

# AZ ÉRTÉK PROBLÉMÁJA

ÍRTA

SOMLÓ BÓDOG



BUDAPEST

KILIÁN FRIGYES UTÓDA M. K. EGYETEMI KÖNYVKERESKEDÉSE

1911.

Az érték problémáját, a mely mindennemű philosophiában benne rejlett, újabban határozottabban kidolgozták, sőt a philosophia alapkérdésének jelentették ki. így Windelband rendszeres philosophia alatt „az általános érvényű értékekről szóló kritikai tudományt érti”<sup>1</sup> Paulsen pedig azt mondja, hogy az értékek világának viszonya a valóság világához a theoretikus philosophia kardinális kérdése.<sup>2</sup> Münsterberg szerint „a világ értékeinek kérdése minden képzelhető világnézet középpontjában áll”,<sup>3</sup> Rickert az abszolút érték fogalmában mindennemű philosophia kiinduló pontját és ama fogalmak egyikét látja, a melyek „az összes philosophiai disciplinák közös gyökerét alkotják”.<sup>4</sup> A mi irodalmunkban pedig Böhm hangoztatta, hogy „a helyzet egyenesen oda csúcsosodik ki, hogy az ú. n. szellemtudományokban kivétel nélkül egy fogalom vált uralkodóvá, az érték fogalma”.<sup>5</sup>

Az érték fogalmára nézve, a melynek ilyen nagy hordképességet tulajdonítanak, mindazonáltal igen szétágazó tanok uralkodnak. A philosophusok még keresik az értékről való fogalmuk definitióját — mondhatnék Kant egy mondatát variálva.

## I. Systematikus rész.

Az érték különböző meghatározásait két typusra lehet visszavezetni. Az egyik szerint „azért tulajdonítunk a dolgoknak értéket, mert kívánjuk őket”.<sup>6</sup> „Ugyanez az értékfogalom akként is meghatározható, hogy az érzelmre me-

<sup>1</sup> Präludien, 3. kiad. 51—52. 1.

<sup>2</sup> Was uns Kant sein kann, Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. V. kt. 23. 1.

<sup>3</sup> Philosophie der Werte, 3.

<sup>4</sup> Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. kiad. 234. 1.

<sup>5</sup> Axiologia, 6

<sup>6</sup> Ehrenfels, System der Werttheorie, I. 1.

gyünk vissza”.<sup>1</sup> E szerint érték egyszerűen az, a mit kívánunk, vagy a mi örömet okoz. Az érték e felfogás szerint relatív valami, minthogy a kívánással áll és szűnik meg. Ami az egyik embernek érték, az éppen csakis számára érték, másra nézve ezért még nem kell, hogy szintén érték legyen. Az örömezés ugyanis kiválóan subjectív valami. Hogy valami számomra örömet okozó-e avagy sem, a felett csak egy bíró ítélt: én magam.

Az érték fogalmának második typusa sokkal tágabb. „Az értékek subjectivitásának és relativitásának tanával az értékek objectivitásának és abszolútágának tanát helyezik szembe.”<sup>2</sup> Ezen második felfogás szerint vannak „feltétlenül érvényes” értékek is, „a melyek függetlenül érvényesek azoktól a relativistikus értékektől, a melyek a történelmileg adott egyén akaratát körülkerítik”.<sup>3</sup>

Az a nagy jelentőség, a melyet magának az érték problémája az újabb philosophiában arrogál, kizárólag az érték felfogásának ezen második típusához fűződik, míg az első typushoz tartozó meghatározások a kérdést egy lélektani szaktudományi kérdéssé szállítják le.

Így tehát az értéktan küszöbén a következő kérdések állanak elénk: Először is: Mi értendő egy nem subjectív, feltétlenül érvényes érték alatt?

Másodsor: Jogositva vagyunk-e ilyen nem-subjectív értékek felvételére?

Harmadsor: Milyen viszonyban vannak az értékek különböző fajai egymással?

És negyedsor: Mit jelent az érték akkor, ha a subjectív kívánási értékeken kívül még azoktól független, objectív vagy éppen feltétlen érvényű értékek is vannak? Más szóval: Mi a közös az értékek különböző fajaiban?

### 1. Az abszolút érték fogalma.

Az abszolút vagy feltétlen érték fogalmát illetőleg megegyezést konstatálhatunk a tekintetben, hogy mindekelőtt az általános érvényűség az, a mely valamely értéket abszolúttá tesz és azt a pusztán egyéni, feltételes, subjectív értékekkel szembe helyezi.

Az általános érvényűség fogalmának jelentésére nézve

<sup>1</sup> Ugyanott, 54.

<sup>2</sup> Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1910. 3. kiad. III. kt. 1765. 1.

<sup>3</sup> Münsterberg, Philosophie der Werte, 38.

azonban, úgy tudom, nem eszközöltek az érték fogalmával kapcsolatosan elég beható vizsgálódásokat.

Egy általános érvényű érték ugyanis egy pusztán subjectív értékkel szemben először is olyan értéket jelenthet, a mely *mindenki számára* érvényes: a mely tehát nincsen az azt alkalmazóban rejlő subjectív feltételekhez kötve, hanem az alkalmazótól függetlenül érvényes. S másodsor egy érték általános érvényűsége még továbbmenőleg jelentheti az érték függetlenségét még az értékelendő dolgoktól is; az általános érvényűség itt tehát még annyit is tesz: *minden lehető dologra nézve* érvényes. És végül az általános érvényűség fogalmában még az a jelentés is rejlik: *minden képzelhető feltétel mellett* érvényes. Vagyis az „általános érvényű érték” fogalmával még mindig többféle jelentés járhat és kérdéses, vajjon azzal egy pusztán csak mindenki számára, avagy egy egyszersmind minden dologra nézve és egyúttal minden feltétel mellett is érvényes értéket akarunk-e megjelölni. Ha egy érték érvényességének az értékelő alanyon kívül lehető feltételeit az értékelendő dolog fogalmához soroljuk, akkor a következő négy lehetőség áll elő:

1. Feltételes érték úgy az alany, mint a tárgy tekintetében.
2. Feltételes érték az alany, feltétlen a tárgy tekintetében.
3. Feltétlen érték az alany, de feltételes a tárgy tekintetében.
- 4 Feltétlen érték úgy az alany, mint a tárgy tekintetében.

Míthogy azonban egy értéknek az alany szempontjából való feltételezettségét már subjectivitásnak nevezzük, ennél fogva az érték subjectivitásának fogalmában az 1 és 2 alatti esetek egybefolynak s következőleg mint az érték általános érvényűségének esetei csak a 3 és 4 alatti lehetőségek maradnak fenn.

Már most ki lehet mutatni, hogy még a korlátozottabb értelemben vett általános érvényűségnek felvétele is, a pusztán mindenki számára való általános érvényűség, feltartóztathatatlanul a tágabb értelemben vett általános érvényűséghez vezet, a nem pusztán mindenki számára, hanem az egyúttal minden képzelhető dologra nézve minden lehet feltétel mellett való érvényhez. Ugyanis nem vehetünk fel általános érvényűséget pusztán az alany szempontjából ellenben csak bizonyos tárgyakra korlátozottan, a nélkül, hogy ezzel már egy olyan elvet is feltételeznénk, a mely-

lyel meg volna határozható, hogy mely tárgyra alkalmazható ez a mindenki számára érvényes érték, melyekre pedig nem.

Ennek az elvnek pedig olyan értéknek kell lennie, a mely először is szintén érvényes volna mindenki számára — mert különben nem volna vele meghatározható, hogy mely tárgyra alkalmaztassék a kérdéses érték mindenki számára érvényes módon.

Másrészt azonban ennek az elvnek olyan értéknek is kell lennie, a mely minden tárgyra alkalmazást nyerhessen, mert hiszen szerinte a tárgyak két csoportját különböztetjük meg, a melyeknek együttevve a dolgok összességét kell adniok, ugyanis ama tárgyak csoportját, a melyekre a szóbanforgó érték alkalmazható, meg ama tárgyak csoportját, a melyekre nem alkalmazható. És épp oly kevésbé nyugodhatnánk meg a szűkebb értelemben vett általános érvényűség valamely más korlátjában. Miként a tárgyak tekintetében való korlát, úgy bármely más föltétel által szabott korlát tüstént egy magasabb érték felvételét követelné, a melynek segítségével az elsőnek korlátozottsága megállapítható volna.

Ennek a magasabb értéknek természetesen minden tekintetben ugyanannyira feltétlennek kell lennie, csakhogy nála még az az egy feltételezettség is elesnék, a mely amazt még korlátozná. Tehát először feltétlen volna mindott, ahol amaz feltétlen, de feltétlen volna még ott is, a hol amaz feltételes és így általános érvényű volna a szónak legteljesebb értelmében.

Mihelyt tehát a filozófia általános érvényű értéket vesz fel akár csak korlátozottabb értelemben is, azonnal a legteljesebb értelemben vett általános érvényűség felvételére is kényszerítve van. Vagy tagadjuk tehát az általános érvényű értékeket és megállunk a pusztán subjectiveknél, vagy elismerjük őket, de akkor aztán az általános érvényűség legtágabb értelmében kell ezt tennünk.

A szónak a legtágabb értelmében vett általános érvényű értékeket *abszolút* értékeknek fogjuk nevezni, ellenben a tárgy vagy valaminő egyéb feltétel tekintetében korlátozottakat megkülönböztetésül úgy a *subjectív*, mint az abszolút értékektől *objectív* értékeknek mondjuk. Az „objectív” kifejezés ugyan minden inkább, mint egyértelmű, azonban egyike e szó leghasználatosabb értelmeinek, hogy azt a mi minden alany számára, tehát függetlenül az alanyokban rejlő különbségektől érvényes, objectívnek nevezzük.

Az abszolút értéknek ez a meghatározása meg is felel

az abszolút szó egyébkénti philosophiai jelentésének. Legtöbbször a teljesen feltétlen érvény értelmében vesszük, a mint azt már a scholastikus definitiók: *sine ulla conditione, non dependens ab alio* — felfogják s miként ez Kantnál is (Kritik d. r. Vern. 281) „hogy valami minden tekintetben (korlátlanul) érvényes” visszatér.<sup>1</sup> Egy abszolút érték tehát olyan érték, a mely úgy minden képzelhető alanyra, mint minden képzelhető tárgyra nézve minden feltétel mellett érvényes.

Hogy melyik az abszolút érték, arról egyelőre még semmit sem tudunk, uralmának területére, birodalmának kiterjedésére nézve azonban megállapításokat eszközölhetünk. E megállapításokból pedig még továbbmenő következtetéseket is vonhatunk.

Már az eddig mondottakból is folyik, hogy *csak egy* abszolút érték lehetséges a szónak e legtágabb értelmében, nem pedig kettő vagy három vagy több. Mert tegyük fel, hogy két abszolút érték létezne, akkor nem lehetne mind a kettő minden alanyra nézve és minden tárgyra vonatkozólag *bármilyen feltétel mellett* érvényes. Akkor mégis olyan feltételeknek kellene adva lenniük, a melyek mellett az egyik s megint olyanoknak, a melyek mellett a másik volna érvényes, illetőleg alkalmazandó. Ha azonban valamely érték érvénye bizonyos feltételektől függ, akkor vége az abszolútságnak, akkor már többé nem *sine ulla conditione*, már nem „minden tekintetben korlátlanul érvényes”. Ezzel azonban egyszermind megint egy olyan érték is tétéleztetnék fel, a mely mindenki számára érvényes módon megszabná, hogy mily feltételek mellett alkalmaztassék ez a két (helytelenül abszolútnak tekintett) érték. És így csak ez az érték volna a teljesen feltétlen, az abszolút mert ennek érvénye most már semmi feltételtől sem függhetne többé.

Több ízben eljutottak ugyan több, egymással koordinált abszolút érték felvételéhez és azt hitték, hogy az ebben rejlő ellenmondás olyképpen kerülhető ki, ha feltételezzük, hogy egyszerűen akaratunktól függ, hogy ezen értékek melyikét alkalmazzuk. Ezzel a felfogással még foglalkozni fogunk, azonban már e helyütt akarjuk kiemelni, hogy az ellentmondó és hogy saját magát lerontja. Ha akaratomtól függ, hogy egy értéket alkalmazzak-e vagy sem, akkor az többé nem feltétlen. Nincs értelme annak az állításnak, hogy egy feltétlen érvény az alatt a feltétel alatt áll fenn számomra, hogy akarom. Ezzel a feltétlen érvényt mint aka-

ratunk tárgyát akaratumk egyéb tárgyaival egyenlősítettük, a mi által az el is vesztette feltétlenségét.

Nem létezhetik tehát több egymás mellé rendelt abszolút érték. Az ilyenek csak úgynevezett, de nem valósággal abszolút értékek lehetnének és azonnal ismét egy felettük álló valóban abszolút értéket tételeznének fel.

Eddigélé tehát két szilárd tételünk van az abszolút értékről. Először is vagy a tisztán subjectív értékeknél kell megállapodnunk vagy pedig a szónak legteljesebb értelmében vett abszolút értékig kell felemelkednünk, azaz semmi esetre sem állhatunk meg valaminő, e kettő között fekvő lépcsőfokon, egy valamiképen mégis csak korlátozott általános érvényű érték fogalmánál. Másodszor pedig tudjuk, hogy bármilyen is legyen ez az abszolút érték, *csak egy* ilyen abszolút érték lehetséges.

Az elmondottak egy további corollariuma, hogy az abszolút érték fogalmára nem alkalmazható többé abszolút érték. Minthogy csak egy abszolút érték létezhetik, nem létezhetik abszolút érték, a mely reá alkalmaztassék. Egy feltételes érték természetesen az abszolútra is alkalmazható, de ez az alkalmazás csak feltételes, csak subjectív, egyéni érvényű lehet.

E szerint nem vethetjük fel többé az abszolút érték abszolút értékének kérdését. Ez a kérdés már az abszolút érték fogalma által ki van zárva. Erre a kérdésre ugyanis csak egy tautologikus mondattal lehetne felelni. Ellenben kutathatjuk minden más érték abszolút értékét, mert ez minden más értékre alkalmazható.

## 2. Az abszolút érték felvételének jogosultsága.

Az abszolút érték fogalmára vonatkozó ezen előzetes megfontolások körében még arra a fontos kérdésre is meg kell felelnünk, a melyet eddig nyitva hagytunk: Vajjon ezt a fogalmat kell-e egyáltalában használnunk, nem lehetünk-e meg nélküle is? A fentiekben ugyanis csak azt láttuk, hogy mit kell e fogalom alatt értenünk, *ha* használjuk és ha nem szorítkozunk a pusztán feltételes, individuális értékekre. Hogy azonban tényleg megvan e ez a választásunk, azt még nem vizsgáltuk meg.

Ez a kérdés azonban tudvalevőleg nem tartozik a philosophia nyílt kérdései közé. A philosophia közhelyei közé tartozik, hogy az az állítás: csak subjectíve feltételezett értékek vannak (nincs abszolút érték) ellenmondó, mert

maga ez az állítás mégis abszolút érvényt igényel. Abszolút érvényűnek mondja tehát, hogy nincs abszolút érvény. Holott, ha nincs abszolút érvény, akkor ennek a tétének, mely szerint nincs abszolút érvény, sem lehetne az a jelentése, hogy ellentétét feltétlenül kizárja. Ha pedig az ellenkezője is lehetséges, akkor e tételnek nincs semmi értelme.

Vagyis annak a tételnek, mely az abszolút érték létezését állítja, van józan értelme, ellenben nem tudunk józan értelmet egybekötni az ellenkező tétellel, mely szerint abszolút érték nem létezik.

A fentiekben láttuk, hogy lehetetlen *több* abszolút érték létezését feltételezni; most azt is látjuk, hogy nem lehetséges nem tételezni fel egy abszolút érték létezését sem.

Nincsen tehát szabad választásunk pusztán subjectív és abszolút értékek felvétele között, hanem elkerülhetetlen egy abszolút érték létezésének felvétele.

### 3. Melyik az abszolút érték?

Hogy melyik érték felel meg az abszolút érték emez ismérveinek, azt eddigelé nem is kutattuk, pedig a felelet már benne is rejlik abban a gondolatmenetben, a mellyel az imént az abszolút érték tagadásának lehetetlen voltát kimutattuk. Mert voltaképen az igazságérték volt az az érték, a melynek abszolságát tagadni lehetetlennek mutattuk ki, s a melynek feltétlen érvényét elismertük, a midőn egy feltétlen érték elismerését elkerülhetetlennek találtuk. Vagyis ahhoz az eredményhez jutottunk el, hogy e tétel: „nincsen abszolút érvény”, nem lehet igaz, minthogy az maga is abszolút érvényt, igazságot vindikál a maga számára. Az az ellenmondás, a melyet ebben az állításban találtunk, hogy feltétlenül áll, hogy semmi sem feltétlenül érvényes, nem más, mint az az ellenmondás, a melyet így is kifejezhetünk: igaz, hogy semmi sem igaz. Az igazságérték egyúttal az egyedüli érték, a melynek tagadása ellentmondást tartalmaz, mert ez az egyedüli érték, a melyet nem is lehet tagadni a nélkül, hogy elismernők. Az igazságérték az egyetlen érték, a melyet csak elismerni lehet, minthogy annak tagadása is már annak elismerését foglalja magában.

Az igazságérték meg is felel mindannak, a mit fentebb az abszolút érték fogalmára nézve megállapítottunk. Az igazságérték *sine ulla conditione* érvényes. Ha valami igaz, akkor az mindenki számára igaz. Olyan tárgyat sem képzelhetünk, a melyre az igazságérték ne nyerhetne alkal-



mazást. Nem képzelhetünk el semmiféle, az igazságértéken kívül álló feltételt, a mely az igazságérték érvényét kívülről korlátozhatná. Ha azt állítjuk, hogy valami csak bizonyos feltételek mellett igaz, akkor éppen ez az igazság, akkor éppen az igaz, hogy valami feltételezve van. Ne tévesszen meg bennünket az a kifejezőmód, a melynek értelmében az igazságot feltételesnek is mondhatjuk, holott csak a feltételezettség igazságát akarjuk vele kifejezni. A ki ebben kételkednék, vesse fel azt a kérdést, hogy micsoda érték is korlátozhatná ilyenkor az igazságérték érvényét. Nincsen olyan más érték, a melynek nem kellene az igazságérték abszolút értékének alárendelődnie.

S minthogy, mint láttuk, nem létezhetik két vagy több, hanem csakis egyetlen abszolút érték, s minthogy kimutattuk, hogy az igazságérték abszolút, már is kétségtelen, hogy az igazságérték az egyetlen abszolút érték.

E megfontolások elhanyagolása bonyolította az értéktant az ellenmondásoknak szinte kibonthatatlan szövevényébe.

Azt látjuk tehát, hogy az abszolút érték fogalmában rejlő feltevések következetes szem előtt tartása az ismeretelmélet problémájához vezet el bennünket. Az igazságértékkel értékelni és megismerni ugyanis egy és ugyanaz. S ezzel egyszersmind meg van mondva az is, hogy az érték problémájára nézve egészen speciális nehézségek állanak fenn. Láttuk ugyanis, hogy az igazság minden feltétlen értékelés végső kiindulópontja. Ha már most az igazságra nézve abszolút érvényű értékelést akarnánk kimondani, ezzel az abszolút értéket tennők az értékelés tárgyává és egy másik abszolút értéket keresnénk, a melynek segítségével az előbbi abszolút értékre nézve valami általános érvényűt mondhatnánk. Az abszolút érték a mi végső, legfőbb föltételünk minden általános érvényű állításnál. Hogy erről a végső föltevésről valami általános érvényűt mondhassunk, ahhoz is előbb már meg kell tennünk ezt a végső föltevést.

Mindez egyszerű folyománya annak a ténynek, hogy az abszolút érték problémája és az ismeretelmélet problémája ugyanarra a kérdésre vonatkoznak.

Természetesen e helyütt nem lehet feladatunk, hogy az ismeretelméletnek valaminő megoldását kíséreljük meg. Annak „megoldása” Kant óta különben is csak annyit jelent, mint ama határoknak megállapítását, a melyeken túlmenni nem tudunk. Tehát nem ezekről a határokról, nem a tiszta ész e kritikájáról van itt szó. Mi megelégedhetünk annak megállapításával, hogy az érték problémájának lépésről lépésre ezekig a határokig kell visszamennie és hogy az

abszolút érték alkalmazása így végül a megismeréssel esik egybe.

Éppen ezért annál a sokat vitatott kérdésnél sem kell megállanunk, hogy ez a végső föltevés, a melyből egy abszolút (igazság-)érték elkerülhetetlenségének kimutatásánál kiindultunk, lélektani avagy logikai tételnek tekintendő-e. Ha valaki e végső föltevés tagadásának lehetetlenségét immár lélektani megállapításnak kívánja tekinteni és súlyt helyez arra, hogy a logikai szükségesség ilyképen lélektanilag vezetendő le. Ez ellen nincs miért kifogást tenni. Ha ezt a föltevést végsőnek ismerjük el és benne *minden más* tény megállapíthatóságának feltételét látjuk, akkor lényegtelen, minek *nevezzük* ezt a föltevést. Mit sem változtat felfogásunkon, vajjon logikainak avagy lélektaninak nevezzük el, avagy ezen elnevezések egyikét sem alkalmazzuk reája. Ha ugyanis lélektani tapasztalati ténynek nevezzük ezt a föltevést, akkor *ezt* a lélektani tapasztalatot, a mely egyáltalában minden más tapasztalatnak feltétele, természetesen meg kell különböztetnünk a többi lélektani tapasztalatoktól is. Ha viszont logikainak nevezzük el ezt a föltevést, akkor mindenesetre olyan logikai föltevés az, a mely minden más logikai szükségszerűség felismerésének előfeltétele. Vagyis, ha ezt a föltevést lélektaninak nevezzük, ebből még nem következik, hogy „a lélektan” volna a logikának és az ész kritikájának előfeltétele, mert nem szabad elfelejtenünk hogy az előfeltétel nem „a lélektan”, hanem csakis ez az egy „lélektani” tétel és hogy ez a tétel egyaránt előfeltétele úgy minden további lélektani, mint logikai vagy kritikai vagy bármint nevezendő tételnek. Ha pedig logikainak nevezzük föltevésünket, abból természetesen megint nem az következik, hogy most már „a logika” előfeltétele a lélektannak, mert csakis ez az egy „logikai” tétel az, a mely közös előfeltétele úgy minden további logikának, mint minden pszichológiának.

Mindig csak arról van tehát szó, hogy gondolkodásunk egy végpontját constatáljuk, ez a lényeg, „annak a felismerése, hogy ezen a ponton nem lehet túlmenni és ezen mitsem változtat, hogy melyik tudománytól kölcsönzi nevét ez az első tételünk. Ez a tétel nem tehet az által gazdagabbá egy tudományt, hogy annak nevet felveszi és ez által valójában saját méltóságát úgy sem viheti át az illető tudományra. Akárhogy is nevezzük, mégis csak a benne rejlő végső föltevés marad az abszolút érték, a melyet a nevét adó tudománynak is mindenik más tételénél előfeltételül el kell fogadnia.

Ahhoz az eredményhez jutottunk el tehát, hogy a megismerés egy abszolút érték alkalmazását jelenti és hogy más, a szónak legteljesebb értelmében vett abszolút érték nem létezhetik, hogy tehát az abszolút érték az igazság. Az ismeretelmélet további nehézségeivel e helyütt nem kell foglalkoznunk. Itt beérhetjük azzal az eredménnyel, hogy a megismerés értékelés, még pedig az abszolút értékkel való értékelés.

#### 4. *Az erkölcsi érték.*

Vizsgáljuk meg az eddigiek kapcsán most azt a kérdést, hogy minő viszonyban vannak az igazságértékkel azok a fogalmak, a melyeket az értékstan gyakran az abszolút érték válfajaként jelöl meg s állapítsuk meg mindenekelőtt az erkölcsi érték viszonyát az igazságértékhez.

A fentebbi kategóriák melyikébe tartozik az erkölcsi érték? Vajjon pusztán subjectív értéket jelent-e, nem többet, mint valamely tárgy pusztán egyéni kívánását? Avagy az erkölcsi érték is egy, az értékelő egyénen és annak subjectív vágyain tülemelkedő általános érvényűséget jelent-e? S ha igen, a szónak melyik értelmében általános érvényű az erkölcsi érték? Mily viszonyban van ahhoz a legteljesebb általános érvényűséghez, a melyet fentebb az abszolút szóval jelöltünk meg? Mily viszonyban áll az erkölcsi érték az abszolút értékhez vagyis az igazságértékhez?

Az etikai értéknek a vágyra, az akaratra való visszavezetése ugyan nem foglal magában logikai ellenmondást, tehát nem elgondolhatatlan, mint az igazságértéknek visszavezetése az akaratra, de ellentétben állana azzal, hogy az erkölcsi érték az akarat megítélésének mértékéül szolgál. Már pedig az akarat megítélésének mértéke nem lehet maga az akarat. Vagy nincsen ilyen mérték, vagy van; ha pedig van, akkor valaminek az akarattól eltérőnek kell lennie. Ha az erkölcsi érték maga is akarat volna, miként volna lehetséges helyes vagy helytelen, erkölcsös vagy erkölcstelen akarat? Helytelen akarat e felfogás szerint nem akart akarat, erkölcsös akarat pedig akart akarat volna. Az előbbi *contradictio in adjecto* volna, mint tiszta piszok vagy rossz jószág, az utóbbi tautológia volna, mint pl. jó jószág. Tehát vagy nincsen is erkölcsi értékelés, és a mi ilyen néven szerepel, nem egyéb mint megtévesztő látszat, a mely mögött az egyén szubjectív értékelése rejtőzik, s ez esetben az értékannak az erkölcsi értéket illetőleg nem lehetne más feladata, mint ezt a téves látszatot az igazság világánál

eloszlatni; — vagy pedig tényleg van a pusztán szubjektív akarás mellett még erkölcsi értékelés is és akkor az értéktan feladata kimutatni, hogy az miben áll, miként viszonylik más értékekhez, miben különbözik azoktól.

Melyik már most a *competens* fórum ennek a kérdésnek az eldöntésére? Nem más, mint az introspektív lélektani *analysis*. Úgy az akarásról, mint az erkölcsi értékelésről csak az önmegfigyelés útján van tudomásom. Az a kérdés tehát, hogy az erkölcsi értékelés akarás-e avagy valami attól különböző, a lélektani *analysis* ténykérdése. Ebben az értelemben hangsúlyozzuk már most különösen, hogy az akarás teljesen eltérő jelensége öntudatunknak attól, a melyet erkölcsi értékelésnek, erkölcsi helyeslésnek vagy helytelenítésnek mondunk. Ha valamit akarok, ezzel az illető tárgyat nem értékelem erkölcsileg, ha pedig valamit erkölcsileg helyesnek jelentek ki, akkor ezzel egy az akaratától teljesen eltérő öntudati jelenséget fejezek ki. Az az öntudati állapot, a mely abban áll, hogy a jótékonyt helyeslem, egészen más valami, mintha jótékonyt akarok gyakorolni vagy ha azt akarom, hogy mások tegyenek jót. Az akarás erre a helyeslésre is vonatkozhatik; akarhatom ezt az erkölcsi értékelést is, éppen úgy, mint a hogy nem akarhatom és a mint viszont az akaratot helyeselhetem vagy helyteleníthetem. Akarhatom, hogy én legyek jótékony, hogy mások legyenek azok, vagy hogy minden ember legyen az. Akarhatom, hogy az erkölcsi értékelésnek megfelelően cselekedjem és akarhatom, hogy mások is annak megfelelően cselekedjenek. Ezeknek az akarásoknak azonban egyike sem erkölcsi értékelés. Akarhatok értékelni, de ez az értékelni akarás még épp oly kevésbé értékelés, mint a hogy az enni akarás még nem evés.

Az erkölcsi értékelés ugyanis egy az akarástól éppen különböző lelki tevékenység. Olyan eltérő, mint teszem az emlékezés és az akarás. Még ha az erkölcsi értékelés nem is állhatna elő másként, mint akarás útján, még mindig az akarattól különböző lelki tevékenység maradna. Éppen úgy, mint a hogy az akart emlékezések, a melyek genetikailag az akarat révén állottak elő, ezért mégis ettől az akarattól eltérő lelki funkciók. Az a genetikus kérdés, vajjon az etikai értékelés létrejöveteléhez szükség van-e akaratra, nem érinti az akaratnak különbözőségét ettől az etikai értékeléstől.

Hogy már most micsoda is tulajdonképpen ez a helyeslés vagy erkölcsi értékelés, az más kérdés, még pedig olyan, a melyre nem könnyű megfelelni. Alapjában véve az akarás

is definiálhatatlan; az akarás öntudatunk egy tényének megjelölése, a melyre, mint valamire, a mit tapasztalásból ismerünk, utalnunk kell, hogy megértessük, mit gondolunk. A ki ezt a tény tapasztalásból nem ismerné, annak az nehezen volna megmagyarázható. Ilyenformán áll a dolog az erkölcsi helyesléssel is, az is *lelki életünknek egy fundamentalis ténye*, a melyet nem tudunk más tényre visszavezetni. Az erkölcsi helyeslés úgy az akarástól mint minden más lelki tevékenységtől jól megkülönböztetendő. Hogy mi ez az erkölcsi helyeslés „voltaképpen”, az megint csak saját tapasztalatunkra való hivatkozással értethető meg. Azt az előttünk ismeretes lelki tevékenységet kell alatta értenünk, a mely valamit a pusztá akarással szemben mint általános érvényűt állít oda. Az erkölcsi helyeslés elismerése egy általános érvényű értéknek szemben a csak individuális érvényű subjectív értékkel. Kijelentése annak, hogy egy ilyen általános érvényű érték, szemben a pusztán subjectívvel, létezik.

Az erkölcsi értéket tehát mindennemű akarástól, mindennemű subjectív értéktől külön kell választanunk.<sup>1</sup>

Minő természetű már most az az általános érvényűség, a mely az erkölcsi értéket megilleti. Tudjuk ugyanis, hogy az általános érvényűség egyrészt a mindenki számára való érvényt jelentheti és hogy azonfelül még nem csak a mindenki számára, hanem a minden tárgyra és minden körülmények között való érvényesség, tehát az abszoltság értelmében is vehető.

Ha már most az erkölcsi érték értelmét vizsgáljuk, a mint azt belső tapasztalatból ismerjük és azt a kérdést vetjük fel, hogy a szó melyik értelmében tulajdonítunk neki általános érvényűséget. akkor mindenekelőtt megállapíthatjuk, hogy az erkölcsi érték kétség kívül mindenki számára való érvényességet jelent. Ha erkölcsi értékről, erkölcsi helyeslésről szólunk, azzal éppen azt az értelmet akarjuk kifejezni, hogy nem olyasmiről van szó a mi csak reám nézve érvényes, hanem valamiről, a mi tőlem, a ki ezt az értéket alkalmazom, egészen függetlenül minden más emberre nézve éppen úgy érvényes, mint reám nézve. Nem képzelhetünk el senkit, a kinek nem kellene erkölcsileg cselekednie, a ki nem követne el helytelenséget, ha az erkölcsi értéket

<sup>1</sup> Egy helyütt (Vom Fühlen, Wollen und Denken, 2-e Aufl. 181). Lipps is ilyen értelemben nyilatkozik: Az erkölcsi helyeslés „egészen sajátyszerű eszmei vagy öntudati tény, a mely semmi máséhoz nem hasonló és más tényre vissza nem vezethető”. Csakhogy Lipps nem marad következetes e meghatározáshoz.

figyelmen kívül hagyná. Ha kivételeket, vagyis olyan alanyokat engednénk meg, a kik számára az erkölcsi helyességnek nem volna érvénye, ezzel lerontanók annak fogalmát. Az erkölcsi helyesség éppen olyan mértéket jelent, a mely mindenki számára érvényes.

Jelent-e azonban az erkölcsi érték egyúttal minden tárgyra vonatkozó általános érvényűséget is? Feltétlenül érvényes-e minden egyéb tekintetben is? Abszolút értéket jelent-e tehát?

Ha erre nézve teszünk kérdést belső tapasztalatunkhoz, azt az igen határozott feleletet fogjuk nyerni, hogy az erkölcsi érték általános érvényűségével ezt az értelmet nem kötjük egybe. Az erkölcsi érték nem alkalmazható minden képzelhető tárgyra. Nem volna semmi értelme, ha azt a kérdést vetnők fel, vajjon egy czeruza az erkölcsi értéknek megfelel-e vagy sem. A czeruzát tehát nem lehet ezzel a mértékkel mérni. Ha már most azt figyeljük meg, hogy mely tárgyakra nézve alkalmazhatjuk ezt a mindenki számára érvényes értéket, azt fogjuk találni, hogy mindössze csak az emberi akarási világ igen korlátolt kategóriája az, a melynek számára az erkölcsi érték érvényűséget vindikál. Egy vágy, egy akarati elhatározás számára fennáll az erkölcsi érték érvényessége, ellenben a tinta, a víz, a tenger, egy hegy számára nem volna semmi értelme. Látszólag ugyan az emberi cselekedetek számára is érvényes ez a mérték, azzal mérjük őket és helyeseknek vagy helyteleneknek mondjuk azokat e mérték alkalmazásával. Közelebből vizsgálva azonban megint csak az alapjául szolgáló akarati elhatározás az, a mi valamely cselekedetben erkölcsös vagy erkölcstelen lehet. A cselekedetek csak anynyiban felelnek meg ennek az értéknek vagy állanak vele ellentétben, a mennyiben a cselekedet fogalmában az akarati elhatározás fogalma már benne rejlik. Ha ettől az akarati elhatározástól eltekintünk, akkor a cselekedetben nem marad semmi, a mit még erkölcsösnek vagy erkölcstelennek tekinthetnénk. Az emberi testnek akaratlan mozdulatai ugyanis, a melyek a cselekedetből megmaradnának, ha azoktól az akarati elhatározásoktól, a melyek mögöttük rejlenek, eltekintünk, nem nevezhetnék erkölcsösöknek vagy erkölcsteleneknek. Azokat az öntudatlan mozdulatokat, a melyeket valaki álmában vagy egy psychosis alatt akaratlanul visz véghez, nem esnek erkölcsi megítélés alá. Ha ilyen cselekedeteket mégis a szerint ítélünk meg, a mint az illető ezt az állapotot, a melyben azokat véghez vitte, előidézte, akkor nem többé az öntudatlan cselekedet az, a

melyet ilyenkor erkölcsi megítélésnek vetünk alá, hanem az a tudatos cselekedet, a mely az öntudatlanságot előidézte és így megint csak az ebben a magatartásban rejlő akarati elhatározásra alkalmazzuk az erkölcsi értékelést.

Ugyanez áll az átvitt értelemben vett erkölcsi értékelésekre, a midőn pl. egy könyvet vagy egy képet erkölcsösnek vagy erkölcstelennek mondunk. A könyv csak anynyiban erkölcsös vagy erkölcstelen, a mennyiben azok a cselekedetek, illetőleg a mögöttük rejlő akarati elhatározások, a melyek a könyvet létrehozták, erkölcsösek vagy erkölcstelenek. Hogy a könyvet vagy a képet mondjuk erkölcsösnek, az csak rövidített kifejezése amaz akarások erkölcsi megítélésének, a melyeknek a könyv létrejövetelét köszöni. Ha valaki ezzel szemben azt vélné, hogy egy a legerkölcsösebb intentiókból fakadott, tehát magában véve erkölcsös könyv vagy kép adott körülmények között mégis erkölcstelen hatást gyakorolhat és ennek alapján erkölcstelennek volna mondható, úgy ez megint csak ama cselekedetek, illetve a mögöttük rejlő akarások erkölcsi megítélésének volna rövidített kifejezése, a melyeket a könyv vagy kép előidézett vagy adott körülmények között előidézhet. Nem a könyv vagy a kép erkölcstelenek ilyenkor, hanem hatásai, azaz azok a cselekedetek, illetőleg azok az akarások, a melyeket a könyv vagy kép felidéz. Bárhogy forduljon is tehát az erkölcsös szónak nyelvi használata, valójában mégis csak mindig egy akarat az, a melyet ezzel a mértékkel értékelünk. Áll tehát az a tétel, a melyet Kant a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* élére állított: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.” Hogy ez pedig így van, az ténykérdés, ama belső tapasztalatunk kérdése, a mellyel öntudatunk lényeire nézve bírunk.

##### *5. Az erkölcsi érték viszonya az abszolút értékhez.*

Az erkölcsi érték tehát nem individuális, nem subjektív, de nem is abszolút érték, mert általános érvényűsége ugyan minden alany számára, de nem egyúttal minden tárgyra vonatkozó érvényt jelent.

Ezzel meg van mondva az is, a mit már fentebb láttunk, hogy az erkölcsi érték fogalma egy fölébe rendelt abszolút érték fogalmát postulálja. Egy olyan érték, a mely ugyan mindenki számára, de nem minden tárgyra vonat-

kozóan érvényes, egy ugyancsak mindenki számára érvényes olyan értéket postulál, a melynek segítségével meg lehessen állapítani, hogy mely tárgyra vonatkozóan érvényes ez az előbbi érték. Az által, hogy az első helyen említett érték érvénye e tekintetben korlátozott, saját maga postulálja a korlátozás helyességének egy mértékét. Minthogy pedig ez a korlátozás minden alany számára érvénnyel bír, helyességének is minden alanyra nézve kell állania. Ennek a postulált magasabb értéknek tehát úgy minden alanyra nézve, mint minden tárgyra nézve, mint egyúttal minden képzelhető feltétel mellett érvényesnek kell lennie, mert különben megint saját maga postulálná a korlátozás helyességére nézve egy most már minden szempontból korlátlan érvényességű érték létét. Látjuk tehát, hogy az erkölcsi érték fogalmában rejlik, a mint azt fundamentális lelki tevékenységként belső tapasztalatból ismerjük, hogy magát egy fölébe rendelt értéknek vesse alá és egy fölötte álló abszolút értéket postuláljon.

Ez a levezetés teljesen megegyező öntudatunk tényeivel. Az erkölcsi érték mint öntudatunk ténye van adva. Minden tény pedig, belső tapasztalatunk tényei is, alá vannak vetve az igazságérték mértékével való megítélésnek. Az igazságérték azonban abszolút érték. Az erkölcsi érték nem végső mérték, a melyre semminő abszolút mérték többé alkalmazható nem volna. Ellenkezőleg az erkölcsi érték „helyessége” az igazságérték segítségével való abszolút megállapítást kíván. Hogy az erkölcsi érték lelki életünknek ténye, hogy általános érvényű a mindenki számára szóló érvényesség értelmében, hogy ellenben csak akarásokra alkalmazható, mindezek a tételek *igazságot* igényelnek.

Az erkölcsi érték megállapítása tehát már tartalmi igazság. Az erkölcsi érték nem végső, nem legfelső, hanem olyan mérték, a melynek el kell tűrnie, hogy egy magasabbnak alája rendeltessék. Az erkölcsi érték tehát sohasem igényelhet a maga számára helyet az értékhierarchia élén, sőt még csak nem is rendelhető az igazságérték mellé, hanem csakis subordinált helyzetben lehet azzal szemben, a mi mellett azután e helyütt nyitva hagyott ténykérdés marad, vajjon az értékhierarchiában erre a második helyre az erkölcsi érték *mellé* még más értékek kerülnek-e avagy sem. Hogy a nem-abszolút általános érvényű értéknek hány különböző kategóriája lehetséges, mint pusztán ténykérdés nem állapítható meg a priori, hanem csak a posteriori a belső tapasztalat segítségével tudható meg. Ilyen értékeknek mint különböző lelki tevékenységeknek kellene adva lenniök és



minthogy az alanyok szempontjából mindannyian egyaránt általános érvényűek volnának, ama tárgyak szerint, a melyekre alkalmazhatók, volnának kifelé is, tehát a belső tapasztalatra való hivatkozástól eltekintve, megkülönböztethetők. E helyütt e kategóriába tartozó esetleges egyéb ilyen értéktények, teszem azt az esztétikai érték létének vagy nem létének megállapításától eltekintünk. Rajtuk kívül, mint tudjuk, még az individuális subjectív értékek csoportja létezik. S így az értékek érvényének különbözősége szempontjából kimerítő értéktáblázatot nyertünk. Az értékek érvénye ugyanis vagy az alany szempontjából is korlátozott vagy pedig az alany szempontjából korlátlan. S az utóbbi esetben megint vagy egyéb szempontból korlátolt vagy egyéb szempontból is korlátlan lehet.

Ez által az értékek érvénye tekintetében eljutunk a már fentebb felállított felosztáshoz: *subjectív* értékek, pusztán az alany szempontjából általános érvényű vagy *objectív* értékek és *abszolút* értékek.

Az igazságnak értéként való felfogása nemcsak hogy nem vezet el a gyakorlati ész elsőségének tanához e szónak legvakmerőbb értelmében, mint Rickert hiszi (Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. kiad. 234.), hanem ez a felfogás éppen ellenkezőleg arra alkalmas, hogy a gyakorlati ész elsőségének tarthatatlanságát kézzel foghatóvá tegye.

#### 6. Az existenciális ítéletek viszonya más értékítéletekhez.

Egy existenciális ítélet mindig az abszolút (igazság-) érték segítségével való megállapítást jelent. Minden nem-abszolút érték alkalmazása pedig mindig azt az existenciális ítéletet tételezi fel, amely ennek a nem-abszolút értéknek létezését mondja ki. Ez a tény igen fontos következményekhez vezet el az értékstanban, nevezetesen a különböző ítéleteknek egymáshoz való viszonyát illetőleg. Minden ú. n. existenciális ítélet már értékítélet, még pedig abszolút vagy igazsági értékítélet. Magában foglalja egy érték alkalmazását, de magában foglal még egyebet is, a mit Rickert (Der Gegenstand der Erkenntnis, 2-ik kiad. 166—186.) úgy nevez: „Die Kategorie der Gegebenheit”. Bennfoglalatik tehát Rickert szerint (ugyanott 180.) „die Kategorie des Daseins im Gegensatz zur Kategorie des Seins”. Minden ítélet, a mely egy létezését fejez ki, az igazságérték alkalmazását képezi, ez a létezés azonban valami individuális dolgról mondatik ki. (Rickert, 178—179.) „Ezt az indivi-

duális, speciális létezés (Diessein), az észrevett dolognak különböző, itt ilyen, ott amolyan tartalmi meghatározottságát — — az ismeretelméletnek is mint valami tovább le nem vezethetőt kell elfogadnia. Pontosabban: ezzel az ismeretelmélet nem is foglalkozhatik.” (Rickert, 167.) „Ha pl. két színfolt van adva, akkor azt, a mi által az egyik kék, a másik pedig piros, a transcendentális idealismus szempontjából is csak egyszerűen elismerhetem. Ez a kék és ez a piros minden tekintetben levezethetetlen vagy — — — feltétlenül irracionális marad, mert ezekben a határozott tartalmakban a gondolkodás egyáltalában határához jutott el. Csak arra reflektálok, hogy ezt a kéket és pirosat ténynek ismerem el vagy adottnak ítélem meg és ezeknek az ítéleteknek, hogy ez kék, az meg piros, logikai előfeltételét keresem.” (168.)

Minden más érték ezen az abszolút értéken kívül, tehát úgy minden objectív, mint mindennemű subjectív érték minden más képzelhető objectummal egyetemben az adottságnak e kategóriája alá esik. Az existenciális ítéleteknek és az értékítéleteknek szembehelyezése tehát téves. Az ú. n. existenciális ítéletek is egy érték alkalmazását tartalmazzák. Miben áll tehát az az ellentét, a melyet e két fajta ítélet szembeállítására ki akar fejezni? Csak abban az értékben, a melynek alkalmazását tartalmazzák. Tehát nem existenciális és értékítéleteket, hanem abszolút és nem abszolút értékítéleteket kell megkülönböztetni. Az értékítéletnek és nem-értékítéleteknek azaz existenciális ítéleteknek megkülönböztetése az ítélet kategóriáján belül téves. Láttuk, hogy az ú. n. existenciális ítélet is egy értéknek, az igazságértéknek alkalmazását jelenti; hogy következésképpen „ítélet” és „értékítélet” egyet jelentenek és így nem lehet olyan ítélet, a mely nem volna értékítélet; hogy tehát nem lehet az ítéleteknek egy speciális osztályát értékítéletekként megjelölni. Azok az ítéletek, a melyeket az ú. n. existenciális ítéletekkel szemben értékítéleteknek szoktak nevezni, inkább csak az értékítéleteknek egy speciális fajtát teszik ki, míg az ú. n. existenciális ítéletek másnemű értékítéletek. Az existenciális ítéletek ugyanis, mint láttuk, abszolút értékítéletek, míg a rendszerint egyszerűen csak „értékítéletek”-nek nevezett ítéletek nem abszolút értékítéletek.

Ezen ítéletek között „ez fehér”, „ez (erkölcsi értelemben) jó”, „ez jóízű” a különbség az, hogy az első az absolute érvényes igazsági értéknek, a második a csak objective érvényes erkölcsi értéknek, a harmadik a pusztán subjective érvényes kellemességi értéknek az alkalmazása.

Ezek a különböző értékelések úgy viszonylanak egymáshoz, hogy mindenik objectív vagy subjectív értékelés létezésének szempontjából nézve egyúttal abszolút (igazsági) értékelést fejez ki. Bárhogyan értékelek is subjective, mindig egyúttal egy létezés igazságát is kifejezésre juttatom. Ha azt mondom valamiről, hogy az nekem ízlik, ez által nyelviileg egyszerre két értékelést fejeztem ki. Azt a subjectív értékelést, hogy nekem a dolog *ízlik* és annak a subjectív értékelésnek az igazságát. Míg ha azt mondom: „ez fehér”, ezzel csak a dolog fehérségének abszolút (igazsági) értékelését juttatom kifejezésre. Egy nem-abszolút értékelés nyelvi kifejezésre juttatásában tehát mindig egyúttal egy abszolút értékelés kifejezése is benne foglaltatik. Úgy, hogy az abszolút és a nem-abszolút értékítéletek közti eltérés így is kifejezhető, hogy míg az abszolút értékítélet egy pusztán abszolút értékítéletet tartalmaz, addig a nem-abszolút (tehát az objectív vagy a subjectív) értékítélet az abszolút értékítéleten kívül egyúttal egy nem-abszolút értékítéletet is foglal magában. Az ú. n. abszolút értékítélet tehát csak *egy* értékítéletet, az ú. n. nem-abszolút értékítélet ellenben mindig *két* értékítéletet, az abszolúton felül még egy nem-abszolútot, azaz vagy egy objectív vagy egy subjectív értékítéletet is tartalmaz.

E tétel, hogy „ez a dolog fehér” következőleg analysalható. Mindenekelőtt benne foglaltatik, ami minden megismerésnek általános előfeltétele :

1 az igazság elve,

továbbá tartalmazza azt, a mit Rickert úgy nevez, hogy „die Kategorie des Daseins”, még pedig a következő két speciális tartalommal:

*a* ez a dolog,

*b* fehér,

továbbá tartalmazza a következő két tartalmi igazságértékelést :

1*a* ez a dolog van

1*b* fehér van,

végül pedig ezt a tartalmi igazságértékelést juttatja kifejezésre, a mely e két létezőnek együvé tartozóságát mondja ki

1*c* ez a dolog fehér.

Ezzel szemben ennek a tételnek, hogy „ez a dolog jó” analysise a következő eredményhez vezet. Mindenekelőtt szintén benne foglaltatik minden megismerés általános feltétele :

1 az igazság elve

azután magában foglalja e speciális tartalmakat :

$a_1$  ez a dolog  
 $b_1$  jó (erkölcsös)

a midőn a  $b_1$  tartalomban már benne rejlik egy objectív érték képzete ; továbbra tételünkben foglaltatnak a következő tartalmú igazságértékelések :

1  $a_1$  ez a dolog létezik  
 1  $b_1$  „jó” (erkölcsös) létezik

vagyis van egy az igazságértéktől eltérő, de már pusztán létezése által is neki alárendelt objectív értékelés. Ez a tétel  $1b_1$ , magában foglalja tehát az erkölcsiség elvének föltételezését. Ha pedig, mint eddig a formális értékelveket számokkal, a tartalmi értékeléseket pedig betűkkel jelöljük, akkor

1  $b_1=2$

a miáltal azután e mondat

1  $c^1$  ez a dolog jó

e két dolog együvé tartozásának igazsági értékelésén kívül még egy erkölcsi értékelést is kifejezésre juttat. Vagyis :

1  $c^1=2a_1$

Most tehát világosan látjuk az ú. n. existenciális és az ú. n. értékítéletek közti különbséget. Nem helyes, hogy az existenciális ítélet nem értékítélet. Csak nincsen benne az absolut értékítéleten kívül még egy másik is, míg a röviden csak értékítéletnek nevezett ítélet az absoluttól eltekintve még egy másik értékítéletet is tartalmaz. Mindig meg lehet azonban különböztetni, hogy melyik ítéletet gondoljuk. Jól megkülönböztetendő, vajjon én annak igazságát akarom-e kifejezni, hogy így meg így ítélek erkölcsileg, vagy hogy azt akarom kifejezni, hogy én az erkölcsi érték-

kelés lelki funkciója révén valamit erkölcsösnek ítélek. Az utóbbi esetben ezt a valamit erkölcsösnek ítéltém, az előbbi esetben pedig ennek a valaminek erkölcsi megítélését igaznak ítéltém. Az előbbi esetben értékelés alatt ezt a specifikus lelki funkciót, az utóbbi esetben e lelki funkció véghezvitelének megismerését értem. Az előbbi esetben e lelki funkció által annak tárgyát értékeltem, a második esetben e tárgynak értékelése maga válik egy további értékelés tárgyává. A megismerésnek és az erkölcsi értékelésnek ezt a viszonyát igen sokszor félreismerték, a miért is az különös nyomatékkal emelendő ki.

*7. Az erkölcsi érték tartalma. Formális erkölcsi mérték és tartalmi erkölcsi értékelés.*

Térjünk vissza a különböző értékítéletek egymáshoz való viszonyának e megállapítása után az erkölcsi értékelés közelebbi megvizsgálásához. Láttuk, hogy az erkölcsi érték egy másra vissza nem vezethető lelki tevékenységet jelent. Ez a lelki tevékenység az a formális elv, a mely fennmarad, ha a különböző erkölcsi értékítéletek mindennemű tartalmától eltekintünk Minden erkölcsi értékítélet ugyanis már ennek a formális elvnek az alkalmazása egy konkrét tartalomra, a melyet ez által erkölcsileg értékelünk. Ha az erkölcsi értékítéletek e különböző tartalmaitól eltekintünk, nem marad egyéb mint az objective érvényes értékelés lelki tevékenysége, mint formális princípium.

Egy tartalmi erkölcsi ítélet oly viszonyban áll ehhez a formális princípiumhoz, mint egy tartalmi igazságértékítélet az igazságnak vagyis az abszolút értéknek formális elvéhez. Már most igen közelfekvő gondolat annak criteriumait keresni, hogy mi is „voltaképen” (azaz tartalmilag) az igazság és ugyanígy fel lehet vetni a kérdést, hogy mi is „tulajdonképen” tartalmilag az erkölcs, vagyis eltekintve ettől a formális princípiumtól.

Az igazság egy criteriumát illető kérdésre Kant azt a sokat idézett feleletet adta, hogy ez a kérdés „értelmetlen”, és hogy azt észszerűen nem is lehet felvetni. „Az igazságnak egy általános criteriuma az volna, a mely minden megismerésre, tekintet nélkül annak tárgyára, érvényes volna. Világos azonban, hogy, miután egy ilyen criteriumnál a megismerés mindennemű tartalmától (a megismerés tárgyára való vonatkoztatástól) eltekintünk, az. igazság pedig éppen ezt a tartalmat illeti, egészen lehetetlen és értelmetlen dolog

e tartalom igazságának egy ismervét keresni és lehetetlenség az igazságnak egy kielégítő és mindazonáltal általános ismervét megadni”. (Kritik der reinen Vernunft, edit. Rosenkranz, 1838, 61-62.)

Egészen analóg eljárás volna, ha valaki olyan *erkölcsi* ítéletet akarna találni, a mely az erkölcsnek egy általános kritériumát szolgáltatassa. Minden ilyen kritérium ugyanis egyfelől megint abstractiót jelentene minden erkölcsi érték-ítélet tartalmától és másfelől saját maga mégis tartalmi erkölcsítélet, vagyis értelmetlen vállalkozás volna.

Másként áll azonban a kérdés, ha nem egy ilyen jellegű erkölcsi ítéletet, hanem egy igazságérték-ítéletet keresünk, a mely a formális erkölcsi elven kívül egy tartalmi kritériumot szolgáltatna arra nézve, hogy mi egy erkölcsi értékítélet. Ez a kérdés magában véve nem értelmetlen. Minthogy ugyanis a keresett ítélet maga nem erkölcsi ítélet, hanem igazsági ítélet, már most csak az a kérdés, vajjon az erkölcsi ítéletek tartalmában van-e olyan közös elem, a mely azokat a nem-erkölcsi ítéletektől már tartalmilag is megkülönbözteti. Egy ilyen tartalmi criterium létezése ténykérdés és mint ilyen egészen helyesen felvethető.

Ennek a ténykérdésnek felderítése a következők figyelembe vételét igényli: Az erkölcsi értékelés lelki tevékenysége mindig csak egy akarásra vonatkoztatható és ezen akarás által nyeri tartalmát. Ezen akarások tekintetében, a melyekre az erkölcsi értékelés lelki tevékenysége vonatkozik, még a következő megfigyeléseket tehetjük. Az erkölcsi értékelésnek intenzitása nem egyenlő mindamaz akarások tekintetében, a melyek azt előidézik, hanem némely akarások erősebb, mások gyengébb mértékben idézik elő az erkölcsi értékelést. Ez az intenzitás magán az erkölcsi értékelés tényén mitsem változtat. Miként alakul azonban a dolog, ha ilyen, különböző intenzitással értékelt akarások abban a viszonyban állanak egymáshoz, hogy egyikük véghezvitelének abbanhagyása nélkülözhetetlen eszköze egy másiknak a keresztülviteléhez? Az erkölcsi értékelés tényei arról világosítanak fel, hogy ilyen esetekben az intenzitás foka a döntő. Egy akarás, a mely magában véve erkölcsi helytelenítést vonna maga után, erkölcsi helyeslést válthat ki mint egy olyan akarás eszköze, a melynek véghezvitele sokkal erősebb helytelenítést vonna maga után, mint az előbbinek véghezvitele. Tegyük fel, hogy a hazugság olyan tartalom, a melynek akarása erkölcsi helyeslést von maga után, a jóltevés ellenben erkölcsi helyesléssel jár. Tegyük fel, hogy egy concret esetben alkalmam van egy

olyan tett véghezvitelére, a mely nagyon sok emberre nézve rendkívül jótékony hatású volna, annak keresztülvihetősége azonban egy ártatlan kis hazugságot igényelne. Most már ezen különböző akarásokhoz kötött és egymással ellentétes erkölcsi értékelések intenzitásától fog függni annak eldöntése, hogy ebben az esetben a hazugságtól való tartózkodás és ezzel együtt a jóltevésről is való lemondás, avagy inkább a hazugság és annak fejében a jótett keresztülvitele fog-e helyeseltetni. Egymással ellentétben álló és egyaránt positive vagy negative értékelt akarások esetében tehát az értékelés intenzitása dönt. Ez a tény egyfelől ahhoz a sokat tárgyalt, kérdéshez vezet el, vajjon a cél szentesíti-e az eszközt. S egész rövidségében már a fentiekben jelezve láthatjuk annak megoldását. Amaz értékelések intenzitásának a kérdése ez, a melyeket a cél-akarás, illetve az eszköz-akarás maga után von. A miből az következik, hogy nem minden cél szentesíthet minden eszközt. Annak igazolásául, hogy egy colossalis gáztett megakadályozását, a mely módunkban állott volna, elmulasztottuk, nem hivatkozhatunk arra, hogy ezáltal egy jelentéktelen ígéretünk teljesítésében lettünk volna meggátolva, belőtt az ígéret megtartása erkölcsi kötelesség. Látjuk tehát, hogy nem minden magában véve erkölcsös cél szentesít minden olyan eszközt, a mely annak elérésére alkalmas. A cél szentesítheti ugyan az eszközt, azonban az erkölcsi értékelések intenzitása dönti el, hogy mi tehető czéllá és mi eszközzé. Másfelől pedig az esetben, ha az ellenkező erkölcsi értékelések egyenlő intenzitásúak, ama különösen irodalmilag sokszor kiaknázott problémával találjuk magunkat szemben, a melyet az egy egyénben való erkölcsi összeütközések szolgáltatnak.

Az által tehát, hogy az erkölcsileg értékelt akarások tartalmi egymással okozati összefüggésben állhatnak, az eszköznek akarása, a mennyiben az okozati összefüggések ismeretesekek, az eszköz következményeinek akarását is felöleli és ezzel az eszköz akarása, az okozati összefüggések ismeretessége esetében, annak az erkölcsi értékelésnek is alája lesz vetve, a melyet következményeinek akarása von maga után. A mennyiben akarásainak következményeit ismerem, voltaképen azok is akart következményekké lesznek, minthogy ilyenkor akaratomnak tartalmát az előttem ismert következmények daczára is akarom. Ilyenkor tudom, hogy a tények reális világában akarásomnak tartalma nem áll elszigetelten, hanem hogy elválaszthatatlan összefüggésben áll bizonyos következményekkel és ha e következmények

megakadályozása erkölcsi kötelezettség, akkor el kell állanom akaratomnak e következményeket maga után vonó tartalmától, vagy ha ezt, tudva a következményeket, mégsem teszem, éppen nem akartam eléggé a következmények megakadályozását. A mennyiben ezek a következmények felismerhetők, egy akarásnak erkölcsi értékelésében egyúttal azoknak az akarásoknak erkölcsi értékelése is bennfoglaltatik, a melyek egy ismert kauzális láncz alkotó elemeiként az eszköz viszonyában állanak az első sorban értékelt és célként tekintendő akaráshoz.

Vannak tehát közvetlen és közvetett erkölcsi értékelések; az utóbbiaknál egy közvetlen értékelés az okozati viszony segítségével olyan akarásokra is kiterjesztést nyer, a melyek közvetlenül nem értékeltettek. És minthogy a közvetlenül értékelt akarások is okozati viszonyban állhatnak egymással és különböző intenzitásúak, voltaképen minden lehető akarás egy etikai rendszerbe sorakozik, a melynek élén az az etikai tartalom vagy azok a tartalmak állanak, a mely vagy a melyek a legintenzívebb etikai értékelést idézik elő. Azok a tartalmak, a melyek közvetlen erkölcsi értékeléseket váltanak ki, egyrészt ennek az értékelésnek különböző intenzitása, másrészt az okozati viszony folytán az alá- és a mellérendeltségnek egy rendszerébe sorakoznak és ebbe a rendszerbe az okozati összefüggés segítségével belevonják a többi, vagyis közvetlenül erkölcsi értékelés alá nem eső akarásokat is. Ilyformán egy tartalmi értékrendszerhez jutunk el, a melynek élén a közvetlenül erkölcsileg értékelt tartalmak állanak, a melyek közül ismét az a tartalom áll legfelül, a melyhez a legintenzívebb értékelés fűződik.

Így jutunk el az erkölcsi értékeléseknek tartalmához, sőt azoknak egy rendszeréhez, a melynek csúcán egy vagy több legintenzívebb értékelés áll, a melynek vagy a melyeknek tartalmai azután a rendszer tartalmi főelveinek tekintendők.

Az eddigi eredményeket az egyéni öntudat megfigyelése útján nyertük. Arra az eredményre jutottunk, hogy az erkölcsi értékelés létrejött, mihelyt az akarásnak valamely tartalma ezt a lelki tevékenységet kiváltja. Az erkölcsi értékelés kritériuma ennek az individuális lelki tevékenységnek létrehozatala az akarásnak valaminő tartalma által.

Ezek után még az a kérdés merülhet fel, vajjon az a tartalom, a melyre az-erkölcsi értékelésnek ez a lelki tevékenysége vonatkozik, egyénenkint különböző-e? A mivel nem azt akarjuk kérdezni, hogy nem fordulhat-e elő *esetlegesen*, hogy valamely egyénnek erkölcsi értékelése egy



vagy több más egyénnek erkölcsi értékelésével véletlenül ugyanarra a tartalomra vonatkozik, hanem azt, vajjon nem *kell-e* az értékeléseknek tartalmilag egybeesniük? Ez a kérdés más szavakkal azt jelenti, olyanok-e azok a körülmények, a melyek egy ilyen erkölcsi értékelésnek előállítását, ennek a lelki tevékenységnek az akarásnak egy bizonyos tartalma által való létrehozatalát előidézik, hogy annak egy egyénben való előidézttetésével egyidejűleg más egyénben való előidézttetése is *szükségképen* együtt jár, vagy pedig ellenkezőleg olyanok-e ezek a körülmények, hogy ennek a lelki tevékenységnek az egyik individuumban való létrejövetelével annak más egyénben vagy egyénben való létrejövetele nem jár szükségképen együtt? Az első esetben ezeknek a tartalmaknak, a melyekhez az erkölcsi értékelések fűződnek és azok rendszerének egy egyént illető megállapításával ez a megállapítás egyúttal az egyének egy csoportjára nézve, a második esetben ellenben kizárólag csak az illető egyénre nézve bír érvénynyel.

Ez a kérdés immár az erkölcsi értékelések létrejövetelének mikéntjét illeti. Ezeknek az értékeléseknek tartalmára nézve e kérdésnek megoldása nem mondhat nekünk semmi újat. Erre nézve megtudtunk minden megtudhatót az introspectív eljárás segítségével. Csak arra nézve tudhatunk meg valamit az itt felvetett kérdés megoldása révén, vajjon az ekként megállapított tartalmak elvileg annyifélek lehetnek e, a hány emberi individuum van. avagy vajjon az ezen az úton megállapítható tartalmak szükségképen kisebb számúak az emberek számánál. Ez természetesen megint ténykérdés, csak hogy nem többé belső tapasztalattunk egy tényéről, hanem sociális tényről van szó, a mely csak a társadalmi élet vizsgálata alapján állapítható meg. Hogy tényleg hogyan áll ez a dolog, az egészen attól függ, vajjon azok az okok, a melyek az értékelésnek ezt a funkcióját az egyénben előidézik, olyanok-e, hogy ezt a funkciót teljes egyéni elszigeteltségben is elő tudják-e idézni, avagy hogy ezek az okok olyan természetűek-e, hogy hatásuk által egyszerre több, tartalmilag egyenlő egyéni értékelésnek *kell-e* szükségképen létrejönnie.

Erre nézve három lehetőség foroghat fön. Először is el lehet képzelni, hogy lehetségesek olyan erkölcsi értékelések, a melyek teljes individuális elszigeteltségben jöttek létre. Ebben az esetben annyiféle tisztán egyéni erkölcsnek az elvi lehetőségét kellene megengednünk, a hány ember csak van. A második lehetőség az volna, hogy csak egyféle erkölcsi értékelés jöhet létre ugyanazzal a tartalommal az

egész emberiségre nézve. Ebben az esetben az erkölcsnek csak egyetlen rendszere volna lehetséges. Végül harmadszor az a lehetőség foroghatna fenn, hogy egy erkölcsi értékelés ugyan nem állhat elő teljes egyéni elszigeteltségben, hogy azonban épp olyan kevéssé kell annak létrejönnie egyformán az emberiség egyetemére nézve, hanem hogy egy tartalmi erkölcsi értékelés ugyan szükségképpen mindig egy embercsoportnak egyenlő értékelését jelenti, ellenben nem az egész emberiség alkot egyetlen ilyen csoportot, hanem ilyen értékelő csoportok tetszés szerinti számban lehetségesek. Ebben az utóbbi esetben annyiféle tartalmilag különböző erkölcsnek lehetőségét kellene elismernünk, a hány efféle értékelő csoport létezik. Hogy hány ilyen volna, természetesen ismét további ténykérdés maradna.

Mint látjuk, az erkölcs tartalmának fogalma e három lehetőség bármelyikének esetén is a pozitív morál fogalmával esik össze. Nincsen más erkölcsiség, mint valaminő pozitív morál. Egy erkölcsi ítélet mindig egy pozitív morál alapján álló ítélet. És a fentiekben csak az a sociológiai ténykérdés hagyatott nyitva, hogy miként jő létre a pozitív morál.

### 8. *Az érték fogalma.*

Miután az érték különböző fajainak lényegével és egymáshoz való viszonyukkal tisztába jöttünk, némi bizodalommal fordulhatunk ama feladat felé, hogy az értékről való fogalmunk meghatározását keressük. Ez ugyanaz a kérdés, a mely már vizsgálódásaink elején ebben a formában állott elénk: „Mi az, a mi az értékek különböző fajainak közös vonását képezi?” Ez az a kérdés, a melynek különféle megoldásai annyira összezavarták problémánkat.

Azt találtuk, hogy annak, a mit értéknek nevezünk, egyik válfaja, az igazság fogalma gondolkodásunknak legfelsőbb előfeltétele, a melyet előre kell bocsátanunk, hogy egyáltalában akármit is megállapíthassunk. A fentebbi kérdés megoldása pedig éppen azt kívánja tőlünk, hogy gondolkodásunknak ezt a legfőbb előfeltételét, melléje rendeljük más tényeknek, a melyek megállapítása ezt az előfeltételt igényli, holott az igazságnak jelentősége éppen abban rejlik, hogy egyedül helyeztessék szembe minden ténynyel. Ha már most a nyelvhasználat, a philosophiáé is, ezt a legfőbb föltevést ugyanazzal a névvel jelöli, a mely egyúttal bizonyos pszichikai jelenségek megjelölésére is szolgál, két-

szeresen ügyelnünk kell, hogy ez az elnevezés meg ne tévesszen bennünket.

Ha mindenekelőtt azt a kérdést tesszük föl, hogy mi a közös vonás a nem-absolut értékekben, tehát úgy a subjectív (kellemességi), mint az objectív (erkölcsi) értékben, s ha az objectív értéknek még más fajai is volnának, mindezekben, akkor arra az eredményre kell jutnunk, hogy közös elemük abban rejlik, hogy mindezekben az esetekben egy fundamentális lelki jelenség, a mely nem vezethető vissza más lelki jelenségre, bizonyos dolgok megítélésének mértékéül szolgál. A nem absolut értékek közös eleme, hogy egy elemi lelki tünemény szolgáltatja a megítélés mértékét. Kérdés már most, vajjon az igazságot is szabad-e elemi lelki jelenséggként felfognunk? Erre nézve már fentebb nyilatkoztunk, a mikor láttuk, hogy ez milyen feltétel alatt lehetséges. Ha az igazságot lelki jelenségnek mondjuk, ezzel nem szabad elhomályosítanunk, hogy minden esetre oly lelki jelenséget kell alatta értenünk, a mely úgy minden más lelki, mint minden egyéb jelenség, megállapíthatóságának előfeltétele. S nem szabad elfelednünk, hogy ha az igazságot, ezt a legfőbb föltevésünket is lelki jelenségnek nevezzük, ez a megállapítás már maga is feltételezi az igazságot. E megfontolások után lehetséges lesz az érték fogalmának ez a meghatározása: *Az érték oly elemi lelki jelenség, a mely más dolgok mértékéül szolgál.*

Ehhez az eredményhez kell eljutnunk, ha az igazságot, az erkölcsiséget és a kellemességet közös névvel jelöljük és mind a hármat egyaránt értéknek mondjuk.

Egy másik lehető megoldás az, hogy az igazságot, minden gondolkodásnak és megállapításnak ezt a legáltalánosabb előfeltételét, nem nevezzük értéknek. Ebben az esetben absolut érték nem léteznék, hanem csak objectív és subjectív. Ez már csak terminológia dolga.

Bármelyik elnevezést fogadjuk is el, a mondottak után most már mindenik esetben tisztában vagyunk azzal, a mit akár így, akár amúgy nevezhetünk el, úgy hogy az elnevezés most már nem válik többé félreértések forrásává.

Leszögezhetjük azt a tényt, hogy az érték problémájának a philosophiai irodalomban elfoglalt különleges jelentősége onnan ered, hogy az egyik terminológia szerint az igazság is értéknek neveztetett el, a mi által a megismerés centrális philosophiai problémája magára vévén az érték-probléma köpenyegét, természetesen ez utóbbi foglalta el azt az ismert nagy szerepet, a melyet a philosophiában a megismerés problémája mindenkor játszott. Az érték-probléma

e nagy szerepe nem más mint az ismeretelmélet nagy szerepe.

A másik, az értékten szempontjából alapvető tény, hogy az erkölcsi érték lelki életünknek olyan elemi jelensége, mit az öröm vagy fájdalom.

E két alaptételünk világánál eloszlanak mindama nehézségek, a melyek a mai értékten kétségtelen homályának és controversiáinak az okozói.

## II. Polemikus rész.

### 1. *Kant.*

A fentiekben kifejtett álláspont az igazságértéket illetőleg Kant észkritikájának alapján áll. „A tiszta ész minden synthetikus megismerése annak speculatív használatában teljesen lehetetlen.” (Kant, Kritik der reinen Vernunft, ed. Rosenkranz, V. 614.) Viszont azonban el kell ismernünk, hogy „eszünk törvénye, a mely (ennek a synthetikus megismerésnek) keresését írja elő, szükségszerű, mert anélkül nem is léteznék ész, ennek híján pedig nem volna lehetséges értelmünk összefüggő használata, ennek híján pedig nem volna az empirikus igazságnak kielégítő ismérve”. (Ugyanott, 506.) „Tehát csakis az észelvnek érvénye, mint egy lehető tapasztalat folytatásának és nagyságának a szabálya az, a mely megmarad számunkra.” (Ugyanott, 406.) Nagyon jellemző ezek után, hogy Kant arra „a régi, híres kérdésre”, mi az igazság? a mellyel azt szeretnék megtudni, „hogy miben áll minden egyes megismerés igazságának általános és biztos kritériuma” azt a híres megjegyzését tette: „Már nagy és szükséges bizonyítéka a bölcsességnek vagy belátásnak, hogy tudjuk, hogy észszerűen, mit kérdezzünk”. (Ugyanott, 61.) Ennek a kérdésnek visszásága ugyanis abban rejlik, hogy az igazság éppen a megismerés *tartalmát* illeti, holott az igazság egy általános kritériumának a megismerés mindennemű tartalmától éppen el kellene tekintenie. (U. o.).

Más szóval: Az absolut érték fogalmát minden dologra alkalmaznunk kell, nem szabad azonban az absolut értéknek absolut értékét keresnünk. El kell fogadnunk az igazságot legfőbb föltevéséként; mindig meg kell tehát különböztetnünk az igazságot azoktól az igazságoktól, a melyek tárgyakként absolut értékelése révén állanak elő. Az előbbit megkülönböztetésül az igazság principiumának, az utóbbiakat pedig „tartalmi igazságoknak” nevezhetjük.

Az igazság princípiumának egy vizsgálata természetesen lehetetlenség, mert az az a legfőbb föltevés, a mely minden vizsgálatnak előfeltétele. S így az igazság princípiumának megvizsgálása szintén már feltételezné ezt a megvizsgálandó princípiumot.

Azt látjuk tehát, hogy az abszolút érték fogalmának következetes keresztülvitele oly eredményekhez vezet el, a melyek az ész „speculatív használatának” Kant-féle kritikájának eredményeivel megegyeznek. Ezzel szemben az igazsági értéknek és az erkölcsi értéknek vagyis a megismerésnek és az erkölcsiségnek egymáshoz való viszonyának az a megállapítása, a mely a fentiekben megkíséreltetett, a Kant-féle philosophiával teljes ellentétben áll. Kant ugyanis a transcendentális philosophia mellé gyakorlati philosophiát állít. A transcedentális philosophiából pedig kizár minden olyan fogalmat, a melyben valamely empirikus elem foglaltatik. Ezért az erkölcsiségnek alapfogalmai és alaptételei nem valók a transcendentális philosophiába. Azok ugyan a priori történt megismerések, de nem teljesen tiszta a priori megismerések, minthogy az öröm és fájdalom, a vágyak és hajlamok, az önkény stb. fogalmai mindannyian empirikus eredetűek. Ezek a fogalmak maguk ugyan nem szolgálnak az erkölcsiség előírásainak alapjául, de a kötelesség fogalmában, mint leküzdendő akadályt, vagy mint ingert, a mely ne fogadtassék el indító okul, mégis bele kell azokat vonni a tiszta erkölcsiség egy rendszerének a megconstruálásába, tehát azok e rendszer által mégis feltételezendők. (Kritik der reinen Vernunft, edit. Rosenkranz, 27. és 911.)

Mindazonáltal azt találjuk Kantnál a 445. lapon, hogy az emberi ész olyan ideálokat is tartalmaz, a melyek bizonyos cselekedetek tökéletességének lehetőségüül szolgálnak. „Az erkölcsi fogalmak nem teljesen tiszta észfogalmak, mert valami empirikus (öröm vagy fájdalom) szolgál nekik alapul. Mindazonáltal annak az elvnek szempontjából, a mely szerint az ész a magában véve törvényeknek alá nem vetett szabadságot korlátok közé helyezi (vagyis ha pusztán a formára vagyunk tekintettel), mégis tiszta észfogalmak példáit szolgáltathatják.”

Csakhogy (1. 618—619.) tapasztalat útján volna igazolandó, hogy az ész a szabadságot objectv törvényekkel korlátozza. Ez által azonban az erkölcsiségnek léte tapasztalati ténynyé lesz, a mi azzal a fentebbi állítással, mely szerint az erkölcsiségnek empirikus fogalmakat kell föltételeznie, összhangban is van, minthogy a bevezetés első lapján (Edit. Rosenkranz, 17. old.) azt mondja Kant, hogy

empirikusan megismertnek azt kell tekintenünk, a mit kizárólag a tapasztalatból veszünk. Ezzel egyszersem el van ismerve az is, hogy ezeknek az empirikus fogalmaknak a tiszta ész ama törvényei alatt kell állaniok, a melyek a tapasztalatot lehetővé teszik, vagyis hogy a spekulatív ész alá kell őket vonni. És így maga az erkölcsi princípium, vagyis maga az az elv. a mely által az ész korlátokat állít a szabadságnak, még ha ennek az elvnek mindennemű tartalmától abstrahálunk is, nem szolgálhat egy tiszta ész-fogalom példájaként, *minthogy éppen a szabadságnak fogalma az, a mely empirikus fogalmakat feltételez*. A szabadság ugyanis vagyis a szabad akarat, a pusztán állatival, vagyis a pusztán állati ösztönök által meghatározott akarral szemben éppen azt az akaratot jelenti, „a mely függetlenül az érzéki ingerektől, tehát olyan motívumok által határozható meg, a melyeket csakis az ész tud szolgáltatni”.

Tehát éppen a szabadságnak fogalma áll itt utunkban. Hiszen a szabadság csak negatív fogalom és mindig valamitől való mentességet jelent; e helyütt jelenti az érzéki ingerektől, a vágyaktól való mentességet, a melyeket Kant a 27. lapon éppen mint amaz elemeket jelölt meg, a melyek nem engedik, hogy az erkölcsiség alapfogalmaiban teljesen tiszta a priori megismeréseket lássunk. Ennélfogva még az a formális princípium, a mely szerint az ész a *szabadságnak* korlátokat szab, sem tekinthető a tiszta észfogalom példájának, miként ezt Kant a 445. lapon megkísérel.

S ha ilyként maga a formális erkölcsi princípium sem tiszta észfogalom, akkor a tiszta ész megismerésének alárendelendő lesz és így természetesen mindaz a tartalom is, a mely az erkölcsiség elvéből folyik, csak mint tapasztalati tény igényelhet érvényt.

Az erkölcsi a priori, vagyis érvénye az empirikus motívumokra való tekintet nélkül, nem azonos a tiszta ész a priori-jával, vagyis érvényével a tapasztalatra való tekintet nélkül. Annál kevésbé lehet azután olyan következtetésekből, a melyek az erkölcsiség elvéből adódnak, olyan további folyományokat levezetni, a melyek a tiszta ész tételei mellé mint egyenrangúak volnának helyezhetők. Mindaz, a mi az ú. n. gyakorlati észből folyik, csak a spekulatív észen keresztül vehette útját. Minthogy ilyenképen a ész kell, hogy legfelsőbb egységül szolgáljon, nem szabad olyan fogalmakban, a melyek nem a spekulatív, hanem egy tőle függetlennek vélt gyakorlati észből folynának, egy olyan magasabb egységet keresni, a melyben a spekulatív ész a gyakorlatival egyesülhetne és a mely

ilyként voltaképpen még a spekulatív ész fölébe is helyeztetnék, a mint ez a tiszta ész kánonjának második fejezetében ezen czim alatt: „A legfőbb jó ideáljáról, mint a tiszta ész végső czéljának meghatározójáról” történik (620—631).<sup>1</sup>

## 2. *Windelband.*

A ki az értékproblémát kutatja, annak Kantból kiindulólág Windelbandhoz kell eljutnia és az nem haladhat el Windelband mellett a nélkül, hogy el ne ismerné azt a nagy érdemét, hogy a philosophiát „Kant alapgondolatának kiépítéseként” mint „az általános érvényű értékről szóló tudományt” állította oda (Präludien, 3. kiad. Tübingen, 1907, 52. old.). Mindig el kell majd ismerni, hogy ő — miként szerényen megjegyzi — utánozta Kant mesterfogását. Kolumbus tojásának felállítását, még pedig oly időben, midőn az a legtöbb helyt teljesen feledésbe merült.

A Kanttal szemben való állásfoglalás után egy az értékre vonatkozó vizsgálódásnak Windelbanddal szemben kell álláspontját meghatározni. Mi ezt a következő főpon-  
tokban akarjuk megtenni.

a) *Ítélet és megítélés.* Windelband kiindulópontja „az 'ítélet' két elemének a logikára nézve felette jelentős, sőt fundamentális megkülönböztetése”, a mely „csak az újabb logikában jutott közelebb a helyes felfogáshoz”. E megkülönböztetés szerint minden tétel „látszólagos grammatikai megegyezésük daczára” vagy *ítélet* vagy *megítélés*. „Az előbbiekben két képzettartalomnak együvé tartozása, az utóbbiakban a megítélendő öntudat viszonya az elképzelt tárgyhoz mondatik ki. Fundamentális különbség van a két mondat között: ‚ez a dolog fehér’ és ‚ez a dolog jó’, jól-lehet a két mondat grammatikai formája egészen azonos.”

<sup>1</sup> Igen jellemzőnek találom, hogy a tiszta ész kritikájának első kiadásában (1. edit. Rosenkranz 27. old.) ama fogalmak között, a melyek empirikus eredetű erkölcsi fogalmak példáiul hozatnak fel, az akarat is fel van említve. Az erkölcsiség alapfogalmai „nem tartoznak a transcendentális philosophiába, mert az öröm és fájdalom, a vágyak és hajlamok, az akarat stb. fogalmai mindannyian empirikus eredetűek s az erkölcsiség által föltételezendők volnának”. A későbbi kiadásokban (lásd 712. old. VII b függelék) az akarat el van hagyva, mint az empirikus fogalmak egy példája, bizonyára a 618. oldalra való tekintettel, a mely az *állati* és a *szabad* akarat közt tesz különbséget, vagyis egyfelől olyan akarat között, a mely csak érzéki ingerek által határoztatik meg és olyan között, „a mely érzéki ingerektől függetlenül, vagyis olyan motívumok által határozható meg, a melyeket csak az ész szolgálhat.”

Az előbbi esetben — mondja Windelband — az alanyhoz „egy magában véve kész, az objective elképzeltnek tartalmából vett meghatározást”, a másik esetben ellenben „egy célú kitűző öntudatra utaló vonatkozást” fűzünk állítmányként az alanyhoz (52. l.). „Minden megítélés saját magának mértékéül meghatározott célú tétel fel és csak annak számára van értelme és jelentősége, a ki ezt a célú elismeri” (53. l.). Mi azonban „folyvást sajátos kombinációt viszünk véghez e két dolog között”. „Az ítéleteket úgy a közönséges képzetfolyamatban, mint a tudományos életben csak abban az értelemben alkotjuk, hogy azoknak értéket tulajdonítunk, vagy azt tőlük megtagadjuk, hogy igazaknak vagy nem igazaknak mondjuk azokat” (54. l.). „A megismerésnek minden tétele már az ítéletnek és a megítélésnek kombinációja: vagyis olyan képzetkapcsolatok, a melyek igazságértékére nézve az állítás vagy a tagadás által döntöttünk” (55. l.).

Láttuk már, hogy ezt a megkülönböztetést ebben az értelemben nem lehet megtenni, hanem hogy itt egészen más természetű különbséggel van dolgunk. Mert már két képzettartalomnak „az együvé tartozásnak” is a megítélő öntudatnak az elképzelt tárgyhoz való viszonyát jelenti. „Két képzettartalomnak együvé tartozását” nem is tudom másként kifejezni, mint az által, hogy ennek igazságát, helyességét fejezem ki. Tehát nem „folyvást sajátos kombinációt viszunk véghez e két dolog között”, hanem: egyszerűen nem is léteznek olyan tételek, a melyek ne volnának megítélések. Ha az ítéleteket úgy „a közönséges képzetfolyamatban, mint a tudományos életben” egyáltalában *csakis abban az értelemben* alkotjuk, hogy azoknak értéket tulajdonítunk avagy azt tőlük megtagadjuk, akkor egy szóval *csakis* megítélések léteznek.

Nem volna ehhez képest „fundamentális különbség” e két tétel között: „ez a dolga fehér” meg „ez a dolog jó”? Tudjuk már a fentebbiekből, hogy van köztük fundamentális különbség, csak hogy ez nem abban rejlik, mintha az első tétel nem volna megítélés, a második igen. A köztük levő különbség abban rejlik, hogy az első tétel csakis igazsági értékelést, a második ellenben az igazsági értékelésen kívül még egy *további* értékelést fejez ki. Ennek a tételnek: „ez a dolog fehér” előfeltétele csak egy értékprincípium, az igazságérték. Ennek a tételnek ellenben: „ez a dolog jó” két értékprincípium az előfeltétele, az igazság abszolút értékprincípiumán kívül még az erkölcsiségnek objectív, de az igazságértéknek alárendelt princípiuma.



b) *A philosophia meghatározása.* „Az ítélet és a megítélés különbsége” — folytatja Windelband (ugyanott 55. 1.) — „azért főfontosságú, mert az egyedüli alapot szolgáltatja arra nézve, hogy a philosophiát mint speciális, már tárgya által is a többiektől élesen elkülönülő tudományt határozassuk meg. Minden más tudomány ugyanis ítéleteket állít fel: a philosophia tárgyai ellenben a megítélések.” Ez persze nehezen lesz keresztülvihető, minthogy „az ítéletek úgy a közönséges képzetfolyamatban, mint a tudományos életben *csakis abban az értelemben* képeztetnek”, hogy azonnal értékeltetnek is, így lehetetlen lesz, hogy a tudományoknak ne legyen szintén megítélésekkel dolguk.

Ez a tétel „minden más tudomány teoretikus ítéleteket állít fel: a philosophia tárgyát a megítélések képezik”, különben más azért is helytelen, mert a tudományoknak nem is feladatuk, hogy az igazságértéktől független ítéleteket állítsanak fel. Ezt Windelband természetesen maga sem gondolja. Már az 56. oldalon mondja: hogy „mind ezek az ítéletek” vagyis azok az ítéletek, a melyeket a többi tudományok állítanak fel „olyan képzetkapcsolatokat tartalmaznak, a melyek igazságértéke a tudomány által meghatározandó”, így tehát a tudományoknak mégsem az a feladatuk, hogy olyan ítéleteket állítsanak fel, a melyek a megítélésekkel vagy értékelésekkel szembe volnának helyezhetők, hanem az igazságértéket kell megállapítaniuk, tehát megítéléseket kell véghez vinniük. Ezzel azonban már concedálva van az is, hogy a philosophia és a tudomány különbsége maga Windelband szerint sem az ítélet és megítélés általa felállított különbségében rejlik.

Ez a következő szembeállításból is kiviláglik (1. i. m. 57. 1.): „A philosophia feladata nem állhat abban, hogy a többi tudományok módjára ítéleteket állítson vagy tagadjon, a melyekkel bizonyos tárgyak megismertetnek, leiratnak vagy megmagyaráztatnak. Az a tárgy, a mely számára fenmarad, a megítélések. Szóval, e szerint a tudomány feladata volna a többi tárgyakra nézve megítéléseket felállítani, míg a philosophiának nem a többi tárgyakkal, hanem a megítélésekkel volna dolga. „De ezekkel szemben is egészen más magatartást kell tanúsítania, mint a többi tudománynak az ő tárgyaival szemben” (57). Megtudjuk (1. 57—59. 1.), hogy a megítélések is válhatnak a többi tudományok tárgyaivá, így tehát a tudomány és a philosophia határvonalát még sem képezi tárgyaiknak különbsége, a mivel ismét az van elismerve, hogy nem helyes, hogy „az ítélet és a megítélés különbsége már azért is főfontosságú, mert

az egyedüli alapot szolgáltatja arra nézve, hogy a filozófiát mint speciális, *már tárgya által is a többiektől élesen elkülönülő* tudományt határozhatjuk meg. Minden más tudomány ugyanis ítéleteket állít fel: a *philosophia tárgyai* ellenben a megítélések.” Mert az 57. lapon azt mondja Windelband: „A filozófiának nem feladata a megítéléseknek sem leírása, sem magyarázata. Ez a lélektan és a kultúrtörténelem dolga.” Vagyis a megítélések éppen úgy lehetnek a lélektannak és kultúrtörténelemnek tárgyai, mint a filozófiának.

Windelband ezek után különbséget tesz megítélés és megítélés között és ennek alapján különbözteti meg azután a filozófiát a tudománytól. „A hedonika kirekesztése után a megítéléseknek csak három formája marad fenn, a melyeknek lényeges elemük az általános érvényűségekre való igény — az a három, a melyet e fogalompárokkal igaz és nem igaz, jó és rossz, szép és rútt jellemezünk. A miért is csak ez a három tulajdonképpen értelemben vett filozófiai alaptudomány van: logika, etika és esztétika” (63). Vagyis voltaképpen Windelband sem „az ítélet és a megítélés” különbsége alapján állapítja meg a filozófiának egy olyan tárgyát, a melyt a többi tudományoktól megkülönböztetné, hanem ellenkezőleg az derült ki, hogy ezen alapon Windelband maga sem állapítja meg a kettő közti különbséget, hanem hogy a *philosophia* tárgyául csak bizonyos megítéléseket jelöl ki. Az a definitio, a melyhez Windelband végül eljut (69. 1.): „A *philosophia* az abszolút megítélés elveiről szóló tudomány”, tehát nem az ítélet és a megítélés különbségén nyugszik.

Ha ellenben az ítélet és megítélés Windelband-féle megkülönböztetésének helyébe a fentebb kifejtett különbséget állítjuk egyfelől olyan ítélet között, a mely csakis abszolút értékelést, másfelől olyan ítélet között, a mely ezenfelül még egy nem-abszolút értékelést is fejez ki, akkor ezen az alapon megvonhatjuk a *philosophia* és tudomány közti határvonalat és a formális *értékprincípiumok* kifejtését a *philosophia*, a *tartalmi értékelések* felállítását ellenben a tudományok körébe utalhatjuk. A míg tehát a *philosophia* az értékprincípiumokat, a tudományok előfeltételeit fejt ki, a tudományok e princípiumok alkalmazásait szolgáltatják. Ez a különbség még a következő fordulattal is megvilágítható, hogy míg a *philosophia* az *értékmérőket* fejt ki, addig a tudományok *érték-casuistikát* szolgáltatnak.

c) *Az értékek tagozódása.* Az eddigiek után nyilvánvaló, hogy ez az imént tett megkülönböztetés még egy

megállapítást igényel. A nem-abszolút értékek kifejtése ugyanis mindig egyúttal az abszolút érték casuistikájába tartozik. Ha tehát az előbbieket nem akarnók a philosophia tárgyaiul elismerni, a philosophia számára nem maradna egyéb mint az abszolút érték kifejtése. Ha tehát Windelbanddal philosophia alatt „az abszolút értékelés princípiumáról szóló tudomány”-t akarjuk érteni, akkor az etikát és az aesthetikát nem szabad a philosophia körébe utalnunk. Ha ellenben philosophia alatt csak az *általános érvényű* megítélések princípiumairól szóló tudományt akarjuk érteni — nem feledve el az általános érvényűség szó két különböző jelentését — akkor az abszolút megítélésekről szóló tanon kívül az objectív megítélések elvéről szóló tant is a philosophiához számíthatjuk.

Egy dolgot azonban sohasem szabad elfelejtenünk: Semmiféle terminológia sem homályosíthatja el azt a tényt, hogy az igazságérték vizsgálata fölérendelt helyzetben van a többi általános érvényű érték vizsgálatához képest. Ha az utóbbiakat is philosophiának akarjuk nevezni, akkor nem szabad a philosophia összes részeit egy fokra helyezni, hanem el kell ismernünk, hogy többi részei — egymás között coordináltan — az igazságértékre vonatkozó részszel szemben subordinált viszonyban vannak.

Ez egy második elvi módosítás, a melyet Windelband értéktanán meg kell tennünk. Windelband maga is, úgy látszik, érzi ezt a különbséget. A három philosophiai alaptudományban „meg vizsgálendő az az igény, a melyet a logikai, az ethikai és az aesthetikai megítélés az általános érvényűség tekintetében támaszt: és eleve megjegyzendő, hogy a kérdés egyenlő föltevésével ugyan e három disciplinát illetőleg methodikailag azonos és systematikailag párhuzamos vizsgálódás adódik, hogy azonban ezáltal legkevésbé sem föltételezzük az eredmény azonosságát vagy praejudikálunk annak. Például nem elképzelhetetlen, hogy a kritikai philosophia teszem a logikai megítélésnek az általános érvényűség tekintetében támasztott igényét helybenhagyja, ellenben a másik két területen támasztott hasonló igényt vagy egészen elveti vagy csak jelentékeny módosításokkal ismeri el. Ez esetben az illető terület egy abszolút érték hiányában egészen a lélektani és fejlődéstörténelmi tárgyalás körébe volna utalandó”. Präludien, 63—64.)

Az általános érvényűség különböző fajainak megkülönböztetése itt határozottan érezhető.

Ha azt a kérdést vetjük fel, honnan veszi Windelband az értékeknek általa felállított tagolását, azt fogjuk

találni, hogy ő *tényként* állapítja meg, hogy a megítélésnek csak három olyan alakja van, a melyeknek lényeges eleme az általános érvényűségre való igény. Ha tehát a philosophia tárgya annak az igénynek a megvizsgálása, a melyet a logikai, az ethikai és az aesthetikai megítélések az általános érvényűség tekintetében támasztanak (63. l.), ezt a vizsgálatát mégis meg kell előznie annak a megállapításnak, hogy egyáltalában hányféle ilyen megítélés létezik, a mint ezt Windelbandnál meg is találjuk (62. l.). Ez azonban leírás volna, a mely nem tárgya a philosophiának. E szerint mindennemű philosophia egy lélektani föltevésen nyugodnék, a melynek igazsága (általános érvényűsége) azonban csak egy philosophiai kutatáson nyugodhatnék. Annak az igénynek szempontjából, a melyet az ethika és az aesthetika emelnek, ebben nem rejlik ellenmondás. Minthogy az az általános érvényűség, a melyet ezek a megítélések igényelnek, nem az igazság, ellenmondás nélkül képezhető előfeltételüket egy igazsági értékelés. Az igazságértéket illetőleg azonban ez már nem lehetséges. Azt már nem lelhethük meg mint tényt. Az igazságérték és philosophiája minden más esetleg még elismerendő philosophia elébe teendő.

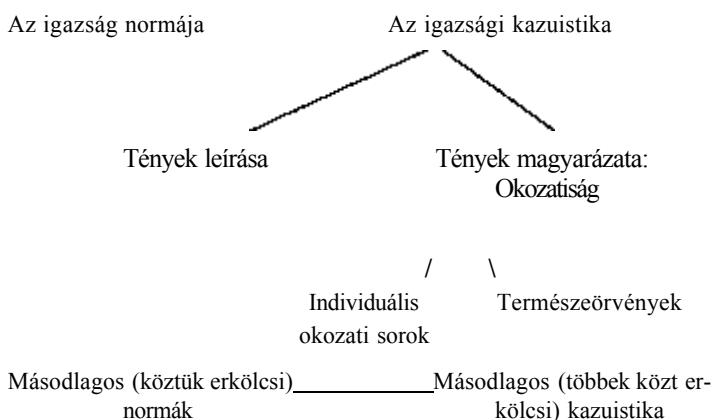
Az a mellérendeltség, a melybe Windelband ezt a háromféle, különböző általános érvényűséget igénylő megítélést helyezi, tarthatatlan. Láttuk, hogy az az általános érvényűség, a melyet az ethika igényel, korlátoltabb, mint az, a melyre az igazsági értékelés támaszt igényt. Azok az értékelések, a melyekkel saját értelmük szerint csak bizonyos tárgyak ítéltetők meg, nem állhatnak mint egyenrangú értékelések azok mellett, a melyekkel minden dolog megítélhető. Ha Windelband (68. l.) azt állítja, hogy „senkivel sem tudnánk logikailag és tudományosan tárgyalni, a ki az ész törvényeinek érvényét tagadná és senkivel sem tudnék magunkat erkölcsileg megértetni, a ki minden kötelességet tagadna” — ez ugyan helyes, de figyelembe veendő még az a körülmény is, hogy nem tudnók magunkat erkölcsileg megértetni olyas valakivel sem, a ki az ész törvényeinek érvényét tagadná, míg viszont olyas valakivel, a ki minden kötelességet tagadna, logikailag és tudományosan azért még mindig tárgyalhatnánk.

d) *A normák és a természettörvények.* Az ítéletek és megítélések elvi szembehelyezése Windelbandot a „normák” és a „természettörvények” elvi szembeállításának következményéhez is elvezeti. „A természettörvények az ítélő, a normák a megítélő észhez tartoznak. A norma sohasem a magyarázat elve, éppen úgy a hogy a természettörvény

sohasem a megítélés elve.” (Präludien, 3. kiad. 286.) A természettörvénynek ezzel a felfogással olyan helyet utal ki, a melyre az nem való. Természettörvényt csak az igazsági norma applicatiójaként lehet elképzelni; következőleg nem lehet a természettörvényt a normával elvi ellentétbe helyezni, hanem a norma *alatt* kell annak helyét keresnünk.

Másrészt meg nem volna szabad a természettörvényeket az *összes* normákkal szembeállítani, minthogy azok még mint alkalmazások is csak az igazsági normához tartoznak, míg az egyéb normák alkalmazásai, így pl. az erkölcsié, nem vezethetnek természettörvényekhez. A természettörvények tehát olyan viszonyban vannak az igazsági normával, a minőben az erkölcsi casuistika áll az erkölcsiség elvével. A természettörvények a leírásokkal egyetemben az igazsági casuistikát teszik ki. Egy erkölcsi ítélet tehát úgy viszonylik az erkölcsiség elvéhez, mint egy természettörvény az igazság elvéhez. Minthogy továbbá, miként tudjuk, az erkölcsiség elvét magát is az igazság elve alá kell helyeznünk, világos, hogy mennyire elhomályosítja az igazi tényállást az érték-tanban a normáknak és természettörvényeknek mint koordinált fogalompárokaként egyszerű szembehelyezése.

A különböző normáknak a természettörvényekhez való viszonya a következőképpen szemléltethető :



A normák és a természettörvények e viszonyának félre- ismerése egészen tarthatatlan következményekhez vezet. Így

Windelband (291. 1.) az ő kiindulópontjából többek közt ahhoz a felfogáshoz jut el, hogy „*minden* norma pszichikai elemek összekötésének olyan módja, a mely a lelki életnek szükségszerű, természettörvényileg meghatározott folyamata által éppen úgy előidézhető, mint az összekötésnek sok más és éppen ellenkező módja is.” Továbbá; „Minden norma természettörvények megvalósulásának egy speciális formája” (ugyanott). Ezzel azonban az igazság *elve* is a természettörvényszerűségnek egy speciális esetévé válik, a mi nem lehetséges, minthogy éppen fordítva egy természettörvényszerű történésnek minden megismerése csak mint az igazság megismerésének egy speciális esete fogható fel. Az igazság elvének *alkalmazásai* (és ezzel a *többi* értékelve létezése is) felfogható ekként, az igazság elve maga azonban nem. A „tartalmi igazság”, az igazsági casuistika csakugyan az egyik lehetőség a természettörvényszerű történés folyamatában a tévedés mellett, nem azonban maga az igazság normája. Ez mint minden természettörvényszerűségnek előfeltétele nem tekinthető ismét mint ennek a folyamatnak egyik lehetősége. Erre már Rickert is utalt, a midőn kimutatta, hogy „a természettörvényszerűség formájának csak akkor van objectív jelentősége, ha maga is normán alapszik, a miből következik, hogy a helyességnek (Sollen) elismerése nélkül nem is léteznék a kénytelenség a természettörvényileg szükségszerűnek az értelmében. (Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. kiadás, 240.1.)

e) *A normák és a ideológia.* (Érték és végcél.) Az összes normák mellérendelése ahhoz a helytelen következtetéshez vezet, hogy minden norma egy végcélra való vonatkozást, tehát egy ebben az értelemben vett teleologikus szükségszerűséget fejez ki. „Minden megítélés — mondja Windelband (53.1.) — önönmagának mértékéül határozott célú tétel fel.” És (a 292. lapon): „A logikai törvényhozás csakis az igazság céljának föltevése mellett áll fenn számunkra. Ha azonban az igazságot egy felállított célként akarnók felfogni, az ismeretelméletet megint lerántanók a lélektanba.

De annak a korlátozásnak, hogy „a logikai törvényhozás csak az igazság céljának feltétele alatt áll”, azért sincsen értelme, minthogy lehetetlen volna ezt a célú ki nem tűzni. A főntebbi körülhatárolásnak csak akkor volna értelme, ha lehetséges volna ezt a feltevést meg nem tenni. A ki azonban ettől a célú el akarna tekinteni, mindenkéül ennek az eltekintésnek, tehát e célú fenn nem forgásának az igazságát állítaná. Mégis csak kellene valamely

instantiának léteznie annak az eldöntésére, vajjon az igazság célja fennforog-e vagy sem, ez az instantia azonban természetesen nem lehetne ismét az igazság maga.

Ez a tévedés megint onnan származik, hogy a „többi” norma (— e helyütt ismét csak az erkölcsieket veszem figyelembe —) felfogható egy legfelsőbb célra vonatkoztatva. Minthogy ezeknek a normáknak az igazsági értékelésnek kell alárendelődniük, az a megismerés, hogy egy legfelsőbb cél képezi előfeltételüket, nem tartalmaz ellenmondást. A ki már most megszokta, hogy a különböző értékeléseket, nevezetesen az igazságit meg az erkölcsit, mint egymásnak koordinált, egyenrangú praesuppositiókat helyezze egymás mellé, az könnyen jut oda, hogy valamit, a mi az egyik (az erkölcsi) értékelésre nézve helyes, a másikról (az igazságiról) is állítson.

Ennek a felfogásnak tarthatatlansága végül még akként is kimutatható, hogy „a teleológiai összefüggés végső consequentiája egy legfelsőbb célnak fogalma” (Präludiven, 387). A mint ugyanis ezen az úton az ethika számára egy legfelsőbb célnak, egy végcélnek vagy legfőbb jónak a fogalmához kell eljutnunk, úgy a logika és az aesthetika számára is létezniük kellene ilyen végső céloknak. E három végső célnak valamiben eltérőnek kellene lennie, hogy ez a három disciplina teljesen össze ne folyjék. Nem vehetünk fel azonban háromféle végső célt a nélkül, hogy a végezel fogalmát ezzel le ne rontsuk. Ha ellenben a végcél fogalmát az igazságérték alá subsummáljuk, mint valamit, a mit az igazságérték segítségével ismertünk fel s a mi attól eltérő, eltűnik az ellenmondás. (Hogy ebből a constructióból mi következik egy aesthetikai érték lehetőségére nézve, mint-hogy nem vehetünk fel két az igazságérték segítségével végső célt, e helyütt nem szükséges vizsgálat tárgyává tennünk, mert nem is állítottuk egy ilyen külön aesthetikai értékelésnek, mint önálló értékfajnak a létét.)

A mondottakhoz még csak annyit teszünk hozzá, hogy Windelband maga sem mindvégig hű ehhez a felfogáshoz, a mely szerint az összes normák „teleológiai szükségszerűséget” jelentenek, a mennyiben ugyanis szembeállítja a *logikai* összefüggést a *teleológiaival*.<sup>1</sup> Ez a megkülönböztetés elismerné, hogy csak a nem-logikai értékek alkotnak teleológiai összefüggést, vagyis hogy az igazságérték a többivel

<sup>1</sup> „— — — a kötelességtudás elvéből levezethető egy csomó különleges kötelesség: csak-hogy nem logikai, hanem teleológiai összefüggésben.”

ellentétben nem jelent egy végső cél mértéke szerint való megítélést. Ez a hely tehát ellentétben áll Windelbandnak azzal az ismételten és mindjárt ezt az idézett helyet követőleg is hangsúlyozott felfogásával, hogy minden értékelés, a logikai is, teleológiai összefüggést jelent.

f) *Philosophia és lélektan.* A philosophia és a lélektan viszonyának meghatározására is, a mely pedig Windelbandnál egyébként különös világossággal történik, olykor árnykoknak kell esniök az eddig mondottakból kifolyólag. Windelband alapfelfogását e részben teljesen el kell fogadnunk: „Minthogy a normál öntudatot nem ismerjük magában véve, hanem csak az empirikus öntudathoz való viszonyában, a philosophiának szüksége van az empirikus lélektan *vezérfonalára*, hogy rendszeres módon az egyes axiómák és normák tudatára jusson.” (Präludien, 350.) Más szóval minden tartalmi igazsághoz immár tapasztalatra van szükségünk. Hogy azonban egy normál öntudatot egyáltalában fel kell tételeznünk, ezt az egyet nem lehet többé az empirikus psychologia vezérfonala segítségével felismerni, hanem csakis azt, hogy mi felel meg ennek a normál öntudatnak.

Ha ez azonban így van, akkor többé nem tartható a következő nézet: „Így veszi át a philosophia az empirikus lélektanból pld. a pszichikai funktiók hármasszámú osztályozását, a mely a philosophiai disciplinák hármasszámú visszatekintésére” (350.). A megismerés már a normalöntudat feltételezésével adva van és így mindennemű philosophia élére helyezendő ; azt tehát nem vehetjük át mint tapasztalati tényként gyakorlati lélektanból. Nem az empirikus lélektanban van egy tény az, hanem annak előfeltétele.

Végül a fentebb mondottakból még Windelbandnak az erkölcs elvét illető felfogására nézve is adódik egynéhány *correctura*, bármennyire is helyeslendők egyébként erre vonatkozó fejtegetései.

g) *Az erkölcs elvéről.* „Bármily empirikusan feltételezettek is az egyes kötelességek, maga a kötelességtudat priori létezik, vagyis az semmi empirikus határozományra nem alapítható, hanem inkább saját maga szolgál a különleges kötelességek lehetőségének alapjául, a melyek tapasztalati tartalmukat a mindenkori körülményekből nyerik.” (Präludien, 383.)

Erre nézve meg kell jegyezni, hogy a kötelességtudat ugyan a priori van adva a különleges kötelességekkel szemben és hogy azok lehetőségének alapját szolgáltatja, hogy ellenben ennek a kötelességtudatnak léte mégis csak tapasztalati tény. Belső tapasztalatunkból tudjuk, hogy igaz, hogy



ilyen kötelességtudat létezik. *A kötelességtudat tehát a priori-t jelent ugyan az etikai értékelés szempontjából, de nem jelent a priori-t az igazsági értékelés szempontjából.* Láttuk már fentebb, hogy az erkölcsi értékelés mint az örömtől és fájdalomtól való mentesség, ezekre a fogalmakra, a melyekről csak empirikus tudomásunk lehet, vonatkozással van.

Ismét teljesen egyet kell értenünk Windelbanddal, a hol a genetikus módszerbe való visszaeséstől óv. Az erkölcsi princípium létének kérdése elválasztandó ezen princípium miként való létrejöttének kérdésétől. E helyütt csak az a tény érdekel bennünket, hogy ilyen morális princípium van, nem pedig az a kérdés, miként jött az létre, s a mire súlyt helyezünk, csak az, hogy ez a tény, az *erkölcsi* értékelésnek ez az a priori-ja nem állítható koordináltan az *igazsági* értékelésnek a priori-ja mellé.

Az erkölcsi princípium létének tényén kívül még ennek a princípiumnak mindenkori tartalma is egy tartalmi igazsági értékelésből merítendő. Mert az erkölcsi princípium mint igazság ugyan tartalmi értékelés, vagyis értékalkalmazás, mint morális princípium azonban merőben formális és annak tartalma nem vezethető le egyszerűen ebből a princípiumból — miként ezt Windelband (385—386) is kiemeli — hanem az tapasztalati van feltételezve. A tapasztalat azonban ismét tartalmi igazsági értékelést jelent.

Minthogy továbbá, mint Windelband (387) szintén kiemeli, „a ‚practikus‘ világ alapviszonya a cél és eszköz viszonya”, egy eszköznek egy célra való alkalmazása pedig egy causalis viszonyt és annak törvényszerűségét tételezi fel; minthogy: továbbá — miként láttuk — egy ilyen törvényszerűség ismét tartalmi igazsági értékelést jelent: minden concret erkölcsi értékítélet — az igazság ‚elvének feltételezésén kívül — legalább is négy tartalmi igazsági értékítéletet tartalmaz. Ugyanis

*először* azt, a mely az erkölcsiségnek, azaz a formális morális princípiumnak létét mondja ki;

*másodszor* azt, a melyben a formális erkölcsi princípium concret tartalmának „tapasztalati”, „történelmi” ténye van adva;

*harmadszor* azt, a mely az értékelendő akaratnak vagy annak képzetének létét mondja ki és

*negyedszer* azt, a mely végül ezen akarat erkölcsi értékelésének tényét mondja ki.

3. *Rickert.*

Az a jelentőség, a melyet az érték problémája az újabb filozófiában a maga számára igényel, csak akkor illetheti azt meg, ha az az ismeretelméletre is kiterjed, ha az igazság érték. Ebből a szempontból Rickert értékelmélete a legnagyobb jelentőségű.

„A z abszolút értéknek vagy egy transcendentális helységnek fogalma a transcendentális philosophia részéről mindenütt a megismerés tulajdonképeni alapjává” teendő. (Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. kiad. 228.) Így tehát fontossá válik annak megállapítása, hogy mi értendő Rickert szerint érték s nevezetesen „abszolút érték” alatt. Egészen világosan ő ezt nem mondja meg nekünk s így kénytelenek vagyunk Rickertnek ama gondolatmeneteit, a melyekből az ő értékfogalma megállapítható, szétszedni, egymással egybevetni, az e részben számbajövő különböző helyeket egymással szembesíteni, hogy a Rickert-féle értékfogalmat ezen az úton megismerhessük. Ilyképen mindenekelőtt azt tudjuk meg, hogy nem minden érték pusztán „subjectív” alakulat, vagyis nem minden érték „függ az individuális empirikus alanytól” (229). Rickert visszautasítja azt a felfogást, mely szerint „minden érték tisztán individuális képződmény és azok egyénentúli érvényének kérdése nem tudományos probléma” (236). Rickert szerint tehát kétféle érték van, „tisztán individuális” (az individuális empirikus alanytól függő, ú. n. „subjectív”) érték és supraindividualis vagy abszolút érték.

Mi már most az a valami, az érték, a mely ezt a két alfajt feleleli?

Értékelés alatt Rickert azt az alternatív magatartást, azt az „állásfoglalást érti, a mely az akarásnak és érzésnek közös momentuma, és a melyet Rickert az ítélelnél is megtalál. Kétféle „lelki állapotot” különböztet meg. Először olyat, „a melyben részvétlenül szemlélő magatartást tanúsítunk”; ide számítandó az egyszerű elképzelés. „A míg a képzeteket csak elképzeljük, addig azok csak jönnek mennek, a nélkül, hogy törődnénk velük.” Másodszor olyan lelki állapotokat különböztet meg Rickert, a melyekben tudatunk tartalmában részt veszünk vagy — óvatosabban kifejezve — részt venni látszunk.” „A miként (képzeteinket) kellemeseknek vagy kellemetleneknek érezzük, a miként azokat óhajtjuk vagy utáljuk, a midőn akarunk, úgy egyetértünk velük, vagy elutasítjuk azokat, ha ítélnék” (105). „Ha (tehát) a lelki folyamatoknak ilyen beosztására egyáltalában szükség

van, az elképzelést az egyik csoportba, az állító vagy tagadó ítélest pedig mint az érzéssel és az akarással együvé tartozót a másik csoportba kell sorolnunk” (106).

Mi rejlik már most e „részvétel”, „állásfoglalás”, „helyeslés vagy helytelenítés”, ezen „alternatív magatartás” mögött? Rickert ezt megint nem mondja meg egészen határozottan, mindazonáltal vannak helyei, a melyek nem hagynak kétséget:

„Csak értékekkel szemben van a helyeslés vagy helytelenítés alternatív magatartásának értelme. A mit igenlek, az kell hogy tessenek nekem, a mit tagadok, az nemtetszésemet kell hogy felkeltse. A megismerés *tehát* oly folyamat, a mely *érzelmek* által határozatik meg, az érzelmek pedig lélektanilag tekintve mindig örömök vagy fájdalmak. Bármily idegenszerűen hangozzék is, hogy az öröm vagy fájdalom vezessen minden megismerést, ez mégis csak kétségbevonhatatlan következménye annak a tannak, hogy a teljesen kifejlett ítéletekben a képzetekhez egy megítélés, azaz igenlés vagy tagadás járul, a melyek által a képzetekből egyáltalán megismerés válik” (106).

Vagyis a megismerésnek igenlésként vagy tagadásként, tehát alternatív magatartásként, azaz egy értékhez való állásfoglalásként, értékelésként való felfogása elvezeti Rickertet ahhoz a „kétségbevonhatatlan következményhez”, „hogy az öröm és a fájdalom vezetnek minden megismerést.” Ez a definiálandó „alternatív” állásfoglalás egy értékhez tehát nem egyéb mint az öröm vagy a fájdalom szerint való állásfoglalás s így többé nem kétséges, hogy Rickert szerint az öröm vagy a fájdalom az az érték, a melyet az értékelésnél alapul veszünk.

„Ez az igazság ismét függetlenül érvényes minden lélektani elmélettől.” „Nem is képzelhető, hogy valami más indíthatna bennünket arra a hozzájárulásra vagy idegenkedésre, a melyet az igenlésben vagy tagadásban véghez viszünk” (107). „Bármily ismeretelméleti álláspontra helyezkedjünk is, annyi bizonyos marad: annak a meggyőződésnek, hogy valamit megismertünk, végül is mindig érzelmen kell nyugodnia, érzelmek vezetnek tehát megismerésünket. A megismerés aktusa maga csakis az érzelmek értékének elismerésében állhat és ebből egyenesen az folyik, hogy *megismerni annyit tesz, mint elismerni vagy elvetni*. Ez csak addig maradhatott észrevétlenül, a míg az ítéletet képzetek szétbontásának vagy összekapcsolásának tekintették és nem ügyeltek arra, hogy az ítélet tulajdonképeni logikai magva, az igenlés és a tagadás helyeslést vagy helytelenítést, egy érték szerint való állásfoglalást jelent” (108).

Jóllehet tehát Rickert egyfelől az értéket és az örömet azonosítja, másfelől mégis abszolút értékről szól szemben a pusztán egyéni értékekkel. Egy helyt azt mondja: „a megismerés tulajdonképeni alapjává az abszolút érték fogalmát kell tennünk (228. l.), másutt meg azt mondja: „az öröm s a fájdalom vezetik a megismerést” (106. l.). S ez az utóbbi tétel szerinte csak elháríthatatlan következménye annak a felfogásnak, a mely a megismerésben értékelést lát.

Rickert tehát kiemeli ugyan, hogy a megismerés értékelés, de nem tartja következetesen szem előtt, hogy *abszolút* értékelés és ezért azt, hogy már most mi értendő értékelés alatt, a subjectív értékelés analysise alapján akarja megállapítani. Ugyan nagy érdeme Rickertnek annak kiemelése, hogy az érték problémája a megismerés problémája fölé is domborodik, de nem érthetünk vele egyet, a midőn minden értékben, még az abszolútban is egy olyan alternatív magatartást, helyeslést vagy helytelenítést lát, a mely csak a subjectív értékelést jellemzi.

Ebbe a tévedésbe belezavarodva az ő értékelmélete nem is tarthatja meg, a mit a philosophiának ígér.

Minek utána Rickert a megismerést egy érték elismerésének mondotta, az értéket pedig az örömmérséssel azonosította, felveti azt a kérdést: „Miként különböztetjük meg ezt az értéket azoktól a többi értékektől, a melyekkel egyetértő magatartást tanúsítunk?” (110). Rickert már most kétféle örömmérsézt különböztet meg: Egyfelől olyat, a melynek csak addig tulajdonítunk jelentőséget, a míg azokat érezzük (hedonikus jelentőség) és másfelől olyat, a melynek állandó jelentőséget, az időtlen érvény jelentőségét (Evidenz, Urteilsnotwendigkeit) tulajdonítjuk. „A z evidentia tehát, lélektanilag tekintve ugyan örömmérsés, de egyszersmind azzal a sajátossággal jár, a mely más érzelmeknél hiányzik, hogy egy ítéletnek időtlen érvényt biztosít és ezzel olyan értéket ad neki ránc nézve, a minőt semmilyen más örömmérsés nem hoz létre.” „Minden ítéletnél abban a pillanatban, a melyben ítélek, feltételezek valamit, a mi függetlenül az éppen létező értékérzelemtől *időtlenül érvényes*, és az időtlen érvényességben való ez a hit az, a mely a logikai megítélésnek, a minek az igenlést vagy tagadást nevezni fogjuk, sajátosságát teszi ki a hedonikus megítélés szemben” (112). A megismerés sajátossága tehát a hedonikus megítélés szemben egy „*valaminek*” a feltételezése, „a mely függetlenül az éppen létező értékérzelemtől időtlenül érvényes.” A megismerésnél tehát adva van a bizonyosságnak egy érzelmé, egy öröm-

érzés, a melyet Rickert értékérzelemnek is nevez, és szerepel benne valami ettől függetlennek az elismerése és éppen ennek a valaminek az elismerése az, a mi a megismerésnek sajátosságát teszi ki a hedonikus megítélés szemben. A hedonikai és a logikai megítélésnek ellentéte e szerint tehát nem az örömrzésen belül rejlik, hanem abban, hogy a hedonikai megítélés pusztán az örömrzés alapján, a logikai ellenben *valami attól függetlennek* az alapján történik. Az, a mi a logikai megítélést, a megismerést kiteszi, valami, a mi az érzelemtől független. Ha tehát a megismerés egy értéknek az elismerése, akkor ez az érték nem érzelem, hanem egy az öröm érzelmétől független érték. De így azután nem lehetett helyes, ha Rickert fentebb azt mondotta, hogy *minden* értékelés és így a megismerés is olyan folyamat, a melyet az örömrzés vezet. Ha a megismerést  $m$ -mel jelöljük, az örömrzést  $\bar{o}$ -vel, „az időtlen érvényben való hitet” pedig, a mely Rickert szerint „a logikai megítélésnek sajátosságát teszi ki a hedonikaival szemben”,  $x$ -szel, úgy  $m$  nem =  $\bar{o}$ , sem pedig  $m = \bar{o} + x$ , hanem  $m = x$ . A megismerés pusztán az az  $x$ , a mely némely örömrzéshez járul, némelyiknél hiányzik. Ez az  $x$  nem érzelem, hanem ellenkezőleg éppen minden érzelemtől független valami.

Az itt vázolt Rickert-féle gondolatmenet hibás volta még a következő úton is kimutatható:

Az ismeretelméleti alanyt, a Rickert-féle gondolatmenet tulajdonképeni kiindulópontját, mint „a tulajdonképeni öntudatot” (Bewusstsein überhaupt) Rickert szembehelyezi az öntudat mindennemű tartalmával, vagyis mindazzal, a mi tárgygyá lehet, tehát mindennemű egyéni lelki étellel is” (26. 1.) „Az öntudat nem tanscendentális lélek, az egyáltalán nem is realitás” (49). „Annak fogalma pusztán mint határfogalom fogandó fel” (24). Most pedig mindennek daczára Rickert azt kívánja, hogy „az elméleti alanyt mint igenlő vagy tagadó alanyt fogjuk fel” és hogy „állapítsuk meg az igenlés és tagadás viszonyát minden oldalról a lelki élet egyéb elemeihez” (103). Így jut el Rickert ahhoz a már fent említett kettős felosztásához, mely szerint résztvevő és részt nem vevő lelki állapotokat különböztet meg és így jut el ahhoz az eredményhez, hogy a megismerés is résztvevés, értékelés, stb.

Rickert gondolatmenetének az a fundamentális ellenmondása, mely szerint azt az értéket, a melyet a megismerésnél elismerünk, egyszer valami egyénfelettinek, végsőnek, abszoltnak mondja, máskor pedig egy egyénileg feltételezett valaminek fogja fel, már itt kezdődik.

Vagy ítéelő (értékelő) alanyt kell látnunk az „ismeretelméleti alanyban” (147. oldal), — de akkor azután az az érték, a mely az ítéletben elismertetik, nem lehet az örömerzés, — vagy minden érték in ultima analysi örömerzésre vezetendő vissza, akkor azonban nem volna értelme, hogy az ismeretelméleti alanyt, mint értékelő (ítélő) alanyt fogjuk fel.

Ha ez az álláspontunk helyes, akkor annak a legvilágosabban kell kitűnnie, mihelyt a Rickert-féle értékfogalom segítségével az ismeretelméletnek a többi philosophiához való viszonyát igyekszünk megállapítani. Rickert azt találja, ha a megismerés legbensőbb lényege szerint értékeknek elismerése, akkor „többé nem lesz lehetséges minden tekintetben fenntartani az elvi ellentétet a theoretikus ember közt, a ki csak az igazságot keresi és az akaró ember között, a ki arra törekszik, hogy kötelességét tegye meg. Az is, a ki az igazságot keresi, egy helyességnek rendeli magát alá, úgy mint az az ember, a ki kötelességének engedelmeskedik” (230). „A megismerésről alkotott fogalmukból folyik, hogy a tudás végső alapja egy *lelkiismeret*. Ez az ítéles szükségszerűségének érzelmében jut kifejezésre és úgy vezeti megismerésünket, mint a kötelességtudat akarásunkat és cselekvésünket, így azután a lelkiismeret és a kötelesség fogalmai a philosophia rendszerében centralis helyet nyernek. Kitűnik, hogy azok nemcsak az akaró, hanem a tisztán theoretikus tevékenységnek is végső alapjai” (231).

De még a logikai és az erkölcsi lelkiismeretnek ez az azonosítása, az egyik ismeretlennek (a logikailag helyesnek) egy másik ismeretlennel (az erkölcsileg helyessel) való ez a megmagyarázása még távolról sem az utolsó lépés. Még arról is értesülünk, „hogy a logikai lelkiismeret csak az erkölcsi lelkiismeretnek általában egy különleges alakja (234). „Annak a kimutatása, hogy a logikában a helyesség fogalmilag előbbre való, mint a létezés, elvezet a gyakorlati ész elsőségének tanához a szó legmerészebb értelmében. A logikailag helyesnek elismerése csak a kötelességteljesítésnek egyáltalában egy neme, a mi által az ethika alapfogalma, a lelkiismeret, egyszersmind az igazság logikai dignitásában, vagy az absolut kétségbevonhatatlanságban is részesedik” (234).

Ezzel szemben először is ki kell emelni, hogy a lelkiismeret nem részesedhetik az igazság logikai dignitásában, ha az igazságnak a maga saját dignitását a kötelességteljesítésből kell levezetnie. Az igazságnak ezt a dignitását már le is rontottuk, ha „a logikai lelkiismeret az erkölcsinek

csak egy speciális alakja.” E szerint az ethika alkotná meg az igazságot.

Az érték továbbá e szerint a kötelességgel definíalattott, a mi először is nem is igazi definitio, mert most ismét azt kellene kérdeznünk, hogy mi értendő kötelesség alatt, a mit meg nem tudunk; másfelől pedig még nem tűnt el az a nehézség, hogy miként lehet az érték egyszerre kötelesség is meg örömezés is.

Ettől eltekintve a logikai helyességnek kötelességként való felfogása által az ethika a philosophia élére állíttatik, az ismeretelmélet pedig az ethikának rendeltetik alá. Ugyan semmit sem tudunk meg arra nézve, hogy mi a különbség a logikai kötelességteljesítés és a kötelességteljesítés más formái között; minthogy „a logikai helyesség elismerése a kötelességteljesítés *egy nemének*” mondatott” (234), egy elméletnek, a mely nekünk a logikai helyességet akarja megmagyarázni, magára kellene vállalnia azt a feladatot is, hogy megmutassa nekünk, miben különbözik a logikai helyesség elismerése a kötelességteljesítés más nemeitől. Ha Rickert egyszerűen csak annyit mond, hogy a logikai helyesség elismerése a kötelességteljesítés egy neme, de egy szóval sem világosít fel bennünket sem a kötelességteljesítésről, sem pedig arról, hogy miben különbözik a logikai helyesség elismerése a kötelességteljesítés egyéb alakjaitól, akkor az ismeretelméleti probléma még mindig megoldatlan. Ha egy ismeretelmélet végén a logikai helyesség az erkölcsire vezetetik vissza, akkor ez nem vég, hanem új kezdet.

Annai azonban bizonyos, hogy az ismeretelméletnek egy ilyen „visszavezetése” az ethika alá kerül, az igazságérték erkölcsi értékévé válik és ha Rickert mindezek után a philosophiát értéktudománynak, a helyességről, az értékek érvényéről szóló tudománynak nevezi (235), ennek csak az a jelentősége lehet, hogy a helyesség, az érték alatt kötelesség, az értéktudomány alatt kötelességtan, ethika értendő. Ezért különös, ha a következő (236.) oldalon Rickert mégis azt állítja, hogy „az ismeretelmélet alapjai egyúttal az egész philosophia alapjait jelentik”, a mennyiben kimutatja, hogy nem szabad minden értéket tisztán individuális képződménynek tekintenünk.

Még különösebb azonban, ha Rickert ezek után azt kívánja megvizsgálni, vajjon vannak-e az igazságértéken kívül, a mely csak a tudományos ember számára érvényes, még más absolut érvényességű értékek is. Hogy e kérdésre megfelelőhessen, a philosophia forduljon a történelemhez, „csakis így tudhatja meg, hogy mi minden lesz számára

problémává..” Tagozódását (a philosophia) nem vezetheti le ismeretelméletileg.” „Azt a jogosultságot azonban, hogy a történelmileg adottat ne csak történelmileg, hanem „kritikailag” is történelemfeletti jelentősége tekintetében vizsgálja, a philosophia az ismeretelmélettől nyeri”.

Hogyan szolgálta a történelem az értékek tagozását, ha nem tudja nekünk megmondani, hogy mi az érték? Előbb mégis csak azt kell tudnunk, hogy mi az érték és csak ez után találhatunk értékeket a történelemben vagy a kultúrában. S ha az igazság csak a kötelességnek egyik formája, mi értelme van még annak a kérdésnek, hogy vajjon lehetségesek-e az igazságértéken kívül még *egyéb* értékek is? Hiszen csak egyéb kötelességekről lehet szó. S mi értelme lehet az előbbieket után a történelemben esetleg fellépő értékigényeket ismeretelméletileg, tehát az ismeretelmélet segítségével megvizsgálni és ezzel az ismeretelméletet ismét a philosophia élére helyezni?

„A tudomány csak egy nagyobb összefüggésnek, a melyet *kultúrának* nevezünk, része, és a kulturéletben a már említett ethikai alapfogalomtól eltekintve egyéb értékek is fellépnek azzal az igénynyel, hogy szükségszerűek és mindenkire nézve kötelezők” (236—237). Csakhogy Rickert az értéket ezzel az ethikai alapfogalommal azonosította; hogyan lehetnének tehát szerinte „ettől az ethikai alapfogalomtól eltekintve” még „egyéb értékek is”. Hiszen (231. 1.) „a lelkiismeret és a kötelesség fogalmi a philosophia rendszerében centrális helyet” nyertek. Ettől a centrális helytől nyerte a philosophia érték tudományként való megjelölését. Abban a pillanatban, a melyben egyéb értékek után nézünk körül, megszűnnék e fogalmak centrális helye a philosophia rendszerében és érthetetlen, miként lehetne lehetséges az ismeretelmélet segítségével, a melynek Rickert szerint ezekre a centrális fogalmakra kell visszamennie, eldönteni, hogy valamely kultúrtermék érték-e avagy sem.

Megtudjuk 23Rickerttől azonban még azt is, „hogy minden tudomány, *tehát a philosophiának összes részei is* a logikai normáknak vannak alávetve” (238). Az etikát azonban mégis a philosophia egyik részének nevezi (232).

Ha a tudás végső alapja lelkiismeret (231) és ha ez a logikai lelkiismeret az erkölcsnek csak egy speciális alakja (234), akkor inkább az ismeretelméletnek kellene az ethikai normáknak alávetve lennie. Akkor azonban nem lehet többé értelme, az ismeretelméletet megint az ethika fölébe helyezni és az etikát a logikai normáknak alárendelni.



Végül Rickert úgy a logikai helyességet, mint a centralis etikai lelkiismeretet az akarás alá rendeli. A kötelességtudat *érvényi(!)* az akaró ember számára „*végső alapjában(!)* akarati elhatározáson nyugszik, *mert(?)* mindenkinek, hogy lelkiismeretesen és kötelességszerűen cselekedhessek, előbb lelkiismeretesen és kötelességszerűen akarnia kell” (232—233). „Egy ilyen elhatározás azonban az elméleti megismerésnek is előfeltétele” (233). „A ki nem *akarja* az igazságot, annak nem lehet a transcendentális helyesség érvényét bebizonyítani.” „Az ismeretelmélet egy tudni akarást tételez fel —” (139). „*Végső alapjában* a megismerés is akarati elhatározáson nyugszik” (233).

Ez a tétel azonban, hogy: „annak, a ki az igazságot nem *akarja*, nem lehet annak érvényét bebizonyítani” — ellenmondó, minthogy annak megállapítása, vajjon valaki akarja-e az igazságot, már maga is feltételezi az igazságot. Hogy valaki az igazságot akarja-e vagy sem, tény és így csakis az igazság segítségével állapítható meg.

Már Nelson (Über das sogenannte Erkenntnisproblem, 554. 1.) mutatott rá, hogy Rickert itt „az ítélés lélektani okait az ítélet igazságának logikai okaival téveszti össze.” „Az igazság akarása sem nagyobb, sem kisebb mértékben logikai előfeltétele minden tudománynak, mint az evés és ivás és mindama testi és lelki functiók, a melyek kimaradása mellett lehetetlen volna ítéleteket felállítani és tudománynyal foglalkozni, mert nélkülük az ember nem is élhetne és így annál kevésbbé folytathatna tudományos tevékenységet”.

#### 4. Nelson.

Nelson is ahhoz az eredményhez jut el (Über das sogenannte Erkenntnisproblem, 444.) hogy „a megismerés objectiv érvényének levezetése lehetetlen”. Szerinte is „létezik a tiszta észnek egy közvetlen megismerése” (Die kritische Methode, 18.) de ennek „a közvetlen megismerésnek igazságáról nem lehet vitatkozni, hanem csak arról, hogy valami közvetlen megismerés-e” (u. o. 19). Ettől a közvetlen megismeréstől Nelson szerint megkülönböztetendő a közvetett megismerés vagyis az ítéletek vagy reflexió segítségével való megismerés, a mely a közvetlent már feltételezi. (Erkenntnisproblem, 523). A közvetlen megismerést Nelson az ész megismerésének, az ítéletek közvetítésével történőt pedig az értelem megismerésének mondja (u. o. 524). Az ész megismerése azonban nem magában véve, hanem csak az értelmi

megismerés segítségével kerül öntudatunkba (u. o. 545). („Előítélet, hogy a megismerés közvetlenségének a megismerésről való tudat közvetlensége meg kell hogy feleljen”, 548. l.).

Ez által azonban annak megállapítása, hogy valami az ész megismerése, csak az értelem megismerésének segítségével lesz lehetséges. Annak, a mit az ész megismerésének mondunk, nem tulajdoníthatunk nagyobb erőt, mint az értelem ama megismerésének, a mely nekünk az ész megismerését mint ilyet feltünteti. Minthogy pedig az értelem megismerése esetleg téves is lehet, mi pedig csak ennek segítségével tudhatjuk, hogy valami az észnek megismerése-e avagy sem, ennél fogva nem lehet tévedésmentes tudomásunk arról, hogy valami az észnek megismerése-e avagy sem. Az ész megismerésének igazsága ugyan nem lehet kérdéses, de mindig kérdéses az értelem ama megismerésének igazsága, a mely nekünk egy tételt az ész megismeréseként mutat be.

A hiba ott rejlik, hogy Nelson az ész megismerésén, mint „regulativ princípiumon” kívül még tartalmi észmegismeréseket is különböztet meg és ezekhez az értelem megismeréseinek segítségével akar eljutni. Ebben az állítólagos javításban, a melyet a Fries-féle iskola a Kant-féle észkritikán eszközölni vél, képtelen vagyok valósággal ilyet látni; az inkább annak a Kant-féle mondásnak igazságára emlékeztet, hogy „nagyon szembeszökő, hogy, a mit fel kell tételeznem, hogy egyáltalában megismerhessek valami tárgyat, azt magát nem ismerhetem fel tárgyként és hogy a meghatározó én (a gondolkodás) a meghatározható éntől (a gondolkodó alanytól) úgy különbözik, mint a megismerés annak tárgyától. Mindazonáltal mi sem természetesebb és csábítóbb, mint az a látszat, hogy a gondolatok synthesisének egységét a gondolatok alanyában észlelt egységnek tartjuk.” (Kritik der reinen Vernunft, edit. Rosenkranz, 319—320).

Ez a látszat téveszti meg Nelsont, a midőn (Kritische Methode, 25) azt mondja, hogy „a megismerés mindenkor belső tevékenység. Mint ilyen azonban az maga is tárgy, ugyanis a belső tapasztalat tárgya, s mint ilyen tanulmányozható.” Ugyanígy (Über das sg. Erkenntnisproblem, 531). „Ezt a közvetlen megismerést előbb mesterségesen *tárgygyá* kell tennünk.” (Ő a közvetlen a priori megismerést „individuális ténynek” tekinti (532). „Individuális factumokat pedig a posteriori ismerünk meg.” Ha szabad minden megismerés legfelsőbb előfeltételét individuális factumnak tekin-

teni, akkor ez a mesterfogás lehetőségessé válik. Ez által azonban annak a látszatnak hódolunk, a mely a gondolatok synthesisének egységét e gondolatok alanyában észlelt egységnek” tünteti fel, és így ez által azt magát, a mit fel kell tételeznünk, hogy egyáltalában tárgyat megismerhesünk, tárgyként igyekszünk megismerni.

### 5. *Münsterberg.*

Teljesen eltérő úton igyekszik kérdésünk megoldásához eljutni Münsterberg *Die Philosophie der Werte* (Leipzig, 1908) című művében. Münsterberg abból a feltevésből indul ki, hogy „minden értékelés és praeferálás nyilván (?) akaratot tételez fel, a mely állást foglal és kielégülést keres” (8. oldal). Az értéket a természettel helyezi szembe, mert ez az utóbbi éppen „a szemlélő akaratára való vonatkozás<sup>1</sup> nélkül gondoltatik el” (60. oldal). Münsterberg a legcsekélyebb kísérletet sem teszi ezen állításának támogatására, hanem azt mint „nyilvánvalót” kiindulópontul veszi. Az „értékelés és praeferálás” kifejezéseknek synonymákként való használata által azonban még ennél is többet vesz fel nyilvánvalónak. (A 13. oldalon is az öntudat olyan tartalmáról van szó, „a mely nem praeferálható vagy nem utasítható vissza, szóval nem értékelhető.”) A praeferálás, vagy visszausítás azonban nem egyéb, mint egyszerűen akarás vagy nem-akarás.

Ez által Münsterberg is mindjárt legelső lépésénél akarásnak tekinti az értéket. Minthogy azonban Münsterberg azon a „nyilvánvaló” feltevésen kívül, hogy az érték akarás, mindjárt azt is alapul veszi, hogy az érték fogalma egyúttal a feltétlenül érvényeset, a személytelent is felöleli, természetesen az a kérdés áll elő, hogy miként hozható ez a két feltevés egymással összhangba? Akarás alatt ugyanis rendszerint valami eminenter személyesen feltételezettet, valami önkényest értünk. Hogyan jelenthessen már most az érték úgy akarást, mint általános érvényűséget, hogyan tartalmazhassa úgy azt a relatív, mint ezt az abszolút elemet, a melyek állítólag egyaránt benne rejlenek az érték fogalmában?

Münsterberg tehát, mint könnyen felismerhető, úgy a subjectiv mint az abszolút érték fogaimait, egyfelől az akarást, másfelől az általános érvényűséget az értékfogalomban egyáltalában rejlő „nyilvánvaló” föltevésekként fogja fel és félreismeri, hogy ezek a tartalmak nem az értékfogalomnak

egyáltalában jellemző vonásai, a melyeknek minden értékben együtt kellene előfordulniok, hanem hogy ezek két különböző, egymást kizáró értékfajnak jellemző vonásai és hogy az érték fogalma éppen csak olyan valamiben rejthetik, a mi e speciális tartalmakon kívül eső közös vonása ennek a kétféle fogalomnak.

Münsterberg ezt az ellenmondást a Kant-féle „freie Willkür” fogalmának, a mely Münsterbergnél a „tiszta akarás” (reines Wollen) nevét viseli, bevezetésével igyekszik ki-egyenlíteni.

Münsterberg mindenekelőtt kijelenti, hogy „az akarat kielégülése mint ilyen az örömtől és fájdalomtól egyáltalában független” (73. oldal). „Az akart dolog megvalósulása magában véve kielégülés, tekintet nélkül arra, vajjon az, a mit elértünk, örömet okoz-e” (u o.). „Az öröm és a fájdalom ezzel szemben az ingernek a személyiséghez való viszonyát fejezik ki” (69. oldal). Ha az elképzelt inger örömmel jár (Gefühlsbetont ist), úgy az akaratot a megvalósulásra ösztönzi; ha az akarat a nélkül jó létre, hogy az elképzelt inger vonatkozásban állana a személyiség egyensúlyához, úgy az akarat teljesülése öröm vagy fájdalom nélkül, de azért nem kevesebb kielégüléssel fog végbe menni” (69).

Münsterberg ugyanis azt hiszi, hogy ha ki tudja mutatni, hogy egy ilyen „tiszta” akarat létezik, akkor megszűnt az akarásnak és az általános érvényűségnek az az ellentéte, a mely szerinte az érték fogalmában rejlenek. Természetes, hogy ennek a kimutatása sem segíthetne rajta, mert a „tiszta” akarás is egyszerűen tény maradna, a mely az igazságértéknek alája volna rendelve, míg az igazságértéket semmiféle, tehát ú. n. „tiszta” akarásra sem lehet visszavezetni, minthogy az igazságértékre már a „tiszta” akarás létének megállapításához szükség volna és így az igazságérték még egy ilyen „tiszta” akarásnak is az előfeltétele, de ez a „tiszta” akarás nem lehetne az igazságérték előfeltétele. S így már e megfontolások alapján a Münsterberg-féle értékconstructiót megfeneklettnek tekinthetjük.

Ezenfelül azonban még az is kimutatható, hogy Münsterberg még annak a feltételnek sem tesz eleget, a mely saját igényei szerint is szükséges volna ahhoz, hogy az érték tiszta akarásnak tekintethessék. A ki az iránt érdeklődik, az olvassa a következő lapokat; a kire nézve ez a kérdés közönyös, az nyugodtan túlmehet rajtuk.

Münsterberg szerint az akaratnak két elvileg eltérő válfaja van, az az akarat, a melyet örömmel vagy fájda-

lommal járó képzetek vezetnek — ez nyilván a Kant-féle „állati akara”-tal (tierische Willkür) azonos — és az a másik akarat, a melyet Münsterberg „tisztá akaratnak” nevez és a melyet nem vezetnek örömmel vagy fájdalommal járó ingerek (70. oldal), ez volna tehát a Kant-féle „szabad akarat”. Az előbbi feltételezett, személyes, relatív; az utóbbi személytelen és az a kielégülés, a melyet nyújt, általános érvényű, abszolút.

Mіндеzt Münsterberg maga előzetes kérdésnek tekinti (69. oldal), mert „hiszen még nem is tudjuk, vajjon egyáltalában létezhetik-e tisztá akarat” (70. oldal). S a 74. oldalon az a tulajdonképeni kérdés, a mely az előzetes kérdés elintézése után oldandó meg, következőleg formuláztatik: „így tehát ama mélyebbre nyúló másik kérdés marad fenn: mi indít bennünket valaminek az akarására, a mi nem áll vonatkozásban az örömhöz és fájdalomhoz, és a minek ennél fogva nincsen befolyása személyes létünk egyensúlyára?”

Lehetséges-e már most, hogy ennek a kérdésnek az elintézése, a melyben Münsterberg szerint az egész értékprobléma kicsúcsosodik és a melynek a „Philosophie der Werte” egész súlyát hordoznia kell. következőképen történjék: „Azonnal megadjuk és hangsúlyozzuk a teljes feleletet; belőle kell kifejlődni minden továbbinak. Igenis, létezik egy principialis akarati actus, a melyet nem akarunk elhagyni és a melynek sincs köze örömhöz és fájdalomhoz: az az akarat, hogy van világ, hogy élményünk tartalma nem csak mint élményünk, hanem önmagában függetlenül is érvényes. Ebből a pontból kell mindennek világossá válnia. Itt van az egyetlen eredeti ténycselekedet (Tathandlung), a mely létünknek örök értelmet ad és a mely nélkül az élet ízetlen álom, chaos, semmi volna”.

Ez az elintézés ezen a fontos ponton nem elégíthet ki bennünket. Münsterbergnek saját dispositiója szerint be kellett volna bizonyítania, hogy a világ ezen akarásának principialiter semmi köze az örömhöz és a fájdalomhoz. Ez azonban nem történt meg. Sőt Münsterberg maga néhány feltevést szolgáltat az ellenkezőre. Talán éppen az a kellemetlen érzés, a mely az életnek mint egy „ízetlen álom”-nak felfogásával jár, indít bennünket egy világnak az akarására. Nem szorongat-e bennünket „a chaos”, az a „semmi”, a melyben e nélkül elmerülnénk? Avagy nem kellemetlen gondolat-e a mindenségnek és egész létünknek rendszer nélkülisége, kusza zavara, értelem nélkülisége, oktalansága, a melyből szívesen kimenekülnénk? Sőt az életet még

chaosnak, még értelem nélkülinek sem mondhatnék. Hiszen már ez is egy érték alkalmazása, azaz olyas állítás volna, a mely igazságot igényel. Még csak az sem áll, hogy a kiben nem volna meg a világnak ez az akarása, „minden élményét csak éppen mint személyes tapasztalatát foghatná fel” (74). Még csak azt sem tehetné. S nem okozna-e a megismerésnek ez a teljes lehetetlensége szédületesen kellemetlen érzést?

Münsterberg a legcsekélyebb bizonyítékot sem szolgáltatja a tekintetben, hogy „a világ akarásának” (Wille zur Welt) nincsen köze örömhöz és fájdalomhoz. S így az a meghatározása, a mely szerint az érték ennek a „tisztá” akaratnak a kielégülése, egészen eltekintve fentebbi elv ellenvetésünktől, még az ő saját igényei szerint sem fogadható el.

\*

*A természet és az értékek világa.* Az értékelmélet e most tárgyalt hibájának elkerülése e hibának egy ugyan-csak igen elterjedt folyományát is elkerülhetővé teszi. Ha ugyanis az értékben akaratot látunk, akkor azt az „értékmentes” természettel szembehelyezzük, mert ez az utóbb „a szemlélő akaratához való vonatkozás nélkül gondoltatik el” (60. oldal). Az „értékmentes természetnek” és az értékek világának ez a szembehelyezése az értékelméletben nagyon is gyakori dolog.

„A természet csak más elnevezés az elvileg értékmentes dolgok összességének megjelölésére” — mondja Münsterberg. Szerinte: „a tárgyak értékmentesek, mert mivel azok csak egymástól függenek, semmi sem képzelhető rajtuk egy alany állásfoglalásától függőnek; azok a tudományos ítéletek azonban, a melyek ezeket az értékmentes tárgyakkal foglalkoznak, értékelések” (17. oldal).

Münsterberg következőleg képzei el ezt a viszonyt. A természet rendszerét egy valóság előzi meg, a melyben a gondolkodás tevékenysége maga is értékelést jelent. Ezzel az értékelő gondolkodási tevékenységgel már most a valóságos világot a természetnek egy olyan rendszerévé transzformáljuk gondolatban, a melyben nem léteznek értékelések. A természetvizsgálók — mondja Münsterberg (17) — „a világot logikai szükségszerűséggel értékmentesnek kell elgondolnia, hogy azt causalisan felfoghassa”.

A természet rendszere tehát egyfelől a gondolkodásnak egy rendszere, a tudományos ítéleteknek egy rendszere, tehát az értékeléseknek egy rendszere, másrészt pedig

éppen ezen értékelések következtében az értékelések e rendszerében nem léteznék érték. A világ ezen értékelések által értékmentessé válnék. „Logikai szükségszerűséggel értékmentesnek gondolni” annyit jelent mint: értékmentesnek értékelni. A midőn a természetvizsgáló a világot értékeli, nem teheti, hogy ugyanakkor egyszersmind ne is értékelje, vagyis értékmentesnek gondolja el. A „causalis felfogás” sem zavarhat bennünket e tekintetben, mert minden causalis tétel csak *concret alkalmazása* az igazságértéknek. A természet rendszere tehát minden egyes részében az igazságértéknek folytonos alkalmazása, nem más mint *igazság-casuistika*.

Egy értékmentes természetrendszernek elfogadása összeegyeztethetetlen egy igazságérték elfogadásával. Ha van ilyen, akkor a causalis természetrendszer nem egyéb, mint igazságítéletek egy sokaságának egy rendszerbe való összeillesztése. Hogy értékmentes természet létezhesék, az igazságnak nem szabad értéknek lennie, akkor szembehelyezhetnők az értékítéleteket a pusztán igazságítéletekkel és így eljuthatnánk egy értékmentes természethez. Ha azonban az igazság érték, akkor nem lehetséges értékmentes természet, hanem akkor a természet értékeléseknek, azaz az igazságérték alkalmazásainak egy rendszere.

A természetnek és az értékeknek kedvelt szembehelyezése főleg a naturalismus ellen irányul. Annak kimutatása céljából, hogy lehetetlen minden értéket a természetben elhelyezni, áthidalhatatlan ellentétbe szokták hozni az értékeket és az értékmentes természetet. Holott teljesen elegendő a naturalismus visszautasítására, ha arra mutatunk rá – miként ezt Münsterberg is megteszi – hogy a természet fogalma feltételezi az igazságérték fogalmát. Már ebből folyik, hogy a természetből nem vezethető le minden értéknek fogalma, hanem hogy megfordítva a természet rendszere egy érték fogalmát már feltételezi. Ezzel a naturalismus már teljesen vissza van utasítva és e célból nem szükséges többé, de meg sem engedhető, hogy a természet rendszerét értékmentesének tekintsük. Érték és természet nem ellentétek, mert a természet értékalkalmazás.

## 6. Krueger.

Ahhoz a megismeréshez, hogy még az erkölcsi érték sem lehet akarás, már Krueger Felix is *Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie*

(Leipzig, 1898) című művében elég közel jutott, a midőn arra érezte magát indítatva, hogy az Ehrenfels-féle érték-meghatározást, mely szerint az érték lényege az akarásban keresendő, visszautasítsa (33. old.) Krueger szerint azonban „egy értékelés az egyes actualis akarástól” csakis „a (relatív) *állandóság* momentumában tér el”. Krueger az egyes akarati actusokkal szemben constans akaratnak nevezi az értékelést. „A midőn is állandóság (Konstanz) alatt egy akaratnak nem pusztán időbeli tartania értendő (olyformán, hogy egy akarati actus, a melynek lefolyása hosszabb időt vesz igénybe, értékelésnek mondatnék szemben egy rövidebb ideig tartóval); hanem a constans akaratnak jellemző vonása az akarati és egy bizonyos pszichikai tényálladék közti *constans összefüggésben* áll” (35. oldal). „Az értékelések constans akarati tényálladékok a megfelelő akarások *szabályszerű* fellépésének értelmében” (36).

Értékelés alatt e szerint tehát nem hosszabb időt igénylő, hanem szabályszerűen fellépő akarati élet volna értendő. Krueger tehát igyekezetet mutat ugyan arra, hogy az értéket az akarattól elválassza, de ez nem sikerül neki. Közel jut a helyes nyomhoz, de végül mégis szem elől téveszti. Beszél ugyan „az értékelés lényéről”, „az értékelés pszichikai képességéről vagy functiójáról” (50., 51., 61. stb. 1.), de ezek a nekiiramodások az erkölcsi érték lényegének felismerésére ismét semmivé lesznek az által, hogy Krueger ezt a functiót akarások szabályszerű megisméltéseként fogja fel. Ő az erkölcsi értékelést végül mégis csak úgyszólván mint „az akarati élet egy harmadik dimenzióját” fogja fel, a mennyiben az esetről esetre várt öröm intenzitásához és tartalmához még ennek a várásnak szabályszerű ismétlődése is járul (49. oldal).

Így tehát Krueger, egészen eltekintve azoktól az egyéb ellenvetésektől, a melyek meghatározása ellen emelhetők, végül mégsem szabadul meg az akarati fogalmától. Hiányzik nála az a megismerés, hogy az erkölcsi értékelés épp oly önálló és sajátos functiója lelki életünknek, mint az akarás. A mint ezért az akarásról nem tudjuk megmondani, hogy az micsoda is „tulajdonképen”, hanem arról való belső tapasztalatunkat csak néhány synonyma használata által tudjuk nyelviileg kifejezni, úgy áll a dolog az értékelés lelki functiójával is. Nevezhetjük az akarást „óhajtás”-nak vagy „törekvés”-nek, de nem mondunk ezzel annál többet, mint a mennyi már az „akarás” kifejezésében is benne rejlik. Ilyenformán nevezhetjük az erkölcsi értékelést is megítélésnek vagy helyeslésnek, de ezekkel a körülírásokkal



sem mondunk egyebet, mint azt, hogy létezik az értékelésnek egy sajátos lelki funkciója. És ez az, a mihez ragaszkodnunk kell. Nem szabad az értékelést valamely más sajátos funkció egyik esetének tekinteni, mert ez által az megszűnnék maga is sajátos funkció lenni. Mihelyt az értékelés egy valaminő fajtájú akarati tényező válnék, vége volna az értékelésnek és a ki azt bármiféle körülhatárolásokkal is az akarás valaminő speciális módosulásaként igyekszik felfogni, az megfosztja magát e jelenség helyes megértésének lehetőségétől.

Az értékelméletnek Kolumbus-tojása, hogy az értékelés nem akarás vagy óhajlás vagy törekvés, hanem egy éppen ettől alapjában különböző sajátos pszichikai funkció, a mely általános érvényűséget fejez ki, a mi pedig az akarásban sohasem foglaltatik.

Az értékelméletek második cardinalis hibáját Krueger szintén nem kerüli el, hanem már munkájának címében is jelzi, hogy ő az abszolút érték fogalmát csak az ethika alapfogalmának tekinti. Ő minden moralphilosophia alapproblémájaként ezt a kérdést jelöli meg (3. l.): „Mi a morális megítélésnek, azaz az emberi akarásra vonatkozó értékítéleteknek *feltétlenül* érvényes princípiuma? — vagy a mi ugyanazt mondja (!): Minek van az emberre-nézve *abszolút értéke?*” Krueger itt azt a hibát követi el, hogy egy oly értékelést, a mely kifejezetten csakis az akarásra vonatkozik, egyszerűen egyúttal a minden más tárgyra is vonatkozó abszolút értékeléssel azonosít. Éppen megfordítva mondhatnók, hogy az, a minek minden elképzelhető dologra nézve van értéke, az emberi akarásra nézve is feltétlenül érvényes, nem pedig, hogy az akarás helyességének a mértéke egyúttal bármi más dolog megítélésének is mértéke.

Ily körülmények közt csak természetes, hogy Krueger (68. l.) nyitva akarja hagyni „az erkölcsiség és a megismerés egymáshoz való viszonyának nehéz kérdését,<sup>1</sup> holott ezt a kérdést annak, a ki az abszolút érték fogalmát akarja megállapítani, nem volna szabad nyitva hagynia. Ebből a kiindulópontból ez a kérdés persze nehéz. Mert mihelyest az erkölcsiséget tettük meg abszolút értéknek, a megismerés nem nyerhet más helyet, mint vagy az abszolút értéken kívül, ami bajos, vagy az erkölcsiségen belül. Ekkor azonban igen természetesen a kettejük közötti viszony megállapítá-

<sup>1</sup> „Die schwierige Frage des Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Erkenntnis, die weit in die angewandte Ethik hinein führen würde, soll hier offen bleiben”.

sának „messzire bele kellene vezetnie az alkalmazott etikába”, vagyis az ismeretelméletnek ethikai casuistikává kellene lennie, a helyett, hogy miként a fentiekben történt, az abszolút érték az igazsággal azonosíthatnák és ezzel az ethika helye jelölhetné meg az igazságértéken belül.

Ezzel függnek össze azok az ellenmondó fordulatok is, a melyekben —jóllehet „a feltétlenül értékesként” egy helyütt (61. l.) már „az értékelés pszichikai funkciója” állapított meg — mégis „az értékelés feltétlen értékéről” (77. l.) és „az értékelés energiájáról” (79. l.), tehát az abszolút érték nagyságának egy mértékéről esik szó.

### 7. Böhm

Irodalmunkban Böhm Károly eszközölt az értékre vonatkozólag mélyre hatoló vizsgálódásokat, (Axiologia vagy érték-tan, az Ember és Világa című mű 3. kötete, Kolozsvár. 1906), a melynek ugyancsak ezen fogalomnak alapvető philosophiai jelentőségének az alapjára helyezkedhettek, tekintve, hogy az igazság is értéként van bennük felfogva.

E munkának a fentiek szempontjából kiemelkedőbb jelentőségű tételeit és forduló pontjait a következőkben igyekszem röviden feltüntetni:

Böhm igen helyesen mutat rá, hogy „az érték végső forrása nem rejlik a célfogalomban, csak egyik fontos ága épülhet fel reája.” „Mert ha az érték az eszköz megfelelőségében áll, akkor a végezel értéktelen; — ha pedig a végcél értékes, akkor az érték forrása és gyökérfogalma nem a célfogalom” (I: m. 44. l.).

E megállapítás többek közt Windelbanddal szemben is elvitathatatlan jelentőségű

„Az értékelés ennél fogva — mondja Böhm (55. l.) — csak akkor lehetséges, ha van valami, a mi magában véve abszolúte értékes.” „Az absolute önértékesnek olyannak kell lennie, a mi magára nézve is értékes. Az önértékesség az önszeretben nyeri kifejezését” (56. l.).

E helyett a fentiekben inkább azt a megoldást javaltuk, hogy az abszolút érték többé nem értékelhető, minthogy annak „magára nézve is értékes” voltának állítása pusztán tautológia és csak az  $a = a$  formulájára megy vissza, tehát mit sem mond. Még kevésbé tartjuk azonban megengedhetőnek az önértékességnek, a mely tautologikus tételként még fenntartható, az önszeretettel való azonosítását, mert ez

által egy akarati elem csúszik bele észrevétlenül az abszolút érték fogalmába.

Böhm ez a megállapítása ugyan enyhül az által, hogy „ezen abszolút érték az önszeretetben nyer *kifejezést*, phaenomenalis tétel; de *gyökere* az öntudatos minőségben rejlik, ez a noumenon. A noumenont oly módon felfogni, hogy az az emberre nézve a *legfőbb érték*, — ez az értékten forduló pontja” (57. 1.).

Több hely arra vall, mintha Böhmnél a megismerés kerülne az értékhierarchia csúcspontjára.

Így: „a mit a reflexió legmagasabb fokán álló Én magáról állít, a *nemesség*, a *méltóság* tulajdonsága” (182. 1.). ”Nemes azonban csak az intelligentia. Csak az önmagát ismerő, feltétlen egyetlenségéről tudó, mindentől függetlenségét megőrző intelligentia. S éppen azért minden másról csak átvitt, comparativ értelemben állítható, csak az intelligentia minden Más nemességének mérője” (184. 1.). Úgy-szintén, a midőn azt fejt ki Böhm, „hogy minden okoskodásunknak *egy abszolút feltétele van: az öntudatos szellem*, a ki nem tesz fel egy akár ideiglenes, akár állandó bogot, a melyben a functiók összege összefut, s a mely e functiókról és magáról, mint csomópontból, tud is, — a ki azt fel nem teszi, az az értéknek csak kerületi vonásait fogja megmagyarázni” (229. 1.). És még inkább a midőn az állítatja, hogy „minden önérték alapját a dolog jelentésében, a logikumában találjuk” (310. 1.).

A mivel azonban nem tudom összhangba hozni azt, hogy „önértéket csak az igaz, a jó és a szép jelentenek, vagyis az csak *logikai, morális és aesthetikai lehet*” (309. 1.) Úgyszintén, hogy „ezen értékjelzők (igaz, szép és jó) ugyanazon egy tárgynak (a logosnak) különböző megvalósultságára vonatkoznak A szellem igaz, szép és jó” (311. 1)

Vagyis ha minden önérték alapja a logikumban rejlik, hogyan válik mégis az igaz, vagyis a logikai érték, az önértéknek pusztán egyik válfajává és miként kerülhet *minden* önértéknek ez az alapja a morális és az aesthetikai érték mellé coordinált helyzetbe? Az a tétel ugyanis, hogy az igaz, a szép és a jó ugyanegy tárgynak különböző megvalósulásai mindenesetre csak igazságot, nem szépséget és jóságot is fejez ki és így az igazság az általánosabb előfeltétel, a melynek segítségével juthatunk csak el a szépséghez és jósághoz, de a melyet magát semmi további előfeltételre nem vezethetünk vissza. A mivel ismét megegyezőnek gondolom Böhm azt a tételét, hogy „az önérték csak az *értelmi* egységet (= a jelentés) illeti meg” (313. 1.).

Ezzel összeegyeztethető Böhmnek a morális értékre vonatkozó felfogása is: „Mit nevezünk jónak? Az akaratot; ennek képéhez járul a „jó” jelzője és tetszése. És kizárólag az ő képéhez, semmi más tárgyra ezen értékjelző nem vonatkozik” (310.).

Míg azonban a „jó” vagy „nem jó” jelzőjének az akaratra való vonatkoztatása is mint factum az igazság uralma alá tartozik, viszont a factum mint olyan nem tartozik a „jó” alá, hanem kizárólag csak az akarati factum. A miből az igaz-nak superioritása, a „jó” subordináltsága nyilvánvaló és így ez a kettő a szép-pel egyetemben nem teheti ki az önérték-nek háromféle egyenrangú megvalósultságát.

Böhmnek „A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata. Ismeretelméleti töredék”, (Budapest, 1910) című újabb munkája még közelebb jut az igazsági megismerésnek az értékskala élére való helyezéséhez, ámbár azt a tételt, hogy „az önérték a logikai, a morális és az esztétikai érték formájában áll előttünk” ez a dolgozat sem ejti el, csak hogy nem tekinti azt az „Axiologia”-ban bebizonyítottnak, hanem inkább csak jelzettnek, ezt a bizonyítást *külön műnek* tartva fenn.