

E 135/19

A XIX. SZÁZAD ETHIKAI VÁLSÁGA

IRTA
TANKÓ BÉLA



L457. 1059



E 135

KOLOZSVÁR,
STIEF JENŐ ÉS TÁRSA KÖNYVNYOMDÁJA
1912.

A XIX. SZÁZAD ETHIKAI VÁLSÁGA

IRTA
TANKÓ BÉLA



Leltári napló száma: 906
1049



KOLOZSVÁR,
STIEF JENŐ ÉS TÁRSA KÖNYVNYOMDÁJA
1912.

E 135/19



A problema, melyről ez előadások rendezőségének megtisztelő felszólítása folytán szólanom kell,* sajátos nehézségekkel teljes. A 19. század ethikai válsága: a pusztá megjelölés oly roppant gondolkört jelent, hogy már a kérdés súlypontjának megragadása s nem is kimerítő megoldása, hanem csak a megoldásához vivő módszer tisztázása is különös nehézségek elé állítja a vállalkozót. A tárgyalás módszerétül, úgy látszik, ha nem is kizárólagosan, de legelső sorban a történeti taglalás kínálkozik. A 19. század ethikai válsága nem egy pillanatnyi állapot, hanem fejlődés eredménye, melyet csak a történeti kialakulások kutatása világíthat meg. A 19. század embere egy nagy ellenmondás, mondta Nietzsche: hogyan lett azzá — valóban a legizgatóbb problémák egyike, melyeket a 20. század örökségül kapott s melyet nagyon is pontosan kell megoldania, ha az ellenmondásokból kivezető útát meg akarja találni.

A történeti módszer látszik szinte egyetlennek akkor is, ha a kérdésből azt emeljük ki, hogy az ethikai válság az erkölcsi értékelés *elveinek* válsága, melyre tehát az ethikai elméletek történeti alakulásai vetnének világot. Ám az elméletek részint tükörképei, részint pedig erjesztő csirái és megindítói is a gyakorlati erkölcsi értékeléseknek, s akkor — anélkül, hogy felelőssé kívánnók tenni az elméletet a gyakorlat éretlenségeiért és visszasságaiért — nélkülözhetetlennek látszik a konkrét erkölcsi értékelés történeti rajza is.

Ezzel azonban a nehézségek még szaporodnak. Hol van manapság még az alapvetés is a 19. század erkölcstörténetének teljes és hű megalkotásához? Ki gyűjtötte össze csak az anyagot is hozzá? Nem véletlen, nem is pepecselő fontoskodás, hanem a kérdés mély jelentőségének őszinte elismerése, ha oly bámulatosan széles alapozással dolgozó kutatók, mint *Chamberlain* vagy *Breysig* a 19. sz. megértéséhez először a 19. század *alapjait* kívánják megérteni.¹ S ha ez anyag, mintegy az erkölcsi értékelés fenomenológiája, össze volna is gyűjtve, ki fűrkészte ki a végtelenül finom összefüggéseket az elmélet s az általa kifejezett, vagy irányított gyakorlat közt; ki fejtette fel az oki kapcsolatokat a 19. század kulturájának szellemi és anyagi tényezői közt, az egész elméleti világ és életfelfogás, az irodalom, a gazdasági érdekek átalakító hatásának csupán tényleges, ontologailag hű rajzát ki adta? S ha mindez meg volna is, nem folyik-e mai napig — s ma erőteljesebben, mint eddig — éppen amaz értékelő elvek igazoltsága s érvénye

* A kolozsvári Bethlen Gábor-Kör szocialis kurzusának egyik elméleti kérdéseket tárgyaló összefüvetelén, febr. 28., hol a dolgozat a szükséges rövidítésekkel előadatott.

¹ *Chamberlain H. St.* Die Grundlagen des XIX. Jahrhundert, *Breysig*, Kulturgesch. der Neuzeit (l. 1900.).

körül a harc, melyek annak a történeti anyagnak megbecslését volnának hivatva irányítani?

Ily körülmények közt csaknem vakmerőségnek látszhatnék történeti teljesség reményével akarni tárgyalni azt, amihez csak a legkülönbözőbb oldalról munkához látó kutatók összesített munkája fog egyszer eljuttatni; — ha nem állna nyitva egy más út a kérdéshez, melyre maga a történeti tárgyalási mód utal, mely a *questio facti* kérdésén túl nem viszen. Minket azonban mindenek fölött a *questio juris* érdekel, a válságba sodródott ethikai elvek igazoltsága, azaz érvénye. S amire se a problema kimerítő feldolgozásának iránya nem képesít, se egyéni képességeim nem jogosítanak fel, de amit tán ez az alkalom is követel: a 19. század ethikai válságának történeti kutatása helyett azon az uton kísérlem meg a kérdésre feleletet nyerni, mely a 19. század erkölcsi értékelését irányító elveknek logikai, ha szabad így mondani: jelentés-tani tagolásából próbál világot vetni amaz elvek önmagukban bírt érvényességére.

Ez a módszer első tekintetre szárazabbnak és színtelenebbnek látszik a történeti tárgyalási módnál; nem is kíván versenyezni annak elevenségével, mint ahogy nem jüt eszébe helyettesíteni akarni az oki összefüggések végtelenbe elágazó szálait egyenként végig kísérő *oknyomozó* történeti kutatást. De meg van az a kíválsága, hogy azt a központi erőt, vagy azt a gerincet deríti fel, melyből a történetileg megállapítható értékelések fakadtak; ha nem ad is varázsvesszőt kezünkbe az értékelések bonyodalmainak történeti megértésére, vagy válságaik megoldására, mégis tőle remélhetjük azt a módszeres nyereséget, mely nélkül a történeti kutatás is a tények puszta összehalmozására volna kárhoztatva. Ha tehát sikerül az értékelés alkatából s természete törvényeiből a lehetséges értékelési módok és elvek összefüggését és viszonylagos jogosultságát megérteni, akkor azt a módszeres elvet is megnyertük, mely a történelmi anyagnak, — mintegy az értékelés fenomenológiájának — rendszeres megértéséhez segíthet s az értékelés válságának végső magyarázó elveit s ezzel a válságból kivezető út irányát is felismerhetjük. Amennyire pedig az erkölcsi értékelő elvek alakulásainak s válságának történetét legalább legáltalánosabb körvonalaiiban meg kell jelenítnünk magunk előtt, e történeti háttérrel néhány vonással a következőkben kísérlem meg felmutatni.

*

A 19. század erkölcsi értékelő eszményére egy nagyszerű fejlődés legnemesebb lendülete nyomta rá bélyegét, midőn örökség gyanánt átadta a következő századnak. Ennek az örökségnek gazdag nemes-ségét tárta az új század szemei elé Schiller, midőn a „század fordulóján“ „nemes, büszke férfiasságban“ látta maga előtt az embert:

„Wie schön, o Mensch, mit deinem Palmenzweige
Stehst du an des Jahrhunderts Neige
In edler, stolzer Männlichkeit,
Mit aufgeschlossnem Sinn, mit Geistesfülle,
Voll milden Ernsts, in thatenreicher Stille,
Der reifste Sohn der Zeit,
Frei durch Vernunft, stark durch Gesetze...“ (Die Künstler).

A maga méltóságának s ezzel erejének tudatára ébredt szellem nemes büszkesége ez az örökség, egy nagyszerű fejlődés eredménye és legérettebb gyömcse, mely a protestantizmus ama renaissanceából fakadt, melyben a protestantizmus — mintegy a honfoglalás és intézményes megszilárdulás küzdelmei után — immár azoknak a szellemi csiráknak szabad kifejtéséhez foghatott, melyeket halhatatlan elve: a szellem szabadsága, magában rejtett s melyeket a politikai megerősödés harcai közben ellenfelétől, a katholicizmustól szükségképpen átvett formák: az államegyház s a verbalizmus bénító nyügei alól feshabadtani létkérdéssé lett.

E megújulás egyik iránya, a pietizmus, magában az egyház kebelében kívánta kivívni az egyéni vallásos élet szabadságát s bár csakhamar formalizmusba sülyedt s gépies külsőségekbe merevítette a nagyszerű elvet,¹ hatását az erkölcsi becslés elveinek számbavételére s a gyakorlati erkölcsiség formálására, különösen iskolái révén, nem lehet tagadni. Sokkal mélyebb hatásra volt azonban hivatva a másik irány, mely ugyan először úgy látszott, keskeny mesgyn, mert csak az elméleti tisztázások terén fogott a nagy alapelvek tudatos kifejtéséhez, de ez elvek rejtett gazdagságához képest az élet és világnézet összes problémáit kellett revideálnia. Az a mozgalom volt ez, mely az angol deizmussal megindulva, a felvilágosodás s a racionalizmus különböző alakjaiban egy közös célban egyesítette Európa és Amerika népeit, bevonva az egységes irányu áramlatba a román népeket is, melyekhez a protestáns szabad szellem, mely „a vallási reform egyenes útján nem hatolhatott be, most az irodalom kerülő útjain szivárgott át,“ s mig egyfelől (különösen Franciaországban) „rögtön azon cél felé irányult, hová a szabad germán államok érték vallási háboruik alatt: a nemzeti tevékenység és szabadságnak politikai téren való kifejtésére“,² addig másfelől az egyéni és társas szellem minden megnyilatkozási terén a reformáció elveinek összes csiráit új erjedésnek indította, mely a francia forradalomban még egészen salakos, de történetileg szükségképpeni módon amaz elvek gyökeres gyakorlati érvényesítését csattanós kísérellettel próbálta meg.

Természetesen sok a salakosság, a kiforratlanság a felvilágosodás egész gondolat- és értékelő világában; mintha az emberi ész megittasodott volna a csak alig megízlelt szabadságtól, melynek megvalósításában önbizalmát a történeti öntudat kezdetlegessége nem ellensúlyozhatta. De minden tévedése dacára, melyeket az elméleti kidolgozásban s a gyakorlati kivitel próbáiban elkövetett, értékelő álláspontjától nem lehet elvitatni azt a magasságot, melyre az ész mindenek fölött álló értékének felismerésével lendült s mellyel felülmúl nem egy későbbi korszakot, nem utolsó sorban a miénket is. Mert ott az ész a legmagasabb értéknek ismertetett el, s igaza van *Paulsennek*: a nagy különbség a racionalizmus kora s ami korunk közt az, hogy ma az ész a „természettudományi világnézet“ csak eszközi értéke szerint

¹ L. Jüngst dolgozatát: *Pietisten* (Religionsgesch. Volksbücher).

² *Gervinus*: Bevezetés a 19. század történetébe, ford. Rózsaági Antal. 161. I.

becsüli,¹ s minthogy ez észnél, az intelligenciánál, a szellemnél magasabb érték nincs, az ő teremtményeinek eszközzévé súlyosztaná azt, amittl egyedül nyerik értéküket alkotásai. S a racionalizmus tévedései csak a fejlődés elkerülhetetlen lépcsői voltak, hogy — az idők teljességében — a szellem abszolút értékének tudata megnyerje a méltó kifejezést.

Ez a beteljesedés történt meg *Kant* művében, s csak annyiban volna szabad Kantot a felvilágosodás áramlatainak metsző pontjául tekinteni, amennyiben az *ész önigazolása*² benne megnyerte providentialis emberét, de nem szabad felednünk, hogy Kant nemcsak záróköve egy korszaknak, hanem éppen amivel betetőzi azt, azzal egyszersmind egy újat vezet be. Az ész autonómiájának igazolása a természettel szemben s a maga világában: ez volt a protestantizmus érlelődésének legnemesebb gyümölcse, ezzel telőzte be Kant a protestantizmus belső fejlődését, s az önértéke tudatára emelt ember eszményét rajzolta meg Schiller művészi tökélyvel, midőn bizó szemmel tekintett az új századba lépőre, aki ott áll a mesgyén nemes, büszke férfiassággal.

Ugy látszott, hogy minden kezesség meg van arra, hogy ez a magas rendű idealizmus irányítsa s vezesse a 19. század erkölcsi értékelését. Gyökerei éppen olyan mélyre nyulnak az emberi kedélyben, mint amilyen mély és komoly volt az erőfeszítés, melyei történeti fejlődésében az emberi szellem az „ohajtva sejtett” eszmény igazolására törekedett; s azt az igazolást döntő evidenciával végezték is Kant és szellemi rokonai. — Mégse úgy történt. A nagyszerű örökség nem lett a szegetnek fejevé. Két oldalról támadt visszahatás ellene, hogy jó időre megbénítsa hozzá méltó érvényesülését.

Saját belső egyenetlenségei nyitottak utat a támadásoknak s idegen elemek bekeveredése ingatta meg hitelét, mely első, klasszikus alakjában feddhetetlen volt. A francia forradalom leverése után, amelyben minden visszasság dacára jogunk van *Carlyle*-al az egyéniség szabadságának evangéliumát ismerni fel, melyet prófétája olyan eszközökkel és olyan hangon hirdetett, amilyent a kor adhatott s megérdemelt,³ a felriadt konzervativizmus a szellemi értékek védelmére azzal a szellemi hatalommal szövetkezett, mely a protestantizmusban ösztönszerűleg a forradalmi szellem melegágyát látta; melynek szellemi tartalma a legbámulatosabban van keverve a legvaskosabb materializmussal s melynek minden haladást *elvileg* lehetetlenné tevő alapelveinél⁴ csak alkalmazkodó képességének végtelen rugalmassága csodálatra méltóbb. A római egyház lett a földi és a láthatatlan javak hivatalos őre, az idealizmus szószólója; az ideális lendület természetes munkásai, a protestantizmus és intézményei háttérbe szorultak, kathedrákra és a dolgozó szobák magányába. S hogy a gyakorlati értékelésben megingott vezető szerepét teljesen elveszítse, a német idealizmus, hűtlenül a Kant által kijelölt

¹ *Paulsen*: Ethik I. 124. Jellemző illusztrációt ad a racionalizmus értékelésére a 133. lapon közölt okmány egy toronygömbből. — Hasonlóan ítél *Böhm Károly*: Gy. értékelmélet feladata s alapproblémája, 42 l.

² L. *Böhm*: Dialektika I. és 7. §.

³ L. *Carlyle*: Hősökről, VI. előadás.

⁴ A legjellemzőbb bizonyítékok közül néhányat felsorol *Künfi Zs*: A másik út-ban, 57 l.

alapokhoz, *Schelling* és a romantikusok kezei közt kalandos képzelgésekbe merült, míg *Hegel* rendszere az igazolatlan szerkesztéseket egy masszív dogmatikus rendszerré merevítette, mely a hivatalos állambölcsességet volt hivatva tanítani. Mihelyt azonban a világmagyarázatra való tehetetlenségét többé nem leplezhette, bukása az egész idealis értékelés hitelét is megrendítette, midőn előtérbe lépett, most már ellenfél gyanánt, egy rég izmosodó irányzat, mely a kor legégetőbb kérdéseire érettnak és hivatottnak érezte magát feleletet adni.

Az a naturalizmus volt ez, melyet a *Bacon* kezdeményezése nyomán járó empirikus irány fejlesztett ki s mely az idealisztikus iránynyal nyugodtan megfért, amíg *értékelési* elveik különbségének felismerésére az idő el nem jött. Oly idealis lendületű szellem, mint a *Leibnizé*, semmivel sem áll mögötte Baconnek az élet pozitív gyarapítására irányuló tervek szerkesztésében; ¹ a világnyelv, világakadémia, a tudományok organizálása, a vallások egyesítése: annak az utilisztikus becslésnek tipikus bizonyosságai, mely a természet meghódításával az élet javainak gazdagítását célozza, de biztos mértéke azok mérésére még nincs. Midőn pedig *Bentham* első rendszeres formáját adta a naturalisztikus pozitívizmus elméleti alapján nyugvó értékelésnek, az utilizmusnak, a rendszerezettségben rejlő erő csak alkalomra várt, hogy a homloktérbe lépjen.

Ez az alkalom kínálkozott a 19. század elején, midőn az új társadalmi és gazdasági alakulatok által fölvetett elméleti és gyakorlati kérdésekre az idealizmus világ- és életfelfogása alkalmatlannak látszott felelni. Nem mintha az idealizmus nem lett volna képes erre vagy nem törődött volna vele (gondoljunk csak *Fichte* beszédeire a német nemzethez), de a gazdasági érdekek előtérbe jutásával közvetlenebb és kielégítőbb megoldást ígért az a pozitívizmus, mely az új kérdéseket éppen megteremtette s mely az idealizmus rendszeres *formái* elleni harcban magát az idealisztikus életfelfogást s ezzel értékelést is kiküszöbölhetőnek vélte. S midőn végre *Marx* a gazdasági értékelés számára egy történeti felfogásnak, a történelmi materializmusnak elméleti kidolgozásával alapott adott s e tudományos rendszer zárt egységében a propaganda legerősebb fegyverét teremtette meg, úgy hogy a szocializmus a naturalisztikus világ- és életmagyarázat értékelési megfelelőjévé lett s a szocializmus jogosan ebben a „tudományos bizonyításban“ láthatja „a marxizmus legnagyobb, legfontosabb“ tettét. ² — ezzel teljesen harcra készen állította csatarendbe az idealisztikus értékelési álláspont támadóit. A század közepéig az előkészületek befejezést nyertek, attól fogva a tervszerű és szívos küzdelem képét látjuk. A harc közben az álláspontok eltolódtak, — az elvek tisztázására a kivitelért folytatott küzdelem a legfőbb ösztönző s a legjobb iskola; ám az értékelési elvek végleges igazolása még várat magára s pedig csak ettől a tudatos tisztázástól remélhetjük a küzdő felek jogos igényeinek biztos megismerését s megvalósításukban fölösleges küzdelmek kerülését. Éppen ezen értékelő elvek érdekelnak minket ez úttal első sorban, amint a

¹ L. *Stephen*: Handbuch der Kirchengeschichte, 4. B. Die Neuzeit, 10—13. I.

² *Kúnfi*: A másik út, 18. I.

rendszerző tudományos feldolgozás összeállította őket, mint a 19. század tényleges erkölcsi értékelésének s általában életfelfogásának vezető elveit. Ezekre kell hát egy pillantást vetnünk.

Ez elveket az egyes kutatók különbözőképpen fogalmazták és csoportosították. Így találjuk *Kirn*-nél¹ a naturalizmus, hedonizmus, utilizmus, idealizmus, esztéticizmus és a keresztyénség nevei alá foglalva a jelenben érvényesülő elveket; *Paulsen* oly egészen általános s azért további elemzésre szoruló irányok mellett, mint a „schopenhauerianizmus“ vagy „nietzscheanizmus“, a pessimizmust, optimizmust, hedonizmust, energizmust, az egyéniség kultuszát s a keresztyénséget említi;² *Rein* az eudaemonizmus, energizmus és moralizmus fogalmaival meríti ki az elveket,³ *Eucken* pedig a vallásos és kozmikus-idealisztikus régebbi életfelfogások mellett, mint újabbakat, a naturalizmus, szocializmus s a művészi subjektivizmus életfelfogásait hozza fel.⁴

Lehetne e felsorolásokat szaporítani, de nincs rá szükségünk; ugyanezek a fogalmazások ismétlődnek többféle változatban, minket pedig azoknak az elveknek *értéke* érdekelne, melyeket e fogalmazások csak történeti tájékoztatásra alkalmasan foglalnak össze. Mert bár az értékelés történeti jelenségeit csakugyan lehet az elvek alá foglalni, nyilván nem egyforma fogalomságuk, nem egy szinten állanak, — nem is egy szempontból készültek — s azért még az értékelés tényleges alakzatainak csoportosítására nézve se adhatnak végleges döntést. Mert az idealizmus és a keresztyénség elkülönítése az értékelés tekintetében legalább is kérdéses; s talán az esztétikai és erkölcsi értékelés közt sincs olyan nagy különbség, mint első tekintetre hinni lehetne. A naturalizmus viszont éppen úgy magában foglalhatja a hedonizmust, mint az energizmust s az ontológiai háttér vagy alap különbözősége dacára a művészi szubjektivizmus éppen úgy megfér a naturalizmussal, mint az idealizmussal. Még kevésbé lehet az elvektől érvényességük kimutatását várni, a mi pedig egyedül képesítne a tényleges értékelések jogosultságának ismeretére s ezzel igényeik megállapítására a gyakorlatban is.

Az érvényesség kérdésére pedig csak magának az értékelésnek belső alkatából, logikai strukturájából merített tájékozódás adhat feleletet, mert csak annak a belső alkatnak ismerete alapján lehet az értékelés lehetséges álláspontjait és mértékeit megállapítani s a köztük levő viszonyt tisztázni, mintegy abból a végső gyökérszálból nyerve a tényleges értékelések magyarázatát, mely a legszerteágazóbb szálakra oszolva, élteti az egymást ezerszeresen keresztező tényleges becsléseket s amely úgy az értékelés fenomenológiájának biztos áttekintésére, mint annak a válságnak megértésére is alkalmas álláspontot és módszert képes adni, melyet a 19. sz. etikai értékelésében tényleg megtalálunk.

Mert ha az értékelés valamely belső törvényszerűséghez van kötve, akkor nyilván elkerülhetetlenül bonyodalmakba és zavarokba kerül, mihelyt a saját transcendentális alkata által elébe írt törvényeket nem

¹ *Kirn*: Die stitliche Lebensanschauungen der Gegenwart.

² *Paulsen*: System der Ethik I.⁴

³ *Rein*: Grundriss der Ethik², 40—67. l.

⁴ *Eucken*: Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. 4—66, v. ö. 277—8,

valósítja meg teljesen és híven. S az ethikai válság igazi szülőökát abban kell találnunk, hogy az erkölcsi értékelés természete által megszabott törvényszerűség nem érvényesül a konkrét gyakorlati becslésekben, hogy a véglegesen nem tisztázott elvek nem nyerték meg a végső forumot, mely jogosultságuk határait kimutathatná. Ezért nélkülözhetetlen munka nemcsak az elméleti, hanem mindenek fölött éppen a gyakorlati tájékozódás céljára az értékelés természetének megismerése, mint amely egyedül nemesíti a *cognitio ex datis*-t *cognitio ex principiis*-szé. Erre a kérdésre kell tehát a szükséges rövidséggel kitérnünk.

S e tekintetben mi magyarok, különösen mi, ennek az egyetemnek neveltjei, abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy birtokában mondhatjuk magunkat a legkitünőbb kalauznak, mely az értékelés alkátanak subtilis finomságú szövedékébe a leglényesebb világosságot vetette. Böhm Károly művének jelentőségét az érték magyarázatában nézetem szerint éppen az adja meg, hogy az értékelmélet számára azt a gerincet mutatta fel, melyből a magyarázandó jelenségek roppant körének összes számai erednek s melyből azért természetes magyarázatukat nyerhetik, azáltal, hogy az értékelés tényleges alkátát s transzcendentalis szerkezetének működését világította meg, s ebből nyerte az értékelés tényleges fajainak, ezek összefüggésének és illetékességük határainak ismeretét. S nekem nem lehet egyéb teendőm erre a pontra nézve, mint röviden összefoglalnom e megállapításokat, hogy a további kérdésekre felhasználjuk tanulságaikat.¹

*

A kiinduló pontot az a tény nyújtja, melynek már pusztá felismerése és e felismerés következetes érvényesítése alkalmas volna sok fölösleges vizsgálódástól megkímélni a világ- és életfelfogás elméleti és gyakorlati kialakítására fordított munkát s az ellenségeskedéseket eloszlatni: az a tény, hogy a valóságot a tény és értéke *együtt* teszik; hogy a valóság felismerése és értékelése két különböző tevékenység; hogy a valóság ontológiai ténylegességének felismerése és konstataciója mellett *önálló* funkció értékének megállapítása is, s hogy annál fogva e funkció törvényszerű tevékenységi módjának ismerete éppen olyan feltétele a világkép hiánytalan magyarázatának, mint az ontológiai problema tisztázása.

A gyökérszálát pedig, mely az ily irányú kutatást élteti, annak felismerése adja, hogy az ember a maga világával nemcsak passzív befogadó viszonyban áll, hanem — mindenkori fejlettségéhez képest — alakító visszahatást is gyakorol a befogadottra; maga az a „befogadás” sem merő passzív viselkedés, a valóság megismerése, a való világ képének kialakítása sem egyszerűen mechanikus tükröződés, hanem a szellem praeformált tevékenységeinek alanyi synthetikus művelete, melyet már is az értékelés öntudatlan és elkerülhetetlen irányítása vezet. Létföltétel az emberre nézve az igaz ismeret csak úgy, mint a hasznos táplálék. Az értékelés annál fogva az ontológiai megismeréssel párhuzar-

¹ Böhmnek következő művei kalauzolnak itt első sorban: Az értékelmélet feladata és alapproblémája (1900). A filoz. irányok különbözőségének gyökeréről stb. (1902) és az Axiologia (Az ember és világa III. k. 1906).

mosan működik, s bármilyen legyen a természetes meghatározottság, melyet a faj, az öröklöttség, a nevelés, általában a *milieu* ró az egyénre, legegységibb tette marad az embernek mégis az, amellyel a tényleges alkata szerint megismert valónak értékét állapítja meg, egészen más sorba helyezvén el a világ jelenségeit, mint aminőt az ontologiai elhelyezkedés szerint el- és felismert.

Történik pedig az értékesség megállapítása ítélet, rávitel alakjában, melyben a tárgyat egy abszolút, önmagában értékes *mértékkel* vetjük össze; ezért mondhatta Böhm, hogy az értékelésnek lelke az értékmérő, mellyel a tárgy mérkőzik. Ezzel az értékelés lefolyásának s így lehetséges álláspontjainak, egész evolúciójának felkutatására a legnevezetesebb heurisztikus elvet állította fel; mert az értékmérőnek változnia kell, amint a lélekben uralkodó központi gondolat változik s ahány *tipusát* az értékmérőnek fel lehet deríteni, annyiféle elvi álláspont lehetséges az értékelésben. S csak e lehetséges értékelési módok megállapítása után lehet aztán kutatni, hogy mennyiben van az egyes fokoknak önállósága s miképpen függenek össze egymással a szellem alkata szerint.

A fejlődés kezdetén az Én még az érzéki ösztönök salakjával van elborítva, csak érzelmileg ébredt a maga tudatára, csak *érzi* magát másnak; az egyetlen gondolat, mely az érzéki Ént eltölti, az érzéki kedvérzet, értékmérője az élvezetes: a hedonizmus természetes és tipikus formája az, mely ilyen zavartalanul, ilyen töretlenül, mondja Böhm, soha többé fel nem található a fejlődés későbbi során.

Nem található, mert amint az érzékek izmosodó tevékenységével a *műst*, a *nem-ént*, mind teljesebben ismeri fel a fejlődő szellem, saját magát is mind tudatosabban különbözteti meg a világ tárgyaitól; s mihelyt egyszer a szellem tudatára ébred annak, hogy a körülte elterülő világ arra vár, hogy megértse és meghódítsa, mohó vággyal veti magát a természet s a történelem kincseinek összegyűjtésére. S mintha *egyszerre* nyílnék ki „az élet aranyfájának“ minden bimbója, az értelem csak alig megkezdett munkája az ideális értékek még csak sejtett szépségeit egyszerre kitarja a sejtő szemek előtt: a tudomány és művészet világába való önfeléd elmerülés a romlatlan ifjú jellemzője. Sőt a mohó értelem meg se várja a dolgok teljes megértését, mintha a mesék világában megélt királyságát akarná folytatni, színezzeti a rész szerinti ismeretekből nyert töredékes, bizonytalan, de izzóan ragyogó képet, melyet az ébredező önálló ítélet mindent kritizáló vágya s a képzelet egységesítő szándéka festegetnek, míg a fantázia csapongó alkotásai fölött uralomra jut a higgadt megértés s a megizmosodott értelem — az elkerülhetetlen kiábrándulások árán — megveti lábát a természetük szerint megértett dolgok *oki összefüggésének* biztos ismeretében. Az oki hálózat megfonása lesz ereje és munkájának eszköze, mellyel a világot meghódítja; az élvezet háttérbe szorúl a *siker* érzete mellett, mely az értelem energia-kifejtését s hódítását kíséri. Az uralkodó gondolat az értelem uralma lesz; a világnézet gerince az oki kapcsolat, a *törvény* gondolata, melyet az értelem fölismert a világban s melyet céljainak engedelmes eszközévé idomít; az értékesség mérője az, hogy mennyivel vesz részt a világ s az egyes ember ebben a többé nem *egy* embernek, hanem az egész emberiségnek, az egyetemes értelemnek szol-

gáló munkában, mennyire terjeszti ennek határait, vagyis a *hasznosság* lesz az értékmérő.

Ezen a szinten marad legtovább az egyes és maradnak legtovább népek és fajok; némelyek sohasem is jutnak magasabbra, egyesek és nemzetek egyaránt; az utilisztikus becslés álláspontján maradt a római (nem is csak a „népchaos“ korában, mint *Chamberlain* jellemzi), hanem egész életében;¹ *Chamberlain* szerint az utilizmus világtörténeti képviselőjévé tették faji jellemvonásai a sémitákat.²

Pedig az értékelő tudat fejlődésének van még egy lépése s ezt akkor teszi meg, mikor a szellem a maga abszolút értékének tudatára ébred. Az erkölcsi értékelés történetében ennek a foknak abszolút tökéletességgel való kijelentését hozta Jézus; az elméleti igazolást, annak az alkatnak felderítésével, mely azt az értékelést hordozza, nyerte ez az álláspont Kantban, abban a nagyszerű lendületben, melyet némelyek már Platonban megtalálnak, ám úgy látszik, csak azért, mert Kanttól megerősített szemmel tekintik művét,³ — abban az évezredes fejlődést megkoronázó felismerésben, mellyel az Én abban az egész valóságban, melyet magáénak mondhat, a *maga* alkotását, önmaga kifejlését s megvalósulását ismerte fel, ezzel világa abszolút központjának s létesítő feltételének, cselekedetei végső gyökerének ismerve fel önmagát.

Ezen a legmagasabb állásponton, melynek itt típusa érdekel minket, a szellem ezen páratlansága, önmaga abszolút értékének tudata az uralkodó gondolat, ez becslésének mértéke is; a maga nemességéből vett mértékkel méri a dolgokat, azt az önértéket keresve bennök, amely megilleti a valóságot az oki viszonyulástól függetlenül s anélkül, hogy valaki élvezné őket; s amennyire ezt a nemességet megtalálja bennük, a szerint helyezi el őket véglegesen az értékek rangsorába.

S így csak ez az értékelő álláspont, a nemesség szerinti értékelés tesz eleget annak a követelménynek, melyet az értékelés logikai alkata állít fel, midőn az értékmérőtől azt követeli, hogy önmagában értékes legyen s ilyen értelemben abszolút értékes. Mert ilyen abszolút értékes nincs más, csak a szellem; s így a fejlődést betetőző álláspont egyszersemid egyedül valósítja meg az értékelés praeformált törvényszerűségét s ami a fejlődés rendjén legmagasabbnak derült ki, abban éri el az értékelés tapasztalati befejezettségét is, éppen azért, mivel egyedül az teljesíti be az értékelést egyáltalában lehetségessé tevő — transcendentális — előfeltételeket; ezáltal lesz mértékévé és felebbezési fórumává a megelőző értékelési álláspontoknak.

Mert a hedonizmus még csak objektív támpontot se talál a dolgok értékelésére, hiszen az élv csak az értékelő alany reflexe; az oki hálózathat kifejlesztése pedig még nem értékelés, egyszerűen a tényleges viszonyulások megállapítása, (melyet az értékelés öntudatlan nyomása

¹ *Chamberlain*: Die Grundlagen des XIX. Jarh. 135. és köv. *Böhm*, Axiologia 130; Az értékelmélet stb. 23.

² *Chamberlain*, i. m. 241 és köv. 385 és köv. 392 és köv.

³ Így *Natorp* (Platos Ideenlehre). *Chamberlain* (Kant, a Platoról szóló fejezet, *Kinkel* (Geschichte der Philos. II.); amivel szemben csak *Kant* ítéletére hivatkozunk (T. É. B., magyar ford. 222—3. l.); az ilyen irányú Platon magyarázat kényes pontjaira figyelmeztet *Hohmann* bírálata *Natorp* könyvéről: Zeitschrift für Philos. 128. kötet (1906).

sokszor praeokkupál és elferdít); értékeléssé az oki kutatás csak akkor lesz, ha éppen azt kérdezzük: minő becse van annak a *tartalomnak önmagában*, mely ezekben a kapcsolódási formákban megjelenik? S valamint az oki hatás számára kénytelenek vagyunk egy értelmi központot keresni a valóságban, melyből az a hatás mintegy kisarjadzik s melyet *lényegnek* nevezünk, úgy kell az oki hálózatra támaszkodó utilisztikus értékelés számára az *önérték* gondolatában az eredetű csírárt elhelyeznünk a valóságba, — azért nevezi Böhm a nemességi vagy ideális értékelést annak a *noumenalis* vagy *substantialis* értékelésnek, mely a noumenon gyanánt a dolgokban rejlő önérték szerint becsli valóságait, mely a haszonban, mint *fenomenonban*, megnyilatkozik az októrvény szerint.

A nemességi és hasznossági értékelés ezek szerint úgy függ össze, hogy minden nemes tartalom *lehet* hasznos, mihelyt és amennyiben az oki viszonyulásba belép, azaz, amennyiben mással — végső elemzésben az emberrel — való viszonyban jelentkezik, de éppen ezért a hasznos viszonyok értéke fölött a nemes tartalom dönt, megfordítva azonban nem; s az utilizmus félegessége onnan van, hogy maga még nem is érinti az önértékű mérték kérdését, de ráítal, mint nélkülözhetetlen betetőzőjére, mely a hasznossági értékek rangsorát a szerint állapítja meg, hogy mennyivel járulnak hozzá az abszolút értékű szellem megvalósulásához, — ha a természeti valóság értékéről van szó, — vagy hogy mennyi szellemiséget tömörített beléjük az Én, ha az emberi alkotásokról van szó. S csak mikor a kifejtett energia ilyen megbecslése adja a végső mértéket, csak akkor van befejezve az *energizmus* értékelése.

De az önértékű nemesség egész tartalma mintha soha se ömlenék be teljesen a hasznos relatiókba; mintha kimeríthetetlen értéke nem tőrné a kihasználtság szatócs fogásait: a tudományos rendszer önértéke — logikai becse — éppen úgy nem merül ki az utilisztikus felhasználhatóságban,¹ mint ahogy az erkölcsi jellem értékét nem mérhetjük „közhasznúságával”; s ha a köztudat az erkölcsi becslést könnyen végzi is éppen az igen kétes értékű „közhasznú tevékenység” kényelmes és kitaposott jelszavával, azt mégis jól tudja, hogy a legbarbárabb dolog volna egy műrekek becsét azzal a haszonnal akarni mérni, melyet a papír vagy festékiparnak, vagy nyomdának, vagy kőművesnek, vagy akár a kiadónak — sőt tán még az alkotónak is — hajtott.

Miért időztem annyit ezeknél a kérdéseknél, melyeket e — végre is — sovány vázlatnál ebben a körben, nem is egy oldalról, sokkal részletesebben ismerteknek tehetek föl? Éppen ama logikai alkat kiemelése kedvéért, mely egyedül magyaráztja az értékelési módok s az értékfajok összefüggését s azt a törvényszerűséget, melynek megsértése

¹ Ez a felfogás húzódik végig Ostwald fűzetén: *A tudomány-ról*, melyben így szól: „Bátran kimondhatjuk, hogy minden tudomány annál inkább tudomány, minél nagyobb a szocialis jelentősége” (9. l.), amely jelentőséget ugyan „az emberiség jövőjének nemesítése” (11.) közelebből látszik meghatározni, azonban nem oszlatja el a bizonytalanságot, mely a *szocialis és nemességi* érték tisztázatlanságából ered s amely miatt végre sem tudjuk, hogy mely tudományok tarthatnak hát jogot „a társadalom támogatására” (11. l.).

elkerülhetetlenül válságba sodorja az értékelést s mely a mi kérdésünkre is most már a kívánt világosságot derítheti. Mert a 19. század ethikai válságának is szülő okát, nézetem szerint, abban láthatjuk, hogy az értékelő elvek mindazon nemes törekvés dacára, melyet a gondolkodás tisztázásukra fordított, nem nyerték meg logikai alkatukból folyó érvényességük igazolását, hogy annál fogva egyik a másikat keresztezi és megzavarja s belső tisztázatlansága miatt illetékessége körén túllép.

Ilyen zavaró hatást gyakorol az értékelésre mai napig az *eudaimonizmus*, melynek viszonylagos jogosultsága még mindig tisztázatlan. Azt a sokoldalú és finom kritikát, melyben a hedonizmust nem is csak a szigorú idealizmus, hanem az utilizmus is részesítette,¹ úgy tekinthetjük, mint egy magasabb álláspont jogosultságának felismerését és érvényesítésének biztos jelét. Mindazáltal nem lephet meg, hogy nemcsak a közélet zavaros értékelése, hanem még a nemességi értékelés hajtsái is, — mint az esztétikai becslés — a hedonizmus jogosulatlan belekeverésétől nem tudnak szabadulni, ha még olyan magas álláspontra lendült ethikus is, mint *Schuppe*, úgy találja, hogy az élv nem „értékes“, hanem maga az *érték*.² Pedig már az a tény, hogy az élv, mint érzés, az értékelő alany subjektív reflexe s így az értékelésre nem ad objektív támaszpontot, sem mértéket, s a mennyi értéke lehet, azt éppen annak az alanynak értékétől veszi, amelynek reflexe, figyelmeztethet arra, hogy a hedonisztikus értékelés általában nem önálló értékelési mód.

Végleges megoldását pedig nyerni fogja a kérdés annak a nevezetes felismerésnek elterjedésével, melyet már *Hartmann* Ede hangoztatott s melyet jogosan mondott Böhm az értékelmélet legfőbb kérdésének: hogy az élv szerepe az értékelésben rendkívül fontos ugyan, de nem abban áll, hogy az érték mérője volna, mert az élv a cselekvésnek se nem indító oka, se nem célja, hanem szerepe csak az, hogy az *értékre figyelmeztet* s mint ilyen *indexe*, mutatója az értéknek, természetesen kalauzolja a legmagasabb fokon, a nemesség szerint becsülő Ént is a dolgokban rejlő érték felismerésére.³

Rejtettebb a hasznossági értékelés belső ellenmondása, mely az értékelésben a legnagyobb és legfölöslegesebb zavarokat szüli; de tán nem tévedünk, ha azt hisszük, hogy a bonyodalmak gyökere az, hogy értékmérőjét nem tudja, hol keresse. Mert az utilizmus, mint merőben ontológiai ténylegesség konstatálása, — mint láttuk — csak akkor lesz értékeléssé, ha valamivel méri is az oki sort. S az utilizmus félbemaradottságát az okozza, hogy a helyett, hogy maga *fölött* keresné azt a mértéket, ahová az értékelés alkata útasítja, az *önértékben*, maga *alatt* keresi.

¹ Igy *Paulsen*, *Kirn*, *Eucken*, az id. művekben; legrészletesebben *Simmel*: *Einleitung in die Moralwissenschaft* I. k.

² *Schuppe*, *W.* Grundzüge der Ethik u. Rechtsphilos. 34. l.

³ Azt hiszem, ebben az irányban nyerhet megoldást az a nehézség, melyre *Simmel* útál, midőn Kant etikájának azt a hiányát érinti, hogy Kant nem vizsgálta „a boldogság értékfokait“, hanem csak egy „abstrakt boldogság-fogalommal“ operált (Kant, 117—8.). *Simmel* nem fejtegeti a kérdést; de világos, hogy a boldogság lélektani előállásának különbségei, melyekre céloz, nem fedhetik el a tényt, hogy a boldogság értéke az érző Én értékétől függ, melynek megvalósulását kíséri s tudtul adja.

Már *Benthamnál* jelentkezik ez a tévedés. A „legnagyobb szám legnagyobb boldogsága”, akármilyen közvetlenül érthetőnek és tetszetősnek látszik ez az eszmény, melyben Bentham az erkölcsiség mértékét találta, azt a hibát rejtí magában, hogy a boldogságot a tartós élv értelmében veszi, azaz az élvezet teszi a haszon mértékévé. Pedig — igaz a van Kirnnek (i. m. 27), élv és haszon között nemcsak idői, tartambeli, hanem *minőségi* különbség van, melyet az egyszerűen egyformának vett élvezettel általában mérni se lehet, hiszen az élvezetek minőségi különbsége is még mérésre vár.

Azt lehetne gondolni, hogy az evolutionizmus, melyet a „természettudományos világfelfogás” értékelése alapjává tett, megjavította ezt a hibát, hiszen a *fejlődés* gondolata eminenter *értékelő* gondolat s az evolutionizmus értelme éppen az, hogy a fejlődés magasabb rendű alakzatokat s a szellem minőségileg teljesebb kialakulásait létesíti, melyek felismerése az élv-től különböző mérték alkalmazására eszméletti az értékelést. Ezt a gondolatot fejezte ki nyomatékosan már *Mill St. J.*, midőn az evolutio értelmét a *tökéletesebb* előhozásában találta s az értékelés hivatott bírái a magasabbrendű egyének arisztokrata becsléseiben látta.

Azonban a későbbi evolutionizmus nem vitte keresztül ezt a javítást, sőt, amint különösen *Spencernél* látjuk, nemcsak nem emelkedett felül a nyers naturalizmus élv-mértékén,¹ hanem az erkölcsi értékelés lehetőségét egyáltalában csirájában megtámadó nézeteket halmozott össze. Midőn ugyanis az evolutionizmus az embert az universonak létsorsának egyik mozzanatául kívánta felfogni, a monisztikus világkép kedvéért sürgetett elhamarkodott egységesítéssel eltörülte a különbséget természet és szellem közt, még inkább az egyéni szellem fejlettségi fokai s így értékei közt, amit nem tesz jóvá az a felismerés, hogy a fejlődés rendjén „tömörítettebb gondolatok” („more involved thoughts”, *Pr. of Ethics* I. 106.) állnak elő. Ezzel azonban oly ontologiai alapozást adott, mely az erkölcsi értékelést szinte elvileg lehetetlenné teszi, hiszen az embernek voltaképpen nincs erénye vagy bűne, mert erény vagy bűn a természetes kiválasztódás véletlen eredménye, biológiai és fiziológiai öröklöttség kényszerű kinyomata; a lelkiismeret Spencernek nem egyéb, mint az érzelmi reakciók atavisztikus öröklődött lecsapódása. Így azonban elvész minden kezesség az erkölcsiség lehetőségére nézve s ha Spencer a háborús állapot erkölcséből a békés állapotba való fejlődést sürgeti, vagyis ilyen fejlődést lehetségesnek hiszen, akkor a pusztá kiválogatódás és alkalmazkodás tényezőin kívül föltesz egy hatalmasabb tényezőt — éppen azt a fejlettebb intelligenciát, melyet sem önálló szerephez, sem értéke elismeréséhez előfeltevései nem juttatnak.

De még ha fölveszi is ezt a rendszerén rést ütő tényezőt, az erkölcsiség magyarázatára akkor sem képes, sőt az ellegmondások csak még kirívóbbak lesznek. Mert a fejlődés lappangó célját s így az élet célját s ezzel mértékét Spencer végre is a boldogságban látja (*Princ.*

¹ Így ítél *Sorley* is; *The ethics of Naturalism*, (kül. 307. l.), melynek kime-
rítő fejtegetéseire itt csak utalnom lehet.

of Ethics I. 173), s minthogy az önértékű szellem értékfokai elenyésznek a naturalizmus egyformásító monizmusában, sőt az önérték gondolata számára hely nincs a mérő viszonylagos értékeket ismerő relativizmusban — azért az erkölcsiség mértéke végre is a közvetlenül kínálkozó élvezet.¹

Nem szólva most már arról, hogy az intelligenciának nemcsak alacsony cél volna kitűzve, ha az élvezetet kellene keresnie, hanem egyenesen lehetetlen cél, amint ezt Kanttól mindenki megtanulhatja,² figyeljük meg az ellenmondást, melybe Spencer sodródik előzményeivel. Az élet célja ugyanis a boldogság, de a boldogság viszont a kényszerű alkalmazkodás eredménye; ám a teljes alkalmazkodással végzett cselekedet nem ad élvezetet (Pr. of Psychol, 212. §.) Akkor azonban a fejlődés és a boldogság kizárják egymást, vagy pedig az élet fejlesztésére fordított energiát nem lehet a hedonikus mértékkel mérni. Egyáltalán az evolutionizmusnak, míg az értékmerő természetét meg nem vizsgálja, a pusztá ténylegesség konstatálásán túl egyébre nincs ereje; megmondhatja, hogy minő cselekvések élvezeteseek vagy mely irányban a legerősebbek, de éppen mivel értéküket előre az élvezetessel azonosítja, értékelő, s különösen erkölcsi értékelő vállalkozása csaknem teljesen eredménytelen; Sorley aligha téved, midőn azt találja, hogy sem határozott életeszményt nem tud adni, sem a jó és rossz megkülönböztetésére nincs világos elve (i. m. 309.). Nem is lehet, míg az értékmerő természetét nem hozza tisztába, ez pedig a merő történelmi tájékozódásnak, mely kitűnőleg tudja a tényleges értékelés visszasságait felmutatni s új alakulásokra postulátumokat felállítani, akármilyen teljessége mellett is egy új álláspontról, az értékelméletiről való átdolgozását követeli.³

E magasabb forum előtti igazolás nélkül a természettudományos pozitívizmus s a ráépítő szocializmus értékelése oly fogalmakat kíván együtt tartani, melyek egymást kizárják s melyeknek igazi értelme kinőtt a bizonytalan formulák erőtlén varázsa alól, melyek együtt akarnák tartani. S nem egyéb önáltatásnál, mikor pl. *Haeckel* az igaz, szép és jó „új szentháromságán” áradozik,⁴ ha azt látjuk, hogy az igaz = az életfentartó, vagyis a hasznos, a jó éppen kat'exochén az, a szép pedig csak azért nem az, mert elvesztette közvetlen életfentartó jellegét, amiért is vagy pusztá luxussá lesz, vagy amint *Jászi* hirdeti, fokozott hedonévá, az esztétika tehát fokozott hedonikává,⁵ amibe végre az egész értékelés csakugyan torkollik is.

¹ Nem kerülhetem el, hogy ideiktassam *Sorley* figyelemreméltó ítéletét: „With every individual reduced to the same ethical worth, happiness is declared to be the end of moral action and equality of distribution to be the rule for deciding between the claims of competing individuals“ (i. m. 76.).

² *L. Kant*, Grundlegung zur Metaph. der Sitten, 12 és köv. l. (Kirchmann kiadása).

³ Így *Sorley* is: „The theory of evolution becomes ethical only by changing its point of view from that of *history* to that of *val'dity*“ (326), azaz, az érték s ezzel az érvény önálló kutatása alapozhatja az ethikát, amire *Sorley* figyelemreméltó adalékkal járult „The knowledge of good“ c. tanulmányában. (The Hibbert Journal, 1905. ápril).

⁴ *Haeckel*: Die Welträtsel (Volksausgabe) 151. l.

⁵ *Jászi Oszkár*: Művészet és erkölcs, 148. l.

Pedig a naturalizmust egészen kézen fekvő jelenségek figyelmeztethetnék értékelése fogyatékosságára; mindenek fölött az individualizmus körüli küzdelmek. Nem véletlen, hogy éppen a naturalisztikus pozitívizmus talaján fakad a nagy egyéniségek leghangosabb sürgetése, hanem természetes következménye egy folyamatosnak, mely a legérdekesebb tanulságokkal teljes a naturalizmusra nézve. Amint ugyanis kifejlesztette — vagy visszaadta — a pozitív való iránti érzéket, — s ez volt történeti hivatása, valahányszor a metafizikai ösztön túltengése elsenyvedni engedte azt, semmi sem volt természetesebb, mint hogy a szellem, mely a természet és történelem legapróbb valóságait is megtanulta elmélyedve becsülni, a saját maga valóságának tudatára és becsülésére is ráébredt s amint észrevétlenül kinőtt s természetesnek találjuk, hogy kinőtt a művészetben az iskolák nyüge alól, ahol több volt a kipróbált módszerekhez való hűség s a hagyományok őszinte konzerválása, mint az egyéni eredetiségre való törekvés, és kinőtt az elméletek kereteiből is, mihelyt szűknek bizonyult a rendszer, úgy nőtt ki az egyéniség egész felfogása s különösen értékelése a 19. sz. naturalisztikus nézeteinek szűk és kiforratlan gondolatvilágából, anélkül, hogy maga a naturalizmus s konkrét értékelő megfelelője, a szocializmus, észrevenné, de anélkül is, hogy tartósan beszoríthatnák terjedékény, de bizonytalan formuláikba. Ami mellett természetesen konstatálhatjuk, hogy a szocializmusnak éppen értékelésbeli zavarossága a legelőnyösebb oldala, mert valami eljövendő jobbnak ízzó várására tüzelni a kedélyeket: arra a legalkalmasabb eszköz egy bizonytalan lobogásu eszme, amely harci jelszónak jó lehet, de a cél és eszközök tiszta felismerésére erőtelen.¹

Az egyéniség jelentősége iránt érzéketlen naturalizmus és szocializmus értékelése elleni tiltakozás nyert tipikus kifejezést *Nietzschében*, aki ideiglenesen, szinte kétségbeesésében, a pozitívizmushoz menekült, mikor — a Wagner Richardban való „csalódása“ után — „antiromantikus önkezelésre“ fogta magát, hogy végleg eldobja magától a filiszter életfelfogás és értékelés középszerűségeit s ezentúl profétálja az egyéniség páratlan becsét. Azért egészen érthető, hogy pl. *Menger* nem lát egyebet *Nietzschében*, mint a poroszkuncker-gőg dőlyfős követelődzéseinek szószólóját:² ez az orthodox szocializmus értékelő dogmája, melynek az erkölcs: alkalmazkodás a társadalmi rendhez s az egyesnek csak annyi értéke lehet, amennyiben azt a hatalmat szaporítja, amelynek, *Menger* szerint, végre is döntení kell az erkölcsiség kérdésében. (6—7. i.) A végzetes tévedésre, mely az erkölcsiséget a hatalom kérdésévé teszi, elég itt rámutatnunk: az erkölcsiség lényegének teljes félreértését jelenti az, mint ahogy a *Nietzsche* elleni kifakadás csak azt árulja el, hogy *Mengernek* nem volt érzéke azok iránt a mélységes küzdelmek iránt, melyek a *Nietzsche* „Übermensch“-ében a legmegrázóbb vívódásokra keresnek megnyugtató megoldást. Valami egészen más arisztokrácia

¹ V. ö. *Paulsen System der Ethik*, II. 383. E határozatlanság bizonyosságai látnak *Kunfi* Zs. id. dolgozataiban: A másik út 18, 22, 29. l. „Az emberhez méltó élet“ az eszmény, de mi az emberhez méltó élet, hol van ama méltóság mértéke?

² *Menger*: Új erkölcsstan, ford. Ormós Ede 85. l.

jogait hirdette Nietzsche, mint a porosz junkerségét, s tragikuma az volt, hogy a „túlemler“ szellemi lényegét nem tudta egész serenitásában feltüntetni s (egy régi, de nem elavult kifejezéssel) az egyéniség becsét nem tudta az ethizált személyiség eszményévé magasítani, bármennyire hitte is, hogy ez neki sikerült.¹

Nem lehet feladatomban Nietzsche értéktanát részletezni,² csak annak az értékelési módnak rövid áttekintésére használok fel az alkalmat, melyhez Nietzsche életműve természetszerűleg átvezet: az esztétikai értékelés kérdésére. Ezt az értékelést állította Nietzsche a homlokterbe,³ betetőzve azzal azt az irányzatot, mely — a művészek természetesnek tetsző életfelfogásán kívül — elméleti igazolást is talált már *Strauss* Dávidban⁴ és különösen *Schopenhauerben*. Nemcsak egyéni művészi természete ösztönözte Nietzscht erre a próféciára, mellyel az embert a jó és rossz világán túl kívánta emelni; egy mélyebb, magában az értékelés alkatában rejlő igazság éltette azt a próféciát.

Az esztétikai értékelés ugyanis kétség kívül a legmagasabb értékkelő álláspontot jelenti abban az egy értelemben, hogy az esztétikai viselkedés, akár az alkotás, akár a művelzés (szemlélet) állapotában, *fölteszi* mint már megvalósult realitást, a szellemiség más síkban — logikában és erkölcsiben — megvalósuló értékét, ezekre mint túlhaladt fokokra tekint vissza az esztétikailag viselkedő tudat, nem mintha a természet törvényszerűségét kimerítné vagy áttörné, vagy az erkölcsiséget hézag-talanul betöltené, hanem mivel a szellemi jelentést úgy szemléli s való-sítja meg — sub specie aeternitatis, — *mintha* a természet törvényszerű rendjében a *kell* megvalósult volna — ez volt *Kant* mély gondolata az esztétikai ítélő erő szerepéről.⁵ S minthogy az esztétikai alkotás (és utánpéldzés) *fölteszi* az érték más megvalósulási módjainak törvényszerű ismeretét, azért mondhatta Böhm, hogy művész csak a nagy tudású és erkölcsileg kompakt ember lehet, a gyakorló filozófus, ki a jelentések, a szellemiség megvalósulásának törvényeit tudja és gyakorolja is.⁶

Nem az volt tehát a baj Nietzsche nézeteiben, hogy az esztétikai értékelés legmagasabb voltát hirdette, hanem hogy az erkölcsi becslést ezzel pótolhatónak hitte. Pedig az esztétikai világszemlélet egyszerűen csak annyi és olyan erkölcsi tartalmat találhat maga előtt, aminőt éppen az erkölcsi értékelő tudat beletömörített, se nem gyarapítja, se nem helyettesíti azt. Azért kétes dolog egyáltalában az esztétikai neveléstől az erkölcsiség emelkedését várni. Az irodalom kétségkívül nem csupán

¹ V. ö. *Weinel*: Ibsen, Björnson, Nietzsche. küll. 131, 340—1. l.

² A nagyszámú feldolgozások közül csak kettőre utalok: *Riehl* Alois: Fr. Nietzsche, der Künstler u. der Denker és *Richter* Raoul: Fr. Nietzsche, az utóbbi a leggondosabb elemzést adja N. fejlődéséről és nézetei kialakulásáról.

³ *Richter* szerint ugyan N. filozófiájának az ethikai és vallásbölcseleti problémák voltak a legégetőbbek (i. m. 284.), s a rendszerező elemzés joggal emelheti ki ezeket; de egész életművére az esztétikai szempont legmagasabbra helyezésével nyomta rá N. legsajátosabb bélyegét.

⁴ *Strauss*: Der alte u. der neue Glaube, küll. 88. és köv. §§.

⁵ *Kant*: Kritik der Urtheilskraft: figyelemre méltó értekezésétől írta *Cohen* művét: K.'-s Begründung der Aesthetik, amihez járulnak *Natorp* idevágó fejtegetései is: Die Philosophie, ihr Problem u. ihre Probleme, 112. és köv.

⁶ Axiologia 325—9. l.

tükröképe s visszhangja, hanem mozgatója és irányítója is a kor szellemének — s az esztétikai megjelenés tökélye a legbiztosabb eszköze az eszmei tartalom hódításának: gondoljunk csak a Jézus evangéliumhirdetésének még a ránk maradt töredezett s átgúrt alakjában is páratlan művészi tökélyére. De a folyó nem emelkedhetik magasabbra forrásánál. Erkölcsi tartalom az esztétikai alkotásban annyi lesz, amennyit az alkotó egyéni erkölcsi tömörsége belevetített. Hogy a kor uralkodó ethikai irányzata befolyásolja az egyest, a művészt is, természetes, de lehet-e a korszellemtől az erkölcsiség emelését remélni? *Nithak-Stahn* szemlét tartva a modern irodalom drámai művein,¹ nem minden döbbenés nélkül mutat rá a naturalizmus sivárságaira, hol az embereknek nincs akarata, csak ingerlékeny s az öröklöttség által praedeterminált terheltisége, hol a szereplők nem egy abszolút érvényű erkölcsi törvénynek, hanem természeti, fiziológiai és biológiai kényszerűségnek képviselői — s hol a sorsdráma, melytől az esztétikai tudat egyszer úgy lendült fel a jellemdrámához, mint egy magasabb értékű alkotáshoz, a legrosszabb és legigazolatlanabb alakban tér vissza, a fiziológiai tételeket illusztráló és tömeg-lélektani mozgalmakat festő drámákban.

De, hogy is adhatná meg az esztétikai tevékenység az erkölcsi értéket egy műnek vagy cselekedetnek, mikor szerepe nem terjed tovább, mint az előre föltett, készen kapott erkölcsi tartalom kifejezése? Azért meddő vállalkozás, az erkölcsi értékelést az esztétikaival pótolni akarni; *Windelband* tanulságosan mutatja ki,² hogy az esztétikai nevelési eszmény még akkor is kétes hasznára volt az erkölcsiségnek, mikor olyan magasrendű idealizmus adta tartalmát, mint a Schilleré. *Ruskin* a saját tapasztalatából volt kénytelen elismerni, hogy az esztétikai nevelés nem helyettesítheti, hanem felteszi az erkölcsit, s a 19. sz. elején dívó romantika igen csattanós példáit adta annak, hogy a legfellelengzőbb esztéticizmus megfér a legkicsapongóbb libidinizmussal. Csodálkozzunk-e, hogy a Nietzsche árnyékában elszaporodott „fél-, sőt három nyolcad“ „túlemberkék“, akik talán csak tegnap szabadultak az iskola — a középiskola — tekintély uralmának nyüge alól, diskreditálták a művészi szabadságot, melyet kisdéd féktelenkedéseik szabadságának magyaráztak s csak még óvatosabbakká tettek az esztéticizmus erkölcs emelő vagy éppen pótló ajánlgatásai iránt?

Kétségkívül értelmetlen és jogosulatlan dolog volna az esztétikai alkotástól moralizálást várni, mert ez az esztétikai alkotást illetéktelenül megnyirbálná s az erkölcsőt méltatlan rendőri szerepre kárhoztatná. De van az esztétikai tevékenység erkölcsiségének egy más, igazabb értelme is: nem az, hogy egyik a másik szolgálója vagy viszont poroszlója legyen, hanem, hogy az esztétikai alkotás az erkölcsi értékelés vagyis az erkölcsiség megvalósulása törvényeinek ismeretéről tegyen tanúságot. Ebben az értelemben nincs sem ellenmondás, sem versengés a két értékelési mód közt; az esztétikai tevékenység maradt a legmagasabb, az önértékű szellem megvalósulásának belső törvénye

¹ Die Weltanschauung in der modernen Literatur (Die christliche Welt, 1907 44. szám).

² *Windelband*: Die Philos. im deutschen Geistesleben des 20. Jhrdts.

szerint, anélkül, hogy pótolni akarná azt, amit nem adhat, hanem föltesz, különben nincs tartalma, vagy javától fosztaná meg magát, ha mellőzné. Ilyen értelemben látta is mindig szívesen segítségét az erkölcsi értékelés, mint ama fölséges esz'özét, mely az esztétikai szemlélés ünnepi hangulatában sub specie aeternitatis, a befejezettség és nyugalom tükörképében mutatja töredék életünk ideális képét. De az ünnepi órákhoz a *kell* megvalósításának engedelmes követése ad jogosítványt.

Ha azonban az erkölcsi és esztétikai értékelés egy tőnek két hajtása, csak az értékelési elvek tisztázatlanságára vall, hogy az esztéticizmus szövetségesévé lehetett annak az irányzatnak, mely jogosultnak és képesnek érezte magát az ideális értékelésnek különösen azon alakja ellen irtó háborút viselni, melyet a keresztyénség történeti hivatala volt ébren tartani. Érdemes erre a harcra egy pillantást vetni. Ha igaza van Góthének, hogy a világtörténelem a hit és hitetlenség harcának története, a keresztyénség elleni küzdelem magyarázata a legérdekesebb fejezetét adhatja e történelemnek, mert az ellentétek forrását a legtipikusabban mutatja s az ellenségeskedések erőltettségét nem egyszer az első pillantásra leleplezi.

A küzdelem az alatt a jelszó alatt indult meg, hogy a keresztyénség túlhaladt formáit ki kell küszöbölni s a mindenkori fejlődési fokhoz képest sajátos tartalmát revideálni. Mi jól tudjuk, hogy a keresztyénség sohasem várt külső támadásra, hogy sajátos tartalmát mindig új meg új formában fejezze ki; szívesen fogadta a tudományos fejlődés tanulságait s felhasználta a maga lényege megfelelőbb feldolgozására a tudományban és a gyakorlati életben, de ha nem is kezdettől-fogva tiszta tudatával, legalább sejtésével mindig bírt annak, hogy lényege nem a tan, az elmélet, a formulák, nem is a szervezet, hanem egy új *életelv*, vagy ami ezzel egy, egy új értékelő elv, melynek igazsága érvényében van s ennek az *értékelő elvnek* lehető adequat kifejezése a fődolog, azért van szükség az ontológiai keretnek a tudományos eredményekkel való összhangzatos, tudományos revideálására. Nem a keresztyénség „nevének és látszatának” „megmentésére” való kísérlet ez, mint Kúnfi véli (i. m. 52), hanem természetes mód a keresztyénség lényegének lehetőleg hű kifejtésére — oly munka, amely nem végződött Mathew Arnold symbolizáló magyarázatánál (53).

Mindamellett, fájdalom, mégsem mondhatjuk, hogy oly munkák, mint pl. *Dodelé*: „Mózes-e vagy Darwin,” egy megbocsátó legyintéssel az idejét mult invektívák közé útasíthatók: oly kevéssé tört magának utat az a belátás, hogy a keresztyénség lényege nem néhány történeti formula változatlanúságától függ, s nemcsak a római egyház zárkózik el az ontológiai — történeti és lélektani — vívmányok érvényesítésétől, hanem még a protestantizmus is nem egyszer csodálatra méltó idegenkedést tanúsított ama nélkülözhetetlen tudományos tisztázó munka iránt, melytől pedig csak lényege helyesebb felismerését nyerheti s melyet végre mégis csak ő maga tud legjobban elvégezni, ha csak nem akarja rosszindulatu ellenfelei jobb értesültségének kiszolgáltatni magát. A protestantizmusnak legalább egy része azonban nyugodt öntudattal tekinthet arra a nagyszerű munkára, mellyel ezt a tisztázást végezte s végzi s valóban azt a hivatást tölti be, melyet *Paulsen* találóan jellemzett a

protestáns talajon megizmosodott filozófiára nézve : hogy a naturalizmus és klerikalizmus ellen egyaránt tábort járjon az elfogulatlan szabad kutatás fegyvereivel (a „*Philosophia militans*“ alcíme.)

De az ellenfél nem csinált belőle titkot, hogy támadásai nemcsak az ontológiai háttér helyesbítését célozzák, hanem a keresztyénség egész életfelfogását, értékelését, azaz létjogát tagadják.¹ Némelyek egy új lelki szervezet elképzelésével igyekeznek a keresztyénség kimulását bizonyítani, ahol a vallás számára általában nincs hely, mert nincs rá szükség, így *Guyau*²; mások — talán, amíg ez a különös pszichológiai profécia beteljesül — legalább a keresztyénség történeti alapítójának történeti való létezését igyekeznek a legmegindítóbb küzködéssel kiesztelt — hypothezisekkel tagadni, — legalább aligha téved *Clemen*, mikor a Drews, Jensen s a többiek sajátos kísérleteit a minden „tekintélytől“ függetlenné lenni vágyó individualizmusból magyarázza,³ melynek a keresztyénség nyilván a legnagyobb kerékkötője.

S csak az individualizmussal való rokonság magyarázhatja, hogy az esztéticizmus csatlakozhatott a rangban mélyen álló biológiai és utilisztikus értékelő irányzathoz s oly érvekkel gyarapította a keresztyénség ellenfeleinek fegyvertárát, aminők kiélézésére Nietzsche pörölye kellett: hogy a keresztyénség életgyöngítő, sőt életellenes, a keresztyénség a csandalák morálja, az élet nagy szögyene, „das Kapitalverbrechen am Leben“ — amiknek teljes rendszerezését kívánta adni az *Antichrist*-ben. S akik nem követik is Nietzschét ezekben az izzó invektívákban, mégis szükségesnek látják kiemelni a keresztyénségnek legalább transcendentalis s ebből folyó világkerülő jellemét⁴ s a legkülönbözőbb változatokban támad fel a Tacitus formulázta régi vád: az odium generis humani.

Azonban e kritikák érvényességét eleve kétségbe teszi még csak nem is az értékelő elvek igazolatlansága, hanem már pusztán az a történeti tévedés, hogy a keresztyénség megítéléséhez nem választják külön a Jézus eredeti evangéliumát attól, amivé az történeti kényszerűséggel kifejtett. Oly hiba ez, melyet, ha nem veszünk is szigorúan Nietzschétől,⁵ ki nem higgadt tudományos munkára, hanem vádbeszéd tartására vállalkozott, kétszeresen végzetes oly műben, mint a Paulsené; oly hiba, melyet — még ha csak a görög „életigenlő“ felfogással való párhuzamba állítás módszeres érdekessége csábította is rá — nem tesz jóvá a *hatás* vizsgálata, melyet a világ a keresztyénségnek köszön, mert hogy a bűn és váltság, a szenvedés és fájdalom lényeges alkatrészei az életnek s hogy a világot az ártatlan és igazságos önkéntes halála tartja fenn,⁶ nem is érinti a Jézus által adott új életelv lényegét s nem korrigálja meg az alaphibát.

A tévedés ugyanaz, az, hogy ami egyetlen *mértéke* a keresztyénség egész történeti fejlődésének Jézus evangéliumának eszmei tartalmát oly

¹ Érdekes fejtegetéseket ad erről *Weinel*: Ibsen stb. 10. i.

² *Guyau*: A vallás szociológiája (eredeti címe: L'irréligion de l'avenir).

³ *Clemen, Karl*: Der geschichtliche Jesus, 10 és köv. l.

⁴ Így *Paulsen*, *Ethik* I. 60 és köv. l.

⁵ Am felismerése és elismerése szükséges, így *Richter* is i. m. 248.

⁶ *Paulsen*, i. m. I. 144—5.

alakzatokkal kívánják mérni, melyek soha teljesen azt a tartalmat meg nem valósították s akármilyen igaz jogunk van nemcsak az új szövet-ségi iratok eszmevilágát, hanem az egész keresztyénséget annak az *egy* szülőöknek kifejlődéséül felfogni, mégis ragaszkodnunk kell *Rade* mon-dásához, bármilyen nyersnek látszik, mellyel az ő erőteljes módján a történelem tanuságát kifejezte: „a hegyi beszéd vallása, történetileg tekintve, a keresztyénséggé fajult.”¹

A vallástudomány, nevezetesen a protestáns theologiai tudomány a keresztyénség sokáig homogénnek tartott történeti egészében elkülönítette egymástól a minőségileg különböző szálakat s nagyszerű munkájának egyik legértékesebb eredménye az, hogy megadott minden eszközt annak a képnek elérhető leghívebb rekonstruálására, melyet a sokszorosán átfestő evangéliumi hagyomány adhat Jézus személyiségéről; s igaza van Clemennek, bármilyen kevés, amit a történeti kritika pozitívum gyanánt a hagyományos képből megtarthatott, oly gazdag mégis az a kép, hogy nincs a történelemnek alakja, kinek lelke irány-zatát s egész isteni tartalmát jobban ismernők, mint a Jézusét.² S bizonyára csak ezen az ontologiailag teljesen befejezett alapon, Jézus eredeti evangéliumának hű ismerete alapján lehet a keresztyénség történeti fejleményeinek megbecsléséhez az egyetlen mértéket s így a támadások megítéléséhez is a mértéket megnyerni.

Ehez a feladathoz pedig nem az evangélium egyes erkölcsi parancsainak taglalása s összeillesztése, hanem annak a központi, összetartó elvnek kiemelése az első és legfontosabb követelmény, mely az evangéliumi erkölcsiség páratlan új voltát jelöli és magyarázza. S e tekintetben, bármilyen legyen különben ítéletünk *Harnack* felfogásáról, melyet a keresztyénség lényegéről kifejtett, azt hiszem, legigazabban ő fejezte ki a Jézus erkölcsi értékelő eszményének központi elvét, midőn vallásos kijelentésének újságát az Isten atyaságának gondolatában, erkölcsi eszményének magvát pedig az emberi lélek végtelen értékének gondolatában találta.³

Valóban a szellem abszolút értéke az a központi gondolat, mely körül természetes összefüggésük szerint helyezkednek el Jézus erkölcsi eszményének alkotó részei, a hegyi beszéd s a példázatok követelményei; ami „botrány és bolondság” a *lehetséggel* megalkuvó utilizmus nyárspolgár — erkölcsiségének s a féktelen önkíélésre sóvár individualizmusnak, — csak e központi gondolat fényében nyeri meg, de ott véglegesen megnyeri mélységes jelentősége értelmét; azok a túlfeszített képtelenségnek látszó parancsok: vágd le kezedet, ha megbotráncoztat, jobb neked csonkán menni az életre, mint épen a veszedelemre, a szellem abszolút értékének minden más fölött való becsülését követelik, a szellem egyetlen nemességének megóvását, azt, hogy a szellem legyen értékmérője a világ összes javainak: mit használ nektek, ha az egész világot megnyeritek is, lelketekben pedig kárt vallotok?

Világkerülés ez? „Élettagadás” ez? Semmi sem idegenebb Jézus-

¹ „Die Religion der Bergpredigt ist, geschichtlich angesehen, zum Christentum entartet.“ *Rade*: Die Relig. im modernen Geistes leben. 64. l.

² *Clemen*: i. m. befejezés.

³ *Harnack*: Das Wesen des Christentums. II. előadás.

tól, mint a világkerülés, semmi sem indokolatlanabb, mint ez a vád; amit sekélyes és praeokkupált ítélkező világkerülésnek tart, az éppen a világ megszentelése az egyetlen értékes szellemiség abszolút becsének megalkuvás nélküli elismerésével és elismertetésével, hogy az legyen egyedüli mértéke a világ javainak, az életnek, vagyonnak, mignem egyszer a szellem lesz — minden mindenekben. Ézzel adta meg Jézus örök időkre egy abszolút erkölcsi értékelésnek — nem tudományos alapozását, hanem ennél többet: megvalósítására a személyes erőt, melynek megváltó hatása abban áll, hogy felébreszti bennünk a szellem autonóm erőt s a *saját magunk elidegeníthetetlen parancsának* ismeretét meg a szellem abszolút követelményeit, melyeket meglehet kerülni, el lehet hallgattatni, de bűnnek is érzi azt az öntudat, ha egyszer a maga becsé s ezzel maga iránti kötelessége tudatára ébredt.

Ez a hősi, világot meggyőző erkölcsiség dacol az idővel s azokkal a kísérletekkel, melyek kifejezési formáinak s elméleti magyarázatainak magjavítása címén kiakarnák írtani a szellem történetéből s alkataból. Ennek az abszolút erkölcsi értékelésnek ébren tartása volt a keresztyénség történeti hivatása s végezte ezt a hivatást úgy, ahogy a szellemiség mindenkori fejlettségi foka képesítette rá; a formákat, melyekben időről-időre az eszmény abszolút tartalmát kifejezte, a haladó szellem természetesen megjavította, ám nem szabad felednünk, hogy e formák mind történetileg indokoltak s a fejlődésnek azon a pontján szükségképpeniek voltak. Így indokolt volt az az aszketikus, világkerülő irányzat is, mellyel az első keresztyén nemzedék önkéntelen védekezésül mintegy fanyar és tüskés burokba rejtette a féltett eszményt, melyet talán alig értett is át egész jelentésében, hogy átörökítse a jövő időeknek; vagy az a transcendencia, mely a legfőbb jót általában könnyen helyezi át egy más világba s az üdv országát is, az első ker. század hangulatához képest, a való élet talajjáról egy más világba transponálta — amit Nietzsche különösen kipellengérez — s Richter helyesel,¹ pedig csak egy történeti mozzanat jogtalan túlbecsüléséből fon ostort olyan valami számára, amit a csapások el se érnek. A keresztyénség erkölcsi értékelését nem a világkerülés vagy a transcendencia fejezik ki.

De a változó formák helyesbitése egyszersmind az örökre azonos lényegnek, az abszolút erkölcsi eszménynek mind teljesebb felismerését is eredményezte s valamint a gyakorlati értékelésben — a mindenkori fejlettségi fok szerint — az az eszmény vezette 19. század erkölcsi ítélkezését, úgy az éltette azt a törekvést is, hogy az abszolút érték *igazolásával* az erkölcsi követelmények jogosultságát ne a tekintély szavára alapítsa, nem is az óhajta sejtő szív vágyául fogadja el, hanem természetes alapjukból értse meg.

Ennek a törekvésnek csak betetőzését, elvi befejezettségét érint-hetjük itt. *Kant* műve jelenti ezt az elvi beteljesedést, ki a szellem abszolút nemességének, az egyetlen valóságnak, amelynek *méltósága* van, míg egyebeknek *árak* van (Grundlegung zur Metaph. d. Sitten 60), abszolút becsét az értékelés alaptényéül kiemelve, tudatossá tette a keresztyén erkölcsi értékelés alapjait s igazolta eszményét. A protestan-

¹ Richter, i. m. 248.

tizmusból kisarjadtt nagyszerű renaissancenak legmagasabb lendülete volt az a tett, mellyel Kant a szellemet végre teljes diadallal trónjára ültette, autonómiáját világa kialakításában feltárta; ilyen értelemben van jogunk Kantot a protestantizmus filozófusának mondani — a szellem közössége miatt,¹ mely nem konzerválja a történeti esetlegességeket, hanem a lényegyet emelvén ki, a történeti alakulatok megbírálására mérteket s a fejlesztésre irányítást ad.

Igazolta pedig Kant a keresztyénség abszolút erkölcsi értékelő álláspontját azzal, hogy az erkölcsiség lényegét az abszolút értékű szellem önelhatározással s így szabadon végzett megvalósításában ismerte fel; az önelhatározásban találta az erkölcsiség végső gyökerét, melynek egyetlen meghatározó s indító oka van, az önmaga lényege előtti hódoló tisztelet, mely magában és másban soha nem téveszti szem elől az ember méltóságát: ez a sokat kifogásolt *formalizmus* mélységes értelme Kant tanában, melyről azt mondják, hogy nem ad tartalmi meghatározást az erkölcsi törvényről. De hol van súlyosabb tartalom, mint az eszes természet abszolút értékének elismerése és szabad megvalósítása? Ez az erkölcsi törvény fogalmazásainak mély tartalma (*Grundlegung* 52 és köv., *Kritik der prakt. Vít.* 35 és köv.); az autonom észlelők közössége, az erkölcsi célok közössége az a kimeríthetetlen tartalom,² melynek objektív kialakítását követeli a törvény, melynek formaisága — igaza van Simmelnek — az erkölcsiség legteljesebb *elbelsőtését* jelenti, midőn az önmagában felismert abszolút érték kötelező erején kívül más erkölcsi indító okot nem ismer el.

Éppen ennek a mélyen rejlő ténynek feltárásával, az elbelsőtülésnek az értékelés természetében rejlő szükségességét tudatossá téve, igazolta Kant azt az értékelést, mely a legteljesebb biztossággal építette erkölcsi követelményeit a legtisztább belsőségre. „Isten országa tibennetek van“, mondta Jézus, s a bejutás feltételül sürgette a *metanoiát*: az egész *nous*, az egész szellemiség, a gondolkozás és érzületmód gyökeres megváltoztatását, a gyermekhez hasonlóvá tevő újjászületést, — a legtisztább belsőséget. És Kant tana, mondja teljes joggal *Chamberlain*, „nem több, de nem is kevesebb, mint részletes igazolása és módszeres kifejtése Krisztus tanának: *Isten országa tibennetek van*“.³

Nem lehet kicsinyelni ezt a módszeres igazoló munkát, amely nem új erkölcsiséget kívánt adni, hanem annak az értékelő eszménynek, amely 19 századon át kalauzolta az erkölcsi fejlődést, abszolút jogosultságát és érvényét tisztázta, mert a szellemnek éppen olyan magas értékű tette az, mellyel „az idők teljességében“ teremő intuitióval felállítja az eszményt, mint az, mellyel — a teremő vetítés először nem is sejtett egész tartalmát türelmes elemzéssel utánképezve, — egy hasonló magasságra emelő lendülettel azt az eszményt nem egy rajongó képzelet túlcsigázott és ábrándos követelményének, hanem emberi termé-

¹ Így *Chamberlain*, Kant, 44, 207, 737 s másutt; *Simmel*, Kant 87; így lehet csatlakozni *Paulsenhez* (*Philos. militans*, 43 és köv.), *Katzerhez* (*Kants Bedeutung für der Protestantizmus*), stb.

² L. *Cohen* finom fejtegetését: *Kants Begründung der Ethik*² 227 és köv.

³ *Chamberlain*: Kant, 765. l.

szetünk elidegeníthetetlen sajátjának, a szellem abszolút parancsának igazolja is, mely éppen azért kötelez, mert a saját magunk lényege.

*

Ezzel azonban, azt hiszem, ami kérdésünkre is nyertünk annyi világosságot, hogy az etikai válságból kivezető út irányát megpillanthatjuk. Abból a válságból, melyet egy abszolút érték gondolatának elhomályosodása vont maga után, midőn az erkölcsi értékelés a merőben empirikus naturalizmus fejtelten kapkodásának van kiszolgáltatva, amely naturalizmus nem bírja az etikai értékelés kérdéseit megoldani, mert problémái túl fekszenek a merő empirikus naturalizmuson, — abból a válságból csak amaz abszolút értékes valóság felismerése vezethet ki, melynek becslésén épült a Jézus erkölcsi eszménye s melyet a szellem alkatából nemcsak legmagasabb értékelő álláspontnak, hanem igazában az egyetlen befejezett értékelésnek igazolt az elméleti kutatás.

Ebben a pontban találkozunk a keresztyénség erkölcstörténeti jelentősége, melynek történeti hivatása volt amaz abszolút érték gondolatát ébren tartani, azzal az elméleti irányzattal, melynek hivatása volt a szellemet amaz érték természetéről felvilágosítani s a ráépülő értékelés érvényére nézve megnyugtadni. Ezen a ponton, egyenlő rangu munkásai gyanánt *egy* nagyszerű közös feladatnak, békés egyetértésben végezhetik hivatásukat a keresztyénség, mint a történetileg érvényesülő értékelő elv s a filozófia, mint amaz elv örökös érvényességét igazoló forum. Az abszolút érték tudatának ébren tartásában a keresztyénség adja, ha szabad úgy mondani, az erkölcsi értékelés tartalmát, a konkrét elveket és eszményt, Kant műve pedig a módszeres igazolás elveit, melyek a naturalizmusba súlyedő értékeléssel szemben az abszolút értéknek megfelelő értékelést egyedül képesek igazolni.

Az abszolút érték ezen ébrentartásában s őrzésében, melytől az etikai válság legyőzését s a gyakorlati erkölcsiség tisztulását remélhetjük, a protestantizmusra vár a legnemesebb feladat. Nem mintha elfelednők, hogy a keresztyénség többi alakjaira is ugyanaz a hivatás vár, s hogy sok helyen ma is az a misszió a történetileg szükségképeni és pótolhatatlan, melyet betöltenek, de a protestantizmus a keresztyénség tisztán szellemi elveinek tudatos kifejezője, a szellemiség autonómiájának megalkuvás nélküli hirdetője, azért a keresztyénség abszolút értékelő eszményének is természetes őre. Nem véletlen, hogy a protestantizmus talaján izmosodott meg az a nagyszerű kezdeményezés, mely végre, legérettebb gyümölcse gyanánt, a keresztyén szellem híu történeti ismeretével s értékelő eszménye igazolásával jutalmazta a gondot, melyet a nagykorúságra ébredt szellem a maga fejlődésének és hivatásának megismerésére fordított.

Ilyen értelemben vár a legnemesebb hivatás a protestantizmusra egy abszolút érték sürgetésében és konkrét kialakításában. Nem mintha a protestantizmusnak hivatása vagy ereje volna közvetlenül belenyúlui a tudomány; politika, irodalom, szociális élet kérdéseinek sokszerű bonyodalmaiba, hanem midőn a szellem abszolút értékének becsét megalkuvás nélkül sürgeti és ez érték egyetlenségét igazolja, ezzel annak a központi erőnek szerez érvényt, mely az emberi élet egész területére szétsugározza élető hatását.

Ebben a munkában a protestantizmusnak természetes szövetségese mind az a szellemi mozgalom, ha nem az ő talaján kelt is, mely a szellem szabadságát célozza — s ma könnyen feledjük, amit nem volna szabad feledni, hogy mindezeket a protestantizmus gyökerei éltetik.¹ De legjobb szövetségese mégis csak saját maga. Minden tudatos alakulat pótolhatatlan szerve és szervezetkezésnek saját magával, akár az előkészület komoly munkájának eszköze, akár az életben való kialakítással szolgálja az eszményt. Ennek az eszménynek szolgálata adja jelentőségét ennek a társulatnak is, s én boldog volnék, ha munkája sikeréhez legalább annyival hozzájárulhattam volna, hogy jövődő küzdelme eszközei közül néhányra legalább rámutattam.

¹ L. Pokoly József nagyon is időszerű utalásait: A protestantizmus hatása a magyar állami életre, 17—22. l.

DEMİRCİ LOYERLİ KÖNYAR

Leh.

1341-1967