

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 BARÁTAIÉK EGYESÜLETE“.

SZEGED,

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

1926.

10 - P.

ACTORUM
Sectionis Philosophicae
Tomi I.

Fasciculus 1:

Prof. HORNYÁNSZKY: Die Idee der öffentlichen Meinung bei den Griechen.

Fasciculus 2:

B. VARGA: Gondolatok a neveléstan érték-elméleti megalapozásához. — Thoughts to the axiological foundation of Paedagogics.

Fasciculus 3:

Prof. BARTÓK: A philosophia lényege. — Vom Wesen der Philosophie.

Fasciculus 4:

A. VARGA: A transcendentális deductio Kantnál. — Die transcendentale Deduction bei Kant.

Venditur in libraria „STUDIUM“
Budapest, IV., Múzeum-körút 21.

+

50286

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.



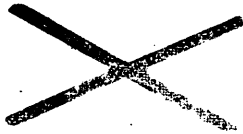
KIÁDJA

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

SZEGED,

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

1926.



50286



RAVASZ LÁSZLÓNAK

szeregettel, barátsággal.



Bevezetés.

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

E mű célja: az erkölcsi értékeszmének történet-kritikai vizsgálata. Arra a kérdésre keres tehát feleletet, hogy az erkölcsi értékeszme a philosophia történetének folyamán — a gondolkozás kezdeteitől napjainkig — miféle átalakulásokon ment keresztül. A mű, ha ezen feladatnak megfelelnie sikerül, az *erkölcsi értékelésre vonatkozó elmékedések történetét* nyújtja és az erkölcsphilosophiának központi kérdését, a legfőbb jónak, vagy *a főjónak problemáját* világítja meg a történelem segítségével. Ilyen értelemben bátran nevezhető az erkölcsphilosophia propaideutikájának is, mert hiszen az ethika legfőbb kérdésének történeti vizsgálatából némi fény esik majd az erkölcsbölcshészetnek többi kérdéseire is, de egyszerűs mind világossá válik az út is, amelyen járnunk kell, ha az erkölcsi érték rendszeres megértését tűzzük ki célunkul. Az erkölcsi értékeszmének történeti-kritikai vizsgálata bevezetés az erkölcsphilosophia 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 értékeszmére 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 hedonismus, a haszon legfőbb értékűségét valló utilismus, a jónak önmagába vett értékűségét valló idea-

lismusnak 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 értékeszmének, az erkölcsi értékeszmére 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 folyamatát 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 értékeszmének a történelem folyamán felmerült valamely fogalmazásával szemben egyoldalú ítélkezésre 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 történhetik továbbá oly módon is, hogy tárgyalásunk során minden systematikai érdektől eltekintve *szigorúan és kizárólag a történeti sorrendet követjük*, előadván az erkölcsi értékeszmére 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 unós-untalan, hanem az erkölcsi értékeszmére 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 etikai 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 húzódnó tárgyalást világosság és áttekinthetőség dolgában felülmúlja. Van azonban e vizsgálati módnak egy nagy hátránya is, amely az előbb említett előnyöket szinte teljesen elfelejteti. A történeti folytonosság és az időbeli rend szigorú és következetes megőrzése u. i. együtt jár az egyes tanok között meglévő és esetleg századokon keresztül húzódnó logikai összefüggésnek megzavarásával, ami pedig igen súlyosan esik a látba, ha azt akarjuk, hogy az egyes rokonfelfogások és az ezekkel ellentétes álláspontú 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 kronologiai 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 megszakíttassék: nem szabad a logikai összefüggést esetleg az egyes kronologiai szakaszok keretén kívül is erőszakolná, de nem szabad a kronologiai 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 értékeszmére vonatkozó felfogások története, amikor az ethika középponti fogalmára és problémájára adott feleleteket mutatja be, az *erkölcsi értékeszmeének mintegy phaenomenológiáját nyújtja* s következésképpen 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 értékeszmére vonatkozó felfogások történetét három nagy szakaszra osztjuk. Az *első szakasz* szólni fog a görög erkölcsphilosophiának az erkölcsi értékeszmére 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 erkölcsphilosophiának az erkölcsi értékeszméről szóló nézeteivel foglalkozik. A dolog természetéből következik, hogy a három szakasz — terjedelem tekintetében — távolról sem fog egyezni egymással. A harmadik szakasz, melynek anyaga a legbőségebb, legterjedelmesebb is egyszersmind, míg a második szakasznak, mely a keresztyénség és a keresztyén egyház erkölcsphilosophiai 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 erkölcsphilosophiai tanokat a maguk egész terjedelmében felölelni, azaz, nem fogjuk az erkölcsphilosophia minden egyes problémájának megfejtésére irányuló törekvéseket válogatás nélkül közleni, 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 erkölcsphilosophia 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 erkölcsphilosophia 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 leendő, hogy mindhárom kérdésre feleletet keressünk az erkölcsphilosophia 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 erkölcsphilosophia elmékedéseivel, mert ezek az elmékedések képezték alapját az egész későbbi erkölcsbölcészetnek s mindhárom erkölcsi elvnek — a hedonismusnak, utilismusnak és idealismusnak — gyökerei a görög philosophia talajába nyúlnak alá. De ez a szempont megköveteli a Kant tanának bővebb kifejtését is, mert az ő erkölcsphilosophiája lesz szegeletköve és alapja az erkölcsi idealismusnak, 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 megfjtésére, 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 szál természetének megállapítása oly erős pillantást követel, amilyen-nel 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 keletkezhettek 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 időknek során mi-féle változásokon ment keresztül, és közelebbről: 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 fogalmai vannak és mi ezen világos, meghatározott fogalmaknak kellő ismeretével rendelkezünk.

Az erkölcsi érték fogalmára vonatkozó kutatások az erkölcsphilosophiának alkotják egy részét; az erkölcsi értéknek kérdése az erkölcsphilosophiának alapvető problémája. Amikor

tehát az erkölcsi értékfogalmát történeti és kritikai szempontból óhajtjuk vizsgálat tárgyává tenni, akkor már tulajdonképpen az erkölcsphilosophiának területén mozgunk: az erkölcsiséget történeti szempontból tekintjük. Mert jól meg kell jegyeznünk, hogy erkölcsiség már az erkölcsstanok 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 elmékedések, az emberi szellemnek s közelebbről az erkölcsiség fejlettségének már egy magasabb fokát tételezik föl. Az ember, mihelyt a cselekvésnek terére lépett, értékelni kezdett, a dolgoknak bizonyos becset tulajdonított s ezért igaza van *Nietzschének*, amikor azt mondja, hogy az ember éppen az által lesz emberré, mert értékeli s nem tudna élni az olyan nép, mely értékelni nem tud.¹⁾ Ennek az értékelésnek azonban, hogy az erkölcsi jelzőre valóban érdemes legyen, öntudatossá 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 philosophia. A görög nép volt ugyanis az a nemzet, amelynek bölcselői először fogták föl az erkölcsiséget a maga substantiális 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 gyökérszálai táplálkoznak. Ez a két tény, amely önmagában véve is elég világos, kellőleg indokolja eljárásunkat.

Mielőtt azonban a görög erkölcsphilosophia idevágó nézeteinek tüzetesebb előadására térnénk, szükségesnek látjuk bevezetésül az emberi erkölcsiség fejlődésének rövid áttekin-

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

tését nyújtani a görög erkölcsphilosophia föllépéséig. Ezen áttekintésünkben csupán a lényegre szorítkozunk s a jellemző vonásokat emeljük ki, mely okból az u. n. primitív népek erkölcsiségének előadása után csak a zsidó mosaismus, illetve a prófétizmus, az indok és a chinaiak erkölcsiségére tesszünk tekintettel. Az erkölcsiségnek a zsidók, indusok és chinaiak gondolkodásában való megnyilatkozása eléggé ismeretes arra, hogy értéke és fejlettségének foka fölött ítéletet is tudjunk mondani, de, főleg az indusok és a chinaiak etikája, nem eléggé ismeretes arra, hogy részletes feldolgozását s az egyes problémákra adott feleletüknek kritikáját is adni képesek volnánk.

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

A primitív ember erkölcsiségére nézve ma már teljesen tisztában vagyunk azzal, hogy az ősembernek óriási fáradtságába, szinte elképzelhetetlen küzdelmébe került, míg képes lett az állatiasságnak korlátai fölé emelkedve, a benne lapangó és érvényesülésre váró nemesebb csírákat kifejtetni, 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 amilyennek Hobbes rajzoló, ha nem is volt a szelid békének az az ideális állapota, mint amilyennek 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 önfentartás minden tevékenységnek legfőbb célja s tehát a legnagyobb érték vala.²⁾ Az ősem-

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

bernek 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 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 illedelemesség érzése, amelyet Kant joggal nevez minden társági élet alapjául.

A fejlődésnek ezt a folyamatát teljes hűséggel rajzolni merőben lehetetlen, mert hiszen az emberiség őskorának jellegrére csak a ma is élő népek állapotáról következtetünk az által, hogy a primitív népek szellemi képét vetítjük bele az őskorba

képét adja. Igen hű és pontos képet rajzol Fr. Graeber is *Das Weltbild der Primitiven* c. művében (1924. München.) a természeti népek világnézetének és gondolkodásának ősförmáiról.

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 különnyomatban is.)

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 következképpen az értékelés is egészen ösztönös, a pillanat hevéttől függő, az élve és egyéni haszon által feltételezett.

Az őseMBER, illetve a primitív ember erkölcsi alantasságának jellemzője a reflexiónak, 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 *Westermarck*nak, 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 sitt-

⁴⁾ Az általunk fentt rajzolt képre nézve v. ö. *Kant*: „*Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*“ c. dolgozatát, mely 1786-ban jelent meg. — V. ö. még: *Preuss*: „*Die geistige Kultur der Naturvölker*“ (1914.) és *Lévy—Brühl*: „*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.

lichen Bewusstseins in hohem Grade aus seinem Aufsteigen vom Nichtdenkenden zum Denkenden, vom Unaufgeklärtem zum Aufgeklärten besteht,⁵⁾ azaz Westermarck is szükségesnek látja hangsúlyozni az értelemnek ezen nevezetes functionját, amely még fokozottabb mértékben lép előtérbe és lesz nyilvánvalóvá a fejlődésnek későbbi szakában.⁷⁾

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 próféta-ságban 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 tapadó heteronomia, amely végső elemzésben az egyénnek boldogságát állítja a cselekvés középpontjába 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

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

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 philosophiai úton, hanem a néprajz adatainak felkutatásával történeti úton keres feleletet, a következő: van-e az emberiségnek egységes, egyenlő erkölcsi tudata? — a felelet, amelytől 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, vendégszeretetnek, 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 hallhatatlanságot ad.

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 eudaimonismust tükrözik vissza. Ezt az eudaimonismust azután át meg átfonja a hedonismusnak vörös fonala és némelykor határozottan a hedonismusé a túlsúly az utilismus fölött. A hedonismus ugyan, amely természetesen mindig az egoismussal párosul, a fejlődés folyamán háttérbe szorul, de a zsidóság egész történetében minduntalan újból és újból felüti fejét. Ettől a hedonismustól a zsidóság moralisa megszabadulni soha sem képes, nem még a próféták idejében sem, amikor pedig a vallási idealismus kérdésével az erkölcsi idealismusé is karöltve járt.⁸⁾

A prófétismus erkölcsi felfogása már jelentékeny haladást mutat a mosaismus moralisával szemben. A zsidó próféták az erkölcsiség külsőségeiről az érületnek bensőségére fektették a fősúlyt. Fenséges komorsággal követelték, hogy a cselekvés mechanizmusa s az áldozatok gépiessége helyére az érület tisztasága, a léleknek önkényessége és a szívnek önátadása lépjenek. 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 igaz ítélet, 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 utilistikus, mert hiszen örökkévaló javakkal és boldog-

⁸⁾ A zsidók erkölcsiségére nézve v. ö. *Bartók György*: „Bevezetés a keresztyén erkölcsphilosophia történetébe“ c. tanulmányát az Athenaeum 1913. évfolyamában. — A prófétismus 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 különöztelenül jelentkeznek. — Megjelent a tanulmány a *Logos* VI. kötetének (1916.) 1. s. köv. lapjain.

sággal kecsgetetik az erkölcsös embert, míg rettenetes büntetésekkel rémítik az erkölcstelent, ámde ez az utilismus 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 egoismustól és a hedonismustól teljesen mentes utilismusnak azon fokára, amelyre erkölcsiségét prófétái felemelni törekednek. Ámde nem ez történt. A prófétaág erkölcsi eszméjével, mely olykor-olykor az idealismus magaslatára emelkedett, a való élet a legélesebb és legelszomorítóbb ellentétet tünteti föl. Nemcsak. Izrael népének közerkölcsisége a próféták korszaka után egyenesen a mózesi törvény hedonismussal telített utilismusa 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 hedonismus 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 reménysége arra az eljövendő fényes országra vonatkozik, amely majd a Messiás eljövetelével veszi kezdetét s amely oly csodálatos lészen, hogy megváltoznak benne még a természetnek szigorú törvényei is: örök tavasz, örök béke, örök élvezetek országa lesz az, telve boldogsággal, fényvel és megelégedéssel. Aki azonban ennek az eljövendő, boldog országnak tagja akar lenni, annak kötelessége szigorúan betölteni a törvénynek minden betűjét, szónélkül engedelmeskedni az írástudók és pharizeusok minden parancsának. Így azután nem lehet csodálkoznunk azon, hogy a cselekvésnek irányát a jutalmazás, illetve büntetés gondolata szabja meg és az erkölcsiség oly képmutató, 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 erköl-

csiségnek jellemzésére a többek között a következőket írja: „ha ezen jutalmazások és büntetések (t. i. amelyek által a törvény iránt való engedelmesség kikényszerítettett) 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 principiuma.“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 énnek élvezetét és boldogságát állíták előtérbe, amiből azután szükségképpen következett, hogy valahányszor a nép Jehovának akaratáról megfélelkezve, eltért tőle — ami pedig fölötte gyakori eset vala — ezek a boldogságra és érzéki jólétre ösztönző motívumok a maguk dísztelen csupaszságukban mutatkoztak.

5. §. Az indus philosophia erkölcsi értékelése.

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

Az indusok philosophiájában tudvalevőleg az Átman foglalja el a középponti helyet. Az Átman, a szellem, az életnek lehellete az, ami nemcsak az embernek, hanem a világnak is lényegét alkotja. Az Átman az egész nagy mindenségnek elve és principiuma. Minden egyes embernek legfőbb feladata az, hogy ezen világelvvel eggyé olvadva a legfőbb Atmannak az

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

¹⁰⁾ Az idek 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.

egyéni átmannal való azonosulását a maga részéről is elősegítse. Az Átmanról szóló tannak következménye a megváltásról szóló tan, amelynek értelmében, miután 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 mindenről, 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 birtunk. 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 gemmissülés. Az Átmannak tudatával bíró egyén szabad minden kívánságtól, vágyakozástól, óhajtól, sőt még nem is reménykedik, mert a reménységnek is van tárgya, már pedig a megváltottra 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 erkölcstelen magatartásnak, az immoralitásnak még lehetősége sem létezik. Amint azonban *Deussen* helyesen mutat reá, az ilyen megváltottra 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⁾ 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 szétszórt 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 cselekedetnek 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“.

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

¹²⁾ V. ö. i. m. 327. s köv. lapjaival.

A régi indusok etikája inkább *betelé*, 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: „mondj 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 erkölctanának ezen szembezőkő 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 erkölctana 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 âtman, a nagy általános Âtmannal áll. Ezért mondtuk fennebb, hogy a régi indok erkölcsi felfogása már az idealizmus talajában gyökerezik s a *jó önértékűségének sejtelme dereng benne*. Az Âtman-tanból, amely a világhoz és az élethez való akaratnak kioltását 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 Atman maga a lét, a dolgoknak ősi alapja és substantiája, világos, hogy egyúttal a legfőbb érték is, amelynek tudása, az elrejtettségből 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-philosófiája, amely az Upanishadok tanában nyer kifejezést, teljesen elfordulván ettől a hamis illúziókkal telt világtól, annak élvét és hasznát lelkéből megveti, egyetlen, ős és örökkévaló értékül a szellemet, a mindent átható Âtmant vallván.

Voltak ugyan az indus philosophia 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. *Cārvāka-tan*, amely — Oldenberg szerint — az ind materializmus képviselője.¹⁸⁾ 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 sejtí. Az erkölcsiség fejlődésének szempontjából sajnálnunk kell azonban, hogy ezen Ātman egyedülvalóságának és páratlanságának kiemeléseért oly útra téved az indok tana, amely út egyenesen az amoralizmushoz vezet, 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 philosophiája, különösen abban az alakjában, mellyel az Upanishadokban nyilatkozik, tulajdonképpen negatív értékkel bír az erkölcsiség kifejlésének történetében: csak az élvnek és haszonnak legfőbb értékül való tekintését zárja ki és tiltja el, midőn e világnak abszolút megvetését követeli. A pozitív oldal hiányzik e tanból, mert a szellem, az Ātman megvalósítása nem cselekvésnek a műve, hanem mintegy hirtelen felébredés valamely homályos álomból; „megvilágosítás“ által jutunk tudomására, hogy mi is Ātman, mi is Brahma vagyunk, s így hiában való minden szándék, minden cselekvés, amely a megváltást mintegy kiküzdni akarja.

Az indusok philosophiája, a maga páratlan és elragadó idealizmusával 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 té-

¹⁸⁾ I. m. 52. l.

kintsük és cselekedeteink által meg is valósítsuk. A régi indusok theologiája és eschatologiája teljesen elnyelte a moralist, amelynek szükségét nem is érezte, a cselekvésnek helyébe az elmélyülő contemplatit 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 moralis iránt való nagy hajlandóságnak typosus képviselője az európai irodalomban is gyakorta emlegetett, de azért alig ismeretes *Kong-tse* vagy *Confucius*.¹⁴⁾ A chinai gondolkozásnak, 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 nyítanak, 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

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 moralitas 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 moralis elv manifestatioja és benne minden lénynek feladata, hogy az emberiségnek moralis tanítást adjon. — A chinai philosophiára nézve v. ö. még *W. Grube: Die chinesisches 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 gondolkozást 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 lelkiösmeretes gonddal 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.

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.¹⁵⁾ Találóaan mutat reá *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 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 evidentiát, amely minden bizonyosságnak forrása s gyökere. Az egyénnek a tao megélésére vonatkozó belső élménye az, ami soha értékét nem veszíti, ami túl éli az időknék 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 lelké-

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. — *Stübe*: „*Confucius*“ (1913.) és „*Das Zeitalter des Confucius*“ (1913.), valamint „*Lao-tse*“ (1912.) c. művei rövid jellemzését adják a chinai philosophiának.

ből megveti a discursiv ismeretet, az érzékek által szerzett tapasztalást és az intiutionak, 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 absolut 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 egyszerűsmindenkorra 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 világ-egyetemnek. 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.

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

¹⁸⁾ *Dsuang Dsi* művét „*Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*“ címen fordította le R. Wilhelm. (Jena, 1912.)

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 öspéldát birtokba ejtette, eljön ahoz 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 törik 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 mulandóságáról a léleknek örökkévalósága felé fordítja tekintetét, megveti a külvilágnak semmit sem érő anyagi javait, a földről az égbe emelkedik, azt ami szellemi, megszabadítja az anyagnak 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 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 aláztosságot.

Ha tekintettel vagyunk Lao-tse-nek a tao mindenhatóságáról és egyedülértékiségéről való felfogásáról, nem csodálkozhatunk azon, hogy a chinai philosophia 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 erkölcs-philosophiáján, amely tulajdonképpen a nem-cselekvésnek elvét hirdeti, lehetetlen észre nem vennünk, hogy az a tao a szellem teljes önértékűségét vallóan, kétségtelenül az idealismus 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 bölcsészi 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 *Ēn*-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

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 tünnyák legyünk és semmit tevéssel 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 sociologiai felfogásával foglalkozik, illetve, tanát sociologiai szempontból világítja meg.

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 leszen. Ezért bátran állíthatjuk, hogy Lao-tse erkölcsi felfogása az idealizmus talajában gyökerezik, mert *a szellemet, a jelentést tekintti legtetsőbb 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 panaszra“ — 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 chinai nép előtt a tan népszerűsége soha sem vergődött, sőt Lao-tse tanítványainál aként magyarázatott, hogy mindenféle mágiának és obscurus babonáknak lön kútfeje.

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

Kungfudsie ősrégi chinai 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 ideá-

lokat valóra is váltsa, azoknak testet-öltését népe körében sikeresen elő is mozdítsa. Rövid idő alatt ismertté lön neve és az ifjaknak egész serege vette körül, akik tanításait azután szertevitték a birodalomnak minden részébe s elősegítették reformjának nagy művét, amelynek célja a politikai életnek erkölcsi alapokra való helyezése vala. Amikor azután az uralkodó hercegnek halálával alkalma 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 mondasait tanítványai jegyezték föl s mi ezen feljegyzésekből hámozhatjuk ki a chinai bölcsnek erkölcsi felfogását. Amikor azonban tanait megérteni és méltányolni akarjuk, nem szabad felejtenünk, hogy Kongfudsi 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*

²¹⁾ Kongtse életére s tanára nézve v. ö. R. *Wilhelmnek* 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.

*aként alakuljon, hogy a világrend nagy törvényeinek megfelelő 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 becsüljük, hanem a jellemet“.²³⁾

Kongfutse erkölcsi felfogása éppen olyan távol áll az érzéki hedonismustól vagy a haszonleső utilismustól, 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 cselekedik. — 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 termé-

²²⁾ V. ö. i. m. XXI. lap.

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

szeti 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 cerimoniának egybefoglalása. *Wilhelm* azonban arra figyelmeztet, hogy a Li-nek ezen értelmezése nagyon felületes.²⁴⁾ A „Li“ név alatt összefoglalt formák u. i. morális kötelező erővel bírnak s az egész életnek bizonyos aesthetikai 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 harmoniájára 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 érzületnek, a hálának és szeretetnek bensőséges megnyilatkozását követeli. Az a formalismus tehát, amely a későbbi chinai birodalmat — birodalmot, mint államot, és nem a népet, — jellemzi, nem Kongfutsenek tanára vezetendő vissza. Kongfutse az érzületnek 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 utánna következő s az ő szavára esküvő philosophiai iskolák egészen letérve az általa kijelölt útról, a száraz pedantéria, az üres formalismus szószóló, némelyek egyenesen megtestesítői voltak, ez a jelenség azonban már oly sokszor megisméltódott a történet folyamán, hogy ezért az egyetlen jelenségért a chinai népnek szellemét tenni felelőssé aligha lehet.

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

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 múlnak 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 eszköz*“. 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 Én-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 lenné, de senki sem tudja, hogy milyen hasznos haszontalannak lenni“. A nagy, hatalmas fa azért nőhet nagyra és emelkedhetik a többi fölé, mert a világ szerint nem alkalmas semmire.²⁷⁾ Azaz: a szellem önértéké haszontalanságában 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

²⁵⁾ V. ö. Lun Yü IV. 11.

²⁶⁾ V. ö. a Lun Yü IV. 25.

²⁷⁾ i. m. IV. könyv.

²⁸⁾ V. ö. 10. aforismával.

erős?’ —“ Kongfutse eként értékelvén az érzület becsét, ezen értékelése távol esik minden utilismustól. „Az erkölcsös ember — úgy mond egyik beszélgetésében — csak a nehézséget tekinti, amely erejének megfeszítésére ösztönzi, de a jutalommal nem törődik“.²⁹⁾

Az érzület ezen önértékűségének felismerése kizárja az egoismust is. Kiviláglik ez Kongfutsenak 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 érzületnek hangsúlyozásával és a helyes mérték után való törekvéssel függ össze Kongfutse erkölcsi felfogásának egy olyan jellemvonása, amely közeli rokonságba hozza őt a görög philosophusokhoz és az új-korban különösen Shaftesburyhez, értem t. i. Kongfutse erkölcsstanának aesthetikai 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?“ — Yen Yüan szóla: „szabad-é a részletek felől kérdést tennem?“ — mester szóla: „Ami nem felel meg a szépség törvényének, arra ne tekints; 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 bárány-

²⁹⁾ V. ö. Lun Yü VI. 20.

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

³¹⁾ V. ö. Lun Yü XII. 1.

nak szőrtől megfosztott bőre“.³²⁾ — Ugyanezt a gondolatot fejezi ki magának Kongfutsenek 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 utánna keresgélnie, míg a kifejezés önmagában véve még nem jelent tartalmat. „Akinak 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 szükségképpi kifejezője a szellemnek. De csak a szellemet kifejező forma értékes. Szó sincs tehát Kongfutsé 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 Kongfutsé erkölcsi értékelésében a szellemi és erkölcsi javak állanak a rangsor elején, míg az érzéki gyönyörök és élvezetek leghatározottabban ítéltetnek el, mint az erkölcsatlenségnak 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 anarchismusát vallja idvezítőül. —

Úgy hisszük, hogy a chinai gondolkozás két kiemelkedő alakjának, Lao-tsének és Kongfutsének erkölcsi felfogása elég világosan tükrözi vissza a chinai népnek erkölcsi felfogását, amely kétségkívül a fejlődésnek magasabb fokán áll, mint akár a zsidók, akár a régi indok morális felfogása. Ez okból mellőzhetőnek tartjuk a Kongfutsé után következő chinai bölcsek erkölcsstanának bővebb ismertetését. Megelégszünk itt annak megállapításával, hogy a Kongfutsét követő chinai philosophusok

³²⁾ V. ö. Lun Yü XII. 8.

³³⁾ Lun Yü XIV. könyv 5. aforisma.

³⁴⁾ Lun Yü XVI. k. 5.

vagy erkölcshirdetők merőben képtelenek voltak az ő tanításának lényegét felfogni s következőleg nem is lehet csodálkoznunk azon, hogy a nép erkölcsisége a formák tömkelegébe vesztett s megteremtődött az a rettegő pedantéria is, amely a formák hangsúlyozása mellett teljesen megfeleledkezett a formának értéket adó szellemről. Akadt ugyan olykor-olykor egy-egy kiválóbb férfiú is a chinai gondolkozás terén, de ezeknek hatása oly gyönge vala, hogy a nép erkölcsi felfogására átalakítólag nem hathatott.

Nem volt befolyással a népnek gondolkozására sem a lassanként kialakuló chinai *anarchismus*, sem az a kifejezett és merőben egoistikus *hedonismus*, amelynek főképviselője *Yang-tse*, sem az a teljesen iskolás *utilismus*, 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 idealismus talajából nőtt ki és a léleknek nemességére fekteti a fősúlyt.

7. §. Visszatekintés és összefoglalás.

Bevezető fejtegetéseinknek célja, amint már fennebb is mondottuk, a görög erkölcsphilosophia fellépését megelőző erkölcsi felfogásnak rajzolása volt, úgy, amint ez a felfogás minden valószerűség 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 képebbé tesz a fejlődés későbbi szakának helyes értékelésére. A nem-civilisált népek, illetve az ősember erkölcsi állapotáról, a régi indusok és a chinaiak erkölcsi felfogásáról rajzolt kép bizonyosságot tesz amellelt, hogy az embériség a fejlődésnek hosszú útját futotta meg, míg elérkezett arra a pontra, amelyen az erkölcsiség problémái rendszeres vizsgálat és elmélyedés tárgyai lehettek. Az erkölcsi fejlődésnek első korszakait az erkölcsi érték világos fogalmazásáért folytatott küzdelem tölti be: az emberi lélek már világosan érzi, hogy neki erköl-

csősnek 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 kevésbé érezte, hogy a legvastagabb hedonizmus mellett találkozunk ugyan már az utilizmusnak nemesebb alakjaival is, de az idealizmusnak nyomai még a prófétáknál is alig észrevehető fénnel 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 lökessel, 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 érzékkel értékeli a cselekedeteket. A közfelfogás szerint a régi indusok moralis tana a teljes passzivitásra kényszeríti az egyént, a kínai erkölcsstan pedig a parancsolatoknak és külső, lélektelen cerimóniáknak értéktelen gyakorlására fekteti a súlyt. A közfelfogás azonban alaposan téved, különösen a kínaiak erkölcsi felfogását illetőleg: A Kongfutse erkölcsstana éppen ellenkezőleg a személyiségnek, a szabadon kifejtett nemes jellemnek tulajdonítván becset, az erkölcsi felfogásnak tisztulására, az érzület fontosságának, a jó akarat értékének felismerésére kétségtelenül nagy hatást gyakorolt volna, ha tanítása hazájának határain is elterjedhet vala 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 Lün-Yü, philosophiai 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 chinai bölcsek pedig a politikának, a társadalmi reformnak szempontja alá helyezve hirdetik az erkölcsi életnek reformját. Szóval: úgy az Upanishádokat, mint a chinai bölcseket, Lao-tse és Kongfutset, az erkölcsiség nem elméleti, hanem gyakorlati szempontból foglalkoztatja s ezért az ő tanuk éppen oly kevésbé volt erkölcsphilosophia, mint a zsidó prófétáké vagy a názárethi Jézusé. Úgy a régi indusoknál, mint a chinai-bölcseknél az ember, illetve az állam üdvözülése a fő, nem pedig az erkölcsiség nagy kérdésének, az erkölcsiség lényegének minden érdek nélkül való elméleti vizsgálata, amellyel először a görög népnek philosophiájában 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 erkölcsphilosophia korszakai.

Amint bevezető fejtegetéseinkben reá mutattunk, az erkölcsiség és az erkölcsi érték fölött való reflexionak, azaz, az erkölcsphilosophiának 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 cselekvősséggel 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 erkölcsphilosophiának 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 gondolkodás számára.

A görög erkölcsphilosofiának kezdetei is egy olyan korra esnek, amelyben a nép erkölcsi felfogása bizonyos szilárdságot, bizonyos határozott alakot mutat.⁸⁵⁾ Mielőtt tehát a görög erkölcsphilosophia tüzetes tárgyalására térnénk, illetve a görög erkölcsphilosofiának 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 erkölcsphilosophia a maga gyökereit és szívja belőle az éltető nedvet. Szükséges ezért a görög nép erkölcsi nézeteivel kissé bővebben foglalkoznunk, hogy az erkölcsphilosophia-történet megértését lehetővé tegyük.

Ezen bevezető fejtegetések után munkánk a következőképpen tagolódik. A görög erkölcsphilosophia *első korszakát* azok az erkölcsphilosophiai törekvések töltik be, amelyekkel a görög philosophia körében találkozunk egészen a sophisták és

⁸⁵⁾ A görög erkölcsphilosophiára 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 erkölcsphilosophiáról. 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 erkölcstanhoz 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 philosophia keretén belül. — *O. Dittrich: Systeme der Moral* c. nagy művének I–II. kötete foglalkozik a görögség és a hellenismus etikájával (Leipzig, 1923.). — Megemlítendő még: *J. Denis: „Histoire des théories 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 erkölcsphilosophiát: *O. von der Pfordten: Die Grundurteile der Philosophen* c. művének I. kötetében, amely 1913-ban jelent meg és azt keresi, hogy miféle alapértékítéletek határozták meg a görög philosophusok gondolkozását.

Sokrates fellépéseig. *Azaz: a görög erkölcsphilosophia első korszaka a görög gondolkozásnak u. n. kosmologikus korszakával esik egybe.*

A görög erkölcsphilosophia *második korszaka* a sophisták, Demokritos, Sokrates, Platon és Aristoteles tanait foglalja magában és bátran nevezhető *a görög erkölcsphilosophia virágkorának*. Sokrates működése az erkölcsphilosophiának 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 fölismérésére. Platon és Aristoteles fölvetették mindazokat a problémákat, amelyek az európai emberi lelkét később is foglalkoztatták. Nincs az erkölcsiség philosophiájának egyetlen alapvető kérdése, nincs egyetlen jelentős problémája sem, amelyre Platon és Aristoteles feleletet ne kerestek volna és amelyeknek megoldásában ne mutatták volna lángeszüknek bámulatraméltó világoasságát.

A görög philosophiának *harmadik korszaka*, mely a különböző irányú erkölcsphilosophiai iskolákat szülte, a hanyatlásnak kétségtelen jeleit mutatja. A kyreneismus és kynismus, az Epikurus és a Stoa erkölcsphilosophiájában már világosan látszik, hogy a népszellemnek teermtő 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 elzüllésnek 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 philosophiai szellemnek

gyengülése szemellátható: 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 erkölcsphilosophiának harmadik korszaka a skeptikusok, az eklektikusok és az új-platonikusok erkölcsphilosophiájával végződik. E három iránynak képviselői azonban, — amint majd tárgyalásunk folyamán — reá is mutatunk, az erkölcsi érték fogalmáról való reflexiot alig is gazdagítják egyetlen vonással.

A görög erkölcsphilosophiának 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 philosophiában találkozunk.

ELSŐ FEJEZET.

A görög erkölcsiség alapvonásai és az erkölcsphilosophia kezdetei.

9. §. A görög erkölcsőség fejlődése és alapvonásai.

A görög erkölcsphilosophiai 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 bölcselkedő és kritikai elmélyedés egy meglehetősen gazdag anyagnak létezését tételezi föl, azaz — más kifejezéssel élve, — a philosophiai reflexio, 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 erkölcsphilosophia kezdeteit vizsgálánk, szükséges, legalább fővonásokban, képét rajzolnunk a görög nép erkölcsiségének fejlődéséről és ki kell emelnünk a kí-

fejlett görög erkölcsiségnek jellegzetes tulajdonságait, hogy azután az egyes erkölcsphilosophiai nézetek és tanok tárgyalása folyamán világosan álljanak előttünk azok a pontok, amelyekhez a görög erkölcsphilosophusok a maguk erkölcsi tanításait kapcsolták, illetve, tisztán álljanak előttünk azok a források, amelyekből a görög erkölcsphilosophia táplálkozott.³⁶⁾

A görög erkölcsiségnek eredetével akarván foglalkozni, nem szabad elfelejtenünk azt a rég megállapított tényt, hogy az emberi szellem minden megnyilvánulásának eredetét, ősi alakjának ismerését szinte áthatlan köd takarja el szemeink elől. A görög nép erkölcsiségének kezdeteit is sűrű homály borítja. Milyen volt a nép ősrégi, primitív erkölcsi felfogása? —, milyen fogalmai voltak az erkölcsi jót és rosszat illetőleg? — e kérdésekre hiában keressük a feleletet. Legfennebb a fejlődésnek egy későbbi korszakából való visszakövetkeztetés által szerezhethetünk 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 hedonismus uralma alatt állott, az ösztöniség kielégítésének szolgálatába szegődött s csak a fejlődésnek hosszú sora után vegyült ez a hedonismus, hasznosság, utilitikus 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 félelme elviselhetetlen, de parancsoló teherként nehezedett az ősember 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

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

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 világgépére 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 feltüntető, — 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 *Homeros* két eposára kell tekintettel lennünk s arra a kérdésre kell feleletet keresnünk, hogy az *Iliás* és *Odysseia* énekeiben a görög erkölcsiség miként tükröződik vissza? — *Homeros* 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 morális tanításokkal nem találkozunk természetesen sem az *Iliasban* sem *Odysseiában*, de a bennük elénk táruló erkölcsi vonások együtteséből a kornak erkölcsisége és az írónak vagy dalnokoknak morális felfogása a leghívebben tárul föl előttünk. Amint *Aristotelesnek* kiváló kommentatora megjegyzi: „*The*

³⁷⁾ Erre nézve v. ö. *M. Wundt* i. m. idevágó fejtegetését és *Finsler: Homer* c. műveinek első kötetét, amely a költővel és a költő világgával foglalkozik; megjelent a 2-ik kiadása 1913-ban Teubnernél. — *O. Dittrich* is behatóan foglalkozik e kérdéssel i. m. I. k. 70. s. k. 1.

morality in Homer . . . is concret, not abstract; it expresses the conception of a heroic life rather than a philosophical theory".³⁸⁾ E költeményeknek tükörében 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 eszélynek nagyrebecsülését, az otthonnak és az ősöknek, az államnak és a családnak mindenekfelett való, szinte páratlan szeretetét.

A hősi korszakát élő görögnek ideálja: a vitéz és értelműs férfiú, aki a harcban és tanácsban egyformán megállja helyét; a családjáért élő hűséges nő és a gyermekei gondját szívén viselő, szerető anya. Egy hősi kornak képét tükrözvén vissza, valóban nem lehet csodálkoznunk azon, hogy különösen a harcokat éneklő Ilias, de nem sokkal kisebb mértékben az Odysseus bolyongásait éneklő Odysseia is, még a túlnyomó *hedonismusnak* álláspontján áll s kedvét leli a sokszor kegyetlen, barbar harcok leírásában, dicsérettel magasztatja az Odysseus cselfogásait, amelyek bizonyára, erkölcsi szempontból tekintve, nem ütik meg azt a mértéket, melyet a későbbi görög bölcsek állítottak föl a cselekvés számára.

Homeros 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 rá idézett művének I. k. 5—30. lapjain, a Homeros költeményeiben 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 *εὐδλός* 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.

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

Mindezekért azonban nem Homerost kell felelőssé tennünk, miként Platon a Politeiában, mert hiszen sem az Ilias, sem az Odysseia, nem új erkölcsstant 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, harcok világát a kemény, terhes munkának világa váltja föl. Míg Homeros emberei, a félisteni hősök harcok tüzeiben élnek át életüket a férfi dicsőség után sóvárgva, addig Hesiodosnál éjjelnappal 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 méltányló 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, εὐδαίμων* — aki dolgoz és munka-szerető, 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 (*εὐλοβος*) nyeri ajándéku az istenektől. Eként a fáradtságos munka lesz az erény és boldogság forrása s tehát az er-

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

kölcsi érték forrása is, a dolgos és verejtékes munkában eltöltött élet erkölcsös, isteneknek tetsző, igazi élet. — Homeros hősei a harcok közepette könnyű munkával élnek le a létüket s anyagi javak bőségét keresik; Hesiodos egyszerű emberei reggeltől estig szakadatlan munkával keresik azt, ami az életre nélkülözhetetlen s nincs egyetlen napja az évnek, 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, cselekvésével, 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 elfo-

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.)

gadta és Diogenes Laertiusnál az van feljegyezve rólok, hogy nem voltak sem bölcsek, sem philosophusok, hanem 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 kötelességét köti az emberek lelkére: *γνώθι 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 erkölcsphilosophiának is egyik legtöbbit 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 moralis tartalmuknál fogva igen nagy becsben tartattak és számtalanszor idéztettek a későbbi görög írók által. Theognis,⁴²⁾ egy megarai aristokrata család sarja, tanítványának egy Kyrnos nevezetű ifjúnak számára állította össze az erkölcsös életszabályait. 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 Theognisnál 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 népek gyűlölete

⁴¹⁾ Diog. Laert. I. 40.

⁴²⁾ Élt a hatodik század 2-ik felében.

árad soraiból. 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 pessimismus ködén át tekint az egész világot s az emberi életet, addig Simonides élénk érzékkel 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 tanubizonyságot, 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 bizonyágtétele. Pindaros egész bizonyossággal tudja, hogy a világ és az emberek sorsa az istenség kezében van letéve s következésképpen 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 tükörében 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.⁴⁹⁾

⁴⁹⁾ Magyar fordítását lásd az Egyetemes Irodalomtörténet I. kötet 474. s köv. lapjain Hegedűs István tollából.

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. Csakhogy 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. 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 töneménnyé válik.⁴⁴⁾

Aischylosnál a fogalom vallásos karaktere a leghatározottabb, míg Euripidesnek 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 morális 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 elensége lenne. Kétségtelen ugyan, hogy Euripides szemében az istenek mintegy ellenségei az emberi nemnek s hajlandók a halandó embert játékszerűl használni föl. Ámde másfelől tragédiái a legnemesebb erkölcsi világnézetről tesznek bizonyosságot, ami-

⁴⁴⁾ V. ö. *Sysmonds*: *Studies of the Greek Poets*, 190—205. lap. — Idézve *Grant*nál 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. l.



kor a földön szenvedő és csapásokkal meglátogatott embernek a túlvilágon való megigazulását hirdetik nekünk. — A morális reflexio szempontjából tekintve a három nagy tragikus alkotásait, jövezzük 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 morális 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 főjellemvonása, hogy egész határozottsággal küzdenek a vallásnak népies, antropomorphikus felfogása ellen s a lélek hatátlanságának, 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, görög nép alsó rétegeibe is alá hatolt volna. A dolog tényleg nem így

⁴⁶⁾ A görög nupteriumoknak a görög nép felfogására gyakorlott nagy hatásáról mindenki tiszta képet szerezhethet 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 Tübingenben.) — különösen az u. n. orphikusok tanával és életfelfogásával a II. kötet foglalkozik tüzetesen (103. s köv. lapokon).

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 mystériumokkal való közeli rokonsága.

*

*

*

A görög nép erkölcsi fejlődésének s erkölcsisége kialakulásának vázlatos képét 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 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 differencialis fejlődés, 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 erkölcsistan helyére egy a tapasztalatból, a mindennapi élet adataiból elvont erkölcsistan tétessék, 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 közönség 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 felfogására 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 amilyennek a közielfogás rajzolni szereti; sőt ellenkezőleg, különösen az ion törzs tagjai, erősen hajlandóak voltak hosszú gyepelőre engedni lelkük érzéki vágyait és szenvedélyeit, nem túlságosan igyekezték 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 erkölcsphilosophiának is közös kincse lesz. A *ἔβρις* és a *μηδεν 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 öntudatosá 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 harmóniájában 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 jósa és szent hely homlokára is e két szó volt bevésve: *γνωθι σαυτον.* — Az önismerésnek ez a követelése, amellyel már a hét görög bölcsnél is találkozunk, végigvonul az egész görög erkölcsphilosophián

és Sokratesnél egyenesen az erkölcsphilosophia alapjává lesz, 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 philosophusainak 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, Athéne virágkorában, az erkölcsi-
ségnek és erkölcsphilosophiának alapelvévé lön.

Az önismerés és a mértéktartás gondolatában ott szunyadnak már annak az *intellektualismusnak* csirái, amely a görög erkölcsphilosophiának 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 *hedonismus 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 dicsőíté. A hedonismus 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 erkölcsphilosophia kezdete.

A görög erkölcsphilosophiának, az erkölcsiségről való rendszeres elmélkedésnek kezdetei a sophisták fellépését megelőző korszakba esnek, abba a korszakba, amelyet a philoso-

phia-történet a görög bölcsészet *kosmologikus* korszakának nevez. Tudjuk ugyanis, hogy az első görög philosophusok érdeklődése kiváltképpen a világ és a természet megmagyarázására irányul. Legyen szabad például egyszerűen az ion természetbölcsélok tanítására utalnunk. Amíg azonban a Sokrates előtti görög philosophia 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 philosophiának kezdeteiben is ne találkozzunk az erkölcsi reflexionak némi nyomával egy olyan népnél, amelynek erkölcsisége ez időtájban az erkölcsi fejlődésnek magas fokán állott. És valóban, már a Sokratest, illetve a sophistákat megelőző görög philosophusoknál is feltűnik az erkölcsphilosophiának, vagy helyesebben szólva, az erkölcsi reflexionak némi nyoma s nekünk kötelességünk ezen nyomokat is figyelemre méltatni.

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

Az első, valóban erkölcsphilosophiai elmélkedésekkel az orphikus mysteriumok hatása alatt álló *pythagoreismusnál* találkozunk. Ezen philosophiai 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 Pythagorastól nyerte s kétségtelen dolog, hogy szellemünknek 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 pythagoreizmus erkölcsfilozófiája szempontjából az u. n. „arany költemény“ — χρυσᾶ ἐπη — jön tekintetbe, amelyről egészen bizonyosan megállapítható, hogy ugyan nem Pythagoras írta, de feltétlenül a pythagoreizmus köréből került ki. Ezen költeménynek s főleg Aristotelesnél megőrzött néhány töredéknek alapján a pythagoreizmus erkölcsfilozófiájáról röviden a következőket mondhatjuk. — A philosophia történetéből eléggé ismeretes, hogy 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 világképünkben gyökerezik és sajátos világszemléletünkől fakad; a lélevándorlásról szóló tan pedig aegyptomi eredetű. Világszemléletünk bizonyosokká tette a pythagoreusokat arról, hogy a nagy mindenségben meglepő törvényszerűség uralkodik, amelyet azután legkönnyebben és legtálálóbban 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 ἀπειρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἰκαζον, 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 κακόν⁴⁹⁾ Az egyenes és a görbe, a határolt és a határtalan ellentétét tehát átviszik az erkölcsiségre is s a nekik megfelelő 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.

⁴⁷⁾ A görög bölcsületnek 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.

A harmóniáról szóló tan azután átvitetik az erkölcsiség terére is. Diogenes Laertius feljegyzése szerint, a pythagoreusok: *τὴν τ'ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι*,⁵⁰⁾ azaz szerintök 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: vajjon az erkölcsiség sajátlagos természetének megfelelő-e ez a mystikus tan? Kérdés, hogy vajjon 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 erkölcsphilosophiai tanításának fontosságát és értékét akarjuk megállapítani, nem is erről van szó, hogy miként sikerült nekik az erkölcsiség philosophiai megértését adni a maguk metaphysikai, illetve koszmologiai tana alapján. A pythagoreusok iskolájának erkölcsphilosophiai jelentősége és becsé abban nyilvánkozik meg, hogy ők voltak az elsők, akik az erkölcsiség alapfogalmait *philosophiailag* megérteni és megmagyarázni törekedtek az által, hogy metaphysikai és koszmologiai elmékedések eredményeit igyekeztek az erkölcsiség területére is alkalmazni. Mert egészen bizonyosnak látszik előttünk, hogy a pythagoreusok világszemléletük alapján s tehát koszmologiai speculatiók 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

⁵⁰⁾ lásd VIII. 33.

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 reflexioik 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 világmépük kialakításában. Erkölcsstanuk kialakulására is nem csupán kozmologikus tanok: a számelmélet és az összhangról szóló tan volt elhárító 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, amelytől 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 céljául az istenhez való hasonlóságát tűzi ki. Amint egyik, Stobaeusnál megőrzött töredékben olvassuk: *Σωκράτης, Πλάτων ταυτὰ τῷ Πυθαγόρῃ, τέλος ὁμοίωσιν θεοῦ*,⁵²⁾ azaz Pythagoras ezen feljegyzés szerint az istenhez való hasonlóságot tűzi ki a cselekvés céljául. — Az istenséghez való

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

⁵²⁾ Ecl. II. 64. p. 49., 9. W.

ezen hasonlóságnak hangsúlyozása kétségtelenül theologikus és mystikus elem a pythagoreismusban, 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 negatioja, valósítsa meg a szellemet az által, hogy hasonlatos legyen e világ fölött álló istenséghez, azaz minden érték kútfejéhez. Ez a követelmény különben, 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 pythagoreismus talajáról. Empedokles tanában az erkölcsphilosophia szempontjából rendkívül érdekes és figyelemreméltó, hogy az ő tanának gerincét képező két alapfogalom: a szeretet és gyűlölet, *φιλότης* és *μεικος*, 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 philosophia egyik legjelentősebb alakjának, Empedoklesnek, erkölcsphilosophiájáról 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 philosophiá történetében. Amint előbbi fejtegetéseinkben láttuk, a görög philosophiában, illetve a görög szellem fejlődési processusában már eleitől fogva megvolt a törekvés, amely az erkölcsiségnek a nép vallási képzetektől 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 né-

pies vallásos képzeteit egyenesen erkölcsteléneknek bélyegezte s ellenük kiméletlen 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 lakomá 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.

Parmenidesnek, az eleai iskola tulajdonképpeni megalapítójának erkölcsphilosophiai tanáról semmit sem szólhatunk. Őt a létnek kérdése jobban érdekelte, mint az erkölcsiségnek nagy problémája.

Parmenidesnek nagy ellenfele, az ephesusi *Herakleitos*, — akit kortársai, sőtét világnézletéért, már életében a *σκοτεινος* melléknévvel díszítettek, — Herakleitos már tüzetesen foglalkozik az erkölcsiségnek kérdéseivel s amint a reánk maradt töredékekből megítélni tudjuk, igyekezett a maga kosmologiai nézeteit az ember erkölcsiségének megmagyarázására is fölhasználni s ez által az erkölcsiséget egységes philosophiai reflexio tárgyává tenni. — Amint a philosophia 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 kosmologiai tannak megfelelőleg, az erkölcsiségnek területére alkalmazván azt, aként vélekedett Herakleitos, hogy a legszárazabb lélek a leghölcsőbb és a legjobb, — *ἀθή ψυχῆ σοφωτάτη και ἀρίστη* (Stob. flor. V.

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 praesokratikusoknál először az ἄλιος jelző az értékesség jelzésére.

⁵⁵⁾ v. ö. Diels i. m. (50. l.) 1. tör.

8.). — A mánornak állapotában pedig nedves Tévén 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, οὗτοι πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοὶ*⁵⁶⁾ — Megvetéssel fordul el az emberektől, akik csak hasuknak élnek, kéjelgők s a leggyalázatosabb dolgokban keresik a boldogságot.

Herakleitos azonban nem csak elítéli a nép uralkodó erkölcsi felfogását, nem csak hevesen támadja azokat, akik az érzéki javakban látják a legnagyobb értéket, hanem reámutat arra is, hogy milyennek kell lennie az igazi erkölcsiségnek. Egyik reánk maradt töredék szerint a *gondolkozást* nevezi a legnagyobb erénynek, — *φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη*. A legnagyobb rossz pedig a *dölyfösség*, amely a görög nép erkölcsi felfogásában mindenha a legnagyobb bűn vala s a legnagyobb büntetésre méltó. A dölyfösség gyökerét a szenvedélyekben találja Herakleitos s habár nehéz dolog a szenvedélyek ellen küzdeni, — *χαλεπὸν εἶναι θυμῷ μάχεσθαι*,⁵⁷⁾ azért mégis azt ajánlja az ephesusi bölcs, hogy jobban kell oltani a dölyföt, mint a tűzveszedelmet. — *ὄβριον χροὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν*.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, — *ξυνόν ἐσσι 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, Κλωῶδες μιν, Δί-*

⁵⁶⁾ Diels: Vorsokr. 81 l. — 104. tör.

⁵⁷⁾ U. o. 78. l. 85. töredék. — Plut. Coriol. 22.

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

⁵⁹⁾ Diels: Vorsokr. 82. l. 113. töredék.

κης ἐπικουροι, ἐξευρήσουσιν⁶⁰) 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 észet 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 *ἡδονή* elé és fölé helyez.⁶⁵)

Ezen erkölcsi felfogás világitásában teljesen érthetővé válik Herakleitosnak az a mondása, hogy a jó és a rossz ugyanaz; — Aristoteles följegyzése szerint: „ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταῦτόν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν.“⁶⁶) vagy, amint Hyppolitostnál olvassuk: „καὶ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν“.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 erkölcstani fejtegetéseire visszatekintve s ezen fejtegetéseket kritikai szemmel vizsgálva, első sorban ki kell emelnünk Herakleitosnak azt az érdemét, hogy az erkölcsi-

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

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

⁶²) Diels: Vorsokr. 66. l. — 2. töredék.

⁶³) Diels: i. m. 73. l. 41. töredék.

⁶⁴) Diels: i. m. 65. l. 2. töredék.

⁶⁵) Diels: i. m. 66. l. 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. l. 102. töredék: „τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἀνθρώποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα, ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια“ — Porphyrio. Δ. 4.

ség megértésére teljes következetességgel alkalmazta a maga metaphysikai felfogását s mikor fejtegetéseiben az *általános*-nak fontosságát oly energiával hangsúlyozta, ez által kortársainak és utódainak figyelmét erre az erkölcsphilosophiai szempontból is oly nagy értékű fogalomra irányította. Herakleitos tana által ismét egy nagy lépést tett előre az erkölcsphilosophia s a görög intellektualismus ismét nagyobb világosságot nyert azon gondolat által, hogy a tulajdonképpeni erénynek forrása a gondolkozás. Az erkölcsi érték fogalmazását ugyan még nem kísérli meg, de tanában a hedonismus álláspontja már elvileg is legyőzöttnek tekinthető, Herakleitos felfogása szerint t. i. az *εὐαρεσθησις* fölötte áll becsben és értékben a test élvezeteinek, a tömeg által oly nagy mértékben sóvárgott *ἡδονή*-nak. Az erkölcsiség intellektualis felfogása már a praesokratikában is mind tisztábban bontakozik ki szemeink előtt s az utilismus mind határozottabb alakot ölt, míg Sokratesnél mindkettő, úgy az intellektualismus, mint az utilismus a maga teljes határozottságában nyilatkozik meg.

Mielőtt a görög erkölcsphilosophiának az erkölcsi eszmére vonatkozó felfogását tovább ismertetnők, tárgyalásunk menetére vonatkozólag szükségesnek tartjuk egy megjegyzést tenni. A görög erkölcsphilosophia történetével foglalkozó írók Herakleitos tanának előadása után rendszeren Demokritos erkölcsphilosophiai felfogásának tárgyalására térnek át, azt vallván, hogy Demokritos még a görög philosophia kezdeti korára esik. Ez a nézet azonban, a mi felfogásunk szerint, merőben helytelen. Demokritos u. i. már időileg is egy későbbi kornak a szülötte, mert hiszen 10 évvel későbbben született, mint Sokrates és 30 évvel későbbben halt meg, mint ő, körülbelül abban az időben, amikor Platon már 60 esztendős vala, tehát chronologialag sem tartozik a Sokrates előtti philosophia 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 erkölcsphilosophiai felfogás képe tűnik elénk és ő az első, aki logikai, ismeretelméleti alapon foglalkozik az erkölcsphilosophia olyan kérdéseivel, amelyeket nagy kortársa, Platon is egy-egy dialogusnak tárgyává tesz. Legyen szabad e tekintetben csupán az élv

dialektikájára utalunk, amely oly emelkedett erkölcsi felfogásról tesz tanubizonyságot, hogy e tekintetben Demokritost egészen bátran állíthatjuk Platon és Aristoteles mellé. Ha Demokritost az első korszaknak keretében tárgyaljuk s a görög erkölcsphilosophia kezdői közé soroljuk, úgy a legnagyobb igazságtalanságot követjük el vele szemben. Mert ha az első korszakban élt, úgy nem Sokrates az erkölcsphilosophiának 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 erkölcsphilosophia második korszakának keretében tárgyalunk, 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 erkölcsphilosophia kezdeteivel megismerkedvén, világosan áll előttiünk 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 küzde-

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 materialismusnak, illetve idealismusnak typosus képviselőit. — Különben maga Windelband is *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* c. művében (6. kiadás megjelent 1912-ben Tübingenben) Demokritos Platonnal együtt tárgyalja, mint a metaphysika megalapítóit, sőt művének 80. lapján az antik gondolkodás három typosus képviselőjeként: Demokritost, Platont és Aristotalest jelöli meg.

lemmel 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 erkölcsphilosophia kezdeteinek korszaka igen becses tanulságokkal szolgál annak, aki az értékelés öntudatos-sá-fejlését vizsgálja.

Kétségtelen dolog, hogy — amint fönnebb láttuk, — az ethikai reflexionak némi nyomaival találkozunk már a görög erkölcsiség kifejlése és alakulása idejében is. Amint reámutatunk 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 lélek-vándorlás 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 mozdítatik elő, hanem a vallásnak kifejlése is. Az ion philosophiának legkiválóbb gondolkozója, Herakleitos, az erkölcsiség lényegét már tüzete-sebb 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 öt 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. Imé, 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 *psychologiai*lag 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 bécsessé. 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 etikában a boldogság hangsúlyozását állítjuk előtérbe, figyelniük 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 etymologiaiailag a δαίμων szóval függ össze. A δαίμων főjelentései pedig ezek: 1. isten, különösen az ember sorsára való vonatkozásban; 2. oltalmazó és hűtető 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 ἦ σπουδαῖος.⁷¹⁾ Ugyanezzel a meghatározással találkozunk Alexandriai Kelemennél is, aki a szót egyszerűen így magyarázza: τὸ εὖ τὸν δαίμονα ἔχειν.⁷²⁾ Mindkét magyarázó szerint tehát εὐδαιμονια 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

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.

⁷²⁾ *Stromata* II. 22. p. 499. P.

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

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 utilititikus 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 intelligentiának 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 sophistáknek osztályrészüil jutott, idők folyamán oly különböző

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 erkölcsphilosophiai jelentőségét.

Amint már tanulmányunk folyamán több ízben említettük, a görög erkölcsphilosophiai törekvések egyik legkiemelkedőbb jellemvonása az vala, hogy a nemzetnek legkiválóbb férfiai törekedtek az erkölcsiségnek a népi vallásos képzetek korlátjai alól való fölszabadítására s ez által, — habár legtöbb esetben öntudatlanul, az erkölcsiség önállóságát és sui generis lényegét igyekeztek teljes világossággal megállapítani. A Sokrates, illetve a sophistika előtti philosophiának ez a törekvése azonban siker nélkül maradt. Az öntudatos, a maga céljával teljesen ismerős erkölcsphilosophia 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 erkölcsphilosophiai 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 használatott s olyan férfiakat értettek alatta, akik *professionatus* bölcselek voltak. Diogenes Laertius erre nézve a következőket jegyzi föl: *οἱ δὲ σοφοὶ καὶ σοφισταὶ ἐκαλοῦντο. Καὶ οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ ποιηταὶ σοφισταὶ Καθὰ καὶ Κρατῖνος, ἐν*

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. 1.) 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.

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

*Ἀρχιλόγῳ τοὺς περὶ Ὀμηροῦ καὶ Ἡσίοδου ἐπαινῶν οὕτως καλεῖ.*⁷⁶⁾

E szerint tehát a bölcsek 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 szerencséjének tetőpontján állott. Később Aristophanes egészen mala parte használja a sophistes szót, amikor olyan charlatan-félét 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 veszett 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 főtörekvésök az volt, hogy olyan férfiakat képezzenek, akik az államnak hasznos polgárai lesznek. A tantárgyak egész seeregére oktatták a tudásra szomjas görög ifjakat: rhetorikára, dialektikára, ethikára, 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

⁷⁶⁾ I. 12.

⁷⁷⁾ i. m. 118. s köv. lapokon.

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 főtörekvésük a retorikának művelése vala, csakugyan a görög nép és a kor szükségleteit tartották szemük előtt s ezen szükségleteknek kielégítésére törekedtek.

Kétségtelen dolog, hogy a sophisták retorikája, 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 retorikájának, hogy úgy mondjuk, nem ez az alaki hatása érdekel. Mi a sophisták retorikáját tartalmi szempontból tesszük vizsgálat tárgyává és ebből a szempontból ítéljük meg. E retorikának legszembeötlőbb jellemvonása u. i. az vala, hogy minden gondot a 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 rikítók és feltűnést keltők, mintsem természetesek és valószerűek, képeik mesterkéltek, 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 fojtsa a szavaknak áradatába. *Xenophon* egészen jól jellemezte a sophistaságot, amely a retorikát 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 meste-

⁷⁸⁾ Ennek a retorikának főcélja vala a rossz ügyet jószínen tüntetni föl, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιέειν, amivel különben az Apologia 18. B. szerint a tömeg Sokratet is megvádolta.

⁷⁹⁾ Kunegét. VIII. feje.

reiket valóban csak külsőségeikben utánozták, minden súlyt a formára vetve, de mestereiknek felfogását sem megérteni, sem elsajátítani képesek nem voltak. Ezek a külsőségekben hivalkodó sophisták valóban reászolgáltak azokra a vádakra, amelyekkel Platon illette őket. A régibb sophistika alakjai azonban — legnagyobb részt — igen derék és jellemes férfiak valának, ákik erkölcsi meggyőződésük által kortársaiknak tiszteletére méltán tartottak igényt. Az újabb sophistika csupán a réginek elfajulása. A régi sophistika a népnek felvilágosítására törekedett, miként Sokrates; az újabb sophistika már a vitatkozásra, az üres szóharcra fektette a fősúlyt; s míg a régibb sophistika teljesen erkölcsi talajon állott, addig az újabb sophistika minden jó és rossz határán túl helyezkedett el s így ítél meg minden erkölcsiséget.⁸⁰⁾ Példa erre a dölyfös Trasymachos.

A régibb sophistikának két legderékabb alakja: *Protagoras*, az abderai és a leontioni *Gorgias*. Mindketten a régi philo-sophia 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 alannyal viszonyba lépni. Minden dolog, a maga létezésében egy felfogó alanyhoz viszonylik. E tételből szükségképpen következik Protagorasnak 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 subjek-

⁸⁰⁾ Természetesen a nemesebb értelemben vett, u. n. régibb 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. P. I. Bolland. Leyden. 1908. — 267. l. — *Hegel* volt az első, aki a sophisták működésének és jelentőségének megítélésében teljesen objektív és méltányos tudott lenni.

⁸¹⁾ „φῆσι γὰρ που (Protagoras) πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν.“ Platon: *Theaitetos* 152. A.

tivismusnak 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 téréen: művészetben, tudományban, erkölcsiségben egyaránt. Mihelyt a dolgoknak rendje és logikája helyébe az egyén tetszése lépik, az erkölcsi züllés elkerülhetetlen.

Protagorás mellett *Gorgiás* tűnik ki mint a régi sophistikának egyik kiváló férfija. Ismeretelméleti és dialektikai tanáival 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 alap-tétele.

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 megtanítanak 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 választón*”⁽⁸²⁾ a mellett teszen tanubizonyságot, hogy a sophisták erkölcsstana nem volt minden esetben az a könnyelmű és léha erkölcsstan, mint amilyennek 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. Erkölcsstanításuk vagy a

⁸²⁾ Memorabilia II. I. 21—34.

rhetorika vagy a dialektika útján történt. A rhetorizáló sophisták a formára fektetik a súlyt s a tartalom újságával 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: „*και τὸ δίκαιον εἶναι και 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 konventioi 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 csodálkoznunk 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 tyrannusának 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 egyéint

⁸³⁾ II. 16.

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

s az erkölcsiség jelentését félremagyarázva a túlzó subjektivizmus önkényét ültette trónra.

Platon feljegyzése szerint⁸⁵⁾ akadt ugyan olyan férfiú, aki az igazságosságot és a szégyenérzést, a *δικη*-t és az *αιδωσ*-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 gyeplore 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 tévé 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 Platonnál Kallikles, aki szerint a bujaság, dö-

⁸⁵⁾ *Politeia* 338. c.

⁸⁶⁾ *Gorgias* 471.

zsölés, szabadosság az igazi erények, minden más pedig csak pusztá 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 e 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, *ἡδύ*, 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 nélkül hedonismus 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 erkölcsphilosophiai jelentőségéről beszélünk, nem szabad megfélemednünk azon nagy érdemükről sem, amelyről fennebb már bőven szözlöttünk: ők tették szabaddá az egyént és függetlenné az erkölcsiséget, szerte vivén az előző bölcsek tanítását a népnek szélesebb rétegeibe. És nem szabad megfélemednünk végül arról sem, hogy az ők működésük készítette elé a talajt a *legkiválóbb sophista: Sokrates* számára.

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

⁸⁸⁾ 495. B. a Sokrates és Kallikles beszélgetése.

12. §. Demokritos erkölcsphilosophiája.

A sophisták erkölcsphilosophiájának fejtegetése után Demokritos erkölcsi felfogásának ismertetésére térünk. Hogy miért tárgyaljuk Demokritos tanát ebben az összefüggésben, bővebben e helyen nem szükség indokolnunk, miután ez indokolást már fönnebb (62. s köv. lapokon) igyekeztünk megadni.

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

Demokritos az első görög erkölcsphilosophus, aki egész szabatosággal 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 *περὶ εὐδυνίας* címet viselt. Ezen művében Demokritos boldogság alatt nem a külső javakban való bővölködést, vagy az érzéki gyönyörökben való gazdag életet érti, hanem a léleknek harmonikus állapotát, a félelemnélküliséget, a léleknek meglegedését. Vagy amint reánk maradt töredékeiben olvassuk, a boldogság: *ἁμμετρία, εὐεσιώ, εὐδυνία, ἀδυναμία, ἀταραξία, ἀδαιψία, ἀρμονία*.⁹⁰⁾ — A boldogságnak ez az idealistikus értelmezése nagyon jellemző a Demokritos erkölcsphilosophiájára. A boldogság ezen meghatározásából szükségképpen következik, hogy értékkel az emberi cse-

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 tárgyalatnak.

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

lekvés szempontjából azok a javak birnak, amelyek a léleknek arányosságát, összhangját mozdítják elő, azaz első sorban a *szellemi élvezetek és lelki javak*. Amint egyik töredékében olvassuk: *οὐτε σώμασι οὐτε χρήμασι εὐδαιμονέουσιν ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνη καὶ πολυφροσύνη*⁹¹⁾ azaz a boldogság nem a testi és anyagi javakban áll, hanem a szellemiekben. Az egyénnek lelki reátermettségtől függ, hogy boldog legyen-é élete vagy sem.⁹²⁾ Az arra termettek — *εὐφρέες* — a nemes dolgok után a *καλὰ, τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ* — törnek s nem törődnek a test pillanatnyi élveivel. — 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 αἰτιῆ ἁμαδία τοῦ κρέσσονος*.⁹³⁾

A szellemi javak felsőbb értékéről, a tudás és ismeret fontosságáról szóló tan mellé méltóképpen sorakozik Demokritosnak az a mély erkölcsphilosophiai reflexioja, amely szerint nem az a cselekedet bir igazi értékkel, amely külső törvényeknek enged, hanem az, amely a cselekvőnek érzületéből fakad. A boldogság — *εὐδαιμονίη* — 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 ἔοντα*, — ezzel szemben a kötelesség elmulasztása, erkölcstelenség, — *ἀδικίη*.⁹⁵⁾ A jó akaratnak páratlan becsé 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

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. tör.

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

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, — „*ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μειοῖότητι τέρσιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ*“.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. Ezi 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 relativ természetűek; a belátásból fakadó jó és igaz — *ἀγαθὸν καὶ ἀληθές* — minden embernél és minden emberre nézve ugyanaz, a kellemes azonban egyik embernél egy, a másiknál más, — *ἡδὴ δὲ ἄλλοι ἄλλο*¹⁰¹⁾ — az élvezet relativ s tehát relativ az élvezetre irányuló cselekvés bece 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 szellemisség értékének nagyrabecsülése. 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 idealismusnak hirdetőjévé válik. A szellemi javak után való törekvést isteni nyereség után való törekvésnek

⁹⁷⁾ *Natorp* i. m. 12. oldal 52. tör. — *Diels* i. m. 191. tör.

⁹⁸⁾ *Diels* i. m. 233. tör.

⁹⁹⁾ *Diels* i. m. 2. töredék.

¹⁰⁰⁾ *Natorp* i. m. 9. oldal 30. tör. — *Diels* i. m. 119. tör.

¹⁰¹⁾ *Diels* i. m. 69. tör. — *Natorp* i. m. 6. tör.

mondja s úgy látszik, sejtí 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 másíknak az. Demokritos az első, aki az élvezetnek dialektikai-ismeretelméleti vizsgálatát kísérli meg s mikor az élvnek viszonylagosságát megállapítja, egyszersmind a hedonismus álláspontján is egy olyan csorbát üt, amelyet a sophistikának semmi fufangjával sem lehet többé kiköszörülni. Demokritos, a *materialismus* megalapítója, az etikai *idealismusnak* úttörője.

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

13. §. Sokrates.

Sokrates erkölcsphilosophiai jelentőségét vizsgálva, igen nehéz helyzetben vagyunk, ha meggondoljuk, hogy e férfiúnak személyisége éppen olyan, sőt talán még nagyobb mértékben volt hatással a görög erkölcsphilosophia kialakulására, mint tana. Az ő tanítása eltéphetetlen egységben áll személyiségével: tanának varázsa az ő rokon-szenves személyiségének mélyéről fakad.¹⁰²⁾ Személyiségé-

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. I. 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 *idealisálta* s talán nem egyszer úgy állítja elének őt, mint amilyennek 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 idealisálta ugyan Sokrates képét, de mégis *igazi* képét

nek legtitkosabb rugója pedig a *τὸ δαιμόνιον* vala, amelynek jelentésével mai napig sem tudtunk 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 melléktekintet 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 mélységes erkölcsi komoly-

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 tanítványaival, 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 erkölcsphilosophiai kérdéseket fejtegetnek, — *Hippias minor* és *major*, *Charmides*, *Entyphron* stb. — Sokrates erkölcsi felfogásának megismerésére nélkülözhetetlenek, mert kétségkívül a Sokrates fejtegetéseit tárják eléink, minden lényegbevágó módosítás vagy változtatás nélkül. A legkorábban írott dialogusokat — *Apológiát*, *Kritót*, *Lachest*, *Hippias minor*t, *Charmidest* és *Ion*t 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 *Symposium*; 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 philosophiai

ságával 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 silén-alakjában, 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 valósítván 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 erkölcsphilosophiának 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 ér-

képzettségénél fogva nem is volt képes Sokratest megérteni, az ő tanának lényegébe és személyiségének mélyére hatolni. Éppen ezért az ő feljegyzéseit, főleg a Memorabiáákat, csak a Platon ellenőrzése mellett lehet felhasználni, különösen vigyázva arra, hogy Xenophonnak az igazság hű és változtatás nélküli elbeszélése éppen nem volt kenyere. —

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

A sokratesi probléma, a mely ismét élénken foglalkoztatja a philosophia történetíróit, 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 alárendelt 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. a^o. *Gomperz*: Griechische Denker II^o. — 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 nép-

vényü 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 örökérvényü törvényeinek engedelmeskedjék* úgy gondolkozásában, mint cselekedeteiben. Tanítását nem elméleti, hanem gyakorlati érdek vezette: erkölcsösebbé, jobbá, nemesebbé akarta tenni polgártársait, akiket a sophistika hízelgése megromtottak, öntelteké 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 e 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)

Áttérve már most Sokrates erkölcsphilosophiájának ismertetésére s szem előtt tartva az erkölcsi értékforgalomra vonatkozó fejtegetéseit, be kell vallanunk, hogy erre nézve is ke-

szerü, de nagyon megbízható és világos képet ad a Sokrates tanáról és személyiségéről. A. Busse: Sokrates. 1904. — A Sokrates személyiségére és philosophiájára 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* Memorabíliáját, *Oikonomikáját*, *Plato* Protagorasát és *Symposionját*. — A II. kötet tartalmazza: *Platon*: Gorgias, *Apologia*, *Kriton* és *Phaidon* című dialogusait, *Xenophon*: *Symposionját*. A függelék pedig Sokrates három tanítványát mutatja be: *Kritiaszt*, *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 I. s köv. lapjaiban.

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 Vorhalmisse gethan „ohne zu wissen, dass sie vortreffliche Menschen waren. Die Moralität verbindet mit dieser Sittlichkeit die 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.

vés adattal rendelkezünk. Egész morális philosophiája tulajdonképpen e rövid tételre 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: *γνώθι σεαυτόν.* — ismerd meg ténmagadat.

A tárgyak és önmagunk ismeretének ez a hangsúlyozása rendkívüli fontossággal bír 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, amiddőn 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⁾

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 utilismusnak, sem eudaimonismusnak, 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 idealismusnak belemagyarázása Sokrates tanába, amelyben ez az idealismus mintegy logice bennefoglaltatott

Semmi kétség sem fér ahoz, hogy Sokrates az erkölcsi hasznosság elvének volt szószólója s az utilismus elméletének legelső hirdetője. Igaz ugyan, hogy különösen Platon dialógusaiban 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. Absolut értelemben vett jót Sokrates nem ismer, ami kitűnik Xenophon következő értesítéséből: „ἀλλὰ μὲν, ἔφη, εἴγ' ἔρωιός με, εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα, ὃ μηδεὸς ἀγαθὸν εἶναι, οὐτ' οἶδα, ἔφη, οὔτε δέομαι¹⁰⁹⁾ 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 szemei 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, mert az államnak jóléte és virágzása viszont az egyénnek van hasznára

ugyan, de Sokrates által sehol ki nem fejtetett és fel nem ismertetett. Sőt, amint alább látni fogjuk, nem ismertetett föl még Platon által sem. Sokrates tana tiszta *utilismus*, 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.

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 εὐδαίμονας ποιεῖν* — akik vezérlete alatt állanak.¹¹³⁾

Bármint is vélekedjünk Sokrates tanának erkölcsfilozófiái 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 *σοφια*-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, individualis haszon áll az értéksorozatnak 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 ἔστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχη, κακὰ δὲ καὶ αἰσχροὶ πρὸς ἃ ἂν κακῶς*”¹¹⁵⁾ azaz minden dolog jó és szép arra nézve, amihez jól viszonylik, de rossz és rút arra nézve, amihez rosszul viszonylik. — A hasznosság határozza meg tehát a jónak a széphez való viszo-

¹¹²⁾ U. o. III. 7., 9.

¹¹³⁾ Mem. II. 2., 4.

¹¹⁴⁾ Xenophon: Memor. IV. 3. 17.

¹¹⁵⁾ Memorabilia III. 8., 7.

nyát is. Még Platon *Protagorasában* 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 önértékiségéről szó sem lehet, mert a dolgoknak és cselekedeteknek teleologikus vizsgálata szükségképpen vezet az utilizmus álláspontjára. Ez az utilistikus 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 egyszerűsmind 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 lelkiösmeretén 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

¹¹⁶⁾ Prot. 333. D.

¹¹⁷⁾ Menon 87. E.

talán világosabban is kifejezve: valamely tárgy hasznossága objektív viszonylatokon alapul, a tárgy és alanynak szükség-szerű viszonybalépését tételezi föl, s következésképpen, valahányszor a hasznosság 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 subjektívismusa 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 vezeteti 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 autonómiát 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 ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελεῖσθαι* (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, — *αἰσχροῦς* —; 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* —

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

¹¹⁹⁾ V. ö. Mem. III. 2., 34., — 5., 2., 12.

lehet. Ami jó, az csak arra nézve hasznos, amire nézve éppen hasznos — τὸ ἄρα ἀφελίμων ἀγαθὸν ἐστὶ, ὅτι ἂν ἀφελίμων ἦ. Éppen ilyen relativ 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 céljául az eudaimoniat 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 δεῖσθαι 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 bir 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 egoismusba és a hedonismusba nyúlnak alá, amely tényen különben alig csodálkozhatunk, ha jól meggondoljuk, hogy maga a görög nép természeténél fogva a nemeesebb hedonismusnak volt követője s a *kalokagathia* fogalmában, bármint is magyarázzuk azt, már benne van szükségképen mozzanatként az élvnek jelentése is. Ámde az élv itt már

¹²⁰⁾ Mem. III. 6., 8—9.

¹²¹⁾ Még az *Apológiában* is azt vallja Sokrates, hogy az ő célja az athénieket *valóban* boldogokká tenni, azaz: a cselekvésnek és életnek céljául 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 *egyetemesnek* boldogságáról van szó, míg a sophisták az *egyénnek* boldogságát, az egyénnek *élvezetét* tűzték ki a cselekvés céljául. 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.

nem csak pusztán az ösztöniség kielégítésére alkalmas pótlékul 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 állanak érték dolgában a *szellem élvezetei*, mert ezek a léleknek valamely tartósan kellemes állapotát eredményezik. Van tehát egy mérték, amely az élvnek is mérőjéül szolgál, s ez a mérték az egyénnek 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 céljául, hanem a *hasznosban* egy olyan mérték állítatik föléje, amely mérték alkalmas arra, hogy vele mindennemű élvezetnek értéke s ezen érték szerint való nemessége is megállapíttassék. A görögök őseredeti, de tisztult hedonizmusa a Sokrates utilizmusán keresztül halad a folytonos tisztulás útján, Platonnál 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 bizonyoságot halála által is.

Sokrates etikája a hedonizmus legyőzésén alapuló teljes utilizmus, amely az egyénnek 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 főcélul még akkor is, ha az államnak teendő szolgálatról van szó.

De szükségképpen kapcsolódik ezzel az intellektualizmus-sal az erkölcsi szabadság lényegének és nagy fontosságának felismerése is: az érték kűtfeje 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 alkátának, legmélyebb megértője Platon vala, aki lelkének 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 egyszerre mind az idealizmusnak, mint *philosophiai 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 legfelségebb feladat, amely az embernek osztályrészül jutott. Az eszmék valóságába vetett hite hatja át életének minden munkáját és teszi őt valóban próféta, népének nevelőjévé, az igazságnak klasszikus kifejezőjévé. És amikor azt tanítja, hogy az egész *κόσμος*-nak egysége a *jónak eszméjében* gyökerezik, ez által erkölcsi értékeszmének kosmikus 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 Platonnál nemcsak egy cél a többi között, hanem a *legfőbb cél*, amely a célok birodalmában — Platonnál az eszmék nemcsak szülő-okok, hanem egyszerre mind 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 világegyetemnek, amelynek fénye, értéke, ereje és dicsősége csak ennek az eszmének visszatükrözött fénye, értéke, ereje és dicsősége. Platonnál a legfőbb jó nemcsak elvont, felettünk ködös meszességben lebegő fogalom, hanem élettél és erővel teljes hata-

lom, amely teremt, éltet és kormányoz. A Platon metaphysikája éppen ezért nemcsak idealistikus, hanem egyszersmind ethikus is, mert éltető forrása és gerince a legfőbb jó, az erkölcsi eszme a maga végtelen és ember által fel sem fogható erejével. *Platon metaphysikájában mindenütt ott van Sokrates, az ethikus és erkölcsbölcsele.* 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*, *Kritoban* stb. — egészen félreismerhetetlenül érvényesül Sokrates felfogása, míg más dialogusaiban, mint pld. a *Phaidrosban* a pythagoreismusnak találkozzunk világos nyomokkal; más dialogusaiban, mint pld. *Parmenidesben*, *Theaitetosban*, *Sophistákban* 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 erkölcsphilosophiai kérdések háborgatják s úgy látszik, hogy korának sophistikus 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. Philosophiájának 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 definióját egyiknek sem adva, az erkölcsi értéknek

¹²⁴⁾ V. ö. *Gomperz*: Griechische Denker. II. k. 233—234. 1.

problemáját 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 lényen, 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 — *νόμος* — között lévő különbség is szóban jöven, az egyik vitatkozó, a sophista *Kallikles* a természettől fogva rosszak közé számítja a jogtalanságnak elszenvedését is, mert

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 (évtőlkül) 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. — Amig *Windelband* és főleg *Natorp* művei Platon tanának megértését tűzik ki céljukul, addig Platon filozofiai fejlődésével foglalkozik *Hans Raeder: Platon's philosophische Entwicklung* c. műve (1905.), amelyben rövid tájékoztatást találunk az u. n. platonai kérdésre nézve is. — Platon filozofiajának egyes kérdéseit tárgyalja *Otto Apelt*, a kiváló Platon-fordító *Platonische Aufsätze* c. munkájában (Berlin és Leipzig, 1912.). — A filozofiai feldolgozás szempontjából nélkülözhetetlen *Max Pohlenz: Aus Platos Werdezeit* c. műve (Berlin, 1913.), amely Platon filozofiai kifejlését nyomról-nyomra követi. — Az u. n. „*Platonai kérdések*” tárgyalása a filozofia általános történetének feladata. Itt csak a mi szempontunkból fontosabb művek megemlítésére 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-Moellendorf: 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.

— úgy mond — szabad emberhez nem méltó, eltérni a vele esett jogtalaniságot. Az erőseknek joguk is van tehát arra, hogy a gyöngékkal szemben, kik a maguk védelmére törvényeket állapítottak meg, erélyesen lépjenek föl s velök 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 sopistákétól legnagyobb mértékben. Platon is azt óhajtja, hogy a jók uralkodjanak az állam fölött, de ezt az uralmat nem gondolja háfártalannak és végtelennek, mint a sophisták, hanem azt követeli, hogy aki másokon úr, az legyen szolgája a belátásnak, legyen ura önmagának s szenvedélyeinek is. Míg a sophisták a szenvedélyek korlátlan kielégítését tartják az úrhoz méltónak, addig Platon az önuralmat tanítja. Amíg a sophisták az élvezetet hirdették a legfőbb értéknek, addig Platon az életet a belátásból fakadó jó járulékaul tekinti csupán és követeli, hogy különbséget tegyünk a jó és rossz élvek között, — *μη διορίζηται τῶν ἡδονῶν ὅποια ἀγαθὰ καὶ κακὰ.* (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: *ὠφέλιμοι* a rossz élvek ellenben a károsak: *βλαβεροί* (499. c.) Hogy nem minden élv jó, azt mutatja az is, hogy nem minden fájdalom rossz: vannak jó, azaz hasznos fájdalek is. Ezért a jónak kedvéért kell cselekednünk mindent, még az életet is, s nem az élvek kedvéért azt, ami jó: — *τῶν ἀγαθῶν ἄρ' ἐνεκα δεῖ καὶ τ' ἄλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν ἄλλ' 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 élvvel azonosul; Platonál ellenben az élv a jónak rendeltetik alá. —

Ít nem lehet feladatunk a dialogus egyes részleteinek tárgyalásába bocsátkoznunk, de meg kell jegyeznünk, hogy a Sok-

rates érvelése, amellyel a jónak az élvezettel való azonosítása ellen küzd, tulajdonképpen ad absurdum vezeti ezt 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 — *σώφρων* — 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 lélekből 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 Gorgiás felfogásában az, hogy itt még a szép és a jó között szigorú különbség nincs véve, 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 határozatlik meg, — a jót itt a hasznos értelmében véve — *ἡδονῆ τε καὶ ἀγαθῶ ὀριζόμενος τὸ καλὸν*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 másodsor a jó a széppel nem esik ugyan

¹²⁷⁾ Gorgias 474. D.

¹²⁸⁾ U. o. 475. A.

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 Plato 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 használatnak. 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 használatnak. 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 használatik.

A jó ebben a dialogusban is gondosan külön választatik a kellemestől s a haszonnal azonosíttatik. 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 — *διναμὸς τοῦ ποιεῖσθαι τὰγαθὰ* (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 *Meno* egy új elemmel bővíti a philosophus rendszerét: a visszaemlékezés tanával s ez által egyenesen átvezet Platon philosophiájának azon korszakára, amelyben az igazi, a maga lényegét és szellemének sajátos erőit kifejtő Platon áll előttünk; átvezet Platon philosophiájának

valóban „*platon* *korszaka*“-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 érték-philosophiájának 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 foglalkozzunk 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 élvét 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 gondolkozás, 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 is vannak hasonlók és nem-hasonlók. Ha az élvezetek és az ismeretek sorában észlelhető különbségeket meg tudjuk állapítani, akkor egé-

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.

szen 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 vegyü- léke biztosíthat, mert a legfőbb jónak *tökéletesnek* — *τέλειον* — kell lennie, azaz magába kell foglalnia az egész emberi boldog- ságot és *elégségesnek* — *εκανόν* — 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-é vagy sem, élvezett-é 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 vegyüλέkében áll. Az a kérdés már most, hogy milyennek kell e vegyüλέknek — *μικτός βίος* — lennie? Mindenekelőtt azt ál- lapítja 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 mó- don. Felmutatja a létnek végső elveit s kimutatja, hogy az élv és ész mennyiben tartoznak ezen elvekhez s mennyiben roko- nok azokkal. A létnek pedig van négy osztálya: a határtalan *ἄπειρον*, a határos *πέρας*, a kettőnek vegyüλέke *ἑπιμιχόμενον* s ezen vegyüλέknek oka *τῆς ἑπιμίξεως αἴτια* (23. d.). A határ- talanhoz tartozik minden, ami nem csak mennyiségre nézve ki- terjedés, 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 min- denbe, a határozatlanba is, rendet és mértéket viszen be; pld. egyenlő, kétszeres, mértékes stb. Úgy a határos, mint a határ- talan kiterjed a léleknek tevékenységeire is. A határosnak és határtalannak minden vegyüλέke képezi a létnek harmadik osztályát s ebből a vegyüλέkből származik minden, ami szép és szeretetreméltó ezen a világon. A létnek negyedik osztálya ezen vegyüλέkeknek okait foglalja magában, magát *az isteni ésvt,*

amelytől származik a világnak rendje és harmóniája. Az élv és a vegyítetlen élet — *ἡδὺς καὶ ἄμικτος* — már most a határtalan-
nak, a megnemhatározottnak 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 is-
teni észszel. A boldogság, a rend és a harmonia, miként a termé-
szetben, úgy az ember világában is csak úgy jöhet létre, ha 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 él-
vezet 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 ontologiai alkatát.
Úgy az élv, mint a fájdalom a lét 3-ik fajához tartozik: fájdal-
lom 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 él-
veken és fájdalmakon kívül vannak a léleknek is élvei és fájdal-
mai, amelyek az emlékezésből fakadnak. Ezek az élvek is le-
hetnek hamisak és rosszak, amelyek az igazi élvezeteket csak
utánozzák. Igazi élvezetek a tiszta élvezetek, míg a hamis él-
vezetek nem-tiszta élvezetek. Nem-tiszta élvek a testnek élvez-
zetei, mert ezek a legszorosabban függnek össze a fájdalommal,
sőt egyenesen fájdalom a feltételük. A tiszta élvek a lélek élvez-
zetei, azok az élvezetek, amelyeket a rendben, a harmóniában.
a szépben való gyönyörködés okoz, tehát a fül és a szem élvez-
zetei, amelyekhez járul természetesen az ismeretnek minden
gyönyörúsége, amely azonban csak nagyon keveseknek jut osz-
tályrészüil. A tiszta élvezeteknek jellemzője az, hogy mér-
ték van bennök — *ἔμμετρα* —, míg a nem-tiszta élvezetek jel-
lemzője az, hogy nincs bennük mérték, — *ἀμετρία*.¹³⁰⁾ Egészen
magától értetődő, hogy a tiszta élvezetekből egy kevés jobb és

¹³⁰⁾ Philebos 52. c. — 53. d., 54., 55.

szebb, mint egy egész csomó nem-tiszta élvezet. Miután pedig az élv nem a lét — *οδολα* —, hanem a levés — *γενεσις* — 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, még kevésbé azonos vele, de a jóért van.*

Az élvek osztályozása után az ismeretek osztályozását kísérli meg Platon, mindenekelőtt két nagy csoportot különböztetvén 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 Plato: legelül 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 kéttőnek az a *vegyülete* 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 élvezetek*en kívül helyet foglalhatnak azok is, amelyek az ember érzeki 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 fődo-

¹³¹⁾ U. o. 55. e. s köv.

log, 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 — *ξυμμέτρον* — közelebb áll az észhez, mint a gyönyörhöz, azért a jónak vegyülete is rokonabb az észszel, mint az élvel.

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 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 — *τελεον* —, az elégséges — *ικανὸν* — eszméiben való részvétel. Harmadik helyen áll a szellem — *νοῦς* — és a belátás — *φρόνησις* —; negyedik helyen az ismeretek — *ἐπιστήμας* —, művészetek — *τέχναι* — s a helyes képzetek — *δόξαις 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 ökor, ló s a többi állat mind mellette is tanuskodnék. (66. 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: *τάγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῆ.*¹³³⁾ Platon az élvnek szerepét az erkölcsiség területén elismeri

¹³²⁾ Philebos 64b—65a.

¹³³⁾ Philebos 66. 6.

ugyan, de a kyreneikusok túlzó és egyoldalú felfogásával szemben azt hangsúlyozza, hogy az értékek sorában, amelynek legelőjén 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 juszanak, 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 élvnek 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 megnemesítése 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 foglalkozik ugyan, mintegy ex thesi a legfőbb jó fogalmazásával, de érinti azt, amikor az államok céljául és feladatául a legfőbb jó megvalósítását tűzi ki. — Platonak 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 mindeneket 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 ἀγαθόν* (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,

¹³⁴) Politeia 505. E.

melyek károsak és fájdalmat okoznak. A tömeg az életet vallja a főjónak, a finomabbak — *κομμοτέρους* —, 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 δρᾶσθαι φαιμεν, νοεῖσθαι δ'οὐ, τὰς δ'αὖ ιδέας νοεῖσθαι μὲν, δρᾶσθαι 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 kosmikus jelentőségű:* ő adja az erőt — *δύναμιν* — az igazságosságnak, a tehetséget az ismerőnek, sőt ő adja a dolgoknak a létet is. —

Ez a főjő azután a Politeia számos fejtegetésében a *δικαιοσύνη*-vel 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 Thrasy-machos 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 οἴκειον τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη.* — Vagy ismét: igazságos az, aki a saját lelkének összhangját megőrzi. Az egészséges, a 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 élvezetek ezen három fajtája között értékfokozat van s igazán, emberhez méltó élvezet csak az ismerésnek élve, amelyre csupán a philosophus tehet szert. A philosophus az igazság megismerésére tör, a vele járó élvezetet tartja a legértékesebbnek s ezért nem törődik sem a hírrrel, sem a kincscsel, hanem az ismerés adta élvezetet elkülöníti a többi élvezetektől, amelyeket csak kényszerű élvezeteknek nevez — *τῶν ὄντι ἀναγκαίαις* (581. d—e.) — mivel ezeknek egyikére sincs reászorulva, csak kényszerítve. A philosophussal szemben a *φιλότιμος* a test aka-

rati részének élvezeteit, a hatalmat, győzelmet, hírnevet részé-
síti előnyben, míg a φιλοκερδης a test vágyó részének élvezeteit,
étel, ital, szeretkezés stb. tartja becsben, s fut a pénz után,
amellyel ezek az élvezek mind megszerezhetők. — Hogy a philo-
sophus élvezetei a leggyönyörűsebbek, ez már abból is kö-
vetkezik, hogy a dolgok helyes ítélésének eszköze az ő hatal-
mában van, t. i. az okoskodás. Ezért, amit ő dicsér és becsben
tart, az a legigazabb és legértékesebb. (582. e.) Aki a λογιστικον
vezérletére bízta magát, annak lelke minden részében szabato-
san végzi dolgát, lelkének egyetlen része a maga jogaiban csor-
bát nem szenved s mindegyik rész élvezi a maga jogos igaz
gyönyörűségeit. (586—587. e.)

A Politeia Platonja az ideák honában keresi a boldogság-
nak = a legfőbb jónak eszméjét, de ezen eszme tartalmára vo-
natkozólag azt vallja most is, mit a sokratesi korszak dialo-
gusainak és a Philebosnak írója vallott: a δικαιοσυνη most is
minden erénynek alapja, de egyszersmind foglalta is. A jónak
eszméje, mint kosmikus valóság, ott van a megismerhető birod-
almában, alig-alig látható, de ha már egyszer meglátta valaki,
akkor ki is olvashatja belőle, hogy minden szépnek és igaznak
ő a forrása és oka; amiként a látható világban ő szülte a fényt,
úgy a gondolkozás birodalmában tőle ered a belátás és igaz-
ság s éppen azért reá kell irányulnia minden ember cselekedete-
inek, aki észszel akar cselekedni úgy a magán, mint a nyil-
vános 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 fölötté áll minden más
eszmének, amely tőle nyer erőt és értéket. Igaza van Hönigswald-
nak: a jó Platon problematikájában nemcsak ethikai, ha-
nem közelebről metaphysikai, rendszeralapító fogalom.¹³⁵⁾ A
jó eszméje, mint legfőbb eszme, minden érvénynek forrása is,
minden ismeret lehetőségének feltétele, amely nélkül a rend-
szer, mint rendszer létre nem-jöhet: A jóból származván a lét és

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

az érvény egyaránt, természetesnek kell találnunk, hogy Plato a jót az istennel azonosítja: minden érték végső alapja és kútfeje isten. Ez a gondolat tökéletes kifejezésre majd Plotinus 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 honában 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 megfékezhetők. Az erényes férfiú tehát szabad férfiú is egyszerűsmind, mert a benne lévő *λογιστικόν*, lelkének eszes része megzabolazza azt a részét az embernek, ami benne állati és vad, — *τὸ δὲ θηριώδες τε καὶ ἄγριον* (571. e.). *Az erkölcsi érték forrása az ész, amely egyszerűsmind kútfeje az igazi szabadságnak is: ime a görög intellektualizmus Platon etikájában.*

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, 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 csu-

pán 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 értékeszmének sui generis természetét felismerni ő is képtelen. Az ideák világán át minden időben — Platon fejlődésének minden szakaszában — át-áttör a hasznosságba vetett hitnek sugára 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 fáradtságot nem ismerve és minden külső érdek nélkül szüntelen kufassa.

A cselekedetek értékét, dacára az értékről szóló tanának, Platon is következményeiktől teszi függővé s az életet ugyan az őt megillető korlátok közé szorítja, de a szellemnek önértékről s a jó akaratnak 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 idealismusnak 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 intellektualismusának 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 ἀριστον. 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 bölcsek és a nagy tömeg, teljesen egyetértenek arra nézve, hogy az εὐδῆν és εὖ πράττειν az εὐδαιμονία-val azonosak.¹³⁷⁾ Ő tehát a jót nem önmagában, καθ'αυτὸν, vizsgálja, hanem az ember szempontjából vett legfőbb jónak fogalmát igyekszik tisztázni s ez által már eleve a relativismusnak s a relativismussal együtt járó utilismusnak 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 — τιμὴν —

¹³⁶⁾ Aristoteles tanára nézve v. ö. Grant i. m. 188—301. l. — 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.

sem lehet a legfőbb jó, mert hiszen az, hogy tiszteltetünk-é vagy sem, nem tőlünk, hanem másoktól függ; de azután, aki tiszteletre vágyik, az az értelmesek tiszteletét óhajtja, mintegy azért, hogy a saját derekasságában — 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 — ἀριστον ἄρα καὶ κάλλιστον —, hanem a leggyönyörteljesebb — ἡδιστον 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 Nikomákhosi 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.

¹³⁸⁾ Nik. Eth. I. k. 87. — 1099. a.

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

Amint fennebb láttuk, nem csak pusztá állapota — *δύναμις* — a léleknek, hanem tevékenysége is. Hogy nem az ideig-óráig becsülésnek 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 osztályrészökül. Így nem lehet az *εὐδαιμονία* a gyermekek és az állatok birtoka. De nem juthat azoknak birtokába sem, akik fiatalon boldogok ugyan, de a 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 gondolkodásában az erkölcsiségnek követelményeit tartja szem előtt. Éppen ezért az ilyen ember soha sem lehet boldogtalan, mert soha sem teheti azt, ami rossz és gyűlöletreméltó.

Amde az ilyen ember is lehet boldogtalan Aristoteles szerint, akkor u. i., ha Priamus sorsa éri. Az ilyen sors-látogatta

¹⁴⁰⁾ Eth. Nik. I. k. 7. fej.

¹⁴¹⁾ U. o. I. k. 9. ifej.

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, 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 kísérői, 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 élvek 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 élvét s az érzéki javakat nem zárja ki, sőt megköveteli azokat. Az egyén erkölcsi reátermettségeinek mintegy mutatója éppen az élvvel, 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 élvvel 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 — *καλόν* —, a hasznost — *συμφερον* — és kellemest — *ἡδύ*.¹⁴³⁾ — Erkölcsös ember az, aki ezekkel az indítékokkal szemben helyes magatartást tanúsít. Különösen áll ez az élvvel 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 sze-

¹⁴²⁾ v. ö. Eth. Nik. I. k. 10. fej.

¹⁴³⁾ Eth. Nik. 1104. b. — ellentéteik: ἀσχροῦ, βλαβεροῦ, λυπεροῦ.

rint szabályozzuk. Aki már most e kettővel szemben helyes magatartást tanúsít, az derekas és erényes férfiú. Szóval: az erkölcsi derékség az élv és a fájdalom érzésével összefügg.¹⁴⁴⁾

Az *ἀρετή*, az erény képesíti az embert arra, hogy a helyes középútat megtartván, aként cselekedjék, hogy cselekedetének eredménye, a legfőbb jó, azaz a boldogság legyen. az *ἀρετή* tehát egy ^{teheték} *ἔστις*, amely által az ember jó ember lesz s tevékenysége helyesen folyik le. Ez a helyesség pedig úgy létesül, hogy a helyes középúton — *μέσση* — 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 *ἀρετή* közelebről meghatározva „választó teheték” — *ἔστις προαιρετικῆς*. —

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 élvek és fájdalmak között. Tudnunk kell első sorban azt, hogy vannak szükségszerű élvezetek — *ἀναγκαῖα*, —, melyeket a test okoz (pld. a táplálkozás és közösülés élvei) és vannak olyan élvek, amelyek önmagukban kívánatosak — *αιρετά*, —, mert itt az élvezet okozó dolgok maguk is nemes és értékes dolgok már önmagukban, a természetől fogva. Vannak végül olyan élvezetek, amelyek a két osztály között középhelyet foglalnak el: pénz, nyereség, dicsőség stb. nyújtotta élvezetek. Az első és utolsó osztályhoz tartozó élveknél nem azért ócsároltatunk, hogy az élveknek 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 (kelleténél nagyobb mértékben törli magát a hírnév után stb.)¹⁴⁶⁾

Vannak már most olyanok — úgy mond Aristoteles —

¹⁴⁴⁾ Eth. Nik. II. k. 13. fejezet.

¹⁴⁵⁾ U. o. III. k. 4. fej.

¹⁴⁶⁾ Eth. Nik. 1147. b.—1148. a.

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 élvek is, de a legtöbb élv mégis csak értéktelen, — *φραῦλαι* (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 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; harmadszor: az értelmes ember nem élvezetre törekedik, hanem a fájdalomból való szabadságra; negyedszer: az élvek, minél erősebbek, annál inkább gátolják a gondolkozást (pld. a közösülésnél); 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 πρὸς τι*. Az élvek is, amelyek értéktelenek vagy önmagukban értéktelenek: *φραῦλαι ἀπλῶς*, vagy értéktelenek valamire nézve: *αἱ δὲ πρὸς τι μὲν φραῦλαι* 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 élvezetesek, 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 *τεχνή* terméke, — az önmagában találó megjegyzés. A *τεχνή* u. i. még nem jelent valóságos tevékenységet, *ἐνεργεία*, 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, csakhogy 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 főjó valamely élv, habár éppúgy vannak alacsony élvek, mint ahogyan vannak rossz ismeretek. De sőt a szellemi tevékenység minden fajára nézve lehet akadálytalan tevékenység — s ha van ilyen akadálytalan tevékenység, akkor az bizonyára a legkívánatraméltóbb is — *αιρετωτάτην 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 θεὸς αἰεὶ μίαν καὶ ἀπλῆν χαίρει ἡδονήν (1154. b.). Mert tevékenység van a mozdulatlanságban 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 — ἡδὸν, —, vagy hasznos — χρήσιμον (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 cselekedik is. Ez a lényeg pedig az ész, melynek uralmától függ az erkölcsiség. Amíg a jó ember az észnek engedelmeskedve azt cselekedik, amit cselekednie 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 — ἡδονὴ οἰκεία — az, amit a jó ember cselekedik 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.

¹⁴⁷⁾ v. ö. 1174. b.

¹⁴⁸⁾ V. ö. 1176. b. — hecses és kellemes dolgok — καὶ τιμῖα καὶ ἡδέα — azok, amelyek a jó emberek előtt hecsesek és kellemesek.

Aristoteles ethikai fejtegetései következőképpen összegezhetők s némi tekintetben következőképpen egészíthetők ki. — Az ember végső célja az *εὐδαιμονία*, amely nem *ἕξις*, hanem tevékenység, *ἐνεργεία* 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 τοῦτον ἐνεργεία κατὰ τὴν οἰκίαν ἀρετὴν εἶη ἂν ἢ τελεία εὐδαιμονία*. — Ez a tevékenység pedig a tiszta szemlélés, — *θεωρητική*, mert minden energia közt ez a leghatalmasabb, — *κρατίστη*, a legállandóbb, — *συννεχεστάτη*. — Ennek a tökéletes boldogságnak élvellel kell elegendőlnie; 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 *αὐταρκεία* 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, — *θεῖόν τι* — akkor az ész szerint való élet, azaz a boldog élet szintén isteni élet, s éppen ezért erőre, becsre nézve — *δυνάμει καὶ τιμιότητι*, mindeneket 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 egyszerűsmind 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, bevégzett, — *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 akarattól eredő cselekedet szabad s-mivel az akarat hatalmunkban áll, hatalmunkban áll az is, hogy erkölcsösek legyünk-é vagy erkölcstelenek. (1113. b.) Mihelyt vágyainkat, szenvedélyeinket az ész szavára hallgatva, megzabolázni képesek vagyunk, szert tettünk a szabadság bizonyos fokára: minél inkább-engedelmeskedünk a bennünk működő ész parancsának, annál inkább 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 erkölcsphilosophia rendszerébe való beleillesztése szempontjából tekintve, Aristoteles tanának az utána következő erkölcsphilosophusoknak egész sora, sőt maga az erkölcsphilosophia, végtelen sokat köszönhet. Az egyes fogalmak logikai elemzése és jelentésüknek megállapítása valóban mindig mesteri. Mindeütt 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, a *erkölcsiségnek lélektanára* vonatkoznak; e tekintetben Platon Aristotelesnek messze mögötte marad. Eltekintve azonban ezektől a nagyobbrészt *formális* természetű részletektől, Aristoteles erkölcsphilosophiája, tartalmát tekintve, Sokrates és Platon taní-

tásán nyugszik, és mindenütt a tapasztalásra, a közérkölcsi-ségre igyekezvén tekintettel lenni, tanítása még mélyebben ereszti le gyökereit a görög szellemiség talajába, mint a Platon erkölcstana, amely a maga idealis röptével mindig abban a veszélyben forog, hogy teljesen elhagyván az éltető βᾶδος-t, légüres térben keres alapokat a maga számára.

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

Kétségtelen dolog és általánosan elismert tény, hogy az erkölcsphilosophiának, 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, irányulniok 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 utilismusa fölé és nem hozza teljes világosságra a szellem önértékének Platon által is sejtett gondolatát, hanem egyenesen alábbszállítja még ezen utilismusnak niveauját is, az élvezet egy teljesen határozottan szerephez juttatva. A helyes közép, a μέσον, gondolata pedig a kis városi nyárspolgárnak óvatoskodó hangulatát borítja jótékony fátyolként az egész felfogásra, amely valóban tipikus kifejezője a korlátolt utilismusnak, amely nem elég bátor, hogy hedonismus legyen s nem elég erős, hogy idealismussá emelkedjék.

Aristotelesnek az erkölcsi értékről szóló tana ezek szerint éppen az értékelés szempontjából Plathoz képest hala-

dást nem jelent. E ténynek okát pedig abban kell keresnünk, hogy erkölcsphilosophiájában az ontológiának és az axiologiának 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 Platonak idea-tanával szemben is méltatlan, amikor az abban kifejezésre jutó helyes gondolatot, vagy ha úgy tetszik, tendentiát félreismerve, elveti. A helyes-középútnak gondolata az abszolút értéknek, az önmagában vett jónak egyenesen halálát jelenti, holott a *voûç* tevékenységének, illetve a *voûç* szerint való tevékenységnek gondolata, ha időközben Aristoteles el nem éjti 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 fel-emelték volna Aristotelest az idealismusnak azon magaslatára, amelyre az erkölcstant csak Jézus, az erkölcsphilosophiát pedig csak Kant vala képes felemelni.

HARMADIK FEJEZET.

A görög erkölcsphilosophia 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 erkölcsphilosophia 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 erkölcsphilosophia harmadik korszakának két hatalmas irányával, az epikureizmussal és a stoicismussal. E két nagy irány erkölcsphilosophiai felfogásának megismeréséhez mintegy be-

vezetésül 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 állítá előtérbe. Anthistenes mesterének tanításában legbecesebb momentumnak a világ javaitól való teljes elfordulást ítélvén, a lélek nyugalalmát megzavaró minden idegen elem megvetését követelte. Eppen 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 Aristoteles —, 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.

Athistenes tanában központi helyet az *ἀδιαφορία* gondolata foglalja el: az ideális bölcс 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 megelégedeltsége boldog érzésében az isteneket sem irigyeli. — Anthistenes felfogása szerint tehát a

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

boldogság nem egyéb, mint az *αὐταρξεία*, amelynek forrása és mértéke a belátás, — a bölcs férfiú egyszersmind erkölcsös és boldog is! — Az *αὐταρξεία* 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 feleletet a saját egyéni tetszése és hajlandósága szerint. Éppen ezért volt képtelen a kynismus arra, hogy a legfőbb jónak objektív fogalmát nyújtsa.

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 hedonizmusa 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 a *ἀπονία*-nak nagy sze-

¹⁵⁰⁾ Teljesen elfogadhatatlannak tartjuk azt a magyarázatát a kyréneikusnak, amellyel *Gomperz* művében: *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen* (129. s. köv. 1.) találkozunk. *Aristippos* tana őszinte és leplezetlen hedonizmus, amelyet félreérteni nem lehet s félremagyarázni is csak nagy *sophistikával*.

rep 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 élvezetek 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, közelebbről 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, kitörő *κίνησις*.¹⁵²⁾

Az élvezetek között minőség tekintetében Aristippos különbséget nem tett, sőt egyenesen azt állította, hogy nincs kü-

¹⁵¹⁾ Aelian. Var. Hist. XIV. 6. (Ritter és Preller 8. kiad. 208. 1.) V. ö. D. L. 2., 66.

¹⁵²⁾ Diog. II. 86. (Ritter és Preller 8. kiad. 208. 1.)

lönbség 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, adáfván az embernek a természet által, — természettől 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 bir 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 bir; önmagában véve teljesen semmitérő 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 már nem cél, hanem csupán eszköz az élvezeteknek kiválasztására. A belátás *Aristippos*nál 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 becisének öntudatos tanítása által a *hedonismusnak* megalapítója s midőn az életnek alapos kiélvezését követeli, *Anthisténés* világtól elforduló felfogásának lesz ellenlábasa. Kifejezett hedonismusával még többször fogunk találkozni az erkölcsphilosophia történetében s közelebbről éppen a *Epikuros* moralis philosophiájában, amelynek alapját az ő hedonismusa képezi. —

¹⁵³⁾ Diog. II. o. 87.

¹⁵⁴⁾ Diog. Laert. II. 93.

Ez a hedonismus, amely tulajdonképpen az egyénnek tettségét ülteti az ítélőszékbe, 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 körütekintést igénylő logikai munka eredménye lehet. Az érzések vezetésére bízott ember s csak az érzéklések valóságát hirdető egyén menthetetlenül sülyed a hedonismus karjába, hogy ott az élvezet lenyügöző 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 epikureizmus és kyréneizmus, másfelől a stoicismus és a kynikus tan között fenn áll. Mindkettő, úgy a stoicismus, mint az epikureizmus, nagy hatással volt a jövő század életfelfogására s ezért méltó dolog, hogy mindkettőnek erkölcsfilozófiájával itt is foglalkozzunk, da-

cára 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 erőnkől törekedünk az élnék 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 az 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 kerülünk. 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 az az élvezetnek bizonyos fokával van összekötve. — Bármint is vélekedett legyen azonban Epikuros az élvezet intenzitásáról és a fájdalomhoz való viszonyáról, a reánk maradt töredé-

¹⁵⁵⁾ Epikuros tanára nézve különösen ajánlhatók: *P. von Gizycki: Ueber das Leben und die Moralphilosophie des Epikur.* Halle a/S. — *M. Guyau: La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines.* 5. éd. Paris. 1910. — Laikusok részére kelégitő 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.

kekből egészen bizonyosan megállapítható, hogy élvnek 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 hedonismus álláspontja a maga teljes világosságában és határozottságában jelentkezik, és ezert Epikuros valóban a philosophiai hedonismusnak megalapítója.

A fennebbiekből 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 becsesebbek, mert amíg a test élvezetei csak a jelenre vannak korlátolva, 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 eredeti, — 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 élvezek között abból a szempontból is, hogy vajjon tartósak, semmi által sem akadályozottak-é, vagy pedig valamely akadály elhárítása által ke-

¹⁵⁶⁾ Athen. VII. 279. F.: „ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή.”

¹⁵⁷⁾ κρείσσον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν, ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν, Diog. Laert. X. 135.

letkeztek? Az élvezeteknek első fajtáját nevezte állandó élvezetnek — *ἡδονὴ καταστηματικὴ* —, a második fajtáját pedig mozgásban levő élvezetnek — *ἡδονὴ 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 élvezetek első fajtáját tartotta becsesebbnek, 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 *ὀλιεία 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 alkotórészei 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, telieszen boldog és erkölcsös ember, mert tud válogatni az élvezetek

¹⁵⁸⁾ Diog. Laert. X. 136.

¹⁵⁹⁾ Diog. Laert. X. 128.

¹⁶⁰⁾ Diog. Laert. X. 132.

¹⁶¹⁾ U. o. X. 122.

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 intellektualismusával, hogy a kettő egyesüléséből szülessék meg az a számító hedonismus, amely kétségtelenül már az utilismus álláspontjának határain jár, de igen sokszor — és a gyakorlatban legtöbbször — egyenesen útszéli hedonismusá válik, amint ezt Epikuros gyakorlati követői egészen kézzelfoghatólag 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, — *ἡ σοφία τὰ πραγματά παρασκευάζεται εἰς 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 hedonismusának 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 hedonismusát 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 utilismusáról 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 hedonismus képviselője s mint ilyen ismeretes azok előtt is, akik a maguk erkölcsphilosophiáját az ő tanára alapították. Az utilismus ma-

¹⁶²⁾ U. o. X. 117.

¹⁶³⁾ U. o.

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

gasabb mérőjét megtalálnia — legalább a reánk maradt feljegyzések szerint — neki sem sikerült, mert hiányzott nála az elmélkedésnek az a készsége, amely az érték egyes fogalmának jelentését türelmes elemzés tárgyává tévén, helyesen különbözteti meg a jót és rosszat.

18. §. A stoicismus tana az erkölcsi értékről.

A stoicismus tanát akkor tekintjük helyes szempontból, ha az epikureizmus ellenhatásaként fogjuk föl. Úgy a stoicismus, mint az epikureizmus lényegileg mind a kettő morális irányzatú, de míg az epikureizmus az erkölcsi értéket az élvezetben keresi, addig a stoicismus 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 philosophiához kapcsolódik, csakhogy, amint *Grant* találóan jegyzi meg, amíg a kynikus philosophia, vagy helyesebben, életfelfogás brutális vala s végiggázolt a társadalmon, addig a stoicismus sokkal nemesebb s kifelé a világgal összeférő.¹⁶⁶⁾ A kynikus életfolytatás inkább negatív jellegű és protestatio, míg a stoicismus pozitív és építő. A kynikus bölcs megveti a tudományt, a stoikus ellenben a tudomány szerint rendezzi életét.

A stoikus felfogás értelmében *a boldogság a legjobb jó* s erre a boldogságra szert csak azok tehetnek, akik a természetnek megfelelőleg, a természettel egyezőleg élnek és cse-

¹⁶⁵⁾ A stoicismus tanát az erkölcsi értékről behatóan tárgyalja: *Tiedemann: System der stoischen Philosophie*. — A mű két részben jelent meg, Leipzig, 1776. — A stoikusok ethikájával főleg a 2-ik rész foglalkozik. — *Heinze: Stoicorum ethica ad origines suas relata*. 1862. — *Dr. A. Dyroff: Die Ethik der alten Stoa*. Berlin, 1879. — A stoikusok tanára vonatkozó jegyzeteket és feljegyzéseket kiadta philosophiai pontossággal és gondval *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.

lekednek. Már az alapító Zenon azt tanítá, hogy minden cselekvésnek célja *ὁμολογουμένως φύσει ζῆν.*¹⁶⁷⁾ Ez a tétel igen 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 világész működését szemlélték.

A természetnek megfelelőleg 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 — *ἡγεμονικόν* — az isteni lénynek egy része, sőt egyik töredék szerint, egyenesen maga az istenség.¹⁶⁸⁾ Ha a lélek törekvése — *ὄρη* — 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 hasonlóvá 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 effektusok 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, *αἰρετόν*, mind az, ami a természettel egyező, a természetnek megfelelő, *κατὰ φύσιν* való. Minden, ami természet szerint való, az hasznos is az emberre, ami pedig hasznos, az jó is. Imé, a stoikus philosophiában 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

¹⁶⁷⁾ Stob. Ecl. II. 132.

¹⁶⁸⁾ Antonin. III. 16. Arrion. I. 14.

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 — *ἐπιέννημα* — az erénynek s természete annyira kizárja az érzékiségnek még csak látszatát is, hogy a stoikusok nem is élnek — *ἡδονή* —, hanem örömmel — *χαρά* — szeretik nevezni;¹⁶⁹) a *χαρά* a bölcsek gyönyörűsége, a *ἡδονή* pedig a balgák élvezeté.

A stoikusok erkölcsi felfogására nézve jellemző, hogy szerintök 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 bölcsek osztályát, amely az erénynek birtokában lévén, jó is egyszersmind, és a bolondok osztályát, amely teljesen tudatlan lévén, erkölcstelen. Közbeeső osztály a kettő között nincsen: egyik osztályból a másikba mintegy átugrani kell.

A tulajdonképpeni erény tehát, amelynek birtokában, erkölcsös, boldog életet élhetünk, a belátás, *φρόνησις* amely képessé tesz arra, hogy a bennem, illetve a kosmosban működő észnek szavára hallgassak s annak értelmében cselekedjem. A *φρόνησις* 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 biró 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 nagyrebecsülésre. Létezik-e valahol, vagy létezett-e valaha egy ilyen bölcs férfiú? — ez egészen más kérdés, amely a stoikusok értéktanára nézve teljesen közömbös és jelenték-

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

¹⁷⁰) Stob. Ecl. II. 102. — Diog. L. VII. 92. sz. a φρόνησις annyi, mint πιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων.

telen. A bölcs férfiú tulajdonképpen csak ideál, amely azonban világosan szemlélteti a stoikusok felfogását a legfőbb erkölcsi értékről.

A jó — ἀγαθὰ — tehát az, ami használ, rossz — κακὰ — az, ami árt és végül közömbös — οὐδέτερα — az, ami se nem árt, se nem használ.¹⁷¹⁾ Használ pedig az, ami erény szerint való; kárt okoz ellenben a rosszság követése.¹⁷²⁾ A tulajdonképpen 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 birnia 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 6. καλόν, azaz; a jó szép.¹⁷⁴⁾ — A jónak ezek a tulajdonságai teszik

¹⁷¹⁾ Diog. VII. 101.

¹⁷²⁾ Diog. L. VII. 104.

¹⁷³⁾ Diog. VII. 112.

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

τάγαθὸν ἐρωτᾷς μ' οἷον ἔστ'; ἄκουε δὴ,
 τεταγμένον, δίκαιον, δσιον, εὐσεβές,
 κρατοῦν ἑαντοῦ, χρήσιμον, καλόν, δέον,
 αὐστηρόν, αὐθέκαστον, αἰεὶ συμφέρον,
 ἀφοβόν. ἄλυπον, λυσιτελές, ἀνώδυνον,
 ὠφέλιμον, εὐάρεστον, ἀσφαλές, φίλον,
 ἐντιμον ὁμολογοῦμενον,
 εὐκλεές, ἄτυφον, ἐπιμελές, πρᾶγον, σφοδρόν,
 χρονιζόμενον, ἀμεμπτον, αἰεὶ διαμένον. —

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, εὐχρηστα, συμφέροντα, λυσιτελῆ, σπουδαῖα, πρέποντα, καλὰ, εἰκεία. — Mindezek a jelzők elég világosan mutatják, hogy a jónak túlnyomó értéke és becsé a hasznosságában nyilvánul meg. Kleanthesnél feltűnő, hogy a jelzők között előfordul nemcsak a δίκαιον, igaz és δσιον, 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 συμμετρία elve pedig tösgyökeres görög gondolat. Chrysisposnál azután a

azt értékesse 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 βιον*. — 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 Zeno 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 Zeno, 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 fedezték fel s az erkölcsi cselekedetek önértékűségét hirdessék. A boldogság fogalmának előtérbe állítása azonban őket is, mint a görög erkölcsphilosophia művelőit általában, minduntalan levonja az utilismus körébe s mikor azt hinnők már, hogy a szellem önértékének fölismerésére bukkanunk, ismét a hasznosnak színvonalára sülyedünk alá. Absolut értékkel itt is csak a boldogság bir, amelynek szolgálatában áll az embernek minden lelki és szellemi ereje. A *φρονήσις* is teljesen utilistikus 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 *φρονήσις* is csak puszta eszköz, amelyet hasznosságáért kell

szép az igazságossal *δικαιον* azonosul s így előáll az egyenlet: *ἀγαθόν = καλόν = δικαίον*. Sem a *δικαίον*, sem a *καλόν* s tehát az *ἀγαθόν* sem, nem *θέσει*, hanem *φύσει* léteznek s az emberi természetben gyökereznek. — V. ö. Dyroff. i. m. 90. s köv. l.

¹⁷⁵⁾ Sext. adv. eth. 30.

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 legprégnánsabb 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 vala, 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 lőn az a színtelen, theologizáló mysticismus, amely a későbbi stoát oly élénken jellemzi.

A stoicismus erkölcsi felfogása és az erkölcsi értékről szóló tana az utilismus bélyegét viseli magán, az erénynek 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 *Ainesidemus*.¹⁷⁶⁾

¹⁷⁶⁾ A skepticismus ethikájára nézve v. ö. Dr. Josef Clemens *Kreibitz*: *Geschichte und Kritik des ethischen Scepticismus* c. művét, mely 1886-ban jelent meg Wien-ben. — A skepticismus történetét és tanát legallaposabban 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 Scepticismus* c. műve. 1905. Leipzig.

A görög-római gondolkozás és életfelfogás skepticismusának megalapítója kétségtelenül Pyrrho vala, aki úgy a theoretikus, mint a praktikus philosophia terén minden abszolút elvnek létezését s érvényességét kétségbevonta. Felfogása közvetlenül csatlakozik a sophisták azon felfogásához, amely szerint minden elv, minden törvény és szokás csak *φασει* való és nem *φυσει*, csak emberi megállapításoknak, megegyezéseknek, parancsoknak eredménye és nem természettől belénk oltott. Diogenes Laertius feljegyzése szerint Pyrrho tagadta a szépnek és rútnek, 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 Pförtennak* egy igen találó terminusa szerint, ezen alapítélet természetszerű következménye volt az, hogy a pyrrhonismus a maga korlátlan kételkedését kiterjesztette a moralitás terére is, megtagadván a moralis értékítéleteknek és erkölcsi elveknek úgy érvényességét, mint jogosultságát. A skepticismusnak híres *tro-pusai* 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 relativ 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 rossz a másik előtt, és megfordítva, ami rossz az egyik szemében, teljesen jó a másikéban. Sőt a pyrrhoneismus ismer dolgokat, amelyek éppen olyan jók lehetnek, mint amilyen rosszak. Mind-

¹⁷⁷⁾ Diog. Laert. IX 61. — Οὐδὲν γὰρ ἐφασκεν οὔτε καλὸν οὔτ' αἰσχρὸν, οὔτε δίκαιον οὔτ' ἀδίκον, καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοῖς ἀνθρώποις πράττειν οὐ γὰρ μάλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον. — V. ö. Kreibig i. m. 35. l.

ezek a tapasztalatok pedig arra a tételre vezetik a skepticizmusnak 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 élhet erkölcsös, azaz, boldog életet, aki lelkének nyugalmát 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 philosophiának az erkölcsi jóról táplált legellentétebb nézetei, a közéletnek erősen eltérő véleményei egytől-egyig fegyverül szolgálnak arra, hogy a maguk igazát kivívják velök, 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 aesthetikai, 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 megvalósítani kell, melyik az a cél, amelynek megvalósítása esetén cselekedete jónak minősül. Ha azonban az életnek minden jelensége-mellett érdektelen közönyöséggel haladunk el, megtalálja lelkünk azt a nyugalmát, 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 megta-

gadja az értékek létezését s a „kell“ kategóriájáról semmit sem tud, mint a hogy csakugyan nem is tudhat, tagadván az értékek létezését, — de azért mégis értékel, 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 gyökerézik s következésképpen 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 skepticizmus erkölcsphilosophiai meddősége éppen olyan világossá válik, mint amilyen világos az ismeretelméleti tehetetlensége. Az erkölcsi értékeszme jelentésének kérdése alól az emberek között tapasztalható nagy ethikai és erkölcsi eltérésekre — *διαφορία παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις* — való hivatkozással kibújni kétségkívül könnyű és kényelmes megoldás, de semmiesetre sem philosophiai 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 skepticizmus, — akár a Pyrrho, akár az akadémia skepticizmusáról is beszélünk — éppen e kérdés elől tér ki és a legfőbb jó eszméjének történetében ezért positiv jelentőséggel nem bír.

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

Kevés fontossággal bír az erkölcsi értékeszme jelentésének megállapítására vonatkozó törekvések történetében annak az iránynak tana is, amely a görög gondolkozás talaján született, de a római-hellenistikus gondolkozás 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 hellenistikus korszak közepette indul virágzásnak és nagy kedvességre lel mindazok között, kik gondolkozásuk ernyedtsége folytán a hagyományos philosophiai tanok értékét tagadják vagy a hagyományos tanokat egyeztetgetve új tant akarnak állítani azoknak keveréséből. Az erő helyére az ernyedtség, az eredetiség helyére az utánczás, a gondolkozás merészsége helyére a gondolkozás lemondása lépik az eklekticismusban és skepticismusban 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 színtelen és határozatlan tannak lettek hirdetőivé. A stoicismusnak kebeléből kiszakadt eklekticismusnak legtipusosabb 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 önelégységben, az *autarkeiában* találja meg, hanem hangsúlyozza ezenkívül az egészségesnek, az erőnek szükségességét is,¹⁸⁰⁾ ami már a való élettel és a közfelfogással való megalkuvást mutatja. Eklekticismusának jellemzője az is, hogy az erényeket Aristoteles szerint osztja föl theoretikusokra és praktikusokra és elfogadja a stagirai bölcsész tanát az arany középutról. Az erkölcsi cselekvésnek legfőbb normája az általános ész, de e mellett Panaitios megkülönbözteti az egyéni észt is, amelyben az egyeseknek jelleme megnyilatkozik. Az egyes férfiú kötve van, mint legelső normához, az általános észhez, de engedelmeskednie kell a benne lakó egyéni észnek is, amely-

¹⁷⁹⁾ *Suidas* feljegyzése.

¹⁸⁰⁾ *Diog.* VII. 28.

nek 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 értékesszme 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 hellenismus talajáról fakad s a hellenismusnak szellemét sugározza felénk.¹⁸²⁾ A görög philosophia hatása Rómában először negativ 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. Positiv és építő hatása — és ez ismét jellemző a római bölcseletre — első sorban az Epikuros tanának és a stoicismusnak vala. Epikuros tanát *Lucretius* teszi népszerűvé a rómaiak között, nagy bátorsággal küzdvén a babona ellen és megszüntetni 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

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

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

másokkal is, hogy ő a természet minden jelenségét magyarázni és minden elfedett titkát megfejtteni 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 *περι τοῦ καθήκοντος* c. művét fordítja le tulajdonképpen a *De officiis*-ben. — Ő testtől-lelkestől a gyakorlat embere: szónok és államférfiu, aki előtt a philosophia nem öncél, hanem eszköz csupán a szónoki és államférfiúi művészet gyakorlására. A Cicero lelke merőben philosophia-ellenes s amikör bölcselkedik, azt is csak érdekből, időtöltésből teszi. Legnagyobb érdeme, hogy a görög bölcséletet a rómaiak nyelvére fordítja s a hellenistikus philosophiát Rómában is otthonossá teszi. Az ő philosophiai munkássága görög tankönyvek fordításában állott s éppen ezért egy kifejlett, szerves rendszernek nyomait műveiben hiában keressük.

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 lélekére, — egészen világosan mutatja, hogy Cicero, mint minden igazán római, az utílenek 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 egyéneknek, a kulturának, 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 Zieglernek, aki szerint inkább az ügyvéd az, aki rheto-

rikailag igyekszik olvasóira hatni, mint a philosophus, aki bizonyít és cáfol.¹⁸³⁾ Éppen ilyen rhetorai 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 nevét, 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 és parancsa szerint élünk. A bölcs férfiú egyúttal az erkölcsös is, akinek lelki nyugalomát — 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 han-

¹⁸³⁾ i. m. 209. l.

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

gulata megragadja az ő lelkét is; a platonai mysticismus e világ értéktelenségei fölött való elmélkedésre készteteti 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 sejtelem éber bizonyossággá erősödni képtelen, aminthogy képtelen volt bizonyossággá izmosodni a római-hellenistikus kor egész philosophiájában, 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⁾ Epikletos 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, hogy 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 fődolog, 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

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

e dolgokról való *képzeiteink*. Mi a jó és mi a rossz? — ezek a kérdések is az egyes emberek képzeiteitől függnek és ezen képzetek által, ezen képzetek szerint nyernek megoldást. Helyes-képzetek alapján helyesen fogunk cselekedni is s az ilyen cselekedetek eredménye jó leszen, 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 atheismus és istentagadás kötelességellenes-érzés.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 élet-felfogása. 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

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

¹⁸⁷⁾ V. ö. M. Wundt i. m. II. k. 481. l.

¹⁸⁸⁾ Enchiridion 31.

¹⁸⁹⁾ Műveinek címe: τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία 12. —, amely egymással csak lazán összefüggő gondolatoknak, aphorismáknak, sentenciáknak gyűjteménye. Az egészét 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. Huszti József: Marcus A. római császár elmékedései c. alatt. (Bp. 1923.)

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. Átvészi 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 képzeleteink 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 καὶ 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 szemben a világ forgatagával, azt botorul megtéríteni akarván, hanem

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

tűri, hogy e forgatag könnyörtelenül csapjon össze az ő feje felett is.

Ez a rövid áttekintés, amelyet a római erkölcsphilosophiáról adtunk, világosan mutatja, hogy a római philosophia első sorban, sőt szinte kizárólag a praktikus életfolytatás iránt érdeklődvén, 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 kulturának 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. Kivész 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 dierum 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 Aurel, a császár, — mindakettő egyformán érezi, hogy erkölcsi értékek lennie kell és mégis létüket ezen világban mindkettő megtagadja. Mindakettő a gondviselésbe vetett hit alapján épít, de e gondviselés csak óhajtott sejtelem, 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 el-*

veszítette 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 elmélkedésnek teljes hanyatlását mutatja. Az erkölcsi értékeszme jelentése teljesen elhomályosul s mintha Platon és Aristoteles soh'sem éltek volna, a philosophusok elmélkedései a felszínen keresik azt, ami pedig a léleknek legmélyéről fakad, mert a léleknek lényegét teszi. Az eklekticismus még bir bátorsággal arra, hogy a moralis értéket keresse, de az utilismus álláspontjáról is, minduntalan erejétvesztetten, a hedonismus színére sülyed 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 hatásai-ban ma sem teljesen méltányolt képviselőjével, Plotinussal; 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 életrekeltőjét, de akinek tanítása a keresztyén dogmatika megalkotásának jelentős tényezője is lett. Plotinus 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 jellemzővonásává annak a kornak, amely már a keresztyénség hatása alatt új színt és értéket kezd adni az emberi művelődésnek. Plotinus a görög gondolkozás 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 keresztyénség 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 mindközelebb jutott a valláshoz, illetve mágiához; a vallás pedig a maga sajátlagos tartalmától megfosztatván, elértéktelenedett 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 jövő világnak boldogságára. Ez a mysticismus szinte észrevétlenül meghódította a római-hellenistikus műveltség minden területét és a philosophiában éppen olyan otthonos lön, 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 megököklése és ez által az élet egyik legbecsesebb momentumának kipusztítása — 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 lön s alakját a legendák ragyogó szövetébe burkolta. Ez az Apollonius egy isteni alak, aki betegeket gyógyít, halottakat támaszt, csodát csodára halmoz, szeretjárva az emberek között hirdeti a bölcsességet s az igaz erkölcsöt.

A vallásos synkretismus alapján keletkezett mystikus társulatok közé tartozott a zsidó *esszenusok* sektája s a *ihero-*

peuták; idetartozott továbbá a zsidó alexandriai philosophus *Philó* is, akinek allegorikus magyarázatai a szt. írás igazságait, a helyett, hogy megvilágosították volna, végleg elhomályosíták.

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

Amint előadásunk eddigi folyamán is láttuk, Platon tana az utánna következő görög philosophiára általában véve nagy és mély befolyást gyakorolt. Ez a befolyás azonban a legnagyobb és legnyilvánvalóbb, egyszersmind a legradikálisabb is az u. n. *új-platonismus* tanában, amelynek végső gyökereit a Platon kései dialogusaiban s a keleti vallások mysterium-hitében kell keresnünk. Maga a neo-platonismus 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 irányznak és életfelfogásnak az erkölcsi értékeszmeire vonatkozó elmélkedését a Plotinos tanában mutatjuk be. Plotinos erkölcstana a görög erkölcsphilosophiának utolsó eredeti hajtása. Az ő erkölcsi felfogását is, mint a neo-platonismus bölcseletét általában, a keleti vallások és mysteriumok hatása jellemzi. Plotinos a platonii tan mystikus elemeit túlozva, a józan görög intellektualismus helyére azt az egyoldalú és túlságba hajtott mysticismust ültette, amelyik a görög nép szellemétől oly nagy mértékben idegen.¹⁹¹⁾

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 Sytem. (Leipzig, 1921.) — M. Wundt Plotinos-

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: észes és esztelen, a természet, a föld, a növények stb., csakhogy nagyon különböző mértékben. A tudós a maga tudományát, a gyermek a maga játékát ezen szemlélés kedvéért üzi.¹⁹²⁾ Minden, ami történik e világon, csak a szemlélés kedvéért történik; a szemlélés és a szemlélet kedvéért történik a cselekvés is, amely tulajdonképpen nem egyéb, mint a leggyengébb szemlélés. Ezért a cselekvés célja a szemlélés, úgy, hogy a cselekvés a maga célját elérvén, ő maga ismét szemléléssé leszen.¹⁹³⁾

Minden létnek és életnek elve, forrása az Egy — τὸ ἓν, amely a maga lényege szerint nem egyéb, mint mindenek lehetősége. A ἓν sem nem lét, sem nem lény, nem is élet, hanem mindezek fölött álló s ezért felfogni csak intuitio által lehet. Az Egy a τὸ ἓν a jó, amely ott lebeg az egész mindenség fölött aetheri magasságban, mint Platonnál a jónak eszméje, az eszmék sorozatának legmagasabb fokán.¹⁹⁴⁾

A ἓν maga nem szellem, hanem a szellem fölött van, ő maga egy megmagyarázhatatlan csoda — θαύμα —, amelyről még a létet sem lehet állítani, nem hogy még egy más dolognak a attributumait alkalmazzuk reá; valójában — úgy mond Plotinos — még névvel sem illelhető.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 töreked-

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 tárgyalatik.

¹⁹³⁾ III. *Enn.* 8. k. 6. p.

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

¹⁹⁵⁾ VI. *Enneád* 9. könyv, 5. fej.

¹⁹⁶⁾ U. o. 6. fejezet.

nünk; de mi olyanok vagyunk, mint azok az énekesek, akik a khorus-vezető köré sereglenek, de mégis ide-tova tekingetünk, s ezért hamisan énekelünk, ha azonban a khorus-vezető felé fordulunk, szépen énekelünk és vele egyesülünk. Az embernek a *εν*-hez, az istenhez kell visszatérni, önmagának átadása, a vele való szoros érintkezés, az *extasis* által.¹⁹⁷⁾

A Plotinos erkölcsphilosophiájában 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, *extasis* által lehet megragadni. Ez az Egy nem egyéb, mint a mindeneket érintő isten, amely hozza létre a létet, az életet, a szellemet, a jót, szóval mindent, ami létezik és aminek értéke van. Igazán létező csak a *εν*, 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 tulajdonképpeni 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 birná, míg ellenben a jót csakugyan birni 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 jelenlevő, a szép azonban bámulatot és egyúttal nyug-

¹⁹⁷⁾ U. o. 8., 9., 11. fej.

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

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

talanságot is ébreszt, fájdalmat kéjjel vegyít. A jó régibb, 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 lényegiséggé, szellemmé 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 bir léttel és érzéketlen; nem lélek és nem szellem, nem élet és nem forma, nem fogalom és nem határ, nem erő, hanem mindezeknek mögötte marad. Az anyag egyetlen nevet érdemel és pedig ezt: nemlétező. *μη ὄν.* Az anyag éppen, mert nemlétező, tulajdonképpen csak árnyképe a kiterjedésnek és csak sóvárgás a létező után; éppen ezért az anyagnak minden megnyilvánulása csak hazugság.²⁰³⁾

Az anyag természetének és szükségyszerűségének 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 törekszik minden, minden létnek alapja s amelyre minden létnek szüksége van; ő maga pedig hiány-nélkül való — *ἀνευθεῆς* —, önmagának elég — *ἑαυτῷ* —, semmire szüksége nincsen — *μηδενοῦ δεόμενον* —, minden dolognak mértéke és határa — *μέτρον πάντων καὶ πέρας* —, önmagából ajándékozza a szellemet — *νοῦν* —, a lényegiséget — *οὐσίαν* —, a lelket — *ψυχὴν* —, az életet —

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.

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

ζωήν — és a szellemi tevékenységet“ — *περι νοῦν ἐνέργειαν*.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 olyan 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 hiányzéka — *στέργους* —; 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 tökéletlenségüknel fogva egymásra szorulók.²⁰⁸⁾ Úgy a jónak, mint a rossznak meg van e világon a maga helye, amely őt természeténél fogva megilleti. A világegész nagy arénájában mindenki és minden azt a szerepet játszodja, 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 egyszeresmind, 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

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.

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 pusztá anyagi, érzéki életen kívül birjuk az észet s az igazi szellemet.²¹²⁾

A Plotinos tanítása szerint az erény a testiségnek, érzékiségnek, az anyagnak legyőzésében nyilatkozik meg. Az anyagot, ezt a tiszta negativumot, le kell győznünk, hogy birtokba vehessük a jót, az istent, ezt a csupa positivumot. Erkölcseleg 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 lesz. Az erények között azután Plotinos érték tekintetében is különbséget tesz: legkevesebb értékkel az anyag birván, 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 biró 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

²¹⁰⁾ IV. *Ennéád* 3. könyv, 22. fejezet.

²¹¹⁾ I. *Ennéád* 2. könyv, 1. fejezet.

²¹²⁾ I. *Ennéád* 4. könyv, 4. fejezet.

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 gondolkozik, hanem egyszerűen és tisztán élvezi az istent és részt vesz 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 *legtöbb jót az istent* vallotta és az ember kötelességül *az istenhez való hasonlóságot* ismerte el — θεῶν δμοιοθηται. (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 philosophiai 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 philosophiáját, annyi kétségtelen, hogy úgy metaphysikája és kosmogoniája, mint etikája fölött *érték-szemponatok* az uralkodók, és pedig sokkal határozottabban, sokkal világosabban, mint magánál Platonnál, Plotinos mesterénél. Az istenség a *legtöbb 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 philosophiája szerint csak az létező — ὄν —, ami ontologailag tekintve tulajdonképpen nem-létező, s ezért van, hogy Plotinos

nem meri az Egyről állítani a létet; és megfordítva, Plotinos philosophiájában az a nem-létező — $\mu\eta\ \delta\nu$ —, ami ontologialag 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 értékfokozat 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 anyagosság teljesen ki van rekesztve ethikájából is, amelyből merőben hiányzik a hedonismusnak 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 erkölcs-philosophiájából 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 titokzattossá válik, mihelyt a földi életnek el nem tagadható realitása követel magyarázatot. Plotinos mysticismusa megriad ugyan az élvnek és haszonnak 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 mysticismus 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 szemei elől. Plotinos tana, mindezeknél a tulajdonságánál fogva, az erkölcsi értékeszme jelentésének megismerése szempontjából inkább csak negatív értékkel bír; a phantasia túlcsepő 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 sejtélem 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 egyszerismind, 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 hedonismus-sal vegyül, még egy Sokratesnél is, aki Platon Protagorasá szerint a jót egyenesen az élvezettel azonosítja. Annyival kevésbé csodálkozhatunk azon, hogy egész iskolák, illetve irányok vallják legfőbb értékül az élvezet és elvetvén a haszonnak objektív mértékét, az egyén subjektív önkényének dobják áldozatul az erkölcsi értéket.

És ha mindezek után a görög erkölcsiség mégis, mint egy harmonikus, arányaiban meglepő műremek 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 aesthetikai 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 élvezetrol lemondjon. A görög ember cselekszik, hat, élvez, — a lemondás és aesthesis az ő lényegétől merőben idegen.

Egészen természetes dolog, hogy az a jellemvonás, éppen mivel a görög közlélekben gyökeredzik, ott van és érvényesül a görög erkölcsi felfogásban és ezen felfogás alapján fel-

épülő 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 számitáson 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 dionisosi lélekkel részt venni akar. Az élvezetnek ez az igazi őseredeti élvezése a görög szellemnek egyéni sajátja s a görög szellem gazdagságának, erejének, termékenységének kétségkívül legbőségesebben 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 aesthetikai élvezetét nemcsak, hogy nem tiltották, hanem egyenesen megkövetelték. A belátásnak és a belátó bölcsességnek a görög kedély előtt túlságos hidegségét az érzelm szelídítette úgy Platónnál, aki az élet megillető szerepet meghatározni óhajtja, mint Aristotelesnél, aki egyenesen alkotó részévé tette a boldogságnak a *ηδονη*-t. A hedonismusnak érvényesülését olyan szükségszerűségnek kell tartanunk, amely a görög népnek aesthetikai hajlandóságából folyik.

A görög nép aesthetikai karakteréből nyeri magyarázatát — bármily különösnek is tetszik az első pillantásra — a görög erkölcsphilosophia *utilismus* is. A görög nép aesthetikai 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 irtozó tartózkodása mindattól, ami szertelen és a maga szertelenségében visszataszító. A mi-ként a műretek sem lehet mértéktelen és minden körlátót meg-

vető, úgy az életnek s az életet kifejező cselekvésnek is meg kell tartania a mértéket. Ezért a görög nép hedonismusa is merőben különbözik pld. a keleti népeknek vad állatiságától, 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 pillánatig tartó. A görög népnek ezen sajátosságából, hogy t. i. oly kietartóan ragaszkodik a mérték megtartásához, érthetjük meg azt az ellenséges magatartást, melyet a népnek legjobbjai tanusítottak 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) értven 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 intellektualismus és az eudaimonismus volt uralkodó a görög nép körében és a görög philosophiában 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 utilismus helyét a hedonismus, vagy ami még ennél is rosszabb, az ethikai 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 tejesen

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

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 keresztényiségnek 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.

*

A görög erkölcsphilosophia karakterét és az erkölcsi értékeszme jelentésének megállapítására vonatkozó törekvések jellegét a görög nép szelleméből igyekeztünk megérteni, mert meg vagyunk győződve, hogy a görög erkölcsphilosophia, miként a görög philosophia 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 erkölcsphilosophia 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 megvalósítania kell, hogy ez a nép a maga etikai 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 körének ez a szűkre szabott volta, amelyen miában igyekezett a stoikusok kosmopolitismusa 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 pél-

dája 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 *abszolút* 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 észme a maga fenségéből, erejéből, értékéből fog veszíteni, és a cselekvés által realisálódni fog és létté fog alakulni az, aminek becse, értéke éppen a nem-létben áll és nyilatkozik meg. A görög erkölcsphilosophia a legfőbb jó idealistikus megfogalmazására képtelen, mert a phantasia röpté 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 erkölcsphilosophia előtt a *kötelesség* merőben ismeretlen, mindaddig, míg a stoikusok kosmopolitismusa 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 érezett lelkeben kötelességeket, hanem csak tiszteletet, hódolatot az állam törvényei iránt, amelyek nem csak 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 erkölcsphilosophia az erkölcsi *szabadság* helyes fogalmazásához sem, mert az erkölcsi szabadság feltételét képező erkölcsi autonomia gondolata csak a jó önértékét elismerő idealismus talajából fakad: a hedonismus és utilismus végső credményben 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 philosophia csak homályos sejtéssel birt: hogy t. i. a szellem önérték, amely kötelez, de egyszersmind szabaddá, igazzá, jóvá, széppé teszi, megnemesít és megvált. Erről az új, nagy hivatású korról fogunk 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 griechischen Philosophie die Menschheit.

Im Laufe der moralischen Entwicklung des griechischen Volkes — welche wir gleichfalls kurzgefasst darzustellen trach-

teten — finden wir überall das Bestreben, 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 hie 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 Bewusstsein der Moralität in grossem Masse förderte. Der Anfang der selbstbewussten, ihre Ziele klar sehenden Moralphilosophie und auf Grund derselben die Anerken-

nung der vollständigen Selbständigkeit der Moralität beginnt 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 Platon, 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 Genusse, 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 Genusse 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 Genusse 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 alles 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

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 besteht 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 substantielle 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 gemeinsames 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 Selbst-

wertes 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 grichische 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.



TARTALOM.

Bevezetés. — 1. §. A munka céljai, szempontjai és felosztása. 5. l. — 2. §. Az emberi szellem és erkölcsiség fejlődéstörténetének nehézségei. 9. l. — 3. §. Az őseMBER és a civilizálatlan népek értékelése. 13. l. — 4. §. A zsidóság erkölcsi értékelése. 16. l. — 5. §. Az indus philosophia erkölcsi értékelése. 19. l. — 6. §. A chinai philosophia erkölcsi értékelése. 24. l. — 7. §. Visszatekintés és összefoglalás. 36 l.

Az erkölcsi értékeszme a görög philosophiában. — 8. §. A görög erkölcsphilosophia korszakai. 38. l.

Első fejezet. — *A görög erkölcsiség alapvonásai és az erkölcsphilosophia kezdetei.* — 9. §. A görög erkölcsiség fejlődése és alapvonásai. 41. l. — 10. §. A görög erkölcsphilosophia kezdete. 53. l.

Második fejezet. — *Az erkölcsi értéktogalom a sophisták és Demokritos, Sokrates, Platon és Aristoteles erkölcsphilosophiájában.* — 11. §. A sophisták erkölcsphilosophiai jelentősége. 67. l. — 12. §. Demokritos erkölcsphilosophiája. 76. l. — 13. §. Sokrates. — 14. §. Platon tana az erkölcsi értékről. 90. l. — 15. §. Aristoteles tana az erkölcsi értékről. 106. l.

Harmadik fejezet. — *A görög erkölcsphilosophia hanyatlásának kora.* — 16. §. A kynikusok és kyreneikusok tana az erkölcsi értékeszméről. 117. l. — 17. §. Epikuros hedonismusa. 122. l. — 18. §. A stoicismus tana az erkölcsi értékről. 127. l. — 19. §. A görög skepticismus és eklekticismus tana az erkölcsi értékről. 132. l. — 20. §. A római erkölcsphilosophia felfogása az erkölcsi értékről. 137. l. — 21. §. Az újplatonismus és Plotinos tana az erkölcsi értékeszméről. 144. l. — 22. §. Visszatekintés. Összefoglalás. 154. l. — A mű kivonata német nyelven. 161. l.

