

AZ ETHIKAI DETERMINISMUS ELMÉLETE.

(ötödik közlemény.*)

XII.

AZ ERKÖLCSI BESZÁMÍTÁS FOGALMA.

A fejtegetés menete. Felelősség és beszámítás. A beszámítás az ethikai determinismus rendszerében. Vallási és jogi beszámítás. Jogilag beszámítható és be nem számítható cselekedetek.

Átérhetünk a második problematicus fogalomra, az erkölcsi beszámítás fogalmára. Az út, a melyen haladnunk, az álláspont a melyet elfoglalnunk, az elvek és érvek a melyekkel küzdenünk kell, az eddig eléadottakból már mind ismeretesek. Felelősség és beszámítás ugyanis összetartozó fogalmak. Sajátlag a beszámítás nem egyéb mint a felelősség fogalmának érvényre emelése, gyakorlati alkalmazása; azon cselekedetek következményeinek, a melyekért a cselekvő alany felelős, érdemül vagy vétkül való fölrovása, egy szóval: az elkövetett cselekedet megjutalmazása vagy megübnntetése.

Bátran megállapodhatunk.

Már magából e rövid reflexióból eléggé kitűnik, hogy azon szoros kapcsolatnál fogva, a melyben e két fogalom tartalma van egymással, a beszámítás fogalmát sem lehet más-képen értelmezni és más alapon construálni, mint a mely értelem-ben és alapon a vele szétválaszthatatlanul kapcsolatos felelősség fogalmát fejtegettük. Mi több, a mennyiben a beszámítás bonczolgtatásánál tulajdonképen a felelősség alkalma-

*) Az előbbi közleményeket lásd a *Budapesti Szemle* 159., 160., 161. és 162. füzetében.

zásáról van szó; az alkalmazás pedig rendesen egyszersmind próbája az elmélet helyes voltának: az itt fölmerülő és kellőleg ervényesíthető nehézségek, bonyodalmak még bővebb illusztrációja gyanánt szolgálhatnak azon elmélet helyes vagy téves voltának, a melynek gyakorlati alkalmazásából fakadtak.

Az indeterministicus ethika, valamint a felelősség fogalmánál tette, a beszámítás fogalmát is a szabad választáshoz köti.

Hogy vajon mi az értelme ennek a követelménynek, azt fentebb már bővebben kifejtettem. De mi lesz a következménye a gyakorlati alkalmazásban? Nem bonyolódunk-e mindjárt az első lépésnél olyan nehézségekbe, a melyek ezt az egész elméletet halomra döntik? Próbáljuk meg az elmélet alkalmazását.

Nyomban föl kell tennünk egy csomó kérdést. Vajon — elfogadva az indeterministicus fölfogást — miképen lesz lehetséges az igazságos és méltányos beszámítás, a mikor azt talán még sem lehet tagadni, hogy az individualis természet, a melynek pedig talán mégis csak van valami befolyása az elhatározásra, olyan különféleséget tüntet föl, hogy szinte kiszámíthatatlan? Az egyiknek egyéni természete fogékonyabb, a másiké fogékonytalanabb bizonyos cselekedetek véghezvitelére; miképen lehetséges e szerint az egyenlő beszámítás? Midőn mégis kétségtelen, hogy a különböző természeti sajátságok mellett kiszámíthatatlanul különböző fokú akaraterőre lesz szükség azonegy eredmény létesítésére. Hát még a különböző viszonyok, melyek közé az egyén jut, s a melyek mind vagy nehezítik vagy megkönnyítik, de mindenesetre befolyásolják az elhatározást? És ha végelemzésben minden az akarattól függ, ki tehet róla, hogy neki nincsen olyan «akarata», a melynek elhatározása morális cselekedetre ösztönözné? Vagy ki tehet róla, hogy nem jut olyan viszonyok közé, melyek között alkalma nyílnék erkölcsi erejének kifejtésére és nyilvánítására, s így nem is tehet szert arra az érdemre, a melyre egy másik, hasonló erkölcsi hajlamok és készséges akarat, de kedvezőbb viszonyok mellett szert tett? stb.

Mind ezek a kérdések, egyenként és összesen úgy hiszem határozottan azt bizonyítják, hogy igazságos beszámítás az incriminált alapon csakugyan lehetetlen.

És most kísérsük meg a beszámítás elméletét az etikai determinizmus értelmében fogalmazni.

E szerint a felelősség súlya a cselekvő alany erkölcsi characteret terheli és értelmes természetének a kifolyása. Egészen világos tehát, hogy minden olyan cselekedetért, melyet tudva és saját characteremből folyólag azaz szándékosan és akarva, nem pedig valamely külső vagy belső ellenállhatatlan erőszak (például fenyegetés) nyomása alatt vittem véghez, nemcsak terhel a felelősség, de a tett következményei nekem jogosan be is számíthatók érdemül vagy vétkül; sőt kell, hogy beszámíttassanak.

Azt mondják, hogy felelősségről, beszámításról csak «szabad választás» mellett lehet szó.

De nem nyilvánvaló dolog-e, hogy az a felelősség és beszámítás, mely nem kutatja a szabad választhatás elméleti kérdését, hanem a szándéokra, mely pedig a lelkiület, character dolga, és a tudatosságra mint emberi természetünk legsajátosabb tehetségére vezeti vissza úgy a felelősséget, mint a beszámítást, nem hogy tagadná, sőt inkább szélesebb körre terjeszti ki mind a felelősséget, mind a beszámítást.

Tekintsük csak a dolgot közelebbről. Vajon mi hát az értelme és mi az alkalmazása a beszámítás fogalmának az ethikai determinismus rendszerében?

A válasz igen egyszerű és könnyen érthető.

Az az értelme, és alkalmazásának indoka sem más, hogy *a)* segítségére legyen az államnak és az egyháznak abban a nagy és nehéz munkában, a melylyel természetök és szervezőtök követtele céljaikat megvalósítani igyekeznek; *b)* hogy azon határok között, melyeket az egyéni character eredeti sajátosságai szabnak minden egyes ember elé, ugyanezen character előnyös és jó hajlamai, vagy dispositiói kifejlesztésére — avagy a rossz és ártalmas inclinatiók kifejlődhetése megakadályozására szolgáló törekvést és ösztönzést annál jobban elősegítse és istápolja.

Ha valaki talán kicsinylené ezt a hatást, ám mérje össze azzal, melyet az indeterminismus értelmében fogalmazott beszámítás elméletétől várhatni, s az összehasonlítás aligha az utóbbi javára fog kiütni.

E mellett azonban, ha minden tekintetben tisztán akarunk látni e kérdésben, azt a különbséget sem szabad szem elől téveszteni, mely a jogi, vallási és erkölcsi beszámítás értelme és alkalmazhatásuk módja és indokai közt van, s az er-

kölcsi beszámítás problémájának végleges elbírálásánál okvetetlenül számba veendő.

A jogi beszámítás főindoka, mondhatnám kizárólagos érteleme abban áll, hogy ott, és annyiban, a hol és a mennyiben az individuális character alapsajátságai megengedik, a beszámítás consequentiáiban — új és talán az eddigi indító okoknál erősebb okot teremtsen az akarat számára, a melynek kényszer-nyomása alatt aztán megakadályozható legyen a jogellenes cselekedet, azaz a gonosz szándék-, vagy indulatnak jog- és törvényellenes külső formában való nyilvánulhatása; ott pedig a hol az egyéni character természete már kizár minden ilyenmű befolyást, (megátalkodott erkölcsi romlottság esetében) a beszámítás jogi következményei által (életfogytiglan való elzárás, halál-büntetés) legalább a társadalomra nézve ártalmatlanná tegye az illetőt. A jogi beszámítás fő célja e szerint a jogrend, a legalitás kierőszakolása. Nagy fontossága pedig abból tűnik ki, hogy egész társadalmi és állami existenciánk rajta nyugszik.

És ugyanez áll a vallási beszámítás jogosultságára nézve is. Az egyház épen úgy — mint a jogállam, positiv institutiók, a melyek főfeladata az emberi erkölcsöknek a megszabott határok között lehető finomítása mellett, kiváltképen az állam és egyház intentióihoz mért szabályozása és kikényszerítése az emberek cselekedeteinek. Mely végből az egyház a jutalmazás és büntetés vagy elrettentés egoisticus eszközeit érthető joggal alkalmazza. Vagy a hol azokat sikerrel alkalmaznia nem lehetne, az illetőknek saját kebeléből való kizárása által legalább másokra nézve állít elrettentő példát. Így a vallási beszámítás célja és főindoka, hogy eszközül szolgál a vallásos élet megszilárdítására, s a vallási gyakorlatok hű elvégzésére ösztönözve, ápolja a vallásos érzületet.

A különbség pedig, mely a háromféle beszámítás közt van, abban formulázható, hogy míg a jogi beszámításnál a jogrend, a vallási beszámításnál pedig a vallásos élet létesítése és állandósítása a fő cél, mely egyszermind az említett két fajta beszámítás rendelkezésre álló eszközeivel erőszakosan is megvalósítható: addig az erkölcsi beszámítás csak külső és kényszereszközökkel nem érvényesíthető motivumokat szolgáltat arra nézve, hogy a) a gonosz akarat erkölcstelen cselekedetekben minél ritkábban és csak nagy nehezen nyilvánulhasson,

b) olyan cselekedetek végrehajtására pedig, melyek ha intentioniókat tekintve nem is, de külső formájokban mégis erkölcsi jelleműek, még kedvezőtlen erkölcsi hajlamok mellett is annál több ösztönző indító ok álljon az akarat rendelkezésére. A mi természetesen nem annyit tesz, hogy az erkölcsi beszámítás rendelkezésre szolgáló eszközeivel még morális character-t is teremthetni, vagy a gonosz akaratot gyökerestől kiírthatni, hanem csak annyit, hogy ily módon legalább a külső moralitás létesítésére célzó törekvések nyernek intensitásban. A minek ismét az a további következménye, hogy addig míg a character-hangulat vagy hogy érthetőbben fejezzem ki magamat, a szándék, az intentio megmarad pusztá szándéknak és nem vesz föl concret formát: nagyon természetes, hogy nincsen értelme, mert alkalmazása sem lehet a beszámításnak. A mily természetes viszont, hogy ha az illetén gonosz akarat vagy hajlam külső tettben is nyilvánul, ezért felelősségre vonni nemcsak lehet, de kell is az illetőt. De ez esetben sem talán abból az okból, hogy miért nem cselekedett másképen — mint az indeterministicus elmélet kívánná, — hanem azért, mert tette összeütközésbe jött a polgári (vagy egyházi) törvényekkel, a mi correcturát, jogorvoslatot követel, és a mennyiben ez nem volna lehetséges, legalább azt czélozza, hogy hasonló cselekedetek ismétlődését lehessen ily módon lehetőleg megakadályozni.

Ha a beszámítás mértékét, és a felelősség súlyát azon okok szerint akarjuk meghatározni, a melyek végelemzésben döntőleg hatottak az elhatározásra; úgy a felelősség mindazon tényezőket illeti, melyek behatása alatt azzá lett az egyén, a mi — tehát az összes physikai, psychikai, socialis stb. tényezőket. De ez esetben az egyéni felelősség theoriája helyett a közös felelősség elméletének kell lépnie, vagyis azon elméletnek, a melynek elvei szerint nagy hiba az emberi cselekedeteket kiszakítottan vizsgálni azon tényezők sorozatából, melyek azokra befolytak, és a felelősséget a tettért, egyedül és kizárólag a cselekvő alanyra akarni hárítani; mert tényleg úgy áll a dolog, hogy a társadalom összes tagjai között erkölcsi solidaritást constatatálhatni, többé-kevésbbé tehát mindegyik a másik tetteiért is felelős. . . . Ám de ki ne venné észre, hogy a felelősség eme theoriája tulajdonképen a felelősség tagadása s így a felelősségnek nem a characterre és értelemre, hanem az okok

hatására alapított elmélete mint *contradictio in adjecto* maga is az ethikai determinismus mellett bizonyít.

Míg az ellenérvek mindegyike e pontnál is teljesen erőtelen és hatástalan. Azokon felül, a melyekről már föntebb volt szó, csak arra az argumentumra akarok itt befejezésül reflektálni, mely az ethikai determinismussal még a jogi beszámítás jogosultságát sem bírja összeegyeztetni; és a cselekedeteknek jogilag beszámítható és be nem számítható cselekedetekre való osztályozását ez elmélet olyan *inconsequentia*jának tartja, mely magának az elméletnek az alaposságát fenyegeti. Miért? Mert úgy okoskodik, hogy ha az ethikai determinismus szerint az akarat minden elhatározásában a *motivum* és *character* kettős determinációja alatt áll, úgy nyilvánvaló, hogy minden cselekedet egyformán kényszerített, következőképen mindegyiknek jogilag is vagy egyformán beszámíthatónak vagy egyformán be nem számíthatónak kell lennie. Közép esetnek helye nincsen . . . Midőn tehát ez elmélet mégis beszél jogilag beszámítható, és jogilag be nem számítható cselekedetekről, csakugyan nevezetes *inconsequentia*ban leledzik.

Csak hogy ez az érv sem találta fején a szeget! A maga helyén szabatosan kifejtők, hogy mi a valódi ratiója a jogi beszámításnak, és hogy hol és mennyiben van annak applicációja az egyes cselekedetekre. Az eredmény, a melyre itt jutottunk, erre az ellenvetésre is megadja a választ. A jogi beszámításnak kettős ratiója van: hogy új és lehetőleg intensív indokot teremtsen az akarat számára, vagy . . . hogy ártalmatlanná tegye a merénylőt. Mindazon esetekben tehát, a melyekben e kettős czel bármelyike elérhető — tényleg van értelme a beszámításnak, és így azon cselekedeteket, melyek e rovat alá tartoznak, jogosan nevezhetjük jogilag beszámítható cselekedeteknek. Míg más esetekben az említett czelok egyikét sem érhetni el, például mikor valaki öntudatlan állapotban, vagy külső erőszaktól kényszerítve visz végbe valamely törvényellenes cselekedetet, ezekben tényleg csakugyan semmi értelme sem lenne a beszámításnak; és így ez utóbbi rovat alá tartozó cselekedeteket — méltan nevezhetjük jogilag be nem számítható cselekedeteknek. Hol itt az *inconsequentia* ?!

Az természetesen változtatna a dolgon, ha a beszámítás főczélja gyanánt a megtorlást tekinthetnők; a törvényellenes

cselekedetnek megfelelő érzékeny büntetéssel való viszonzását. Csak hogy ez a fölfogás annyira alantas, és oly kevésbé felel meg az emberi természet egész berendezésének, hogy tudományosan absolute nem igazolható.

Vajon melyek az esetek, a melyekben a cselekedetek jogilag beszámíthatók — ennek a kérdésnek a részletes tárgyalása már nem tartozik e fejtegetés keretébe. Csak a fő elvet kell fölállítanunk, a melynek alkalmazása aztán semmi nehézséggel sem járhat. Az útbaigazító szabály ím ez: Csakis a tudva és szándékosan, akarva elkövetett cselekedetek lehetnek jogi beszámítás tárgyai.

Az indokolás igen egyszerű és könnyen érthető. Az akarat-functió tényezői: a motivum és a character. A motivum azonban csak az értelem útján hat, és a character csak a saját egyéni természete szerint reagálhat a ható motivumra. Így fejtettük ezt ki, e thema tüzetes tárgyalásánál. Minden oly cselekedet tehát, melyet nem tudva, például öntudatlan állapotban, vagy legyőzhetetlen tévedesből vittünk véghez, már nélkülözi az akarat-functio folyamatánál — annak rendes lefolyása vagy esetleges módosíthatása végett okvetetlenül szükséges egyik factort: az értelmes belátást, a melynek közbenjárása nélkül pedig bármely ingerrel keltett mozgás a reflex mozgás természetét veszi föl — beszámítás alá tehát nem eshetik . . . És pedig azért nem — mert ilyen esetekben a beszámítás elé tűzött kettős cél egyikét sem lehet elérni. Ha valakit azért büntetnének, a mit öntudatlan állapotában követett el . . . az ilyen büntetésnek nem lenne értelme; mert a bűnhődés súlya nem szolgálhatna új indokul arra nézve, hogy máskor ilyesmit ne kövessen el, miután a mit tett, azt ez esetben sem tudva tette.

És viszont olyan cselekedetet sem számíthatni be érdemül vagy vetkül — a melyet nem akarva, azaz nem az egyéni character alapsajátságaiból folyólag, nem szándékosan — hanem például külső erőszaknak engedve, kényszerült az ember elkövetni. Mert ilyen esetekben ismét az akarat-functio másik factora: a motivumra reagáló character nem fejtheti ki a hatását, a melynek hiányában pedig az elkövetett cselekedet sajátlag nem az én cselekedetem, érette tehát jogilag felelősségre sem vagyok vonható.

Mindez annyira világos dolog, hogy szinte érthetetlen,

miért ragaszkodik az indeterministicus theoria még továbbra is az ő elavult álláspontjához, melyet sem tudományosan megokolni, sem a vizsgálódás egyéb eredményeivel összhangzásba hozni nem lehet — a mikor hozzá még az újabb álláspont több garantiát is nyújt az intensivebb erkölcsi élet mellett, mint a minden ízében hibás indeterminismus.

Avagy talán a következő harmadik problematicus fogalom (az erkolestörvény fogalma) tárgyalásánál fogjuk szemközt találni magunkat olyan nyomós argumentumokkal, melyek összes, eddig elfoglalt positióinkból egyszerre kizavarnak?

Itt az ideje, hogy a dolog végére járjunk.

XIII.

A «TÖRVÉNY» FOGALMA AZ ETHIKA RENDSZERÉBEN.

Régi álláspont. Az erkölcsi törvény az öntudat és lelkiismeret forrása előtt. Kant elmélete. Ez elmélet tévedései. Az erkölcsi törvény jelentése. Jog- és vallási törvény. Értelmök és alkalmazásuk.

Az erkolestörvény fogalmát a legrégibb időktől fogva, egyik legfőbb, mondhatnám sarkfogalom gyanánt tekintették az ethikában, mint a melyen tulajdonképen az ethika egész épülete és rendszere nyugszik. Innen az az imperativus-fele alakja is e tudománynak, a melybe azt kezdettől öltöztették, s a melyet Kant még határozottabban követelt, mint elődei, Kant óta pedig általában elfogadtak.

Már Socrates úgy beszél erről a törvényről, mint a melyet nem az emberek szabtak vagy csináltak, mivel mindnyájan nem gyűlhettek össze annak meghozatalára, és nem is beszélnek egy nyelven — mégis minden országban egyformán megtartanak (Xenophon *Mem.* IV. 4). És Cicero nyíltan nem írott, hanem velünk született törvénynek nevezi azt, melyet nem tanúltunk, kaptunk vagy olvastunk — hanem magából a természetből merítettünk. (Est hæc non scripta sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti, sed facti non instituti sed imbuti sumus. *Or. p. Milone* IV.) Azóta pedig annyira belegyökerezett a köztudatba, hogy nála

nélkül úgyszólván lehetetlennek mutatkozik az erkölcsi élet tüneteinek értelmezése.

A főérv a melylyel létezését megokolni és jogosultságát az ethika alapfogalmai között bebizonyítani szokták: az öntudat s a vele kapcsolatos *sensus communis* mellett főképen a lelkiismeret szava.

Öntudatunk bizonyossága szerint — így szól az *argumentum* — van bennünk bizonyos természeti szózat, a melynél fogva mindnyájan kénytelenek vagyunk egyenlő mértékkel mérlegelni és appreciálni egymás cselekedeteit, a mennyiben azokat egyképen helyeseljük ha erkölcsiek, rosszaljuk ha erkölestelenek, és pedig állandóan egy-ugyanazon változatlan elv értelmében, melyet épen azért méltán úgy tekinthetünk mint velünk született erkölestörvényt és joggal magasztalhatunk egész erkölcsi existenciánk alapjának.

A mi pedig a lelkiismeretet illeti, a mely saját cselekedeteink és legtitkosabb szándékaink értéke fölött mond érdemes ítéletet, sőt már a cselekedetet megelőzőleg is hallatja helyeslő vagy kárhoztató szavát; ez a tagadhatatlan lélektani tény mely épen — így folytatja az érv — közvetetlen bizonyítéka egy ilyen lelkünkbe írott törvénynek.

A dolog azonban korántsem olyan evidens és egyszerű, mint a milyenül ebben az okoskodásban föl van tüntetve.

Arról, hogy milyen fontosságot lehet és kell tulajdonítani egy tisztán elméleti kérdésben az öntudat adatainak, már föntebb (az akarat kérdésében) elég bőven volt szó, hogy az ott kifejtett eredményeket itt csak alkalmazzuk, és ezt az egész *argumentumot* mint tudományos használatra értéktelent egyszerűen visszautasítsuk. Míg a lelkiismeret elméletének elfogulatlan bírálata alighanem épen ellenkező eredményre fog vezetni, mint a milyenre az eredeti *theoria* jutott.

Kant, az elmélet nagy mestere, következő allegoricus rajzát adja a lelkiismeretnek: «A kötelességre vonatkozó minden fogalom a törvény tárgyas kényszerítését tartalmazza és a szabályt adó *practicus* észhez tartozik, de a tettnek mint a törvény alatt álló eseménynek beszámítása az ítélőtehetség (*judicium*) dolga, a mely megítéli, vajon a cselekvény a törvény alá tartozó tett-e vagy nem; a mire következik aztán az ész végzése (*sententia*): az elítélés vagy fölmentés, a mi mind úgy történik, mint egy pörös ügy lefolyása a törvényszék előtt. Ily

törvényszéknek, mely előtt az ember gondolatai egymást vádolják vagy mentetik, a tudata a lelkiismeret.»*)

Kant ime úgy beszél a lelkiismeretről, mint egy, belsőkben organisált erkölcsi törvényszékről mely arra volna hivatva, hogy cselekedeteink erkölcsi értéke fölött «legfőbb forum» gyanánt mondjon végérvényes ítéletet.

Nincs-e igaza Schopenhauernek, hogy ha az a benső eljárás csakugyan úgy lenne, mint Kant adja elé, csodálnunk kellene, hogy lehetne akárki, nem mondom oly rossz, hanem oly ostoba, hogy lelkiismerete ellen cselekedjék? Mert öntudatunkbeli ily természetfölötti sajátságos intézménynek, belsők homályában székelő «álarczos Velmgericht»-nek mindenkit oly rémülettel és babonás rettegéssel (Desidæmonia) kellene elijesztenie, mely visszatartóztatná, hogy oly világosan s közlelről fenyegető hatalom tilalma ellenére mulékony, csekély javak után kapkodjon. Úgy de a valóságban, a mint látjuk, általában oly gyarlónak tartják a lelkiismeret hatását, hogy minden népnek gondja volt positiv vallást állítani segítségül, sőt egészen helyettesíteni is ezzel.**)

E mellett azonban más nagy hibája is van még ennek az elméletnek.

A ki a lelkiismeret genesisének lélektani folyamatát elfogulatlan figyelemmel kíséri, kénytelen bevallani, hogy a

*) Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, III. Haupt. II. Abschn.

**) Schopenhauer: I. m. *Kant's Lehre vom Gewissen* 170. lap. És alább: «Ha kivetkőztetjük Kant előadását önkényesen szerkesztett dramatico-juridicai alakjából, elenyészik vele a körülötte levő nimbus és imposans effectus is, és csak annyi marad belőle, hogy cselekvényeink fölött elmélkedvén, néha bizonyos elégedetlenség környékez meg, melynek az a sajátsága, hogy nem az eredményt, hanem magát a cselekvényt illeti és nem nyugszik egoisticus alapokon, mint minden más esetben, midőn oktalan cselekvésünket bántuk meg; mert hiszen éppen azért vagyunk elégedetlenek, hogy igen önzőleg cselekedtünk, mások javát igen kevésbé vettük számba vagy éppen minden hasznunk nélkül azt tűztük czélul, a mi másnak fájt. Hogy mi oly szenvedésért, melyet nem szenvedtünk, hanem okoztunk, elégedetlenek lehetünk és búsulhatunk rajta, az csupasz tény és senki sem fogja tagadni. De Kant, mint okos ügyvéd, az eredeti tényt kiczizomázva és megnagyítva, lehető sokat igyekezett kihozni belőle, hogy morálja s moral-theológiája számára ugyancsak széles alapot készítsen vele.»

lelkiismeret minden ízében mesterséges — mesterséges módon: nevelés, szoktatás, tanítás, stb. által keletkezik, fejlődik és domborodik ki egy olyan elvszerű életszabálylá, a melylyel aztán cselekedeteinket és érzelmeinket állandóan vagy esetről esetre mérlegelni szoktuk . . . de a melynek helyeslő vagy kárhóztató szava még épen nem szolgálhat a cselekedet erkölcsi értékének biztos mértékeül, még kevésbbé egy velünk született erkölcsi törvény léte mellett. Csak fontoljuk meg mit mindent nem tartanak az emberek lelkiismeretes dolognak . . . különböző fölfogásuk, értelmi fejlettségök, characterök, vallási és felekezeti rendszabályaik, hitök és szokásaik szerint? És mindjárt meg fogunk győződni, hogy az az állítólag bensőnkben organisált legfőbb erkölcsi törvényszék nagyon is nem egyforma mértékkel mér, és magára az erkölcsi életre nézve lenne a legveszedelmesebb dolog, ha minden egyes ember egyéni lelkiismerete szavát, már ipso facto, minden további bírálat nélkül egyszersmind az ő erkölcsiségének jogosúlt criteriuma gyanánt kellene tekinteni. Azaz, hogy minden cselekedet morális értéke fölött, kizárólag csak az a tény döntene, hogy vajon az illető cselekvő alany lelkiismerete hogyan ítelt fölötte: helyeselte vagy rosszalta-e azt?

Igen is. Mindenkinek a lelkiismerete az ő egyéni moralitásának a tükre, a melyben az ő subjectiv erkölcsi substantiája tükröződik vissza; de ez korántsem tesz annyit, hogy ezt a subjectiv mértéket objectiv ítélet alapjául is alkalmazhatjuk.

Aztán a lelkiismeret megnyugtató vagy kárhóztató szava, az úgynevezett lelkiismeret-furdalás, a melyről úgy beszél az elmélet mint cselekedeteink legtermészetesebb és igazságos erkölcsi jutalmáról vagy büntetéséről: igen sok esetben csakis a cselekedet következményeitől való félelemre vezethető vissza, a mely nyomban megszűnik, mihelyt bizton érzi magát az illető és már nincs mit tartania az utó-következményektől. Kérdem tehát, ilyen esetekben vajon minő biztosítékot nyújt a lelkiismeret megnyugtató szava, a cselekedet büntelensége mellett?

Nem különben tagadhatatlan az is, hogy élénken érezhet az ember lelkiismeret-furdalásokat más olyan mulasztásainál is, a melyeknek semmi közük sincs a moralitáshoz; sőt még olyan esetekben is, a melyekben épen oly tettet mulasztott el, mely erkölcstelen, a melyből azonban, minden kellemetlenebb utó-consequentia nélkül, tetemes hasznót lehetett volna me-

ritenie. Az önző pénzember, a kinek élete, üdvössége a pénz, bizonyára nem csekély szemrehányást tesz magának (lelkiismeretében), ha valahogyan el találta mulasztani, hogy hasznot húzzon ott, a hol azt szép szerével teheti vala.

Minden attól függ, hogy kinek minő a lelkiismerete? És mivel a tapasztalás azt mutatja, hogy ez nagyon is tág fogalom, mert a lelkiismeretet nevelni és a beszívott elvek szerint módosítani lehet: nyilván való, hogy a lelkiismeretet legfőbb erkölcsi bíró gyanánt akarni decretálni, nemcsak merőben elhibázott, de veszedelmes törekvés is.

A valódi tényállás az, hogy az ember értelmes természeténél fogva, cselekedetei fölött megelőzőleg épen úgy mint utólag ítéletet bír mondani; azokat helyesli vagy rosszalja . . . Ezt a kritikát azonban korántsem egy veleszületett, kész erkölcstörvény értelmében és hatása alatt, hanem részint eredeti characterre, részint azon elvek és positiv törvények szerint gyakorolja, melyeket már gyermekségétől magába szívott, illetőleg törvényekül elfogadni kényszerült. Avagy már maga az a tény, hogy a lelkiismeretet tévedhet; lehet helyes és helytelen, gyöngéd, könnyelmű, szolgálai stb., oly distinctiók, melyeket az indeterministicus ethika állít föl: nem igazolja-e eléggé a mi állításunkat?

Ez esetben azonban kétségtelen, hogy a lelkiismeretet, mint maga is nevelés által létesített productumot, egy velünk született erkölcstörvény léte mellett, correct bizonyítékul nem lehet elfogadni.

Az erkölcstörvény fogalma mesterségesen csinált fogalom, melyet csak idealis és átvitt értelemben lehet használni az ethikában.

A maga saját értelme szerint véve a törvényt, az emberi akaratra nézve csak két törvény konstatálható: a motivatio törvénye, mely azt jelenti, hogy motivum nélkül semmiféle cselekedet sem jöhet létre; és a character törvénye, mely ismét azt fejezi ki, hogy a character az indokra csak a maga saját eredeti természete szerint reagálhat és ilyen reactio nélkül semmiféle cselekedet sem létesülhet. Mind a kettő, mint minden természettörvény, hatásában absolut, és így a törvény eredeti fogalmának megfelel.

Más erkölcsi törvényekről — melyek függetlenül minden emberi megállapodástól és positiv institutiótól: a szokás, val-

lás és positiv jog intézkedéseitől függetlenül, kizárólag az emberi természetben gyökereznének — csak az beszélhet, a ki erőszakos kézzel nyúl bele az emberi szervezetbe, és ott is törvényeket akar decretálni, a hol azoknak semmiféle kényszereszközökkel sem lehet érvényt szerezni.

Ám igen. Az emberek erkölcsi cselekedetei codificálhatók, és ezek a codificált erkölcsi törvények mintakül és normák gyanánt szolgálhatnak és kell hogy szolgáljanak arra nézve, hogy miképen kellene az embereknek érezniök és cselekedniök, hogy érzetök és cselekedetök erkölcsi jelleget öltönn, de ez korántsem annyit tesz, hogy ily módon már a moralitás is ki-erőszakolható, mert hiszen ki ne tudná, hogy például ember-szeretetet nem lehet erőszakosan az emberek szívébe csepegtetni.

Az erkölcsiséget nem törvények, hanem eredeti erkölcsi hajlamok, szervezeti dispositiók és inclinatiók, egyszóval az erkölcsi character szabályozza. A kinek minő az erkölcsi jelleme — olyan a moralitása. És ezen erőszakos törvényekkel sem lehet változtatni. A törvény fogalmának, a maga legsajátabb és eredeti jelentése szerint, csak a természetélet: a physikai és szellemi világ tüneteinek értelmezésére alkalmazottan van igazi jelentősége. A hol azt jelenti, hogy a kérdéses jelenségek mi módon keletkeznek az okaikból és ez által azokat értelmezi és megfejtji. Ez a természet-törvény (Naturgesetz).

Ezen kívül alkalmazható ugyan még e fogalom ott is, a hol olyan rendszabályok formulázására szolgál, a melyek megtartása a közrend és jólét érdekében nélkülözhetetlennek mutatkozik; de itt már csak tágabb értelemben, a mennyiben nem a dolog természetéből folyólag értelmezi a kérdéses jelenséget, hanem közmegegyezés vagy felsőbb hatalom által fölállítottan, ugyancsak e hatalmak erejénél fogva szabályozza az emberek cselekedeteit. Ezek az úgynevezett positiv törvények: a jogtörvény, a vallási törvény.

Állam és egyház szabhatnak törvényeket, a melyeknek aztán a rendelkezésökre álló — esetleg kényszerítő eszközökkel — érvényt is tudnak szerezni, és ez által az emberek cselekedeteit, intentióikhoz mértén szabályozhatják és mintegy kierőszakolják. Ennek az eljárásnak van értelme és jelentősége.

Azonban mi értelmök és jelentőségök lehetne az erkölcsi

törvényeknek? Holott a moralitás nem tűr erőszakot! És így, ezeknek a törvényeknek érvényt szerezni egyáltalán lehetetlen.

De lehet ám. Az erkölcsi élet tüneteinek szabályozása, az erkölcsi hajlamoknak, természetesen csakis a kiszabott határok között, lehető minél okszerűbb kifejlesztetésére, vagy az extravagans inclinatioók kifejlődhetésének megakadályozására, egyszóval, a moralitás külső megvalósítására és az immoralitás meggátolására a közszellem, állam és egyház egyformán nyújthatnak segédkezet az által, hogy olyan jog- és vallási törvényeket alkotnak, s a közszellem olyan erkölcsi követelésekkel áll elő, a melyek e célra is szolgálnak: ámde azért ezek a törvények jellegüket nem veszítik, hanem megmaradnak továbbra is vallási és jogtörvényeknek, s a közérzület követelményeinek, melyekkel a belső morális érzést, az eredeti erkölcsi jellemet nem lehet megváltoztatni. Ezek pozitív jog- vagy egyházi törvények; közérzület szülte postalátumok, de nem erkölcsi természetű törvények, melyekkel az erkölcsi élet összes tüneteit, minden nehézség nélkül meg lehetne magyarázni.

E pontra nézve sincs tehát más megoldásnak helye, mint a melyet az ethikai determinismus elvei nyújtanak. Az ember erkölcsi életét kizárólag csak a motivatio és character törvénye szabályozza. Minden egyéb erkölcsi törvény már pozitív törvény jellegű és mint ilyen legfőlebb átvitt értelemben alkalmazható az ethikában.

XIV.

AZ ERKÖLCSI KÖTELESSÉG FOGALMA.

Az ethika kötelességtan? A kötelesség fogalma az ethikai determinismus rendszerében. Erkölcsiség és kötelesség. A kötelesség fogalma eredetileg nem ethikai fogalom.

Az utolsó problematicus fogalom, a melylyel még foglalkoznunk kell: az erkölcsi kötelesség fogalma.

A legkritikusabb ethikai fogalmak egyike. A mennyiben már régente is, de kivált Kant óta, a közkeletű erkölcsstan, legfőbb föladatát abban kereste és találta, hogy egy csomó er-

kölcsi kötelesség fölállításával az etikát pusztá «kötelességtanná» devalválja, és ez által a helyett a valódi moralitás helyett, melynek az önzetlen erkölcsi characterben van a forrása, azt a rabszolga-morált szentesítette, a melynek — mint más helyen már bővebben kifejtők — egész érdeme és lényege csak abban áll, hogy vakon engedelmeskedik és teljesíti kötelességét.

Azonban helyes-e a kötelesség fogalmának ilyen széleskörű alkalmazása? És általában lehet-e, és minő szerepe lehet a fogalomnak az etikában? E tételek tüzetes tárgyalása előtt senki sem lehet följosogítva, hogy érdemies ítéletet mondjon ebben a kérdésben. Nekünk is e problémákkal kellend tehát foglalkoznunk, hogy föladatunkhoz híven, az ethikai determinizmust emez elmélettel szemben is, kellő világításba helyezhessük. Még pedig első sorban és mindenek előtt magával a kötelesség fogalmával kell tisztába jönnünk, hogy aztán ez alapon minden nehézség nélkül haladhassunk további következtetéseink levonásában.

Kötelesség alatt általában úgy a köztudatban, mint a tudományban, valamely törvény (vagy más hatalom) által parancsolt cselekedet öntudatos végrehajtását, vagy, nemlegesen kifejezve, ugyancsak valamely törvény (vagy más hatalom) által tiltott cselekedet végrehajtásától való öntudatos tartózkodást szokás érteni; azon hozzáadással még, hogy a kötelesség teljesítésével rendszerint bizonyos jogok és előnyök is összekötvek, elhanyagolásával pedig a kérdéses jogok elvesztése és bizonyos hátrányok járnak.

A kötelesség fogalmában e szerint a következő momentumok foglaltatnak: 1. a kötelesség forrása (a törvény vagy más hatalom); 2. az öntudatos cselekedet; 3. a viszonzás eleme (a jogok és előnyök), mint a kötelesség indoka; 4. a kötelezés lehetősége (a jogok biztosításával vagy megvonásával).

Midőn tehát most arról van szó, hogy alkalmazható-e, és mennyiben a kötelesség fogalma a moralitásra, az erkölcsi élet tüneteire, e kérdést tulajdonképen úgy kell formuláznunk, hogy összefűzhetők-e, és mennyiben, a kötelesség fogalmától elválaszthatatlan emez elemek a moralitás fogalmával? És ha igen, úgy ez által minő szerepe leszen az ily módon construált «erkölcsi kötelesség» fogalmának az ethika rendszerében? Ha pedig nem, úgy hová kell redukálnia ennek az egész elméletnek?

A válasz, legalább részben, befoglaltatik már az eddig kifejtett eredményekben. Nevezetesen: az 1. pontra vonatkozólag a maga helyén már kimutattuk, hogy minő jelentése és alkalmazása lehet az ethikában a törvény fogalmának. Ha tehát a kötelesség fogalma visszautal a törvény fogalmára, mely nélkül se nem érthető, se nem alkalmazható, nyilvánvaló, hogy mindazon elveknek és eredményeknek, a melyeket a törvény fogalmának értelmezésénél fölállítottunk, a kötelesség fogalmának fejtegetésénél is érvényeseknek kell lenniök. Ez elvek szerint úgy láttuk, hogy a törvény fogalmát csak idealis és átvitt értelemben lehet alkalmazni az ethika rendszerében. Mindjárt az első pontnál konstatálhatjuk tehát azt az eredményt, hogy az erkölcsi kötelesség fogalmának is csak ilyen idealis és átvitt jelentést tulajdoníthatunk oly formán, hogy valamint erkölcsi cselekedeteink codificálhatók: e codex-nek megfelelőleg erkölcsi kötelességeinket is rendszerbe foglalhatjuk és e rendszert mintegy mintául állíthatjuk olyan cselekedetek megjelölésére, melyeknek erkölcsi értéke is van; a melyekre azonban a kötelesség fogalmának azt a lényeges elemét, hogy arra kötelezni is lehet azokat, a kiket illet, már hiába akarnók rácoctroyálni.

2. Minden kötelesség, már fogalma tartalmánál és természeténél fogva, valamely törvény által parancsolt valamiféle cselekedet öntudatos végrehajtása; vagy nemlegesen kifejezve, ugyancsak valamely törvény által tiltott cselekedettől való öntudatos tartózkodás. Így szól a definitio. Tehát mindenesetre cselekedet, és nem puszta érzület vagy inclinatio. A mi más szóval annyit tesz, hogy kötelezni valakit, csak valamiféle cselekedetre, vagy attól való tartózkodásra lehet, de érzületre, vagyis arra, hogy miképen érezzen, miféle inclinatioi legyenek: nem. A második nehézség ez, melynél fogva a kötelesség fogalmát bajos összekötni a moralitás fogalmával. Mert a moralitás a character dolga; és sajátoságos jellege szerint az önzetlenségben nyilvánul, a melynek hiányában a talán látszatra legnemesebb cselekedet sem tekinthető morális cselekedetnek. Érzületre és inclinatióra pedig sem kényszeríteni, sem kötelezni nem lehet senkit.

3. A kötelesség fogalmának harmadik lényeges alkotó része: a recompensatio. Minden kötelesség a viszonzás elven nyugszik, a mennyiben annak teljesítése bizonyos jogokkal és

előnyökkel jár, elhanyagolása pedig ugyan e jogok és előnyök megvonását vonja maga után. Ilyetén érdek nélkül a kötelesség fogalmának sem helye sem értelme nincs. A character és értelem eredeti inclinatioi mellett, melyeket természetesen sohasem szabad szem elől téveszteni, egyebekben az érdek kelti föl és tartja ébren a kötelességérzetet; a mint hogy annak hiánya, például a jogok és előnyök megszüntetése, melyekkel valamely kötelesség teljesítése össze volt kötve: már maga elég ok arra, hogy azon kötelesség alól az illető kötelezett fél is fölmentve érezze magát, vagy a kérdéses jogok és haszonelvezetek kiszolgáltatását szorgalmazza, mint egy olyan föltételt, mely nélkül a kötelesség teljesítését tőle sem lehet követelni. Miből érthető, és bátran le is vonhatjuk a további consequentiát, hogy minden kötelesség egyszersmind relativ és hypothetikus) keletkezésében szintűgy mint kifejlődésében viszonyoktól és föltételektől függ, a melyeknek miként való alakulása, magát a kötelességet is nevezetesen módosítja.

Hogyan állunk már e pontra nézve a moralitás és kötelesség fogalmaival? Az eredmény egészen nyilvános. A kötelesség minden ízében a viszonzás elvén nyugszik. A moralitás ellenben már természeténél fogva kizár minden viszonzást. A kötelesség éltető eleme, őre és alapja: az érdek. Míg a moralitást, melynek lényege az önzetlenség, inkább meghamisítja és valódi jellegéből is kivetközteti az érdek. Végre minden kötelesség relativ és hypothetikus. A moralitás pedig sem viszonyoktól, sem föltételektől nem függ, lévén az a character dolga és sajátsága, melyet épen azért sem viszonyok, sem föltételek nem alterálhatnak.

E két fogalmat tehát egyáltalán nem lehet összekapcsolni, annyi ellentétes elemekből állanak és különböző természetűek. Ha mind e mellett mégis akarunk beszélni «erkölcsi kötelességekről», ezt csak úgy tehetjük, ha a kötelesség fogalmát egészen más értelemben vesszük, mint a melyben azt közönségesen szokták venni.

4. Utolsó lényeges elem a kötelesség fogalmában, hogy a kötelesség teljesítésére kötelezni is lehet azokat, a kik a kérdéses kötelességeket bizonyos jogok és előnyök élvezete fejében elvállalták. Innen az elnevezés: kötelesség. A mi természetesen épen nem egyértelmű a kényszerítéssel. A kényszerítésnél az erőszak, a kötelezésnél az érdek által teremtetett motívum

a cselekedet ultimum principiuma. És ez nevezetes különbség. De azért a moralitás fogalmára sem ezt, sem azt nem alkalmazhatni. Mert a moralitás a characterben gyökeredzik. A motivum pedig, mely a kötelességnél az akaratot determinálja, még azért magát a character-t, ennek természetét se meg nem változtatja, sem lényegéből ki nem forgathatja, hogy egyszerre mássá legyen, mint a mi. És így, még a tett kieroszakolása esetén is, erkölcsi jellegét éppen nem biztosítja. Minél fogva a moralitást nem csak hogy kieroszakolni nem lehet, de kötelezni sem lehet reá senkit.

E pontnál sem juthatunk tehát más eredményre a kötelesség és moralitás fogalmainak viszonyát illetőleg, mint a melyet már az előbb fejtegetett pontok mindegyikénél külön-külön megalapítottunk. A kötelesség fogalmának alkotó elemei egytől egyig olyan természetűek, hogy azokat nem lehet a moralitás fogalmával összekötni. Az igazi morál sem törvényt, sem viszonzást nem ismer, sem kötelezést nem tűr és lényegében az önzetlenségben áll. Holott a kötelesség fogalmánál éppen ellenkezőleg áll a dolog. Mindenesetre elég ok, hogy e két fogalom összekapcsolásánál óvatosak legyünk.

A kötelesség fogalma nem ethikai, hanem jogi és theologiai fogalom. A vallástamból és positiv jogtamból csúszott át az ethika rendszerébe. A vallásban éppen úgy, mint a positiv jogtamban, van értelme és alkalmazása a kötelesség fogalmának, tehát jogosultsága is van. Holott a philosophiai erkölestamban nincsen. Annak van értelme, és széles körű alkalmazása is van, hogy az állam bizonyos javak és előnyök fejében bizonyos kötelességeket is szab az állampolgárok elé; a melyek teljesítését aztán ugyancsak azon jogok és előnyök biztosításával, vagy a kötelesség nem teljesítése esetén, megvonásával, úgyszólván ki is erőszakolhatja. Ezt az eljárást érthetni; mert a külső cselekedettel szemben van helye a kényszerítésnek. Sőt nélküle az állami existenciát sem lehetne érteni; mint a melynek egyik legfőbb támasza és biztosítéka éppen a kiszabott kötelességek pontos teljesítésében áll.

Hasonlóképen annak is van ratiója, hogy minden egyes vallásfelekezet, a maga saját hatáskörén belül, s a maga hitelveinek megfelelőleg, szintén fölállít bizonyos szabályokat, és kötelességül rója teljesítéseket, hogy az emberek cselekedeteit ily módon is befolyásolja és szabályozza, sőt a biztosított jutal-

mazás reményével mintegy kikényszerítse. És addig míg a hívők vallásos meggyőződése nem tettett és mesterkéltsé, de igazi, belső meggyőződés; tényleg rendkívüli fontossága és szeles körű alkalmazása is van e vallási kötelességnek, az emberi cselekedetek szempontjából. A kötelesség fogalmának tehát itt is van jogosultsága. Mert alkotó elemeinek mindegyike constatálható e kötelességeknél is. Meg van a kötelesség forrása: az isteni parancs és az egyházi törvény; a mozgató indok: a jutalmazás reménye és a büntetéstől való félelem, mely ha elég intensiv, bizonyára ki is erőszakolja az előírt kötelességek teljesítését.

De mi legyen az értelme a kötelesség fogalmának a tudományos ethikában, a melynek a főadata csak arra szorítkozik, hogy a moralitásnak az emberi természet- és szervezetben rejlő alapjait kutassa föl, és ez alapokon értelmezze és iparkodjék megfejtetni az erkölcsi élet tüneteit és különböző jelenségeit?

Már föntebb volt arról szó, hogy a moralitást nem törvények . . . és most hozzá tehetjük, hogy kötelességek sem, hanem eredeti hajlamok és szervezeti dispositiók szabályozzák, a melyeknek a kiszabott korlátok között lehetséges kifejlesztésen — illetőleg az immoralis hajlamok kifejlődhetésének megakadályozásán — közremunkalni, az állam- és egyháznak egyiránt egyik legkiválóbb főadata. Csakhogy nem szabad a fogalmakat összezavarni, és azokat a törvényeket és kötelességeket, melyeket az állam és egyház e célból hozott, mindjárt erkölcsi törvényekké és kötelességekké fokozni föl. Ezek a kötelességek tényleg polgári és vallási kötelességek, kieroszakolják a morális jellegű cselekedeteket, de nem ám a morális erzületet és character-t. . . . És ez nagy különbség!

Annak van értelme, hogy állam és egyház, a magok részéről is mindent elkövessenek, hogy ha már az immoralis hajlamokat gyökerestől kiirtaniok nem is lehetséges, legalább az ilyen hajlamokból folyó erkölestelen cselekedeteket akadályozzák, és ha nem áll hatalmokban, hogy minden emberbe morális erzületet és character-t oltsanak, legalább azon legyenek, hogy institutiók szelleme és intézkedései által még azok is kényszerüljenek néha-néha önzetlenebbül cselekedni, a kik saját lelkök és erzületök sugallatát követve, ugyancsak egy fillért sem tudnának áldozni másokért. Ilyen vallási és

polgári kötelességek kiszabásának hogy ne volna értelme és jelentősége?

Csak azt ne higgye senki, hogy ez által már magát a moralitást is sikerült meghatározott formába kényszerítenünk és kényünk kedvünk szerint kierőszakolnunk!

Azok a cselekedetek, a melyek ilyen úton és motivumok alapján jönnek létre, nagyon fontosak lehetnek az emberi társadalmi existencia szempontjából, külső formájokat tekintve morális jelleget is ölthetnek; de valódi belső morális becsök semmi esetre sincs. Csak természetes tehát, hogy azokat a törvényeket és kötelességeket sem tekinthetni erkölcsi törvényeknek és kötelességeknek, a melyeknek eredetöket köszönik.

XV.

A KÜLÖNBÖZŐ KÖTELESSÉGCSOPORTOK.

Általános jellemzés. Az ember erkölcsi kötelességei az indeterministicus ethika szerint. Kritikai ismertetésök és jellemzésök. Az egész theoria tudományos értéke.

Még szembetűnőbb a kötelesség fogalmának tarthatatlan volta az ethika rendszerében, ha annak alkalmazását és az így keletkezett kötelességeket és kötelességcsoportokat vesszük tüzetesebb bírálat alá.

Egy valóságos labyrinthus tárul itt szemünk elé, a melyben lépten-nyomon a legkülönbözőbb kötelességekbe ütközünk, hogy elvégre is a sok fától ne lássuk az erdőt, és abban a chaoticus össze-visszaságban, mely a különféle vallási, polgári kötelességek, egészségtani, illetani, józansági rendszabályok stb. összekeveréséből áll elé, még azt a fonalat is kiejtsük kezünk közül, a melylyel eddig a társadalmi élet e különböző viszonyaiból folyó követelményeket legalább meg tudtuk különböztetni az erkölcsi élet tüneteitől és postulatumaitól.

Valóban, itt mutatkoznak legszembetűnőbb módon azon visszaélés következményei, a melyet a törvény és kötelesség fogalmaival elkövettek az ethikában, midőn azokat annyira minden megfontolás és indokolás nélkül alkalmazták, hogy úgyszólván az ember minden gondolata és érzelme bilincsekbe

veretett és ő maga másképen, mint járszalagon vezetve, egy lépést sem mozdúlhatott.

Mintha bizony a valódi moralitás, melynek mélyen benn kell gyökereznie a characterben, rászorulna ilyen szakadatlan ellenőrzésre és gyámolításra, hogy megfelelő módon nyilvánulhasson; és nem vesztené el inkább minden belső értékét az által, hogy nem önkényt, hanem csak parancsszóra és kényszerítve ad életjelt ?!

Az ethikai determinismusnak egyik nagy föladata e pontra is vonatkozik: tudniillik hogy teljesen kivetkőztesse az ethikát a vele már annyira összenőtt categorikus imperativus-féle formából; és a helyett, hogy az emberek cselekedeteit továbbra is és minden lépten-nyomon idegen, mert a positiv jog- és vallástánból kölcsönzött fogalmakkal engedné erőszakos módon szabályozni, természetes alapokon értelmezze, és törekedjék megfejteni az erkölcsi élet összes jelenségeit. Ha e föladatának is sikerülend megfelelnie, a tudományos jogosultsága mellett fölhozható argumentumok száma ismét egy nevezetes érvel fog szaporodni. Lássuk immár a részleteket.

Csoportok szerint három fő kategóriába találjuk besorolva mindazon kötelességeket, melyeknek rendszerbe foglalásával — legalább az indeterministikus erkölcsstan úgy hitte, hogy nemcsak kimerítvék, de meg is fejtvék az ember erkölcsi életének összes momentumai. Ezek: Az ember erkölcsi kötelességei 1. Isten iránt; 2. önmaga; és 3. embertársai iránt. Kérdés: mit szól hozzájuk a tüzetesebb analysis?

Az első csoporttal könnyen végezhetünk. Mert egészen nyilvánvaló, hogy ha vannak Isten iránt kötelességeink, ezek másféle, semmint vallási kötelességek nem lehetnek. Miután semmifele ilyen kötelességnek más alapja és forrása nem lehet, mint egyedül csak az isteni parancs, Isten akarata; a revelatio vagy kijelentett vallás. Ezekből a forrásokból pedig már eredetők és természetöknél fogva . . . más mint vallási kötelességek nem fakadhatnak.

Ismét összezavarják tehát a fogalmakat: a positiv religio positiv szabványait és parancsolatait a természetes morális hajlamok és dispositiók nyilvánulataival és postulatumaival, tehát a hit dolgait az ethika föladatával, mindazok, a kik e pontnál sem veszik figyelembe azt a mereven választó falat, mely a religio terrenumát az ethika terrenumától elkülöníti.

Egyebkent a hiba itt nem a kötelesség fogalmának alkalmazásában rejlik — mert arról senki sem kételkedhetik, hogy minden egyháznak van joga kötelességeket szabni, a melyek megtartását aztán saját híveitől méltán követelheti is: hanem abban, hogy az így keletkezett vallási kötelességek, minden indoklás nélkül, és e mellett a nélkül, hogy csak valami értelme és jelentősége lenne e sallangnak, egyszerűen erkölcsi kötelességekkül is decretáltatnak. A mi tudományos szempontból már semmiképen sem igazolható eljárás.

Épen ellenkezőleg áll a dolog a második csoportba osztályozott kötelességeknél. Itt már a hiba magának a kötelesség fogalmának téves alkalmazásában rejlik. E fejezetben tudniillik arról van szó, hogy vannak-e, és minő erkölcsi kötelességei vannak az embernek önmaga iránt. És midőn az első kérdésre megadott igenlő válasz után nyomban egy csomó ilyen kötelesség következik; a legkülönbözőbb természetű dolgok, melyek itt egészen idegenekül tekintendők, mert se a kötelesség se a moralitás fogalmával össze nem egyeztethek: úgy az elkövetett hibát, mint annak a forrását menten fölfedezhetjük.

A hiba: az úgynevezett *contradictio in adjecto*. Forrása az erkölcsi kötelesség fogalmának téves alkalmazása olyatén cselekedetek kikényszerítésére, melyekkel az ember állítólag önmagának tartozik. A *correctura* pedig, a melylyel e tévedés helyreigazítandó, hogy az embernek önmaga iránt erkölcsi kötelességei nincsenek és már a dolog természeténél fogva sem lehetnek.

Vajon azonban miért? A kategorikus témákat be is kell bizonyítani.

A bizonyító eljárásnak a kötelesség és moralitás fogalmainak tárgyalásánál már megállapított eredményekhez kell fűződnie. Mert bontsuk csak föl ezt a kérdéses themát: hogy vannak-e az embernek erkölcsi kötelességei önmaga iránt, a maga elemeire. És nyomban ki fog tűnni, hogy mind a kötelesség, mind a moralitás fogalmával tisztában kell lennie annak, a ki e kérdésben döntő ítéletet akar mondani.

Ez esetben az első kérdés így formulázható: Egyáltalán lehetnek-e az embernek kötelességei önmaga iránt? Mit szól e föltevéshez a kötelesség fogalma. A második pedig így: Lehetnek-e önmaga iránt erkölcsi kötelességei? Mit szól e föltevés-

hez a moralitás fogalma? Mindkét kérdés egészen világos és teljesen jogosult. Eldöntésekkel a fölvetett themára is meglesz adva a válasz.

Első sorban a kötelesség fogalma tartalmát, alkotó részeit, értelmét és alkalmazását kell emlékezetünkbe vissza-idéznünk, hogy megfelelő útbaigazítást nyerjünk.

És az eredmény? Minden oldalról épen az ellenkezőjét bizonyítja annak, a mit a fölvetett thema állít.

Mert ugyan mi adja meg a kötelességnek azt a sajátos jelleget, a melynél fogva ilyen vagy olyan természetű kötelességgé válik? Semmi egyéb, mint azon forrás, a melyből e kérdéses kötelesség fakad. Így beszélhetünk vallási, állami, társadalmi stb. kötelességekről, a mint azoknak forrása az egyház, állam, vagy társadalmi szokás. Ha tehát lennének az embernek kötelességei önmaga iránt, ezeknek forrása sem lehet egyéb, mint ő maga. Íme a *contradictio in adiecto*! Az ember maga szabja ki a kötelességeket, a melyekre maga magát kötelezi. Azonagy személyben egyesítve a kötelező és kötelezett fél! Mit jelentsen ez egyebet, pusztá üres szólamnál, a melynek se értelme se alkalmazása nincsen? Hiszen ha én magam vagyok a kötelező és kötelezett fél egy személyben, mindannyiszor nyomban föl is menthetem magamat a kötelesség teljesítése alól, a mint azt kényem-kedvem úgy hozza magával. És vajon mi történik, ha akaratom fölmondja a szolgálatot, és azért sem teljesíti a kötelességet, melyet az ész eléje szabott? Ki választhatja el az ész dominiumát az akaratétól; és vonja felelősségre az akaratot azért, mert az észnek nem engedelmeskedett? Mind olyan kérdések, a melyek már a választ is magokban foglalják — de ez a válasz minden pontjában a kérdéses thema ellen bizonyít.

Ám igaz, hogy az embernek lehetnek kötelességei, melyeket az egyház, állam, társadalom szabnak eléje, vagy követelnek meg tőle, hogy teljesítse, például hogy az előírt lelki gyakorlatokat elvégezze, becsületét feltékenyen őrizze, testi egészségét kieszakarva ne rontsa stb. — de ezek egészen más természetű dolgok, mint a melyekről az indeterministicus etika e rovat alatt beszél. Vagy vallási, vagy polgári kötelességek; vagy józansági, illemtani, egészségi rendszabályok, a melyek megtartását a józanság vagy a társadalom követeli meg az embertől, de korántsem olyan kötelességek, melyeket az

egyes ember tűz önmaga elé, és a melyek megtartását vagy meg nem tartását is egyedül ő ellenőrzi.

Hasonló eredményre jutunk, ha a moralitás fogalma szempontjából vesszük vizsgálat alá problémánkat, és azt a kérdést vetjük föl: vajon lehetnek-e az embernek önmaga iránt erkölcsi kötelességei?

Ez a kérdés — talán még érthetőbben — így is formulázható: Vajon mutatkozik-e, tényleg van-e abban valami moralitás, ha az ember olyasmit tesz, a mivel kizárólag csak saját magának használ vagy árt; a nélkül hogy ezáltal egyszersmind másnak ártana, illetőleg használna?

És erre a kérdésre már bátran kimondhatjuk a «nem»-et. Mert hogyan definiáltuk a moralitást? Hogy az, lényegét tekintve, az önzetlenségben áll — és épen azért nem a saját magunk javáért — de másokért való cselekedetekben nyilvánul. Minden olyan cselekedet tehát, a melylyel csak magunknak használunk vagy ártunk: lehet okos vagy hasznos; oktalan, káros stb. cselekedet de erkölcsi jelleget nem ölthet soha! Hogyan beszélhetnénk tehát olyan erkölcsi kötelességekről, melyekkel az ember önmagának tartozik? Hiszen ez annyit tenne, mint a moralitást kivetköztetni a maga legsajátabb jellegéből, és az egyedül jogosult social-ethika helyett, ismét a personál-ethika álláspontjára helyezkedni!

Aztán — az egoismus úgyis elég hatalmas ösztön az emberben, mi szükség van rá, hogy annak postulatumait még erkölcsi kötelességekké is magasztaljuk?

Azt mondják: az embernek önmaga iránt tartozó erkölcsi kötelessége — hogy életét, vagyonát megvédelmezze, egészségét ne veszélyeztesse stb. De hiszen ez positiv jog, melyet minden jól rendezett állam biztosít minden egyes embernek, és nem erkölcsi kötelesség! Ismét fogalomzavar tehát, hogy a legvilágosabb dolgokat is félszegen lássuk és összekeverjük, egy pár inveterált téves fogalom és helytelen elmélet kedvéért.

Minket azonban egyáltalán nem fog megakadályozni ez a pusztá speculatio, hogy mindamellett is határozottan ki ne mondjuk a végeredményt: a második csoportba osztályozott erkölcsi kötelességekről szóló elmélet tarthatatlan voltát.

Így még csakis a harmadik csoportba tartozó kötelességeket kell átvizsgálunk, hogy az indeterministikus ethika

egész kötelességtanának tudományos értéke iránt kellő módon tájékozva legyünk.

E rovat alá az úgynevezett humanitarius vagy felebaráti kötelességek tartoznak. Melyek vagy általánosak, a mennyiben semmiféle föltételektől sem függenek, hanem mások emberi természete miatt szükségesek. Ilyenek: a felebaráti szeretet, igaz-szólás, és hogy senkit vagyonában és jó hírnevében, becsületében ne sértsünk. Vagy: föltételesek, melyek bizonyos föltételekhez kötvek. Ilyenek: a jótékonyság, könyörület, hála és igazságosság. Vagy végre olyan kötelességek, a melyek az emberek közötti különösebb és szorosabb viszonyokra vonatkoznak. Ilyenek Fichte szerint: a természetes viszonyokból folyó családi és barátsági kötelességek; nem különben a tényleges társadalmi viszonyoknak megfelelő úgynevezett társadalmi kötelességek.

Egész scrozata tehát a legkülönbözőbb kötelességeknek! Melyek már természetöknél és vonatkozásuknál fogva kétségkívül sokkal inkább lennének erkölcsi kötelességekül tekinthetők, mint az első két csoport kötelességei, ha ugyan a morálitás egyáltalán tűrhetne kötelezést: így azonban, a főntebb megállapított egyetemes szabály alól kivételt nem képezhetnek.

Analysáljuk csak kissé tüzetesebben e kötelességeket, menten látni fogjuk, hogy valamennyinél konstatalhatók bizonyos nehézségek, melyeknél fogva rájuk az erkölcsi kötelesség jellege nem alkalmazható.

Egy részök semmiféle köteleződést nem tűr. Ilyenek: a felebaráti szeretet, melyről már Kant kimutatta, hogy «a szeretet az érzés, nem pedig az akarat dolga, és én nem szeretetek azért, mert akarok szeretni, annál kevésbbé, mert szeretnem kell; következöleg a szeretet kötelessége képtelenség». Továbbá: a hála, könyörület.

Más részök ismét jogi, és bizonyos speciális életviszonyok jogi természetéből folyó kötelesség. Ilyenek: a házastársak kötelességei egymással szemben, a szülök kötelességei gyermekeik iránt; és hogy senkit se személyében, se vagyonában, se becsületében ne sértsünk.

És ismét némelyek közölök, a tényleges társadalmi viszonyokból származó polgári kötelességek; melyekben valamint az előbbeniekben is, nagyobb-kisebb mérvű morálitás kétségkívül nyilvánúlhat és tényleg nyilvánúl is, de ez még

korántsem elég ok arra, hogy azért már valamennyit egyszersmind erkölcsi kötelességeknek is decretáljuk.

Hanem mindenesetre itt nyer legszélesebb körű alkalmazást azon útba igazító szabály: hogy a kötelesség fogalmát csak ideális és átvitt értelemben lehet használni az ethikában. Ilyen értelemben véve, kétségkívül teljes joggal beszélhetünk például a felebaráti szeretetről vagy könyörületről, a jótékony-ság és irgalmasság cselekedeteiről, az igazságosságról stb., mint erkölcsi kötelességekről. Ezáltal mintegy azt akarván hangsúlyozni és tüzetesebben kiemelni: hogy íme ezek azok a cselekedetek, a melyekben legkirívóbban nyilatkozik a morális jellem; s a melyeknek minden részről leendő általános respectálása esetén az ideális erkölcsi élet is nagyobb arányokban jelentkezne. Ez ellen senkinek sem juthat eszébe, bár a legcsekélyebb kifogást is emelni. De ilyen értelemben az is bizonyos, hogy a kötelesség fogalmát már kivetköztettük a maga eredeti jelentéséből, és ideális jelentmény-nyel ruháztuk föl, melyet aztán az eredeti realis jelentéssel absolute nem szabad össze-zavarni, ha egyúttal teljes fogalomzavart nem akarunk előidézni.

A valódi tényállás az, hogy emez úgynevezett humanitarius kötelességek nagy részének nem teljesítése mindenesetre immoralis characterre vall — miből azonban épen következik, hogy teljesítésök már eo ipso moralitás. A szeretetlenség vagy szívtelenség, hálátlanság, csalás, rágalmazás stb. kétségkívül erkölcsi character hiányáról tanúskodnak; de azért nem következik, hogy például a könyörület vagy emberszeretet cselekedeteinek gyakorlása már föltétlenül erkölcsi jellem bizonyítékai is egyszersmind, mert mindezeket a dolgokat alakoskodás-, és számításból, tehát önös célok kedvéért is űzhetni, a mikor pedig már egyáltalán nem lesznek morálisokul tekinthetők.

Így a végeredmény, a melyet az összes kötelességcsoportok tüzetes átvizsgálása után immár bátran összefoglalhatunk: ismét csak az, hogy a kötelesség fogalmának tényleg csakugyan nagyon csekély szerep juthat az ethikában. Mert legfőlebb ideális jelentményben használható azon cselekedetek megjelölésére, a melyekkel a társadalmi élet ideális céljait leginkább meg lehetne közelíteni, de épen nem abban az értelemben, mintha általok maga a moralitás is ki lenne erőszakkolható, mint ezt az indeterministikus ethika tanítja.

A tudomány fölkuatathatja az erkölcsiség alapjait és forrásait, meghatározhatja nyilvánulatait, tehát az erkölcsi élet tüneteit; fölismerheti characteristikus vonásait — de magát a a moralitást semmikép sem decretálhatja. Ám az indeterministikus ethika szabja ki továbbra is a maga erkölcsi kötelességeit: de facto semmi értelme és jelentősége sem lesz az olyan kötelességnek, melyre se kényszeríteni se kötelezni nem lehet senkit!

XVI.

A KÖTELESSÉGEK ÖSSZEÜTKÖZÉSE.

Tájékoztató. Az elmélet föladata. Az összeütközés megoldásának elve. Következményei. Bírálata.

Befejezésül még a kötelességek összeütközéséről szóló elmélet kritikai ismertetését kell nyújtanom, hogy a legcsekélyebb részletekre is kiterjeszkedve, egyetlen argumentum se maradjon említetlenül, kérdéses problémánkat illetőleg.

Maga az elmélet, amúgy is kedvencz themája az indeterministikus ethikának — gazdag casuistikájával, több oldalról igen tanulságos adatokat szolgáltathat azon mesterséges eljárásról és fogásokról, melyekkel ez a tudomány a maga rendszerét föl volt építendő; s a melyek ma kellő világításban, mind meg annyi negativ argumentumok gyanánt tekinthetők az ethikai determinismus mellett. Ezért is érdemes vele tüzetesebben is foglalkoznunk.

Mint tudományos theoria, azon esetekről van hivatva gondoskodni, a melyekben annak a szüksége áll elő, hogy azon egy cselekvő alanynak, azon egy időben két vagy esetleg több kötelességet kellene egyszerre teljesítenie — mivel azonban ez lehetetlen, rá nézve az a kérdés támad: hogy tehát a kötelességek ilyenén összeütközése esetén, melyiknek kelljen adnia az elsőséget? Mert igaz ugyan, okoskodik az elmélet, hogy tárgyilag egy kötelesség sem ütközhetik össze a másikkal, mert valamennyi az erkölcsi törvény parancsa, a melyről pedig józan eszszel nem lehet föltenni, hogy egymással ellenkező cselekedeteket parancsoljon; hogy azonban a cselekvő alanyra nézve

támadhat ilyen összeütközés, ezt a mindennapi tapasztalás eléggé bizonyítja. És ilyen esetekre kell valamiféle szabályozó elvről gondoskodni.

Ezt az elvet következőleg formulázták: Minden ilyen esetben azt a kötelességet kell teljesíteni, a melyre az embert fontosabb erkölcsi indokok ösztönzik. *Pars tutior eligenda*. Egyszersmind bővebb magyarázataul e szabálynak kifejtik, hogy mivel az emberek nem állanak mindnyájan az erkölcsi műveltség ugyanazon fokán: természetes, hogy mindannyian nem is fogják egyenlő módon elintézhetni e dolgot, mert némelyek az egyik, mások ismét a másik erkölcsi indokot tartatják fontosabbnak, de azért mégis mindegyik erkölcsileg cselekszik, mert lelkiismerete mindegyiket megnyugtatja, hogy mérlegelvén az erkölcsi indokokat, az erősebbek és fontosabbak szerint határozta el magát a kérdéses cselekedetre.

De legyen elég egyelőre ennyi. Nevezetes eredményekre jutunk már így is:

a) Azt mondja ez az elmélet, hogy tárgyilag egy kötelesség sem ütközhetik össze a másikkal. De hiszen tisztán tárgyilag nem is beszélhetni kötelességről! Kötelességet gondolni sem lehet a nélkül, hogy az ne legyen valakinek a kötelessége, a kit aztán kötelezni is lehet annak teljesítésére. A kötelesség pusztán tárgyilag véve, in se . . . képtelenség.

b) A cselekvő alanyban már támadhat összeütközés a különböző kötelességek között — folytatják az okoskodást. Vajon azonban hogyan? Világosítsuk csak meg a dolgot egy concret példával. Az az eset adja elő magát, hogy én életemet csak becsületem árán menthetem meg. Az indeterministikus ethika szerint itt a kötelességek összeütközése fordul elő; mivel nekem erkölcsi kötelességem hogy életemet se veszélyeztessen, de becsületem fölött is féltékenyen őrködjem. Ez a főfogás azonban minden ízében téves és helytelen. Hiszen minden ilyen és hasonló esetben jellemes ember nem is cselekedhetik másképen, mint hogy életét is föláldozza becsületéért — és a ki másképen tesz, becstelenül cselekszik. Ha tehát állana az a föltevés a kötelességek összeütközhetéséről a cselekvő alanyban, ennek szükségképen arra a képtelenségre kell vezetnie, hogy az erkölestörvény olyan erkölcsi kötelességet is parancsol, a melynek bizonyos viszonyok közt leendő teljesítése — becstelenséget involvál.

c) Megtanúlhatjuk a mondottakból, hogy mivel az emberek nem állanak mindnyájan az erkölcsi műveltségnek ugyanazon fokán, nem is fogják egyformán megoldani az előfordult összeütközést; de azért mindnyájan erkölcsileg cselekszenek, ha lelkiismeretök megnyugtatta őket, hogy mérlegelvén az indokokat az erősebbek szerint határozták el magokat a cselekedetre. Ez ellen a fölfogás ellen azonban már föntebb kimutattuk, hogy a lelkiismeretet nem fogadhatni el pártatlan bírógyanánt; sőt a legnagyobb immoralitásnak nyitunk tág kaput, ha ilyenül elfogadjuk. A mi pedig azt a naiv fölfogást illeti, mintha az ember talán a gyöngébb és kevesbbé fontos indok szerint is elhatározhatná magát, csak akarnia kell — és nem az az indok lenne reá nézve, és azon viszonyok között, a melyek között magát elhatározta szükségképen a legfontosabb, a melyik szerint tenyleg cselekedett? Így csak az beszélhet, a ki a legszélső indeterminismus álláspontján, absolute ignorálja az akarat-functio folyamatának törvényeit és természetét; és önkényesen fölállított csupa üres fogalmakkal akar tudományos rendszert construálni.

Lám mennyi tévedés csak e néhány sorban! Hát még a részletek! Mennyi furesaságra találunk itt, ha fáradságot veszünk magunknak, hogy a minutiosusabb dolgokra is kiterjeszkedjünk, s a fejtegetés egész eszmemenetét kellő figyelemmel kísérjük.

Magát az elmélet célját — és egyúttal a föladatot, a melyet annak megoldania kell, következőleg fejeztek ki: Hogy egyrésről a különböző kötelesség-csoportnak egymás közti belső viszonyát kell életűntetnie; másfelől pedig a cselekvő alany erkölcsi önismeretét erősítenie. Egyszersmind egész sorozatát állították össze a különböző collisióknak, hogy így az általános szabálynak minél több esetre való alkalmazása által, jelentősége és helyessége annál inkább kiderüljön.

Ezzel szemben — épen ellenkező állásponton, a mi föladatunk az lesz, hogy ezt az egész kísérletet a saját kellő értékre leszállítsuk — és ezáltal magának a kérdéses elméletnek tarthatatlan és értelmetlen voltát is kimutassuk.

Első csoportba azok a collisiók tartoznak, melyek az ember önmaga iránti kötelességeinek teljesítésénél fordulhatnak elő. Ilyen esetek: hogy valaki életét csak becsülete árán, vagy onát egészsége veszélyeztetésével stb. mentheti meg — vagy

megfordítva. Kérdés: mi módon lehet ilyen esetekben a collisio problémáját megoldani? Az indeterministikus ethika elmélete és elvei szerint többféleképen, a szerint, a mint a cselekvő alany egyéni fölfogása változik; és az egyik ezt, a másik ismét a másik erkölcsi indokot tartja fontosabbnak. Nézetünk szerint pedig sehogy. Miután egészen nyilvánvaló, hogy ilyen és hasonló esetekben egyáltalán helye sincsen semmiféle collisióknak. Már föntebb fölemlítettem egy idevágó példát, és itt csak ismétélhetem, hogy minden olyatén esetben, melyben arról van szó, hogy életemet csak becsületem árán, például árulás által, menthetem meg; vagyonomat — csalás által, tehát becsutelen úton szaporíthatom stb. ez a módja az élet föntartásának és a vagyonszerzésnek nemcsak hogy nem erkölcsi kötelesség — hogy összeütközésnek helye lehetne, hanem épen nagyon is erkölcsutelen dolog. És miután ez az eset fordul elé az összes csoportba sorozott collisióknál, nem sok fejtorésbe kerül, hogy bárki is megértse, mennyire tévesnek kell lennie, már alapjában annak az elméletnek, mely alkalmazásában ilyen képtelen eredményekre vezet.

A második csoport collisiói azok, melyekben a minmagunkra vonatkozó kötelességek jönnek összeütközésbe mások iránt tartozó kötelességeinkkel. Ilyen esetek: hogy életemet vagy becsületemet, vagyonomat, csak mások élete vagy becsülete, vagyona árán menthetem meg. Például: Valaki megtámadja életemet (vagyonomat), és nem szabadulhatok ki más képen a fenyegető veszélyből (nem menthetem meg vagyonomat), mintha megtámadómat megölöm, vagy életveszélyesen megsebesítve, ártalmatlanná teszem. Azonban egészen ártatlanul, bárki saját hibáján kívül is juthat olyan helyzetbe másokkal, hogy életét, csak mások élete veszélyeztetésével mentheti meg. Például tűzveszely esetén, midőn a kétségbeesett tolongásban bárki maga is csak úgy menekülhet, ha mások hasonló erőlködéseit nem igen respectálja, hanem a legnagyobb erőmegfeszítéssel tör utat magának a tömegben keresztül; miáltal természetesen mások akadályozvák a menekülésben. Milyen képen lehetséges már ilyen esetekben *correcte* oldani meg a collisio kérdését?

Az indeterministikus ethika elvei szerint az első esetben a büntelen önvédelem mérséklete (*moderamen inculpatae tutelae*) alkalmazandó, melynél fogva erkölcsi kötelességem éle-

temet minden erővel védelmezni, ha másképen nem volna lehetséges, megtámadóim életének kockáztatásával is; mi más szóval annyit tesz, hogy ily esetben embertársamat megölni erkölcsi kötelesség. A második esetben pedig, melybe önhibáján kívül jut az ember azon ominosus helyzetbe, nincsen más megoldásnak helye, mint hogy ki-ki bízza magát a sorsra, a melyet kikerülnie úgy is lehetetlen. Mert valamint szeretetlenség volna és megszegése annak a kötelességnek, a melylyel mások élete iránt tartozunk; ha kíméletlenül összegázolnók embertársainkat, csak hogy megmenekülhessünk; úgy viszont erkölcsileg arra sem köteleztethetik senki, hogy saját életét áldozza föl másokért, miután mindenkinek önmaga iránt is vannak kötelességei, melyeket nem szabad szem elől tévesztenie.

Nézetünk szerint azonban egészen másképen áll a dolog. A moderamen inculpatæ tutelæ nem erkölcsi, hanem jogi fogalom; az erre fektetett megoldás tehát kétségkívül merőben téves. Az említett első eset jogi eset, mely erkölcsi szempontból nem is esik elbírálás alá. A közbiztonság tekintetéből, s hogy minden egyes állampolgár megvédhesse a maga sajátját; az államnak kétség kívül meg kell adni a jogot minden egyesnek, hogy — cum moderamine inculpatæ tutelæ — életét, vagyónát annak megtámadója ellen, bár az illető életének veszélyeztetésével is, védelmezhesse: de ez jog, s távolról sem erkölcsi kötelesség; sőt szigorúan véve még jogi kötelesség sem, hanem csak egyszerűen jog. Hogy az ilyen esetekben miképen nyilvánul az erkölcsi character, erre nézve föntebb adott fejtegetésünk a moralitás lényegéről igazít útba; a melyből egyúttal minden kétséget kizárólag következik az is, hogy embertársunkat megölni semmiféle körülmények közt sem lehet erkölcsi actus. Az indeterministicus ethika ismertetett elmélete a taglalt kérdésben ismét csak a mellett bizonyít, hogy egyáltalán lehetetlen exact tudományos eredményekre jutni, bármely problémát illetőleg, ha a fogalmakat önkényűleg construáljuk, a jogi fogalmakat az erkölcsiekkel összezavarjuk, s ennél fogva hibásan applicáljuk. Erkölcsstan és jogtan, két merőben különböző terrenum — összezavarásuknak tévedéseket kell szülnie a tudományban.

A mi már a másik esetet illeti, ez ismét egy példája a szörszálhasogató bölcsélet azon képtelenségeinek, melyekre multhatatlanul jutnia kellett kicsinyes okoskodásaival. Az em-

ber minden cselekedetét minden helyzetben moralis merlegelés alá akarni venni, ellenkezik az emberi természettel. Ilyen esetekben egyáltalán tere sem lehet a moralis character nyilvánulhatásának; hát még az ő elméletek szerint, az erkölcsi érdemre okvetetlenül szükséges szabad elhatározhatásnak. Minek hiányában pedig még szerintök is lehetetlen lévén az erkölcsi beszámítás: hogyan lehetne helye a kötelességek összeütközésének a cselekvő alanyban? Itt is tehát ellenmondás ellenmondást ér, ha a kérdéses elméletet következetesen akarjuk keresztül vinni. És ez a sok ellenmondás maga ítéli el legjobban az egész mesterségesen kigondolt casuisticát!

A harmadik csoportba végre azok a collisiók soroztatnak, melyekben az úgynevezett humanitárius kötelességek jönnek összeütközésbe egymással. Tehát a szeretet kötelességei az igazságosság kötelességeivel; a természetes viszonyokból folyó családi vagy barátsági kötelességek, a tényleges társadalmi viszonyokból származott úgynevezett társadalmi kötelességekkel. Hogy azonban minden ilyen ide tartozó esetben mikép kell megoldani a collisio problémáját, e kérdést illetőleg már az indeterministikus ethika híveit is cserben hagyja elméletek. Mert két szabályt is állítanak föl; de egyikét sem fogadják el egyetemes szabályul még magok sem. Az egyik szabály: Hogy a közelebbi kötelesség előbbre való a távolabbinál, valamint a sürgősebb az elhalaszthatónál . . . Melyhez azonban nyomban hozzáfűzik, hogy vannak esetek, a melyekben másképen is lehet eljárni, még is erkölcsileg cselekszik az ember. És a másik: Hogy az igazságosság kötelessége elsőbb mint a szereteté Csakhogy itt is mindjárt megjegyzik, hogy lehetnek kivételek, melyekben el kell térni e szabálytól. Már maga ez a tehetetlenség az úgy is önkényesen fölállított theoria öntámasztotta kérdéseivel szemben, kérдем: nem bizonyít-e elég kézzelfogható módon az egész elmélet ellen? Igen is, beszélhetünk érdekek összeütközéséről, ellentétes viszonyok összehálkozásáról, de ennel tovább menni, és minden érdek-collisióban kötelességek összeütközését keresni, a mikor a kötelesség fogalma relativ és hypothetikus, tehát már természeténél fogva kizár minden collisiót: mindenesetre elhamarkodott eljárás. Ám adjuk meg a kívánt választ a fölvetett kérdésekre mi magunk abban, hogy ismételten is hangsúlyozzuk, úgy általában az erkölcsi kötelességekről, mint különösen az erkölcsi köteles-

ségek összeütközéséről szóló egész elmelet tarthatatlan voltát; és az ethikai determinismus álláspontjára helyezkedten, annak elveiben és alaptételeiben keressük az erkölcsi élet tüneteinek egyedül helyes megfejtését, a helyett, hogy mesterséges elméletek erőszakos keresztülvitelével még inkább összebonyolítsuk, hogy sem tisztáznók a fogalmakat.

Avagy ellenkeznének talán ezek az elvek és alaptételek a valódi moralitással? Vagy veszélyeztetnék a tiszta erkölcsi életét? Ezzel a gyanúsítással még a legelfogultabb rosszakarat sem illetheti ez elméletet. Épen ellenkezőleg — a tiszta erkölcsi élet ideális zománczát egy rendszer sem emeli ki oly fényesen, mint az ethikai determinismus, mint a melynek elvei szerint a moralitás korántsem abban a kikényszerített characterhangulatban áll, a melynek minden nyilvánulatánál ugyancsak résen kell állania az erkölcstörvény és lelkiismeretnek, hogy erkölcsi kötelességét teljesítse: hanem abban a természetes önzetlenségből folyó emberszeretetben, melyet épen úgy nem lehet ráerőszakolni a characterre, mint a virágra nem az illatot; de a mely épen azért, a maga mesterkéetlen természetességében, sokkal biztosabb alapja és őre a valódi moralitásnak, mint az indeterministikus ethika a maga összes szabványaiival: «ez erkölcsi törvény! erkölcsi kötelesség!» és az ezekkel szoros kapcsolatban álló más normák egész nehézkes apparatusával. A következő fejezet, melyben a moralitás megvalósulásáról lesz szó, e tekintetben még több kiegészítő és útbaigazító adatot fog szolgáltatni, hogy az ethikai determinismus tudományos jogosultságát immár minden oldalról igazolva lássuk. Vele föladatunk is vége felé közeledik.

PAUER IMRE.