ő szívében” Máté 5₂₈. Es 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 csírájában értékeli.*

Kissé bővebb magyarázatra szorul Jézus etikájának tulajdonképpeni elve, a *szeretet*. A szeretetnek nagy parancsa középponti 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 hasonló ehhez: 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 fogjuk, teljes mértékben különböző, — Jézusnak e nyilatkozatában a szeretetnek tulajdonképpen három tárgya van: egyik az Isten, aki mindnyájunknak atya, 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 megmondattok: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek: szeressétek ellenségeiteket ... hogy legyetek a ti menyeyi 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 menyeyi 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”.¹²

Ebből a mindent átható szeretetből azután folyik a Jézus etikájának minden vonása, amely csak ezen elvnek logikus következménye. Ebből folyik az alázatosság Istennek s embertársainkkal 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.

¹² „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen” — Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch. I. Bd. 1912. — 37-38 lapjain.

A szeretet nem pusztán egy futó vagy többé kevésbé tartós érzelem, hanem a szellem értékében és önrértékéből 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 örömmel fényében az egész mindenséget magához ölelje s magával egyenlőnek, ő magának nézze.¹³

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: *„legendő szociális elv-e a szeretet?”*¹⁴ 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 helytelen 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 tösgyökeresen reformálni. A szeretet és az abból fakadó többi erény az egyénnek lelkét akarja átalakítani és nem az emberi viszonylatok között szertehúzó 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 állítatik 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 lelegején úgy emlékeztünk meg, mint Jézus tanának legsajátosabb és leggyökeresebb jellemvonásáról. Természetes azonban, *hagy az individualitás itt már érték kategóriává válik* s minden individuum elé, mint ideál állítatik 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 éltető 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 kényszerítetik rá, 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 vallás-erkölcsi 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

¹³ 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 Verhältniss zur Gegenwart”*. Megjelent a *Deutsche Bücherei* 31. kötetének 41. s köv. lapjain.

¹⁴ 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.

állítására egyenesen a vallásos életnek dialektikájából következik, mihielyt 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 hagyunk, 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, mihielyt 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 házasságon 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.¹⁵ A szellem lényegűl 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 lássék, kétségtelen. E mellett a tény mellett tesz élénk tanúbizonyosságot az őskereszténység szociális élete, de tanúbizonyosságot tesz egyszersmind a kereszténységnek egész története. Az az ország, amelynek eljövételét Jézus hirdeti, nem e világból való s éppen ezért nincs is semmi köze e világnak szociális intézményeivel, amelyeken kívül, vagy helyesebben, amelyeken *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 lehetők 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 ezen idealisztikus karakteréből kellő magyarázatot és értelmet nyerend, ha ugyanis, nem a betűt tekintjük, hanem a betűk között lüktető eleven eszmefolyamot. Amikor Jézus erkölcsi felfogását értékelni és megítélni akarjuk, nem szabad az egyes konkrét-tartalmú parancsolatokon fennakadnunk, hanem ezeknek fonalán haladva be kell hatolnunk ezen parancsolatok élhető 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 mondották: *Én élelem 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, követelte mindenkitől, hogy e szellemnek megélésében részt vegyen. Mert Jézus valóban azt hirdette, amit megélt; ami az ő lelkében valóságos *élményként* testet öltött, az szóval 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 keresztén 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.¹⁶

¹⁵ Ezekre nézve lásd *Troeltsch*: „Die Soziallehren der christlichen Kirchen u. Gruppen” (1911-12) c. művének főleg I. fejezetét.

¹⁶ 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.)

Jézus erkölcsi felfogásának ez az idealisztikus 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 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 élőnek elkárkozás 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 szükségszerűséggel. 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 erkölcsiség 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 őskeresztyénség egyik legkiválóbb kutatója és zseniális megértője, Pál apostolnak tanítását Jézusról szóló evangéliumnak nevezi, és méltán. Pál apostolnak tanítása Jézus élete és tanítása fölött való reflexív 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 szolgájává 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 kerestetik, hanem pszichológiai elmélkedés tárgyává tétetvén, az embernek testi része — a *σάρξ* — is úgy tekintetik, mint a bűnösségnek természetes forrása. Az ember érzi a lényében, 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 érzi 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 léssen. 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, — íme 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 teljes 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 elmúlt, 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 merítetve meghal az ő életnek s azután a vízből felmerülve, egy új életnek lesz a polgára. Ebben az új életben a törvény helyébe a szeretet, a szolgaság helyébe a szabadság, a parancsoló és az engedelmességek 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 tüntetve fel, mint amelynek egyetlen törvénye és normája a *szellemnek* törvénye. Ennek a törvénynek lényege pedig éppen úgy, mint Jézusnál, a szeretet, amely kiterjed mindenre, ami Istennek szelleméből született. A Galatákhoz írott levél egyik tömör és klasszikus kifejezése szerint (Gal. 5. feje. 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 szenvedésekben 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 *egyen lelkének érvényesülése*, vagy Pál apostol kifejezésével élve az örök élet, amelynek ízét a hívő keresztyén már itt, ebben a földi életben is élvezzi.

Ha már most Pálnak szociális tanításai felé fordítjuk figyelmünket, itt is azt kell megállapítanunk, amit Jézus erkölcsi felfogására nézve is igazolni iparkodtunk: szociális tanokról s következőképpen ú.n. szociális etikáról Pálnál éppen olyan kevésbé lehet szó, mint Jézusnál. Nála is a főszó nem az egyes társadalmi osztályok, rendek vagy közületek reformálásán, illetve ezek szociális helyzetének megjavításán van: *Pál sem akar szociális reformátor lenni s nem is volt az.* Az ő tana is tisztán és kizárólag az egyes ember üdvösségét állítja középpontba, 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 szociálisan, 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 rendben Pál sem akar semminemű változtatást tenni; elannyira nem, hogy a rabszolgaság intézményének fenntartása mellett nyilatkozik, mert — úgy mond — akár úr valaki, akár szolga, egyformán az Istennek szolgálja. Íme, a szociális egyenlőtlenység nem itt a szociális élet kereti között egyenlítődik 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, egyszersmind e világ szerinti életre is kénytelenített 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 óhajtott szabályozni ezeket a viszonyokat, meg lévén győződve Jézusnak visszatéréséről s e világi rendnek elmúlásáról, — 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 egyén 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, erkölcsstana merőben individuális, egyéni jellegű.

Pál apostol erkölcsstanán 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 reá kényszeríti; máskülönben e világtól elkülönülve élnek hívei is, az Isten országa eszméjének megvalósítására törve.

Ha a Pál erkölcsi felfogásának rövid jellemzése után az újszövetségi iratok erkölcsstanának 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 erkölcsstanának főbb pontjaival, miután a Pál utáni erkölcsfilozófiai törekvések merőben a Jézus és a Pál tanításának alapján állva igyekeztek a görög filozófiából vett sokszor értéktelen skémák segítségével a keresztyén erkölcsstan lényegébe hatolni s az egyes erkölcsi tanokat kerek egészbe 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. Jakab 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 vált, 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 Héberrekhez írt 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 Augustinustól 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. elhatározó befolyással volt a gnosztikusok tanára és rendszerére, ámde a gnosztikusok a maguk tanának fantasztikus 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 görög filozófia 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 alapulniuk, 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 reflexióból 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 idealisztikus 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 erkölcsstanát 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 apologétika 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. Különben is e korban a filozófia értéke erősen problematikussá 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 tudósnek 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 keresztyénség 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 elmélkedéseire, anélkül azonban, hogy kizárólagos befolyásra valamelyik rendszernek vagy iránynak 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.¹⁷ Egyformán merítenek Platontól, később főleg a neoplatonizmus közvetítésével, azután Senecából, Pythagorasból, Ciceróból és Philóból, 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 készek bizonyosságot 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 róta 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 egyház is helytelenítette, a gnosztikusokat a keresztyénség ellenségének nyilvánította, de ez nem akadályozta meg az egyházi atyákat abban, hogy a heretikus gnoszisz egyes gondolatait és felfogását magokévá ne tegyék.

A pátrisztika korának egyik legkiválóbb alakja Alexandriai *Kelemen*, akit *Ziegler*rel bátran nevezhetünk a keresztyénség első etikusának,¹⁸ aki ugyan még nem volt rendszerező bölcse, de a keresztyén tant és erkölcsöt filozófiai elmélyedés tárgyává tett. Ő a szónak legteljesebb értelmében vett gnosztikus, aki az ismerésnek páratlan értékét hangsúlyozva azt tanítja, hogy a legfőbb cél, lelkünk átadása Istennek, nem a hit, hanem az ismeret által érhető el csupán. Fő előtte mindig és mindenütt az ismeret, amelynek legfőbb és legmértékesebb tárgya maga az Isten. A helyes és jó cselekedetek — κατορθώματα — a szeretet cselekedetei egytől-egyig az észből fakadnak s általuk lesz a hívő keresztyén igazán istenhez hasonlóvá.

Az Alexandriai Kelemen kiváló tanítványa *Origenes* szintén a görög filozófia hatása alatt áll és Platonnak tanítását alkalmazza a keresztyénségre.¹⁹ 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 segítvén őket ebben a fáradságos, de bőséges jutalommal kecsegtető munkában. Ez a törekvés azután magával az emberi lélekkel együtt született, mert az emberi lélek — úgy mond 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 törekszik a jóra, tehetséggel és szabadsággal bírván arra, hogy választhasson a jó és rossz között. Az a lélek, amely a rosszat választotta, a testbe záratott, hogy a testiséget ismét levette törjön a jó és az Isten felé. Isten az embert éppen azért zárta az érzéki testbe, mert nevelni 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 e 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 rationabilis laudis et culpae capax; laudis, si secundum rationem, quam in se habet, ad meliora proficiat, culpae, si rationem recti declinet”.²⁰ *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 eszünk szavára hallgatva cselekedünk, cselekvésünk eo ipso jó leend; míg az, aki eszére nem hallgat, rosszat fog mívelni, mert amily mértékben távolodunk a jótól, olyan mértékben közeledünk a rosszhoz.

¹⁷ V.ö. „Geschichte der mittelalterlichen Philosophie” c. művének 63. lapjával. (R. Eisler fordítása. 1913.)

¹⁸ V.ö. *Geschichte der christlichen Ethik* című művének (1886.) megfelelő §-ával. (143. sk. I.)

¹⁹ V.ö. *Ueberweg-Heinze* i.m. II. k. 95. sk. I. — *Eucken: Die Lebensanschauung der Grossen Denker* c. művének (3. kiad. 1899.) 193 s. köv. I. — *Harnack: Dogmengeschichte* (4. kiad. 1905.) 129. s. k. I. — U.a., *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I. k. 650. s. k. I. (4. kiadás. 1909.)

²⁰ περὶ ἀρχῶν, I. v. 2.

Rosznak lenni azért tulajdonképpen nem is egyéb, mint nélkülözni a jót.²¹ 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 racionalizmus*, 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 embernek lényege, amely által különbözik minden más teremtménytől. E ponton Origenesnek platonizmusa egészen világosan áll előttünk, bizonyoságul annak, hogy a pátrisztika kiváló alakjai a görög filozófia alapján állva igyekeztek a keresztyénség tanítását megmagyarázni és védelmezni azokkal szemben, akik Jézus tanát a görög filozófiának minden fegyverével törekedtek visszaszorítani.

6. §. Augustinus.

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

Augustinus egész bölcséletének s így erkölcsbölcséletének 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 főléttben 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 jóság birtokába jut. Bennünk van az Isten s bennünk lakozik az igazság és bennünk lakozik a jóság 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 foglalata. A Soliloquia első részében olvassuk: Isten az *igazság*, akiben, akitől, aki által igaz minden, ami igaz... az Isten a *ég 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, amiből 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 őanyagot s azt áthatván a belőle teremtett dolgok együttvéve egy pompás műremeket alkotnak, amelyben minden harmónia és ritmus. Ebben a műremekben mindennek meg van a maga értéke és jelentése, hogyha az egyes részleteket nem a maguk elkülönözöttségükben, hanem a nagy Egésszel való összefüggésükben tekintjük.

²¹ περὶ ἀρχῶν, II. IX. 20. Malum esse, bono carere.

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 szorosán az akarathoz 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 természete teszi ördöggé, hanem bűne. Az akarat készítette Ádámot arra, hogy szakítson az almafa gyümölcséből 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 öngigazulás 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 vajon 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 szabadsága 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 főlét is, a valódi élet, minden lét és jószág 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*, — olvassuk egyik beszédében. (Sermones CL 4, 5.) Minden ember élni 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 megállani. 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 érkeinek, 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 elmékedésekkel, amelyek a világ értékeinek elismerését Augustinus tanából, ha nem is törölni, 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 eszköz képes felhasználni a maga főcéljának, az Istennel való egyesülésnek megvalósítására. Ezeket az értékeket használnunk kell és élnünk kell velük, de csak úgy, mint a zárandoknak a maga zárandokújtján, akinek táplálkoznia, ennie, innia, pihennie kell, hogy erőt nyerve elérhessen zárandoklásának végső céljához.

Van tehát két szeretet: a *charitas*, 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 *uti-val*, az eszközül való felhasználással azonos. Nem szabad tehát a kettőt összececerelnünk. 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 mindebből 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: zárandokúton Isten felé, mint zárandok használjuk és értékkeljük 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, harmónia lesz az, amelyben ott van mindenütt az az örök ritmus, amelyet a Teremtő helyezett bele. Ha azonban Istentől elszakad, akkor minden rossz, bűn, diszharmónia, zűrzavar forrása lesz. Ennek a jóságnak, szépségnek, harmóniának, 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 értékessé 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 akaratához tartozik. Az akarat felsőbbisége éppen abban nyilvánul 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-aként alakul át a keresztyénség talaján s lesz hajtóerő, igazi éltető forrás az első keresztyén bölcselet, Augustinus tanában. 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 főjót tegye. Ez az akarat azonban a bűnbeesés által megromlott s a szabadság elveszett. Isten közbejötté nélkül képtelenek vagyunk jóra.

Tisztán etikai kérdéseknek a teológia kérdéseivel való kapcsolata s az antropológiába teológiai szempontok avatása, jellemzi Augustinus tanítását, de ez jellemzi az apologéták bölcseleti felfogását általában véve. A pátrisztika irodalmának fő jellemvonása 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 gondolkodásában 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 skolasztikus is. A skolasztika 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 voluntarizmus helyét el nem foglalta az intellektualizmus, amely azután a katolikus egyház hivatalos bölcseletének uralkodó jellemvonása is maradt.

Harmadik fejezet.

A középkori egyházi filozófia tana az erkölcsi értékeszméről.

7. §. A skolasztika bölcseletéről általában. Abaelard erkölcsstana.

A skolasztika bölcselete az antik filozófia és az Augustinus tana alapján alakult ki s az egyház által megállapított dogmák uralma alatt áll. A görög bölcseletők 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 is ez az érdekek vezette mindvégig. Problémáit tulajdonképpen a teológia vetette fel s eredtető forrásukat az örökkévaló, kinyilatkoztatott igazságokban találta meg a skolasztika minden művelője. Azért bátran nevezhetjük egyik ismertetőjével, *Geyserral* teológiai filozófiának, amelynek feladata nem az, hogy az igazságot függetlenül keresse az emberi elme segítségével, hanem az, hogy az objektíve már megadott és készen levő igazságot a filozófia segítségével magyarázza és megértse.²² Innen merőben formális jellege. Így állván a dolog, egészen természetes, hogy a filozófiai tudományok is ebből a szempontból értékeltek, amint ezt különösen *Baeumker* emeli ki: a fő- és alaptudomány a metafizika, amely megelőz és áthat minden más diszciplínát, az etikát és a lélektant is.²³ Ezt a metafizikát pedig eleinte a neoplatonizmus, majd Aristoteles

²² Die mittelalterliche Phil. — Dessoir: Lehrbuch der Phil. 257. sk. I. (Berlin. 1925.)

²³ Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Kultur der Gegenwart 2. kiadás. — 338. sk. lapjain.

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

Tévesen ítélnék meg azonban a skolasztikát, ha azt állítanók, hogy ez a merőben formálisztikus, hagyományon, tekintélyen, sillogizmuson alapuló bölcsélet teljesen elzárkózott volna az élettől s az absztrakt elméletek 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 skolasztikával nincs ellentétben, sőt a kettő között még ellenkezés sincs, hanem egyik a másiknak kiegészítője. Mindakettő a léleknek egy és ugyanazon tendenciájából fakad. A skolasztika azonnal létre jön, mihelyt a kegyes lélek, dogmákon növe fel és azok által vezetve, a *külső világ* felé fordítja tekintetét s tudományosan óhajtja tisztázni azt a viszonyt, amely van közöttük, 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 skolasztikus 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 a kettő halad, egy és ugyanazon értelemmel, egy és ugyanazon cél felé. Innen van, hogy a legnagyobb skolasztikus tanának mélyén is ott lappang a rejtett miszticizmus, és a legnagyobb misztikusnak is csak egyetlen lépést kellene tennie, hogy a skolasztika formáját öltse magára.

Úgy a misztikában, mint a skolasztikában 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 lobbanékonyága és szinte fékezhetetlen szenvedélyessége, amelyről *Huizinga* beszél, ezeknek a kérdéseknek tárgyalásában is minduntalan megmutatkozik ugyan, de alapjában véve az etikai kérdések tárgyalásában is a skolasztika bölcséletének kialakult vázával és elveivel találkozunk. Ebben az etikai felfogásban is az antik bölcsélet, 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 skolasztika bölcsellete a maga hagyományokon nyugvó felfogását szegezi szembe: a bölcsélet a maga ezerszálú elméleteiben, 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 indok gyanánt szerepelt s ez tagadhatatlanul veszélyeztette azt az ideális tisztaságot, amely az evangéliumok tanításából olyan ellenállhatatlan erővel sugárzik felénk. Ami ennek a skolasztikus etikának tartalmi oldalát illeti, kétségtelen, hogy Augustinus tanához simul, amint ez már a skolasztika egyik leggyakoribb hirdetőjének *Anselmusnak* tanából is világos. Az erkölcsi értékeszme skolasztikus magyarázatának megismerése szempontjából az a tétele fontos, amely a jó alatt az emberi akaratnak az erkölcsi szabályokkal való megegyezését érti s a rossz cselekedetnek okát abban találja, hogy az akarat a jó és helyes felett a kellemezt 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 szemé, az ész vezeti ugyan, de a lélek szemé semmit sem látna, ha az isteni világosság meg 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 szeretete által. *Eriugena* tanítása is ezen az úton halad. Nála is természetesen Isten a főreállítás, 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 neoplatonikus gondolat lesz még világosabbá a tan többi részében, ahol azt adja elő *Eriugena*, hogy Isten maga szeretet lévén, az emberek által is szeretettni óhajt — vult ab omnibus amari — s aki szereti, az szereti őt, akár tud erről, akár nem. Mert — úgymond a neoplatonikus Eriugena — Isten az embereket vonzza magához a maga örök szépségének erejével. A maga szépségét közli Isten a természet tárgyaival is: az is, ami önmagában tekintve rütként hat, 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 autonóm erkölcsstan korai előfutára. Ez ember jellemének és lelki alkatának vizsgálatából indulva ki, mindennek 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 azonosítja a bűnnel, és bünt sem a rossz cselekedettel. Azaz: senki sem bűnös azért, mert úgy van teremtve, 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.²⁴

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-vevése s tehát bűn. Az Isten ugyanis soha sem magát a cselekedetet és tettet nézi, hanem azt az érzületet, amelytől a cselekedet megszületik: az ember Isten előtt bűnössé vált már akkor, amikor a cselekvést megelőzőleg a rossz hajlandóság érvényesülésébe beleegyezett.²⁵ Abaelardus tehát már itt az *érezületre* 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 *érezületben*, melynek nemességétől függ a cselekedetnek értéke is. Még határozottabban kifejezésre jut az érzületnek ez a nagybecsülése, mikor Abaelardus azt tanítja, hogy a rossz és a jó kritériuma az a *szándék*, amellyel a cselekvés végrehozható. De — teszi hozzá Abaelardus, hogy vajjon a szándék jó volt-e vagy rossz, előlött nem az ember, hanem csak egyedül az Isten mondhat ítéletet.²⁶

Az érzület értékének ez a hangsúlyozása — amelynek szükségképpen következménye az erkölcsiségnek autonómiája — a legélesebb ellentétben áll a heteronom erkölcsbölcsélettel. Amiként a dogmatika terén Abaelardus az észnek feltétlen és minden tekintélytől független jogát sürgette, aként az etika terén az érzületnek 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 érzület, 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 érzülethez, mint az erkölcsi érték

²⁴ *Ethica* II.

²⁵ *Ethica* III. f. Az *Ethica* fontosabb részeinek német fordítását nyújtja Hiller: *Abälard, als Ethiker* c. műve. (1900. Erlangen.)

²⁶ *Ethica* XII. f.

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 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 engedelmessé pogány éppen úgy számot tarthat az isteni kegyelemre, mint az erkölcsösen cselekvő keresztyén. A *lex naturalis* — amelynek fogalma keresztülvonul az egész középkor, renaissance és reformáció gondolkodásán — az Abaelardus tanítása szerint tulajdonképpen egy úton halad a keresztyénséggel: a filozófia, amely a *lex naturalis* 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 bölcseletnek kétségkívül egyik legfigyelemreméltóbb alakja, kinél a spekuláció mélysége a valóság iránt való erőteljes érzéssel párosul. Lelke mélyről meg volt győződve arról, hogy a filozófiában eredményeket csak az érhet el, aki Aristotelest és Platont fogadja mestereiül. Ő volt tulajdonképpen az első bölcseleti teológus, aki Aristoteles tanait Augustinus tanaival egy rendszerbe öntötte.²⁷ 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 legújában felfedezett művének címe is elárul: „Summa de bono”.²⁸ 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 főjával, az igazzal és a léttel való viszonyában kritikailag vizsgálja, a skolasztikus módszerhez híven mindenütt a bölcselet elismert tekintélyinek tanához fűzvéen megállapításait. Aristoteles, Platon, Augustinus, Dyonisius mellett bőven szóhoz jutnak az arab bölcselekők közül Avicenne és Algazali is.

A felvetett 10 kérdés vizsgálata kapcsán Albertus Magnus axiológiai megállapításai a jó erkölcsi értékészmejére vonatkozóan a következők. A jó mindenekelelt 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 főjő. 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.

²⁷ *von Rintelen* őt tartja a keresztyén-aristotelikus bölcselet 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 vermochte und ihn dort — man könnte sagen — mit noch grösserer Wärme und Plastik entwickelte”.

²⁸ V.ö. S. Alberti Magni *Quaestiones de bono*. Nunc primum edidit prolegomenis apparatu critico notis instruxit Henricus Kühle. *A Florilegium Patristicum XXXVI fasciculosa Bonn MCMXXXIII*.

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 főjó tökéletes; ami tökéletes, az végtelen és egy, tehát a főjó végtelen 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 inquantum, sumus, boni sumus, amennyiben vagyunk és létezőnk, annyiban vagyunk jók, azaz előbb léteznünk kell, hogy jók lehessünk. Vagy amint Dionisius 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 elmékedéseit 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 értékészméről.

A skolásztika bölcselete tetőpontját az Aquinoi Tamás tanában érte el. E kornak szelleme az ő tanában hajtotta legszebb 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 kerekded rendszerbe öntse, amelyben a kornak minden gondolata, vágya, eszméje, törekvése és meggyőződése kerek egészé szövídik 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 középkoron és döntő befolyást gyakorol a renaisszance és a modern bölcsélet kezdeteire is. Aquinoi Tamás készséggel elismeri, hogy a belénk oltott természetes ész érvényesül nemcsak a bölcsélet, 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 bölcsélet és a teológia között ellentét nincs, de nem is lehet, mert hiszen a kijelentés igazságai az ész *főltt* állanak.

Ha ezek után felvetjük a kérdést: minő fogalmat alkotott Aquinoi Tamás a maga etikájában, a főjó eszméjéről, azt kell mondanunk, hogy az ő erkölcsbölcséleti felfogásában is a boldogság fogalma foglalja el a középponti helyet. E tekintetben szorosán követi Aristoteles tanítását. A főjó 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 szoríttatik. 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 körében 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 *vizio*. A *vizio 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 intellektuáizmusa. Ez az intellektuáizmus kétségkívül Aristoteles 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. Közbejárszik 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 élvel, amelynek az emberi cselekvések terén való szerepét Aquinoi Tamás különben elismeri és meghatározni törekedik. 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 kíséző járuléka, 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 főjő 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 főjő 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 főjő 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 üdvvtan a boldogságtannal, a teológia a bölcselettel.

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 voltaképpen 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 pusztán negatívum 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 közelebbről szemügyre vennünk, hogy ezt a főjót miként valósítjuk meg? Van-e elegendő erőnk arra, hogy a boldogság birtokába jussunk és szabadok vagyunk-e magunk akaratában?

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 akaratja 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 elé 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 a mi 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 bölcselőinek nagyobb része. Hogy emellett Augustinus voluntarizmusa is tovább hat, az nem lehet kérdéses senki előtt, aki a középkor bölcséletét figyelmesen tanulmányozta. Nem hiányoznak azután a közvetítők sem, akik a szabadságot részint az ész, részint az akarat tevékenységében találják meg. Példa reá Albertus Magnus. Az intellektualizmus azonban Aquinoi etikai felfogásából semmiféle magyarázattal össze nem hangolható Augustinus voluntarizmusával: az egyik marad határozott intellektualistának, 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 problematikának ilyen módon való kialakulása kétségkívül az antik bölcsélet hatása alatt jött létre, amelynek eudaimonizmusa a görög ember szellemi alkatában 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 életének azt az ideálisztikus tisztaságát, amelyről fennebb beszéltünk és amely az ember szellemiségét 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 tökéletességre törekedjék minden erejéből, tekintet nélkül arra, hogy vajjon ez a törekvés boldogsággal jár-e? — Kérdések, amelyeket a középkori gondolkozás, amely a hagyományok és a korszellembe való teljes betagozódást jelent, soha fel nem vetett s reájuk 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 akaratát nem korlátozza 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 jelentkezik, az emberre nézve erkölcsi törvény, amiből az következik hogy az embernek legfőbb kötelessége az Isten iránt való engedelmesség. Az ördögök legnagyobb kínja sem az, hogy égnek a pokol tüzében, hanem az, hogy nem tudnak Istennek engedelmessé válni.

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 engedelmessé válik Istennek, akitől jutalmat nyer. Aki a törvényt megveti s a rosszat cselekszi, az nem engedelmessé válik Istennek, aki őt engedetlenkedéséért megbünteti. De akár jót cselekedünk, akár rosszat, mindig szabadon — ex libertate — cselekedünk.

Duns Scotus nyomain halad a nominálizmus egész etikai felfogása. Hogy csak egy gondolkodót említsünk, Ockham tanában is Istennek akaratától függ, hogy mi jó és mi rossz. Az embernek 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, autonóm erkölcsi törvényt, amely minden tekintet nélkül önmagában követeli a jót és tiltja a rosszat. A túlzásba vitt ideológiai heteronómia lehetetlenné tesz minden igazi és helyes értelemben vett erkölcsi szabadságot.

A nominálizmus teljes szabadságot tulajdonít ugyan az embernek, illetve az ember akaratának, amely szöges ellentétben állhat az ésszel, de ez a szabadság minden igazi erkölcsiséget 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 Isten 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 kikapadhatatlan forrása jusson napvilágra. Bensőnkben Isten formált minket s amikor bensőnk a cselekedetek által nyilvánvalóvá lesz, Isten a múlandó időben az örökkévalót valószínűsíti. 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 teszük figyelemreméltóvá a legnagyobb misztikus erkölcsi felfogását. Mindakét mozzanat már a modern erkölcs tan kialakulására utal.

Negyedik fejezet.

Az erkölcsi értékészme 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 siettséggel szívta magába az új életet lehelő és szabadabb gondolkozást termő eszméket, míg a nagy lelkesedés nyomán megszületett lassan az a mozgalom és szellemi áramlat, 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 értékészme 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 hagyománytisztetével az emberi szellem történetének olyan szükségképpen 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 megfélemlített 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 vivja ki az intézmények korlátainak ellenében. Igaza van Burdachnak:²⁹ sem a reneszánsz, sem a reformáció nem voltak természeti katasztrófák, hanem egy feltartóztatlan akarattal, biztos irányú sóvárgás hozta őket létre. Megújulás 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 megfélemlített klasszikus kor a maga isteneivel, démonaival, költőivel, filozófusaival, tudósaival és — babonáival. Új szellemi és új életértékek kelnek létre és az egyéniség erőinek kifejtése a maga nagyszerű, fenséges arányával, bámulatra ragadják a lelket. A reneszánsz, 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 túleszi magát minden egyházi szabványon, sőt

²⁹ *Reformation Renaissance Humanismus*. 2. kiadás 1926. - 48. s köv. lapjain.

megfelelnek teljesen az erkölcsi érték parancsoló és kötelező törvényéről is. A reneszánsz felismerte ugyan az alany értékességét, de ezt az értéket feltétlenül az egyén élvezetében és hatalmat adó hasznában találta föl. E felfogásnak típusos viselője *Machiavelli*, kinek erkölcsi felfogása nem is méltó az erkölcsi névre.

Sok évszázad után a reneszánsz által ismét a régi filozófia: Epikurus és a Stoa, Lucretius és a Cicero világnézete kerül előtérbe. Az élv lesz ismét uralkodó érték 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 érzékek 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 reneszánsz életfelfogásának és világnézetének az elhatározó színt és jellemet. A köznép és a tömeg megveti a reflexiónak és bölcselkedésnek minden jelenségét: Romeo a filozófia ellen beszél, sőt még *Nettesheimi Agrippa* is a fölött elmélkedik, hogy vajjon a filozófusokat az okatlan barmok vagy az emberek között kell-e keresnünk.

A reneszánsz által felszabadított lélek imádatának tárgya az *erő* és *szépség* vala; nem volt a reneszánsz-ember életében egyetlenegy pillanat, amely ne szolgált volna egyszermind 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 tudósnak 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 egyszermind 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 mélyeséges élménye. 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 elégszik meg a pápai udvar ostromozásával, 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 szépnak imádatával pótolja s a szépet tartotta egyszermind 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, megmaradt a maga ősi, középkori hitében; a műveltek pedig asztrológiával, jóvendőmondással, a babonák ezerfajtájával igyekeztek oltogatni lelkük vágyódását, de hogy törekvésük merőben hasztalan vala, eléggé mutatja a reformáció.

A reneszánsz felszabadította a lelkeket a múltnak 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 örvideni tudjon az élet értékének és élvezni tudja a természet örömeit. Bátorra, sőt olykor vakmerővé tette az egyént, hogy erős legyen a maga személyiségének kialakítására, a maga életének irányítására. A reneszánsz a bátor egyénnel, a személyiségre törekvő lélekkel ajándékozta meg az emberiséget. A személyiségre való törekvéssel pedig karöltve járt az intellektuális és esztétikai kultúrának olyan magas foka, amilyenről álmodni a középkor embere alig mert volna. De kétségtelen az is, hogy a reneszánsz 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 reneszánsz 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 reneszánsz nyomában a humanizmusnak és a reformációnak kellett lépnie, hogy végrehajtsák a szellem teljes felszabadításának nagyszerű munkáját.

A reformáció a reneszánsznak hág nyomába és mégis — a reformáció világa egészen más világ. A reneszánsz 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 reneszánsz 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 forrását az isteni szellemmel való szoros, közvetlen kapcsolatában keresi és találja meg.³⁰ 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 bölcselőknek egész serege már a reformációnak első korszakában. (Tauler, Sebastian Franck, Coornhert stb.) A léleknek üdvösségét keresték a jobb lelkek már Pál apostol óta, 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 leplezetés nélkül egyik munkájában.³¹ Augustinusnak ez a meggyőződése a középkori keresztyénségnek alap-, és éltető 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 ujjongó, 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, minden titkos törekvése százszoros visszhangra lel. Erasmus valóban egy száztelketű démon; a száz tekintetnek mindenike pedig más-más kifejezést mutat és arcjátéka mindenkinek oly különböző.³² Erasmus elegendő író és kiváló tudós, aki éles szemekkel veszi észre

³⁰ V.ö. *Bartók György*: Renaissance és reformáció. (Prot. Szemle, 1914.)

³¹ *C. ep. Manichaeos*. 6.

³² *Gesammelte Schriften*: II. kötet (1914) 42. és köv. lapjain.

az egyháznak hibáit, ostromozza 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 megújodást, amely éppen mert az életnek leglényegébe vágott, csak forradalomnak 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 reneszánszról 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 megújodását 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.

Ha a reformációnak végső gyökérszálát is feltártuk és a benne élő gondolatot világosan megismertük, akkor tisztán fogjuk látni azt az utat is, amelyet a reformáció hozott az emberiség részére és világos lesz az a viszony is, amely van a reneszánsz és a reformáció között. Amíg a reneszánsz 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 *ideáлизmus* között. A reformáció magába szívta és megtartotta azt, ami a misztikában helyes és termékeny vala, de egyszersmind magában rejtette az ideáлизmus csiréit, 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 mindeneget mozgat; van-é hát szüksége vehiculumra?”³³

A szellemnek felszabadulásával karöltve jár az erkölcsiség jelentésének és lényegének felismerése és ezen felismerés alapján az erkölcsiség reneszánsza 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 eltelt nagy eredményekre, hírnévre, dicsőségre, élvezetre vágyva, az élv és a haszon értékét tekintette a legnagyobb értékeknek, a cselekedetek becsét az általuk létesített eredmények becsétől tévén függővé. A reneszánsz felfogása szerint az a fő, hogy a cselekedet, amelyet végrehajtani szándékunkban áll, fog-e haszonnal jární és növeli-e a cselekvő egyének hatalmát, jár-é majd élvezettel és szaporítja-é a cselekvő egyének 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 élvezet 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 reneszánsz korában az erkölcsi értékészme igazi jelentése merőben elhomályosul és a szellemnek lényegét képező szabadság az egyéni önkénnyel esik egybe.

³³ *Fidei ratio*. IV. 10.

Egészen más és a reneszánsz 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 egyéniessége, amely etikájuknak alapvonása. Amiként a vallásban fődolog a léleknek benső tevékenysége a hit, éppenúgy 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 egyének 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 a léleknek megnevelésével, az Isten transcendens akaratának immanens, bennünk lakozó tételével akarja megújítani a társadalomnak életét s hirdet ez által egészen új *egyéni* s következésképpen egészen új *társadalmi* etikát is. — A reformáció tehát a reneszánsz 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 váltott. 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 tükörében 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, vigasztalásért 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 nyugalmáért, 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 típusa Petrarcában áll előttünk, a múlta emlékeze 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.³⁴ A Petrarca egész világnézletének 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, 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 sóvárgott cél felé. Mert boldogtalan csak az, aki boldogtalan akar lenni míg aki boldog akar lenni, az boldog is lehet, mielőtt 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 boldogtalanságot akarja, az csakugyan boldogtalanságot is szerez magának.³⁵ Aki ebből a saját maga szerelte boldogtalan életből menekülést keres, annak meg kell barátkoznia a világ múlandóságának és a saját elmúlásának 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, amelyről 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.³⁶ Az az igazán boldog és a helyes úton járó, aki nem unta meg a saját fáinak gyümölcsét, nem szegényli 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.³⁷ 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 békeségét, a léleknek sztoikus nyugalmát, amelynek hangsúlyozásában Petrarca a Cicero és Seneca hűséges tanítványa, aki a római bölcselők tanát bátran köti össze a legnagyobb egyházi atya felfogásával.

Petrarcának ez a pesszimizmusa, amely jó adag egoizmussal vegyül és amely a boldogság el nem 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, óhajtaival 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 nemelve, 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. morális 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 Epikuros 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

³⁴ Petrarca latin nyelvű művének filológiai 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.

³⁵ i.m. 34-35. lapjain.

³⁶ i.m. 49. s köv. lapjain.

³⁷ i.m. 52. lap.

egyszermind 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 szellemet és lelket a hír, a dicsőség, a tisztelet élteti 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 közösjül, 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 fődolog csak az, hogy az élvezetek osztassanak és határoltassanak el helyesen s akkor a köznek élete is teljesen szabályozott lesz 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 jósnak 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 mindenk följött 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 fejtven 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 bölcsekedésnek 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 hívnunk itt fel a figyelmet. Laurentius Valla az Epikuros tanának fényes apológiája s ezen apológiára 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 élvezettanát 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 gyöngye 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 abban 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 férfiakkal, 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 bölcseleijének, Aristotelesnek tana 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 szolgáltatott szilárd alapot.

A reneszánsz aristotelizmusának legkiválóbb képviselője Pomponazzi vala.³⁸ († 1534.) — 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 erkölctant 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 szüksége 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 tüneménynek 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, 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 kiválóká és az utódok hálájára 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.³⁹ — Machiavelli, mint éleseszű diplomata és kiváló megfigyelője az emberi, társadalmi jelenségeknek, a tapasztalatnak embere, aki leghatározottabban elítéli azoknak eljárását, akik az állami és társadalmi életnek terén örökösön csak arra mutatnak rá, hogy minek *kell lennie*, de nem törődnek annak beható és helyes megismerésével, ami *tényleg van*.⁴⁰ A *van* és a *kell* között u.i. mélységes üresség tátong, amelybe beleesik az, aki örökösön 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 *tényleges* 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 politika területén *van*, de e célnak elérése az erkölcsi jelenségek figyelembevétele nélkül lehetetlen, amit Machiavelli 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 leghatározottabban *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 vágnak 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 Machiavelli 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 leggyarlóbb, 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 tekintí 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

³⁸ V.ö. *Matter*: Histoire des doctrines morales et politiques des dernières siècles, 1. kötet. (1836.) vonatkozó szakaszait. *Windelband*: Geschichte der neueren Philosophie I. kötet. 17-18. lapjain.

³⁹ *Machiavellire* nézve v.ö. főleg *Dilthey* i.m. II. K. 24-36. I. 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. I. — *Windelband*: Gesch. d. neueren Philosophie. 34. s köv. lapjain.

⁴⁰ V.ö. a *fejedelemről* írott műve 15. fejezetét, amelyben törekvéseinek és munkájának célját, tanításának irányát világosan jelzi.

törvények irányítják. A jó és a rossz ismerete pedig csak a társadalmi életnek következménye: az ember jónak tartja azt a cselekedetet, amely hasznát 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.⁴¹

Az egoista, a természettől rosszra hajló, vágyainak élő és azoknak engedelmessé 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 célok 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 *fejedelemről* 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 veszélyesebb 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 értékészme 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 *csal* is, habár a csalás igazán utálatra méltó, de különösen, a hadművészetben 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 értékészme iránt a legcsekélyebb érzékkel sem bír. Csakugyan igazat kell adnunk *Diltheynek*: Machiavelli előtt az ember csupán természeti erő volt, élő energia.⁴² Az ember csak természeti erő, melynek energiája mindig a vágyak által üzetve a rosszra tör s amely jót csak akkor létesít, hogyha kényszerítetik 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 Nietzschének. 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 örömök salakjával. Az állam hatalomra tör, tekintélyre vágyik, ezeknek rabja és szolgája polgárostul, fejedelmestül együtt. Itt hát az erkölcsiségnek autonómiáját, az egyén erkölcsi szabadságát, azt a szabadságot, amelyet csak az erkölcsi értékészme szolgálata adhat meg az embernek, hiában 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 legbámulatósabb világossággal jelentkezik, mihelyt Machiavelli a maga elveit a gyakorlati életre alkalmazni akarja. A Machiavelli etikai felfogásának és naturalizmusának legjobb próbája az ő politikai elmélete. Ebben a politikai elméletben a Nietzsch *Wille zur Macht* — bölcselete van bámulatós módon anticipálva s egy lángésznek átható éleslátásával az itáliai viszonyokra alkalmazva.

⁴¹ *A fejedelemről* írott mű 23. fejezete.

⁴² i.m. 24. l.

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 reámutattunk. E nagy ellentéteknek vagy talán helyesebben mondva, 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 házieszközeikre, bútoraikra sokat nem költenek, hanem megelégedetnek érzik magukat, ha van bőven kenyerük és húsuk s jól fűtött szobájuk.⁴³ 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 szellemétől 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 egyszermind. 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, bölcsellete, irodalma, művészete bizonyítja — elsősorban energikus gondolkozásra, kitartó, érelyes cselekvésre születt s az esztétikai alkotásokban is főképpen intellektusa, akadályokkal merészen megküzdő akarata nyer klasszikus kifejezést. A román faj szívesen és magáról, az életnek bajairól megfélelkezve élvezi a klasszikus formák szépségeit, hozta azt légyen 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 fölfogás 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 lelkeket, 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 kifejtse lelkének nemes tartalmát.

A német humanizmus legkiválóbb képviselőjének *Erasmus*nak erkölcsi felfogására nézve jegyezzük meg röviden a következőket.⁴⁴ Erasmus a germán népleleknek egész komolyságával botránkozott meg az egyház mulasztásain, visszaélésein, bűnein és a gúnynak, szatírának minden fegyverével vívta harcát azok ellen, akik a sötétség és a lelki rabság érdekében működték ritka kitartással. Annnyival erőteljesebben támadta és ostromozta az egyházat, mivel ő maga egy őszinte 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 akaratunknak a

⁴³ V.ö. *Dilthey* i.m. 39. lap.

⁴⁴ V.ö. *Dilthey* i.m. 42. s köv. lapjai.

Jézus által Isten felé való irányítottága. 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 kárhozátat munkálja.⁴⁵ 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.⁴⁶ 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 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, kegyelme, az emberi akarat szabadsága együtt működnek az emberi cselekvések terén: az isteni kegyelem a *causa principalis*, az akarat szabadsága pedig a *causa secundaria*.⁴⁷

Erasmus erkölcsi felfogása az erkölcsi értékészme jelentésének megismerése szempontjából nem nagy fontosságú. A „jó”-nak, az erkölcsileg értékesnek elemzésével, megállapításával nála sehol sem találkozunk ugyan, de ezen értékészme egyik megvalósulási feltételének, a szabadságnak hangsúlyozása tanát az erkölcsi eszme történetében mégis becselessé 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 konstataciója is rendkívül értékkel bíró egy olyan korban, amelyik éppen most kezdi egyengetni a szellem teljes kifejtésének és érvényesülésének útját.

A reformáció tulajdonképpeni 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.⁴⁸ E munkának legelőre Luther a következő két tételt tűzi:

1. A keresztyén ember mindenkinek szabados ura és nincsen senkinek alája vetve.
2. A keresztyén ember mindenkinek készséges szolgája és mindenkinek alá van vetve.

E két tételnek magyarázatában azt fejti 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 igéje 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 vesse Isten igéjét és a Krisztust mélyen a szívébe, hogy az élő hit által legyen igazán szabaddá.⁴⁹

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 igéje és a Krisztus parancsolatával szemben. A hitnek, ennek a szellemi meghatározottságnak és szellemi tevékenységnek autonómiája itt egészen világos

⁴⁵ 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.

⁴⁶ de lib. arb. 27. s köv. 35-66.

⁴⁷ de lib. arb. 81.

⁴⁸ Én *Masznják* Endrének fordítását használom, amely *Luther Művei*-nek 2. kötetében (1905.) a 309. s következő lapokon jelent meg.

⁴⁹ *Keresztyén ember szabadsága* 2-8. pontok.

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 ige, olyan lesz általa a lélek is, mint ahogy a vas izzóvá lesz, akárcsak a tűz, ha egyesül a tűzzel”.⁵⁰ 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 mindenek ura; és ezen hite által lesz pappá és ezen papsága által Isten hatalmának birtokosa. Ebben áll pedig a keresztyén ember tisztessége és fensége.⁵¹ Az erkölcsi értéket már most egészen világos dolog, hogy nem szabad sem magában a cselekedetben, sem a cselekedet eredményében keresnünk. Luther ezt a legteljesebb határozottsággal fejti 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 vagy rossz építőmesterré, hanem igenis a jó vagy rossz építőmester 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”.⁵² Aki tehát jó gyümölcsöt akar, előbb a fán kezdje, azaz jól ültessen.⁵³

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 önkényt. 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.⁵⁴ A szabad, keresztyén ember a hit által kapcsolódik Krisztushoz és a szeretet által felebarátaival.⁵⁵

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 erkölcsi autonómiának nagy alapelvére 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 eltávolodott; és pedig eltávolodott abban a mértékben, amilyen mértékben az ész mind inkább és inkább látta egy veszedelmes, bestiális szörnyetegnek. Luthert az ő gondolkozásában a hit által való megigazulás dogmája oly szorosan kötötte, hogy ő az ő reformátori alapelvből 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 látókörén 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, mihelyt a fődolog már megállapítva vala.⁵⁶ 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

⁵⁰ i.m. 10. pont.

⁵¹ i.m. 16. pont.

⁵² i.m. 23. pont.

⁵³ i.m. 24. pont.

⁵⁴ i.m. 27. pont.

⁵⁵ i.m. 30. pont.

⁵⁶ V.ö. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 176. s köv. lapjaival, ahol Luther erkölcsi felfogása találóan jellemeztetik.

szükségképpen következnek, 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. Mihelyt ez az eset elkövetkezik és a döntés sürgetővé válik, azonnal előáll egy rendszeres és minden kis részletre kiterjeszkedő erkölcsstannak szükségessége, amely szükségletnek a reformátorok és elsősorban Luther aként igyekezett eleget tenni, 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 iránytadók. És ez csakugyan így is van, amíg tisztán a vallásos élet utain járunk és a vallás kérdéseit tesszük fontolási 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 summitása.⁵⁷ Mihelyt tehát az Isten szentségének fogalmát közelebről 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 értékészme jelentésének megismerése szempontjából különösen az által válik fontossá, hogy ő az erkölcsiségnek magvát és az erkölcsi értéknek tulajdonképpeni gyökerét, hordozóját az érzületben, lélek bensőségében látja. Amikor minden értéknek forrását és foglatát 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 rá 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 idealizmus 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. Lutherről, korunk egyik legkiválóbb teológusa és a keresztyén dogma történetének kétségkívül legjelesebb ismerője, *Harnack*, azt a vallomást teszi, hogy Luther az ő létének perifériáján, sőt lényének némely mélységeiben is még egy őskatholikus-középkori jelenség.⁵⁸ 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 Kálvint is a Szent írás köti, mint egyetlen tekintély, addig Zwingli szívesen hivatkozik a pogányság bölcseire is, amivel azután együtt jár az a másik tény, hogy Zwingli a vallás lényegét és Istennek üdvözítő működését Lutherrel és Kálvinnal ellentétben teljesen univerzálisan, egyetemlegesen fogja föl. Zwingli tana szerint Isten szelleme a bibliai

⁵⁷ V.ö. *Ember és Világa* c. művének IV. kötetében (1912) a 63. s köv. lapok fejtegetéseivel.

⁵⁸ 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”.

kijelentés körén kívül is igazságot teremt, *quamvis parcius et obscurius*,⁵⁹ Platon, Cato, Seneca is az isteni kijelentés orgánumai, mert maga a természet sem egyéb, mint az isten állandó és folytontartó munkálkodásának megnyilatkozás. 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 kétségkívül 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 keresztyénségről vallott felfogása bizonyos *intellektuálisztikus-moralisztikus színezettel* bír. Minket a mi feladatunk és tanulmányunk szempontjából éppen ez az intellektuálisztikus 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.⁶⁰ 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 lényege, létele és általa él, mozog, van minden, ami él és van. De ez a létező és jó Isten nem valami olyan 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 — úgymond 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 javaiknak tengere — (θάσσοσ ἀγαθῶν).

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 lőn, aki egész életén át a bűnnek szolgája.⁶¹ A bűnnek szülője pedig a *vágy* volt, amely viszont az *önszeretéből* 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.

Ímé, Zwingli teológiájának filozófiai alapjai, amelyek a platonizmus 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 platonai akadémia és Pico de la Mirandola közvetítésével veszi át a neoplatonikusok tanításából s azoknak tanítására nála is értékfogalommal lépzen a lét, amely az Istennel azonosulva, Istent teszi minden jónak, igaznak, szépnek, szóval minden értéknek forrásává, összfoglatává. 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.

⁵⁹ Zwingli tanára nézve v.ö. a *Commentarius* magyar fordítását *dr. Tüdős Istvántól* amely *Commentarius vagyis az igaz és a hamis vallás magyarázata* címen jelent meg 1905-ben a Prot. Irod. társaság kiadásában.

⁶⁰ Ezekre s a következő fejtegetésekre nézve v.ö. *Commentariusnak* Istenre vonatkozó III. szakaszát.

⁶¹ Zwingli emberről szóló tanára v.ö. a *Commentarius* IV. szakaszát, amely az *emberről* értekezik.

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 következképpen 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.⁶²

Zwingli erkölcsi felfogásában az erkölcsi értékészme már világosabban jelentkezik, mint életet meghatározó és életet szabályozó, független hatalom; az ő tanában a vallásnak erkölcsi vonatkozásai is már tisztán jelentkeznek s az emberi akarat önállósága, cselekvési szabadsága nagyobb szerephez jut, mint 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 alapvonalai* c. munkája a reformáció alapelvét és szellemét ragyogó nyelvezettel, a logika bámulatos erejével fejt ki.⁶³ 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 aláveti 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 ígéje 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 alapmeggyőződés ad a Kálvini vallásosságnak eredeti, minden más reformatori típustól megkülönböztető színezetet és jelleget.⁶⁴ 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 szükségképpeniséggel 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 akaratával szabadon uralkodik mindenek felett: az Isten akaratát minden értéknek forrása és szabályozója, létrehozó oka minden

⁶² 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.

⁶³ Kálvin művének *Nagy Károly* által készített magyar fordítását használjuk, amely idézett cím alatt jelent meg 1903-ban a Prot. Irod. Társaság kiadásában.

⁶⁴ 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.

tevékenységnek, amely e világon szemünk előtt megjelenik, sőt Isten akarata szabályozza az embernek belső elrejtett funkcióit is. Az Isten akarata mindenképp 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 őseredetű alkotó része, tösgyökeres funkciója, amelyet ő a maga logikai rendszerrel felépített művében magyaráz, fejteget előttünk, de amelyet mégis az ő tanán keresztül magunknak kell meglátnunk és átélve megértenünk.

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 hívőknek 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 alapgondolatokból 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,⁶⁵ 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 legbecselesebb 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 gondolkodását szülő és szabályozó alapélményből következik az egyén *felelősségérzésének* szinte példátlan hangsúlyozása. Az Isten a maga dicsőségének eszközeül szabadon hívja el azt, akit akar, az elhívott pedig a maga értelmének és a maga akaratának minden tevékenysége által az Istennek 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 predesztináció gondolata természetesen 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 hívtak el” — úgymond Kálvin az *Institúció* 1. könyvének hatodik fejezetében.⁶⁶ Az életnek ilyen folytatása 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. Íme, legfelsőbb erkölcsi törvény, minden cselekvésnek végső alapja és szabályozója az Istennek akarata, 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 saját magát megtagadva cselekedik: *az önmegtágadás* erénye, Kálvin erkölcsi felfogásának alapköve. Meg kell tagadnunk

⁶⁵ V.ö. i.m. 618-19. lap.

⁶⁶ Magyar fordítás 337-8. lapjain.

önmagunkat felebarátainkkal szemben, hogy az ő javukat elősegíthessük 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 akaratoként 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.⁶⁷ A cselekvő egyén előtt legnagyobb jó ezen a világon, minden értéknek kosmikus forrása és summája is az Istennek dicsősége, amelynek megvalósulásán munkálunk kell még akkor is, ha ezen dicsőségnek osztályrészesül 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 nyugalom és örömteljes élet nem célja a cselekvésnek, hanem csupán eredménye annak, éppenúgy, amiként a Fichte felfogásában a Seligkei 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 a független, a filozófusok által hirdett 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 értékészme 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 átvitt teljes mértékben utilisztikusan magyarázható 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. §. Melancton erkölcsi felfogása és tana az erkölcsi értékről.

Melancton 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 megvilágítása, megmagyarázása és nem egy esetben bölcsészeti megalapozása.⁶⁸ Luther egyenesen ellene volt minden filozófiai elmélkedésének, mert az ördög művét látta benne: Melancton 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 területét igyekszik az ész és a kijelentés segítségével megvilágítani, a gondolkodásnak eredetiségét, önállóságát és mélységét hiában keressük, de Melancton munkásságának jelentőségét nem is abban kell keresnünk. Melancton 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.

⁶⁷ 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 alapjainak” c. vázlatában. (Megjelent a Kálvin-szövetség 1916. évi *Emlékkönyvében* a 61-68. lapokon.)

⁶⁸ Melancton tanára nézve v.ö. *Dilthey* i.m. 162. s köv. lapjain. — Heinrich Maier: *Melancton als Philosoph*, az „An der Grenze der Philosophie” c. művének (megjelent 1909-ben) 1-140. lapjain.

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 felölelték a filozófiának egész mezejét. Eleinte ugyan, kétségkívül éppen Luther befolyására és hatása alatt, teljességgel hátat fordít a filozófiának, amelynek megbecsülésére pedig Reuchlin tanítá, és a páli iratok tanulmányozása alapján az a meggyőződés kél 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 megszejtelenítették 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.⁶⁹ 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.

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 erkölcsstan 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 erkölcsstani fejtegetéseiben Aristoteleshez csatlakozva, az ember tevékenységének céljául az erény gyakorlását vallja, ámde — teszi hozzá — legfőbb tevékenység az Istennek megismerése, az Isten törvényeinek való engedelmisség. 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 lelegején foglal helyet, amint már fennebb is említettük, az erény, az Istennek megismerése és engedelmisség 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 engedelmisség.

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 értékességétől 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.

⁶⁹ V.ö. *Maier* i.m. 45. s köv. lapjaival.

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.⁷⁰ 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 mértékben a maga jogaihoz és mindeniknek értéke merőben félelges 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 reá — Melanchton a jogi és erkölcsi tudomány között tulajdonképpen nem is tud különbséget tenni.⁷¹ 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. Különbösen 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 reá 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 is a filozófia között, azt vélvén, hogy ez a kompromisszum egyszersmind megoldás is leszen, holott ez a kompromisszum 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 sugara és világítja meg a feneketlen mélységnek egy-egy pontocskáját, sokszor olyan átható és szemekápráztató fényvel, hogy most már éppen e fénynek erőssége teszi számunkra lehetetlenné a tiszta és helyes látást. Az észnek fénye és a tudásnak roppant mélyisége itt mit sem ér, legfennebb akadály a igazság megragadásának, mert a misztika nem megéri 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.⁷² Példa erre az indusok és Plotinos mélységes misztikája. A misztikába elmerült léleknek figyelme és

⁷⁰ V.ö. *Dilthey* nézetével: „so erscheint er (t.i. Melanchton) aus als echter Scholastiker; seine Philosophie korrumpiert durch seine Theologie, wie die das Thomas”. i.m. 168. l. — *Dilthey* részletesen mutat reá Melanchton skolaszticizmusára és pompásan egészíti ki azt a képet, amelyet *Maier* test róla.

⁷¹ i.m. 120. l.

⁷² 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

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 megbotrántoztatására 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.⁷³ Ennek a filozófiának azonban, amint az a Böhme műveiben előtűnik megjelenik, alapvonala it megrajzolni, tökéletes jellemzését adni nem tehet, mert az egyes problémák oly sötétben 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 mindennek eleje és vége, az örök ősalap — nevezi Böhme *Urgrundnak* és *Ungrundnak* is — amely magában foglal mindent, amely szül és teremt mindent. Amint a *Morgenröthe* előszavába mondja: „Isten uralkodik mindenben éppen úgy, mint a lé egész fában”.⁷⁴ 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 csinálva 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 penderős és férges lesz, ha fagy, hó és lisztharmat esik rá, könnyen leesik a fáról és elpusztul, úgy az ember is, ha enged, hogy az ördög az ő mérgével uralomra jusson benne”.⁷⁵

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 boró 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 keményre teszi. A hő egyfelől mozgat és éltet e világon mindent, de másfelől, éget, pusztít és emészti is. Így hát a tűz és hő egy dolog, de két kvalitás, két forrás van benne, az egyik kvalitás és forrás jó, amelyből jó származik, a másik rossz és belőle csak rossz származik.⁷⁶ 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 — *Grimmigkeithnek* 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

diese Wissenschaft nicht gesucht, auch nichts davon gewusst, ich habe allein das Hetz Gottes gesucht, um mich vor dem Ungewitter drein zu verbergen”. — *Morgenröthe im Aufgang: Die Geburt des Lebens* c. szakaszában.

⁷³ 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.)

⁷⁴ 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 közlik.

⁷⁵ i.m. 6. oldal.

⁷⁶ i.m. 25. s köv. lapokon. „*Von der Erforschung des göttlichen Wesens in der Natur*” c. szakasz fejtegetései.

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.

Így 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? Íme a kérdés, amelyre már a héber Jób is feleletet keresett, amelyre igyekezett feleletet adni később Leibniz és Schelling, de mindenik gondolkozó kísérlete e kérdésem 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 diadalmaskodó örök öröm”.⁷⁷ 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 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 Böhmenél egyenesen kozmikus elv, Istent teszik felelőssé. Az ilyen felfogás a kegyes és szerető Istent könyörtelen, ellenséges akarató 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.⁷⁸ Az Isten az ő világát bölcsen és jól teremtette meg, amelynek első alapja volt ő, ebből az alapból 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 engedelmessé válik, annak akaratait teljesíti, ellenségévé válik ez által Istennek és büntetést követ el, rosszat cselekedik, aminek következtése Isten büntetése.

Böhme felfogása szerint ugyanis hármasságban él az ember s erről a hármasságról szól a *Vom dreifachen Leben* c. műve.⁷⁹ 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 óhajjal kívánja a legmagasabb és a legjobb jót.⁸⁰ 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 természetű, az örök 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 szívünkbe 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 jócselekedet* 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 akaratától függ hát a jóság és nem a tudástól.⁸¹

⁷⁷ v.ö. i.m. 29. l. — *Morgenröthe*: „Anleitung wie man das göttliche Wesen betrachten solle” c. szakasz fejtegetéseivel.

⁷⁸ i.m. 125. s köv. lapokon. *Von den drei Prinzipie*.

⁷⁹ i.m. 189. s köv. lapjain közölve.

⁸⁰ i.m. 190-191. lapjain.

⁸¹ i.m. 206. lapon a „*Vom Willen*” c. szakasznak fejtegetései.

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, tan-tételtől, 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 szűntek meg üldözni a jámbor csizmadia-mestert, aki pedig csak Isten szívéhez akart menekülni, hogy ott elrejtőzzék a zivatar elől. Misztikus elmélkedéi között ott húzódik meg szerényen az idealisztikus erkölcsi felfogásnak magva: az *akarát önértékűségéről szóló tan*. Ez az akarát, az a páratlan érték, amelyen át emelkedhetünk ki e világból a legfőbb jóhoz; az akarát 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. „Ő, 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 felfogásnak csírája 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 kilépve, az emberi hatásfonatok, a társadalmi élet síkjába aláereszkedik és itt a cselekvés által, mintegy szimbólum által láthatóvá válik ő maga, becse és értéke. A cselekvéstől való ez az irtózás közös jellemvonása minden misztikának s a miszticizmus természetrajzához tartozik. Ezzel a jelenséggel találkozunk 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 Istenével 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 maradván, a kedély és akarát határain túl nem lépik, az erkölcsiség sphaerája a miszticizmus előtt merőben idegen marad. De másfelől kétségtelen, hogy a teljesen független és semmiféle világi hatalom által nem kötött miszticizmus amikor az Istennel egyesülni vágyik, az univerzális teizmusként s ez által az erkölcsiség, a szellem autonómiájának lesz üttörője, habár ő maga ezen autonómia ellen leghatározottabban és legélesebben tiltakozik. — Böhme miszticizmusában az erkölcsi értékeszme hiányzik, de ott van — s ez teszi felfogását jelentőssé — a szellem önértékűségének, függetlenségének, az akarát páratlan becsésének 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 partikuláris 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 bátran

mondható és találoán 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 magasztalगतását, elfordulva a kor önzésétől, a jóakarathoz 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 utiizmus 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 akarathoz 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 akarathoz és szándékban, az érzületben amelyből a cselekedet, mint gyümölcs terem. Erre az akarathoz nézve 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 akarathoz tekint 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 elvitathatatlan 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 léssen mindattól, ami földi, érzéki, démoni, szóval mindattól, ami nem szellemi s következőképpen 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 *szabaddá* 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 elérhetetlenül, ebből szükségképpen következik, hogy a maga természetében és lényegében kérlelhetetlenül benne rejlő 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 irányvesztítve bolyongott és kereste lelkének nyugalmát. Kétségtelen dolog, *Harnack* is elismeri, hogy Luther tulajdonképpen 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 egyszerűen utilisztikus is, mihielyt 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 szocializáló 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 gondolkodásában 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 gondolkodásban, de kifejezésre jutni képes nem vala sem a Luther, sem a Kálvin gondolkodásában. Az erkölcsi felfogás tekintetében elsőség Kálvint illeti, aki az Isten dicsőségében látta ezt az értéket, ezt a *legfőbb* értéket, amelynek megvalósítása az egyénnek 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 SZAKASZ.

A MODERN FILOZÓFIA TANA AZ ERKÖLCSI ÉRTÉKESZMÉRŐL.

Első fejezet.

A modern erkölcsfilozófia úttörői.

17. §. Általános bevezetés. Giordano Bruno, Cherbury-i Herbert.

Amint az előzőkben 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 paragon 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 félreújtjai ellen is. Az erkölcsiségnek és az erkölcstannak függetlenítéséről ugyan még a reformáció korában szó sem lehet, mert itt elsősorban a vallásos érdek foglalja le az általános figyelmet, de a reformáció megmutatta azt az utat, amelyen az erkölcsfilozófiának 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 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 megvolt 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 gondolkodás 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 gondolkodásnak 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 gondolkodásnak 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.⁸² Amíg elődje s a gondolkodás szabadságának úttörője, Pomponazzi, gyenge volt arra, hogy síkra keljen új ideálok megvalósítása érdekében, addig Giordano Bruno biztosan ostromozta az egyes felekezeteknek — katolikusnak, nem-katolikusoknak 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 határozott egyház teológiájának, hanem az egyházasságnak — Kirchentum — egyáltalában, teljes belső szabadsággal állott ellene, azzal a tudattal, hogy ő egy magasabb őrhelyen áll”.⁸³

Giordano Bruno filozófiája teljes mértékben esztétikai karakterrel bír: a világ szépségén és páratlan gyönyörűségén 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 gondolkodásában 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 világesz, 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 testecske is, szellemmel van tele, amely szellem által él. Minden dologban van szellem, lélek, élet és bizonyos fokozat szerint betölti az egész anyagot, úgy, hogy az igazi valóság szellem, amely egyszersmind minden dolognak valódi formája is.⁸⁴

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 vezeti 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 kincse az embernek; olyan kincs ez, melyet a teremtő helyezett a lélekbe

⁸² *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. 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).

⁸³ *Geschichte der Ethik* (2. kiadás 1906) I² k. 190. l.

⁸⁴ v.ö. *Dialogus az elvről* stb. c. mű 2. dialogusának fejtegetéseivel.

és amelyet nemcsak megbecsülni, hanem megvalósítani is kell. Érdekes dolog, hogy Brunot e belső szabadság tényének megállapítására a *megbánás* érzésének realitása vezeti. 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 árájába, hogy ott a bűnnek szennyyét lemosván megtisztuljon. A megbánás érzése által ismét tiszta lesz a lélek és meggyógyul, mert a megbánás állapotában a lélek visszagondol az előbbi állapotára, a büntől 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 ösztönük az „érzéki élvezetek kocytusába” vonták alá, megbánást érez a lélek és vágyik ismét a szellemiség magasabb légkörére.⁸⁵

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 kényszerűtől, de különösen az érzékiségnek kényszerűtől teljesen ment és saját maga lényegének tudatával bír. Ez a szabadság oly fenséges és természete oly sublimis, hogy a gyarló ember ennek fényét elbírnai 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 süllyedő vallás ennek a szabadságnak csak ellensége lehet, s következőleg ellensége a szabadságból táplálkozó valódi erkölcsiségnek is. Az Istennek, mint szellemnek jósága mindenekelőtt, 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 értékészme jelentésére vonatkozó kutatások történelmének szempontjából nem is az a fontos, hogy az erkölcsi értékészme 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.⁸⁶ Herbert 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, 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 ellentétben 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.⁸⁷ A *consensus universalis* ezek szerint éppen az isteni gondviselés folyamánya; ez a consensus universalis pedig az örök és változhatatlan igazságoknak kritériuma. Herbertnek a természetes vallásra vonatkozó tanítása kétségen kívül nagy mértékben hozzájárult ahoz, hogy az erkölcsiség mezején is elismertessék a szellemnek autonómiája s 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

⁸⁵ v.ö. a *Spaccio*-nak Kühlenbeck által készített német kiadásával. 10. s köv. lapokon. (Megjelent Jenában.)

⁸⁶ 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.)

⁸⁷ Herbert tanának fejtegetését adja *Dilthey* i. művének 248. és következő lapjain, ahol bőséges idézetekkel illusztrálja a tannak egyes részleteit.

első kifejezői: *Verulami 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 mindketten: Montaigne és Bodin is.

18. §. Montaigne és Bodinus tana az erkölcsi értékészmeről.

Montaigne, kinek tanával első sorban kell foglalkoznunk, annak a modern és egész velejében francia skepticismusnak volt a képviselője, 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 Montaigne korának tépett 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 nélkülöző gyűjteménye, amelyet nemcsak kortársai, de az utána következő nemzedékek is szívesen forgattak, tudást, szellemet és életbölcsséget merítve belőle.⁸⁸

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 mondtunk, korának erkölcstelensége, 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.⁸⁹ Ez a gondolat, illetve meggyőződés, ahogy mondani 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 a sztoikus bölcselek, ő is az erkölcsiség kérdéseire fordítja figyelmét, úgy lévén meggyőződve, hogy az erkölcstan, 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.⁹⁰ Lehet-e — így kiált föl Montaigne — elképzelni még olyan nevelés teremtényt, 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 teremtésnek 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 önhittség, a dölyf, amely arra ragadja őt, hogy az eget is lábai alá szeretné hajtani és Istennel egyenlőnek képzele magát. A bűnöknek sokasága borítja be az embernek lelkét s e bűnök terhe alatt az

⁸⁸ Idézeteim az Émile *Faguet* által gondozott *Nelson*-féle **Editio Lutetia** három kötetes kiadására vonatkoznak. (Megjelent e kiadás évszám nélkül Párisban.)

⁸⁹ E pontra nézve v.ö. *Jodl* i.m. I² k. 191. l.

⁹⁰ Ez a fejezet különben Montaigne egész felfogásának és skepticizmusának tömör összefoglalását nyújtja, habár az anekdoták tömege itt is minduntalan megszakítja a tárgyalás rendjét.

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, kivétel nélkül — hajlik és alkalmazkodik az ő természetes ösztöneihez, szenvedélyeihez, a szokásokhoz és hagyományokhoz. Minden gondolkozás és ítélkezés nélkül követi ezeknek szavát.⁹¹ 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.⁹²

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. Eppen 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.⁹³

Nem lévén általános érvényű törvény, amely az erkölcsiséget szabályozza és megmutassa, mi a jó, mi a rossz, az erkölcsi értékfogalom jelentése is merőben relatív 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.⁹⁴ A dolgoknak is értéket a mi véleményünk ad; a mi fáradságunktól függ a dolognak értéke, attól a fáradságtól, amellyel az illető dolognak megszerzése reánk nézve jár s úgy tekintjük mi ezt a fáradságot, 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 önfenntartásunk szempontjából nevezzük értékesnek a dolgot. Montaigne ugyanis minden korlátozás és fenntartás nélkül elfogadja a stoikusoknak azt a tanát, amely szerint az embernek célja önmagának fenntartása. Már a természet is arra tör, hogy mi emberek megelégedettek legyünk és életünk nyugodt, kényelmes legyen. A mi életünknek végső célja a gyönyör.⁹⁵ 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 megtanítani, hogy az erénynek értéke — *le prix* — és fensége gyakorlatának könnyűségében, *hasznosságában* — *utilité* — és gyönyörűségében áll.⁹⁶ Az erény egyenesen dajkáló anyja a gyönyöröknek, tisztákká, mérsékeltekké teszi azokat. Eppen, 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 alaktalan 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,⁹⁷ hosszú küzdés után önmagának ura marad, sokkal nagyobb dolgot mivel, mint az a természettől jó férfiú.

⁹¹ *Essai* II. 12.

⁹² U.o. III. 1.

⁹³ *Essai* II. 12., I. 22., I. 19., III. 12.

⁹⁴ U.o. I. 40.

⁹⁵ *Essai* I. 19.

⁹⁶ U.o. I. 25.

⁹⁷ *Essais* II. 11.

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, aminthogy 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.⁹⁸ 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.⁹⁹ Szükségeink 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.¹⁰⁰

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 visszatükrözője. 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.

Változhatatlan, mindenütt érvényben levő erkölcsi törvényről, változhatatlan, mindenütt elismert és kötelező erkölcsi értékről beszélni nem lehet. Annyi azonban bizonyos — az egész világ bizonyosságot 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 feleletet, 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 élvezetet 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 cselekedniük, 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 nyilatkozik 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 gondolkodásának szerves keretei közül feltűnő határozottsággal esnek ki. Montaigne naturalis skepticizmusában 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 *Heptaplomeris* c. műve 1593-ban jelent meg.¹⁰¹ 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.

⁹⁸ *Essais* III. 1.

⁹⁹ U.o. III. 13.

¹⁰⁰ U.o. III. 10.

¹⁰¹ *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.

Bodin felfogása szerint az állam az észen és a természettörvényen alapul; éppen ez által különbözik a haramiák 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 engedelmességnek 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 erényre nevelvén, jókká tegye őket. Az embernek természete pedig olyan, hogy csak nehezen nevelhető az erényre, jutalmazások ígérgetésével. *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.*¹⁰²

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 gondolkodás terén. Bodin mint ennek az önértékűségnek egyik felismerője és hangsúlyozója a modern erkölcsfilozófia úttörői között méltán foglal helyet.

19. §. Charron erkölcsfilozófiája.

Montaignenek tanítására építi föl a maga tanát Charron, aki rendszerbe igyekszik önteni mindazt, amit az ismerés és az erkölcsiség kérdésére 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.¹⁰³ 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.

¹⁰² V.ö. *Vorländer* i.m. 146. l.

¹⁰³ *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.

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 teremtésnek 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.¹⁰⁴ 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, gyengeségnek, állhatatlanságnak, szomorúságnak és dölyfösségnek. Ez az öt rossz u.i. az embernek legtermészetesebb és legáltalánosabb tulajdonsága.¹⁰⁵ 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 fajára, míg a testnek minden része érzékeny a fájdalomnak számtalan nemére.¹⁰⁶ 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 — újságuk, 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.¹⁰⁷ — De nincs is miért tovább részleteznünk azt a képet, amelyet Charron olyan sötét színekkel rajzol az embernek természetéről és tehetségéről: elég itt már annyit megjegyeznünk, hogy e kép csakugyan úgy mutatja be előttünk az embert, mint egy nyomorult és gyenge, tehetetlen, rossz tulajdonságokkal teljes lényt, amely fázik attól, hogy helyesen ítéljen s inkább bizza 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 természetéhez visszavezeti.¹⁰⁸ 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 értékészme természetére vonatkozó fejtegetését 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 közelebről, 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'homie*val 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 velülnszületett 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 cseleksedik, mert ez az örök törvény és világosság éppen a mi lényegünket alkotja. Mert minden törvény ezen a világon csak másolata a bennünk

¹⁰⁴ *i.m.* I. k. 9. f.

¹⁰⁵ *i.m.* I. k. 2. f.

¹⁰⁶ *i.m.* I. k. 6. f.

¹⁰⁷ U.o. I. chapitre VI.

¹⁰⁸ Erről tanít tulajdonképpen a mű egész 2-ik és 3-ik könyve, mely az erkölccsant adja elő.

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 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 rejti 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 törekedik, azért kell törekednie az erkölcsi derékségre, mert a benne és általa működő egyetemes, általános ész s ezzel az észsel 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 törekedik 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 rátermettség, 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 kíséri 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.¹⁰⁹ Minden kincsek kincse pedig a léleknek nyugalma — mondja a Montaigne és a római sztoikusok tanítványa, — amely nyugalom az igazi bölcsességnek koronája.¹¹⁰ — 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 természettől fogva jók s csak a haszon vagy az élet által vonatra 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 mellétekintet nélkül s a hagyományos hatásokat levetkezve kutatja az erkölcsiségnek lényegét s igyekszik megállapítani az erkölcsi értékészme 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. Vigyázzunk szépen arra, ami illendőség dolga, de lelkiismeretünket a bordélyházba küldjük. Azt természetesen várunk sem lehet tőle, hogy az értékeknek sorrendjét az érték és értékelés természetének ismerete alapján kísérelje meg, de lehetetlen el nem ismernünk, hogy az értékelés helyességének nagy erkölcsi fontosságát hangsúlyozva, az erkölcsi értékészme jelentésének megismerése szempontjából tanának történeti fontossága kétségtelen.

¹⁰⁹ *i.m.* II. k. 10. f.

¹¹⁰ *u.o.* II. k. 12. f.

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 Hugó Grotiust.

Verulami Bacon Ferenc — habár igen nagy tisztelettel, sőt hódolattal hajolt meg a teológia tanításai előtt — mégis korának és hazájának teológiai, 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 helytelenítenünk 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.¹¹¹

Bacon a maga ismeretelméleti álláspontjának megfelelőleg az erkölcsiség terén is a relativizmus álláspontjára helyezkedik, ez a relativizmus pedig szükségképpen jár együtt az értékelés 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 szolgálja a teológiának, de azonnal siet is ügyes politikusi és államférfiúi 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.

Minthogy 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 korlátain 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. Ámde 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 létezően 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 erkölcsisége, 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 tőkélye 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 őseredetiségét 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.¹¹² E ponton már világosan érezhető Baconnak ez a törekvése, hogy az erkölcsiséget a teológiától és egyháztól függetlenítsé, de érezhető egyszersmind az a

¹¹¹ 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.

¹¹² *De augmentis scientiarum* — Liber. IX. — Az 1645-iki kiadás 734-ik lapján. V.ö. még Liber VII. cap. 1.

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 közelebről éppen ennek az első főrésznek fejtegetései érdekelnek. Az etika második főrésze szól a *léleknek megmivéléséről* 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.¹¹³

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 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.¹¹⁴

Az egyéni, individuális jó kétféle, vagy cselekvő jó vagy védő 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.¹¹⁵ Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy az aktív, cselekvő jó nem esik egybe a közjóval, mert megesik ugyan hogy az aktív, egyéni jó is cselekedni 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 értékében, mint a fenntartó, konzerváló jó. A tökéletesedés java által mindenki valami magasabb lényhez igyekszik hasonlónak lenni, míg a fenntartás joga nem egyéb, mint magunkba kebelezése és elvégzése olyan dolognak, amely a mi természetünkkel megegyezik.¹¹⁶ — A passzív jó természetének vizsgálatánál találkozunk az élvezet természetének is vizsgálatával. A jó élvezésének méltóságát — *dignitas*, és ajánlhatóságát, — *commendatio*, — Bacon az élvezetnek vagy *tisztaságában* — *sinceritas*, vagy *erejében* — *vigor* találja meg. Az élvezet erejéből 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 kérdés is. Azt kellene u.i. eldönteni, hogy vajjon a boldogság a léleknek nyugalmában áll-é, 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 ékszerészekről tanulhatnának, akik, ha egy kis hibát vesznek észre a drágaköbön, ezt a hibát csak úgy köszörik ki, ha a kő nagyságának feltűnő veszélyeztetése nélkül lehetséges, ellenkező esetben pedig nyugodtan benne hagyják.¹¹⁷

¹¹³ *De augmentis scientiarum*. VII. k. 1. fejt.

¹¹⁴ *De augmentis scientiarum* VII. k. 1. fejezet.

¹¹⁵ *U.o.* VII. k. 2. fejt.

¹¹⁶ *De aug. scient.* VII. k. 2. fejt. „*Bonum vero conservativum non aliud est quam receptio et fructio rerum naturae nostrae congruentium*”. (Aláhúzás az eredeti szövegben is benne.)

¹¹⁷ *De aug. scient.* VII. k. 2. fejt.

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 megirigyelhette volna Bacont.

A *lélek kiműveléséről* szóló tanban a mi tanulmányunk szempontjából csak egyetlenegy pont érdekel: az *értékek rangsorozatának megállapítása*.¹¹⁸ 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, az erőt és gyönyört*. A *lélek* javai: egészség, szépség, erő és képesség a tisztességes élvezetekre. A *test* és a *lélek* javai között tehát bizonyos viszony és congruentia állapítható meg, mert a morális tannak is éppen az a feladata, hogy a léleket értékessé, jóvá tegye, azaz *egészségessé, 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 akadálynak 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.¹¹⁹ Ennek a táblázatnak, amely természetesen csak praktikus szempontok alapján állított össze az értéknek és az értékelésnek minden ismerete nélkül, ennek a táblázatnak elve szemmel láthatólag 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 erkölcsstanának hű követője s ez által teljes mértékben csatlakozik korának gondolkozóihoz, akik mint előadásunk eddigi folyamán láttuk, a stoikusok alapfelfogásához csatlakozva törekednek az erkölcsiség nagy törvényeit 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 fogalmaknak 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 előtérbe 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.¹²⁰ Grotius tulajdonképpeni 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

¹¹⁸ V.ö. *De augm. scient.* VII. k. 3. fejezet infine.

¹¹⁹ *De augm. scient.* VIII. könyv.

¹²⁰ H. *Grotiusra* nézve v.ö. *Dilthey* i.m. 276. s köv. lapjai. — *Windelband „Gesch. der neueren Philosophie”* c. műve I. kötet 37. s köv. lapokon.

erkölcsiséggel a legszorosabban függnek 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 jognak kritériumául a hasznosságot állapítja meg.¹²¹ 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.¹²² 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 eszes egyén még akkor is az erkölcsi törvény szerint cselekednék, ha ebből a cselekedetből sem reá, sem a közre semmiféle haszon sem származna.¹²³ 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 nyugalmában; az igazságos embernek Isten barátja, az igazságtalannak ellensége.¹²⁴

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, mert az értelem — ismét az értelem (intellektus) — maga diktálja nekünk, hogy ennek az akaratnak minden kérdezősködés nélkül vessük magunkat alá.¹²⁵

Bármint ítéljük is meg a Grotius felfogását, az nem lehet vitának tárgya, hogy ő is az utilizmusnak szószólója, ami egészen természetes is egy jogbölcészsnél, 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 erkölcsstan szükségszerűleg kénytelen a haszon értékénél, az utilizmus elvénél megállni s a hasznót 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.

¹²¹ De iure belli ac pacis c. műve. Prolegomena 5-7. §., 16. §. (1689-iki amsterdami kiadás IV. s köv. lapjain.)

¹²² u.o. Prolegomena 8. s köv. §§.

¹²³ „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. §.

¹²⁴ i.m. Prolegomena 20. §.

¹²⁵ i.m. Prolegomena 12. §.

Második fejezet.

Az angol erkölcsfilozófia: Hobbes empirizmusa és a cambridgei iskola.

21. §. Hobbes tana az erkölcsi értékészmeéről.

A modern erkölcsfilozófia úttörőinek közös jellemvonása szinte kivétel nélkül az, hogy tanaikban szakítva az egyháznak hagyományaival 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 elmélkedésüknek 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 egyszersmind az emberi ész és emberi szellem előtt való meghajlást, végtelen, bátor tiszteletet is jelenti abban 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 állították és azt vallották a cselekvés céljául is. Ez az utilizmus örökségül száll a modern erkölcsfilozófiának első szakaszára, ami 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 intuíció által felvetett gondolatokból a maga minden részletében érdekes világgképét 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-e 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 apriori megismerni lehet-e vagy pedig a tapasztalat adataiból elvonni kell? — vajjon az ész mutatja-e 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 illetően? — vajjon az emberi szellem kötelez-e s tehát az-e a köteletségnek forrása, vagy pedig külső tekintélyek, intézmények, törvények, szerződések köteleznek arra, hogy az általuk megjelölt célt valósítsuk meg? 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 erkölcsiségnek 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 *Locke*-val is felveszi a harcot. — *Cudworth*nak és *Clarken*ek közös jellemvonásuk az intuicionizmus, amelynek értelmében az erkölcsi igazságok éppen oly evidensek, mint a matematikai tételek. Ez az intuicionizmus azonban épp oly kevéssé zárja ki az utilizmust, amint nem zárja ki az előbb említett filozófusok platonizmusa sem.

A *második* korszakban a pszichologia 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, mindenekeelőtt meg kell állapítanunk azt, hogy *Hobbes* *Bacon*nak 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.¹²⁶ Filozófiájának jellemző vonása a mechanizmus, amelynek elveit bámulatos következetességgel alkalmazza a lelki és szellemi életnek tevékenységeire is.

¹²⁶ *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'Epicure 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.

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 gondolkodásunktól teljesen függetlenül létezik s ha függetlenül, akkor szükségképpen is. A valóság 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 sehhol. 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* tekinti, 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 cive* — úgy tekinti 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 tekinti 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 legderekkab, 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 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 civilis*ben 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 kényszerítetik arra, hogy embertársaival együtt éljen, 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 jóakarát, hanem a kölcsönös félelem.¹²⁷ Nem a természet tehát a társas élet forrása, hanem a szokás és a jól kiszámított, önző nevelés.

Az ember ősalapotáról 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.

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.¹²⁸ Ámde ez a folyton tartó harc és örökös küzdelem végtelen nyomorúságnak s alig megszámlálható bajnak lőn kútfeje. A harc

¹²⁷ *De cive* I. 2.

¹²⁸ *De cive* I. 6.

következtében a félelem uralkodik az ősembernek lelkén s életét elviselhetetlenné teszi. Kénytelen tehát ez az önző, de gyámoltalan ember a mások segítségét keresni, akár úgy, hogy a gyöngébbet leverde a maga hatalma alá veti, akár úgy, hogy megegyezik egyik a másikkal. *A legfőbb jó u.i., amelyre minden ember már természettől fogva törekszik, az önfenntartás, saját magának biztosítása és életének fenntartása.*¹²⁹ Ez az önfenntartás már most mintegy úzi 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.¹³⁰ 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 emberk 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 tehetségeit a helyes ész útmutatása szerint.¹³¹ A természet által adott tehetségeknek felhasználását csak a béke szeretete korlátozhatja, mert a béke nélkül nem állhat fenn az állam és állam nélkül nem sikerül az önfenntartás sem. A legelső és alapvető természeti törvény éppen az, hogy keressük a békét amíg lehet, s ha már nem lehet, a háborúnak segítségét.¹³² Ímé 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.¹³³ Mert ha egy cél utolsó cél volna, úgy nem vágyódnék utánna senki; ilyen állapot pedig nem létezik, mert ahol érzéklet 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 úzi 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*”,¹³⁴ 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 barátomnak 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 és a rossz között tehát a correlatio viszonya áll fenn. A jónak ezen relatív természetéből következik, hogy igen különböző névvel szokták jelölni. Egy és ugyanazon dolog, mint kívánt dolog *jó*, mint megszerzett *kellemes*. A szépség a jövő jónak 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.¹³⁵ — 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.¹³⁶

¹²⁹ *De homine* XI. 6.

¹³⁰ *De cive* II. 1.

¹³¹ U.o. I. 7.

¹³² U.o. II. 2.

¹³³ *De homine* XI. 15.

¹³⁴ *De homine* XI. 15. *Leviathan* II. 91.

¹³⁵ *De homine* XI. 5.

¹³⁶ *De homine* XI. k. s köv. fejezetek.

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.¹³⁷ 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.¹³⁸

Minden, ami a hatalmunk jele szép. Ezért minden, amit csinálni jó, de nehéz, szép. A kitűnő forma szép. Szép továbbá mindaz, ami az erénynek és képességnek jele.¹³⁹

Van azonban a Hobbes tana szerint még egy jó, amelyre 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 bír.

Miután a cselekedet tulajdonképpeni 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.¹⁴⁰ A természeti törvény iránt való engedelmisséget 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 a tényt, 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 — *civitas, societas civilis, persona civilis*, — mindenkinek joga s tehát természetes tehetségeinek élésének szabadsága egy személyre, az uralkodóra ruháztatik át.¹⁴¹ Igaz ugyan, hogy Hobbes uralkodója az ész értelmében köteles törvényeit kiszabni, ámde ez a dolog lényegén semmit sem változtat: az erkölcsi féknek 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 vezet, 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 mértékbeli relativ.¹⁴² 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

¹³⁷ *De homine* XI. 6.

¹³⁸ U.o. XI. 8-12.

¹³⁹ U.o. XI. 13.

¹⁴⁰ *De cive*. V. 1-9.

¹⁴¹ *De cive*. V. 8.

¹⁴² *De homine* XI. 4.

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 nőve 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 érdekeknek s az erkölcsiség az őt jellemző méltóságától fosztódik meg.

Hobbesnak az erkölcsi értékről adott megállapításai az erkölcsfilozófia utilizmusának lettek alapkövei, úgy, hogy 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, aminthogy 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 kívánt 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 felőleli 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 öfenntartását. Minden dolog a világon csak az öfenntartásnak eszköze s ezen eszközisége, 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 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 szükségyszerűség 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 úr 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 fejtegetéseiknek legtekintélyesebb s a filozófia szempontjából is legfontosabb, egyszersmind 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 elfogás 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 leghevesebb 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-egyig 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 céljával.¹⁴³ Az erény minden boldogságnak forrása és tulajdonképpen nem egyéb, mint a természet által belénk oltott erő, tehetség 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 Facultynek 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 tudunk kell. E tannak két pontja érdemel figyelmet. Az egyik az, hogy More az erkölcsi jót a boldogsággal azonosítja s következőképpen az utilisztikus eudaimonizmusnak képviselője, aminthogy ennek az eudaimonizmusnak 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-ről szóló tan ugyan lélektani valótlanyságot tartalmaz, de az etika függetlenségének és az erkölcsiség autonómiájának 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.¹⁴⁴ 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.¹⁴⁵

Cudworth abban a meggyőződésben élén, hogy Hobbes-nak szerinte túlzó nominalizmusa az erkölcsiségre és az erkölcsi törvényre nézve óriási veszélyt rejt magában, Hobbesnak empirizmusával szemben arra mutat reá elsősorban, hogy az erkölcsi igazságok nem az alsóbbrendű tapasztalatnak, hanem magasabbrendű észnek észnek forrásából fakadnak. Cudworth Platon tanában való elmélyedés alapján jut arra a meggyőződésre, hogy az erkölcsi ítéletek az egyszerű, a változhatatlan és örökkévaló igazságok sorába tartoznak. Miután pedig a tapasztalás 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.¹⁴⁶ Azt sem lehet állítani, amint azt Hobbes tevé, hogy az erkölcsiség tulajdonképpen emberi csinálmány, az együttélésnek s állami életnek következménye. Az emberi csinálmányok u.i. szintén nem lehetnek változhatatlanok s örök életűek. Ugyan ez okból nem lehet az akarat

¹⁴³ 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.

¹⁴⁴ 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.

¹⁴⁵ 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.

¹⁴⁶ i.m. III. 10. §. IV. 7-8. §.

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”.¹⁴⁷ 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.¹⁴⁸ 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.¹⁴⁹ 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.¹⁵⁰

Az isteni természetű ész nemcsak erkölcsiségünknek, hanem a jó megismerésének is forrása. A jónak megismerésére lelkünk, isteni természetű lévén, már eredetileg is képes és pedig az által, hogy mintegy leleplezi önmagát előttünk. Felismervén pedig ily módon a jót, képesek is vagyunk azt akaratunk 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. Íme a platoni és az új-platoni filozófián alapuló legteljesebb és teológiai színű racionalizmus.

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 konstataálásával, hogy Cudworth a maga intellektualizmusával kétségtelenül jótékony ellenhatást gyakorolt azzal az empirizmussal szemben, amely az erkölcsi értéknek relativitását hirdette, 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 speculatiókba 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 foglal magában a Hobbes tanítása ellen.¹⁵¹

Cumberland erkölcsfilozófiájának középponti fogalma a *jóakarát*, amely a társasági és erkölcsi életnek egyaránt mozgató elve.¹⁵² 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.

¹⁴⁷ *Systema intellectuale*. Mosheim-féle 2. kiadás II. K. 3. fej. 7. §.

¹⁴⁸ i.m. II. 3. §.

¹⁴⁹ *Systema* II. 1. §.

¹⁵⁰ U.o. III. 1-8. §.

¹⁵¹ 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.

¹⁵² 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*

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 mindenkiel szemben eredményezi minden egyénnek s a közösség minden tagjának legboldogabb állapotát; ezért a legfőbb törvény az általános, a közös jó”.¹⁵³ A közös alatt pedig érti Cumberland mindazokat a jókat, amelyeket képesek vagyunk okozni az eszes lények összességének s ezen összesség minden tagjának; vagy az olyan jókat, amelyek a boldogsághoz szükségesek.¹⁵⁴

Cumberland u.i. Hobbessel teljes ellentétben, úgy van meggyőződve, hogy az emberrel már együtt születik a társas ösztön, az embertársak iránt való jóakarattal, 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 motívuma leszen s mintegy kényszeríti az embert, hogy ezután is a jóakarattal ösztönének engedelmeskedve cselekedjék. Azon cselekedetek nyomán ellenben, amelyek nem jóakarattal származtak, csak gyűlölet s irigység támad; ezek az érzések viszont visszatartják az embert attól, hogy jövőre is hasonlóképpen cselekedjék. Ezen, hogy úgy mondjuk, érzésszerű tapasztalathoz járul ezután egy másik tapasztalás is. Az ártatlanság állapotában élő ősember u.i. jóakarattal származó cselekedetei után azt tapasztalja, hogy béke és annak áldása fakad a jóakarattal 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 veleszületett s a tapasztalat által megizmosított jóakarattal vezet. Ímé, teljes és gyökeres ellentéte annak a képnek, amelyet Hobbes festett az ősember állapotáról, az ember természetéről és az erkölcsiség jelleméről.

Amíg Hobbes erkölcsi értékéről 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 jóakarattal eredeti 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 boldogságára, ha cselekedeteinek célja elsősorban a köznek java és boldogsága. Az összes lények javának előmozdítása által mozdíttatik 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.¹⁵⁵ Ímé, a visszatérő haszon tanának csírája az angol utilizmus bölcső-korában.

Mindezekből már most az következik, hogy *jó* az, ami a 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 állam 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 vagy több dolognak tehetségeit, képességeit megtartja vagy azokat növeli, vagy azokat tökéletesíti”.¹⁵⁶ Mindaz, ami az ember testi és lelki erőit fenntartja, illetve gyarapítja, reá nézve jó. — Ez Cumberlandnál a természeti jónak — bonum naturalenek meghatározása; ámde a bonum naturalétól az erkölcsi jó — bonum morale — csupán terjedelemlre nézve különbözik, miután ez az eszes lényeknek cselekedeteire és szokásaira vonatkozik.¹⁵⁷

refutantur”. — Én e műnek 1744-ben Barbeyrac által készített francia fordítását használtam. Úgy a Cumberland, mint a Price művének tanulmányozását Vásárhelyi József oly korán kedves tanítványom és barátom fáradozása tette lehetővé.

¹⁵³ i.m. I. fejt. 4. szak. v.ö. a 9. szak. prolegomenájával.

¹⁵⁴ i.m. V. f. 8. §.

¹⁵⁵ i.m. Prolegomena 9. §.

¹⁵⁶ i.m. III. f. 1. §.

¹⁵⁷ i.m. III. f. 1-2. §.

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 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 transcendens 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.¹⁵⁸ A természeti törvénynek szerzője, az első ok Isten, akitől származik ennek a törvénynek szankciója is. Az alaptételnek alanya a mi vágyunk arra, hogy minden erőnk az összesség javának előmozdítására szenteljünk. 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.¹⁵⁹ 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 utilisztikus, de — első látszatra legalább — teljesen független is minden külső hatalom tekintélyétől. — A kötelezésről szóló ezen tan által Cumberland az erkölcsi cselekedetek értékét az Isten akaratához, illetve Isten akaratának teljesítéséhez fűzi s az erkölcsiség autonóm jellegét félreismerve a heteronomiát hirdeti. Aminek következménye, hogy a cselekedet önértékűsége itt is egészen háttérbe szorul az összességnek boldogsága és az Istennek akarata mellett; a cselekedet jóságára kötelezve vagyunk végső eredményben azért, hogy a cselekedet jutalommal — a köz és a cselekvő boldogsága — míg az erkölcstelen cselekedet büntetéssel jár. A boldogság, mely a jó cselekedetnek szankciója, egyenesen a természeti törvényen alapul, mert maga a természet ruházott fel elég erővel arra, hogy oly dolgokat cselekedjünk, amelyek másoknak is hasznára vannak s amelyeknek elmulasztása reánk nézve semmi haszonnal sem jár. A jócselekedetből boldogság és dicsőség származik reánk. Maga az Isten az, aki ilyen cselekedetekre kötelez s az ilyen cselekedeteket jutalmazza is. A cselekedet tehát Cumberland által is utilisztikus szempontból értékeltek: értéke nem önmagában van, hanem következményeitől függ.

Az utilizmus erkölcsfilozófiája mind határozottabb alakban bontakozik ki szemünk előtt. Cumberland tana már sejteti velünk azt a feleletet, amelyet az angol erkölcsfilozófia az erkölcsi értéknek kérdésére adni fog.

¹⁵⁸ A kötelezőség kérdésével foglalkozik Cumberland művének V. fejezetében.

¹⁵⁹ 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 az 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?¹⁶⁰ 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 jelentkeznék a tudat számára, mint az ellenmondás elve. Nem képez kivételt még a lelkiösmeret 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.¹⁶¹

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 megnegyezése 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.¹⁶² 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*.¹⁶³ — Az *isteni törvény*, amelynek alapján különbséget 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

¹⁶⁰ Locke tanára nézve lásd *Jodl* i.m. 251. s köv. lapok. — *Whewell* i.m. 91. s köv. lapok. — *Vorländer* i.m. 387. s köv. lapok. — *Fichte*: i.m. (1850) 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.

¹⁶¹ v.ö. i.m. I. K. 2. fej. 1-12. §.

¹⁶² i.m. II. K. 28. f. 7-10. §.

¹⁶³ i.m. II. K. 28. fej. 5-7. §.

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 visszatart attól, hogy rosszat kövessünk el. A törvénnyel, illetve törvényekkel megegyező cselekedet jó, a törvénnyel, illetve törvényekkel meg nem egyező cselekedet rossz.¹⁶⁴ 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 fájdalomunkat távolítottja, vagy csökkenti; de jó az is, ami alkalmas arra, hogy általa valamely más jóra tegyünk szert vagy valamely fenyegető veszélyt elhárítsunk. A jónak ellentéte a rossz.¹⁶⁵ A jó és a rossz tehát az élvezre, illetve a fájdalomra vezetetik vissza és hasznáért, illetve az általa okozott élvezért becsületes, 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. 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, követvén az Isten akaratát.¹⁶⁶ 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 élvezte 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 szeméi 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 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.

¹⁶⁴ i.m. II. K. 28. fejt. 4-14. §.

¹⁶⁵ i.m. II. K. 20. fejt. 2., 3. §.

¹⁶⁶ i.m. II. K. 21. fejt.

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.¹⁶⁷

Amint előadásunk folyamán láttuk, úgy Hobbes, mint Locke az erkölcsi igazságokat és ítéleteket, következképpen 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.¹⁶⁸ — 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, mintegy képessé arra, hogy egymásra hassanak, egymástól hatásokat fogadjanak el. Így lévén megállapítva az egyes dolgok tulajdonságának s a dolgok között levő viszonynak természete, ezen viszonyok által az összes dolgok között szép harmónia támad, de egyszersmind a dolgoknak ezen természetéből fakad a *dolgoknak megfelelése* is.¹⁶⁹

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 megfelelése viszonyából származik az erkölcsi jó, míg a meg nem megfelelése az erkölcsi rossznak forrása.* A megfelelése és meg nem megfelelése között ugyanazon viszony van, mint a jó és a rossz között, a két fogalom-pár között pedig a correlatio viszonya állapítható meg. Ebből a megfelelésegből, illetve ebből a harmóniából fakad az ember boldogsága is, amelyet ezen harmónia nélkül elképzelni sem lehet. Miután pedig tudjuk, 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 jószág örök szabályai szerint cselekedjék, ugyanazok az okok kényszerítenek minden eszes lényt arra, hogy ezeknek az örök szabályoknak engedelmeskedve csak jót cselekedjenek. A lelkiismeret 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.¹⁷⁰

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

¹⁶⁷ 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. lapok. *Martineau* i.m. II. K. 464. s köv. lapokon.

¹⁶⁸ 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.

¹⁶⁹ i.m. III. fejezet 1. szakasz.

¹⁷⁰ i.m. III. fejezet 3. szakasz.

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 észből 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 észet tüntetni föl a kötelezőség forrásául.¹⁷¹ Az isteni tekintély túlsúlyra jutván a természeti ész fölött, egészen következetesen jár el Clarke, amikor e kötelezés szankciójául az isteni jutalmazást és büntetést állapítja meg, amely jutalmat és büntetést elvesz ki-ki majd a jövő földöntúli életben.¹⁷²

Clarckenak 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 azonosíthatik; 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 tételén, 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 harmoniás 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 heteronomisztikus 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.¹⁷³ 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 erkölcsfilozófiától. 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 felső 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 Clarckenak sem sikerült.

Az erkölcsiség természete így félreértetvén, nem csodálkozhatunk 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.

¹⁷¹ i.m. III. fejezet 3. szakasz. 5. szakasz.

¹⁷² i.m. III. fejezet 6-7. szakasz.

¹⁷³ i.m. 6. fejezet.

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 tankölteményt magyarra fordítá.¹⁷⁴

Shaftesbury a Locke felfogásával szemben, amely szerinte a szokást és divatot teszi az erkölcsi érték mérőjévé, az erkölcsinek őseredetiségét, a lélekben születtségét 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.¹⁷⁵ 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.¹⁷⁶

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 híjjával van, vagy ezen harmoniát zavarja.

Az a kérdés már most, hogy ez a szimmetria, ez az összhang hogyan keletkezik, mely dolgok között áll fenn? 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 különböző hangszerek, amelyeknek húrjai — az affektusok és érzések, — ha összhangban állanak egymással, eléáll az erkölcsiség.¹⁷⁷

Az affektusok és érzések pedig, amelyek az embert befolyásolják és cselekedeteit irányítják, a következők.¹⁷⁸

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 erkölcsitelenségre vezethetnek. A két első csoportba tartozó affektusok pedig lehetnek erkölcsősek vagy erkölcsitelének a maguk foka szerint. Azaz: az affektusok két osztálya, a természetes és az önös ösztönök között harmoniának 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 léte 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

¹⁷⁴ Shaftesbury tanára nézve 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.

¹⁷⁵ v.ö. i.m. I. 283. I.

¹⁷⁶ Shaftesbury műveinek német fordítását használom. „*Untersuchungen über die Tugend*” 1905. — „*Ein Brief über den Enthusiasmus*.” — *Die Moralisten*” 1909. — Megjelent mindkettő Leipzigben Dürrnél.

¹⁷⁷ i.m. II. K. I. f. 3. p.

¹⁷⁸ i.m. i.h.

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.¹⁷⁹

Az itt vázolt fejtegetésekből egészen világos, hogy Shaftesbury mintegy az egoizmusnak és az altruizmusnak — hogy 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 jóságával 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 indíttatnak cselekvésre. Az ember azonban a külső tárgyak által mozgásba hozott affektusait nem szükségképpen követi és elégtí 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.¹⁸⁰

Az értékelésnek forrása ezek szerint az *érzésben* keresendő és pedig az olyan érzésekben, amelyek már a reflexió mérlegelésén átmertek. Ezek az érzések mutatják meg nekünk, hogy mely cselekvés jó és melyik cselekvés rossz, és megmutatják az által, hogy a mi jó, azzal rokonszenvezünk, ami rossz, 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 érték is köti, míg az olyan cselekedet, amellyel az értéknek ez az összekötése nem jár, rossz, erkölcsileg elvetendő. Az érték forrása tehát bármiképpen is vesszük a dolgot, az érzés, amely a cselekedetnek értéket ad. Ámde 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 reflexiónak 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 tanúbizonyságot, hogy Shaftesbury, szemben az intellektualista iránnyal, nem az észre, hanem az érzelemre, nem a rációra, hanem az emócióra 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.*¹⁸¹

Mielőtt Shaftesbury tanával végeznénk, szükséges még reámutatnunk tanának egy olyan jellemvonására, amely felfogásának emocionalizmusával van szoros kapcsolatban. Értjük Shaftesbury erkölcsitanának *esztétikai* jellegét. Shaftesbury, amint már fejtegetéseink legelején is láttuk, az affektusok közötti harmóniát

¹⁷⁹ Az erényről szóló értekezés II. könyv I. 1.

¹⁸⁰ v.ö. *Jodl* i.m. I. K. 285. s köv. lapjain.

¹⁸¹ v.ö. *Inquiry* II. könyv 1. rész 1. szakasz.

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 rúttat. Az embernek, mint eszes lénynek, a maga boldogságát a lélekben kell keresnie — úgymond Shaftesbury —; ezzel a lélekkel pedig visszaélünk, ha az élvezetet az érzéki tárgyakra keressük, a helyett, hogy azokat az élvezeteket keressük, amelyek valóban a lélekből fakadnak; ilyen dolog pedig mindaz, ami szép, nemes és jó.¹⁸² A jóság és a szépség itt tehát teljesen egybeesik. De természetesen 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”.¹⁸³ 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 pusztá 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 természetből lelkébe oltott kötelessége ezt a csíráként szendergő értéket mind teljesebben megvalósítani s ez által az erkölcsiségnek 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 megelégedettség. 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.¹⁸⁴ — E ponton Shaftesburynek 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 erkölcsi 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 jót és szépet azonosítani kénytelen s ez által az esztétikai etikának lesz megalapítója, míg rendszeres kifejtője a skót Hutcheson.

¹⁸² *Moralist* III. 2.

¹⁸³ *U.o.*

¹⁸⁴ *U.o.* III. 2.

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 jelentkezik és Hobbesnél elég erőteljesen jut szóhoz itt-ott a hedonizmus is, ami kétségkívül még az Epikuros materializmusának tudandó be, amely materializmus 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 nem magától értetődőnek 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.¹⁸⁵

Mandville a maga művében egyszerűen a következő kérdésre keres feleletet: minő jelentősége van a morálisnak a társadalom főnnállására 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 legértéktelelenebbek 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 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., csakhogy — ezt legalább megengedi Mandville — az összes gyengék között a legrokonszenvesebb. Boldogság a megelégedettség, amellyel azok bírnak, akik életüket örökös munkában töltve, még csak sejtelemmel sem

¹⁸⁵ 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*: Bernaard de Mandville c. műve (1897.). Én is Sakmann művére támaszkodom.

bírnak arról, hogy másféle életmód is létezhetik E tekintetben a műveletlenek messze fölötté 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 hozott 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 pusztán 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 — úgy mond 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 erkölcstelenek 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 megalégedés és a takarékoság, amelyek az iparra nézve veszélyesebbek, mint a restség. Míg ellenben a pazarlás az általános jólétet mozdítja elő. A fősvénység *közvetve* szükséges a társadalom 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 jóakarát is, amely ha csakugyan általánossá és egyetemessé válna, a társadalmi életnek, illetve az államnak sírját ásná meg. Ha minden ember jó, alázatos és erényes 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 öntetszésnek 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 önérdék 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.¹⁸⁶ Az utilizmus gyökerében ugyan mindig ott leselkedik az önszeretet értékességének bevallása, de az angol utilizmus különös sikerrel tudta leplezni ezt a tényt, míg Mandville imponáló merészséggel állította minden cselekvésnek középpontjába az önérdéket és követelte az egyén szenvedélyeinek, hatalmának, erejének érvényesülését az emberi életnek minden tevékenységében. Mandville nemcsak az önérdék tanának legélesebb képviselője, de egyszersmind Nietzschek előfutója is.

28. §. Butler tana.

Az angol teológiai utilizmusnak, amely az angol közéletben és erkölcsfilozófiában ez időben oly nagy súllyal érvényesült tulajdonképpeni megalapítója Butler vala. — Butler egész igen különös karakterrel bír: kettős arcot mutat. Egyik arca Shaftesbury felé tekint s annak tanítását tükrözi vissza; másik arca pedig Lockera néz és az ő tanának fényét tükrözi. Amennyiben Shaftesburyre támaszkodik, annyiban Locke ellenfelül tekinthető, amennyiben pedig Locke tanát fogadja el, annyiban a Shaftesbury ellenfelül

¹⁸⁶ *i.m.* I. K. 301. lap.

tekintendő.¹⁸⁷ Az erkölcsi érték fogalmazása tekintetében egyenesen Locke utilizmusához kapcsolódik s így az angol erkölcsfilozófia történetében a filozófiai utilizmus diadalának úttörője.¹⁸⁸

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 vallási 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 jóakarát és az önszeretet között egyfelől, a szenvedélyek és affektusok között másfelől. A jóakarát és az önszeretet tehát egy külön osztályba soroztatik és megkülönböztetődik a szenvedélyektől és affektusoktól. Amíg u.i. a szenvedélyek és affektusok inkább ösztönszerűleg szorítanak, indítanak cselekvésre, addig a jóakarát és önszeretet a reflexiónak bizonyos fokát tételezik fel. A jóakarát 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, anélkül 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 természetesenek neveznünk? E kérdésre Butler a következő feleletet adja. A cselekedetek értékbeli különbsége nem attól függ, hogy a cselekvésre nézve miféle külső motívum bírt 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 Butler-nél oly morális érzék-féle lehet, mint a moral sense Shaftesbury-nél 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 érdemteleniségének 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 elejtven, 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, megfélelkezve, Butler az egyén boldogságát s

¹⁸⁷ 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 műveire hozzá nem jutván — Ayer előadását használni fel.

¹⁸⁸ Butler erkölcsfilozófiájára nézve prédikációi fontosak, amelyet egyháza még ma is nagy becsben tart. Mi ezen prédikációk alapján adjuk elő Butler tanát.

jólétét tolja most előtérbe: a helyes cselekvés, az értékes cselekvés céljául, de egyszersmind jutalmául is a boldogságot vallja.

Butler az erkölcsi érték autonomiájának hirdetésével kezdi s egy teológiai utilizmus heteronomiájával 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 önszeretethez fűződik az egyéni haszna, amint ezt Mandville kívánta, a jóakarathoz 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, amellyel az angol utilizmus minden későbbi képviselőjének gondolkodásában találkozunk. Ez a szintézis azonban az utilizmusnak, mint értékelési elvnek természetén semmit sem változtat, legfennebb azt az egoizmust enyhíti, amelyik minden utilista felfogásának alapjában megtalálható.

Butler is azon férfiak sorába tartozik, akik csak egyetlen kis lépésnyi távolságra állottak már az erkölcsi érték autonomiájának és önbecsének felismerésétől, de akik nem bírtak a szellemnek elég energiájával, hogy a felvetett gondolatokat végiggondolják és minden mellétekintet 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 útszéli s kiszámított utilizmusnak ez a típusos alakja.¹⁸⁹ 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 hármasság célja van: 1. reásegít a becsület törvényeinek helyes megértésére, 2. az ország törvényeinek megértésére, 3. a szent írás törvényeinek megértésére.¹⁹⁰ 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 túlsúlyában 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 irányulniuk 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 élvezetek 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 végcélt 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.¹⁹¹ Ezen előleges megállapítások és értékejtegetések alapján kezdi meg Paley az erkölcsiség főkérdéseinek

¹⁸⁹ Tanára nézve v.ö. *Jodl* i.m. I.² K. 319. s köv. lapok. *Vorländer* i.m. 514. s köv. lapok. — *Whewell* i.m. 154. s köv. lapok. — *Martineau* i.m. II.³ K. 110. s köv. lapok.

¹⁹⁰ 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.

¹⁹¹ I. K. I-V. fejezet.

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.*”¹⁹²

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 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 motívumok által hajtatni cselekvésre.¹⁹³ 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 motívumok 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 dologt 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 törvénye, 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 köznek 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 sejtelve 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.

¹⁹² i.m. I. K. VI. és VII. fejt.

¹⁹³ i.m. II. K. II. fejezet.

30. §. Price tana.

Mielőtt az angol erkölcsfilozófia harmadik korszakának tárgyalására térnénk, szükség megemlékeznünk egy kritikai érzékkel megáldott filozófusról, *Priceról*, aki tulajdonképpen Smithnek volt kortársa és tanában az intellektualizmus és a szenzuálizmus, illetve emocionalizmus kiegyenlítésére törekedett. Tanának jellegző vonásai az erkölcsi érték fogalmára vonatkozólag körülbelül a következők.¹⁹⁴

Price mindenekelőtt tiltakozik azon tanok ellen, amelyek különálló morális értékről beszélnek s az erkölcsinek forrását ebben találják. Az erkölcsiségnek forrása nem valamely transcendens hatalom, nem is az önszeretet, hanem az ész.¹⁹⁵ A cselekedetek értékéről mondott ítéleteink közvetlen ítéletek, amelyekben a rossz és a jó jelzők, illetve állítványok a dolgok értékét objektíve állapítják meg. Éppen, mert ezek az állítványok 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 kevéssé lehet megváltoztatni, amint nem lehet megváltoztatni a háromszögről szóló valamely geometriai törvényt. A jó és rossznak ezen örök változhatatlan jellegét még Isten sem képes megváltoztatni. Az 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 vizsgáltatott vagy obszerváltatott volna, örök és változhatatlan vala.¹⁹⁶

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 értékfogalmai 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.¹⁹⁷ Ennek az erénynek, hogy megvalósulhasson, szüksége van *szabadságra és intelligenciára*. Erényes az, aki tisztán és szabadon az ész szavára hallgat.¹⁹⁸ 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 csak azt parancsolja, amire az ész készíti, mert az ő szuverén tekintélyének forrása is az ő bölcsessége és nem mindenhatósága.

¹⁹⁴ Price főművének — *A review of the principal questions and difficulties in Morals* etc. — 1758-iki kiadását használtam.

¹⁹⁵ i.m. I. 1. — Polemia főleg Hutcheson ellen.

¹⁹⁶ i.m. II. 2.

¹⁹⁷ i.m. VI. fej.

¹⁹⁸ i.m. VII. fej.

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 erkölcs 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 kötelezettségnek forrása is. De felismerte azt a másik tény is, amely szerint az erkölcsiség autonómiája egyenesen megköveteli, hogy az erkölcsi értéknek is, kötelezettségnek is forrását az örök és egyszerű észben keressük. Az értelem, mint minden értéknek forrása, egyszersmind a *tökéletes* és a *kítűnő* eszméjének is forrása, amint a külső érzékek — úgymond Price — különbséget tesznek az élv és a nemélv között, úgy az értelem nemcsak elválasztja az igazat a nem-igaztól, hanem dignitás, méltóság tekintetében is különbséget tesz a lények és az ők tulajdonságaik között.¹⁹⁹ 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 intenciója pedig az, hogy egy cselekedetet dicséretessé tegyen. Minél nagyobb ez az intenció, annál nagyobb az erény és csodálatosabb a cselekedet.²⁰⁰ Ezért az erény önmagában bír értékkel s nem függ semmiféle hatalomtól, hanem a hatalom függ tőle.

E tények fontosságának felismerése Priceot az idealizmus 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 becisének felismerése és megállapítása is.

Ötödik fejezet.

A skót emocionalizmus tana az erkölcsi értékfogalomról: 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 jóakarathoz, 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, értékteni szempontból szintén az utilizmus jellemzi, aminthogy lélektani úton az önérték gondolatához eljutni lehetetlenség, mert hiszen a pszichológizmus 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 világítva meg a szellemi életnek minden területét. Az erkölcsiség jelentésének vizsgálata háttérbe szorulván, az erkölcsi

¹⁹⁹ i.m. II. fejezet.

²⁰⁰ u.o. VIII-IX. fejezet.

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 morálfilozófiai fejtegetései némely elődje tévedéseinek kimutatásával kezdődnek.²⁰¹ Hobbessal szemben azt vitatja, hogy az erénynek forrását nem az önérdékben kell keresnünk, míg Lockeval szemben az ellen tiltakozik, mintha a jó és rossz fogalmának szankciója az isteni akaratban, a kijelentés által adott törvényekben volna keresendő.²⁰² 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.²⁰³ Erkölcsiségünk különleges természetű elismerve, ezt a sajátosságát Hutcheson az 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.²⁰⁴ — 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 vajjon az illető cselekedetek reánk nézve előnyösek-e 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 ítélőtehetségé. 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 felsőbbtségét, 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.²⁰⁵ Az erényes cselekedet tehát az embertársaink iránti hajlamból fakad. Az ember aként van teremtve, hogy saját magának 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

²⁰¹ Művének címe: „*Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*”. 1720-ban jelent meg. Én a „*A system of moral philosophy*” c. műnek 1770-ben megjelent lyoni francia fordítását ismerem és ezt is használom. A mű eredetije 1755-ben jelent meg Hutcheson halála után.

²⁰² Tanára nézve v.ö. *Jodl* i.m. II. K² 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.³ K. 514. s köv. lapokon foglalt fejtegetésekkel.

²⁰³ i.m. I. k. 1. fej.

²⁰⁴ i.m. I. könyv IV. fejezet 4. 5. és 6. szakasz.

²⁰⁵ i.m. I. k. IV. fej. 7. szakasz.

hasznunkra szolgál-é vagy hátrányos reánk nézve. Ennek megfelelőleg legnagyobb erény az *egyetemes jóakarát*, melyet a morális érzék a legnagyobb helyesléssel illet.²⁰⁶

A köznek java lévén a legfőbb cél, amelyet cselekedetek által az embernek megvalósítania kell, *jóakarát*nak érzése az a kútfő, amelyből minden erény, és az egyoldalú *önszeretet* az a forrás, amelyből minden erkölcstelenség fakad.²⁰⁷ A jóakarátú cselekedet értékes és erkölcsös, mert a hasznos és pedig az emberiségnek hasznát hozza; az egyoldalú önszeretettől fakadó cselekedet értéktelen és erkölcstelenség, mert az egyesnek hasznát, az egyesnek boldogságát tekinti egyetlen célul. A jóakarát sohasem hiányzott az emberekből, de hiányzott gyakran az értelem és az ész, annak megállapítására, hogy vajjon cselekedeteik által valóban ennek a jóakarátnak tesznek-é szolgálatot vagy sem. *A jóakarát Hutcheson szerint a morális világban ugyanaz, mint a 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 érzékkel; de a helyesléssel legnagyobb fokával találkoznak a jóarat érzései és főképpen az az egyetlen jóakarát, amely az önértéknek alacsony szempontját kizárja.²⁰⁸ Az erkölcsös cselekedet mindig a legfőbb jóra irányul, amely pedig áll mindazoknak a gyönyöröknek összességében, amelyeket valamely lény kíván és amelyeknek felfogására, élvezésére képes.²⁰⁹ Az egy és ugyanazon fajú élvezetek között előnyben részesítendő az, amelyik *élénkebb* és *tartósabb*, mert az élnek 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 élvezetek és legfelsőbb fokon az erkölcsi élvezetek, közből pedig a szellemi és a szimpatikus élvezetek foglalnak helyet.²¹⁰ 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 hozza 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 emotio 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 jóakarát állandó habitussá lésszen lelkében, mert az okosság is meggyőzi róla, hogy mások boldogságának emelése által növekedik a saját boldogsága.²¹¹ A lélekben lakó ösztön ezek szerint az ész által vezettetik, habár értékességének szempontjából az ész tevékenységére szüksége nincsen.

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 érték mérő pedig, amellyel az élvezeteknek értékfokát megállapítjuk, — a nemesség. E tények megállapításával a gondolkodás kétségkívül nagy lépést tett az önérték felismerésének útján, csak az a kár, hogy Hutcheson az egyszer elért magaslaton megállni nem képes, hanem innét visszasüllyed 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

²⁰⁶ i.m. I. k. IV. fejt. 10. szakasz.

²⁰⁷ i.m. I. k. IV. fejt. 11. szakasz.

²⁰⁸ i.m. I. k. 4. fejt. 10.

²⁰⁹ i.m. II. könyv. I. s köv. fejezetei.

²¹⁰ i.m. II. k. III. fejt. VII. szakasz s köv.

²¹¹ i.m. I. k. IV. fejt. 5. szakasz.

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 őseredetiségét hangsúlyozva e ténynek legvilágosabb bizonyítékát az erkölcsi érzék létezésében állítja elének. 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 nemmel felel az újkori lélektan. A jóakarát 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 felülmúlja az újkori skepticizmusnak legnagyobb filozófusa *Hume*.

Hume a maga erkölcsfilozófiai felfogását „*Treatise*”-nek harmadik könyvében fejtette ki.²¹² 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. Az erkölcsi értékre vonatkozólag tehát nem az ész, hanem az érzés ad felvilágosítást, mert hiszen az érzésnek tulajdonképpeni feladata 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.²¹³ 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 szemléltében az élvezetnek és méltánylásnak érzetét ébreszti, míg ellenkező esetben az erénynek ellentétéről van szó.²¹⁴

²¹² 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.

²¹³ i.m. III. k. I. rész I. és II. szakasz.

²¹⁴ i.m. III. k. I. rész 2. szakasz.

A tetszésnek, illetve a nem tetszésnek ez a hangsúlyozása vezeti át Hume a *jóakarathoz* fogalmára. A jóakarathoz fogalmát tulajdonképpen azokra az érzésekre és cselekedetekre szoktuk alkalmazni, amelyeket a lélek a tetszésnek, a méltánylásnak érzésével kíséri. A jóakarathoz érzése az ember lelkében gyökerezik s tulajdonképpen az erény is, amely ezek szerint nem egyéb, mint a léleknek olyan veleszületett tulajdonsága, amelynek megnyilatkozását a szemlélő 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 jóakarathoz kifejtvén, az általános jót megvalósítsa. — A jóakarathoz erényének tárgyalásánál felmerül a *hasznosság* gondolata is. Hume u.i. határozottan mutat rá itt arra a tényre, hogy a jóakarathoz tulajdonképpen az által köteleztetünk, *hogy a jóakarathozból származó cselekvések az egyetemest, az általános hasznot mozdítják elő.*

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.²¹⁵ 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 ehhez az önérdékhez járul a *közérdek*, amely az erkölcsi cselekvésnek főrugójává lesz.

Az erkölcsi értékfogalom szempontjából fontosak Humenak 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 hasznosak, mint inkább kellemesek 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 él, illetve fájdalom érzetét keltik föl.” Ez a kijelentés arra mutat, hogy Humenál a hasznos és kellemes csak intenzitás, de nem minőség tekintetében különböznek egymástól.²¹⁶

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.²¹⁷ Kétségkívül megnyerő, szelíd képe a boldog életnek, amely Humenak lelke melyéből fakadt, de amely egyszersmind azt is mutatja, hogy Hume a tapasztalásból indulva ki s az érzést jelölve meg az erkölcsiesség 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 vajon a mi érdekeinket, illetve a megítélő egyének 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

²¹⁵ i.m. III. k. II. rész 1. szakasz.

²¹⁶ v.ö. *Horny*: Krit. Darstellung der Anfänge und Entwicklung der utilitarischen Moralphilosophie. Leipzig. 1881. 19. oldal.

²¹⁷ 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.

tulajdonságot, amely a társadalomnak hasznára van, mert a társadalom közvetítésével hasznára van neki is. Az önszeretet arra késztet, hogy az általános boldogság előmozdítása által mozdítsuk elő a magunk boldogságát is. Ámde az önszeretet még nem magyarázza meg, 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 bennünket elő nem mozdítottak. A cselekedetek erkölcsi értékelésében önmagunk szeretetén kívül más érzésnek is szerepet kell játszania és pedig egy olyan érzésnek, amely foglalósabb tartalmú, mint az önszeretet. Ez az érzés nem más, mint egész emberiség iránt való szeretet, a *humanitás* és a *szimpátia* elve.²¹⁸ A humanitás és a szimpátia érzései tehát azok, amelyek a cselekedetek erkölcsi becsülésének mértékévé a hasznot teszik és egyszersmind a szociális erénynek forrásai. Ha pedig a cselekedetek értéke attól függ, hogy milyen hasznot hajtanak 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 Hume-nál 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 Hume-nak 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.

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 lélektanilag vizsgáltnak jellemző része. Tana az értékelés lélektanára nézve sok jelentős fejtegetést tartalmaz, de az erkölcsi értéknek 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.²¹⁹

Smithnek az erkölcsi érték fogalmára vonatkozó tanát vizsgálni óhajtván, azt kell mindenekeelőtt megállapítanunk, hogy Smith készséggel ismeri el a morális értéknek 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, őseredetű 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.²²⁰

Az embereknek közös jellemvonásuk — úgy mond Smith —, hogy embertársaikkal érzés dolgában megegyeznek. Ezen megegyezésben az emberek örömeiket lelik. E tény az ú.n. szimpátia, amely ezek

²¹⁸ i.m. III. k. III. rész 1. szakasz.

²¹⁹ Én e műnek 1830-ban megjelent és Condorcet marquise által készített francia fordítását használtam. A mű két kötetben jelent meg; címe: „*Theorie des sentiments moreaux*”.

²²⁰ i.m. I. kötet I. rész. 1. fejt.

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 ítélet 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 találkozna, 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 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 keletkezett 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 ítélet 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 értékelünk kell, az nem a cselekedet eredménye, hanem a cselekvés forrását képező érzület.

És mégis, a Smith erkölcsi felfogása heteronómia, mert mások ítéletének előre elképzelésével igyekszik megállapítani a helyes cselekvésnek módját s nem a maga lelkének nyugalmas, 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 Ádám 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 megfeleltetik 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 értékészme jelentésének megismerésére nézve mind a két jellemvonás főfontosságú. Az erkölcsiségnek és az erkölcsfilozófiának függetlenítése minden idegen, külső hatalomtól, előfeltétele az erkölcsi érték sui generis, őseredetű volta ismerésének; 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 Verulami 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 gondolkodásának középpontjában, kifejezetten. Az önfenntartás gondolata tehát az angol erkölcsfilozófiának kebelében egy gondosan ápolott 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 gyökerezőnek 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 pszichologizmussal együtt járó relativizmus felé teljes határozottsággal Price képes csak emelkedni, aki a maga platonai 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 önállóságát, 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 elé.

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 Lockéból 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 Descartestól 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 hittal 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 bölcsészeknek tanát, kik az ismeretelmélet terén, mint racionalisták ismeretesek. Mindenekelőtt a Descartes tanával kell tisztába jönnünk, hogy azután követőinek tanítását teljesen megértsük. Descartes maga sem foglalkozott ugyan tüzetesen az erkölcsiségnek 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 megismerésére 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 szétszórta maradt reánk, apró töredékekben.

Ha ezeket a szétszórta 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 közelebről 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.²²¹

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 megelégedésében. 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 valósítható 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.*

Erkölcsfilozófiai 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 csírája, melyből az említett két filozófus a gondolatoknak egész rendszerét fejleszti ki. — Aki az isteni akarat mindenhatóságának 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 boldogságnak megvalósítója az értelem által irányított erős akarat, amely Isten akarata előtt meghajlik. A forrása pedig a lélek nyugalma és megelégedettsége. — Ímé, ezek a Descartes erkölcsi értékre vonatkozó felfogásának alapvonalai, amelyek világosan tüntetik föl Descartesnek racionális utilizmusát. Az ő tanában is a boldogság fogalmának előtérbeállítása már eo ipso 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 előtt.

36. §. Malebranche és Geulincx.

A Descartes követőinek sorában két férfiú vonja mindenekelőtt magára figyelmünket: *Malebranche* oratoriánus lelkész és *Geulincx*, a protestáns tanár. Malebranche egyenes továbbfejlesztője Descartes tanának francia földön, míg Geulincx Hollandiában terjeszti a cartesianizmus tanait s egyszersmind a maga teisztikus felfogása által mintegy Malebranchenek előfutója.²²²

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

²²¹ V.ö. M. *Heinze*: Die Sittenlehre des Descartes c. tanulmányával. Megjelent 1872-ben Leipzigben.

²²² Művei, melyekre tekintettel kell lennünk: Recherche de la verité (1674—75) és a Traité de la morale.

foglatatának tekinti.²²³ Malebranche felfogása szerint u.i. az ember egy kettős viszonynak tagja: viszonyban van egyfelől, lelke által az Istennel és másfelől ugyancsak lelke által a testtel.²²⁴ 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 nem 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 többkevesebb 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.²²⁵ Ezek a viszonyok pedig vagy a nagyságnak viszonyai, *rappports de grandeur*, amelyek nem egyebek, mint az absztrakt, teljesen spekulatív, metafizikai igazságok, vagy pedig a tökéletesség viszonyai, *rappports de perfection*, amelyek nem egyebek, mint a praktikus igazságok. Ezek a praktikus igazságok szabályozzák és tüntetik föl azt a változhatatlan rendet, amelyet 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.²²⁶ Nem egyéb pedig ez a rend, mint az Istenben levő tökéletességeknek viszonya. Ezek a tökéletességek igen különbözök: a test tökéletességei kevésbé oly nemesek, 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 vészen minden lény”.²²⁷ — 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 cselekednünk kell. Ez az ész létesít egy szellemi közösséget emberek és az Isten között. Az ész a forrása az igazságnak, a rendnek, az ismerésnek és az erkölcsiségnek. Az ész veszi észre ezt az örök törvényt, amely Istenben van, amely az Isten. Erről az örök törvényről pedig azt mondja Malebranche,²²⁸ hogy büntetés nélkül átlépni nem lehet: „Car l'ordre, la loi Divine est une loi terrible, 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.

Az Isten, aki szeret minket, megköveteli, hogy mi is szeressük nemcsak őt, hanem az általa teremtett dolgokat és pedig éppenúgy, 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.²²⁹ A világban levőnek szeretete, mivel ez a rend tulajdonképpen maga az Isten, nem

²²³ 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.³ K. 159. s köv. lapokon foglalt fejtegetéseket. — *H. Joly*: Malebranche. Paris. 1901.

²²⁴ „Recherche de le verité” előszava.

²²⁵ *Traité de Morale* I. rész I. fej. II-IV.

²²⁶ i.m I. r. 1. f. VI-VII.

²²⁷ *Traité de morale*. I. rész 1. fej. X.

²²⁸ U.o. I. rész V. fej. XXII. p.

²²⁹ i.m. I. rész 2. fej. I.

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 önérdék.

Isten szeretete a fő. Ámde ezt a szeretetet csak az olyan dolgokra kell kiterjeszteni, amelyek az Isten tökéletességeiben részt vesznek. Azaz: bűnt 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 biztosítunk 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 motívumául. Azt tanítja, hogy minden élvezet értékes, hogy az élvezet a természet ösztöne, sőt egyenesen Isten maga irányít minket az élv felé, amely éppem olyan természetes jellemzője a jónak, mint a fájdalom a rossznak.²³⁰ 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 uralkodjék érzékisége felett, amely a rend törvényével ellenkező célok megvalósítására ösztönzi az embert.²³¹ Az ember szabad, hogy keresse az igazságot, keresse a rend törvényének megvalósítását, szabad, hogy elkövesse a rosszat és tévedésbe essék. És a szerint amint cselekedni 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 tulajdonképpen 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 Istenből kiáramló változhatatlan rendnek szabad és uralkodó szeretete,²³² s ez a szeretet az erkölcsiségnek fundamentuma, minden erénynek erénye. Eként a teisztikus elem dominálván, az 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.

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 Malebranchenél az igazi erény — amint ezt ő kifejezetten vallja is — végső eredményében nem egyéb, mint az észnek szeretete.²³³ 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.²³⁴ — Hogy azután az ész ezen nagy értékének hangsúlyozása Malebranchenél is együtt jár az utilisztikus euidaimonizmussal, hogy a rend, az Isten, az ész szeretetének végső motívuma mégis csak az

²³⁰ v.ö. *Recherche de la vérité* 2. könyv, V. fejezet.

²³¹ *Traité de morale*. I. rész I. fejelet. 15. p.

²³² i.m. II. rész 3. fejelet. XX.

²³³ i.m. I. Rész 1. fejelet. 19. p.

²³⁴ i.m. I. Rész 2. fejelet. 12. p.

egyesekek 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.²³⁵ *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 hijával van, a világnak színpadán egyedüli játékos az Isten, míg az ember csak pusztá szemlélő: *sum igitur nudus spectator huius machinae; in ea nihil ego fingo vel refingo, nec struo quidquam hic, nec destruo, totum id alterius cuiusdam opus est.*²³⁶ 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. 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.²³⁷ Az ismerés és ennek megfelelő akarat teljesen meghatározzák az erkölcsös embert. *Faciam, quod iubet ratio.* Az ész u.i. tulajdonképpen az Istennek képe mibennünk s ezért, mikor az észnek szavát követjük, akkor az Istennek is engedelmeskedünk egyszersmind. A teizmus *Geulincx*-nél is a legteljesebb racionálizmussal párosul és az erkölcsiség sem egyéb, mint az Isten akaratától 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 akaratától előtt, mert jól tudja, hogy Isten akaratát kozmikus érték és minden más értéknek forrása is; jól tudja hogy egyetlen erő az Isten akaratát, mely az egész világegyetemet mozgítja s éppen ezért ezen akaratán 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*.²³⁸ 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 *Geulincx*-nek 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 engedelmeskedni kell anélkül, hogy sokat gondolnánk boldogságunkra. Kötelességünket teljesíteni kell magáért a kötelességért.

Az érületnek és akaratnak tisztasága, az ész értékének feltétlen elismerése, a kötelezésnek autonom 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 autonom voltának, és az erkölcsi törvény fenségének hangsúlyozásában. Az erkölcsi idealizmus képviselői sorában *Geulincx*-et 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, tantételeiknek igazságát látták veszélyeztetve azon kísérletek által, amelyek a kárteizianizmust az egyházi tan és élet terére

²³⁵ A mű teljes címe: Γνωθι σεαυτὸν sive Ethica.

²³⁶ i.m. 125. 133. I. (1709-iki kiadás.)

²³⁷ i.m. 267. I.: virtum est propositum faciendi, quod iubet ratio.

²³⁸ i.m. 111. A. 5.

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.²³⁹

Pascal tanát az embernek szellemi és testi értéktelenségéről, az észnek megromlottságáról való némileg patológikus felfogás jellemzi. 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, ami minden előrehaladása és fejlődése mellett is alapjában véve erkölcsileg is romlott és gyenge maradt.²⁴⁰ Az ember 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 ne csak vígasztalást, 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, elérésének módjára nézve a legteljesebb miszticizmus jellemzi. Ő tulajdonképpen szkepticizmusával elveti az észnek minden jogát, hogy a hitnek áldozza föl azt és megtagadja az ész értékét, csak hogy növelje az isteni kegyelem becsét. Holott e kettő, ész és kegyelem, ész és hit két különböző szférában mozog, s ha a kettő közül egyiket a másikkal rovasára értékeljük, az emberi szellemet egy olyan kincsétől fosztjuk meg, amellyel Isten az embert a szó legteljesebb értelmében megajándékozza.

Pascal szkepticizmusa homályos miszticizmussal párosulva megrendíti a léleknek hitét a szellemnek erejébe és képtelenné 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 át értékesnek ismert föl és úgy-ahogy gyenge ereje engedte, ápolta 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.²⁴¹ Ezekkel a kísérletekkel szemben Bayle az erkölcsstan 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

²³⁹ Pascal tanára nézve v.ö. *Jodl* i.m. I. K.² 405. 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.

²⁴⁰ Pascal felfogására lásd a *Pensées* gyűjteményét, amely részben megjelent magyarul is a Béri Gy. fordításában (Olcsó könyvtár.)

²⁴¹ V.ö. *Feuerbach*: Pierre Bayle. (Ansbach. 1838.) 2. kiadás 1844. — Újabban Feuerbach össze műveinek V. kötete gyanánt jelent meg Bolin jegyzeteivel. (Stuttgart 1905.)

erkölcsösséggel, és megfordítva, az erkölcsösség 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 örökérvényű 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 saját természetének szabályai által. Ennek az isteni észnek végzése az, hogy az emberi cselekvésnek célja a boldogság, amely boldogság a főjónak 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 élvezet 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 mérője, úgy az erkölcsi cselekvések a lelkiösmeret, amelynek inspirációit követve cselekedeteink jókká lesznek. Ez az első köteletség, 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 kétségkívül 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 jón látja Bayle is, miként a sztoikus filozófusok és a 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 fogalmával, 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 vezeti le Spinoza a világot és az embert egyaránt s következőleg a Malebranche és a Geulincx teizmusa nála pánteizmussá válik.²⁴² Amíg Malebranche és Geulincx tanában a hangsúly és minden érték az Istenen 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

²⁴² Spinoza tanára nézve v.ö. Jodl i.m. I. K². 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. K³. 247. s köv. lapok. — P.-de. Couchoud: Benoit de Spinoza. Paris 1902. — Eucken i. m. 342. s köv. lapok. — Baensch tanulmánya a Grosse Denker II. K. 1. s köv. lapokon.

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, olyannyira, 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 realitásának van alája vetve.²⁴³ Minden, ami e világon történik, szükségképpen történik, — nullum datur contingens in rerum natura. — A természet nem ismer célt sem, mert minden az oktörvény szerint és nem valamely cél kedvéért történik. A cél csupán emberi kívánság és óhajítás szülte. 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.²⁴⁴

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 szükségszerűséggel 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 óhajításunknak és a mi ítéleteinknek teremtményei. De már most, ha nincsenek értékkülönbségek a Spinoza világában, az a kérdés, hogy erkölcsiségről lehet-é 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 meglévő defektus.²⁴⁵ 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 formáltunk az egyes dolgok felől. Mert egy és ugyanazon 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 óhajításai, 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.²⁴⁶ 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 szükségszerűség 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 első, és

²⁴³ Ethica pars I. 17.

²⁴⁴ i.m. I. p. 36. — IV. p. előszó.

²⁴⁵ i.m. IV. p. előszó.

²⁴⁶ Ethica III. propos. VII.

egyetlen alapja.²⁴⁷ 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, 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.²⁴⁸ 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.²⁴⁹ Az ész értékességének ezen hangsúlyozása által Spinozának naturalizmusa racionalizmussá leszen, 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 hasznóérték, 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 biztosan, hogy akadályunkra szolgál.*²⁵⁰ 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*.²⁵¹ 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 ismerhetők 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 értékmérője 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 történeben alig találkozunk, mert Spinozánál még a metafizikának területet is az utile uralja, úgy hogy a haszon egyetlen, kozmikus érték, amely odatapad minden dologhoz, amely létezik és jelentést, értéket kölcsönöz mindennek e világon, sőt e világ felett is. Ennek az utilizmusnak eredetű 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 önértékűségének 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 a szellemnek megvalósítása. E kötelességnek azonban indoka nem az, hogy a szellem megvalósítása az egyes lény 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 idealizmus 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 legellentétebb megítélések

²⁴⁷ i.m. IV. propos. XXI., XXII.

²⁴⁸ v.ö. i.m. IV. rész 19, 20, 21, 22, 24, 25 propositiókkal.

²⁴⁹ i.m. egész IV. rész vége és az V. rész.

²⁵⁰ i.m. IV. defin. I-II.

²⁵¹ i.m. IV. propositio XXVIII.

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 öfenentartás középponti fogalma követeli az őt megillető logikai helyet abban a rendszerben, amely éppen mint rendszer teszi Spinoza gondolkodásának 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 naturalizmusa ellen, amelyet az Istenfogalom szempontjából veszedelmesnek vél.

Erkölcsi felfogásának kiindulási pontját az a meggyőződés képezi, hogy az erkölcsi igazságok azon egyetemes és szükségszerű igazságok közé tartoznak, amelyek a lélekkel együtt kerülnek erre a világra s mintegy csak azt várják, hogy fölébresszessenek. Ezeknek az igazságoknak, amelyek tapasztalattól függetlenek, székhelye maga Isten, aki örök forrása a jónak, a szépségnek és az igaznak.²⁵² 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.²⁵³ 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 negatívumnak 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 jósnak túlságosan csekély foka.²⁵⁴ Az erkölcstelen cselekedet ennek megfelelőleg csak alsóbb foka az erkölcsiségnek, amelynek legfelső fokán a jó, a tökéletes, a teljesen reális 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 pusztán negatív, egy hiánynak jelzése csupán.

Lélektani szempontból tekintve az erkölcsiségnek lényegét, Leibniz felfogása Spinozáéval 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

²⁵² Nouveaux Essais I. 2. és 3. fejj. és IV.

²⁵³ E kérdést a *Theodicée* tárgyalja ex thesi.

²⁵⁴ *Theodicée* I. 29; II. 153; III. 378.

maguk működésében azonban a szenvedélyek és affektusok által gyakorta akadályoztatnak, vagy pedig az észnek szolgálnak²⁵⁵ 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 momentumai 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 kifejlésére 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 éppenúgy, 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 következőképpen 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 csodálkozunk 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 és 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 filozófiája s főleg éppen a morális filozófia praktikus érdekek szolgálatában áll és mintegy az angol eredetinek megismétlése. A francia felvilágosodás filozófiája gyakorlati célok szolgálatában állván, legtöbbször nélkülözi a türelmes elmélyedést és beható elemzést, összefüggő rendszerekbe nem foglalják 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 anyagias, ellentétben a megelőző kor teologizáló transzcendens jellegével. E korszak morális felfogásában központi helyet az egyén foglalja el a maga szellemi, de főleg anyagias érdekével, amelyek mellett minden más érdek háttérbe szorul. Ezen materialisztikus, érzéki erkölcsi értékelésnek főképviselei Helvetius és Holbach valának, akiknek tanát röviden az alábbiakban közöljük.

²⁵⁵ Nouveaux Essais II. 21. fejezet általában ezekről a kérdésekről szól.

Helvetius az erkölcsfilozófiának s általában a filozófiának biztos alapját a tapasztalásban látván, ő maga is a tapasztalás álláspontjára helyezkedve, az erkölcsinek természetére és lényegére nézve a következőket állapítja meg.²⁵⁶

Helvetius etikai fejtegetéseinek alapfogalma az önszeretet, amely tulajdonképpen önfenntartásunknak és boldogságunknak forrása. Szükségeink, vágyaink és szenvedélyeink nem egyebek, mint önszeretetünknek forrása erre vagy arra a tárgyra. A vágyaink, szükségleteink, az élv és a fájdalom az egyénnek érkei egyetlen rugói az emberek cselekedeteinek. Az ember gép, amely mindig a nagyobb élvezet által indítatik tevékenységre.²⁵⁷ 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 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 kárhóztatva. Az ember u.i. természeténél fogva nem a tevékenységre, hanem a nyugalomra vágyik és ennek a vágnak 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.²⁵⁸

Ámde az erkölcsi értékítélet közelebbi vizsgálata meggyőz arról, hogy az egyéni élv, illetve egyéni haszon a cselekvésnek egyedüli elve nem lehet, mert hiszen minden egyes értékítélet, amelyet felebarátaink cselekedetéről mondunk, az egyes cselekedeteket a szerint minősíti erkölcsöseknak vagy erkölcstelenekeknek, hogy vajjon az illető cselekedet az egész társadalomnak hasznára szolgál-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.²⁵⁹ 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 elve 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 társadalom állhatja útját a maga törvényeivel, büntetéseivel és nevelésével. Az önszeretet mellé — ez az egyén jól felfogott érdeke is — a jóakaratra 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 igyekezünk 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 önszeretnek ezen érzéséből miként fakadhat ezen érzéssel egyenesen ellentétes és tőle toto coelo különböző érzés: a jóakarata és az önfeláldozás? A jóakarata 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 jóakarata; gyakorlatban az önszeretet elve korlátokat nem tűr, mert az egész érdekét mindenekfölé helyezi.

²⁵⁶ Én 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.

²⁵⁷ De l'homme IV. 4 p. De l'esprit III. 10.

²⁵⁸ De l'esprit I. 4.

²⁵⁹ U. o. II. 26.

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 szerzőjéül a címlap Mirabaudnak nevét említi, de amelynek szerzője Holbach báró volt, e korszaknak egyik legkiválóbb személyisége.²⁶⁰

Holbach erkölcsfilozófiája a Helvetius tanához kapcsolódik s mikor különösen a teológia tanításaitól s a dogmákban való babonás hittől való teljes elszakadást követeli, a legtipikusabb képviselőjévé válik a francia felvilágosodás korszakának. Holbach műve I. kötetének 15. szakaszában foglalkozik tüzetesen az erkölcsnek természetével s mindeneelőtt 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 *kötelesség* 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 egyénnek 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 megemlíttük 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 criticizmusáig terjedő nagy korszak morális filozófiájának főtörekvése az erkölcsiségnek, illetve az erkölcstannak 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 autonómiájának 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

²⁶⁰ Én e műnek német fordítását használtam, amelynek 2. kiadása 1791-ben jelent meg „System der Natur” c. alatt két kötetben.

hajtani. Így azután nem is csodálkozhatunk azon, hogy a modern erkölcsfilozófia is, miként a görög, a Kant fellépéseig 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 abszolútizmusnak 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 jónak 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 feletettől 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-csillog olykor az önértéknek fénye, különösen a racionalizmus erkölcsi filozófiájában, de különösen a Price tanában; teljes pompájában azonban majd 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 erkölcsbölcsesek felfogása az erkölcsi értékről több-kevesebb mértékben és több-kevesebb nyíltsággal, de egyformán eudaizmonizmus vala, amely minden értékek élére a hasznót állítja s a cselekvésnek végső céljául 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 erkölcsstana tulajdonképpen boldogság-tan vala, amelyben az eudaimonizmus, utilizmus, heteronomia fogalmi szoros kapcsolatokkal fűződnek egymáshoz.

Kant fellépése és kritikizmusa nemcsak a teoretikus filozófiában bír óriási jelentőséggel, hanem a praktikus bölcsezet mezején is új korszaknak veti meg alapját és új értékelésnek nyit utat. A Kant

erkölcsfilozófiai elmékedései az erkölcsi tudatnak legtitkosabb mélyére hatolva le, új fényvel világítják meg az erkölcsiségnek természetét és a morálisnak jelentését feltárva, 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 erkölcsiséget hirdetett ennek a világnak s a próféták sorába lépni volt titkos szándéka.²⁶¹ Kant a már meglévő 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 kriticizmus 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 *λογος* erejét mindenekfölött valónak igyekeztek bizonyítani. 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 nem-akarva, kénytelen pro vagy kontra állást foglalni a kriticizmus 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 utána következő három nagy német idealistának erkölcsi tanítását már szűkebb alapokon 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 közelebről 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 hedonizmusával, 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 említettük, 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.

²⁶¹ V.ö. *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete* (1930) c. művem fejtegetéseivel.

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 kategorikus 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”.²⁶² 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 *protenzíve*, 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 Vernunftban kimutatja, hogy a tapasztalásnak alapján általános érvényű szabályokra szert tenni nem lehet az ismerés terén. Ami érvényes az ismerésre vonatkozólag 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 motívuma, 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 erkölcsők metafizikájának feladata az erkölcsiség *á priori*, a tapasztalattól független elveinek megállapítása. Ezen megállapításnak s tehát az erkölcsők 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 becse mindentől függetlenül önmagában van, más nem lehet, mint a *jó akarat*. Az egyetlen erkölcsi érték, sőt a Kant felfogása értelmében, az egyetlen érték, amely abszolút kötelező, a jó akarat, amely ezek szerint az erkölcsi beclésnek 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,

²⁶² Kr. d. r. V. 2. kiadás 835 s köv. lapjain.

hanem egyedül maga az akarás által, azaz, önmagában véve. A hasznosság vagy a hasznavehetetlenség ehez az értékhez semmit *hosszá* 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 akarral bír, nagyon helytelenül jár vala el, ha ezen boldogság elérésének eszközéül az észet 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 mindenesetre 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* fogalmának 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 motívumul 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 motívum, 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 tényt 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 áposteriori, 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, relatív 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 tudjuk, 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”.²⁶³ 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 motívuma ezen következménytől nyer erőt. Mert mindezeket a következményeket más okok is létrehozhatják s tehát nem volna szükség egy eszes lénynek akarátára, amely akarata a legfőbb és a feltétlen jó ezen a világon. Az erkölcsi érték, az erkölcsi jó más nem lehet, mint a *törvénynek képze*té önmagában, amely képzet természetesen csak az eszes lényben jöhet létre.

²⁶³ *Grlung z. M. der Sitten.* (Philosophische Bibliothek kiadása 2. kiadás). 18. oldal.

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 határozatit meg. Az a kérdés már most, hogy *melyik az a törvény*, amelynek az akaratot meghatározni kell, hogy az értékes, erkölcsileg jó legyen? Erre a kérdésre a közönséges józan ész népies bölcelete feleletet nem ad s át kell hát lépni a metafizika terére, ahol mindenek előtt a kötelesség fogalmának forrását kell felfedni, hogy ez által felfedezhessük majd a keresett törvénynek forrását is. Egészen bizonyos a Kant tana értelmében, hogy a kötelesség fogalma nem a tapasztalatban keresendő, hanem *á priori*, azaz, tiszta észfogalom. Ezt a tényt Kant három érveléssel bizonyítja. 1. Nagyon 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 *á posteriori*, hanem *á priori*. 3. Az erkölcsiség példákából 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 *á priori* 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.²⁶⁴ Az erkölcsiségnek *á priori* eredetében rejlik méltósága, amelyből annál többet veszít, minél több tapasztalati elemet keverünk hozzája. — Az erkölcsiség jellegének, illetve a praktikus észnek *á priori* vizsgálata a következőképpen történik.

A természetben minden törvények szerint működik. Csak az egyes lényeknek van meg az a tehetségük, hogy a törvény képzete azaz, elvek szerint cselekedhessenek, vagy más szavakkal kifejezve, csak az egyes lények bírnak akaratot. Az ész által meghatározott lények cselekedete nemcsak objektíve, hanem szubjektíve is szükségszerű s az ilyen lénynek akarata tulajdonképpen nem egyéb, mint tehetség arra, hogy azt választhatom, amit az ész minden hajlamtól függetlenül jónak s erkölcsileg értékesnek ismer föl. Az ilyen akarat a teljesen jó vagy „tiszta” akarat.²⁶⁵ — Az emberi ész azonban nemcsak az ész, hanem más szubjektív rugók által is befolyásoltatik s ezért az objektív „ész-törvények”, mint a „parancsolatok” lépnek fel vele szembe. A parancsolatnak formája imperativusnak nevezetük 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. Közelebbről vizsgálva a kategorikus imperativust, meggyőződhetünk arról, hogy ez egy szintetikus-praktikus tétel. Semmiféle hajlam sem tételzetetik föl, amelyből azután az eszköznek akarása *analytice* levezethető volna, mint ez a hipotetikus imperativusnál történik; a kategorikus imperativusnál én kötöm az akaratot a tettel minden feltétel nélkül, tehát szükségszerűen *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*”.²⁶⁶

Ebből az általános formulából Kant három *speciálisabb* formulát vezet le, amelyeknek megismerése szintén szükséges, ha a Kant erkölcsi értékfogalmával tisztába jönni akarunk. Az első formulát Kant a

²⁶⁴ v.ö. *Grundlegung zur Metaph. der Sitten*. 31. oldal.

²⁶⁵ i.m. 34. s köv. lapokon.

²⁶⁶ v.ö. *Grundlegung zur Metaph. der Sitten*. 44. oldal.

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, minit 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*”.²⁶⁷ — 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 emberiséget úgy a te személyedben, mint minden másnak személyében, minden időben egyszersmind célul, soha sem csak eszközül használd*”.²⁶⁸ 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 akaratunknak általános törvényadásával össze nem fér, elvetendő. Az akarat tehát nem pusztán alávettetik 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*”²⁶⁹ a következő összefüggést mutatja a két első formulával. Amíg az első formula azt fejezte ki, hogy valamely maximának a praktikus esztörvényadással való 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 észlénnyre 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 egyszersmind általános 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 alávetteve, s csak arra vagyunk kötelezve, hogy a saját általános 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 egyszersmind egyetemes törvényadás is, az erkölcsi *autonomia* álláspontján van, szemben a *heteronomiával*, melynek álláspontján az egyén ilyen törvények engedelmes szolgája.

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.

Mind ezek után tér át Kant fejtegetéseinek harmadik szakára, melyben erre a kérdésre keres feleletet: *miként lehetséges az á priori — szintetikus — praktikus tétel?* — A két első szakasznak tárgyalása merőben analitikus természetű; ezen utolsó szakasznak jellege tisztán szintetikus, mivel itt azt akarja Kant bizonyítani, hogy a kategorikus imperativus és vele együtt az akarat autonomiája igaz és mint á priori adott tétel szükségszerű²⁷⁰ s tehát az erkölcsiség nem pusztán agyrem. Itt hát a kategorikus imperativusnak s ez által az erkölcsi értéknek *érvényességéről* van szó és ez az érvényesség képezi a bizonyítás tárgyát.

A bizonyítandó 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

²⁶⁷ U.o.

²⁶⁸ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 53-54. oldal.

²⁶⁹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. — 56. oldal.

²⁷⁰ *Grundlegung zur Metaphy. der Sitten*. — 73. l.

kapcsolata bebizonyítandó (itt: eszes lény és kategorikus imperativus vagy autonomia) egy „harmadik által, amelyben mindkét fogalom bennfoglaltatik”, kapcsolattik 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 tőle idegen motívumtól függetlenül működhetik, szemben a kauzalitással, amelyet idegen okok hoznak működésbe. Ha az akarat tőle távol eső, idegen okok által indíttatnak 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 autonomia. Amint Kant kérdezi: „mi más lehet különben az akarat szabadsága, mint autonomia, azaz, az akaratnak ama tulajdonsága, hogy önmagának törvénye?”²⁷¹ 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 autonomiájának megmagyarázásához is megnyerjük a kulcsot.

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 kísérel, 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 akarata önmagában, s a teoretikus filozófiában is érvényesen, szabadnak deklaráltatnék”.²⁷² Már pedig minden eszes lény a szabadság eszméje alatt cselekvőnek gondolandó. Hiszen mi az eszes lénynek praktikus ész is tulajdonítunk, azaz olyan ész, amely vezeti őt akaratában és cselekvésében. Az ész pedig a saját ítéletei által vezetetik s következőképpen 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* meghatározó 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, természet törvények 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 számíthatunk s elismerjük az autonómiát; amikor azonban kötelezetteknek gondoljuk magunkat, akkor az *érzéki világ* tagjával 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 mellétekintet 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 kategorikus imperativus?*” Láttuk, hogy engem s minden eszes lényt a

²⁷¹ *Grundlegung zur Metaphy. der Sitten.* 75. I.

²⁷² *Grundlegung der Met. der Sitten.* — 76. I.

szabadság eszméje tesz tulajdonképpen az intelligibilis világnak tagjává s ez által erkölcsi lényvé. Ha csak ennek az intelligibilis világnak lennének 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 kategorikus 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 akaratomnak”.²⁷³ 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.²⁷⁴ *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 kategorikus imperativusnak lehetősége tehát csak úgy bizonyítható be, hogy felmutatjuk azt az első feltételt, amely mellett ennek megvalósulása egyedül lehetséges, azaz, a szabadságot. A kategorikus 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 unbedingte 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”.²⁷⁵

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* sajátosságaival 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 szorosan 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 erkölcsstantól való megkülönböztetését” jelenti ki. Ezen feladat teljesítésében — úgy mond — oly pontosan kell eljárni, mint ahogyan a geometria jár el a maga dolgában.²⁷⁶

Az előző fejtegetésekben láttuk, hogy a cselekvésnek, illetve akarásnak materiája alapján erkölcsi törvényeket fölláttani 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

²⁷³ *Grundlegung zur Metaph. der Sitten*. 83. lap.

²⁷⁴ *Grundlegung* etc. 85. s köv. lapokon.

²⁷⁵ *Grundlegung* etc. 95. l.

²⁷⁶ *Kr. der pr. V.* (Kirchmann kiadása.) 111. l.

tartozik. Azaz: Kant felfogása szerint minden materiális elv szükségképpen az eudaimonizmusra vezet. A materiális szabályok u.i. az akarásnak motívumát 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 cselekedetünk által megszereztünk, mily erős, mily hosszú ideig tartó, mily könnyen volt megszerezhető. Az a cselekedet, amelyet az élvnek képzelete 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 észle nélyre nézve.²⁷⁷ A boldogság elve adhat ugyan maximákat, de nem olyanokat, amelyek alkalmasok volnának arra, hogy az akarásnak 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 balgátag 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.²⁷⁸

A Kant fejtegetései tehát az élv principiumával együtt a hasznosság elvét is elvetik, azaz, az utilizmusnak is végső gyökerét 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 ismervén, illetve nem derítvén 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 értékesége származik, sem az élv, sem a haszon becse fölött nem elmélkedett, hanem mindakettőt, mint heteronómias erkölcsiségre vezetőt, hogy triviális kifejezéssel éljünk, egy kalap alá vévén, egyformán elvetette. Ha azonban az élvnek és a haszonnak természete és értékesége között Kant kellő különbséget tenni nem is tudott, vagy helyesebben szólva, különbséget nem tett, annyi bizonyos, hogy e két erkölcsi elv heteronómias 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 erkölcsős cselekedetnek megvalósítani kell. A *Kritik der reinen Vernunft* azonban a jó akaratsnak 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 apriori nem kötnének megfelelő következményeket össze a maguk szabályaival, s tehát nem járnának ígéretekkel s fenyegetésekkel.”²⁷⁹ Ez a felfogás tehát rnég a heteronómiaira 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

²⁷⁷ *Kr. der pr.* V. 39. l.

²⁷⁸ *Kr. d. pr.* V. 41. s köv. lapokon.

²⁷⁹ *Kr. d. r.* V. 617. l.

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.”²⁸⁰ 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 áthágjuk. Csak azt kell szem előtt tartanunk, hogy boldogságunk előmozdítása sohasem lehet közvetlenül kötelességünk, még kevésbé lehet minden kötelességeinknek elve.

A legfőbb jó fogalmának fejtegetéseivel 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”.²⁸¹ Ámde ez még nem jelenti egyszersmind azt is, hogy az erény az 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 jónak 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 vajon Kant ezen fejtegetései által nem esik-e vissza az általa teljesen visszautasított eudaimonizmus karjaiba, és nem mond-e 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 rámutatni, 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 akaratát 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”;²⁸² a *Grundlegung*-ban is a jó akaratot „die unerlässliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein”-nek nevezi.²⁸³ Mindkét idézetből világos, hogy Kant az erényes étellel a boldog életet ellentétbe nem állítja, tehát nem a rigorizmusnak híve, hanem az erényt, a jó akaratot egyenesen a boldog életre méltóság feltételül 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;²⁸⁴ a *boldogság* megvalósulása pedig megköveteli az Istennek, mint egy legfőbb lénynek

²⁸⁰ *Kritik der pr. Vernunft.* 112. l.

²⁸¹ *Kritik der pr. Vernunft.* 132. l.

²⁸² *Kritik der pr. Vernunft.* 132. l.

²⁸³ V.ö. 10. oldal.

²⁸⁴ *Kritik der pr. Vernunft.* 146. s köv. lapok.

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 kitérünk az a nagy fontosság, amellyel Kant tana 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 törekedett a filozófia, kezdve a görög bölcselkedőtől egészen Kantig. A materiális erkölcsi elvek felállítása, 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 mindenkire 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 cselekedetnek 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 humánus, az öncélú lényeknek, a személyeknek az a korpusz misztikuma, amelynek minden egyes tagja a saját maga törvényének engedelmeskedik, de ez a saját maga törvénye egyszersmind 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 becsebbet 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 szellem természetével ellenkezik, nem a szellem vonásait hordja magán, annak cselekedete nem áll az erkölcsiség szolgálatában, mert értékelése is helytelen alapokon nyugszik. Minden olyan 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, apriori megadott, tehát transcendentális jellegű feltétlen érték vár megvalósulásra az erkölcsi cselekedetek által, amely cselekedetek tulajdonképpen a cselekvő egyén lelkiületének, minőségének, igazi mivoltának mutató jegyei. 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 kénytelen 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 építve föl az erkölcsi értéknek egész filozófiáját. Az ember csak ezen „kell” iránt való tisztelet által emelkedhet föl a természeti „van” fölé, és szerezhet magának olyan becset, 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 élv, 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 alproblémája, — ennek az értéknek forrása pedig nem az érzés, amint ezt az emocionalizmus tanítja, nem is az érzéklés és tapasztalat, miként a szenualizmus 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 szankcióra 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 engedelmisség, — 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 élv értékességét tanító és az utilizmusnak a haszon becset 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 vetett hittel hirdeti a szellemnek önértékűségét, abban a szilárd meggyőződésben, hogy a szellem forrása és feltétele minden értéknek, amely az embernek életét becsessé 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 kategorikus imperativusnak bemutatása a Fichte sajátos metafizikai felfogásában, úgy, hogy valóban igazat kell adnunk *Jodlnak*, aki szerint a Fichte tanában a kategorikus imperativusnak igazi és legnagyobb formája jelentkezik, amely forma a Kant előadásában, mintegy elrejtve marad.²⁸⁵ Éppen, mert Fichte erkölcsstanában a kategorikus 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, mint a szellemnek, az öntudatnak közvetlen, általános adataira. A Fichte egész filozófiájának hordozója és alapja az „Én” a maga szükségszerű tevékenységeivel és megnyilatkozásaival, amelyeket egy közös *cél* köt egybe

²⁸⁵ v.ö. *Jodl* i.m. II. kötet 2. kiadás 611. lap.

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 *ősténye*, hanem *ős 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 tárgyat, akkor elé áll *az oknak vagy alapnak kauzalitása* s az Én magatartása *teoretikus*; ha ellenben az Én határozza meg a Nemént, vagyis az alany a tárgyat, akkor előáll *a tettnek kauzalitása* 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 öncélú 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.²⁸⁶ Az absolute tevékeny Én, amely a maga tevékenységében nincs okilag meghatározva, ez az absolute tevékeny Én az *erkölcsi* Én. *Ennélfogva 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.²⁸⁷ 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 abszolút, tiszta tevékenysége, amelyre nézve azonban feltétlenül szükséges az érzékiségnek, az ösztöniségnek, szóval a Neménnek korlátja, amelynek legyőzése által valósul meg az erkölcsi érték. Amiként Kantnál a Sollen-nak, 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 korlátozó 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, csak hogy Fichtenél ez a gondolat sokkal élesebben és határozottabb alakban domborodik ki. Fichte is látja, hogy a véges Én, amely abszolút Énnek származéka, mint a maga 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

²⁸⁶ Ami fejtegetéseink alapját a „*Das System der Sittenlehre*” (1798) képezi. A *Medicus*-féle kiadás II. kötete.

²⁸⁷ i.m. I. 3. s köv. §-ok.

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.²⁸⁸ 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 az erő képezi, amely az intelligenciából árad ki és képessé teszi őt arra, hogy a Nem-énnek, az érzéki és materiálisnak határaival 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 őstevékenységnek érzéki képzete, cselekedetei által megvalósítania sikerült. 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 Énnel 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”,²⁸⁹ 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 meghatározni”.²⁹⁰ 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: teljesítsd mindenkor hivatásodat, — „erfülle jedesmal deine Bestimmung”.²⁹¹ Ez a kötelesség közelebről 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 érzékiségtől 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 abszolútság pedig azt jelenti, hogy az erkölcsi ösztön önmagának célja, amelyet meg kell valósítani önmagáért. Az erkölcsi normának evel 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 egyetlenegy erkölcsitelen cselekedet az erkölcsiség teljes hiányáról tanúskodik.

A kötelesség fogalmában tulajdonképpen az a követelmény nyer kifejezést, hogy az empirikus 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 kategorikus imperativus így fogalmazandó: „cselekedj kötelességedről való legjobb

²⁸⁸ i.m. Einleitung 7. §.

²⁸⁹ i.m. I. 2. §.

²⁹⁰ i.m. I. „Beschreibung des Princips der Sittlichkeit” c. szakasz.

²⁹¹ v.ö. i.m. II. Hauptstück. 12. §.

meggyőződésed szerint vagy cselekedj lelkiösmereted szerint".²⁹² Cselekedeteink erkölcsiségének ez a formális feltétele, amelynek tárgyalása az erkölcsfilozófia feladata. Az erkölcsi érték megvalósítását követő parancsot csak akkor szabad és kell tényleg követnünk, ha már lelkiösmeretünk próbáját kiállotta.

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 rajzolnunk, hogy Fichtenek az erkölcsi értékről vallott felfogása teljesen világosan álljon előttünk. Ami mindenekelőtt a *szabadság* fogalmát illeti, már fennebb láttuk, hogy az Ének 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 Ének, hanem *törvénye is*, amely azt rendeli, 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 kategorikus 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 lénye 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 korlátozását 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 Ének 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 morálisnak legfőbb fokára, hanem csak fokként emelkedik föl a tiszta, az igazi szabadság magaslatára.²⁹³ A fejlődésnek legelső fokán, az ember csak a maga természeti ösztönének bír tudatával; ezen a legelső fokon a szabadság csak *formális*. Az ember e fokon még állat. A feladata az, hogy önkényes cselekedetei által emelkedjék ki az állatiságnak köréből.²⁹⁴ E kiemelkedés a cselekedetet által történik, amely cselekedetek *maximák* által szabályoztatnak és lehetnek vagy *jók* vagy *rosszak*. E fokon u.i. már fellépik a cselekedetek értéke között levő különbség, amely az említett két jelző által jeleltetik. Itt is ugyan az okosság vezeti az ember cselekedeteit, de a cselekvésnek célja nem az Ének 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.²⁹⁵ 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 gátolója 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 nélkül nincs megmaradás. Ez a nyugalmi állapot, ez a restség a tulajdonképpen „radikális rossz”.²⁹⁶ A természeti ösztönök felé való emelkedés, az intelligenciának, az intelligencia tisztaságának megvalósítása, tehát a legfőbb erkölcsi feladat, amelynek realizálása a

²⁹² i. m. II. 13. §.

²⁹³ Erről értekezik a „*Sittenlehre*” 3-ik szakasza.

²⁹⁴ i.m. 3. Hauptstück 16. §. II.

²⁹⁵ i.m. III. 16. §. III. IV.

²⁹⁶ i.m. III. 16. §. Anhang.

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?*²⁹⁷

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 engedelmessé s parancsait betöltő egyén lelkében a Seligkeitnek állapota van, amely állapot tulajdonképpen az észnek önmagát élvezése s amely semmiféle külső körülménytől nem függ. „A Seligkeit megpihenés és megmaradás az egyben, míg a nyomorúság a sokfélében és a változatosban való szétszóródás s következképpen a Seligkeit nem egyéb, mint a léleknek visszahúzódása a sokféléről és a változatosról az egybe”.²⁹⁸ Aki nem adja át magát sem az élvezeteknek, sem a természeti 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 törődő 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 motívuma az a boldogság. — Az erkölcsiségnek ezen öncélúsága a moralitásnak legjellemzőbb vonása, az erkölcsi értéknek *conditio sine qua non*-ja.

✘

✘

✘

Az itt közlött fennebbi vázlat is talán elégségesen bizonyítja azt az állításunkat, hogy Fichte erkölcsfilozófiájában a Kant kategorikus imperativusa jelenik meg a maga tiszta, erőteljes formájában. Fichte tana is az ideáлизmus talajából sarjad és az erkölcsi ideáлизmusnak legjellegzetesebb kifejezője. Fichte a Kant felfogását magáévá tévén, mesterének gondolatait új fénybe állítja s erejüket a maga zsenialitásának 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 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 Én öntevékenysége minden korláttól menten a maga teljességében bontakozik ki és valósul meg.

²⁹⁷ Erre nézve különösen Jodl i.m. II. K.² 85. köv. lapjait. — Fichte a boldogság kérdésével főleg az „*Anweisung zum seligen Leben*” c. művében foglalkozik (v.ö. a 7-ik felolvasással.).

²⁹⁸ „*Anweisung zum seligen Leben*” 1. felolvasás. (Diederichs-kiadás [1910.] 15. oldal.)

45. §. Schelling.

Amint az előző szakaszban láttuk, Fichte tanában a természet, a Nemén az Én kifejtésének és tevékenységének szükségszerű feltétele ugyan, de jelentősége az Én 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 Én, 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 ideáлизmus 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 tételvé 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 abszolutumot, az Én és a Nem-én, a tárgy és az alany egységét.²⁹⁹

Schelling rendszerében az *abszolutum* ez a metafizikai entitás, csakugyan korlátlan hatalommal teremt önmagából mindent, amin egyszer csak az emberi szellemnek bélyege van. Az abszolutum 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 legelején 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 szükségszerűséggel is történik. Azaz: az erkölcsiség az abszolutum legfelségesebb műremekének, az államnak keretén belül valósul meg.³⁰⁰

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 erkölcsifilozófiai fejtegetései az erkölcsi érték fogalmazása szempontjából nagy fontossággal nem bírnak. Megelégszünk tehát tana főbb pontjainak kiemelésével, hogy ez által feltüntessük 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 abszolutummá, 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.³⁰¹ 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 megvalósíttatik, 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 akarattal azonosítja. Azaz: Schelling is az intelligenciában keresi az erkölcsi értéket, amelyet az egyénnek a maga akaratával szabad

²⁹⁹ Ez a metafizikai felfogás jelentkezik „Bruno”-ban, valamint „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums” c. művében is.

³⁰⁰ V.ö. J. Hermann Fichte: System der Ethik. I. K. 170. oldal.

³⁰¹ 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.

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 akarát az elve a cselekvésnek, míg Fichtenél 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 fele hajlik a romantikus Schelling, akivel már Fichte is szakítani kénytelen. Különösen a teodicea kérdése érdekli s a világban levő rossznak problémájára keres feleletet. E kérdésnek nehézségeit jól látja, de romantikus lelke mégis ellenállhatlan erővel kényszeríti a probléma fejtegetésére.³⁰² 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 reális 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 ellent. 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 szükségszerűségét. A kérdés már most itt az, hogy mi tulajdonképpen ez a belső szükségszerűség, amely a szabadságnak forrása? — Schelling e kérdésre feleletet keresvén, mindenekelőtt azt állapítja meg, hogy az ember lényege csupa akarat, amely önmagáteszi 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 meghatározottatik, 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 megállapítva van.

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 jellegükénél fogva, merőben elégtelenek voltak az erkölcsi érték fogalmának pontos és valóban filozófiai megállapítására. Schelling tulajdonképpen a Fichte ismeretani álláspontját metafizikáivá 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 áprioritása, amint láttuk, már nem transzcendentális értelemben vétetik, hanem valóságos realitássá leszen, metafizikai realitássá, abszolútummá, amely abszolútum 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 abszolútumnak természeti jellegét hangsúlyozta. Hegel az abszolútum gondolatát mindvégig megtartja, de az egész rendszeren gyökeres változtatást eszközöl az által, hogy az abszolútumnak logikai jellegét állítja előtérbe; az azonosságnak

³⁰² v.ö. *Jodl* i.m. II. K.² 157. s köv. lapjain.

jellegét is gyökeresen átalakítja, amikor a Schelling által hangsúlyozott akarati 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 ideáлизmus 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 engedelmessé *legalitás* fölé emelkedik. A moralitás fölé emelkedik végül a *Sittlichkeit* — az erkölcsiség, amelyben a legalitás és a moralitás egyesül, szülik az erkölcsi jót. Az erkölcsőség 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 — úgy mond Hegel — csak akkor akarat és csak akkor szabad, ha önmagát *gondolja*, ha önmagát, mint szabad akaratot akarja. Az akarat nem egyéb, mint *szabad intelligencia*.³⁰³ Az akarat tehát tulajdonképpen a gondolkodás nélkül elképzelhetetlen; ha pedig a gondolkodással egységbe lépik, akkor szükségképpen áll elé a szabadság. A szabadság az ember lényegéhez tartozik, éppen úgy, mint a nehézség a test természetében gyökerezik. Ámde nem szabad az egyén szabadságát az önkénnyel összetéveszteni, mert amíg a szabadság 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 szenvedélyeik fölött. Ez a megegyezés nem véletlen csupán, hanem az alapfelfogásból következő szükségszerűség. Ahol az önérték az intelligenciának tulajdonított, ott egészen természetesen jár együtt az autonómia és szabadság gondolata, mint az ember alsóbbrendű és csekély értékű megnyilatkozásai fölött való feltétlen uralom.

Az erkölcsőségnek már most Hegel a következő magyarázatát adja. — A szubjektív érdek — úgy mond — kétségtelenül 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.³⁰⁴ 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 alany *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 alanynak közvetlen *egyedsége* — Einzelheit — és a külső realitás egyformán megszűnnek. *Következésképpen az az általános akarat az abszolút végcél, az önmagára és önmagában véve jó.* De egyszersmind ez az általános akarat *kötelesség* is az alanyra nézve és az egész világnak *végző célja*. Az alanynak az a feladata, hogy betekintést szerezvén ezen jónak belsejébe, azt a maga szándékává és céljává tegye.

³⁰³ V.ö. *Encyklopädie*. §. 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.

³⁰⁴ v.ö. *Encyklopädie*. 417. s. köv. §§.

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.³⁰⁵ 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 postulált egység, hanem ellenkezőleg, az észnek és érzékiségnek ellentéte. Az erkölcsös egyénnek már most éppen az a feladata, hogy ezt az egységet mozdítsa elő, az ész és az érzékiség ellentétének lassankénti, fokenkénti legyőzése által s ezáltal lassú haladást tanúsítson a moralitás terén. Ez a megvalósítandó harmónia mint *feladat* áll előttünk s a megvalósítás egészen a végtelenségig tologdik 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 érdekel 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 idealizmusnak felfogását tükrözi vissza; Hegel erkölcsfilozófiája is a német erkölcsi idealizmus 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 idealizmusnak 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 idealizmusnak 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

³⁰⁵ *Phänomenologie*. Lasson kiadása. (1907.) 389. s köv. I.

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 tulajdonképpeni 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 biznysága szerint eleinte kétségtelenül, éppennygy, 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 természetlételének”.³⁰⁶ 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 viszonyul 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.³⁰⁷ 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 ennyiben ez az egységesülés egyszersmind *szimbólizáltság* is az észre nézve, az ész pedig szimbólizáló tevékenység.³⁰⁸

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 elsajátítja 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 tekinti, a kötelességtan pedig, mint teremtetőt. Az erény a teremtő erő, a jó a teremtő erőnek produktuma, a kötelesség pedig oly

³⁰⁶ v.ö. A Schiele kiadásnak (1911.) 14. oldal. 80—86. §.

³⁰⁷ i.m. 23. l.

³⁰⁸ i.m. 24. l.

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 erkölcsfilozófiájával szemben.

48. §. Herbart esztéticizmusa.

A német idealizmussal szemben fellépett ellenkezésnek erőteljes szószólója Herbart, aki még Fichtenek lábainál ülve közvetlenül ismerkedett meg tanáival, 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. Éppen 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 östényéül 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 egyszersmind az erkölcsiségnek lényegét is. Az erkölcsi elemek a tetsző vagy nem-tetsző akaratviszonylatok.³⁰⁹ — Azaz: Herbart az erkölcsiség megismerése szempontjából az erkölcsi értékítéletek fontosságára fekteti a fősúlyt s ez által szorosan kapcsolódik a skót filozófia és főleg a Shaftesbury-Hutcheson morális felfogásához. A cselekedetek fölött mondott értékítéletek, amelyek merőben 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.³¹⁰ A jó jelző tehát két különböző értelemben használható és használtatik. Jónak szoktuk

³⁰⁹ V.ö. *Einl. in die Phil.* (1912. kiadás.) III. Abschnitt. — *Allgemeine Praktische Philosophie* (1808). Einleitung.

³¹⁰ V.ö. *Praktische Philosophie*. I.

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, vágyakozásunktól, óhajásunktól, — 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 nyilatkozik 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 más, mint összefoglalás — Zusammenfassung — amely, mint ilyen, új jelentést nyer, ellentétben pusztán összegével annak, ami összefoglaltatik s amely összegnek neve anyag. Az akaratnak formája ilyen értelemben bír értékkel, illetve nem bír azzal.³¹¹

Herbart felfogása alapján tehát az érték a reflexióból fakad, az akaratnak formájához járul s tehát a cselekvés fölött mondott értékítélet az akarat viszonylatoknak képzetén alapul. Az ilyen értékítélet tehát nem az értékelő egyén óhajása 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.³¹²

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 akarat viszonylatokkal jár a tetszésnek, illetve a nem-tetszésnek becsülő ítélete? Ezek az ítéletek pedig a léleknek eredeti tényei lévén, minden bölcselkedés nélkül, mintegy intuitíve 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 miben látta a kötelezőségnek fogalmát.³¹³

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 akaratból származhatnék, amely akarat a többi akarat fölött felsőbbiséggel bírna s ezt a maga uralma alá vetné. Kant ilyen akaratot tételez föl a kategorikus imperativusról. 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 akarat, mint akarat, egymással egyenlő. Mindebből pedig az következik, hogy általános érvényű eredeti parancs, mint egyetemesen kötelező törvény,

³¹¹ V.ö. *Jodl* i.m. II. K.² 187. I.

³¹² *Prakt. Phil.* I. Vom sittlichen Geschmack.

³¹³ Ezen ideákról szól a *Prakt. Phil.* egész *Első könyve*, mely *Ideenlehre* c. visel.

nem létezik, mert a végső elhatározásban ez az általános érvényű parancsokat osztogató hatalom saját akaratunk.³¹⁴

A kötelesség csak levezetett fogalom, amelynek eredetét a fennebb említett praktikus eszmékben kell keresnünk. Ebből szükségképpen következik, hogy a kötelezésnek forrása, éppenúgy, 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 szükségszerűségét, de nem az észlelényekre 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 visszautasíthatatlannak 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, értékarakterének 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 akarathoz 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 sikerült, mert eltérve a Kant transzcendentálizmusától a pszichologizmus 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 bölcsességben azonban a leghatározottabban foglal állást Kantnak s az egész német erkölcsi idealizmusnak felfogásával szemben. Egészen találoan jegyzi meg Jodl: „a német idealizmusa nagy khorusa közepette úgy jelenik meg Schopenhauer, mint a tagadásnak szelleme”.³¹⁵ Az ő tanításaiban a keleti indus felfogás tükröződik vissza s különösen erkölcsfilozófiája nem is egyéb, mint az indus erkölcsstanak az európai gondolkodás 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 erkölcsstanba. Kant kategorikus imperativusa is a teológiából került bele az ő filozófiájába.³¹⁶ Az etika Schopenhauer véleménye szerint a különböző cselekvési módoknak egy alapra való, illetve a maguk utolsó alapjára való visszavezetését és megmagyarázását tűzi ki célul.³¹⁷ 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

³¹⁴ v.ö. Jodl i.m. II. K.² 198—199. I.

³¹⁵ i.m. II. K.² 209. I.

³¹⁶ Grundpr. der Ethik. II. 12. és 4. §.

³¹⁷ I.m. i.h.

határtalan és végnélküli, mert hiszen minden ember a mindenség középpontjának tartja magát.³¹⁸ — Ahol pedig a cselekvésnek rugója az egoizmus, ott erkölcsiségről beszélni lehetetlen. Cselekedeteinknek erkölcsi értéket tulajdonítanunk csak akkor 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 tulajdonképpeni morális elv a *részvét*: minden cselekedetnek csak annyiban van értéke, amennyiben a részvétből ered.³¹⁹ A részvét öntudatunknak tagadhatlan ténye s az erkölcsiségnek őseredeti tüneménye.

A más egyén szenvedése két módon lehet a cselekvésemnek motívuma. Vagy visszatartatom attól, hogy másnak fájdalmat okozzak, vagy egy magasabb fokozaton a részvét már pozitíve működik és sarkal engem a tettelemre. Az első mód tehát tisztán negatív természetű s maximája: *neminem laede* és alapelve az igazság.³²⁰ 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, segíték másokon. Ezen magasabb fokozat eredménye az emberszeretet, a charitas, amelyet először a keresztyénség vett föl az erényeik sorába.³²¹ 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; örömeiben nem — úgy részt vesz, mint a magáéban, sőt a saját én-jét is feláldozza, csakhogy *másnak* életét megmentse. Az ilyen ember a való világnak ismeretére jutva, lemond a maga akarata iránt, 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 objektivitóját, a test is.³²²

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 legmerekvebb 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 fájdalmára 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.³²³ A részvétnak 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 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 természetesen dolog, hogy Schopenhauer a részvét egyoldalú hangsúlyozása közben

³¹⁸ Grundpr. der Ethik II. 14. §. W. als W, u. V. I. 61. §.

³¹⁹ U.o. II. 17. §.

³²⁰ Grundpr. der Ethik. II. 17. és 18. §.

³²¹ U.o. II. 16.

³²² W. als W. und V. I. 68. §. 49. §.

³²³ v.ö. Tschoffen: „Philosophie Sch's in ihrer Relation zur Ethik" 65. s köv. lapokon. Jodl i.m. II. K.² 217. I.

megfelelnek 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 érhető, ha csak bizonyos misztikus beleolvadáshoz nem fordultak segítségért.

Végeredményben tehát megállapíthatjuk a következőket. Schopenhauer az erkölcsiségnek forrásul a részvétet tekinti s legfőbb értékül az akarat kioltását vallja, amely egyszersmind a cselekvésnek, illetve a misztikus szemlélődésnek és elmélyedésnek legvégső célja. Ilyen misztikus állásponttól már most a kötelezőség fogalmának teljesen el kell ejtettnie, mint olyannak, 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 fogalommá 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 transzcendentálizmus vala az uralkodó még azok felfogásában is, akik Kantnak tanítását nem tették minden pontjában magukévá, mint pld. Herbart. Beneke a pszichológiai 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 „*Grundlinien 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 princípiumnak két más-más oldala.³²⁴ 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 elégtettek-e ki. Ami az embernek általános értékelése szerint jó, az jó erkölcsileg is s következésképpen annak megvalósítása morális kötelesség. A cselekvés formája és matériája tehát egyformán fontos az erkölcsi érték szempontjából. Amikor pedig azt kérjük, hogy a cselekedet formája szerint is értékesnek minősíthető-e, 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 motívuma éppen a cselekedetnek következménye vala. Formális tekintetben ezek szerint pusztán a cselekvőnek érzülete képezi az ítéletnek tárgyát s ha e tekintetben a cselekvés jónak minősül, el kell tekintenünk attól, hogy vajjon következményei hasznosak voltak-e vagy sem.³²⁵

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 tiltakozik az ellen, mintha az erkölcsi és a hasznos között tényleg meg volna 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 emelőleg, 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

³²⁴ *Grundlinien der Sittenlehre*. I. 8.

³²⁵ *Sittenlehre*. I. 66, 68.

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 tekinti s tehát e ponton a cselekvésnek formája és anyaga egybeesnek, mivel a cselekvő lelkületét a cselekvésnek célja, a legáltalánosabb haszon határozza meg.

Az érték fogalma, 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 lesz. 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.³²⁶ És Beneke megkísérli ezen értékfokozatnak megállapítását tisztán empirice, azaz, ontológiai alapon. Úgy 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, hogy azon sokféleség szerint, amely az egyéni szervezetek között az egyes lelki produktumok tökéletességére vonatkozólag kétségtelenül fennáll, igen különböző és eltérő az egyes érzéketek 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 korlátozott 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 terjedelemre 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 párhuzamául 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 erkölcstelennek 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 fejlődneki 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 abszolutság azonnal eltűnik s helyét a legteljesebb relativitás foglalja el. Materiális szempontból tekintve u.i. egészen relatív dolog, hogy mit tartok én jónak s

³²⁶ *Sittenlehre*. I. 92., 29. 219.

ennélfogva mire érzem én magamat kötelezettnek. Amit egyszer kötelességül ismertem fel, azt teljesítenem kell feltétlenül, de hogy mi az én kötelességem, az egészen relatív dolog.³²⁷

Végső eredményében Beneke erkölcsi értékfogalma a haszon, a legtöbb számnak legnagyobb haszna. A pszihologizmus módszerével a transzcendentáizmus eredményei nem egyeztethetők, — e mellett legfényesebb tanúsága Beneke tana, amely a formális és a materiális elv egyenlő hangsúlyozása által bizonyos kettősséget visz bele az erkölcsiség megértésébe. Ez a kettősség pedig a megértésnek éppen nincs előnyére. Beneke a formális oldal szempontjáról tekintve az erkölcsi lényegét, a Kant kategorikus imperativusát fogadja el, de a materiális oldalról tekintve az erkölcsiséget, egyenesen és nyíltan lesz a relativizmusnak hirdetője, az eudaimonizmus szószólója. Ha ilyen lebegő álláspontból sem az erkölcsi érték tiszta fogalmát, sem az erkölcsi értéknek forrását, sem a kötelezőségeit 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 kérdéseikkel ex thesi nem foglalkozott, mint a német idealizmussal szemben támadt visszahatásnak és a német pozitívizmusnak egyik főképviseelője, a mi feladatunk szempontjából is figyelmet érdemel. Feuerbach az első a német filozófiában, aki az empirizmusnak érvényesítését sürgeti szemben a spekulatívval 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 helyébe 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 számításán kívül hagyjuk, hanem egyenesen számúzzuk az erkölcsiség köréből, ott az erkölcsiség sem egyéb, mint értelmetlen szó.³²⁸ „Ahol nincs ösztön, ott nincs akarat, de ahol nincs a boldogsághoz való ösztön, ott nincs ösztön”. Ez a felfogás kétségtelenül a legkorlátlanabb egoizmusra, az önérdéknek 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 reakényszerít 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 asszonynak és a férfinak nemi viszonya az az alap, amelyre minden erkölcsiség épül.³²⁹

A boldogságnak ezen princípiuma az erkölcsstanra 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 — úgymond 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 „autonomia” és a „heteronomia” nélkül. Semmi sem mutatja ezt fényesebben, mint a nő és a férfi nemi

³²⁷ *Sittenlehre*. I. 97.

³²⁸ *Gottheit, Freiheit u. Unsterblichkeit* c. műve (2. kiadás) 52 s. köv. I.

³²⁹ i.m. 59. lap. — „*Das Prinzip der Sittenlehre*” c. szakasz fejtegetései.

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 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 Énnek 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 mellett, 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 észből fakadó erkölcsi törvénynek engedelmességek, 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 megbosszulják magukat. Az erkölcsi érték fogalma az ösztöniség árjába 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 pozitívizmus és utilizmus tana az erkölcsi értékészmről.

52. §. A pozitívizmus 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 pozitívizmus 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.³³⁰ 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 feltüntetésével, 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 pozitívizmusnak erkölcsi értékfogalmával.³³¹

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,

³³⁰ *Cours de Philosophie positive*. I. K. 2. leçon.

³³¹ Fejtegetéseinkben a „Physique sociale”-nak 50. leckéje: „Considérations préliminaires sur la statique sociale, ou théorie générale de l'ordre spontané des sociétés”-t követjük.

ami annak bizonyossága, 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 intellektuáлизmussal, 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 természettől 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 fölöttébb 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 leszorítsa 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 motívuma 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 kifejlődni 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 érzésszerű 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 s a rosszat kerüljem, az egoizmusom elé korlátokat vessek.

A Comte erkölcsi értékfogalma szükségképpen vezet az erkölcsi heteronomiájára, 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 heteronomiás felfogásaiban 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 határozottan 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.³³²

Amíg Paley a maga erkölcsfilozófiai elmélkedéseiben a boldogság, illetve a hasznosság elvét azért állítja minden cselekvésnek és az erkölcsiségnek legfőbb princípiumául, mert ez az elv tulajdonképpen az isteni akaratnak kifolyása és kifejezése, addig Bentham a maga utilizmusát tisztán a gyakorlati élet szempontjai és érdekei által vezetve fejti ki és teszi úgy az erkölcsiségnek, mint minden állami törvényhozásnak elvéül.³³³ 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”.³³⁴ 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 maximában találta meg legnyomatékosabb kifejezését.

A boldogságát maximizációjának elve azonban csak pusztán 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 élv-, vagy fájdalomhatásának kiszámítása alapján. E célból tudnunk kell, hogy miféle fajtái vannak az élv-, és a fájdalomérzeteknek? miféle motívumai lehetnek az emberi cselekvésnek? melyek azok a momentumok, amelyekről az élv-, illetve a fájdalomérzések ereje és foka függ? és végül tisztában kell lennünk azzal is, hogy melyek azok az egyéni behatások, amelyekről az érzés természete függ?³³⁵ — Bentham ezen négy kérdés közül az elsőre fekteti a fősúlyt 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. biztosság, 4. gyorsaság, 5. gyümölcsözőség, 6. tisztaság és végül 7. elterjedés.³³⁶ 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 teória nem is tud erről.

Az élv és a fájdalomnak fajtáit is megállapítja Bentham és pedig megkülönböztet 14 egyszerű élvét 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 rosszakarat, 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 örömeknek

³³² Tanának ismertetésében a Deontology francia fordítását használjuk, amely 1834-ben jelent meg 2 kötetben: „Déontologie de la Morale” címen.

³³³ 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).

³³⁴ i.m. I. 326. l.

³³⁵ v.ö. *Jodl*. i.m. II. K.² 421. s. köv.

³³⁶ „*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.

összefoglalóan egy fájdalom felel meg, a „nélkülözés” fájdalma; a támogatás örömevel pedig analóg fájdalom nincsen.³³⁷

Az egyének érzékenysége az egyes élvezetekkel s fájdalmakkal szemben igen különböző lehet és igen különböző tényezőktől is függ. Bentham az értékskálának meghatározása kapcsán azokat a tényezőket is igyekezik megállapítani, amelyektől az egyéni érzékenységnek ez a kétségtelenül konstatálható különfélesége függ. Ezek a tényezők a következők: vérmérséklet, egészség, képzettség, hajlamok, nem, hivatás, állás, vallás.³³⁸

A motívumok skálája szintén szükséges Bentham meggyőződése szerint, ha a politikai és erkölcsi életet biztos alapokra helyezni akarjuk. Ez okból tehát megállapítja a motívumoknak érték sorozatát is, annak a motívumnak biztosítván az elsőséget, amely legbiztosabban válik erkölcsi cselekedet indítójául. Ilyen motívum pedig a *jó akarat*. Utánna következő motívumok sorrendje ez: 2. a *hírnév*, reputáció után való törekvés, 3. *vágyakozás barátság* után, 4. a vallás szabályai.³³⁹ — E rangsorozatnak jellemzője főleg az, hogy tulajdonképpen szociális természetű csak a jó akarat, a másik három motívum 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 keresendő, amelyek valamely parancsolatnak, vagy helyesebben normának követésével, illetve megegyezésével vannak összekötve. A szankciónak, éppenúgy, mint a motívumoknak, 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.³⁴⁰ — 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 leplezett 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.

Amint a motívumok skálája mutatja, első sorban ugyan a szociális haszon bír legnagyobb értékkel, de az egyének érdekei sem megvetendő. 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 tévé, 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 való proklamálásával, amint tanulmányunk folyamán már nem egyszer reámutattunk, együtt jár az erkölcsi heteronomiának proklamálása is. A cselekvés értékessége az általa okozott haszontól, illetve élv-től 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 érzékiség; és a kötelezőség forrása végső eredményben a cselekedet nyomában járó élvezet, illetve fájdalom, amelyeknek a cselekvő egyén kénytelen rabja.

³³⁷ *Introduction* V. fejezet.

³³⁸ *Introduction* XI. fejezet.

³³⁹ u.o. X. fej.

³⁴⁰ *Deontologie* I. K. 7. fej. — *Introduction* 3. fej.

Bentham az utilizmus elvének gyakorlati-jurisztikus kifejezője vala; *John Stuart Mill* ellenben az utilizmusnak a szó legszorosabb értelmében vett logikusa és filozófusa. Stuart Mill-nek egész filozófiai működése tulajdonképpen erkölcsi célokra szolgálatában áll s egész működését egyfelől az utilizmusnak, mint legfőbb elvnek 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 valószínű meg. Az *utilitariánizmusról* 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.³⁴¹ Ezen értekezés különben, mely Stuart Millnek egyetlen teljes mértékben etikai műve, az utilizmusnak egész felfogását rendszeresen kifejti és nagy elmeállással kel azon támadásokkal szemben harcba, 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 cselekedetnek 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.³⁴² — 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 érték mérő a haszon és boldogság.*

A tapasztalat megcáfolhatatlanul 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.³⁴³ Minél magasabb fejlettségű a cselekvő egyén, annál inkább törekszik 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 megelégedésre és nyugodtságra.

Az erkölcsi cselekvésre való kötelezőségnek forrásai, illetve motívumai 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.³⁴⁴ A *belső szankciók* sorában ott látjuk a kötelességérzést, lelkiismeretet, 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 típusos kinyomata. A lehető legnagyobb számnak lehető legnagyobb élvezete és legkisebb fájdalma az a cél, amelynek megvalósítására minden egyénnek

³⁴¹ A mű francia fordításának 7. kiadását használtuk.

³⁴² i.m. II. fejezet.

³⁴³ V.ö. *Az utilizmusról* írott értekezés II. fejezetével.

³⁴⁴ I.m. 3. fejezet.

törekednie kell. Ez a legfőbb 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 kettő egyezik, úgy, hogy amit a Bentham erkölcsi értékelésére nézve mondtunk, azt itt egészen felesleges újból megismételünk.

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 motívumokkal. És John Stuart Millnek igaza 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-e? Úgy látszik, hogy Bentham éppen azért hagyta ki az értékadó és értékadó 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 keresnünk, 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. Másodsor: 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 egészek, 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 abszolutságát támadták meg azok, akik a moralitást és vallást az emberi kultúra kerékkötőjének szerették tekinteni. Az élvnek értéke mindenképpen 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 kulcsocská, amelynek segítségével a legnehezebb problémák zárait is könnyű szerrel lehetett kinyitni. A korlátlan szubjektívizmus és a darwinizmus tudós köpenyében bújt 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 annyival is inkább kell tennie, mivel az erkölcsi érték fogalma még mindig tisztázásra vár, annak dacára, hogy évezredek foglalkoznak a kérdés 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 takarózó 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 erkölcs filozófia tökéletes gyümölcse érlelte az utilizmus erkölcsi értékfelfogását, főleg a Bentham és Stuart Mill rendszereiben, amelyek az utilizmus legvilágosabb és legtipikusabb 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 fölül 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 gondolkodás 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 üdvességgel kecsgetető természettudományok, majd később a populáris materializmus és napjainkban a praepotens monizmus felé. — Az ellenhatást szülő empirizmussal együtt szükségképpen lépett síkra ismét az egy időre leszorult 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 gondolkodók, 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 fenn 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 idealizmus erkölcsi értékfelfogásának rakta le alapjait, az utódokra bízván azoknak erősítését és reájuk egy hatalmas, büszke épületnek felemelését. Az utilizmus és az erkölcsi idealizmus mellett szóhoz jutott, különösen francia talajon, a hedonizmus erkölcsi értékfogalása is; úgy, hogy az újkori erkölcsfilozófia történetében, mind a három erkölcsi érték felfogásnak találkozunk határozott, sőt klasszikus képviselőivel. A legnagyobb nyereség azonban, mit e korszak gondolkozásának köszönhetünk, az erkölcsi idealizmus értékfelfogásának felfedezése és megalapozása s ez által a legfőbb erkölcsi értéknek, a valóságos értelemben vett erkölcsi értéknek felfedezése és fogalmazása. E korszaknak gondolkozása készítette elő az utat a könningsbergi bölcs számára, aki bámulatos erővel juttatá kifejezésre az erkölcsi értéknek 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 értékfelfogásnak jelentősebb képviselői jelentek meg előttünk, hogy tanaik által tegyenek bizonyosságot ama nagy erőfeszítések mellett, amelyek az erkölcsi értéknek 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 értékészmeje, 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, Kalvin. 14. §. Melancton. 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. §. Shaftesbury. — 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. — Achstes Kapitel. Die Gegner der Moralphilosophie des deutschen Idealismus. 48. §. Herbart's Aestheticismus. 49. §. Schopenhauer's 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*.