

KULTURA ÉS TUDOMÁNY

SCHOPENHAUER KANTRÓL

KANT FILOZÓFIÁJÁNAK BIRÁLATA

IRTA SCHOPENHAUER ARTHUR

FORDITOTTA DR. MIKES LAJOS



BUDAPEST, 1920

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA

KIADÁSA

KUNSTEN UND WISSENSCHAFTEN

KANTON

SCHOPENHAUER KANTON

KANTON SCHOPENHAUER

BEZIRK SCHOPENHAUER

BEZIRK SCHOPENHAUER

BEZIRK SCHOPENHAUER

F

BEZIRK SCHOPENHAUER

BEZIRK SCHOPENHAUER

BEZIRK SCHOPENHAUER

BEZIRK SCHOPENHAUER

SCHOPENHAUER KANTRÓL

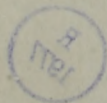
KANT. FILOZÓFIÁJÁNAK BIRÁLATA

IRTA

SCHOPENHAUER ARTHUR

FORDITOTTA ÉS JEGYZETEKSEL ELLÁTTA

DE MIKES LAJOS



BUDAPEST, 1920

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVTOMDA

KIADÁSA

127471

MAGY. TUD. AKADEMIA
KÖNYVTÁRA

Minden jog fentartva.

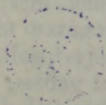


BUDAPEST, 1970
FRANKLIN-TÁRSULAT
FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.

KANT FILOZÓFIÁJÁNAK BIRÁLATA.

Az igazi lángelmének és főként az olyan lángelmének, aki új utat tör, megvan az az előjoga, hogy büntetlenül követhet el nagy hibákat.

Voltaire.



A számozott (1), (2), (3) stb.) jegyzetek a fordító megjegyzései.

A *-os jegyzetek Schopenhauer jegyzetei.

számozott jegyzetek a fordító megjegyzései.
A *-os jegyzetek Schopenhauer jegyzetei.



Valamely nagy szellem munkájában sokkal könnyebb kimutatni a hibákat és tévedéseket, mint világosan és teljesen kifejtteni a munka értékét. Mert minden hiba elszigetelt és véges valami, amelyet éppen ezért tökéletesen át lehet tekinteni. A bélyeg ellenben, amelyet a géniusz ráüt műveire, éppen az, hogy műveinek kiválósága kitanulmányozhatatlan és kimeríthetetlen: ezért válnak művei sok egymást követő évszázadnak nem öregedő tanítómestereivé. Az igazi nagy szellemnek bevégzett remeke mindenkor mély és átható befolyással lesz az egész emberi nemre, olyannyira, hogy ki sem lehet számítani, milyen távoli századokra és országokra terjedhet ki világító hatása. De ki fog terjedni mindenkor, mert bármily művelt és gazdag is az a kor, amelyben maga a remekmű keletkezett, a géniusz, pálmáéhoz hasonlatosan, kimagaslik mindig a talaj fölé, amelyben gyökerezik.

Ámde az ilyen mélyenszántó és messzeterjedő hatás nem következhetik be hirtelen, a nagy távolság miatt, amely a géniust a közönséges emberiségtől elválasztja. Az ismeret, amelyet a géniusz *egy* emberöltő során merített és szerzett közvetlenül az életből és a világból, s megszerelve és feldolgozva mások elé terjesztett, még-

sem lehet nyomban az emberiség tulajdonává, mert az emberiségnek még ahhoz sincs annyi ereje, hogy befogadjon, mint a géniusznak ahhoz, hogy adjon. Hanem miután kiállta a harcot méltatlan ellenfelekkel, akik a halhatatlanoknak vitássá teszik már születésükkor az életét és az emberiség üdvét már csirájában megfojtják (a kigyóhoz hasonlatosan Herkules bölcsőjénél), végig kell járnia később annak az ismeretnek számtalan téves magyarázás és ferde alkalmazás kerülő-útjait, ki kell állania azokat a kísérleteket, amelyek régi tévedésekkel akarják egyesíteni a harcban kell élnie ilyen módon mindaddig, amíg egy új, elfogulatlan nemzedék föl nem serdül eléje, amely lassacskán, ezer levezetett csatornából, annak a forrásnak tartalmát részben már ifjúságában befogadja, egyre jobban asszimilálja és így a jótéteménynek részesévé lesz, amelynek abból a nagy szellemből át kellett áradnia az emberiségbe. Ilyen lassú folyamat az emberi nemnek, a géniusz gyöngé és egyben makacskodó tanítványának, a nevelése.

Kant tanítását is csak az idő fogja teljes erejében és jelentőségében nyilvánvalóvá tenni, majd amikor maga a korszellem fog, amelyet ama tanítás befolyása fokról-fokra átalakít. lényegében és legbensejében megváltoztat, eleven tanubizonyságot tenni annak a szellemóriásnak az erejéről. Én azonban ehelyütt éppenséggel nem akarom, a korszellemnek önhitten elébe vágva, Kalchas és Kassandra hálátlan szerepét vállalni. Az engedjék csak meg nekem, a mondottak alapján, hogy Kant munkáit még mint nagyon is új munkákat vizsgálhassam, mialatt manapság sokan

elavultaknak tekintik már, sőt mint letárgyalta-
kat sutba vetik őket, vagy a saját szavuk járása
szerint belőlük kinőttek már, mások viszont, aki-
ket ez vakmerőkké tett, egyszerűen tudomást
sem vesznek róluk s fejüket a homokba dugva,
a régi realista dogmatizmusnak és skolasztikájá-
nak föltevésői alapján, nyugodtan továbbfilozo-
fálnak Istenről és a lélekről, minthacsak valaki
az újabb kémiában az alkimisták tanait akarná
érvényesíteni.

Kant művei egyébként nem szorulnak rá az
én gyenge dicséretemre; örökké dicsérni fogják
ők maguk a mesterüket és ha talán nem is a
mester betűjében, a szellemében mindenesetre
élni fognak örökké itt a földön.

Igaz ugyan, hogy ha visszatekintünk Kant
tanainak legközelebbi eredményére, vagyis azokra
a kísérletekre és folyamatokra, amelyek a filozófia
területén az azóta lefolyt időszak alatt végbe-
mentek, akkor igaznak bizonyul számunkra
Goethének egy igen lesujtó mondása: «Mint
ahogy a víz, amelyet valamely hajó kiszorít a
helyéből, a hajó mögött nyomban megint össze-
csap, úgy zárul össze természetesen a tévedés
is, valahányszor kiváló szellemek félretolták az
útból és helyet csináltak maguknak, igen gyorsan
újra mögöttük.» (*Dichtung und Wahrheit*, 3. rész,
521. oldal.) Ámde ez az időszak epizód volt csu-
pán, amely — beletartozván minden új és nagy
ismeret főntebb említett sorsfordulataiba — most
félreismerhetetlenül a vége felé közeledik már,
amennyiben a még oly kitartóan fújt szappan-
buborék is elpattan végül. Kezdik észrevenni
általában, hogy az igazi és komoly filozófia ott

áll még ma is, ahol Kant hagyta. Én legalább semmiesetre sem ismerem el, hogy közte és én közöttem bármi is történt volna a filozófiában; ennél fogva én közvetlenül Kantba kapcsolódom bele.

Az, amit én munkámnak e függelékével ⁽¹⁾ elérni szándékozom, voltaképpen igazolása csupán a munkámban kifejtett tanításnak, amennyiben ez a tanítás sok pontban nem egyezik Kant filozófiájával, sőt ellent is mond neki. Ezt azonban bővebben ki kell fejtenem, minthogy az én gondolatmenetem, bármennyire más is a tartalma, mint a Kant-félének, mégis teljességgel ez utóbbinak a befolyása alatt áll, azt szükségszerűen föl-tételezi, belőle indul ki, és én meg is vallom, hogy saját fejlődésem legjavát, a szemlélhető világ hatásán kívül, részben Kant művei, részben a hinduk szent iratai hatásának és Plátónak köszönhetem.

Mindazt azonban, ami ennek ellenére ellentmond munkámban Kantnak, csakis úgy igazolhatom, hogy ugyanazokban a pontokban Kantot tévedéssel vádoló, és hibáit, amelyeket elkövetett, feltárom. Ennél fogva ebben a függelékben teljességgel polemikusan kell eljárnom Kanttal szemben, még pedig komolyan és teljes erőmből, mert csak így következhetik be az, hogy a tévedés, amely Kant tanításához tapad, lecsiszolódjék, az

(1) Kant filozófiájának ezt a bírálatát Schopenhauer főmunkájának (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) függeléké-ként tette közzé 1818-ban. Valahányszor tehát Schopenhauer az alábbiakban a «saját» munkáját vagy «ezt» a munkáját említi, mindig főmunkáját kell értenünk, amely a függelékkel együtt egy kötetben jelent meg.

pedig, ami igazság benne, annál fényesebben ragyogjon és biztosabban megálljon. Ne is várja tehát senki azt tőlem, hogy tiszteletemet, amelyet igazán lelkemből érzek Kant iránt, kiterjesszem gyöngéire és hibáira is, és hogy ezek feltárásában a legóvatosabb kíméletet tartsam szem előtt, hiszen ezzel együtt járna az is, hogy előadásomat a kertelgetés gyöngévé és bágyadttá tenné. Az élőkel szemben szükség van erre a kíméletre, mert az emberi gyarlóság valamely tévedés legigazságosabb cáfolatát is csak enyhítgetésekbe és hízelgésekbe burkoltan, sőt még így is csak nehezen viseli el, s az, aki századoknak a tanítója és az emberiségnek jótévője, annyit legalább is megérdemel, hogy az ő emberi gyarlóságát is kíméljük, hogy fájdalmat ne okozzunk neki. A halott azonban levetkőzte ezt a gyarlóságát: érdeme szilárd alapon áll: az idő egyre jobban meg fogja tisztítani minden túlbecsüléstől és lebecsüléstől egyaránt. Hibáit külön kell választani érdemétől, ártalmatlanokká kell tenni és aztán át kell adni a feledésnek. Ennélfogva polémiámban, amelyet most Kant ellen akarok folytatni, csakis hibáit és gyöngeségeit tartom szem előtt, úgy állok szemben velök, mint ellenség, és kíméletlen irtóháborút viselek ellenök, állandóan arra törekedve, hogy ne takargassam kíméletesen, hanem inkább a legélesebb megvilágításba helyezzem őket, hogy így annál biztosabban megsemmisüljenek. Az imént kifejtett okok alapján, mialatt így járok el, nem érzem magamat Kanttal szemben sem igazságtalannak, sem hálátlannak. De hogy mások előtt is elhárítsam magamról a rosszakarat minden látszatát, Kant iránt érzett mély tiszteletem-

ról és hálámról előbb még azzal akarok bizony-
ságot tenni, hogy főérdemét, úgy, amint én látom,
röviden kifejtem, még pedig oly általános szem-
pontokból, hogy ne legyek kénytelen érinteni
közben azokat a pontokat is, amelyekben alább
ellent kell mondanom majd neki.

14

Kant legnagyobb érdeme az, hogy megkülönböztette a jelenséget a «Ding-an-sich»-től⁽²⁾, annak a bebizonyítása alapján, hogy közöttünk és a dolgok között ott van mindig még az elme⁽³⁾, minél fogva a dolgok nem ismerhetők meg a maguk valójában. Erre az útra Locke⁽⁴⁾ vezette rá Kantot (lásd *Prolegomena zu jeder Metaphysik*, 13. § 2. megjegyzés). Locke kimutatta, hogy a dolgok másodlagos tulajdonságai, aminők a hang, a szag, a szín, a keménység, a lágyság, a símaság és más effélék,

(²) A «Ding-an-sich» kifejezést, mint Kant legjellegzetesebb alkotását, minden nemzet filozófiai nyelve átvette, úgyhogy valósággal nemzetközi kifejezéssé vált. A magyar filozófiai nyelvben megpróbálták a «magánvaló» szóval fordítani. Bár ezt a kifejezést sokan használják, én mégsem tartom meg, mert ennek a mintájára például a «Welt-an-sich» kifejezést «magánvilág»-gal keilene fordítani, és így tovább. A «Ding-an-sich» voltaképpen a «lényeg» szónak felel meg, szemben a «jelenség»-gel; de bárha jogosnak és szükségesnek tartom azt a törekvést, hogy a magyar filozófiai nyelvet kiki legjobb tudásához képest segítse kialakítani, bizonyos fogalmakat és kifejezéseket, amelyek egy-egy nagy gondolkodónak a legsajátosabb, egyéni értelmű alkotásai, célszerűbb a magyar filozófiai nyelvben is meghonosítani, a többi nemzetek példájára. Ilyen kifejezések például Kant: «Ding-an-sich»-je és Plátó: ideái. Ez utóbbi is egészen mást jelent, mint a magyar «eszme» szó.

(³) Az elme szóval fordítom az *Intellect* (*intellectus*) szót. *Schopenhauer* az *intellectus* szóval foglalja össze az értelem (*Verstand*) és az ész (*Vernunft*) tehetségét.

(⁴) John Locke, angol filozófus (1632—1704).

minthogy az érzékek affekcióin alapszanak, nem tartoznak hozzá az objektív testhez, a «Ding-an-sich»-hez, amelynek ő csak az elsődleges tulajdonságokat hagyta meg, vagyis azokat a tulajdonságokat, amelyek csupán a teret és az áthatatlanságot tételezik fel, tehát a kiterjedést, az alakot, a tömörséget, a számot, a mozgékonyt. De ez a könnyen megtalálható Locke-féle megkülönböztetés, amely a dolgok felszínén marad, ifjonti előjátéka volt csak mintegy a Kant-félének. Kant megkülönböztetése ugyanis, amely összehasonlíthatatlanul magasabb szempontból indul ki, kijelenti, hogy mindaz, amit Locke meghagyott elsődleges tulajdonságnak (*qualitates primariae*) vagyis a «Ding-an-sich» tulajdonságainak, felfogóképességünkben a «Ding-an-sich»-nek szintén csak a jelenségéhez tartozik, mert e tulajdonságoknak a föltételeit, a teret, időt és az oksági kapcsolatot, mi *a priori* ⁽⁵⁾ ismerjük meg. Locke tehát levonta a «Ding-an-sich»-ből azt a részt, amellyel az érzékszervek járulnak hozzá a «Ding-an-sich» jelenségéhez; Kant pedig levonta belőle az agyfunkciók részét is, noha nem ezen a néven. Ily módon a jelenség és a «Ding-an-sich» megkülönböztetése mérhetetlenül jelentősebbé és sokkal mélyebb értelművé vált. E célból el kellett különítenie *a priori* ismeretünket az *a posteriori* ismeretünktől, amit ő előtte soha senkisémet végzett el kellő szigorúsággal és teljességgel, sem pedig világos tudatossággal. Így aztán az elkülönítés-

(5) *A priori* és *a posteriori* szintén jellegzetes Kant-féle kifejezések. Értelmük: minden tapasztalattól független (*a priori*) és tapasztalaton alapuló (*a posteriori*).

nek ez a nagy munkája lett mélyenszántó vizsgálódásainak a főtárgya.

E helyütt mindjárt megjegyezzük, hogy *Kant* filozófiájának hármass kapcsolata van elődjei filozófiájával. Először is, *Locke* filozófiáját, mint épp az imént láttuk, megerősíti és kibővíti; másodsor, *Hume* (*) filozófiáját javítja és felhasználja, amit legvilágosabban a «*Prolegomena*» előszava fejez ki (*Kant* valamennyi főmunkája között ez a legszebb és legérthetőbb munka, amelyet nagyon is kevésbé olvasnak, pedig rendkívül megkönnyíti filozófiájának a tanulmányozását); és harmadszor, határozottan polemikus és romboló jellegű a kapcsolata a *Leibniz-Wolf*-féle (†) filozófiával. Mind a három tant ismerni kell, mielőtt hozzáfogunk *Kant* filozófiájának a tanulmányozásához.

Ha már most, az előbb mondottak szerint, *Kant* filozófiájának alapvonása a jelenség megkülönböztetése a «*Ding-an-sich*»-tól, vagyis az *ideális* és a *reális* (‡) teljes különbségének a tana,

(*) *David Hume*, angol filozófus (1711—1776).

(†) *Gottfried Wilhelm Leibniz*, német filozófus (1646—1716). — *Christian Wolf* (*Wolff* vagy *Wolffius*), német filozófus (1679—1754).

(‡) *Ideális* és *reális*, *idealizmus* és *realizmus*: a filozófiában egészen mást jelent, mint a köznapi beszédben. *Reális* az, aminek léte az emberi elmétől független, vagyis *reális* a mindenség lényege, a «*Ding-an-sich*», amely *Kant* szerint megismerhetetlen, *Schopenhauer* szerint az akarat. *Ideális* az, aminek léte az emberi elmétől függ. *Kant* és *Schopenhauer* szerint *ideális* az egész objektív háromméretű világ, úgy, amint megismerjük, mert az emberi elmének az alkotása, a képzete. A modern filozófia főproblémája *Descartes* óta az volt, hogy az emberi ismeretben miként lehetne szigorúan elkülöníteni egymástól a *reális* és az *ideális* elemeket.

akkor az a nem sokkal később fölmerülő állítás, hogy e kettő teljességgel azonos, szomorú bizony-sága Goethe előbb idézett mondásának, annyival is inkább, mert ez az állítás nem támaszkodott semmi másra, csak az intellektuális szemlélet szélhámosságára, és ennél fogva nem is volt semmi egyéb, mint a közönséges durva felfogáshoz való visszatérés, amelyet a nagyképűség, bombaszt és zagyvaság révén való imponálás leplezett. Méltó kiindulópontjává lett ez az állítás az esetlen és szellemtelen *Hegel* (*) még durvább értelmetlenségének.

Mintahogy tehát a jelenségnek a «Ding-an-sich»-től való az az elkülönítése, amelyet *Kant* a fönt kifejtett módon hajtott végre, sokkal mélyebb és megfontoltabb volt a maga megalapozásában mindennél, ami valaha is megelőzte: eredményei-ben is éppúgy mérhetetlen következményeket vont maga után. Mert *Kant*, miután teljesen önnönmagából, teljesen új módon, új oldalról és új úton jutott el ehhez a belátáshoz, voltaképpen ugyanazt az igazságot fejtette ki, amelyet már *Plátó* is fáradhatatlanul ismételt és a maga nyelvén többnyire így fejez ki: ennek a világnak, amely érzékeink számára megjelenik, nincs igazi léte, hanem csak szakadatlan újra-támadása, ez a világ van is és nincs is, és felfogása nem annyira ismeret, mint ábránd. Ezt fejezi ki mythikusan minden munkáinak e művem harmadik könyvében említett legfontosabb helyén, a «Köztársaság» hetedik könyvének elején is, amidőn azt mondja,

(*) Georg Friedrich Wilhelm *Hegel*, német filozófus (1770—1831).

hogy az emberek, akik egy sötét barlangban ülnek láncra verve, nem látják sem az igazi, eredeti fényt, sem az igazi dolgokat, hanem csak a barlangban lévő tűz gyér világosságát és árnyait az igazi dolgoknak, amelyek hátuk mögött a barlangi tűz előtt tovavonulnak, de azért azt vélik, hogy ezek az árnyak a realitás és hogy ez árnyak egymásra következésének megállapítása az igazi bölcsesség.

Ugyanez az igazság, megint teljesen más előadásban, egyik főtana a Védáknak és Puránáknak is, a Májáról szóló tan, amennyiben Májja szintén nem más, mint az, amit Kant a jelenségnek nevez ellentétben a «Ding-an-sich»-hel. Májának a műve ugyanis nem egyéb, mint ez a látható világ, amelyben vagyunk, földézett varázslat, állhatatlan, önmagában valótan látszat, amely az optikai csalódáshoz és az álomhoz hasonlítható; fátyol, amely az emberi tudatot körülfogja, valami, amiről éppoly téves és éppoly igaz azt mondani, hogy van, mint azt, hogy nincs.

Már most Kant ugyanezt a tant nemcsak teljesen új és eredeti módon fejezte ki, hanem a legnyugodtabb és legjózanabb fejtegetés segítségével bebizonyított és nem vitatható igazsággá is emelte, míg úgy Plátó, mint a hinduk, állításaikat csak a világ általános szemléletére alapították, azokat mint tudatuk közvetlen kijelentését adták elő és inkább mythikus és költői módon, mint filozófiai világossággal fejtegették. E tekintetben úgy aránylanak Kanthoz, mint Kopernikushoz a Pythagoreusok, Hiketas, Philolaos és Aristarchos, akik már állították azt, hogy a Föld mozog a nyugvó Nap körül. Kant egész filozófiájának

alapja, lelke és legnagyobb érdeme voltaképpen az egész világ ez álomszerű mivoltának ilyen világos felismerése és nyugodt, megfontolt kifejtése. Eljárása az volt, hogy ismerőképeességünk egész gépezetét, amely az objektív világ fantazmagóriáját létrehozta, szétszedte és csodálatos józansággal és ügyességgel darabonként elénk rakta. A Kant előtti egész nyugati filozófia, amely az övéhez képest mondhatatlanul esetlennek tesz, félreismerte a szóbanforgó igazságot és éppen ezért voltaképpen mindig úgy beszélt, mintha álmodott volna. Csak Kant ébresztette fel őt hirtelen ebből az álmából; ezért is nevezték őt az utolsó alvók (Mendelssohn¹⁰) a mindent összezúzónak. Rámutatott arra, hogy azok a törvények, amelyek a lét, azaz általában a tapasztalat világában törhetetlen szükségszerűséggel uralkodnak, nem használhatók fel magának a létnek levezetésére és magyarázatára, hogy tehát érvényességük mégis csak viszonylagos, vagyis csak akkor kezdődik, amikor a létet, a tapasztalat világát általában, már föltételeztük mint meglévőt; hogy ennél fogva ezeknek a törvényeknek a fonalán nem indulhatunk el, amikor a világnak és sajátmagunknak a létét akarjuk megmagyarázni. Valamennyi korábbi nyugati filozófus úgy vélte, hogy ezek a törvények, amelyek szerint a jelenségek egymáshoz kapcsolódnak s amelyeket én, az időt és a teret éppúgy, mint az oksági kapcsolatot és a következményt, az ok tételének⁽¹¹⁾ nevével

(¹⁰) Moses *Mendelssohn*, német filozófus (1729–1786).

(¹¹) *Az ok tétele*, legtöbbször így hivatkozik Schopenhauer 1813-ban megjelent első munkájára, doktori érte-

foglalok össze, — abszolút és semmitől sem függő törvények, *aeternae veritates*; hogy a világ maga is csak e törvények következtében és e törvényeknek megfelelően van, s ennél fogva a világ egész rejtélyét e törvények fonalán haladva lehet szükségképp megoldani. Az erre a célra használt föltevések, amelyeket Kant az «ész ideái» néven bírál meg, voltaképpen arra valók voltak csak, hogy a puszta jelenséget, Mája művét, Plátó árnyvilágát, az egyetlen és legfőbb realitássá emeljék, a dolgok legbensőbb, igazi lényegének helyébe tolják s ily módon e lényeg valódi megismerését lehetlenné tegyék, vagyis röviden: az álmodozókat még mélyebb álomba ringassák. Kant megmutatta, hogy e törvények és következésképp maga a világ is attól függenek, hogy a szubjektum ⁽¹²⁾

kezésére, amelynek teljes címe magyarul ez: *A kielégítő ok tételének négyes gyökeréről*. Ebben a munkájában, amely 1847-ben jelent meg újra tetemesen bővített kiadásban, Schopenhauer azokat az a priori elemeket, amelyeken minden ismeretünk nyugszik, s amelyeket Kant fődözött fel, egységbe foglalja össze s ezt az egységet a *kielégítő ok tételében* találja meg, amely mint a fa törzse több gyökérből, Schopenhauer szerint négyes gyökérből ered. Ez a négyes gyökér a következő: (1.) *lét-ok* (principium essendi): a tér és idő; — (2.) *ható-ok* (principium fiendi): a kauzalitás (*causa*); — (3.) *ismeret-ok* (principium cognoscendi): az előzmény (*ratio*); — (4.) *indító-ok* (principium agendi): a *motivum*.

(12) A *szubjektum*, *objektum*, *matéria*, *szubstancia* szavakat mindvégig így használom, mint nemzetközileg elfogadott filozófiai műszavakat. A magyar *alany* szót lefoglalta a nyelvtan és a költészet. A *tárgy* szó a német *Gegenstand* szónak felel meg, amelyet *Schopenhauer* szintén megkülönböztet az *Objekt* szótól. A *szubjektív* és *objektív* mellékneveket sokszor szinte lehetetlenség volna az *alanyi* és *tárgyi* szókkal fordítani. A *matéria* más mint az *anyag*, amelynek a német

mi módon szerzi ismereteit; ebből pedig az következett, hogy bármennyire tovább kutatnánk és következtetnénk is ama törvények fonalán, a földogloban, vagyis a képzetten kívüli, önmagában való világ lényegének megismerésében egy lépést sem tehetnénk előbbre, hanem úgy forgolódnánk csak, mint a kerékbe zárt mokus. Így aztán az összes dogmatikusokat olyan emberekhez is hasonlíthatjuk, akik azt hiszik, hogy csak jó sokáig kell toronyirányt előre haladniok, hogy végül eljussanak a világ végére. Kant pedig, ezzel szemben, mintha a világot körülhajózta s ily módon megmutatta volna, hogy mivel a világ gömbölyű, vízszintesen haladva nem lehet, de függőleges mozgással talán nem lehetetlen kijutni belőle. Azt is mondhatjuk, hogy Kant tana megadja azt a belátást, hogy a világ kezdetét és végét nem rajtunk kívül, hanem sajátmagunkban kell keresni.

Mindez azonban a dogmatikus és a *kritikai* vagy *transzcendentális filozófia* alapvető megkülönböztetésén épül. Aki ezt a különbséget világsan meg akarja érteni és példán szemlélni, legegyszerűbben akkor jár el, ha a dogmatikus filozófia mintájául elolvassa *Leibniz* egy értekezését, amely «*De rerum originatione radicali*» («A dolgok első eredetéről») címmel először *Leibniz* filozófiai munkáinak Erdmann-féle kiadásában jelent meg nyomtatásban (I. k. 147. o.). Ez az értekezés szemenszedett realista-dogmatikus módon, az on-

Stoff szó felel meg, amely már minőségekkel bíró matéria. A *szubstancia* szónak, amely Schopenhauernál egyértelmű a *matéria* szóval, egyáltalán nincsen elfogadható magyar egyértékese.

tológiai és a kozmológiai bizonyítás⁽¹³⁾ felhasználásával, *a priori* elénk tárja a világ eredetét és kiválóságát az örök igazságok (*veritates aeternae*) alapján. — Mellesleg egy ízben megvallja a szerző, hogy a tapasztalat a világ itt bizonyított kiválóságának merő ellentétét mutatja, de nyomban rendre is utasítja a tapasztalatot, hogy ehhez nem ért és fogja be a száját, mikor az *a priori* filozófia elmondta már a magáét.

Mint ennek az egész módszernek az ellenese, jelentkezett Kanttal a *kritikai filozófia*, amely éppen a minden ilyen dogmatikus építmény alapjául szolgáló örök igazságokat (*veritates aeternae*) választja problémájául, ez igazságok eredetét fürkészi és ezt az eredetet meg is találja aztán az emberi fejben, ahol ugyanis az örök igazságok azokból a formákból sarjadnak ki, amelyek az emberi fej sajátos tulajdonai, s amelyeket azért hord magában, hogy felfoghassa az objektív világot. Itt az agyban van tehát az a kőbánya, amely ahhoz a kevély dogmatikus építményhez az anyagot szolgáltatja.

A kritikai filozófia azonban, hogy eljuthasson ehhez az eredményhez, kénytelen volt az örök igazságokat magukat, amelyeken minden addigi dogmatizmus épült, vizsgálódása tárgyává tenni. Hogy ezt megtehesse, túl kellett hatolnia az örök

(13) Az *ontológiai* és a *kozmológiai* bizonyítás Isten létének két híres bizonyítási kísérlete. A *kozmológiai* bizonyítás szerint a világ okozat, tehát szükségképpen van oka, s ez az ok — az ős-ok : az Isten. Az *ontológiai* bizonyítás szerint : a mi tökéletes, az létezik is ; az Isten tökéletes, tehát az Isten létezik. Kant mind a két bizonyításnak kimutatta a fogyatékoságát.

igazságok körén s ily módon *transzcendentális* filozófiává lett. Ebből következik továbbá az is, hogy az objektív világ, úgy, amint mi megismerjük, nem tartozik hozzá a «Ding-an-sich» lényegéhez, hanem ennek pusztá *jelensége* csupán és ugyanazoktól a formáktól függ, amelyek *a priori* megvannak az emberi elmében (vagyis agyban); ennélfogva az objektív világ nem is tartalmazhat semmi mást, csak jelenségeket.

Kant nem jutott el ugyan ahhoz az ismerethez, hogy a jelenség a világ mint képzet, a «Ding-an-sich» pedig az akarat. De kimutatta, hogy a megjelenő világ éppúgy függ a szubjektumtól, mint az objektumtól, s amidőn a jelenségnek, vagyis a képzetnek legáltalánosabb formáit elszigetelte, elének tárta, hogy ezeket a formákat nemcsak az objektumból, hanem éppúgy a szubjektumból is kiindulva ismerjük meg és tekintjük át egész törvényszerűségükben, minthogy e formák voltaképpen objektum és szubjektum között mindkettőnek a közös határvonalát alkotják, és Kant azt következtette, hogy e határvonal követésével nem hatolhatunk be sem az objektum, sem a szubjektum belsejébe, vagyis sohasem ismerhetjük meg a világ lényegét, a «Ding-an-sich»-et.

A «Ding-an-sich»-et, mint alább mindjárt ki fogom mutatni, nem a helyes úton vezette le, hanem egy következetlenség segítségével, amiért azzal kellett megbűnhődnie, hogy tanításának e főrésztét gyakori és ellenállhatatlan támadások érték. A «Ding-an-sich»-et nem ismerte fel közvetlenül az akaratban; de nagy, úttörő lépést tett e felé az ismeret felé, amennyiben kifejtette, hogy az emberi cselekvésnek tagadhatatlan

erkölcsi jelentősége egészen különbözik és nem függ a jelenség törvényeitől, s ezek szerint soha meg sem magyarázható, hanem olyasvalami, ami közvetlenül érinti a «Ding-an-sich»-et. Ez a második fõszempont érdemének a megítélésénél.

A harmadik szempontnak a skolasztikus filozófia teljes megdöntését tekinthetjük. A skolasztikus filozófia szóval ehelyütt általában azt a korszakot óhajtom megjelölni, amely Ágoston (14) egyházatyával kezdődik és közvetlenül Kant előtt végződik. Mert a skolasztika fő jellemző vonása csakugyan az, amit *Tennemann* (15) nagyon helyesen megállapított, tudniillik az uralkodó országos vallás gyámkodása a filozófián, amelynek voltaképen nem maradt egyéb tennivalója, mint hogy azokat a fõdogmákat, amelyeket a vallás a filozófia számára megszabott, bebizonyítsa és felékesítse. A tulajdonképeni skolasztikusok, egészen *Suarez*ig (16), leplezetlenül be is ismerik ezt; az utánok következő filozófusok ugyanezt teszik, de kevésbé tudatosan, vagy legalább is anélkül, hogy beismernék. A skolasztikus filozófiát *Cartesius* (17) előtt mintegy száz évvel le szokták zárni s azután *Cartesius*-szal egy egészen

(14) Szent Ágoston egyházatyája született 354-ben, meghalt 430-ban.

(15) *Wilhelm Gottlieb Tennemann*, német kantianus filozófus (1761–1819). Fõmunkája «A filozófia története» 11 kötetben.

(16) *Francisco Suarez*, spanyol filozófus (1548–1617).

(17) *Renatus Cartesius* — René *Descartes* latin neve. Francia filozófus (1596–1650). — *Giordano Bruno* olasz filozófus (1548–1600). — *Benedictus de Spinoza* (*Baruch Despincoza*) született 1632-ben, meghalt 1677-ben.

új korszakot szoktak kezdeni, a minden pozitív hittantól független, szabad kutatásnak a korszakát. Ámde Cartesiusnak és utódainak * a füg-

* *Bruno és Spinoza* (17) e tekintetben teljesen kivétel. Mind a kettő magában és egyedül áll és nem tartozik hozzá sem a maga századához, sem a maga világrészéhez, amelyek az egyiket halállal, a másikat üldözéssel és szidalommal jutalmazták. Az ő tengődő létük és haldoklásuk itt nyugaton olyan, mint valamely tropikus növény sorsa Európában. Igazi lelki hazájuk a szent Gangesz partja volt: ott nyugodtan és megbecsülten élhettek volna lelkirokonok társaságában. — *Bruno* a következő verssorokban, amelyekkel *Della causa, principio et uno* («Az okról, elvről és egyről») című könyvét, amelyért máglyahalált halt, megnyitja, világosan és szépen fejezi ki, mennyire egyedül érezte magát a maga évszázadában és elárulja egyben végzete megsejtését is. E miatt a sejtelem miatt húzódozott ugyanis a maga mondanivalójának előadásától, amíg végül nem diadalmaskodott benne is az az ösztön, amely nemes szellemeket oly erővel készített annak közlésére, amit igaznak ismertek fel:

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;

Seclo haec indigno sint tribuenda licet?

Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen

Adtolle in clarum, noster Olympe, Jovem.

(*Mért nem iparkodol, óh, vajudó ész, szülni? Mi gátol?*

Tán az, hogy hozzád nem méltó ez a kor?

Bár árnyékba borult is a föld, te emeld csak az égig

Napfényben ragyogó büszke tetődet, Olymp!)

Aki elolvassa ezt a főmunkáját, valamint többi olasz művét is, amely régebben oly ritka volt, most azonban egy német kiadás révén bárki számára hozzáférhetővé vált, velem együtt azt fogja tapasztalni, hogy valamennyi filozófus között egyedül ő közelíti meg Plátót valamiben, abban, hogy filozófiai talentuma nagy költői erővel és hajlammal párosul, ami különös drámaisággal is nyilatkozik meg nála. Azt a gyöngéd, szellemi, gondolkozó lényt, amely ez írásából elének lép, képzeljük el durva és dühöngő

getlen, szabad kutatás helyett valójában ennek csak a látszatát s mindenestre az erre való törekvést tulajdoníthatjuk.

Cartesius fölöttébb kiváló szellem volt és ha tekintetbe vesszük a kort, amelyben élt, nagyon sokat tett is. De ha ezt a tekintetbe vételt mellőzzük és Cartesiuszt abból a híréből ítéljük meg, hogy a gondolkodást kiszabadította minden bilincséből és megnyitotta az elfogulatlan önálló kutatás új korszakát, akkor azt kell tapasztalunk, hogy ő a maga szkepszisével, amely híjával van még az igazi komolyságnak s éppen ezért oly gyorsan és oly rosszul térül-fordul minduntalan, olyan arcot vág ugyan, mintha egyszerre le akarná rázni a korhoz és a nemzethez tartozó, korán beoltott vélemények minden bilincsét, ezt azonban látszólag teszi meg csupán egy pillanatra, hogy aztán nyomban újra magára vegye és annál szilárdabban meg is tartsa a bilincseket. És ugyanígy vagyunk valamennyi utódjával is egészen Kantig. Nagyon is ráillik tehát az efajta szabad öngondolkodóra Goethének ez a verse:

*«Er scheint mir, mit Verlaub von Euer Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend springt —
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt.»* (18)

csuhások kezei között, akik birái és hóhérai voltak! És adjunk hálát az időnek, amely egy felvilágosultabb és szeledebb évszázadot idézett fel ránk, úgyhogy az az utókor, amelynek átkával kellett sujtania azokat az ördögi fanatikusokat, ma már jelenkorra vált.

(18) *«Úgy látom én, zokon ne vedd, uram,
Hogy mint a hosszúláb tücsök, olyan:
Röpül, röppenve ugrik, s nyomban újra
A fűben lent a régi nótát fújja.»*

Kantnak volt rá oka bőven olyan arcot vágni, mintha ő sem akart volna egyebet. De az állítólagos ugrásból, amelyet engedélyeztek neki, mert tudták már, hogy visszavezet a fűbe, ezúttal repülés lett, s most azoknak, akik odalenn állnak, be kell érniök azzal, hogy utána bámuljanak, mert elfogni többé nem foghatják el őt.

Egyszóval Kantnak volt bátorsága hozzá, hogy a maga tanából levezesse az állítólag oly gyakran bebizonyított megannyi dogmának a bebizonyíthatatlanságát. A spekulatív theológiának és az ezzel összefüggő racionális pszichológiának ő adta meg a kegyelemdőfést. Azóta eltűntek a német filozófiából, és az ne tévesszen meg senkit sem, hogy itt-ott tovább is használják még a szót, miután magáról az ügyről letettek, vagy hogy a filozófiának egyik-másik szánandó professzora szem előtt tartja urának a félelmét és az igazsággal nem törődik. Kant ez érdemének nagyságát csak az értékelheti, aki figyelmére méltatta, hogy azok a fogalmak milyen hátrányos befolyással voltak úgy a természettudományra, mint a filozófiára, a XVII. és XVIII. századnak valamennyi, még a legjobb íróinál is. A német természettudományi írásokban szembetűnő az a változás, amely Kant óta a hangban és a metafizikai háttérben elkövetkezett. Kant előtt mindez úgy volt nálunk, mint még most is Angliában.

Kantnak ez az érdeme összefügg azzal, hogy a jelenség törvényeinek megfontolatlan hajszo-lása, e törvényeknek örök igazságokká való emelése s ezzel együtt a tűnékeny jelenségnek a világ voltaképpeni lényegévé való kikiáltása, szóval a *realizmus*, amelyet a maga tévelygésé-

ben semmiféle meggondolás sem zavart meg, teljességgel uralkodott az ókor, a középkor és az újabbkor minden megelőző filozófiájában. Berkeley⁽¹⁹⁾, aki éppúgy, mint előtte már Malebranche⁽²⁰⁾ is, felismerte a realizmus egyoldalúságát, sőt téves mivoltát is, nem volt képes uralmát megrendíteni, mert támadása *egyetlen* pontra szorítkozott. *Kontra* várt tehát az a feladat, hogy az idealista alapfelfogást, amely az egész nem-izlamizált Ázsiában annyira elterjedt, hogy még a vallásnak is alapfelfogásává lett, Európában legalább a filozófia területén hozzásegítse az uralomhoz. Kant előtt tehát mi voltunk *benne az időben*, most pedig az idő van *mibennünk*, és így tovább.

A szóbanforgó realista filozófia az ethikát is a jelenség törvényeibe mérten tárgyalta, amelyeket abszolút, a «Ding-an-sich»-re is érvényes törvényeknek tartott. Az ethikát ennél fogva majd a boldogság tanára, majd a világ teremtőjének akaratóra s végül a tökéletesség fogalmára alapította, amely önmagában véve teljesen üres és tartalomhíjas fogalom, minthogy puszta viszonylat (reláció), amely csak azoknak a dolgoknak a révén jelent valamit, amelyekre alkalmazzák, amennyiben «tökéletesnek lenni» nem egyéb, mint «megfelelni valamely már előbb föltételezett és adott fogalomnak», úgyhogy ennek a fogalomnak már megelőzően meg kell lennie, mert nélküle a tökéletesség megnevezetlen szám csupán, amely ennek következtében egymagában kimondva semmit sem mond. Ha már most azonban esetleg az

(19) George Berkeley, angol filozófus (1684–1753).

(20) Nicolas Malebranche, francia filozófus (1638–1715).

«emberség» fogalmát akarjuk hallgatólag előre föltételezett fogalomnak elfogadni s ennél fogva erkölesi elvnek azt tesszük meg, hogy törekednünk kell a tökéletes emberségre, akkor ezzel ennyit mondunk csupán: «az emberek legyenek olyanok, amilyeneknek lenniök kell», — ezzel pedig egy csöppet sem lettünk okosabbak, mint voltunk. A «tökéletes» szó ugyanis úgyszólván alig egyéb, mint a «teljes számú» szó rokonértelmű szava; amennyiben azt jelenti, hogy valamely adott esetben vagy egyénben képviselve van, tehát valóban megvan mindaz az állítmány (*predikátum*), amely az eset vagy egyén fajának fogalmában benne rejlik. Ennél fogva a «tökéletesség» fogalma, ha általánosságban és elvontan (*in abstracto*) használjuk, gondolathíjas szó, valamint nem egyéb a «legtökéletesebb lényről» s más efféléről való fecsegés sem. Mindez pusztá szószátyárkodás csupán. Mindazáltal a tökéletes-ségnek és a tökéletlenségnek ez a fogalma a múlt században közforgalmi pénzzé vált; sőt az a sarok volt, amely körül csaknem minden morali-zálás és theologizálás forgott. Mindenkinek rá-járt a nyelve, úgyhogy végül valósággal vissza-éltek vele. Azt látjuk, hogy még a kor legjava írói, például Lessing is, a legsajnálatosabb mó-don benne vergődnek a tökéletességek és tökélet-lenségek hálójában és ezekkel a fogalmakkal vias-kodnak. Pedig eközben mégis csak éreznie kellett legalább is homályosan minden valamelyest gon-dolkodó főnek, hogy ez a fogalom híjával van minden pozitív tartalomnak, amennyiben, algebrai jel módjára, pusztá viszonylatot jelent csupán *in abstracto*.

Kant, mint már említettük, a cselekedetek tagadhatatlan nagy ethikai jelentőségét teljesen elkülönítette a jelenségtől és a jelenség törvényeitől és kimutatta, hogy a cselekedetek ethikai jelentősége közvetlenül a «Ding-an-sich»-hel, a világ legbensőbb lényegével, függ össze, míg a jelenséget, vagyis az időt és a teret s mindazt, ami őket betölti és bennök az oksági törvény szerint rendezkedik el, mint állandóság és valóság nélküli álmodat kell felfognunk.

Ez a pár szó, ami semmikép sem meríti ki a tárgyat, elegendő bizonyossága elismerésemnek Kant nagy érdemeivel szemben. Saját megnyugtatómra szolgáltatam e helyütt ezt a bizonyosságot, továbbá azért is, mert az igazságosság megkívánta, hogy Kant felsorolt érdemeit felidézzem mindenkinek az emlékezetébe, aki követni szándékozik a továbbiakban is, midőn rátérek immár Kant hibáinak a kiméletlen fel-tárására.

Hogy Kant nagy eredményeit bizonyára nagy tévedések is kísérték, megállapítható már tisztára történetileg is abból, hogy bárha Kant a legnagyobb forradalmat idézte is fel a filozófiában s bárha a skolasztikának, amely a főntebb körvonalazott tágabb értelemben — tizennégy évszázadig tartott, véget vetett, hogy aztán valóban megkezdje a filozófiának egészen új, harmadik világekorszakát: föllépésének közvetlen eredménye úgyszólván mégis csak negatív volt, nem pedig pozitív, amennyiben, minthogy Kant teljes új rendszert nem épített ki, amelybe követői bizonyos időn át belefogózhattak volna, mindannyian észrevették ugyan, hogy valami igen nagy dolog történt, de senkisémit tudta valójában, hogy mi ez az igen nagy dolog. Belátták ugyan, hogy az egész addigi filozófia terméketlen álmodozás volt, amelyből most az új kor felébredt; de, hogy most mibe kapaszkodjanak bele, azt nem tudták. Nagy üresség, nagy hiányérzet támadt: a közfigyelem, még a közönség szélesebb rétegeinek figyelme is, éberré vált. Ennek következtében, nem pedig belső ösztönnek és az erőérzetének sarkalására (amelyek, mint Spinoza esetében láthatjuk, a legkedvezőtlenebb időpontban is megnyilatkoznak), akadtak férfiak, akik minden kiválóbb tehetség híján különféle, gyöngé, képtelen, sőt hébe-korba eszeveszett kísérletekre

vetemedtek, amelyeket az immár felizgatott közönség mégis figyelmére méltatott és oly nagy türelemmel, aminőre Németországban van csak példa, sokáig meg is hallgatott.

Ugyanez történhetett valaha a természetben is, mikor egy nagy forradalom megváltoztatta a Föld egész felszínét, a tenger és a szárazföld helyet cserélt s kiegyengetődött a terv egy új teremtés számára. Sok időbe telt akkor, amíg a természet kialakíthatott egy sorozatnyi tartós új formát, amelyek mindegyike összhangban volt önmagával és a többiekkel is egyaránt. Különös, szörnyszerű szervezetek keltek létre, amelyek önmagukkal és egymással is összhangtalanságban lévén, nem maradhattak fenn sokáig, amelyeknek azonban még most is meglevő maradványai azok éppen, amik az újjá alakuló természet egykori ingadozásának és kísérletezésének az emlékét számunkra megőrizték.

Abból a tényből, hogy Kant nyomán, mint megannyian tudjuk, a filozófiában is ehhez a válsághoz teljesen hasonlatos válság és ormótlan szörnyszülötteknek a korszaka következett el, le lehet vonni máris azt a következtetést, hogy Kant érdeme nem lehetett tökéletes, hanem nagy fogyatkozásokkal keveredett, negatív és egyoldalú volt szükségképpen. Ezeket a fogyatkozásokat fogjuk most nyomozni.

Először is fogjuk fel világosan és vizsgáljuk meg azt az alap gondolatot, amelyben benne rejlik a tiszta ész egész bírálataának a szándéka.

Kant elődjeinek, a dogmatikus filozófusoknak, az álláspontjára helyezkedett s ehhez képest velök egyetemben a következő föltételezésekből indult ki: 1. A metafizika arról szóló tudomány, ami kívül esik minden tapasztalatnak a lehetőségén. — 2. Ehhez a tudományhoz sohasem juthatunk el oly alaptételek segítségével, amelyeket magukat is előbb a tapasztalatból merítünk (*Prolegomena*, 1. §); hanem minden lehető tapasztalatnál messzebbre az vihet csak, amit minden tapasztalat előtt, tehát minden tapasztalat tól függetlenül tudunk. — 3. Eszünkben valóban rábukkanhatunk néhány efféle alaptételre, amelyeket a tiszta észből merített ismeretek neve alatt foglalunk össze.

Idáig együtt halad Kant az elődjeivel; itt azonban elválik tőlük. Az elődök így szólnak: «Ezek az alaptételek, vagy tiszta észből merített ismeretek, a dolgok abszolút lehetőségének a kifejezései, *aeternae veritates*, az ontológia⁽²¹⁾ forrásai: fölötte állanak a világrendnek, mint ahogy a

(21) *Ontológia* volt a neve régebben a filozófia ama részének, amely a dolgok legáltalánosabb és leglényegesebb tulajdonságaival foglalkozott.

fátum fölötté állt a régiek isteneinek.» Kant így szól: elménk pusztá formái csupán, törvények, amelyek nem a dolgok létezésére, hanem csupán a dolgokról alkotott képzeleteinkre vonatkoznak, ennél fogva csak a dolgokról való felfogásunkra érvényesek és így nem nyúlhatnak túl a tapasztalat lehetőségén, noha az 1. pont szerint erről volt szó. Mert ez ismeretformáknak éppen az aprioritása, minthogy ez csak e formák szubjektív eredetén alapulhat, mindörökre elszakít bennünket a dolgok való mivoltának a megismerésétől és pusztá jelenségeknek a világára korlátoz bennünket, úgyhogy még *a posteriori* sem ismerhetjük meg a dolgokat a maguk való mivoltában, még kevésbbé ismerhetjük meg hát őket *a priori*. A metafizika ennél fogva lehetetlen s helyébe a tiszta ész bírálata lép. A régi dogmatizmussal szemben Kant itt teljes győzelmet arat; ezért kellett minden azóta támadt újabb dogmatikus kísérletnek teljesen más utakra térnie, mint amerre a régebbi kísérletek jártak. Rátérek most — jelen bírálatom bevallott szándékának megfelelően — az általam választott út igazolására. Ha ugyanis alaposabban megvizsgáljuk a fentebbi érvelést, meg kell vallanunk, hogy annak legelső alapföltevése nem egyéb, mint *petitio principii* ⁽²²⁾, amelyet főként a *Prolegomena* 1. §-ában világosan megfogalmazott következő tétel foglal magában: «A metafizika forrása semmikép sem lehet empirikus, alaptételeit és alapfogalmait

(22) A *petitio principii* oly téves következtetés, amelynél valamit, amit még be nem bizonyítottunk, előzménynek (bizonyítéknak) használunk fel valamely állításhoz.

sohasem szabad a tapasztalatból meríteni, még pedig sem a belső, sem a külső tapasztalatból.» Ámde e sarkalatos állítást nem okolja meg semmi egyéb, mint az az etimológiai érv, amely a metafizika szóhoz fűződik. ⁽²³⁾ Az igazság azonban ebben a kérdésben a következő: A világ és sajátmagunknak a létezése szükségszerűen úgy tárul elénk, mint talány. A föltevés már most minden további nélkül az, hogy e talánynak a megoldása nem eredhet magának a világnak alapos megértéséből, hanem hogy ezt a megoldást olyasvalamben kell keresnünk, ami teljességgel más, mint a világ (mert ezt jelenti az, hogy «kívül esik minden tapasztalatnak a lehetőségén»). E megoldásból ki kell zárunk továbbá mindent, amiről bármi úton-módon *közvetlen* ismeretünk lehet (mert ezt jelenti az, hogy lehetséges tapasztalat, még pedig úgy belső, mint külső tapasztalat). A megoldást ellenkezőleg csak abban kell keresnünk, amihez pusztán közvetve, vagyis általános *a priori* tételekből levont következtetések segítségével juthatunk el. Miután ily módon kizártuk minden ismeretnek a főforrását és elzártuk magunk előtt az igazsághoz vezető egyenes utat, nincs mit csodálkoznunk rajta, hogy a dogmatikus kísérletek kudarccal végződtek és hogy Kant e kudarc szükségszerűségét kimutathatta, mert a metafizikát és az *a priori* ismeretet eleve azonosnak tételezték fel. Csakhogy ehhez előbb be kellett volna

(23) A *metafizika* szó etimológiai eredete az, hogy rhodusi Andronikos, aki Aristoteles munkáit Kr. e. 70 körül Rómában, ahol tanított, rendezte és jegyzetekkel látta el, Aristoteles 14 könyvből álló filozófiai munkáját Aristoteles *fizikai munkái után* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) helyezte el.

bizonyítani, hogy a világ talányának megoldására szolgáló anyag semmikép sem lehet benne magában a világban, hanem hogy azt csak a világon kívül kell keresnünk, olyasvalamiben, amihez csakis azoknak a számunkra *a priori* adott formáknak a fonalán juthatunk el. Mindaddig azonban, amíg ez be nincs bizonyítva, nincs okunk rá, hogy amikor a legfontosabb és legnehezebb feladattal állunk szemben, valamennyi ismeretforrás közül a legdúsabb tartalmúakat, a belső és külső tapasztalatot, betömjük azért, hogy csupán tartalomhíjas formákkal operáljunk. Én tehát azt mondom, hogy a világ talányának megoldását magának a világnak a megértéséből kell kikapnunk; hogy tehát a metafizikának nem az a feladata, hogy a tapasztalatot, amelyben a világ élénk tárul, mellőzze, hanem ellenkezőleg, hogy azt alapjában megértse, amennyiben a tapasztalat, úgy a külső, mint a belső, mindenesetre főforrása minden ismeretnek. Ennélfogva a világ talányának megoldása úgy lehetséges csak, hogy a külső tapasztalatot a kellő módon és a kellő ponton hozzákapcsoljuk a belső tapasztalathoz s ekképpen egybefűzzük ezt a két annyira heterogén ismeretforrást. Ámbár a megoldás így is csak bizonyos korlátokon belül lehetséges, amelyek véges mivoltunktól el nem választhatók. Vagyis úgy lehetséges csak, hogy eljutunk magának a világnak helyes megértéséhez, anélkül azonban, hogy eljutnánk létezésének oly magyarázatáig, amely le van zárva és minden további problémát megszüntet. Így hát *est quadam prodire tenus* ⁽²⁴⁾, és az én

(24) El lehet jutni bizonyos pontig.

utam középütt van a régebbi dogmatika mindentudási tana és a Kant-féle bírálóat kétségbeesése között. A Kant által fölfedezett fontos igazságok azonban, amelyek a régebbi metafizikai rendszereket felborították, az én rendszerem számára adatokat és anyagot szolgáltattak. Tessék összehasonlítani azt, amit a második kötet 17. fejezetében a magam módszeréről mondtam. ⁽²⁵⁾

Ennyi elég a Kant-féle alapgondolatról. Most pedig lássuk ez alapgondolat kidolgozását és a részleteket.

⁽²⁴⁾ A «Welt als Wille und Vorstellung» II. kötet 17. fejezetének címe: *Az ember metafizikai szükségleteiről.*

Kant stilusa fölényes szellem, szilárd sajátosság és egészen szokatlan gondolkodó erő bélyegét viseli magán. Találóan azt lehetne tán mondani, hogy főjellemvonása *ragyogó szárazság*, amellyel a fogalmakat biztosan megragadja és kikapja s aztán a legnagyobb szabadsággal ide-oda dobálja, az olvasó álmélgodására. Ugyanezt a ragyogó szárazságot megtalálom Aristoteles stílusában is, noha ez sokkal egyszerűbb. Kant előadása azonban mégis gyakran elmosódó, határozatlan, ki nem elégítő és néha homályos is. A homályosságot részben mindenesetre menthetővé teszi ugyan a tárgy nehézsége és a gondolatok mélysége; de, aki tisztában van a dolgával töviről-hegyire a sajátmaga számára, aki világosan tudja, hogy mit gondol és mit akar, az sohasem fog elmosódóan írni, sohasem fog ingadozó, határozatlan fogalmakat felállítani és nem fog ezek megjelölésére idegen nyelvekből fölöttébb nehéz és bonyolult kifejezéseket összekeresgélmi, hogy aztán folytonosan ezeket használja, úgy, mint ahogy Kant a régebbi, sőt még a skolasztikus filozófiából is átvett szavakat és formulákat, amelyeket saját céljaira összekapcsolt egymással, am'ő például «az appercepció transzcendentális szintetikus egysége» és általában «a szintézis egysége», amelyet mindenkor használ ott, ahol az «egyesítés» szó egymagában is teljesen kielégítő kifejezés volna.

Az ilyen ember nem fogja továbbá minduntalan újra meg újra magyarázgatni azt, amit egyszer már megmagyarázott, úgy, mint Kant teszi például az értelemmel, a kategóriákkal, a tapasztalattal és más főfogalmakkal. Az ilyen ember általában nem fogja önnönmagát szakadatlanul ismételni, még pedig úgy, hogy emellett a százszor ismételt gondolat minden újabb kifejtésében benne hagyja a gondolatnak megint éppen ugyanazon homályos pontjait; hanem meg fogja mondani egyszer világosan, alaposan és kimerítően a maga véleményét s azután nem vesződik többé vele. «Mert mennél jobban tisztában vagyunk valamely dologgal, annál inkább ragaszkodunk annak egyetlen módon való kifejezéséhez», — mondja Cartesius ötödik levelében. De a legnagyobb hátrány, amellyel Kant helyenként homályos előadása járt, az, hogy úgy hatott, mint *exemplar vitius imitabile* ⁽²⁶⁾, sőt mi több, hogy félre is magyarázták, mint a homályosságra való ártalmas feljogosítást. A közönség kénytelen volt belátni, hogy a homályosság nem mindig értelmetlenség; az értelmetlenség pedig erre nyomban a homályos előadás leple alá rejtőzött. *Fichte* ⁽²⁷⁾ volt az első, aki ezt az új privilégiumot megragadta és erősen felhasználta; *Schelling* ⁽²⁷⁾ legalább is éppen úgy járt el, mint ő, és egy sereg szellemtelen és becsületesség nélkül szűkölködő éhenkórász firkonc csakhamar

⁽²⁶⁾ Hibáiban könnyen utánozható példakép.

⁽²⁷⁾ Johann Gottlieb *Fichte*, német filozófus (1762—1814). — Friedrich Wilhelm Joseph *Schelling*, német filozófus (1775—1854). — *Jean Paul* (Friedrich *Richter*), német költő és filozófus (1763—1825).

túllicitálta mindkettőjüket. De csupasz értelmetlenségnek a feltalálásában, addigelé csak tébolydákban hallott zagyva, örületes szöfüzérek összetákolásában a legnagyobb arcátlanság végül *Hegel*-ben nyilvánult meg és vált eszközévé a legotrombább egyetemes misztifikációnak, mióta világ a világ, még pedig oly eredménnyel, amelyet az utókor mesének fog vélni s amely örök emléke marad a német bárgyuságnak. Hiába írta meg közben *Jean Paul* (27) a maga szép paragrafusát: «Magasabb méltatása a filozófiai örületnek a katedrán s a költőinek a színházban» (*Ästhetische Nachschule*); mert hiába mondta meg már *Goethe* is:

*«So schwätzt und lehrt man ungestört,
Wer mag sich mit den Narr'n befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.»* (28)

De térjünk vissza *Kant*-hoz. Kénytelenek vagyunk megvallani, hogy az antik, grandiózus egyszerűség, a naivitás, az *ingénuité*, a *candeur* teljességgel hiányzik belőle. Filozófiája nem hasonlatos a görög építőművészethez, amely nagy, egyszerű, a szem számára egyszerre nyilvánuló arányokat tár elénk; inkább igen erősen a gótikus építőmódra emlékeztet. Mert *Kant* szellemének egészen egyéni sajátossága valami különös gyönyörködés a *szimmetriában*, amely szereti a tarka

(28) «Igy árad a beszéd a katedrárul,
Nem nézi senki, a tanár mit árul.
Az ember, hacsak szót hall jó sokat,
Szentül hiszi, hogy van benn' gondolat.»
(*Palágyi Lajos Faust-fordításából.*)

sokféleséget, hogy legyen mit rendeznie, a rendet alrendekben ismételnie és így tovább, éppen úgy, mint a gótikus templomokon látjuk. Sőt néha valószínűséggel játékot űz ebből s e hajlamának kedvéért nem ártall nyilvánvaló erőszakot sem elkövetni az igazságon és úgy bánni el vele, mint a természettel az ófrank kertészek, akiknek műve csupa szimmetrikus fasor, négyzetek és háromszögek, piramis- és gömbalakú fák és szabályos görbékre csavart sövények. Ezt tényekkel akarom bizonyítani.

Miután elszigetelten letárgyalta a teret és az időt, s utána a szemléletnek teret és időt betöltő azt az egész világot, amelyben élünk és vagyunk, elintézte ezekkel a semmitmondó szavakkal: «A szemlélet empirikus tartalma *adva van* számunkra», — *egyetlen* ugrással eljut nyomban egész filozófiájának a logikai alapjához, az ítéletek táblázatához. Ebből kerek egy tucat kategóriát vezet le, szimmetrikusan négy cím alá elosztva, s e kategóriákból lesz később az a félelmetes Prokrustes-ág, amelybe Kant a világ minden dolgát s mindazt, ami az emberben végbemegy, erőszakosan belegyömöszöli, nem riadva vissza semmi erőszakoskodástól és nem vetve meg semmiféle szofizmát sem, csak hogy az eredeti táblázat szimmetriáját mindenütt megismételhesse. Az első, amit szimmetrikusan levezet belőle, a természettudomány általános alaptételeinek tiszta fiziológiai táblázata, még pedig: a szemlélet sarktételei, az észrevevés anticipációi, a tapasztalat analógiái és az empirikus gondolkodás követelményei általában. Ez alaptételek közül a két első egyszerű; a két utolsónak azonban szimmetrikusan három-

három hajtása van. A puszta kategóriákat *fogalmaknak* nevezi Kant; a természettudománynak ez alaptételei azonban *ítéletek*. Kantnak a minden bölcsességhez elvezető legfőbb vezérfonala, tudniillik a szimmetria szerint most a *következtetéseken* van a sor, hogy termékenyeknek bizonyuljanak. Ezt meg is teszik, még pedig megint szimmetrikusan és ütemszerűen. Mert mintahogy a kategóriáknak az érzékiségre való alkalmazásából támadt az *értelem* számára a tapasztalat, a *priori* alaptételeivel egyetemben, éppúgy a *következtetésekre* a kategóriákra való alkalmazásából, amit az *esz* végez, állítólagos principiuma szerint, hogy t. i. a föltétlent keresi, — keletkeznek az *ész ideái*. Még pedig ilyenformán: a viszony (*reláció*) három kategóriája három egyedül lehetséges fő-tételfajtát szolgáltat a következtetésekhez, mely utóbbiak ennek megfelelően szintén három fajtára oszlanak. Mindegyik fajta egy-egy tojásnak tekinthető, amelyből az ész egy-egy ideát költ ki, még pedig a kategorikus következtetésmódból a *lélek* ideáját a hipothétikusból a *világ* ideáját és a szétválasztóból (diszjunktív) az *Isten* ideáját. A középsőben, a világ ideájában, megismétlődik még egyszer a kategóriák táblázatának szimmetriája, amennyiben e táblázat négy címe négy tételt hoz létre, melyek mindegyikének megvan szimmetrikus pendantjaul a maga ellentétele.

Csodálatunkkal adózunk ugyan annak a valóban éleseszű kombinációnak, amely ezt a kecses építményt megteremtette, de azért a továbbiakban alaposan meg fogjuk vizsgálni ennek az épületnek a fundamentumát és minden részeit is. Előre kell azonban bocsátanunk a következőket.

Bámulatos, hogy Kant mikép halad előre, minden további meggondolás nélkül, a maga útján, a maga szimmetriája fonalán, mindent e szimmetria szerint rendezve, anélkül, hogy az így taglalt tárgyak közül valamelyiket külön bármikor is számba venné. Lássuk ezt közelebbről. Miután fontolóra veszi az intuitív (*szemléleti*) ismeretet pusztán a matematikában, teljesen elhanyagolja a többi szemléleti ismeretet, amelyben a világ elénk tárul, és csakis az elvont gondolkodás szerint igazodik, holott ez minden jelentőségét és értékét csakis a szemlélhető világtól nyeri, amely mérhetetlenül jelentősebb, általánosabb és tartalmasabb, mint ismeretünknek az elvont része. Mi több — (és ez egyik főpont) — a szemléleti és az elvont ismeretet sehol sem különbözteti meg világosan s mint látni fogjuk, éppen ennek folytán megoldhatatlan ellentmondásokba keveredik önmagával.

Miután az egész érzéki világot elintézte azzal a semmitmondó kijelentéssel, hogy «adva van», mint mondtuk, az ítéletek logikai táblázatát teszi meg épülete alapkövének. De itt sem elmélkedik egy pillanatig sem arról, ami most voltaképen előtte van. Hiszen az ítéleteknek e formái *szavak* és *szókapcsolatok*. Elsősorban fel kellett volna vetnie azt a kérdést, mit jelentenek vajjon ezek közvetlenül. És ekkor kitetszett volna, hogy *fogalmakat*. A következő kérdés most a *fogalmak*

mivoltára vonatkozott volna. A feleletből kiderült volna, miféle viszonyban vannak a fogalmak a szemléleti képzetekkel, amelyekben a világ élénk tárul, és ekkor elvált volna egymástól a szemlélet és a reflexió. Majd meg kellett volna vizsgálni nemcsak azt, hogy a tiszta és merőben formális *a priori* szemlélet, hanem azt is, hogy ennek tartalma, az empirikus szemlélet, miképpen kerül a tudatba. De ekkor nyomban kitűnt volna, mi része van ebben az *értelemnek*, kiderült volna tehát általában az is, mi az *értelem*, és vele szemben voltaképpen mi is hát az *ész*, amelynek bírálatát írja meg Kant munkájában. Nagyon is feltűnő, hogy Kant ez utóbbit egyetlen egyszer sem határozza meg rendesen és kielégítően, hanem csak alkalmilag és a mindenkori összefüggéshez képest ad róla nem teljes és helytelen magyarázatokat, teljes el-lentétben Cartesius föntebb idézett szabályával.* Így például a «Tiszta ész bírálatának» 11. oldalán (V. 24.) az ész az *a priori* elvek tehetsége; a 299. oldal (V. 356.) újból azt mondja, hogy az ész az *elvek* tehetsége és szembe van helyezve az *értelemmel*, amely a *szabályok* tehetsége! Már most azt hinné az ember, hogy elvek és szabályok között ég és föld a különbség, minthogy ez a különbség feljogosít arra, hogy mindegyikük számára külön ismerőtehetséget tételezzünk fel. Ám ez a nagy

* Itt emlitem meg, hogy a «Tiszta ész bírálatát» mindent az *első kiadás* oldalszámával idézem, minthogy a Rosenkranz-féle öszkiadás mindvégig megjelöli az első kiadás oldalszámát is. Hozzáteszem ezenkívül V. jelzéssel az ötödik kiadás oldalszámát is. A második kiadástól kezdve valamennyi megegyezik az ötödikkel, az oldalszámozásban is.

különbség állítólag mindössze annyi, hogy amit a tiszta szemléletből vagy az értelem formái révén *a priori* megismerünk, az *szabály, elv* pedig csak az, ami pusztán *a priori* fogalmakból származik. Erre az önkényes és helyt nem álló megkülönböztetésre később a dialektikánál visszatérünk még. A 330. oldalon (V. 386.) az ész a következtetés tehetsége; a pusztán ítélet Kant többször (69. oldal; V. 94.) az értelem dolgának jelenti ki. Ezzel azonban voltaképpen ezt mondja: ítélni az értelem dolga, amíg az ítélet alapja empirikus, transzcendentális vagy metalogikai (*Értekezés az ok tételéről*, 31., 32., 33. §.); de ha az ítélet alapja logikai (s ebben áll a következtetés), akkor itt már egy egészen külön való, sokkal kiválóbb ismerőtehetség működik: az ész. Sőt mi több, a 303. oldal (V. 360.) kifejti, hogy valamely tételből a közvetlen következtetés még az értelem dolga s az ész csak azt a következtetést végzi, amelyhez közvetítő fogalmat használunk; és példaképpen ezt olvashatjuk: ebből a tételből: «Minden ember halandó», ezt a következtetést: «Néhány halandó ember», még a pusztán értelem vonja le; ellenben ez a következtetés: «Minden tudós halandó», már egy egészen más és sokkal kiválóbb tehetséget kíván meg: az ész. Hogy volt lehetséges, hogy egy nagy gondolkozó ilyesmit állíthatott! Az 553. oldalon (V. 581.) az ész egyszerre minden önkényes cselekedet maradandó föltétele. A 614. oldal (V. 642.) szerint az ész abban áll, hogy állításainkról számot tudunk adni; a 643., 644. oldal (V. 671., 672.) szerint pedig abban, hogy az értelem fogalmait eszmékké egyesíti, mintahogy az értelem az objektumok sokféleségét fogalmakká. A 646. olda-

lon (V. 674.) nem más az ész, mint az a tehetség, amely a különöst levezeti az általánosból.

Az *értelemnek* szintén új meg új magyarázatát kapjuk minduntalan, a «Tiszta ész bírálatának» hét helyén: az 51. oldalon (V. 75.) az a tehetség, amely magukat a képzeteket alkotja; a 69. oldalon (V. 94.) az ítézés, vagyis a gondolkodás, vagyis a fogalmak révén való megismerés tehetsége; az ötödik kiadás 137. oldalán általában az ismeretek tehetsége; a 132. oldalon (V. 171.) a szabályok tehetsége; de a 158. oldal (V. 197.) azt mondja: «nemcsak a szabályok tehetsége, hanem az alaptételek forrása is, amelynélfogva minden szabályok alatt áll»; és föntebb mégis szembe volt állítva az ésszel, mert ez egyedül az elvek tehetsége; a 160. oldalon (V. 199.) az értelem a fogalmak tehetsége; a 302. oldalon (V. 359.) azonban a jelenségek egységének tehetsége a szabályok segítségével.

E két ismerőtehetségnek azt a szilárd, éles, határozott, egyszerű s minden népek és idők nyelvhasználatával mindig megegyező magyarázatát, amelyet én adtam, fölösleges lesz megvédelmezni efféle igazán zavaros és alap nélkül való beszéddel szemben, noha magának Kantnak a szavairól van is szó. Az idézeteket ama kifogásom bizonyítékaiul hoztam csak föl, hogy Kant a maga szimmetrikus logikai rendszerét anélkül követi, hogy a tárgyról, amelyet ekkép taglal, elegendőképpen elmélkedett volna. ⁽²⁹⁾

(29) Schopenhauer szerint az *értelem* a szemléletnek (*intuíciónak*), az *ész* a gondolkodásnak (*reflexiónak*) a tehetsége. Vagyis az *értelem* alkotja meg számunkra az egész

Ha Kant, mint fõntebb mondtam, komolyan megvizsgálta volna, hogy két ennyire különbözõ ismerõtehetség, amelyek közül az egyik az emberiség megkülönböztetõ tehetsége, mennyiben ismerhetõ meg és hogy mi is az, amit valamennyi nép és valamennyi filozófus nyelvhasználatának megfelelõen, értelemnek és észnek nevezünk, akkor — minden egyéb tekintély híján, mint csakis a skolasztikusok egészen más értelemben használt *intellectus theoreticus*-a és *practicus*-a — nem is szakította volna szét soha az ész elméleti és gyakorlati észre s nem tette volna soha az utóbbit az erényes cselekvés forrásává. Hasonlóképpen, mielőtt Kant az értelem fogalmait (részint a maga kategóriáit, részint minden közfogalmat) és az ész fogalmait (a maga úgynevezett ideáit) oly gondosan elkülönítette és mind a kettõt a maga filozófiájának anyagává tette, amely túlnyomó részben csak mind e fogalmak érvényességével, alkalmazásával és eredetével foglalkozik: — előbb, mondom, igazán meg kellett volna vizsgálnia azt, mi is hát általában a *fogalom*. De sajnos, ez az annyira szükséges vizsgálat is egészen elmaradt; ez pedig nagyban hozzájárult az intuitív (szemléleti) és elvont ismeret veszedelmes összekeveréséhez,

szemlélhetõ világot az érzetek durva anyagából, az okság törvénye és a tér és idõ a priori formái segítségével, az ész pedig a szemléletbõl nyert anyagot fogalmakká dolgozza fel, ezeket szavakban rögzíti s ítéletek és következtetések segítségével a fogalmakból megépíti a gondolatok világát. *Értelme* az állatoknak is van, vagyis õk is szemlélik a világot; *esze* csak az embernek van, vagyis csak az ember tud a szemlélettõl elvonatkozni, gondolkozni, s éppen ezért csak az ember tud beszélni.

mint csakhamar be fogom bizonyítani. A kellő elmélyedésnek ugyanaz a hiánya, amellyel elkerülte ezeket a kérdéseket : mi a szemlélet? mi a reflexió? mi a fogalom? mi az ész? mi az értelem? — elkerültette vele a következő éppoly elkerülhetetlenül szükséges vizsgálódásokat is : mit nevezek *a tárgynak*, amelyet *a képzettől* megkülönböztetek? mi a létezés? mi az objektum? mi a szubjektum? mi az igazság, a látszat, a tévedés? — Kant azonban anélkül, hogy elgondolkoznék vagy körültekintene, tovább követi a maga logikai sémáját és szimmetriáját. Azt akarja és úgy kell lennie, hogy az ítéletek táblázata legyen a kulcsa minden bölcsességnek.

Föntebb azt jelöltem meg Kant főérdeméül, hogy a jelenséget megkülönböztette a «Ding an sich»-től, ezt az egész látható világot jelenségnek jelentette ki s ennél fogva kimondta, hogy a látható világ törvényei a jelenség körén kívül nem érvényesek. Mindenesetre feltűnő, hogy a jelenségnek ezt a merőben relativ létét nem ebből az egyszerű, annyira kézenfekvő, tagadhatatlan igazságból vezette le: «Nincs objektum szubjektum nélkül», hogy ily módon már gyökerében úgy jellemezze az objektumot, mint amely, minthogy egyáltalán mindig csak valamely szubjektumra vonatkoztatva van meg, ettől a szubjektumtól függ, ettől föltételezett, tehát pusztá jelenség csak, amely nem önmagában, nem föltétlenül létezik. Azt a fontos tételt már Berkeley, akinek érdemével szemben Kant nem igazságos, filozófiája alapkövévé tette s ezzel halhatatlan emléket állított magának, noha ő maga nem vonta le abból a tételből a kellő következtetéseket és később ezért részben nem értették meg őt, részben pedig nem méltatták eléggé figyelemre. Első kiadásomban (30)

(30) Schopenhauer főművének első kötete s vele együtt a Kant filozófiáját bíráló ez a függelék is 1818-ban jelent meg. Második kiadása 1844-ben, harmadik kiadása 1859-ben került sajtó alá, tehát még Schopenhauer életében. A második és harmadik kiadásban Schopenhauer sokat módosított a függeléken. Fordításunk természetesen a harmadik kiadás alapján készült.

azt, hogy Kant ezt a Berkeley-féle tételt megkerülte, azzal magyaráztam, hogy láthatóan visszaírt a határozott idealizmustól, holott másrészt világosan kifejezve megtaláltam ezt az idealizmust a «Tiszta ész bírálatának» számos helyén. És ezen az alapon azzal vádoltam meg Kantot, hogy ellentmond önmagának. Ez a kifogásom nem is volt alaptalan, amennyiben, mint akkoriban velem történt, a «Tiszta ész bírálatát» csak a második, vagy az e szerint újra nyomott öt következő kiadásában ismerjük. De amikor később elolvastam Kant főművét az időközben már ritkává vált első kiadásában, nagy öröömre azt láttam, hogy azok az ellenmondások mind eltűnnek, és azt tapasztaltam, hogy Kant, ha azt a formulát, hogy «nincs objektum szubjektum nélkül», nem is használja, a térben és időben élénk táruló külső világot mégis éppoly határozottan, mint *Berkeley* meg én, a külső világot megismerő szubjektum pusztá képzetének jelenti ki; ezért mondja például ott a 383. oldalon minden fentartás nélkül: «Ha a gondolkodó szubjektumot elveszem, meg kell szünnie a testek egész világának, a mely nem egyéb, mint a jelenség szubjektumunk érzékiségében és a szubjektum képzeteinek bizonyos faja.» De a 348—392. oldalra terjedő egész részt, amelyben Kant határozott idealizmusát rendkívül szépen és világosan kifejti, műve második kiadásából kihagyta s helyette egy csomó vele ellenkező kijelentést tett bele. Így aztán a «Tiszta ész bírálatának» az a szövege, amely 1787-től 1838-ig közkézen forgott, elégtelenített és megrontott szöveg volt, s a könyv maga önmagának ellenmondó könyv volt, amelynek értelme éppen

ezért senki számára sem lehetett teljesen világos és érthető. A közelebbit erre vonatkozólag, valamint sejtelmeimet is az okokról és gyarlóságokról, amelyek Kantot halhatatlan művének ilyen elégtelenítésére rábírhatták, kifejtettem Rosenkranz professzor úrhoz írt levelemben; e levél fő részét Rosenkranz professzor úr belevette az előszóba, amelyet Kant összes munkái általa rendezett kiadásának második kötetéhez írt. Ehelyütt oda utalok hát. ⁽³¹⁾ Érvélesem következtében ugyanis Rosenkranz professzor úr 1838-ban arra tökélt el magát, hogy a «Tiszta ész bírálatát» újra visszaállítja eredeti alakjában, amennyiben az említett második kötetben az 1781. évi *első* kiadás szövegét nyomatta le, s ezzel megbecsülhetetlen érdemet szerzett magának a filozófia szolgálatában, sőt a német irodalom legfontosabb munkáját talán az elmúlástól mentette meg; erről pedig sohasem szabad megfeledkeznünk. De azt ne képzelje senki, hogy ismeri a «Tiszta ész bírálatát» és hogy tiszta fogalma van Kant tanításáról, ha művét csak a második, vagy valamelyik következő kiadásban olvasta. Ez teljességgel lehetetlen, mert csak megcsonkított, elrontott, bizonyos mértékben nem hiteles szöveget olvasott. Kötelességem ezt ehelyütt határozottan és mindenkinek a figyelemztetésére kijelentem.

A «Tiszta ész bírálatá»-nak első kiadásában annyira világosan kimondott, határozottan idealista alapfelfogással azonban az a mód, ahogyan Kant a «*Ding-an-sich*»-et bevezeti, tagadhatatlan

(31) Karl Rosenkranz, német filozófus (1805–1879).

ellenmondásban van, és kétségtelenül ez a főoka annak, hogy a második kiadásban mért nyomta el a hivatkozott idealista főrészt, s miért foglalt valósággal állást a Berkeley-féle idealizmus ellen; ezzel azonban csak következtetéseket vitt bele munkájába, anélkül, hogy annak főhibáján segíthetett volna. Ez a főhiba tudvalevően a «*Ding-an-sich*» bevezetése az általa választott módon, amelynek helyt nem álló voltát G. E. Schulze⁽³²⁾ az «*Aenesidemus*»-ban terjengősen kimutatta, s amelyet nemsokára rendszere tartahatatlannak pontjának ismertek el. A dolgot igen röviden meg lehet világítani. Kant a «*Ding-an-sich*» föltételezését, ámbár tekervényesen rejtegetve, az okság törvényére való hivatkozással arra a következtetésre alapítja, hogy az empirikus szemléletnek, helyesebben érzékszerveinkben az *érzetnek*, amelyből az empirikus szemlélet kiindul, külső okkal kell birnia. Ámde, Kant saját helyes fölfedezése szerint, az okság törvényét *a priori* ismerjük, az tehát elménknek egyik funkciója, vagyis *szubjektív* eredetű; továbbá tagadhatatlannul *szubjektív* maga az érzet is, amelyre itt az okság törvényét alkalmazzuk; és végül még a tér is, amelybe ez alkalmazás segítségével az érzet okát mint objektumot kihelyezzük, elménknek szintén *a priori* adott, tehát *szubjektív* formája. Ennélfogva az egész empirikus szemlélet általában *szubjektív* alapon és talajon marad, mint bennünk végbemenő pusztá folyamat, amelybe semmi

(32) Gottlob Ernst Schulze, német filozófus (1761—1833), Kant egyik jelentősebb ellenfele. Főműve az: *Aenesidemus* (1792).

tőle merőben különböző, tőle független valamit mint «*Ding-an-sich*»-et belevinni vagy mint szükségszerű föltételt odaállítani nem lehet. Valóban az empirikus szemlélet nem is más, mint a mi pusztá képzetünk: a világ mint képzet. És való mivoltához csak azon az egészen másféle, általam választott úton lehet eljutni, az öntudat segítségével vétele révén, amely a sajátmagunk jelenségének való mivoltául az akaratot tárja elének. Ez esetben azonban a «*Ding-an-sich*» a képzettől és a képzet elemeitől *toto genere* különböző valamivé válik, mint ahogy ezt ki is fejtettem.

Kant rendszerének, mint említettük — korán kimutatott, nagy fogyatékosága ezen a ponton bizonyosága ennek a szép hindu közmondásnak: «Nincsen lótosz kocsán nélkül». Itt a «*Ding-an-sich*» hibás levezetése a kocsán: de csak a levezetés módja, nem pedig a «*Ding-an-sich*» elismerése az adott jelenséghez. Ez utóbbi módon értette félre azonban *Fichte* a dolgot, s ezt csak azért tehette, mert nem az igazsággal törődött, hanem csak a föltünéssel egyéni céljainak az előmozdítása érdekében. Ennélfogva elég vakmerő és gondolat híján való volt ahhoz, hogy a «*Ding-an-sich*»-et egészen letagadja és olyan rendszert állítson föl, amelyben a képzetnek nemcsak — mint Kantnál — pusztán a formai, hanem az anyagi részét is, vagyis a képzet egész tartalmát, állítólag *a priori* a szubjektumból vezette le. Számított eközben egészen helyesen a közönség ítélethíjaságára és bárgyuságára, amely rossz szofizmákat, merő handabandázást és értelmetlen zagyvaságot bizonyítékokul fogadott el. Sikerült is *Fichtének* a közönség figyelmét Kantról sajátmagára te-

relnie és a német filozófiának megszabni azt az irányát, amelyben később Schelling vezette tovább, míg végül el nem jutott céljához a Hegel-féle eszeveszett álbölcsességben.

Visszatérek most Kantnak arra a már fentebb említett nagy hibájára, hogy a szemléleti és az elvont ismeretet nem különítette el kellőképen, amiből áldatlan zavarosság támadt, amelyet közelebbről szemügyre kell most vennünk. Ha élesen elválasztotta volna a szemléleti képzeteket a pusztán elvontan (*in abstracto*) gondolt fogalmaktól, akkor ezt a kettőt nem keverte volna össze és mindenkor tudta volna, a kettő közül melyikkel van dolga. Ez, sajnos, nem így történt, bárha e miatt eddig nem is érte még őt hangos szemrehányás, amely ennél fogva most talán váratlan is. Kantnál «a tapasztalat objektuma», amelyről folyton beszél, a kategóriák voltaképpeni tárgya, nem a szemléleti képzet, de az elvont fogalom sem, hanem valami, ami mind a kettőtől különbözik és mégis egyszerre mind a kettő, és merőben képtelen valami. Mert Kant — bármily hihetetlennek tessék is ez — hijával volt annak a megfontoltságnak vagy pedig annak a jóakaratnak, amely arra sarkalta volna, hogy egyrészt ő maga tisztába jöjjön ezzel a kérdéssel, másrészt pedig világosan értésére adja másoknak is, vajjon nála «a tapasztalat tárgya, vagyis az az ismeret, amely a kategóriák alkalmazásából ered», a térben és időben jelentkező szemléleti képzet-e (nálam a képzetek első osztálya) ⁽³³⁾, vagy pedig

⁽³³⁾ Schopenhauer «Az ok tételéről» szóló munkájában (vesd össze a ⁽¹¹⁾ jegyzetet a 18. oldalon) a tapasztalati

pusztán az elvont fogalom. Az ő szeme előtt, bármily különös is, állandóan a kettőnek valami keveréke lebeg, s ebből ered az a boldogtalan zavarosság, amelyet most meg kell világítanom. E végből taglalnom kell általában az egész elemtant. ⁽³⁴⁾

világ, az empirikus realitás tüneményeit, vagyis a szemléleti képzeteket tárgyalja első sorban. A képzeteknek ebben az osztályában a kielégítő ok formája a *principium fiendi* (a ható-ok), vagyis az oki és okozati összefüggés. — A képzetek második osztályába tartoznak az elvont képzetek vagy a fogalmak, amelyeket a *principium cognoscendi* (az ismeret-ok) kapcsol egybe itéletté.

⁽³⁵⁾ Kant főmunkája (*A tiszta ész bírálata*) két főrészre oszlik: I. *Transzcendentális elemtan*, II. *Transzcendentális módszertan*. Az *Elemtan* beosztása: 1. A *transzcendentális esztetika* (a tér és idő tana), 2. A *transzcendentális logika* (analitika és dialektika).

A *transzcendentális esztetika* oly rendkívül érde-
mes munka, hogy egymagában is elég lehetne
Kant nevének a megörökítéséhez. Bizonyítékai-
nak oly teljes a meggyőző ereje, hogy tantéte-
leit a megdönthetetlen igazságok közé sorozom,
mint ahogy oda is tartoznak kétségkívül a kö-
vetkezményekben legdúsabb igazságokhoz, ennél-
fogva úgy kell tekintenünk őket, mint a legna-
gyobb ritkaságot a világon, t. i. mint igazi, nagy
fölfedezést a metafizikában. Az az általa szigo-
rúan bebizonyított tény, hogy ismereteinknek
egy részéről *a priori* tudomásunk van, semmiféle
más magyarázatot nem enged meg, csak azt,
hogy ezek az ismeretek elménknek a formái; sőt
ez nem is annyira magyarázat, mint inkább
csupán világos kifejezése magának a ténynek.
Mert az *a priori* nem jelent egyebet, mint azt,
amit «nem a tapasztalat útján szereztünk, ami
tehát nem kívülről jutott belénk.» Az pedig, ami
anélkül, hogy kívülről jutott volna belé, megvan
az elmében, nem egyéb, mint az, ami eredetileg
hozzája tartozik, vagyis a saját mivolta. Ha
már most az, ami így megvan benne, nem egyéb,
mint az az általános rend és mód, ahogyan vala-
mennyi tárgyának előtte jelentkeznie kell, akkor
ezzel azt mondtuk, hogy ezek az ő ismeretének
a formái, vagyis az az egyszersmindenkorra meg-
állapított rend és mód, a hogy az elme ezt a

funkcióját végzi. Ennélfogva ez a két kifejezés: «*a priori ismeretek*» és «*az elme tulajdon formái*» voltaképpen ugyanazt a dolgot fejezi ki, tehát némikép rokonértelmű.

A transzcendentális esztetika tanításaiból ennélfogva nem is tudnék semmit elvenni, csak hozzájuk tenni tudnék egyet-mást. Kant ugyanis nem gondolta végig a gondolatait, különösen egy pontra vonatkozóan, mert különben elvetette volna az egész Euklides-féle bizonyítási módszert, miután a 87. oldalon (V. 120.) kimondta már, hogy minden geometriai ismeret a szemléletből meríti közvetlen bizonyosságát. Fölöttébb érdekes, hogy egyik ellenfele is, még pedig a legélesebb elméjű, G. E. Schulze⁽³⁵⁾ (*Az elméleti filozófia bírálata*, II. 241.) levonja azt a következtetést, hogy Kant tanítása a geometriának egészen más tárgyalását vonná maga után, mint amely valójában szokásos. És azt hiszi, hogy ezzel közvetett bizonyítékot érvényesít Kant ellen, holott voltaképpen megkezdi a harcot, tudtán kívül, az Euklides-féle módszer ellen. Hivatkozom jejen munkám első könyvének 15. §-ára.⁽³⁶⁾

A szemlélet általános *formáinak* a transzcendentális esztetikában adott, részletes fejtegetése után azt várná az ember, hogy kap némi felvilágosítást

⁽³⁵⁾ Schulzenek ez a munkája 1801-ben jelent meg. Vess össze a ⁽³²⁾ jegyzetet is az 51. oldalon.

⁽³⁶⁾ Schopenhauer az idézett helyen azt bizonyítja, hogy a matematika (geometria) tudományának az a helyes módszere, amely minden tételt a közvetlen szemléletre vezet vissza. Ezzel szemben Euklides úgy járt el, hogy amit a közvetlen szemlélet alapján igaznak talált, azt a logika segítségével igyekezett bebizonyítani.

a szemlélet *tartalmáról* is, arról, hogy az *empirikus* szemlélet mi módon jut bele a tudatunkba; hogy ennek az egész világnak, amely a mi számunkra annyira reális és fontos, az ismerete mikép támad bennünk. Erről azonban Kant egész tanítása voltaképpen semmi egyebet nem tartalmaz, mint ezt a gyakran ismétlődő, semmitmondó kijelentést: «A szemlélet empirikus része kívülről adódik.» — Így aztán Kant a *szemlélet tiszta formáitól* itt is eljut egy ugrással a *gondolkodáshoz, a transzcendentális logikához*. Ennek mindjárt a kezdetén (*A tiszta ész bírálata*, 50. oldal; V. 74.), ahol Kant nem kerülheti el az empirikus szemlélet materiális tartalmának az érintését, meg is teszi az első hibás lépést, elköveti az első tévedést. «Ismeretünknek» mondja, — «két forrása van, t. i. a benyomások receptivitása és a fogalmak spontaneitása: amaz képesség képzetek befogadására, emez képesség valamely tárgy megismerésére e képzetek révén: az első adja számunkra a *tárgyat*, a másik elgondolja.» — Ez téves, mert e szerint a *benyomás*, amelyre egyedül van pusztá befogadó képességünk, amely tehát kívülről jön s voltaképpen egyedül van «*adva*», már *képzet*, sőt *tárgy* volna, holott nem egyéb, mint pusztá érzet az érzékszervben s csak az *értelemnek* (vagyis az okság törvényének) s a tér és idő szemléleti formáinak alkalmazásával változtatja át *elménk* ezt a pusztá érzetet *képzetté*, amely ekkor úgy áll előttünk, mint *tárgy* a térben és időben, s ez utóbbtól (vagyis a tárgytól) csak annyiban különböztethető meg, amennyiben a «*Ding-an-sich*» után kérdezősködünk, egyébként azonban azonos vele. Ezt a folyamatot részletesen kifejtettem az ok tételéről szóló érte-

kezésem 21. §-ában. Ezzel azonban az értelemnek és a szemléleti ismeretnek a dolga be is fejeződött s ehhez nincs szükség sem fogalmakra, sem gondolkodásra: ennél fogva ezekkel a képzetekkel az állat is rendelkezik. Mihelyt fogalmak járulnak, mihelyt gondolkodás járul hozzá, amelynek minden esetre tulajdoníthatunk spontaneitást: a *szemléleti ismeretet* azonnal teljesen elhagyjuk s a képzeteknek egy merőben más osztálya, t. i. a nem-szemléleti, elvont fogalmak osztálya, lép a tudatba. Ez az *észnek* a tevékenysége; az ész azonban gondolkodásának egész tartalmát a gondolkodást megelőző szemléletből s ennek más szemléletekkel és fogalmakkal való összehasonlításából meríti. Kant ellenben beleviszi a gondolkodást már a szemléletbe s megveti az alapját az intuitív és elvont ismeret áldatlan összekeverésének, amit most igyekszem korholni. Kantnál a szemlélet, önmagában véve, értelem nélküli, tisztára érzéki, tehát egészen passzív, s valamely *tárgyat* csak a gondolkodás (értelmi kategória) által fogunk fel: így viszi bele a *gondolkodást a szemléletbe*. Viszont azonban a *gondolkodás* tárgya nála egyes, reális objektum, úgyhogy a gondolkodás elveszti lényeges jellegét, az általánosságot és az elvontságot, és általános fogalmak helyett egyes dolgokat kap objektumul: így viszi bele megint a *szemléletet a gondolkodásba*. Ebből ered az említett áldatlan összevegyítés és ennek az első hibás lépésnek a következményei érezhetőek a megismerésről szóló egész elméletében. Végighúzódik rajta a szemléleti és az elvont képzet teljes összekeverése olyasvalamivé, ami félig mindakettő, s ezt a valamit, úgy tárja elénk, mint az értelemre és az értelem

kategóriáira támaszkodó ismeret tárgyát, és ezt az ismeretet *tapasztalatnak* nevezi. Kant maga sem gondolhatott semmi teljesen határozott és igazán világos dologra az értelem e tárgyánál. Ezt fogom most bebizonyítani azzal az óriási ellenmondással, amely végigvonul az egész transzcendentális logikán és tulajdonképpen forrása annak a homályosságnak, amely előmlik rajta.

A «Tiszta ész bírálatában» ugyanis a 67—69. oldalon (V. 92—94.), a 89., 90. oldalon (V. 122., 123.), továbbá az V. 135., 139., 153. oldalon ismétli és emlékeztetünkbe vési, hogy az értelem nem a szemlélet képessége, hogy ismerete nem intuitív, hanem diszkurzív⁽³⁷⁾; az értelem az ítélés képessége (69. oldal; V. 94.) és az ítélet közvetett ismeret, valamely képzetnek a képzete (68. oldal; V. 93.); az értelem a gondolkodás képessége és a gondolkodás fogalmakra támaszkodó ismeret (69. oldal; V. 94.); az értelem kategóriái egyáltalán nem azok a föltételek, amelyek mellett tárgyak a szemléletben adódnak (89. oldal; V. 122.), és a szemlélet semmiképpen sem szorul rá a gondolkodás funkcióira (91. oldal; V. 123.); értelmünk gondolkodni tud csak, szemlélni nem (V. 135., 139. oldal). Továbbá a Prolegomenák 20. §-ában: szemlélet, észrevevés, *percepció*, pusztán az érzékekre tartozik, az ítélés egyedül az értelem dolga; és a 22. §-ban: az érzékek dolga a szemlélet, az értelem dolga a gondolkodás, vagyis az ítélés. — Végül még a «Gyakorlati ész bírálatának» negyedik kiadásában a 247. oldalon (a Rosenkranz-féle kiadás 281. oldalán): az értelem

(37) Vagyis nem közvetlen, hanem közvetett.

diszkurzív, képzeteki gondolatok, nem szemléletek.

Mindez Kantnak a saját szava.

Ebből az következik, hogy ez a szemlélnélhető világ itt volna a számunkra akkor is, ha értelmünk egyáltalán nem volna, s hogy teljesen megmagyarázhatatlan módon jut bele a fejünkbe. Kant gyakran céloz erre éppen azzal a furcsa kifejezésével, hogy a szemlélet *adva* van, anélkül, hogy ezt a határozatlan és képletes kifejezést bárhol is bővebben megmagyarázná.

Ámde az összes idézeteknek a legkiáltóbb módon ellenmond Kant egész többi tanítása az értelemről, az értelem kategóriáiról és a tapasztalat lehetőségéről, amint a transzcendentális logikában előadja. A «Tiszta ész bírálatának» 79. oldalán (V. 105.) «ugyanis az értelem egységet visz bele kategóriái által a szemlélet sokszerűségébe, és a tiszta értelmi fogalmak *a priori* a szemlélet tárgyaira vonatkoznak. A 94. oldalon (V. 126.) a kategóriák a tapasztalat föltétele, akár szemlélet, akár gondolkodás van a tapasztalatban.» Az V. 127. oldalán az értelem a tapasztalat létrehozója. Az V. 128. oldalán a kategóriák szabják meg a tárgyak szemléletét. Az V. 130. oldalán mindazt, amit az objektumban (a mi mindenestre szemléleti és nem elvont valami) mint egybekapcsoltat képzelünk el, előbb értelmi tevékenység kapcsolja egybe. Az V. 135. oldalán új magyarázatát kapjuk az értelemnek, amely szerint az értelem az a képesség, amely *a priori* egybekapcsol és adott képzetek sokszerűségét az appercepció egysége alá foglalja; ámde az appercepció — minden nyelvhasználat szerint — nem valamely fogalomnak

az elgondolása, hanem *szemlélet*. Az V. 136. oldalán ott találjuk minden szemlélet lehetőségének még egy legfelsőbb alaptételét is, kapcsolatban az értelemmel. Sőt az V. 143. oldalon mint címfelírást olvashatjuk, hogy minden érzéki szemlélet feltételezi a kategóriákat. Ugyanott az *ítéletek logikai funkciója* foglalja össze általában appercepcióba adott *szemléleteknek* a sokszerűségét is és valamely adott szemlélet sokszerűsége szükségképpen a kategóriák alatt áll. Az V. 144. oldalán az értelem visz bele egységet a *szemléletbe*, a kategóriák segítségével. Az V. 145. oldala az értelem gondolkodását, nagyon fura módon, úgy magyarázza, hogy az értelem a *szemlélet* sokszerűségét szintetizálja, egybekapcsolja és rendezi. Az V. 161. oldalán tapasztalat csak a kategóriák által lehetséges és nem egyéb, mint az *észrevevések* egybekapcsolása, amelyek pedig mindenesetre szemléletek. Az V. 159. oldalán a kategóriák *a priori* ismeretek a *szemlélet* tárgyairól általában. Ugyanitt továbbá és az V. 163. és 165. oldalán olvasható Kantnak egyik főtanítása, az, hogy: *csakis az értelem teszi lehetővé a természetet*, amennyiben *a priori* törvényeket szab meg a számára, és a természet az értelem törvényszerűségéhez igazodik, stb. Ámde a természet már csak mindenesetre szemlélhető és nem elvont valami; az értelemnek ennél fogva a szemlélet képességének kellene lennie. Az V. 168. oldalán azt olvassuk, hogy az értelem fogalmai a tapasztalat lehetőségének az elvei, a tapasztalat pedig a jelenségek meghatározása térben és időben általában; már pedig ezek a jelenségek igazán a szemléletben tárulnak elénk. Végül a 189—211. olda-

lon (V. 232—265.) ott találjuk azt a hosszú bizonyítást, (amelynek hibás voltát az ok tételéről szóló értekezésem 23. §-ában részletesen kimutattam), hogy a tapasztalat tárgyainak objektív egymásutánját és egyidejűségét is nem érzékileg vesszük észre, hanem csakis az értelem viszi bele a természetbe, amely maga is ez által válik csak lehetővé. A természet azonban, az események egymásra következése és az állapotok egyidejűsége, mindenbizonytal csupa szemléleti és nem pusztán elvontan gondolt valami.

Felszólítok mindenkit, aki velem együtt osztózik Kant iránt érzett tiszteletemben, hogy egyesítse ezeket az ellenmondásokat és mutassa ki, hogy Kant valami egészen világos és határozott dologra gondolt abban a tanításában, amely a tapasztalat objektumára és arra a módra vonatkozik, ahogy azt az értelemnek és az értelem tizenkét funkciójának a tevékenysége meghatározza.

Az én meggyőződésem az, hogy a transzcendentális logika előadásában észlelhető nagy homályosságnak igazi oka az a kimutatott ellenmondás, amely végigvonul az egész transzcendentális logikán. Kantban ugyanis élt ennek az ellenmondásnak homályos tudata, bensőleg küzdött is vele, de nem akart vagy nem tudott világosan ráeszmélni, ennél fogva elburkolta a sajátmaga és mások számára egyaránt és mindenféle bujkáló úton megkerülte. Erre vezethető vissza talán az is, hogy az ismerőtehetségből olyan fura, bonyolult gépezetet csinált, oly sok kerékkel, aminő például a tizenkét kategória, a képzelőerőnek, a belső érzéknek, az appercepció transzcendentális egységének transzcendentális szintézise, továbbá

a tiszta értelmi fogalmaknak sematizmusa, stb. És dacára e nagy készüléknek, a külső világ szemléletét, amely ismeretünkben mégis csak a fődolog, még csak meg sem kísérelte megmagyarázni; hanem ezt a feltolakodó követelményt meglehetősen siralmasan mindig ugyanazzal a semmitmondó képletes kifejezéssel háritotta el, hogy: «az empirikus szemlélet adva van számunkra». Az V. kiadás 145. oldalán megtudjuk még azt is, hogy ezt a szemléletet az objektum adja, minélfogva ez szükségképpen más, mint a szemlélet.

Ha kifürkészni iparkodunk Kant legbelsőbb véleményét, amelyet ő maga nem mond ki világosan, akkor azt találjuk, hogy nála az értelem igazi tárgya csakugyan olyan objektum, amely különbözik a *szemlélettől*, de azért egyáltalán nem is *fogalom*, sőt hogy éppen ilyen el nem képzelhető tárgynak a furcsa föltételezése az voltaképpen, aminek révén a szemlélet tapasztalattá lesz. Azt hiszem, hogy valami régi, meggyökeresedett, minden megvizsgálás számára hozzáférhetetlen előítélet Kantban az a végső ok, amely rábirta őt ilyen *abszolút objektumnak* a föltételezésére, amely önmagában, vagyis szubjektum nélkül is, objektum. Egyáltalában nem a *szemlélt objektum* ez, hanem valami, amit a fogalom segítségével hozzágondolunk a szemlélethez, mint olyasmit, ami neki megfelel, s a szemlélet ekkor már tapasztalat, amelynek van értéke és igazsága, még pedig azért, mert valamely fogalomra vonatkoztatjuk. (Merőben ellentétes ezzel a mi előadásunk, amely szerint a fogalom csakis a szemlélettől nyer értéket és igazságot.) És ennek a közvetlenül el nem képzelhető objektumnak a szemlélethez való hozzá-

gondolását tekinti Kant a kategóriák voltaképeni funkciójának. «Csakis szemlélet adja a tárgyat, amelyet aztán a kategória szerint gondolunk el.» (A tiszta ész bírálata, I. kiadás, 399. oldal.) Különösen tisztán kitetszik ez az V. kiadás 125. lapjának következő helyéből: «Már most az a kérdés, vajjon előzményül nem szerepelnek-e *a priori* fogalmak is, mint föltételei annak, hogy valamit, ha mindjárt *nem is szemléljük*, mégis általában *tárgynak elgondoljunk?*» És Kant erre a kérdésre igenlően felel. Itt világosan látszik a tévedésnek és a tévedést elburkoló zavarosságának a forrása. Mert a *tárgy* mint olyan mindenkor csak a *szemlélet* számára és a *szemléletben* van meg: akár az érzékek végzik a szemléletet, akár a képzelőerő, mikor a tárgy nincs jelen. Amit ellenben *elgondolunk*, az mindig általános, nem-szemlélhető *fogalom*, amely mindenesetre lehet valamely tárgynak általában a fogalma; de a gondolkodás csak közvetve, a fogalmak közvetítésével, vonatkozik *tárgyakra*, amelyek maguk mindenkor *szemléletiek* és azok is maradnak. Mert gondolkodásunknak nem az a dolga, hogy a szemléleteket realitással ruházza fel: a szemléletek ugyanis önmagukból merítik realitásukat, amennyiben realitásra képesek (ez az empirikus realitás); gondolkodásunknak az a dolga, hogy azt, ami közös a szemléletekben és a szemléleteknek az eredménye, összefoglalja, hogy így megőrizze és könnyebben kezelhesse őket. Kant azonban magukat a tárgyakat a *gondolkodásnak* tulajdonítja, hogy ily módon a tapasztalatot és az objektív világot függővé tegye az *értelemtől*, anélkül azonban, hogy az értelmet elismerné a *szemlélet* képességének. Igaz, hogy e

vonatkozásban megkülönbözteti a szemléletet a gondolkodástól, de az egyes dolgokat részint a szemlélet, részint a gondolkodás tárgyává teszi. De valójában a dolgok csak a szemléletnek tárgyai: a mi empirikus szemléletünk nyomban *objektív*, éppen azért, mert az oksági kapcsolatból indul ki. A szemléletnek közvetlenül a dolgok a tárgyai, nem pedig a dolgoktól különböző képzetek. Az egyes dolgokat mint olyanokat szemléljük értelmünkben és érzékeinkkel, miközben az érzékekre tett *egyoldalú* benyomást a képzelőerő nyomban kiegészíti. Ellenben mihelyt áttérünk a *gondolkodásra*, elhagyjuk az egyes dolgokat és általános fogalmakkal van dolgunk szemléletesség nélkül; ha mindjárt gondolkodásunk eredményeit alkalmazzuk is később az egyes dolgokra. Ha ezt nem tévesztjük szem elől, akkor nyilvánvaló annak a föltevésnek a helytelensége, hogy a dolgok szemléletét csakis éppen e dolgoknak a tizenkét kategória alkalmazásával történő elgondolása ruházza fel realitással és teszi tapasztalattá. Sőt inkább az empirikus realitás és vele a tapasztalat adva van már magában a szemléletben, a szemlélet azonban úgy jöhet csak létre, hogy az oksági kapcsolatról való ismeretünket alkalmazzuk az érzékletre, és ez az értelemnek egyedüli funkciója. A szemlélet ennél fogva valóban intellektuális, Kant pedig éppen ezt tagadja.

Kantnak itt megbírált feltevését, az idézett helyen kívül, megtaláljuk még rendkívül világosan kifejezve, az «Ítéelőerő bírálatának» 36. §-ában is, mindjárt a kezdetén; továbbá a «Természettudomány metafizikai alapelemeiben», a «Fenomenologia» első magyarázatához fűzött megjegyzésben.

De olyan naivitással, amelyhez Kantnak e kínos kérdésben legkevésbé volt mersze, megtaláljuk a legvilágosabban kifejtve egy kantianusnak a könyvében, t. i. Kiesewetter ⁽³⁸⁾ «Általános logika vázolata» című munkájának 3. kiadás, I. rész, 434. oldalán, valamint a II. rész 52. és 53. §-ában. Megtaláljuk továbbá Tieftrunk ⁽³⁸⁾: «Tiszta német gondolkodástan»-ában (1825.). Azt bizonyítja ez is, hogy minden gondolkodó hibáinak azok a tanítványok, akik nem gondolkodnak önállóan, nagyító tükreivé lesznek. Kant, miután végül megállapodott a kategóriákról szóló tanában, e tan kifejtése közben mindvégig szerény maradt, a tanítványok ellenben a legnagyobb vakmerőséggel nyúltak e kérdéshez s ily módon nyilvánvalóvá tették az egész tan téves voltát.

A mondottakhoz képest Kantnál a kategóriák tárgya ugyan nem a «Ding an sich», hanem ennek mégis legközelebbi rokona: az objektum a maga mivoltában (*Objekt an sich*); oly objektum, amelynek nincs szüksége szubjektumra; amely egyes dolog ugyan, de még sincsen időben és térben, mint-hogy nem szemlélhető; amely tárgya ugyan a gondolkodásnak, de mégsem elvont fogalom. Ennek megfelelően tehát Kant voltaképpen háromfélét különböztet meg: 1. a képzetet, 2. a képzet tárgyát, 3. a «Ding an sich»-et. Az első az érzékiségre tartozik, amely Kantnál, az érzet mellett, magában foglalja a szemlélet tiszta formáit, a teret és időt is. A második az értelemre tartozik, amely a maga tizenkét kategóriája révén hozzá gondolja.

⁽³⁸⁾ Johann Gottfried Karl Christian Kiesewetter (1766—1819). — Johann Heinrich Tieftrunk (1760—1837).

A harmadik kívül esik minden megismerhetőségnek a körén. (Igazolásul utalok a «Tiszta ész bírálata» első kiadásának 108. és 109. oldalára.) Ámde a képzetnek és a képzet tárgyának megkülönböztetése alaptalan. Ezt már Berkeley bebizonyította, és kitünik ez az én egész fejtegetésemből az első könyvben, különösen a kiegészítések első fejezetéből⁽³⁹⁾, sőt Kant saját teljesen idealista alapfelfogásából is az első kiadásban. Aki azonban a képzet tárgyát nem akarná a képzethez számítani és vele azonosítani, az kénytelen volna a képzet tárgyát a «Ding an-sich» körébe vonni. Ez végül is azon múlik, hogy milyen értelmet tulajdonítunk a «tárgy» szónak. Annyi azonban mindenestre bizonyos, hogy, mihelyt világosan belelátunk a dolgokba, mást, mint képzetet és «Ding-an-sich»-et nem találunk. Kant tévedéseinek forrása nem is egyéb, mint a képzet tárgyának, ennek a felemás valaminek, a jogosulatlan közbeszúrása. De ha ezt elveszük, akkor összeomlik a kategóriáknak, mint *a priori* fogalmaknak, a tana is, mint-hogy a szemlélethez semmivel sem járulnak hozzá, a «Ding-an-sich»-re pedig nem lehetnek érvényesek, hanem arra valók csak, hogy segítségükkel elgondoljuk a «képzetek szóban forgó tárgyait» s ily módon a képzetet tapasztalattá változtassuk át. Mert minden empirikus szemlélet már tapasztalat: empirikus azonban minden szemlélet, amely érzetektől indul ki; az értelem, egyedüli funkciója segítségével, amely az oksági törvény

(39) A «Die Welt als Wille und Vorstellung» második kötetének első fejezete, amelynek ez a címe: «Az idealista alapfelfogáshoz.»

a priori ismerete, az érzetet az érzet okára vonatkoztatja, amely éppen ennek folytán térben és időben (a tiszta szemlélet formáiban) tárul elénk, mint a tapasztalat tárgya, mint materiális objektum, amely minden időn át maradandó a térben, de azért még mint materiális objektum is mindig képzet marad, mint a hogy képzet maga a tér és idő is. Ha túl akarunk jutni ezen a képzeten, akkor ott állunk az előtt a kérdés előtt, hogy mi a «Ding-an-sich», és az én egész munkámnak, valamint általában minden metafizikának a témája nem is más, mint felelni erre a kérdésre. Kantnak most kifejtett tévedésével kapcsolatos az a főntebb megrótt hibája, hogy nem ad elméletet az empirikus szemlélet keletkezéséről, hanem ezt egyszerűen *adottnak* mondja és azonosítja a puszta érzettel, amelyhez csak a szemlélet formáit, a teret és időt, teszi még hozzá, mindakettőt egybefoglalván az érzékiség neve alatt. Ámde mindebből az anyagból nem támad még semmiféle objektív képzet, amennyiben ez mindenképpen megköveteli, hogy az érzetet az érzet okára vonatkoztassuk, vagyis megköveteli az oksági törvény alkalmazását, vagyis az értelmet, mert e nélkül az érzet még mindig szubjektív marad és semmiféle objektumot nem helyez ki a térbe, még ha a teret hozzá is tesszük az érzet-hez. De Kantnál az értelmet nem volt szabad a szemlélethez felhasználni; az értelemnek csakis *gondolkodnia* kellett, hogy a transzcendentális logikán belül maradjon. Ezzel függ össze megint Kantnak egy másik hibája, még pedig az, hogy az oksági törvény helyesen fölismert aprioritásának egyedül érvényes bizonyítását, amely magának

az objektív empirikus szemléletnek a lehetőségére támaszkodik, én rám hagyta, ő pedig helyett beéri olyan bizonyítással, amely nyilvánvalóan téves, mint ezt már «az ok tételéről» szóló értekezésem 23. §-ában kifejtettem.

Az elmondottakból világos, hogy Kantnál «a képzet tárgya» (2) abból van összetéve, amit elrabort részint a képzettől (1), részint a «Ding-an-sich»-től (3). Ha a tapasztalat valóban úgy jönne csak létre, hogy értelmünk tizenkét különböző funkciót használna, hogy ugyanennyi *a priori* fogalom segítségével a tárgyakat, a melyeket előbb pusztán szemléltünk csak, *elgondolhassa*, akkor minden reális dolognak, mint olyannak, szükségképpen volna egész csomó olyan meghatározottsága, amelyeket, minthogy *a priori* adottak, semmikép sem lehetne éppúgy, mint a teret és az időt, gondolatban sem elválasztani a dologtól, minthogy ezek a meghatározottságok lényegesen hozzátartoznának a dolog létezéséhez, a tér és idő tulajdonságaiból azonban nem volnának levezethetők. Ámde csak egyetlen efféle meghatározottságot találhatunk, és ez az oksági meghatározottság. Ezen alapszik a materialitás, minthogy a matéria lényege a hatás és a matéria merő kauzalitás (lásd a II. kötet 4. fejezetét).⁽⁴⁰⁾ De egyedül a materialitás az, ami megkülönbözteti a

⁽⁴⁰⁾ A «Welt als Wille und Vorstellung» II. kötet 4. fejezetének címe: «Az *a priori* ismeretről.» — A kauzalitás szó az oksági kapcsolatot, az oki és okozati összefüggés nemzetközi mesterszava a filozófiai nyelvben. Bár a magyar kifejezés is világos és szabatos, fordításomban néha mégis megtartottam a kauzalitás szót, amikor ezzel a mondat szerkezetét és így a megértését is egyszerűsíthettem.

reális dolgot a fantázia képétől, amely bizonyára képzet csupán. Mert a matéria az, amely mint maradandó valami, megadja a dolognak, matériájához képest, a maga maradandóságát minden időkre, míg a formák változnak, a kauzalitásnak megfelelően. A dologon minden egyéb vagy térbeli vagy időbeli meghatározottság, vagy pedig empirikus tulajdonság, amely egytől egyig visszavezethető a dolog ható mivoltára, tehát egytől-egyig a kauzalitásból folyó közelebbi meghatározottság. A kauzalitás azonban hozzátartozik már mint feltétel az empirikus szemlélethez, amely ennél fogva az értelem dolga, amely lehetővé teszi már a szemléletet, az okság törvényén kívül azonban semmi egyébbel sem járul hozzá a tapasztalathoz és a tapasztalat lehetőségéhez. Mindaz, ami a régi ontológiákat az itt jelzettekén kívül megtölti, nem egyéb, mint összekapkodott vegyes felvágott arról, hogy milyen viszonyban vannak a dolgok egymással vagy reflexiókkal.

A kategóriák tanának alaptalanságára vall már a tan előadása is. Mekkora a különbség e tekintetben a transzcendentális *esztetika* és a transzcendentális *analitika* között! *Amott*, milyen világosság, határozottság, biztosság, szilárd meggyőződés, amelynek nincs mit lepleznie s amely csalhatatlanul nyilatkozik! Minden csupa fény, sötét bűvőhelyek sehol sincsenek benne: Kant tudja, hogy mit akar, és tudja, hogy igaza van. *Itt* ellenben minden homályos, zavaros, határozatlan, ingadozó, bizonytalan, az előadás aggodalmaskodó, tele van mentegetőzéssel és hivatkozással arra, ami következni fog, sőt arra is, ami elmondatlan maradt. A tiszta értelmi fogalmak leveze-

tésének egész második és harmadik fejezete a második kiadásban teljesen meg is változott, mert Kantot magát sem elégítette ki, s egészen mássá lett, mint az első kiadásban volt, de nem lett világosabbá. Valósággal látjuk Kantot, amint viaskodik az igazsággal, hogy véleményét, amelyre egyszer már eltökélte magát, minden áron érvényesíthesse. A transzcendentális *esztetikában* minden tantételét valóban bebizonyította, a tudat tagadhatatlan tényeiből; a transzcendentális *analitikában* ellenben, ha jól szemügyre vesszük, csupa állítást találunk, hogy így van és így kell lennie. Tehát itt is, mint mindenütt, rajta van az előadáson a gondolkodásnak, amelyből eredt, a bélyege: mert a stílus a szellem arculata.

Meg kell még azt is jegyeznünk, hogy Kant, valahányszor — részletesebb fejtegetés céljából — példát akar felhozni, csaknem mindig az oksági kategóriát választja ki, amikor az, amit mond, mindig helyes is, mert hiszen éppen az oksági törvény az, ami az értelemnek igazi, de egyúttal egyedüli formája, míg a többi tizenegy kategória megannyi vak-ablak csupán. A kategóriák levezetése az első kiadásban egyszerűbb és kevésbé tekervényes, mint a másodikban. Azt iparkodik kifejteni, hogy az érzékiség által adott szemlélet után az értelem, a kategóriák gondolkodása révén, mikép hozza létre a tapasztalatot. Közben szinte kifáraszt az efféle kifejezések ismétlésével: rekogníció, reprodukció, asszociáció, apprehenzió, az appercepció transzcendentális egysége, — és mégsem válik világossá. Nagyon figyelemreméltó azonban az, hogy e fejtegetések közben egyetlen egyszer sem érinti, noha szükségképpen

ez jut az eszébe először is mindenkinek, az érzet vonatkoztatását az érzet külső okára. Ha ezt nem akarta érvényesnek elfogadni, kifejezetten tagadnia kellett volna: de ezt sem teszi. Kérülgeti tehát a kérdést, és ugyanígy járt el az ő példájára valamennyi kantianus. Titkos motivuma ennek az, hogy Kant az oksági kapcsolatot «a jelenség alapja» néven a «Ding an-sich» téves levezetése számára tartogatja; továbbá az is, hogy a szemlélet, az okra vonatkoztatva, intellektuálissá lenne, amit Kantnak nem szabad elismernie. Aztán meg, úgy látszik, attól is félt, hogy ha az érzet és az objektum között elfogadja az oksági kapcsolatot, akkor az objektum nyomban «Ding-an-sich»-hé válik és utat enged a Locke-féle empirizmusnak. Ezt a nehézséget azonban elhárítja az a belátás, amely elének tárja, hogy az oksági törvény szubjektív eredetű, csakúgy, mint maga az érzéklet, s hogy továbbá a képzetekhez tartozik már saját testünk is, amennyiben a térben jelenik meg. De ennek a bevallásától visszatartotta Kantot félelme a Berkeley-féle idealizmustól.

Az értelem lényeges tevékenységül, tizenkét kategóriája révén, ismételten «a szemlélet sokszerűségének egybekapcsolását» jelöli meg Kant; de ezt soha kellően meg nem magyarázza, sem pedig meg nem mutatja, hogy mi is hát a szemléletnek ez a sokszerűsége, mielőtt az értelem egybekapcsolja. Ámde az idő és a tér, ez utóbbi mind a három méretében, *continuum* (folytonosság), vagyis részeik eredetileg nem különváltak, hanem egybekapcsoltak. A tér és az idő azonban mindenkori formái szemléletünknek, tehát minden, ami bennök élénk tárul (számunkra adódik), már ere-

detileg mint *continuum* jelenik meg, vagyis részei már egybekapcsoltnak jelentkeznek s nem szorulnak rá a sokszerűség járulékos egybekapcsolására. Ha azonban a szemlélet sokszerűségének ezt az egyesítését talán úgy akarná valaki értelmezni, hogy egy objektumról való különböző érzéki benyomásaimat csakis erre az egy objektumra vonatkoztatom, tehát ha például egy harangot szemlélek, felismerem, hogy mindaz, ami szememet mint sárga, kezeimet mint sima és kemény, fületem mint hangzó valami afficiálja, mégis csak egy és ugyanaz a test: akkor ez inkább az oksági kapcsolatról való *a priori* ismeretnek (az értelem ez igazi és egyedüli funkciójának) a következménye, amelynél fogva a különböző érzékszervekre tett valamennyi különböző benyomás e benyomásoknak mégis egyetlen közös okára, még pedig az előttem lévő testnek a minemiségére utal, úgy, hogy értelmem, a hatások különbözőségének és sokaságának ellenére, az ok egységét mégis mint egyetlen, éppen ezáltal szemlélhetően élénk táruló objektumot fogja föl.

Tanának szép összefoglalásában, amelyet Kant a «Tiszta ész bírálatának» 719—726. oldalán (V. 747—754.) ad, a kategóriákat talán világosabban magyarázza, mint bárhol másutt, még pedig mint «puszta szabályt annak a szintézisére, amit az *a posteriori* észrevevés adott». Mintha olyasvalami hebegett volna Kant előtt, mint az, hogy a háromszög szerkesztésénél a szögek adják a vonalak összetételének a szabályát; ez a kép mindenestre legjobban megvilágíthatja azt, amit Kant a kategóriák funkciójáról mond. «A természet-tudomány metafizikai alapelemeinek» előszavá-

ban van egy hosszú megjegyzés, amely szintén a kategóriák magyarázata és azt mondja, hogy a kategóriák «nem különböznek semmi másban az értelem formális cselekedeteitől az ítélésnél», csak abban, hogy ez utóbbiaknál az alany és az állítvány mindenesetre helyet cserélhet; majd ugyanott az ítéletet általában úgy határozza meg, mint «oly cselekedetet, amely adott képzeteket valamely objektumról való ismeretökké változtat». E szerint az állatok, minthogy nem ítélnek, objektumokat egyáltalán nem ismerhetnének meg. Kant szerint, az *objektumokról* általában fogalmak vannak csak, szemléletek nincsenek. Én szerintem ellenben: objektumok elsősorban csakis a szemlélet számára tárulnak elénk, a fogalmak pedig mindenkor e szemléletből származó absztrakciók. Ennélfogva az elvont gondolkodásnak pontosan a szemléletben elénk táruló világhoz kell igazodnia, mert a fogalmaknak csakis erre a világra való vonatkoztatásuk ad tartalmat, és a fogalmak számára nem is szabad semmiféle más *a priori* meghatározott formát föltételeznünk, mint a képességet általában a reflexióra, amelynek lényege fogalmaknak, vagyis elvont, nem-szemléleti képzeteknek az alkotása, ami az *észnek* egyedüli funkciója, mint munkám első könyvében kimutattam. Én tehát azt kívánom, hogy a kategóriák közül tizenegyet hajítsunk ki az ablakon, és csak a kauzalitás kategóriáját tartsuk meg, de egyidejűleg lássuk be azt is, hogy a kauzalitás kategóriájának tevékenysége feltétele már az empirikus szemléletnek, amely e szerint nemcsak érzéki (szenzuális), hanem intellektuális is, lássuk be továbbá, hogy az ily módon szemlélt tárgy a tapasztalat

objektuma, egy a képzzettel, amelytől még csak a «Ding-an-sich»-et kell megkülönböztetnünk.

Miután a «Tiszta ész bírálatát» újra meg újra tanulmányoztam életem különböző szakaiban, a transzcendentális logika keletkezését illetőleg egyre kényszerítőbb erővel kialakult bennem egy meggyőződés, amelyet, minthogy a transzcendentális logika megértését nagyon előmozdítja, ehelyütt ezennel közlésem. Objektív felfogáson és legmélyebb emberi megfontoláson alapuló fölfedezés egyedül az az *apperçu*, hogy mi a teret és az időt *a priori* ismerjük meg. Megörülve e szerencsés leletnek, Kant még tovább akarta követni a lelet érc-erét, s vezető fonala eközben az architektónikus szimmetria iránt érzett szeretete volt. Mint ahogy ugyanis azt találta, hogy az empirikus *szemlélet* alapja, mint föltétel, bizonyos *a priori* tiszta szemlélet, éppúgy föltételeznek — gondolta — az empirikus úton szerzett *fogalmak* is alapul bizonyos *tiszta fogalmakat* ismerő képességünkben, és az empirikus igazi gondolkodást csakis bizonyos *a priori* tiszta gondolkodás teszi lehetővé, amelynek azonban, mint olyannak, nincs semmiféle tárgya, hanem amelynek a maga tárgyait a szemléletből kell merítenie; úgy, hogy amint a *transzcendentális esztétika* kimutatja a matematikának *a priori* alapját, kell ilyen *a priori* alapnak lennie a logika számára is; ily módon hozzájutna aztán a transzcendentális esztétika szimmetrikus párjához a *transzcendentális logikában*. Ettől kezdve Kant nem volt többé elfogulatlan, nem volt többé a tudatban meglévő anyag tiszta kutatásának és megfigyelésének az állapotában; hanem bizonyos föltevés vezette

őt, ő pedig bizonyos szándékot követett, azt tudniillik, hogy megtalálja, amit föltételezett, hogy az oly szerencsésen fölfedezett transzcendentális esztetikára ráépíthessen második emeletül egy vele analóg, neki szimmetrikusan megfelelő, transzcendentális logikát. Evégből eszébe ötlött neki már most az ítéletek táblázata, amelyből megalkotta úgy, ahogy lehetett, a *kategóriák táblázatát*, mint tizenkét *a priori* tiszta fogalomnak a tanát, amely fogalmak állítólag föltételei annak, hogy *elgondolhassuk* azokat a *dolgokat*, amelyeknek *szemlélete a priori* föltételezi az érzékiség két formáját; így immár szimmetrikusan megfelelt *a tiszta érzékiségnek valamely tiszta értelem*. Majd tovább szemlélődvén, rájutott arra, hogy a dolog valószínűségének növelésére alkalmas eszközül kínálkozik a tiszta értelmi fogalmak *sematizmusának* föltevése, ami azonban legvilágosabban elárulja eljárásának éppen azt a folyamatát, amelyről őneki magának sem volt tudomása. Miközben ugyanis arra törekedett, hogy az ismerőtehetség minden egyes empirikus funkciójához analóg *a priori* funkciót találjon, észrevette, hogy empirikus szemléletünk és elvont, nem-szemléleti fogalmakban végzett empirikus gondolkodásunk között, ha nem is mindig, mégis igen gyakran van még valami közvetítés, amennyiben ugyanis olykor-olykor az elvont gondolkodásról visszatérni próbálgatunk a szemléletre; de csak próbálgatunk, voltaképpen azért, hogy meggyőződjünk róla, vajjon elvont gondolkodásunk nem távolodott-e el messzire a szemlélet biztos talajáról és nem vált-e talán felületessé vagy esetleg puszta szóhalmazzá; körülbelül úgy, mint ahogy, mikor sötétben járunk,

hébe-korba a vezetőfal után nyúlunk. Visszatérünk ilyenkor, de csak éppen próbaképpen és pillanatnyilag, a szemléléshez, amennyiben felidézünk képzeletünkben oly szemléletet, amely megfelel annak a fogalomnak, amely éppen foglalkoztat bennünket; ez a szemlélet azonban sohasem lehet teljesen megfelelő a fogalomnak, hanem annak puszta, ideiglenes *képviselője* csupán. Erre vonatkozólag elmondtam már azt, amit el kell mondani, «Az ok tételéről» szóló értekezésem 28. §-ában. Kant az efféle tünékeny fantazmát, ellentétben a fantázia bevégzett képével, *sémának* nevezi el; azt mondja, hogy ez mintegy a képzelőerőnek a monogrammjá, és már most azt állítja, hogy mint ahogy empirikus úton szerzett fogalmaink elvont elgondolása és érzékeink útján történő világos szemléletünk között középütt ott vannak ezek a sémák, éppúgy ott vannak a tiszta érzékiség *a priori* szemlélő képessége és a tiszta értelem *a priori* gondolkodó képessége (tehát a kategóriák) között *a tiszta értelmi fogalmaknak efféle a priori sémái*, és ezeket a sémákat, mint a tiszta képzelőerő *a priori* monogrammjait, egyenként le is írja és mindegyiküket be is osztja a neki megfelelő kategóriához, «a tiszta értelmi fogalmak sematizmusáról» szóló furcsa főrészben, amely arról nevezetes, hogy rendkívül homályos, mert sohasem akadt még ember, aki elokosodott volna rajta; homályossága azonban nyomban földerül, mihelyt az itt adott álláspontról vizsgáljuk, de egyúttal szembeötlővé válik itt jobban, mint bárhol másutt, Kant eljárásának szándékosága és az az előre eltökélt elhatározása is, hogy megtalálja azt, ami megfelel az analógiának és

hasznára válhat az architektonikus szimmetriának; oly mértékben áll ez erre a fejezetre, hogy a dolog szinte a komikummal határos már. Mert Kant, miközben az empirikus sémák (vagy valódi fogalmainknak fantázia-alkotta képviselői) mellett föltételezi a tiszta (*tartalomhíjas*) *a priori* értelmi fogalmaknak (kategóriáknak) az előbbiekkal analóg sémáit, nem veszi észre, hogy az efféle sémáknak nincsen itt semmiféle céljuk. Mert a sémák célja az empirikus (valódi) gondolkodásnál kizáróan az ilyen fogalmak *materiális tartalmára* vonatkozik; minthogy ugyanis e fogalmakat az empirikus szemléletből vontuk el, úgy segítünk magunkon és úgy tájékozódunk, hogy az elvont gondolkodás közben egyszer-egyszer futó visszapillantást vetünk a szemléletre, amelyből a fogalmakat elvontuk, hogy ekkép megbizonyosodjunk arról, hogy gondolkodásunknak még reális a tartalma. Ez azonban szükségképpen föltételezi azt, hogy azok a fogalmak, amelyek bennünket foglalkoztatnak, a szemléletből eredtek legyen, és eljárásunk nem egyéb, mint pusztá visszatekintés e fogalmak materiális tartalmára, úgyszólván pusztá segédeszköze gyarlóságunknak. De *a priori* fogalmaknál, amelyeknek nincsen még semmiféle tartalmuk, az effélére nyilvánvalóan nincs szükség, mert ezek a fogalmak nem a szemléletből eredtek, hanem belülről indulnak ki a szemlélet elébe, hogy majd a szemléletből utólag tartalmat merítsenek, nincs tehát még semmijök sem, amire visszatekinthetnének. Bőszavúan fejtegetem ezt a kérdést, mert éppen ez az, ami fényt vet a Kant-féle filozofálás rejtett folyamatára. Ez a folyamat tehát abban áll, hogy Kant, miután szerencsésen

fölfedezte a szemlélet két *a priori* formáját, immár az analógia vezetőfonalán arra törekszik, hogy empirikus ismeretünk minden egyes meghatározottsága számára megállapítson egy-egy *a priori* analogont, végül pedig kiterjeszti ezt, a sémákban, egy merőben pszichológiai tényre is, miközben a fejtegetés látszólagos mélyértelműsége és nehézsége éppen arra szolgál, hogy az olvasó előtt elrejtse, hogy a sémák tartalma teljesen bebizonyíthatatlan és merőben önkényes föltevés marad; az azonban, aki behatol végül az ilyen fejtegetésnek az értelmébe, könnyen hajlik arra, hogy ezt a vesződéségesen megszerzett megértést a dolog igazságáról való meggyőződésnek tekintse. Ha ellenben Kant itt is elfogulatlan maradt volna és tisztán megfigyelésre szorítkozik, úgy, mint az *a priori* szemléletek fölfedezésénél, akkor rá kellett volna jönnie arra, hogy az, ami a tér és idő tiszta szemléletéhez hozzájárul, mikor ez a tiszta szemlélet empirikussá lesz, egyrészt az érzet, másrészt pedig a kauzalitásnak ismerete, amely a puszta érzetet objektív empirikus szemléletté változtatja, éppen ennél fogva azonban nem meríthető és nem tanulható meg az empirikus szemléletből, hanem *a priori* megvan bennünk és nem más, mint éppen a tiszta értelemnek formája és funkciója, még pedig egyedüli formája és funkciója, amely azonban következményeiben annyira jelentős, hogy rajta nyugszik minden empirikus ismeretünk.

Ha igaz az, amit oly gyakran mondtak, hogy valamely tévedés megcáfolása csak akkor válik teljessé, ha keletkezésének módját lélektanilag kimutatjuk, akkor azt hiszem, hogy a fentiekben megtettem ezt Kantnak a kategóriákról és a kategóriák sémáiról szóló tanítására vonatkozólag.

Kant, miután a képzet-alkotó tehetség elméletének első egyszerű alapvonásaiba ilyen nagy hibákat kevert bele, sokféle elágazó, igen összetett föltevésekre jutott rá. Ezek közül való elsősorban az appercepció szintetikus egysége, ez a rendkívül furcsán előadott rendkívül furcsa valami. «Kell, hogy az *én gondolkodom* kísérhesse minden képzetemet.» *Kell* — hogy kísér-hesse: ez problematikus apodiktikus⁽⁴¹⁾ kijelentés; magyarul: olyan mondat, ami az egyik kezével elveszi azt, amit a másik kezével ad. És mi az értelme ennek a mondatnak, amely annyira az élen táncol? — Hogy minden képzet-alkotás gondolkodás? — Ez nem: és ez áldatlan dolog volna; hiszen akkor nem volna semmi egyéb, csak elvont fogalmak, és legkevésbé volna reflexió- és akaratmentes szemlélet, aminő a szépnek a szemlélete, a dolgok igazi mivoltának, vagyis plátói ideáiknak legmélyebb megértése. Úgy volnánk továbbá megint az állatokkal is, hogy vagy gondolkodniuk is kellene, vagy nem volnának képesek képzet-alkotásra sem. — Vagy talán ez volna a mondat értelme: nincsen objektum szubjektum nélkül? Ezt az igazságot nagyon rosszul fejezné ki az a mondat s e mellett nagyon is megkésve érkeznek. Ha Kant nyilatko-

(41) *Apodiktikus* az, ami föltétlenül, szükségszerűen bizonyos.

zatait összefoglaljuk, azt fogjuk találni, hogy az, amit ő az appercepció szintetikus egységén ért, valamennyi képzetünk körének mintegy a kiterjedésnélküli középpontja, amely felé a képzetek sugarai konvergálnak. Ugyanaz ez, amit én a megismerés szubjektumának, minden képzet korrelátumának nevezek, s egyúttal az, amit én, a második kötet 22. fejezetében részletesen leírtam és fejtegettem, mint azt a gyújtópontot, amely felé az agytevékenység sugarai konvergálnak. Ehelyütt odautalok hát, hogy ne ismételjem önmagamat.

Hogy a kategóriák egész tanát elvetem és azok közé az alap nélkül való föltevések közé sorozom, amelyekkel Kant a megismerés elméletét megterhelte, kitetszik a tan főntebb adott bírálatából; kitetszik továbbá a transzcendentális logikában lévő ellenmondások kimutatásából, amelyeknek alapja a szemléleti és elvont ismeret összekeverésében rejlett; kitetszik továbbá annak az igazolásából is, hogy Kant írásaiban nem akadunk rá sehohsem az értelem és ész lényegének világos és határozott fogalmára, hanem ehelyett csak összefüggéstelen, meg nem egyező, szegényes és helytelen kijelentéseket találunk e két szellemi képességünkről. Kitetszik végül azokból a magyarázatokból, amelyeket én magam adtam ezekről a szellemi képességekről az első könyvben és ennek kiegészítéseiben s még részletesebben «Az ok tételéről» szóló értekezésem 21., 26. és 34. §-ában. Ezek a magyarázatok nagyon határozottak, világosak, nyilvánvalóan adódnak ismeretünk lényegének vizsgálatából és teljesen megegyeznek azokkal a fogalmakkal, amelyek e két ismerőőre vonatkozólag minden idők és népek nyelvhasználatában és írásaiban megnyilvánulnak, csak nem alakultak még ki világosan. E magyarázatokat a tőlük nagyon különböző Kant-féle fejtegetéssel szemben jórészt meg is védelmeztem már, amikor feltártam Kant fejtegetésének a hibáit. — Mint-

hogy azonban az ítéletek táblázata, amelyet Kant a gondolkodásról szóló elméletének, sőt egész filozófiájának alapjává tett, önmagában, a maga egészében mégis helyes: kötelességemnek tartom még annak a kimutatását, hogy minden ítéletnek ezek az általános formái ismerőképeségünkben mikép keletkeznek, kötelességem továbbá összeegyeztetni őket az ismerőtehetségről vallott saját felfogással. — E fejtegetés közben az értelem és ész fogalmainak mindig azt az értelmet fogom tulajdonítani, amelyet az én magyarázatom adott nekik. Föltételezem tehát, hogy az olvasó ezzel tisztában van. ⁽⁴²⁾

Kant módszere és az én módszerem között lényeges különbség az, hogy Kant a közvetett, a reflektált ismeretből indul ki, én ellenben a közvetlen, az intuitív ismeretből. Kant ahhoz hasonlítható, aki valamely torony magasságát a torony árnyékából méri meg, én ellenben ahhoz, aki a mérőeszközt közvetlenül a toronyra alkalmazza. Az ő számára a filozófia ennél fogva olyan tudomány, amely fogalmakból áll, az én számomra pedig fogalmakba öntött tudomány, amelyet a szemléleti ismeretből, minden bizonyosság egyedüli forrásából, kell meríteni és általános fogalmakba foglaltan rögzíteni. Kant ezt az egész, bennünket körülvevő, szemlélhető, sokalakú, jelentőséggel teljes világot keresztülugorja és az elvont gondolkodás formáihoz igazodik, miközben — bár ezt soha ki nem mondta — alapja az a föltételezés, hogy a reflexió minden szemléletnek a dombornyomata (ektipusa), minélfogva mindannak,

(42) Vesd össze a (29) jegyzetet a 45. oldalon.

ami a szemléletben a lényeges, ki kell fejeződnie a reflexióban, még pedig nagyon összevont, tehát könnyen áttekinthető formákban és alapvonalakban. Ennélfogva az, ami az elvont megismerésben lényeges és törvényszerű, kezünkbe adná az összes fonalakat, amelyek a szemlélhető világnak tarka bábjátékát szemünk előtt mozgatják.

Ha Kant módszerének ezt a legfelső alaptételét világosan kimondta és azután következetesen szem előtt tartotta volna, akkor legalább mindenestre tisztán el kellett volna különítenie azt, ami intuitív, attól, ami elvont, nekünk pedig nem kelene megoldhatatlan ellenmondásokkal és zavarosságokkal küzködnünk. Abból a módból azonban, ahogy feladatát megoldotta, azt látjuk, hogy módszerének említett alaptétele csak nagyon homályosan lebegett előtte, úgyhogy — filozófiájának alapos tanulmányozása után — ezt az alaptételt még mindig ki kell előbb találnunk.

Ami már most magát a jelzett módszert és alaptételt illeti, sok minden szól mellette és gondolatnak is ragyogó. Már minden tudománynak is az a lényege, hogy a szemléleti jelenségek végtelen sokféleségét összefoglaljuk aránylag kevés elvont fogalom alá, amelyekből rendszert alkotunk, s e rendszerből kiindulva, az összes említett jelenségek teljesen ismeretünk rendelkezésére állhatnak, azt, ami történt, megmagyarázhatjuk és ami történni fog, meghatározhatjuk. A tudományok azonban a jelenségek terjedelmes országán a jelenségek különös, sokféle faja szerint osztozkodnak. Így hát merész és szerencsés gondolat volt elszigetelni azt, ami teljességgel lényeges a fogalmakban, mint olyanokban, eltekintve a fogalmak

tartalmától, hogy minden gondolkodásnak ily módon megtalált formáiból meglássuk azt, ami lényeges minden intuitív megismerésben, tehát általában a világban mint jelenségben is. És ez, minthogy a gondolkodás eme formáinak szükség-szerűsége következtében *a priori* találtuk volna meg, szubjektív eredetre utalna és Kant céljaihoz vezetne. — Most azonban, mielőtt tovább megyünk, meg kellett volna vizsgálunk, mi a kapcsolata a reflexiónak a szemléleti ismerettel (ez föltételezi természetesen a kettőnek tiszta elkülönítését, amit Kant elmulasztott); meg kellett volna vizsgálunk, hogy a reflexió voltaképpen mi módon tükrözi és helyettesíti a szemléleti ismeretet, vajjon egészen tisztán-e, vagy pedig már megváltozottan, a reflexió saját formáiba öltözötten és részben felismerhetetlenné váltan; vajjon az elvont, reflektív ismeret formáját a szemléleti ismeret formája határozza-e meg inkább, vagy pedig magának a reflektív ismeretnek megváltoztathatlanul hozzátapadó mineműsége, úgyhogy mihelyt reflektív ismeretté vált, azt sem lehet többé megkülönböztetni, ami az intuitív ismeretben nagyon is különmemű, viszont pedig nem egy különbség, amelyet a reflektív ismeretfajtában észreveszünk, magából a reflektív ismeretből eredt és semmiképp sem utal megfelelő különbségekre az intuitív ismeretben. E kutatásnak azonban az lett volna az eredménye, hogy a szemléleti ismeret, mikor a reflexió magába fogadja, csaknem annyi változáson megy át, mint a táplálék, mikor befogadja az állati organizmus, amelynek formáit és keveredéseit maga ez az organizmus határozza meg, úgyhogy azok összetételéből egyáltalán nem

ismerhető fel többé a táplálék minémúsége; — vagy pedig (minthogy ez az állítás valamivel túllő a célon) legalább is az lett volna az eredmény, hogy a reflexió semmi esetre sincs olyan kapcsolatban a szemléleti ismerettel, mint a víz tükre a visszatükröztetett tárgyakkal, hanem a kapcsolat legfőlebb olyan csak, mint e tárgyak árnyékának kapcsolata magukkal a tárgyakkal, amely árnyék csak egyes külső körvonalat ad vissza, de a legnagyobb sokféleséget is ugyanabban az alakban egyesíti és a legnagyobb különféleséget is ugyanazzal a körvonallal ábrázolja, úgyhogy belőle kiindulva semmi esetre sem lehetne a dolgok alakjait teljesen és biztosan megszerkesztteni.

Az egész reflektív ismeretnek, vagy az észnek, csak egy főformája van, és ez az elvont fogalom. Magának az észnek sajátja ez és közvetlenül nincsen semmiféle szükségszerű összefüggése a szemlélhető világgal, amely ennél fogva teljesen a reflektív ismeret nélkül tárul az állatok elé és egészen más is lehetne, de azért a reflexiónak említett formája mégis éppen oly jól illenék hozzá. A fogalmaknak ítéletekké való egyesítése azonban bizonyos határozott és törvényes formák szerint történik, amelyeket indukcióval találunk meg s amelyek az ítéletek táblázatát alkotják. Ezek a formák jórészt magából a reflektív ismeretfajtából vezethetők le, tehát közvetlenül az észből, nevezetesen amennyiben a gondolkodás négy törvénye (amelyeket én metalogikai igazságoknak nevezek) és a *dictum de omni et nullo* ⁽⁴³⁾ révén

(43) A következtetések tanában az a szabály, amely szerint: ami áll valamely nemről, áll a nem összes fajai-

keletkeznek. Másoknak azonban e formák közül a szemléleti ismeretfajtában van az alapjuk, tehát az értelemben, de azért semmikép sem utalnak vissza az értelemnek ugyanannyi külön formájára, hanem teljességgel az értelemnek egyedüli funkciójából, tudniillik az ok és okozat közvetlen ismeretéből, kell őket levezetni. Még mások végül az említett formák közül a reflektív és az intuitív ismeretfajta találkozásából és kapcsolatából keletkeztek, illetve voltaképpen ez utóbbinak az előbbibe való befogadásából. Most pedig sorra fogom venni egyenként az ítélet mozzanatait és ki fogom mutatni, hogy minden egyes mozzanat az említett forrásokból ered, amiből önként következik, hogy kategóriákat nem lehet belőlük levezetni, s hogy ezeknek a föltételezése éppoly alap nélkül való, mint amily zavarosnak és önellentmondónak találtuk a róluk való fejtegetést.

1. Az ítéleteknek úgynevezett *mennyisége* (*quantitása*) a fogalmaknak mint olyanoknak a lényegéből ered, alapja tehát csakis az észben van s az értelemmel és a szemléleti ismerettel nincsen semmiféle közvetlen összefüggése. — A fogalmakban mint olyanokban ugyanis, mint az első könyvben kifejtettük, lényeges az, hogy terjedelmük, úgynevezett szférájuk (körük) van, s hogy a tágabb, határozatlanabb fogalom magába zárja a szűkebbet és határozottabbat, mely utóbbi ennél-

ról is; ami nem áll a nemre, nem állhat a fajokra sem. — A gondolkodás négy törvénye, amelyeket Schopenhauer *metalogikai igazságoknak* nevez (*Az ok tétele*, 33. §), a következő: 1. az *azonosság tétele*, 2. az *ellenmondás tétele*, 3. a *kizárt harmadik tétele*, 4. a *kielégítő ok tétele*.

fogva el is különíthető, még pedig vagy úgy, hogy általában jelöljük csak meg, mint a tágabb fogalom határozatlan részét, vagy pedig úgy, hogy határozottan és teljesen elkülönítjük, külön névvel ruházva fel a szűkebb fogalmat. Az ítéletnek, amely ezt a műveletet végrehajtja, az első esetben különös, a másodikban általános ítélet a neve. Például a *fa* fogalom körének egy és ugyanazt a részét elszigetelhetjük úgy különös, mint általános ítélettel, még pedig vagy így: «Némely fa gubacsot terem», vagy így: «Minden tölgy gubacsot terem.» — Látjuk, hogy a két művelet különbsége igen csekély, sőt, hogy e műveletek lehetőségére a nyelv szögazdagságán múlik. Kant mindazonáltal kijelentette, hogy ez a különbség a tiszta értelemnek két gyökeresen különböző cselekedetét, funkcióját, kategóriáját leplezi le s hogy a tiszta értelem éppen e kategóriák révén határozza meg *a priori* a tapasztalatot.

Felhasználhatunk végül valamely fogalmat is arra, hogy segítségével eljussunk valamely meghatározott, egyes, szemléleti képzethez, amelyből s egyúttal sok másból is azt a fogalmat magát elvontuk. Ezt a műveletet az egyes ítélet hajtja végre. Az ilyen ítélet az elvont ismeretnek csak a határát jelöli meg a szemléleti ismerettel szemben, amelynek területére közvetlenül átvezet az ítélet: «Ez a fa itt gubacsot terem.» — Kant ebből is külön kategóriát csinált.

Az előbb mondottak után e helyütt fölösleges a további polémia.

2. Hasonlóképpen az ítéletek *minősége* (*qualitása*) is egészen az ész területén belül van és nem árnyékklata a szemléletet lehetővé tevő értelem sem-

miféle törvényének, vagyis nem utal vissza ilyenre. Az elvont fogalmak mivolta, ami éppen magának az észnek objektive felfogott lényege, együtt jár, mint ahogy szintén kifejtettem az első könyvben, azzal a lehetőséggel, hogy az elvont fogalmak köreit egyesíthetjük és szétválaszthatjuk, és ezen a lehetőségen alapszanak, mint föltételükön, a gondolkodásnak azok az általános törvényei, amelyeket azonosságnak (identitás) és ellentmondásnak nevezünk s amelyeknek én, minthogy tisztán az észből erednek és tovább nem magyarázhatók meg, *metalogikai* igazságot tulajdonítok. Azt határozzák meg, hogy ami egyesítve van, annak egyesítve, ami pedig szét van választva, annak szétválasztva kell maradnia, hogy tehát azt, amit feltételeztünk, egyidejűleg újra nem szüntethetjük meg. Ez a két törvény föltételezi tehát a fogalmi körök egybekapcsolásának és szétválasztásának lehetőségét, vagyis éppen az ítélest. Ez azonban, *formáját* tekintve, egyesegyedül az észben van, és ezt a formát nem vettük át az értelem szemléleti ismeretéből, úgy, mint az ítéletek *tartalmát*, minélfogva a szemléleti ismeretben hiába is keressük ennek a formának a korrelátumát vagy analogonját. A szemlélet, miután az értelem révén és az értelem számára létrejött, befejezetten tárul elénk, amelyhez nem fér sem kétség, sem tévedés, amely ennélfogva nem ismer sem állítást, sem tagadást, mert önmagát nyilatkoztatja ki s értéke és tartalma nem az, ami az ész elvont ismeretének, t. i. a pusztá vonatkozás valami rajta kívül lévőre, az ismeret-ok tétele szerint. Ennélfogva a szemlélet csupa realitás, lényegétől minden tagadás idegen; ez csak hozzágondolható reflexió útján,

de éppen ezért meg is marad mindig az elvont gondolkodás területén.

Az állító és tagadó ítéletekhez, felhasználva a régi skolasztikusoknak egy bogarát, hozzáfűzi még Kant a végtelen ítéleteket, mint szörszálhasogatón kieszelt hézagöltőt, ami további magyarázgatásra sem szorul, mert vak-ablak csupán, aminőt Kant szimmetrikus architektonikája kedvéért sokat alkalmazott.

3. A *viszony (reláció)* igen tág fogalma alatt Kant az ítéleteknek három egészen különböző fajtáját csoportosította, amelyeket ennél fogva, hogy eredetüket megismerjük, egyenként kell megvilágítanunk.

a) A *feltételes (hipothétikus) ítélet* általában minden ismeretünk legáltalánosabb formájának, az ok tételének, elvont kifejezése. Hogy az ok tételének négy teljesen különböző jelentése van s hogy mindegyik jelentése más-más ismeret-erőben gyökerezik és a képzetek más-más osztályára vonatkozik, kifejtettem már 1813-ban az ok tételéről szóló értekezésemben. Ebből eléggé kiderül, hogy a feltételes ítéletnek általában, ennek az általános gondolkodási formának, az eredete nem lehet úgy, mint Kant akarja, pusztán az értelem és ennek oksági kategóriája, hanem hogy az okság törvénye, amely az én fejtegetésem szerint a tiszta értelemnek egyedüli ismeretformája, egyik alakulata csak az ok tételének, amely átfog minden tiszta vagy *a priori* ismeretet; ellenben az ok tételének rendelkezésére áll mindegyik jelentésében az ítéletnek ez a feltételes formája. — Nagyon világosan látjuk azonban ime itt, hogy oly ismeretek, amelyek eredetük és jelentésük szerint egészen különbö-

zók, mégis, mikor az ész elvontan (*in abstracto*) gondolja őket, miképp jelennek meg fogalmak és ítéletek egy és ugyanazon kapcsolási formájában, amelyben aztán többé már egyáltalán meg sem különböztethetők, úgy, hogy ha meg akarjuk őket különböztetni, vissza kell térnünk a szemléleti ismeretre s el kell hagynunk teljesen az elvont ismeretet. Ennélfogva teljesen visszás volt az az út, amelyre Kant lépett, amikor az elvont ismeret álláspontjából kiindulva akarta megtalálni az intuitív ismeret elemeit és legbelső hajtóművét is. Egyébként «az ok tételéről» szóló egész bevezető értekezésem bizonyos értelemben csak a föltételes ítéletforma jelentésének alapos magyarázatául tekinthető, ennélfogva nem is időzöm tovább e helyütt.

b) A *kategorikus ítélet* formája nem más, mint formája az ítéletnek általában, a maga voltaképeni értelmében. Mert szigorúan véve, ítélni nem egyéb, mint elgondolni a fogalmak köreinek kapcsolását vagy kapcsolhatatlanságát: ennélfogva a föltételes és a szétválasztó (diszjunktív) kapcsolat voltaképen nem külön formái az ítéletnek, mert csak már kész ítéletekre alkalmazzuk őket, amelyekben a fogalmak kapcsolása változatlanul a kategorikus forma marad; a két előbbi pedig ezeket az ítéleteket fűzi össze újra, amennyiben a föltételes forma az ítéleteknek egymástól való függését, a szétválasztó forma pedig egymással való kapcsolhatatlanságukat fejezi ki. Pusztá fogalmak azonban *egyetlen* fajta viszonyban lehetnek csak egymással, tudniillik abban, amely a kategorikus ítéletben fejeződik ki. E viszony közelebbi meghatározása vagy alfajai a fogalmi kö-

rök egymásbakapcsolódása és teljes különvált-sága, vagyis tehát az állítás és tagadás; ezekből azonban Kant külön kategóriákat csinált, egészen más cím, az ítéletek *minőségének* címe alatt. Az egymásbakapcsolódásnak és különváltságnak me-gint vannak alfajai, ahhoz képest tudniillik, hogy a fogalmak körei teljesen vagy csak részben kap-csolódnak-e egymásba; ennek meghatározásában merül ki az ítéletek *mennyisége*, amiből Kant me-gint egészen külön kategória-címet csinált. Így hát az egészen közeli rokonságot, sőt azonosságot, a pusztá fogalmak egymással való egyedül lehet-séges viszonyainak könnyen áttekinthető módosulatait szétválasztotta, ellenben azt, ami nagyon is különböző, egyesítette a viszony (reláció) címe alatt.

A kategorikus ítéleteknek metalogikai elve az azonosságnak és az ellenmondásnak két gondol-kodási törvénye. De a fogalmi körök kapcsolásá-nak az *oka*, amely *igazsággal* ruházza fel az íté-letet, mely nem egyéb, mint maga ez a kapcsolat, nagyon különböző fajta lehet és az ítélet igazsága aztán ennek következtében vagy logikai, vagy empirikus, vagy metafizikai, vagy metalogikai, mint ahogy ezt a bevezető értekezés 30—33. §.-ában kifejtettem, úgyhogy itt fölösleges volna ismétel-nem. Kidérül azonban ebből, hogy mennyire kü-lönbözők lehetnek azok a közvetlen ismeretek, amelyek elvontan (*in abstracto*) két fogalom kö-rének kapcsolása révén egytől-egyig mint alany és állítmány jelentkeznek, és hogy semmikép sem tételezhető fel az értelemnek oly egyetlen funk-ciója, amely e kapcsolatnak megfelel és azt létrehozza. Például, ezek az ítéletek: «a víz forr;

a szinusz méri a szöget ; az akarat elhatároz ; foglalkozás szórakoztat ; a megkülönböztetés nehéz), — ugyanazzal a logikai formával a legkülönbözőbb viszonyokat fejezik ki, amiből újra csak azt a meggyőződést merítjük, hogy mennyire fonák vállalkozás a közvetlen, intuitív ismeret analizálása céljából az elvont ismeret álláspontjára helyezkedni.

Voltaképpen értelmi ismeretből, amint én értem ezt, a kategorikus ítélet különben csak ott keletkezik, ahol oksági kapcsolatot fejezünk ki vele ; de ez az eset valamennyi oly ítéletnél is, amely fizikai minőséget jelöl meg. Mert, ha így szólok : «ez a test nehéz, kemény, folyékony, zöld, savanyú, alkalikus, organikus, stb.», akkor ez a testnek mindig valamely hatását jelöli meg, tehát oly ismeretet foglal magában, amelyet csak a tiszta értelem tesz lehetővé. Minthogy ezt az ismeretet, éppúgy, mint sok tőle egészen különbözőt (például rendkívül elvont fogalmak alárendelését), *in abstracto* alannyal és állítmánnyal fejezzük ki, ezeket a puszta fogalmi viszonyokat átvitték visszafelé megint a szemléleti ismeretre, és azt vélték, hogy az ítélet alanyának és állítmányának szükségképpen van a szemléletben saját, külön korrelátuma: a szubstancia és az akcidencia. De alább meg fogom világítani, hogy a szubstancia fogalmának nincsen más igazi tartalma, csak a matéria fogalmáé. Az akcenciák pedig egyjelentésűek a hatás fajaival, úgyhogy a szubstanciára és akcenciára vonatkozó vélt ismeret még mindig nem egyéb, mint a tiszta értelem ismerete az okról és okozatról. Hogy pedig a matéria képzete volta-

kép hogyan támad, azt részben kifejtettem első könyvünk 4. §-ában és még érthetőbben «az ok tételéről» szóló értekezésben, a 21. §. végén, a 77. oldalon; részben pedig látni fogjuk még közelebbről, annak az alaptételnek a vizsgálatánál, hogy a szubstancia megmarad.

c) A szétválasztó (*diszjunktív*) ítéletek a kizárt harmadiknak gondolkodási törvényéből keletkeznek, amely metalogikai igazság. Ezek az ítéletek ennél fogva teljesen a tiszta ész tulajdonai és eredetük nem az értelemben van. A közösség vagy kölcsönhatás kategóriájának belőlük való levezetése azonban ugyancsak rikító példája azoknak az erőszakoskodásoknak, amelyeket Kant megenged néha magának az igazság rovására, pusztán azért, hogy az architektonikus szimmetriában telő kedvét kielégíthesse. Az említett levezetésnek helyt nem álló voltát jogosan korholták és több okra támaszkodva már gyakrabban ki is mutatták, különösen G. E. Schulze⁽⁴⁴⁾ «Az elméleti filozófia bírálatában» és Berg⁽⁴⁴⁾ «A filozófia epikritikájában».

De mi is hát az igazi analógia valamely fogalomnak egymást kizáró állítmányokkal való vagylagos meghatározása és a kölcsönhatás gondolata között? Hiszen ez a kettő valósággal ellentéte egymásnak, minthogy a szétválasztó ítéletben a két osztályozó tag közül az egyiknek igazi feltételezése ugyanakkor szükségképpen kizárja a másikat; ellenben, ha két dolgot a kölcsönhatás

⁽⁴⁴⁾ G. E. Schulze idézett munkája 1801-ben jelent meg. — Franz Berg, német filozófus (1753—1821), Schelling ellenfele. Idézett munkája 1805-ben jelent meg.

viszonyában gondolunk el, akkor az egyiknek a föltételezése szükségképpen együtt jár a másiknak a föltételezésével is és *vice versa*. Ennélfogva a kölcsönhatásnak igazi logikai analogonja kétségtelenül a *circulus vitiosus* ⁽⁴⁵⁾, minthogy ebben épp úgy, mint állítólag a kölcsönhatásnál, a következő eredmény egyben előzmény is és viszont. És mint ahogy a logika elveti a *circulus vitiosust*, éppúgy száműzni kell a metafizikából is a kölcsönhatás fogalmát. Mert most egészen komoly szándékom annak kifejtése, hogy kölcsönhatás a maga voltaképpeni értelmében egyáltalán nincsen, és hogy ez a fogalom, bármennyire szeretik is használni, éppen a gondolat meghatározatlansága miatt, ha alaposabban megvizsgáljuk, mégis üresnek, hamisnak és semmit érőnek bizonyul. Mindenekelőtt fontoljuk meg, mi is általában a kauzalitás, és tájékozódásul olvassuk el, mit írtam én róla bevezető értekezésem 20. §-ában, valamint az akarat szabadságáról szóló pályamunkámnak 3. fejezetében (27. és köv. oldal, a II. kiadásban 26. és köv. oldal), s végül második kötetünk 4. fejezetében. A kauzalitás az a törvény, amely szerint a *matéria* bekövetkező *állapotai* helyüket az időben meghatározzák. Csakis állapotokról, sőt voltaképpen csakis *változásokról* van szó a kauzalitásnál, és nincsen szó sem a *matériáról*, mint olyanról, sem pedig a *matéria* változás nélküli megmaradásáról. A *matéria*, mint olyan, nem áll a kauzalitás törvénye alatt, minthogy sem nem támad, sem

(45) A *circulus vitiosus* oly bizonyítás, amely előzményül azt használja fel, amit be kell bizonyítani, vagyis azzal bizonyít, amit bizonyítani akar.

el nem múlik : nem áll tehát e törvény alatt az egész *dolog* sem, ahogy általában mondani szokták; hanem a kauzalitás törvénye a matériának csakis az *állapotaira* vonatkozik. Nincs továbbá semmi dolga a kauzalitás törvényének a *matéria megmaradásával* sem, mert ahol semmi sem *változik*, ott nincs *okozat* és nincs kauzalitás sem, hanem állandó nyugodt állapot van. Ha már most ez utóbbi változik, akkor az újonnan keletkezett állapot vagy megint maradandó, vagy pedig nem az, hanem nyomban maga után von egy harmadik állapotot, és az a szükségszerűség, amellyel ez történik, nem egyéb, mint éppen a kauzalitásnak a törvénye, amely az ok tételének egyik alakulata és ennél fogva tovább nem magyarázható meg, minthogy éppen az ok tétele az, ami minden magyarázatnak és minden szükségszerűségnek a principiuma. Ebből világos, hogy az, a mi ok, és az, a mi okozat, egymással pontos kapcsolatban van, és az *időrend* szempontjából szükségszerű a vonatkozásuk. Csak amennyiben az *A* állapot megelőzi az időben a *B* állapotot, és ez az egymásra következésük szükségszerű, nem pedig esetleges, vagyis nem pusztán egymásra való, hanem egymásból való következés : — csak annyiban ok az *A* állapot és okozat a *B* állapot. A *kölcsönhatás* fogalma azonban azt tartalmazza, hogy mindakettő oka és egyben mindakettő okozata is egymásnak ; ez azonban éppen azt jelenti, hogy mindakettő korábbi és egyben későbbi is, mint a másik, vagyis ez, mint gondolat, képtelenség. Mert azt, hogy mindakét *állapot* egyidejűleg meglegyen, még pedig szükségképpen egyidejűleg, föltételezni nem lehet, minthogy amennyiben szükségszerűen összetartoz-

nak és egyidejűleg megvannak, csak *egyetlen* állapotot alkotnak, amelynek maradandóságához szükség van ugyan valamennyi meghatározottságának állandó jelenlétére, ahol azonban szó sincs többé változásról és kauzalitásról, hanem csak tartósságról és nyugalomról; ezzel pedig semmi egyebet nem mondunk, csak azt, hogy mihelyt az egész állapotnak *egyetlen* meghatározottsága megváltozik; az ekként létrejövő új állapot nem lehet maradandó, hanem okává lesz annak, hogy megváltozik az első állapotnak valamennyi többi meghatározottsága is, ámde éppen ennek folytán bekövetkezik megint egy új, harmadik állapot. Mindez csak a kauzalitás egyszerű törvényének megfelelően történik így és nem állapít meg semmiféle új törvényt, nem állapítja meg tehát a kölcsönhatás törvényét sem.

Kereken állítom azt is, hogy a *kölcsönhatás* fogalma egyetlen példával sem igazolható. Mindaz, amit példa gyanánt akarnának elfogadtatni, vagy valamely nyugalmi állapot, amelyre egyáltalán nem alkalmazható a kauzalitás fogalma, minthogy ennek csak változásoknál van jelentése; vagy pedig egyforma nevű, egymást föltételező állapotoknak váltakozó egymásra következése, amelynek magyarázatához teljesen elegendő az egyszerű kauzalitás. Az első fajtára példa az egyenlő súlyokkal nyugalomba egyensúlyozott mérlegserpenyő: itt nincs semmiféle hatás, mert nincs változás sem: ez nyugalmi állapot: a nehézkedési erő, egyenletesen elosztva, mint minden súlypontján alátámasztott testben, érvényesülni igyekszik, de erejét semmiféle okozatban nem nyilváníthatja. Hogy az *egyik* súly elvétele egy

második állapotot hoz létre, amely nyomban okává lesz a harmadiknak, a másik serpenyő le-sülyedésének, ez az ok és okozat egyszerű törvé-nyének megfelelően történik így, és nem szorul rá az értelem semmiféle külön kategóriájára, még arra sem, hogy külön névvel nevezzük el. A másik fajtára példa valamely tűznek a folytonos égése. Az oxigén kapcsolódása az éghető testtel oka a hőnek, ez viszont oka az említett kémiai kapcsolódás megújuló bekövetkezésének. De ez nem egyéb, mint okoknak és okozatoknak a láncolata, amelynek szemei azonban váltakozva *egyforma nevéek*: az *A* égés okozata a *B* szabad hő, ennek okozata a *C* új égés (vagyis egy új okozat, amely egyforma nevű az *A* okkal, de individuálisan nem ugyanaz), a *C* égés okozata a *D* új hő (amely a *B* okozattal reálisan nem azonos, hanem csak fogalmilag ugyanaz, vagyis vele *egyforma nevű*), és így tovább szakadatlanul. Csinos például szolgál arra, amit a köznapi életben kölcsönhatásnak neveznek, Humboldtnek a sivatagokról adott elmélete (Ansichten der Natur, II. kiadás, 2. kötet, 79. oldal). A homoksivatagokban ugyanis nincs eső, van azonban a sivatagokat határoló erdős hegyeken. Az esőnek nem az az oka, mintha a hegyek vonzanák a felhőket, hanem a homok-sivatagról fölfelé emelkedő áthevült légoszlop meggátolja a párahólyagocskákat abban, hogy szétbomljanak, és a felhőket a magasba hajtja. A hegység tetején a merőlegesen emelkedő lég-áram gyöngébb, a felhők alásülyednek és a hűvö-sebb levegőben lecsapódnak. Íme az esőhiány és a sivatag növénytelensége kölcsönhatásban van egymással: nem esik, mert az áthevült homok-

felület több hőt sugároz ki; a sivatag nem lesz steppévé vagy füves mezővé, mert nem esik. De itt éppúgy, mint a föntebbi példában, nyilván megint csak egyforma nevű okok és okozatok egymásra következésével van dolgunk és szó sincsen olyasmiről, ami lényegesen különböznék az egyszerű kauzalitástól. Ugyanígy vagyunk az inga lengésével, sőt az organikus test önfentartásával is, amelynél minden állapot új állapotot hoz létre, amely azzal, amely létrehozta, egyfajtajú, de individuálisan új állapot; csak hogy itt bonyolultabb a dolog, amennyiben a láncolat nemcsak kétféle, hanem sokféle fajtajú lánc-szemből áll, úgy hogy ugyanaz a nevű lánc-szem csak akkor tér vissza újra, miután több másfajta lépett már közbe. De mindig csak a kauzalitás egyetlen és egyszerű törvényének az alkalmazásával van dolgunk, amely az állapotok időbeli sorrendjét szabályozza, és szó sincsen semmi olyasmiről, aminek a felfogásához szükség volna az értelem új és külön funkciójára

Vagy talán azt akarná felhozni valaki a kölcsönhatás fogalmának igazolására, hogy a hatás és az ellenhatás egyenlő? Ámde ennek a magyarázata éppen abban rejlik, amit annyira hangoztatok s amit az ok tételéről szóló értekezésben részletesen ki is fejtettem. hogy az ok és az okozat nem két test, hanem testeknek két egymásra következő állapota, minélfogva a két állapotnak mindegyike magában foglalja az összes érdekelt testeket is, az okozat tehát, vagyis a bekövetkező új állapot, például a taszításnál, egyenlő arányban kiterjed mind a két testre; amennyire változik tehát a taszított test, éppoly mértékben vál-

tozik a taszító test is (mindegyik a maga tömegének és gyorsaságának arányában). Ha valakinek kedve van ezt kölcsönhatásnak nevezni, akkor egyáltalán minden hatás kölcsönhatás, de ezért nincs még dolgunk semmiféle új fogalommal és még kevésbé van dolgunk az értelem valamely új funkciójával, hanem a kauzalitásnak fölösleges szinonimáját alkottuk csak meg. Kant ezt a nézetet azonban meggondolatlanul egyenesen ki is mondja «A természettudományok metafizikai alapelveiben», ahol a mechanika negyedik tantételének a bizonyítása így kezdődik: «A világon minden külső hatás kölcsönhatás.» Így aztán hogyan legyen az értelemben külön *a priori* funkció az egyszerű kauzalitás és külön a kölcsönhatás számára, sőt, mi több, hogyan legyen a dolgok reális egymásra következése csak az előbbi, egyidejűsége pedig csak az utóbbi funkció segítségével lehetséges és megismerhető? Hiszen eszerint, ha minden hatás kölcsönhatás, akkor az egymásra következés és az egyidejűség ugyanaz, vagyis a világon minden egyidejű volna. — Ha volna igazi kölcsönhatás, akkor lehetséges volna a *perpetuum mobile* is, sőt *a priori* bizonyos is volna: ámde annak az állításnak, hogy lehetetlen, éppen az az *a priori* meggyőződés az alapja, hogy igazi kölcsönhatás nincsen és ilyesminek a számára nincsen semmiféle forma az értelemben sem.

Aristoteles is tagadja a kölcsönhatást a maga voltaképpeni értelmében; megjegyzi ugyanis, hogy két dolog lehet ugyan egymásnak kölcsönösen az oka, de csak úgy, hogy mindegyik más-más értelemben oka a másiknak, például, hogy az egyik mint *motivum* hat a másikra, ez azonban mint az

előbbi mozgásának az oka hat az előbbire. Két helyen találjuk ugyanis nála ugyanazokat a szakakat (*Physica*, II. könyv, 3. fejezet és *Metaphysica*, V. könyv, 2. fejezet). «Vannak továbbá olyan dolgok is, amelyek egymásnak kölcsönösen okai, mint például a munka a jó megszokásnak, a jó megszokás viszont a munkának, csak hogy nem egyformán, hanem úgy, hogy a jó megszokás mint cél, a munka pedig mint a mozgás principiuma.» Ha ezenkívül föltételezne valamely volta-képpen kölcsönhatást is, akkor itt említené, minthogy mindakét helyen arra törekszik, hogy felsorolja az okok összes lehető fajtáját. Az *Analytica posteriora* II. könyv, 11. fejezetében az okok és okozatok körforgásáról beszél, nem pedig kölcsönhatásról.

4. A *mód* (*modalitás*) kategóriáinak az összes többivel szemben megvan az az előnyük, hogy az, amit mindegyikük kifejez, valóban megfelel az ítélet ama formájának, amelyből le van vezetve. A többi kategóriánál ez úgyszólván soha sincsen így, amennyiben többnyire önkényes erőszak származtatja le őket az ítélet formáiból.

Az tehát teljesen igaz, hogy a lehetségesnek, valóságosnak és szükségszerűnek a fogalma hozta létre az ítélet problematikus, asszertórikus és apodiktikus formáját. De az már nem igaz, hogy az említett fogalmak az értelemnek különös, eredeti és tovább le nem vezethető ismeretformái volnának. Sőt inkább minden megismerésnek az egyetlen eredeti és ennél fogva számunkra *a priori* adott formájából származnak, az ok tételéből, még pedig közvetlenül ebből származik a *szükségszerűség* ismerete; ellenben az esetlegesség, lehetségesség,

lehetetlenség, valóság fogalmai úgy keletkeznek, hogy előbb a szükségszerűség fogalmára alkalmazzuk a reflexiót. Mindezek a fogalmak tehát semmikép sem gyökereznek *egyetlen* szellemi erőben, az értelemben, hanem az elvont ismeretnek az intuitív ismerettel való konfliktusából keletkeznek, mint rögtön látni fogjuk.

Én azt állítom, hogy szükségszerűen lenni és valamely adott ok következményének lenni — teljességgel fölcserélhető fogalmak és teljesen azonosak. Szükségszerűnek soha semmit föl nem ismerhetünk, sőt el sem gondolhatunk, csak amennyiben valamely adott ok következményének tekintjük: és a szükségszerűség fogalmában egyáltalán nincs is semmi egyéb, mint ez a függés másvalamitől, ez a másvalamitől való föltételezettség és ez a másvalamiből való elmaradhatatlan következés. A szükségszerűség fogalma tehát csakis az ok tételének alkalmazása révén keletkezik és áll meg. Ennélfogva az ok tételének különféle alakulatai szerint, van fizikai szükségszerűség, (az okozat következése az okból), logikai szükségszerűség (az ismeret-ok révén, analitikus ítéletekben, következtetésekben, stb.), matematikai szükségszerűség (a térben és időben való lét-ok szerint) és végül van gyakorlati szükségszerűség, amivel nem azt akarjuk jelölni, hogy a cselekedetet valamely állítólagos kategorikus imperativusz határozza meg, hanem azt, hogy a cselekedet, adottnak véve föl az empirikus karaktert, a szereplő motivumok szerint szükségszerűen következik be. — De mindaz, ami szükségszerű, csak viszonylagosan szükségszerű, tudniillik, amennyiben meglévőnek fogadjuk el azt az okot, amely-

ből következik : ennél fogva az abszolút szükség-szerűség ellenmondás. — Egyébként pedig utalok az ok tételéről szóló értekezésem 49. §-ára. ⁽⁴⁶⁾

A szükség-szerűség kontradiktórius ellentéte, vagyis tagadása az *esetlegesség*. Ennek a fogalomnak a tartalma tehát negatív, vagyis nem egyéb, mint hiánya annak a kapcsolatnak, amelyet az ok tétele fejez ki. Következésképpen az esetleges-ség is mindig csak viszonylagos : tudniillik csak arra vonatkoztatva esetlegesség, ami *nem* oka neki. Minden objektum, bármilyen fajta is, például minden esemény is a való világban, — mindenkor szükség-szerű és egyben esetleges is : *szükség-szerű* arra az egyre vonatkoztatva, ami oka neki : *esetleges* minden egyéb-re vonatkoztatva. Mert érintkezése térben és időben minden x egyéb-bel pusztá összetalálkozás csak, szükség-szerű kapcsolat nélkül ; ezt fejezik ki ezek a szavak is : *esetlegesség* (ami véletlenül egybeesik), *Zufall*, *συμπτωμα*, *contingens*. Abszolút esetleges-ség tehát éppoly kevésbé gondolható el, mint abszolút szükség-szerűség. Mert az abszolút esetleges-ség oly objektum volna, amely semmi más objektummal nincs az előzmény és a következmény kapcsolatában. Ennek az elképzelhetetlensége azonban nem egyéb, mint éppen az ok tételének negative kifejezett tartalma, minél fogva meg kellene előbb döntenem az ok tételét, hogy valami abszolút esetleges-séget elgondolhassunk. Ez azonban ekkor maga is elveszítené minden jelentését, minthogy az esetlegesség fogalmának csak az ok tételére vonatkoztatva van értelme, még pedig

(46) Vessd össze a (11) jegyzetet a 18. oldalon.

az, hogy két objektum nincs egymással az előzmény és következmény kapcsolatában.

A természetben, amennyiben ez szemléleti képzet, minden, ami történik, szükségszerű, mert minden saját okának az okozata. De hogyha az egyes objektumot arra a többire vonatkoztatva szemléljük, ami nem oka neki, akkor esetlegesnek ismerjük fel; ez azonban már elvont reflexió. Ha pedig valamely természeti objektumnál elvontkozunk egészen attól, hogy oksági kapcsolatban van a többi objektummal, vagyis elvontkozunk a szükségszerűségétől és esetlegességétől, akkor az ismeretnek ezt a fajtáját a *valóság* fogalma öleli magába, amelynél csak az okozatot vesszük szemügyre, anélkül, hogy keresnők az okot, amelyre vonatkoztatva az okozatot egyébként *szükségszerűnek*, minden egyébre vonatkoztatva pedig *esetlegesnek* kellene mondanunk. Mindez legvégül azon alapszik, hogy az ítélet módja (*modalitása*) nem a dolgok objektív mineműségét, hanem ismeretünknek az enhez való viszonyát jelöli meg. Minthogy azonban a természetben minden valamely okból következik, ennél fogva, minden, ami *valóság*, *szükségszerű* is: de megint csak annyiban, amennyiben *ebben az időben és ezen a helyen* van, mert a kauzalitás törvénye által való meghatározottság csakis erre terjeszkedik ki. Ha azonban elhagyjuk a szemlélhető természetet és áttérünk az elvont gondolkodásra, akkor, a reflexióban, elképzelhetjük valamennyi természeti törvényt, amelyet részint *a priori*, részint csak *a posteriori* ismerünk, és ebben az elvont elképzelésben benne van minden, ami időben *bármikor* és térben *bárhol* van,

de minden meghatározott helytől és időtől elvonatkozottan. És éppen ily módon, ilyen reflexió révén, léptünk bele a *lehetségesség* tág birodalmába. De aminek még itt sincs helye, az a *lehetetlenség*. Nyilvánvaló, hogy lehetőségesség és lehetetlenség csak a reflexió, az ész elvont ismerete, számára van, nem pedig a szemléleti ismeret számára; bárha ez utóbbinak a tiszta formái azok, amelyek módot nyújtanak az észnek arra, hogy a lehetséges és a lehetetlen fogalmát meghatározza. Aszerint, amint azokat a természeti törvényeket, amelyekből a lehetségesnek és a lehetetlennek az elgondolásánál kiindulunk, *a priori* vagy *a posteriori* ismerjük, a lehetőségesség vagy a lehetetlenség metafizikai, vagy csak fizikai.

Ebből a fejtegetésből, amely bizonyításra nem szorul, minthogy közvetlenül az ok tételének ismeretére és a szükségszerű, valóságos és lehetséges fogalmainak kifejlesztésére támaszkodik, eléggé kitűnik, mennyire teljesen alap nélkül való Kantnak az a föltevése, hogy az értelemnek az említett három fogalom számára három külön funkciója van és hogy Kant itt sem zavartatta magát semmiféle aggodalmaskodással architektonikus szimmetriájának a kiépítésében.

Ehhez járul azonban még az az igen nagy hiba, hogy a szükségszerűség és esetlegesség fogalmait, természetesen a régebbi filozófia eljárása szerint, egymással összecserélte. Az a régebbi filozófia ugyanis az elvonatkozást a következő visszaélésre használta föl. Nyilvánvaló volt, hogy az, aminek az okát föltételeztük, elmaradhatatlanul bekövetkezik, vagyis nem lehet meg nem lévő, tehát szükségszerűen van. Ámde csakis ebbe az utolsó meg-

határozottságba kapaszkodtak bele és így szól-
tak: szükségszerű az, ami másként nem lehet,
vagy aminek az ellentéte lehetetlen. Figyelmen
kívül hagyták azonban az ilyen szükségszerűség-
nek az okát és gyökerét, nem vették észre min-
den szükségszerűségnek ebből eredő viszonylagos-
ságát, és ily módon megalkották teljességgel el-
gondolhatatlan fikcióját valamely *abszolút szük-
ségszerűnek*, vagyis olyan valaminek, aminek léte-
zése annyira elmaradhatatlan, mint az okból való
következés, ami azonban mégsem valamely ok-
ból való következmény, és ennél fogva semmitől
sem függ. A befejező mellékmondat képtelen kö-
vetelmény (*petició*), mert ellenkezik az ok tételé-
vel. Már most e fikcióból kiindulva, kijelentették,
az igazsággal homlokegyenest ellenkezően, hogy
éppen az az esetleges, ami valamely okot feltételez,
amennyiben ugyanis szükségszerűségének a vi-
szonylagosságát nézték és ezt hasonlították össze
azzal a teljesen légből kapott és fogalmában ellen-
mondást tartalmazó *abszolút* szükségszerűséggel.*

* Vesd össze Christian Wolf: «Okos gondolatok Istenről,
a világról és a lélekről» című művének (első kiadása meg-
jelent 1719-ben. *A fordító.*) 577—579. §-át. — Különös,
hogy Wolf csak azt jelenti ki esetlegesnek, ami a ható-
ok tétele szerint szükségszerű, vagyis ami okokból eredő
okozat, ellenben azt, ami az ok tételének többi alaku-
lata szerint szükségszerű, elismeri szükségszerűnek, pél-
dául azt, ami az esszenciából (definícióból) következik,
tehát az analitikus ítéleteket, továbbá a matematikai
igazságokat is. Ennek magyarázatául azt hozza fel, hogy
csak a kauzalitás törvénye ad végtelen sorokat, a többi fajta
ok ellenben véges sorokat ad. Ez azonban egyáltalán nincs
így az ok tételének alakulatainál a tiszta térben és időben,
hanem csakis a logikai ismeret-okra áll: ilyennek tartotta

Az esetlegességnek ezt a gyökerében fonák meghatározását elfogadja Kant, még pedig mint az esetlegesség magyarázatát: «A tiszta ész bírálata», V. 289—291.; 243., V. 301.; 419., V. 447., 486., 488. Sőt e közben a legszembeszökőbb ellenmondásba is jut önmagával, amennyiben a 301. oldalon ezt mondja: «Minden esetlegességnek van oka», és hozzáteszi: «Esetleges az, aminek a nemléte lehetséges.» Ám aminek van oka, annak a nemléte teljességgel lehetetlen: az tehát szükségszerű.

Egyébként a szükségszerűség és esetlegesség e teljesen hamis magyarázatának az eredete megtalálható már Aristotelesnél, még pedig a «De generatione et corruptione» II. könyv, 9. és 11. fejezetében, ahol ugyanis Aristoteles úgy magyarázza a szükségszerűt, mint azt, aminek nemléte lehetetlen; szemben áll ezzel az, aminek a léte lehetetlen; és e kettő között van az, ami lehet is és nem is, — tehát az, ami támad és elenyészik, és ez volna az esetleges. A fentebb mondottakból világos, hogy ez a magyarázat, mint Aristotelesnek oly sok magyarázata, úgy támadt, hogy Aristoteles megállt az elvont fogalmaknál, anélkül, hogy visszament volna arra, ami konkrét és szemléleti, holott ebben van a forrása minden elvont fogalomnak, s ezért ennek a segítségével kell az elvont fogalmakat mindig ellenőrizni. «Olyan valami, aminek a nemléte lehetetlen», — mindenesetre elgondolható *in abstracto*; de hogyha odafordulunk ezzel a konkrét, reális, szemléleti világhoz,

azonban Wolf a matematikai szükségszerűséget is. — Vess össze az ok tételéről szóló értekezésem 50. §-át.

akkor e gondolatnak még mint lehetségesnek az igazolására sem találunk semmi egyebet, csak a valamely adott okból való említett következtést, amelynek szükségszerűsége azonban viszonylagos és föltételes.

Hozzáfűzök ehhez ez alkalommal még néhány megjegyzést a módnak (modalitásnak) említett fogalmairól. — Minthogy minden szükségszerűség az ok tételén nyugszik, és éppen ezért viszonylagos, ennél fogva minden *apodiktikus* ítélet eredetileg és végső jelentése szerint *hipothétikus*. *Kategorikussá* csak *asszertórikus* minornak⁽⁴⁷⁾ a hozzájárulása révén válik, vagyis a zárótételben. Ha ez a minor még eldöntetlen és ha ez az eldöntetlenség ki is fejeződik, akkor ez adja a *problematikus* ítéletet.

Ami általában (mint szabály) apodiktikus (természeti törvény), az valamely egyes esetre vonatkoztatva mindig csak problematikus, mert előbb valóságosan be kell következnie a föltételnek, amely az esetet a szabály alá sorozza. És fordítva, ami az egyes esetben, mint egyes eset szükségszerű (apodiktikus), vagyis minden egyes változás, amely a maga okának szükségszerű következménye: általában és általánosan kifejezve megint csak problematikus; mert a bekövetkezett ok csak az egyes esetet érintette, ellenben az apodiktikus, mindig hipothétikus ítélet mindig csak általános törvényeket mond ki, nem közvetlenül egyes eseteket. — Mind ennek abban rejlik az alapja, hogy a lehetőségesség csak a reflexió területén és csak az ész számára van, a valóság pedig csak a szemlélet

(47) A következtetések tanában *major* = a felsőtétel, *minor* = az alsótétel, *conclusio* = a zárótétel.

területén és csak az értelem számára ; a szükségszerűség ellenben mind a kettőnek a számára van. Sőt a szükségszerű, valóságos és lehetséges között a különbség voltaképpen csak *in abstracto* és csak fogalmilag van meg ; a reális világban ellenben mind a három egybeesik. Mert minden, ami történik, *szükségszerűen* történik ; mert okokból következik, ez okoknak pedig maguknak is megint okaik vannak ; úgyhogy a világ összes folyamata, nagyok és kicsik egyaránt, szigorú láncolata annak, ami szükségszerűen következik be. Ehhez képest minden valóság egyben szükségszerű is, és a realitásban valóság és szükségszerűség között nincsen különbség ; és épp így nincsen különbség valóság és lehetőségesség között sem, mert ami nem történt meg, vagyis nem vált valósággá, az nem volt lehetséges sem ; minthogy az okok, amelyek nélkül sohasem következhetett be, maguk sem következtek be és be sem következhetek az okok nagy láncolatában : tehát lehetetlenségről volt szó. Ennélfogva minden folyamat vagy szükségszerű, vagy lehetetlen. Mindez csak az empirikusan reális világra, vagyis az egyes dolgok komplexumára érvényes, tehát a merőben egyes dologra, mint olyanra. Ha ellenben, az ész segítségével, a dolgokat általánosságban tekintjük, elvontan (*in abstracto*) fogva fel őket : akkor a szükségszerűség, valóság és lehetőségesség megint különválnak, s ilyenkor mindazt, ami az elménkhez tartozó *a priori* törvényeknek megfelel, mint általában lehetőséget, azt pedig, ami az empirikus természeti törvényeknek megfelel, mint ezen a világon lehetőséget ismerjük fel, még ha nem is vált soha valósággá, — tehát világosan meg-

különböztetjük a lehetségest a valóságostól. A valóságos önmagában véve ugyan mindig szükség-szerű is, de szükségszerűnek mégis az fogja fel csak, aki az okát ismeri; ettől eltekintve, a valóságos is esetleges és ennek mondjuk is. Ez a fel-fogás megadja a kulcsot ahhoz a vitához is, amelyet a megarai Diodoros folytatott a stoikus Chrysippos-szal a *lehetséges dolgokról* s amelyet Cicero ad elő a *végzetről* szóló könyvében. Diodoros ezt mondja: «Csak ami valósággá lesz, az volt le-hetséges, és minden, ami valóság, szükségszerű is.» — Chrysippos ellenben ezt mondja: «Sok min-den lehetséges, ami sohasem lesz valósággá, mert csak a szükségszerű válik lehetségessé.» — A dolgot így magyarázhatjuk: a valóság zárótétele (*konklu-ziója*) valamely következtetésnek, amelyhez a le-hetségesség adja az előzményeket (*premisszákat*). Ehhez azonban szükség van nemcsak a felsőté-telre (*major*), hanem az alsótételre is (*minor*): csak ez a kettő adja a teljes lehetségességet. A felső-tétel tudniillik pusztán elméleti, általános lehet-ségességet ad elvontan (*in abstracto*), ez azonban egymagában még semmit sem tesz lehetségessé, vagyis arra képessé, hogy valósággá legyen. Ehhez szükség van még az alsótételre (*minor*), amely megadja a lehetségességet az egyes eset számára, amennyiben az egyes esetet besorozza a szabály alá. Az egyes esetet éppen ez teszi nyom-ban valósággá. Például:

Felsőtétel: Minden ház (tehát az én házam is) léeghet.

Alsótétel: Az én házam kigyulladt.

Zárótétel: Az én házam léeg.

Mert minden általános tétel, tehát minden

felsőtétel, a dolgokat, tekintettel a valóságra, mindig csak bizonyos föltétellel határozza meg, vagyis hipothétikus. Például annak, hogy valami leégessen, föltétele az, hogy kigyulladjon. Ezt a föltételt az alsótétel hozza bele a következőzésbe. A felsőtétel mindenkor megtölti az ágyút, de a lövés, a zárótétel, csak akkor következik be, mikor az alsótétel szállítja hozzá a kanótot. Ez áll általában a lehetőségesség és a valóság viszonyára. Minthogy a zárótétel, amely a valóság kimondása, mindig *szükségszerűen* következik be, ebből kiviláglik, hogy minden, ami valóságos, szükségszerű is; belátható ez abból is, hogy szükségszerűen lenni nem egyéb, mint következménynek lenni valamely adott előzményből. Minthogy ez az előzmény a valóságnál ok, tehát mindaz, ami valóság, szükségszerű. Ehhez képest azt látjuk itt, hogy a lehetséges, valóságos és szükségszerű fogalmai egybeesnek és nemcsak az utóbbi tételezi föl az előbbit, hanem fordítva is. Az, ami szétválasztja őket, elménknak a korlátozottsága az idő formája által, mert az idő a közvetítő a lehetőségesség és a valóság között. Az egyes eseménynek szükségszerűsége teljesen belátható összes okainak az ismeretéből; de ezeknek az összes, különféle és egymástól független okoknak a találkozása számunkra *esetlegesnek* tünik föl, sőt az esetlegesség fogalma nem is egyéb, mint éppen ezeknek az okoknak egymástól való függetlensége. Minthogy azonban minden egyes ok szükségszerű következménye volt a *maga* okának és így az okok láncolatának nincsen kezdete, világos, hogy az esetlegesség merőben szubjektív jelenség, amely értelmünk szemhatárának korlátoltságá-

ból ered és annyira szubjektív, mint az optikai szemhatár, amelyben az égbolt a földdel érintkezik.

Mint hogy a szükségszerűség nem más, mint valamely adott okból való következés, kell, hogy az ok tételének minden egyes alakulatánál más-más legyen a szükségszerűség és meglegyen ugyanannyi ellentéte is a lehetségesben és lehetetlenségben. Ezek az ellentétek mindig úgy keletkeznek csak, hogy az ész elvont szemlélődését alkalmazzuk a tárgyra. Ennélfogva a szükségszerűség főntebb említett négy fajtájával szemben áll ugyanannyi fajta lehetetlenség, még pedig fizikai, logikai, matematikai és gyakorlati. Jegyezzük meg még azt is, hogy amikor teljesen az elvont fogalmak területén belül maradunk, a lehetséges mindig az általánosabb, a szükségszerűség pedig a szűkebb fogalomhoz tapad, például: «valamely állat lehet madár, hal, kétéltű, stb.», — «valamely csalogánynak madárnak *kell* lennie, ennek állatnak, ennek organizmusnak, ennek testnek». — Voltaképpen azért, mert a logikai szükségszerűség, amelynek kifejezése a szillogizmus, az általánosból megy át a különösre és sohasem megfordítva. — Ellenben a szemlélhető természetben (a képzeteknek első osztályában) voltaképp minden szükségszerű, a kauzalitás törvényénél fogva: csak a hozzáfűződő reflexió foghatja fel egyidejűleg esetlegesnek is, amidőn összehasonlítja azzal, ami nem oka neki, valamint felfoghatja merőben és tisztán valóságosnak is, amidőn eltekint minden oksági kapcsolattól: a képzeteknek csakis ebben az osztályában van helye voltaképp a *valóságos* fogalmának, mint ahogy a németben a szónak már az

eredete is a kauzalitás fogalmára utal. ⁽⁴⁸⁾ — A képzetek harmadik osztályában, a tiszta matematikai szemléletben, ha egészen ennek a körén belül maradunk, csupa szükségszerűség van; lehetségesség itt is csak a reflexió fogalmaira való vonatkoztatás révén támad. Például: «valamely háromszög lehet derékszögű, tompaszögű, egyen- szögű; de három szögének *kell* lennie, amelyeknek összege két derékszög». Tehát a *lehetségességhez* csak úgy jutunk el itt, ha arról, ami szemléleti, áttérünk arra, ami elvont. ⁽⁴⁹⁾

E fejtegetés után, amely föltételezi a visszaemlékezést nemcsak arra, amit az ok tételéről szóló értekezésemben, hanem arra is, amit jelen munkám első könyvében elmondtam, remélhetőleg nem fog tovább kétség férni ahhoz, hogy mi is hát az igazi és nagyon különféle fajta eredete az ítéletek ama formáinak, amelyeket az ítéletek táblázata szemünk elé tár, valamint kétségte- len lesz az is, hogy helyt nem álló és teljesen alap nélkül való ez ítéletformák magyarázatául az értelem tizenkét külön funkciójának a föltételezése. Kitetszik ez utóbbi már néhány elszigetelt, köny- nyen megtehető megjegyzésből is. Így például a szimmetria nagy szeretete és a belőle merített ve- zetőfonalban való nagy bizakodás kell annak a

⁽⁴⁸⁾ A *valóság* németül *Wirklichkeit*, összefügg tehát a *wirken* (= *hatni*) igével, éppen úgy, mint az *okozat* német neve: a *Wirkung*.

⁽⁴⁹⁾ Vessd össze a ⁽³³⁾ jegyzetet az 53. oldalon. — A képzetek harmadik osztályába a képzetek formális része tartozik, vagyis a tér és idő *a priori* adott szemlélete, a geometria és a matematika. Ezeket a képzeteket a *principium essendi* (a lét-ok) fűzi össze.

feltételezéséhez, hogy valamely állító, kategorikus és asszertórikus ítélet három oly gyökeresen különböző dolog, hogy jogunk van mindegyiknek a számára az értelemnek egy-egy egészen sajátos funkcióját föltételeznünk.

Kant maga is érezte kategória-tanának a tartahatatlanságát. Elárulja ezt azzal, hogy az alap-tételek (*phaenomena et noumena*) analizisének harmadik főrészében az első kiadás több hosszú részletét (még pedig 241, 242, 244—246, 248—253. oldal) kihagyta a második kiadásból, amely részletek nagyon is leplezetlenül rávallottak volt említett tanának a gyöngeségére. Így például, az első kiadás 241. oldalán azt mondja, hogy az egyes kategóriákat nem definiálta, mert nem tudta definiálni, még ha akarta volna sem, amennyiben a kategóriák nem definiálhatók. Csakhogy itt megfeledezett arról, hogy ugyanannak az első kiadásnak a 82. oldalán ezt mondta volt: «A kategóriák definiálását szándékosan mellőzöm, noha módomban volna őket definiálni.» — Ez tehát — bocsánat a szóért! — üres beszéd volt. Ezt az utóbbi helyet azonban meghagyta. És így mindez az utólag bölcsen kihagyott részlet elárulja, hogy a kategóriákhoz nem fűződik semmiféle világos gondolat és hogy ez az egész tan gyöngé lábón áll.

Ez a kategória-táblázat volna már most a vezérfonal, amely szerint minden metafizikai, sőt minden tudományos szemlélődést is végezni kell. (Prolegomena, 39. §.) És valóban nemcsak alapja ez az egész Kant-féle filozófiának és nemcsak az a típus, amelyhez alkalmazkodik mindenütt e filozófia szimmetriájának a megvalósítása, mint már föntebb kimutattam, hanem ez a táblá-

zat vált voltaképpen azzá a Prokrustes-ágygá, amelybe Kant minden lehető szemlélődést belegyömöszöl, oly erőszakossággal, amelyet most egy kissé még közelebbről szemügyre fogok venni. Hát még az utánzók, ez a szolgálai söpredék, mi mindenre nem használhatták fel ezt a jó alkalmat! Mó-dunkban volt látni. — Az említett erőszakosságot tehát úgy követi el Kant, hogy azoknak a kifejezéseknek a jelentését, amelyek a címeket, az ítéletek és kategóriák formáit jelölik meg, teljesen mellőzi és elfelejti, és csakis magukat e kifejezéseket tartja szem előtt. E kifejezések részben Aristotelesre vezethetők vissza, az *Analytica priora*, I. 23-ra (a szillogizmus meghatározásainak minőségéről és mennyiségéről), de a megválasztásuk önkényes, mert a fogalmak terjedelmét igazán másként is meg lehetett volna jelölni, mint a *mennyiség* szóval, bár ez még jobban hozzáillik a maga tárgyához, mint a kategóriák többi címe. A *minőség* szót már nyilván azért választotta csak ki Kant, mert a mennyiséggel a minőséget szokás szembeállítani; mert egyébként az állítás és tagadás megjelölésére a minőség szó elég önkényesen választott elnevezés. Ámde Kant már most minden szemlélődésnél, amelyet végez, a dolgok minden időbeli és térbeli mennyiségét és minden lehető, fizikai, erkölcsi, stb. minőségét belekényszeríti az említett kategória-címek alá, noha e dolgok között s az ítézés és gondolkodás formáinak említett címei között a legcsekélyebb közösség sincsen, a véletlen, önkényes elnevezésen kívül. Segítségül kell hívnunk mindazt a nagyrabecsülésünket, amelylyel egyébként Kantnak tartozunk, hogy e miatt az eljárása miatt bosszankodásunkat kemény sza-

vakkal ki ne fejezzük. — A legközelebbi példát mindjárt a természettudomány általános alaptételeinek tiszta fizioiógiai táblázata szolgáltatja. Mi a manó köze van az ítéletek mennyiségének ahhoz, hogy minden szemléletnek van kiterjedése? És mi köze az ítéletek minőségének ahhoz, hogy minden érzetnek van foka? — Az előbbinek inkább az az alapja, hogy külső szemléletünknek formája a tér, az utóbbi pedig nem egyéb, mint empirikus és még hozzá teljesen szubjektív észrevevés, amelyet tisztára érzékszerveink mineműségének a vizsgálatából meritünk. — Továbbá az a táblázat, amely megveti a racionális lélektan alapját (A tiszta ész bírálata, 344. oldal; V. 402.), a minőség címe alatt említi a lélek *egyszerűségét*, holott ez valósággal mennyiségbeli tulajdonság, és az ítéletben az állítással vagy tagadással nincs semmiféle vonatkozásban. Csakhogy a mennyiség címét a lélek *egységének* kellett kitöltenie, ami pedig benne foglaltatik már az egyszerűségben. Majd a mód (modalitás) nevetséges belekényszerítése kerül sorra: a lélek tudniillik kapcsolatban van *lehetséges* tárgyakkal; csakhogy a kapcsolat a viszonyhoz (reláció) tartozik; ámde a reláció címét már a szubstancia foglalta el. Majd a négy kozmológiai eszmének, az antinómiák anyagának, visszavezetése következik a kategóriák címekre. Erről részletesebben alább beszélünk majd, ezeknek az antinómiáknak a vizsgálatánál. További, amennyiben lehetséges, még rikítóbb példákat szolgáltat a *szabadság* (!) *kategóriáinak* táblázata «A gyakorlati ész bírálataiban»; — valamint «Az ítélőerő bírálataiban» az első könyv, amely az ízlés ítéletét a kategóriák négy címe szerint taglalja;

végül «A természettudomány metafizikai alapelvei», amelyek teljesen a kategória-táblázat mintájára vannak szabva, s talán éppen ez az oka mindannak a tévedésnek, ami itt-ott belekeveredik ennek a fontos munkának igaz és kitűnő tartalmába. Nézzük meg csak az első főrészt végén, hogy a vonalak irányainak egysége, sokasága, valamennyisége miként felel meg állítólag az ítéletek mennyisége szerint így elnevezett kategóriáknak.

anyag

A *szubstancia* ⁽⁵⁰⁾ *maradandóságának* alaptétele a szubsztancia és inhaerencia kategóriájából van levezetve. Ezt azonban csak a kategorikus ítéletek formájából ismerjük, vagyis két fogalomnak alany és állítmányként való egybekapcsolásából. Mennyire erőszakos dolog tehát függővé tenni azt a nagy metafizikai alaptételt ettől az egyszerű, tisztára logikai formától! De ez csakis a forma és a szimmetria kedvéért történt így. A bizonyítás, amelyet itt ad Kant ez alaptételre vonatkozóan, teljesen mellőzi a tételnek az értelemből és a kategóriából való állítólagos eredetét, és az idő tiszta szemléletére támaszkodik. De ez a bizonyítás is teljesen helytelen. Téves, hogy a pusztá időben van *egyidejűség* és *tartam*; ezek a képzetek csak a *térnek* az idővel való egyesüléséből keletkeznek, mint ahogy kimutattam már az ok tételéről szóló

(50) A *szubstancia* Schopenhauer szerint azonos a *matériával*; az *akcidenciák* pedig a formák és minőségek. A *szubstancia* vagy *matéria* sem nem keletkezik, sem el nem múlik, hanem megvan és maradandó; rá a kauzalitás törvénye nem alkalmazható, mert a *matéria* maga a tiszta kauzalitás és semmi egyéb, tehát saját hatalmát sajátmagára nem érvényesítheti, mint a szem, amely mindent lát, csak önmagát nem láthatja. A *matéria* a *hatás in abstracto*, az *akcidenciák* a hatás módjai, vagyis a *hatás in concreto*. Az *akcidenciák* (a formák és minőségek) változnak, még pedig a kauzalitás törvényének megfelelően, amely csakis az *akcidenciák* változásaira vonatkozik.

értekezésem 18. §-ában és még részletesebben jelen munkám 4. §-ában. Mind a két fejtegetés ismeretét fel kell tételeznem a következők megértéséhez. Téves, hogy az idő maga, minden változás mellett, *megmarad*; sőt inkább maga az idő az, ami folyik: a megmaradó idő ellenmondás. Kant bizonyítása tarthatatlan, bármennyire megtámasztotta is szofizmákkal, annyira, hogy közben a legkézzelfoghatóbb ellenmondásba jut. Miután ugyanis (177. oldal; V., 219) az *egyidejűséget* tévesen úgy állította fel, mint az idő modus-át, később (183. oldal; V. 226) egészen helyesen ezt mondja: «Az *egyidejűség* nem modus-a az időnek, minthogy ennek a részei nem egyidejűek, hanem egymásra következők.» — A valóság az, hogy az egyidejűségben a tér éppen úgy benne foglaltatik, mint az idő. Mert, ha két dolog egyidejű és mégsem egy dolog, akkor a tér révén különböztethetők meg; ha *egy* dolognak két állapota egyidejű (például a vas világítása és forrósága), akkor ez a két állapot *egy* dolognak két egyidejű hatása, ennél fogva föltételezik a matériát, ez pedig a teret. Szigorúan véve, az egyidejűség negatív meghatározás, amely csakis azt tartalmazza, hogy két dolog vagy állapot nem az idő révén különbözik, a különbözőségüket tehát másfelé kell keresni. — Az azonban mindenesetre bizonyos, hogy a szubstancia vagyis a matéria maradandóságáról való ismeretünknek *a priori* belátáson kell nyugodnia; minthogy minden kétségen felül áll, ennél fogva nem meríthettük a tapasztalatból. Én abból vezetem le, hogy minden keletkezésnek és elmúlásnak az elve, vagyis a kauzalitás törvénye, amelyről *a priori* tudomásunk van, lényegében a matériának

csak a *változásaira*, vagyis egymásra következő *állapotaira* vonatkozik, tehát a formára korlátozódik, a *matériát* azonban érintetlenül hagyja, amely ennél fogva úgy él tudatunkban, mint minden dolognak az alapja, amely keletkezésnek és elmúlásnak nincs alávetve, ennél fogva mindig megvolt és mindig megmarad. A szubstancia maradátságának mélyebb megalapozását, amelyet általában az empirikus világról való szemléleti képzetünk analíziséből merítettem, megtalálja az olvasó első könyvemnek 4. §-ában, ahol kimutattam, hogy a *matéria lényege a tér és idő teljes egyesülésében* van, amely egyesülés csak a kauzalitás képzetének segítségével lehetséges, vagyis csak az értelem számára van meg, amely nem egyéb, mint a kauzalitásnak szubjektív korrelátuma; ezért van az, hogy a *matériát* sohasem ismerjük meg másnak, mint valaminek, ami hat, vagyis ami minden ízében kauzalitás; a *matériánál* a lét és a hatás (*Wirken*) egy, amit a németben már a *Wirklichkeit* szó is sejtet. A tér és idő benső egyesülése — kauzalitás, *matéria, valóság (Wirklichkeit)* — tehát egy és ugyanaz és ennek az egy és ugyanaznak szubjektív korrelátuma az értelem. A *matériának* magán kell viselnie mind a két tényezőnek, amelyből keletkezik, egymással ellenkező tulajdonságait, és a kauzalitásnak a képzete az, ami megszünteti azt, ami a két tényezőben ellentmondó s a kettőnek együvéolvadását érthetővé teszi az értelem számára, amely által és amelynek számára van csakis a *matéria* s amelynek egész képessége az ok és okozat felismerésében áll: az értelem számára egyesül tehát a *matériában* az időnek állandóság nélkül való folyása, amely úgy jelent-

kezik, mint az akcideneciák változása, a térnek merev mozdulatlanságával, amely úgy tárul elénk, mint a szubstancia maradandósága. Mert ha a szubstancia is úgy elmúlnék, mint az akcideneciák, akkor a jelenség egészen elszakadna a tértől és csak a pusztá időhöz tartoznék: a tapasztalat világa felbomlanék, a matéria megsemmisülése, annihiláció következtében. — A szubstancia maradandóságának szóban forgó alaptételét, amelyet mindenki *a priori* bizonyosnak ismer el, nem a pusztá időből kellett tehát levezetni, amelyet Kant teljesen képtelenül a *megmaradás*-nak e végből költött tulajdonságával ruházott fel, hanem abból kellett levezetni és megmagyarázni, ami része a *térnek* van a matériában, vagyis a valóság minden jelenségében — amennyiben a tér az időnek ellentéte és ellenkezője, ennél fogva önmagában és az idővel való társulás nélkül változást egyáltalán nem ismer.

Hogy a kauzalitási törvény aprioritásának és szükségszerűségének Kantnál most következő bizonyítása — az események pusztá időrendjéből — helytelen, azt részletesen kimutattam az ok tételéről szóló értekezésem 23. §-ában; itt tehát elég, ha erre hivatkozom csak.* Ugyanez az eset a

* A Kant-féle bizonyításnak azzal a megcáfolásával, amelyet én szolgáltattam, tetszés szerint összehasonlíthatók az ellene irányuló régebbi támadások, még pedig *Feder*-é: ⁽⁵¹⁾ Az időről, térről és kauzalitásról (28. §.), valamint *G. B. Schulze*-é: Az elméleti filozófia bírálata (II. kötet, 422–442. oldal).

(⁵¹) Johann Georg Heinrich *Feder*, német filozófus (1740–1821); Idézett munkája 1787-ben jelent meg.

kölcsönhatás bizonyításával is, amely kölcsönhatásnak még a fogalmát is kénytelen voltam föntebb semmisnek kimutatni. — Elmondtam már azt, amit el kellett mondani, a módról (modalitás-ról) is, amelynek alaptételeire most tér rá Kant.

A transzcendentális analitikát tovább követve, volna még egy s más megcáfolni valóm, de attól félek, hogy kifárasztom az olvasó türelmét; rábízom ezt tehát az olvasó saját elmélkedésére. De a «Tiszta ész bírálatá»-ból mindig újra meg újra kidomborodik Kantnak az a fő- és alaphibája, amelyet föntebb részletesen megróttam, hogy az elvont, diszkurzív ismeretet egyáltalán nem különbözteti meg az intuitív (szemléleti) ismerettől. Ez az, ami állandó homályba borítja az ismerőképeségnek egész Kant-féle elméletét, úgy, hogy az olvasó sohasem tudja, miről is van szó voltaképpen. Így aztán ahelyett, hogy megértené a dolgot, mindig találgatja csak, amennyiben azt, amit váltokozva hol a gondolkodásról, hol a szemléletről olvas, megérteni próbálja és mindig a kettő között lebegve marad. Az a hihetetlen tény, hogy Kant nem mélyedt bele a szemléleti és az elvont képzet lényegébe, abban a fejezetben, amelynek ez a címe: «Az összes tárgyak szétválasztásáról fenomenokra és noumenonokra», — mint mindjárt közelebbről ki fogom fejteni, — rábírja Kantot arra a torz állításra, hogy gondolkodás, vagyis elvont fogalmak nélkül egyáltalán szó sem lehet valamely tárgynak a megismeréséről, és hogy a szemlélet, minthogy nem gondolkodás, nem is ismeret és általában semmi egyéb, mint az érzékiség pusztá affekciója, pusztá érzet! Sőt mi több, hogy a szemlélet fogalom nélkül teljesen üres; ellenben a

fogalom szemlélet nélkül még mindig valami (253. oldal; V. 309). Ez merő ellentéte az igazságnak, mert éppen a fogalmak csakis abból merítik minden jelentésüket, minden tartalmukat, hogy szemléleti képzetekre vonatkoznak, amelyekből elvontuk, levontuk őket oly módon, hogy mindazt, ami lényegtelen, elhagytuk; ennél fogva, ha a szemlélet alapjától megfosztjuk őket, akkor üresek és semmisek. A szemléleteknek ellenben önmagukban is közvetlen és igen nagy a jelentésük (hiszen bennök objektiválódik a «Ding-an-sich»); a szemléletek önmaguknak a képviselői, sajátmagukat nyilatkoztatják ki és nemcsak kölcsönvett tartalmuk van, mint a fogalmaknak. Mert rajtuk az ok tétele csak mint a kauzalitás törvénye uralkodik s mint ilyen csak a helyüket határozza meg térben és időben; ellenben a tartalmuk és a jelentőségük nem függ tőle úgy, mint a fogalmaké, amelyeknek világában az ok tétele mint a megismerés alapja érvényesül. Egyébként úgy fest a dolog, mintha Kant éppen ehelyütt akarna a szemléleti és az elvont képzet megkülönböztetésére törekedni: szemére veti Leibniznek és Lockenak, hogy anaz mindent elvont képzetekké, emez pedig mindent szemléleti képzetekké tett. De azért a megkülönböztetésre mégsem kerül sor, és ha Locke és Leibniz csakugyan el is követték az említett hibákat, hát akkor Kantot egy harmadik hiba terheli, amely magában foglalja mind a két említett hibát, hogy tudniillik azt, ami szemléleti, azzal, ami elvont, annyira összekeverte, hogy a kettőnek valami torz felemása támadt, olyan képtelenség, amelyről lehetetlen világos képzetet alkotni, s amely ennél fogva kellett hogy meg-

zavarja, elkábítsa és vitába keverje a tanítványokat.

Igaz, hogy a gondolkodás és a szemlélet az említett fejezetben («Az összes tárgyak szétválasztásáról fenomenonokra és noumenonokra») jobban különválnak egymástól, mint bárhol másutt; de ennek a szétválasztásnak a módja itt gyökerében hamis. A 253. oldal (V. 309) ugyanis ezt mondja: «Ha elveszek valamely empirikus ismeretből minden gondolkodást (kategóriák révén), akkor semmiféle tárgyról nem marad vissza semmiféle ismeret, mert pusztá szemlélet segítségével semmit sem gondolunk, az pedig, hogy megvan bennem az érzékiségnek ez az affekciója, efféle képzeteket egyáltalán nem vonatkoztat még semmiféle objektumra.» — Ebben a mondatban mintegy dióhéjban benne van bizonyos mértékben Kantnak valamennyi tévedése, amennyiben ebből a mondatból kiderül, hogy Kant az érzet, szemlélet és gondolkodás közötti viszonyt tévesen fogta föl s ennél fogva a szemléletet, amelynek formája mégsem lehet más, mint a tér, még pedig mind a három méretében, azonosítja a pusztá szubjektív érzettel az érzékszervekben, valamely tárgy ismeretét pedig csak a szemlélettől különböző gondolkodás révén csempészi bele utólag a szemléletbe. Én ellenben ezt mondom: Az objektumok elsősorban a szemléletnek tárgyai, nem pedig a gondolkodásnak, és a *tárgyakról* való minden ismeretünk eredeti és önmagában is szemlélet; a szemlélet azonban semmiesetre sem pusztá érzet, hanem már a szemléletben érvényesül az értelem tevékenysége. A *gondolkodás*, amely csakis az embernél járul hozzá a szemlélethez, az álla-

toknál ellenben nem, merő elvonatkozás a szemléletből, nem szolgáltat alapjában új ismeretet, nem föltételez oly tárgyakat, amelyek már előbb is nem tárultak elénk; hanem csak a formáját változtatja meg a szemlélet révén már megszerzett ismeretnek, amennyiben fogalmakba elvont ismeretté teszi, aminek következtében a szemlélhetőség veszendőbe megy, ellenben lehetségessé válik a fogalmak kombinációja, ami mérhetetlenül tágítja használhatóságukat. Gondolkodásunknak az *anyaga* ellenben nem más, mint maguk a szemléleteink, nem pedig olyasvalami, ami nincs meg a szemléletben, hanem csak a gondolkodás révén járul hozzá utólag a szemlélethez. Ennélfogva kell, hogy mindannak az anyaga, ami gondolkodásunkban előfordul, kimutatható is legyen szemléletünkben, mert különben üres gondolkodás volna csak. Kell, hogy ez az anyag, bárha a gondolkodás sokféleképpen fel is dolgozza és át is alakítja, a gondolkodásból újra helyreállítható legyen, úgyhogy a gondolkodást vissza lehessen vezetni rá; mintahogy egy darab aranyat minden oldatából, oxidációjából, szublimációjából és vegyületéből végül megint redukálunk és színtve és mennyiségében nem csökkenve kapunk meg újra. Ez nem lehetne így, ha maga a gondolkodás is hozzátett volna a tárgyhöz valamit, sőt mi több, éppen a földolgot.

Az ezután következő egész fejezet az amfibóliáról nem egyéb, mint Leibniz filozófiájának a bírálata, és mint bírálat a maga egészében helyes is, bár rá van szabva megint teljesen az architektikus szimmetriára, amely itt is vezérfonalul szolgál. Így, csakhogy kikerüljön belőle az ana-

lógia az Aristoteles-féle Organon-nal, Kant transzcendentális topikát állít fel benne, amely abban áll, hogy minden fogalmat négy szempont szerint kell fontolóra vennünk, hogy megállapíthassuk, melyik ismerőtehetség elé tartozik. Az említett négy szempont azonban teljességgel önkényesen van összeállítva, s ugyanolyan joggal szaporítható volna még tíz más szemponttal is: ámde négyes számuk megfelel a kategóriák címeinek, ennél fogva e négy szempont alá kellett Leibniz főtanait elosztani, úgy, ahogy lehetséges volt. Ez a bíráló továbbá, hogy úgy mondjam, az ész természetes tévedéseinek bélyegzi azt, ami csak Leibniz-nek megannyi téves elvonatkozása volt, aki ahelyett, hogy nagy filozófus-kortársaitól, Spinozától és Locketól, tanult volna, inkább maga fura kitalálásait találta fel. A reflexió, amfibóliájáról szóló fejezetben végül kijelenti Kant, hogy lehetséges olyan fajta szemlélet is, amely a mienktől teljesen különbözik, de azért erre is alkalmazhatók a mi kategóriáink; ennek a föltételezett szemléletnek az objektumai a *noumenonok*, oly dolgok, amelyeket mi csak *elgondolni* tudunk, minthogy azonban az a szemlélet, amely ennek az elgondolásnak jelentőséget adna, nincs meg bennünk, sőt egészen problematikus is, ennél fogva az említett elgondolásnak a tárgya sem más, mint teljesen határozatlan lehetőségesség. Főntebb idézetekkel bizonyítottam, hogy Kant, önmagával a legnagyobb ellenmondásban, a kategóriákat hol a szemléleti képzet föltételének mondja, hol a merőben elvont gondolkodás funkciójának. Ezúttal csakis ez utóbbi jelentésükben szerepelnek, és teljességgel úgy látszik,

mintha Kant csakis diszkurzív gondolkodást akarna nekik tulajdonítani. De ha csakugyan ez a véleménye, akkor a transzcendentális logika elején, mielőtt a gondolkodás különféle funkcióit oly terjengősen részletezte, szükségkép jellemeznie kellett volna a gondolkodást általában, vagyis meg kellett volna különböztetnie a gondolkodást a szemlélettől, meg kellett volna mutatnia, miféle ismeretet ad a puszta szemlélet és miféle új ismeret járul a szemlélethez a gondolkodásban. Ez esetben tudtuk volna, miről is beszél Kant voltaképpen, vagy inkább, ez esetben ő maga is egészen másképp beszélt volna, tudniillik egyszer a szemléletről, máskor meg a gondolkodásról, ahelyett, hogy most mindig a kettőnek valami felemás keverékével van dolga, ami képtelenség. Ebben az esetben nem volna meg a transzcendentális esztetika és a transzcendentális logika között az a nagy hézag sem, ahol — miután kifejtette a szemlélet puszta formáját — a szemlélet tartalmát, az egész empirikus észrebevést, egyszerűen elintézi azzal, hogy *«adva van»*, és azt a kérdést föl sem veti, mikép jön létre ez az észrebevés, *vajjon az értelem révén, vagy az értelem nélkül*, hanem egy ugrással áttér az elvont gondolkodásra, még pedig nem is a gondolkodásra általában, hanem mindjárt a gondolkodás bizonyos formáira, s egy szót sem szól arról, mi a gondolkodás, mi a fogalom, milyen viszonyban van az, ami elvont és diszkurzív, azzal, ami konkrét és intuitív, mi é különbség az emberi és az állati ismeret között, as mi az ész.

De az elvont és a szemléleti ismeretnek éppen ez a különbsége, amelyet Kant teljesen figyelmen

kívül hagyott, volt az, amit a régi filozófusok a *fenomenon* és a *noumenon* szóval jelöltek meg,* s amelyeknek ellentéte és összemérhetetlensége oly sok fejtörést okozott nekik, az eleaiak bölcselkedéseiben, Plátónak az ideákról szóló tanában, a megaraiak dialektikájában, később pedig a skolasztikusoknak, a nominalizmus és realizmus közti vitában, amelynek a későn kifejlődő csiráját magában foglalta már Pláto és Aristotéles ellentétes szellemi irányzata. Kant azonban, aki menthetetlen módon elhanyagolta az egész kérdést, amelynek megjelölésére le volt már foglalva a *fenomenon* és a *noumenon* szó, egyszerűen eltulajdonította a maga számára ezt a két szót, mintha még uratlan jószág lett volna, és velök jelölte meg a maga «Ding-an-sich»-jeit és a maga jelenségeit.

* Vessd össze *Sextus Empiricus* ⁽⁵²⁾ *Pyrrhoniae institutiones*, I. könyv, 13. fejj.: »Anaxagoras a noumenonokat szembeállította a fenomenonokkal».

⁽⁵²⁾ *Sextus Empiricus*, görög orvos és szkeptikus filozófus, Kr. u. 200 körül élt Alexandriában és Athénben.

Miután Kant tanát a kategóriákról éppúgy el kellett vetnem, mint ahogy ő maga elvetette Aristotelesét, rá akarok mutatni ehelyütt javaslatképpen mégis egy harmadik útra, amelyen elérhető az, amit elérni szándékoztak. A kategóriák neve alatt ugyanis mind a ketten mindenbizonyal azokat a legáltalánosabb fogalmakat keresték, amelyek alatt össze kell foglalnunk az összes még oly különböző dolgokat, amelyek segítségével tehát elgondolható minden, ami megvan. Kant éppen ezért fogta fel a kategóriákat minden gondolkodás *formáinak*.

A nyelvten olyan viszonyban van a logikával, mint a ruha a testtel. Vajjon ennélfogva ezek a legfelsőbb fogalmak — az észnek ez az alapbasszusa, amely minden speciálisabb gondolkodásnak az alapja, amelynek használata nélkül tehát semmiféle gondolkodás nem mehet végbe, — vajjon végül is nem azokban a fogalmakban találhatók-e meg, amelyek éppen túlságos általánoságuk (transzcendentalitásuk) miatt nem egyes szavakban, hanem a szavak egész osztályaiban fejeződnek ki, amennyiben minden egyes akár-melyik szónál velegondoljuk már a szóbanforgó legfelsőbb fogalmak valamelyikét is? Ennélfogva e fogalmak megjelölését nem is a szótárban, hanem a nyelvtenban kellene keresni? Vajjon tehát e legfelsőbb fogalmak legvégül is nem a fogalmak-

nak ama különbségei-e, amelyeknél fogva az őket kifejező szó vagy főnév, vagy melléknév, ige vagy határozószó, névmás, viszonyzó vagy más nem-ejtegethető szócska, egyszóval ilyen vagy olyan beszédrész? Mert a beszédrészek kétségtelenül azokat a formákat jelölik meg, amelyeket minden gondolkodás először is magára ölt s amelyekben közvetlenül mozog. A beszédrészek éppen ezért a leglényegesebb nyelvi formák, minden nyelvnek az alap-alkotórészei, úgy, hogy olyan nyelvet el sem gondolhatunk, amely legalább is főnevekből, melléknevekből és igékből nem állana. Ezek alá az alapformák alá kellene aztán tartozniok azoknak a gondolatformáknak, amelyeket az előbbieknél a hajtogatásával, tehát az ejtegetéssel és az igeragozással fejezünk ki, s amelyeknek a megjelölésénél a fődolgot tekintve teljesen lényegtelen, vajjon segítségül vesszük-e vagy sem a névelőt és a névmást. De vizsgáljuk meg a dolgot valamivel közelebbről is és vessük fel újra a kérdést: melyek a gondolkodás formái?

1. A gondolkodás általában ítéletekből áll: ítéletek azok a szálak, amelyekből a gondolkodás egész szövete fonódik. Mert ige használata nélkül gondolkodásunk nem mozdul ki a helyéből, már pedig valahányszor valamely igét használunk, mindig ítélünk.

2. Minden ítélet az alany és állítmány viszonyának a felismerése, amelyeket elválaszt vagy összekapcsol bizonyos megszorításokkal. Összekapcsolja őket, a kettő igazi azonosságának felismerésétől kezdve, amely csak felcserélhető fogalmaknál lehetséges; azután annak a felismerésében, hogy az egyiket mindig velegondoljuk a

másikban, de fordítva nem — amikor általánosan állító a mondat; egészen annak a felismeréséig, hogy az egyiket néha velegondoljuk a másikban, amikor részlegesen állító a mondat. A tagadó mondatok visszafelé járják meg ugyanezt az utat. Ennélfogva kell lenni minden mondatban alany-nak, állítmánynak és kapcsolónak (kopulának), amely utóbbi vagy állító vagy tagadó. Legtöbbnyire külön szó jelöli mind a hármat, de nem mindig. Gyakran *egyetlen* szó jelöli az állítmányt és a kapcsolót, például: «Cajus öregszik»; néha egyetlen szó jelöli mind a hármat, például: «concurritur», vagyis «a hadak összeütköznek». Ebből világos, hogy a gondolkodás formáit éppenséggel és közvetlenül nem a szavakban kell keresnünk, sőt nem magukban a beszédrészekben sem, mint-hogy ugyanaz az ítélet különböző, sőt mi több, ugyanabban a nyelvben is kifejezhető különböző szavakkal, sőt különböző beszédrészekkel is, a gondolat azonban mégis ugyanaz marad, következésképpen ugyanaz marad a formája is, mert a gondolat nem lehetne ugyanaz, magának a gondolkodásnak különböző formája mellett. A szavak összerakása azonban lehet különböző, noha a gondolat és a gondolat formája ugyanaz; mert a szavak összerakása a gondolatnak külső felruházása csak, a gondolat ellenben *a maga* formájától elválaszthatatlan. A nyelvtan tehát csak a gondolatformák felruházását magyarázza. A beszédrészek ennélfogva magukból az eredeti, minden nyelvtől független gondolatformákból vezethetők le, és az a rendeltetésük, hogy ezeket a gondolatformákat fejezzék ki, összes módosulásaikkal együtt. A beszédrészek a gondolatformák eszközei, ruhái,

amelyeknek pontosan rá kell illeniök a gondolatformák testalkatára, úgy, hogy ez bennök felismerhető legyen.

3. A gondolkodásnak ezek az igazi, változhatatlan, eredeti formái semmiesetre sem mások, mint Kantnál az *ítéletek logikai táblázatának* a formái, csak hogy ebben a táblázatban vannak a szimmetria és a kategóriák táblázata kedvéért vakablakok is, amelyeket mindenesetre el kell hagyni; téves továbbá a rendjük is. Tehát körülbelül így:

a) *Minőség*: állítás vagy tagadás, vagyis a fogalmak összekapcsolása vagy szétválasztása: két forma. A minőség a kapcsoló (kopula) tartozéka.

b) *Mennyiség*: az alany fogalmát egészben vagy részben vesszük: valamennyiség vagy sokaság. Az előbbihez tartoznak az egyéni alanyok is: Sokrates annyi mint: «valamennyi Sokrates». Tehát csak két forma. A mennyiség az alany tartozéka.

c) *Mód (modalitás)*: valóban három formája van. Meghatározza a minőséget mint szükség-szerűt, valóságost vagy esetlegest. Tehát szintén a kapcsoló (kopula) tartozéka.

A gondolkodásnak ez a három formája az ellenmondás és az azonosság gondolkodási törvényeiből ered. De az ok tételéből és a kizárt harmadik tételéből ered a

d) *Viszony (reláció)*. Csak akkor következik be, amikor kész ítéletekről ítélünk és csakis abban állhat, hogy vagy megállapítja egyik ítéletnek egy másiktól való függését (még ha mind a kettő többes ítélet is) és ily módon összekapcsolja őket a *hipothétikus (feltételes)* mondatban; vagy pedig megállapítja, hogy bizonyos ítéletek kizárják egy-

mást és ily módon elválasztja őket egymástól, a *diszjunktív (szétválasztó)* mondatban. A viszony a kapcsoló (kopula) tartozéka, amely itt a kész ítéleteket választja el vagy köti össze.

A *beszédrészek* és nyelvtani formák az ítélet három alkatrészének, tehát az alanynak, az állítmánynak és a kapcsolónak, valamint ezek lehető viszonyainak, tehát az imént felsorolt gondolkodási formáknak és ez utóbbiak közelebbi meghatározottságainak és módosulásainak a kifejezés-módjai. Főnév, melléknév és ige tehát lényeges alapalkatrészei a nyelvnek általában, minélfogva nem hiányozhatnak egyetlen nyelvből sem. De elgondolható oly nyelv is, amelyben a melléknév és az ige mindig egybeolvad, mint ahogy így van ez néha minden nyelvben. Egyelőre ezt lehetne mondani: az *alany* kifejezésére szolgál a főnév, névelő és névmás; az *állítmány* kifejezésére a melléknév, határozószó, viszonzó; a *kapcsoló (kopula)* kifejezésére az ige, amelyet azonban — a lenni (*esse*) ige kivételével — magában foglal már az állítmány. A gondolkodási formák kifejezésének pontos mechanizmusát a filozófiai nyelvtannak kell tanítania, mintahogy a gondolkodási formákkal magukkal való műveleteket a logikának.

Megjegyzés. Egyrészt figyelmeztetésül az eltévelyedés ellen, másrészt a föntebbiek magyarázatául, megemlítem *S. Stern*-nek 1835-ben megjelent munkáját (A nyelvfilozófia előleges alapvetése), mint oly művet, amely teljesen elhibázott kísérlet a kategóriáknak a nyelvtani formákból való megkonstruálására. *S. Stern* tudniillik teljességgel összecserélte a gondolkodást a szemlélettel s ennélfogva akarta a nyelvtani formákból a gondolkodás

kategóriái helyett a szemlélet állítólagos kategóriáit levezetni, vagyis a nyelvtani formákat közvetlen kapcsolatba állította a *szemlélettel*. Abban a nagy tévedésben leledzik, hogy a *nyelv* közvetlenül a *szemléletre* vonatkozik; holott a nyelv közvetlenül csak a *gondolkodásra*, mint olyanra, vagyis az *elvont fogalmakra* vonatkozik és csakis ezek közvetítésével vonatkozik a szemléletre; a fogalmak pedig a szemlélettel olyan viszonyban vannak, amely a forma teljes változásával jár együtt. Ami a szemléletben élénk tárul — tehát az időből és a térből eredő viszonyok is — mindenestre tárgyává lesz a gondolkodásnak; tehát kell lenniök nyelvi formáknak is, hogy mindezt kifejezhessük, de mindig csak elvontan, mint fogalmakat. A gondolkodás elsősorban mindenkor fogalmakból meríti anyagát s a logika formái csak fogalmakra vonatkoznak; *közvetlenül* soha sem vonatkoznak a szemléletre. A szemlélet a tételeknek mindig csak az anyagi igazságát határozza meg, formai igazságukat sohasem; ez egyedül a logikai szabályok szerint igazodik.

Visszatérek Kant filozófiájához és rátérek a *transzcendentális dialektikára*. Kant ezt az ész magyarázatával nyitja meg; ennek a tehetségünknek kell benne a főszerepet játszania, mert eddig csak az érzékiség és az értelem szerepelt a színtéren. Főntebb, amikor Kantnak az észről adott különböző magyarázatait említettem, beszéltem már az itt adott magyarázatról is, amely szerint az ész «az elvek tehetsége.» Itt azt tanítja most Kant, hogy mindaz az *a priori* ismeret, amelyet eddig megvizsgáltunk s amely a tiszta matematikát és a tiszta természettudományt lehetségessé teszi, pusztán *szabályokat* ad csak, nem pedig *elveket*; minthogy ezek a szabályok szemléletekből és az ismeret formáiból származnak, nem pedig pusztán *fogalmakból*, már pedig ahhoz, hogy valamit elvnek mondhassunk, ez utóbbira van szükség. Az elv ennél fogva olyan ismeret volna, amely *pusztán fogalmakból* áll és mégis *szintetikus*. Csakhogy ez teljességgel lehetetlen. Pusztán fogalmakból sohasem származhatnak mások, mint *analitikus* tételek. Ha fogalmakat szintetikusan és mégis *a priori* akarunk összekapcsolni, akkor ezt a kapcsolatot szükségképpen egy harmadiknak kell közvetíteni, ami nem más, mint a tapasztalat formái lehetségességének tiszta szemlélete; mint ahogy az *a posteriori* szintetikus ítéleteket az empirikus szemlélet közvetíti. Következésképpen

a priori szintetikus tétel sohasem származhat pusztá fogalmakból. Általában azonban semmi másról sincs tudomásunk *a priori*, csak az ok tételéről, a maga különféle alakulataiban, és éppen ezért más *a priori* szintetikus tételek nem is lehetségesek, csak azok, amelyek abból származnak, ami az említett tételnek a tartalmát adja.

Közben előhozakodik Kant végül az észnek egy olyan állítólagos elvével, amely említett követelményének megfelel, de csakis ezt az *egy* elvet említi, amelyből aztán más tételek következnek. Ez az elv ugyanis az a tétel, amelyet Chr. Wolf⁽⁵³⁾ állít fel és magyaráz «Cosmologiá»-jában (1. rész, 2. fejezet, 93. §.) és «Ontologiá»-jában (178. §.). Mint ahogy előbb, az amfibólia címe alatt, pusztá Leibniz-féle bölcselkedéseket az ész természetes és szükségszerű megtévelyedéseinek tekintett Kant és mint ilyeneket bírált, ugyanezt teszi most itt Wolfnak a bölcselkedéseivel. Ezt az ész-elvet továbbá homályba és határozatlanságba burkoltan és darabokra szaggatva adja elő Kant (307. oldal ; V. 361. és 322 ; V. 379). Világosan megfogalmazva ez az elv azonban a következő : «Ha adva van az, ami föltételezett, akkor adva kell lenni föltételei összességének, vagyis annak is, ami *föltétlen*, mint-hogy az említett összességet csak ez teszi teljessé.» E tétel látszólagos igazságát legelevenebben akkor fogjuk belátni, ha a föltételeket és a föltételezetteket úgy képzeljük el, mint valamely lecsüngő láncnak a szemeit, amelynek felső vége azonban nem látható, amely ennél fogva a végte-

(53) Christian Wolf *Ontologiá*-ja 1730-ban, *Cosmologiá*-ja pedig 1731-ben jelent meg.

lenségig folytatódhatnak : minthogy azonban a lánc nem esik le, hanem lóg, kell, hogy fölül az *egyik* szeme az első legyen és valahogyan meg legyen erősítve. Vagy rövidebben : az ész szeretné, ha volna egy pont, amelyen bekapcsolódhatnék a végtelenségbe visszautaló oksági láncolatba. De vizsgáljuk meg a tételt nem képek segítségével, hanem önmagában. A tétel mindenestre szintetikus, mert annak a fogalmából, ami föltételezett, analitikusan semmi egyéb nem következik, mint a föltételnek a fogalma. De *a priori* igazsága nincs a tételnek, valamint nincs *a posteriori* igazsága sem, hanem látszólagos igazságára orvul tesz szert igen finom módon, amelyet fel kell most tárnom. Közvetlenül és *a priori* jutunk hozzá azokhoz az ismereteinkhez, amelyeket az ok tétele fejez ki a maga négy alakulatában. Az ok tételének minden elvont kifejezését már ezekből a közvetlen ismeretekből merítjük, ezek az elvont kifejezések tehát már közvetett ismeretek, még inkább közvetettek azonban a belőlük következtetett tételek. Már föntebb kifejtettem, hogy az *elvont* ismeret miként egyesít gyakran sokféle *intuitiv* ismeretet *egyetlen* formában vagy *egyetlen* fogalomban úgy, hogy ezek az egyesített intuitiv ismeretek többé nem különböztethetők meg ; az elvont ismeret ennél fogva olyan viszonyban van az intuitiv ismerettel, mint az árnyék a valóságos tárgyakkal, amelyeknek változatos sokféleségét az árnyék *egyetlen* körvonallal adja vissza, amely magába zárja az összes tárgyakat. Nos, az észnek állítólagos elve ezt az árnyéket használja fel. Hogy az ok tételéből következtetés útján levonhassa azt, ami föltétlen, noha ez valósággal ellentmond az

ok tételének : az ész elve ravaszul faképnél hagyja azt a közvetlen szemléleti ismeretet, amely az ok tételének tartalmára vonatkozik, a maga négy alakulatában, s ehelyett csakis azokat az elvont fogalmakat veszi tekintetbe, amelyeket az említett közvetlen szemléleti ismeretből vontunk el s amelyeknek csak ez az ismeret ad értéket és jelentőséget, és teszi ezt azért, hogy a szóban forgó elvont fogalmak tág körébe valahogyan becsem-pészhesse a maga föltétlenjét. Eljárását dialektikus formába öntve világíthatjuk meg legjobban, például így : «Ha adva van valami, ami föltételezett, akkor adva kell lenni a föltételének is, még pedig egészen, vagyis teljesen, vagyis adva kell lenni föltételei összességének, következésképpen, ha ezeknek a föltételeknek egész sora van, akkor adva kell lenni az egész sornak, adva kell lenni tehát a sor első kezdetének, vagyis a föltétlennek is.» — Téves ebben már az, hogy valaminek, ami föltételezett, a föltételei egész *sorból* állhatnak. Ellenkezőleg, minden föltételezett összes föltételének benne kell foglaltatnia a föltételezett *legközelebbi* okában, amelyből közvetlenül ered s amelyet csakis ez tesz *kielégítő* okká. Így például az oknak nevezett állapot különböző meghatározottságai kell hogy megannyian együvé kerüljenek, mielőtt az okozat bekövetkezik. A sor azonban, például az okok láncolata, csak az által jön létre, hogy azt, ami az imént a föltétel volt, most megint föltételezettnek tekintjük, amikor azonban az egész művelet nyomban elülről kezdődik, és az ok tétele a maga követelményével újból érvényesül. Sohasem tartozhat azonban valamely föltételezethez igazi, egymásra következő fölté-

teleknek egész sora, amely föltételek csakis mint ilyenek és csakis az utolsó föltételezettnek a kedvéért volnának meg; hanem a sor olyan, hogy a föltételezett és a föltételek váltakoznak mindig benne; a láncolat azonban minden egyes szem után megszakad és az ok tételének követelménye mindig teljesen kielégül; újra feléled azonban, mihelyt a föltétel föltételezetté válik. A *kielégítő* ok tétele tehát mindig csak a *legközelebbi föltételnek* a teljességét kívánja meg és soha valamely *föltétel-sornak* a teljességét. De a föltétel teljességének éppen ez a fogalma az, ami eldöntetlenül hagyja, vajjon a föltétel teljessége egyidejű legyen-e vagy egymásra következő. És amennyiben ez utóbbit választjuk, akkor áll elő egymásra következő föltételek teljes sorának a követelménye. Tisztára önkényes elvonatkozás révén tekintjük okok és okozatok valamely sorát csupa okból álló sornak, amely okok állítólag csakis az utolsó okozat kedvéért vannak meg s ennél fogva mint az utolsó okozat *kielégítő* okát követeljük meg őket. Ha azonban közelebbről és mélyebben vizsgáljuk a dolgot és az elvonatkozás határozatlan általánosságából leszállunk az egyes és határozott valósághoz, akkor éppen ellenkezőleg azt találjuk, hogy a *kielégítő* ok követelménye csakis a *legközelebbi* ok meghatározottságainak teljességére vonatkozik, nem pedig valamely sornak a teljességére. Az ok tételének követelményét minden adott kielégítő ok teljesen megszünteti. De a követelmény nyomban újra feléled, mihelyt a kielégítő okot megint mint következményt tekintjük: de sohasem követeli meg közvetlenül okoknak a sorozatát. Ha ellenben ahelyett, hogy magát a

dolgot vizsgálják, az elvont fogalmak körén belül maradunk, akkor az említett különbségek nincsenek meg; akkor váltakozó okok és okozatok, vagy váltakozó logikai előzmények és következmények láncolatát csupa ok vagy csupa előzmény láncolatának adjuk ki az utolsó okozat számára és a *föltételek teljessége*, amelynek révén valamely ok *kielégítővé* válik, úgy tünik föl, mintha annak a föltételezett *sornak* a teljessége volna, amely csupa okból áll, amely okok csak az utolsó következmény kedvéért volnának meg. Ekkor aztán az elvont ész-elv nagyon vakmerően kezdi követelni a maga föltétlenjét. De hogy ennek a követelésnek az érvénytelenségét fölismerjük, nincs még szükségünk az észnek oly bírálata, amelyet antinómiákkal és ez antinómiáknak a feloldásával végzünk, hanem elég az észnek oly bírálata, amelyet én gondolok, vagyis elég, ha megvizsgáljuk az elvont ismeret viszonyát a közvetlenül intuitív ismerettel, oly módon, hogy az előbbinek határozatlan általánosságából leszállunk az utóbbinak szilárd határozottságához. Ebből a vizsgálatból aztán kiderül, hogy az ész lényege egyáltalán nem abban áll, hogy valami föltétlent követel, mert mihelyt teljes elmélyedéssel jár el, önmaga is rájön arra szükségszerűen, hogy az, ami föltétlen, nem egyéb, mint képtelenség. Az észnek, mint ismerőképessegnek, mindig objektumokkal lehet csak dolga; de mindaz, ami objektum a szubjektum számára, alá van vetve és zsákmánya szükségképpen és visszavonhatatlanul az ok tételének, még pedig úgy a *parte ante*, mint a *parte post*. Az ok tételének érvényessége annyira benne van a tudat formájában, hogy egyáltalán semmi

olyat sem képzelhetünk el objektíve, aminek ne kellene tovább követelni a *miért*-jét, tehát nem képzelhetünk el objektíve semmiféle abszolútumot, ami kizárná a további *miért* követelését. Hogy akadnak, akiket a kényelemszeretük arra bír, hogy valahol megálljanak és efféle abszolútumot tételezzenek föl kényök-kedvök szerint, ez semmit sem változtathat az említett megdönthetetlen *a priori* bizonyosságon, akármilyen nagy képet vágnak is hozzá az illetők. Valójában az az egész szószátyárkodás az abszolútumról, amely csaknem egyedüli témája a Kant óta megkísérelt filozofálásnak, nem más, mint a kozmológiai bizonyítás inkognitóban. Ennek ugyanis, minthogy a pörben, amelyet Kant indított ellene, jogvesztetté és földönfutóvá lett, nem szabad soha többé igazi alakjában mutatkoznia; ennél fogva mindenféle álöltözethen jelentkezik, hol az intellektuális szemlélet vagy tiszta gondolkodás előkelő palástjában, hol mint gyanús csavargó, aki azt, amit elér, félig kikoldulja, félig kierőszakolja, a szerényebb bölcsekedésekben. Ha az uraknak abszolút szükségük van abszolútumra, én szolgálhatok eggyel, amely sokkal jobban megfelel az abszolútumhoz fűzött mindennemű követelménynek, mint azok a köd-alakzatok, amelyeket ők eszeltek ki hebehurgyán. Amivel én szolgálok, az a matéria. Ez nem keletkezett és nem enyészik el, tehát valóban független, önmaga által van és önmagát fogja fel (*quod per se est et per se concipitur*): az ő öléből támad minden és minden az ő ölébe tér vissza. Lehet-e még többet kívánni az abszolútumtól? — Inkább ezt kellene odakiáltani nekik, akiket nem fogott az ész semmiféle bírálata:

Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?⁽⁵⁴⁾

Hogy a visszamenetelnek valamely föltétlen okra, valamely első kezdetre semmikép sincs alapja az ész mivoltában, erre tényleges bizonyság egyébként az, hogy az emberi nem ősvallásai, amelyeknek még ma is legtöbb a híve a földön, tehát a brahmanizmus és a buddhaizmus, efféle föltevéseket nem ismernek és meg sem engednek, hanem az egymást föltételező jelenségek sorát a végtelenségig folytatják fölfelé. Utalok ehelyütt az alább kövekező megjegyzésre, az első anti-nómia bírálatánál, amelyhez kiegészítésül elolvashatjuk még *Upham: Doctrine of Buddhism* című művét (9. oldal) és általában minden hiteles beszámolót Ázsia vallásairól. A zsidóságot nem szabad az ésszel azonosítanunk.

Kant, aki a maga állítólagos ész-elvét egyáltalán nem is akarja objektíve érvényesnek, hanem csak szubjektíve szükségszerűnek elfogadtatni, még mint ilyet is csak egy sekélyes szofizma segítségével vezeti le, 307. oldal (V. 364). Tudniillik, minthogy arra törekszünk, hogy minden előttünk ismeretes igazságot, amíg csak lehet, valamely általánosabb igazság alá foglaljunk: állítólag már ez sem más, mint a hajsza a föltétlen után, amelyet föltételeztünk. Valójában azonban ezzel a törekvésünkkel nem teszünk egyebet, mint hogy az észet, vagyis az elvont, általános ismeretnek azt a

(54) Űgy tesztek, mint a nők, kik folyton első Szavukra térnek vissza, ostromold bár Órákon át okos beszéddei őket.

képességét, amely a megfontolt, beszéddel megáldott, gondolkodó embert az állattól, a jelen rab-szolgájától, megkülönbözteti, alkalmazzuk és célszerűen felhasználjuk arra, hogy ismeretünket egyszerűsítsük és ily módon áttekinthetővé tegyük. Mert az ész használata éppen abban áll, hogy a különöst az általános, az egyes esetet a szabály, a szabályt az általánosabb szabály révén ismerjük meg, vagyis hogy a legáltalánosabb szempontokat keressük; az ilyen áttekintés annyira megkönnyíti és tökéletesíti ismeretünket, hogy ebből támad a nagy különbség az állati és az emberi életfolyás között, valamint a művelt ember élete és a vad ember élete között. Már most igaz, hogy az ismeret-okok sora, amely csakis az elvontságnak, tehát az észnek a területén van meg, mindenkor véget ér annál, ami bebizonyíthatatlan, vagyis valamely képzetnél, amely az ok tételének e szerint az alakulata szerint tovább semmit sem feltételez, vagyis véget ér a következtetési láncolat legfelső tételének *a priori* vagy *a posteriori*, közvetlenül szemlélhető okánál. Kimutattam már az ok tételéről szóló értekezésem 50. §-ában, hogy az ismeret-okok sora ezen a ponton átmeny voltaképpen a ható-okokba vagy a lét-okokba.⁽⁵⁵⁾ Ezt a körülményt azonban csak akkor akarhatjuk avégből érvényesíteni, hogy habár csak mint követelményt is, olyasvalamit mutassunk ki, ami a kauzalitás törvénye szerint föltétlen: — hogyha az ok tételének alakulatait még egyáltalán nem különböztettük meg, hanem ezeket az alakulatokat, az elvont

⁽⁵⁵⁾ Lásd a (11), (33) és (49) jegyzetet a 18., 53. és 113. oldalakon.

kifejezésbe kapaszkodva, teljességgel összekeverjük. Ezt az összecserélést azonban Kant még az *universalitas* és az *universitas* szavakkal úzótt pusztaszójátékkal is igyekszik megalapozni (322. oldal; V., 379.). — Gyökeres tévedés tehát az, hogy magasabb ismeret-okok, általános igazságok fölkeresésére irányuló törekvésünk abból a föltevésből ered, hogy van olyan objektum, amelynek a létezése föltétlen, vagy hogy szóban forgó törekvésünknek bármiféle köze is volna efféléhez. Hogyan is tartozhatna az ész lényegéhez olyasvalaminek a föltételezése, amit képtelenségnek kell felismernie, mihelyt önmagára eszmél? Ellenkezőleg, a föltétlen szóban forgó fogalmának az eredete sohasem mutatható ki más egyébben, mint az egyén restségében, aki ily módon akar szabadulni — ámde teljesen jogosulatlanul — úgy idegeneknek, mint sajátmagának minden további kérdésétől.

Kant ettől az állítólagos ész-elvtől maga is megtagadja ugyan az objektív érvényességet, de mint szükségszerű szubjektív föltételezést mégis elfogadja s ily módon megoldhatatlan meghasonlást visz bele ismeretünkbe és ezt a meghasonlást csakhamar világosabban is kidomborítja. E célból tovább fejleszti az említett ész-elvet (322. oldal; V., 379), kedvelt architektonikus-szimmetrikus módszere szerint. A viszony (reláció) három kategóriájából háromfajta következtetés ered, amelyek közül mindegyik vezérfonálul szolgál egy-egy különös föltétlennek a felkereséséhez, úgyhogy e szerint megint három más-más föltétlen van: lélek, világ (mint objektum önmagában és mint zárt teljesség) és Isten. Ebben a hármasságban nyomban észrevehető egy nagy ellenmondás, amelyről azonban Kant

nem vesz tudomást, mert ezzel nagyon veszélyeztetetné a szimmetriát. Hiszen e három föltétlen közül kettő maga is föltételezi viszont a harmadikat, tudniillik a lélek és a világ az Istent, aki a két előbbinek létrehozó oka: a két előbbinek tehát nincs meg a harmadikkal közösen a föltétlenség predikátuma, holott itt erről volna szó, hanem mind a háromban csak az a közös, hogy a tapasztalat elvei szerint kell őket feltárnunk, de a tapasztalat lehetőségének határain túl.

Ha ettől eltekintünk, a három föltétlenben, amelyhez, Kant szerint, minden észnek el kell jutnia, amennyiben saját lényeges törvényeit követi, — ráakadunk újra arra a három főtárgyra, amely körül forgott a kereszténység hatása alatt álló egész filozófia, a skolasztikusoktól kezdve le Christian Wolfig. Bármennyire hozzáférhetővé és könnyen kezelhetővé váltak is e fogalmak mindama filozófusok révén még most is a pusztá ész számára, ez még semmiesetre sem bizonyosság arra, hogy e fogalmaknak — minden kinyilatkoztatás nélkül is — ki kellene alakulniok minden ész fejlődéséből, mint magának az észnek lényegéből eredő sajátos termékeknek. Ennek a kimutatása végett a történeti kutatás segítségével ki kellene nyomozni, vajjon a régi és a nem-európai népek, különösen a hindosztániak, és a legrégebb görög filozófusok közül sokan valóban hozzá is jutottak-e az említett fogalmakhoz; avagy vajjon túlzott jólelkűséggel, úgy, mint ahogy a görögök mindenütt ráakadtak saját isteneikre, nem csak mi tulajdonítjuk-e nekik azokat, amennyiben egészen hamisan «Isten»-nel fordítjuk le a hinduk Bráhmját és a kínaiak Tienjét; vajjon nem az-e

inkább az igazság, hogy a tulajdonképpeni theizmust egyedül a zsidó és az ebből keletkezett két másik vallásban találjuk csak meg, amelyeknek hitvallói a föld minden más vallásának a híveit éppen ezért a «pogányok» elnevezésével foglalják össze, — ezzel a, mellesleg megjegyezve, fölöttébb együgyű és durva kifejezéssel, amelyet legalább is a tudósok írásaiból számúzni kellene, minthogy ez a kifejezés azonosítja és egy kalap alá dugja a bráhmaistákat, buddhaistákat, egyiptomiakat, görögöket, rómaiakat, germánokat, gallokat, irokézeket, patagóniaiakat, karaibokat, otaheitokat, ausztráliaiakat, és így tovább. Csupások számára megfelelő az efféle kifejezés; a tudósok világában azonban nyomban ajtót kell mutatni neki, hadd vándoroljon ki Angliába, ahol bátran megtelepedhet Oxfordban. — Hogy különösen a buddhaizmus, amely a földön a legnépesebb vallás, egyáltalán semmiféle theizmust nem tartalmaz, sőt azt határozottan vissza is utasítja: teljesen bizonyos. Ami Plátót illeti, énnekem az a véleményem, hogy theizmusát, amely koronként elfogja, a zsidóknak köszöni. *Numenius* ⁽⁵⁶⁾ éppen ezért nevezte őt a graecizáló Mózesnek (*Clemens Alexandrinus* szerint a *Stromateis* I. rész 22. fejezetében, *Eusebius* præp. evang. XIII., 12., és *Suidas* szerint *Numenius* címszavánál): «Mi más Plátó, mint

(56) *Numenius*, görög filozófus Kr. u. a II. században. Munkáiból csak más írók idéznek töredékeket. A többi között Titus Flavius *Clemens Alexandrinus* (meghalt Kr. u. 211-ben), alexandriai keresztény író *Stromateis* (Szönyege) című művében, továbbá *Eusebius*, újplatonikus filozófus, Kr. u. a IV. században és *Suidas* (élt Kr. u. a X. vagy XI. században) a maga görög lexikonjában.

attikizáló Mózes?» És azt veti szemére neki, hogy az Istenről és a teremtésről szóló tanait a mózesi írásokból lopta. *Clemens* gyakran visszatér arra, hogy Plátó ismerte és használta Mózeset, pl. *Stromateis* I, 25. — V, 14. fejezet, 90. §, stb. — *Paedagogus* II. 10. és III. 11., és a *Cohortatio ad gentes* 6. fejezetében is, ahol, miután a megelőző fejezetben az összes görög filozófusokat kapucinusbarát módjára szidta és gúnyolta azért, mert nem voltak zsidók, kizárólag Plátót dicséri és nem győz ujjongani azon, hogy Plátó, mint ahogy geometriáját az egyiptomiaktól, asztronómiáját a babiloniaiaktól, mágiáját a thrákoktól tanulta, és sokat tanult az assziroktól is, éppúgy tanulta theizmusát a zsidóktól: «Ismerem a tanítóidat, ha el is akarod őket titkolni, ... az Istenről való felfogásodat a zsidóktól szerezted.» Megható jelenete a ráismerésnek! — De különös megerősítését látom a dolognak a következőben. *Plutarchos* szerint (*in Mario*) és még inkább *Lactantius* szerint (I, 3, 19.) Plátó hálát adott a természetnek, hogy ember lett és nem állat, férfi lett és nem nő, görög lett és nem barbár. Nos, *Euchel* Izsáknak «A zsidók imái» című héberből fordított könyvében (II. kiadás, 1799, 7. oldal) van egy reggeli ima, amelyben a hálálkodó hálát ad Istennek és dicséri Istent, hogy zsidó lett és nem pogány, szabad lett és nem rabszolga, férfi lett és nem nő. — Az ilyen történeti vizsgálódás megóvta volna Kantot attól a gonosz kényszerűségtől, amelybe most beleszorul, amidőn az említett három fogalmat az ész mivoltából származtatja szükségszerűen, és mégis kifejti, hogy ezek a fogalmak tarthatatlanok és az ész őket meg nem ala-

pozhatja, úgyhogy ily módon Kant magát az észet is szofistává teszi, amennyiben a 339. oldalon (V. 397.) ezt mondja: «Szofisztikációi ezek nem az embernek, hanem magának a tiszta észnek, amelyektől még a legbölcsebb ember sem szabadulhat és bárha nagy vesződés árán a tévedésnek elejét veheti is talán, a látszatot, amely szakadatlanul gyötri és kínozza, soha le nem rázhatja.» Így aztán az észnek ezeket a Kant-féle ideáit ahhoz a gyújtóponthoz lehetne hasonlítani, ahol a homorú tükörből konvergálón visszaverődő sugarak, a tükör felületétől néhány hüvelyknyire, összefutnak, aminek következtében, elkerülhetetlen értelmi folyamat révén, ott oly tárgy jelenik meg előttünk, amely realitás nélkül való dolog.

A tiszta elméleti ész szóbanforgó három, állítólag szükségszerű terméke számára azonban Kant igen szerencsétlenül választotta meg az *ideák* elnevezését, amelyet Plátótól ragadott el, aki ezzel azokat az el nem múló alakokat jelölte meg, amelyek, a tér és idő révén megsokszorozódva, tökéletlenül láthatókká válnak a számtalan, egyéni, múló dologban. Plató ideái ehhez képest teljességgel szemléletiek, mint ezt a szó is, amelyet választott, határozottan kifejezi, úgyhogy ezt a szót megfelelően csak így lehetne lefordítani: szemléletiségek vagy láthatóságok. Kant pedig azért sajátította ki a maga számára ezt a szót, hogy azt jelölje meg vele, ami a szemlélet minden lehetőségétől annyira távol esik, hogy még az elvont gondolkodás is csak félig juthat el hozzá. Az idea szó, amelyet Plató használt először, azóta, huszonkét

évszázadon keresztül, mindig meg is tartotta azt a jelentését, amelyben Plátó használta; mert nemcsak az ókor valamennyi filozófusa, hanem valamennyi skolasztikus, sőt az egyházatyák és a középkor teológusai is csakis a Plátó-féle jelentésében használták az idea szót, tudniillik a latin *exemplar* (mintakép) értelmében, mint Suarez⁽⁵⁷⁾ kifejezetten idézi huszonötödik disputáciájában (1. szakasz.). — Hogy később angolokat és franciákat nyelvük szegénysége ezzel a szóval való visszaélésre csábított, ez elég baj, de nem fontos. Egyáltalán nem igazolható tehát az a visszaélés, amelyet Kant követett el az *idea* szóval, amikor erőszakosan oly új jelentést csúsztatott beléje, amelynek az a vékony közössége van csak Plátó ideáival, hogy nem objektuma a tapasztalatnak; ez a közössége megvan azonban minden elképzelhető agyrémmel is. Minthogy azonban néhány évnvi visszaélés nem jöhet számba sok évszázad tekintélyével szemben, én az idea szót mindig a maga régi, eredeti, Plátó-féle jelentésében használtam.

(57) Suarez: *Disputationes metaphysicae* című műve először 1597-ben jelent meg. Vesd össze a (16) jegyzetet is a 22. oldalon.

és az észben... a lélek fogalmát... a paralogizmusból... a föltétlennek követelményét a szubstancia fogalmára alkalmazzuk...

A racionális pszichológia cáfolata a «Tiszta ész bírálata»-nak első kiadásában sokkal részletesebb és alaposabb, mint a másodikban és a következőkben; ennél fogva itt teljességgel az első kiadásra kell támaszkodnunk. Ennek a cáfolatnak általában igen nagy az érdeme és sok az igazsága. De énnekem mégis az a véleményem, hogy Kant pusztán a maga szimmetriájának a kedvéért származtatja a lélek fogalmát, mint szükségszerűt, abból a paralogizmusból⁽⁵⁸⁾, amely úgy támad, hogy a föltétlennek követelményét a szubstancia fogalmára alkalmazzuk, amely a viszony (reláció) első kategóriája, s azután azt állítja, hogy minden elmélkedő észben így támad a lélek fogalma. Ha e fogalom eredete csakugyan valamely dolog összes állítmányainak valamely végső alanyában rejlenék, akkor bizony nemcsak az emberben, hanem minden élettelen dologban is éppoly szükségszerűen feltételezték volna a lelket, mert az élettelen dolog is megkívánja összes állítmányainak valamely végső alanyát. Általában azonban Kant teljességgel helyt nem álló kifejezéssel él, amikor olyasvalamiről beszél, ami csak mint alany létezhetik, mint állítmány pedig nem (például «A tiszta ész bírálata»-nak 323. oldalán, V., 412.; a «Prolegomena» 4. és 47. §-ában);

(58) Téves következtetés.

ámbár már Aristoteles metafizikájában (IV. fej. 8.) is található erre példa. Mint alany és mint állítmány semmi sem létezik, mert ezek a kifejezések kizárólag a logikába tartoznak és elvont fogalmak egymáshoz való viszonyát jelölik meg. A szemléleti világban állítólag a szubstancia és az akcidencia e két kifejezésnek a korrelátuma vagy helyettesítője. De ha így van, akkor azt, ami mindig csak mint szubstancia létezik és sohasem mint akcidencia, nem kell tovább keresnünk, mert hiszen közvetlenül megvan a matériában. A matéria a szubstanciája a dolgok valamennyi tulajdonságának, amelyek a dolgoknak akcidenciái. Ha meg akarjuk tartani Kantnak épp az imént kifogásolt kifejezését, akkor a matéria valóban végső alanya minden empirikusan adott dolog valamennyi állítmányának, tudniillik a matéria az, ami megmarad, ha levonjuk a dolgok mindenfajta összes tulajdonságát: és áll ez az emberre éppúgy, mint az állatra, a növényre vagy a kőre, és annyira nyilvánvaló, hogy csak az nem látja, aki a leghatározottabban nem akarja látni. Hogy a matéria valóban a szubstancia fogalmának prototipusa, mindjárt ki fogom mutatni. — Az alany és állítmány inkább úgy viszonylik a szubstanciához és akcidenciához, mint ahogy a kielégítő ok tétele a logikában viszonylik a kauzalitás törvényéhez a természetben, s amennyire helytelen ezeknek az összecszerélése vagy azonosítása, épp oly helytelen a két előbbié is. Ezeknek összecszerelését és azonosítását azonban Kant a «Prolegomena» 46. §-ában fejleszti a legfőbb fokra, hogy a lélek fogalmát valamennyi állítmány végső alanyából és a kategorikus következtetés formá-

jából származtassa. Hogy ennek a paragrafusnak a szofisztikációját feltárjuk, azt kell csak meggondolnunk, hogy alany és állítmány tisztára logikai meghatározottságok, amelyek csakis elvont fogalmakra vonatkoznak, még pedig aszerint, hogy milyen kapcsolatban vannak egymással az ítéletben; a szubstancia és akcidencia ellenben a szemléleti világnak és e világ értelmünkben való felfogásának tartozékai, amint ilyenek nem egyebek, mint azonosságok a matériával és a formával vagy minőséggel (kvalitással), amiről mindjárt bővebben fogok szólni.

Az az ellentét, amely alkalmat adott két gyökeresen különböző szubstanciának, a testnek és a léleknek, föltételezésére, valójában nem más, mint az objektívnek és a szubjektívnek az ellentéte. Ha az ember objektíve fogja fel önnönmagát a külső szemléletben, akkor olyan lényt talál, amely térbelileg kiterjedt és általában teljességgel testi; ha ellenben a pusztá öntudatban, tehát tisztára szubjektíve fogja fel önnönmagát, akkor pusztán akaró és képzet-alkotó lényt talál, amely mentes a szemlélet minden formájától, tehát híjával van minden oly tulajdonságnak is, amely a testek járuléka. Most aztán megalkotja a lélek fogalmát, úgy, mint az összes transzcendens⁽⁵⁹⁾

⁽⁵⁹⁾ Kant és Schopenhauer használatában a *transzcendentális* és a *transzcendens* közötti különbség az, hogy az első azt jelenti, ami minden tapasztalatot megelőz, tehát az ismeretnek *apriori*, tisztán *formális* részét illeti, *transzcendens* ellenben az, ami *túlmegy minden tapasztalaton*. Vagyis: az *apriori* ismeret megelőz minden tapasztalatot, de azért nem más, mint minden tapasztalatnak a lehetősége: az elménkben lévő formák (ész, értelem, oksági kapcsolat),

fogalmakat, amelyeket Kant ideáknak nevez, oly módon, hogy az ok tételét, minden objektum formáját, arra alkalmazza, ami nem objektum, még pedig ez esetben a megismerés és akarás szubjektumára. A megismerést, gondolkodást és akarást ugyanis okozatoknak tekinti, amelyeknek keresi az okát, minthogy azonban a testet nem fogadhatja el oknak, olyan okot tételez föl, amely merőben más, mint a test. A lélek létezését ilyen módon bizonyítja úgy az első, mint az utolsó dogmatikus, tudniillik már Plátó a Phaedrosban és még Wolf is: tudniillik a gondolkodásból és akarásból, mint oly okozatokból, amelyek az említett okra vezetnek. Csak miután ily módon, az okozatnak megfelelő ok tárgyiasítása révén, létrejött valamely immateriális, egyszerű, elpusztíthatatlan mivoltnak a fogalma, azután fejlesztette ki és bizonyította ezt a fogalmat az iskola a *szubstancia* fogalmából. Ezt magát azonban előbb tisztára evégből alkotta meg, a következő, figyelemreméltó fogás segítségével.

A képzetek első osztályával, vagyis a szemléleti, reális világgal együtt adva van a matéria képzete is, mert a kauzalitás törvénye, amely ebben az osztályban uralkodik, az állapotok változását határozza meg, az állapotok maguk azonban föltételeznek valami maradandót, aminek változásai. Főntebb, a szubstancia maradandóságá-

amelyek csak a tapasztalatra alkalmazhatók, amelyet lehetővé tesznek számunkra. Ha ezeket az *apriori* ismereteket arra akarjuk alkalmazni, ami nem tapasztalati ismeret, vagyis a *Ding-an-sich-re*, akkor túl akarunk menni a tapasztalaton, vagyis *transzszcendens* fogalmakat gyártunk és visszafelé az *apriori* (*formális*) ismeretek használhatóságával.

gának tételénél, korábbi helyekre való hivatkozással kimutattam, hogy a matériának ez a képzete úgy támad, hogy az értelemben, amelynek számára van csakis a matéria, a kauzalitás törvénye révén, amely az értelem egyetlen ismeretformája, a tér és az idő bensőleg egyesül, s ami része az egyesülés produktumában a térnek van, az mint a *matéria* maradandósága, az idő része pedig mint a matéria *állapotainak* változása tárul elénk. Tisztán önmagában a matériát csak elgondolni tudjuk elvontan, szemlélni azonban nem; minthogy a matéria a szemlélet számára mindig már formában és minőségben jelenik meg. A *szubstancia* újabb elvonatkozás a *matériának* ebből a fogalmából, következésképpen egy magasabb génusz, és úgy jött létre, hogy a matéria fogalmából csak a maradandóság állítmányát hagyták meg, minden egyéb lényeges tulajdonságát, a kiterjedést, áthatatlanságot, oszthatóságot, stb. ellenben gondolatban elhagyták. Mint minden magasabb génusz, a *szubstancia* fogalma is *kevesebbet foglal magában* tehát, mint a *matéria* fogalma; de azért ennek fejében, mint a magasabb génusz egyébként mindig, nem foglal *többet maga alá* sem, amennyiben a matéria mellett nem foglal össze több alsóbb génuszt, hanem a matéria marad a szubstancia fogalmának egyetlen igazi alfaja, az egyetlen kimutatható valami, amely a szubstancia fogalmának tartalmát realizálja és igazolja. Itt tehát egyáltalán nincs meg az a cél, amely végett egyébként az ész elvonatkozás segítségével magasabb fogalmat hoz létre, hogy tudniillik benne egyidejűleg gondoljon el több alfajt, amelyek egymástól mellékmeghatározottságok-

ban különböznek. Ennélfogva a szóbanforgó elvonatkozás vagy egészen céltalan és hiábavaló, vagy valami rejtett mellékszándékot szolgál. Ez a mellékszándék akkor derül ki, mikor a szubstancia fogalma alatt valódi alfaja, a matéria, mellé rendelnek egy második alfajt, tudniillik az immateriális, egyszerű, elpusztíthatatlan szubstanciát, a lelket is. Ennek a fogalomnak a becsempészése azonban úgy történt, hogy már a *szubstancia* magasabb fogalmának a megalkotásánál törvényellenesen és logikátlanul jártak el. A maga törvényszerű módján ugyanis az ész úgy alkot csak mindig magasabb génusz-fogalmat, hogy több faj-fogalmat egymás mellé állít, azután összehasonlítja őket, diszkurzív módon jár el, s elhagyván különbségeiket s megtartván megegyezéseiket, megkapja azt a génusz-fogalmat, amely magában foglalja valamennyi faj-fogalmat, de külön-külön mindegyik faj-fogalomnál kevesebbet tartalmaz; ebből pedig az következik, hogy a faj-fogalmaknak mindig meg kell előzniök a génusz-fogalmat. A szóbanforgó esetben azonban fordítva van a dolog. Csakis a matéria fogalma volt meg a *szubstancia* génusz-fogalma előtt, amelyet ok nélkül és így jogosulatlanul alkottak meg hiába az előbbiből, úgy, hogy kényük szerint elhagytak a matéria fogalmából minden meghatározottságot egyen kívül. Csak ennek utána állították és csempészték így oda a matéria fogalma mellé a második, nemvalódi alfajt. Ennek megalkotásához azonban arra volt csak szükség, hogy kifejezetten tagadják mindazt, amit előbb hallgatólagosan kihagytak már a magasabb génusz-fogalomból, tudniillik: a kiterjedést, áthatatlanságot, oszthatóságot.

Így hát a *szubstancia* fogalmát csakis azért alkották meg, hogy alkalmatosságul szolgáljon az immateriális szubstancia fogalmának a becsempészésére. Ennélfogva nagyon is messze esik attól, hogy mint az értelem kategóriája vagy szükségyszerű funkciója szerepelhessen; inkább fölöttébb nélkülözhető fogalom, mert egyetlen igazi tartalma benne van már a *matéria* fogalmában, amely mellett csak nagy ürességet tartalmaz még, amelyet semmi egyébbel nem lehet kitölteni, mint az *immateriális szubstancia* becsempészett alfajával. És csakis azért alkották meg, hogy ezt az alfajt befogadja; ennélfogva, szigorúan véve, teljesen el kell vetni a *szubstancia* fogalmát és helyébe mindenütt a *matéria* fogalmát kell tenni.

A kategóriák Prokrustes-ágya voltak minden elképzelhető dolognak, a következtetések három fajtája azonban csak a három úgynevezett idea Prokrustes-ágya. A lélek ideája a kategorikus következtetés formájából kényszerült meríteni az eredetét. Most aztán a világ-egészre vonatkozó dogmatikus képzetekre kerül a sor, amennyiben a világ-egészet, mint objektumot a maga mivoltában, két határ között, a legkisebbnek (atom) és a legnagyobbak (térbeli és időbeli világhatárok) határa között levőnek gondoljuk el. Nos, ezeknek a képzeteknek a hipothétikus következtetés formájából kell eredniök. Ehhez különösebb kényszerre nincs is szükség. Mert a hipothétikus ítélet az ok tételétől nyeri formáját, s ennek a tételnek megfontolatlan, föltétlen alkalmazásából és utána tetszésszerű mellőzéséből erednek valójában az összes úgynevezett ideák, nemcsak a kozmológiaiak, oly módon ugyanis, hogy — a tételnek megfelelően — mindig csak egyik objektumnak a másiktól való függését keressük, míg végül a képzelőerő kifáradása célt tűz ki az utazás elé, miközben szem elől tévesztjük, hogy minden egyes objektum, sőt az objektumok egész sora és maga az ok tétele is sokkal közelebbi és nagyobb függésben van, tudniillik függ a megismerő szubjektumtól, minthogy az ok tétele csakis a megismerő szubjektum objektumaira, vagyis képzeteire érvé-

nyes, amennyiben ez a tétel határozza meg e képzetek pusztá helyét a térben és időben. Minthogy tehát az az ismeretforma, amelyből Kant itt csakis a kozmológiai ideákat vezeti le, tudniillik az ok tétele, eredete valamennyi okoskodó hiposztázisnak⁽⁶⁰⁾, ezúttal nincs szükség hozzá semmiféle szofizmára; annál több szofizmára van azonban szükség ahhoz, hogy a szóban forgó ideákat a kategóriák négy címe szerint lehessen osztályozni.

1. A kozmológiai ideákat, tekintettel a térre és időre, vagyis a világ határaitra térben és időben, Kant merészen úgy fogja fel, mint a melyeket a *mennyiség* (*kvantitás*) kategóriája határoz meg, amellyel nyilvánvalóan nincs semmi közösségük, csak az, hogy a logika az alany fogalmának terjedelmét az ítéletben véletlenül a *mennyiség* (*kvantitás*) szóval jelöli meg, mint képletes kifejezéssel, amely helyett azonban éppoly jól lehetett volna más kifejezést is választani. De Kant szimmetria iránt érzett szeretetének ez elegendő ahhoz, hogy ez elnevezés szerencsés véletlenségét felhasználja és a világ kiterjedésére vonatkozó transzcendens dogmákat ehhez kapcsolja.

2. Még merészebben kapcsolja hozzá Kant a *kvalitáshoz* (*minőséghez*), vagyis az állításhoz vagy tagadáshoz az ítéletben, a matériára vonatkozó transzcendens ideákat, pedig itt még véletlen szóhasonlóság sem szolgálhat alapul, mert a matériának mechanikai (nem kémiai) oszthatósága a matériának éppen a kvantitására vonatkozik, nem pedig a *kvalitására*. De — s ez még na-

⁽⁶⁰⁾ *Hiposztázis*: valamely elvont fogalomnak tárgyiastársa, realitásnak való felfogása.

gyobb dolog! — az oszthatóságnak ez az egész ideája egyáltalán nem tartozik az ok tételéből folyó következtetések közé, holott valamennyi kozmológiai ideának az ok tételéből kellene következnie, minthogy a hipothétikus formának ez a tétel a tartalma. Mert az az állítás, amelyre Kant ehelyütt támaszkodik, hogy a részek úgy viszonylanak az egészhez, mint a föltétel a föltételezethez, hogy tehát ez a viszony az ok tételének megfelelő: finom szofizma ugyan, de mégis alap nélkül való. A szóban forgó viszony inkább az ellenmondás tételére támaszkodik. Mert az egész nem a részek következtében van, sem a részek nincsenek az egész következtében, hanem a részek és az egész szükségszerűen együttesen vannak, minthogy egy és ugyanazok és elválasztásuk önkényes aktus csupán. Ezen alapszik, az ellenmondás tétele szerint, az, hogy mikor a részeket gondolatban elhagyjuk, akkor elhagytuk gondolatban az egészet is, és megfordítva; semmiesetre sem alapszik azonban azon, hogy a részek, mint *előzmény*, föltételeznék az egészet, mint *következményt*, s mi ennél fogva, az ok tételéhez képest, szükségszerűen kénytelenek volnánk keresni a végső részeket, hogy belőlük, mint előzményből, értsük meg az egészet. — Ilyen nagy nehézségeket győz le ehelyütt a szimmetria szeretete.

3. A *reláció (viszony)* címe alá kellene tartoznia most voltaképpen a világ első okára vonatkozó ideának. Kant azonban ezt az ideát kénytelen fenntartani a negyedik cím, a *modalitás (mód)*, számára, amelynek számára máskülönben nem maradna meg semmi, s amely alá aztán a szóbanforgó ideát azzal szorítja bele, hogy azt, ami esetleges (vagyis

Kantnak az igazsággal homlokegyenest ellenkező magyarázata szerint, mindazt, ami a maga előzményének a következménye), szükségszerűvé teszi az első ok. — Mint harmadik idea tehát, a szimmetria kedvéért, helyütt a *szabadság* fogalma szerepel, amely azonban voltaképpen csak a világ okára vonatkozó s mindenkép csakis ide illő ideát jelenti, mint a harmadik összeütközés tételéhez fűzött megjegyzés világosan ki is mondja. A harmadik és negyedik összeütközés voltaképpen tautológia.

Mindezenfelül azonban úgy találom és azt állítom, hogy az egész antinómia ⁽⁶¹⁾ merő szemfényvesztés, látszólagos harc csupán. Csak az *ellentételek* állításai nyugszanak valóban ismerőtehetségünk formáin, vagyis, ha objektive fejezzük ki, a szükségszerű, *a priori* bizonyos, legáltalánosabb természeti törvényeken. Csak ezeknek a bizonyítása épül tehát objektív alapokon. Ellenben a *tételek* állításainak és bizonyításainak csakis szubjektív alapjuk van, és tisztán az okoskodó egyén gyöngéjén épülnek, akinek képzelőereje belefárad a végtelen hosszú visszafelé való következtetésbe (a regresszusba) és ezért véget vet neki önkényes föl-tételezésekkel, amelyeket tőle telhetően szépíteni igyekszik, s akinek ítélőerejét ezenkívül ezen a ponton még korán és szilárdan beléje vésődött előítéletek is bénítják. Ennélfogva a tétel bizonyítása mind a négy összeütközésben mindenütt szofizma csak; míg az ellentétel bizonyí-

(61) Az *antinómiák tana* Kantnál az ész önellenmondásairól szóló tan: egymásnak ellenmondó tételek és ellentételek összeütközése. Kant szerint négy antinómia van, vagyis négy tétel és ellentétel.

tása elkerülhetetlen következtetés, amelyet az ész a világnak mint képzetnek általunk *a priori* tudott törvényeiből von le. Kant nem is tudta a tételt csak nagy ügyel-bajjal és mesterkedéssel fentartani és színleges támadásokat intéztetett vele az eredeti erővel megáldott ellenfél ellen. Már most ekközben első és állandó fogása az, hogy nem úgy jár el, mint az, aki tudatában van tétele igazságának: nem emeli ki az érvelés velejét s így elszigetelten nem állítja szemünk elé csupaszon és oly világosan, amint csak lehet, hanem inkább mind a két oldalon fölösleges és terjengős mondatok áradatába rejti és keveri bele.

Az összeütközésben ekként szereplő tételek és ellentételek emlékeztetnek a *δικαιος* és *αδικος λογος*-ra ⁽⁶²⁾, amelyeket Sokrates Aristophanes *Felhők*-jében vitatkozva léptet föl. Ám ez a hasonlóság csak a formára terjed ki, a tartalomra azonban nem, bármennyire ezt állítják is azok, akik az elméleti filozófia valamennyi kérdése közül ennek a legspekulatívabb kérdésnek befolyást tulajdonítanak az erkölcsiségre s ennél fogva a tételt komolyan a *δικαιος*, az ellentételt pedig az *αδικος λογος*-nak tartják. Ámde én ehelyütt nem vagyok hajlandó tekintettel lenni az ilyen korlátolt és fonák gondolkodású kis szellemekre s nem őket, hanem az igazságot becsülve meg, ki fogom mutatni, hogy az egyes tételeknek Kant-féle bizonyítása megannyi szofizma, míg az ellentételek bizonyítása egészen becsületes, helyes és objektív érvekre támaszk odó. — Föltételezem, hogy az olvasó előtt

⁽⁶²⁾ *Igazságos és igazságtalan beszéd*, vagy mint Arany János fordította: *igaz beszéd és hamis beszéd*.

e vizsgálódás közben ott van állandóan maga a Kant-féle antinómia.

Ha el akarnók fogadni az első összeütközés tételének a bizonyítását, akkor ez a bizonyítás túlságosan sokat bizonyítana, amennyiben alkalmazható volna épp úgy az időre magára, mint az időben a változásra és így azt bizonyítaná, hogy magának az időnek is kezdődnie kellett, ez pedig képtelenség. A szofizma egyébként abban rejlik, hogy az állapotok sorának kezdetnélkülisége helyébe, amiről először szó van, hirtelen a sor végnélküliségét (végtelenségét) csempészi be Kant és aztán bebizonyítja, — amiben senki sem kételkedik, — hogy a végtelenségnek a befejezettség logikailag ellentmond, már pedig minden jelen a multnak a vége. Csakhogy valamely kezdetnélküli sornak a végét mindig *elgondolhatjuk*, anélkül, hogy a kezdetnélküliségét csorbítanók: valamint fordítva, valamely végnélküli sornak is *elgondolható* a kezdete. De egyáltalán semmit sem hoz fel Kant az ellentételnek ama valóban helyes érvével szemben, hogy a világ változásai *visszafelé* valósággal szükségszerűen változások végtelen sorát tételvezik föl. Azt a lehetőségességet, hogy az oksági sor valamikor abszolút szünetelésben végződjék, elgondolhatjuk; semmikép sem gondolhatjuk el azonban valamely abszolút kezdetnek a lehetőségességét.*

* Hogy a világ időbeli határának föltevése egyáltalán nem szükségszerű gondolata az észnek, még történetileg is kimutatható, amennyiben a hinduk még a népvallásban sem tanítanak ilyesmit, még kevésbbé a Védákban, hanem e megjelenő világnak, Mája ez állandóság- és lényegnélküli szövédékeknek, a végtelenségét mythológiailag szörnűsüges kronológiával igyekeznek kifejezni, amidőn ugyanakkor

A világ térbeli határaitra vonatkozólag bebizonyítja Kant, hogy a világ, ha *adott egésznek* akarjuk mondani, nem lehet el szükségszerű határok nélkül. A következtetés helyes, csak hogy éppen első tagját kellett volna bebizonyítani, ami nem történt meg. A teljesség határokat tételez föl, a határok pedig teljességet, csak hogy itt a teljesség is, meg a határok is önkényes föltételezés. — Az ellentétel azonban e második pontra vonatkozóan nem szolgáltat oly kielégítő bizonyítást, mint az első pontra vonatkozóan, mert a kauzalitás törvénye csak az idő, nem pedig a tér tekintetében lát el bennünket szükségszerű meghatározottságokkal, még pedig *a priori* meggyőz ugyan bennünket arról a bizonyosságról, hogy semmiféle tele lévő idő nem lehetett soha határos semmiféle őt megelőző üres idővel és hogy egyetlen változás sem lehetett az első változás, de nem győz meg

minden időtartamnak a viszonylagos voltát is igen szellemesen kiemelik a következő mythoszban (Polier: *Mythologie des Indous*, 2. kötet, 585. oldal). Az a négy korszak, amelynek mi az utolsójában élünk, összesen 4.320,000 évet foglal magában. A teremtő Bráhma minden nappalának 1000 és minden éjszakájának szintén 1000 ilyen négykorszakos periódusa van. Minden éve 365 nappalból és ugyanannyi éjszakából áll. Szakadatlanul teremtve 100 ilyen évig él, és amikor meghal, nyomban egy új Bráhma születik, és így tovább öröktől fogva mindörökké. Az időnek ugyanezt a viszonylagosságát fejezi ki az a speciális mythosz is, amelyet Polier munkája 2. kötetének 594. oldalán mond el a Puránák nyomán, hogy tudniillik egy rájah, miután néhány pillanatra meglátogatta Visnut ennek mennyországában, mikor visszatér a földre, azt látja, hogy több millió esztendő eltelt már és egy új korszak kezdődött meg, minthogy Visnu minden egyes napja a négy korszak száz ismétlődésének felel meg.

arról a bizonyosságról, hogy tele lévő tér mellett nem lehet semmiféle üres tér. Ez utóbbira vonatkozólag ennyiben nem is volna lehetséges *a priori* dönteni. Ámde annak a nehézsége, hogy a világot a térben határoltnak gondoljuk el, abban rejlik, hogy a tér maga szükségszerűen végtelen s ennél fogva benne valamely határolt véges világ, akár milyen nagy is, végtelen kis mennyiséggé válik; ez az aránytalanság a képzelőerő számára legyőzhetetlen megütközés forrása, mert eszerint nem tehet mást, mint hogy vagy végtelen nagynak, vagy végtelen kicsinynek gondolja el a világot. Belátták ezt már a régi filozófusok is: «Metrodorus, Epicurus iskolájának a feje, képtelenségnek mondja azt, hogy egy nagy mezőn csak egy kalász nőjön és a végtelenségben csak egy világ legyen.» (Stobaeus: Eclogae I., 23. fejezet.) — Ennélfogva közülök sokan (mint rögtön utána következik) azt tanították, hogy «végtelen sok világ van a végtelenségben». Ez az értelme a Kant-féle érvnek is az ellentétel bizonyításában; csak hogy Kant ezt az érvet skolasztikus, csúrt-csavart előadásával eléktelenítette. Ugyanezt az érvet fel lehetne használni a világ időbeli határai ellen is, ha sokkal jobb érvet nem találnánk a kauzalitás fonalán. Továbbá, ha valamely a térben határolt világot tételezünk föl, fölmerül az a kérdés, amelyre válasz nincs is, hogy vajjon a tér tele lévő részét miféle előjog illethette volna meg a tér végtelen, üresen maradt részével szemben. A világ végesége mellett és ellen felhozható érvek részletes és elolvasásra nagyon érdemes fejtegetését adja Jordanus Brunus könyvének («Del infinito, universo e mondi») ötödik dialogusában. Egyébként maga

Kant komolyan és objektív érvek alapján a világ térbeli végtelenségét állítja «Az ég természetrajza és elmélete» című művének II. rész 7. fejezetében. Ezt vallja Aristoteles is: «Physica» III. 4. fejezet, amely fejezet, a következőkkel együtt, nagyon ajánlatos olvasmány, tekintettel erre az antinómiára.

A második összeütközésnél a tétel nyomban egy nem is finom *petitio principii*-t követ el, amennyiben így kezdődik: «Minden összetett szubstancia egyszerű részekből áll.» Az itt önkényesen föltételezett összetettségből utóbb természetesen nagyon könnyen bebizonyítja a tétel az egyszerű részeket. De éppen az a tétel, amelyről szó van, hogy t. i. «minden matéria összetett», — marad bebizonyíthatatlan, mert voltaképpen nem más, mint alaptalan föltevés. Az egyszerűvel ugyanis nem az összetett áll szemben, hanem a kiterjesztett, a részekkel bíró, az osztható. Voltaképpen azonban itt hallgatólagosan azt tételezi föl Kant, hogy a részek előbb megvoltak, mint az egész, amely úgy keletkezett, hogy a részeket együvé hordták: mert az «összetett» szó ezt jelenti. Csakhogy ezt épp oly kevéssé lehet állítani, mint az ellenkezőjét. Az oszthatóság csak azt a lehetőséget fejezi ki, hogy az egész részekre tagolható; de semmi esetre sem azt, hogy az egész részekből van összetéve és részeknek az összetevéséből keletkezett. Az oszthatóság a részeket csak *a parte post* (utólag) állítja; az összetettség ellenben *a parte ante* (megelőzően) állítja őket. Mert a részek és az egész között lényegében nincsen időbeli viszony; inkább kölcsönösen föltételezik egymást és ennyiben mindig egyidejűek: mert csak amennyiben a részek az egészszel

együtt vannak meg, annyiban van valami, ami a térben kiterjed. Az tehát, amit Kant a tételhez fűzött megjegyzésben mond, hogy : «a teret voltaképen nem összetettnek (compositum), hanem egésznek (totum) kellene neveznünk, stb.» — teljességgel áll a matériáról is, ami nem egyéb, mint az észrevehetővé vált tér. — Ellenben a matéria végtelen oszthatósága, amit az ellentétel állít, *a priori* és ellenmondást nem tűrően következik a térnek, amelyet a matéria betölt, végtelen oszthatóságából. Ez ellen a tétel ellen semmi fel nem hozható ; éppen ezért Kant is mint objektív igazságot fejt ki az 513. oldalon (V. 541), ahol komolyan és a maga nevében beszél, nem pedig mint az *αδικος λογος* szószólója. «A természettudomány metafizikai alapelemei»-ben (I. kiadás, 108. oldal) az a tétel, hogy «a matéria végtelenül osztható», szintén mint elfogadott igazság áll a mechanika első tantétele bizonyításának az élén, miután a dinamikában mint negyedik tantétel szerepelt és be is bizonyíttatott. Itt azonban az ellentételhez fűzött bizonyítást elrontja Kant az előadás legnagyobb zavarosságával és hiábavaló szóáradattal, miközben az a ravasz szándékosság vezérli, hogy az ellentétel nyilvánvaló bizonyossága ne homályosítsa el túlságosan a tétel szofizmáit. — Az atomok gondolata nem szükségszerű gondolata az észnek, hanem hipotézis csupán a testek fajsúlybeli különbözőségének a magyarázatára. De hogy ezt is megmagyarázhatjuk másképpen, még pedig jobban és egyszerűbben, mint atomisztikával, megmutatta maga Kant «A természettudomány metafizikai alapelemei»-nek dinamikájában; előtte pedig Priestley : «On matter and spirit» című műve

1. szakaszában. ⁽⁶³⁾ Sőt megtalálható ennek az alapgondolata már Aristotelesnél is: «Physica» IV. 9.

A harmadik tétel bizonyítása nagyon finom szofizma és voltaképpen magának a tiszta észnek Kant-féle állítólagos elve, egészen tisztán és változatlanul. Ez a bizonyítás az okok sorának végességét abból akarja bebizonyítani, hogy valamely oknak, hogy *kielégítő* ok legyen, magában kell foglalnia ama föltételek teljes összegét, amelyekből a következő állapot mint okozat előáll. Az oknak nevezett állapotban *egyidejűleg* meglévő meghatározottságok teljessége helyébe becsempészi azonban a bizonyítás az okok ama *sorának* teljességét, amelynek révén maga az oknak nevezett állapot valósággá vált; s minthogy a teljesség lezártaságot, ez pedig végességet tételez föl, a bizonyítás ebből azt következteti, hogy van egy első, a sort lezáró, tehát föltétlen ok. Ámde a szemfényvesztés nyilvánvaló. Hogy az (*A*) állapotot a (*B*) állapot kielégítő okának foghassam fel, föltételezem, hogy megvan benne az ehhez szükséges mindama meghatározottságok teljessége, amelyeknek együttlétéből elmaradhatatlanul bekövetkezik a (*B*) állapot. Ez teljesen ki is elégíti azt a követelményemet, hogy (*A*) állapotot *kielégítő* oknak tekinthessem, és ennek a követelményemnek nincs semmiféle közvetlen kapcsolata azzal a kérdéssel, hogy miképpen vált valósággá maga az (*A*) állapot. Ellenkezőleg, ez

⁽⁶³⁾ Josef Priestley, angol filozófus, az oxigén fölfedezője (1733--1804). Hivatkozott műve (*Vizsgálódások az anyagra és szellemre vonatkozólag*) 1777-ben jelent meg.

a kérdés teljesen más szemlélődéshez tartozik, amelynél ugyanazt az (*A*) állapotot többé már nem oknak, hanem őt magát is megint okozatnak tekintem, amikor egy harmadik állapotnak kell megint az (*A*) állapottal olyan kapcsolatban lennie, amilyenben az (*A*) állapot volt a (*B*) állapottal. Az a föltételezés azonban, hogy az okok és okozatok sora véges és hogy ennél fogva van valamely első kezdet, e művelet közben sehohsem mutatkozik szükségszerűnek, épp oly kevésbé, mint ahogy a jelenlévő pillanat jelenléte nem tételezi föl magának az időnek valamely kezdetét, hanem a végeesség föltételezését csak az elmélkedő egyén tunyasága kapcsolja hozzá. Hogy a szóbanforgó föltételezés benne rejlenék valamely oknak *kielégítő okul* való föltevésében, ez becsempészett és hamis állítás tehát, amint részletesen ki is mutattam föntebb, mikor megvizsgáltam az észnek Kant-féle elvét, amely e szóbanforgó tétellel egybevágh. E hamis tételben foglalt állítás megmagyarázása végett nem átallja Kant — a tételhez fűzött megjegyzésben — azt, hogy feláll a székről, például felhozni a föltétlen kezdetre: mint hogyha az ő számára nem volna éppoly lehetetlenség az, hogy indító-ok (motívum) nélkül fölálljon, mint a golyó számára az, hogy ható-ok nélkül gördüljön. Az ókori filozófusokra való hivatkozásának aaptalanságát, amelyet gyöngeségének az érzése sugallt neki, igazán fölösleges Okellos Lukanosból, az eleaiakból, stb. kimutatnom; a hindukról nem is beszélve. Az ellentétel bizonyítása, úgy, mint az előbbienieké, kifogástalan.

A negyedik összeütközés, mint már megjegyeztem, voltaképpen tautológ a harmadikkal. A tétel

bizonyítása sem más lényegében, mint az előbbié. Az az állítása, hogy minden, ami föltételes, a föltételeknek teljes és ennél fogva a föltétlennel végződő sorát tételezi föl, *petitio principii*, amelyet kereken tagadnunk kell. Mindaz, ami föltételes, nem tételez föl semmi egyebet, mint a saját föltételét; hogy ez megint föltételes, ez újabb szemlélődés tárgya, amely az előbbiben nincs benne közvetlenül.

Bizonyos látszatosság nem tagadható el az antinómiától; mindazáltal nevezetes, hogy Kant filozófiájának egyik része sem találkozott oly kevés ellenmondással, sőt oly sok elismeréssel, mint ez az annyira paradox tan. Csaknem valamennyi filozófiai párt és tankönyv érvényesnek fogadta el, ismételte és fel is dolgozta; míg Kantnak csaknem minden más tanát megtámadták, sőt mindig akadt egy-egy olyan ferde gondolkozású ember is, aki még a transzcendentális esztetikát is elvetette. Annak az osztatlan tetszésnek, amellyel ezzel szemben az antinómia találkozott, talán az lehet a magyarázata, hogy bizonyos emberek benső megalégedéssel szemlélik azt a pontot, ahol az értelem működése állítólag elakad, mert olyanvalamire bukkan, ami egyszerre van is, nincs is, mintha itt valósággal Philadelphianak a Lichtenberg⁽⁶⁴⁾ plakátján hirdetett hatodik mutatványát láthatnák.

(64) Georg Christoph *Lichtenberg*, német matematikus és bölcseledő (1742–1799). — A szatirikus plakát, amelyre Schopenhauer hivatkozik, 6. pontjában azt igéri, hogy Philadelphia Philadelphus, a világhírű varázsló, metafizikai mutatványt fog végezni s be fogja mutatni, hogy valami valóban lehet is és nem is egyidejűleg.

A kozmológiai vitának az a *kritikai eldöntése*, amely Kantnál most következik, ha igazi értelmét kikutatjuk, nem az, aminek Kant állítja, t. i. a vita feloldása azzal a kijelentéssel, hogy mind a két fél hamis föltételezésekből indulván ki, az első és második összeütközésben egyiküknek sincs igaza, de a harmadikban és negyedikben mindkettőjüknek igaza van; hanem valójában az ellentételek megerősítése kijelentéseik magyarázása révén.

Kant ebben a feloldásban először is azt állítja, noha ebben nyilvánvalóan nincs igaza, hogy mindakét fél abból a föltételezésből indult ki, mint felsőtételből, hogy a föltételezettel együtt adva van föltételeinek befejezett (tehát zárt) sora is. Csupán a *tétel* vette állításainak alapjául ezt a kiindulást, amely nem egyéb, mint Kant tiszta ész-elve: az ellentétel ellenben mindenütt kifejezetten tagadta ezt és az ellenkezőjét állította. Ráfogja továbbá Kant mindakét félre még azt a föltételezést is, hogy a világ a maga valójában tárul elénk, vagyis függetlenül attól, hogy megismerjük, és függetlenül ennek a megismerésnek a formáitól; de ezt a föltételezést is megint csupán a *tétel* teszi meg; ellenben az ellentétel állításainak oly kevéssé alapja ez a föltételezés, hogy velök egyáltalán össze sem egyeztethető. Mert valamely végtelen sor fogalmának valósággal ellenmond az, hogy a sor egészen adva van: a végtelen sornak tehát lényeges sajátása az, hogy mindig csak annyiban van meg, amennyiben végigmegyünk rajta, nem pedig ettől függetlenül is. Viszont határozott határok föltételezésében benne rejlik valamely egésznek a föltétele-

zése is, amely megvan önmagában és fölmérésének a végrehajtásától függetlenül. Tehát csak a tétel indul ki abból a hamis föltételezésből, hogy van valamely önmagában meglévő, vagyis minden ismeretet megelőzően adott világ-egész, amelyhez az ismeret utólag járul csak. Az ellentétel teljességgel szembehelyezkedik már eredetileg ezzel a föltételezéssel, mert a sorok végtelensége, amelyet az ellentétel csupán az ok tételének fonalán állított, csakis annyiban lehet meg, amennyiben végrehajtjuk a következtetést visszafelé (a regresszust), nem pedig ettől függetlenül. Mint ahogy ugyanis az objektum általában föltételezi a szubjektumot, éppen úgy föltételezi a föltételek *végnélküli* láncolataként meghatározott objektum is szükségszerűen a neki megfelelő ismeretfajtát a szubjektumban, vagyis e láncolat szemeinek *állandó nyomonkövetését*. Ámde éppen ez az, amit Kant úgy tár elénk, mint a vita feloldását és amit oly gyakran ismétel: «A világ nagysága csak a regresszus *által* végtelen, nem pedig a regresszus *előtt*.» Az összeütközésnek ez a feloldása tehát valójában nem egyéb, mint döntés az ellentétel javára, amelynek állításában a szóban forgó igazság már benne van, míg ez az igazság a tétel állításaival teljesen összeegyeztethetetlen. Ha az ellentétel azt állította volna, hogy a világ előzmények és következmények végtelen soraiból áll és emellett mégis független a képzettől és ennek visszafelé következtető (regresszív) sorától, vagyis önmagában létezik és ennél fogva adott egész, akkor nemcsak a tételnek, hanem önmagának is ellenmondott volna: mert az, ami végtelen, soha sem lehet *egészen*

adva ; valamely *végnélküli* sor mindig annyiban lehet csak meg, amennyiben végnélkül végigmegyünk rajta ; az pedig, ami határtalan, sohasem lehet egész. Ennélfogva csak a tételnek tulajdonítható az a föltételezés, amelyről Kant azt állítja, hogy mindakét felet félrevezette.

Már Aristoteles is azt tanítja, hogy az, ami végtelen, sohasem lehet valóságos és adott, hanem csak lehető. «A végtelen nem lehet meg ténylegesen (*actu*) ; . . . de lehetetlen, hogy ténylegesen (*actu*) meglegyen a végtelen.» (*Metaphysica*, 10. fejezet.) Továbbá : «Úgyanis semmi sem végtelen ténylegesen (*actu*), hanem csak mint lehetőség (*potentia*), tudniillik mint valami, ami végtelenül osztható» (*De generatione et corruptione*, I, 3.). Ezt terjengősen kifejti a *Physica* III, 5. és 6.-ban, ahol úgyszólván megadja valamennyi antinómiás ellentétnek egészen helyes feloldását is. Elénk tárja, szokott rövidségével, az antinómiákat, azután ezt mondja : «Közvetítőre van szükség» : majd megadja azt a feloldást, hogy a világ végtelensége úgy a térben, mint az időben és az osztásban, soha sincs meg a regresszus vagy a progresszus *előtt*, hanem *ebben benne* van meg. Ez az igazság benne rejlik tehát már a végtelennek helyesen megfogalmazott fogalmában. Az tehát félreérti önmagát, aki azt hiszi, hogy a végtelent, akármilyen fajtájáról van is szó, objektíve meglévő és kész valaminek gondolja el, amely független a regresszustól.

Ha pedig fordítva járunk el és abból indulunk ki, amit Kant az összeütközés feloldásaként nyújt, akkor egyenesen ebből következik már az ellentétel állítása. Tudniillik : ha a világ nem

föltétlen egész és nem önmagában létezik, hanem csak a képzetben, és hogyha előzmény- és következmény-sorai nincsenek meg a róluk való képzetek regresszusa *előtt*, hanem csak e regresszus *által*, akkor a világ nem foglalhat magában határozott és véges sorokat, mert ezeknek meghatározása és elhatárolása szükségképp független volna a képzettől, amely ez esetben csak utólag járulna hozzájuk, hanem valamennyi sorának végnélkülinek kell lennie, vagyis olyannak, amelyet semmiféle képzet nem meríthet ki.

Az 506. (V, 534.) oldalon Kant a jelenség transzcendentális idealitását akarja bebizonyítani abból, hogy egyik félnek sincs igaza, és így kezdi: «Ha a világ önmagában létező egész, akkor vagy véges vagy végtelen.» Ez azonban hamis: valamely önmagában létező egész semmikép sem lehet végtelen. A jelenség idealitására a világban foglalt sorok végtelenségéből inkább a következőképpen lehetne következtetni: Ha a világban foglalt előzmény- és következmény-sorok mindenképpen végnélküliek, akkor a világ nem lehet a képzettől függetlenül adott egész, mert az ilyen egész mindig határozott határokat tételez föl, mint ahogy viszont a végtelen sorok végtelen regresszust tételeznek föl. Ennélfogva a sorok föltételezett végtelenségét szükségképpen az előzmény és következmény formájának, ezt pedig a szubjektum ismeretmódjának kell meghatároznia, a világ tehát, amint megismerjük, szükségképpen csak a szubjektum képzetében lehet meg.

Vajjon Kant maga tudta-e vagy sem, hogy az ő kritikai döntése a vitában voltaképp az ellentétel javára szóló döntés, azt nem tudom megállapí-

A harmadik antinómia feloldása, amelynek tárgya a szabadság ideája volt, megérdemli, hogy külön foglalkozzunk vele, amennyiben a mi számunkra nagyon is nevezetes tény, hogy Kant a «*Ding-an-sich*»-ről, amelyet eddigelé csak a háttérben láttunk, éppen itt, a szabadság ideájánál, kénytelen részletesen beszélni. A mi számunkra ez nagyon is érthető, miután mi a «*Ding-an-sich*»-et az *akaratnak* ismertük fel⁽⁶⁵⁾. Általában ez az a pont, ahol Kant filozófiája átvezet az enyémmre, vagy ahol az enyém belőle, mint törzséből, kiágazik. Erről mindenki meg fog győződni, ha figyelmesen elolvassa «A tiszta ész bírálatá»-ban az 536. és 537. (V, 564. és 565.) oldalt. Ezzel a hellyel hasonlítsa össze továbbá az érdeklődő «*Az ítélőerő bírálatá*»-nak bevezetésében a harmadik kiadás XVIII. és XIX., vagy a Rosenkranz-féle kiadás 13. oldalát, ahol egyenesen ez olvasható: «A szabadság fogalma a maga objektumában (ez igazán nem lehet más, mint az *akarat!*)»

(65) *Schopenhauer* rendszere szerint a világ lényege, vagyis a *Ding-an-sich*: *akarat*. Ez a lényege tehát minden egyes szubjektumnak is, akinek számára az *akarat* minden megjelenése, tehát az egész szemlélhető világ, még a szemlélő szubjektum saját teste is: *képzet*. Ezt az alap gondolatot fejezi ki *Schopenhauer* főmunkájának címe: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (A világ mint *akarat* és *képzet*).

elképzelhetővé tehet valamely «*Ding-an-sich*»-et, de nem a szemléletben; ellenben a természet fogalma a maga tárgyát elképzelhetővé teheti ugyan a szemléletben, de nem mint «*Ding-an-sich*»-et.» Különösen olvassa el azonban az érdeklődő az antinómiák feloldásáról a Prolegomena 53. §-át és aztán feleljen őszintén arra a kérdésre, vajjon mindaz, amit Kant ott mond, nem úgy hangzik-e, mint holmi talány, amelynek megoldásához az én tanításom adja meg a kulcsot. Kant nem jutott el gondolkodásának a végére: én csak az ő munkáját intéztem el. Ehhez képest azt, amit Kant egyedül az emberi jelenségről mond, átvittem általában minden jelenségre, mely utóbbiak az előbbtől csak fokozatilag különböznek, vagyis kimondtam azt, hogy minden jelenségnek a való mivolta (lényege) abszolút szabad valami, vagyis: akarat. Hogy pedig ez a belátás, kapcsolatban Kant tanával a tér, idő és kauzalitás idealitásáról, milyen termékeny: kitetszik művemből.

Kant seholsem tette a «*Ding-an-sich*»-et külön fejtegetés vagy világos levezetés tárgyává. Hanem, valahányszor szüksége van rá, nyomban előrántja annak a következtetésnek a segítségével, hogy a jelenségnek, tehát a látható világnak, mindenesetre kell, hogy alapja, intelligibilis⁽⁶⁶⁾ oka legyen, amely nem jelenség és ennél fogva nem tartozik hozzá semmiféle lehetséges tapasztalathoz. És teszi ezt, miután szakadatlanul

(66) *Intelligibilis* — Kant szerint — az, amit csak az ész gondolhat el, ami azonban érzékeink számára hozzáférhetetlen. Vagyis *intelligibilis* az, ami nem érzékelhető, érzékfölötti.

hangsúlyozta, hogy a kategóriák, tehát a kauzalitás kategóriája is, csak a lehetséges tapasztalatra korlátozottan használhatók, az értelem puszta formái, amelyek az érzéki világ jelenségének kibetűzésére szolgálnak, s amelyeknek e jelenségeken túl semmi értelmük sincsen és így tovább, ennél fogva alkalmazásukat a tapasztalaton kívül eső dolgokra a legridegebben kárhoztatja és minden korábbi dogmatizmust — joggal — e törvény megsértéséből magyaráz és egyben meg is dönt. A hihetetlen következetlenséget, amelyet Kant e ponton elkövetett, első ellenfelei csakhamar észrevették és oly támadásokra használták föl, amelyekkel szemben filozófiája nem fejthetett ki ellenállást. Mert igaz ugyan, hogy a kauzalitás törvényét teljesen *a priori* és minden tapasztalatot megelőzően alkalmazzuk az érzékszerveinkben érzett változásokra, de a kauzalitás törvénye éppen ezért éppoly szubjektív eredetű, mint maguk ezek az érzések és ennél fogva nem vezet a «*Ding-an-sich*»-hez. Az igazság az, hogy a képzet útján sohasem juthatunk túl a képzeten: a képzet zárt egész, amelynek saját eszközeiben nincs oly fonala, amely a «*Ding-an-sich*»-nek a képzettől *toto genere* (teljes mivoltában) különböző lényéhez vezet. Ha pusztán képzet-alkotó lények volnánk, akkor a «*Ding-an-sich*»-hez vezető út teljesen el volna zárva előttünk. Csak saját lényünk másik oldala adhat nekünk felvilágosítást a dolgok való mivoltának másik oldaláról. Én ezt az utat választottam. De Kantnak ezt a sajátmaga által is kárhoztatott következtetését a «*Ding-an-sich*»-re szépiíti némileg a következő. Kant — noha az igazság ezt kívánja — egyszerűen

és kereken nem azt mondja, hogy az objektum feltételezi a szubjektumot és fordítva ; hanem azt mondja, hogy a szubjektum ismeretformáit csak az objektum jelenségének rendje és módja tételezi föl, amelyek ennél fogva szintén *a priori* jutnak a tudatba. Az azonban, amit — ezzel ellentétben — csupán *a posteriori* ismerünk meg, Kant szerint már a «*Ding-an-sich*» közvetlen hatása, amely csak akkor válik jelenséggé, amikor keresztül megy az említett *a priori* adott formákon. E felfogás érthetővé teszi némileg, miképp kerülhet ki Kant figyelmét az, hogy az objektum már általában a jelenség formájához tartozik és épp úgy föltételezi a szubjektumot általában, mintahogy az objektum jelenségmódja föltételezi a szubjektum ismeretformáit, hogy tehát, ha el akarunk fogadni valamely «*Ding-an-sich*»-et, ez semmiképp sem lehet objektum sem, aminek Kant mégis mindig föltételezi, hanem az ilyen «*Ding-an-sich*»-nek oly területen kell lennie, amely *to genere* (teljes mivoltában) különbözik a képzettől (a megismeréstől és a megismertté válástól) és ennél fogva legkevesebbé sem tárható fel az objektumok egymással való kapcsolódásának törvényei szerint.

A «*Ding-an-sich*» kimutatásával épp úgy járt Kant, mint az oksági törvény aprioritásának az igazolásával : mindakét állítás helyes, de mindakettőnek a bizonyítása hamis, vagyis mindakét állítás a hamis előzményekből levont helyes következmények közé tartozik. Én megtartottam mindakettőt, de egészen más módon és biztosan megalapoztam.

A «*Ding-an-sich*»-et nem csempésztem be és nem

is következtetés útján mutattam ki oly törvények alapján, amelyek ezt kizárják, amennyiben már a «*Ding-an-sich*» jelenségéhez tartoznak; egyáltalán nem kerülő utakon jutottam el hozzá, hanem ellenkezőleg, közvetlenül kimutattam ott, ahol közvetlenül megvan: az akaratban, amely mindenki számára közvetlenül úgy nyilvánul meg, mint saját jelenségének a való mivolta.

És saját akaratunknak ez a közvetlen ismerete az, amelyből az emberi tudatban a *szabadság* fogalma ered; mert az akarat, mint a világ teremtője, mint «*Ding-an-sich*», mindenesetre mentes az ok tétele alól és ezzel minden szükségszerűség alól, tehát tökéletesen független, szabad, sőt mindenható. De ez, az igazságnak megfelelően, az akaratra csak a maga való mivoltában áll és nem áll az akarat jelenségeire, az egyénekre, amelyeket éppen maga az akarat, mint az időben való jelenségeit, már változhatatlanul meghatároz. A közönséges tudat azonban, amelyet a filozófia nem világosított fel, az akaratot nyomban összecseréli az akarat jelenségével, és azzal, ami csak az akaratot illeti meg, az akarat jelenségét ruházza fel; ebből támad az egyén föltétlen szabadságának a látszata. Spinoza éppen ezért joggal mondja, hogy az eldobott kő is azt hinné, ha tudata volna, hogy önszántából repül. Mert bizonyos, hogy a kő való mivolta sem más, mint az egyedüli szabad akarat, amely azonban úgy, mint minden jelenségében, itt is, amikor mint kő jelenik meg, már tökéletesen meghatározott. De minderről e munkám főrészében már eleget beszéltem.

Kant, amidőn a szabadság fogalmának ezt a közvetlen keletkezését minden emberi tudatban

félreismeri és nem veszi észre, ennek a fogalomnak a keletkezését az 533. (V, 561.) oldalon egy hajszálfinom okoskodásba helyezi, amelynél fogva ugyanis a föltétlen, amelyre az észnek mindig ki kell lyukadnia, idézi elő a szabadság fogalmának hiposztázálását (tárgyiasítását) és a szabadságnak ezen a transzcendens ideáján alapszik csak aztán állítólag a szabadság gyakorlati fogalma is. A gyakorlati ész bírálatában (6. §, a negyedik kiadás 185., a Rosenkranz-féle kiadás 235. oldala) azonban Kant ezt az utóbbi fogalmat megint másként vezeti le, még pedig abból, hogy azt a kategorikus imperativusz⁽⁶⁷⁾ feltételezi. E feltételezés érdekében tehát az említett spekulatív idea a szabadság fogalmának csak első eredete, a fogalom maga azonban csak itt jut jelentőséghez és alkalmazáshoz. Ámde e két eset egyike sem áll. Mert az a hiedelem, hogy az egyénnek a maga egyes cselekedeteiben tökéletes a szabadsága, legelenebben a legdurvább ember meggyőződésében él, aki sohasem gondolkodott erről; ez a hiedelem tehát nem alapszik semmiféle okoskodáson, ámbár gyakran át is vették az okoskodás világába. Ettől a hiedelemtől ellenben csak filozófusok mentesek, még pedig a legmélyebb elméjűek, valamint mentesek tőle az egyház leg-gondolkodóbb és legmegvilágosodottabb írói is.

(67) *A kategorikus imperativusz* Kant szerint az a föltétlen parancs, amely az akarat cselekvéseinek formáját a priori meghatározza, tehát az erkölcsiség formális elve, amely nincs tekintettel az anyagi motivumokra (haszonra, gyönyörré, stb.). Így hangzik: «Cselekedjél úgy, hogy akaratod szabályozó elve mindenkor beválhasson valamely általános törvényhozás elvéül is.»

A mondottakhoz képest tehát a szabadság fogalmának igazi eredete lényegében semmiesetre sem következtetés, sem valamely föltétlen ok spekulatív ideájából, sem pedig abból, hogy azt a kategorikus imperativusz föltételezi; hanem közvetlenül a tudatból ered, amelyben mindenki sajátmaga, minden további nélkül, felismeri mint az *akaratot*, vagyis mint azt, amelynek mint «*Ding-an-sich*»-nek nem formája az ok tétele, s amely maga semmitől sem függ, amelytől függ ellenkezőleg minden egyéb. Sajátmagát azonban, mint aki ennek az akaratnak már az időbe belépett és meghatározott jelensége, mondhatnók úgy is, hogy az akarat aktusa, filozófiai kritikával és elmélyüléssel nem különbözteti meg egyidejűleg magától az életre irányuló akarattól, s ennél fogva ahelyett, hogy a maga egész létezését szabadsága aktusának ismerné fel, inkább ezt a szabadságot a maga egyes cselekedeteiben keresi. Erre vonatkozólag utalok az akarat szabadságáról szóló pályamunkámra.

Ha már most Kant, mint ahogy itt állítja és ugyancsak látszólag korábbi alkalmakkal is megtette, a «*Ding-an-sich*»-et pusztán következtetés útján mutatta volna ki, még pedig egy önmaga által is kárhoztatott következtetés nagy következtetlenségével: milyen különös véletlen volna ez esetben, hogy itt, ahol először foglal kozik közelebbről a «*Ding-an-sich*»-hel és először világítja meg, nyomban felismeri benne az *akaratot*, a szabad akaratot, amely a világban csak időbeli jelenségek révén nyilvánul meg! Én ennél fogva valóban fölteszem, bárha ez bebizonyíthatatlan is, hogy Kant, valahányszor a «*Ding-an-sich*»-ről

beszél, lelke legsötétebb mélységében homályosan már mindig az akaratot gondolta. Erre vall a «Tiszta ész bírálatá»-nak második kiadásához írt előszavában a XXVII. és XXVIII. oldal (a Rosenkranz-féle kiadásban a pótlások 677. oldala).

Egyébként az állítólagos harmadik összeütkezésnek éppen ez a szándékolt feloldása az, ami alkalmat nyújt Kantnak arra, hogy nagyon szépen kimondja egész filozófiájának a legmélyebb gondolatait. Így «A tiszta ész antinómiájának» egész «hatodik fejezetében»; mindenekelőtt azonban az empirikus és az intelligibilis jellem közti ellentét kifejtése (534—550. oldal; V, 562—578), amit a legkitünőbb dolgok közé számítok, amiket emberek valaha mondtak (mint e hely kiegészítő magyarázatát kell tekintenünk a «Gyakorlati ész bírálatá»-nak egy megfelelő részét, a negyedik kiadás 169—179., vagy a Rosenkranz-féle kiadás 224—231. oldalát). Annál sajnálatosabb azonban, hogy ez itt nincs a maga helyén, amennyiben ugyanis egyrészt nem azon az úton jutott el hozzá Kant, amelyet a fejtegetésben megjelöl, s ennél fogva másként is kellene levezetnie, mint itt történik, másrészt pedig, amennyiben azt a célt sem éri el, amelynek kedvéért itt foglal helyet, t. i. nem oldja fel az állítólagos antinómiát. A jelenségből a jelenség intelligibilis alapjára, a «*Ding-an-sich*»-re, következtet Kant, a kauzalitás kategóriájának minden jelenségen túlmenő felhasználásával, aminek következetlenségét már eléggé kárhoztattuk. «*Ding-an-sich*»-ül ez esetben Kant az ember akaratát állítja föl (amelyet fölöttebb helytelenül, minden nyelvhasználat megbocsáthatatlan megsértésével, észnek titulál), hi-

vatkozással valamely föltétlen «kell»-re, a kategorikus imperativusra, amelyet egyszerűen föltételez.

Már most minde helyett az lett volna a tiszta, nyílt eljárás, ha közvetlenül az akaratból indul ki, kimutatja, hogy az akarat saját jelenségünknek minden közvetítés nélkül felismert való mivolta (lényege), s azután adja az empirikus és intelligibilis jellem említett fejtegetését, kifejtván, hogy minden cselekedetet, bárha motivumok kényszerű eredménye is, mégis úgy maga a cselekvő, mint az idegen szemlélő egyaránt, egyedül magának az akaratnak tulajdonít, szükségszerűen és egyenesen, mint amely csupán az akarattól függ, minélfogva minden hibát és érdemet a cselekedetekhez képest az akaratnak tudunk be. Egyedül ez volt az egyenes út annak megismerésére, ami nem jelenség, ami tehát nem is található meg a jelenség törvényei szerint, hanem ami nem más, mint ami a jelenség útján nyilvánul meg, válik megismerhetővé, objektiválódik: az életre irányuló akarat. Ezt azután, pusztán analógia útján, úgy kellett volna fejtegetni, mint ami minden jelenségnek való mivolta (lényege). Ez esetben azonban természetesen nem lehetett volna azt mondani (546. oldal; V, 574), hogy az élettelen, sőt az állati természetben semmiféle tehetséget sem kell másnak, mint érzékileg feltételezettnek, elgondolnunk; ami Kant nyelvén voltaképpen azt jelenti, hogy az okság törvényén alapuló magyarázat kimeríti a szóbanforgó jelenségek legbelőbb lényegét is, minélfogva aztán ezeknél — igen következtelenül — a «*Ding-an-sich*» elesik. — Az a körülmény, hogy Kantnál a «*Ding-an-sich*»

fejtegetése nem a maga helyén van s ehhez képest kerülő úton jár a levezetése: a «*Ding-an-sich*» egész fogalmát is meghamisította. Mert az akarát vagy a «*Ding-an-sich*», amelyet Kant valamely föltétlen ok fürkészése révén talált meg, az ok és okozat kapcsolatába jut itt a jelenség-gel. Ámde ennek a kapcsolatnak csak a jelenségen belül van helye, a jelenséget tehát már föltételezi és magát a jelenséget nem kapcsolhatja össze azzal, ami a jelenségen kívül esik és tőle toto genere (teljes mivoltában) különbözik.

De kitűzött célját, a harmadik antinómia feloldását, sem éri el Kant azzal a döntéssel, hogy mindkét félnek — más-más értelemben — igaza van. Mert sem a tétel, sem az ellentétel nem beszél a «*Ding-an-sich*»-ről, hanem csakis a jelenségről, az objektív világról, a világról mint képzetről. Csakis ez az és egyáltalán nem más, amiről a tétel a feltárt szofizma segítségével ki akarja mutatni, hogy föltétlen okokat foglal magában, és ugyanez az is, amiről az ellentétel ugyanezt joggal tagadja. Ennélfogva az akarát, mint «*Ding-an-sich*»-nek, a transzcendentális szabadságára vonatkozó egész fejtegetés, amelyet Kant itt a tétel igazolása céljából nyújt, bármily kitűnő is egyébként önmagában, helyütt voltaképpen nem egyéb, mint μεταβασις εις αλλο γενοσ (68). Az akarát kifejtett transzcendentális szabadsága ugyanis valamely ható-oknak egyáltalán nem az a föltétlen kauzalitása, amelyet a tétel állit, minthogy

(68) Az a logikai tévedés, amikor egyik területről átugrunk egy idegen, a dologhoz nem tartozó területre, s ily módon összecseréljük a fogalmakat.

I minden ható-ok lényegében szükségszerűen je-
I lenség, és nem olyasvalami, ami minden jelensé-
3 gen kívül esik és tőle toto genere (teljes mivolt-
t tában) különbözik.

Amikor okról és okozatról van szó, sohasem szabad belevonni a kérdésbe, úgy, mint itt törté-
2 ník, az akarat és a jelenség (vagy az intelligibilis és az empirikus jellem) kapcsolatát, mert ez a kapcsolat teljességgel különbözik az oksági kapcsolattól. Közben itt is, az antinómiának ebben a feloldásában, az igazságnak megfelelően azt mondja Kant, hogy az ember empirikus jelleme úgy, mint a természetben minden más ható-
oknak a jelleme, változhatatlanul meghatározott, s ennél fogva — a külső behatásokhoz képest — szükségszerűen folynak belőle a cselekedetek, Így hát — minden transzcendentális szabadág dacára (vagyis bárha az akarat való mivolta független is jelensége összefüggésének a törvényeitől) — egyetlen embernek sincs meg az a képessége, hogy önmagától kezdje meg a cselekedetek valamely sorát, holott a tétel ez utóbbit állította. Tehát a szabadságnak nincs is kauzalitása, mert csak az az akarat szabad, amely kívül esik a természetben vagy jelenségen, ami nem más, mint az akarat objektívációja (objektummá válása), de nincs oksági kapcsolatban az akarattal, amennyiben az oksági kapcsolat csak a jelenség körén belül van meg, a jelenséget tehát már föltételezi, azt tehát nem foglalhatja magában, sem pedig olyasmivel össze nem kapcsolhatja, ami kifejezetten nem jelenség. A világot magát nem is a kauzalitás segítségével, hanem egyedül az akarattól kell megmagyarázni (minthogy a vi-

lág nem is más, mint maga az akarat, amennyiben megjelenik).

De a *világon belül* az egyetlen magyarázó elv a kauzalitás, és minden csakis a természet törvényei szerint történik. Az igazság tehát egészen az ellentétel oldalán van, amely megmarad amellet, a miről szó volt, és azt a magyarázó elvet használja, amely rá érvényes, minélfogva nem is szorul semmiféle mentegetésre; a tételt ellenben ki kell menteni a kátyuból és mentegése először is egészen másra ugrik át, mint amiről szó volt, majd pedig olyan magyarázó elvhez folyamodik, amely a kérdésre nem alkalmazható.

A negyedik összeütközés, mint már említettük, legbelsőbb értelme szerint, tautológ a harmadikkal. Fölordásában még inkább kifejti Kant a tétel tarthatatlanságát, igazsága és az ellentétellel való állítólagos megférése mellett azonban nem hoz fel semmiféle okot, mintahogy megfordítva nem képes semmiféle okot sem szembeállítani az ellentétellel. Csak egészen kérő formában vezeti be a tétel föltevését, de maga is (562. oldal; V., 590) önkényes föltételezésnek mondja, amelynek tárgya, önmagában véve, esetleg lehetetlen is lehet, és csupán teljesen erőtlenül igyekszik e tárgy számára az ellentétel diadalmas hatalmával szemben valahol egy kis biztos zugot teremteni, csakhogy le ne leplezze, mennyire hiábavaló az az egész állítás, amelyet annyira megkedvelt, az emberi észben rejlő szükségszerű antinómiáról.

Következik a transzcendentális ideálról szóló fejezet, amely egyszerre visszahelyez bennünket a középkor merev skolasztikájába. Mintha magát canterburyi Anselmust⁽⁶⁹⁾ hallanók. Fellép az *ens realissimum*, minden realitásnak foglalatja, minden állító mondatnak a tartalma, még pedig azzal az igénnyel lép föl, hogy az észnek szükségszerű gondolata! — Én a magam részéről kénytelen vagyok megvallani, hogy az én eszem számára az ilyen gondolat lehetetlen és hogy a szavak alatt, amelyek ezt a gondolatot jelölik, semmi határozottat sem vagyok képes gondolni.

Egyébként nem kételkedem benne, hogy Kantot csakis az architektonikus szimmétria iránt érzett szeretete kényszerítette rá erre a különös és hozzá nem méltó fejezetre. A skolasztikus filozófiának, amelyet, mint említettük volt, tágabb értelemben véve, egészen Kantig terjedőnek tekinthetünk, három főtárgyát, a lelket, a világot és Istent, Kant a három lehetséges következtetési felsőtételből akarta levezetni, bárha nyilvánvaló, hogy azok csakis az ok tételének föltétlen alkalmazásából eredtek és eredhetnek. Miután már most a lelket a kategorikus ítéletbe gyömöszölte be és a hipothétikus ítéletet a világ számára hasz-

¶⁽⁶⁹⁾ *Anselmus*, Canterbury érseke, a skolasztika egyik megalapítója (1033–1109).

nálta föl, a harmadik idea számára nem maradt más, mint a diszjunktív (szétválasztó) felsőtétel. Szerencsére, volt már egy ily értelmű előmunkálat, tudniillik a skolasztikusok *ens realissimum*-ja, Isten létének ontológiai bizonyításával együtt, amelyet csökevényesen canterburyi Anselmus állított föl és később Cartesius tökéletesített. Kant örömmel felhasználta ezt, miközben bizonyára egy korábbi fiatalkori latin munkájának némi remiszenciája is kísértette. Ámde az áldozat, amelyet Kant e fejezettel az architektonikus szimmétria iránt érzett szeretetének hoz, fölötte nagy. Minden igazsággal szembehelyezkedve, minden lehetséges realitás foglatjának az — úgy kell mondanunk — groteszk képzetét az ész lényeges és szükség-szerű gondolatává teszi. Hogy ezt a gondolatot levezethesse, ahhoz a hamis állításhoz folyamodik Kant, hogy az egyes dolgokra vonatkozó ismeretünk úgy jön létre, hogy általános fogalmaknak, tehát valamely legeslegáltalánosabb fogalomnak is, amely minden realitást *magában* foglalna, egyre jobban és jobban szűkítjük a körét. Ez az állítása éppannyira ellenmond saját tanának, mint az igazságnak; minthogy éppen ellenkezőleg, ismeretünket, amely az egyes dologból indul ki, általános fogalomná tágítjuk, s valamennyi általános fogalom a reális, egyes, szemléleti, megismert dolgokból való elvonatkozás (absztrakció) útján jön létre, amelyet folytathatunk a legeslegáltalánosabb fogalomig, amely végül mindent maga *alá* foglal, de úgyszólván semmit sem foglal *magában*. Kant tehát e helyütt ismerő-tehetségünknek az eljárását valósággal a fejetetejére állította és ezért még akár azzal is vá-

oldolható volna, hogy alkalmat szolgáltatott arra, hogy a napjainkban híressé vált filozófiai szélhámosságokra, amely a helyett, hogy a fogalmakat a dolgokból elvont gondolatoknak ismerné el, megfordítva, a fogalmakat teszi első helyre s a dolgokban csak konkrét fogalmakat lát és ily módon a kifordított világot viszi vásárra, mint filozófiai bohócmutatványt, amelynek természetesen nagy jelentőséget kellett aratnia.

Ha elfogadjuk is, hogy minden észnek el kell jutnia, vagy legalább, hogy minden ész eljuthat a kinyilatkoztatás nélkül is az Isten fogalmához, azaz nyilván csakis a kauzalitás fonalán történik; annyira nyilvánvaló ez, hogy bizonyításra nem is szorul. Ezért mondja Christian Wolf is (*Cosmologia generalis, praefatio*, 1. oldal): «Valóban a természetes théológiában az Istenség létezését kozmológiai elvekből bizonyítjuk. A mindenségnek és a természet rendjének esetlegessége, kapcsolatban a végtelenség lehetetlenségével, az a lépcső, amelyen e látható világból kiindulva az Istenhez emelkedünk.» És előtte megmondta már Leibniz is, vonatkozással az oksági törvényre: «E nagy elv nélkül sohasem tudnók Isten létezését bizonyítani.» (*Théodicée*, 44. §.) És ugyanígy Clarke-kal⁽⁷⁰⁾ folytatott vitájában (126. §.): «Ki merem mondani, hogy e nélkül a nagy elv nélkül nem tudnánk eljutni Isten létezésének a bizonyításához.» Viszont a szóbanforgó fejezetben kifejtett gondolat annyira távol van attól, hogy az észnek lényeges és szükségszerű gondolata legyen,

⁽⁷⁰⁾ Samuel Clarke, angol matematikus és filozófus (1675—1729).

hogy inkább úgy tekinthető, mint egyik remekbe készült torzalkotása a skolasztika korának, ennek a különös körülmények folytán a legfurcsább mellékutakra és visszásságokba tévedt korszaknak, amelyhez fogható nincs a világtörténetben, s amely soha többé nem térhet vissza. Ez a skolasztika, mikor elérte fejlődése tetőpontját, Isten létezésének főbizonyítékául valóban az *ens realissimum* fogalmát használta föl s minden más bizonyítékot csak mellékesen, járulékosan használt; ez azonban tanítási módszer csupán és semmit sem bizonyít a teológiának eredetére vonatkozólag az emberi szellemben. Kant a skolasztika eljárását e helyütt az ész eljárásának fogta fel, ami általában többször megesett vele. Ha igaz volna, hogy az Isten ideája, az ész lényeges törvényei szerint, a diszjunktív (szétválasztó) ítéletből támad, a legreálisabb lényre vonatkozó idea alakjában, akkor ez az idea minden bizonnal fölmerült volna az ókor filozófusaiban is; ámde az *ens realissimum*-nak sehol sincs nyoma, a régi filozófusok egyikénél sem, noha ezek közül néhány valóban tanítja egy világ-alkotónak a létét, ez azonban csak a már nélküle is meglévő matériának a formálója (*δημιουργος*), akinek létezésére kizárólag az okság törvényéből következtetnek. Sextus Empiricus (*Adversus mathematicos*, IX. könyv, 88. §.) idézi ugyan Kleanthesnek ⁽⁷¹⁾ egy okoskodását, amelyet némelyek az ontológiai bizonyítéknak

(71) *Sextus Empiricus*, görög szkeptikus orvos, Alexandriában és Athénben élt Kr. u. 200 körül. — *Kleanthes*, görög filozófus, Zeno tanítványa (Kr. e. 331–233).

tartanak. Csakhogy nem az, hanem csupán a következő analógiából való következtetés: mint-hogy t. i. a tapasztalat azt tanítja, hogy a földön az *egyik* lény mindig kiválóbb, mint a másik, és mint legkiválóbb, az ember zárja le a sort, ámde az embernek még sok hibája van, ennél fogva kell lenni még kiválóbbaknak és legvégül kell lenni egy legeslegkiválóbb (*καταριστον, αριστον*) lénynek is, és ez volna az Isten.

...és a spekulatív theológia most következő részletes cáfolásáról röviden annyi csak a megjegyezni valóm, hogy az, mint általában az ész három úgynevezett ideájának az egész bírálata, tehát a tiszta ész egész dialektikája, bizonyos értelemben az egész munkának célja ugyan, mindazáltal e polemikus résznek voltaképpen nincs oly teljesen általános, maradandó és tisztára filozófiai érdekessége, mint a megelőző elméleti résznek, vagyis az esztetikának és az analitikának, hanem inkább időhöz és helyhez kötött az érdekessége, amennyiben különös vonatkozásban van annak az Európában egészen Kantig uralkodó filozófiának a főmozzanataival, amelynek teljes megdöntése azonban e polémia révén Kantnak mégis halhatatlan érdeméül szolgál.

Kant kiküszöbölte a filozófiából a theizmust, minthogy a filozófiában, amely tudomány és nem hittan, csak az foglalhat helyet, ami vagy empirikusan adva van, vagy helytálló bizonyítékokkal meg van állapítva. Itt természetesen csak az igazi, komolyan értett, igazságra és nem másra törekvő filozófiáról van szó, nem pedig az egyetemek móka-filozófiájáról, amelyben most is csak úgy, mint azelőtt, a spekulatív theológia játssza a főszerepet, s amelyben a lélek minden teketória nélkül úgy lép fel ma is, mint ismert személy. Mert ez az az illetményekkel és tiszteletdíjakkal,

sőt még udvari tanácsosi címekkel is ellátott filozófia, amely — magasságából kevélyen tekintve alá — a magamfajta emberkéket negyven esztendőn át egyáltalán észre sem veszi és szíves-örömet szabadulna az öreg *Kant*-tól is, a maga bírálataival egyetemben, hogy tele tudóvel harsoghassa Leibniz dicsőségét.

Meg kell jegyeznem továbbá ehelyütt, hogy amint *Kant*ot a kauzalitási fogalom aprioritásáról szóló tanára, saját vallomása szerint, *Hume*-nak e fogalomra vonatkozó szkepszise vezette rá, talán *Kant*nak minden spekulatív teológiáról adott bírálatára is *Hume*-nak minden népies teológiáról adott bírálata szolgáltatott alkalmat, amelyet *Hume* olvasásra oly méltó «Natural history of religion» és «Dialogues on natural religion»⁽⁷²⁾ című munkáiban fejtett ki, úgyhogy *Kant* némiképp ezeket akarta kiegészíteni. Mert *Hume*-nak elsőhelyen említett munkája voltaképp a népies teológiának bírálata, amelynek ki akarja mutatni a szánalmasságát s egyben utalni akar vele szemben tiszteletteljesen a racionális vagy spekulatív teológiára, mint az igazira. *Kant* pedig feltárja most ez utóbbinak az alap nélkül valóságát, ellenben érintetlenül hagyja a népies teológiát, sőt megnemesített alakban úgy állítja fel, mint erkölcsi érzésre támaszkodó hitet. Ezt később a füzfa-filozófusok elcsavarták ész-hallomásokká, Isten-tudatokká,

(72) David *Hume*, angol filozófus (1711—1776). *The natural history of religion* (A vallás természetrajza) 1755-ben, a *Dialogues concerning natural religion* (A természetes vallásra vonatkozó párbeszéd) 1779-ben jelent meg.

vagy az érzékfölöttinek, az Istenségnek intellektuális szemléletévé s más effélékké, míg Kant, amikor régi, tisztos tévedéseket ledöntött és a dolog veszedelmességét ismerte, egyelőre, az erkölcsztheológia révén, inkább csak egy pár gyöngét támaszt akart elhelyezni, hogy az összeomlás ne őt érje, hanem hogy időt nyerjen arra, hogy eltávozhasson.

Ami már most magát a rombolást illeti, az Isten léteire vonatkozó *ontológiai* bizonyítás megcáfolásához még egyáltalán nem volt szükség az ész semmiféle bírálatára, amennyiben az esztetika és analitika előrebocsátása nélkül is nagyon könnyű megértetni, hogy az az ontológiai bizonyítás nem egyéb, mint fogalmakkal való szórás-szálhasogató játék, amelynek nincsen semmiféle bizonyító ereje. Már Aristoteles *Organon*-jában is van egy fejezet, amely tökéletesen elegendő az ontotheológiai bizonyítás megcáfolására, mintha csak szándékosan e célból íródott volna; az *Analytica posteriora* második könyvének hetedik fejezete ez a fejezet, amelyben többi között szóról-szóra ez olvasható: *a létezés sohasem tartozik a dolog lényegéhez* (*existentia nunquam ad essentiam rei pertinet*).

A *kozmológiai* bizonyítás cáfolata nem egyéb, mint a bírálat addig előadott tanításának alkalmazása egy adott esetre, és nincs mit felhozni ellene.

A *fizikotheológiai* bizonyítás⁽⁷³⁾ kibővítése csu-

(73) Isten létének *fizikotheológiai* (vagy *teleológiai*) bizonyítása a világ célszerűségéből, rendjéből következtet a világ isteni alkotójára.

pán e kozmológiainak, amelyet föltételez, és részletes cáfolatát csak az ítélőerő bírálatában kapja meg. Olvasóimat erre vonatkozólag «Az akaratról a természetben» (*Über den Willen in der Natur*) című munkámnak «Összehasonlító anatómia» című szakaszára utalom.

Kant, mint említettük, e bizonyítások bírálatában csak a spekulatív theológiával törődik és az iskolára szorítkozik. Ha ellenben szem előtt tartotta volna az életet és a népies theológiát is, akkor hozzá kellett volna csatolnia a három bizonyításhoz még egy negyediket is, amely a nagy tömeg szemében voltaképpen a leghatásosabb és *Kant* műnyelvén legtalálóbban a *keraunológiai* ⁽⁷⁴⁾ bizonyításnak volna nevezhető. Ez az a bizonyítás, amely az ember segélyreszorultságán, tehetetlenségén és függőségén alapul, szemben végtelenül felsőségesebb, kifürkészhetetlen és többnyire bajjal fenyegető természeti hatalmakkal; amihez hozzájárul még az embernek az a természetes hajlama, hogy mindent személyesítsen, és végül az a reménye is, hogy könyörgéssel és hizelgéssel, valamint ajándékokkal is elérhet valamit. Minden emberi vállalkozásban van ugyanis valami, ami nem függ tőlünk és nem számítható ki; az a kívánság, hogy ezt a valamit megnyerjük a magunk számára, eredete az isteneknek. A földön az első félelem teremtette meg az isteneket: régi igazmondása ez *Petronius*nak. Főleg ezt a bizonyítást bírálja *Hume*, aki főntebb említett munkáiban valósággal úgy jelentkezik, mint *Kant* elődje.

(74) *Keraunos* a lecsapó villám görög neve.

Akiket azonban Kant a spekulatív theológiára vonatkozó bírálatával tartós zavarba hozott, azok a filozófiai professzorok, akiknek, minthogy keresztény kormányok zsoldján élnek, nem szabad a főhitecikkelyt cserben hagyniok.* Hogyan segítenek hát magukon ezek az urak? — Egyszerűen azt állítják, hogy Isten létezése önmagától értődik. — No lám! miután a régi világ, saját lelkiismeretének a rovására, csodákat művelt, hogy bebizonyítsa, az új világ pedig, értelme rovására, ontológiai, kozmológiai és fizikotheológiai bizonyítékokat vonultatott fel, — ezeknél az uraknál most egyszerre csak önként értődik. És ebből az önkényt értődő Istenből magyarázzák meg aztán ők a világot: ez az ő filozófiájuk.

Egészen Kant-ig valóságos dilemma állt fenn szilárdan a materializmus és a theizmus között, vagyis a között a két feltevés között, hogy

* Kant ezt mondta: «Nagy képtelenség az észről várni felvilágosítást és mégis előre megszabni az észnek, hogy a fölvilágosítás szükségszerűen melyik oldalra lyukadjon ki.» (A tiszta ész bírálata, 747. oldal; V, 775.) Ezzel szemben a következő naivítás egy korunkbeli filozófiai professzornak a kijelentése: «Ha valamely filozófia tagadja a kereszténység alapeszméinek realitását, akkor vagy hamis, vagy ha igaz is, mégis használhatatlan» — t. i. a filozófia professzornak számára. Az elhunyt Bachmann professzor volt az, aki a «Jena'sche Litteraturzeitung»-ban (1840 július, 126. sz.) ilyen indiszkrét módon kifecsegte volt valamennyi kollégájának a vezérelvét. Egyébként figyelemre méltóan jellemzi az egyetemi filozófiát, ahogy itt az igazságnak, ha nem akar illeszkedni és alkalmazkodni, minden teketória nélkül ajtót mutatnak, ilyenformán: «Lódulj, igazság! mi nem használhatunk. Tartozunk tán neked valamivel? Te fizetsz bennünket? — Lódulj hát!»

vajjon vak véletlenség vagy pedig egy célok és fogalmak szerint kívülről rendező intelligencia hozta-e létre a világot, és harmadik eshetőségről szó sem volt. Ennélfogva az atheizmus és a materializmus ugyanaz volt. Innen eredt az a kétely, vajjon lehet-e olyan atheista, vagyis olyan ember, aki valóban a vak véletlenségnek tulajdoníthatná a természetnek, főként az organikus természetnek, oly szertelenül célszerű elrendezését. Olvassuk el például Bacon tanulmányaiból (sermones fideles) a 16.-at, amely az atheizmusról szól⁽⁷⁵⁾. A nagy tömegnek és az angoloknak, akik ily dolgokban teljesen a nagy tömeghez, a mobhoz, tartoznak, még ma is ez a véleménye, még leghíresebb tudósaiknak is. Olvassuk el például R. Owen⁽⁷⁶⁾: Összehasonlító csonttanának (1855) az előszavában a 11. és 12. oldalt, ahol még mindig ott áll a régi dilemma előtt egyrészt Demokritos és Epikuros, másrészt valamely *intelligencia* (értelem) között, amelyben oly lénynek, a minő az ember, megvolt az *ismerete*, mielőtt az ember megjelent. Minden célszerűségnek valamely *intelligenciából* kell kiindulnia: ebben még álmában sem jutott eszébe kételkednie. Hiszen 1853 szept. 5-én az *Académie des sciences*-ban, ahol ezt az ott kissé módosított előszót fölolvasta, gyermeki naivitással ezt mondta: *a teleológia*⁽⁷⁷⁾ vagy *a tudományos theológia* (1853, szeptemberi

⁽⁷⁵⁾ Francis Bacon (*Verulami Baco*), angol államférfi és filozófus (1561—1626). Idézett műve: *Erkölcsei, gazdasági és politikai tanulmányok* 1597-ben jelent meg.

⁽⁷⁶⁾ Richard Owen, angol természettudós, anatómus (1804—1892).

⁽⁷⁷⁾ *Teleológia*: célszerűségi tan.

Jelentések), ez a kettő az ő számára közvetlenül egy! Ha a természetben valami célszerű, nos, akkor ez a szándéknak, a megfontolásnak, az intelligenciának a műve. Hát természetesen mit is törődik az ilyen angol ember vagy az *Académie des sciences* az «Ítézőő bírálata»-val, vagy éppen az én könyvemmel «Az akaratról a természetben?» Ilyen mélyre nem tekintenek alá ezek az urak. Hiszen ezek az «illusztris kollégák» megvetik a metafizikát és a német filozófiát: — ők a vén asszonyok filozófiájához igazodnak. Az említett diszjunktív (szétválasztó) felsőtételnek, a materializmus és theizmus közti említett dilemmának az érvényessége azonban azon a föltevésen alapszik, hogy az élénk táruló világ a «*Ding-an-sich*»-ek világa, s hogy ennél fogva a dolgoknak nincs is semmiféle más rendje, mint az empirikus. Miután azonban a világ és a világ rendje, Kant révén, pusztá jelenséggé lett, amelynek törvényei főként elménk formáin nyugszanak, nem volt szükség többé arra, hogy a dolgok és a világ létezését és mivoltát azoknak a változásoknak az analógiájára magyarázzuk meg, amelyeket a világban észlelünk vagy felidézünk, és arra sem volt szükség többé, hogy az, amit eszköznek és célnak fogunk fel, szintén efféle ismeret következtében jöjjön létre. Kant tehát, amidőn a jelenség és a «*Ding-an-sich*» fontos megkülönböztetésével kirántotta az alapot a theizmus alól, másrészt megnyitotta az utat a létezésnek egészen másfajta és mélyebb értelmű magyarázatai felé.

Az ész természetes dialektikájának végső szándékairól szóló fejezetben azt állítja Kant, hogy a három transzcendens idea, mint szabályozó elv,

értékes a természet megismerésének haladása szempontjából. De Kant bajosan vehette komolyan ezt az állítást. Legalább is ennek az állításnak az ellenkezője, hogy t. i. a szóbanforgó föltételezések gátolnak és elfojtanak minden természetbúvárkodást, kétségtelen minden természetbúvár előtt. Hogy példán is kipróbáljuk ezt, fontoljuk meg, vajjon valamely léleknek, mint immateriális, egyszerű, gondolkodó szubstanciának, a föltételezése előmozdította volna-e vagy pedig a legnagyobb mértékben hátráltatta volna-e azokat az igazságokat, amelyeket *Cabanis* oly szépen kifejtett, vagy *Flourens*, *Marshall Hall* és *Ch. Bell* fölfedezéseit. ⁽⁷⁸⁾ Sőt maga Kant is azt mondja (*Prolegomena*, 44. §), «hogy az ész ideái a természet ész-ismeretének vezérelveivel szembe helyezkednek és azokat gátolják».

Nagy Frigyesnek bizonyára nem legkisebb érdemei közé tartozik, hogy uralkodása alatt Kant kifejlődhetett és «A tiszta ész bírálatá»-t közzétehetette. Bármely más kormány zsoldján élő professzor bajosan mert volna ilyesmit megtenni. Már a nagy király utódja megígértette Kanttal, hogy nem ír többet.

(78) *Pierre Jean Georges Cabanis*, francia orvos és fiziológiai lélekbúvár (1757—1808). — *M. J. P. Flourens*, francia tudós, a kísérleti agy-fiziológia megalapítója (1784—1867). — *Marshall Hall*, angol fiziológus (1790—1857). — *Charles Bell*, angol sebész és anatómus (1774—1842).

A Kant-féle filozófia erkölcsstani részének bírálata alól ehelyütt fölmentettnek tekinthetném magamat, amennyiben 22 évvel később részletesebb és alaposabb bírálatát adtam, mint ehelyütt, «Az erkölcsstan két alapproblémája» című munkámban. Mindazáltal az, amit az első kiadásból itt megtartottam, s aminek már a teljesség okából sem volt szabad elmaradnia, célszerű bevezető gyakorlatul szolgálhat ahhoz a későbbi és sokkal alaposabb bírálathoz, amelyre ennél fogva, a fődologban, az olvasót utalom.

Az architektonikus szimmetria iránt érzett szeretet megkívánta, hogy az elméleti észnek is meglegyen a maga párja. A skolasztikusok *intellectus practicus*-a amely viszont Aristoteles *νοῦς πρακτικὸς*-ából származik, (De anima, III. 10. és Politica, VII. 14. fejezet: *az ész ugyanis vagy gyakorlati vagy elméleti*), készen adja a szót. Csakhogy Kantnál ez a szó egészen mást jelöl meg, nem mint ott a technikára irányuló ész. Kantnál a gyakorlati ész úgy lép föl, mint forrása és eredete az emberi cselekvés tagadhatatlan erkölcsi jelentőségének, valamint minden erénynek, minden nemeslelkűségnek és a szentség minden elérhető fokának is. Ez tehát mind pusztán észből eredne és nem kívánna meg semmit az észen kívül. Eszesen cselekedni és erényesen, nemesen, szentül cselekedni egy és ugyanaz volna, viszont

önzően, gonoszul, bűnösen cselekedni csakis annyi volna, mint esztelenül cselekedni. Csak-hogy minden kor, minden nép, minden nyelv nagyon határozottan megkülönböztette egymástól mindig ezt a kettőt és teljesen kétfélének tartotta, mintahogy ugyanezt teszik még a mai napig is mindazok, akik az újabb iskola nyelvéről semmit sem tudnak, vagyis az egész világ, egy kis csapat német tudós kivételével. A többiek mind két teljesen különböző dolgot értenek erényes élet és eszes élet alatt. Hogy a keresztény vallás felséges alapítója, akinek életét minden erény mintaképeül állítják elének, a *legesleg-eszesebb* ember lett volna, ezt a beszédet nagyon méltatlannak, sőt esetleg káromlónak is mondanák, valamint szinte úgy azt is, ha valaki azt mondaná, hogy parancsai csak a legjobb utasítást tartalmazzák a teljesen *eszes életre*. Továbbá ha valaki e parancsokhoz képest, ahelyett, hogy magára és saját jövőendő szükségleteire gondolna jóelőre, mindenkor csak másoknak nagyobb jelenlévő hiányán segít, minden más tekintet nélkül, sőt mindenét a szegényeknek ajándékozza, hogy aztán, minden segédeszköz híján, elmenjen az erényt, amelyet ő maga gyakorolt, prédikálni másoknak is: ezt mindenki joggal tiszteli; de ki merné az *eszesség* csúcspontjaként magasztalni? És végül, ki dicséri úgy, mint rendkívül eszes cselekedetet, azt, hogy Winkelried Arnold, túlcsapongó nemeslelkűséggel, az ellenséges dárdákat összefogta a saját teste ellen, azért, hogy honfitársait diadalhoz segítse és megmentse? — Ha ellenben látunk olyan embert, aki, ifjúságától fogva, ritka megfontolással azon van, hogy meg-

szerezze magának az eszközöket a gondnélküli megélhetésre, a feleség és a gyermekek eltartására, jó hírnévre az emberek között, külső tisztességre és kitüntetésre, és eközben vigyáz, hogy jelen élvezetek ingere, vagy az a viszketeg, hogy a hatalmasok gőgjével dacoljon, vagy az a vágy, hogy elszenvedett sértésekért vagy meg nem érdemelt megaláztatásért bosszút álljon, vagy az a vonzóerő, amely haszontalan esztetikai, vagy filozófiai szellemi foglalkozásban vagy utazásokban rejlik országokba, amiket érdemes megnézni, — szóval, aki vigyáz, hogy mindez és más ehhez hasonló félre ne vezesse és arra ne csábítsa, hogy kitűzött célját valaha is szem elől tévessze, hanem aki nagy következetességgel csakis a cél felé törekszik: ki meri tagadni, hogy az ilyen filiszter egyenesen rendkívül *eszes?* még az esetben is, ha nem átalott volna olykor nem éppen dicséretes, de veszélytelen eszközökkel is élni. Sőt mi több: ha valamely gazfickó fölényes agyafúrtsággal, jól átgondolt terv szerint, gazdagságra, kitüntetésekre, sőt trónusokra és koronákra tesz szert, azután a legfinomabb álnoksággal szomszédos államokat behálóz, azokat egyenként lebírja és végül világhódítónak lesz, s eközben vigyáz, hogy jogra vagy emberiességre való semmiféle tekintet félre ne vezesse, hanem éles következetességgel mindent eltapos és összezúz, ami tervének útjába áll, részvét nélkül milliókat mindenfajta szerencsétlenségbe, milliókat vérbe és halálba dönt, de híveit és segítőtársait királyilag megjutalmazza és mindenkor megvédi, soha semmiről meg nem feledkezve és végül ily módon eléri célját: ki nem látja be, hogy az ilyen em-

bernek rendkívül eszesen kellett munkához látnia; hogy úgy, amint a tervek kovácsolásához hatalmas értelemre, a tervek megvalósításához az ész hatalmas uralmára, sőt elsősorban *gyakorlati észre* volt szüksége? — Vagy talán azok az utasítások is, amelyeket az okos és következetes, megfontolt és messzelátó Machiavelli ad a fejedelemnek, *esztelenek*?*

Mint hogy a gonoszság nagyon jól megfér az ésszel, sőt éppen ebben az együttesben válik valóban félelmetessé, éppúgy fordítva, együttjár néha a nemeslelkűség is esztelenséggel. Ide sorolható Coriolanus tette is, a ki miután évek során át minden erejét arra használta fel, hogy bosszút állhasson a rómaiakon, most amikor elkövetkezett végre az ideje, a szenátus könyörgésére s anyja és felesége sírására ellágyul, az oly hosszasan és vesződéségesen előkészített bosszúról lemond, sőt amennyiben ily módon magára vonja a volszkok jogos haragját, meghal azokért a

* Mellesleg: Machiavelli problémája annak a kérdésnek megoldása volt, miként tarthatja fenn magát a fejedelem *jöltétlenül* a trónon, belső és külső ellenségek dacára. Problémája tehát egyáltalán nem az az erkölcsi probléma volt, vajjon valamely fejedelem, mint ember, akarjon-e ilyesmit vagy sem; hanem tisztára az a politikai probléma, hogy *ha* akar ilyet, miképpen valósíthatja meg. Erre a célra aztán úgy adja meg a probléma megoldását, mint ahogy valaki utasítást ír a sakkjátszáshoz, amikor valóban dőre-ség volna hiányát érezni a válasznak arra a kérdésre, vajjon erkölcsileg ajánlható-e egyáltalában a sakkjátzás. Machiavellinek munkája erkölcstelenségét szemére vetni éppúgy nem helyénvaló, mint ahogy nem volna helyénvaló szemére vetni a vívómesternek azt, hogy leckéjét nem a gyilkosság és ölés ellen irányuló erkölcsi felolvasással kezdi meg.

rómaiakért, akiknek hálátlanságát ismeri és oly nagy erőfeszítéssel meg is akarta büntetni. — Végül, a teljesség okáért, említsük meg azt is, hogy az ész nagyon jól összeférhet az értelmetlenséggel. Ez az eset akkor, amikor valaki egy ostoba vezérelvet választ ki magának, de azt következetességgel megvalósítja. Efféle példát adott Izabella királykisasszony, II. Fülöp leánya, aki megfogadta, hogy amíg Ostendét el nem foglalják, addig nem vált tiszta inget, és aki szavának is állt, három esztendőn át. Ide tartozik általában minden fogadalom, amelynek eredete a kauzalitás törvényének megfelelő belátás hiánya, vagyis az értelmetlenség; mindazáltal eszes dolog a fogadalmat teljesíteni, ha valaki egyszer már oly korlátolt értelmű, hogy megfogadta.

A mondottaknak megfelelően, azt látjuk, hogy még a közvetlenül *Kant* előtt fellépő írók is a lelkiismeretet, mint az erkölcsi gerjedelmek székhelyét, ellentétbe helyezik az ésszel. Így *Rousseau* is az *Emile* negyedik könyvében: «Az ész megcsal bennünket, de a lelkiismeret sohasem csal», és valamivel odébb: «Lehetetlenség a természetünkből folyó következményekkel megmagyarázni az éstől magától független lelkiismeret közvetlen elvét». Még odébb: «Természetes érzéseim a közérdek mellett szóltak, az eszem teljesen saját magammal törődött. . . . Hiába akarjuk az erényt magára az észre alapítani, miféle biztos alapra építhetjük hát?» — A *Réveries du promeneur* (A sétáló álmodozásai) 4. ik sétájában ezt írja: «Minden nehéz erkölcsi kérdésben mindig könnyen megtaláltam a megoldást, ha a lelkiismeret szavára hallgattam, sokkal inkább, mint az ész világos-

ságának segítségével.» Sőt már *Aristoteles* is határozottan azt mondja (*Ethica magna*, I. 5), hogy az erényeknek székhelye a léleknek esztelen részében van, nem pedig az eszes részében. Ennek megfelelően mondja *Stobaeus* (*Eclogæ*, II. 7. fejezet), mikor a peripatetikusokról ⁽⁷⁹⁾ beszél: «Azt hiszik, hogy az erkölcsi erény a léleknek ész nélkül szükkölködő részében székel, minthogy ehhez a vizsgálódáshoz a léleknek kétféle részét tételezik föl: az egyik ésszel felruházott, a másik ész nélkül szükkölködő. És az ésszel felruházott részbe helyezik a lelki nemességet, azután az okosságot, az éleslátást, a bölcsességet, a tanulékonytságot, az emlékezetet és hasonlókat; az ész nélkül szükkölködő részbe pedig a mértékletességet, az igazságosságot, a bátorságot és más erényeket, amelyeket erkölcsieknek neveznek.» És *Cicero* (*De natura Deorum*, III, 26—31. fejezet) terjedősen kifejti, hogy az ész szükséges eszköze és szerszáma minden gonosztettnek.

Én az észet úgy magyaráztam, mint a *fogalmak tehetségét*. Az általános, nem-szemléleti, csak szavak révén jelképezett és rögzített képzeteknek ez az egészen sajátos osztálya az, amely az embert az állattól megkülönbözteti és a földön az uralmat neki juttatja. Míg az állat a jelen rab-
szolgája, semmiféle más indító-okot (motivumot) nem ismer, mint közvetlenül érzékieket, s ennél fogva, ha ilyenek kínálkoznak számára, oly szükségszerűen vonzzák vagy taszítják őt, mint a

(79) *Stobaeus Johannes*, új-platonikus görög gondolkodó (Kr. u. az V. században). Több kivonatgyűjteményt készített. — A *peripatetikusok* *Aristoteles* tanítványai és követői.

vasat a mágnes, addig az emberben az ész adománya folytán felvirradt a meggondoltság. Ez képesíti őt arra, hogy — hátra és előre tekintve — életét és a világ folyását könnyen áttekintse a maga egészében, ez teszi őt függetlenné a jelentől, ez képesíti őt arra, hogy megfontoltan, tervszerűen és körültekintően járjon el, úgy rossz, mint jó irányban. De bármit tesz, tökéletes öntudattal teszi: pontosan tudja, hogyan dönt az akarata, mit választ minden egyes esetben és miféle más választás volt még lehetséges, a dologhoz képest, és ebből az öntudatos akarásból megtanulja ismerni önmagát és tükröződik cselekedeteiben. Mindezekben a vonatkozásokban, amelyek az ember cselekvésével kapcsolatosak, az ész *gyakorlatinak* mondható; elméletinek csak annyiban mondható, amennyiben azok a tárgyak, amelyekkel foglalkozik, nincsenek semmiféle vonatkozásban a gondolkodónak cselekvésével, hanem csakis elméletileg érdeklik őt; erre azonban csak igen kevés ember képes. Azt, amit ily értelemben *gyakorlati észnek* nevezünk, elég találóan jelöli meg a latin *prudentia* szó, amely Cicero szerint (*De natura Deorum*, II, 22) a *providentia* szó összevont alakja; ellenben a *ratio* szó, amikor szellemi erőre vonatkozik, többnyire a voltaképeni elméleti észet jelenti, bár a régiek nem tartották szem előtt szigorúan ezt a különbséget.

Az ész úgyszólván valamennyi emberben csaknem kizáróan gyakorlati irányú; mihelyt ebből az irányból kitér, elvész a gondolkodás uralma a cselekvés fölött, s ilyenkor áll ez: «Tudom, mi a jobb és helyeslem, de a rosszabbat teszem», vagy «Reggel terveket készítek és este ostoba-

ságokat csinálók»; vagyis ha az ember cselekvését nem a gondolkodása vezeti, hanem a jelen benyomása, csaknem az állat módjára, akkor nevezük őt *esztelennek* (anélkül, hogy ezzel erkölcsi rosszaságot vetnénk a szemére), bárha voltaképpen nem az esze hiányzik neki, hanem eszének a cselekvésére való alkalmazása, és bizonyos értelemben azt is mondhatnók, hogy az esze csakis elméleti, de nem gyakorlati. Emellett nagyon jó ember lehet, mint nem egy, aki nem tudja megállni, hogy az elébe kerülő szerencsétlenségek még áldozatok árán is ne segítsen, ellenben a saját adósságait nem fizeti ki. Nagy gonosztettek végrehajtására az ilyen esztelen jellem nem képes, mert képtelen az ehhez mindig szükséges tervszerűsége, színlelésre és önuralomra. De az erény igen magas fokára szintén bajosan fog eljutni, mert bármennyire hajlik is természeténél fogva a jóra, az egyes bűnös és gonosz gerjedelmek, amelyeknek minden ember alá van vetve, mégsem maradhatnak ki és ott, ahol nincs gyakorlati ész, amely változhatatlan vezérelveket és szilárd eltökéltségeket tart elébök, szükségképpen cselekedetekké is válnak.

Végül *gyakorlatinak* mutatkozik az ész legsajátosabbban azokban az igazán eszes jellemelekben, akiket éppen ezért a mindennapi életben gyakorlati filozófusoknak neveznek, s akik azzal tűnnek ki, hogy szokatlan egykedvűséggel fogadnak minden kellemetlen, valamint örvendetes eseményt, egyenletes a hangulatuk és szilárdan kitartanak elhatározásaik mellett. Valóban az ész uralkodása bennök, vagyis az inkább elvont, mint intuitív megismerés és ennél fogva az életnek a fogalmak

segítségével, általánosságban, nagyban és egészben való áttekintése az, ami egyszersmindenkorra megismertette őket a pillanatnyi benyomás csálóka voltával, minden dolgok állhatatlanságával, az élet rövidségével, az élvezetek ürességével, a szerencse forgandóságával és a véletlennek nagy és apró álnokságaival. Ennélfogva semmi sem éri őket váratlanul, s az, amit elvontan (*in abstracto*) tudnak, nem lepi meg őket és nem hozza ki őket a sodrúkból, mikor végül a valóságban és mint egyes dolog kerül elébük, nem úgy, mint a nem ennyire eszes jellemeket, akikre a jelen, a szemlélhető, a valóságos oly erővel hat, hogy a hideg, színtelen fogalmak egészen a tudat háttérébe szorulnak s az illetők, elfeledve minden elhatározást és vezérelvet, zsákmányaivá válnak mindenfajta indulatnak és szenvedélynek. Már első könyvem végén kifejtettem, hogy — véleményem szerint — a stoikus erkölctan eredetileg nem volt egyéb, mint utasítás valóban eszes életre, ily értelemben. Ezt magasztalja Horatius is ismételtén igen sok helyütt. Ide tartozik az ő *Nil admirari*-ja, valamint a delphii *Μηδεν αχαν* (*semmit túlzottan!*) A *Nil admirari*-t egészen téves «semmit sem csodálni»-val fordítani. Ez a horatiusi kijelentés nem annyira az elméletre, mint inkább a gyakorlatra vonatkozik és voltaképpen ezt akarja mondani: «Ne becsülj semmiféle tárgyat se föltétlenül, ne bolondulj bele semmibe se, ne hidd, hogy bárminek is a birtoka boldogságot adhat: valamely tárgyra irányuló minden mondhatatlan vágyakozás ingerkedő khiméra csupán, amelytől éppoly jól, de sokkal könnyebben megszabadulhatunk megvilágosodott ismeret,

mint megszerzett birtok útján.» Ily értelemben használja az *admirari* szót Cicero is (De divinatione, II, 2.). Tehát amit Horatius ért, az az *αθαμβια* (szenvedélyektől való mentesség) és az *ακαταπληξισ* (megdöbbenés-nélküliség), továbbá az *αθαυμασια* (csodálkozás-nélküliség) is, amit már Demokritos is a legfőbb jónak magasztalt (Clemens Alexandrinus : Stromatheis, II, 21; és vedd össze Strabo, I. 98. és 105. oldalt). Erényről és bűnről az élet ilyen eszessége mellett voltaképpen nincs is szó, hanem az észnek ez a gyakorlati használata azt a voltaképpeni kiváltságot érvényesíti, amely az embert az állattal szemben megilleti, s csakis ebben a tekintetben van értelme annak és engedhető meg, hogy az emberi méltóságról beszéljünk. ●

Valamennyi szóvátett és valamennyi elképzelhető esetben az eszes és esztelen cselekvés közti különbség azon fordul meg, vajjon az indító-okok (motivumok) elvont fogalmak-e, avagy szemléleti képzetek. Éppen ezért az a magyarázat, amelyet én adtam az észről, pontosan megegyezik minden idők és népek nyelvhasználatával, amelyet bizonyára senkisésem fog véletlen vagy önkényes valaminek tartani, hanem mindenki be fogja látni, hogy a különböző szellemi tehetségeknek minden emberben tudatos különbségéből eredt, amely tudatnak megfelelően beszél, amely azonban természetesen nem válik benne világos elvont meghatározássá. Elődeink nem csináltak szavakat anélkül, hogy határozott értelmet ne tulajdonítottak volna nekik, nem csináltak szavakat például talán csak azért, hogy filozófusok évszázadok múltán készen találják őket és meghatározzák,

mit kell alattuk gondolni; hanem teljesen határozott fogalmakat jelöltek meg velök. A szavak tehát nem uratlan jószágok immár és más értelmet tulajdonítani nekik, mint amilyen értelmük eddigé volt, visszaélés a szavakkal és oly szabadosság meghonosítása, amelynél fogva kiki minden szót tetszése szerinti értelemben használhatna, ami mérhetetlen zürzavar forrásává válnék. Már *Locke* részletesen kifejtette, hogy a filozófiában a legtöbb egyenetlenség a szavak hamis használatából ered. Vessünk csak, okulás kedvéért, egy pillantást arra a gyalázatos visszaélésre, amelyet gondolatszegény fűzfa-filozófusok űznek manapság a szubstancia, tudat, igazság, stb. szavakkal. A legújabbak kivételével minden idők valamennyi filozófusának az észre vonatkozó kijelentései és magyarázatai is éppúgy megegyeznek az én magyarázatommal, mint valamennyi népnek az ember szóbanforgó kiváltságára vonatkozó fogalmai. Olvassuk el, amit *Pláto* a Köztársaság negyedik könyvében és számtalan elszórt helyen λογισμονak vagy λογιστικον της φυχης-nek (a lélek gondolkozó erejének) nevez, amit *Cicero* mond (*De natura Deorum*, III, 26—31), amit *Leibniz*, *Locke* mond erre vonatkozólag az első könyvben már idézett helyeken.⁽⁸⁰⁾ Vége-hossza nem volna itt az idézeteknek, ha ki akarnók mutatni, hogy *Kant* előtt az összes filozófusok általában úgy

⁽⁸⁰⁾ *Schopenhauer* főműve első könyvének 8. §-ában a következő helyeket idézi: *Locke: Essay on human understanding* (Tanulmány az emberi értelemről), 2. könyv, 11. fejezet, 10. és 11. §.; *Leibniz: Nouveaux essays sur l'entendement humain* (Új tanulmányok az emberi értelemről), 2. könyv, 11. fejezet, 10. és 11. §.

beszéltek az észről, mint ahogy én értelmezem az észet, ha mindjárt nem is tudták teljes határozottsággal és világossággal megmagyarázni az ész mivoltát, oly módon, hogy ezt egy pontra vezették volna vissza. Hogy Kant fellépte előtt nem sok idővel mit értettek ész alatt, azt a maga egészében megtaláljuk Sulzer⁽⁸¹⁾ két értekezésében, elegendő filozófiai munkáinak első kötetében: az egyik «az ész fogalmának boncolása», a másik «az ész és nyelv kölcsönös befolyásáról». Ha ezzel szemben olvassuk, hogy a legújabb időben, Kant hibájának a hatása folytán, amely később lavinaszerűen megnövekedett, miképp beszélnek az észről, akkor kénytelen az ember azt föltételezni, hogy sem az ókor összes bölcseinek, sem a Kant előtti összes filozófusoknak nem volt egy csepp eszük sem, mert az észnek most fölfedezett közvetlen észrevevései, szemléletei, hallomásai, megsejtései oly ismeretlenek maradtak számukra, mint a mi számunkra a denevérek hatodik érzéke. Ami egyébként engem illet, be kell vallanom, hogy azt az észet, amely az érzékfölöttit, az abszolútumot, a vele történő hosszú históriákkal együtt, közvetlenül észreveszi, vagy hallja is, vagy intellektuálisan szemléli, a magam korlátoltságában én sem tudom másképp felfogni és elképzelni, csak éppen úgy, mint a denevérek hatodik érzékét. Azt azonban meg kell adnunk az ilyen mindent, ami tetszik, nyomban, közvetlenül észretevő ész találmányának vagy fölfedezésének, hogy páratlan kisegítő eszköz arra, hogy

⁽⁸¹⁾ Johann Georg Sulzer, német filozófus (1720—1779). «Elegendő filozófiai művei» 1773/85-ben jelentek meg.

minden *Kantok* és kanti észkritikák dacára saját magát és megrögzített kedvenc ideáit az elképzelhető legkönnyebb szerrel kiszabadítsa a csávából. Úgy maga a találmány, mint a fogadtatás, amelyben részesült, becsületére válik a kornak.

De míg azt, ami az észnek (*Vernunft*, το λογισμον, ή φρονησις, *ratio*, *raison*, *reason*) lényege, minden korok valamennyi filozófusa, a maga egészében és általánosságában, helyesen felismerte, habár nem is határozta meg elég élesen, sem pedig egy pontra vissza nem vezette, addig az, hogy mi az értelem (*Verstand*, νοϋς, δϋανοια, *intellectus*, *esprit*, *intellect*, *understanding*), nem vált előttük annyira világossá; ezért aztán gyakran össze is keverik az ésszel, s éppen ezért nem jutnak el az ész lényegének egészen tökéletes, tiszta és egyszerű magyarázatához sem. A keresztény filozófusoknál pedig az ész fogalma még valami egészen idegenszerű mellékjelentést is kapott, a kinyilatkoztatással való ellentéte révén, s ebből kiindulva állítják azután sokan, még pedig joggal, hogy az erényre vonatkozó kötelezettség ismerete pusztán észből is, vagyis kinyilatkoztatás nélkül is lehetséges. Sőt még Kant fejtegetésére és szóhasználatára is bizonyosan befolyással volt ez a szempont. Ámde az említett ellentét voltaképpen pozitív, történeti jelentőségű és ennél fogva a filozófiában idegen elem, amelytől a filozófiát mentesíteni kell.

Elvárhattuk volna, hogy Kant az elméleti és gyakorlati észről adott bírálataiban abból induljon ki, hogy kifejti az észnek általában a mivoltát s miután így megállapította a *genus*-t, áttér mindkét *species*-nek a magyarázatára, kimutat-

ván, hogy ugyanaz az ész miként nyilvánul meg két ily különböző módon s főjellegét megtartván, mégis miként bizonyul ugyanannak. De mindebből semmit sem találunk Kantnál. Azt már kimutattam, hogy mennyire ki nem elégítők, ingadozók és diszharmónikusak azok a magyarázatok, amelyeket a tiszta ész bírálatában arra a tehetségre vonatkozólag nyújt, amelyet megbírál. A *gyakorlati* ész felbukkan már bejelentés nélkül a tiszta ész bírálatában és később a külön neki szentelt bírálatban úgy szerepel, mint elintézett dolog, minden további beszámoló nélkül s anélkül, hogy minden idők és népek lábball taposott nyelvhasználatának, vagy a legnagyobb korábbi filozófusok fogalommeghatározásainak szabad volna szót emelniök. Mindent egybevetve, az egyes helyekből megállapítható, hogy Kant véleménye szerint: az ész lényeges jellege az *a priori* elvek megismerése; minthogy pedig a cselekvés erkölcsi jelentőségének ismerete nem empirikus eredetű, tehát ez is *a priori* elv és ennél fogva az észből ered, amely ennyiben *gyakorlati*.

Az ész említett magyarázatának a helytelenségéről már eleget beszéltem. De ha ettől el is tekintünk, mennyire felületes és alaptalan eljárás itt a tapasztalattól való függetlenség egyetlen ismertető jegyét felhasználni a legkülönbeműbb dolgok egyesítésére s közben nem venni figyelembe többi, alapvetően lényeges, mérhetetlen különbségüket. Mert ha föltesszük is, bárha el nem fogadjuk, hogy a cselekvés erkölcsi jelentőségének ismerete valamely bennünk rejlő parancsból, valamely föltétlen «kell»-ből ered, még ez esetben is mennyire alapvetően külön-

böznék ez a parancs az ismeretnek azoktól az általános formáitól, amelyekről a tiszta ész bírálatában kimutatja, hogy a priori tudatunk van róluk, amely tudat segítségével előre kimondhatunk oly föltétlen *kénytelenséget*, amely érvényes minden lehető tapasztalatunkra. A különbség azonban egyrészt e között a *kénytelenség* között, minden objektumnak már a szubjektumban meghatározott e között a szükség-szerű formája között s másrészt a között az erkölcsi *«kell»* között — annyira ég és föld és annyira szembeötlő, hogy e kettőnek összehasonlítását a nem-empirikus ismeretfajta jegyében legfőlebb mint szellemes hasonlatot használhatjuk fel, de semmiesetre sem érvényesíthetjük úgy, mint filozófiai jogosultságot arra, hogy mindkettőnek az eredetét azonosítsuk.

Egyébként a gyakorlati ész e gyermekének, a föltétlen *«kell»*-nek vagy kategorikus imperativusznak a születési helye nem a gyakorlati észnek, hanem már a tiszta észnek a bírálatában van (802. oldal; V, 830.). A szülés erőszakos és csak egy *«ennélfogva»*-nak a születészet fogójával sikerül, amely kihívóan és vakmerően, sőt mondhatnók, arcátlanul beletolakodik két egymástól teljesen idegen és egyáltalán össze nem függő mondat közé, hogy mint előzményt és következményt kapcsolja egybe őket. Az a mondat ugyanis, amelyből Kant kiindul, az, hogy nemcsak szemléleti, hanem elvont indító-okok (motivumok) is elhatározásra bírnak bennünket és ezt a mondatot így fejezi ki: «Nemcsak ami ingerel, vagyis az érzéseket közvetlenül afficiálja, határozza meg az emberi önkényességet, hanem megvan

az a képességünk is, hogy arról alkotott képzetekkel, ami maga csak távolabbi módon hasznos vagy káros, győzzük le az érzéki vágyóképességünkre gyakorolt benyomásokat. Ezek a megfontolások arról, ami egész állapotunk szempontjából kívánatos, vagyis jó és hasznos, az észen alapszanak » (Tökéletesen helyes ; bárcsak mindig ilyen eszesen beszélne az észről!) Ez *ennélfogva* törvényeket is ad, amelyek parancsolóerejük (imperativuszok), vagyis a szabadságnak objektív törvényei és megmondják azt, aminek történnie kell, bárha tán soha meg sem történik!» Így, minden további hitelesítés nélkül, szökken bele a világba a kategorikus imperativusz, hogy ott uralkodjék a maga föltétlen «*kell*»-jével — ebből a fából való vasjogarral. Mert a «*kell*» fogalmában teljességgel és lényegesen benne rejlik a fenyegető büntetésnek vagy az ígért jutalmazásnak a tekintetbe vétele, még pedig mint szükségszerű föltétel, amely el sem választható tőle anélkül, hogy a «*kell*» fogalmát magát meg ne szüntesse és minden jelentésétől meg ne fossza ; ennélfogva a *föltétlen «kell»* fogalma *contradictio in adjecto*. Ezt a hibát meg kellett rónunk, bármennyire összefügg is egyébként Kantnak az erkölctan körül szerzett nagy érdemével, amely éppen abban áll, hogy az erkölctant megszabadította a tapasztalati világ minden elvétől, nevezetesen mindennemű közvetlen vagy közvetett boldogságtantól és valójában kimutatta, hogy az erény birodalma nem e világról való. Ez az érdeme annál nagyobb, mert már az összes régi filozófusok, az egyetlen Plátó kivételével, még pedig a peripatetikusok,

a stoikusok és az epikureusok egyaránt, igen különböző fogások segítségével, az erényt és a boldogságot hol az ok tétele alapján egymástól függővé akarták tenni, hol az ellenmondás tétele alapján egymással azonosítani akarták. Nem kevésbé éri ugyanez a szemrehányás az újabb kor összes filozófusait is, egészen Kantig. Az ő érdeme tehát ebben igen nagy; de az igazságosság megkívánja ehelyütt annak a megemléztetését is, hogy egyrészt Kant előadása és fejtegetése gyakran nem felel meg erkölestana tendenciájának és szellemének, másrészt pedig, hogy Kant, még így is, nem a legelső, aki az erényt minden boldogsági elvtől megtisztította. Mert már Plátó is, különösen a «Köztársaság»-ban, amelynek főtrendenciája éppen ez, határozottan azt tanítja, hogy az erényt egyedül önmagáért kell választani, még ha szerencsétlenség és gyalázat volna is vele elmaradhatatlanul összekapcsolva. De még inkább hirdeti a kereszténység a teljesen önzetlen erényt, amelyet nem is a halál utáni életben elkövetkező jutalomért gyakorolnak, hanem teljesen ellenszolgáltatás nélkül, az Isten iránti szeretetből, amennyiben nem a cselekedetek szülik a megigazolást, hanem egyedül a hit, amelyet, úgyszólván mint pusztá tünete, kísér az erény, amely ennél fogva teljesen ellenszolgáltatás nélkül és önmagától következik be. Olvassuk Luthert: *De libertate Christiana* (*A keresztény szabadságról*). A hindukat nem is akarom számba venni, akiknek szent könyvei a cselekedetek jutalmának reményét úgy festik, mint a sötétség útját, amely sohasem vezethet el a boldogsághoz. Ennyire tisztának nem talál-

juk Kant erénytanát, vagy inkább: kifejtése messze elmaradt a tan szelleme mögött, sőt mi több, következetlenségbe tévedt. Kantnak később letárgyalt *legfőbb jó*-jában azt találjuk, hogy az erény a boldogsággal párosul. Az eredetileg annyira föltétlen «kell» utólag mégis kiköt a maga számára egy föltételt, voltaképpen azért, hogy szabaduljon a belső ellenmondástól, amelylyel terheltlen nem élhet. A boldogság a legfőbb jóban nem akar ugyan voltaképpen az erény indító-oka (motivuma) lenni, de mégis úgy áll előttünk, mint valami titkos cikkely, amelynek jelenléte minden egyebet pusztá színleges szerződéssé tesz; voltaképpen nem jutalma az erénynek, de mégis önkéntes adomány, amely felé az erény, miután elvégezte munkáját, lopva kinyújtja a kezét. Győződjünk meg erről a «Gyakorlati ész bírálatá»-ból (a negyedik kiadás 223—266, a Rosenkranz-féle kiadás 264—295. oldala). Ugyanez a tendenciája Kant egész erkölcsztheológiájának is, amellyel éppen ezért az erkölcs tulajdonképpen megsemmisíti önmagát. Mert, ismétlem, minden oly erény, amelyet bármi módon valamely jutalom kedvéért gyakorolnak, okos, rendszeres, messzetekintő egoizmuson nyugszik.

A föltétlen «kell» tartalma, a gyakorlati ész alaptörvénye, a következő híres parancs: «Cselekedjél úgy, hogy akaratod szabályozó elve mindenkor beválhasson valamely általános törvényhozás elvéül is.» Ez az elv arra, aki szabályozó elvet kíván a saját akarata számára, azt a feladatot rója ki, hogy keressen szabályozó elvet valamennyi ember akarata számára. Már most az a kérdés, miként található meg az ilyen elv?

Nyilván nemcsak magamat, hanem valamennyi egyén összességét tekintetbe kell vennem, hogy saját viselkedésem szabályát megtaláljam. Így hát saját jólétem helyett különbség nélkül mindenkinek jóléte lesz a célom. Ez a cél azonban még mindig jólét marad. Majd azt találom, hogy mindenki csak akkor érezheti magát egyformán jól, ha kiki az idegen egoizmust választja saját egoizmusa korlátjául. Ebből természetesen az következik, hogy senkit sem szabad megkárosítanom, mert amennyiben ezt az elvet általánosan elfogadják, engem sem fognak megkárosítani; de ez az egyedüli oka annak, hogy amikor nincs még erkölcsi elvem, hanem azt csak keresem, miért kívánhatom, hogy ez legyen az általános törvény. Nyilvánvaló azonban, hogy ilyen módon a jólét utáni vágy, vagyis az egoizmus marad ennek az erkölcsi elvnek a forrása. Az államtudomány alapjául kitűnő volna, de mint az erkölctan alapja semmit sem ér. Mert aki keresi mindenké akaratának azt a szabályozó elvét, amelynek megállapítását a szóbanforgó erkölcsi elv feladatul tűzi ki, annak okvetlenül szüksége van sajátmagának is megint valamely szabályozó elvre, mert hiszen máskülönben minden közönbös volna rá nézve. Ez a szabályozó elv azonban csak a saját egoizmusa lehet, mert másoknak viselkedése csak erre van befolyással, s ennél fogva az illetőnek csak saját egoizmusa révén és csak a saját egoizmusára való tekintetből lehet akarata mások cselekvésére vonatkozólag, amely csak ily értelemben nem közönbös rá nézve. Igen naiv módon érteti meg ugyanezt velünk Kant is, a «Gyakorlati ész bírálata»-nak 123. olda-

lán (a Rosenkranz-féle kiadás 192. oldalán), ahol az akaratra vonatkozó szabályozó elv megkeresését így fejtegeti: «Ha mindenki teljes közönbösséggel nézné mások baját és *te beletartoznál* a dolgoknak ilyen rendjébe, vajjon beleegyeznél-e ebbe a rendbe?» — *Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!* — volna a kért bejegyzés szabályozó elve. Éppen így «Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében, a harmadik kiadás 56. oldalán (a Rosenkranz-féle kiadás 50. oldalán): «Az olyan akarat, amely elhatározná, hogy senkit sem segít bajában, összeütközésbe jutna önnönmagával, amennyiben előfordulhatnak esetek, amikor *ő neki magának szüksége van mások szeretetére és részvételére*, stb. Az erkölcstannak ez az elve, amely tehát, ha helyes világításban nézzük, nem egyéb, mint közvetett és elburkolt kifejezése ennek a régi, egyszerű alaptételnek: *amit nem kívánsz magadnak, ne tedd másnak*, — ennél fogva elsősorban és közvetlenül a tűrésre, a szenvedésre vonatkozik s csak ennek közvetítésével vonatkozik a cselekvésre; így tehát, amint mondtuk, egészen használható volna vezérfonalul az állam felállításához, amely a *jogtalanság elszűnésének* meggátolására irányul, s egyben szeretné megszerezni mindenki számára a jólét legnagyobb mennyiségét; de az erkölcstanban, ahol a vizsgálódás tárgya a *cselekvés mint cselekvés* és a cselekvés közvetlen jelentősége a *cselekvő* szempontjából, nem pedig a cselekvés következménye, a szenvedés vagy a cselekvés vonatkozása másokra, — az erkölcstanban a szóbanforgó szempont egyáltalán nem helyénvaló, mert alapjában véve megint

csak valamely boldogsági elvre, vagyis egoizmusra lyukad ki.

Nem osztozhatunk tehát Kantnak azon való örömeiben sem, hogy erkölcsstanának az elve nem materiális, vagyis nem olyan, amely valamely objektumot állapít meg indító-okul (motivumul), hanem merőben formális, és ily módon szimmetrikusan megfelel azoknak a formális törvényeknek, amelyekkel a tiszta ész bírálata ismertetett meg bennünket. Igaz ugyan, hogy ez az elv törvény helyett csak formula valamely törvény megtalálására, de egyrészt ez a formulánk megvolt már rövidebben és világosabban ebben: *amit nem kívánsz magadnak, ne tedd másnak*; másrészt pedig e formula analíziséből kitetszik, hogy tartalma nem más, mint saját boldogságunk szempontja, ennél fogva csak az eszes egoizmusnak szolgálhat, amelynek köszöni minden törvényes alkotmány is az eredetét.

Egy másik hiba, amelyet, minthogy mindenkinek az érzését megbotránkoztatja, gyakran korholtak s amelyet Schiller egy epigrammája is kigúnyol, az a pedáns tétel, hogy valamely cselekedetet, hogy valóban jó és érdemes cselekedet legyen, csakis az elismert törvény és a kötelesség fogalma iránt érzett tiszteletből és az ész számára elvontan tudatos szabályozó elv szerint kell végrehajtani, nem pedig valamely hajlamból, nem mások iránt érzett jóakaratból, nem lágyszívű részvétből, együttérzésből vagy szívbeli felbuzdulásból, amelyek (a «Gyakorlati ész bírálata» szerint, 213. oldal, Rosenkranz-féle kiadás 257. oldal) gyakran nagyon terhére is vannak jóakaró személyeknek, minthogy zavar-

sziják megfontolt vezető elveiket ; hanem a cselekedetnek nem szívesen és önmagunk kényszerítésével kell történnie. Ne felejtsük el, hogy eközben mégsem szabad a jutalom reményének befolyásolnia cselekedetünket s azután ítéljük meg ennek a követelménynek nagy képtelenségét. Sőt mi több, ez a követelmény valósággal ellenkezik az erény valódi szellemével ; az erény érdemességét nem a cselekedet teszi, hanem a cselekedet szívesége, a szeretet, amelyből a cselekedet fakad és amely nélkül a cselekedet élettelen. Ezért joggal tanítja a kereszténység is, hogy minden külső cselekedet értéktelen, ha nem abból a valódi érzületből fakad, amely az igazi szíves készségben és tiszta szeretetben áll, és hogy nem a végzett cselekedetek (*opera operata*), hanem a hit, a valódi érzület, amelyet egyedül a Szentlélek ad, nem pedig a szabad és megfontolt, csakis a törvényt szem előtt tartó akarat szül, üdvözít és vált meg. Kant azzal a követelményével, hogy minden erényes cselekedetnek a törvény iránt érzett tiszta, megfontolt tiszteletből és a törvénynek elvont szabályozó elvei szerint kell hidegen és minden hajlam nélkül, sőt annak ellenére megtörténnie, szakasztott úgy vagyunk, mintha valaki azt állítaná, hogy minden valódi műalkotásnak esztetikai szabályok jól megfontolt alkalmazásából kellene létrejönnie. Az egyik éppoly fonák, mint a másik. Arra a kérdésre, amelyet már Plátó és Seneca is tárgyalt, hogy vajjon az erényre meg lehet-e bárkit is tanítani, tagadó választ kell adnunk. Végül is rá kell szánnunk magunkat annak belátására, amiből eredt a malasztról szóló keresztény tan is,

hogy az erény, ami a fődolgot és a lényegét illeti, körülbelül úgy, mint a géniusz, az emberrel együtt születik, és hogy amily kevésbé képesíthet az esztétika valamennyi professzorának egyesült ereje bárkit is geniális alkotásokra, vagyis valódi műreemek teremtésére, éppoly kevésbé képesek az erkölcsstan összes professzorai és az erény prédikálói valamely alacsony jellemet erényes, nemes jellemmé átalakítani, aminek lehetetlensége sokkalta nyilvánvalóbb, mint az ólom átváltoztatásáé arannyá; és oly erkölcs-tannak és oly legfelsőbb erkölcsi elvnek a keresése, amely gyakorlati hatást érhetne el és az emberi nemet valóban átváltoztathatná és megjavíthatná, szakasztott mása a bölcsek köve keresésének. Arról a lehetőségről azonban, hogy az ember érzülete miképp változhat át teljesen (újjászületés), nem elvont ismeret (erkölcsstan), hanem intuitív ismeret (a malaszt hatása) következtében, részletesen szó esett negyedik könyvünknek a végén, amely könyv tartalma általában fölment engem annak a szüksége alól, hogy hosszasan időzzem ennél a kérdésnél.

Hogy Kant egyáltalán nem hatolt bele a cselekvések erkölcsi tartalmának tulajdonképpeni jelentőségébe, bizonyoság rá a legfőbb jóról szóló tana is, amely szerint a legfőbb jó az erény és boldogság szükségszerű egyesülése, még pedig úgy, hogy az erény érdemesség volna a boldogságra. Már az a logikai kifogás is érheti itt Kantot, hogy az érdemesség fogalma, amely itt a zsinórmértéket szolgáltatja, föltételez már valamely erkölcsstant zsinórmértékül a sajátmaga számára, úgyhogy nem lett volna szabad belőle

kiindulni. A mi negyedik könyvünkben arra az eredményre jutottunk, hogy minden valódi erény, miután elérte tetőfokát, végül teljes lemondásra vezet, amelyben minden akarás véget ér; a boldogság ellenben kielégült akarás, a kettő tehát gyökerében összeegyeztethetetlen. Annak számára, akit az én fejtegetésem megvilágosított, fölösleges volna a legfőbb jóra vonatkozó e Kant-féle felfogás teljes fonákságának a további boncolgatása. És függetlenül a magam pozitív fejtegetésétől ehelyütt nem volna értelme annak, hogy további negatív fejtegetésbe bocsátkozzam.

Kantnak az architektonikus szimmetria iránt érzett szeretete megnyilatkozik előttünk a «Gyakorlati ész bírálatá»-ban is, amennyiben rászabta ezt is teljesen a «Tiszta ész bírálatá»-ra és megint ugyanazokat a címeket és formákat alkalmazta, nyilvánvaló önkényességgel, amely különösen szembeötlő a szabadság kategóriáinak táblázatában.

A jogelmélet Kant egyik legkésőbbi munkája és oly gyöngé munka, hogy bárha teljességgel helytelenítem, mégis fölöslegesnek tartom ellene a polémiát, minthogy — minthacsak nem is ennek a nagy embernek a munkája, hanem valamely közönséges földi halandónak az alkotása volna — saját gyöngesége folytán természetes halállal kell kimúlnia. A jogelméletre vonatkozólag lemondok tehát a negatív eljárásról és hivatkozom a pozitív eljárásra, vagyis a jogelmélet rövid vázlatára, amely negyedik könyvünkben található. Kant jogelméletére vonatkozólag csak egy pár általános megjegyzésre szorítkozom ehelyütt. Azok a hibák, amelyeket, mint Kant állandó hibáit, a «Tiszta ész bírálatá»-nak vizsgálata közben megróttam, a jogelméletben oly túlzott mértékben jelentkeznek, hogy gyakran szinte azt hisszük, hogy a Kant-féle modor szatirikus paródiáját olvassuk, vagy legalább is egy kantianust hallunk. Két főhiba azonban a következő. Kant élesen el akarja választani a jogelméletet az erkölctantól (és azóta sokan akarták ezt), de azért nem akarja az előbbi pozitív törvényhozástól, vagyis önkényes kényszerítől függővé tenni, hanem a jog fogalmát tisztán és *a priori* önmagában fennállónak akarja hagyni. Ámde ez lehetetlen, minthogy a cselekvés, a maga erkölcsi jelentőségén és másokra

való fizikai vonatkozásán kívül, még mint lehetőséget sem tűr meg semmiféle harmadik szempontot. Amikor tehát Kant ezt mondja: «Jogi kötelesség az, amelyet ki lehet kényszeríteni», akkor ezt a «lehet»-et vagy fizikailag kell érteni, amely esetben minden jog pozitív és önkényes, valamint minden önkény is, amely érvényesíthető, jog; vagy pedig ezt a «lehet»-et erkölcsileg kell érteni és ez esetben ott vagyunk megint az erkölcsstan területén. Kantnál ennél fogva a jog fogalma ég és föld között lebeg, és nincs talaja, amelyben gyökerezhet; nálam ellenben az erkölcsstanba tartozik bele. Másodszor nála a jog fogalmának meghatározása egészen negatív és ennél fogva ki nem elégítő: * «Jog az, ami az egyének szabadságainak együttes fennállásával egymás mellett valamely általános törvény szerint összefér.» A szabadság (itt az empirikus, vagyis fizikai szabadság, nem az akarat erkölcsi szabadsága) a meg nem akadályozottságot jelenti, tehát merőben negatív tartalmú; egészen ugyanilyen a jelentése az együttes fennállásnak is; csupa negatív fogalommal van tehát dolgunk és nem kapunk semmiféle pozitív fogalmat, sőt azt sem tudjuk meg, miről is van szó voltaképpen, ha máshonnan nem tudjuk már. A fejtegetés során azután a legfonákabb nézetek alakulnak ki, mint például az, hogy a természetes állapotban, vagyis az államon kívül, egyáltalán nincs jog a tulajdonra, ami voltaképpen azt

* Habár a jog fogalma voltaképpen negatív, szemben a jogtalansággal, amely a pozitív kiindulópont, mindazáltal e fogalmak magyarázata még sem lehet teljességgel negatív.

jelenti, hogy minden jog pozitív, és ami a természetjogot a pozitív jogra alapítja, holott éppen fordítva kellene lennie; továbbá a jogi szerzeménynek a birtokbavételre való alapítása; a polgári alkotmány létesítésének erkölcsi kötelessége; a büntetőjog alapja és így tovább, amit, mint említettem, egytől-egyig nem tartok érdemesnek különös megcáfолásra. Időközben e Kant-féle tévedések is igen káros hatásúaknak bizonyultak, rég felismert és kimondott igazságokat megint összezavartak és elhomályosítottak, fura elméletekre, sok irkafirkára és civódásra szolgáltatott alkalmat. Ez természetesen nem lehet tartós állapot és már is látjuk, miként tör magának újra utat az igazság és a józan ész; ez utóbbiról tanuskodik, ellentétben oly sok nyakatekert elmélettel, J. C. F. Meister: *Természetjoga*, bárha ezért még nem tekintem ezt az elért tökéletesség mintájának.

Az előzmények után igen röviden végezhetek az «*Itélőerő bírálatá*»-val is. Csodálnunk kell, hogy Kant, akitől a művészet valóban idegen maradt és akiben — minden látszat szerint — csekély fogékonyság volt a szép iránt, sőt akinek ezenfelül valószínűleg arra sem volt alkalmja soha, hogy valamely jelentős műremeket lásson, és akinek végül, úgy látszik, még Goethéról sem volt tudomása, a századnak és a nemzetnek egyetlen testvéróriásáról, akit Kant mellé kell állítanunk, — mondom, csodálnunk kell, hogy Kant, mind ennek ellenére, miként szerezhett mégis nagy és maradandó érdemet a művészetnek és a szépnek filozófiai vizsgálata körül. Ez az érdem abban rejlik, hogy bármily sokat vizsgáltak volt is a szépet és a művészetet, a dolgot voltaképpen mindig empirikus álláspontból vették csak szemügyre és tényekre támaszkodva azt vizsgálták, hogy valamilyen *szép*-nek mondott objektumot miféle tulajdonság különböztet meg ugyanolyan fajta más objektumoktól. Ezen az úton kezdetben egészen speciális tételekhez, majd pedig általánosabbakhoz jutottak el. Igyekeztek elkülöníteni a valódi művészi szépet a nem-valóditól és igyekeztek megtalálni e valódiság ismertető jegyeit, amelyek azután megint szabályokul szolgálhattak. A művészetre vonatkozó minden vizsgálódásnak csaknem kizárólag

az volt a témája, hogy mi tetszik szépnek, mi nem; mit kell tehát utánozni, mire kell törekedni, mit kell kerülni; miféle szabályokat kell, legalább is negatív értelemben, megállapítani; szóval melyek az esztétikai gyönyörködés felkeltésére szolgáló eszközök, vagyis melyek azok az ehhez szükséges föltételek, amelyek az *objektumban* rejlenek. Ezt az utat választotta Aristoteles és ugyanezen az úton járt még a legújabb időben is Home, Burke, Winkelmann, Lessing, Herder és mások. A megtalált esztétikai tételek általánossága visszavezetett ugyan végül a szubjektumra is, és észrevették, hogy ha a szubjektumban mutatkozó okozatot kellőképp ismernék, akkor *a priori* meghatározhatnák ez okozatnak az objektumban rejlő okát is, már pedig csakis ily módon tehetne szert ez a vizsgálódás a tudomány bizonyosságára. Ez a belátás olykor-olykor pszichológiai fejtegetésekre vezetett, különösen pedig Alexander Baumgarten⁽⁸²⁾ dolgozta ki minden szépnek általános esztetikáját, amelyben az érzéki, tehát szemléleti ismeret tökéletességének fogalmából indult ki. E fogalom felállításával azonban mindjárt el is intézte a szubjektív részt is, és nyomban rátért az objektív és az erre vonatkozó gyakorlati részre. Kantnak a számára volt azonban fentartva itt is az az érdek, hogy komolyan és mélyen megvizsgálja *magát az ingert*, amelynek következtében az ingert okozó objektumot *szépnek* mond-

⁽⁸²⁾ Alexander Gottlieb Baumgarten, német filozófus, Wolff legnevesebb követője (1714–1762). Esztetikája (*Aesthetica*) 1750/1758-ban jelent meg.

juk, hogy e vizsgálat révén, ha lehetséges, megtalálja az inger alkatrészeit és feltételeit kedélyünkben. Az ő vizsgálódása ennél fogva teljesen a szubjektív irányban mozgott. Ez az út volt nyilvánvalóan a helyes, mert hogy valamely okozataiban adott jelenséget megmagyarázzunk, először pontosan kell ismernünk magát ezt az okozatot, hogy az ok mivoltát alaposan meghatározhassuk. Kant érdeme azonban e téren voltaképpen nem igen terjed sokkal többre, mint hogy a helyes utat megmutatta és hogy ideiglenesen megpróbált példát mutatni arra, hogy körülbelül miképp kell járni ezen az úton. Mert amit nyújtott, nem tekinthető objektív igazságnak és reális nyereségnek. Megadta e vizsgálódás módszerét, utat tört, de egyébként nem érte el a célt.

Az esztetikai ítélőerő bírálatánál először is az a megjegyzés kívánkozik ki belőlünk, hogy Kant megtartotta azt a módszert, amely egész filozófiáját jellemzi és amelyet főntebb részletelesen szemügyre vettem; ezen a módszeren azt értem, hogy az elvont ismeretből indul ki, hogy a szemléleti ismeret mélyére hatolhasson, úgy-hogy az elvont ismeretet úgyszólván sötét-kamarául használja, hogy a szemléleti ismeretet benne fogja fel és tekintse át. Mint ahogy a «Tiszta ész bírálatá»-ban az ítéletek formáitól várta a felvilágosítást egész szemléleti világunk ismeretére vonatkozólag, éppúgy az esztetikai ítélőerőnek ebben a bírálatában sem indul ki magából a szépből, a szemléleti, közvetetlen szépből, hanem a szépre vonatkozó *ítéletből*, amelyet igen csúf szóval ízlés-ítéletnek (*Geschmacks-*

urtheil) nevez. Ez Kantnak a problémája. Különösen megragadja figyelmét az a körülmény, hogy az ilyen ítélet nyilvánvalóan a szubjektumban végbemenő valamely folyamatnak a kijelentése, emellett azonban mégis oly általános érvényű, mintha az objektum valamely tulajdonságára vonatkoznék. Ez lepte meg őt, nem maga a szép. Mindig csak mások kijelentéseiből indul ki, a szépre vonatkozó ítéletből, nem magából a szépből. Innen van az, mintha teljességgel csak hallomásból ismerné a szépet, nem pedig közvetlenül. Egy igen értelmes vak ember, pontos kijelentésekből, amelyeket a színekről hallott, csaknem éppen így kieszelhetné a színek valamely elméletét. És valóban nem is igen szabad Kantnak a szépre vonatkozó bölcselkedéseit másképp felfognunk. Akkor aztán azt fogjuk találni, hogy elmélete nagyon elmés, sőt hogy helyel-közzel találó és igaz általános megjegyzéseket is tesz, de voltaképpen megoldása, amelyet a problémára vonatkozólag ad, annyira helytelen, oly mélyen alatta jár a tárgy méltóságának, hogy eszünkbe sem juthat objektív igazságnak tartani. Éppen ezért fölöslegesnek vélem Kant elméletének a megcáfolását is, és itt is utalok munkám pozitív részére.

Ami egész könyvének formáját illeti, megjegyzendő, hogy abból az ötletből fakadt, hogy a szép problémájának a kulcsa a *célszerűség* fogalmában található. Ezt az ötletet dedukálja Kant, ami egyáltalán nem nehéz, mint Kant utódaiból megtanultuk. Így jön létre már most a szép ismeretének barok egyesítése a természeti testek célszerűségének ismeretével *egy* ismerőtehetség-

ben, amelynek *ítélőerő* a neve, s így jön létre a két különmemű tárgy fejtegetése egy könyvben. Ezzel a három ismerőerővel, az ésszel, *ítélőerővel* és *értelemmel*, azután mindenféle szimmetrikus-architektonikus mulatságot rendez Kant, aminek a szeretete ebben a könyvben általában sokféleképpen megmutatkozik már abban is, hogy az egészset erőszakosan rászabja a «Tiszta ész bírálatá»-ra, legkülönösebben pedig az esztetikai *ítélőerő* hajánál fogva odavonszolt antinómiájában. Nagy következetlenség vádját is kovácsolhatná az ember abból, hogy miután a «Tiszta ész bírálatá»-ban szakadatlanul azt ismétli Kant, hogy az értelem az ítézés képessége, és miután ítéleteinek formáit minden filozófia alapkövévé teszi, most jelentkezik még egy egészen sajátos *ítélőerő*, amely az előbbitől teljességgel különbözik. Egyébként azt, hogy mit nevezek én *ítélőerőnek*, tudniillik azt a képességet, amely a szemléleti ismeretet átviszi az elvont ismeretbe, ezt viszont helyesen alkalmazza amarra: — munkám pozitív részében kifejtettem.

Az esztetikai *ítélőerő* bírálatában a legkiválóbb rész a felségesnek az elmélete; aránytalanul jobban sikerült, mint a szépnek az elmélete, és nemcsak a vizsgálódás általános módszerét jelöli meg, mint emez, hanem ráadásul megadja a helyes útnak egy darabját is annyira, hogy ha a probléma igazi megoldását nem is nyújtja, mindenesetre nagyon közel jár hozzá.

A *teleológiai* *ítélőerő* bírálatában, az anyag egyszerűsége miatt, talán sokkal inkább megismerhető, mint bárhol másutt, Kantnak az a különös tehetsége, amely egy gondolatot ide-oda

forogtat és sokféle módon kimond, amíg végül könyv lesz belőle. Az egész könyv csakis ezt akarja: ámbár a szervezett testek szükségképp úgy tűnnek fel előttünk, mintha valamely őket megelőző célfogalom szerint volnának összetéve, ez még sem jogosít fel bennünket arra, hogy ezt objektíve elfogadjuk így. Mert elménk, amelynek számára a dolgok kívülről és közvetve adódnak, amely tehát sohasem ismeri meg a dolgok belsejét, amely által keletkeznek és megvannak, hanem csakis a külsejüket ismeri meg, bizonyos mineműséget, a mely a természet szerves termékeinek sajátja, nem tud a maga számára felfoghatóvá tenni másként, csak analógia révén, amennyiben összehasonlítja azokat az emberek szándékosan készített műveivel, amelyeknek mineműségét valamely cél és e célról alkotott fogalom határozza meg. Ez az analógia elégséges ahhoz, hogy minden egyes részük öszhangját az egészszel felfoghatóvá tegye számunkra és ily módon megadja még a vezérfonalat is megvizsgálásukhoz; ám ezért még semmiesetre sem szabad ezt az analógiát az ilyen testek eredetének és létezésének valóságos magyarázó okává tennünk. Mert annak a szükségszerűsége, hogy így értsük meg őket, szubjektív eredetű. — Körülbelül ilyenformán foglalnám össze Kantnak erre vonatkozó tanítását. Kant, lényegében, kifejtette már ezt a «Tiszta ész bírálatá»-ban, 692—702. oldal (V., 720—730.). De ennek az igazságnak a felismerését illetőleg is *David Hume*-ban találjuk meg Kant dicsőséges elődjét; Hume is élesen vitatta ezt a föltevést «*A természetes vallásra vonatkozó párbeszéddek*» (*Dialogues concerning natural religion*) második

és részében. Hume bírálata erről a föltevésről főleg abban különbözik Kantétól, hogy Hume úgy bírálja ezt, mint amely tapasztalatra támaszkodik, Kant ellenben úgy, mint a priori föltevést. Mind a kettőnek igaza van és fejtegetéseik kiegészítik egymást. Sőt Kant erre vonatkozó tanításának a lényegét megtaláljuk már kifejezetten Simpliciusnak⁽⁸³⁾ Aristoteles fizikájához írt kommentárjában is: «A tévedésük abból származott, hogy azt hitték, hogy minden, ami valamely célból keletkezik, egyúttal szándékosan és megfontolás alapján jön létre, holott látták, hogy a természet művei nem így keletkeznek.» (Schol. in Arist. ex edit. Berol. 354. oldal.) Kantnak tökéletesen igaza van a dologban; szükség is volt rá, hogy miután kimutatta azt, hogy a természet egészére általában, ami a létezését illeti, az ok és okozat fogalma nem alkalmazható, kimutassa azt is, hogy a természet a maga mivoltában sem fogható fel valamely motivumok (célfogalmak) által irányított ok okozatának. Ha meggondoljuk a fizikotheológiai bizonyítás nagy tetszetősségét, amelyet még maga *Voltaire* is megcáfolatatlannak tartott, akkor a legnagyobb fontosságú volt annak a kimutatása, hogy az, ami felfogásunkban szubjektív, amelynek számára lefoglalta Kant a teret, időt és kauzalitást, kiterjed a természeti testekre vonatkozó megítélésünkre is, és ennél fogva az a kényszer, amelyet érzünk, hogy úgy képzeljük el őket, mintha előre megfontoltan, célfogalmak

⁽⁸³⁾ *Simplicius*, újplatonikus böleselő, Kr. u. a VI. században († 549). Kommentárokat írt Aristoteleshez.

szerint, vagyis oly úton jöttek volna létre, *amelyen képzetük megelőzte volna létezésüket*, épp úgy szubjektív eredetű, mint az annyira objektíven élénk táruló térnek a szemlélete, s ennél fogva nem érvényesíthető objektív igazságként. Kantnak a dologra vonatkozó fejtegetése, eltekintve a fárasztó terjengősségtől és ismétléstől, kitűnő. Joggal állítja, hogy sohasem fogunk eljutni odáig, hogy a szerves testek mineműségét merőben mechanikai okokból magyarázzuk meg, amelyek alatt Kant minden általános természeti erő szándéktalan és törvényszerű hatását érti. Én azonban még egy hézagot találok itt. Kant ugyanis az ily magyarázat lehetőségét csupán a *szerves* testek célszerűségére és látszólagos szándékoságára vonatkoztatva tagadja. Mi azonban azt találjuk, hogy ahol nem is erről van szó, a magyarázó okok a természet *egyik* területéről nem vonhatók át a másokra, hanem bennünket, mihelyt egy-egy új területre lépünk át, nyomban elhagynak, és helyettük új alaptörvények lépnek föl, amelyeknek magyarázata az előbbi terület alaptörvényeiből egyáltalán nem remélhető. Így például a voltaképpeni mechanikai területen a nehézkedés, tapadás, merevség, folyékonyság, rugalmasság törvényei uralkodnak, amelyek a maguk mivoltában (eltekintve az én magyarázatomtól, amely szerint valamennyi természeti erő az akarat objektíválódásának⁽⁸⁴⁾ alacsonyabb foka) mint tovább meg nem magyarázható erők nyilvánulásai tárulnak elénk, ők maguk az elvei azonban minden további magyarázatnak, amely

(84) *Objektíválódás* = objektummá, vagyis képzetté válás.

csakis a rájuk való visszavezetésből áll. Mihelyt ezt a területet elhagyjuk és átmegyünk a kemizmus, az elektromosság, a magnetizmus, a kristályosodás jelenségeihez, azok az elvek egyáltalán nem használhatók többé, sőt azok a törvények sem érvényesek többé, azokat az erőket más erők legyűrik és a jelenségek azokkal a törvényekkel egyenes ellentétben folynak le, új alaptörvények szerint, amelyek éppúgy, mint az előbbieket, eredendők és megmagyarázhatatlanok, vagyis semmiféle általánosabb törvényekre vissza nem vezethetők. Így például sohasem fog sikerülni a voltaképpeni mechanizmus említett törvényei szerint még csak valamely sónak a vízben történő oldódását sem megmagyarázni, a kémia bonyolultabb jelenségeiről nem is beszélve. Jelen munka második könyvében mindezt részletesen kifejtettem már. Efféle fejtegetés a teleológiai ítélőerő bírálatában, azt hiszem, igen hasznos lett volna és sok fényt vetett volna az ott mondottakra. Különösen előnyére vált volna az ilyen fejtegetés annak a kitűnő célzásnak, hogy a lényeknek, amelynek jelensége minden dolog a természetben, mélyebb ismerete, a természetnek úgy mechanikai (törvényszerű), mint látszólag szándékos működésében, megtalálná újra ugyanazt az egy végső elvet, amely mindakettőnek közös magyarázó okául szolgálhatna. Remélem, hogy én az akaratnak, mint a tulajdonképpeni «*Ding-an-sich*»-nek, felállításával megadtam egy ilyen végső elvet, amelynél fogva általában, második könyvünkben és ennek kiegészítéseiben, főként azonban «Az akaratról a természetben» című munkámban, az egész termé-

szet látszólagos célszerűségének, harmóniájának és egybehangzásának belső lényegébe való belátás talán világosabbá és mélyebbé vált. Ennélfogva ehelyütt nincs róla több mondanivalóm.

* * *

Az az olvasó, akit Kant filozófiájának ez a bírálata érdekel, ne mulassza el a hozzátartozó kiegészítés elolvasását sem, amelyet «*Még néhány magyarázó megjegyzés a Kant-féle filozófiához*» cím alatt a *Parerga és Paralipomena* első kötetének második értekezésében tettem közzé. Mert vegye ki-ki tekintetbe, hogy az én munkáim, bármily kevés is a számuk, nem egyszerre, hanem egymás után íródtak, egy hosszú élet folyamán és nagy időközökben, minélfogva senkisésem várhatja, hogy mindaz, amit egy tárgyról mondtam, együtt is legyen egy helyen.

Magyar Tudományos Akadémia

Könyvtára 1802 / 1952

