

K A N T

ÍRTA :

Dr. Málnási Bartók György
egyetemi tanár

Mikes International
Hága, Hollandia

2005.

Kiadó

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám: Postbank rek.nr. 7528240

Cégbejegyzés: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Terjesztés

A könyv a következő Internet-címről tölthető le: **http://www.federatio.org/mikes_bibl.html**

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, a következő címen iratkozhat fel:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

A kiadó nem rendelkezik anyagi forrásokkal. Többek áldozatos munkájából és adományaiból tartja fenn magát. Adományokat szívesen fogadunk.

Cím

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken:

Email: mikes_int@federatio.org

Levelezési cím: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Hollandia

Publisher

Foundation 'Stichting MIKES INTERNATIONAL', established in The Hague, Holland.

Account: Postbank rek.nr. 7528240

Registered: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Distribution

The book can be downloaded from the following Internet-address: **http://www.federatio.org/mikes_bibl.html**

If you wish to subscribe to the email mailing list, you can do it by sending an email to the following address:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

The publisher has no financial sources. It is supported by many in the form of voluntary work and gifts. We kindly appreciate your gifts.

Address

The Editors and the Publisher can be contacted at the following addresses:

Email: mikes_int@federatio.org

Postal address: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Holland

ISSN 1570-0070

ISBN 90-8501-029-2

NUR 731

© Mikes International, 2001-2005, All Rights Reserved

A KIADÓ ELŐSZAVA

2004: Kant-évforduló - halálának 200. évfordulója. Arra a filozófusra emlékezünk, aki kritikai filozófiájával döntően határozta meg az európai gondolkodás fejlődését. Hatása számunkra magyarokra is óriási, hiszen az első autentikus magyar filozófiai iskola prominens képviselőire tett közvetlen hatása — *Böhm Károly*ról és a *Kolozsvári Filozófiai Iskoláról* van szó — elvitathatatlan.

A Mikes International ezen évforduló alkalmából kiadja Málnási Bartók György Kantról írott monográfiáját. Bartók dolgozata Kant születésének 200. évfordulója alkalmából íródott, 80 évvel ezelőtt. A jövőben tervezzük Kant műveinek magyarnyelvű kiadását, továbbá a Kolozsvári Filozófiai Iskola prominens képviselői azon műveinek publikálását is, amelyek Kant filozófia munkásságával, illetve hatásával foglalkoznak.

A kötet technikai előállításában közreműködött Török Máté, az Országos Széchényi Könyvtár Magyar Elektronikus Könyvtár munkatársa. Ezért itt hálás köszönetet mondunk. A kötetben szereplő Kant-rajzot Uchii Soshichi professzor, a Kyotoi Egyetem filozófiaprofesszora készítette. A képet a szerző engedélyével közöljük.

A Bibliotheca Mikes International könyvkiadásunk keretében az alábbi kötetek jelentek meg eddig a filozófiai sorozatban:

- **Al-Ghazálíj Abú-Hámíid Mohammed:** A tévelygésből kivezető út
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa I. ~ Dialektika vagy alapphilosophia ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa II. ~ A szellem élete ~
- **Kibédi Varga Sándor:** A magyarságismeret alapfogalmai – The Hungarians – Les Hongrois – Das Wesen des Ungartums – La esencia del pueblo húngaro.
- **Kibédi Varga Sándor:** Rendszeres filozófia
- **Mariska Zoltán:** A filozófia nevében
- **Málnási Bartók György:** A görög filozófia története ~ Az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával ~
- **Málnási Bartók György:** A középkori és újkori filozófia története
- **Málnási Bartók György:** A filozófia lényege ~ Bevezetés a filozófiába ~
- **Málnási Bartók György:** Böhm Károly
- **Málnási Bartók György:** Akadémia értekezések: ~ A „Rendszer” filozófiai vizsgálata – Az „Eszme” filozófiai vizsgálata – A „Szellem” filozófiai vizsgálata – A metafizika útja s céljai – A lét bölcséleti problémája – Ösztön, tudat, öntudat ~
- **Málnási Bartók György:** Faj. Nép. Nemzet.
- **Málnási Bartók György:** Die Philosophie Karl Böhms
- **Segesváry Viktor:** Existence and Transcendence ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~

Hága (Hollandia), 2005. január 19.

MIKES INTERNATIONAL

PUBLISHER'S PREFACE

2004 is Kant anniversary: he passed away 200 years ago. We remember the philosopher who fundamentally influenced with his critical philosophy the development of the European thinking. His impact on us, Hungarians, is also huge: his direct influence on the prominent members of the first authentic Hungarian school of philosophy — *Károly Böhm* and the *Kolozsvár School of Philosophy* — is more than evident.

At this anniversary we publish the monograph written on him by György Bartók. This monograph was written 80 years ago to commemorate the 200th anniversary of Kant's birth. In the future we plan to publish Kant's writings in Hungarian translation and the pieces of work on Kant and his oeuvre written by the members of the Kolozsvár School of Philosophy.

Máté Török of the National Széchényi Library's Hungarian Electronic Library (Budapest, Hungary) contributed to the production of the electronic version of this book. We wish to express our deepest gratitude to him. The Kant-drawing was created by Prof. Soshichi Uchii, Professor of Philosophy of Science, Kyoto University. We publish this picture by courtesy of him.

The Hague (Holland), January 19, 2005

MIKES INTERNATIONAL



MÁLNÁSI BARTÓK GYÖRGY
(1882-1970)

Ezen felvétel 1960. augusztusában készült Budapesten. A felvétel Tóth Miklós tulajdona.

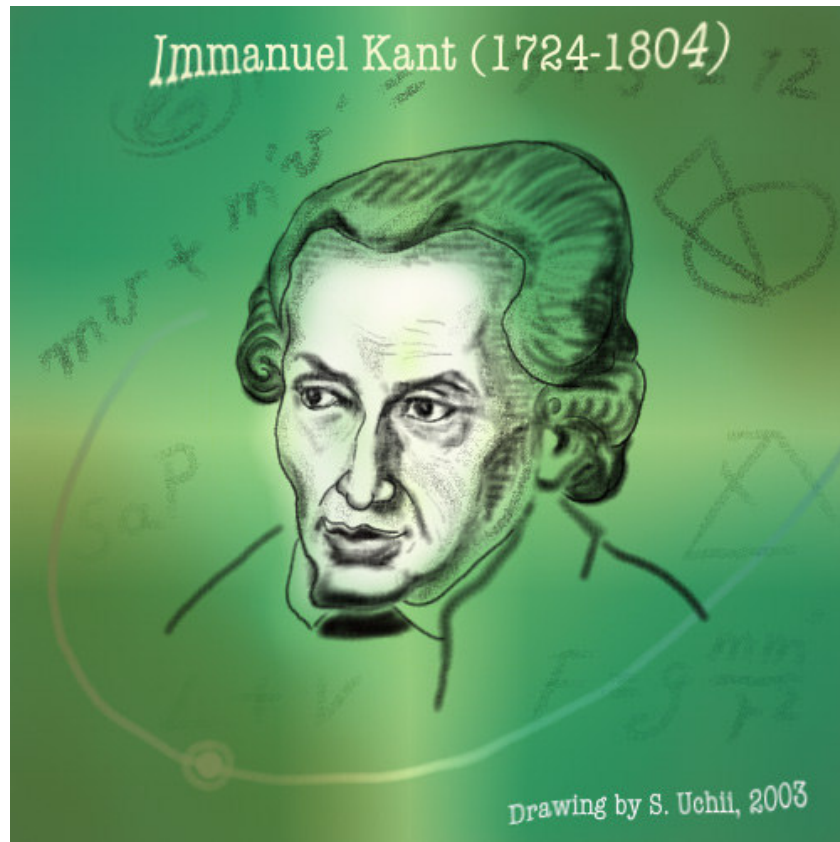
KANT

IRTA:
BARTÓK GYÖRGY.



„AZ ÚT” KIADÁSA.
KOLOZSVÁR 1925.

.....
TURDA—TORDA.
FÜSSY JÓZSEF IRODALMI ÉS KÖNYVNYOMDAI MŰINTÉZETE
1925.



IMMANUEL KANT

(1724-1804)

E képet Uchii Soshichi professzor, a Kyotoi Egyetem filozófiaprofesszora készítette. A képet a szerző engedélyével közöljük.

This drawing was created by Prof. Soshichi Uchii, Professor of Philosophy of Science, Kyoto University. We publish this picture by courtesy of him.

TARTALOM:

<i>A Kiadó előszava</i>	<i>III</i>
<i>Publisher's preface</i>	<i>IV</i>
<i>Előszó.....</i>	<i>2</i>
<i>Bevezetés.....</i>	<i>3</i>
<i>I. Kant élete, személyisége, művei.....</i>	<i>4</i>
<i>II. Kant gondolkozásának praekritikai korszaka.....</i>	<i>7</i>
<i>III. Kant teoretikus filozófiája.....</i>	<i>10</i>
1. §. A Tiszta Ész Kritikájának keletkezése és alapproblémája.....	10
2. §. A transzcendentális módszer.....	12
3. §. A Tiszta Ész Kritikájának felosztása. — Kant tana a térről és időről.....	15
4. §. Kant transzcendentális analitikája : az apriori értelmi ismeretek s az apriori tételek.....	17
5. §. A transzcendentális dialektika : az eszmékről szóló tan.....	24
<i>IV. Kant praktikus filozófiája.....</i>	<i>30</i>
6. §. Átmenet a Tiszta Ész Kritikájáról a Gyakorlati Ész Kritikájára.....	30
7. §. Az erkölcsi törvény kötelezősége.....	31
8. §. Az akarat autonómiája és a szabadság.....	34
9. §. A kategorikus imperativus lehetősége.....	35
10. §. A legfőbb jó és a postulatumok.....	36
<i>V. Kant aesthetikája és teleológiája.....</i>	<i>39</i>
11. §. Az Ítéelőrő Kritikájának feladata és felosztása.....	39
12. §. Kant aesthetikája.....	41
13. §. Kant teleológiája.....	44
14. §. Összefoglalás és visszatekintés.....	47
<i>Függelék</i>	<i>50</i>
15. §. A Kant-magyarázat irányairól.....	50
16. §. Kant fontosabb filozófiai iratai.....	53
17. §. A Kantra vonatkozó fontosabb irodalom.....	55

*Ajánlom
Édes Anyámnak
fiui szeretettel.*

ELŐSZÓ.

Ez a kis könyvecske népszerű és sűrített formában mondja el Kantról azt, amit egy széles alapokon nyugvó és a részleteket is figyelmesen vizsgáló Kant-monográfiám ad vala elő, ha kiadóra talált volna. A nagy philosophus tanának alapvonalai s az írónak Kant bölcseletét illető felfogása — szabad talán hinnem — ebből a „rövidített kiadásból” is elég világosan fog kibontakozni a türelmes olvasó előtt.

Illesse hálás köszönetem a kiadókat s első sorban Makkai Sándor, kedves barátomat, kinek jóindulata és szeretete lehetővé tette e munka megjelenését.

1925. február 26.

BARTÓK GYÖRGY.

BEVEZETÉS.

Kant, kinek filozófiája szempontjainak, elveinek, egész problematikájának bámulatos megtermékenyítő bőségevel, mint egy évszázad gondolkozásának lett kimeríthetetlen kincses bányája, annak a német idealizmusnak betetőzője, amelynek erőteljes csíráit már ott találjuk a Nicolaus Cusanus tanaiban. Gondolkozásában ennek a német idealizmusnak öt elemei mellett egy magasabb szintézisbe egyesülnek az új kori bölcseletnek mindazok a mozzanatai, amelyek kora szellemiségének értékes alkotóelemei voltak. Az újkori filozófia történetében kezdettől fogva két ellenkező irány halad egymással párhuzamosan, harcra kelve és szívósan küzdve a maga álláspontjának és tételeinek igazsága mellett. Az egyik irány, a *racionalizmus*; megalapítója *Descartes*. Descartes minden biztos és kétségbe nem vonható ismeret egyetlen módszerűl a matematika deduktív módszerét vallja és e módszert alkalmazza a filozófiára is. A hatása alatt álló racionalizmus előtt is a matematika minden tudásnak mintája és példaképe, amelyet az ész ha követ, minden korlátot legyőző erővel érvényesítheti a maga végtelen hatalmát. Ez a racionalizmus diadalmaskodik a *Leibniz* bölcseletében, hogy azután teljesen meddővé legyen és a „hétköznapi” jelzőre tegye magát érdemessé a *Wolff* tanításában, amely Kant fellépéséig a filozófia terén egyeduralommal dicsekedhetett Németországban, sőt azon túl is. Kétségkívül Kant is a racionalizmus talajából nőtt ki, de a racionalizmus álláspontjára helyezkedve legyőzte ennek egyoldalúságait és az emberi gondolkodás kincsévé tette mindazt, a mi a racionalizmus szellemében értékes és nagybecsű volt.

A másik irányzat az *empirizmus*; megalapítója *Bacon*. Alaptétele: az ismerés valódi kútfeje nem az ész, mint ezt a racionalizmus állítja, hanem a tapasztalás, amely nélkül a létnek és ismerésnek egyetlen kérdése meg nem oldható. Bacon a dedukció módszerével az indukciót állítja szembe s miként a racionalizmus a bölcsélet kérdéseinek megfejtésére az ész elégségét vallja, addig az ő nyomában keletkező angol empirizmus (*Locke*, *Hume*) éppen oly meggyőződéssel hirdeti, hogy a filozófiai problémák megoldására csak a tapasztalás hivatott. A milyen dogmatikus volt a racionalizmus a maga egyoldalúságában, éppen olyan dogmatikus a szintén egyoldalú empirizmus.

Sem a racionalizmus, sem az empirizmus, hívei nem vetik fel a kérdést: vajjon alaptételeik igazsága kizárólagos-e s vajjon nem lehetséges-e az, hogy az ismerés folyamában egyformán a maga követelt jogaihoz jut úgy a racionalizmus, mint az empirizmus, ha az ismeret objektív vizsgálata alapján lemond a maga túlköveteléséről? Az ismeret kritikai vizsgálatára volt hát szükség, hogy határozott feleletet kapjunk erre a kérdésre: nincs-e az ismerésben szerepük úgy a racionalizmus, mint az empirizmus által hangsúlyozott elemeknek, s ha van, mily terjedelmű és mily értékű ez a szerep? Erre a kérdésre, az ismeret alapvető kérdésére keresett és adott feleletet Kant, hogy azután ennek a feleletnek alapján kijelölje az ismeret határait, megállapítsa a racionalizmus és az empirizmus jogos igényeit, legyőzze a kettő között tartó ellenkezést egy magasabb szintézisben egyesítve mindazt, ami bennük az ismeret szempontjából értékes és maradandó. Kant ebben az értelemben bezárja az új-kori filozófiának *Descartes* és *Bacon* által kezdődő korszakát s egyszersmind új utat mutat, új célokat tűz ki az emberi gondolkodás számára. Innen van, hogy Kant filozófiája letörölhetetlenül nyomja reá a maga bélyegét nemcsak az u.n. német idealizmus — *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* — tanaira, hanem állásfoglalásra kényszeríti a 19. század minden gondolkozóját, legyen az filozófus, akár természettudós, akár esztéta, akár történetíró. Rendszere és a rendszeréből kiáramló teremtő erők nyomán új hajnal hasadott — írja *Schelling* 1795 febr. 4-én *Hegel*nek — s ne csodálkozzunk, ha itt-ott valamely mocsaras völgyben még ködöcske terjeng, mialatt a legmagasabb hegyek már a napfénynek pompájában fürdenek. És *Hegel* barátjával együtt hirdeti, hogy Kantnak tanától Németországban a szellemek revolúcióját várja, mihelyt ez a tan teljes kifejlésre és tökélyre jut.

Most, hogy ezen minden örök időkre szóló lángész születésének napja immár kétszázadikszor merül fel ismét az idő árjában, hátaltelt szívvel siettünk e hajnalfakasztó, revolúciót keltő szellemnek megismerésére mi is, magyarok, kik Kant bölcseletének nem keveset köszönhetünk.

I.

KANT ÉLETE, SZEMÉLYISÉGE, MŰVEI.

Immanuel Kant, mint egyszerű szíjgyártó-mesternek fia Königsbergben született 1724. április 22-én. Szülei őszinte lélekkel hódolnak a mind inkább terjedő pietizmusnak, amely az érzület tisztaságával egy élet derekasságát párosította. „Soha, egyetlen egyszer sem hallottam szüleimtől egyetlen egyetlen szót”, — mondotta Kant nem egyszer Borovskinak, egyik legbizalmasabb emberének. A pietizmusnak szelleme éreztette hatását Kant életében is, aki úgy nyilatkozott, hogy azok a férfiak, akik komolyan veszik a pietizmust, bírnak azzal a nyugalommal, derűvel, békességgel, amelyet soha semmiféle szenvedély meg nem zavarhat. Jó eszű és nemes szívű édesanyja gyakori sétáikon magyarázgatta előtte a természet sokszerű életét, és ő ültette el lelkében a jónak első csíráját. Ezért Kant édesanyjáról csak a hála megindult hangján és fénylő szemekkel tudott beszélni s úgy tartotta, hogy tőle örökölte nemcsak arcvonását, hanem egész testalkatát, sőt besüppedt, gyenge mellét is.

Nyolc éves korában szülei Kantot a „Collegium Fridericeanum”-ba adják, hogy ott az egyetemi tanulmányokra készüljön. E kollegium a maga rideg, kietlen szellemével oly nyomasztólag hatott Kant lelki világára, hogy még öreg korában is félelem és csüggedés fogta el lelkét, „ha visszagondolt ifjúságának erre a rabszolgaságára.” Tanulmányait itt elvégezve, 1740. szept. 24-én a königsbergi egyetem hallgatói sorába iratkozott s főleg matematikával, természettudománnyal foglalkozott. Különösen *Knutzen* volt reá döntő befolyással, aki kedvelt professzora lett s kinek előadásait a logika, felsőbb matematika, asztronómia, praktikus filozófia, lélektan, természetfilozófia, természetjog, retorika köréből nagy szorgalommal hallgatta. Szerény anyagi viszonyai arra kényszerítették, hogy vagyonosabb és tehetségesebb studensek részére a professzor előadásait ismételve és megmagyarázza. Nem volt kedvelője már deák-korában sem az éjjeli szórakozásoknak, amelyekből később, mint professzor is, óva intette hallgatóit. Egyetlen gyönyörűsége és szórakozása úgy látszik a biliárdozás volt, amelyet később a l'hombre-el cserélt föl.

Öt évi egyetemi pályafutását 1746-ban bevégezte s ekkor jelent meg első műve: „*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*” címen. Nyomasztó anyagi helyzetének kényszere alatt, de az akkori szokásoknak is hódolva, tehetősebb és előkelő családoknál, így állítólag a gróf Keyserlingek-nél is, házi tanítóságot vállalt. A tanítás mellett megmaradt idejét tudományos művek tanulmányozására fordította s habár, mint tanító és nevelő, — legalább saját vallomása szerint — nem tartozott a legkiválóbbak közé, ennek a kötelezettségének is igyekezett lelkiismeretesen megfelelni. Az 1754. évben ismét Königsbergben találjuk Kantot, aki itt készítette és adta nyomdába promocionális iratát 1755-ben: „*Allgemeine Naturgesichte und Theorie des Himmels*” címen. Ugyanez év április 17-ikén nyújtja be „*De igne*” c. értekezését a königsbergi egyetem filozófiai karához, amely 1755. szept. 27-én nyilvános vita tárgyául tűzi ki Kantnak első filozófiai dolgozatát, melyben a metafizikai ismeret alapvető elveit igyekezett új világításba helyezni. A vita sikeres kiállása után Kant engedélyt nyert arra, hogy az egyetem filozófiai karán előadásokat tarthasson. Előadásainak köre kiterjedt a logika, metafizika, matematika, később a fizikai földrajz területére is, amely tárgyat Kant az elsők között adott elő önálló előadások keretében.

Kant a maga előadásainak céljául azt tűzte ki, hogy hallgatóit ne gondolatokra, hanem gondolkozásra tanítsa; a tanárnak — úgy mond — nem szabad a tanítványt *vinnie*, hanem *vezetnie*, hogy tanuljon önállóan a maga lábán járni. Előadásai mindenkor érdekesek voltak s nem hiányzott belőlük olykor a tréfa, élc és gúny sem; a tárgytól nem egyszer térve el s ha ilyen kitérése kapta magát „és így tovább” megjegyzéssel ismét a tárgyra tért vissza. Nem szerette, ha előadásait jegyezték, mert nagyon zavarta, ha észrevette, hogy a fontos részeket nem jegyzik, de a mellékesekeket igen. Általában nem volt könnyű előadásait figyelemmel kísérni, — a mint egyik kortársa *Hamann* írja, — a felnőtt hallgatóknak is fáradtságot okozott, hogy Kanttal a gondolkozás türelmességében és gyorsaságában kitartsanak.

Kant tizenöt esztendei magántanároskodás után lett a Königsbergi egyetem rendes tanára, de ezen tizenöt év alatt is elég jó gazda volt ahoz, hogy szerény jövedelméből mindazon kötelességének eleget tegyen, amelyeket a társadalom reá rótt. Mert Kant szívesen forgolódott a műveltek és előkelő gondolkozásuak, sőt a nők társaságában is. A finom társasági módor és ügyesség teljes mértékben állottak rendelkezésére; öltözködése is mindig elegáns, választékos; a finom lelkű és szellemes nők társaságát örömmel keresi fel, víg kedélylyel beszélgetve velük — ha úgy hozza a beszéd sorja — egy-egy ételnek

készítése módjáról is. Szülővárosához és egyeteméhez megható szeretettel ragaszkodott; ezért utasította vissza az erlangeni, majd a jénai egyetem meghívását, úgy lévén meggyőződve, hogy testi és lelki nyugalmát ezután is csak ott találhatja meg, ahol eddig megtalálta — szülővárosában, melyet soha életében el nem hagyott.

Negyvenhét éves korában egyetemi katedrához jutva, ezt „*De mundi sensibilis alque intelligibilis forma et principiis*” c. értekezésével foglalja el, amelyben először jelentkeznek a kritizmus csirái. Rendes tanári működésének idején teljes mértékben élvezi tanártársai, hallgatói szeretetét s a felvilágosult porosz kultuszminiszternek, von Zedlitznek változatlan, kitüntető bizalmát, akinek ajánlva jelenik meg 1781-ben Kant első kritikai főműve a „*Kritik der reinen Vernunft*”. A kritizmus kifejlésének két évtizede — 1770-1790 — szakadatlan, türelmes, mélyreható munkában telik el. Reggel 5 órakor Kant már talpon van; reggel 7 óráig előadásra készül, melyeket 7-11-ig szokott megtartani; azután ismét iratain dolgozott ¾1-ig, mikor felöltözve ebédre hívott vendégeit fogadta. Az ebéd 4 óráig, sőt beszélgetés közben olykor 6 óráig is kinyúlik s az ebéden felszolgált italok között a tokaji bor előkelő szerepet játszik. Ebéd után gondolataival foglalkozva egy órás sétát tesz Kant, akár jó idő van, akár zord és mostoha. Hazatérve lapokat, irodalmi újdonságokat, útleírásokat olvas s a szürkület óráiban, rendszeren a kályha előtt állva, még egyszer végig gondolja, amiket olvasott vagy előadásain elmélkedik, illetve munkáinak tervezésével foglalkozik. Lefekvés előtt még egy párszor szobájában fel-le sétált, a következő nap teendőit fontolgatva s ötleteit apró cédulákra jegyezgetve föl. Este 10 órakor aludni tért. A napnak ettől a rendjétől Kant soha semmi és senki kedvéért el nem tért, mert gyenge egészsége csak úgy bírhatta ki az elmének minden erő igénybe vevő munkáját, ha ez a munka gondos szabályoknak vettetik alá s ha a pihenésre szánt órákat semmi meg nem zavarja. E szakadatlan tevékenységnek gyümölcsei 1783-ban a „*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*”, 1785-ben a „*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*”, 1786-ban „*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*”, 1788-ban a „*Kritik der praktischen Vernunft*”, 1790-ben a „*Kritik der Urteilskraft*”, 1793-ban a „*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*”, amely művekkel munkánk későbbi folyamán tüzetesebben foglalkozunk.

A szakadatlan munka és az öregség fokozódó terhe alatt különösen a 90-es évek folyamán, Kant erői is szüntelenül csökkennek. Az 1796-ik évben tartotta utolsó előadását; az 1796/7-ik év téli felére hirdetett ugyan még előadásokat — „ha az egészség és öregség megengedik” — de erői megfogyatkozván, a hirdetett előadások elmaradtak.

Kant lelkét az öregség éve alatt kétségtelenül nyugodt megelégedés töltötte el, látván szellemének diadalmas érvényesülését. De ebben a korszakban szenvedte el lelke a legkeseserűbb fájdalmat is, amikor Zedlitz miniszter ulóda, a korlátolt és obskurus Wöllner II. Frigyes Vilmos által Kantot királyi kabinett-rendelettel tiltja el attól, hogy a keresztyénség és a Szt. Írás kérdéseivel írásaiban foglalkozzék, miután a királynál már régebben visszatetszést szült az, hogy Kant a keresztyénség némely alapkérdéseit lebecsüli és elferdíti. Ezen cselekedete a királyi szándék ellen való s ezért elvárja Ő Felsége Kanttól, hogy jövőre ily bűnben vétkezőnek ne találassék, „ellenkező esetben a továbbfolytatott renitencia által kellemetlen következményeknek teszi ki magát.” Kant e rendeletre adott feleletében kijelenti, hogy bűnösnek nem érzi magát, mert hiszen a keresztyénség és a Szt. Írás iránt a legnagyobb becsüléssel viseltetik. Ami pedig a rendelet 2-ik felét illeti, kijelenti, hogy mint „Őfelségének leghűbb alattvalója” a vallás kérdéseit illető nyilvános előadásoktól tartozkodni fog. A II. Frigyes Vilmos halála után azonban a tilalmazott művet, mint a „*Religion innerhalb etc.*” egyéb részét közre adja anélkül, hogy a cenzura akadályt gördítene a megjelenés elé.

E kellemetlen esemény óta Kant testi-lelki ereje folytonosan csökken; lassanként meggyengül emlékező tehetsége; lábai is mind sűrűbben tagadják meg a szolgálatot; 1803 nyarán már legjobb barátjait sem ismeri meg; míg végül 1804. febr. 12-én kileheli lelkét. „Halála az életnek megszűnése volt és nem a természetnek erőszakos aktusa”, mondja egykorú életírója, Wasianski.

Kant életének legfőbb, sőt egyetlen célja volt a szellemnek megvalósítása az által, hogy ezen szellem megvalósulásának *feltételeit és törvényeit* állapítja meg. Mint az igazi *önmegtagadás* embere, nem ismert semmiféle egyéni érdeket, ha az emberi ész természetének és tevékenységeinek megismeréséről volt szó. A lángésznek minden ereje állott rendelkezésre e célnak megvalósítására. A lángész veleszületett *bátorsága* tette képessé, hogy minden félnétség és habozás nélkül a kritika serpenyőjébe vessen mindent; *éleslátásának* köszönheti, hogy meglátta a problémát ott is, ahol évszázadok munkája eredménytelenül fáradt és kutatott; kitartó *türelmessége* tette lehetővé, hogy a felismert probléma finom szálait felfejtse s a legapróbb részletek helyét is pontosan megállapítsa; és átfogó *tekintetének* adós azért, hogy módszerét, elveit, szempontjait a szellemi alkotások minden mezejére alkalmazhatta. Ez a bátor, éleslátású, türelmes, átfogó lángész teremti meg a transzcendentális módszert a szellem vizsgálatára és épít föl ennek

segítségével oly organikus rendszert, amelyben minden rész egy egész által s az Egész egy organikus fejelet részeken által nő, él és hat.

A kutatásnak meredek útjain haladó, a szellemiségnek legmagasabb csúcsait vizsgáló s e csúcsok fenséges magányában gyönyörködő Kant *arisztokrata* volt a szó legnemesebb értelmében. Ez az arisztokratizmus, amely végigkíséri őt életében s megnyilvánul cselekedeteiben, egyetlen értékül a szellemet vallja s a szellem értékének elismerését követeli mindenkitől, aki a szellem birodalmában élni, áldásaiban részesülni akar. Kant nemes arisztokratizmusa nyilvánul meg *szerénységében* és *rendszeretében* is: lelkétől semmi sem állott távolabb, mint érdemeinek sűrű emlegetése, vagy éppen a kérkedő fennhéjázás, holott teljes tudatában volt annak, hogy működése korszakot alkot a gondolkodás terén. Rendszeretete Königsbergben közmondásos volt. Ez a rendszeretet azonban nem pedantéria, hanem a Kant természetéből folyó kényszerűség: nem volt szabad egy pillanatnak sem felhasználhatatlanul elillannia, mert reá nézve az emberi értelem vizsgálata szent kötelesség volt. Kant rendszeretete Goethe rendszeretetéhez hasonlóan, a nagyot alkotó gény megnyilatkozása.

Arisztokratizmusának következménye *őszintesége* és *függetlensége*, amelyek lehetővé tették azt, hogy soha sem mondott semmit, amit igaznak nem ösmert és a mit igaznak ösmert fel, azt igazul vallotta is életének minden körülménye között. Jellemének őszintesége és szilárdan őrzött függetlensége adtak neki páratlan erkölcsi tekintélyt barátai, sőt ellenségei előtt is. Halála napján Königsberg piacán egy közlegény katona az egen mutatkozó kis fehér felhőre mutatva így szólt: ez bizonyosan Kantnak mennybe szálló lelke.

A szellem nagy érdekeiért magát megtagadó, a gondolkozásban energikus és bátor, a problémákat élesen meglátó s azoknak elemzésében, megoldásában türelmes, az érület dolgában arisztokrata, azaz szerény, rendszerető, őszinte. Kant méltó mindazoknak szeretetére s igaz ismereten alapuló becsülésére, akik az életnek örvényei, az önzés, az erőszak, a hamarmegalkuvás, kihívó elvtelenség világában azzal a hittel és bizonyos reménységgel járnak a nekik kiszabott pályát, hogy mindennek fölött egyetlen érték a szellem, amelynek kutatása ad erőt, vigasztalást és enyhületet.

Kantnak filozófiai álláspontját és rendszerét óhajtván megismerni, lássuk először azt az előkészítő korszakot, amely első főművének, a „*Tiszta Ész Kritikája*”-jának 1781-ben való megjelenését megelőzte s a melyet legáltalában a Kant *praekritikai korszakának* nevezhetünk.



II. KANT GONDOLKOZÁSÁNAK PRAEKRITIKAI KORSZAKA.

(1747-1781.).

A míg Kantnak azokban az irataiban, amelyek a 40-es és 50-es évek folyamán jelentek meg, a *természet* áll a kutatás középpontjában, addig a 70-es évek iratai sajátosan *filozófiai* problémákat vetnek föl megoldásra. Kant ezen műveiben még sok szállal kapcsolódik a Wolff-féle dogmatizmus bölcseletéhez; az erkölcs filozófia kérdésében azonban a Shaftesbury, Hutcheson, Hume tanainak hatása alatt áll. Wolff tanának szállai vezetnek el Leibniz tanához, amelyet a maga eredeti tisztaságában tesz bölcseletének alapjává. Amiként a filozófia terén Leibniz a Kant vezető mestere, úgy a természettudományok problémáinak kutatásában Newton az, akire — függetlenségének és szellemi önállóságának megőrzésével — támaszkodik.

Az ötvenes évek iratai közül figyelmet érdemlő az „*Allgemeine Naturgeschichte etc.*” c. műve (1755.), amelyben Kant Newton alapelveinek következetes alkalmazásával a világegyetem keletkezését magyarázza, visszautasítván az asztronómia területén minden „álmodozást” és „költészetet”. Itt egyetlen adat, amelyre támaszkodni lehet, az anyag: „Adjatok nekem anyagot — úgy mond Kant — és én egy világot építek belőle, azaz, adjatok anyagot s megmutatom nektek, miként keletkezik abból a világ.” A világ keletkezése mechanisztikus alapon megérthető; de már itt figyelmeztet Kant arra, hogy a mechanisztikus magyarázat csődöt mond, mihelyt az életnek — legyen az egy növény vagy egy báb élete — kérdésére akarunk felelni. Ellenben nincs jogosultsága a teleológiának ott, a hol fizikai jelenségeket kell megértenünk. Abban a három értekezésben, amelyeket Kant a lisaboni földrengés alkalmával tett közzé, (1753.) avval a teleologikus magyarázattal száll szembe, amely a természet jelenségeit minden esetben az ember szempontjából tekinti és ítéli meg. A természetben minden a mechanisztikus elv segítségével érthető és magyarázandó meg. A hétköznapi teleologia célra nem vezet.

A praekritikai korszak első felére esik Kant első filozófiai iratának — *Principiorum cognitionis etc.* — megjelenése. Ebben az iratban már határozott állást foglal el Kant Wolff dogmatizmusának formalizmusával szemben. Az értekezésben éles különbséget tesz a *létok* és az *ismerési* ok között s ennek alapján cáfolja a dogmatikus metafizikának az Isten léteire vonatkozó bizonyítását, amely a létok elvén alapul; ezzel szemben ő az ismerési ok alapján törekedik a bizonyításra. A Wolff dogmatizmusa ellen emeli fel szavát Kant „*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen figuren*” (1762.) c. értekezésében is, amelyben a syllogistika haszontalanságát mutatja ki. Ez a syllogistika „egy kolosszus, amely fejét az ókor felhőibe rejté, s amelynek lábai agyagból vannak”. A syllogismus új *tartalmi* ismeretre elvezetni képtelen. Az érzékiség és az ész viszonyára vonatkozóan azonban Kant itt még a dogmatizmus álláspontjára helyezkedik, amikor az értelmet egy felsőbb, titkos erőnek nézi, de már azt is jól látja, hogy érzékiség és értelem egymás nélkül el nem lehet, mert ha nincs képzetünk, akkor nincs az ítéletnek sem, mit megvilágítania. Kant útban van a Kriticismus felé.

„*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*” (1763.) c. értekezés előkelő helyet foglal el a Kant praekritikai korszakában. Aki Isten létét bizonyítani akarja — úgy mond Kant — annak a „metafizika feneketlen mélyére” kell merészkednie. Kant u.i. a metafizika épületét éppen nem látja oly biztosnak, mint a dogmatizmus; sőt korának metafizikájáról művének előszavában azt mondja, hogy az „egy sötét óceán part és világítótorony nélkül”. Már megingott hát hite a metafizika biztosságában s a dogmatikus metafizika módszerét, mint merőben elégtelent veti el, kétségkívül a *Hume* hatása alatt, a kiről azt vallotta, hogy „dogmatikus szendergéséből” ő ébresztette föl. Ő maga különben nem is óhajtja Isten létének teljes bizonyítását adni, hanem csak megmutatni az utat, melyen ez a bizonyítás egyedül lehetséges. Művének zárómondata mindig igaz marad: „Egyáltalán szükséges, hogy Isten létéről meggyőződve legyünk, de nem éppen olymi szükséges, hogy azt be is bizonyítsuk.”

Kant kritikai felfogásának kialakulásában jelentős része volt „*Untersuchung über die Deutlichkeit der*

* Lásd e 3 értekezést Kant *Cassirer*-féle kiadásának I. K. 427. sk. lapján. *Akademie-Ausgabe* I. K. 429. sk.

Grundsätze der natürlichen Theologie und der Mora" c. akadémiai pályaművének (1764.), amelyben kifejti, hogy a matematika és filozófia eljárása között éles különbség van s ezért helytelen a divatos metafizika felfogása, amely a matematika módszerét alkalmazza a filozófiára. A matematika szintetikusán jár el és szemléli; a filozófia analitikusan magyaráz és fogalmakat alkot *abstrakció* útján. A metafizika törekvése jogosult ugyan, de évszázadok haszontalan és eredménytelen kísérletei azt bizonyítják, hogy a matematika útja nem a metafizika útja is. „A metafizika — állapítja meg most először Kant — nem egyéb, mint ismerésünk alapelveiről szóló tudomány”, amelynek a „közvetlen tudatból” a „kellő tapasztalatból” kell kiindulnia, hogy azután az analízis segítségével magyarázza meg azokat a fogalmakat, amelyek neki a matematikával ellentétben már előre, a magyarázat előtt fel vannak adva. A metafizikának túlcspongása nincs hasznára az emberiségnek, — Kant ezen meggyőződésének ad kifejezést a rendkívül szellemesen, finom iróniával meg írott munkája is: „*Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*”, (1766.) amelyet Kant Swedenborgnak ábrándozásait a metafizika „álmaival” akarja „megmagyarázni”. A metafizika felett, amely a dolgoknak elrejtett tulajdonságait fürkészi, itt végleg kimondja Kant a halálos ítéletet s egyben úgy határozza meg az új metafizikát, mint „*az emberi ész határaitól szóló tudományt*”, amely a tapasztalat körében maradván, nem fut ábrándos „álmok” után.

Kant bármily élesen bírálja is a metafizikát, ennek jogosultságát kétségbe nem vonja. Egyik értekezésében őszintén bevallja, hogy ő maga is „szerelmes” a metafizikába; elismeri azt is, hogy a metafizika szükséges és nélkülözhetetlen. Amit elítél és kíméletlen kritikában részesít, az a metafizika *módszere*. A matematika módszere a filozófia területén nem alkalmazható; új, megfelelő módszerre van szükség. Kant praekritikai korszaka tulajdonképpen nem is egyéb, mint *küzdelem ezen igazi, helyes módszerért*. Első értekezésében is (*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1751.) a módszer iránt érdeklődve, a természettudomány helyes módszerét keresi. A módszer kérdését soha szem elől nem téveszti s minden értekezésének szinte mindenike némiképpen előre segíti őt a helyes módszer felé vezető uton. A praekritikai korszakban Kant előtt az ismeret eredménye mellékes; fő az ismerés módja és mikéntje, a *modus cognoscendi*, — vagy a mint inauguralis értekezésében mondja (1770): *methodus antevertat omnem scientiam*, a módszer minden tudománynak kezdete. Egyik levele szerint (1763) szeretné a tudósok figyelmét felébreszteni „egy olyan módszer megvizsgálására, amelytől egyedül várható az absztrakt filozófia szerencsés kimenetele.” És Lamberthez 1765 dec. 31-én ezt írja: „Minden törekvésem főcélja a metafizikának sajátos módszerére irányul, s ennek közvetítésével az egész filozófiának módszerére is.”

Az 1770-ik évben Kant a *kriticismus biztos talajára lép* és megtalálja a metafizikának nem csak módszerét, hanem biztos alapját s némely sarokpontját is. Inauguralis disszertációja, amely az érzéki és értelmi világ formáiról s elveiről szólott, tulajdonképpen előfutárja a *Tiszta Ész Kritikájának*. Ebben az értekezésben már az érzékiség — sensualitás — mint pusztá receptivitas, merőben elkülönül az intelligenciától, amely képesség, — facultas. Amannak tárgya a jelenség, phaenomenon; emennek a mi gondolatunk, a noumenon. Az érzéki képek úgy adják a tárgyakat, amint azok látszanak; az értelmi fogalmak ellenben úgy, amint azok vannak. Az érzékiség formája a sokfélének egybefogásában áll s egy belső, velünk született elven alapul. Az érzéki képek anyagát adják a tárgyak, alakját adja a lélek. Kant itt már teljes világossággal állapítja meg, hogy az érzékiség adatai nélkül nincs fogalom-alkotás; ahhoz tehát, hogy tapasztalat létesüljön, szükség van az érzékiség működésére; de másfelől nem nélkülözhető az értelem logikai munkája sem, a reflexió, amely által lesz a pusztán érzéki apparentiából experientia.

A metafizikának feladata már most az, hogy foglalkozzék azokkal az értelmi fogalmakkal — intellectualia — amelyek az értelem természete által adva vannak s nem az érzéki adatokból vonnak el. Ebben az értelemben vett metafizika „az értelem tiszta használatának legfőbb elvét tartalmazza.” Az inauguralis dissertatio — amellyel most foglalkozunk — nem is egyéb, mint az így értett metafizikára vonatkozó „kísérlet.” Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy a Kanttól értelmi fogalmaknak nevezett fogalmak, amelyek magának a tiszta értelemnek természetében adva vannak, — in ipsa natura intellectus puri — nem velünk születettek, hanem a szellembe beleoltott törvényekből abstraháltak s következésképpen „szerezett” fogalmak, — aequisiti. Azzal, hogy Kant a szellem beleoltott törvényeiről beszél, kiemeli a szellem spontaneitását az érzékiségnek receptivitásával szemben.

A kriticismusnak itt kialakulóban levő álláspontja, szinte a maga teljességében, érvényesül a disszertáció 3-ik szakaszában, ahol Kant az érzékiség elveit, az idő és tér formális principiumait tárgyalja. Sem az idő, — amelyet Kant itt először tárgyal, — sem a tér nem az érzéketektől vonnak el; az érzéklés már feltételezi a két formáló elvnek létezését; úgy az idő, mint a tér képe tiszta szemlélet; mindakettő szubjektív és ideális.

Mindezen megállapítások után a metafizika módszerére vonatkozó megjegyzések zárják be a disszertációt. Ezen megjegyzések közül figyelemre méltó az, amelyben Kant óva int attól a „metafizikai subreptitól,” amely az érzéki ismeretet az érzelmivel egybevegyítvén, az érzéki ismeret elvének határát

áthágja s valamely érzéki fogalmat állítmányként csatol egy értelmi fogalomhoz, mint alanyhoz.

Bármiként is állapítsuk meg ennek az értekezésnek a *Tiszta Ész Kritikájához* való viszonyát, annyi kétségtelen, hogy Kant itt az érzékiség körének határait megvonván s az értetemhez való viszonyulását megállapítani törekedvén, a kriticizmusnak biztos útjára lépett. Ezen az úton szükség képpen a *Tiszta Ész Kritikájához* kellett elérkeznie.



III.

KANT TEORETIKUS FILOZÓFIÁJA

1. §. A Tiszta Ész Kritikájának keletkezése és alapproblémája.

Az érzékiség és értelem elveiről szóló értekezés, mintegy előhang a Kant kritikai bölcséletéhez. A további feladat az, hogy az itt megpendített eszmék és módszer teljesen kifejtetvén, a metafizika új alapokon, mint megbízható, szilárd épület emeltessék föl. Kant 1771. június 7-én írott levelében arról értesíti egyik tanítványát, Marcus Herzet, hogy most egy „olyan művel foglalkozik, amely ezen cím alatt: *„Az érzékiség és az ész határai”* a metafizika, az izlésről szóló tan és a morális természetét kutatja”. E mű nem készült el, de Kant 1772. febr. 21-én ismét értesíti Herzet, hogy „az érzés, izlés és ítélő erő elveit, azoknak hatásaival, a kellemessel, széppel, jóval együtt már régóta meglehetősen megelégedésére megtervezte, és most tervez egy művet, amelynek ilyenforma címet lehetne adni: *„Az érzékiség és értelem határai.”* A disszertációban — úgy mond Kant — megelégedett azzal, hogy az intellektualis képzetek természetét csak negative fejezze ki, megállapítván róluk, hogy nem a léleknek a tárgy által való módosulásai. A levélben említett mű célja már most az lett volna, keresse föl az intellektuális fogalmak forrásait is a tiszta ész minden fogalmát a kategóriák bizonyos, az értelem alaptörvényein alapuló számára vezesse vissza. Miután pedig ez a kísérlet Kant meggyőződése szerint sikerült, most már abban a helyzetben van, hogy a *„tiszta észnek kritikáját”*, amely úgy a teoretikus, mint a praktikus ismeretnek tisztán intellektualis természetét tartalmazza, elkészítheti.” A levél közlése szerint az így tervezett mű első része a metafizika forrásaival, módszerével, határaival fog foglalkozni s három hónapon belül megjelenik. Ámde Herz ezúttal is hiába várta az ígért mű megjelenését; megjött azonban Kantnak 1773. évben egy kelet nélkül való levele, amelyben azt írja, hogy a mű addig megjelenni nem fog, a míg „a tüskés és kemény talajt ki nem egyengette s azt az általános kidolgozás számára szabaddá nem tette.” Talán húsvétra, húsvét utánra elkészül a mű, amely tulajdonképpen a tiszta ész kritikáját fogja tartalmazni s amelyet követni fog a természet és az erkölcs metafizikája.

Közben telnek-múlnak az évek s Kant még 1777-ben is azt írja, hogy a Tiszta Ész Kritikája „mint egy kő áll útjában.” Végre mégis csak elérkezik 1781. év s május 1-én Kant arról értesíti Herzet, hogy húsvétra megjelenik műve a *Tiszta Ész Kritikája* cím alatt. S a míg a műnek teljes kialakulásán szinte 12 esztendőre volt szükség, addig leírása csak 4-5 hónapot vett igénybe, miközben Kant — saját vallomása szerint — a legnagyobb figyelmet fordította a tartalomra, de nagyon keveset az előadásra és arra, hogy az olvasó számára a könnyű megértést elősegítse. A mű kidolgozása és formája csakugyan kissé nyers, de Kant kénytelen volt magát a gyors munkára elhatározni, mert ezen elhatározás nélkül — írja Mendelsohnhoz — az egész mű megjelenése elmaradt volna. Az előadásnak kétségtelen nehézkessége, helyenkénti homályossága volt az oka annak, hogy a Tiszta Ész Kritikájáról még a Kant iránt nagy és őszinte tisztelettel viseltető Mendelsohn is azt írja egyik Kanthoz intézett levelében: „Az ön Tiszta Ész Kritikája reám nézve az egészségnek egy kritériuma is. Valahányszor azzal dicsekedtem, hogy erőim meggyarapodtak, neki merészkedtem ennek az idegemésztő műnek, és nem vagyok minden remény nélkül, hogy képes leszek azt még ebben az életben végig gondolni.” Kant egyik első magyarázója *Schulze* szintén arról értesít, hogy a T.É.K.-t „mintegy lepecsételt könyvnek tekintik, amelyet felnyitni senki sem képes.”

Kant maga is belátta, hogy műve némi magyarázatra szorul; ezért a legelső alkalmat megragadta, hogy gondolatainak rövid formában népszerűbb és világosabb magyarázatát adja. Ennek a célnak szolgálatában írja meg *„Prolegomena”*-ját, amely Kant gondolkozásába való első bevezetésül mindenkinek őszintén ajánlható.

A mi a Tiszta Ész Kritikájának *problémáját* illeti, tudnunk kell legelőször azt, hogy ez a mű kifejezetten csak propedeutikus, előkészítő jellegű s mintegy mérővesszőül, kanonul szolgál arra, hogy a tiszta ész filozófiájának rendszere miként alakítandó. A T.É.K. tehát nem foglalja magában részletesen az egész transzcendentális filozófiát; csak a tervet adja az egész rendszer kiépítéséhez. A transzcendentális filozófia a tiszta ész minden elvének a rendszere; a T.É.K. pedig csak addig megy a maga elemzésében, amennyire ez az elemzés az apriori szintetikus ismeretek teljes megítélésére szükséges. Ha már most a transzcendentális filozófiát a metafizikával azonosítjuk, — amint ezt Kant teszi — akkor ez a tiszta ész teoretikus és praktikus tevékenysége szerint feloszlik két részre: a *természet metafizikájára* és az *erkölcs*

metafizikájára. A természet metafizikája, azaz a spekulatív, teoretikus ész metafizikája nem egyéb, mint a szűkebb értelemben vett metafizika, amely a teoretikus, tiszta ész elveit foglalja magában; az erkölcsök metafizikája pedig a tiszta morális filozófia, amelybe semmiféle tapasztalati elem nem vegyül. A transzcendentális filozófia e szerint a tiszta ész bölcséletének teljes rendszere.

Az a kérdés már most, hogy mi a transzcendentális filozófiának, illetve közelebbről, a Tiszta Ész Kritikájának problémája? E problémát a T.É.K. és a Prolegomena egész élességében így veti fel: *miként lehetséges a metafizika?* Ez a kérdés azután logikai szükségszerűséggel vezet el a *tapasztalás lehetőségének* kérdéséhez. A mint u.i. fennebb láttuk, Kant „szerelmes” volt a metafizikába, amely az ő korában a teljes indifferentizmus áldozata lett; az indifferentizmus pedig a tudományok terén az éj és a chaos atyja. Ámde — úgy mond Kant — lehetetlen közönyösséget mesterkélteni olyan kutatásokkal szemben, amelyeknek tárgya az emberi természetre nézve közönyös nem lehet. Ez a közönyösség alkalmas felhívni az emberi észet arra, hogy lásson hozzá legnehezebb feladatához, egy önismerethez és tartson ítéletet, amely jogos igényeiben megerősíti, alaptalan követeléseit pedig nem hatalmi szóval, hanem a maga örök és változhatatlan törvényei szerint, visszautasítja. *Ez az ítélettartás nem más, mint a Tiszta Ész Kritikája.*

A Tiszta Ész Kritikája tehát ítéletet tart az ismeret fölött, dönt a metafizika lehetőségének kérdésében az által, hogy megállapítja a metafizika terjedelmét, forrásait és határait, — „de mindent elvekből.” A főkérdés, amelyre itt minden kutatás irányul, az, hogy vajon az ész önmagában, mentesen minden tapasztalattól, mit és mi módon képes megismerni? A T.É.K. arra törekedik, hogy a metafizika helyes módszerének megállapításával azt, mint tudományt szilárd és biztos alapokra helyezze. Ezért mondja Kant művének Előszavában, hogy a T.É.K. „a módszerről való értekezés, nem pedig magának a tudománynak egy rendszere,” ámde mint ilyen értekezés, adni fogja az egész metafizikának vázlatát. Van pedig a Kritikának kettős haszna: *negatív* haszna az, hogy megtanít arra, hogy a spekulatív ésszel ne emelkedjünk a tapasztalat fölé, *pozitív* haszna pedig, hogy megtanít arra, hogy azok az alapelvek, amelyekkel az ész a tapasztalat határai fölé emelkedik, az ismeretnek nem bővülését, hanem szűkülését jelentik, mert ezek az alapelvek az érzékiség határait túlságosan és illetéktelenül kibővítik, a praktikus ész területét pedig túlságos összeszűkítéssel fenyegetik.

A transzcendentális probléma tárgyalását tulajdonképpen megindítja Kantnak az a megállapítása, amely szerint minden ismeretünk ugyan a tapasztalással kezdődik, de nem minden ismeretünk *ered* a tapasztalásból. A probléma tárgyalásánál legelső feladatunk éppen annak vizsgálata, hogy vajon vannak-e csakugyan olyan ismereteink, amelyek nem erednek a tapasztalatból s amelyek tehát a tapasztalattól függetlenek. E kérdés eldöntésétől függ u.i. magának a metafizikának sorsa, mert hiszen az egész metafizika nem egyéb, mint a tiszta, azaz, a tapasztalattól független, ész bölcséletének rendszere. Ha ilyen, a tapasztalatból nem eredő ismeretünk nincs, akkor a metafizika is, mint tudomány, lehetetlen.

A transzcendentális probléma kifejtésében további jelentős lépés az *apriori* és az *aposteriori* ismeretek megkülönböztetése, amelynek gyökérszámai voltaképpen a Leibniz bölcséletébe nyúlnak alá. Kant apriori ismereteknek nevezi a nem tapasztalásból eredő, tehát a tapasztalatot megelőző és attól független ismereteket; míg ellenben aposteriori ismeretek azok, amelyek a tapasztalatból erednek s tehát csak tapasztalás által lehetségesek. Itt is azonban figyelniünk kell arra, hogy sem az apriori sem az aposteriori jelzők nem veendők Kantnál lélektani értelemben; az aprioritásnak oly módon való magyarázása, mintha ez a mi ismereteink „velünk született” voltát jelentené, Kantnak a legtökéletesebb félremagyarázása. Úgy az apriori, mint az aposteriori tisztán *logikai* értelemben veendők, ami még világosabbá válik előttünk, ha szemügyre vesszük az u.n. apriori és aposteriori, illetve *analitikus* és *szintétikus* ítéletek között levő különbséget. Az alany és az állítmány viszonyát illetőleg ugyanis az ítéletekre nézve csak két eset lehetséges: az állítmány vagy hozzátartozik az alanyhoz, mint annak jegye, vagy merőben az alany körén kívül van. Első esetben az ítélet analitikus, második esetben szintétikus. Az analitikus ítéletek — úgy mond Kant — csak magyarázó ítéletek; a szintétikus ítéletek ellenben ismereteinket bővítő ítéletek, miután az alanyhoz egy olyan állítmányt csatolnak, amely az alanyban nincs benne. Pld. „minden test nehéz”, — szintétikus ítélet. A szintétikus ítéletek, látnivalóan, mind tapasztalati ítéletek; az analitikus ítéletek ellenben a tapasztalatra nem alapíthatók, mert itt az alany jegyeinek körén kívül mennem nem kell s nem szabad. Ámde már most bonyolul a kérdés, mihelyt arra gondolunk, hogy a szintétikus ítéletek között vannak nem a tapasztalaton alapuló, tehát apriori ítéletek is. Az ilyen ítéletekben pld. az A fogalom körén túl menve, azt egy az ő körén kívül eső B fogalommal kapcsoljuk össze, mint állítmánnyal. Így járunk el pld. ebben a tételben: „mindennek, ami történik, meg van a maga oka”, — ahol az „ok” fogalma a „történés” fogalmán kívül esik. Itt tehát nem a tapasztalat alapján kötöm össze a „történés” fogalmát az „ok” fogalmával s ezért a például felhozott ítélet a maga *logikai eredetét* tekintve, apriori, a tapasztalatot megelőző ítélet.

A további kérdés már most, ha az apriorinak és aposteriorinak logikai jelentésével tisztába jöttünk, az,

hogy mi jogosít fel minket arra, hogy az említett ítéletben, a tapasztalattól függetlenül, a „történés” fogalmát az „ok” fogalmával összekössem? Mi itt az az ismeretlen, az az „ix”. amelyre az értelem támaszkodik, amikor ezt az apriori, ezt a szükségszerű és egyetemes érvényű szintézist végrehajtja? A tapasztalat nem lehet ez a támaszték, mert a tapasztalatot az ismerés szempontjából éppen az jellemzi, hogy tőle nem ered szükségszerű és egyetemes érvényű ismeret, — már pedig mi apriori szintétikus ítélettől — s éppen ebben rejlik apriori jellege — a szükségszerűség és egyetemes érvény elválaszthatatlan.

A probléma tehát az, hogy keressük fel a szintézis lehetőségének logikai alapját. És ez a probléma annál fontosabb s a megoldást annál nagyobb joggal követeli, miután minden spekulatív ismeretnek végső célja az apriori szintétikus ítélet s nincsen oly teoretikus tudomány, amely ilyen tételeket ne tartalmazna. A matematika ítéletei mind ilyen apriori szintétikus ítéletek; ilyen apriori szintétikus ítéletek a fizikában is nagy számmal vannak, éppen mint a fizika elvei. Vannak végül — úgy mond Kant — apriori szintétikus ítéletek a metafizikában is. Okvetlenül fel kell hát vetni a kérdést: *„miként lehetségesek az apriori szintétikus ítéletek?”* Ha ugyanis erre a feleletet megadtuk, akkor egyszersmind felmutattuk azokat az *alapokat* is, amelyek a tiszta észnek a tapasztalástól független és azt logikailag megelőző használatát is lehetővé teszik, de lehetővé teszik egyszersmind azokat a tudományokat is, amelyek apriori szintétikus ismereteket tartalmaznak, a matematikát, a tiszta fizikát és a metafizikát. Ha tehát feleletet adtunk az apriori szintétikus ítéletek *lehetőségének* kérdésére, akkor egyszersmind feleletet adunk a következő kérdésekre is: 1. *Miként lehetséges a tiszta matematika?* — 2. *Miként lehetséges a tiszta fizika?* — 3. *Miként lehetséges a metafizika, mint tudomány?*

E három kérdésre vonatkozóan jegyezzük meg röviden a következőket. Amikor az apriori szintétikus ítéletek lehetőségéről van szó, akkor Kant elsősorban azt állapítja meg, hogy ezeknek az ítéleteknek valósága egészen nyilvánvaló két tudományban: a tiszta matematikában és a tiszta természettudományban. Az apriori szintétikus ítéletek valósága tehát a kérdés tárgya nem lehet, *de sőt egyenesen ez vezet, lehetőségük alapjának kimutatására s a transzcendentális probléma megoldására.* Ki kell hát mutatni ezen ítéletek lehetőségének alapjait úgy a tiszta matematikában, mint a tiszta természettudományban, hogy azután a metafizika felé fordítsuk tekintetünk s ott előbb mutassuk ki a természet által belénk oltott metafizikának, s azután a metafizikának, mint tudománynak lehetőségét.

Közelebbről megismerkedvén a transzcendentális problémával, látjuk, hogy az a maga lényege szerint *ismeretelméleti* probléma s a Tiszta Ész Kritikája, a maga egészében, *ismeretelmélet kritikai alapon*, a melynek feladata az ismeret lényegének és határának megállapítása. Ha pedig meggondoljuk azt, hogy a tapasztalat, illetve az ismeret, mint rendezett szintézis, feltételezi az apriori szintétikus ítéleteket, mint elveket, úgy be kell látnunk azt, hogy az apriori szintétikus ítéletek lehetőségének kérdése tulajdonképpen a *tapasztalat, illetve ismeret lehetőségének a kérdése.* Vagy más szavakkal ez a kérdés: „miként lehetségesek apriori szintétikus ítéletek?” egyjelentésű ezzel a kérdéssel: „miként lehetséges a szükségszerű és egyetemes érvényű ismeret?” Aki tehát feleletet ad az apriori szintétikus ítéletek lehetőségének kérdésére, az feleletet ad az ismeret *érvényességének* kérdésére is, kimutatván azokat az örök, logikai alapokat, amelyek egyetemes és szükségszerű ismeretek valóságát biztosítják; de feleletet ad arra a kérdésre is, miként lehetséges a metafizika? — kimutatván azokat a határokat, amelyekben túl a mi ismereteink érvényessége megszűnik. Eként vezette el Kantot a metafizika lehetőségének vizsgálata általában az ismeret lehetőségének és érvényessége feltételének kutatására.

2. §. A transzcendentális módszer.

A transzcendentális probléma tárgyalása önkényt vezet át a transzcendentális módszer vizsgálatára. Az új probléma új módszert követelt s a mint láttuk, Kantot az ő praekritikai korszakában a filozófia helyes módszerének kérdése foglalkoztatja mind utalán. *Ennek a Kant által inaugurált új módszernek jellegzetes tulajdonsága abban áll, hogy a maga sajátosságában a probléma egész kifejtése során fejlik ki.* Ebben az értelemben nevezhette Kant a Tiszta Ész Kritikáját „a módszerről való tractatus”-nak. A Tiszta Ész Kritikájában az *ismerés* problémájának, a Gyakorlati Ész Kritikájában a *cselekvés* problémájának, az Ítélerő Kritikájában a *műalkotás* és *teleologia* problémájának kifejtése során bontakozik ki a transzcendentális módszer az által, hogy Kant az illető problémákra vonatkozó *ismeretnek* egyetemes érvényű és szükségképpen elveit, az illető problémákra vonatkozó ismeret *lehetőségének* és *érvényességének* alapjait mutatja ki.

A transzcendentális módszer lényegének megismerése szempontjából fontos az, amit Kant a T.É.K. 2-ik kiadásához írott előszavában mond. Itt ugyanis a logikáról, mint biztos, határozott tudományról szólva, azt a kijelentést teszi, hogy a logika Aristoteles óta nem tehetett egy lépést sem előre, de nem tehetett hátra sem. Ennek a ténynek magyarázatát pedig abban látja, hogy a logika teljesen eltekint az ismeret tárgyától, azoknak különbségeitől s az értelem e tudományban csak önmagával és saját formáival foglalkozik. Biztos utakon halad a matematika és a fizika is, mert tárgyaikat a priori határozzák meg s tudják azt, *hogy valamely tárgyról a priori csak azt láthatjuk be, a mit előzőleg abba a tárgyba mi helyezünk bele*. Ezekből a tényekből világos, hogy az észnek ismerés közben a maga a priori elveivel elől kell járnia és kényszerítenie kell a természetet arra, hogy kérdéseire feleletet adjon s nem szabad engednie, hogy a természet által mintegy pórázon vezettetsek. Az észnek szerepe — úgy mond Kant — a természettel szemben nem egy olyan tanulóé, aki felmond mindent, a mit tanítója kíván, *hanem a bírőé, aki a tanukat kényszeríti, hogy azokra a kérdésekre adjanak feleletet, amelyeket ő nekik felad*.

A transzcendentális módszer ismeretére tehát első sorban fontos az a mozzanat, hogy az emberi ész a természettel szemben bírói szereppel bír: a természet feleleteiből tanul ugyan, de e feleletadásra a természetet az ő módszeres kérdései kényszerítik. Nem szabad engednünk, hogy a természet alakítsa a róla való ismereteinket, ha azt akarjuk, hogy mi alakítsuk a természetet a mi ismeretünk számára. Azt a szolgálai engedelmességet, amellyel az empirizmusban az ész a természet iránt viseltetett (Bacon: „natura enim non, nisi parendo vincitur”) Kantnál az észnek ez az ítélkező, bírói magatartása váltja fel. Ez a bírói magatartás adja meg a transzcendentalizmusnak a maga kritikai jellegét s különbözteti meg a racionalizmustól, amely az észnek a természet fölött való *korlátlan* hatalmat igényeli.

A további kérdés már most ez: az ész, mint ítélkező bírő, a természetnek mely elemeit fogja megismerni azáltal, hogy kérdések feladásával feleletre kényszeríti? A felelet itt sem nehéz, ha megfigyeljük a fizika tudományos eljárását. A fizika — úgy mond Kant — a Galilei és társai által okozott s a fizikára nézve előnyös revolúciót annak az ötletnek köszönheti, *hogy azokat az elemeket kezdte vizsgálni, amelyeket maga az emberi ész helyezett a természetbe bele* — „ezen eljárás által jutott a természettudomány a tudomány biztos útjára.” A természettudomány példáját kell követnie a metafizikának, azaz, az emberi ismeret természetéről és hatáiról szóló tannak is. A miként a természettudományok, amelyek évszázadokon át sötétségben tapogatóztak, gondolkodás módjuk tökéletes megváltoztatásával tettek szert egyszerű és biztos ismeretekre, aként kell a metafizikának is, amely keletkezésére nézve a természettudományokat megelőzi, de módszer tekintetében még ma is bizonytalan utakon bolyong hol ide, hol oda, — eként kell a metafizikának is arra tölnie, hogy gondolkozásának teljes megváltoztatásával tegyen szert új és biztos módszerre. A fizika példája hát ott van, csak követni kell.

E példának követése volt kétségkívül Kant legmerészebb lépése. Eddig — állapítja meg Kant — az az előfeltétel volt uralkodó a bölcselet terén az ismeretre nézve, hogy minden ismeretünk a *tárgyak* szerint igazodik; ámde ezen előfeltétel mellett minden olyan kísérlet megghiúsult, amely a tárgyakról valamit a priori igyekezett fogalmak által megállapítani oly módon, hogy ez által a tárgyról való ismereteink bővüljenek. Ezért tehát — folytatja Kant — kísérreljük meg egyszer, vajjon a metafizika feladatainak megoldásában nem jutunk-e biztosabban előre, azt felvévén, hogy *nem a mi ismereteink igazodnak a tárgyak szerint, hanem a tárgyak a mi ismereteink szerint*. Ezt a nagy és eldöntő lépést nevezte maga Kant is *Kopernikusi tettnek*: itt is ugyanaz az eset, ami Kopernikusként való, aki midőn az ég mozgásainak magyarázatában nem sikerült előre haladnia ama felvétel mellett, hogy a csillagok egész serege mozog a szemlélő körül, megkísérlé, hogy vajjon nem sikerül-e jobban a magyarázat, ha azt teszi föl, hogy a szemlélő forog és a csillagok nyugalomban állnak. Így kell eljárunk a filozófiában is: a tárgyak szemlélete aként történik, hogy nem a szemlélet alakul a tárgyak szerint, hanem megfordítva, a tárgyak alakulnak a szemlélet szerint. Ha ugyanis a szemléletnek kellene alakulnia a tárgyak szerint, akkor lehetetlen belátnunk, hogyan tudhatnánk meg mi azokról valamit a priori: de meg van az a priori ismeretek lehetősége, mielőtt azt állítjuk, hogy a tárgy, mint az érzékek objektuma, a mi szemlélésünk szerint igazodik. A szemléletnél azonban, ha valamit mégis merni akarok, megállapodnom nem szabad, hanem a szemlélet által nyert képzeteket valamely tárgyra kell vonatkoztatnom, hogy ez úton az illető tárgyat meghatározhassam. E meghatározás pedig fogalmak útján megy végbe. És itt ismét elé áll az eset: ha a fogalom igazodik a tárgy szerint, akkor én a tárgyról nem tudhatok meg semmit a priori; ha ellenben a tárgyak, illetve a tapasztalat igazodik a fogalmak szerint, akkor azonnal könnyebb a dolog. A tapasztalat ugyanis — mondja Kant — maga is egy fajtája az ismeretnek, amely tehát értelmet követel, a melynek „szabályát” én magamban kell, hogy feltételezzem, mielőtt a tárgyak „adva” lennének, azaz amelynek szabálya a priori. Ez az u.n. „Szabály” pedig a priori fogalmakban jut kifejezésre s a tapasztalat minden tárgyának szükség képpen kell ezen a priori fogalmak szerint igazodnia és azokkal megegyeznie.

Van tehát a transzcendentalizmus értelmében egy a priori adott, tehát logikailag a megismerendő tárgyakat megelőző „szabály”, amely szabály a priori fogalmakban jut kifejezésre, aki tehát a tapasztalat összességét képező tárgyakat megismerni óhajtván, kénytelenek vagyunk az a priori szabályt kifejező a priori fogalmakat a tárgyba helyezni, amiből az következik, hogy a megismerendő tárgyak ezen a priori fogalmak szerint igazodnak. Ez az egész felfogás „a gondolkodásnak megváltozott módszere, az t.i. hogy mi a dolgokból a priori csak azt tudjuk megismerni, a mit mi magunk tettünk bele a dolgokba”. Ez a megváltozott módszer a transzcendentális módszer, amelynek célja az, hogy felfedezze az ismerésnek szabályszerű a priori elemeit, vagy Kantnak egy másik kifejezése szerint „azokat a törvényeket — Kant ezt a szükségszerű szabályt nevezi törvénynek is — amelyek a természetnek, mint a tapasztalat tárgyai összfogalmának, apriori alapul vannak vetve... elégséges bizonyítékokkal ellátva” kimutatta. Ha ez a kimutatás sikerül, akkor kimutattuk az ismerés lehetőségét is, miután ezek az apriori fogalmak éppen az ismerés *lehetőségének* alapjait képezik. Ezek azok az objektív, logikai alapok, amelyek az ismerésnek egyetemes érvényét biztosítják.

Ezek az alapok, amelyek az észnek „formái”, functioi — éppen, mert a tapasztalásnak az alapjai, a tapasztalattól oly módon el nem különözhetők, amint azt a racionalizmus tette, hanem ellenkezőleg a transzcendentális eljárásnak egyenesen a tapasztalatból kell kiindulnia, hogy annak elemzése, alapjainak kimutatása után az elemek rekonstruálásával ismét hozzá térjünk vissza. A tapasztalat termékeny talajában kell lábunkat megvetni, ha ennek a tapasztalatnak lehetőségét akarjuk felmutatni, megismervén annak objektív, szükségképpen alapjait, amelyek minden ismeretnek egyetemes érvényét biztosítják.

Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy ez a tapasztalás, amelyről fennebb beszéltünk, nem a közönséges nyers tapasztalat, amely merőben egyéni és önkényes, hanem az érzékeknek *logikai* egységbe való összefoglalása egy általános érvényű és objektív szintézis által. Maga Kant mondja: „a tapasztalás nem egyéb, mint folyamatos egyberakása — szintézise az érzékeknek.” Ez a szintézis azonban nem pusztán, önkényes egyberakás, mert ez által egyebet nem nyerünk, mint érzékeknek pusztán aggregátumát, amely objektív érvénnyel nem bír s így nem is ismeret. Logikai szintézisre van tehát szükség, amely nem egyéb, mint a tapasztalás „anyagá”-nak és a tapasztalás „formájá”-nak szintézise. Ezt az „anyagot” szolgáltatják az érzékek, a „formát” pedig az értelem a priori elemei, amelyek által „az érzékek pusztán aggregátuma” logikailag értékes tapasztalattá válik.

A Kant transzcendentális módszere eként juttatja a tapasztalatban a maga jogos igényeihez úgy az érzékeket, mint az ész, legyőzve ezzel úgy a racionalizmusnak, mint az empirizmusnak egyoldalúságát. Legyőzve azonban azt a metafizikai fellelengést is, amely rossz úton indulva légüres térben kerget ábrándokat. A magas tornyok és a hozzájuk hasonló metafizikai nagy férfiak, amely mindkettő körül rendszeren sok szél fujdogál, nem nekem valók. Az én terem a tapasztalatnak termékeny Bados-a, s ez a szó: transzcendentális . . . nem valami olyant jelent, ami minden tapasztalaton fölülemelkedik, hanem olyant, ami ugyan a tapasztalat előtt (a priori) megyen, de nincs semmi többre rendelve, csak arra, hogy a tapasztalati ismeretet lehetővé tegye”, — mondja Kant a *Prolegomena* egyik jegyzetében.

Mindezekből világos, hogy óriási különbség van a *transzcendentális* és a *lélektani* módszer között. Erre a különbségre már maga Kant felhívja a figyelmet és óva int a kettőnek összekeverésétől. Hogy a kettő közt levő különbséget még világosabban lássuk, Kant a jogi terminológiához folyamodva, a *quid iuris* és a *quid facti* közt levő különbség tételre támaszkodik. A míg a *quid facti*, vagyis a tény kérdése azt tünteti föl, hogy milyen a tényállás, addig a *quid iuris* azt állapítja meg, hogy ez a szóban forgó tény miféle elbírálásban részesítendő. Ami már most az emberi ismeretnek „vegyülékes szövedékét” illeti, vannak itt is olyan fogalmak, amelyek tisztán a priori — tehát minden tapasztalattól függetlenül — használatnak; ezeket a fogalmakat, illetve ezeknek használatát, lévén ez a használat kétségbe nem vonható tény, igazolnunk kell. Ámde ez az igazolás — úgy mond Kant ismételtelen — a tapasztalásból vett bizonyítékokkal nem történhetik, mert hiszen a szóban forgó a priori fogalmaknak természetéből folyik, hogy a tapasztalatot megelőzik s attól függetlenek. Az igazolásnak azonban mégis meg kell történnie: ki kell mutatnunk, hogy ezek a fogalmak miként vonatkozhatnak a tárgyra. Ez a bizonyítás a transzcendentális módszer egyik mozzanatának, a *transzcendentális dedukciónak* feladata, amelyről Kant megkülönbözteti az empirikus dedukciót, amely azt mutatja meg, hogy miként nyerünk egy fogalmat tapasztalás és reflexiók által, következésképpen nem vonatkozik a fogalmak jogszerűségére, *törvényszerűségére*, hanem csak eredetük *tényére*. Nyilvánvaló, hogy az empirikus dedukció a lélektan útját követi, azt az utat, amelyen járt a „híres Locke”, ki az egyes érzékekből kiindulva emelkedett fel az általános fogalmakig. Ámde az apriori fogalmak a tapasztalattól merőben függetlenek lévén „egészen más keresztlevélre van szükségük, mint a tapasztalattól való származására.” A Locke kísérlete „fiziológiai levezetés”, amely nem a *quid iuris*, hanem a *quid facti* kérdéséről szól. Minden ilyen törekvés csak „hiú kísérlet”, amely az apriori ismeretek megnevezésén alapul. Ezen úton

Locke-ot Hume követte, kit Kant az „emberi ész geográfusá”-nak nevez. Míg Locke-nál a meghíúsult kísérlet „ábrándozás”-ra vezetett, Hume-nál teljes szkepticizmusra. A transzcendentális módszer segítségével kell hát kísérletet tenni, „hogyan vajon az emberi ész ezen két szirt között nem lehetne-e szerencsésen által vezetni, részére megállapított határokat kitűzni s mégis, a maga célszerű tevékenységének egész mezejét részére nyitva tartani?” A transzcendentális módszer az ismeret érvényét kutatja s ezen kutatás közben a tapasztalatok áramával nem együtt uszik, mint az ismerés folyamatát genetikusán vizsgáló lélektan, hanem mintegy a tapasztalatot megidézve, ítéletet tart fölötte. Nem elégedik meg az ismeret lélektani tényeinek megállapításával, hanem ezen tények lehetőségének alapjait mutatja fel s ezzel fundamentális logikai munkát végez. A tapasztalat fölött ítélezik ugyan, de nem emelkedik a tapasztalat *feletti* régiókba, ahol a hagyományos metafizika érezte magát otthonosan; s ezért különbséget tesz Kant a „transzcendens” és a „transzcendentális” között; míg amaz a valóság fölötti, világfeletti-körben mozog, addig emez pusztán a tapasztalatnak a priori elemeire vonatkozó ismeretet jelöl.

Végig tekintve eddigi fejtegetéseinket, a transzcendentalismusra vonatkozó eredményeink főbb mozzanatait a következőben összegezhetők. A Kant által kezdeményezett transzcendentális módszer erre a kérdésre keres feleletet: miként lehetséges az egyetemes érvényű és objektív realitást jelentő ismeret? Egyetemes érvényességű és objektív ismereteink létezése kétségtelen a matematikában és a matematikai fizikában. A kérdés csak az lehet, hogy miként lehetséges ez az egyetemes érvényű és objektív ismeret? Az ismeret *ténye* tehát vezet az ismerés *lehetőségének* a kérdésére. Mivel pedig ismereteink lehetőségét az ismeret a priori elemei biztosítják, hiszen általuk válik az ismeret egyetemes érvényűvé és objektívvá, — a további kérdés ez: miként lehetséges az, hogy a tapasztalatot *megelőző* apriori elemek teszik a tapasztalatot egyetemes érvényűvé és objektívvá? Ez a kérdés az egész transzcendentális módszernek a lelke, amely kérdésre adott felelet az ismeret jelentését és értékét is felderíti. A transzcendentális módszer tehát a maga teljességében ismeretelméleti módszer, amely az *ismeretről való ismeretre* irányul, figyelmét a világtól és a tárgytól magára az ismerő tudatra és magára a gondolkozásra irányítván. Ez a módszer nem akarja a valóságot sem levezetni, sem megszerkeszteni: ezt adottnak tekinti s csak a róla szóló ismeretet teszi kritika, logikai mérlegelés tárgyává. A tárgy, amelyre vonatkozik, a logikailag rendezett tapasztalat, amelynek általános érvényét és objektivitását kell kimutatnia, ha ezt az egyetemes érvényűségét és objektivitását sikerül az emberi szellem tevékenységének minden terén kimutatnunk, akkor megértettük magát az emberi szellemet is és nyújtottuk az emberi szellem transzcendentális filozófiáját. A filozófiai megértés ismeretelméleti alapokon nyugszik s ebben az értelemben Kant egész transzcendentális bölcselete ismeretlenné, legyen szó akár az ismeretnek, akár a cselekvésnek, akár a műélvezésnek és műalkotásnak megértéséről és filozófiai igazolásáról. Az ismeretről való ismeret módszere a *Tiszta Ész Kritikájában* magára az ismeretre irányul, amint ez az ismeret a matematikában, a tiszta fizikában, a hagyományos metafizikában lépik elének; a *Gyakorlati Ész Kritikájában* az erkölcsiségre irányuló ismeret a probléma tárgya; az *Ítéleőrő Kritikájában* végül az emberi műalkotásokra és a természet alkotásaira irányuló ismeret válik vizsgálat tárgyává. Mindhárom kritikai művet ugyanaz a szellem hatja át és élte: a kritikai transzcendentalismus szelleme, amely a tárgyról az alanyra, a természetről és világtól magára a gondolkozó Énre fordulva vissza, a *szellem filozófiájának* lesz örökkévaló forrása mindazokra nézve, akik Kant tanának mélyeire hatolva, ennek egészét, mint organikusán kifejtett rendszert képesek megérteni.

3. §. A Tiszta Ész Kritikájának felosztása. — Kant tana a térről és időről.

A mint láttuk, a *Tiszta Ész Kritikája* nem jelenti az ismeret bővülését, hanem célja csak az, hogy az ismeret érvényét vizsgálja meg, mintegy próbaköve lévén az apriori ismeretek értékének vagy értéktelenségének. Ezért a T.É.K. még nem maga a transzcendentális filozófia, hanem csak propaedeutika ezen filozófia teljes rendszeréhez. Felosztását és tagolását illetően, legfőbb gondunk az, hogy semmiféle olyan fogalomnak ide belekerülnie nem szabad, amely valami empirikus elemet tartalmaz, hanem a vizsgálatnak csupán az apriori ismeretekre szabad irányulnia. Ennek szemeltartásával feloszlik a T.É.K. *elemtanra* és *módszertanra*. Az elemtan ismét több alrészre oszlik, az *érzékliség* és az *értelem* megkülönböztetésének alapján. Az emberi ismeretnek ezen „két törzse”, amely talán egy közös, de előttünk ismeretlen gyökeréből sarjad, egyformán szükséges, hogy ismeret létesüljön; az érzékliség által a tárgyak nekünk adva vannak, az értelem által pedig gondoltatnak. Az érzékliség tehát azokat az apriori képzeteket foglalja magában, amelyek feltételei annak, hogy a tárgyak nekünk adva legyenek; az érzékliségről tanító kritikai rész ezekkel az apriori képzetekkel foglalkozik s neve: *transzcendentális esztétika*. Az elemtan 2-ik része a *transzcendentális logika*, amely azokat a fogalmakat és tétéleket vizsgálja, amelyek apriori

viszonyulnak a tárgyra s amelyek által mi a tárgyat teljesen apriori gondoljuk. A transzcendentális logika, amely tulajdonképpen az értelem és az ész — *Verstand* és *Vernunft* — a priori törvényeit kutatja, ismét két részre oszlik: a transzcendentális *analitikára*, amely az értelem apriori fogalmát teszi vizsgálat tárgyává, és a transzcendentális *dialektikára*, amely az ész apriori fogalmait kutatja. A transzcendentális esztétika feladata választ adni erre a kérdésre: hogyan lehetséges a tiszta matematika? a transzcendentális analitika azt vizsgálja: hogyan lehetséges a tiszta természettudomány? — és végül a transzcendentális dialektika ezt a problémát akarja megoldani: hogyan lehetséges a metafizika?

A transzcendentális esztétika — amely magában foglalja Kant tér-, és időelméletét annak megállapításával kezdődik, hogy valamely ismeretet a tárgyra a *szemlélet* (*Ausschauung*) által vonatkoztatunk. Ez a szemlélet azonban csak úgy lehetséges, ha az illető tárgy adva van és a mi érzékiségünkre hatást gyakorol. Az érzékiség (*Sinnlichkeit*) ugyanis az a képességünk, amely által mi képzeteket nyerünk a tárgyról. Tehát az érzékiség által nekünk a tárgyak adva vannak s az érzékiség ezekről *szemléleteket* nyújt. Ezzel szemben — amint majd látni fogjuk — az értelem által a tárgyat *gondoljuk* s tőle nyerjük a *fogalmakat*. Ámde minden gondolkozásnak végül szemléletekre kell vonatkoznia s tehát a szemléleteket nyújtó érzékiségre, mert érzékiség és szemléletek nélkül a tárgyak nekünk adva nincsenek. Az a szemlélet már most, amely a tárgyra az érzet által vonatkozik (érzet nem egyéb, mint egy tárgy hatása az érzékiségre) az empirikus szemlélet s ennek az *empirikus* szemléletnek meghatározatlan tárgya a *jelenség*. (*Erscheinung*). A jelenségben azt, ami az érzetnek felel meg, nevezi Kant a jelenség *anyagának*, azt pedig, ami által a jelenség sokféle bizonyos viszonyokba rendeztetik, a jelenség *formájának*. Miután pedig az, ami által az érzetek bizonyos viszonyba rendeztetnek, nem lehet ismét érzet, ezért a jelenségek anyaga ugyan aposteriori van adva, ellenben formájának apriorinak kell lennie. Az apriori forma tehát a tapasztalatot megelőzi, Kant szerint „a kedélyben” (ma „lélek”-nek mondanók) apriori feltalálható. „Az érzékiség tiszta formája maga is tiszta szemlélet.” Ha egy test képzetéből mindent eltávolítok, ami benne az értelemből származik (*substantia*, erő stb), megmarad ebből a képzetből végül a kiterjedés és alak, amelyek a tiszta szemlélethez tartoznak.

A transzcendentális esztétika az érzékiség apriori elveit vizsgálja. Ebből a célból először is elszigeteli az érzékiséget, kizárva belőle mindazt, ami az értelemből és az érzetből került bele, hogy más ne maradjon meg belőle, mint a tiszta szemlélet és a tiszta forma, amelyet egyedül képes apriori szolgáltatni az érzékiség. Ha ezt az elszigetelő műveletet végrehajtottuk, akkor azt találjuk, hogy az érzéki szemléletnek két tiszta formája van, mint apriori ismeretek elve: a *tér* és az *idő*, amelyek mint a tapasztalatot megelőző s ettől független szemléletek, biztosítják a tiszta matematikának egyetemes érvényét és ismereteinek szükségszerűségét, azaz lehetővé teszik a matematikát, mint tudományt.

A tér a priori adottságát Kant *négy* érveléssel bizonyítja. *Először*: a tér nem empirikus fogalom, amelyet a külső tapasztalatból vontunk el, mert ha bizonyos érzeteket valamely tárgyra akarok vonatkoztatni, akkor már adva kell lennie a tér képzetének, tehát maga a külső tapasztalatok is csak a tér képzele alapján lehetségesek. *Másodszor*: e tér szükségszerű képzet, amely minden külső szemléletnek alapja, mert soha sem képzelhetjük el, hogy nincsenek tárgyak a térben. A tér tehát a jelenségek lehetőségeitől s mint apriori képzet, a külső jelenségeknek alapja. *Harmadszor*: a tér nem diskurzív azaz általános fogalom, hanem tiszta szemlélet, mert csak egyetlen tért tudunk elképzelni s ha több térről beszélünk, akkor ezeken csak az egy és ugyanazon egyetlen tér részeit értjük. Ezek a részek pedig nem létezhetnek az egyetlen, átfogó tér előtt, hanem csak benne gondolhatók. *Negyedszer*: a tér egy végtelen adott nagyság. A fogalom, mint olyan, soha sem gondolható úgy, hogy a neki megfelelő tárgy a tárgynak végtelenségét foglalja magában, míg ellenben a tér így gondolható, miután részei egész a végtelenségig egyszerre vannak. Tehát a tér *apriori szemlélet* és *fogalom*.

Eként bebizonyítván a térnek apriori szemlélet volta, magyarázatot nyert egyszersmind a geometriának lehetősége is, miután a geometria az a tudomány, amely a tér tulajdonságait szintétikusan és mégis apriori határozza meg. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy ha a tér már eredetileg szemlélet, mert egy puszta fogalomból nem vezethetők le olyan tételek, amelyek a fogalman túl mennek, amint az a geometriában történik.

Ugyanezzel a négy bizonyítékkal állapítja meg Kant az időről is, hogy ez nem tapasztalati fogalom, amelyet a külső tapasztalatból vonunk el, hanem szemléletünk alapja; nem is diskurzív fogalom, hanem az érzéki tapasztalat *tiszta formája*, apriori szemlélet.

A tér és az idő, mint tiszta szemléletek, a szemlélő tevékenység *konstitutív* elvei, amelyek tulajdonképpen azt a törvényszerűséget jelentik, amely megnyilatkozik a szemlélet sokféleségének rendezett egységbe foglalásánál. E két tiszta szemlélet tesz lehetővé minden apriori szintetikus ismeretet, teszi tehát lehetővé a

tiszta matematikát is. Ámde ezek az apriori szemléletek éppen az érzékiségnek lévén feltételei, pusztán csak a tárgyakra vonatkoztathatók, tárgyakra, amennyiben azok jelenségek, de nem amint magukban vannak (Ding-an-sich-ek). Érvényességük tehát pusztán a jelenségek körére korlátozódik, amely körön kívül használatuk minden objektivitást nélkülöz. Az érzékiségnek ez a két feltétele nem feltétele egyúttal a dolgok lehetőségének is, hanem csak a dolgok jelenségének, azért csupán a jelenségekre alkalmazhatók, de a Ding-an-sich-re nem. Azaz: a tér és idő *realitással* — objektív érvényességgel — bír mindazzal szemben, ami nekünk, mint tárgy jelenik meg, de *idealitással* a dolgokkal szemben, ha azokat a mi érzékiségünkre való tekintet nélkül, az ész által, mint Ding-an-sich-eket vizsgáljuk. A tér és idő *empirikus realitással* bírnak minden lehetséges külső tapasztalatra nézve, de *transzcendentális idealitással* is bírnak, mihelyt minden tapasztalat lehetőségének feltételeit elhagyjuk. Azaz: a tér és idő, mint a szemlélő tevékenység tiszta formái, a tapasztalatot, t. i. a rendezett egységre hozott tapasztalatot megelőzik és tehetővé teszik, de csak *ezt* teszik lehetővé, mert mihelyt az érzékiség feltételeitől elvonatkozva, a tapasztalat *főlé* akarnak helyezkedni s ott érvényesülni, objektív érvényüket elveszítik. A tér és idő, mint a szemlélő tevékenységnek funkciói, csak a szemlélet világára, az érzéki világra alkalmazhatók, de érvényüknek a szemlélet maga szigorú határt is szab. Ezt érti Kant akkor, amikor a tér és idő empirikus realitásáról beszél: realitások, amíg az empiria területén alkalmazhatók; realitásukat veszítik azonban, mihelyt az érzéki tapasztalat zárt körét elhagyják. Szubjektív eredetük kétségtelen ugyan, mert a szemlélő tevékenységnek funkciói, de miután a dolgok jelenségeinek szükségképeni és egyetemes formái, ezért érvényességük *objektív*: nélkülök számunkra a dolog tárggyá nem lehet. Objektivitásukból következik *empirikus* realitásuk; szubjektivitásukból pedig következik az, hogy nem *abszolút* realitások, amint azt a régi metafizika tanította. Tér és idő nem abszolút realitások: nem léteznek, mint „abszolút” tárgyak, hanem azok a szabályok, amelyeknek segítségével a szemlélet sokféle elemét egységbe formáljuk. Ez az egység természetesen még nem a fogalmi egység, hanem csupán a szemléleti egység, amely azonban a fogalom egységének a lehetőségét foglalja magában. Az idő és a tér tehát, mint az ismert tárgyra vonatkozó egységesítő szabályok, e tárgyra nézve érvényesek, és pedig úgy, hogy nélkülök a szemlélet objektív egységet nem nyerhet, hanem megmarad sokféle érzet aggregatumának. Ha a tér és idő nem érvényesülnének mint egységesítő formák, akkor a gondolkodás számára nem *tárgyak* lennének adva, hanem csak sokféle érzetek, amelyek a maguk szubjektív és kaotikus jellegüknél fogva gondolhatók nem lennének. Az idő és a tér funkcióival létesített szemléleti egység által a tárgyak *adva* vannak egy értelem számára, hogy az a maga logikai szintézise által azokat fogalmi egységbe kötve gondolhassa. Eként az érzékiség a maga apriori, tiszta szemléleti és az empirikus szemlélet által logikai előfeltétele az értelemnek, amely tehát szükségképpen reá van szorulva a maga tevékenységében úgy, hogy e kettő: érzékiség és értelem egymástól el nem választhatók; egymástól nem fokozatilag különböznek, amint ezt Leibniz és Wolff tanították, hanem az ismerésnek két egyformán nélkülözhetetlen tényezői.

4. §. Kant transzcendentális analitikája : az apriori értelmi ismeretek s az apriori tételek.

A szemléletek önmagukban még ismeretet nem nyújtanak, mert általuk a tárgy csak *adva* van, hogy megismerhető legyen. Mellettük szükségünk van a fogalmakra (kategoriákra), amelyek által az adott tárgy gondoltatik. Minden ismeretünknek két eleme tehát a *szemlélet* és a *fogalom*. Az ismerés szempontjából a kettő közül egyik sem részesíthető előnyben a másik felett. Érzékiség, illetve szemlélet nélkül nem lehetne a tárgy *adva*, értelem, illetve fogalom nélkül nem lehetne a tárgy gondolható. „Fogalmak szemléletek nélkül üresek, szemléletek fogalmak nélkül vakok,” — mondja Kant. Ezért éppen olyan szükséges fogalmainkat érzékivé tennünk, azaz, a szemléletben tárgyat adni nekik, mint amilyen szükséges szemléleteinket értelmessé tennünk, azaz fogalmak alá vonnunk. Ezért a két képesség szerepe sem cserélhető fel: az értelem nem képes semmit szemlélni, az érzékek nem képesek semmit gondolni. A kettőnek egyesüléséből születik meg az ismeret. Ámde másfelől szükséges ezt a két alkotó részt egymástól elkülöníteni és jól megkülönböztetni. Ezért különbözteti meg Kant a transzcendentális esztétikától, mely az érzékiség szabályairól szól, a transzcendentális logikát, amely az értelem szabályairól szóló tudomány. A transzcendentális logika azokat az apriori ismereteket vizsgálja, amelyek, mint a tiszta értelem szabályai, vonatkoznak a tárgyakra s amelyek lehetővé teszik, hogy tárgyakat teljesen a priori gondoljunk. Ezeknek a priori értelmi ismereteknek eredetét, terjedelmét és határait kutatja Kant a T.É.K.-nak nagy részében. A miként a transzcendentális esztétika tárgya a szemlélet és problémája: miként lehetséges a tiszta matematika?, aként a transzcendentális logika, illetve analitika tárgya a gondolkodás és problémája: miként

lehetséges a tiszta természettudomány? A transzcendentális logika két részre oszlik: a transzcendentális *analitikára* és a transzcendentális *dialektikára*. Az analitika tulajdonképpen ismeretelmélet, amely a tiszta értelmi ismeret elemeit és azokat az elveit adja elő, amelyek nélkül tárgy nem gondolható, s egyszersmind az igazság logikája is, mivel semmiféle ismeret nem mondhat neki ellene anélkül, hogy minden tartalmát el ne veszítse. Ámde igen könnyen megesik, hogy a tiszta értelmi ismeretnek elveit az ismeret határa *főlt* levő régiókba is alkalmazzuk s így a tisztán formális elveket materialiter használva oly tárgyakat ítélünk meg velük, amelyek nekünk a szemlélet által nincsenek adva. Ebben az esetben a tiszta ész használata *dialektikai* lenne. A transzcendentális dialektika éppen azért a látszat logikája, — Logik des Scheins —, nem annak a művészete, hogy miként kell dogmatikusan ilyen látszatot felidézni, hanem az értelem és ész hyperphysikai használatának kritikája, hogy általa felfedjük ezen hamis látszatnak alaptalan követelődéseit.

A transzcendentális analitika is két részből, illetve könyvből áll: az első könyv foglalkozik a tiszta értelem *fogalmaival*, a második a tiszta értelem *alaptételeivel*. A mi közelebből a fogalmak analizisét illeti, Kant ezen az analizisen *magának az értelemnek* elemzését érti abból a célból, hogy ezzel az apriori fogalmak lehetőségét kimutassuk. Ezeket a fogalmakat azonban egy *elv* szerint kell felkeresnünk, mivel ezek tisztán folynak az értelemből, mint tiszta egységből s következésképpen egy fogalom vagy egy eszme szerint függenek össze egymással.

Ha ezeket az apriori fogalmakat egy elv szerint óhajtjuk felkutatni, meg kell jegyeznünk azt, hogy míg a szemléletek affekciókon alapulnak, addig a fogalmak funkciókon. Érti pedig Kant funkción annak a cselekvésnek egységét, amely által a képzeteket egy közös képzet alá foglaljuk és rendezzük. Így, amíg a szemlélet az érzékség receptivitásán alapul, addig a fogalmak alapja a gondolkozás spontaneitása. Ezeket a fogalmakat az értelem másra nem használhatja, csak arra, hogy általuk ítél. Mivel egyetlen képzet sem vonatkozik a tárgyra közvetlenül, eként a fogalom sem vonatkozik a tárgyra soha közvetlenül, hanem annak valamely más képzetére, legyen az akár szemlélet, akár ismét egy fogalom. Ez a vonatkozás az ítélet által történik: az ítélet valamely tárgynak közvetett ismerete s tehát a *tárgy képzetének a képzete*. Minden ítélet ezek szerint az egység funkciója, amely egységet terem a képzetek közt, mikor egy közvetlen képzet helyett egy magasabb képzetet használ a tárgy ismeretére, amely magasabb képzet ezt a közvetlen képzetet s több képzetet is ezen kívül magában foglalja. Ezen magába foglalás által sok lehető ismeretet egyetlenegy ismeretbe von össze. Miután pedig az értelemnek cselekvései mind ítéletek, ezért az értelem az *ítélet képességének* nevezhető. Objektív ismeret csak ítélet által lehetséges: gondolkodás nem egyéb, mint fogalmak által való ismeret. Ebből következik, hogy az értelemnek, mint a gondolkozásnak, illetve ítélet képességének funkcióit mind megtaláljuk, ha az ítéletekben az egység funkcióit teljesen feltüntetjük. Az ítélet tevékenység formái tehát az a keresett elv, amely szerint az értelemnek tiszta, apriori fogalmai felkutatathatók.

Ha egy ítélet minden tartalmától teljesen elvonatkozunk és csak pusztán az ítéletnek formájára, az ítéletben megnyilatkozó értelmi formára vagyunk tekintettel, azt találjuk, hogy az ítéletben a gondolkozás funkciója négy cím alá foglalható, amely négy cím ismét három-három mozzanatot foglal maga alá, amint ezt a következő táblázat mutatja:

1.	
Az ítéletek quantitása	
általános különös egyes	
2.	3.
Az ítéletek kvalitása	Az ítéletek viszonya
állító tagadó végtelen	kategorikus hipotétikus diszjunktív
4.	
Az ítéletek modalitása	
problematicus asszertórikus apodiktikus	

E táblázatból kitűnőleg Kant az ítélettevékenység 12 formáját aszerint állapította meg, hogy miféle fogalmi viszony áll fenn az ítéletek alanya és állítmánya között. És éppen ebben a fogalmi viszonyban jelentkezik a tiszta értelmi fogalom, vagyis az értelem egységesítő funkciója. A hány ilyen viszony állapítható meg az ítélet alanya és állítmánya között, annyi tiszta értelmi fogalmat fognak kapni. Ezek a tiszta értelmi fogalmak az u.n. *kategoriák*.

Ha az eddigi fejtegetéseken végig tekintünk, azt találjuk, hogy az ismeret keletkezéséhez szükségünk van első sorban a tiszta szemléletnek *sokféléjére*, amelyet az érzékeink szolgáltatnak; szükségünk van azután ennek a sokfélének a szintézisére, amin Kant azt a tevékenységet érti, amely által a különböző képzeteket egymás mellé illesztjük és sokféleségüket egy ismeret által megértjük. Igaz ugyan, hogy az ismeret, amelyet ez a szintézis eleinte létre hoz, kezdetben nyers és zavaros lehet s következőképpen analízisre szorul rá, de mégis ez a szintézis gyűjti össze tulajdonképpen az elemeket ismeretekké s egyesíti azokat egy bizonyos tartalommal. Ez a szintézis, „a képzelő erőnek puszta hatása”, ennek a Kant szerint vak, habár nélkülözhetetlen lelki funkciónak, amely nélkül ismeret létre nem jön. Ezt a szintézist már most „*fogalmakra* kell hozni”; ez pedig az értelemnek a feladata s ezen feladatot ha végrehajtja, nyújtja nekünk az igazi, tulajdonképpen ismeretet. A képzelő erő által gyakorolt szintézis tehát csak *lélektani* szintézis, amely szükséges ugyan az ismeret keletkezéséhez, de maga még ismeretet nem ad. Ismeret csak abban az esetben keletkezik, ha az apriori szintetikus egységre alapíttatik, amely művelet által lehetséges a fogalomra hozás. Az apriori szintetikus egység alapján álló szintézist nevezi Kant *tiszta* szintézisnek. Azok a fogalmak, amelyek ennek a tiszta szintézisnek *egységet* adnak, a sokféleség és a lélektani értelemben veendő szintézis mellett, a tárgy ismeretéhez a harmadik szükséges mozzanatot képezik s mind az értelemre nyugodnak.

És itt már most, mielőtt a kategoriáknak, ezeknek az egységet adó funkcióknak táblázatát közlünk, reá kell mutatnunk arra a nagy fontosságú tényre, amelyre a Kant-magyarázók nem mindig fordítanak kellő figyelmet. Kant tana szerint ugyanis ugyanaz a funkció, a mely a különböző képzeteknek egy *ítéletben* egységet ad, ad egységet a különböző képzetek puszta szintézisének is a *szemléletben*, — ez a funkció pedig a kategoria. Tehát az értelem éppen ugyanazon tevékenysége által, amely által az analitikus egység közvetítésével logikai formát adott az ítéletnek, ad „transzcendentális tartalmat” a szemlélet képzeleteinek is. Ilyen formán az értelem munkája lenyúlik az érzékiség körébe s létesít szerves kapcsolatot a transzcendentális esztétika és transzcendentális logika, illetve az érzékiség és az értelem között.

Az értelem tiszta fogalmának száma az ítélettevékenységek formáinak megfelelőleg, 12. Általuk az értelem teljesen kimerül s képességének hatásai is megállapítva vannak. E 12 kategoria táblázata a következő:

1.

A quantitás kategoriái

egység
többség
mindenség

2.

A qualitás kategoriái

realitás
negáció
limitáció

3.

A viszony kategoriái

Inherencia és szubszisztencia
(szubstancia és járulék)
Okság és függés
(ok és hatás)
Közösség
(kölcsonhatás a cselekvő és szenvedő között)

4.

A modalitás kategoriái

lehetőség — lehetetlenség
lét — nemlét
szükségyszerűség — esetlegesség

Ezek a kategoriák tehát egy elv szerint vannak az ítélőképességből levezetve s Kant táblázata éppen ebben különbözik valóban az Aristotelesétől: az Aristoteles kategoriái — úgy mond Kant — „egy rapszodikus és találomra való” eljárásnak a gyümölcsei, míg ellenben a Kant által elemzés útján nyert kategoriák az értelemnek valóságos *törzsfogalmak*.

Ezek a törzsfogalmak, mint az értelem tiszta formái, teszik lehetővé az ismeretet, vagy Kant egy másik kifejezését használva, a tapasztalatot, amelyen természetesen a logikailag rendezett tapasztalatot kell értenünk. A kategoriák a tárgyról való ismereteink lehelőségének feltételei, — ezt bizonyítja be Kant a T.É. Kritikájának legnehezebb, leghomályosabb, de egyszersmind legmélyebben gondolt fejlegzéseiben, amelyek a *kategoriák transzcendentális dedukciójáról* szólnak és amelyekben a transzcendentalizmus szelleme a legélénkebben nyilvánul meg.

Transzcendentális dedukciónak nevezi Kant a magyarázatnak azt a fajtáját, amely megmutatja, hogy a fogalmak miként viszonyulnak apriori az ismeret tárgyaihoz. Ebben a magyarázatban, vagy egy régi jogász terminus technicussal élve, dedukcióban arra a kérdésre kell feleletet adni, hogy a gondolkozásnak *szubjektív*, azaz a szellem által és nem a tárgyak által adott *feltételei*, miként bírnak *objektív érvénnyel*, azaz, hogyan lehetnek a tárgyak ismerete lehetőségének feltételei?

Csak két eset lehetséges arra, hogy szintetikus képzetek és tárgyaik összetalálkoznak, és szükségképpen egymáshoz viszonyuljanak. Vagy abban az esetben, hogy ha a tárgy teszi lehetségessé a képzetet, vagy abban, hogyha a képzet teszi lehetségessé a tárgyat. Első esetben azonban a viszonyulás más nem lehet, csak empirikus. Ha pedig a második eset áll fenn, akkor a képzet a tárgyat apriori úgy határozza meg, hogy valamit, *mint tárgyat*, csak általa lehet megismerni. A mint láttuk, az érzékiség formális feltételei, a tiszta szemléletek nélkül a jelenségek nem szemlélhetők, azaz a tárgy nincs adva. Az a kérdés, hogy vajon nincsenek-e olyan apriori *fogalmak* is, amelyek nélkül a tárgyak nem *gondolhatók*? Ebben az esetben u.i. a tárgyról való minden ismeretünknek ezen fogalmaknak kell megfelelniük, mert hiszen ezen fogalmak nélkül semmi az ismeret, illetve a tapasztalat tárgya nem lehet. Már pedig tudjuk, hogy minden tapasztalat a megadott tárgyról való szemlélet mellett tartalmazza a tárgynak *fogalmát* is; eszerint a tárgyról való fogalom általában, mint minden tapasztalati ismeret apriori feltétele, ezen ismeret alapját képezi, — következésképpen a kategoriáknak, mint apriori fogalmaknak, objektív érvénye azon alapul, hogy tapasztalat csak általuk lehetséges. A *kategoriák objektíve érvényesek, mert nélkülök tárgy nem gondolható*, az apriori fogalmak transzcendentális dedukciójának elve tehát ez: az apriori fogalmak a tapasztalat lehetőségének apriori feltételei s éppen azért, mert a tapasztalat lehetőségének objektív alapját képezik, szükségszerűek.

Fennebb már szó volt arról, hogy a szintézis, amely a sokfélét egységbekapcsolja, a képzelőerőnek egy aktusa. Miután a képzelő erő értelem, ezért a szintézis is, az alany öntevékenységének ez az aktusa is, értelmi művelet, amely egyetlen, s minden összekötésre nézve egyformán érvényes; mint összekötés, megelőzi az analízist is, mert ahol az értelem előbb semmit sem kötött össze, ott nem is oldhat föl semmit. Ezzel a szintézissel együtt jár azonban az ő egységének a fogalma is. A szintézis, illetve összekötés t.i. a *szintetikus* egységének a képzele. Már pedig ennek a szintetikus egységnek képzele nem eredhet magából az összekötésből, hanem éppen ez a szintetikus egység teszi lehetségessé magát az összekötést. Ez az egység tehát apriori, logikai értelemben, megelőzi az összekötésben szerepet játszó fogalmakat mind, s nem azonos az egységgel, mint kategoriával, mert hiszen a kategoriák már feltételezik az összekötést s tehát ezt a szintetikus egységet is. Így hát ez az egység csak abban kereshető, ami az ítéletben levő fogalmak egységének s az értelem lehetőségének alapját is magában foglalja.

És e ponton érkeztünk el a T.É. Kritikájának legfontosabb, alapvető fogalmához: az *appercepció szintetikus egységének* középponti gondolatához, amelynek megértésétől függ tulajdonképpen az egész Kritikának s Kant transzcendentalizmusának megértése. Az erre vonatkozó fejtegetések lényege a következő.

„*Én gondolkozom*”, — ennek kell kísérhetnie minden képzetemet — úgymond Kant — mert különben képezhetnék valami olyant is, ami nem gondolható; ez pedig azt jelenti, hogy a képzet maga lehetetlen. A szemléletben foglalt sokféle tehát szükségképpen vonatkozik „*én gondolkozom*” képzetére, amely nem tartozik az érzékiséghez s éppen ezért Kant *tiszta appercepciónak*, vagy eredeti appercepciónak nevezi. A tiszta appercepció az az öntudat, amely az „*én gondolkozom*” képzetét létrehozza, de amely minden más képzetet is kísér s minden egyéni, empirikus tudatban egy és ugyanaz. Ennek a nem empirikus, nem

* Kantnál a „szubjektív” mindig az ész egyetemes törvényén való alapulást jelent s nem egyéni, lélektani — anthropologiai jelző.

lélektani, hanem transzcendentális logika értelemben vett öntudatnak egységét nevezi Kant az öntudat *transzcendentális egységének*, amely lehetővé teszi, hogy a szemléletben megadott különféle képzetek mind az *én* képzeim legyenek; ez t.i. csak úgy lehetséges, ha ezek a különböző képzetek mind egy öntudathoz tartoznak, azaz, megfelelnek annak a feltételnek, amely alatt egy általános öntudatban, a transzcendentális öntudatban helyet foglalhatnak. A tudat szintétikus egysége minden ismeretnek tehát objektív feltétele, amely lehetővé teszi azt, hogy valamely tárgyat megismerjek, de a mely objektív feltétel alatt kell állania minden szemléletnek is, hogy *számomra tárgy lehessen*, mert ezen szintétikus egység nélkül az érzékiség sokféleségét egy tudatban egyesíteni lehetetlen.

Az appercepció szintétikus egysége, amely a tárgy ismeretének objektív érvényességet kölcsönöz, maga is *objektív* s ezért jól meg kell különböztetnünk a tudatnak *szubjektív* egységétől, amely teljesen empirikus, azaz, lélektani jelleggel bír, — a Kant szavai szerint, — a „belső érzéknek egy meghatározottsága”. Ez a „szubjektív egység” egyéni és tapasztalattól függő, szubjektív érvényű; a szintétikus egység ellenben a tapasztalatot lehetővé teszi s ezért objektív érvényű. Az empirikus egység, illetve empirikus tudat éppen úgy áll a tiszta, apriori öntudat, illetve a szintétikus egység alatt, amint az empirikus szemlélet áll a tiszta, apriori szemlélet alatt.

Az érzéki szemléletben megadott sokféleséget az appercepció szintétikus egysége hozza tulajdonképpen *egységre*. Az értelemnek az a tevékenysége pedig, amely a különböző képzeteket — legyenek ezek akár szemléletek, akár fogalmak egy appercepció alá hozza, az ítéletnek logikai funkciója. Ezek a logikai funkciók pedig éppen a kategoriák, amelyek a szemléletben a volt sokfélést az értelem szintézisével az öntudat *szükségszerű* egységéhez tartozóvá teszik. A kategoriák tehát azok a funkciók, a melyek az appercepciónak apriori szintétikus egységét létrehozzák. A kategoriák „Szabályok”, a melyek csak egy oly értelemre nézve érvényesek, amely pusztán gondolkodik, azaz az appercepció egységére hozza a szemléletben megadott sokfélést. Ez a pusztán gondolkozó értelem nem ismer meg önmagára semmit, hanem csak az ismeret anyagát, a szemléletet, összeköti és rendezi. Egy olyan értelemre nézve, amely nem csupán gondolkodni, hanem egyszersmind szemlélni is, kategoriáknak semmiféle fontossága és jelentése nem lenne.

Hogy valamely dolgot megismerjek, ahhoz két dolog szükséges: egy fogalom, amely által a dolog, a tárgy gondoltatik és egy szemlélet, amely által a tárgy adva van. Ha a fogalomnak nem lenne szemlélet adható, akkor ez a fogalom gondolat lenne ugyan forma szerint, de nem lenne tárgya s általa semmiféle ismeret nem lenne lehetséges. Ebből már most az következik, hogy a kategoriák is csak úgy szolgálnak ismeretnek, hogyha empirikus szemléletekre alkalmaztatnak, azaz, a kategoriák csak empirikus ismereteket, a tapasztalatot teszik lehetővé. A kategoriák csak olyan dolgok ismeretét eszközlik, amelyek a lehetséges tapasztalat tárgyai, — a tapasztalat vet határt a kategoriák használatának: a tapasztalat *felül* a kategoriák alkalmazása lehetetlen, mert használatuk érvénnyel nem bír. Használatuknak jelentést és értelmet a mi érzéki és tapasztalati szemléletünk teremt.

Ha a kategoriáknak természetével és logikai jelentésükkel tisztába jöttünk, minden nehézség nélkül fogjuk megérteni Kantot, amikor azt tanítja, hogy a kategoriák azok a fogalmak, amelyek a jelenségeknek, tehát a természetnek, mint a jelenségek összfogalatának (*natura materialiter spectata*) törvényeket a priori írnak elő. A törvények u.i. nem léteznek magukban és jelenségekben, hanem csak az alanyra való viszonyulásokban; az alany pedig a maga értelmének törzsfogalmával, a kategoriákkal gondolja a tárgyat, a megismerendő jelenségeket. Ezek a jelenségek az összeköttetésnek azon törvénye alatt állanak, amelyet az összekötő értelem ír elő nekik. A tapasztalatnak sokfélesége az empirikus szintézis által köttetik egységbe; ez az empirikus szintézis azonban a transzcendentális szintézis egysége alatt áll, tehát a kategoriáktól függ, amiből következik, hogy mindaz, ami az *én* empirikus tudatomba juthat, azaz a világnak minden jelensége, a maga összekötését illetőleg szintén a kategoriák alatt áll, amelyekről a természet, mint szükségképpen törvényszerűségüknek (*natura formaliter spectata*) alapjától függ.

Eként az analitika bebizonyította azt, hogy az értelem apriori fogalmai, a kategoriák, a tapasztalat lehetőségének alapjai és feltételei, amelyek nélkül a szemlélet sokfélesége az öntudat szintétikus, transzcendentális egységére nem hozható. Ami pedig erre a transzcendentális egységre nem vonható, ez nem is lehet ismeret, mint végső egységre és transzcendentális alapra, az öntudat egységére kell viszonyulnia.

A kategoriák teszik lehetségessé az ismeretet, a logikailag rendezett tapasztalatot. Az a további kérdés már most, amelyre a T.É. Kritikájának feleletet kell keresnie: miként teszik lehetségessé a kategoriák a tapasztalatot? Erre a kérdésre keres és adja meg a feleletet az alapelvek analitikája.

Az alaptételek analitikájának problémája ez: *miként alkalmaztatnak a kategoriák a jelenségekre?* A probléma tárgyalásában két részt különböztethetünk meg. Az első rész foglalkozik azokkal az érzéki

feltételekkel, amelyek mellett a kategóriák használhatók, azaz, szól a *tiszta értelem schematismusról*, vagy a transzcendentális schematismusról. A második rész azután tárgyalja azokat a szintetikus ítéleteket, amelyek a kategóriákból ezen feltételek mellett a priori folynak s minden a priori ismeretnek alapjai, azaz, szól a tiszta értelem *alaptételeiről*. Az alaptételek tehát tulajdonképpen „Szabályok”, amelyek a kategóriáknak a jelenségekre való alkalmazását szabályozzák.

Ha az értelem — úgy mond Kant — általában a szabályok képessége, akkor azt a képességet, amely lehetővé teszi, hogy valamit ezen szabályok alá szubszumáljunk, azaz, megtudjuk állapítani, hogy valami egy adott szabály alá tartozik vagy sem, ezt a képességet *ítélőerőnek* nevezzük. Ha az alapelvek a szubszumálás szabályai, akkor az alaptételek analitikája sem egyéb, mint az *ítélő erő transzcendentális doktrínája*, „Kánon az ítélő erő részére.”

Ebben az ítélőerő Kánonjában az első eldöntendő kérdés, hogy mit ért Kant a tiszta értelem schematismusán? — Valamely jelenség — mondja Kant — csak akkor rendelhető alá egy kategóriának, tehát egy kategória csak úgy alkalmazható egy jelenségre, amely vele nem egy-fajtájú, ha van egy harmadik valami, a mi a kettő, a kategória és a jelenség között, közvetít. Ezt a harmadik valamit nevezi Kant transzcendentális schémának, amely *tiszta* értelmi schéma, s mégis egyfelől *intellektuális*, de másfelől *érzéki*. Éppen ezen kettős természeténél fogva alkalmas arra, hogy közvetítsen a jelenség és a kategória között; mint intellektuális, a kategóriával, mint érzéki, a jelenséggel egyfajtájú, ha pedig ennek a közvetítő képzetnek tisztának kell lennie és érzékinek is, akkor az más nem lehet, mint az *idő*, amely egyfajtájú a kategóriával, mert minden képzetnek formális feltétele, tehát *egyetemes*; de egyfajtájú a jelenséggel is, mert a sokféleképpen minden empirikus képzetében benne van. Ennélfogva a kategóriáknak jelenségekre való alkalmazását lehetővé teszi a transzcendentális idő, amely mint a kategóriák *schémája* a jelenségeknek kategóriák alá való rendelését közvetíti. Az értelemnek ezzel a schémával való eljárása a *schematismus*, „amely elrejtett művészet az emberi lélek mélyeiben.”

Ez a schéma az apriori képzelő erő produktuma mintegy monogrammjá annak s általa lesznek lehetővé a képek is; ő maga tehát nem kép. A kép, amely az empirikus képzelő erő produktuma, az érzéki fogalommal csak a schéma közvetítése által köthető össze. A schéma ellenben képben soha ki nem fejezhető, mert pld. egy háromszög fogalmának általában soha egyetlen kép sem lesz adequat. A háromszög schémája csak a gondolatban létezhetik s jelenti a képzelő erő szintézisének szabályát a térben levő tiszta alakok tekintetében. A schémák tehát apriori *idő meghatározottságok*. Így pld. a szubsztancia a reálisnak az időben való állandóság; az ok és a kauzalitás schémája a reale, amelyre mindig egy más következik stb.

Miután láttuk, mely feltétel mellett alkalmazhatók a kategóriák a jelenségekre, feladatunk most már rendszeresen előadni azokat az ítéleteket, amelyeket egy értelem ezen feltételek mellett valóban apriori létre hoz. A rendszeres előadásban pedig biztos és természetes vezetünk a kategóriák táblázata. Azok az alaptételek, amelyeket majd nyerni fogunk, nemcsak azért nevezetnek így, mert más tételeknek és ítéleteknek alapjai, hanem azért is, mert nem alapulnak magasabb és egyetemesebb tételeken. Bizonyítani is csak a tárgy ismerete lehetőségének szubjektív forrásából lehetne őket; elvük sem lehet az ellenmondás elve, mert az alaptételek mind apriori szintetikus ítéletek, az ellenmondás elve pedig csak analitikus ítéleteknek elve. Az analitikus ítéletekben a benne megadott fogalomnál maradok: a szintetikus ítéletekben azonban a benne megadott fogalomból ki kell lépnem, hogy vele valami mást hozzak viszonyba s a hol tehát sem az azonosság, sem az ellenmondás elve nem alkalmazható. A szintetikus ítéleteknek lehetősége az appercepció egységén alapul s miután az appercepció egysége a tapasztalat lehetőségének feltétele, a *tapasztalat lehetősége* ad minden apriori ismeretünknek is objektív realitást. A tapasztalat pedig, amint már többször megmutattuk, a jelenségek szintetikus egységén alapul, azaz a jelenségek szintézisében az egységnek olyan általános szabályain, amelyeknek objektív realitása a tapasztalatban, sőt a tapasztalat lehetőségében, mint szükségszerű feltétel, kimutatható. Ezen viszonylaton kívül az apriori szintetikus ítéletek teljesen lehetetlenek s ezért legfőbb elvük ez: minden tárgy a lehetséges tapasztalatban azon szükségszerű feltételek alatt áll, amelyek a szemlélet sokféleségének szintetikus egységet biztosítanak. Az apriori szintetikus tételeknek tehát a tapasztalat lehetősége biztosít objektív érvényességet: ha az apriori szintetikus tételek objektív érvényességgel nem bírnának, akkor a tapasztalat, mint logikailag rendezett, egyetemes ismeret, lehetetlen lenne. A *tapasztalat lehetőségének* feltételei — mondja Kant — egyszersmind a *tapasztalat tárgyai lehetőségének* is a feltételei s ezért bírnak objektív érvénnyel az apriori szintetikus ítéletben.

Ezeket az alaptételeket Kant a kategóriák segítségével állapítja meg a következőképpen. A quantitas kategóriájának megfelelnek a „szemlélet axiómái”, amelyeknek elve: „minden szemlélet extenzív nagyság”. Azaz: a jelenségek mind nagyságok és pedig mind extenzív nagyságok. Ennek megfelelőleg az *észrevét anticipatiojának* alaptétele így fogalmazható: „minden jelenségben az érzéklet tárgyát képező reale, intenzív

nagysággal, illetve fokkal bír." Ezen alaptétel értelmében tehát minden érzet — *Empfindung* — intenzív nagyság. E két alaptétel, szintén a szemléletre vonatkozik, matematikai. A következő kettő pedig, szintén a „jelenségek létére” vonatkozik, dinamikai. A reláció kategóriájának megfelelnek a tapasztalat *analógiái*, amelyeknek alapelve ez: „tapasztalat csak az észrevételek szükségszerű kapcsolásának képzelete által lehetséges.” Tapasztalat relációk nélkül nincs. Az első analógia éppen azt fejezi ki, hogy ezek a kapcsolatok feltételeznek egy állandót, mert ahol nincs valami állandó, ott nincs mit relációba hoznunk. Ezt az állandót nevezzük *szubsztanciának*: a jelenségek minden változásánál megmarad a szubsztancia, amelynek mennyisége a természetben sem nem nő, sem nem csökken. Ezen állandó nélkül a jelenségek időviszonylatai meg nem állapíthatók. Ez az állandó maga minden változás között *megmarad*, csak állapota *változik*. Ezért az állandóság olyan feltétel, amely mellett a tárgyak és dolgok, illetve a jelenségek megállapíthatók. Ennek az állandónak *állapota* is apriori szabály szerint történik, amely szabályt a 2-ik analógia így fejez ki: „minden változás az ok és a hatás kapcsolatának törvénye szerint történik.” Ez a Kauzalitás alaptétele. Tapasztalat, azaz ismeret, csak ezen alaptétel értelmében lehetséges. A mi érzékiségünknek szükségszerű törvénye, tehát minden észrevételnek *formális feltétele* az, hogy az előbbi idő az utána következőt szükségképpen meghatározza, amely tényből folyik az idősor *empirikus képzetének* nélkülözhetetlen törvénye: az előző idő jelenségei a következő idő jelenségeit meghatározzák.

Ámde a szemléletben megadott sokféleség nem csupán *egymás után* következik, hanem van *egyszerre* és *ugyanabban* az időben, amit nevezünk egyszerre létnek. Erről az egyszerre-létéről szól a 3-ik analógia: „minden szubsztancia, amennyiben a térben egyszerre vehető észre, egymással kölcsönhatásban áll.” Valamely dolgok egyszerre-létét arról ismerhetjük fel, hogy az ilyen dolgoknál az aprehenzió szintézise közönyös: mehetek én A-ról BCD-én át az E-re, vagy megfordítva, mehetek az E-ről a BCD-én át az A-ra. Ha ezek az egyszerre létező dolgok nem lennének egymással a kölcsönhatás közösségében, akkor a jelenségek mind elszigetelten állának egymással szemben s a tapasztalat lehetetlen volna.

Ezekhez az alaptételekhez járul, a modalitás kategóriájának megfelelőleg, három *postulatum*, amelyek a *lehetőség*, *valóság*, *szükségszerűség* fogalmainak adják magyarázatát.

Az apriori szintetikus ítéletek, illetve alaptételek éppen úgy, miként a kategóriák csak a tapasztalat körén belül alkalmazhatók, de a tapasztalatot túllépő (transzcendens) érvennyel nem bírnak. Azaz: az értelem apriori fogalmai és alaptételei, Kant terminológiája szerint a *Ding-an-sich*-re soha sem alkalmazhatók, hanem csupán a jelenségekre, amelyek egy lehető tapasztalatnak kizárólagos tárgyai. A gondolkodás tevékenység, a mely által adott szemléleteket tárgyakra vonatkoztatnak. Ha a szemlélet adva nincs, akkor a tárgy transzcendens, amelyre az értelem apriori fogalmai és alaptételei nem alkalmazhatók.

Itt bukkan föl először a maga teljes erejével az a különbség, amelyet Kant a *Ding-an-sich* és a *jelenség*, a *noumenon* és a *phaenomenon* között tesz. Noumenonnak vagy *Ding-an-sich*-nek nevezi Kant az olyan dolgot, amely nem tárgya a mi érzéki szemléletünknek. Ez a *Ding-an-sich*-nek negatív jelentése; pozitív jelentése ez: a *Ding-an-sich* egy nem-érzéki szemléletnek tárgya, amely szemlélet tehát intellektuális szemlélet. Az intellektuális szemlélet azonban — úgy mond Kant — nem emberi képesség s ezért mi nem vagyunk képesek még a lehetőségét sem belátni. Éppen ebből az okból Kant a *Ding-an-sich*-et a maga negatív jelentésében használja, mint „határfogalmat”, amely arra szolgál, hogy az érzékiség igényeit korlátok közé szorítsuk. De ezért nem önkényesen költött fogalom a *Ding-an-sich*, mert hiszen éppen az érzékiségnek korlátokba való szorításával függ össze, sőt mint ilyen, egyenesen „elkerülhetetlen”. A jelenség és a *Ding-an-sich* tehát csak fogalmi megkülönböztetések Kantnál, amiből következik, hogy a *Ding-an-sich* intelligibilis tárgy sem lehet a mi értelmünk számára, mert egy olyan értelem, amelyre nézve a *Ding-an-sich* intelligibilis tárgy lehetne, maga is probléma. Az ilyen értelem nem kategóriák által gondolkoznék, tehát nem diszkurzív lenne, hanem intuitív, amely nem érzéki szemléletben ismeri meg a maga tárgyát.

Az értelem és érzékiség a tárgyakat csak együttesen határozhatják meg: az érzékiség önmagában éppen olyan tehetetlen, mint a milyen tehetetlen önmagában az értelem. Ha a kettőt elválasztjuk egymástól, vagy lesznek szemléleteink fogalmak nélkül vagy fogalmaink szemléletek nélkül, de mindkét esetben olyan képzeleteink lesznek, amelyeket semmiféle meghatározott tárgyra vonatkoztatni képesek nem leszünk. Az érzékiség és értelem viszonyáról, formáiról, az ismeret érvényességéről és hatáiról, a tapasztalat lehetőségének feltételeiről szóló transzcendentális esztétika és analitika után tér át Kant a T.É. Kritikájának arra a részére, amely a „látszat logikájával”, a transzcendentális dialektikával foglalkozik.

5. §. A transzcendentális dialektika : az eszméről szóló tan.

Kant kritícizmusa — mint láttuk — egyik alappillére az a gondolat, hogy az ismeret tárgya nem lehet valamely „dolog önmagában” a Ding-an-sich, hanem az ismeret tárgya teljesen függ a mi értelmünktől. Így a tapasztalat lehetőségének feltételei és a tapasztalat *tárgyai* lehetőségének feltételei ugyanazok. A mely feltételek által lehetséges a tapasztalat, ugyanazon feltételek mellett lehetségesek a tapasztalat tárgyai, miután maga az ismeret tárgya sem egyéb, mint az ész apriori „Szabályainak”, a kategoriáknak rendszere. A lehető tapasztalat körén belül maradó értelem apriori fogalmaival és alaptételeivel a transzcendentális dialektika foglalkozott; a transzcendentális dialektika az értelemnek, a tiszta észnek a tapasztalat körén felül csapongó, illetéktelen használatáról szól. Amikor azonban a transzcendentális dialektika egyfelől a tiszta ész illetéktelen használata ellen tiltakozik s az elé határokat szab, másfelől a Tiszta Ész Kritikájának pozitív lehetősége és a teoretikus ismeret végső összefüggésének felderítője. A transzcendentális dialektika tehát nem csupán negatív feladatot teljesít, hanem pozitív eredményeket is szül akkor, amidőn az eszmét a tapasztalat végső egységesítőjül mutatja be: a szemlélet egységét eszközlik a tér és idő, az értelem egységét a kategoriák és az apriori szintetikus alaptételek, az ész egységét, amely nélkül a tapasztalat egysége, illetve összefüggése nem teljes, eszközlik a tiszta észfogalmak, az eszmék. A transzcendentális dialektika ezért első sorban az *eszméről szóló tan*.

A transzcendentális dialektika első sorban a „transzcendentális látszat”-ra vonatkozik. A transzcendentális látszat nem abból származik, hogy kevésbé vagyunk óvatosak a logikai szabályok alkalmazásában; ha ez volna az eset, akkor a transzcendentális látszat eltűnnék azonnal, mihelyt erre az óvatosságra az értelem szert tenne. A transzcendentális látszat azonban nem tűnik el akkor sem, ha már felfedeztük és haszontalanságát a Kritika által kimutattuk. Ennek oka pedig az, hogy a mi eszünkben, szubjektíve tekintve ezt, ott vannak a maga szubjektív használatának alapszabályai és maximái, amelyek *objektív* alaptételeknek látszanak; ebből következik, hogy fogalmaink kapcsolásának bizonyos szubjektív szükségszerűsége objektív szükségszerűségként tűnik föl. Olyan *illúzió* ez, amelyet elkerülni nem lehet, éppen úgy, miként nem kerülhető el, hogy a tengert közepén magasabbnak ne lássuk, mint a partokon, vagy a mint a csillagász meg nem akadályozhatja, hogy a felkelő hold nagyobbak ne lássék.

A transzcendentális dialektikának meg kell elégednie azzal, hogy ezt a látszatot felmutatja s óv, nehogy megcsaljon az minket; de hogy ez a látszat — miként a logikai látszat — el is tűnjék és megszűnjék látszat lenni, ezt már nem eszközölheti. Mert itt egy *természetes és elkerülhetetlen illúzióval* van dolgunk. Ennek az illúzióknak, amelynek megfelelőleg egy-egy természetes és el nem kerülhető dialektika, amely meg nem szűnik akkor sem ha produktumai káprázatoknak bizonyultak.

„Minden ismeretünk az érzékekkel indul meg, innen megy az értelemhez és végződik az észnél, (amely fölött magasabb képesség nincs) hogy az ész a szemlélet anyagát feldolgozza és a gondolkozó legmagasabb egységére hozza.” Kant ezen összegező megállapításából első sorban a „gondolkodás legmagasabb egysége” kifejezés érdekel minket. — Láttuk, hogy az értelem „szabályok képessége”; ezzel szemben az ész, amely arra van hivatva, hogy a gondolkodás legmagasabb egységét létesítse, ez „*elvek* képessége”. Az elvekből való ismeret pedig egészen más, mint a pusztán értelmi ismeret, amely önmagában véve nem alapul a pusztá gondolkodáson s nem is tartalmaz — miként az elvekből való ismeret — egy általánost fogalmak szerint. Az értelmi ismeret soha lehetséges nem lenne, ha nem előzné meg és nem állana rendelkezésére a tiszta szemlélet. Az értelem a jelenségek egységének képessége szabályok által, szabályok közvetítésével létesítvén az egységet; az ész ellenben az értelmi szabályok egységének képessége elvek alatt és elvek által. Ez okon az ész soha sem irányul közvetlenül a tapasztalatra vagy a tapasztalatnak valamely tárgyára, hanem az értelemre, abból a célból, hogy az értelem sokféle és különböző ismereteinek egységet adjon a priori fogalmak által. Az így létesülő egység „*észegység*” s egészen más fajtájú mint ez az egység, amelyet ez értelem létesít. Más tehát az „*értelem egység*”, a mely a tapasztalat sokféleségét foglalja egybe, és más ez „*észegység*”, amely az értelem különböző ismereteit foglalja össze. Az észnek feladata Kant szerint éppen az, hogy az értelem ismeretének nagy sokféleségét a legkisebb számú elvek alá rendezze s ez által azokat a legmagasabb egységre hozza. Nem szemléletekre vonatkozik, hanem fogalmakra és ítéletekre s mikor az értelem különféle ismeretei közt egységet létesít, nem tesz egyebet, mint hogy az értelem *feltételes* ismereteihez megtalálja a „*feltétlent*”, amely feltétlen által az értelem sokféle ismereteinek egysége teljessé válik.

Ezt a feltétlent tartalmazzák a tiszta észfogalmak, az *eszmék*, a melyeknek tehát feladata az, hogy az értelem használatát az egész tapasztalat mezején elvek szerint meghatározzák. Ezek az eszmék felül emelkednek a tapasztalaton s nem egyebek, mint egy megadott feltételeshez a *feltételek totalitásának*

fogalmi, illetve ideái. Mivel pedig csak a „feltétlen” az, ami a feltételek totalitását lehetővé teszi s megfordítva, a feltételek totalitása maga mindig feltétlen lévén, ezért a tiszta észfogalom vagy eszme, amennyiben a „feltételes” synthesisének alapját tartalmazza, magyarázható aként, hogy ő a „feltétlen”-nek a fogalma. Ha eként fogjuk fel az eszméket, úgy azok azt a „feladatot” foglalják magukban, hogy az értelemnek egységét lehetőleg a „feltétlen”-ig kell folytatni, ezért az eszmék szükségszerűen s magának az észnek természetén alapulnak; más hasznuk nincs is csak az, hogy az értelemnek megmutatják az irányt, amely felé haladva, használata a legvégsőig kibővíthető. Az ész ezen eszmék által irányt mutat az értelemnek egy bizonyos egység felé, amely egységről az értelemnek nincs fogalma s a melynek célja az, hogy az értelem tevékenységeit egy „abszolút egész”-be foglalja össze. Ezért az eszmék használata mindig *transzcendens*, szemben az értelmi fogalmak, a kategóriák *immanens* használatával.

Az eszme ezen fejtegetések értelmében nem realitás, hanem csupán „*feladat*” lévén, szükségszerű észfogalom ugyan, de vele kongruáló tárgy az érzékekben adva nincs. Ezt a tényt fejezi ki Kant és juttatja logikai természetüket kifejezésre, mikor az észfogalmakat *transzcendentális ideáknak* nevezi. A transzcendentális eszmék nem „önkéntesen költöttek”, hanem magának az észnek, természete által „feladottak” s mint ilyenek szükségképpen vonatkoznak az értelem egész használatára. Mint észfogalmak egyszersmind transzcendensek is s következésképpen áthágják minden tapasztalat határait: a tapasztalatban soha sem fogunk olyan tárgyat találni, amelyik a transzcendentális eszmével adequat lenne. Ezért mondja Kant „hogya valamit eszmének mondunk, akkor a tárgyat tekintve (mint a tiszta értelem tárgyaról) *nagyon sokat mondunk*” — mert hiszen az idea, az észre nézve, mint „feltétlen” van feladva, — „az alanyt tekintve azonban (empirikus feltétel alatt álló valóságos tekintetében) éppen ezért *nagyon keveset*, mert az eszme, mint egy maximum fogalma in concreto soha congruens adva nincs,” — azaz, az eszme, mint „feltétlen” és mint „feladat” a tapasztalat tárgyai közt adva nincsen s a tapasztalatok körén kívül keresendő.

A transzcendentális dialektika feladata, megmutatni, hogy melyek ezek a transzcendentális eszmék s egyszersmind feltárná azt, hogy ezen eszmék helytelen használata által miként keletkezik a transzcendentális látszat. — A miként a kategóriák eredetét Kant az értelem ítéleteinek négy funkciójában találta meg, aként találja meg az eszmék eredetét az ész következtetéseiének három funkciójában a következőképpen: 1., a kategorikus következtetésben kifejezésre jut az alanyra való viszonyulás, 2., a hypothetikus és 3., a disjunktív következtetésben a tárgyra való viszonyulás és pedig a hypothetikus következtetésben viszonyulás van a jelenségekben levő tárgy sokféleségére, a disjunktív következtetésben pedig viszonyulás minden dologhoz általában. Ennek megfelelőleg van három osztálya az eszméknek: 1., a gondolkozó alany feltétlen egységének eszméje, — ezzel foglalkozik a *rationalis psychologia*; 2., a jelenségek feltételei sorának feltétlen egysége, — ezzel foglalkozik a *rationalis kozmologia*; 3., a gondolkodás tárgyai feltételének abszolút egységről való eszme, — ezzel foglalkozik a *rationalis theologia*. Ezen három transzcendentális eszme között bizonyos összefüggés és egység állapítható meg. Általuk a tiszta ész egy rendszerbe hozza minden ismeretét. A magunk ismeretéről haladunk a világismeretre s ennek közvetítése által az őslét ismeretére, ez a haladás egészen természetes és hasonló ahhoz a logikai haladáshoz, amelyet az ész tesz a praemissáktól a zárótételhez.

Az ideák ezen három osztálya szerint van az észnek három olyan következtetése, a tiszta észnek három oly „sophisticatioja,” amelytől a legbölcsebb ember sem képes megszabadulni teljesen, mert a transzcendentális látszat, amely bennök megnyilvánul, szüntelenül fogja ámítani. Ez a transzcendentális látszat a racionális psychológiában úgy jelentkezik, mint a tiszta ész *paralogismusa*, azaz, hibás következtetése. A racionális psychologia u.i. a maga bölcsességét ebből az egyetlen tételből fejti ki: „én mint gondolkozó, lélek vagyok.” Van már most a kategóriáknak megfelelően négy paralogismus: 1., a lélek *szubstancia*, 2., a lélek, minősége szerint, *egyszerű*, 3., a lélek különböző időkben *egységes*, 4., a lélek a *lehető* tárgyakkal összeköttetésben van. Az első paralogismus azon a helytelen következtetésen alapul, hogy ami csak alanyként gondolható, az nem is létezhetik másként, mint alany, azaz, szubstancia, — mivel pedig egy gondolkozó lény csak, mint szubstancia gondolható, tehát úgy is létezik, mint szubstancia. Itt a hiba nyilván az, hogy az Ész logikai funkciója helyére egy metafizikai funkció csusztatódik be s ami tulajdonképpen kategória, t.i. a szubstancia, alkalmaztatik anélkül, hogy itt a legcsekélyebb szemlélet is lenne. A 2-ik paralogismusban az a hiba, hogy az egység, amely szintén logikai kategória, mint reális egység alkalmaztatik a szubstanciának vélt lélekre. A 3-ik paralogismusban az alany identitása, amelynek minden képzetemben tudatával bírok, az alany szemléletére vonatkoztatik s a „személynek identitását” jelenti. A 4-ik paralogismus azon a tényen alapul, hogy én a magam, mint gondolkozó lény létét megkülönböztetem a rajtam kívül levő más dolgoktól, mert más dolgok azok, amelyeket magamtól *különbözőknek* gondolok. Ámde ez által én még nem tudom, hogy vajon ezen magamnak tudata a rajtam kívül levő dolgok nélkül, egyáltalában lehetséges-e, s én pusztán, mint gondolkozó (anélkül, hogy ember lennék) létezhetem-e? Mind

a három paralogismusban a transzcendentális látszatnak forrása az, hogy a gondolkodás logikai magyarázata helytelenül úgy tekintetik, mint a tárgynak metafizikai meghatározása s az észnek eszméje összecseréltelik a gondolkozó lénynek teljesen határozatlan fogalmával.

A transzcendentális kozmológiában megnyilvánuló transzcendentális látszatot a tiszta észnek u.n. *antinomiái* tüntetik fel, amelyek a tiszta ész ezen követelményének következményei: „ha a feltételezett adva van, akkor adva van a feltételek egész összege s következésképpen a merőben feltétlen is.” Ezen tételnek a következménye azután, hogy itt a transzcendentális eszmék egészen a feltétlenül kiterjesztett kategóriák lesznek. Van pedig a kategóriáknak megfelelően négy kozmológiai eszme: 1. minden jelenség adott egésze *összetételének* abszolút teljessége; 2. a jelenségekben adott egész a maga *részelétével* abszolút teljessége; 3. egy jelenség *keletkezésének* abszolút teljessége; 4. a jelenségekben változó *léte függetlenségének* abszolút teljessége.

Ez az abszolút teljessége a jelenségeknek a világ. Ha már most a világot tekintjük az ismeret tárgyául, róla a 4 kozmológiai eszme tekintetében kontradiktórikus tételek állíthatók, s tehát az így nyert ismeret az ellenmondás elvébe ütközik. Ezen kontradiktórikus tételek Kant szerint u.i. egyformán bizonyíthatók: bizonyítható az is, a mit a thesis állít, bizonyítható az is, a mit a thesiszel szemben az *antithesis* teljes merevséggel tagad.

A transzcendentális eszmék első antinomiájában a thesis így szól: „a világnak kezdete van az időben és a tér szerint is határok közé van zárva”, — azt tagadja az antithesis: „a világnak nincs kezdete és határa a térben, hanem úgy tér, mint idő tekintetében végtelen”, a thesis bizonyítása azt mondja, hogy ha a világnak nem lenne kezdete az időben, akkor minden megadott időpontig egy örökkévalóság telt volna el s következésképpen egymásutáni állapotoknak végtelen sora folyt volna le készen, lezártan. Már pedig egy sor végtelensége éppen abban áll, hogy soha sem kész és lezárt, hogy succesiv synthesis által soha be nem végezhető. Az antithesis pedig így bizonyít: kellett lennie időnek, amelyben a világ nem volt, kellett lennie üres időnek, mert a kezdet egy olyan lét, amelyet idő előzött meg. Ámde üres időben nem volna lehetséges a keletkezés. Amiként lehetetlen üres térben a keletkezés, úgy lehetetlen az elhatárolás is. Tehát a világ nem határolt, hanem végtelen.

A *második* antinomia *thesise* ez: a dolgok egyszerű részekből vannak összetéve s a világon más nem létezik csak egyszerű. Ezzel szemben az *antithesis* így hangzik: a világon semmiféle összetett dolog nem áll egyszerű részekből s nincs a világon sehol egyszerű dolog. A thesis aként bizonyít, ha a dolgok pusztulásakor, összetételüknek gondolatban való megszüntetésekor, egyszerű részek fenn nem maradnának, akkor maradna a semmi, már pedig semmiből egyetlen dolog fenn nem állhat. Ebből következik, hogy a világon minden dolog egyszerű s az összetettség csak külső állapot. Ámde az antithesis sem hagyja magát, amikor aként bizonyít: ha a dolgok egyszerű részekből vannak összetéve, akkor egyszerű részekből kell összetéve lennie a térnek is, amelyben az összetétel egyedül lehetséges, már pedig a tér nem egyszerű részekből, hanem terekből áll. Ámde különben is a *teljesen* egyszerű csak eszme, mely a tapasztalatban fel nem található.

A híres *harmadik* antinomia, amely a természet szükségszerűségével, illetve a szabadsággal foglalkozik, a thesisben következőket fejezi ki: „a természet törvényei szerint való kauzalitás nem az egyedüli, amelyből a világ jelenségei mind levezethetők lennének. A világ jelenségeinek magyarázata szempontjából szükség van egy szabadság által való kauzalitás felvételére”. A thesis egészen apodiktice tagadja az antithesis: „Nincs szabadság, hanem a világon minden csak a természet törvényei szerint történik”. Ha u.i. — így mond a thesis bizonyítása — csak természeti törvények szerint való kauzalitás léteznék, akkor minden, ami történik, egy előző állapotot tételezne föl, ez az állapot ismét egy más előző állapotot, mint a maga okát s így tovább a végtelenségig. Ezen egyetlen kauzalitás mellett akként csak egy „subaltern” kezdet lehetne, de nem „első kezdet”. Kell hát lennie egy olyan kauzalitásnak, amely által valami történik a nélkül, hogy akár ismét egy más megelőző ok által lenne meghatározva szükségszerű törvények szerint, azaz kell lennie az okok egy *abszolút spontaneitásának*, hogy a természeti törvények szerint folyó jelenségek egy sorát *magától* kezdhesse; lennie kell transzcendentális szabadságnak, amely nélkül magában a természet folyamában a jelenségek sorozata az okok oldalán soha teljes nem lehetne. A thesis bizonyításával szemben az antinomia bizonyítása következően érvel: ha léteznék transzcendentális szabadság, egy olyan képesség, melyre nézve lehető a jelenségek egy új sorának kezdése, akkor ezen spontaneitás által nemcsak egy új sor kezdődne, hanem kezdődne maga a kauzalitás is úgy, hogy semmi megelőző sem léteznék, ami által a megtörténendő cselekvés meghatározva lenne. Ez pedig teljesen megszüntetné a természet összefüggését: a természet és transzcendentális szabadság úgy különbözne egymástól, mint törvényszerűség és törvénytőlküliség. A szabadság „káprázata” ugyan nyugalmat ígér az okok láncolatában kutató értelemnek, ámde lehetetlenné teszi az összefüggő tapasztalatot, elszakítván a tapasztalatot lehetővé tevő „szabályok

vezérfonalát". Ha léteznék transzcendentális szabadság, úgy ennek befolyása a természet törvényeit folyton változtatná s a jelenségek játékát, amely a pusztá természet szerint szabályos és egyenletes lenne, megzavarná s összefüggéstelenné tenné.

A *negyedik antinomia thesisét* Kant így önté formába: „a világhoz tartozik valami, ami vagy mint része, vagy mint oka, egy teljességgel szükségszerű lény". Az antithesis e tételt aként tagadja: „Nem létezik sehol egy teljességgel szükségszerű lény, sem a világon, sem a világon kívül, mint annak oka". Az érzéki világ — bizonyít a thesis mint a jelenségek egésze, egyszersmind a változások sorát is tartalmazza. Minden változás pedig a maga feltételének van alárendelve, amely időben a változást megelőzi. Most már minden feltételes, amely adva van, feltételezi a teljességgel feltétlent, amely egyedül absolute szükségszerű. Kell hát valami abszolút szükségszerűnek lenni, ha a változást az ő következményének tekintjük. Ennek a szükségszerűnek az érzéki világban kell lennie, mert különben a világ változásai egy világon kívül fekvő okból erednének, ami pedig, lehetetlenség. Az antithesis ezzel szemben azt bizonyítja, hogy ha a világon lenne egy ilyen szükségszerű lény, akkor a világ változásainak sorában lenne egy ok nélkül - szűkölködő kezdet, vagy pedig a sorozat lenne kezdet nélkül, ami önmagában ellenmodó. Vagy ha a világon kívül van egy ilyen szükségszerű világ-ok, akkor ennek kellene a világváltozások sorozatában a legfelsőbb tagnak lennie, de eként kauzalitása az időben lenne s ő maga nem a világon kívül, hanem azon belül léteznék. Tehát nincs sem a világon belül, sem azon kívül egy teljességgel szükségszerű lény.

Ezek azok a „sophisticatiók", amelyek a maga területét a tapasztalat minden határa felé kibővítő észnek termékei. Ezek az elmékedések éppen azokra a kérdésekre vonatkoznak, amelyeknek megoldásáért — úgy mond Kant — odaadná a matematikus minden tudományát: van-e kezdete és határa a világnak? van-e valahol s talán az én gondolkozó Énemben, egy oszthatlan és elpusztíthatlan Egység, vagy nincs egyéb, mint osztható és múlandó? szabadok-e cselekedeteim, vagy én is a természet törvényéhez vagyok láncolva? van-e egy legfelsőbb világ-ok vagy a világ dolgai s azoknak rendje a mi elmékedésünk egyetlen tárgya? E kérdések az észnek elkerülhetetlen problémái, amelyekre a filozófia ha feleletet tudna adni, méltóság tekintetében minden tudomány fölé emelkednék. E problémák elől az ész ki nem térhet, kénytelen az érvek és ellenérvek ezen csatájában részt venni; közönyös szemlélő nem lehet s nem léphet fel békét parancsolóan sem. Részt kell hát vennie a harcban és azután kutatnia kell, hol az eredete annak, hogy az ész ömágával abban az antithetikában össze nem egyeztethető. Vajon nem egy pusztá félreértés-e az oka ennek, mely félreértés ha felfedeztetett, a magas ész büszke igényei eltűnnek talán mind a két oldalról s helyettük kezdetét veheti az észnek az értelem és érzékek fölött való nyugodt uralma.

A mi a kozmológiai dialektikát illeti, itt a fönnebb említett ellenkezés a transzcendentális idealizmus szerint minden lehető tapasztalatnak minden tárgya csak jelenség; a jelenségeknek pedig a mi gondolataink birodalmán kívül önmagukban alapozott lételük nincs. Azaz: a tapasztalat tárgyai soha sincsenek *önmagukban* — „an sich" — adva, hanem csak a tapasztalatban, s ezen kívül nem is léteznek. Hogy már most ezeknek a jelenségeknek mi lehet a nem-érzéki oka, ezt nem tudjuk s tehát azt az ismeretlen okot legfennebb *transzcendentális tárgynak* nevezhetjük. Az antinomiák éppen azért nem lehetnek a lehető tapasztalat elvei s nem lehetnek alaptételei az értelemnek, mert hiszen a tárgy, amelyre vonatkoznak, nem létezik a tér és az idő szemléletében, hanem mint transzcendentális tárgy, minden tapasztalat *előtt*. Ha már most a tiszta ész egész antinomiája ezen a dialektikai érven alapul: ha a feltételes meg van adva, akkor meg van adva a feltételes feltételeinek egész sora is, — akkor ez az érv világos és kétségtelenül bizonyos lesz abban a formában: ha a feltételes meg van adva, akkor éppen ez által *fel van adva* nekünk egy regresszus a feltételek sorozatában. A kozmológiai alaptétel eként nem *axioma*, hanem *probléma* az értelem számára, azaz egy alany számára, hogy az a regresszust a feltételek sorában lehetőségig tovább folytassa. A kozmológiai alaptétel csak egy *szabály*, amely megparancsolja, hogy ezt a regresszust folytassuk, de nem *elve* a lehető tapasztalatnak. Vagy más kifejezéssel élve: nem *konstitutív elve* az észnek, hogy általa az érzéki világ fogalmát minden lehető tapasztalat fölé kibővítsük, hanem *regulatív elv*, amely nem mondhatja meg, hogy *mi a tárgy*, de meg azt, hogy milyen legyen az *empirikus regresszus*, hogy elérjünk a tárgy teljes fogalmához. Az eszme csak szabályt ad a regresszív synthesisnek, hogy az a feltételek sorozatában a feltételestől az egymásnak alárendelt feltételek közvetítésével a feltétlenhez haladjon, habár azt soha sem is érheti el. A teljességgel feltétlen u.i. a tapasztalatban fel nem található.

Ezeknek a megállapításoknak szemmeltárlásával az első antinomia aként oldható fel, hogy a világ nem lévén a maga nagysága szerint a mi szemléletünk tárgya, arról, t.i. a világ nagyságáról önmagában nem is mondhatok semmit, hanem csak kénytelen vagyok a regulatív elv értelmében a regresszus által ennek a nagyságnak fogalmát keresni. Azaz: nem szabad a világnak egy abszolút határát felvennem, hanem minden jelenséget, egy másíknak, mint feltételének alárendelnem egy regresszus in indefinitum segítségével.

A *második antinomiában* is nyilván ilyen regresszussal van dolgunk; az Egészet részeire, ezeket ismét

részeire bontom stb. azaz a feltételestől haladok folytonosan a feltétlen felé. A feltételek sorának abszolút totalitása akkor lenne adva, ha a regresszus az egészen *egyszerű* részekig juthana el. Ámde ez lehetetlenség, mert a részek teljes és tökéletes dekompozíciója soha sem végrehajtható.

A *harmadik* antinómiában a természet kauzalitásának és a szabadságból való kauzalitásnak ellenkezése jut kifejezésre. A szabadság — Kant fogalmazása szerint — képesség arra, hogy egy állapotot önmagától kezdhesse el. Az ilyen értelemben vett szabadság *transzcendentális eszme*, amely cselekedeteinket egy „feltétlen” felé irányozza. Ezen szabadság és a természeti kauzalitás között levő ellentétet Kant úgy akarja megszüntetni, hogy különbséget tesz az alany *empirikus jelleme* és *intelligibilis jelleme* közt. Az intelligibilis jellem nem áll az idő feltételei alatt s következően a cselekvő alany, mint intelligibilis karakter független a természeti kauzalitástól, tehát szabadsággal bír. Ámde mint empirikus jellem, a cselekvő alany is a jelenségek világának tagja s a természeti kauzalitás egyetemes törvénye alól kivételt nem képez. Az ember, mint jelenség, természeti lény s a természeti kauzalitás alatt áll: mint *noumenon* azonban észlény s mint ilyen bír szabadsággal, illetve képes arra, hogy az érzéki világban való hatásait *önmagától* kezdje el. Ily magyarázat mellett úgy a természet, mint a szabadság a maguk teljes jelentésükhöz jutnak egy és ugyanabban a cselekedetben a nélkül, hogy a kettő között ellenkezés létesülne.

A *negyedik* antinómiában az állapotok sora vezetől szolgál arra, hogy egy oly léthez jussunk el, amely minden változásnak legfőbb feltétele, t.i. a szükségszerű lényhez. Itt nem a feltétlen kauzalitásról van szó, mint a 3-ik antinómiában, hanem egy szubstancia feltétlen létezéséről, a thesis és az antithesis ellenkezése megszűnik itt is azonnal, mielőtt a szükségszerű lényt teljesen kivesszük az érzéki világból s teljesen intelligibilisnek gondoljuk. Az ész regulatív elve itt ez: az érzéki világban minden tapasztalat által feltételezett dolog léttel bír, ámde ez még nem jelenti azt, hogy az érzéki világ jelenségeinek egész sorozata ne alapulna valamely intelligibilis lényben, amely minden empirikus feltételtől szabad, sőt egyenesen minden jelenség lehetőségének alapja. Ámde ez még nem bizonyítása ezen lény szükségszerű *létezésének*: a lény maga, mint eszme, szükségszerű anélkül, hogy szükségszerű lenne egyúttal *léte* is.

Mindezek a fejtegetések, a mikor egyfelől kimutatták a transzcendentális látszat eredetét és forrását, másfelől meggyőzni óhajtottak arról is, hogy az észfogalmak, az u.n. transzcendentális eszmék a gondolkodásnak szükségszerű formái, jóllehet az objektív realitástól még messzebb esnek, mint a kategóriák, miután nincs jelenség, amelyben ezek az eszmék in concreto megjelenhetnének. Szükségszerűek az eszmék, mert az ész az empirikus synthesis folytonos előrehaladásában szükségképpen jut el hozzájuk, mielőtt azt, ami a tapasztalat szabályai szerint mindenkor csak feltételeken állapítható meg, minden feltételtől megszabadítani s a maga feltétlen totalitásában felfogni akarja. Éppen ezért az eszmék egy bizonyos teljességet tartalmaznak, amelyhez soha semmiféle lehetséges tapasztalati ismeret el nem juthat s a melyek által az ész előtt egy „systematikus egység” lebeg. Ehez a szisztematikus egységhez akarja az ész az eszmék által a lehető tapasztalati ismeretet közelíteni, a nélkül, hogy ez az ismeret a szisztematikus egységet valaha elérné.

Még messzebb van azonban az objektív realitástól, mint az eszme, az, amit Kant *ideálnak* nevez s amely alatt érti az eszmét, ideál nem csupán in concreto, hanem in individus is. Az ideál nem egyéb, mint csak az idea által meghatározható, sőt meghatározott egyes dolog. A transzcendentális ideál, amelyet az ész alkot magának, ösképe minden dolognak, amelyek hozzáviszonyítva csak hiányos és gyenge másolatok. Ez az ideál, mint abszolút feltétlen, minden jelenség és tapasztalat lehetősége eszméjének hypostasálása, ő az *őslény*, mert felette más lény nincsen, ő a *legfőbb lény*, mert minden alatta áll, ő a *lények lénye*. Ennek a transzcendentális ideálnak tulajdonítunk legfőbb realitást s éppen ezért ez nem más, mint isten, transzcendentális értelemben. A tiszta ész ideálja a transzcendentális theologia tárgya, amely az által jut ezen tárgyhöz, hogy az értelem tapasztalatai használatának *disztributív* egységét dialektikai úton a tapasztalat egészének *kollektív* egységévé változtatja át s gondol magának egy olyan lényt, amely minden empirikus valóságot magában foglal.

Hogy a szükségszerű lény, mint eszme, nélkülözhetetlen, ezzel a racionális theologia nem elégszik meg, hanem a már ismert logikai subreptionnal ennek a szükségszerű lénynek létezését is igyekszik bebizonyítani, ámde sikertelenül, mert az ész „hiában terjeszti ki szárnyait, hogy a spekuláció pusztá hatalmával egy érzéki világ fölé emelkedjék.” Mindezeknek az u.n. istenléti bizonylatoknak közös hibájuk, mely a bizonylatokban megnyilvánuló transzcendentális látszatnak forrása, az, hogy a transzcendentális regulatív elvet constitutív elv gyanánt fogják fel s magát az ideált hyposztasissal látják el.

Visszatekintve már most az eszmékről szóló fejtegetésekre, röviden a következőket állapíthatjuk meg. A transzcendentális eszmék használata sohasem constitutív, általuk soha sincs bizonyos tárgyak fogalma adva s ha őket mégis constitutív elvek gyanánt alkalmazzuk, fogalomként fogván fel őket, pusztá szofisztikáciává

lesznek. Ellenkező esetben, regulatív használatuk kikerülhetetlen és szükségszerű; általuk u.i. az értelem egy bizonyos meghatározott célra irányul, egy oly célra, melyben minden értelmi szabálynak irányvonalai mint egy pontban futnak össze. Ez a pont ugyan csak egy eszme — *focus imaginarius* — azaz, egy olyan pont, amelyből az értelem szabályai nem valósággal erednek, mert ez a pont a lehető tapasztalat határain teljesen kívül van, de mégis arra szolgál, hogy ezeknek a szabályoknak a legnagyobb terjedelem mellett a legnagyobb egységet teremtsen. Igaz, ebből az a csalódás származik, mintha ezek az irányvonalak egy oly tárgyból lövetnének szíjjal, amely a lehető tapasztalat körén kívül van, ámde ez az illúzió is mintegy nélkülözhetetlenül szükséges, ha mi nemcsak azokat a tárgyakat akarjuk látni, amelyek közvetlenül a szemünk előtt, hanem egyszersmind azokat is, amelyek messze mögöttünk vannak. Az eszmék tehát az értelmi ismereteknek *rendszerét* létesítik, azaz, egy elvből való összefüggésüket. Ez az észegység egy eszmét tételez föl, t.i. az ismeret Egészének formájáról való eszmét. Ez az Egész megelőzi a részek meghatározott ismeretét s egyszersmind tartalmazza azokat a feltételeket, amelyek ezen Egészen belül minden résznek helyét és a többiekhez való viszonyát apriori meghatározzák. Ez az eszme követeli tehát az értelmi ismeretek teljes egységét, amely egység lehetővé teszi, hogy az ismeret ne legyen esetleges aggregatum, hanem szükségszerű törvények szerint összefüggő szisztéma.

Az eszmék ezen funkciója által lesz az értelem éppenúgy tárgy az észre nézve, mint az értelemre nézve az érzékiség. Minden lehető empirikus értelmi tevékenységnek egységét rendszeressé teszi az ész éppenúgy, miként az értelem a jelenségek sokféleségét fogalmuk által összekapcsolja és empirikus törvények alá hozza.

A transzcendentális dialektika a T.É. Kritikáját betetőzi s az eszmékről szóló tana által az ismeret végső egységének, s egyben a természet szükségszerű egységének, végső elveit mutatja fel. Az emberi ismeret szemléletekkel kezdődik, halad a fogalmak felé és véget ér az egységet adó eszmékkel. Ezen folytonos haladásban azonban a lehető tapasztalat termékeny területét soha sem hagyja el, nem még akkor sem, a mikor az eszmék által célokat tűz ki a természet elé, hogy annak tökéletes és teljes egységet adjon.



IV. KANT PRAKTIKUS FILOZÓFIÁJA

6. §. Átmenet a Tiszta Ész Kritikájáról a Gyakorlati Ész Kritikájára.

Kant transzcendentalismusa értelmében az ismeretet lehetővé, objectivvá és egyetemes érvényűvé azok az apriori elvek teszik, amelyeknek megállapítása a T.É. Kritikájának képezte feladatát. A T.É. Kritikája az ismeret elméletét foglalja magában s az észnek spekulatív, theoretikus használatát tartja szem előtt. Ámde a T.É. Kritikájának utolsó fejezetében már felveti Kant azt a kérdést, hogy vajon nincs-e a tiszta észnek praktikus vizsgálata is s vajon e téren is nem jutunk-e el azokhoz az eszmékhez, amelyek a tiszta ész legmagasabb céljait tárják elénk? És itt mindjárt feltételezi Kant, hogy vannak valóban tiszta erkölcsi törvények, amelyekben a tiszta ész praktikus használata nyilatkozik meg és a melyek teljesen a priori határozzák meg az eszes lény szabadságának használatát. A *természet* világa mellett ott van a *szabadság*, illetve az erkölcsiség világa s a transzcendentalismusnak nemcsak az a feladata, hogy a természetről való ismeretünk a priori alapjait kutassa föl, hanem kötelessége az is, hogy az erkölcsiségnek a priori elveit megvizsgálja. Az erkölcsi világ a priori törvényei az erkölcsiség legmagasabb céljaira vonatkoznak s csupán a tiszta ész által ismerhetők fel. Uralkodnak és egyetemes érvényességgel bírnak pedig abban az intelligibilis világban, amelyben az eszes lények egy corpus myticumot képeznek. Az az intelligibilis világ a praktikus magatartás világa, az erkölcsiség birodalma, ahol a tiszta ész a maga praktikus tevékenységét fejti ki. E területen a tiszta ész a maga praktikus használatában szintén a *tapasztalat* lehetőségének, t.i. a *cselekedetek* lehetőségének a priori elveit tartalmazza, olyan cselekedeteknek, amelyek az erkölcsi törvénynek megfelelően az ember *történetében* felfedezhetők. Az erkölcsi törvény parancsolja, hogy bizonyos cselekedeteknek meg *kell* valósulniuk, amiből Kant nézete szerint következik, hogy az ilyen cselekedetek meg is valósíthatók. Van tehát ezen cselekedeteknek is egy szisztematikus egysége, egy morális világ, amelynek területén a tiszta ész ugyan természeti törvényeket nem lélesíthet, de teremthet szabad cselekedeteket. Az így felfogott erkölcsi világ egy praktikus eszme, amely nem csak befolyással bír az erkölcsi világra, hanem *kell* is befolyással bírnia, hogy ezt lehetőleg a maga képe szerint alakítsa. A morális világ eszméje tehát objektív realitással bír. Az eszméről szóló tan ezek szerint közvetlenül és szükségszerűen vezet át a praktikus ész tanára, amelyben, amint látni fogjuk, nem egy *más* észnek megnyilatkozásáról, hanem *egy és ugyanazon* észnek más területen való alkalmazásáról van szó.

A gyakorlati ész kritikája az erkölcsi törvény lehetőségének alapjait mutatja föl, az erkölcsiségnek transzcendentális magyarázatát adja. Maga a gyakorlati ész azonban éppenúgy nem valamely lélektani értelemben vett képesség, mint a hogy nem az a theoretikus ész. A gyakorlati ész is tisztán logikai természettel bír s tulajdonképpen nem egyéb, mint azoknak az apriori elveknek összessége, amelyek alapján az erkölcsi törvény, mint általános érvényű és objektív törvény, lehetővé válik. A míg a theoretikus ész az ismeretnek, addig a praktikus ész az erkölcsiségnek apriori elveit foglalja magában. A theoretikus ész a tiszta észnek theoretikus irányú funkcióját, a praktikus ész a tiszta észnek praktikus irányú funkcióját jelenti. De mivel a két irányú funkció merőben logikai jelleggel bír, a módszer, amelynek segítségével mind a két irányú funkció vizsgálódik, ugyanaz t.i. a transzcendentális módszer, amely főproblémául nem a *ténylegességet*, hanem az *érvényességet* tekinti. A T.É. Kritikájában az egyetemes érvényű és objektív ismeret tény, amely nem képezi kérdés tárgyát. A kérdés itt csak az, hogy miféle elvek alapján lehetséges ez az objektív és egyetemes érvényű ismeret? Melyek azok az apriori elemek, amelyekből az ismeret *értéke* fakad? Hasonlóképpen áll a dolog a Gy.É. Kritikájában is. Kantra nézve nem kérdéses, hogy van-e általános érvényű és objektív erkölcsi törvény. Az erkölcsi törvény s tehát az erkölcsiség megadott tény; a kérdés tehát itt is csak ez lehet: miként lehetséges ez az általános érvényű és objektív törvény, amely előtt — úgy mond Kant — még az evangélium szentjeinek is meg kell hajolniuk. Sem a T.É., sem a Gy.É. Kritikájában nem tényeknek megállapításáról van szó, hanem kétségbe nem vonható tényeknek megértéséről, filozófiai magyarázatáról, e tények *jelentésének* kiderítéséről.

A theoretikus és praktikus észnek egységéből következik, hogy a miként Kant a theoretikus ész kritikájában pusztán az ismeret *formai* elemének körében mozog, úgy a Gy.É. Kritikája sem akar *tartalmi* erkölcsi elveket felállítani, hanem az erkölcsiség *formális* feltételeit óhajtja kimutatni, azokat a feltételeket, amelyekhez kell alkalmazkodnia minden erkölcsi magatartásnak, hogy ha ez igényt tart az általános

elismerésre. Úgy az ismeretnek, mint az erkölcsi magatartásnak, illetve az azt szabályozó erkölcsi törvénynek, egyetemes érvényt és objektivitást csak azok az apriori, tehát formális elvek adhatnak, amelyekből fakad általában minden *érték* az ész területén. Tehát az erkölcsi törvénynek is formálisnak kell lennie. Tiszta ész, a prioritas, formalitás, érvény és érték, — ezek a fogalmak összetartozó fogalmak a T.É. Kritikájában éppenúgy, mint a gyakorlati észében s együttvéve alkotják azt a szférát, amelybe a valóságnak bele kell tagolódnia, hogy a puszta tartalom ez által az érvényesség és az érték köntösét öltse magára. A tiszta ész szolgáltatja az érvénynek és értéknek kategóriáit, amelyek egyformán érvényesülnek úgy az ismeret, mint a cselekvés terén.

Mindezek alapján meg kell állapítanunk a következőket. Kant a Gy.É. Kritikájában nem *új erkölcsstannal* akarta megajándékozni az emberiséget, hanem magának az erkölcsiséget szabályozó törvénynek *megértésére* törekedik, kimutatván azt az apriori elvet, amely az erkölcsi törvénynek egyetemes érvényt kölcsönöz. Kant az erkölcsiség *ismerettanát* nyújtja. Éppen ezért az erkölcsiség, illetve az egyetemes érvényű erkölcsi törvény ténylegessége reá nézve nem probléma: őt csak ezen erkölcsi törvény lehetőségének alapjai, érvényességének feltételei érdeklik.

7. §. Az erkölcsi törvény kötelezősége.

Kant már az ő praekritikai korszakában éles szemmel vette észre, hogy az erkölcsiség megértésére a *kötelezőség* fogalma alapvető jelentőséggel bír. Ámde az erkölcsi kötelezőség megértése nem csupán a praktikus, hanem a theoretikus észnek is érdeke, mert az erkölcsi törvény megértése nélkül nem lehetséges megértenünk a *szabadság* fogalmát sem, amely fogalom tulajdonképpen összekötő kapocs a theoretikus és a praktikus ész között. A szabadság fogalma u.i. az egyetlen spekulatív eszme, amelynek lehetőségét a priori *tudjuk*, és amely az erkölcsi törvénynek feltétele. A mikor azonban feltételt mondunk, különbséget kell tennünk a *ratio essendi*, létezési ok, és a *ratio cognoscendi*, az ismerési ok között. A szabadság feltétele az erkölcsi törvénynek, amennyiben annak ratio essendije: szabadság nélkül erkölcsi törvény nincs; és megfordítva, az erkölcsi törvény is feltétele a szabadságnak, amennyiben annak ratio cognoscendije: az erkölcsi törvény vezet reá a szabadság megismerésére. Ebből következik, hogy ha előbb nem jöttünk tisztába az erkölcsi törvénnyel, meg nem értettük annak kötelezőségét, akkor nem beszélhetünk szabadságról sem. Azaz: megakarván ismerni a szabadságot, melyből fakad az erkölcsiség, ismernünk kell előbb az erkölcsi törvényt. A szabadság az erkölcsi törvény megértése nélkül meg nem ismerhető, de viszont erkölcsi törvény szabadság nélkül nem létezhet.

Az erkölcsi törvénynek kötelezősége és érvénye a priori elveknek következménye. Ha tehát az erkölcsiség mezején egy objektív kritériumra van szükségünk, úgy meg kell állapítanunk az erkölcsiség legfőbb elvét, mert ez az elv lesz minden erkölcsi ítéletnek alapja és mértéke. Ez az elv azonban nem egy *új* elve az erkölcsiséget, hanem az erkölcsi köztudatban már meglevő elv. Az erkölcsi köztudat hát adva van, a miként adva volt a matematikában és fizikában az egyetemes érvényű és objektív ismeret. Ebből a megadott erkölcsi köztudatból kell kifejtetni azokat az elemeket, amelyek a tapasztalattól merőben függetlenek lévén, a priori természetűek. A köztudatból merített kiindulási pontját Kantnak a következő tétel képezi: „Nincs sehol a világon, sőt egyáltalában azonkívül sem, valami gondolható, ami korlátozás nélkül jönne volna tartható, csak egyedül a *jó akarat*.” E jó akaratnak alapelvei nélkül mindaz, amit rendesen jónak szoktunk mondani, gonosszá is váltak. Ez a jóakarat önmagába véve bír értékkel s tehát nem az által lesz jóvá, amit tesz, szerencsés az által, hogy alkalmas eszköznek bizonyul valamely cél elérésére. Ha ennek a jóakaratnak nem lenne módjában a maga szándékát végrehajtani, még akkor is jóakarat maradna és „mint egy drágakő fénylencé mégis önmagában, mint olyas valami, aminek értéke önmagában van.” A hasznosság vagy meddőség ehhez az értékhez semmit hozzá nem tesz és semmit el nem vesz. Legfennebb csak keret lehet az, hogy általa a jóakarat a forgalomban könnyebben kezelhető legyen s hogy magára vonja azoknak figyelmét, akik még eléggé nem ismerik. *A jóakarat abszolút becsesél bír.*

Tévednek tehát Kant szerint azok, akik az eszes lények fő céljául a *boldogságot* vallják. A természet nagyon helytelenül járt volna el, ha legfőbb célul a boldogságot plántálta volna belénk, mert másfelől igen rosszul szereli fel erre a célra, az eszet határozván meg ezen célra eszközül. A boldogság u.i. amely hajlamaink kielégítésében áll, sokkal jobban valósítható meg az ösztönök, mint az ész által. Az ész a boldogság megvalósításának alkalmatlan eszköze, de éppen azért adatott az embernek, hogy teremtsen benne jó akaratot, amely többé nem *eszköz*, hanem önmagában vett *cél*. Az abszolút jóakarat a praktikus észnek köszönheti létét.

Ennek a jóakaratnak akarják útját szegni az emberben lévő szubjektív akadályok: az élv és a kín, a vágyak és hajlamok. Ez az igyekvésük azonban sikertelen mindazoknál, akik a *kötelesség* szavára hallgatnak, egyetlen célul a jóakaratot ismerik fel. A ki a hajlamok ellenében kötelességből cselekszik, annak cselekvése erkölcsileg értékes. „Értékes az olyan cselekedet — úgy mond Kant — amely nem hajlamból, hanem kötelességből ered, nem csupán kötelesség-szerű, hanem kötelesség-ből fakadó is.” Az ilyen cselekedetnek értéke nem függ attól, hogy vajjon a szándék meg is valósul általa, hanem csupán az *akarásvétől*, a mely szerint a cselekvés, tekintet nélkül a kívánság minden tárgyán, megtörtént. Azaz: a cselekedeteket erkölcsi szempontból, nem az általuk létrehozott eredmény vagy az őket megelőző szándék teszi értékessé, hanem az az *elv*, amely az akaratot meghatározta. Az értékes cselekvés tehát kötelességből fakad s értéke az akarásvétől függ. Ezen két megállapításhoz járul már most, mint harmadik, Kant következő tétele: „a kötelesség egy olyan cselekedetnek szükségszerűsége, amely a törvény iránt való *tiszteletből* folyik”, a törvény előtt való tiszteletnek ez az érzése az egyetlen érzés, amely már a priori teljesen megismerhető s amelynek szükségszerűségét belátjuk. Mindaz iránt, ami a posteriori, (önszeretet, hajlam stb.) soha sem viseltetünk tisztelettel, hanem csak hajlandósággal. Ezt a tiszteletet, amelyet a törvény iránt érzünk, az ész és csak az ész kelti fel bennünk, hogy ezen tisztelet által az erkölcsi törvényt cselekedeténél elvévé tegyük. Ez a törvény előtt való tisztelet az egyetlen és kétségtelen nem vonható erkölcsi ösztöke. Azt mondhatjuk, hogy az akaratot *objektíve* csak a törvény, *szubjektíve* pedig csak a törvény iránt való tisztelet határozhatja meg.

Az erkölcsi köztudatból kifejtett három ismérve az erkölcsi értékes cselekedetnek tehát ez: az értékes cselekedet *kötelességből* ered, becse az akarat *erejétől* függ, szubjektíve pedig a törvény előtt való *tisztelet* határozza meg. E ponton kezdődik azután a kérdésnek transzcendentális fejtegetése, melynek során Kant azt óhajtja megállapítani, hogy melyek azok az elvek és elemek, amelyeknek eredete az erkölcsiség terén a priori. Az erkölcsi köztudat elemzése is bizonyítja, hogy az erkölcsi törvény kötelezőségének megértéséhez tapasztalati úton el nem juthatunk, mert az erkölcsi törvényt éppen az jellemzi, hogy nem csak az emberre érvényes, hanem az eszes lényekre egyáltalában. Az erkölcsiség a priori elvének nem szabad vegyülniök semmiféle anthropológiával, hanem elő kell adniok a kötelezőség tiszta fogalmát.

A kötelesség és erkölcsi törvény fogalmai a priori fogalmak, amit bizonyít *először* az, hogy a tapasztalás alapján nehezen lenne megállapítható, mely cselekedetek folynak a *kötelességből* s tehát erkölcsileg melyek értékesek; *másodszor* bizonyítja ez, hogy az erkölcsi törvény érvényes *minden eszes* lényre; ez pedig csak úgy lehetséges, hogy ha az erkölcsi törvény a priori; végül, *3-adszor*, bizonyítja az, hogy erkölcsiség példákából le nem vezethető. Mindezek alapján Kant bebizonyítottanak veszi az erkölcsi törvény aprioritását s további feladatául a kötelesség forrásának ép az erkölcsi törvény transzcendentális jellegének kimutatását tekinti.

A természet lényei között — kezdi Kant az erkölcsi törvény metafizikai transzcendentális magyarázatát — csupán az eszes lények cselekszenek a törvény *képze*té, azaz, elvek szerint. Vagy más szavakkal: csak az eszes lénynek van *akaráta*. Ez az akarat pedig nem egyéb, mint a praktikus ész, amely képessé teszi az eszes lényt arra, hogy azt választhassa, amit függetlenül minden érdektől és hajlamtól erkölcsileg értékesnek tart. Az ilyen akarat jó akarat, vagy „tiszta” akarat, miután elve kizárólag a törvényszerűség. Az ilyen akarat objektíve szükségszerű s meghatározója a kényszerűség, az objektív erkölcsi elv a jóakaratra nézve parancs s e parancsnak formulája *imperativus*, amely mindig egy „kell”-t — („Sollen”) juttat kifejezésre. Ennek a parancsoló imperativusnak magyarázata kapcsán jut el Kant a kötelezőség forrásáig.

Imperativusnak legelső jellemző vonása az, hogy csak tökéletlen akarat számára létezik: egy tökéletes, szent akaratra nézve semmiféle imperativus nem érvényes, mert az ilyen akarat magától is csak a jót teszi. Lehet pedig az imperativus, vagy *hypothetikus*, vagy *kategorikus*. A hypothetikus imperativusra nézve a cselekedet, amelyet parancsol, csak eszköz valamely célnak elérésére, a kategorikus imperativus ellenben a cselekedetet minden célra való vonatkozás nélkül parancsolja és tekinti jónak. A hypothetikus imperativus az *ügyesség* és *okosság*, a kategorikus imperativus az *erkölcsiség* imperativusa.

A kategorikus imperativusnak, amelyben az erkölcsi törvény jut kifejezésre, csak *lehetőségét* tudjuk kimutatni, mert *valóságával* a tapasztalatban nem találkozunk. Ha ezekben lehetőségét kimutattuk, kimutattuk egyszersmind létezését is, miután a kategorikus imperativus, mint törvény, objektív szükségszerűséggel jár együtt.

Ez az erkölcsi törvény egy *a priori synthetikus-praktikus ítélet*, amelyet mihelyt gondolom, azonnal tudom is, hogy mit tartalmaz, azt a szükségszerűséget u.i. hogy a cselekvés maximája és a törvény között megfeleltetésnek kell lennie. Az imperativus tulajdonképpen azt a megfeleltetést állítja szükségszerűül, amelynek a cselekvés maximája és a törvény között kell lennie. Ezért a kategorikus imperativus egyetlen és

így szól: „Cselekedj csak azon maxima szerint, amely által egyszersmind azt is akarhatod, hogy az általános törvény legyen.” Ez a kategorikus imperativus minden kötelességnek elve. Most már azt kell bebizonyítanunk, hogy ez a kategorikus imperativus tényleg létezik, hogy van egy törvény, amely egyetemesen parancsol s hogy ennek a törvénynek követése kötelesség.

A kötelesség a cselekedetnek feltétlen szükségszerűsége; ez a feltétlenség azonban az emberi természetből le nem vezethető, szintén abból csak szubjektív elvek fakadnak. Ezért kutatásunkból itt teljesen ki kell tárnunk a tapasztalat mezejét és „meg kell pillantanunk az erényt a maga tulajdonképpeni alkatában,” amelyet nem díszít sem a jutalom, sem az önszeretet hamis ékessége. Kant a kategorikus imperativus magyarázatánál, a tapasztalás kizárásával, tehát abból a megállapításból indul ki, hogy az ember, mint egyes lény nem csak pusztán eszköz, hanem egyszersmind *cél* is, és pedig öncél, vagy *személy*, amelynek értéke is önmagában van. Az ember, mint eszes lény öncélként létezik, amely nem lehet ismét eszköz egy más célnak szolgálatában: „az eszes természet — úgy mond Kant — mint öncél létezik.” Miután pedig minden ember eszes természet, ezért minden emberre nézve ugyanez az ész *alap* — Vernunft-grund — érvényes s ezért vagyon az az objektív elv is, amelyből az akarat minden törvényének le kell vezetnie. Ezen okoskodáson alapuló formulája a kategorikus imperativusnak így szól: „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget úgy a te személyedben, mint minden másnak személyében, minden időben egyszersmind céllul, soha sem csak eszközül tekintsd.” Ebből következik, hogy minden eszes lény akarata általános törvényadó akarat: az eszes lény akarata a saját törvényét követi, mert ez a törvény nem csupán az ő törvénye, hanem mint észből fakadó törvény, egyetemesen érvényes is. Az eszes lény méltósága nyilatkozik meg abban, hogy ő nem csak alá van vetve egy törvénynek, hanem ezen törvény az ő törvénye lévén, egyszersmind törvényadó is: törvénye, amelynek engedelmeskedik, érvényes minden eszes lény akaratára. Az eszes lény akarata engedelmeskedni *köteles*, de a *saját törvényének* köteles engedelmeskedni.

A saját törvényüknek engedelmeskedő s azt egyetemes törvényül valló eszes lények együttvéve alkotják a célok birodalmát, amely az által keletkezik, hogy egy objektív, közös törvény szisztematikus egységgé kapcsolja össze az eszes lényeket. Ennek a birodalomnak minden tagja egyformán *kötelezve* van és pedig egyenlő mértékben. A kötelesség tehát csak eszes lényeknek egymáshoz való viszonyán alapul, amely viszonyban az eszes lény akarata mindenkor törvényadóul is tekintendő. Az eszes lény kötelezve van, de csak a saját törvénye által van kötelezve s ebből a kötelezettségből folyik *méltósága*, amelynek ellentéte az *ár*. Az eszes lény a maga méltóságában önbecscsel, abszolút értékkel bír; ezzel szemben minden, aminek ára van, viszonylagos, relatív értékű. Az ügyességnek és szorgalomnak *piaci ára* van: élénk képzelő erő, elmésség *becsárral* bírnak; a jó akaratnak azonban *belső értéke* van. A cselekvő egyén maximája, amely szerint cselekedik, a törvényadástól kölcsönzi a maga értékét; a törvényhozás pedig, amely minden erkölcsi értéket meghatároz, méltósággal bír, azaz, feltétlen és összehasonlíthatatlan értékkel, amelylyel szemben az egyetlen illő szó: *tisztelet*, az a tisztelet, amelylyel az eszes lény az erkölcsi törvényadás iránt viseltetik. Az öntörvényadás, az akarat *autonomiája* végső forrása az ember méltóságának és értékének.

Visszatekintve fejtegetéseinkre látjuk, hogy a kategorikus imperativus első formulázása kifejezésre juttatja azt, hogy a cselekvés maximája az erkölcsi törvénnyel megegyezik, ha egyetemes törvényül alkalmas; a *második* formula kifejezi azt, hogy minden cselekvő lény, mint eszes lény, öncél s tehát a törvény, amely az észből fakad, minden eszes lényre nézve kötelező; a *harmadik* formula végül kimondja, hogy minden eszes lény akarata egyszersmind egyetemes érvényű, törvényadó akarat. A tiszta észből fakadó praktikus törvény kötelez minden eszes lényt arra, hogy ezen törvény követése által a célok birodalmának megvalósításán dolgozzék. A kötelesség fogalma egy törvény hatalma alá vet minket, de ezen alárendeltségből mégis fény és méltóság árad arra, a ki minden kötelességét híven teljesíti. Amennyiben a törvénynek *alája* vetve vagyunk, annyiban a fenség és méltóság jellemvonása nem tűndöklök rajtunk, de feltűnik ez a jellemvonás azonnal, ha tudjuk, hogy azért vagyunk ennek a törvénynek alávetve, mert *mi magunk adtuk* ezt a törvényt magunknak. Ámde még mindig nem nyertünk feleletet arra a kérdésre, hogy ez a kategorikus imperativus, amelyben az ember méltósága egyedül jut kifejezésre, miként lehetséges? Már pedig ebben a kérdésben a transzcendentalismusként szíve lüktet. A felvetett kérdés megoldására azonban már elkészítve a talaj és nyitva az út. Az erkölcsiségnek még két elemével, két alapvető fogalmával kell megismerkednünk, hogy azután szemügyre vegyük a lehetőségnek nehéz problémáját.

8. §. Az akarat autonómiája és a szabadság.

Az akarat autonómiája az akaratnak azon rátermettsége, amely által saját magának lesz törvénye. Ez a autonómia arra képesíti az akaratot, hogy az a cselekvés lehető tárgyra való tekintettel, a priori határozhassa el magát, csupán a tiszta észnek parancsára hallgatva. Az akarat autonómiájával ellentét és azzal szemben áll, az akarat *heteronomiája*, azaz, az akaratnak rajta kívül eső, idegen tényezők által való meghatározottsága. Az akarat azonnal heteronommá válik, mielőtt elvét nem abban keresi, hogy maximája egyetemes törvénynek alkalmas legyen, hanem a tapasztalat által határoztatja meg magát. Ebben az esetben nem az akarat adja magának a törvényt, hanem a tapasztalat kényszerének enged. Ezen heteronomia alapján nincs erkölcsiség, mert nincs kategorikus imperativus, hanem helyét a hypothetikus imperativus foglalja el, melynek elve ez: tennem kell valamit, mert valami mást akarok. Minden heteronomiás erkölcsi elvnek közös hibája az, hogy egytől-egyig az akarat *tárgyát* vetik alapul, aminek következtében imperativusuk szükségképpen lesz feltételelessé. Minden heteronomiás elv éppen ezért az *önboldogság* elve alá tartozik. Az önszeretet és boldogság az elvet állítják a cselekvés középpontjába s az akarat meghatározó alapja ennél fogva az alsóbbrendű kíváncsi tehetség. Ezen boldogságra célzó elvek mellett lehet ugyan *szubjektíve* szükségszerű törvény, amely azonban *objektíve* véletlen és praktikus, de nem erkölcsi elv. Ez a praktikus elv, éppen mert szubjektív, lehet egyénenként változó, sőt szükségképpen változó is, mert nem a törvény *formájára* vonatkozik, hanem anyagára. Az önszeretet és boldogság elve ezen indokoknál fogva nem lehet egyetemes érvényű, objektív erkölcsi törvény.

Az akarat autonómiájával szervesen összefügg a *szabadság* fogalma. Az erkölcsiség egyedüli elve abban áll, hogy az akarat független a cselekedetnek minden anyagától — azaz a kívánt tárgytól — de másfelől az akaratot egy általános törvényadó forma határozza meg. Ez a *függetlenség* nem egyéb, mint a szabadság *negatív* értelemben; a tiszta, praktikus ész *öntörvényadása* pedig a szabadság *pozitív* értelemben. Az erkölcsi törvény az akarat autonómiáját juttatja kifezésre; az akarat autonómiája pedig nem egyéb, mint a pozitív értelemben vett szabadság. Az autonómiának és szabadságnak ebből a lényeg-összefüggéséből érthető, ha Kant a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* c. művének 3. fejezetében a szabadság fogalmát az akarat autonómiájának megmagyarázásához kulcsul tekinti s ennek a fogalomnak segítségével törekedik megérteni a kategorikus imperativus lehetőségét is.

Ha a szabadságot a kategorikus imperativus lehetőségének megértéséhez kulcsul tekintjük, elégséges alappal kell rendelkezünk arra, hogy a szabadságot minden eszes lénynél általánosan tulajdoníthassuk. Az erkölcsi törvény u.i. minket mint eszes lényeket kötelez s miután az erkölcsi törvény csak a szabadságból vezethető le, lévén a szabadság az erkölcsi törvénynek *causa essendijé*, be kell bizonyítanunk, hogy a szabadság minden eszes lénynél tulajdonsága; be kell bizonyítanunk pedig az által, hogy azt az eszes lények tevékenységéhez tartozónak mutatjuk ki.

E ponton kapcsolódik be Kant theoretikus filozófiája a praktikus filozófiába legélesebben és legmélyebben. A mint láttuk, a T.É. Kritikája a szabadság kérdésének megoldása céljából a Ding-an-sich és a jelenség közt levő különbség alapján alkotja meg az intelligibilis és az empirikus jellemről szóló tanát, amelyben a theoretikus és praktikus ész összefüggése, sőt lényegi azonossága teljesen kifejezésre jut, a theoretikus ész e ponton lépik át a gyakorlat, a praxis mezejére: a szabadság fogalma a spekulatív észnek rendszerében nemcsak egy üres helyet tölt ki, hanem annak a rendszernek szükségszerű része, amelynek a theoretikus ész rendszerében csak lehetőségét látjuk, de amelynek a praktikus ész realitását mutatja ki.

Az intelligibilis és az empirikus jellemről szóló tan értelmében — amint a T.É. Kritikájának tárgyalásánál láttuk, ha magunkat szabadaknak gondoljuk, akkor az értelmi, intelligibilis világába helyezzük magunkat és megismerjük az akarat autonómiáját; ha pedig kötelezetteknek gondoljuk magunkat, akkor az érzéki világ tagjaiul tekintjük magunkat, akik azonban egyszersmind az értelmi világnak is tagjai. Az értelmi világban való részvételt az ész biztosítja az ember számára. Az észnek spontaneitása, amint Kant theoretikus bölcséletének tárgyalásánál láttuk, az eszmékben nyilvánul meg. Az eszmék által, tehát az érzékiség és értelem fölött álló ész által, meghatározott ember, miután cselekedeteiben a szabadság kauzalitásával bír, *autonom*; az érzékek által uralt ember ellenben a *heteronomia* igájában görnyed.

E két álláspontnak megkülönböztetése alapján mintegy kibékül a szabadság és a természeti kauzalitás között mutatkozó ellentét. Az ember, mint az intelligibilis világ tagja, *szabad*, mint az érzéki világ tagja, a természeti kauzalitás által *kötött*. A szabadság, mint eszme, egy „kell-t állít az ember elé, hogy ez az intelligibilis világba helyezkedvén el, jó cselekedeteket teremjen. Éppen ezért erkölcsiségről csak az olyan lényeknél beszélhetünk, amelyek tagjai úgy az érzéki, mint az értelmi világnak; akiknek akaratát tehát ez

eszme irányíthatja a megvalósítandó cél felé. Az érzéki lény oly mértékben lesz tagja az értelmi világnak, amily mértékben, a szabadság, mint *értékeszme* irányítja cselekedeteit, azaz, amily mértékben telik meg erkölcsi tartalommal, oly mértékben nő belé az észnek, az intelligentiának önértékű világába. Ahol nincs érzékiség, ott nincs szükség szabadságra, mert minden önkényt és természetes lényege szerint csak az észnek engedelmeskedik; ahol nincs intelligencia, ott lehetetlen a szabadság eszménye is, mert minden az érzékiség vastörvénye alatt áll. A praktikus ész, amikor szabadnak tudja magát, tulajdonképpen bele-gondolja magát az értelmi világba, de nem bele-szemléli: az értelmi világ, ahol a szabadság él, csak gondolható, de nem érzékelhető; csak egy negatív gondolat, amely által az jut kifejezésre, hogy az érzéki világ az akarat meghatározása tekintetében az észnek törvényeket nem ad. Az értelmi világ gondolata tehát csak egy *álláspont* — amint azt Kant kifejezetten mondja, — amelynek elfoglalására az ész kényszerítve van, hogyha magát, mint praktikus ész akarja gondolni. Az értelmi világ gondolatát szükségessé teszi az erkölcsiség léte. Erkölcsiség — autonomia — szabadság — intelligibilis világ: íme, az a szükségszerű sorozat, amely a praktikus ész területén való haladásunk útját jelzi s amely sorozatnak minden tagja a logika szálaival van egymáshoz szervesen hozzákapcsolva.

9. §. A kategorikus imperativus lehetősége.

A kategorikus imperativus, az erkölcsi törvény és a szabadság, illetve autonomia fogalmának megmagyarázása után veti fel Kant a kérdést: *miként lehetséges az a priori praktikus-synthetikus ítélet, azaz, a kategorikus imperativus?*

Láttuk, hogy az ember a szabadság eszméje által lesz tagja az értelmi világnak, amely eszmében bennefoglalódik az ész törvénye is. A kategorikus imperativus, amelyben az erkölcsi törvény megnyilatkozik, éppen az által lehetséges, hogy a szabadság ideája az embert, mint eszes lényt ennek az értelmi világnak tagjává avatja. Az így lehetségessé lett kategorikus imperativus egy kategorikus „kell”-t tartalmaz, amely „kell” egy a priori praktikus-synthetikus ítéletben jut kifejezésre azáltal, hogy az én akaratom fölé, amely érzékileg van befolyásolva, elhelyezkedik ezen akarathoz eszméje, amely a tiszta ész területén fakad s amely aztán az érzékileg afficiált akarathoz irányítója és szabályozója lesz. Itt is tehát olyanformán áll a dolog, mint a theoretikus ész területén, ahol az érzéki világ szemléleteihez az értelem fogalmai járulnak, amely fogalmak szintén csak törvényi formát jelentenek önmagukban. A szabadság előfeltételezése teszi lehetővé a kategorikus imperativust s ezen előfeltételezés ellen logikai érv fel nem hozható. Ámde ezen logikai lehetőség még korántsem jelent reális lehetőséget is, már pedig a transzcendentális *deduction* feladata éppen ennek a reális lehetőségnek bebizonyításában áll. És itt már most maga Kant is bevallja, hogy ezzel a problémával szemben az emberi ész merőben tehetetlen, mert hiszen ez a probléma egyjelentésű azzal a kérdéssel, hogy miként lehetséges a szabadság, mint az akarat kauzalitása? Ezzel a kérdéssel pedig a morális kutatás legvégső határáig érkeztünk el. Ennek a határnak megállapítása azonban a kriticismus szempontjából fontos, mert ezáltal megakadályozzuk az észet abban, hogy teljesen az érzékiség világába süllyedjen alá, de abban is, hogy transzcendens régiók üres terében emelgesse erőitlen szárnyait a nélkül, hogy mozdulni tudna helyéről. „Nem értjük ugyan meg — úgy mond Kant — az erkölcsi imperativus feltétlen szükségszerűségét, de mégis megértjük *megérthetetlenségét*, ez pedig minden, amit méltányosan követelhetünk egy olyan filozófiától, amely elvek által az emberi ész határaihoz törekedik.”

A Kant bizonyítása tehát tulajdonképpen arra az eredményre vezet, hogy a kategorikus imperativus, illetve a szabadság lehetősége bebizonyíthatatlan, illetve úgy a kategorikus imperativus, mint a szabadság megérthetetlen. Bebizonyított a kategorikus imperativus megérthetlensége s általa bebizonyult az, hogy a szabadság, illetve kategorikus imperativus szükségszerű, amely szükségszerűségnek forrása egyenesen a tiszta ész természetében rejlik. Ha tudjuk, hogy a szabadságnak, mint eszmének, ugyanolyan szerepe van a fogalmakkal szemben, mint amilyen van a fogalmaknak az érzékekkel szemben, ha tudjuk, hogy a szabadság, mint eszme, értékjellegű s őt, mint értékeszmét a létnek más faja illeti meg, — akkor be fogjuk látni szükségszerűségét is, amely belátáson alapul az erkölcsi törvény szükségszerűségének, objektivitásának és egyetemes érvényének belátása is. Kant tehát egészen a kriticismus szellemében jár el, amikor a kategorikus imperativus lehetőségének bizonyítását megkísérli, végre is hajtja, habár ennek a bizonyításnak eredménye csak az, hogy a kategorikus imperativusnak, illetve a szabadságnak megérthetlenségét látjuk be. A kategorikus imperativus, ez az a priori praktikus-synthetikus tétel, *megadottul* tekintendő, amely nem empirikus tény, hanem a tiszta észnek faktuma, amely faktum által a tiszta ész törvényadó ésszé, azaz, praktikus ésszé lesz. Ezt a faktumot bizonyítani tulajdonképpen nem is

szükséges; ez a faktum tagadhatatlan, mert ha elemzés tárgyává tesszük azt az ítéletet, amelyet az emberi cselekedetek törvényszerűségéről mondani szoktunk, úgy fogjuk találni, hogy bármit is beszéljen közben a hajlam és az érzékiség, eszünk megvesztegetlenül az akarat maximáját mégis a tiszta akarathoz méri, azaz, önmagához, amiáltal önmagát a priori praktikusnak tudja. A praktikus ész területén tehát meg kell elégednünk a kategorikus imperativus ténylegességével, meg kell elégednünk, hogy az a tiszta észnek egy faktuma, amelynek mi a priori tudatával bírnak és amely tény teljességgel bizonyos még akkor is, ha a tapasztalatban egyetlen példát sem tudnánk felhajtani, amelyben ez a kategorikus imperativus tökéletesen megvalósulna. Az erkölcsi törvény realitása semmiféle deductioval be nem bizonyítható.

A praktikus ész bírálatában aként a transzcendentális deductio helyére az expositio lépik, amely által megnyeri Kant az erkölcsi törvénynek azt a „kreditíváját”, amely bizonyossá teszi, hogy az erkölcsi törvény nem agyrem, hanem visszautasíthatatlan valóság. Hogy Kantnak a T.É. Bírálatában a transzcendentális deductio helyett az u.n. expositioval kellett megelégednie, megértjük azonnal, ha meggondoljuk, hogy a theoretikus ész területén egy meglévőn, egy már létezőn hozzuk létre a *létet* az által, hogy azt a törvény értelmében az a priori elvekkel egyetemes érvényűvé tesszük; a praktikus ész birodalmában ellenben egy létnek a priori adott szabálya szerint hozunk létre egy létezőt cselekedeteink által a jövőben. A theoretikus ész területén jelentkező *való*-lét lehetősége mellett az ő valósága tesz bizonyosságot: a praktikus ész területén levő *kellő*-lét hiában keres tanukat s ezért Platon szerint igazán *epekeina tés usiás*. A theoretikus ész világában az ismeret lehetőségének feltételei egyszersmind az ismeret tárgya lehetőségének is feltételei; a hol az ismeret a priori feltételeinek eleget nem tesszünk, ott nincs is tárgya ismeretünknek, mert a tárgy maga is ezen ismerés közben létesül. Egészen más a helyzet a praktikus ész területén: itt cselekedetem lehetőségének az erkölcsi cselekvés a priori feltételeitől való független létezhetése nem tagadható.

10. §.A legfőbb jó és a postulatumok.

Amint az előző §-ok mutatták, az akaratot, ha erkölcsileg értékes akar lenni, a tiszta észnek kell meghatároznia. A cselekedet tárgya nem lehet meghatározója az erkölcsi törvénynek s ebből következőleg az erkölcsi cselekvés tárgya más nem lehet, mint az erkölcsileg értékes t.i. a jó. A törvény már a priori a cselekedet meghatározója lévén, a cselekvés tárgya tulajdonképpen egybeesik a cselekvés céljával: a cselekvés tárgya is, célja is csupán az erkölcsi törvény megvalósítása lehet.

A transzcendentális szellemében eként a *jó* és a *rossz* fogalmának megállapítása nem előzi meg az erkölcsi törvény megállapítását, hanem ellenkezően, az erkölcsi törvény megállapítása képezi alapját e két fogalom megállapításának. A jó fogalmát csak a törvény határozhatja meg: a mikor a törvény az akaratot *közvetlenül* határozza meg, akkor a cselekedet a törvénynek megfelelő, azaz önmagában véve jó; az olyan akarat, amelynek maximája a törvénynek mindig megfelelő, egyáltalában jó s egyben legfelsőbb feltétele minden jónak. A jónak ily meghatározása útját vágja eleve nemcsak az erkölcsi *hedonistikus* felfogásának, amely szerint a legfőbb jó az *élv*, hanem lehetetlenné teszi az *utilismust* is, amely mindent a haszon szempontjából mér meg és értékeli.

Az erkölcsi jó eszméje az erkölcsi törvényen alapul. Az a kérdés, hogy ezt az érzékfeletti, nem szemlélhető eszmét hogyan lehet a tapasztalat területén életre hívandó cselekedetekre alkalmazni? Vagy más szavakkal: ez egyes konkrét cselekedetek miként foglalhatók az erkölcsi jók megvalósítását parancsoló általános erkölcsi törvény alá? Az a kérdés nem azt jelenti, hogy miként *lehetséges* valamely cselekedet az érzéki világban; erre a kérdésre feleletet a theoretikus ész ad. Itt csak arról van szó, hogy miként lehet valamely cselekedet *erkölcsős*, azaz, miként lehet egy maxima általános törvénnyé? Erre nézve pedig a praktikus ész a következő tanáccsal szolgál: kérdezd meg önmagadtól, hogy vajon a végrehajtani szándékolt cselekedetet, ha az természeti törvény szerint folya le, úgy tekinthetné-e, mint akaratod által lehető? E szabály értelmében ha a cselekvés maximája a természeti törvény formáján való próbát ki nem állja, akkor erkölcsileg a cselekvés lehetetlen. Ilyen formán az érzéki természetet az értelmi természet *typusául* használjuk s ez a tipika megóv a mysticismustól, amely való, de nem érzéki szemléleteket vet alapul az erkölcsi fogalmak alkalmazásának; de meg óv a praktikus ész *empirismusától* is, amely az erkölcsi gyökereit irtja ki, míg a mysticismussal az erkölcsi törvény tisztasága és fensége megfér.

Ha a jó az erkölcsi törvénynek megvalósulása, mit kell értenünk a *legfőbb jó* alatt, amely tulajdonképpen a praktikus ész tárgyának feltétlen *totalitását* jelenti? A mikor Kant a Gy.É. Bírálatának 2. könyvében erre a kérdésre feleletet keres, szükségesnek látja mindenek előtt a jó fogalmának teljességéhez a boldogság

fogalmát is bevonni az erkölcsiség elemeinek sorába. Az erény — úgy mond Kant — a legfőbb jó ugyan — supremum bonum — de nem a teljes jó — bonum consumatum —; az erény tökéletes jó csak úgy lehet, ha még a boldogság is hozzájárul. Az erény és boldogság együtt alkotják a tökéletes, bevégzett jót, amelyben az erény még mindig a legfőbb jó, mint feltétel, amely nem függ ismét egy másik feltételtől, a boldogság pedig, mint olyan, amelynek feltétele a törvénynek megfelelő magatartás. Itt tehát két különböző elemnek egybekapcsolásáról, synthesiséről van szó, amely synthesisben a boldogság csak második elemét alkotja az erkölcsiségnek és pedig aként, hogy a boldogság az erkölcsiségnek feltételezett, de szükségszerű következménye. Az erkölcsiség tudatából folyik a boldogságnak várása, ámde már megfordítva nincs, a boldogság után való törekvésre alapított alapelvekből nem folyhatik erkölcsiség soha. Kant tehát távol van attól, hogy — a mint sokan hiszik és hirdetik, — kizárja a boldogságot az erkölcsiségből, mint azzal ellentétet; ő csak azt hangsúlyozza, hogy a boldogság elvéből egyetemes érvényű erkölcsi törvény nem fakadhat. Az a rigorizmus, amelyet Kantnak már kortársai szemére hánytak, valósággal Kant tanát — abban a vonatkozásban — nem jellemzi s a boldogság szerepéről vallott felfogásának félreértésén alapul. Az kétségtelen, hogy a boldogság fogalmának érvényesítése nem csekély mértékben zavarja a praktikus ész kritikájának transzcendentális tisztaságát, ámde az is kétségtelen, hogy a tökéletes, bevégzett jóról szóló tanban az ember lelkének boldogság után való kiolthatatlan vágyódása nyer kifejezést.

Az erkölcsi törvény által meghatározott jó akarat szükségképpen tárgya a legfőbb jónak létrehozása a világon. A legfőbb jónak legfőbb feltétele az, hogy az érzület az erkölcsi törvénynek megfelelő legyen. Az akaratra ez a teljes megfelelése a *Szentség*, azaz, olyan tökéletesség, amely egyetlen eszes lénynek sem jut osztályrészéül ebben a földi életben. Ez a tökéletesség azonban követelménye, postuluma a praktikus észnek s következésképpen, ha ebben a földi életben meg nem valósítható, megvalósíthatónak kell lennie egy ilyen *progresszus* által, amely a végtelenségbe vezet. Ez a progresszus csak akkor lehetséges, ha bírnak egy végtelenségbe vezető létezéssel is. Azaz: a legfőbb jó csak a lélek halhatatlanságának feltétele mellett valósulhat meg s következőleg a lélek *halhatatlansága* az erkölcsi törvénnyel való szétválhatatlan kapcsolatában, a tiszta praktikus észnek postuluma.

Ehez az első postulatumhoz, a mely a legfőbb jó első és „legelőkelőbb” részének, az erkölcsiségnek kiegészítésére nélkülözhetetlen, páru a tiszta praktikus észnek második postuluma, amely a legfőbb jó második elemének, a boldogságnak lehetőségéhez szükséges. A boldogság u.i. abban áll, hogy az embernek állapota teljesen a maga akarata és kívánsága szerint alakul, azaz, a természet megegyezik az ő céljaival. Az erkölcsi törvény azonban a természettől függetlenül rendelkezik s ezért az erkölcsi törvényben nincs semmiféle alap az erkölcsiség és a boldogság kapcsolására. Ámde ezt a kapcsolatot a praktikus ész követeli s ezért kell léteznie a természet egy olyan okának, amely a természettől különböző s amely azután ezen szoros kapcsolat alapját postulálja. Ez a legfőbb ok egy *intelligentia* és kauzalitása egy *akarat*. Azaz: a legfőbb ok egy olyan lény, aki értelme és akarata által oka a természetnek. Ez a legfőbb lény *Isten*. Ily módon az erkölcsi törvény a legfőbb jó fogalma által a *vallás* területére vezet át, azaz, azon ismerethez, hogy kötelességeink isteni parancsok és önkényes önmagukban véve esetleges rendelkezései egy idegen akaratra. Az erkölcsi törvény azt parancsolja, hogy valósítsuk meg a legfőbb jót; ezt pedig csak úgy remélhetem, hogy ha akaratom megegyezik a világ egy szent és jóságos teremtményének akaratával. Akinek akarata Isten akaratával megegyezik, az *méltó* a boldogságra s éppen ezért Kantnál a kérdés nem is az, hogy miként *lehetünk* boldogok, hanem az, hogy miként lehetünk *méltók* a boldogságra. Csak a vallás segít minket ahoz a reménységhez, hogy a boldogság majd osztályrészünkül is fog jutni olyan mértékben, amily mértékben arra méltókká lenni igyekeztünk.

Ezek a postulatumok, amelyeknek száma a legfőbb jó két elemének megfelelően kettő, nemcsak theoretikus „dogmák”, hanem előfeltételek is, amelyek nem bővítik ugyan a spekulatív ismeretet, de a spekulatív ész eszméinek általában véve objektív realitást adnak; általuk az eszmék érvényre tesznek szert, habár ez az érvény csak a praktikus ész területére szorítkozik is. Így is bővül azonban ismeretünk s az, ami a theoretikus ész területén *transzcendens* volt, az a praktikus ész területén *immanenssé* válik. Kibővül általuk ugyan a theoretikus ismeret, ez a kibővülés azonban nem jelenti a speculationnak kibővülését, mert ebből a kibővülésből *theoretikus* tekintetben semmit fel nem használhatunk.

Az erkölcsi postulatum lényegét filozófiailag legjobban jellemezhetjük, ha azt mondjuk, hogy az az „észhit” területére tartozik s az akarat szándékát fejezi ki. Ha az erkölcsi törvény — úgy mond Kant — mindenkire nézve parancsként érvényes, akkor az erkölcsileg derék ember csakugyan beszélhet így: „én *akarom*, hogy létezzék egy isten, hogy az én létem a természeti kapcsolatokon kívül legyen egy értelmi világban való

* „Leg- tellyesebb jó”-nak nevezi Sárvári Pál (Moralis philosophia 182. I.).

létezés is, és végül, hogy az én létezésem tartalma végtelen legyen." A postulatum bizonyossága tehát a tiszta ész ismeretét bővíti, de nem mint ismeret, amely a postulatum tárgyának lenne ismerete, hanem, mint tiszta észhit. A postulatum lényegéhez hozzátartozik, hogy hit lévén a bizonyosságuk, *parancsok* nem lehetnek, mert hiszen olyan hit, amely parancsolható, értelmetlenség. A postulatumok révén a tudásnak helyét az észhit foglalja el, amelynek alapja a szabadság lénye s amelynek két tárgya: a lélek halhatatlansága és az isten létezése. Az a „kell”, amelyet az erkölcsi törvény abszolút feltétlenséggel követel, itt a földi lét érzéki világában megvalósulni nem képes, mert áthághatatlan akadályok merednek eléje; de megvalósulnia *kell*, ami csak úgy lehetséges, hogy ha van egy földöntúli élet, amelynek végtelensége lehetővé teszi, hogy majd ez a követelt „kell” tökéletes „van”-ná legyen s ez által a kellő a valóval széttéphetetlen egységgé kapcsolódjék. A „kell” és a „van” világának ellentéte szükségszerű s ez az ellentét e földön való élet körén fel nem oldható; fel kell hát oldania egy másik felsőbb világban, ahol a végtelen progresszus által az ember tökélye folyton nő s a „kell” és „van” ellentéte szüntelenül csökken, míg végül a tökély legmagasabb fokán eltűnik e végzetes ellentéte s isten akaratával lesz az ember akarata mindenben egyező. Az erkölcsi törvény eként utal a csillagos ég örök harmóniájára, követelvén a lélek részére az örök halhatatlanságot s isten végtelen létezését.



V. KANT AESTHETIKÁJA ÉS TELEOLOGÍJA.

11. §. Az Ítéőerő Kritikájának feladata és felosztása.

Eddigi fejtegetéseinkben foglalkoztunk Kant theoretikus bölcseletével, melyben a tapasztalat és a természet fogalma volt az uralkodó: foglalkoztunk azután praktikus filozófiájával, amelynek középponti fogalma a szabadság és erkölcsiség. A *Tiszta Ész Kritikájában* és a *Prolegomenában* előadott theoretikus filozófia természetbölcselet, a *Gyakorlati Ész Kritikájában* és *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* közzétett praktikus filozófia pedig erkölcsbölcselet. A természet világa és a szabadság világa, a theoretikus bölcselet és a praktikus bölcselet két külön terület, melynek egyikén a phainomenon, a másikon a noumenon áll a kutatás középpontjában: amott az értelem tevékenységét illeti meg a vezető szerep, emitt az ész tevékenysége az uralkodó. Ez a két terület önállósággal bír ugyan, de egyszersmind egymásra is van utalva: a Tiszta Ész Kritikája egyenesen vezet át a Gyakorlati Ész Kritikájára. A két terület együttvéve képez egységet; ez az egység azonban kifejezésre nem jut sem a theoretikus bölcseletben, sem a praktikusban; nincs közöttük egy oly látható kapocs, amely a kellőnek synthesisét mintegy szemünk előtt létesítse. Kellett a közt egy harmadik területnek lennie, amelyen úgy a theoretikus, mint a praktikus ész alapelvei találkoznak s megszűnik ez által az a dualismus, amely a két terület között látszólag fennáll s amely ezen harmadik terület felfedezése nélkül csakugyan fenn is állana. Ezt a harmadik területet fedezi fel és teszi kutatás tárgyává Kant 3-ik kritikai főműve, az *Ítéőerő Kritikája*, amely Kant kritikai transzcendentalismusát betetőzi, egy Egésszé teszi, végső következményeit levonja és elveit, módszerét alkalmazza a műalkotás s az organikus természet megértése terén. Ez a mű a maga tartalmának, szempontjainak, vonatkozásának gazdagságával az egység végső szárait fonja bele Kant egész bölcseletébe, amelyre sok fény és világosság esik az Ítéőerő Kritikájának fejtegetéseiből. Nem csoda, hogy Kant művei közül ez gyakorolt a legnagyobb hatást a német idealismus képviselőire.

Az ítéőerő, amelynek alapelveit az Ítéőerő Kritikája elemzi és állapítja meg, a mi ismerő képességeink rendjében a harmadik helyet foglalja el s összekötő kapocs az értelem és az ész között. Kant u.i. a hagyományos lélektan felosztását követve megkülönbözteti a léleknek három tehetségét: az ismerő tehetséget, a kívánság tehetségét, azaz az érzést, amely tulajdonképpen közvetítő tag az ismerés és kívánság között. Az ismerő tehetségre nézve törvényadó az értelem; az akaró, illetve kívánság tehetségre nézve törvényadó az ész; az érzésre nézve végül törvényadó az ítéőerő. „Az ítéőerő — úgy mond Kant — az a képesség, amely a különöst, mint benne lévő, az általános alatt gondolja. Ha az általános (szabály, elv, törvény) adva van, akkor az ítéőerő, amely a különöst alája utalja, *meghatározó*. Ha azonban csak a különös van adva, a melyhez az ítéőerőnek az általánost hogy kell keresnie, akkor az ítéőerő *reflektáló*.” Van tehát Kant szerint meghatározó és reflektáló ítéőerő, amelyről a maga egészében már eleve sejthető, hogy ha nem is bír önálló, saját törvényadással, de van egy saját a priori elve, amely által a törvényeket feltalálja. Ez az elv azonban pusztán *szubjektív a priori*.

A meghatározó ítéőerő is subsumáló, mert meg van adva neki az értelem által az a priori törvény, amellyel a különöst az általános alá rendeli s minthogy a törvény az értelem által adva van, nem kell az ítéőerőnek önmagától egy törvényt gondolnia. Ámde szüksége van mégis egy transzcendentális elvre, mert a természetnek sokféle formáit teljességgel meghatározatlanul hagyják azok a törvények, amelyeket a tiszta értelem a priori ad. A reflektáló ítéőerőnek is, amelynek feladata, hogy a különöstől haladjon az általánoshoz, szüksége van egy olyan elvre, amelyet nem kölcsönözhet a tapasztalatból, mert hiszen ennek az elvnek éppen minden empirikus elvnek egy magasabb, habár szintén empirikus elv alatt álló egységét s tehát systematikusan alárendelésüknek lehetőségét kell megalapoznia. Egy ilyen transzcendentális elvet tehát az ítéőerő csak maga adhat önmagának, nem veheti azt máshonnan s nem is írhatja azt elő a természetnek.

Ez az elv pedig más nem lehet, mint az, hogy — miután az általános természeti törvények alapja a mi értelmünkben van, amely ezeket a törvényeket a természetnek előírja — a különös empirikus törvények arra nézvést, a mit bennük ezek a törvények meghatározatlanul hagynak, egy olyan egység szerint tekintendők, mintha hasonlóképpen egy értelem (habár nem is a miénk) adta volna azokat a mi ismerő tehetségünk

segítségére, hogy lehetővé váljék a tapasztalat egy rendszere különös természeti törvények szerint. Ezt az elvet tehát az ítélőerő önmagának adja csupán és nem a természetnek.

A tárgynak olyan fogalmát, amely egyszersmind ezen tárgy valóságának alapját is tartalmazza, *cél*-nak nevezzük. Miután pedig az ítélőerő által a természetet úgy tekintjük, mintha egy értelem tartalmazná az empirikus természeti törvények egységének alapját, ezért az ítélőerőnek elve más nem lehet, mint a *célszerűség* elve. A természet célszerűsége tehát egy a priori fogalom, amelynek eredete a reflektáló ítélőerőben van, s a mely éppen ezért jól megkülönböztetendő az u.n. praktikus célszerűségtől. A természet célszerűségének ez a transzcendentális elve nem azt mondja meg, hogy mi történik és miként ítélünk, hanem azt, hogy miként *kell* ítelnünk.

A természet célszerűségének elve eként Kant magyarázata értelmében transzcendentális, nem tapasztalatból fakadó elv lévén, szükségünk van annak transzcendentális deductiójára, amely által az úgy ítélésnek alapját az a priori ismeret forrásában felkeressük. Kant ezen deductióban rámutat arra, hogy a tapasztalat lehetőségének alapjai között ott találjuk az u.n. egyetemes törvényeket, amelyek nélkül a természet, mint érzékeink tárgya, egyáltalában nem lehetséges, ámde ezen általános, egyetemes törvények mellett vannak pusztán empirikus törvények is, amelyek a mi belátásunkra nézve mégis esetlegesek, mert a priori meg nem ismerhetők. Ezen empirikus törvények tekintetében a természetegységet empirikus törvények szerint ítéljük meg s tehát az empirikus törvények szerint való szisztéma is esetleges. Ámde egy ilyen egységet és rendszert mégis fel kell tételeznünk és el kell fogadnunk, mert különben nem létesülhetne empirikus ismereteknek a tapasztalat egészévé való egybefüggése. A természet egyetemes törvényei létesítenek ilyen összefüggést a dolgok között, de csak, mint a természet dolgai között *általában*, anélkül, hogy a dolgokra, mint a természet sajátos, különös tényeire specifice, tekintettel lennének. Ezért van az ítélőerőnek szüksége a célszerűség a priori elvére, amely transzcendentális elv egyszersmind szubjektív elv is. Ennek a szubjektív elvnek használatánál fel kell vennünk azt, hogy az a mi emberi belátásunkra nézve véletlen ugyan s a természeti empirikus törvényekben nyilatkozik meg, ámde mégis tartalmazza a lehető tapasztalatnak egy olyan egységét, amelyet mi megokolni nem, de gondolni tudunk. Ezt a természeti, törvényszerű egységet mi tehát önmagában véve véletlennek, de mégis az értelem szükségszerű szándékához mértnek gondoljuk, azaz a természet célszerűségének, amiből következik, hogy az ítélőerőnek a célszerűség elvét kell a maga tevékenységében alkalmaznia. A természet célszerűségének ez az elve nem „természet-fogalom”, nem is „szabadság-fogalom”, hanem pusztán szubjektív elv, maxima, amely csak azt mutatja meg, miként kell eljárunk, ha a természet tárgyait egy teljesen összefüggő tapasztalatba akarjuk egyesíteni. Ha csak szubjektív elv is a célszerűség elve, nekünk — úgy mond Kant — mégis örvidenünk kell, ha a pusztán empirikus törvények alatt egy ilyen systematikus egységet találunk, örvidenünk kell, „mintha az egy szerencsés, ami szándékunknak kedvező véletlen lenne,” habár ezt az egységet bebizonyítani nem is tudjuk. Ez az elv, mint a priori, szükségszerű elv teszi lehetővé a természetnek egy megismerhető rendjét; ez az elv teszi lehetővé, hogy a természetben általunk megérthető alárendeltségi viszony van a nemek és fajok között s azok ismét egy közös elv szerint közlekedhetnek egymáshoz, hogy átmenet lehetséges közöttük egyikről a másikra s ez által egy magasabb nemre stb. A természetnek ez a megegyezése a mi ismerő képességünkkel, — egy olyan előfeltétel, amelyet az ítélőerő a priori fölvesz, mert ezen előfeltétel nélkül teljességgel lehetetlen lenne a természet egysége empirikus törvények szerint s nem lenne kezünkben egy „vezérfonal” a tapasztalás és kutatás részére. Erre való az ítélőerőnek ez az a priori elve a lehető tapasztalat számára, de csak szubjektív tekintetben, a mi által az ítélőerő nem a természetnek — mint autonomia, — hanem csak önmagának mint heautonomia — ír elő törvényt, hogy ennek segítségével a természet felett reflektálhasson. Ezt a törvényt nevezi Kant a *természet specifikációja* törvényének, amelynek értelmében a természet a maga általános törvényeit a célszerűség elve szerint specifikálja a mi ismeretünk számára.

A célszerűség alapelve értelmében a mi szándékunk, a mely csupán az ismerésre irányul, megegyezik magával a természettel. Minden szándék elérése pedig élvel jár; miután a szándék elérésének feltétele egy a priori képzet, ezért az élvzés is egy a priori alap által és mindenkire nézve érvényesen van meghatározva. Ámde jól meg kell jegyeznünk, hogy a cél elérése nyomán keletkezett ezt az élvet az a viszony határozza meg, amely viszony fennáll a tárgy és az ismerő képesség között; tehát itt a célszerűség fogalmának semmiféle vonatkozása a kívánó tehetséghez nincs. Az ily természetű élvezet mindig együtt jár az ismeret céljának elérésével s ha mi ezt nem is érezzük mindig, ez csak onnan van, hogy az ilyen fajta élvezet lassanként egybeolvad magával az ismerettel s többé külön észre nem vehető. Ahol tehát a természet a mi ismerő képességünk céljával, szándékával megegyezik, ott *élv* állt elő; még ellenben, ahol a természet különös, empirikus törvényeit egy általános törvény alá helyezni képesek nem vagyunk, ott a természet képe visszatetszik s lelkünkben elő áll az élv ellentéte.

A *célszerűség fogalma* eként *szükségképpen összefügg az élv és a fájdalom fogalmával*. Ennek a lénynak szemmel tartásával, az ítéldörő kritikájának további megértése szempontjából tudnunk kell még a következőket. A mi a tárgy képzetén pusztán szubjektív, — azaz, ami csupán az alanyra vonatkozik s nem magára a tárgyra — azt nevezzük a képzet aesthetikai meghatározottságának, minőségének, szemben a képzetnek logikai érvényével, amelynek a képzetnek megfelel az, ami a tárgy meghatározására, az ismeretre szolgál. Azt a szubjektívumot a képzetben, amely soha semmiféle ismeretnek része nem lehet, az a képzetrel összekötött élv vagy fájdalom képezi, amely az ismeret része ezért nem lehet, mert én általa a tárgyon semmit meg nem ismerek, habár úgy az élv, mint a fájdalom valamely ismeretnek hatásaként jelentkezhetik. Az a célszerűség is, amely a tárgy ismeretét megelőzi, mert hiszen a priori, a tárgy képzetének szintén csak szubjektívuma s mint ilyen szintén nem lehet soha semmiféle ismeretnek része. Tehát a tárgy itt csak azért nevezeték célszerűnek, mert a róla alkotott képzet az élv vagy a fájdalom érzetével közvetlenül összekötve van. Az ilyen képzet a célszerűségnek *aesthetikai képzete*.

A célszerűség aesthetikai képzete hát nem vonatkozik a tárgyra, hanem csupán az alanyra s a vele összekötött élv csak a tárgy szubjektív, formális célszerűségét fejezi ki, azt t.i. hogy a tárgy megfelel azon ismerő képességeknek, amelyek a reflektáló ítéldörőben tevékenyek. Így az az ítélet is, amelyet a tárgy célszerűségéről mondunk, az aesthetikai ítélet, nem alapul a tárgynak már meglevő fogalmán s nem is eredményezi, teremti a tárgynak fogalmát. Az aesthetikai ítéletben, amely tárgynak formája a tárgy képzetén való élvezetnek alapjául ítéltetik, annak a tárgynak képzetével ez az élv is, mint szükségszerűen összekötött állapítatik meg s következőképpen ez az élv nem csak az alanyra nézve érvényes, amely ezt a formát felfogja, hanem minden ítéldörő nézve általában. Az ilyen tárgyat nevezzük *szépnek*, s azt a képességet, amely által ilyen élvét általános érvényűen megítéljük, *ízlésnek*.

Az *aesthetikai* ítélettel foglalkozik az ítéldörő kritikájának első része, míg a *második* résznek tárgya az u.n. teleologiai ítéldörő. Az aesthetikai ítéldörőnél a célszerűség alapja szubjektív, mert a tárgy formájának az ismerő képességgel való megegyezésében nyilatkozik meg. A teleologiai célszerűségnek alapja ellenben objektív, mert itt a célszerűség, mint a „természet célszerűsége”, abban a megegyezésben nyilvánul, amely van a tárgy formája s magának a tárgynak lehetősége között. Az aesthetikai célszerűség a tárgy fogalmát megelőző; a teleologiai célszerűség a tárgy fogalmát követő. A teleologiai ítéldörő a tárgy formáját nem az ismerőképességre viszonyítja, hanem a tárgynak egy fogalomban adott meghatározott ismeretére. Itt tehát a tárgy fogalma meg lévén adva, az ítéldörő feladata abban áll, hogy ennek a fogalomnak egy korrespondáló szemléletet rendeljen alá.

12. §. Kant aesthetikája.

Kant az aesthetikai ítéldörő Kritikájában közölt elmékedéseit az aesthetikai ítélet logikai elemzésével kezdi, megállapítván mindenekelőtt azt, hogy az ízlés ítélete nem ismeret-ítélet s tehát jellege nem logikai, hanem aesthetikai, azaz, alapja nem objektív, hanem szubjektív. Logikai az ítélet, ha a benne megadott képzetek a tárgyra vonatkoznak; aesthetikai ellenben, ha a benne megadott képzetek az alanyra (annak érzésére) vonatkoznak. Az aesthetikai ítéletben a tárgynak képzetét mindig a *tetszés* érzésével veszem tudomásul s tehát az aesthetikai ítélet mindig magában foglalja a tetszés momentumát, amely momentum a logikai ítéletből merőben hiányzik. Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy a tetszés tárgya pusztán a képzet maga, a dolognak pusztá képzete, amelybe nem vehető a tárgy létezése iránt való érdek. Az olyan ítélet, amelybe a legkisebb érdek is vehető, aesthetikai ítélet nem lehet, mert az aesthetikai megítélésnél csak arról van szó, hogy vajjon a tárgynak pusztá képzetét bennem a tetszésnek érzése kíséri-e vagy sem, nem pedig arról, hogy vajjon érdekel-e engem a képzet tárgyának létezése vagy nem érdekel. Itt tehát arról van szó, hogy mit csinálók én magamban a tárgynak ezzel a képzetével, nem pedig arról, hogy miben függök én a képzet tárgyának lététől. Az aesthetikai ítéletben a tárgy létele közönyös. Ezért kirekeszti Kant az aesthetikai ítéletek köréből mindazokat az ítéleteket, amelyekben a tárgyat *kellemesnek* jelentjük ki. A kellemes érzete u.i. vágyat kelt bennünk a tárgy után s tehát a tárgy létére irányul. Az ilyen ítéletben nem csupán tetszik, hanem gyönyörűséget is okoz s ahhoz, amit a legélelnekben érzünk kellemesnek éppen nem szükséges, hogy az illető tárgy milyenségéről ítéletet mondjunk, amit bizonyít az, hogy az élvezet emberei, igen szívesen teszik túl magukat minden ítéleten. — De nem lehet tárgya az aesthetikai ítéletnek a jó sem. A jó u.i. az, a mi az ész közvetítésével, a pusztá fogalom által tetszik. Megkülönböztet pedig Kant jót kétféle értelemben: van *valamire jó*, a mi csak mint eszköz tetszik, ez a hasznos; és van ami *önmagában jó*, önmagában tetszik. Mindakét értelemben vett jó tartalmaz érdeket, azaz, egy célnak a fogalmát az észnek

az akaráshoz való viszonyát, következésképpen egy tárgy vagy cselekedet *létezésén* való tetszést. Ahoz, hogy valamit jónak találjak, tudnom kell az illető tárgynak fogalmát. Hogy szépnek találjak valamit, ehhez az illető tárgy fogalmára szükségem nincs. Eként a tetszésnek három fajtát összehasonlítva, Kant közöttük a következő viszonyt állapítja meg; *kellemesnek* nevezzük azt, a mi gyönyört okoz; *szépnek*, a mi pusztán csak tetszik: *jónak* azt, a mit becsülünk, méltányolunk. A kellemes érvényes az állatokra nézve is, a szép csak az emberekre nézve, azaz állati, de mégis eszes lényekre nézve. A tetszés ezen három faja közül egyedül a szép az egyetlen érdektelen és *szabad* tetszés. Ezért azt is mondhatjuk, hogy a tetszés a *hajlamra*, a *kegyre*, a *becsülésre* vonatkozhatik s e három fajta tetszés között egyedül a kegyre vonatkozó a szabad. Mindezen elemzések alapján kimondja Kant: *a minden érdek nélkül való tetszés tárgya a szép*. Ha pedig tudjuk, hogy a célszerű tárgy képzetével összekötött élvezet nem a tárgy fogalmán alapul, akkor a meghatározás így bővül: „szép az, ami fogalom nélkül, mint egy általános tetszés tárgya, képeztetik”. Éppen azért, mivel itt nincsenek fogalmak, az ítélet nem bír objektív, hanem csak *szubjektív* egyetemességgel. Mivel u.i. az esztetikai ítélet alkotója a tárgy iránt való tetszésében teljesen *szabadnak* érzi magát, ezért a tetszés alapjául nem tud „privátfeltételeket” találni, amelyekről függene a maga tetszésében s ezért azt hiszi, hogy meg van az alapa arra, hogy másoknak is azt a tetszést imputálja. Ezért úgy beszél a szépről, mintha a szépség a tárgynak lenne tulajdonsága s az esztetikai ítélet logikai lenne, habár csak esztetikai, mivel csupán a tárgy képzetének az alanyhoz való viszonyát tartalmazza. Ezért a maga ítéletét mindenkire nézve érvényesnek tartja, habár az csak szubjektív egyetemességre tarthat igényt. Az „érzéki ízlésnek” ítélete, azaz, a kellemes tetszés nem bír általános érvénnyel, hanem csak „maganérvénnyel” s nem is közölhető. Az esztetikai tetszés ítélete ellen „általánosan közölhető” a kedély állapotnak ez az általános közölhetősége a megadott képzetben az ízlés ítéleteknek szubjektív feltétele. Azokat az ismerő erőket, amelyek ezen képzet által, szabadon játszódhatnak, semmiféle meghatározott fogalom nem köti s nem korlátozza az ismeretnek valamely egyes szabályára. Ebből következik, hogy itt ismeret elő sem állhat, hanem az illető alany kedélyállapotának kell ismeretvé válnia s ezért kell ennek a kedélyállapotnak, a *szabad játék* állapotának általánosan közölhetőnek lennie, mert különben ismeretről szó sem lehetne. A mi magatartásunk az esztetikai ítélekezésben teljességgel szubjektív, mi azonban meg vagyunk győződve arról, hogy ez a szubjektív magatartás mindenkire nézve érvényes s tehát általánosan közölhető. Az élvezet, amelyet mi érzünk, mindenkinek impuláljuk az ízlés ítéleteiben, mint szükségszerűt, mintha az a tárgy tulajdonságául lenne tekinthető, ha valamit szépnek nevezünk, holott a szépség az alany érzésére vonatkozás nélkül semmi önmagában.

Az eddigi fejtegetések úgy találták, hogy a szépnek jellemvonása az érdek nélkül való tetszés és megállapították, hogy szép az, ami fogalom nélkül, általánosan tetszik. Ezután az ízlés ítéleteit a célszerűség relációjának szempontjából vizsgálva, a szépnek új jellemző ismerését fedezi fel Kant. Minden cél — úgy mond Kant — ha azt a tetszés alapjául tekintjük, érdeket foglal magában, amely érdek aztán az élvezeti tárgyról mondott ítéletünket meghatározza. Ebből, ha a szépről közölt előbbi fejtegetéseinket eszünkbe idézzük, világosan következik, hogy szubjektív cél az esztetikai ítéletnek alapja nem lehet. Az érdek, amely a szubjektív céllal jár együtt, csak úgy tartható távol, hogy ha az esztetikai ítélet alapjául a szubjektív célszerűséget vesszük ugyan, de a cél *nélkül*, azaz, ha a célszerűségnek pusztán *formáját* tekintjük az esztetikai ítélet alapjául. Az esztetikai ítéletet hozó alany ismerő erőinek szabad játékában ezen pusztán formális célszerűség tudata maga az élv. Az olyan ízlésítélet pedig, a melyet pusztán a formának észszerűsége határoz meg s a melytől távol áll minden érzéki inger és meghatottság, az ilyen ízlésítélet a *tiszta ízlésítélet*, melynek alapjába nem vegyül semminemű pusztán empirikus, tapasztalati érdek. A szépnek megítélési alapja tisztán a formális célszerűség, a „célnélkül való célszerűség” lévén, a szépnek meghatározása eként alakul: „szépség a tárgy célszerűségének a formája, amennyiben az a cél képzete *nélkül* érzékeltetik a tárgyon”.

Mindezek után világos, hogy az, aki valamely tárgyat szépnek ítél, úgy véli, hogy másoknak is szépnek kell tartaniok azt a tárgyat, ámde ez a „kell”, amely minden esztetikai ítéletben kifejezésre jut, csak feltételes „kell”: mikor valamit szépnek jelentünk ki, mások hozzájárulására is igényt tartunk s erre a hozzájárulásra számíthatunk is, ha mindenki helyesen rendeli alá az egyes esetet a tetszésnek szabálya alá. Úgy áll tehát a dolog, hogy az esztetikai ítélet feltétlen szükségszerűségre tarthatna igényt, ha volna egy objektív elve. Ha nem lenne semmiféle elve egyáltalában, akkor, mint az érzéki-ízlés ítéleteinek, neki sem lenne semmiféle szükségszerűsége. Van azonban szubjektív elve, amely érzés és nem fogalmak által, de mégis általános érvényűen határozza meg, hogy mi tetszik és mi nem. Ilyen elv csak egy *közérzék* — *sensus communis* — lehet, amely különbözik az u.n. józan észről, amennyiben ez nem érzés, hanem mindig fogalmak szerint való ítélet, habár ez az ítélet legtöbbször homályos elvek szerint hozatik.

Az esztetikai ítélet tehát nem fogalmon, hanem csak a mi érzésünkön alapul. Ez az érzés azonban nem „privát érzés”, hanem „közös” érzés. Már most az említett „közérzék” — *Gemeinsinn* — nem alapulhat a

tapasztalaton, mert hiszen ítéletekre akar feljogosítani, amelyek egy „kell”-t tartalmaznak s nem azt mondja, hogy a mi ítéletünkkel mindenki megegyezik, hanem azt, hogy meg *kell* egyeznie. Tehát a „közérzék” egy ideális norma, amely mint elv szubjektív ugyan, de szubjektíve egyetemes is, mert mindenkre nézve szükségszerű *idea*. A „közérzéknek” ezt a határozatlan normáját mi csakugyan valóságosan feltételezzük; hogy vajjon, mint a tapasztalat lehetőségének konstitutív elve tényleg létezik-e, vagy, hogy az észnek egy még magasabb elve csak regulatív elvvé teszi-e, — ezt a kérdést itt Kant nem vizsgálja, hanem a tetszés modalitása szempontjából felállítja a szépnek következő meghatározását: „szép az, ami fogalom nélkül, mint egy *szükségszerű* tetszés tárgya ismertetik el.”

A szép mellett foglal helyet Kantnál, mint esztetikai kategória a *fenséges*.

A miként a szép, úgy a *fenséges* is önmagában tetszik. Ámde a míg a szép tárgynak formájára vonntokzik, amely forma a határolásban nyilvánul meg, addig a fenséges az alakatlan tárgyon is feltalálható, amely alakatlansággal a határolatlanság jár együtt. A szépnél a tetszés *minőséggel*, a fenségesnél a *mennyiséggel* van összekötve. A szép által okozott élvel az élet fokozásának érzése közvetlenül jár együtt, míg a fenséges érzése által okozott élnél ez az érzés csak közvetett, amely úgy keletkezik, hogy először fakad az életerők pillanatnyi akadályoztatásának érzése s azután tör elő azonnal az életerők annál erőteljesebb ömlésének az érzése. Ezért a fenségesen való tetszés nem annyira pozitív él, mint inkább csodálat és tisztelet, azaz negatív él. A szép és a fenséges között levő legfontosabb és belső különbség az, hogy a szépség célszerűséget tartalmaz a maga formájában, ami által a tárgy a mi ítélő erőnkre nézve mintegy előremeghatározottnak látszik, a fenséges érzését keltő tárgy ellenben formáját tekintve ítélő erőnkre nézve ugyan céllellenes s mintegy erőszakos a képzelő erőre nézve, de annál fenségesebbnek ítéltetik. Ezért tulajdonképpen nem is a tárgy maga fenséges, hanem csak az ész eszméi, amelyek, habár megfelelőleg nem ábrázolhatók, éppen ezen nem-megfelelőség által, amely érzékileg ábrázolható, lelkünkben felidéztenek.

Kant a fenségesnek két fajtát különbözteti meg: a *mathematikai* és a *dynamikai* fenségest. A matematikai fenségesnél a tárgy a maga nagysága által kelti fel lelkünkben a fenséges érzését; a dynamikai fenségesnél ellenben a maga határtalan ereje által. Az előbbinél a tárgy nagysága olyan, hogy az semmiféle más nagysággal össze nem mérhető s ezért képtelenek is érzékeink azt a gondolkodás közbejötté nélkül felfogni; az utóbbinál a tárgy ereje előtt semmisül meg érzékeink minden hatalma. Érzékeinknek ez a tehetetlensége a kínnak és fájdalomnak érzésével párosul, amelyet azonban felvált az élvnek érzése, amikor gondolkodásunk az érzékeinket lenyűgöző tárgy fölé emel. A fenséges mindkét fajánál fenséges az, amivel összehasonlítva minden más kicsiny. Ezért az, ami az érzékek tárgya lehet, fenségesnek nem nevezhető. Amihez viszonyítva minden más kicsiny, az végtelen. Ahoz, hogy ezt a végtelent, mint egy egészet csak gondolhassuk is, a léleknek egy olyan képessége szükséges, amely az érzékeknek minden mértékét felülmúlja, egy olyan képesség, amely maga érzékfeletti. Ebben az értelemben azt is mondhatjuk, hogy a természetes korszaka jelenségei fenségesek, amelyeknek szemléletével végtelenségüknek eszméje jár együtt. Ennek az ideának, mint általában az ideának elérésére a mi képességünk elégtelen; ennek az elégtelenségnek érzése a *tisztelet*, amely a fenségesen való letszésben jelentkezik. A mi képzelő erőnk ugyan elégtelen arra, hogy az észnek eszméit teljesen kiábrázolja, de másfelől rendeltetése éppen az, hogy az eszmével, mint törvénnyel való megegyezést létesítse. A fenséges érzése tehát tisztelet a mi rendeltetésünk iránt, mert amikor a természet tárgya iránt érezzük tiszteletet, tulajdonképpen a bennünk levő eszme iránt érezzük azt.

Ha tehát a fenséges érzését elemezzük, a következőket állapíthatjuk meg. A fenséges érzése először is a kedvetlenség, a fájdalom érzete, amely azért keletkezik lelkünkben, mert érezzük, hogy képzelő erőnk az esztetikai becslésben nem hozzáillő az észnek becsléséhez; de másfelől az élvezetnek is érzése a fenséges érzése, mert azonnal felfakad lelkünkben az él, amely abból ered, hogy a mi legnagyobb érzéki képességünk hozzá-nem-illéséről mondott ítéletünk megegyezik az ész eszméivel, amennyiben ezen eszmék után való törekvés reánk nézve törvény. Reánk nézve u.i. az ész törvénye az, hogy mindent, ami a természetben, mint érzékeink tárgya, reánk nézve nagyság, összehasonlítva az ész eszméivel kicsinynek értékeljünk. Ezért a fenséges iránt csak azok fogékonyak, akik fogékonyak az eszmék iránt: a mi a kultúra által kifejlett lélek előtt fenséges, az a durva, míveletlen lélek előtt csak félelmes és ijesztő.

A szép és a fenséges elemzése után egészen röviden foglalkozik Kant a *művészet* és a *lángész* fogalmával. A széphez, mint olyanhoz, csak akkor járul közvetlen és érdeknélküli tetszés, ha az természet, vagy *természetül* tekintetik. A művészet sajátos jellegét éppen az adja meg, hogy minden produktumát természetül kell tekintenünk, ámde másfelől mégis mindig szem előtt kell tartanunk, hogy az nem természet, hanem művészet. „A szép művészet produktumánál tudatával kell bírunk — úgy mond Kant — annak, hogy az művészet és nem természet; de mégis a művészi produktum formájában megnyilatkozó célszerűségnek

szabadnak kell lennie önkényes szabályok minden kényszerétől, mintha az a pusztá természet produktuma lenne." Az élvezet ugyanis, amely egyetemesen közölhető, csak ismerő képességeink játékában megnyilatkozó szabadság érzéséből fakadhat. A természet szép, ha egyszersmind művészetül jelentkezik; a művészet szép, ha tudjuk, hogy művészet és mégis úgy jelentkezik előttünk, mint természet.

Ilyen művészet csak a *lángész* művésze. A lángész által u.i. a természet szabályokat ír elő a művészetnek. A lángész közvetítésével a természet jelentkezik előttünk, a lángész ezért mindenekelőtt *eredeti*, azután *példaadó* (exemplaris) a maga művei által, amelyek nem a tudománynak, hanem a művészetnek adnak szabályokat. Ezek a szabályok azonban nem kötik a művészt, mert hiszen ebben az esetben a szépről mondott ítélet fogalom alapján volna hozható, ami pedig az aesthetikai ítéletnek fennebb kifejtett lényegével ellentétes. Ezek a szabályok magáról a művészi alkotásról vonhatók el s ezért maga az alkotás nem utáncsinálásra ajánlkozik, hanem csak mintául — Muster — olyanok részére, akik a művész eszméihez hasonló eszmék felett rendelkeznek. A művészet éppen azáltal különbözik minden tudománytól, hogy a tudományban a legnagyobb felfedező sem különbözik fokilag a fáradhatatlan utánczótól és tanonctól; a lángész ellenben, amelyet nem tanulás, gyakorlás, hanem a természet tett képessé a művészetre, specifice különbözik úgy az utánczótól, mint a szorgalmas gyakorlat mesterétől.

Ámde tévedés lenne azt hinnünk, hogy Kant szerint a lángész elégséges arra, hogy művészet létesüljön. A lángész csak arra alkalmas, hogy *anyagot* adjon a művészet alkotásaihoz, ámde ennek az anyagnak feldolgozása és a forma alkotása iskolailag képzett talentumot követel. Csak sekélyes elmék vélik azt, hogy azonnal lángésznek tartatnak, mihelyt megvetik az iskola minden szabályát, azt hívén, hogy rakoncátlan lovon jobban lehet parádézni, mint iskolázottan. De szüksége van ezenkívül a lángésznek *ízlésre* is, amelyet Kant egyenesen a „lángész discipliná"-jának nevez, mert ez vezeti a lángészt, csiszolja azt és megmutatja neki, hogy meddig lehet és meddig kell elmennie. Az ízlésnek, mint a megítélés képességének, szerepét Kant oly fontosnak tartja, hogy ha a kettő közül valamelyiket, a lángészt vagy az ízlést, feláldoznia kellene, véleménye szerint az a feláldozás inkább történhetné a lángész oldalán.

A művészetek *felosztására* vonatkozóan Kant csak „kísérletet" tesz, erről a kísérletről jegyezzük meg röviden a következőket. Kant szerint van a szépművészeteknek három faja: *beszélő*, *képző művészetek* és az *érzékletek játékának* művészei. Első csoportban tartoznak a *szónoklat* és *költészet*; 2-ik csoportban a *plasztika* és a *festészet*; 3-ik csoportban tartozik a *zene*.

A szubjektív célszerűségről szóló tan, melyben Kant az aesthetikának adja alapvetését, a kritikai idealizmus álláspontjára helyezkedve keres feleletet arra a kérdésre: miként lehetséges az olyan aesthetikai ítélet, amely mindenkire nézve a priori érvényes? Az aesthetikai ítélet nem vonatkozik a tárgy anyagára és tartalmára, hanem pusztán formájára és a célszerűségből kizár mindent, ami a tapasztalatba tartozik, csupán annak formáját véven tekintetbe, az aesthetikai ítélet egyetemes érvényű ugyan, de nem objektíve, mint a logikai ítélet, hanem pusztára szubjektíve; „kell"-t fejez ugyan ki, de ez a „kell" csak szubjektív elven alapul, a mely elv nem az értelem, nem is az ész, hanem az érzés mélyéről fakad. Ezek a megállapítások és szempontok szabták meg a helyes útját a modern aesthetikának, amely kénytelen lesz mindig Kantra térni vissza, mihelyt a tapasztalat felhalmozott adatainak árába akarják eltemetni a műalkotások megértésének logikumát. Kant a műalkotás és műélvezet bölcséletét nyújtja s igaza van Windelbandnak, mikor azt mondja, hogy Kant konstruálta meg Goethe költészetének fogalmát.

13. §. Kant teleológiája.

Az Ítéleőrő Kritikájának első része az aesthetikai ítéleőrővel foglalkozván, a szubjektív célszerűség tanát adta elő. A mű második része a teleologiai ítéleőről szóló tant foglalja magában és az objektív célszerűséggel foglalkozik. Amíg az első részben minden fejtegetés központját a szépség eszméje és a műalkotás, illetve műélvezet fogalma képezik, addig a második részben a természet organikus alkotásaira vonatkozó felfogásunk képezi kérdés tárgyát. A műalkotás és az organizmusok területét a célszerűség vonása fűzi egybe: amott a szubjektív, emitt az objektív célszerűség az uralkodó s a művésziesség jellege nemcsak a művészet alkotásait teszi örök életűvé, hanem ott ragyog a természet organikus produktumain is, amelyeket Kant joggal nevez „művészetben gazdagoknak."

Az objektív célszerűség elve, amelyet Kant a teleologiai ítéleőről szóló tanában magyaráz, arra szolgál, hogy a természet jelenségeit szabályok alá rendeljük ott, ahol a természet pusztá mechanizmusa szerint való okiság törvényei nem elegendők. Ez az elv azonban nem tartozik az u.n. konstitutív elvek közé, hanem

merőben *regulatív*, mert a természet jelenségeinek pusztán *megítélésére* szolgál, azaz, mikor ezt az elvet a természet jelenségeinek megértésére használjuk, nem a jelenségek bizonyos sajátosságát tartjuk szem előtt s nem is úgy tekintjük a dolgokat, mintha azok valóban egy ilyen célszerűségnek, magában a *természetben* levő célszerűségnek engednének, hanem azt a magatartást vizsgáljuk, amelyet az emberi ész felvenni kénytelen, amikor a természet bizonyos jelenségeit célszerűeknek ítéli meg.

Az objektív célszerűség, éppen objektivitásából kifolyólag értelmi, intellektuális jellegű s egyszersmind formális is, azaz, olyan célszerűség, amelynek alapján hiában keressük a célt. A célszerűnek mondott természet jelenség olyan, mintha a mi használatunkra való tekintettel szándékosan célszerűen rendeztetett volna el, holott a célszerűség vonását én magam viszem bele az illető jelenségbe, amikor azt fogalmak szerint megítélem s végtelen sokféle célra alkalmasnak jelentem ki. Ezt az intellektuális és formális, de objektív célszerűséget *belső* szükségszerűségnek is nevezi Kant, mivel a természet ezen jelenségei önmagukban, minden más dologra való tekintet nélkül ítéltetnek célszerűeknek: céljuk nem magukon belül van. Ez a *belső* célszerűség pedig csak úgy lehetséges, ha az illető jelenség, amelyet természet-célként tekintünk, *önmagától ok is, okozat is*. Ilyen természeti jelenség pld. a fa, amely egy más fát teremt ismert természeti törvény szerint s a mely másik fa ugyanazon nemhez tartozik, úgy, hogy általa, nemét tekintve, ez a fa önmagát teremtette; de ugyanez a fa önmagát is teremti, mint individuumot, azaz nő és gyarapodik, a rendelkezésére álló nyers anyagot oly eredetiséggel választván ki és tévén ismét össze, hogy e tekintetben „minden művészet végtelenül messze marad mögötte”. E példa világosan mutatja, hogy önmagának oka és okozata csupán az *organizmus*, a szeretet lehet, amelynek részei az egészre való viszonyuk által léteznek. Az organizmus maga mindig egy cél, azaz, egy fogalom vagy eszme alá van rendelve, amely eszme, mindazt, amit az illető organizmus tartalmaz, *a priori* meghatározza. Az organizmus továbbá önmagának oka és okozata, mert részei az által kötődnek egy egésznek egységévé, hogy egyik a másiknak kölcsönösen formailag oka és okozata. Csak ily módon lehetséges u.i. az, hogy az egésznek eszméje minden résznek formáját és összekötését meghatározza. Az organizmusban tehát minden rész a többiek *által*, a *többiekért* és az *Egészért* létezik. A természet-cél organizált és önmagát organizáló dolog, amely az elmondottak értelmében nem csak pusztán masina, mivel pusztán mozgóerő van benne: hanem van benne *képező* erő is, amelyet közül ilyen képező erő híján szűkölködő anyaggal is, (azaz: organizál). Ilyen képező és organizáló erővel a masina nem bír, mert ez az erő egyedül a mozgóerő által meg nem magyarázható. — Mindezeknek alapján megállapíthatjuk, hogy az organizált lények egyedüliek a természetben, amelyek célokat tekinthetők. Az organizált lények *belső* célszerűséggel bírnak, céluk önmagukban van. Ennek a *belső* célszerűségnek megítélési elve pedig így szól: „*a természetnek organizált produktuma az, amelyben minden cél, és kölcsönösen eszköz is.*” Ez az elv egyszersmind *maxima* is, amely azonban soha sem alkalmazható konstitutív, hanem csupán regulatív elvként, s mintegy vezérfonalat ad kezünkbe, hogy a természeti jelenségeket egy már megadott és meghatározó eszme segítségével, egy új törvényes rend szempontjából vizsgáljuk, megítélvén a dolgokat a cél tekintetében, anélkül azonban, hogy ezen megítélés által jelenségek mechanikus okságán csorbát ütnénk. Regulatív ez az elv, — tehát arra vonatkozólag nem mond semmit nekünk, hogy valami, amit szerinte megítélünk, a természetnek *szándékos* célja-e vagy sem, hogy „vajon a fű a borjú és a birka s ezek, valamint a természet többi dolgai az ember részére léteznek-e.”

Helytelenül értelmezné Kant tanát az, aki teleologiai fejtegetéseiben a természeti törvények kényszerű mechanizmusának megsértését s tehát egy helytelen természetmagyarázatot látna. Itt erről szó sem lehet. A mechanizmus és teleologia nem két ellentétes, egymást kizáró, hanem — helyesen — értelmezve egymást kiegészítő fogalmak. A teleologiai megítélés egy szemléleti mód, amely egyetlen ponton sem érinti a természetben egyetemes érvényű okság mechanizmusát, hanem e mechanizmus épségben hagyásával, egy rendszeres egység megalkotása érdekében és kényszere alatt, úgy tekinti a természet jelenségeit, mintha azok egy célként lennének alá rendelve. Ezért hangsúlyozza Kant lépten-nyomon, hogy a teleologiai elve nem konstitutív elv, hanem csupán regulatív, mely irányt szab nekünk és utat mutat, hogy a természetnek systematikus egységéhez eljuthassunk. Tagadhatatlan, az észnek rendkívül nagy érdeke, hogy a természet jelenségének mechanizmusa érintetlenül hagyassék, mert ezen mechanizmus nélkül képtelenek lennénk a természet magyarázatára és megértésére. Ámde másfelől éppen ilyen szükség és elengedhetetlen ez, hogy a célszerűség elvét, illetve maximáját alkalmazzuk a természet bizonyos jelenségeire: ez az elv ugyan nem teszi előtünk érthetőbbé a dolgok keletkezését, de *heurisztikus* elvül szolgál arra, hogy a természetnek nem egyetemes, sajátlagos törvényeit kutassuk. Ez a heurisztikus elv nem arra szolgál, hogy a természetén túl a természet lehetőségének alapját kutassuk, hanem arra, hogy segítségével a sokféleképpen egy magasabb egységét létesítsük; ez az egység egy új fajta egység, amely kifejezésre juttatja azt a viszonyt, amely az organizmusoknál az Egész, mint előzetes meghatározó és a részek, mint az Egész által meghatározottak között fenn áll. A *belső* célszerűség heurisztikus elvének segítségével megállapított egységen belül az okságnak mechanikus törvénye minden korlátozás nélkül

érvényesül: a teleologia heurisztikus elve mint egy előkészíti a talajt arra, hogy a kauzalitás működésben lépjen s megmutatja azt a pontot, ahol ezen működésnek kezdetét kell vennie. Ugy áll tehát a dolog, hogy az organikus jelenségek magyarázatánál a mechanizmus és a teleologia kiegészítik egymást. A természet mechanizmusa még nem elegendő arra, hogy valamely organikus lény lehetőségét elgondolhassam, hanem ismerő képességünk természete szorít, hogy már előzetesen egy célszerűen működő ok alá rendeljem az organikus lényt. Másfelől azonban az organikus lénynek pusztán teleologikus, előzetesen megállapított oka nem elégséges ahhoz, hogy én az organikus lényt, mint a természet produktumát tekintsem és ítéljem meg. Ez csak úgy lehetséges, ha a mechanizmus segítségemre jön, mintha egy szándékosan működő oknak lenne eszköze, amely ok céljainak a természet a maga mechanikus törvényeiben alá van rendelve. Eként mintegy az okságnak két fajtája kapcsolódik itt egybe: a természet a maga egyetemes törvényszerűségében egy eszmével, amely eszme a természetet egy sajátos formára korlátozza.

Ezt a belső célszerűséget, amely a természet magyarázatának elengedhetetlen elve, jól meg kell azonban különböztetni a dolgok külső célszerűségétől. Külső célszerűség alatt azt érti Kant, hogy valamely dolog egy másik dolognak eszközéül szolgál. Ebben az értelemben a külső célszerűség nyilván a hasznosság kifejezője. Kant kora Wolff filozófiájának hatása alatt célszerűségeen mindig a külső célszerűséget értette s a célszerűség szempontjából való megítélést a dolgok hasznossági megítélésével azonosította. Kant ezzel a vulgáris felfogással szemben a belső célszerűség elvét teszi regulatív elvvé, amely nem azt vizsgálja, hogy a természetben létező dolgok miként helyezhetők el az eszköz és cél szerint alakuló hasznosság sorában (a növény hasznos az állatnak, az állat hasznos a ragadozónak, a ragadozó hasznos az embernek stb.), hanem az organikus lényeknek önmagukon belül levő célját tekintve s ezen az alapon állapítja meg a sokféleképpen egy új fajtája egységét és fedezi fel azokat a sajátos törvényeket, amelyek az egyetemes törvények épségben hagyása mellett, specifikusan vonatkoznak a természetben létező „dolgokra”, mint egyéni alakulatokra.

Ha már most mindezek után az egész természetet, mint egységet a maga teleologiai összefüggésében tekintjük, akkor mindennek előtt azt állapíthatjuk meg, hogy nincs a természetben egyetlen lény sem, amelyet a természet „végső céljának” nevezhetnénk. „Végső cél”-nak — Endzweck — nevezi u.i. Kant azt a célt, amely nincs reászorulva egy más célra, mint lehetőségének feltételére. Még az a cél sem lehetne ilyen „végső cél”, amelyik a természet „utolsó cél”-jának — letzter Zweck — volna tekinthető. Nem lehet „végső cél” az ember sem, — jóllehet ezzel dicsekedni szokott, — mert ha bizonyos vonatkozásban célul is tekinthető, más vonatkozásban ismét csak egy eszköz rangjára süllyed alá. Lehet azonban az ember a teremtetésnek „utolsó célja” ezen a földön, mert egyedül ő az a földi lény, amely célokról magának fogalmat alkotni képes és célszerűen alkotott dolgok aggregátumából esze által a céloknak egy rendszerét létesíti.

Az ember tehát a természet „utolsó cél”-ja, akire vonatkoztatva a többi organikus lények, mint pusztán „természetcélok” a céloknak egy rendszerét alkotják. Ha már most azt kérdezzük, hogy mi az az emberben, amit benne a természettel való kapcsolata által előmozdítandó célnak tekintünk, akkor erre a kérdésre csak két felelet lehetséges. Vagy olyannak kell lennie annak a célnak, hogy az a természet által jótékonyan kielégíthető, — ez az ember *boldogsága*, vagy nem egyéb ez a cél, mint alkalmasság és ügyesség, illőség mindenféle célra, amire a természetet az ember felhasználni képes, — ez pedig az ember *kultúrája*. Ámde ez a cél a boldogság nem lehet, mert hiszen erről még az embernek magának sincs egységes és szilárd fogalma s ha volna is, az ember nem az a lény, amelyik az élvezetben kielégíthető lenne. Különben is, nem állíthatjuk azt, hogy a természet az embert különös kedvencéül fogadta volna, sőt ellenkezőleg, éppen olyan kevésbé kímélte meg őt csapásoktól, veszedelmektől, szerencsétlenségektől, mint a többi állatokat, s úgy alkotta meg, hogy nem egyszer ő maga munkál a saját boldogtalanságán a háború barbárságai stb. által. Így az emberen a természet „utolsó cél”-ja más nem lehet, mint a kultúra, az ember ama képességének megszerzése, a mely alkalmassá teszi őt arra, hogy célokat tüzzön ki magának s a természetet ezen célok megvalósítására eszközül használja föl. A kultúra alkalmassá tévén az embert minden tetszőleges célra, biztosítja az észnek uralmát és felszabadítja az akaratot a vágyak zsarnoksága alól. A művészet és a tudományok azon élvezet által, amely egyetemesen közölhető, a szokások finomítása s a modor csiszolása által ugyan nem teszik erkölcsileg jobbá az embert, de csökkentik az érzékek despotizmusát s előkészítik az embert egy olyan uralomra, amelyben minden hatalom az ész kezében van.

A kultúráról való elmélkedések átvezetik Kantot a praktikus bölcselet területére, a *physiko-theológiában*, amely előadja az észnek azon kísérletét, hogy a természet céljairól a természet legfőbb okára s annak tulajdonságaira következtessen, és az *ethikotheológiába*, amely nem egyéb, mint kísérlet arra, hogy a természetben lévő eszes lények morális céljából következtessünk a világ legfőbb okára s annak tulajdonságaira.

A mi a physikotheologia törekvését illeti, már a *Tiszta Ész Kritikája* kimutatta, hogy ezen az alapon isten

létét bebizonyítani lehetetlen. Itt arra mutat rá Kant, hogy a physikotheologia mindig csak fizikai teleologia marad s theologia soha sem lehet belőle, mert benne mindig a természetben levő célokról van szó s tehát az a cél, amelyre nézve maga a természet létezik, még kérdésben sem jöhet. A „végső cél”-ról nekünk semmit sem mond a természet s a fizikai teleologia értelmében úgy tekintjük ugyan a természetet, hogy az egy értelem műve, ámde bármily messzire is toljuk ki a teleologia határait, mégsem fogunk feleletet kapni arra, hogy ezzel a természettel s annak létrehozásával volt-e egy „végső cél”-ja a létrehozó értelemnek. Kérdés, hogy ez az értelem egyáltalában valamely „végső cél” szerint teremtette-e a világot vagy pedig természetéből következő szükségszerűséggel hozott-e létre bizonyos formákat. A physiko-theologia egy rosszul értelmezett fizikai teleologia.

Az *ethikotheologia* szintén az isten létének bizonyítását kíséri meg. A morális teleologia a mi eszünktől elválaszthatatlan a priori elveken nyugszik s ezért kétségkívül előnyben van a fizikai teleologia fölött. A morális teleologia a legfőbb oknak, mint világoknak meghatározott *fogalmát* adja oly módon, hogy ezt a világokat nem csupán természeti tulajdonságokkal látja el, hanem felruházza mindentudósággal, mindenhatósággal, mindenült jelenvalósággal stb. amely tulajdonságok istennel, mint morális „végső cél”-lal összekötve adáquat módon tulajdonítanak neki. Ily módon a morális teleologia *egyetlen* világteremtőnek fogalmát képes megállapítani s az ily módon elgondolt világteremtő valóban lehet a theologia istene. A morális teleologia tehát átvezet a morális theológiára, ez pedig közvetlenül a *vallásra*, azaz, *kötelességeinknek isten parancsaiként való ismeretére*.

Az *Ítéleőrő Kritikája* Kantnak utolsó főműve. Az utánna keletkezett iratok Kant szellemének és felfogásának ismeretéhez újabb, jelentős vonásokat nem szolgáltatnak s ezért mellőzhetjük is ismertetésüket. Az *Ítéleőrő Kritikája* Kantnak az a műve, amely a theoretikus és praktikus bölcsélet között fekvő terület természetét és sajátosságait felfejtve, a theoria és praxis dualizmusát eként megszünteti, a közből fekvő területen egyesítve azokat. Egyesül pedig a theoria és a praxis világa az ismerő, illetve cselekvő alanyban a cél fogalmának segítségével. A reflektáló ítéleőrő tesz képessé arra, hogy ne csak megismerjük a dolgokat az értelem elvei szerint, hanem, hogy megis ítéljük azokat, vajjon megfelelnek-e azoknak a szabályoknak, amelyeket a cél fogalom foglal magában. Eként lesz az ítéleőrő összekötő kapocs az értelem és ész között s az ítéleőrő kritikája Kant rendszerének betetőzője. Összekötő kapocs a cél fogalma, mely nagy jelentőséggel bír nem csupán az ismeret, hanem a cselekvés terén is, éreztetve a maga regulatív erejét úgy a theoretikus, mint a praktikus ész tevékenységeivel szemben. Az ész világa a célok világa; az ész világa az értékek világa.

14. §.Összefoglalás és visszatekintés.

Megismerkedve Kant három kritikai művének fejtegetésével és a transzcendentalizmus lényegének, a criticismus bölcséleti álláspontjának felmutatására törekedvén, talán sikerült a figyelmes olvasót meggyőznünk arról, hogy Kant úgy a theoretikus és a praktikus ész, valamint az ítéleőrő kritikájában az *alanyból* indulva ki a világ jelenségeit és az emberi szellem alkotásait a maguk *lényegében* akarja megérteni. Nem a jelenségek keletkezése és folyamata, nem végbemenésüknek törvényei érdeklik őt s nem a lélektan útját követi, hanem az emberi alkotásoknak azokat az a priori vonásait kutatja, amelyek ismeretünket lehetővé teszik s azoknak az egyetemesség jellegét adják. Ezek az a priori vonások a szellem útján kerülnek ismereteinkbe, vonatkoznak ezek az ismeretek akár a természetre, akár a cselekedetekre, akár a műalkotások és a természeti dolgok organizmusára. Ezek az a priori vonások teszik lehetővé az ismeretet s biztosítják annak szükségszerűségét. Ismereteink *tartalmát* a nagy kosmos és az emberi élet végtelen gazdagsága nyújtják, *formáját*, amely ezt a tartalmat *értékké* teszi, a szellem tevékenysége szüli. Nincs semmi ebben az emberi életben, ami a maga *igazságát*, *szépségét*, *jóságát* ne a szellemtől nyerné s nincs egyetlen igazi, fáradságra érdemes cél, melyet ne a szellem tűzne ki részükre. A világon tehát minden, ami értékkel és el nem multható beccsel bír, szellemi természetű, mert a szellem örök, kiapadhatatlan forrásából ered. Az *eszmék* a maguk végtelenség felé szabályozó erejükkel egy új és magasabb valóság előtt nyitják meg számunkra az utat s attól a mi *van*, ellenállhatatlanul ragadnak annak az irányába, a minek lennie *kell*. Nem agyrémekek után fut tehát az, aki eszmék szolgálatára szenteli életét, hanem egy felsőbb valóságnak, az értékek birodalmának lesz polgárává.

A Kant kritikai idealizmusának eként a szellem, az intelligencia áll középpontjában. Ebből a középpontból árad szét minden érték a kerület többi pontja felé, egységbe fűzve össze mindazt, amit az emberi szellem maradandóul alkotott. Ez a szellem egy és ugyanaz, akár ismerő, akár cselekvő, akár műalkotó és műélvező

legyen: a három kritikai mű fejtegetéseinek tárgyát az *egy és ugyanazon* ész képezi. Mind a három kritikában ugyanaz a tiszta ész tart szemlét önmaga felett s teszi öntudatosá, maga előtt is világossá azokat a tevékenységeit, a melyek által önmagát megvalósítja. Mind a három kritikai műben a szellem önmagára reflektál, önmagának tevékenységeit teszi kritika tárgyává, ő az alany és ő a tárgy is: a *Tiszta Ész Kritikájának* tárgya az *igazságot* létesítő tiszta ész vizsgálata, a *Praktikus Ész Kritikájának* tárgya a *jóságot* létesítő ész vizsgálata, az *Ítéleőrő Kritikájának* tárgya a *szépséget*, a műalkotásokat létesítő ész vizsgálata. Mind a három műben ugyanaz a tiszta ész teszi saját magát kritikájának tárgyává, tevékenységének más és más területén szemlélvén önmagát. Ezen vizsgálat közben derül ki, hogy a tiszta ész mindenütt a saját alkotásaival találkozik a gondolkozás egész birodalmában s a tapasztalat lehetőségének megértése csak azért sikerül, mert a tapasztalat tárgyainak lehetősége ugyanazon feltételeknek van alá vetve, a melyeknek alá van vetve a tapasztalat lehetősége általában. Ez az a mély belátás, a melyen alapul az idealizmus egész bölcsellete már a Plato tanában is, de a melyet az öntudat teljes világosságára a transzcendentális módszer vaskövetkezettségével először a königsbergi filozófus hozott, hogy azután közkinccsév váljon mindazoknak, akik Fichte óta az ő nyomdokain járva igyekeznek feleletet keresni a bölcsélet nagy kérdéseire. A szellem, az Én, az öntudat — nevezzük bármi névvel is — az a legfőbb feltétel, a mely nélkül nincs sem tapasztalat, sem a tapasztalat tárgya. Az öntudat az a végső pont, amelyre minden ismeretnek és az ismeretek minden egységének irányulnia kell, mert benne kepcsolatlik össze minden ítéletnek alanya és tárgya egy szükségszerű és egyetemesen érvényes ismeretegységbe. Ami nem lehet az öntudat tárgya, az nem lehet ítéletem tárgya s a mi nem lehet ítéletem tárgya, az nem lehet tárgya ismeretemnek sem. Ismeretem tárgya tehát az öntudat feltételének van alá vetve, annak a transzcendentális, ideális öntudatnak, amely, mint egyetemes, általános, logikai tudat toto coelo különbözik a tapasztalatban adott *lélektani* értelemben vett tudattól s a mely nemcsak Kant filozófiájának, hanem általában véve minden filozófiának végső pontjául tekintendő. Az empirikus lélektani öntudat megvalósíthatja magában ezt a transzcendentális tudatot, ha *igaz* ítéletek alkotása által igaz ismereteket szerez magának. Minél nagyobb mértékben telik meg az egyéni öntudat értékes, *igaz* tartalommal, annál nagyobb mértékben valósítja meg azt az egyetemes jellegű, transzcendentális tudatot.

A miként a theoretikus ész kritikája a világtól az Ész felé tereli a figyelmet s az öntudat logikai tényéhez köti a gondolkodás minden miveletét, ekként a *Praktikus Ész Kritikájában* is az erkölcsi érték az öntudat legmélyére belebevezetlik: az ismeretelméleti idealizmussal az erkölcsi idealizmus jár karöltve. Az erkölcsi öntudat a maga páratlan értékének biztos önérzetével emelkedik felül mindazon, a mi nem ő, nem hajolván meg semmiféle töle idegen erő vagy hatalmasság törvénye előtt, hanem csupán a maga adta törvénynek engedelmeskedve. A miként a logikai, transzcendentális öntudat egysége biztosít egységet és egyetemességet minden ismeretnek, aként biztosít értéket minden cselekedetnek az autonóm, *szabad* erkölcsi öntudat. Hiában keressük a logikai értéket az öntudattól független létezőben; hiába keressük az erkölcsi értéket a morális öntudaton kívül valamely töle idegen területen. A logikai, transzcendentális tudat megvalósulásának mértéke szerint valósul meg a logikai érték, a jóság. Az erkölcsi jóság után törő alanyunk autonóm, szabadnak kell lennie, azaz, csak az ész, az öntudat törvényének kell engedelmeskednie és ennek a törvénynek engedelmeskednie *kell*. A törvényadó, erkölcsi öntudat forrása az erkölcsi törvénynek, erkölcsi értéknek, erkölcsi szabadságnak. Az a „*kell*”, amely a *Tiszta Ész Kritikájában* az észnek regulatív szerepe által jut kifejezésre, itt már a maga teljes erejében és teljes méltóságában mutatkozik előttünk, amikor Kant a praktikus észnek a theoretikus ész fölött való elsőségét hirdeti. S ha tudjuk, hogy a theoretikus ész és a praktikus ész egy s ugyanaz az ész, akkor csak Kant gondolatát érvényesítjük, ha azt állítjuk, hogy ez a feltétlen és kivételt nem ismerő, egyetemes és szükségszerű „*kell*” a logikának éppenúgy alapvető tényezője, amint középponti fogalma a praktikus filozófiának. A mindig tevékeny, a csupa-tevékenység öntudat, éppen mert tevékenység, szüli a „*kell*”-t az empirikus, egyéni tudatra nézve s ez a „*kell*” egyformán érvényes az ismeret és a cselekvés terén, mert az egy öntudatnak szülte.

Az öntudat legmélyéről fakadó az a „*kell*” uralkodik az *Ítéleőrő Kritikájában* is, amely műben Kant filozófiája és világnézlete teljes, befejezett egységbe zárul. Itt a „subjektív egyetemesség” gondolata lépik a fejtegetések előterébe és a fejlődés fogalma vezet el a „van”-tól a „*kell*”-hez. A „subjektív egyetemesség” követelménye útját szegi annak, hogy az esztetikában s a teleológiában felmerülő ítéletek csak „privátvélemény” gyanánt tekintessenek. Az esztetikai és teleológiai ítéletek, éppen mivel ítéletek, a természettudományi matematikai ítéletekhez hasonlóan, az öntudat egységéből merítik érvényüket s egyetemességüket az alanyban levő vonások egyetemessége biztosítja. Az ítéleőrő heurisztikus elvei, elvei egyúttal a világnézletnek is, a melynek általános érvényességet és egyetemességet azoknak a heurisztikus elveknek általános érvénye és egyetemessége kölcsönöz. Az a kép, amelyet mi erről a világról és életről magunknak a filozófia alapján alkotni tudunk, érvényességét s egyetemes értékét az észnek a priori formáitól nyeri; de egységét is, amely tulajdonképpen képpé teszi, az öntudat egységétől kölcsönzi. Ily módon alakul

ki az *Ítéleőrő Kritikájában* egységes világnézet, amikor a világ célszerűségének vizsgálatába bekapcsolódik az emberi élet célszerűségének kérdése is s válik „legutolsó cél”-lá a kultúra, mely felszabadítván az ést a vágyak zsarnoksága alól, szabaddá teszi az embert. Az *Ítéleőrő Kritikájának* végső akkordjai eként egy kultúra, és történetbölcseletbe csendülnek ki s ezeket a végső akkordokat ragadja meg, teszi tanának vezető motívumául *Schelling*, — fejlődésének némely korszakában, — és *Hegel*.

Kant filozófiája minden ízében ismeretelmélet: a tiszta ész ítéletei képezik mindenütt a vizsgálat tárgyát, azok az ítéletek, a melyeknek általános érvénye és egyetemessége biztosít értéket ismereteinknek a Szellem megnyilatkozásának minden területén. Kant filozófiája minden ízében idealizmus: eszmék tűzik ki számunkra a célt, melynek megvalósítását a tiszta ész törvényei el nem utasítható „kell”-ként állítják feladatunkul. Ez az ismeretelméleti alapokon nyugvó filozófia lett kiindulási pontja a Kant után következő nagy német rendszereknek, és megtermékenyítője a 19. század gondolkozásának úgy a filozófia, mint a többi tudományok terén.



FÜGGELÉK

15. §. A Kant-magyarázat irányairól.

Kant filozófiájának, elsősorban a *Tiszta Ész Kritikájának* nem kis nehézséggel kellett szívósan megküzdenie, mielőtt általánosan elismertté válhatott. Nem célunk ezeknek a nehézségeknek ismertetése. Meg kell azonban jegyezni, hogy még azokban a körökben is, amelyek kedvezően fogadták a kritizmus új szellemét, igen sokan képtelenek voltak megérteni ezt az álláspontot, amelyre helyezkedve Kant egy új módszer segítségével igyekezett a bölcselet nagy kérdéseire feleletet adni. A „populáris filozófia” dogmatikus hívei csak a régi filozófia régi problémáit vették észre Kant főművében; mások, mint Berkeley követőjét és hívét ítélték el vagy tisztelték meg Kantot; ismét mások Locke tanához akarták a kritizmus fejtegetéseit rokonítani s lélektani vizsgálódások gyanánt tekintették a transzcendentalizmus bölcseletét. A Kant-magyarázat tehát már Kant első kritikai művének megjelenése után röviddel kezdetét vette: helyes irányba azonban csak akkor terelődött, amikor 1785-ben az „*Allgemeine Litteraturzeitung*” Jenában teljesen és fenntartás nélkül Kant álláspontjára helyezkedve, a kritikai filozófiának lett zászlóvivőjévé. Akadtak ugyan még ezután is olyanok, akik Kantot modern szőfistának bélyegezték, sőt olyanok is, akik megvetésük jeléül kutyájukat Kant nevén szólították, ámde a kritizmus szelleme mind nagyobb mértékben ejtette foglyul a lelkeket: filozófusok, theologusok, jogászok, természettudósok szegődtek a Kant táborába, amely napról-napra növekedve indult a maga hódító útjára. Az új bölcseletnek legtöbb hívet kétségtelenül a jenai egyetem professora, *Reinhold* szerezte, aki „*Briefe über die Kantische Philosophie*” c. művében (1786. és 87.) széles körökben kelti fel az érdeklődést, de egyúttal a tan magyarázatában a psychologizmus álláspontjára helyezkedik s a régi racionalizmus útjára tér. Reinhold álláspontját teszi éleselmű kritika tárgyává *Schultze*, göttingeni professor, „*Aenesidemus*” c. művében (1792.) a hol egyszersmind a *Tiszta Ész Kritikáját* is szigorúan bírálja, rámutatván arra, hogy Kantnál az ész nagyon is Ding-an-sich, amely pedig megismerhetetlen; tehát Kant, amikor a tapasztalatot a tiszta ész formájából akarja megérteni, a megismerhetetlenségből vezeti le a megismerhetőt. *Salomon Maimon* is a Ding-an-sich fogalmából indulva ki, azt tanítja, hogy a Ding-an-sich tulajdonképpen csak annak a tudata, hogy van egy határ, amelynél az ismeretnek meg kell állania, azaz, a Ding-an-sich csak határfogalom, amely azt jelzi, hogy a racionális ismeret egy határon túl haladni képtelen. Maimon ezen tana által nemcsak a Kant ellen irányuló skepticizmus elé vet gátat, hanem egyszersmind a Ding-an-sich fogalmára vonatkozó magyarázatot is helyes útra tereli, megfosztván e fogalmat minden metafizikai jellegtől.

Reinhold és Schultze — Aenesidemus éppenúgy mint Salomon Maimon, a mikor Kant álláspontja, illetve egyes tanai felett bírálatot gyakoroltak, a kritikai filozófiát a maguk módja szerint megérténi és magyarázni iparkodtak. Ugyanerre a megértésre törekedtek a német idealizmus nagy rendszer-alkotói *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*, majd utánuk *Herbert* és *Schopenhauer* is, a kik egyszersmind magyarázói is voltak Kantnak. Ez az ő Kant-magyarázatuk azonban már egy előzetesen elfoglalt systematikai álláspontról történvén, nem volt, hogy így fejezzük ki, immanens magyarázat s nem vonatkozott az egész Kantnak magyarázatára, hanem souverain módon tanának valamely jelentős pontját ragadva ki a maga felfogása szerint magyarázta azt s annak alapján értelmezvén Kant egész állásfoglalását.

A tulajdonképpeni értelemben vett Kant-magyarázat abban az időben kezdődik, a mikor az érdeklődés ismét a Kant filozófiája felé fordul, főleg a *Lange* és *O. Liebmann* tevékenységének hatása alatt. Albert *Lange* „*Geschichte des Materialismus*” c. művében (1866.) a kritizmus alapján teszi beható és alapvető bírálat tárgyává az akkor ismét felvirágzó materializmust, „dogmatizmusnak” és „metafizika”-nak bélyegezvé azt. Ezen kritikában egészen sajátos szempontból magyarázza Lange a Kant kritizmusát, elvetvén első sorban a Ding-an-sichnek metafizikai értelmezését s az a priori nem transzcendentális-logikai, hanem lélektani-fiziológiai értelemben magyarázván. Az a priori Lange felfogása szerint az embernek psychophysikai organizmusában gyökerezik s mindaz, amit Kant az ismerés a priori formáinak nevez az emberi organizációnak produktumai. Lange ezzel a felfogásával kapcsolódik a *Fries* (1773-1843) Kant-magyarázatához, amely az ismeret a priori elveit szintén az emberi lélek természetéből akarja levezetni és megmagyarázni. A filozófia elveinek magyarázata — úgy mond *Fries* — az ész *anthropologiai* kritikájától függ, amiből az következik, hogy Kantnak a logikai diszpozíció helyére az anthropologiai diszpozíciót kell vala tennie, a filozófia alapja a lélektani anthropologia lévén. Ebben az értelemben magyarázva Kantot, az

egész transzcendentális elvészíti a maga eredetiségét és lényegét, empirikus és lélektani jelleget öltvén magára. Fries tanában mindaz, a mi Kantnál logikai vala, lélektanivá leszen s a Kritika helyét anthropologia foglalja el, a transzcendentális módszer helyére pedig a lélektani módszer lépik. Ebben az irányban haladnak Medveczky Frigyes különböző Kant-tanulmányai is, amelyeket német nyelven tett közzé *Fr. non Bärenbach* név alatt, (v.ö. Kornis Gy.: *Medveczky Frigyes emlékezete* c. megemlékezés az *Athenaeum* 1915. évf. 190 sk. lapjaival).

A Fries és Liebmann lélektani és fiziológiai magyarázatának nyomdokain jár L. Nelson, aki úgy az ismeretelmélet, mint az ethika terén Fries tanának felújítója a körülötte csoportosuló *új-friesianus* iskolával. Nelson is annak a meggyőződésnek ad kifejezést, hogy a dedukció által való megokolás, azaz, a metafizikai alapelveknek felmutatása csak *lélektani* úton történhetik s a metafizikai ítélelek lehetőségének kérdése is lélektani probléma. Ezért Kantnak lélektani magyarázatát sürgeti Nelson s úgy fogja fel az ismeret a priori elveit, mint a melyek a belső tapasztalat által jutnak tudatunkba s a belső tapasztalat által érthetők meg.

A Kant-magyarázat lélektani irányával szemben áll s vele párhuzamosan halad az az irány, amely a Kant-magyarázat terén ma már uralkodónak mondható s amelyet *transzcendentális-logikai irány*nak nevezhetünk. Ennek az iránynak tulajdonképpen megindítója O. Liebmann (1840-1912.) a kit Windelband joggal nevezett „Kant leghűségesebb tanítványai”-nak. Liebmann *„Kant und die Epigonen”* c. művében (Stuttgart 1865; újabban kiadta a Kantgesellschaft Berlin 1912.) reámutatva arra, hogy Kantnál a Ding-an-sich felvétele képezi rendszerének alaphibáját s kimutatván, hogy ezt az alaphibát Kant követői is, kezdve Fichtétől, magukkal viselik, fejtegetésének minden fejezetében kijelenti: „tehát Kantra kell visszamenni.” Nemes szépségű, világos nyelven fejti ki, hogy a Ding-an-sich Kantnál még a dogmatikus metafizikának maradványa, amely metafizika helyére Liebmann a *kritikai metafizikát* állítja. Ez a kritikai metafizika a transzcendentális szelleméből nő ki, teljesen az emberi ész határai között mozog, de elismer egy transzcendens „feltétlent”, amely az ismerés határain túl van s megelőz minden ismeretet és az ismerés forrását képező tudatot. Az alany, amelyről a transzcendentális beszél, nem a lélektani, egyéni Én, hanem a transzcendentális-logikai Én, amely feltétele minden tapasztalatnak és minden ismeretnek.

A transzcendentális-logikai irány főképviselője H. Cohen (1842-1918) az u.n. „marburgi iskola” megalapítója. Cohen a Kant tanáról írott műveiben (Kants Theorie der Erfahrung 1871; Kants Begründung der Ethik 1877; Kants Begründung der Aesthetik 1889.) visszautasítja úgy a lélektani, mint a metafizikai Kant-magyarázat álláspontját, kiemelve és előtérbe állítván a transzcendentális idealizmus és ismeretelméleti-logikai jellegét. Ezért bátran nevezhető felfogása logikai idealizmusnak, amelyben a kritizmus súlypontja a tiszta gondolkodás logikájára esik. Ettől a tiszta gondolkodástól különálló lét nincs: gondolkodás és lét egybeesnek. A tiszta gondolkodás, amely jól megkülönböztetendő a lélektani értelemben vett gondolkodástól, képezi a logika tárgyát és a logika képezi a filozófiának, mint rendszernek alapját. Ez a logika pedig a matematika, de főleg a matematikai természettudományon tájékozódik, magáévá téven ezeknek a tudományoknak módszerét. Ez a matematikai tájékozódás azután szükségszerűen vezet az egész „marburgi iskola” egyoldalúságára: a természet kozmosza mellett háttérbe szorul a történelem kozmosza. Ezt az egyoldalúságot, melynek következménye az, hogy Cohen és iskolája nem képes Kant egész szellemével szemben igazságos lenni, ezt az egyoldalúságot nem csökkenti az sem, még kevésbé küszöböli ki, hogy Cohen az etikában a szellemi tudományok logikáját látja. Nem látjuk semmiképpen indokolva, hogy miért van szükség arra a kétféle logikára s nem látjuk különösen azt, hogy miféle összefüggés van a fizika logikája és a szellemi tudományok logikája közt. S ha még hozzávesszük ehhez azt, hogy Cohen etikája a jogtudományon tájékozódik, valóban fel kell tennünk a kérdést: vajon Kant szellemében jár-e el a Cohen transzcendentális-logikai Kant-magyarázata? A Cohen és a „marburgi iskola” Kant interpretációjában megnyilvánuló kétségtelenül naturalisztikus tendencia semmiképpen sem fakad Kant kriticismusának szelleméből s Kant igazi megértésének útját nem egyengeti.

A logikai idealizmusnak Cohen mellett legkiválóbb s bizonyos tekintetben önálló képviselője P. Natorp, kinek *„Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme”* c. műve (1911.) a maga világos és elegáns fejtegetésével sokkal alkalmasabb vezető ennek az iránynak megismerésére, mint Cohennek nehézkes nyelven megírt spintizálással terhes könyvei. Natorpnál a transzcendentálisnak lelke és éltető forrása a *módszer*, amely a maga szakadatlan működésében az ismeret problémájának megoldására irányul. Ez a módszer a „tárgy”-ra vonatkozik, amely Natorp szerint az ismeretnek nem *egyik* problémája, hanem a problémája, s ebből világosan következik, hogy a methodus a „filozófiában mindig az első és az utolsó.” A „marburgi iskola” tagjai között említendő: August Stadler (1850-1910), Ernst Cassirer, kinek Kant-monográfiája egyike a Kant-irodalom legsikerültebb alkotásának, Nicolaus Hartmann stb.

A míg a „marburgi iskola” Kantot az idealizmus irányában magyarázza és próbálja tovább fejteni, addig a Ritschl kriticismusa a realizmus irányában halad. Ritschl szintén visszautasít minden metafizikai

interpretációt, de visszautasítja a Cohen és társai idealisztikus álláspontját is, azt állítván, hogy a mi ismeretünk egy tőlünk függetlenül létező valóságnak, realitásnak tükröze. Hogy ez a tőlünk független realitás létezik, erről érzékszerveink tesznek tanúbizonyságot. A tudat egységének a külső, létező realitás egysége felel meg. A míg tehát a „marburgi iskola” híveinél a gondolkodás és lét egybeesik, addig Ritschl-nél a lét megelőzi az érzéklést, mint annak alapja és előfeltétele. — Ritschlhez közel állanak *K. Königswald, Külpe* (1862-1915.) és *Frischeisen-Köhler*, némileg *Volke*.

A „marburgi iskola”-val rokonságot mutat a *W. Windelband* (1848-1915.) által alapított és körülötte csoportosuló u.n. „bádeni iskola”, amely szintén az idealizmus alapján helyezkedik Kant magyarázatában. De különbözik a „marburgi iskolától” abban, hogy teljesen elveti annak merev methodologizmusát, amely a tiszta gondolkodás és lét egységét hangsúlyozza, miáltal a lét logikai viszonyok sokságaira bomlik. A míg Cohen és követői kizárólag a matematikai természettudomány, a fizika felé és *azon* tájékozódnak, addig Windelband és követői a természet kozmosza mellett a történelem csodás gazdagságú világát sem tévesztik szem elől, sőt felfogásuk súlypontja egyenesen a „Sollen”, az *érték* fogalmán esik. Windelband határozott kritikát gyakorol a Kant-magyarázat azon fajtájával szemben, amely tisztán ismeretelméleti felfogásokban éli ki magát: nem csupán theoretikus igazság van, hanem mivel az igazság Kant szerint a szellem normája, van etikai és van aesthetikai igazság is. Kant egész filozófiáját három kritikai műve együtt adja. Kant tana az emberi élettevékenységek egész terjedelme felett elmélkedik, mikor vizsgálat tárgyává teszi ezen élettevékenységeken uralkodó normáit a szellemnek. Kant megállapítja minden egyes normának érvényét, elkülöníti őket egymástól, kimutatja azt az értéket, amely az egyes normákat a mi normáltudatunkban megilleti, de egyszersmind bebizonyítja azt is, hogy ezek a normák minden nehézség nélkül egyesülnek rendszerré, amelynek csúcsát mi csak sejteni vagyunk képesek. Ezek a normák hát nem csupán a tudomány normái, hanem a tudomány mellett ott vannak s azoktól függetlenül érvényesek az erkölcsi tudat és az aesthetikai érzés normái is. A theoretikus tudat mellett helyet foglal az erkölcsi és az aesthetikai tudat is: az emberiség ideáljairól szóló tan. Ez a kanti filozófia „szelleme”. És Windelband valóban Kant szelleméhez ragaszkodik, amikor kijelenti, hogy „Kantot megérteni, annyit jelent, mint Kanton túlmenni.” Ebben az értelemben magyarázza Windelband Kantot, az *élő* Kritikájának fontosságát a criticismus egész tanának megismerése szempontjából hangsúlyozván a filozófiának fontosságát nemcsak a tudomány, hanem az élethalakítás szempontjából is elismervén.

Ezen az úton halad Windelband tanítványa, *Rickert* is, aki különben immár a filozófia történetének legkiválóbb alakjai közé emelkedett a maga ismeretelméleti, értéktani és kultúrbölcseleti kutatásaival. Rickert véleménye szerint arra nézve, aki a filozófia előhaladásának szolgálatot akar tenni, fődolog az, hogy megértse azt, ami Kant tanában absolute *új*. Ez az absolut új pedig a „transzcendentális” és a „kritikai szubjektivizmus” fogalmában már benne rejlik. Aki a kritikai szubjektivizmus álláspontjára helyezkedik, annak őrizkednie kell mindenek előtt a „dogmatikus” metafizikától s azután frontot kell csinálnia minden psychologizmussal szemben, amely azt hiszi, hogy filozófiai alapproblémákat old meg, holott csak a reális lelki életet kutatja. — A mi a „transzcendentális” fogalmát illeti, az nem jelent sem „reális”-t, sem valóságot a szó szokott értelmében. Nem is szabad azt az érzéki világ „előtt” keresnünk s ha pozitíve akarjuk megjelölni, jobb kifejezésünk erre nincs, mint az „érvényes érték és jelentés” kifejezése. A nagy német idealisták is belevonták a világ fogalmába az irracionális, vagy ideális birodalmának fogalmát s éppen ebben az értelemben nevezhetők Kantiánusoknak. Nekünk is abban az értelemben kell Kantiánusokk lennünk, hogy nem korlátozódunk a pusztán reális világra vagy annak metafizikai megkettőzésére, hanem bevonjuk a világ fogalmához az értékek fogalmát is. (V.ö. *System der Philosophie* c. művének I. kötetéhez (1921) írott előszavát. E mű rendkívül alkalmas bevezető a filozófiai gondolkodásba.)

A „badeni iskola” értéktani-kultur filozófiai irányához tartoznak az éles eszű, hősi halált szenvedett *Lask* (1875-1915.); a német idealizmus történetének kiváló bűvara és magyarázója *R. Kroner*; közel áll ez irányhoz *B. Bauch*, egy kitűnő Kant-monographia írója s az ismeretelmélet logika művelője.

Ezek a különböző, itt csak vázlatosan ismertetett irányok küzdenek ma is Kant helyes megértése és magyarázata szolgálatában s eldönteni nehéz, melyik irány fog végül a helyes megértéshez elvezetni. Annyi azonban kétségtelen, hogy helyesen értette meg Kantot és a Kant szellemében működik az, aki belőle kiindulva sikeresen dolgozott a filozófia előhaladása érdekében, mert hiszen Kant nem filozófiát akart tanítani, hanem a filozofálásra szeretett volna elvezetni minden elmélyedésre képes elmét.

16. §. Kant fontosabb filozófiai iratai.

1. A praekritikai korszakból származó iratok.

1747. *Gedanken von den wahren Schätzung der lebendigen Kräfte.*
1755. *Allgemeine Naturgeschichte des Himmels.*
1755. *Meditationum quorundam de igne succinta delineatio.*
1755. *Principiorum primorum cognitionus metaphysicae nova dilucidatio.* — Kant habilitációs irata.
1756. *Monadologia physica.*
1762. *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen.*
1763. *Die einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes.*
1763. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.* A berlini akadémiához benyújtott pályamunka. Pályázaton Mendelssohn nyerte el az első díjat, Kant a másodikat.
1763. *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.*
1764. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.* — Kant egyik legéletteljesebb és legszellemesebb műve.
1766. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.*
1770. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* — Kant inaugurális értekezése.

2. Iratok a kritikai korszakból.

1781. *Kritik der reinen Vernunft.* — Az átdolgozott 2-ik kiadás megjelent 1787-ben s ezt a kiadást tekintik a mű végleges szövegének.
1783. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.*
1784. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* — *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*
1785. *Rezensionen von Herders Ideen zur Philosophie der Menschheit.* — *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse.* — *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.*
1786. *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte.* — *Was heisst: sich im Denken orientieren?* — *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.*
1788. *Kritik der praktischen Vernunft.* — *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie.*
1790. *Kritik der Urteilskraft.* *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine Zetere entbehrlich gemacht werden soll.* (Vita irat Eberhard professzor ellen).
1791. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.*
1793. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* — *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.*
1794. *Das Ende aller Dingen.*
1795. *Zum ewigen Frieden ein philosophischer Entwurf.*

1796. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie.*

1797. *Metaphysik der Sitten: 1. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; 2. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. — Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen.*

1798. *Der Streit der Fakultäten. — Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*

3. Mások által kiadott művek:

1800. *Kants Logik* — kiadta Jäsche.

1802-3. *Kants physische Geographie*, — kiadta Rink.

1803. *Kant über Pädagogik*, — kiadta Rink.

4. Kant halála után kéziratait közlő művek közül fontosak:

1. Lose Blätter aus Kants Nachlass, — kiadta H. Reicke. (1889.) — 2. Kants Opus posthumum, — kiadta E. Adickes. (Berlin 1920). 3. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, — kiadta B. Erdmann. (1882. és 1884.). Végül 4. Kant levelezése, melyet legteljesebben és legnagyobb pontossággal közöl a Berliini Akadémia Kant-kiadásában Reicke; eddig megjelent 3 kötet, míg a 4-ik még kiadásra vár.

5. Kant összes műveinek kiadásai:

a) Hartenstein 10 kötetes kiadása 1838-39.

b) Rosenkranz és Schubert kiadása, 12 kötet 1838-42.

c) Hartenstein 8 kötetes kiadása 1867-69.

d) A „Philosophische Bibliothek” kiadása, megbízható bevezetésekkel az egyes művekhez és pontos tárgymutatókkal.

e) A Berliini Akadémia nagy és teljességre törekvő kiadása, amely 24 kötetre van tervezve s 1900-ban indult meg. Megjelent eddig a Művek I-VIII. kötete, — a hátrahagyott iratok 3 kötete (XIV-XVI. kötet), a levelek 3 kötete.

f) Ernst Cassirer-féle kiadás 10 kötetben; a XI. kötet tartalmazza Cassirer Kant-monographiáját; a levelek 2-ik kötetének híján a többi kötetek megjelentek. Az I. kötet megjelent 1912. Berlinben.

g) Az Insel-kiadás 6 kötetben; kiadta Felix Gross. (Leipzig 1912. stb. évek).

6. Az egyes művek újabb kiadásai közül megemlíthendők:

Kritik der reinen Vernunft-nak Kehrbach-féle kiadása — Reklam-Bibliothekban (a különféle kiadások lapszámának párhuzamos közlésével) Bruno Erdmann kiadása (1899. Hendel) igen jó bevezetéssel és kimerítő tárgymutatóval). E. Adickes kiadása (1889.) magyarázó jegyzetekkel, nem váltott be. — Prolegomena-t kiadta: B. Erdmann (mintaszerű, pontos kiadás, bevezetéssel 1878.). K. Vorländer (5. kiadás 1913., bevezetéssel és tárgymutatóval, és Schultz a Reklam-Bibliothekban. — Kritik der praktischen

Vernunft kiadásai: Kehrbach (Reklam) és K. Vorländer (Phil. Bibliothek 6. kiadás 1916.. bevezetéssel és tárgymutatóval). — Kritik der Urteilstkraft kiadásai között legjobbak: E. Erdmanné (1880., mintaszerű) és K. Vorländeré (4. kiadás 1913. Phil. Bibliothek.).

17. §. A Kantra vonatkozó fontosabb irodalom.

A különböző Kant-monográfiák között legterjedelmesebb Kuno *Fischeré* (Gesh. der neueren Phil. 4. és 5. kötete. 3 kiadás 1909-10), amely azonban egyoldalú hegeli álláspontja miatt Kant kritizmusának mélyebb megértésére nem vezet. A Bruno *Bauch* kitűnő műve: *I. Kant* (1921-ben immár 2-ik kiadásban jelent meg; (1. kiadás 1917-ben.) Kezdőknek nem ajánlatos, mivel megértése már a philosophia problémáiban való jártasságot tételez fel. — Szintén 2-ik kiadást ért E. Cassirer munkája: *Kants Leben und Lehre* (1. kiadás 1918. Berlin), amely Kant tanát igen világosan tárgyalja Kant életének keretébe állítva azt be. — Tisztán csak Kant életrajzát nyújtja K. Vorländer *Kants Leben* c. könyve, amely 1911-ben jelent meg. (Phil. Bibliothek. — Kantot, mint a modern kultúra philosophusát rajzolja előttünk *Rickert* világosan megírt és mélyen járó könyve: *Kant, als Philosoph der modernen Kultur*. (Tübingen, 1924.)

Kant filozófiáját tárgyaló kisebb művek közül megemlíthetjük Paulsen ragyogó stylussal megírt könyvét, mely a *Klassiker der Philosophie* c. gyűjtemény VII. köteteként jelent meg, (Frommann. 1. kiadás 1898, 4. kiadás 1904.), de helytelen nézőpontja miatt megtévesztő különösen kezdőknek. Bevezetésül s általános tájékozódásra ajánlatosok: *Külpe* műve (Aus Natur und Geisteswelt 146. K. — 1. Kiadás 1907: 4. Kiadás 1916.) Bruno Bauch-é (1911. Sammlung Göschen). — Rendkívül szellemes, de Kantnál is Kantibbnak lenni akaró a Chamberlain műve: *Immanuel Kant, Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk*, (1905.) Bizonyos tekintetben systematikus célt szolgál az E. V. Aster Kant-könyve (Wissenschaft und Bildung 80. K. 1909), amely a fősúlyt a Kr. der reinen Vernunft taglalására fekteti; hasonlóképpen a C. Simmel-é is — Kant. (1904) — amelynek célja tisztán filozófiai, magába a filozófiai gondolkodásba akarván bevezetni; különben elegánsan és a szerzőnél egészen szokatlan világos stylussal van megírva.

Kant személyiségének megismerése szempontjából igen fontosak azok az életrajzok, amelyeket kortársai — különösen Borovskij, Lachmann és Wasianski — hagytak az utókorra; ezeket az életrajzokat 1912-ben kiadta a Deutsche Bibliothek egy köteteként Felix Gross; rövidítve kiadta 1902-ben A. Hoffmann (2. kiadást 1907-ben H. Schwarz.) Kantra vonatkozó tudományos dolgozatokat, életére és műveire vonatkozó közleményeket, leveleket, képeket stb. ad ki a H. Vaihinger által 1896-ban alapított „Kantstudien”, amelyet 1904 óta az akkor megalakult Kantgesellschaft ad ki. A Kantstudien (ez után jelenik meg XXVIII. kötete) és a Kantgesellschaft megalapítójának H. Vaihingernek köszönhető a Tiszta Ész Kritikájának első, valóban tudományos és bámulatos gazdagságú kommentárja is, amelyből azonban, sajnos, még csak két kötet jelent meg (1881. és 1882-ben; 2. kiadásuk egy Ergänzungsband-dal kiegészítve 1921-ben tervezetett.)

7) Kant hatása Magyarországon és a magyar Kant-irodalom.

Kant fellépése idején hazánkban a Leibniz-Wolff dogmatizmusa volt uralkodó a főiskolák bölcseleti tanszékein és a használt bölcseleti tankönyvekben is. Ámde, a mint *Ruszek József* írja *A filozófiának rövid története* c. műve (1881.) 366. lapján „ami Kantot illeti, korán elhatolt ugyan hozzánk is az ő lármás Reformatziójának híre, sőt kezdték is már még az elején mindjárt, mind Pesten, mind Pésett az Ifjúságnak hirdetni ötét, de vigyázatlan hírtelenkedésekkel, mind *Kreil*, mind *Deling* benne vesztett . . . 1795. jun. 16-án a Nagy Méltóságú Helytartó Tanács által meg is tiltatott annak tanítása.” Még a helytartó tanács tilalma előtt 1792-ben megjelenik *Rozgonyi* műve *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani* c. alatt Pesten, amely mű komoly tanulmányozás alapján fordul Kant a priorizmusa ellen s elismeri ugyan a Königsbergi bölcs nagy érdemeit, de kíméletlenül megrója újszerű műszavait, hosszadalmas körmondait. *Rozgonyi* műve a magyar Kant-irodalomnak első terméke. Ezt követi *Horváth János*: „*Declaratio infirmitatis fundamentorum operis Kantiani Critik der reinen Vernunft*” c. munkája (Buda 1797.) amely azonban még csak meg sem kísérel helyes álláspontot foglalni el a kritizmus megítélésében. *Rozgonyi* első művén kívül losonczy székfoglaló beszédjében (1798. május 2), majd több önálló munkában fordul Kant filozófiája ellen, hangsúlyozván, hogy Kant tana ellentétben áll az evangéliummal, teljesen formálissá teszi az erényt s

ezenkívül merőben érthetetlen is. Kétségtelen, hogy Rozgonyi a maga Kant-bírálatában mindig komoly, objektív marad, igyekszik a maga szemével látni s a mit mond, Kant műveinek közvetetten tanulmányozása alapján mondja. Éles ellentétként kell megemlítenünk *Budai Ferenc* pasquillusát, amely *A Kant szerént való filozófiának rostálgatása levelekben* c. alatt Pozsonyban jelent meg (1801.) s valóban nem is egyéb, mint durva, szellemtelen gúnyirat. Budai Ferenc mérge s epés kifakadásai tulajdonképpen nem is Kantot, hanem *Márton István*, pápai tanárt illették, aki „a magyar nemzet meggyalázója, mivel azt állította, hogy nálunk nem szeretnek gondolkozni”, aki „az atyja mezítelenségét mások előtt felfedező Kámhoz” hasonlatos és a „maga fészket bemotskoló madár.” A nevezett *Márton István* u.i. 1796-ban kiadott *Keresztyén Theologusi Morál vagy is Erkölstudomány* c. terjedelmes (XLIV. és 812 oldal munkájában határozottan a Kant tanának alapjára helyezkedik. Márton István — olvassuk könyvének Élőbeszédében — meg van győződve arról, hogy minden tudományt úgy kell a filozófiához szabni, „mint az órákat szükség a Nap járásához igazítani” s miután az Igazság a kritikai filozófia által a Délponthoz közelebb jutott, ezért ő is „kéntelenítetett az Empiricum Principiumokról lemondani s a Criticum Principiumok szerint” írni meg Erkölstudományát. Művében *Schmidt*-et követi „nyomból-nyomba” s az egyes filozófiai „mesterszókat” könyvének I. Toldalékában közölt *Erkölcsei szótár* magyarázza meg, mely tudunkkal az első magyar nyelvű filozófiai szótár, (a mű 663-769. lapjain) Márton István leghatározottabban utasítja el és cáfolja azt a felfogást, amely az erkölctant pusztán „Boldogság tudomány”-nak tartja s ezzel szemben arra törekedik — nem minden siker nélkül — hogy a criticismus alapján az erkölctudományt a maga nemes egyszerűségére és elvi tisztaságára vigye vissza. Ebben a szellemben írta meg s adta ki *Keresztyén Morális Kis Katekismusát* is, (Bécs 1817.) amelyet azonban egyháza a használatból kitiltott éppen Kanti felfogása miatt. E kis Káté is az *akarat jóságát* tekinti, Kanttal egyezően, magának a célnak s tehát a főjónak „ami még az örökkévalóságban is tzelül leszsz fenn”; ebből következik, hogy úgy a tudósok, mint a tanítók tartoznak a reájuk bízott növendékeket már kicsiny koruk óta „az erköltsi életnek szent tzeljaira . . . felnevelni.” A „kötelesség szentsége” különben Márton erkölcsi filozófiai fejtegetésének középponti fogalma.

Tulajdonképpen az erkölcsi filozófia művelője az a férfiú is, akit bátran nevezhetünk Kant legalaposabb és legszélesebb látó körű magyar követőjének a 19. század első negyedében. *Köteles Sámuel*, előbb marosvásárhelyi, majd nagyenyedi tanárt értem, aki már legelső nyomtatott munkájában Kant tanítványául mutatkozik, (*Logika avagy az értelem tudománya* 1808; 2-ik kiadás 1815; 3-ik kiadás 1830.) Már itt közölt fejtegetéseiben is a kritikai filozófia alapelveit domborítja ki s arra törekedik, hogy a criticismus szellemét értesse meg. Ugyancsak Kant tanának és hasonló című művének hatása alatt áll *Köteles* halála után a tud. Akadémia által kiadott „*Philosophiai Anthropologia*”, amely tulajdonképpen egy összefüggő tapasztalati lélektan akar lenni. Legmaradandóbb azonban Kant hatása s egyszersmind legmélyebb is *Köteles* erkölcsfilozófiájára, mely „*Az erkölcsi filozófiának eleje*” c. művében adatik elő. (A mű első része: „Tiszta erkölcsi philosophia.” 380 lap; második része: „Erkölcsei Anthropologia vagy alkalmazott erköltsi tudomány.” 140 lap. Megjelent mind a két kötet 1807-ben Marosvásárhelyt.) Ez a mű felöleli az erkölcsfilozófia egész anyagát és minden ízében a Kant szellemét tükrözi vissza, elannyira, hogy *Köteles* e két kötetéből Kant etikai felfogását hűen és pontosan meg lehet ismerni. És végül a *Philosophia Encyklopaediája* (megjelent 1829-ben Nagyenyeden) kitűnő bevezető Kant bölcseletébe. Itt jellemzi *Köteles* a Kant criticismusát a következő szavakkal: „Kant az Esmérő tehetséggel azt cselekedte, amit Newton a világosság egyes sugarával. Valamint Newton a prisma segédelmével a világosság egyes sugarát hét eredeti színekre felhasogatta: úgy Kant egy éles analysis által az Esmérő tehetséget felhasogatta azokra az egyes tehetségekre, melyekből az állás megvizsgálta azoknak erejüket és tehetőségeket — mi által „a fellengős és kicsaponggó speculatioknak határt szabott.” A criticismusnak így értelmezett szellemében működött *Köteles*, aki nem csak a magyar bölcseleti gondolkozásnak egyik legkiemelkedőbb alakja, hanem a magyar tudományos nyelvnek is nagy érdemű fejlesztője.

Azok közül, akik *Köteles* tanításán keresztül ismerkedtek meg Kant szellemével, meg kell említenünk *Kemény Zsigmond*ot, *Köteles*nek mindvégig hű és hálás tanítványát. *Kemény Zsigmond* erkölcsi felfogására, világnézetére s kétségkívül jogi, valamint politikai nézeteire is nem csekély befolyással volt az a *Köteles Sámuel*, aki bátran elmondhatta Kanttal: „az erkölcsi törvény bennem és a csillagos ég felettem”. Ha a marosvásárhelyi ref. kollégium könyvtárában reá lehetne akadni valahol *Köteles Sámuel* „*Szép ízlés tudománya*” c. kéziratára, melyet Meltzl által szerkesztett *Acta comparationis* 5-ik kötetének 167. lapja említ, akkor azt is megállapíthatnák, hogy mit tanult *Kötelestől*, illetve Kanttól *Kemény*, a regényíró és művész. *Köteles* hatása alatt állott különben Erdély egész filozófia gondolkozása a 19. század első felében, aminek élénk bizonyossága a *Döbrentey* által szerkesztett Erdélyi Múzeum, ahol a filozófiai cikkek Kant tanának

tükrözői.*

Erdély szellemének szülötte *Sipos Pál* is (1759-1816.), aki 1806-1816-ig Kazinczyval állott élénk levelezésben s közlőtte vele a königsbergi bölcseleti tanait. Kazinczy a Sipos leveleiben kapott „privatissimum collegiumok” fejtegetéseinek hatása alatt lett Kant tanának buzgó hívévé. Írt is Sipos Kazinczy biztatására Kant kritikizmusát ismertető „caputokat”, amelyek Kazinczyt „isten öröme” hangolák, a mű azonban, amelynek címe: „*Discursiones philosophicae et lucubrationibus hybernis 1814.*”, csak kéziratban maradt ránk a Kazinczy-kéziratok közt, habár Kazinczy leveleiből úgy látszik, hogy Kazinczy már nyomdába akarta küldeni a teljesen kész és bevezetett művet; még csak arra kéri Sipost, engedné meg a címlapra nevének is kinyomatását „mutassuk meg barátom — írja 1815. jan. 4-én — hogy hazánk sincs tudós fejek nélkül”. Miért maradt el mégis a mű kiadása? erre a kérdésre ma már nehéz lenne feleletet adni.

Kant műveinek alapos tanulmányozása mellett tesz bizonyosságot *Sárvári Pál*, debreczeni tanár *Moralis Philosophiája*, amely mű tüzetesen foglalkozik Kant erkölcsi filozófiájával, annak egyes kérdéseit éles elmével ismerteti, bírálja. E munka, mely 1802-ben jelent meg, ma is érdemes az elolvasásra.

Kant hatása alatt áll *Péterfi Károly* marosvásárhelyi tanár, majd tordosi ref. lelkész, kinek *Alapfilosófia* c. műve (1841) már Krugon keresztül érti meg s magyarázza a kritikizmus álláspontját. Energikus, világos fejtegetései ma is figyelemre méltók. Hasonlóképpen Krug nyomán, de a kritikizmus szellemében ír *Ercsei János*, marosvásárhelyi tanár, kinek munkája *Gondolkodástan vagy Logica* c. alatt jelent meg 1840-ben. Ercsei szerint is Kant volt az, a ki „az egész philosophiára nézve . . . a critica fátyláját meggyújtotta”. — *Csorja Ferenc* is a „philosophiai rendszerek között eleitől fogva a Critika philosophiát, józan és az életre hasznosan befolyó szelleméért, legtöbbre becsülte” s ezért Krug nyomán írta meg s adta ki 1892-ben *Alapphilosophiáját*, alaposan félre értvén Kantot, amikor a lélektani módszert egyenesen a kritikizmussal azonosítja.

Ha azoktól a kisebb értekezésektől és ismertetésektől eltekintünk, amelyek a 19. század első felében jelentek meg a kritikizmus ellen, s áttérünk a 19. század második felének gondolkodására, úgy első sorban *Böhm Károlyt* kell említenünk, akinek egész filozófiája merőben a Kant szelleméből sarjadzott ki. Kiindulási pontul Böhm is elfogadta azt a szubjektivisztikus álláspontot, amelyre nézve csak az Énnek belső állapotai biztosak közvetlenül s a szubjektivizmus tanainak igazságát azoknak kényszerűségében és elkerülhetetlenségében találta. E kényszerűségnek alapját pedig abban lelta meg, hogy ezen tanok nélkül semmiféle ismeret nem lehetséges, minthogy a szubjektivizmus által hangsúlyozott funkciók egyszersmind a tárgy keletkezésének is feltételei. Ezen alapfelfogáshoz ragaszkodva, Kant tanát minden ponton megtoldotta, Böhm, következetesen óhajtván érvényesíteni azt az álláspontot, amely a kritikizmus szellemében benne rejlik, de amelyet Kant — Böhm véleménye szerint — tanának igen sok részletében nem érvényesített. — Ez az álláspont, Kantra támaszkodva, az *Ember és Világa* I.-II. kötetében egységesen nyilatkozik meg, de minél erőteljesebben jelentkezett Böhmnél, különösen értékelméleti kutatásainak hatása alatt, az a meggyőződés, hogy a való világ előttünk csak az általános emberi szellem formáiban jelenhetik meg, mely formáknak tartalma is ugyanebből a szellemből fakad, amint rendszeresebben tolódott el ezen álláspont Fichte felé, kinek túlzásait Böhm „Kant higgadtságával fékezni s formalizmusát a pozitív ismeretekkel helyesíteni és tartalmassá tenni” törekedett. Ez a Fichte álláspontja felé való eltolódás nyilvánvaló az *Ember és Világa* III.-IV. kötetében s teszi Böhmöt a bádeni iskola felfogásához közel rokonná.

Böhmön keresztül kapcsolódnak Kanthoz, Böhm tanítványai: *Tankó Béla*, *Ravasz László*, *Makkai Sándor*, *Imre Lajos*, *Tavaszy Sándor*, *Varga Béla* és e sorok írója stb.

Kant hatásával találkozunk Pauler Ákosnál is, kinek gondolkodása a psychologizmustól kétségtelenül Kant hatása alatt fejlődött a logizmus irányához; *Somló Bódog*nál, aki szintén Kant tanulmányozásának köszönheti álláspontjának önálló kialakulását; Kant hatása nyilvánul meg végül *Moór Gyula* jogfilozófiai kutatásában is. Napjainkban is folytonosan termékenyítőleg hat Kant szelleme mindazokra, akik hazánkban a kritikai idealizmus álláspontjáról tekintik a filozófia nagy kérdéseit.

A magyar Kant-irodalom gazdagnak éppen nem mondható s távolról sem hű tükre annak a hatásnak, amelyet Kant gondolkodása a magyar szellemi életre gyakorolt. Kant művei közül magyar nyelven megjelentek a következők:

1. *A tiszta ész kritikája*. — Ford. és magyarázta Alexander Bernát és Bánóczi József. (Filozófiai írók tára IX. k.) Bpest. 2. kiadás 1912.

* Kötelesre v.ö. *Bartók György* tanulmányát az *Athenaeum* 1910. és 11. évfolyamában.

2. *Prolegomena minden leendő metafizikához.* — Ford. Alexander Bernát. (Fil. írók tára VIII. k.) Bpest. 2. kiadás 1909.

3. *Az erkölcs metafizikájának megalapítása.* — Ford. Szász Béla. (Erdélyi Múzeum-Egylet kiadványai II. köt. 3. füzet). Kolozsvár.

4. *A Gyakorlati Ész Bírálata.* — Ford. dr. Molnár Jenő. Bpest. 1922.

5. *A kedély hatalmáról.* — Ford. Szabó Antal. Pest 1864. 2. kiadás Pécs 1875.

6. *Kant paedadogiája.* — Ford. Mándy Péter, Pest 1868.

7. *Az örök béke.* — Ford., bevezette és magy. Babits Mihály. Bpest. 1918.

8. *Egy szellemlátó álmai.* — Ford. K. Fried Jolán. — Wien 1922.

Kant gondolatainak gyűjteményét adja: *Kant filozófiája.* (Gondolatok műveiből) Ford. és bevezette Polgár Gyula Bpest 1913. (Magyar Könyvtár 726. szám). — *Kant-bréviarium,* Kant irataiból összeállította Felix Gross, ford. Polgár Gyula. Bpest 1913. (Kultura és Tudomány 5. kötete).

A Kantra vonatkozó irodalomból megemlíjtük, mint fontosabbakat, a következő műveket, illetve értekezéseket: A régebbi magyar Kant-irodalmat 1832-ig összeállítja Gerecze Péter a Meltzl Hugó által kiadott *Acta comparationis Litterarum Universalium* V. kötet 163 sk. lapjain (1881. Kolozsvár és London). — Hasonló jellegű *Behyna Gyula* tanulmánya a Figyelő 1875. évfolyamában (40. 41. és 42. füzet). — Kant életével és tanával foglalkozik *Alexander B.*: Kant. Élete, fejlődése és philosophiája c. műve (Bpest 1881.), amelynek azonban csak I. kötete jelent meg, miután a kritika ezt is kedvezőtlenül ítélte meg. — *Stromp László*: Kant vallástana (Athenaeum VII. és XIII. K.). *Torkos László*: Kant és Hegel. (Figyelő 1871). — *Medveczky Frigyes*: Kant főművének történeti jelentősége. (Budapesti Szemle XXXII. K.) U.ő. A nemzetközi jog elmélete Kant filozófiája szerint Bpest. 1881. — *Tankó Béla*: Kant vallásfilozófiája, (Athenaeum 1915. és 16. évf., különlenyomatban is. — *Rácz Lajos*: Egy magyar és egy német antikantiánus érintkezése. (Dolgozatok a modern fil. köréből 1910.). — *Kohn Rezső*: Kant és Schopenhauer ethikai alapelveinek egybevető tárgyalása. Kolozsvár 1908. — A „*Protestáns Szemle*” „Kant-száma”-ban (1924. 5-6. szám): *Ravasz L.*: Két nagy világtanító; *Tankó B.*: Kant Immánuel; *Bartók Gy.*: Kant és a protestantizmus; *Schneller I.*: Kant, mint peadagogus. — *Pulhánszky Béla*: Kant első magyar követői és ellenfelei. — Az Athenaeum 1924. évi 4-6. füzetében *Bartók Gy.*: Kant emlékezete.
