

MAGYAR  
PHILOSOPHIAI SZEMLE.

SZERKESZTIK ÉS KIADJÁK

BOKOR JÓZSEF és Dr. BUDAY JÓZSEF.

V. ÉVFOLYAM.

VI. FÜZET.

1886 NOV.—DECZ.

Megismeritek az igazságot, és az igazság  
szabadokká téssen titeket.

*János VIII. 32.*

Szerkesztő- és kiadóhivatal Budapesten, VI. ker. Nagy János-utca 5. sz.

**Előfizetési díj egy évre 5 frt.**

*A „Magyar Philosophiai Szemlét“ a Magyar Tudom. Akadémia támogatja  
ugyan, de a lap irányáért és tartalmáért csakis a szerkesztőség felelős.*

BUDAPEST

NYOMATOTT A PALLAS RÉSZVÉNYTÁRSASÁG NYOMDÁJÁBAN.

1886.

## TARTALOM.

1. Az erkölcsi tudat megjelenési alakjai. <i>Böhm Károlytól</i> ... ..	401
2. Az emberi és állati lélek. <i>Dr. Bihari Pétertől</i> ... ..	429

### ÉRTESÍTŐ.

1. Philosophiai Propedeutika. A psychologia és logika vázлата. Joly H. után. Budapest 1886. <i>Dr. Buday Józseftől</i> ... ..	459
2. La philosophie du droit civil par A. Franck. Paris. J.-tól ... ..	462
3. Brassai Sámuel. A jövő vallása. Kolozsvár 1886. Dubitanstól... ..	466
4. Erődi Dániel. A középiskolai kérdésről. Budapest 1886. —r. ... ..	468
5. A philosophiai folyóiratokból ... ..	470
6. Czimlap és tartalomjegyzék... ..	477

---

## AZ ERKÖLCSI TUDAT MEGJELENÉSI ALAKJAI.\*

Korunk sokat emlegetett átmeneti forrongásában, melynek oka abban rejlik, hogy nagyban változott erkölcsi nézetei számára a kellő társadalmi s állami formákat keresi és még véglegesen nem lelte meg, bizonyára figyelmet érdemel egy mű, mely, mint Hartmann előttünk fekvő műve, az ember erkölcsi természetét részletes vizsgálat tárgyává teszi ama szándékkal, hogy kiderítse: mi az erkölcsiség? s mi az egyesnek és az egész emberiségnek erkölcsi végcélja? Mert nem tekintve azt, hogy elméletileg e kérdés még mindig nincsen tisztába hozva, mennyiben a theologiai erkölcsanok mellett még mindig divatoznak a legkülönbözőbb alapon nyugvó philosophiai s praktikus erkölcsanok, — a kérdésnek megoldása kiváló gyakorlati fontossággal is bír, a mennyiben csak eme kérdés megfejtése után alkothat az emberiség öntudatosan s czélzatosan oly társadalmi formákat, melyek természetének megfelelnek s melyekről feltehető, hogy erőszakos rázkódtatások nem fogják megingatni többé alapjokat. Az ügy eme nagy fontosságából érthető azon nagy érdekelttség, melylyel e művet majdnem minden philosophus és a nem szakbéli philosophusoknak nagy száma is fogadta s mely bennünket is arra bír, hogy a művet tüzetesebb ismertetésben részesítsük.

A «Philos. des Unbewussten» szerzője jelen műnél két művet tartott szem előtt, az egyik Kantnak «Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik», a másik Hegelnek «Phaenomenol. des Geistes» ezimű műve. — Valamint Kant a jövődöbeli metaphysika megírásához szükséges, nélkülözhetlen előszót írta, úgy akarja azt Hartmann az erkölcsan számára megtenni; s valamint Hegel művében azon menetet rajzolta, melyen a szellemnek szükségképen

\* Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins. Irta Hartmann Ede.

át kell menni, ha magát öntudatában megragadni s átérteni akarja, úgy H. előtt is azon cél lebegett, hogy amaz állandó alakokat rajzolja, melyekben az erkölcsi tudat eddig fellépett s melyek annak mintegy tartalmát teszik. Mennyiben érte el mindkét célját, azt a részletes fejtegetés fogja kimutatni; annyit előre is megjegyezhetünk, hogy mindkét mesterének példájától eltért s a mennyiben eltért, azoknak nagysága mögött maradt.

A terjedelmes anyag olyatón elrendezésében, hogy az egyes elszórt elemek valóban nagyszerű egységgé alakuljanak össze, H.-t azon bevallott cél vezette: hogy kimutassa, hogy az igazi erkölcsiség csak azon meggyőződésből fakadhat, hogy az egyéni boldogság elérhetően cél, a mennyiben több fájdalom van fűzve cselekedeteinkhez, mint öröm, — azaz: hogy az igazi erkölcsan csak a pessimismus alapján nyugodhatik. Ezen gondolat vezérelte őt az egészsznek szerkesztésében s az egyes tényezők becslésében s fejtegetésében e cél volt mérvadó. Erkölcsi becslet ő csak azon cselekedetnek tulajdonít, mely 1. nem az egyénnek saját egyéni, hanem másnak a célját mozdítja elő és 2. mely ezen előmozdítást nem idegen parancsra, hanem saját szellemének ösztönzésére, — azaz, autonom alapon eszközli. Azért az erkölcsanban két irányt ismer csak az egoistikus, vagy hamis erkölcsant, ellentétben az önmegetadason épült igazi erkölcsannal s a másik ismérv folytán igen nyomatékosan különbséget tesz autonom és heteronom erkölcsanak között. — Egoismus és heteronomia az igazi erkölcsnek ellentétei; ömegtadás s öntörvényhozás az igazi erkölcs alapjai. — Valamint nem lehet az ember erkölcsös addig, a míg csak saját céljait követi, ép úgy nem lehet erkölcsös addig, a míg másnak céljait másnak parancsára mozdítja elő. Erkölcsös csak az, ki idegen célokat meggyőződésből maga céljaivá tesz s pusztán észszerűségük miatt igyekszik előmozdítani. — Műve ezen alapon két részre oszlik: 1. a hamis erkölcsi tudatra (pseudomoralisches Bewusstsein), hova az egoist. és heteronom erkölcsant számítja, és 2. az igazi erkölcsi tudatra, melyben Schelling-Hegeli módón *a*) a subjectiv indítókat, *b*) az objectiv célokat, és *c*) az erkölcs absolut forrását vizsgálja.

Czélom s feladatomból lévén főképen ezen mű eszmemenetét az olvasó közönségnek figyelmébe ajánlani, objective közölni akarom az okoskodás menetét s annak fölépéseit.

Az ember lényegének, az akaratnak természetes célja a kielégedés vagyis az élvezet s az élvezetek öszszessége, a boldogság (Glückseligkeit). Addig, a mig értelme e boldogság lehetetlenségét nem látja át, az egyén, magát önállóknak képzelve, egyéni boldogságát keresi. Az ó-kor bölcsészei s Spinoza már a *földi életben* lehetségesnek hitték e boldogságot s csak ildomosságot tartottak szükségesnek annak elérésére (Epikuros, a cyrenei iskola). Azonban az élet tapasztalatai hamar kijózanították a gondolkodókat; azt látták, hogy az ildomos gonoszság diadalmaskodik a jó felett s a földi jutalmazás hiányossága folytán *tulvilági jutalmazást* követeltek. A földi életnek fájdalmaiért kárpótlást kerestek a mennyországban (Jézus tana) s a földi egoismus ily módon, mennyei kielégedést várva, tulvilági egoismussá változott.

E tulvilági egoismus azonban szinte csalódik: a mennyország élvezetei szellemiek s így az érzékiség élénkségétől meg vannak fosztva; a mennyei büntetések nem lehetnek örökké valók a kín fogalmánál fogva, s ekkép az egoismus a kettős jutamazást, melyet a földön nem talált, a tulvilágban sem lelheti. Ez okozza az átcsapást a negat. *eudaemonismus*-ba, vagyis azon irányba, mely a boldogságról lemond s a földi kínoktól megszabadulni akarván, az élet megvetésére tér. Ezen tan, melynek ó-korban Hegesias s a Cynikusok a képviselői, következtelenség. Mert lemond az életnek tartalmáról, de a formáját megtartja, azaz élni akar, de az életnek teendőit megveti. Azért a következetes gondolkodás az életnek magának tagadására tér (Stoa öngyilkossága és Schopenhauer); az egoismus lemond az életről azért, hogy békéje legyen, azaz, hagy kielégedjék.

Ezzel azonban az egoismus maga magát rontotta le. Sem e földön, sem a jövőben a teljes boldogságot nem éri el; ha lemond az élet gyönyöreiről, azért formailag mégis él; ha pedig lerázza azon életet, mely boldogságot ígér, de nyujtani nem bír, akkor csalódott szándékában. Mert ha az egyén önálló lényeg, akkor örökké való, ha pedig az absolutumnak egy alakja, akkor csak magát ölte meg az egyén, az absol. egykedvűen helyébe állít egy másikat. Ily módon az egoismus «bankrott»-nak látja be magát, belátja, hogy egyéni boldogságot nem talál, azért mert csak saját egyéni céljait követi. Azért megtagadja magát s idegen célok szolgálataiba lép. — Az önmegtagadás annál fogva csak pessimisticus

alapon jöhet létre s azon forduló pontot képezi, melyen az indifferens önzés tartalmának megváltoztatásával válhatik erkölcsössé.

Nem valószínű ugyan, hogy ember, aki egyéni boldogságának lehetetlenségét átlátta, egy külső hatalom parancsainak engedelmessé válik; mert ezen belátás oly szellemi láthatárt kíván, mely az autonóm erkölcs megállapítására is képesít. H. azonban az egoizmus ezen bankrott-ját oly indítónak veszi, mely a maga felett kétségbeesett egyént a tekintélynek karjaiba veti.

Az ember ily kétségbeesésben (úgy mond) fűhöz-fához kap; minél kevesebbet kell gondolkodnia valami új életcél felől, annál könnyebben fogadja el azt, a mit neki ajánlanak. Most idegen céloknak szolgál azért, mert saját céljai elérésére képtelen, s úgy más törvényt, nem maga törvényét követi; erkölcsi állapota *heteronomia*. Ily célokat készen talál az őt körülvevő társadalmi formációkban; a család, az állami törvények, a közszokás (Sitte), az egyházi tekintély, az isteni akarat — mind olyan parancsokkal állanak elő, melyek életének tartalmát, akaratának irányát, élvágyának kielégedést kölcsönözhetnek.

Mindezen elvek azonban egyoldalúak. A családi tekintély csak kiskorúakra lehet érvényes; az állami törvény csak addig tekintély, a míg a nép szellemével egyezik, s új fejlődési fokon új törvények lesznek szükségesek; a közszokás nem bírja magában erkölcsiségének igazolását, mert számos oly szokás van, melyet igazolni semmi érveléssel nem tudnak; az egyházi tekintély a művelődés ellensége, a színlelés s erkölcstelenség egyik főforrása, mely a népek minden szabad mozgalmát elöli; az isteni akarat pedig sokkal ismeretlenebb, sem hogy vak követése erkölcsiséget létesíthetne. A tekintélyekkel szemközt tehát az egyes védtelenül áll, nincs mérték, melylyel megítélje, hogy melyik tekintélynek adjon előnyt, miért legyen erkölcsös az egyik, erkölcstelen a másik?

Pedig a bíráló ész keres mértéket, mely eldöntse, miért legyen követendő e tekintélyek szava s úgy történt, hogy épen a 16-dik században azon tudatra ébredt az emberiség, hogy a bíráló épen *bírálatára folytán felébe kerekedett az obj. tekintélynek*. Mindezen heteronom alakok csak előkészítők, megtörik az egyén önzését, de erkölcsi tartalommal nem ruháznak fel. Pedig erkölcsössé az ember

másnak parancsát követve ép oly kevésbé lehet, mint nem hizhatik meg azzal, hogy más eszik (p. 92). Csak ha az egyén magát állítja fel mértékül, csak akkor érte el az autonomia, az öntörvényhozás álláspontját s azzal az igazi erkölcsös álláspontot.

Azonban, ha az egyén az erkölcsinek megítélője, kérdés: van-e benne magában mérték ezen becslés számára? s ha igen, melyik az, s mit mond erkölcsösnek ama mérték?

Hogy ilyen mérték van bennünk, az ön tudatunk egy ténye. — Minden akarat-nyilvánulást a szemlélőben vagy helyeslés vagy rossz-szalás kísér; ez tény, s a megfejtés csak arra fordulhat, mi hozza létre ezen becselő nyilatkozatokat s mi a kriterion, melyhez a cselekedetet becse tekintetében fogjuk?

Ily mérték háromféle lehet az ember természetéhez képest s a szerint, a mint egyik vagy másik irányra épül az erkölcsstan, az autonom erkölcsstan, mely elvét az egyén természetéből meríti, szintén vagy először az *izlésnek*, vagy másodsor az *érzésnek*, vagy harmadszor az *észnek* erkölcsstana.

Első sorban a jó és rossz felett az izlés határoz. Az izlésnek alapja a nemtudatosban van, nyilatkozata érzés-reactio, melyet a szemlélt cselekedet szül, kifejezése pedig becselő ítélet.\* Az izlés azonban egyéni dolog; egyéni volta miatt az általános erkölcs megállapítására képtelen, mert ítéletei homályosak s ingadozóak; az erkölcsnek megítélésére képtelen épen ezen változékonysága folytán s minthogy a külső formára, nem az erkölcs tartalmára tekint, színpadias magatartásban, külső formákban hajlandó a hiányzó becses tartalmat keresni. Azért majd a helyes közép-szert (*juste milieu*) tartja erkölcsösnek (Aristoteles), majd az egyén olyan kifejtését, mely összhangzó egységet létesít, majd az egyetemes világharmonia elősegítését magasztalja (Stoa). Ha pedig tekintetbe veszi, hogy ezen harmonia még nincs meg, hanem csak elérendő, akkor a tökélesbedés formái elvére (Wolff) vagy egy concret erkölcsi ideálra (Krisztus), vagy a művészi életalkotásra, azaz, az életnek ideál szerinti berendezésére fordítja erejét (Goethe, Schiller). Mindezek

\* A mit a Herbarti iskola közvetlen ítéletnek nevez, azt Hartmann igen helyesen felbontotta ezen egyes elemeire, a miből tisztán kitűnik azon tannak egyoldalúsága, mintha az ethika az aesthetikához tartoznék. Ily értelemben ugyanis, mivel becselő ítéleteket találunk az ethikában, egyenlő joggal a logikát is oda kellene számítani; az is az igazat megbeesülő ítéletekre épül.

azonban az ízlés dolgai. Sem az ideálok, sem a tökélesbedés módja, sem az egyéni harmonia nem egyetemesen érvényű életezőlok; az ízlés finomíthat ugyan a tartalmon, de azt nem létesítheti; kellemsé teheti életünket, de ez még nem erkölcsiség; a mi pedig fő dolog, az ízlés tételeit követni nem kötelességünk, az tetszésünkre van bízva. Ha ízléstelenek akarunk lenni, akkor nem törődünk az ízléssel. Ellenben erkölcsiségre törekedni, az kötelesség; az erkölestan mindig kötelességek tana s ezen kötelező jellemet semmiféle ízlésből ki nem magyarázhatjuk.

Ha tehát az ízlés nem lehet forrása az erkölcsnek, akkor talán azon lelki tényben, melyben az ízlés is nyilatkozik. fogjuk azt lehetni, az érzésben.

Maga az érzés, mint a lélek legvégső, elérhető mélysége, olyan nagy fontosságú az erkölcsre nézve, hogy nélküle annak valóstítása lehetetlen volna. Mert az érzés az, a mi legalsóbb, legszelidebb foktól fel egész a pathos nagyszerűségéig s az enthusiasmus gátat nem ismerő rohamáig, minden alakjában megadja az erkölcsi törekvésnek a bensőséget s azon lendületet, mely nélkül célja elérése előtt kifáradna és ellankadna. Mennyiben az erkölcsiség fölött dönt, feltettek bennünk egy erkölcsi érzéket (Schafesbury), melynek legfőbb nyilatkozata a jóakarát (Hutcheson) s a melynek reactiója határoz a jó és rossz felett. Ilyen erkölcsi érzés azonban több van. Itt van első sorban a moralis önérzet, mely büszkeségre késztet, és saját becsünk érzetében oly alapot szolgáltat egyéniségünknek, melyről leszorítani semmi külső hatalom nem képes. Az önérzetünk által kijelölt fokról annál nehezebben engedjük magunkat elmozdítani, minél igazabb okunk van ez önérzetre magára s annál nagyobb erővel igyekszünk e fokra újra vissza emelkedni, ha külső körülmények eltávolítottak tőle. Azért az önérzet kivált ezen ingadozásaiban észlelhető (Niveauschwankungen), milyenek az erk. utóérzés, mint megbánás (Reue), erk. ellenérzés, mint viszonzás (Vergeltung) s megtorlás, boszu (Rache). Ezen ingadozásoknál azonban kitetszik az önérzet hiányossága. Az önérzet igen könnyen önteltségre vezet, s nem levén magán kívül semmi felsőbb bíró, ez önérzet abstract érvényesítése annak ellenkezőjét hozza elő, a mit kíván, érzéstelené, egyoldalulag következetessé teszi az embert. Épen azért, mert mind ezen érvelmek az erkölcsi erőre egyrészt bágyasztólag hatnak, a mint azt Hartmann a megbánásról mesteri vonásokkal kimutatja;

másrészt pedig erkölcstelen eredményeket létesítenek, melyeket a művelődésnek kell javítani, pl. a bosszú — épen ezen hiányoknál fogva ez érzelmek nem adhatják meg a helyes mértéket annak megítélésére, hogy mi az igazi erkölcsiség?

Ez egyéni érzelmektől átvezet a társas ösztön a társas (socialis) érzelmi alakokhoz. A társulás ösztöne, mint már Hugo Grotius látta, minden társas intézmények alapja; magában azonban nem lehet az erkölcsnek bírálója, mert ő csak motivum, de maga erkölcsi becsessel nem bír. Csak azon érzelmek, melyek az általa teremtett társas viszonyok közt keletkeznek, lehetnek erkölcsi becsüek. — Ily társas érzelmek: az *együttérzés*, mint könyörület és együttes öröm. A könyörület oly nagy fontosságú, hogy újabban Schopenhauer minden erkölcsiséget innen vélt származtathatni (Mitleid). Azonban H. a könyörületesség árnyoldalai iránt éles szemmel bír; kimutatja, hogy az esztelenül alkalmazott könyörületesség az erkölcstelenséget előmozdítja (például a koldulás virtuózainál), mennyiben sokszor a könyörület érzékeny frissesége oly cselekedetekre ragad el, melyek erkölcsi kötelességekkel ellenkeznek. Minthogy tehát a könyörületben magában nincs garancia az iránt, hogy erkölcsös eredményeket szüljön, nem is lehet az a végső erkölcsi elv.

Ép oly belső mérték nélküliek a kegyelet (pietas) és a hűség (Treue) elvei, habár ez utóbbi a középkori germánok állami alkotásaiban nevezetes tényező volt.

Mindezen egyoldalú érzelmek önzetlenek és bizonyos határok közt határozott erkölcsi értékkel bírnak. Egyoldalúságokat azonban az érzelmek legmagasztosabbika szünteti meg, azon érzelem, melyre a keresztyénség építette hatalmát, melyből más vallások legszebb erkölcsi gyümölcseiket termelték, mely az emberiségben a jónak örök forrása lesz mindenkor: a *szeretet*. A szeretet gyökere az egyesülés utáni vágy, mely önző célokat nem ismer. Ezen vágy az énnel körét magán túl terjeszti ki; ama más, kivel szellemi egységgé válni akarunk, saját énemmé lesz s ezen azonosítása a két félnek ösztönszerű erővel elnyomja a felfeltűnő önző törekvéseket. Ezen azonosítás által ugyanis a más érdekei enyéimmé lesznek; a szeretet tehát magával hozza azt, hogy eme másnak fájdalmait, magunkéinak érezzük (pl. beteg gyermekeink szenvedéseit, halálos küzdelmét mi magunk éljük át) s hogy örömeiket mi is élvezzük s nekik szerezni is foly: on igyekszünk.

Épen ezen azonosítás folytán a szeretet teljesen megbizik a másik félben, engedékeny, türelmes, elnéző, — ő egy szóval azon egyéni tulajdonságok szülő anyja, melyek az ember szeretetre méltóságát eszközlik.

De ezen magasztos érzület még mindig hiányosabb, semhogy erkölcsi alapelvül szolgálhatna. A szeretet mint érzés nem igazolja helyességét; ha az igazságosság követelményével összeütközik, a kötelesség elnémitja a szeretetet. S ha nincs biztos vezetője az iránt, hogy miben rejlik a szeretett személynek java? a szeretet ellenkezőjét éri el annak, a mit akart s fájdalommal tölti be azon életet, melynek ösvényére rózsákat hinteni szándékozott, fájdalommal azon szívet, melyért saját vérét ontani nem késett volna.

A szeretet másfelől szűk körre szorítkozik természeténél fogva; csak azokra fordul, a kikkel ezen érzelmi kapcsolattal áll összefüggésben s nem látja át szükségképeniségét annak, hogy e szűk körön túl terjeszkedjék hatásával. Hogy a szeretet általánossá legyen s hogy kötelezőnek elismerjük, ahhoz kell, hogy a szeretet egyrészt a *kötelesség elvét* ismerje el, s hogy eldöntessék, mi legyen a kötelező s mi nem. Maga a kötelesség érzete egy oly hajlam, melynél fogva bizonyos cselekvési irányt elfogadunk; s annyiban ezen elv az érzési erköcstanon túl nem megy. Annak eldöntésére azonban, hogy mi a kötelező s mi nem? sem az ízlés, sem az érzés nem elégséges s azért mind a kétféle erkölcsi irány egy mélyebb elvet igényel, mely az erkölcsiségnek épen kötelező erejét megfejtse s az erkölcsi teendőt minden ingadozástól megszabadítsa.

Ezen elvet az ember *észbeli ösztönében* leljük. Az ész nem tudatosan működött már az ízlés s érzés ítéleteiben is; most tudatos ítélese fog dönteni az erkölcsiség felett. Ez elv szerint, épen objectiv volta miatt, általánosságban megmondhatjuk, milyen tulajdonságokkal kell bírnia minden erkölcsi cselekedetnek, végezze azt akármilyen egyéniség; mert csak az ész képes általános természetű elvek fellállítására, a melyeket pedig ízlés és érzés egyaránt feltételeznek.

Az ész szempontjából erkölcsös csak az, a mi észszerű; nem lehet sem az ízléses, sem az érzéssel telt cselekedet erkölcsi, ha nem észszerű, s ha az ész egyéniségunktől érzelmünk részéről áldozatokat is követel, — hogy erkölcsiség létesüljön, tört szívvel is az

ész szavát valósítanunk kell. Mert a világ lenyege az ész; azért ez egyetemes lényegességéből folyik azon ösztönzés is, mely az ész érvényesítését természet, történelem s az egyes életének terén köteleltségünké teszi. Ez érvényesítésnek tetsző formát az ízlés, bensőséget az érzés adhat, tartalmát csak az ész szabhatja meg.

Az észösztön (Vernunfttrieb) több elvet vett fel az erkölcs alapjául, melyek közül a legelvontabbakat igyekezett az emberiség mindig a leghevesebb szenvedélyvel életbe léptetni. — Az első a) az *igazság* elve szerint «csak azon cselekvés erkölcsös, mely valami igaz tételt kifejez». (Wollaston.)

Ily alakban az elv nem fejezi ki helyesen az ész követelményét; cselekedeteink nagy részét nem öntudatosan végezzük s azért mégis észszerűek. Már pedig ha csak az volna erkölcsös, a mit öntudatosan ez elv mértékéhez alkalmazva végeztünk, sok cselekedetünk nélkülözné az észszerűség jellegét. De ilyen alakban is az elv oly nagy fontosságú, kivált azon követelése miatt, melylyel fellép az egyéni élet iránt, hogy ellene vétkezve erkölcsiségünk egyáltalában ki nem fejlődhetnék. Az elv tudniillik köteleltségünké teszi a *feltétlen igaz mondást*.

Mennyire távol van ami korunk épen az igazlelkűség (Wahrhaftigkeit) ezen erénytől, azt H. nem csak a socialis szokások, üdvözlések hazugságával illusztrálja, melynek alapján az emberek társalgását hizelgések céljából való kölcsönbiztosító társulatnak nevezi; hanem még mélyebbre is üldözi keserű gúnyjával s erkölcsi megvetésének erőteljes nyilvánításával, az egyház, a társadalmi mozgalmak, a politikai élet terén, hol kivált mint az «alkotmányosság» nyílt hazugsága, úgy önti a harczoló parlamenti pártok köréből lélekölő mérgét a köznapvi viszonyokba is.

b) A francia forradalomnak jutott azon magasztos szerep, hogy az észnek más két elvét tiszta észszerű alakjában, nem úgy mint a keresztyénség tette érzelmi vegyületekben, hozza érvényre a «szabadság és egyenlőség» elvét. H. igen szépen kimutatja, hogy a szabadság csak negatív, relativ fogalom, mely magában az erkölcsiséget nem garantirozza, mivel csak üres forma az erkölcsi tartalom számára; épen oly helyesen tiltakozik a végletekig menő egyenlősítés nivellirozó munkája ellen, mely minden természeti különbségek mellőztével csak az abstract egyenlőségi fogalomhoz méri az egyéniségeket. Azonban tulzottnak kell tekinteni azon

állítást, hogy a művelődés a természeti kényszer helyett annál erősebb civilizációbeli kényszert s a természeti egyenlőség helyett folyton nagyobb egyenlőtleniséget létesíteni van hivatva s hogy ez az igazán észszerű állapot. Az ész emez ideái nem lehetnek üres szavak; azoknak kell valóságot szerezni, s ha a létező viszonyok, fájdalom, ellenkező irányban látszanak fejlteni, azért nem a merő lét dönthet a helyességük felett, hanem csak annyiban helyesek és erkölcsösek a mi viszonyaink, a mennyiben a nagynak méltán nevezett francia forradalom eme sarkeszméivel egyeznek. *H. eme két eszme ellen cynismussal határos megvetéssel fordul;* még pedig nyilván csak azért, mert a francia forradalom által elhintett magvakat máris kihaltaknak hiszi, a minék ellenkezőjéről a történelemnek nem porosz, hanem objectiv felfogása meggyőzte volna.

Hogy az ész valósíttassék, szükségesnek látszik *c) az erkölcsi szabadság elve.* H. egy rendkívül hosszúra nyújtott fejtegetésben a determinismust erkölcsileg elégségesnek találja a jó létesítéséhez s minden oldalról keres argumentumokat a mellett, hogy a szabad akarat a lib. arbitrium indifferentiae értelmében nem létezik. Ezen polemiája közben az történt vele, ami a deterministákkal mindenkor megtörténik, hogy vagy az erkölcsiséget feladják vagy pedig más szóval a szabad akaratot újra becsusztatják rendszerükbe. — A «bewusste Activität der Vorstellungen», mely tetszésünk szerint új képsorokat bir létesíteni, a szabad akaratnak más neve; lényege ugyanaz. A ki azonban ezen nevezetes problémát nagy részletességgel s komolysággal megvitatva olvasni akarja, annak ezen a H. rendszeréhez nem épen hozzá tartozó részletet ajánljuk.

A szabadság és egyenlőség elvei abstract egyoldalúságuk miatt csak *d) az észszerű rend elvének* alapján birhatnak érvénnyel. — A rend elve, mely egyénileg, mint rendszeret nyilvánul, létesítője a közszokásnak, melyből az állami törvények fejlenek, melyeknek alapját teszik *e) az igazságosság s a jogosság elvei,* valamint *f) a méltanyosság elve,* mely hivatva van kitölteni azt, a miben a törvény hézagot hagyott.

Mindezen elvek észszerű jellemet abból nyernek, hogy czélszerű cselekvésre indítanak. Valamenyiök geneikus elve tehát *g) a czél elve.* Észszerűen cselekedni annyi, mint czélszerűen cselekedni. Az ész valósítása, az ész működésének célja. E cél az, a mi az ész egyes alakzatainak észszerűséget kölcsönöz, ennél fogva az ész

ezen legbensőbb jellemzője minden eddigi elvnek a legbensőbb sajátossága. Ezen elv szerint erkölcsös az, a mi czélszerű s annyiban helyes azon szabály is, hogy a cél szentesíti az eszközöket. Nehogy azonban eme jesuitikus szabály a legiszonyúbb visszaéléseket igazolhassa, meg kell rögtön azzal toldani, hogy önző célok nem lehetnek erkölcsösök, hogy az egyéni célok csak indifferens cselekvényeket hozhatnak elő, s erkölcsösök csak annyiban, mennyiben felsőbb céloknak használnak. A jesuitismus szerinte nem azért erkölcstelen, mert ezen elvet fogadja el, hanem azért, mert heteronomián alapszik. Én azonban ezen elv igazolását azzal nem hiszem elértnek; sőt meg vagyok győződve, hogy ez elv a modern korszakban ép úgy fog állani túlkapasok igazolására használatni, valamint a jesuiták felhasználták egyházi célok igazolására s azért maga helyén elkerülésére szolgáló módot fogok ajánlani. Hartmann okoskodása szerint a felsőbb célok autonom cselekvés céljaivá az által lesznek, hogy azokat mint felsőbb rendű célokat saját céljainkká tesszük. Azért az egész világ számára kell egy végcél elfogadnunk, melyhez képest az egyes célok csak eszközök, melyek erkölcsiségüket ezen világcéltól nyerik. Az erkölcsiség tehát csak objectiv teleologia (czélszerűség) elismeréséből fakadhat s Hegelnek örök érdeme az, hogy a teleológiát úgy fogta fel «mint kosmikus fejlődést, melyet egy benlató objectiv ész hajt célja felé». — A ki az absolut világcélt megértette, s annak valóítását autonom elhatározással önzetlenül elfogadta élte céljául, az erkölcsös életet él, az erkölcsös ember.

A legközelebbi kérdés tehát, melyre a speculatio feleletet szerezni kénytelen, az: mi azon objectiv cél, melyet elő kell mozdítanunk? E célnek felfogásai elágaznak s különböző erkölcsi elvek alakjában lépnek fel a mi tudatunkban. Az alap azonban, melyen állunk, most már mindenkor azon meggyőződés, hogy e célok nem a *mi* egyéni céljaink s hogy azoknak előmozdítása nem a *mi* egyéni jóllétünk kedvéért történik, hanem pusztán észszerűségük miatt, ha saját létünk ez által meg is találna semmisülni. Így nem heteronomia ez, s nem egyéni eudaemonismus, hanem autonom önzetlen erkölcsiség.

Első sorban célul ajánlkozik a közjó előmozdítása (Social-eudaemonismus). Minthogy azonban a közjó az egyesek java, azért

e cél legjobban az által érhető el, hogy a lehető legtöbb egyén boldogságát mozdítjuk elő, nem positive, mert positiv boldogság egyáltalában el nem érhető sehol, hanem annyiban legalább, hogy minél kevesebb fájdalmat szenvedtetünk felebarátainkkal. Ilyen értelemben erkölcsös az, a mi a közjónak használ s így fogja fel az erkölcsiséget Bentham, J. Stuart Mill, s praktikus kifejlését a social-demokratia. A közjó elérése tehát egy maximalis feladat, melynél egyszerűen az érdekelteknek a legnagyobb száma határoz. Ennek egyenes következménye a kiváltságos osztályoknak, a személyes vagyon, s a házasság eddigi formájának megszüntetése.

Ezen esetre azonban folyton csökkeni kénytelen az egyenlősített egyének buzgalma s munkájuk becse, a termeléssel a fogyasztás is alább száll minőségben s a socialismus célját akkor éri el legjobban, ha minél kevesebb szükséglet marad fenn, vagyis az általános bestialitással, az eredeti természeti állapottal. Minthogy pedig a j. suitismus ugyan ezen célt eléri az által, hogy a népeket elbutítja, azért a socialismus is kénytelen lesz idővel ezen irányban haladni; mert a boldogság egy arányban csökken az értelmiség fejlődésével. Így függ össze a social-democratia és jesuitismus, ami sok oldalról magyarázza e két párt kölcsönös viszonyát.

Igy azonban az elv egyenes ellentétet formál a socialistáktól eddig szükségesnek hirdetett szellemi fejlődéssel. Vagy a közjó és boldogság van elérve; akkor megszűnik a művelődés szükségessége, mert boldog csak az, kinek szükségletei nincsenek; — vagy pedig ez utóbbira fordítjuk erőnket s akkor a közjó mindinkább csökken, a fájdalom folyton intensivebb s általánosabb lesz.

A mai kor signaturája arra mutat, hogy az egyesnek java s a közjó mindinkább háttérbe szorulnak a művelődés (Cultur-entwicklung) elől. Most ugyan még azt hiszik, hogy a két cél megfér egymással, de soká nem tarthat ez illusio.

Ezen szempontból erkölcsiség a cultur-harcz s minden eszköz, mely ennek szolgál, erkölcsös; pedig a cultur eszközök sajátága az, hogy minél erősebben mozdítják elő a művelődést, annál fájdalmasabban hatnak a harczosokra. Ilyen cultur-eszközök: a háború, a bér-munkásság, a gazdasági verseny, a magántőke, az örökösödési jog, a család, a nevelés, még pedig az asszonyok nevelése ép úgy mint a férfiaké, melyek mind több fájdalmat okoznak, mint a mennyi a belőlök fakadó élvezet.

A két ellentétes elv kibékül az erkölcsi világregrend fogalmában. A világ processusa csakugyan szükséges mozzanatokul elismeri a közjó előmozdítását s annak feláldozását is egy felsőbb célért, az erkölcsi világregrend céljáért. Az erkölcsi világregrend kitézi az egyesnek a maga helyét az egyes objectiv erkölcsi alakzatokban, milyenek a család, egyház, állam s az egyes társas egyesületek, megszabja a cultur-harczot is, mint a világregrend előmozdítóját, — annyiban az erkölcsi világregrend, mint célok fokozatos rendje, a legfőbb concret erkölcsi elvnek tekintendő.

Feltéve azonban, hogy valaki azon belátásig jutott, hogy az egyéni célok elérése lehetetlenség, hogy más felsőbb célok előmozdítása, — az igazi erkölcsiség; mégis ezen belátása daczára magától elutasíthatja a tevékeny részvét köteleességét s azon kérdéssel: «miért szolgáljak én idegen céloknak?» vagy abszolút közönyös unalomba vonulhat vissza, vagy pedig magán kívül célt nem ismerve el, az egész világregrend romjain szeretné látni egyéniségét trónolva (az orosz nihilismus, Max Stirner).

Az önakarát, a gyökeres rossz ezen fellépése gondolható még az eddigi fejtegetések daczára is. Hogy bebizonyítsuk, hogy az erkölcsösség jobb mint az erkölestelenség, ahhoz mélyebbre kell ásni vagyis az erkölestan végső alaposságát csak akkor nyeri, ha metaphysikára építjük.

Ilyen metaphysikai elvek a következők:

a) A *monistikus elv*, melynek értelmében az erkölcsiség azért jó, mert az egyének egymás közt egylényegűek. Az erkölestelenség esztelenség; minthogy ugyanis ugyanazon lényeg rejlik bennem, mint felebarátomban, azért a mi rosszat ő velem tettem, azt velem, azaz a mi közös lényegünköl tettem, ha mást károsítok, magam szenvedek. De mikép mozdíthatom elő az absolutumnak jó létét, azt ezen elv nem mondja. Hogy az absolutumot segítsem az által, ha felebarátomnak javát mozdítom elő, ahhoz szükséges, hogy azon viszonyt ismerjem, melyben az egyén az absolutummal van? csak akkor mondhatom, hogy az absolutumnak használok, ha az egyénnel ezt vagy azt a jót teszem.

b) A második elv tehát ezen viszonyt szabályozza s azt mondja, hogy az egyén az absolutummal egylényegű. A keresztyénség ezen

elvet képleg úgy fejezi ki, hogy az embereket az «isten gyermekeinek» nevezi, s ezen alapul azután kötelességünk is, jót cselekedni egymással. Ezen felfogás azonban nem philosophiai; az absolutum nem szerethet engem, mint egyént, s úgy én sem szerethetem őt, mint oly létezőt, mely viszontszeretetre nem képes. De ha ezen viszonyt tisztán átlátjuk is, a kérdés még mindig nem mondja: mit kell cselekednünk, hogy az absolutum s úgy az egyes jóllétét elősegítsük?

c) Az utolsó lépés az, hogy az absolutumot *folytonos processusnak* fogjuk fel, a mikor is az erkölcsiség abban fog állani, hogy e processust előbbre hajtsuk s úgy annak végcélját előmozdítsuk tehetségünk szerint. Ezen végcél nem lehet más, mint az absolutum eudaemoniája, vagyis boldogsága. Közelebről ez eudaemonia értelmét megnyerjük, ha a következőket meggondoljuk. Ha az absolutum állapota a világ keletkezése előtt boldogság állapota lett volna, akkor a világ processusa, mely annyi fájdalommal jár, esztelenség volna még azon esetre is, hogy a világ előtti boldogság ezen processus után kevéssel gyarapodnék. Erkölcsi kötelességem pedig e cél előmozdítása épen nem lehetne; mert milyen szívvel támogathatnám én azon absolutumot, ki boldogsága minimalis emelése kedvéért, azt a tenger fájdalmat képes volt előhozni, mely alatt a teremtés nyög? Az isten állapota tehát a világ processus keletkezése előtt a boldogtalanság; az isten csak azért vállalta magára a kínszenvedést ezen világban, hogy boldogságra azaz nyugalomra térhessen. Az erkölcsi végcél tehát az isten eme kínszenvedésének megszüntetése, a mi csak az által létesülhet, hogy létezni megszűnik az isten. Az isten eme megváltására mi isten iránt való szánalomból ajánlkozunk s így a megváltás elve a legfőbb erkölcsi elv, vagy Hartmann saját szavai-val: «A való lét az isten incarnatiója; a világprocessus a testté vált isten kínszenvedésének történelme s egyúttal az út a testben keresztre feszítettnek megváltására; az erkölcsiség pedig a közreműködés e kíntás s megváltás útjának megrövidítésére» (p. 871).

Ez a mű eszmemenete. A figyelmes olvasó bizonyosan észre vette, hogy az egyes alakok helyének kitzítésére s az egyes fokok megítélésére mily nagy befolyással van Hartmann pessimismusa, s a ki a «Philos. des Unbewussten» szerzőjét ismeri, az másféle eredményt nem is várhatott. H. azt hiszi, hogy erköcstani főelve s a metaphysika végszava egyeznek s így tana az isten-megváltásról bizo-

nyos. Pedig a műnek leggyengébb része az utolsó, a «megváltás elve», s ha az egészet elfogulatlanul akarjuk megbecsülni, akkor ettől a részlettől, mint fixa ideától el kell tekintenünk. Ez elv ugyanis nemcsak erkölcsi monstrositása miatt sérti erkölcsi érzületünket, visszatetsző s visszataszító, hanem értelmi előzményei miatt is képtelen. Felteszi ugyanis, hogy a világ keletkezése absolut esetleges, azaz esztelen, mert oktalan; felteszi, hogy a lét és nemlét egyformán gondolható, s hogy a létnek, mint egyedülinek elismerése, csak előítélet. Csak ezen két feltevés mellett van a megváltás elvének értelme. Csak ha esetleges és oktalan az absolutum kifejlése, csak akkor indokolt annak megszüntetése; s csak ha a létből nem létező eredhet (absolut értelemben), csak akkor észszerű ez irányban kifejlett tevékenységünk, mert csak akkor érhető el a cél, ez esztelennek megszüntetése.

A nemlét gondolhatóságáról H.-val nem fogunk vitatkozni; egy philosophia, mely a létet nemlétbe átformalhatónak képzei, azon alap gondolatokkal nincs tisztában, melyektől az egész világról való felfogás függ, s így nem lehet alapja a további világfelfogásnak, mert kirugta lába alól azon támaszokat, melyekre egyedül építhető a világfelfogás rendszere. Ha pedig a világ keletkezése csakugyan absolute esetleges, akkor erkölcsi kötelességünké senki sem róhatja fel azt, hogy az istent, ki ez által boldogtalanná lett, *mi* váltsuk meg. Egy isten iránt, ki elég oktalan volt, actualis létbe kilépni s ki már most, hogy maga baját gyógyítsa, illetőleg első esztelen lépését helyre üsse, engem, az ártatlant, a kínos Samsara körforgásába taszít, hogy *én* érezzem át az élet kínjait helyette, ki minden kínomnak első kútforrása; egy ilyen isten iránt nem lehetek könyörülettel s erkölcsi kötelességemnek nem ismerhetem el az ő megváltását. «Ha isten vagy, szállj le a keresztfáról». Ha csakugyan erkölcsös csak az lehetne, a ki az istennek kínjától való megszabadítása céljának rendeli alá maga életét, akkor Hartmannon kívül erkölcsös ember nem lehetne; más ember ugyanis vagy heteronomiának engedne, ha elhiszi H.-nak ezen kijelentését vagy pedig nem észszerű, hanem érzelmi erkölcsnek hódolna, ha e cél tiszta tudata nélkül mégis annak hasznára rendezné be életét.

Ezen visszatetsző végszótól tehát el kell tekintenünk, ha H. műve felett elfogulatlanul itélni kívánunk. Nagyobb bajnak tekintendő azon monistikus álláspont, melyről H. le akarja tanait vezetni.

H. nézete szerint van egy transcendent létező, a melynek objectiv látszata az individualis alak, mely pl. mint ember amaz objectiv látszatnak teljesen megfelelő subjectiv tüneményeket hoz magában elő. Ezen s minden ily értelmű monismust, mely csak az egységes absolutumot ismeri el igazi lényeknek, az igazi erkölcsstan meg-alapítására elégtelennek tartom; még pedig épen azon oknál fogva, melyért H. kizárólag azt hiszi képesnek erre. H. ugyanis az erkölcs-  
 csiséget csak az absolutum megváltásában látja; én pedig épen ebben nem látok észszerű erkölcsöt, mert a cél esztelen s mert az indok rá mindig csak érzelem lehetne, könyörület. Azt H.-nak szívesen megengedhetni, hogy a tudományos erkölcsstan metaphysikai alapokat nem nélkülözhet azon értelemben, hogy az erkölcsstannak kell bizonyos elméleti világnézetre támaszkodnia. Azért az erkölcsi elvek magok nem változnak tartalmilag, ha rendszerezésük különböző szempont szerint történik; csak az az eset fordulhat elő, hogy az erkölcsi elveket helytelen elméleti tanokkal kapcsolhatom össze s úgy számukra, *melyek magukban bizonyosak*, gyenge alapot raktam helytelen előzményeimben. Ugy pl. a szeretet parancsa erkölcsi parancsnak marad, akár egy közös absolut lényegre, akár discret egyéni lényegre fektetem, mint előzményekre, logikai levezetését. Azonban oly elvek, melyek nyílt ellenmondást rejtenek, melyeken meglátszik, hogy félig vannak csak gondolva, mert következetes végiggondolásuk megszüntetné érvényességük látszatát, ily elvek erkölcsstani alapul nem szolgálhatnak. Ilyen elv pedig épen a monismus elve, legyen az *egy* alatt Hegel absolut szelleme vagy Schopenhauer akarata, vagy a pantheismus istensége vagy Spinoza substantiája gondolva; leggyengébb alakja pedig épen a Hartmanné. Az absolutum mellett az objectiv tünemény nem gondolható oly módon, hogy ezen objectiv tüneményen túl a teljes absolutum létezhetnék. De nem gondolható általában az absolutum mellett önálló egyedi lényeg. Logikailag lehetetlen gondolat az, hogy az absolutum is legyen s az individuum is legyen. Vagy az egyiknek vagy a másiknak látszattá kell süllyednie; a ki a lényeg fogalmát végig gondolta, vissza nem rettenve az eredményektől, az ezen tételt világosnak fogja találni.

Melyikkel fér már most össze a valódi erkölcsstan? vajjon azzal-e, hogy az absolutum van, én pedig mint egyén csak látszat vagyok? vagy azzal, hogy az absolutum nincs, de én realis önálló egyéniség

vagyok? Ha igaz, a mit H. állít, hogy én mint egyéniség csak mulandó, bár objectiv látszat vagyok, akkor csak az absolutum az igazi létező. Hiába biztat H. önállósággal, mintha az absolutum realis tüneménye volnék; tünemény vagyok, az igaz, de a realitas nem az enyém, hanem az absolutumé. Akkor pedig én realiter nem vagyok semmi, mert az absolutumnak csak álarca vagyok; akkor nem is tehetek magamtól semmit, mert a mit én teszek látszólag, azt valóságban az absolutum teszi. Ha pedig csak ennyire terjed önállóságom, hogy mintegy szócsöve legyek az absolutumnak, akkor én nem lehetek felelős tetteimért sem; miért tetszik az absolutumnak ezen alakomat felvenni? E felelősség pedig még a socialis viszonyok közt sem létezhetik; annál kevésbé vonhatom magam magamat felelősségre gondolataimért vagy csak tervezett tetteimért is. Mert ha nem vagyok önálló, hanem csak látszat, akkor az istent kell kérdőre vonnom nemcsak tetteimért, hanem azért is, a mit e tettek, jót vagy rosszat, rám háritottak.

Akkor azonban, ha a felelősség súlyát lerázom magamról, s átvetem az absolutumra, rám nem alkalmazható sem a jó, sem a rossz fogalma (vagyis az erkölcsi fogalmak), kivéve annyiban, mennyiben minden más természeti tárgyra alkalmazzuk. Érezhetem magamat boldogtalannak, ez jogom, de felelősnek sem ezért, sem boldogságomért nem érzem magamat. Az absolutum felhasznál engem céljaira, ez az ő nyeresége; de hogy én az absolutum céljait öntudatosan elősegítsem s úgy érdemem legyen (azaz hogy erkölcsi megítélés alá kerülhessek), annak első feltétele az, hogy önálló, nem látszat, hanem realis substantia legyek. Ez önállóság nélkül csak eszköz vagyok, s az eszköznek, ha elég erős, jogában áll, az absolutum céljait visszatartatani.

Ugyan nézzük csak a való életet. Addig, míg az egyénnek céljai, a melyeket szíve egész hevével követ, ha csak megközelítőleg is beteljesülnek, addig az absolutum céljait szeretettel hajlandó lehet elősegíteni, mert az ő javára vezetnek. De tegyük fel, hogy egy ember teljes életében csak *egy* szent célnak élt, melynek feláldozta fiatalsága élvezeteit, még azon csekély örömeit is, melyek az életet kellemessé s tűrhetővé teszik: s a mikor céljához közeledik s ennek megfelelőleg remélte berendezhetni éltét, akkor a sors keze összezúzta irgalmatlan ököllel egyéni világát, csak azon jognál fogva, mert a sors erősebb; ha ezen ember mindenét, a mi kedves volt,

elvesztette, — milyen indulattal leszen ez az absolutum iránt? Nem fog-e fogcsikorgatva gyűlöletre lobbanni azon absolutum iránt, mely a maga czéljai előmozdítására, ő, a gazdag, elvette a szegénytől egyetlen báránycáját? S hol marad akkor az erkölcs? Pedig ezen meneten (lélektanilag) keresztül kell menniök mindazoknak, kiktől az élet megtagadta azt, a mit követelni jogosulva érezték magukat. Ha itt más megfontolás nem lép fel az első elkéseredés ellen, akkor az erkölcs eltűnt, *s minthogy veszteti s nem nyerni az ember sorsa, az erkölcsiség ezen feltevés mellett maga ellentétébe csapna át.* Ellenben ha nem kell elkéseredni egy intéző hatalom ellen, akkor saját értékünk tudata, az ideális célok emberileg lehetséges valósítása, s az általános emberi és világi sors megfontolása az egyéniséget képesek régi egyensúlyába helyezni vissza, sőt eszközölhetik azt is, hogy a mulékony örömökről lemondva az idealokból kisugárzó örök élvezetet, törött szívvel bár, de mégis ronthatlan észszel éldehesse. Azért hiába tiltakozik H. a pluralismus ellen; erkölcsiség csak önálló valósággal férhet meg, ez pedig csak substantialis egyénekben fordul elő, nem pedig ama buborékokban, melyeket az absolutum felvet egy pillanatban, hogy a következőben visszanyerje régi, egykedvűen sima, sötét felszínét.

Ha azt megengedjük, hogy az erkölcs csak realiter önálló egyéni lényegre vonatkozhatik, akkor egészen egyszerűen következik belőle az, a mit H. az erkölcsiség nélkülözhetlen feltételeül követel, az autonomia. Van ugyan ennek a fogalomnak két oldala, egy tartalmi és egy formai s az elsőt majd később fogjuk meghatározni. Formailag az autonomia csak abban bírhatja alapját, hogy az egyén, lényegét illetőleg, önálló, azaz ő az utolsó bíró, ítéllehozó minden tekintetben. E mellett nagyon is alá lehet s alá van is rendelve a körül vevő világnak; de ezen világ, feltéve az egyén önállóságát, ő rá nézve csak külső tárgynak marad, inger, mely az egyéniség tartalmát kifejtésre izgatja, anyag, melyben szembesítheti magával ideáljait, platonai χώρος, melybe a δημιουργός az ideákat belé plántálja. A végső eldöntés azonban mindig az egyénnél marad, onnan erednek összes határozatai s tettei, s azért felelős is minden tekintetben magának s másoknak mindezekért. Ez önállóság H.-nál csak látszólagos; ha az egyén csak az absolutum külső tüneménye, akkor gyökerével az absolutum mélyében nyugszik s a mit az egyén itél, azt súgja az absolute nemtudatos. H. tehát ilyen feltevés mellett nem az

autonomiát éri el, hanem a heteronomiánál is rosszabb alakot, t. i. a daemoniakus állapotot, melyet csak azért nem lát be, mert el van vakítva azon gondolattól, hogy az absolutum nemtudatos s az objectiv tünemény ellenmondás nélkül megférnek egymás mellett. H.-nak csak abban van igaza, hogy az erkölshöz autonom elhatározás szükséges, de ez nem az ő felfedezése, száz év előtt megdönthetlenül kimutatta azt már a nagy Kant; ellenben megalapítása ezen erkölcsi postulatumnak H.-nak nem sikerült.

Az álláspont helytelenségéből folyik H.-nál még egy további túlzás. H. erkölcsösnek csak azon cselekedetet tekint, melylyel az egyén idegen céloknak szolgál. Az egyéni célok előtte vagy rosszak vagy közönyösek, de jók nem lehetnek s követésük erkölcsi-séget nem hozhat létre; csak az egyénen túl fekvő, felsőbb rendű célok segítése erkölcsös. Távol legyen tőlem, az önzetlen munka értékét, az önmegtágadás fenségét csak legkisebb mértékben is leszálítani akarni vagy kevésre becsülni. A tiszta erkölcs legfőbb alakja az önzetlenségből fakad, az bizonyos. Hanem azért az egyéni céloknak ily rideg s feltétlenül elítélő megbélyegzését még sem tarthatom egyébnek, mint theoretikus túlzásnak.

Vegyük pl. a keresztyén ideálnak művét. Jézus egészen csak saját céljainak élt; ideái az ő egyéni birtoka voltak; ez ideák való-sítása az ő életfeladata volt, melynek saját életét hozta áldozatul. Ő benne lehet, volt is azon meggyőződés, hogy Isten parancsát teljesíti; de ez heteronomia, s úgy cselekvése erkölcstelen lett volna. Erkölcsössé csak az tette, hogy ez ideák észszerűek voltak, bár csak az ő egyéniségének kifolyásai voltak. Halála erkölcsös volt, mert alárendelt alakját, mint térbeli egyes, az örökké való észnek hozta áldozatul. S ugy van az minden embernél.

Minden erkölcsnek alapja az *egyén*, minden erkölcsi cél *egyéni* cél, minden erkölcsi cselekedet motivuma az *egyéni* jóllét; — ez tökéletesen megfér az önzetlen s önfeláldozó munkássággal, melyet H. követel, csak kellően szét kell választani a tiszta szemet a férgestől és a polyvától. Mert philosophice szólva, az egyén önmegtartása, ez az erkölcsi tevékenység első feltétele; a mely egyén elhalt, az e földön erkölcsi célokat nem ér el többé. Önmegtartás pedig önérvényesítés s ez viszont lényegünk kifejtése. Első erkölcsi teendőnk tehát saját lényeges jellemvonásaink kifejtése. Lényeges pedig nekünk nem csak az állati ösztönök rendszere, hanem lényeges

épen úgy az észben letett ideálok rendszere is. Ez ideálok kifejtése, minden viszonyok között erkölcsi cselekedet, *azért mert az ideálok észszerűek*, történjék már most ez ideálok kifejtése egyéni indokból vagy pedig mások javára (mert ez mellékes az egyéni erkölcsre nézve), fejtse ki e célokat az egyén vagy az abszolutum. Erkölcsös az, a mi észszerű; s nem lehet észszerűség, a mely erkölcstelen volna. Az észszerűség érvényesítése a kor szokásaival, előítéleteivel összeközösbe kerülhet, — azért az ennek daczára erkölcsös cselekedetnek jellemzője marad. Csak az állatiság praevalentiája, az erkölcstelen; az állatiságba került embert lelkiismerete azért gáncsolja, mert esztelen lett, az az eszes lényből barommá fajult. Egyéni céljaink csak akkor, annyiban és azért erkölcstelenek, — ha esztelenek. Csodálatos is volna a világ szerkezete, ha azon ösztönök érvényesítése, a melyek az egyéniséghez tartoznak, szerkezetével nem férne meg. Hiszen a világ épen ez egyéniségek organismusa, melynek egyensulya s egészsége az egyedek egészségétől függ. A világ egyensulya azon esetre, ha az egyéni célok rosszak volnának, az egyéniség érvényesítésével ingadozni kezdene; a mi azonban nem történik s a mi azt bizonyítja, hogy a világ mechanismusában az egyéni célok elsősorban birnak értékkel. Mert szilárd meggyőződésünk az: ha az egyénnek céljai érvénytelenek, akkor a világ esztelenség s az emberi élet vakmerő játék, melybe új meg új egyéniségeket felléptetni, a legkegyetlenebb bűn.

Közelebbi megfontolás alapján pedig azt nyerjük, hogy az ember észszerűen közvetlenül más célokat nem is ismer, mint egyéni célokat, s hogy idegen célokkal kecsgetni az embereket annyi, mint azokat egy idegen hatalom szolgálatába csalni, a mely hatalom észszerűsége eleve bizonyosnak nem vehető. Minden létező ugyanis bizonyos erő komplexusa, melyet működése a többi erőcsomókkal bizonyos viszonyba hoz.

A létezőnek saját célja és természete, maga erőit érvényesíteni; ez önérvényesítés eszköz arra, hogy másokat hasonló önérvényesítésre ösztönözzünk. Ebben van az egész cél, természeti szempontból, a felsőbb cél ez összeműködésből keletkezik. De hogy mi célja legyen az egyes erőcsomónak e viszonyon kívül, azt teljességgel nem ismerhetjük. Mert egy ilyen külső cél csak relatió másra nézve. De én nem ismerem azon relatiót, melylyel földünk a naprendszer céljaihoz van fűzve; annál kevésbé azt, melyben naprendszerünk a

mindenséghez áll; legkevésbé ismerem az egyesnek célját a mindenség végcéljához képest. Egy szóval: mi ismerhetjük a dolgok lényegét, de nem ismerjük a célokat; mert a célok vagy az egyéni lényeg kifejtésében rejlenek, s akkor ismeretes egyéni célok; vagy pedig előttünk elrejtett tényezőkkel való viszonyban rejlenek, s akkor sejtelmünk sem lehet róluk. Ha tehát ilyen távol levő célok által, melyek felismerésére nincs alap és mód, vezéreltetem, cselekvésemet s saját ismert céljaimat mellőzöm, csekélylem, akkor esztelenül cselekszem, nem erkölcsösen, akkor nem autonom a cselekedetem, hanem heteronomiának engedek, mennyiben babonának, vak hitnek engedek. Ebben rejlik a jesuitikus elvnek veszélyessége, melyet H. elfogadott. Ői s ismeretlen céloknak akar leigázni; mi pedig ellene s a jesuitikus ellen azt mondjuk, hogy oly távol eső ismeretlen célok követése erkölcstelen, ha az ember *egyéni* erkölcsi érzelmeit sérti. Ha az egyéni célok követése erkölcsös nem lehet, akkor öntudatos erkölcsiség általában lehetetlen, mert végcélok s felső célok ismerete nekünk adva nincsen. De azon esetre is, ha másnak egyéni céljait előmozdítom, akkor is csak egyéniek azok, tehát nem rosszalandók; s hogy nem a magam céljait tartom egyedül követendőknak, hanem a felebarátéit, azt nem azért teszem, mert saját céljaim talán erkölcstelenek, hanem azért, mert beláttam, hogy egyrészt legjobban érem el az én céljaimat a felebarát céljaiban, másrészt hogy az én egyéni céljaim elérése nem nyújtja azt, a mit reméltem, békét és boldogságot. Ez az észszerű indok az idegen célok előmozdítására, nem pedig az egyéni célok erkölcstelensége.

H. és vele sokan azt tanítják, hogy olyan cselekedet, melyet saját megnyugtatásomra viszek véghez, erkölcsös nem lehet. Bevallom, én nem birtam soha megérteni, miért legyen erkölcstelen azon cselekedet, melyet az egyéni kedvérzet emelése céljából viszek végre. Nekem mindig úgy látszott, hogy ezen kedvérzet nélkül az erkölcsi cselekedet meg sem indulhatna s hogy annálfe. rövidlátó doctrinarismusban kárhozzatjuk azon tényezőt, melyet a természet az emberi lélekbe épen mint az erkölcsiség legfőbb indítóját, mozgatóját plántált.

Ha én egy erkölcsi célt azért törekszem elérni, mert ez nekem kedvérzetet fű okozni, vajjon az én cselekedetem ezért erkölcstelen-e? Vagyis: az teszi-e erkölcstelenné cselekedetemet, mert magam megnyugtatására hajtottam végre? vagy pedig a cselekedetnek tartalma, és minősége rejti-e ezen jelleget? Az élet azt mutatja, hogy erkölcsös

ember az, a ki megelégszik azzal, hogy a lelkiismeretét megnyugtassa, s nem tekint arra, hogy ezzel valamikép előmozdította-e másnak javát. A történelem pedig azt tanítja, hogy milliókat öltek meg egy ábránd oltárán, egy jóta kedvéért százezreknek földi boldogságát tiporták össze, az isten dicsőségére máglyákat égettek, kiirtották egész tartományok lakosságát a hit emelésére. H. elve szerint az első eset erkölcstelen, mert az egyén javára történt; a másik erkölcsös, mert egy felsőbb czélnek szolgált. Azt mondaná erre H., hogy ez esztelen czél volt. De kib iztosít arról, hogy az ő világcélja nem ép oly esztelen-e? Különben akárhogy mentse is az állását, annyit be kell vallani, hogy itt nem a motivatio módja, hanem a czél észszerűsége határozott az erkölcs felett.

Az ő tana, mely különben igen elterjedt Kant óta, csak helytelen rigorismus, mely az akarat indokolását (motivatio) lélektani részleteiben teljesen félreismerte. Ugyanis minden tettek a végső forrása egy hiány érzete; ha nincs hiányérzet, nem következik be tett, mert a tett épen e hiányérzet megszüntetője. A hiányérzet megszüntetésének vagyis az elért czél boldogító érzetének anticipatioja indít cselekvésre. E hiányérzet pedig az által szüntethető meg, hogy vagy mással tesztek jót, vagy magammal. Mindkét esetben a hiányérzet megszűnik. Erkölcsös csak volt-e azért az első eset? s a másik már azért erkölcstelen, mert rám vonatkozott? Látni ebből, hogy miután minden cselekedet egy hiányérzetnek kifolyása, minden cselekedetnek sikeres végzése örömet, ellenkezőleg fájdalmat kénytelen okozni. Ezen kedvérzet anticipatioja indít erő kifejezésre; s a meddig az ember nem lesz csak ész és akarat, a meddig az ember leglényegesebb pontja az érzés lesz, mind addig csak a kedvérzet lesz indítója a cselekedeteknek; ő lesz azon czél, melyet cs lekvés által elérni törekszünk. Nem is *ebben* rejlik tehát a cselekvés erkölcsisége, mert ez közönyös mechanikus tag az akarat processusában, hanem *abban*, hogy *mit* teszünk ezen kedvérzet létesítése céljából. Ezt pedig csak az ember legfőbb tehetsége, az ész, határozza meg, a miben az autonomia tartalmi vonása rejlik. Az autonóm cselekedet az ember lényeges megkülönböztetőjének, az észszerűnek érvényesítése. A mi cselekedeteink, a meddig az ész valósítja, mindig erkölcsösök; tegyük azt bár azért is, hogy csak egyéni kedvérzetünket emeljük. Az észszerűség erkölcsiséget létesít. Ha én valakit elnyomok, akkor tökéletesen mindegy, akár magam, akár más kedvéért nyomom el;

mindkét esetben azért tettem, mert amaz elnyomott esztelen czélokot akart lét-síteni s mindkét esetben azon kedvérzet volt nemtudatos indokom, melyet az észszerűnek valósításától vártam, bár az esztelenség által okozott fájdalom volt az első impulsus cselekvésemre. Mihelyest az elnyomott észszerű czélokot követett, elnyomása azonnal erkölestelenné lett, akármiféle indokból cselekedtem is. H. áztatja magát s másokat, ha azt hiszi, hogy az ész az érzés közvetítése nélkül érvényesülhet. Minden erkölcsi cselekedetnél az egyénnek érzelme az impulsus, jólléte a végső cél. Ha jót tesztek másokkal azért, mert velem lényegben egyenlők, akkor az én lényegemért tettem, mely bennök is van; ha azért, mert az absolutummal egy lényegű vagyok, akkor az én lényegemért tettem, mely ugyanaz, mi az absolutumé; ha az absolutum megváltására szólítanak, újra csak magam kedvéért váltom meg, könyörületből, mint H. mondja. Egy szóval nem lehet cselekedet, melyet nem indítana az egyén jólléte, bármilyen formában rejtik is el ezen indítást. Épen azért sem az egyéni czélok megbélyegzése, sem az egyéni indokolás rosszálása nem lehet az erkölestannal megférő. Az egyéni czélok, mennyiben észszerűek, saját becsesél birnak s nem szorulnak arra, hogy idegen vagy épen álmódott czéloktól, milyen a H.-é, nyerjék értéküket s az egyénnek szívbéli hozzájárulása nélkül a czélszerű cselekvés soha meg sem indulhatna.

De hiszen ez merő endaeonismus, fogják sokan mondani. Értsük meg előbb egymást. Ha eudaemonismusként nevezik azon tant, mely azt parancsolja, hogy az egyéni boldogság megtartása czéljából az állatiaságot magunkban fékezni s elnyomni szükséges; ha eudaemonismus az, hogy a lelki nyugalom kedvéért az észszerű czéloknak kell szolgálni még azon esetre is, ha e czélt el nem érhetvén, inkább egyéniségünket feláldozzuk, semhogy annak lényegét engednők letiporni, — akkor azt sem bánom, ha ezen tant eudaemonismusként nevezik. De akkor is ezen endaeonismus oly fontos erkölcsiség, milyennél szebbet semmi más erkölestan nem mutathat fel. Az egyén mindent magára kénytelen vonatkoztatni; az ész szava dönt tetteinek értéke felett, s ha csak úgy lehetek boldog, hogy az észet követem, akkor tévesen itélik el erkölcsömet eudaemonismusként azért, mert e boldogság elérésére töreksem. Oly cselekvés, melyet nem az önérzet közvetít, nem létezik; a hol az önérzet nem lép közbe, ott lehet mechanismus, de moralis tény nem

fog előállhatni sehol. Mihelyest az ész adja a célt s az érzés az ész indokolását helyeslés-el fogadja, azon kedvérzet, mely ránk a tetteből háramlik, a megítélésre közönyös, de a motivatio menetében nélkülözhetlennek marad mégis.

Az erkölcsstan azért Hartmann ellenére kénytelen tudományos alaposság kedvéért megtartani a következő tételeket. Legelőször szükséges, hogy az erkölcsre hivatott egyéniség önálló, realis lényeg legyen; e nélkül nincs felelősség, nincs autonomia. Másodszor ennek észszerű céljait erkölcsösöknek kell elismernie, bár egyéniek; az egyéni jellem nem rontja le az erkölcsiség jellemét, mert minden cél, melyre törekszem, kell, hogy egyénisémem által egyéni célomnak fogadtassék be, s mert az egyéniségen tulmenő célokat mi nem ismerünk. Csak attól kell óvakodni, hogy az egyén alsó ösztöneit vezető szerepre ne engedjük jutni; mihelyest ezt engedték, azonnal egyéniségünk rosszabbik része a jobbik rovására terjeszkedik s épen az által cselekedetünk erkölcsstelenné válik. Harmadszor: ezen célok követése mindenkor az egyéni jóllét, illetőleg lelki nyugalom kedvéért van parancsolva. Ez indokolás lélektanilag szükséges s erkölcsileg közönyös, addig, míg csak indítóul használ s a mig észszerűsége kétségbe nem vonható. Megfér ezen befogással minden erkölcsi jelző: az önfeláldozás, ha észszerű: az önmegtagadás, ha észszerű céljaim követelik; a lemondás s másokért való cselekvés, ha meggyőződtem, hogy saját egyéni céljaim elérése nem sikerül; a művészi életberendezés, — egy szóval minden elv, mely az észszerűség jellemét mutathatja, megfér ezen állásponttal s sokkal biztosabb alapra fektethető, mint a H.-féle monistikus, ködös metaphysikára.

Ezen szempontból megfejtje ő a H.-féle autonomia és heteronomia közti ellentét is. Ha H. azt hiszi, hogy pl. az egyházi tan azért nem hozhat erkölcsiséget létre, mert heteronomia, azaz, mert másnak tekintélyével támogatja magát, — akkor ez tévedés. Senki, kivéve a gondolat nélkülit, azért, mert *más* parancsolja, nem teszi a parancsoltat, hanem azért, mert másnak parancsát saját cselekvésére indokul fogadta be, s akkor az autonomia és heteronomia közti határ összefolyt. Heteronomia csak ott áll be, a hol nem az ész, hanem az érdek adja a törvényt az ész ellenére. Azért H. is kénytelen elismerni a jogoságot, az állami szerkezet, a rend képességét autonom erkölcs létesítésére, a mi csak azon esetben lehetséges, ha autonom jellemüket észszerűségökből birják kimutatni; mert mind ezen viszonyok

az egyénnek másról nyujtanak eleintén s csak észszerű megfontolás után fogadjuk el czéljainkat saját czéljainkul.

Forduljunk már most röviden azon út vizsgálásához, melyen H. ezen végczélt elérte. Ez út állítólag az inductio (588. l.), még pedig azért, mert egyéni, lélektani fejtegetésekből indul ki s általános világczélt talál. Az exact tudományok mást értenek az inductio alatt, s azért ha a H. eljárását inductivnak nevezi, csak mosolylyal fogadhatjuk ezen sajtáságos inductiót. Az ő eljárása egyszerűen bíráló, nem behozó. Az egyes elveknél kimutatja egyenként a hiányokat, melyek az erkölcsiség teljes fedésére képtelenné teszik, de inductióból az egészben semmit sem találunk. Hogy ezen bírálat apriori elfogult, azt az olvasó azonnal észreveszi; a pessimismus és a «nem-tudatos philosophiájának» metaphysikája azon mérték, melyhez az egyes alakzatokat fogja s becsli. Ez alakzatok magok pedig semmi coneret összefüggést nem mutatnak, oly annyira, hogy pl. a rend autonom elvéből származtatja a közszokás (Sitte) heteronom elvét, a mi igen feltűnő (490. l.); sőt Hartmann maga bevallja, hogy «mindegy, akár az érzés, akár az izlés moralját fejtegeti előbb (162. l.) Ha ilyen két nagy szakasz a fejtegetés hátránya nélkül felcserélheti a helyeket, akkor a berendezés nem a tárgyból, hanem a szerző önkényéből vette indokait. Az átmenetek maguk pedig nem módszeresen, hanem feuilletonistikus alakban vannak megtéve. Sok helyen épen nem tudjuk, miért kerül valamely elv épen arra a helyre, mint pl. a szabad akarat elve, a mely a megelőzőknek (rend, igazságosság, méltányosság) «genetikus» elve s így azoknak magyarázója.

Az olvasó ez elvek sokaságát bizonyosan bámulta. Nem igen talált az erkölcsstan történelmében járatos sem megfelelő erkölcs-tani rendszereket, melyek egyik-másik elvre épültek volna. Ilyen pl. az erkölcsi önértzet, a bánat, a társas ösztön, az igazság, a kegyesség, a hűség, a kötelességérzet, a szabad akarat, a liberum arbitrium indiff. s más elvek, melyekre sehol sem alapítottak rendszereket, mert egyoldalúságuk s formaiságuk ilyen épületet nem bírhat el. A magyarázat abban rejlik, hogy H. nem adott magának számot arról, *mit ért elv alatt?* Néha egy erkölcsi tételt ért alatta pl. a gyakorlati ész elve, az igazság elve, a socialeudaemonistikus elv, a culturfejlés elve. Másutt realis hatalmat, mely az erkölcsiséget létesíti, pl. az erkölcsi világrend, mint obj. valóság. Ujra másutt azon indokokat, melyek az erkölcsöt egyénileg létesítik pl.

a szeretet s azon elvek, melyek az érzés erkölcsstanát képezik. Végre van olyan eset is, hogy elv alatt az erkölcsiség támaszát érti pl. az absolut erkölcsi elvek (792. l.). Ily módon talált H. igen sok elvet, de ezek lényegben különböző tudományos alakok s azért ilyen felhasználásuk tudományos tekintetben helytelennek nevezendő. Elv alatt csak azon tételt kellett volna érteni, melyből az erkölcsi tüneményeket magyarázni akarták s akkor sokkal kevesebbre szorult volna az elvek száma, s Hartmann művének terjedelme is. Akkor talán az elvek haladásában talált volna bizonyos történelmi sort is, a mely most nem lehető benne ép oly kevéssé, mint nincs logikai szigorúsággal indokolva az elvek eme következése. Hartmann ugyan egy helyen igyekezett történelmi sorozatot is kimutatni (782. l.), mely szerint az egoistikus erkölcs az ókoré, a heteronomia a középkoré s az autonom metaphysikai erkölcsstan az újkoré. Azonban ez épen csak látszólagos sor, egy találmra oda vetett aperçu, egyéb semmi. Ha Spinoza és Schopenhauer az egoismusba, Kirchmann a heteronomiába, a középkori mystika a metaphysikába esik, s a keresztyénység, de kivált a buddhismus mind a 3 korszakon keresztül huzódik, akkor az ilyen történelmi aperçunek értéke fejtegetést nem kíván.

Erkölcstani elvek fejtegetése oly számos előzményeket kíván egyéb tudományokban, hogy a társadalmi tanokat (a *πολιτικά*, mi helyett a barbár «sociológiát» használják) méltán a legconcretebb tudománynak nevezik. Leginkább szükséges pedig az efféle kutatásokhoz a lélektannak tiszta, nem ingadozó tudománya. Ennek hiánya H. művében tudományos tekintetben nagyon érzékeny hiba. H. rendszerének alaptana nem alkalmas helyes lélektan szerkesztésére s ezt az olvasó leginkább érzi az érzés fejtegetésénél, melynél H. megelégszik általános mondásokkal; az észöszttönnél, a kötelesség érzeténél, az észnek taglalásánál, melyeket a modern elméletek szempontjából felületességeknek kell neveznünk. Ezen rendszeres hiányt azonban kárpótolja azon gazdag tapasztalati anyag, melyet H. csodálatos mértékben bír felhasználni kivált, az érzelmi elvek fejtegetésénél. Azon főérdemeken kívül, melyeket az önzetlen, autonom cselekedetnek kitüntetése, az észszerűség határozott hangoztatása képeznek, a műnek kiváló részleteit, melyek maradandó becsesel bírnak, épen e fejtegetésben leljük letéve. Hartmann az emberi léleknek legfinomabb szálait ismeri; éles szemmel tudja megítélni azoknak befolyását az erkölcsnek keletkezésére s oly sok

lélektani finomságot, gyakran oly mély bepillantást mutat a lélek legbensőbb műhelyébe, hogy a lélektan kivált a moralis érzelmek fejtegetésénél csak hálás köszönettel fogadhatja a tőle kiaknázott kincseket. Az ízlés fejtegetése, az érzelmek közt a bánat, a viszonzás, a könnyörület kitünő részleteknek nevezhetők. Kivált pedig a szeretetnek, az érzelmi világ eme koronájának, fejtegetése egyes vonásainak levezetése a lényeges azonosság érzelméből, helylyel-közzel oly valóban pompás módon történik, hogy hozzá fogható részletezést oly alakban nem igen találhatni. Ezen részekben H. nem a pessimista, ki a világ kínjainak ugysis ismeretes elsorolásával bajlódik, e részekben Hartmann a lelkesült, költői pillantású bölcsész, ki a földi kínok ezen egyetemes gyógyszerét, érdeme szerint, forró szívvel felfogja, gyönyörű színekben ecseteli. S ilyen részlet igen sok van. A kötelesség rideg szavát, az észnek fenségét, ép oly mesterileg rajzolja, a mily ügyesen tudja a socialeudaemonismuskak a socialdemokráciával s ennek a jesuitismussal való összefüggését kimutatni; a culturfejlődés egyes mozzanatait, kivált a leánynevelés mai képtelen irányát oly kiméletlenül ostromozza, mint kimutatja a női nemnek gyöngéit, csalfaságát, mely gyengeségéből ered, igazságtalanságát, mely csekély észtehetségéből folyik, méltánytalanságát, mely az érzelmi világ túlnyomóságából ered. Nyílt sisakkal támadja meg az ultramontanismus elvét s káros befolyását, melyet «chronikus ólommérgezésnek» nevez, ostromozza az igazság elvének értelmében az igazmondástól annyira távol álló politikai, egyházi, társadalmi és sajtóeljárást s ha néhol a porosz állam gyengéi iránt szeme nem elfogulatlan, ha a francia nemzetnek szabadsági pathosát nem tudja méltányolni, ha a nagy forradalom elveit erkölcsiségre elégteleneknek találja, — akkor ezek oly részletek, melyekben igaz és hamis egyformán vegyült, de a melyeket mind azon meggyőződés lengi át, hogy csak az obj. észszerű világcélok létesítése létesítheti az igazi erkölcsöt is. S ez számos kemény nyilatkozatának, számos igazságtalán mondásának magyarázója s némileg igazolója is.

Ezen okoknál fogva kénytelenek vagyunk azt állítani, hogy a mű nem az erkölcsi tudat fejlődésének phasisait mutatja ki; nem mutatja ki azok logikai összefüggését, nem mutatja ki azoknak történelmi egymásutánját, nem mutatja ki azoknak szükségképeni következtetését az egyes ember erkölcsi haladásában sem. *De igen is kimeríti mind azon elemeket, melyek az erkölcsiséget létesítik, felmutatja*

*mind azon tényezőket, melyek az erkölcsiség keletkezéséhez szükségesek.* Alig lehetne még egy tényezőt, akár objectiv akár subjectiv tekintetben, felhozni, mely H. művében ne volna taglalva. S e taglalás, mint említettük, finomságokig behatoló s oly szerencsés, hogy sokszor valóban meglepő eredményeket mutat fel annak számára is, a ki hosszan s behatóan vizsgálta már az ide vágó kérdéseket. Az erkölcsi tudat elemeinek ezen taglalása az, a mit H. valósággal adott, s csak ilyen értelemben vehető a «phaenomenologia» neve; más értelemben a czimet nem érdemli. Legkevésbé igényelheti a szerző azt, h. Hegel nagyszerű phaenomenológiája mellé egyrangunak soroztassék ezen műve. A hegeli szellem-phaenomenologia módszeres tekintetben valódi remekmű; tárgya felfogásában páratlan nagyságu conceptionnak kifejlése, melyben nem csak azon fokozatok vannak lefestve, melyekben az egyéni szellemnek *kell* mint egyes tüneményes alaknak áthaladnia az abszolút ismeret fokáig, hanem az is, melyeken az abszolút szellem maga kénytelen átmenni, hogy maga lényegének öntudatára ébredjen. Ilyen zárt egységet Hartmann nem bírt elérni, mert módszere nem képesíti az erkölcsi elvek szükségképeni egymásutánjának logikai kifejtésére. Vannak azonban vonások, melyek a művet Hegel rideg logicismusából előnyösen megkülönböztetik. Könnyű, egyszerű nyelvezete s azon élénkség, mely a tárgya iránt érdeklődő szerző szivéből átszáll művébe, számos pikant megjegyzés, sok új szempont s kezdettől végig könnyen érthető, még a legelvontabb kérdésekben is szemléltető, áttetsző tárgyalási modora e műnek talán még több olvasót biztosítanak, mint szerző első művének. S hiszszük hálásabb olvasókat; mennyiben a tárgy fontosságához s gyakorlati természetéhez képest a zárszónak visszatetsző részletétől eltekintve, Hartmann sikeresen lemondott a paradox féligazságok fenhangon való hirdetéséről s meglegedett azzal, hogy lehető tárgyilagossággal átkutassa s feltüntesse az erkölcsi életnek tényezőit.

Budapest.

Böhm Károly.

MAGYAR  
PHILOSOPHIAI SZEMLE.

SZERKESZTIK ÉS KIADJÁK

BOKOR JÓZSEF és Dr. BUDAY JÓZSEF.

V. ÉVFOLYAM.

VI. FÜZET.

1886 NOV.—DECZ.

Megismeritek az igazságot, és az igazság  
szabadokká téssen titeket.

*János VIII. 32.*

Szerkesztő- és kiadóhivatal Budapesten, VI. ker. Nagy János-utca 5. sz.

**Előfizetési díj egy évre 5 frt.**

*A „Magyar Philosophiai Szemlét“ a Magyar Tudom. Akadémia támogatja  
ugyan, de a lap irányáért és tartalmáért csakis a szerkesztőség felelős.*

BUDAPEST

NYOMATOTT A PALLAS RÉSZVÉNYTÁRSASÁG NYOMDÁJÁBAN.

1886.

## TARTALOM.

1. Az erkölcsi tudat megjelenési alakjai. <i>Böhm Károlytól</i> ... .. 401
2. Az emberi és állati lélek. <i>Dr. Bihari Pétertől</i> ... .. 429

### ÉRTESÍTŐ.

1. Philosophiai Propedeutika. A psychologia és logika vázлата. Joly H. után. Budapest 1886. <i>Dr. Buday Józseftől</i> ... .. 459
2. La philosophie du droit civil par A. Franck. Paris. J.-tól ... .. 462
3. Brassai Sámuel. A jövő vallása. Kolozsvár 1886. Dubitanstól... .. 466
4. Erődi Dániel. A középiskolai kérdésről. Budapest 1886. —r. ... .. 468
5. A philosophiai folyóiratokból ... .. 470
6. Czimlap és tartalomjegyzék... .. 477

---