

AZ ETHIKAI DETERMINISMUS ELMÉLETE.

Negyedik közlemény.*)

IX.

ÚJABB ELMÉLETEK.

Montaigne «Essais»-i. Charron. A XVII. és XVIII. század angol moralistái. Az angol utilitarismus és a skót iskola. Kant és Schopenhauer elméletei.

Hogyan állunk immár az újabbkori philosophia ethikai rendszereivel? Az újabb korban Montaigne *Essais*-i és Charron *De la sagesse* című műve indították meg azt a mozgalmat, a melynek eszméi egy hosszantartó fejlődési processus erjesztőanyaga gyanánt szolgáltak s az idők folyamában a legkülönbözőbb elméletekre vezettek. Közülök legjelentékenyebbek: *a)* A XVII. és XVIII. századbeli angol moralisták reflexiói. *b)* Az angol utilitarismus s a skót iskola rendszere. *c)* Kant és Schopenhauer elméletei.

a) Az angol moralisták. Angolországban Bacon ethikai eszméi szolgáltak anyagúl egy önálló, és minden vallási befolyástól ment ethika megalapítására. Maga az utilitarismus elvének is, mely később oly nagy szerepet játszott az angol moralistáknál, s mely az erkölcsiség forrását az ember társadalmi (s a közjóra irányzott) hajlamaiban keresi, Bacon rendszerében rejlenek a gyökerei. S habár meglehetősen hosszú időre volt szükség, míg ez eszmék érezhetőleg lettek befolyással az angol tudományra, a XVII. század közepe táján már úgyszól-

*) Az előbbi közleményeket lásd a *Budapesti Szemle* 159., 160. és 161. füzetében.

ván középpontjává váltak az ethikai kutatásoknak, és kisebb-nagyobb megszakításokkal, hosszú időn keresztül szerepeltek. Legközvetlenebbül Hobbes csatlakozott Baconhoz, később Locke és követői; ellene pedig, illetőleg az általa fölvetett s Hobbes és Locke által tovább fejlesztett ethikai eszmék és irányzat ellen: a cambridgei iskola (Cudworth, Henry More), Cumberland, Clarke és Shaftesbury.

Bacon után Hobbes volt az első, ki a «természetes erkölcsiség» codexét tisztán hasznossági szempontok szerint construalta. Szerinte az erkölcsiség az embernek gyakorlati szükségleteiből és socialis egyesüléséből — mely ismét nevelés és dressura eredménye — származik, és fő vonásában nem egyéb, mint őszinte és állandó törekvés arra, hogy minden cselekedetünket az ész követelményeinek megfelelőleg rendezzük be. Mert azon összes társadalmi javak között, melyek fölött az ember rendelkezik, a közös béke a legfőbb, ezt pedig nem érhetjük el más-képen, csak az által, hogy az ész szabványaihoz tartjuk magunkat (*Leviathan*. Cap. XV.)

De micsoda moralitás az, mely pusztán csak a békés és biztos együttélés eszköze? Ez az erkölcsiség, a maga meghamisítatlan lényege és természete szerint, csak formát változtatott önzés, nem moralitás, hanem legalitás, mely azonban még a nemesebb utilitarismus magasabb színvonalát is nélkülözi. Gyökeresen naturalisticus fölfogása az erkölcsiségnek, mely nyomban elég erős ellenhatást is keltett, és egyfelől a cambridgei iskola, másfelől Cumberland föllépését vonta maga után.

Cudworth és Henry More főtörekvései épen arra irányultak,*) hogy Hobbes naturalismusa ellen az ethikai intellectualismus és rationalismusnak törjenek utat; és azt az elvet érvényesítsék, hogy a moralitás koránsem pusztán az emberek gyakorlati szükségleteiből és socialis egyesüléséből származik, mint ezt Hobbes tanította, hanem föltétlen prioritása van minden emberi institutio fölött; a lélek eredeti öröksége és oly értelmi ereje, melynek segélyével az állati ösztönökön és érzéki szenvedélyeken úgy tud uralkodni, hogy az ember minden cselekedetében egész könnyen bír a legfőbb s már önmagában is jó után törekedni.

*) L. Cudworth: *The true intellectual System of the Universe*. 1678. More: *Enchiridion ethicum*. 1667.

Csak hogy ennek a fölfogásnak meg az a hibája, hogy míg egyrésről a moralitást az értelemben helyezi át, e mellett még individualisticus vonásokat is tüntet föl, tehát két olyan pontra támaszkodik, a melyek egyike csupán egyoldalú metaphysikai irány eredménye, a másika pedig ellenkezik a moralitás természetével.

Nem is csinált olyan intensiv benyomást mint Cumberland elmélete, melynek külső létrehozó oka gyanánt szintén a Hobbes elleni oppositio szolgált ugyan — de hatását belső bece és positiv tantételei növelték. Érvelése főleg Hobbesnek az ellen az állítása ellen volt irányozva, mintha a társadalmi életre való hajlam — a sociabilitás, eredetileg merőben idegen lett volna az emberi természettől, és csak neveléssel és dressurával vált volna sajátjává. Cumberland kimutatja, hogy ez az állítás alapján téves, mert inkább a sociabilitás elválaszthatatlan az emberi természettől és úgyszólván a testi szervezettel együttjáró tulajdonság.*) Ezen az alapon aztán az erkölcsiségnek a következő fogalmát állítja föl: A tevékeny jóakarát legfőbb foka, melyet minden észszel fölruházott cselekvő lény a hozzá hasonlók iránt mutathat, úgy a köznek, valamint minden egyesnek legboldogabb állapotát teremti, sőt annak nélkülözhetetlen föltétele. A legfőbb erkolestörvény tehát: a közjó; minden a mi ehhez vezet, erkölcsi. (*De leg. naturae disqu. phil. C. I.*)

Mindazon elvek között, melyekről eddigelé szó volt, kétségkívül Cumberland ez elméletében van a moralitás lényege legtisztábban kifejezve. A tevékeny jóakarát tényleg olyan magasztos vonása a characternek, melylyel mindenesetre megfelelő módon jellemezhetni az erkölcsiséget. Vajon egyúttal oly vonás-e, mely ki is meríti a moralitás fogalmát, az már más kérdés; melyről később lesz szó. Hogy azonban legmaradandóbb benyomást ez az elmélet tett az ethikai kutatásokra, azt történelmi ténynek kell tekintenünk. Az ethikai nominalismust és utilitarismust, a mint e két elméletet Locke és iskolájánál egyesítve látjuk; nemkülönben az ethikai realismust és az úgy nevezett érzelmi morál különféle alakjait, a mint azokat Shaftes-

*) Cumberland: *De legibus naturae disquisitio philosophica* stb. 1671. Cap. II.

bury inaugurálta s a skót ethikusok tovább fejlesztették: sok tekintetben Cumberlandre lehet visszavezetni.*)

Locke abban egyezett meg Cumberlanddel, hogy ő is a természetrendet vette föl olyatén alapúl, a melyen az ember, kutatás és tapasztalás által, a maga jogrendszerét és erkölcsi-ségét föllálíthatja; s hogy e tekintetben nála is a cselekedetek jó és rossz következményei szolgáltak vezérlő kriteriumok gyanánt. Abban azonban már eltér tőle, hogy a moralitás megalapítására egy eredeti, sociális ösztön fölvételét szükségtelennek tartja, sőt határozottan abban a nézetben van, hogy az élvezet és a fájdalom érzetének tehetségén kívül, egyáltalán semmi sem születik az emberrel. Az erkölcsi elem sincs tehát az ember természetébe eredetileg beoltva, hanem inkább egy nagyon is hosszadalmas és szövevényes folyamat eredménye, melyet csak a különböző körülmények számbavétele mellett megejtett számítás útján lehet megalapítani. Bennünk egyáltalán nincsen olyan elve az erkölcsiségnek, a melyből a saját magunk és a mások cselekedeteinek megítélésére általános normákat lehetne elvonnunk. Az erkölcsi jó és rossz, semmi egyéb, mint a mi önkéntes cselekedeteinknek megegyezése vagy meg nem egyezése egy törvénnyel, a melynek erejénél fogva, a törvényhozó akaratára szerint, ránk valami jó vagy rossz hármlik, a mi jutalmazásnak vagy büntetésnek neveztetik. Az egyedüli kriteriuma pedig az emberi cselekedeteknek: törekvésök a boldogság előmozdítására. És egyedüli természetes forrása minden erkölcsi megítélésnek: a tapasztalás, valamely cselekedet hasznos vagy ártalmas volta fölött.**)

Lényegében ugyanazon irány és elvek, melyeket Hobbes inaugurált. Azonban a reactio sem volt csekélyebb. Kivált Shaftesbury intézett erős támadást ellene.

Cumberlanddel azonos állásponton Shaftesbury is azt a nézetet vallja, hogy bizonyos socialis hajlamokat okvetetlenül föl kell venni az emberben, ha csak természetét nem akarjuk meghamisítani; minélfogva az ethikum korántsem talán küzdelem a természettel, valamely a mi belső természetünkől teljesen idegen hatalom akarata által ránk erőszakolt «ideál» javára, hanem összhangzó és következetes kifejlődése azoknak

*) Fr. Jodl: *Geschichte der Ethik*. I. Band.

**) Tagart: *Locke's writings and philosophy*. 1855. Leslie Stephen: *History of English Thought in the 18 Century*.

a természetes hajlamoknak, a melyek minden emberben megvannak, és mihelyt reflectálni tud az emberi lélek saját állapotaira, nyomban arra is vezetnek, hogy cselekvéseinkben és kedélyállapotainkban épen úgy fölfedezzük a «szépet és gyűlöleteset», mint az alakokban, színekben és hangokban.

És épen ebben a psychikai szervezetünkben rejlik az erkölcs forrása. Indulatainkat is elmélkedésünk tárgyaivá tesszük, és ez által a reflectált érzelmek új fajához jutunk, melyek mint «hajlam vagy idegenkedés» jelenkeznek, és cselekedeteink szabályozó elve gyanánt szolgálnak, egyszersmind a cselekedet erkölcsi értéke iránt is útbaigazítanak. E szerint valaki jónak vagy erényesnek csak úgy nevezetethetik, ha összes hajlamai és indulatai, egész gondolkodás- és érzésmódja, nemének vagy azon systemának a javára szolgál, a melyhez tartozik. Az, hogy e törekvésből a boldogság utáni vágy is részt kér magának, csak természetes, miután ezt a két dolgot Shaftesbury szerint sem lehet egymástól elválasztani. Az erkölcsiség az ember «bevégzett természetes állapota», a tökéletes egyensúly a hajlamok és indulatok között: egészen nyilvánvaló tehát, hogy vele a legnagyobb belső meglegedésnek is összekötve kell lennie.

A régi görög álláspont újabb kiadásban!

Csak hogy ezt a postulátumot Shaftesbury előtt senki sem érvényesítette olyan optimisticus meggyőződéssel mint ő. Elmélete mint ethikai realismus, Locke nominalismusával szintűgy, mint Clarke intellectualismusával szemben az összes egyidejű ethikai theoriák között a legerősebb argumentumokat szolgáltatatta; sőt a legközelebbi alakulásoknak is, milyenek az utilitarismus újabb és újabb formáiban; részben az intellectualismus új formulázásában és a «skót iskola» rendszerében nyilvánultak, sok tekintetben fermentuma gyanánt tekintendő.

b) Az angol utilitarismus és a skót iskola. Ez újabb alakulás élén Mandeville állott, az ethikai pessimismus megalapítója, és Shaftesbury legkíméletlenebb antagonistája, ki egyszersmind az utilitarismust is a legszelső végletig fejlesztette. Azon kérdés fejtegetésével kezdi kutatásait, hogy vajon egyáltalán van-e valami jelentősége a társadalom fölvirágozására és a kultura kifejlődésére az erkölcsiségnek? És e kérdésre nemcsak hogy határozott «nem»-mel válaszol, sőt abban a meggyőződésben van, hogy a conventionális morál inkább árt, mint használ, mert míg egyfelől annak általános elterjedése

esetén a legszélső durvaságnak és szegénységnek kellene bekövetkeznie; másfelől nem egy esetben tapasztaljuk, hogy épen olyan tulajdonságok fejlesztik a kulturát legnagyobb mértékben, melyeket a közönséges morál vétkeseknek bélyegez. Szerinte az erkölcsiség nem is egyéb, mint «fable convenue», egy tisztán politikai alkat, a hízélgés és gög torz-szüleménye, mely eleinte csak arra való volt, hogy egyesek előnyeit segítse elő, de a köznek semmi hasznára sincsen. Nem a moralisták, hanem azok mozdítják elő legjobban a társadalom fejlődését, kik az emberek szükségleteit növelik.

Az egoismust még senki sem dicsőítette oly cynicus nyíltsággal és az ellentétes tényadatok oly vakmerő ignorálásával, mint Mandeville. S habár fejtegetéseinek önálló tudományos értéke nincs is, paradox tantételei mégis több tekintetben befolyásolták az egyes későbbi moralisták gondolkodását, részint pedig az ellenkező irány tüzetesebb kifejtésére vezettek. Butler, Hartley, Paley és az egész skót iskola fejtegetései Mandeville végtelen nominalismusa ellen is intézvék.

Butlert tulajdonképen csak mint átmeneti alakot tekinthetni az eddigi elméletek és az Angolhonban később meglehetősen fölkapott theologiai utilitarismus között, melyet Hartley és főleg Paley inauguráltak. Mert igaz ugyan, hogy már nála közelebbi viszonyt constatalhatni az erkölcsiség és az Istenfogalom között: e gondolat tüzetesebb kifejtésével mégis Hartley és Paley teoriáiban találkozunk először. Hartley elve az: hogy kizárólag csak a cselekedetek jó és rossz következményei szolgálhatnak alapúl arra, hogy köztük értékkülönbséget tegyünk; e tekintetben tehát Hartley utilitarista. Mivel azonban az elemek között, melyek a moralitás létrejöttét elősegítik, a religióknak is fölötté fontos szerepet juttat: méltán az ő reflexióira vezethetni vissza a theologiai utilitarismusnak azt az elméletét, melyet teljes rendszerében Paley alapított meg. Paley már egész nyíltsággal vallja, hogy «az erény nem áll másban, minthogy jót tegyünk az emberiséggel, engedelmeségből Isten akarata iránt, és hogy az örök üdvösséget elnyerhessük».*) És alább: «Az erkölcsi és kötelességszerű cselekedetnek alapja pusztán egy erős motivumban áll (tudniillik abban a várákozásban, hogy a másvilágon megjutalmazta-

*) Paley: *Moral-Philos.* I.

tunk, vagy megbüntettünk), mely Isten parancsolatán nyugszik. Ezek a tantételek már határozottan a theologiai utilitarismusra vallanak. Egyszersmind azonban az ethika és theologia újból leendő összekapcsolására is voltak irányozva. Mert hogy ilyen elvek mellett természetes erkölcsiség — tehát erkölcsiség religio nélkül: teljes lehetetlen, azt bizonyítani is fölösleges.

És ezt az újból fölkapott theologizáló álláspontot foglalta el — részben — a skót iskola egyik nevezetes képviselője is: Hutcheson. Lényegében Shaftesburyhez csatlakozott ugyan — a mennyiben ő is a mások iránti jóakaratot tartotta az erkölcsi cselekedet fő motivumának, hogy azonban az erkölcsiséget csakis religio idézheti teljesen ele, hogy a morál tulajdonképpen csak a vallási érzelmek által lesz kenetteljessé és emelkedettebbé, s a mi kedélyállapotunk csak ily módon nyerhet állandó nyugalmat: ezen és hasonló tantételeivel már jóval túlhaladta Shaftesburyt. *) Hume és Smith Ádám — az iskola másik két főszlópa — ellenben újolag az erkölcsiség önálló megalapításán fáradoztak.

Hume a legélesebb ellentétben a theologiai utilitarizmussal, a vallásnak a moralitásra nézve inkább rontó, mint hasznos befolyását vitatta; az önállóan gondolkodó embernek — úgymond — semmi szüksége sincsen vallási motivumokra, hogy erkölcsileg cselekedjék, mert a religio vagy tiszta, és akkor gyakorlati oldalát tekintve, úgyis összeesik a moralitással; vagy tisztátalan elemeket is tartalmaz, és ekkor károsabb, mintha nem léteznék. **) A valódi morál függetlenül minden vallástól, az emberi hajlamok és cselekedetekre vonatkozó értékkülönbségen alapúl, melyet úgy a saját, mint a mások tetteinek megítélésénél konstatálni mindenki kénytelen, s a mely alapon aztán, a helyeslés vagy rosszalás szerint, melylyel az egyes cselekedeteket kísérjük, keletkeznek az erkölcsileg jó és rossz cselekedetek osztályai. ***) Hume e szerint, épen úgy mint Shaftesbury, a moralitást kizárólag az emberi természetbe helyezi, és annak megvalósulását, egyedül csak ezen emberi természetnek harmonicus kifejlődésétől és lehető leggazdagabb

*) Hutcheson: *System of Moral Philosophy*.

**) Hume: *Dialogues concerning natural religion*.

***) Hume: *Inquiry concerning the principles of morals*.

fölszerelésétől várja. Annyiban azonban Hutchesonnal is egyetért, hogy a «sympathia» fogalmát ő is alkalmazta az erkölcsi tünetek értelmezésénél, mint a mások iránti jóakarat forrását; miáltal egyszersmind mintegy közép helyet foglal Hutcheson és Smith Ádám között, mely utóbbi ezt az elvet már a legteltesebb következetességgel alkalmazta.

Smith Ádám elmélete sajátlag a Hume elméletének a kiegészítése és correcturája. Hume a cselekedetek erkölcsi értékének megítélésénél nem állított föl olyan határozott mértéket, melyből minden idegen elem gondosan ki lett volna választva, és az értékkülönbség specificus jellege megállapítva. Smith ezen a hiányon segített. Vajon melyek azok a források, a melyekből a helyeslés vagy rosszalás — erkölcsi cselekedeteink ez ismertető kriteriumai — keletkeznek? Ez volt az a főkérdés, melylyel először foglalkozott, és elméletének biztos alapot szerezni iparkodott.

És midőn e fölötti kutatásában arra az eredményre jutott, hogy sem a haszon vagy kár, melylyel bizonyos cselekedetek összekötvék; sem pedig az épen olyan határozatlanul csak odaállított «sympathia» nem szolgálhatnak e tekintetben ítéletünk biztos alapjául, hanem csak a cselekvő alany indulatainak a mi indulatainkkal való megegyezése vagy meg nem egyezése, és ez alapon a hála vagy bosszú érzelme a cselekvő alany iránt: a keresett végeredményt úgy formulázza, hogy erkölcsi ítéletünk forrása nem lehet egyéb, mint a hála és megtorlási ösztön érzelme: mindkettő, mint egy általános viszonzási ösztön alakjai, a sympathia által eszközölt formában.*) A mi más szavakkal annyit tesz, hogy a sympathia magában véve nem elégséges az erkölcsi ítélet megalapítására, hanem erre nézve szükséges, hogy mindazon motivumokat is elsajátítsuk és méltányolni tudjuk, melyek a cselekvő alanyt tette készítették és ezen az alapon aztán újból érezzük azt a sympathiát vagy antipathiát, melyet eleve önkénytelenül éreztünk.

Hogy már az ítélet, melyet ily módon kapunk, minden tekintetben correct és egyforma is leszen, erre nézve elég biztosíték az emberek egyforma organisatiója és az a tény, hogy ilyen sympathetikus tehetsége minden embernek van, és így a maga és a mások érzelmei között parallelt is vonhat. Vala-

*) Smith: *Theory of moral sentiments*. 1759.

mint mi, a szerint helyeseljük vagy rosszaljuk a mások viselkedését, a mint vagy azt érezzük, hogy hasonló esetben ugyanazon vezető motivumok és érzelmek alapján mi is hasonló módon cselekednénk, vagy éppen ellenkezőleg érzünk. Ép úgy megfordítva, a magunk viselkedése fölött úgy ítélünk, hogy magunkat más helyzetébe teszszük, és kérdezzük: hogy vajon azt, a mit tettünk, az ő álláspontjáról is helyeselhetnők-e és bírnánk-e azzal sympathizálni vagy sem?

Lényegében ugyanazon elv, melyet Kantnál is föltalálunk, és a mely innentől csaknem általánosan elfogadott szabályozó elve lett az erkölcsi cselekedeteknek. Az elv fogyatkozásait és az arra alapított elmélet hiányait ugyanezért legcélszerűbbnek mutatkozik, Kant elméletének fejtegetésével együttesen tárgyalni.

c) Kant és Schopenhauer elmélete. Kant, e nagy reformatora az összes philosophiai tudományoknak: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; *Kritik der praktischen Vernunft*; *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* című írataiban foglalkozott a moralitás lényegének és mibenlétének kérdéseivel. Fejtegetései, a mily sensatiót keltettek, ép oly hatalmas befolyással voltak az ethika egész irányára és tartalma minőségére. Tüzetesebb elemzésök tehát úgyszólván az egész újabbkori speculativ ethikának analysise gyanánt leszen tekinthető.

Az első és legszembetűnőbb fogyatkozása a Kant-féle elméletnek az a kategorikus imperativus formája az ethikának, a melybe Kant e tudományt öntötte, és ez által, a helyett a valóban tiszta morál helyett, mely az öntudatos értelem és erkölcsi character együttes ösztönzésére indítja az embert tette, azt a rabszolga-morált inaugurálta, a melynek minden érdeme és lényege csak abban áll, hogy vakon hódol és engedelmeskedik, egy állítólag velünk született és föltétlenül parancsoló erkölcstörvénynek.

Nem tekintve már azt, hogy vajon csakugyan létezik vagy egyáltalán létezhetik-e egy ilyen «categoricus imperativus» erkölcstörvény (a miről később lesz szó) kérdem: Ugyan mi-féle moralitás van abban, ha valamely törvénynek csak engedelmeskedik az ember? Ez lehet legalitás, azonban moralitás semmiképen sem lehet. Kant úgy látszik, maga is észrevette ezt a nehézséget, mert egy későbbi fejezetben: «Von den Trieb-

federn der reinen praktischen Vernunft»*) azt a kérdést fejtegetve, hogy: mi ösztönzi az akaratot az erkölcsi törvény értelmében való cselekvésre? már szükségesnek tartotta hangsúlyozni, hogy az erkölcsi cselekvés fő indító oka (elater animi) csak maga az erkölcstörvény, a törvény iránti tisztelet lehet. Azonban nyilvános dolog, hogy ezzel a magyarázattal sem jutottunk előbbre a moralitás mivoltának szabatos meghatározásában, mert újra fölvetetni a kérdést: hogy vajon micsoda moralitás az, ha valamely törvénynek, habár a törvény iránti tiszteletből is, csak engedelmeskedik az ember? A valódi erkölcsiség természetét az engedelmeskedés fogalmával nem csak hogy híven kifejezni nem, de még megközelítőleg sem lehet értelmezni. Azt nem is említve, hogy az a «kierőszakolt tisztelet» vajon mennyiben nyújthat a cselekvésnek erkölcsi jelet.

Magát az erkölcsi föelvet Kant következőleg formulázta: Úgy cselekedjél, hogy akaratod maximája mindig egyszersmind általános törvényhozás elve gyanánt szolgálhasson és legyen érvényes.***) És ebben az ethikai elvben rejlik a második alaphiba Kant felfogásában a moralitás lényegéről. Mert ki tagadhatná, hogy ez az elv végelemzésben számító, egoisticus elv, a melynek titkos forrása az az okos számítás, hogy ha mindenki úgy cselekszik másokkal szemben, a mint ő kívánná, hogy mások is cselekedjenek vele szemben, a cselekedetek ilyen fajta berendezéséből elvégre mégis neki lesz haszna. Ez az elv tehát kétségtől nagyon eszélyes és okos gyakorlati elv, józan étel szabály; azonban erkölcsi föelv gyanánt, mely a cselekvések ethikai értékének mértékeül szolgálhasson, alig lesz elfogadható. Azzal a megokolással és formában pedig, a melylyel Kantnál található, épen nem. Kant úgy mutatja be ezt az elvet, mint a tapasztalástól teljesen független s kizárólagosan a «tisztá ész» fogalmain alapuló, tehát synthetikai a priori tételt, a melynek épen azért egyszersmind «alakinak» is kell lennie és így, mint tisztán formális elvnek, csak a cselekvések alakjára s nem tartalmokra vonatkoznia. Kifejti továbbá, hogy ezt az elvet sem az emberi természetben sem a külső viszonyokban nem szabad keresni (nicht in der Natur des

*) Kant: *Kritik der pr. V.* 195. lap.

**) Kant: *U. o. Grundgesetz der pr. V.* 141. lap.

Menschen [dem Subjectiven] noch in den Umständen in der Welt [dem Objectiven] gesucht werden dürfe); mert — úgy mond — nem lehet az erkölcsi törvénynek alapja az, a mi az emberiség külön természeti szerkezetéből, a mi bizonyos érzelmekből és hajlamból, sőt — ha lehet — valamely külön irányból, mely csak az emberi észnek volna sajátja és nem minden észszel ellátott lény akaratára nézve volna érvényes, deducálthatik.*) Hanem csak a tiszta «a priori» fogalmak, a melyeknek tehát tartalmok sincs, és úgy a külső valamint a belső tapasztalástól teljesen függetlenek, lehetnek a valódi morál alapjai.

Azonban csak gondoljuk jól meg, mennyi van ezzel mondva? Az ember öntudata szint úgy mint az egész külvilág az összes tapasztalással s beléje foglalt tényekkel együtt ki van a lábunk alól rántva. Nincs már min álljunk. Mihez fogódzunk hát? Egy pár abstract, merőben tartalmatlan fogalomhoz, a mely hasonlókép csupán csak a légben lebeg. Ezekből sőt tulajdonkép ítélletté kapcsolásuk csupa alakjából eredjen aztán törvény, még pedig olyan, a mely abszolút okvetetlenül érvényes, és a melynek ereje legyen a vágyak sürgetését, az indulatok viharát, az egoismus óriási nagyságát fékezni és megzabolázni.**)

És Kant mégis ilyen tisztán «a priori» fogalmakból akarta construálni az ethikát, ezt a kiválóan gyakorlati jellegű tudományt, a melynek éppen az ember erkölcsi természetének a kiismerése a legfőbb feladata. Vállalkozása természetesen nem sikerült. Sőt ethikája a legnyomósabb érv minden ilyen kísérlet ellen; midőn az ethikai fogalmak, eszmék és elméletek történelmi kifejlődésének áttekintéséből könnyű kimutatni, hogy erkölcsstanának összes fogalmai tulajdonképen a vallási morálból átkölcsönzött fogalmak, philosophiai terminusokkal földíszítve és «a priori» észfogalmakká graduálva.

Kantnak mindenesetre nagy érdeme van abban, hogy az erkölcsiség tisztultabb eszméjére emelkedett; de ethikai fejtegetéseit nagy hiba lenne biztos vezérfonalúl venni az erkölcs-tani problémának megoldásában. Sőt a mennyiben a *Kritik der pr. Vernunft* című műve második részében, a «legfőbb jóról»

*) Kant: *Grundl. zur Met. der Sitten*. 5. és 52. lap.

**) Schopenhauer: I. m.

szóló fejezetben, azt a tant hirdeti, hogy az erényt a boldogság eszköze gyanánt kell tekinteni, és ez által míg egyfelől az erkölcsiséget a boldogsággal elválaszthatatlanul összefűzi, másfelől a «viszonzás» elvének is jelentékeny szerepet juttat a moralitás létrehozatalában: végre azt is lerontja, a mit épített.

Valóban volt rá oka Schopenhauernek, hogy olyan éles támadást intézzen a korabeli ethika szokásos álláspontja és tantetelei ellen, melyek csakugyan alig voltak egyebek, mint «többsnyire bizonyítatlan, légből kapott állítások — és egyszerűs mind szintűgy, mint Kant alapvetése, mesterkéltszörsszálhasogatások, melyek fölöttébb finom megkülönböztetéseket kívánnak s a legelvontabb fogalmakon nyugszanak; bajos combinatiók, talányszerű (heuristicus) szabályok, tühegyen hintázó állítmányok és falábon járó maximák, melyeknek magaslatáról a valóságos életig és nyüzsgéseig már nem láthatni alá.»*)

Ezek a thesisek — folytatja — csak arra valók, hogy a tantermekben visszhangozzanak és az éle ész gyakorlására szolgáljanak; de nem alkalmas ám az ilyfele arra, hogy a helyes cselekvésre és a jóra serkentő, minden emberben csakugyan meglevő hivatást felköltse, sem pedig hogy az igazságtalanságra, keménységre törekvő erős hajlamot egyensúlyozza; sem nem szolgálhat alappal a lelkiismeret szemrehányásainak, melyeket az oly szörsszálhasogató maximák megsértésére vonatkoztatni akarni, azoknak csak nevetségessé tételére szolgálhat. A fogalmaknak ilynemű mesterkélts kombinatiói, ha komolyan vesszük a dolgot, semmikép sem tartalmazhatnak igazi ösztönzést az igazságosságra és emberszeretetre. Sőt inkább oly valaminek kell lenni annak, a mi kevés tanakodást, még kevesebb abstractiót és combinatiót kíván meg, a mi az értelmi műveltségtől függetlenül a legbárdolatlanabb embernek is szóljon, csupán nézleti felfogásra támaszkodjék és a dolgok valóságából közvetlenül tolakodjék föl. Míg hát az ethika ily alapot nem bír fölmutatni, vitatkozhatik és parádézhat a tantermekben, de a valódi élet nem ád rá semmit.

Kétségtől kívül kemény szavak, és talán szokatlanul erősebb jellemzése a hagyományos ethika tudományos állapotának. Egyszersmind azonban érthető támadás egy oly álláspont ellen, melyet csakugyan nem igazolt egyéb, mint az üres specu-

*) Schopenhauer: I. m. 185., 186. lap.

latió. Csak az a baj, hogy Schopenhauer is erősebb volt a rombolásban, mint a szervezésben, s midőn bámulatos merészséggel úgyszólván az erkölcsstan összes fogalmait és hagyományos tanteteleit halomra döntötte, a constructiv munkában már korántsem volt oly szerencsés.

Positiv tételeit *Preisschrift über die Grundlage der Moral* című munkájában foglalta össze.

A morál-ellenes ösztönök vagy motívumok vizsgálatával kezd *) és kimutatva, hogy az egoismus és különböző nyilvánulatai a leghatalmasabb ellenségei az erkölcsiségnek, «a cselekvések erkölcsi értékének ismertető jeleiről» szóló cikkben **), azon eredményre jut, hogy kizárólag csak azoknak a cselekedeteknek van morális becsök, a melyek minden egoisticus indító októl mentten jönnek létre. Az ilyen cselekedeteknek sajátosságukat és jellemzésüket pedig az olynemű motívumok kirekesztésében leli, a melyek egyébaránt az emberi cselekedetek mindnyáját szokták előidézni, tudni illik az önhaszonkeresőknek, a szó legtágabb értelmében. Ennélfogva — szerinte — egy egoisticus motívum fölfedezése a cselekvény erkölcsi értékét, ha csak az az egy indok volt, egészen semmivé teszi, s ha csak járulékul szolgált, csökkenti. A cselekvény erkölcsi értékének a kritériuma tehát minden egoisticus indokozat távolléte.

Magát a kizárólagos erkölcsi indokot vagy ösztönt «*Ausstellung und Beweis der allein ächten moralischen Triebfeder*» (§. 16) című cikkben határozza meg. Előbb azonban azokat az ethikai igazságokat állítja össze, a melyekből aztán, mint előzményekből, a kívánt eredmény minden nehézség nélkül levezethető.

Ezek az axiomák a következők:

1. Elégséges indító ok nélkül egy cselekvény sem történhetik, épen úgy, mint egy kő sem mozdulhat lökés vagy húzás nélkül.

2. Épen úgy nem maradhat el oly cselekvény, a melyre a cselekvő alany jellemének megfelelő elégséges indító ok létezik, hanem ha erősebb ellenindok nem kénytelenít elmulasztására.

*) Schopenhauer: I. m. §. 14. *Antimor. Triebfedern*.

**) Schopenhauer: I. m. §. 15. *Kriterium der Handlungen vom moral. Werth*.

3. Az akaratot általában csupán csak a legtágabb értelemben vett «jól- és rosszülésés» (Wohl und Wehe) indítja, valamint «jól- és rosszülésés» akaratunk szerintit vagy ellenit teszen. Minden akaratnak tehát a jól- és rosszülésésre kell vonatkoznia.

4. Minden cselekvény e szerint oly lényre vonatkozik mint végcélra, a melynek jól és rosszúl eshetik valami.

5. Ez a lény vagy maga a cselekvő alany, vagy egy más, a melyik aztán szenvedő részt veszzen a cselekvényben, a mi neki vagy kárára vagy hasznára és javára történik.

6. Minden cselekedet, melynek végcélja a cselekvő java és baja, egoisticus.

7. Minden, a mit itt a cselekvényekről mondánk, szintoly érvényes az elmulasztására nézve is minden cselekvénynek, a melyre indok és ellenindok létez.

8. Az előbbi szakaszban (§. 15) fejtegetett elveknél fogva az egoismus és a cselekvény erkölcsi értéke merőben kirekesztik egymást. Ha önző a célja a cselekvénynek, nem lehet morális becse; hogy morális becse legyen, nem szabad hogy indító oka önző legyen, sem közvetlenül sem közvetve, se közelebbről se távolról.

9. A magunk iránti kötelességeknek az 5. §-ban *) végrehajtott kiküszöbölése következtében a cselekvény erkölcsi jelentősége csak másokra vonatkozásában leledzhetik. Csak emezek tekintetéből lehet morális becse vagy becsstelensége. Ehez képest lehet az igazságosság vagy emberszeretet cselekedete, valamint mindeniknek ellenkezője is.

Ezek után az axiomák után most már teljesen megokolt eredményképen három alapmotivumra vezet vissza az összes emberi cselekedeteket. Ezek:

a) Az önzés (egoismus), mely a saját javát akarja (ez háttartalan).

b) A gonoszság (Bosheit), mely a más kárát vagy fájdalmát tüzi célul (s a legszélsőbb kegyetlenségig fajul).

c) A részvét (Mitleid), mely a más javát akarja (s egész a nemeslelkűségig s nagylelkűségig fokozódik).

Egyszersmind constatalja, hogy a motivumok más kate-

*) Schopenhauer: I. m. *Von der Annahme vom Pflichten gegen uns Selbst insbesondere*. 126—129. lap.

góriáit nem is lehet tudományosan megkülönböztetni, habár az említettek közül kettő is összeműködhetik egyszerre. Ha tehát a fölött nem lehet kételkedni, hogy morális becsű cselekedetek tényleg léteznek, *) úgy nyilván való, hogy ezek is csak az említett források valamelyikéből fakadhatnak; még pedig a mennyiben sem az első, sem a második forrásból, már e források specificus természeténél fogva sem származhatnak; nincs egyéb hátra, mint hogy a harmadik indokra vezessük őket vissza. Így aztán a végeredmény: hogy a részvét a cselekedet erkölcsi értékének a mértéke. A «neminem laede imo omnes quantum potes iuva» elv pedig az ethika legfőbb alapelve, a melyből az összes erkölcsi jellegű cselekedetek le származtathatók és a melynek egyedüli jogosultságát Schopenhauer «a posteriori», tapasztalati adatokkal, az életből és az emberi szellemi jelenségekből levont tényekkel, bebizonyítani is igyekezett.

Ha ez a vállalkozása nem is sikerült neki minden tekintetben; azt az érdemet lehetetlen tőle megtagadni, hogy a tudományos ethika állapotát általában, de különösen a Kant óta föllállított ethikai elméletek és tantételek tarthatatlanságát sem előtte, sem utánna senki oly fényes világításban nem mutatta be, mint Schopenhauer.

Úgy ez a bírálata a különböző ethikai rendszereknek, valamint más fejtegetései, elvei, alaptételei számtalan becses adalékot tartalmaznak, melyeket nem szabad ignorálni annak, a ki a tudomány mai apparátusával és követelményeinek megfelelőleg akar ethikai kutatásaiban eljárni.

E mellett elméletének hiányai sem olyanok, melyek magát az álláspontot s az irány helyességét alterálnák.

Egyik ilyen hibája, hogy az összes emberi cselekedeteket három fő indokra vezeti vissza: *a)* az egoismusra, *b)* a gonosz akarat vagy malitiára és *c)* a részvétre. Ez a csoportosítás téves. A gonosz akarat vagy malitia, végelemezésben nem egyéb, mint az egoismus egyik nyilvánulata, a melyben épen ez oknál fogva, benn is foglaltatik. És a részvét? Ismét semmi egyéb, mint az önzetlenségnek egy formája, a melytől el sem különíthető, mint talán valamely specificus character vonás.

*) Mint ezt említett művének 13. §-ban *Skeptische Ansicht* czikkben kimutatja.

Összes cselekedeteinket tehát — in ultima analysi — nem három, hanem csak két fő indoktól lehet és kell származtatni.

Mely alapon aztán a cselekedet erkölcsi értékének mértekeül sem kell a részvétet mint fő principiumot oda állítani. Mert ha úgy áll a dolog, hogy szervezetünknek legerősebb alap-ösztöne az egoismus már természeténél fogva a leghatalmasabb morállelleses ösztön; úgy vele szemben, következetes eljárással csakis az önzetlenséget, az emberi character eme másik végletes sajátosságát tekinthetni azon fő forrásnak, a melyből a morális cselekedetek fakadnak. Tehát nem a részvét,*) mely jóval szűkebb körű is, hogy sem kizárólagos principium gyanánt lehetne tekinteni, hanem a sokkal szélesebb körű önzetlenség az az alapotivum, a mely a cselekedetnek morális színezetet és jelleget ad.

Így az az eredmény, a melyre szemlénk végén, mintegy önkénytelenül jutottunk; újolag ahhoz a themához vezet vissza, a melyből kiindultunk, és a melynek igazolása végett vizsgáltuk át a nevezetesebb ethikai elméleteket.

Nincsen egyéb hátra, mint hogy a nyert eredményeket még az önzetlenség természetéből levonható adatokkal is kiegészítsük, s az ily módon immár minden oldalról igazolt tantételt véglegesen beiktassuk a tudományos ethika rendszerébe.

X.

A MORALITÁS FOGALMÁNAK VÉGÉRVÉNYES SZÖVEGEZÉSE.

Az önzetlenség mint absolut erkölcsi moticum. Az állami és vallási törvényhozás az önzetlenséggel szemben. Az önzetlenség a magasabb erkölcsi hajlamok alayformája. Az ethikai determinismus és a moralitás mint önzetlenség.

Nem szükséges, hogy messze terjedő fejtegetésekbe bocsátkozzunk. Az önzetlen character természetének és jellemzőbb tulajdonságainak futólagos áttekintése már magában elég kiegészítő részletet szolgáltat tantételünk végleges igazolhatásá-

*) Vagy jóakarát Cumberlandnél és egyéb analog vonása az önzetlen characternek.

hoz. Csak nem szabad félreérteni, vagy erőszakosan félremagyarázni a tényeket, melyek elméletünk mellett, minden okoskodásnál meggyőzőbben tanúskodnak.

a) Általánosan elismert igazság, mely minden művelt nyelvben szabatos kifejezést is nyert, hogy semmi sem vetkőzteti ki az embert emberi természetéből inkább, mint az embertelenség, az embertelen bánásmód embertársainkkal: az embertelen kegyetlenkedés, malitia stb., az önzetlen emberszeretetnek emez egyenes ellentéte. Innen a találó elnevezése is e charactervonásnak: embertelenség. Az összes emberi gonosz tulajdonságok között ez a legaljasabb vonása az emberi természetnek lázítja föl legjobban a nemesebb kedélyt, és üt legmélyebb sebet a jobb érzésen. Csak természetes tehát, hogy ha az emberi cselekedetek erkölcsi értékének mérlegelésénél egyik végtétől méltán az embertelenség, az egoismus ez extrém formája tekintendő: úgy másik végtet gyanánt csakis a vele sarkalatosan ellenkező charactertulajdonság az önzetlen emberszeretet, és ennek forrása, az önzetlenség, leszen oda állítható.

b) Hatalmasabb és hatásában olyan abszolút erkölcsi motivumot, mint a milyen az önzetlenség és annak különböző alakjai, sem az állami, sem a vallási törvényhozás nem bír decretálni; mintegy újmutatással arra, hogy a moralitás csakugyan nem valami csinált dolog, hanem a természet műve; és máshol mint az ember önzetlen characterében fel sem lelhető. Avagy nem kell-e elismernie mindenkinek, hogy mindenben és mindenkor, a hol és a mikor az önzés — vagy annak bármely más alakja — indítja tette az embert; az elhatározást a különböző tekintetek és változó okok egész halmazára befolyásolja s a mint ezek az okok változnak, velök változik a tett is. Az önzés tehát hatásában épen nem független, sőt a változó okok szerint nagyon is függő és föltételezett, egy szóval: viszonylagos, relativ. Tisztán objective tekintve a cselekedeteket s nem tekintve a szándékot, mely mögöttük leskelődik, egyformán lehet forrása a leggonoszabb cselekedetnek ép úgy, mint a — látszat szerint — legnemesebb és legönzetenlebb tettnek. Az egoismus a legnagyobb áldozatra (!) is kész, nagylelkű (!), jótékony (!) is tud lenni — látszat szerint — ha úgy kombinál, hogy ily módon biztosabban jut célhoz; és nagylelkűségének nem fogja kárát vallani. Nem így az önzetlenség — a melynek

hatását, már természeténél fogva, mi sem csökkentheti. Épen, mert nem az önhaszonra tekint, nem saját egyéni érdekeit tűzi célul, sőt azokat ha kell, áldozatul is bírja ejteni: az önzetlenséget semmiféle mellétekintet, különböző viszonyok szerint változó okok nem föltételezik, hanem egyes egyedül saját természete, az önzetlen character sugallata után indul. Mindenesetre változatlanabb és hatásában is biztosabb erkölcsi motívum tehát, mint akár az állami, akár a vallásfelekezeti törvényhozás szabványai.

c) Bármely vallás csak addig és annyiban gyakorol befolyást — melyet azonban korántsem szabad kicsinyleni — az emberek elhatározásai és cselekedeteire, a meddig és a mennyiben az ő hitelvei és tételei élő meggyőződés tárgyai; azonban egyszerre vége a hatásnak, a mint a vallási meggyőződés, az élő hit helyét az üres formalismus, a megszokott külsőségekhez való pusztá ragaszkodásban nyilvánuló hitetlen hit foglalja el. Élő hitet pedig semmiféle módon és erőszakkal sem lehet decretálni! És az állami positiv törvények hatását és tekintélyét — kivéve a ritkább eseteket, a melyekben az elveken alapuló törvénytisztelet a törvény őre — nem a törvény kérlelhetetlenségétől való félelem istápolja-e legerélyesebben? A mely, ha csökken, vagy épen megszűnik, vele együtt csökken vagy teljesen megszűnik a törvény tekintélye és hatása is! Hány büntett jön létre, és marad örökre titokban? És azoknak is, a melyek napfényre jutnak, a legnagyobb részét bizonyára az a tudat vagy hit hozta létre, hogy sikerülhet őket elkövetni a nélkül, hogy valaha kiderüljenek! A vallási és állami törvények tehát, hatásukban nagyon is föltételesek és változók, elannyira, hogy e tekintetben az önzetlenséggel mint erkölcsi motívummal párhuzamba sem állíthatók.

d) Azonban magának a társadalom és állam biztos fönnállhatásának sincsen hathatósabb tényezője, szilárdabb alapja, mint az önzetlenség. Minden positiv törvény, vagy társadalmi rendszabály, már eredeténél és természeténél fogva, inkább többé-kevésbbé erőszakos kényszerre van alapítva, és csakis kényszer eszközökkel tarthatni föl. Sem a köz jólétnek, sem a kölcsönös szeretetnek és humanismusnak; sem az önsegélyzés, és egymást kölcsönösen támogató részvétnak és egyéb rokon érzelmeknek nem lehet más oly kiapadhatatlan forrása, mint

a milyen biztos szülő oka mindezen társadalmi javaknak a minden mesterséges constructiótól ment — mert magában az emberi természetben gyökerezett — önzetlenség. Minden egyéb módja az emberek között létesítendő kapcsolatnak már sokkal mesterségesebb föltételektől és mindenféle viszonyoktól függő. Csakis azt a kapcsolatot, a melyet az önzetlen emberszeretet létesített, nem bírja széttépni semmiféle hatalom.

e) Végre nem lehet tagadni, hogy mindazon nemesebb character-tulajdonságok közül, a melyeket az emberi természetben (de nem minden egyes ember természetében) a megfelelő módon alkalmazott lélektani analysis fölmutat; hatásában és alkalmazásában egy sem olyan széles körű, mint az önzetlenség. Valamint az önzés az érzéki élet érzeteinek és élvezeteinek a fő forrása: úgy az önzetlenség a magasabb szellemi és erkölcsi hajlamoknak és érzelmeknek az alapformája, és így a moralitásnak mindenestre legjogosultabb principiuma.

Az eredmény minden oldalról megalapítva, egészen szembetűnő: Cselekedeteink erkölcsi értékének nincsen biztosabb mértéke, mint az önzetlenség!

* *

Vajon azonban, így formulázva, a moralitás e fogalma beigtatható-e az ethikai determinismus rendszerébe? S a mely rendszernek tudományos jogosultságát és alkalmazhatóságát a philosophiai erkölcstanban vállalkoztunk kideríteni, nem kell-e mindjárt a legelső ethikai alapfogalomnál olyan nehézségekbe ütköznie, melyeknél fogva magának az egész elméletnek tart-hatatlanságát kellend majd constataálnunk?

Ettől az incidenstől a legkevésbbé sem kell tartanunk. Épen ellenkezőleg, az a fogalma a moralitásnak, mely annak lényegét az önzetlenségbe helyezi, nem csak nem ellenkezik az ethikai determinismus elveivel és alaptételeivel, sőt inkább helyességöknek és tudományos jogosultságoknak egy újabb és egyenes bizonyítéka. A dolog igen egyszerű és könnyen érthető. Arról van szó, hogy a moralitásnak legjellemzőbb alapvonása az önzetlenség. Ám elemezzük csak e thémát tüzetesebben. Önzetlenség . . . önzés — character-tulajdon-

ságok. Azért beszélünk önző, önzetlen jellemekről. Ha tehát a moralitás lényege az önzetlenségben áll, úgy igen egyszerű a consequentia: hogy a moralitás is character-tulajdonság; vagy talán érthetőbben kifejezve, az a természetes folyománya ennek az előzménynek, hogy a moralitás a character dolga: a characterhez és sajátságaihoz van kötve, szervezete és eredeti dispositiói szerint változik, fejlődik és fejleszthető; és ellenére, vagyis természetével ellenkező módon, semmiféle erőszakkal sem lehet vele kényünk-kedvünk szerint elbánni!

Ime az ethikai determinismus, a maga tiszta valóságában! E theoria szerint is mindazon cselekedeteknek, a melyek erkölcsi mérlegelés alá eshetnek, ultimum principiuma: a character, mint a mely a maga sajátságos természete szerint reagál a ható motivumokra, és azokat saját egyéni jellege és mivolta szerint színezi és determinálja. Végelemezésben tehát mind a két elmélet ugyanazon eredményben végződik: mind a kettő egyformán a characterbe helyezi az erkölcsiséget, s nem tekintheti azt sem a szeszélyes önkény művének sem a pusztá dressura gépiesen létesített eredményének, hanem csak annak nézi, a mi tényleg is: természet-adta character sajátságának, a melynek fejlesztésénél és tökéletesítésénél éppen azért a természet-szabta korlátokat nem is lehet ignorálni.

E pontra nézve tehát, mindenestre meg lehetünk nyugtatva az iránt, hogy az ethika első alapfogalmával éppen nem jövünk összeütközésbe, ha tantételeinket az ethikai determinismus elvei szerint formulázzuk.

Nehogy azonban elméletünket bármely oldalról is fedezetlenül hagyjuk, szükségesnek mutatkozik, hogy további fejtegetéseinkben immár azokra az ethikai fogalmakra és tételekre reflectáljunk, melyeket az indeterministicus akarat theoriájával összhangzatban, sőt abból folyólag construáltak a régi ethikában, s a melyek mind máig fönmaradtak, sőt a köztudatba is belegyökerezve, mindenestre jelentékeny zavarokat okozhatnak, ha megfelelő lelkiismeretes revisio útján kellő értékre le nem szállíttatnak; jelentésök és értelmök szabatosan nem formuláztatik, és mindezek alapján ki nem derül, hogy helyesen értelmezve nem ellenkeznek elméletünk elveivel, tévesen alkalmazva vagy félremagyarázva azonban magát a valódi erkölcsiséget veszélyeztetik vagy megfosztják természetes jellegétől,

midőn azt száraz és élettelen, conventionális institutióvá degradálják.

Azok az ethikai fogalmak és teoriák, melyek legkirívóbban provokálják az ilyenmő kritikát és correcturát: az erkölcsi felelősség és beszámítás, az erkölcsi törvény és kötelesség fogalmai. Velők kell egyenkint leszámolnunk.

XI.

AZ ERKÖLCSI FELELŐSSÉG ELMÉLETE.

A felelősség fogalma. Kellékei és föltételei. Az indeterministicus theoria. Ervei. Önkény és felelősség. Az indeterministicus felelősség correcturája.

Az ethikai determinismus és a felelősség. Theologiai, jogi felelősség.

Felelősség alatt a szó közönséges jelentése szerint a «tudatosan és szándékosan» véghezvitt cselekedetek következményeinek a cselekvő alanya való visszahárítását kell érteni, olyformán, hogy mindaz a ki erkölestelenül cselekedett, ennek az ő immoralitásának a következményeit is kénytelen viselni; a ki törvényt sértett, ezért büntetendő.

A felelősség fogalmában e szerint két lényeges mozzanat szerepel elengedhetetlen föltét és követelmény gyanánt. Hogy tudniillik a cselekedet *a*) tudatosan és *b*) szándékosan (akarva) lett legyen végrehajtva. A mi más szavakkal annyit tesz, hogy felelősségre csak akkor vonhatni bárkit is tetteiért, ha a mit cselekedett, «öntudatos állapotban», és minden külső vagy belső erőszaktól mentten, kizárólag az ő individuális characteréből folyólag, tehát «szándékosan» cselekedte.

Minden további sallang, a melyet még hozzá szoktak fűzni e fogalomhoz, mint a milyen az is, hogy a cselekedetnek a melyért valakit felelősség terhel, annyira tisztán és kizárólag a cselekvő alany «szabad választásától» is kellett függnie, hogy egyedül csak rajta állott, hogy miért nem cselekedett másképen, annyira idegen a felelősség fogalmától; és általában annak a kérdésnek az eldöntése, hogy vajon mennyiben van és mennyiben nincs az ember hatalmában az akarat? Oly kevésbé bír actualis jelentőséggel e pontnál: hogy a ki mind e mellett

ezeket a dolgokat is belekeveri a kérdésbe, az már — még pedig egészen indokolatlanul — olyan elemet visz bele a felelősség fogalma tartalmába, a melynek jogosultságát semmiképp se lehet tudományosan megokolni.

És az indeterministicus ethika mégis erre az illusorius alapra helyezkedve fogalmazza a felelősség fogalmát.

Szerinte bárki is csak akkor és annyiban felelős cselekedeteiért — így szól az elmélet — a mikor és a mennyiben teljesen hatalmában volt, tehát kizárólag az ő «tetszésétől» függött, hogy miképen cselekedjék. Ha elvetem ezt a praemissát — úgy hiszik e nézet szószólvői — s a szabad akarat helyett az ethikailag determinált akaratot fogadom el: következetesen el kell vetnem a felelősség fogalmát is. Közép esetnek helye nincsen.

Mielőtt azonban végérvényes ítéletet hozhatna a tudomány e kérdésben, talán még sem egészen jogosulatlan bizonyos foka a skepsisnek a végből, hogy minden föllebbenthető argumentummal leszámolhassunk és így minden oldalról tisztázva a kérdést állapíthassuk meg a végeredményt.

Lássuk csak a főbb érveket, a melyekkel ez a theoria védekezik.

a) Első, sorban mint egyikére a legfontosabb argumentumoknak: a felelősség érzetére hivatkoznak. A felelősségnek már a fogalmában befoglaltatik — így foly az érvelés — hogy annak, a ki felelős valamiért, éreznie is kell a felelőssége súlyát.

Tulajdonképen tehát mindenki csak akkor és annyiban felelős, a mikor és a mennyiben érzi is e felelősséget. Ámde tapasztalati tény, hogy az ember tényleg csak akkor érez felelősséget, a midőn egyúttal azt is érzi, hogy másképen is cselekedhetett volna, és egyedül csak az ő szabad választásán múlt, hogy így és nem másképen cselekedett. Minden más esetben pedig, melyekben épen ellenkezőleg tudja és érzi, hogy nem tehetett másképen, midőn például valamely ellenállhatatlan erőszak következtében vitt véghez valamely tettet, egyáltalán nem is érzi magát felelősnek. A felelősség fogalmát e szerint nem lehet elválasztani az indeterministicus akarat fogalmától, mint a mely nélkül nem is fogalmazható.

Milyen egyszerűen tetszetős — és gyökerében mégis hibás okoskodás! Az egész elmélet az indeterministicus akarat

theoriájára van alapítva, a melynek tévedéseit már a maga helyén kimutattuk; vajon lehetséges lenne-e, hogy az amott kiderített hibák — emitt tiszta igazságokul bizonyúlnának? A valódi igazság nem ilyen rugalmas portéka. A felelősség érzete ép oly kevésbé bizonyít az indeterministicus felelősség mellett, a mily kevésbé szolgálhat — mint már bebizonyult — az a tudat, hogy én azt tehetem, a mit akarok, elfogadható argumentumúl az indeterministicus szabad akarat mellett. Az a tapasztalati tény, hogy én csak akkor érzem magamat felelősnek tetteimért, a mikor azt is érzem, hogy hatalmamban állott volna másképen is cselekednem: míg egyfelől csupán egy más ténynek a ferde magyarázata, annak a ténynek tudni illik, hogy az ember, értelmes természeténél fogva, minden tudatos cselekedeténél eo ipso számolni kénytelen annak jó vagy rossz következményeivel is; másfelől meg egyáltalán nincsen hivatva arra, hogy egy ilyen természetű, complicált kérdésben objectiv ítélethozatal alapjául szolgálhasson.

A felelősség érzetét, ha tüzetesen elemezzük e fogalom eredetét, éppen nem az a tudat hozza létre, hogy én másképen is cselekedhettem volna; ezt az idegen elemet, már az indeterministikai akarat elmélete fűzte — és pedig erőszakosan e fogalomhoz. Hanem igenis az a tudat hozta létre ezt az érzetet, hogy a mit tettem, azt én tettem; hogy tehát a kérdéses cselekedetek tényleg az én elhatározásom és akaratom folyományai: az én cselekedeteim; és nekem magamnak kell vala másnak lennem, hogy másképen cselekedtem légyen. Mely esetben azonban ez a fogalom is deterministicus színezetet nyer, és így kiigazítottan, maga is egy új érv az ethikai determinismus mellett.

Azon kérdésre, hogy vajon a főnforgó esetben lehetett volna-e másképen is cselekednem, mint a hogyan cselekedtem; avagy hogy lehetett-e mást is akarnom, mint a mire magamat elhatároztam, a mit tehát tényleg akartam: mint metaphysikai jellegű kérdésre, a melynek egyébként e pontnál semmiféle actualis jelentősége sincsen — a felelősség érzetéből egy általán semmiféle pro vagy contra okot sem meríthetni.

Lám, hová redukálódik egy fontoskodó érv bizonyító ereje, ha minden mellék tekintettől mentten, kizárólag csak az objectiv bírálat és analysis eszközeit alkalmazzuk, és egy pár

rosszúl értett vagy ferden értelmezett fogalom kedvéért, nem ejtjük mindjárt könnyelműen áldozatul a legkézzelfoghatóbb igazságot.

b) Azonban a másik argumentummal sem szerencsésebb az ellenfel. Az az érv, hogy mielőtt az ember magát tette tározná, tanakodik, tervez — és csakis az ez alapon végrehajtott cselekedetért érzi magát felelősnek: lényegében csak más szavakba foglalt ismétlése az előbbi okoskodásnak, a melynek éppen azért, minden fogvatkozásában is osztozik.

Ugyan mi hát az a tanakodás és fontolgatás lélektani nyelvre lefordítva? Az okok küzdelme egymással. Egy pszichikai folyamat, a melynél a processus lefolyását elfogulatlanul tekintve, mi csak a néző szerepét játszuk. A főszerepet a mi tudatlanságunk játssza. Lélektani értelemben véve ugyanis a dolgot — a mint pedig venni kell, mert itt pszichikai jelenségről van szó — a tanakodás korántsem annyit jelent, hogy tőlünk függ az elhatározás, hogy a mi szeszélyes akaratuinke, melyet semmifele ok és törvény sem szabályoz és korlátoz, az utolsó szó bármely cselekedet véghez vitelénél, hanem egyszerűen csak azt jelenti, hogy nem ismerve a ránk ható különböző indokok erejét, értelmünk és characterünk szervezetét — nem bírhatjuk előre megmondani, hogy az adott viszonyok között melyiké lesz a többi fölött a győzelem. Ezért ringatjuk magunkat abban a pszichikai illúzióban, hogy tőlünk függ egyedül a cselekedet. Ezért, ez illúzióból folyólag tanakodunk, tervezünk, vesszük újra meg újra, egyenkint fontolóra a föl-föltoluló érveket, és mérlegeljük azok súlyát, természetesen a magunk subjectiv mérlegén, hogy végre a folyamat végén, létrejöhessen valamifele elhatározás, a melyről aztán azt hisszük, hogy bár hosszú tanakodás után, kizárólag a mi önkényes akaratunk hozta azt létre. Holott tényleg ez az egész, a cselekedet létrejöttét megelőző és magát a tettet létrehozó folyamat, éppen ugyanazon mechanikai (csak hogy psycho-mechanikai) törvények szerint megy végbe, mint bármely más analog tünemény, hogy tudniillik a nagyobb erő győz.

Valamint az erők összeütközésénél és bármely hatásánál is (a mechanikában) csak akkor ismerhetjük és határozhatjuk meg előre az eredményt, ha szabatosan ismerjük és számokban kifejezni is tudjuk az összes ható tényezőket és azokból pon-

tosan ki is számítjuk, addiglan pedig a legönkényesebb combinatióknak és próbálgatásoknak (a mi ugyanegy folyamat a lélektani tanakodással) van terök: hogy vajon melyik erő győz? Miféle hatása lesz ennek meg ennek az erőcombinatióknak? Ugyanúgy áll a dolog az emberi cselekedeteknél is. Mert nem ismerjük pontosan az okok erejét, a melylyel azok reánk hatnak — úgy a mellékfactorokat (a ható okok viszonyait és föltételeit), nemkülönben saját egyéni természetünket, összes hajlamaival és dispositióival: innen van a hosszas és keserves tanakodás és tervezés az elhatározás előtt; ellenkező esetben egész határozottsággal és matematikai pontossággal megmondhatnók előre, hogy ilyen és ilyen viszonyok között és föltételek mellett, így és így fogunk cselekedni, a mikor aztán a tanakodás egész psychikai processusa is elmaradna.

De azért talán nem éreznők a felelősség súlyát? Csak épen úgy éreznők, mint a hogy most érezzük. Mert a felelősség súlya — mint főntebb kifejtők — a caractert terheli, és értelmes voltunk kifolyása; a míg tehát és a mennyiben szándékosan azaz characterünkéből folyólag és tudatosan cselekszünk — nem valamely külső vagy belső erőszak (fenyegetés stb.) következtében — mindaddig és annyiban a felelősségérzetének is föl kell ébrednie és fog nyomni az bennünket még akkor is, ha egyébként a legszélőbb determinismus elveit fogadnók el egyedül helyesek gyanánt, és teljesen meg lennénk győződve arról, hogy minden emberi tett ép olyan szükségességgel jön létre, mint a hogy a földobott kőnek le kell esnie, ha akadályra nem talál. Mert ennek az elméleti kérdésnek épen semmi köze sincs a felelősség gyakorlati kérdésével.

A felelősség érzetét nem az önkényes akarat ébreszti föl és istápolja. Avagy nincsenek-e olyan lelki állapotaink, a melyekben nemesak értelmünk, de egész valónk bizonyos ellenállhatatlan hatalom nyomása alatt áll, és cselekedeteink is e nyomás következményei. — És ilyen esetekben talán nem érezzük magunkat felelőseknek tetteinkért? Ki ne ismerné a szenvedélyek erejét, melylyel azok, a meddig tartanak, minden egyéb motivum fölött uralkodnak? Az iszákos, kártyás, kejencz stb. mindegyik annyira rabja e szenvedélyének, hogy csak kedvező alkalom kínálkozzék kielégítésére: mindegyikök tehetetlenül áll vele szemben, és bár tudja és látja a veszélyt, a melyet ilyen úton lehetetlen lesz elkerülnie, még sem vonhatja.

ki magát a végzetes varázs alól. Újból és újból belemerül a szenvedélybe. És mind e mellett, bár mennyire érzi és tudja, hogy nem bír uralkodni e szenvedélyén, világosabb pillanataiban ugyan csak érzi, hogy végzetes lejtőre jutott, keservesen lakol értelmének és jobb érzésének ítélőszéke előtt tetteiért, tehát in optima forma érzi a felelősség súlyát; föltéve természetesen, hogy értelmileg és erkölcsileg teljesen megromolva még nincsen.

Bátran ismételhetjük, hogy önkény és felelősség épen nem összetartozó fogalmak. Egyszersmind ez alapon levonhatjuk a további consequentiát is, hogy az indeterministicus felelősség fogalmát nem igazolhatni tudományosan, és nem is igctathatni be az ethika rendszerébe; mert annak alapfogalmaival és fő tételeivel homlokegyenest ellenkezik.

Helyét az ethikai determinismus elvein fölépülő azon felelősség fogalmának kell elfoglalni, mely szerint az az egész lelektani processus, mely a felelősség érzetét létrehozza, semmi egyéb, mint értelmességünkből folyó ismerete véghezvitt tetteinknek; e cselekedeteknek visszahárítása a cselekvő alany ethikai determinált akaratára, s az ezt a folyamatot kísérő természetes érzés, mely azonban még nem biztosítja a cselekedet erkölcsi jellegét.

Gyökere tehát ennek az egész felelősségnek csak abban a tudatban rejlik, hogy a mit tettünk, azt mi saját egyéni characterünkből folyólag cselekedtük minél fogva annak következményeit elviselni is kénytelenek vagyunk, minden tekintet nélkül arra, vajon hatalmunkban állott-e vagy nem, másképen cselekedni. A beteges organismus hány testi baj gyökerét és forrását bírja magában? az illető egyén nem tehet róla; és mégis kell viselnie és túrnie a natura hibás szervezete következményeit. Így van ez erkölcsi tekintetben is. Mindnyájan kénytelenek vagyunk elviselni testi-lelki szervezetünkben gyökerezett erkölcsi characterünk sajátásaiból: hajlamaiból és dispositióiból folyó mindazon tünetek következményeit, melyek cselekedeteinkben nyilvánúlnak. És ebben az ily módon fölebredt érzésben, és abban a tudatban, hogy a mit tettünk, szándékosan tettük, rejlik az erkölcsi felelősség. A melynek épen azért még szorosabb értelme és szélesebb körű alkalmazása van, mint a szabad választásra alapított felelősség fogalmának; mert nemcsak minden félreértést és ferde magyará-

zatot kizár, hanem arra is fölöttébb alkalmas eszközül szolgál, hogy azok között a korlátok között, melyeket a character eredeti sajátságai szabnak tökéletesítése elé, ugyancsak e character hajlamainak és dispositióinak kifejelesztésén, vagy ha e hajlamok károsak és veszedelmesek lennének, kifejlődhetések megakadályozásán minél sikeresebben munkálhassunk.

Azt sem gondolnám, hogy az így fogalmazott felelősség talán beleütköznék akár a vallás-, akár a positiv jogtan elveibe és szabályaiba.

A vallás-erkölcstan kinyilatkoztatott hitelveken és tétéleken alapuló positiv disciplina. Igazságai: hitigazságok, a melyek megalapítása nem tartozik az emberi kutató ész foruma elé, mert természetöknél fogva más forrásból fakadnak. A felelősség kérdésében mégis nemcsak hogy eltérés nem constatható az általunk imént fejtegetett fölfogás s az úgynevezett vallási felelősség között, sőt ez utóbbi még nyer intenzitásában, ha az indet. vagy synceret. akarat fogalmától elválasztjuk. Mert minden esetre nagyobb garantiája az a vallásosságnak, ha a cselekvő alanyt minden «tudatos és szándékos» cselekedeteért terheli a felelősség, mint ha azt csak a különben is illusorius természetű «szabad választástól» függő cselekedetekre terjesztjük ki.

És a positiv jogtan, mint a külső cselekedetek rendszabályainak foglalata s a törvények öre, talán veszteni fog erejében, ha a determinált felelősség fogalmához kell alkalmazkodnia intézkedéseiben? Épen ellenkezőleg. Hiszen a kérdéses rendszabályok, büntető eljárás stb. még hatásosabbakká válnak az által, ha a felelősség a «szabad választás» sok esetben nagyon is precarius, mert szabatosan meg sem határozható fogalmának kizárásával alkalmaztatik, mert így még inkább elérhetni, hogy az említett rendszabályok megfelelő módon való alkalmazásával legalább nagyban, az emberek nagyobb része, még esetleg nem kedvező character-tulajdonságok mellett is úgy alkalmazkodjék tetteiben, hogy általuk a közrend és biztonság, a közjólét nagyobb dimenziókban háborgatva ne legyen; s a character extravagansabb hajlamai is paralysáltassanak, és ne a vágyak vagy egyéb érzelmek motivumai, de a positiv törvények és külső rendszabályok intézkedései legyenek a legerősebben

ható okokká, a melyek erején aztán a cselekedet okvetetlenül létrejön.

Íme a felelősség általunk adott fogalma szépen bele illeszkedik a jog- és vallástani rendszerek keretébe a nélkül, hogy akár az egyik akár a másik körben fölforgató elemül lenne tekinthető. Az az ellenvetés pedig, mintha «szabad választás» nélkül felelősségről beszélni sem lehetne, annyira összezsugorodik, hogy szinte bővebb reflexióra sem érdemes.

PAUER IMRE.