

KULTURA ÉS TUDOMÁNY

---

KÉT FILOZÓFUS

ÍRTA

NAGY JÓZSEF

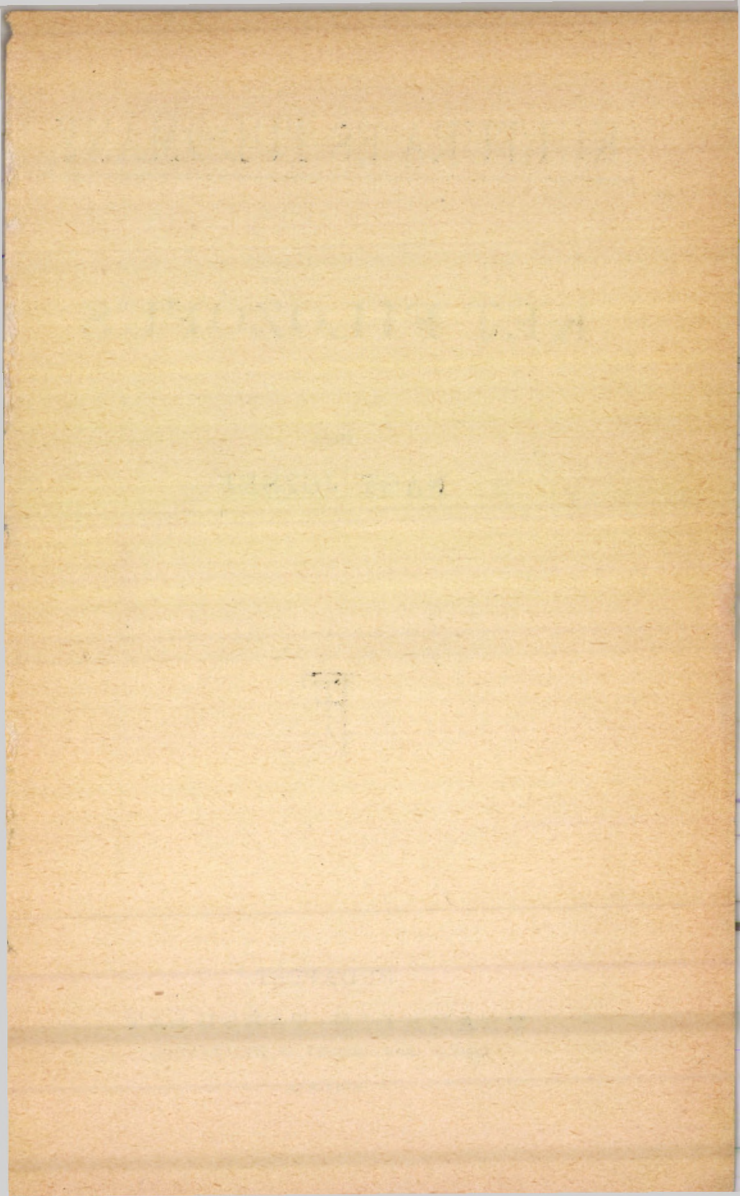


BUDAPEST

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA

KIADÁSA



# KÉT FILOZÓFUS

PLATON ÉS KANT

ÍRTA

NAGY JÓZSEF

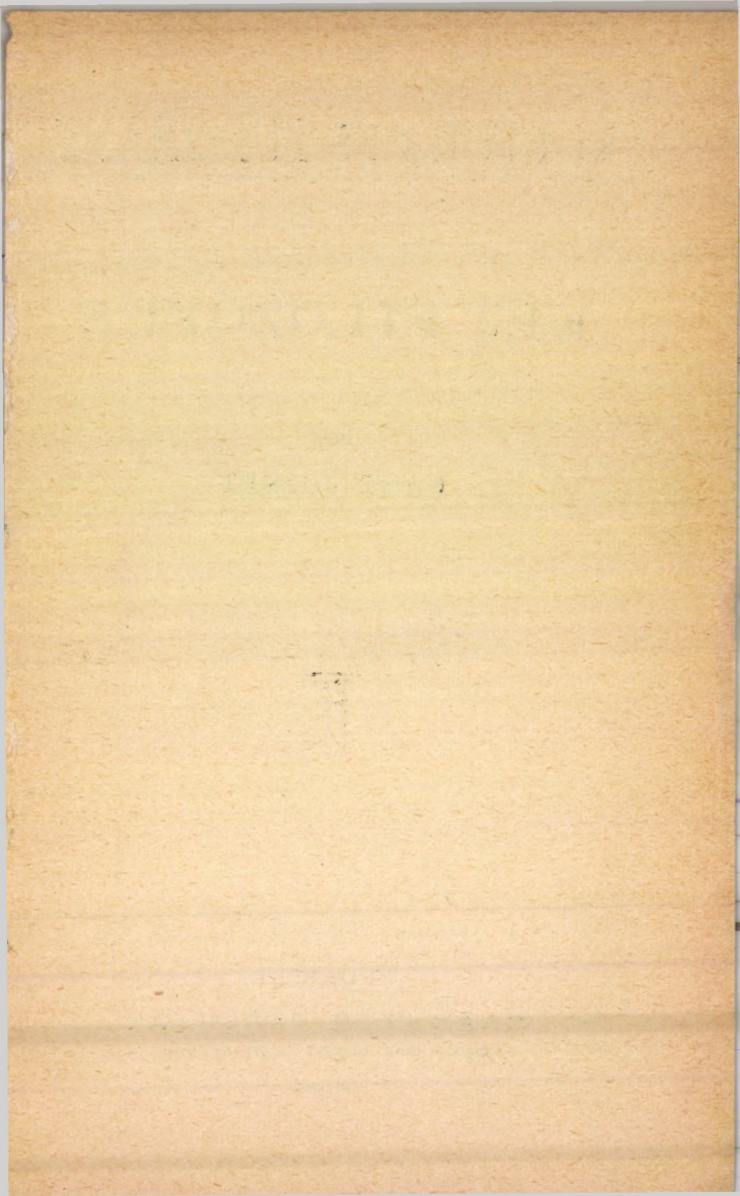
EGYETEMI TANÁR

BUDAPEST

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA

KIADÁSA



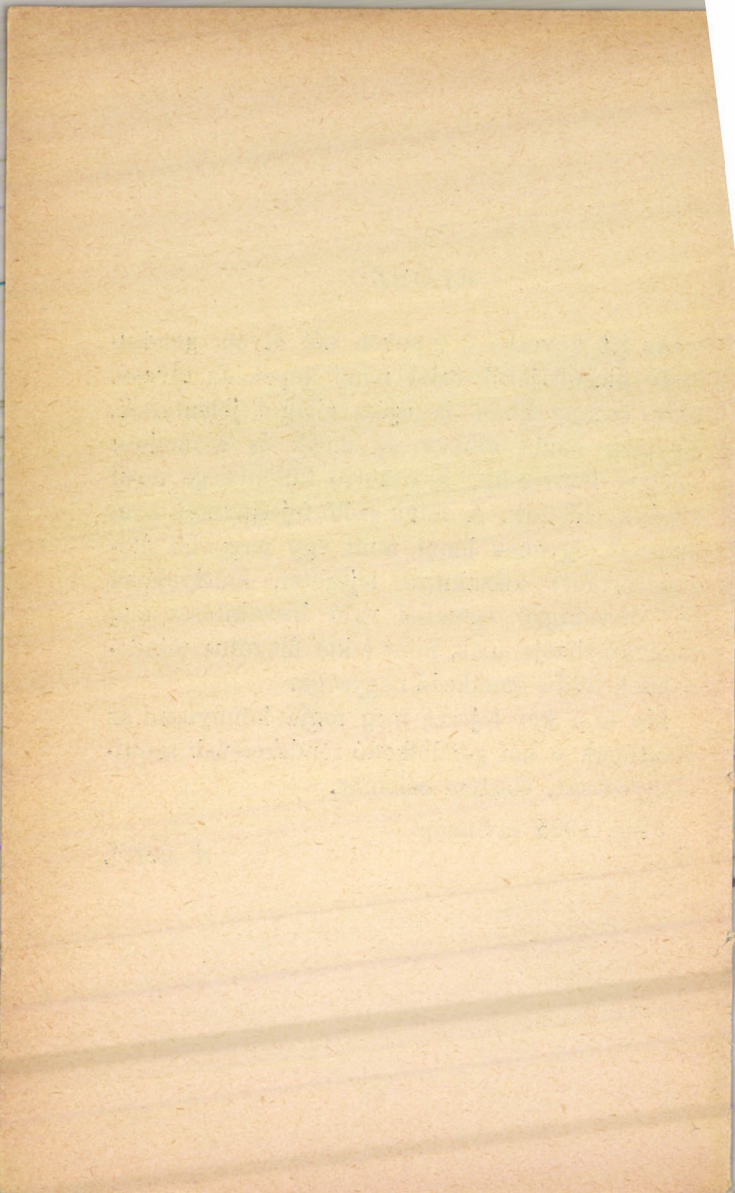
## ELŐSZÓ.

Az itt következő lapokon két olyan gondolkodó filozófiájáról talál némi képet az olvasó, akik önmagukban is egész világot jelentenek. Egymás mellé állítva az antik és a modern világot képviselik, s e kettő különbsége tárul általuk elénk. A róluk szóló fejtegetések nem akarnak egyebek lenni, mint egy nagyobb filozófiatörténet kiszakított fejezetei, amelyeknek egy összefüggő egészből való kiszakítását alig magyarázhatja más, mint e két filozófus mindeneknek fölibe emelkedő nagysága.

Ha ez a két fejezet meg fogja könnyíteni az olvasónak e két gondolkodó rendszerének tanulmányozását, elértem célomat.

Pécs, 1925 tavaszán

*A szerző.*



# PLATON

## I.

### AZ EMBER ÉS MŰVE.

#### *1. Mestere : Sokrates.*

Nem beszélhetünk Platon filozófiájáról, ha nem ismerjük azt a halhatatlan mestert, akinek szelleme hat évtizeden át fogva tartotta ezt a gondolkodót. A lánglelkű ifjút Sokrates hódította meg a filozófiának s ez a tette a mestert és tanítványt egyaránt világtörténeti jelentőségre emelte.

A perzsa háborúk szerencsés befejeztével a kicsiny Athén mozgalmas élet színtere lett. Talán csak a renaissance Firenzében ismétlődött meg még egyszer, hogy ily kicsiny területen és egy időben a lángelmék ily csodálatos gazdagsága lépett a történet színpadára. A nagy győzelmek és a természet rejtélyes szerkezetére irányuló tudományos kutatások, melyeket a filozófusok és az orvosok irányítottak, a végtelenig fokozták az ember önérzetét. Ez a nemzedék semmit sem látott lehetetlennek, ha nagy erővel akarja az ember. Ezt a hitét még fokozták a szofisták, e vidéki geniek, akik úgy tódultak Athénbe, mint az éjjeli lepkék a lámpa fényébe. A szofisták az embert, az egyént tették a világfolyamat tengelyévé: szemükben az egész világ bizonytalaná és ingataggá vált, az embert kivéve, akinek

egyénisége lett az egyetlen szilárd pont a változások eme tengerében. S az emberek közt is folyt a harc: az érvényesülésért, a meggyőzésért. A szó hatalommá lett s Athén agoráit megtöltötték a vitatkozó felek, akik vagyonokat fizettek egy-egy jó érvért, egy használható gondolatért.

Ez általános szóharc közepette bizonyosan nem keltett feltűnést, mikor a maga csöndesebb modorában szóba elegyedett polgártársaival egy alacsony, piszeorrú, sarútlan és rendetlen ruhájú kőfaragó. Ő is a tudás mindenhatóságát hirdette, mint a szofisták, de szavaiból egészen más hangulat és más tartalom áradt. Ezek azt tanították, hogy mindent tudnak, — Sokrates azzal a bevallással kezdte, hogy semmit se tud, csak szeretne valamit tudni s éppen ezért beszél azokkal, akiket valami dologban, pl. a maguk mesterségében szakértőknek tart. A szofista mindig úgy tett, mint aki színpadon mozog és tudja, hogy nagy közönség figyeli: tele volt páthosszal, a tudás páthoszával. Mily kicsinynek látszott mellette a szerény és tudatlan Sokrates! De, amint a beszélgetés megindult, e kicsiny és jelentéktelen ember mindjobban nőtt, a szofista ijesztő nagysága pedig összezsugorodott. Pedig Sokrates nem akarta beszélgető társát lesujtani, összetörni, hanem föl akart hozzá emelkedni s bizonyosan neki volt a legfájdalmasabb, mikor kiderült a tudatlansága s az imént még a tudás gögijében tetszelgő tekintélyes férfiú kisebb lett Sokratesnél. Mert Sokrates legalább tudta azt, hogy semmit se tud, de a szofista még erre a tudásra sem jutott el. Egy volt tehát a szofistákkal a tudás nagyrabecsülésében, de tovább



tudott menni a szofistáknál, akik az igazságot az egyéni tetszésben és önkényben keresték. A szofisták mindenben kételkedtek, csak önmagukban nem. Sokrates pedig még önmagában is kételkedett s mint kétezer év múlva Descartes-ot, őt is ez az abszolút szkepszis emelte ki a kétségnek és a szubjektivizmusnak a fertőjéből. Mikor a maga és embertársai tudását beszélgetve kritikának vetette alá, mikor azt nyomozta, hogy igazán tudás-e az, amit ezek annak vélnek, akkor társaiban egy új és az egyéninél nagyobb bizonyosságnak a csiráját vetette el. Felkeltette bennük azt a vágyat, hogy olyan tudást szerezzenek, amelyet ne csak önmaguk, hanem ez a Sokrates és vele együtt más kritikus elmék is egyaránt valószínű tudásnak fogadjanak el.

Miről lehet az ilyen tudást megismerni? Sokrates ráeszméltette őket arra, hogy az egyetemességéről, mely egyetemesen kötelező érvény igényével léphet Protagoras elé éppúgy, mint Sokrates elé. Ő ugyan még azt hitte, hogy a beszélgetők közös megállapodása kezessége a tudás egyénfölötti igazságának. De ebben a tévedésében is igazi athéni volt, aki mindenben polgártársaival közösen dönt s egész életét a nyilvánosság, a társadalom szemeláttára éli végig.

Nem is azzal hatott kortársaira, amit tanított, mert tételei, dogmái éppen nem voltak, csak a tudás mérhetetlen vágya élt benne. De ez a vágy átragadt róla mindazokra, akik közelébe jutottak. különösen azokra a fiatal emberekre, akiknek lelke, mint Platoné, arra volt hivatva, hogy új gondolatok termőföldje legyen. Nyugtalanságot keltett mindazok lelkében, akikkel szóba állt s ez

nem pihent el bennük mindaddig, amíg valami biztos és rendíthetetlen tudás talajára nem állhattak. Életével a filozófusnak egy új típusát alkotta meg, amely azóta halhatatlan: a tudó és látó filozófus fölé emelte a kutató és kereső filozófust. A szofisták mindent belefulladásztottak a gyakorlati élet fertőjébe, Sokrates pedig visszaszerezte a teóriának és a szemlélődő életnek a becsületét. Egyedül a saját lelkiismeretére hallgatva oly mélységes és gazdag világot talált önmagában, amelyet nem adott oda a külső világ minden hamis pompájáért és dicsőségéért. Vándor volt, aki fáradás nélkül ment valami messzi tudás fénye felé s boldogok voltak azok a fiatal emberek, akiket útítársaivá tett.

Ébresztő lángelme volt, aki kérdéseket vet föl, amelyekre aztán mások adják meg a feleletet. De kérdései nemzedékeket nyugtalanítottak és kényszerítettek a gondolkodásra. Nem csoda, ha e nyugtalanító hatása miatt feléje fordult mindazok gyűlölete, akik e kérdések által háborítva érezték a maguk hatalmát és egyéni érvényesülésük lehetőségét. Mikor az athéni demokrácia is eljutott a restauráció fázisába és revideálni akarta a felvilágosodás mozgalmát, az ellenforradalmárok minden dühe Sokrates alakjára vetette a maga szennyes hullámain. Tragikus hős volt: el kellett buknia, hogy eszméi győzedelmeskedjenek. A lelkiismeretet a méregpohárral sem lehet megölni s Sokrates Athén géniuszának lelkiismerete volt, aki az emberek között a hozzáértésnek, az értelemnek a vezető szerepét követelte.

Hiába ölték meg az athéniak. Dosztojevszki szavaival szólva: az igaz ember eltávozik, de a

ényessége megmarad. Megmaradt Sokratesé is s ez a fényesség a maga teljes egészében Platon alakját ragyogja körül.

## 2. *Platon egyénisége.*

Életének huszadik esztendeje körül járhatott Platon (szül. 427. Kr. e.), mikor találkozott Sokrateszel s ez a találkozás sorsdöntő jelentőségű lett számára. Az arisztokrata ifjú, aki Athén legrégebb és legelőkelőbb családjainak volt a sarjadéka s hagyományként szállt volt reá a politikai pálya, akkoriban költői babérokra vágyakozott. De Sokrates oly csodálatos probléma lón számára, hogy — kivált mestere erőszakos halála után — ennek a különös életnek értelmét kutatta csaknem utolsó pillanatáig. Nincs példa rá a történelemben, hogy a tanítvány ily abszolút módon hűséges maradt volna a mesteréhez. Platon minden művének Sokrates a főszereplője és a lánglelkű tanítvány az ő szájába adja legsajátabb gondolatait is, hogy mintegy a hódolat adójaként lelkének egész tartalmát annak a lábai elé öntse, aki különösen halálával megtanította tanítványait arra, hogyan kell a filozófusnak élnie.

Sokrates halála (399) után egy időre Platon is jónak látta odahagyni Athént. Majd visszatérve némának és halottnak érezte a várost a mester beszédes ajka nélkül, s azért nagy útra indult: bejárta Egyiptomot, Cyrenet, majd Dél-Itália és Szicilia nevezetesebb városait. Megismerkedett a pythagoreusokkal akkor, amikor a pythagorasi szövetség Dél-Itáliában még politikai hatalom volt s közvetlen közelből hallotta Elea bölcseit.

De tévedés volna azt hinnünk, hogy mindeze megfordították gondolkodásának eredeti irányát. Platon izig-vérig szisztematikus elme volt, akinek az ismeretbővülés csak azt jelentette, hogy rendszerének nagyobb szférát kell átölelnie, de vezető gondolataiban nem okozott ez a körülmény változást. A matematikára és a természetkutatásra bizonyosan az útja közben szerzett benyomások eszméltették rá, mert ezek teljesen kívül estek Sokrates elmélkedései körén. A velük való megismerkedés megmentette Platont mestere egyoldalúságaitól.

Útjának utolsó állomása Syrakuza volt, ahol barátságot kötött Dionnal, a város kényurának sógorával. Ennek a kezdeményezésére örömmel ragadta meg az alkalmat, hogy politikai eszméinek a város kormányzásában valami alkalmazását kísérelje meg, de pórul járt és reményevesztetten került vissza Athénbe. Azonban ettől az időtől kezdve Platont a politika s az emberi társadalom reformálásának vágya nem hagyta pihenni. Még két ízben vállalkozott a fárasztó syrakuzai útra, mikor azt hitte, hogy eszméi érvényesítésére tér nyílik. De gondolatai csak egyetlen szervezetet hoztak életre: az Akadémiát, ahol Platon haláláig (347) vezetőként tanított.

Az Akadémiát az a Platon alapította (kb. 387-ben), aki keserű lélekkel látta, hogy leszorult a görög élet színpadáról. E valószínűleg Apollon védelme alatt állott jogszerű egyesülés keletkezése a görög filozófiának azt az időpontját jelöli, mikor a filozófia megszűnik közügy lenni s elválik a *polis* egészétől, hogy csak a visszavonult kiválasztottak életének maradjon jelentős ténye-

zője. Sokrates halálával a nép és a filozófia között áthidalhatatlan úr támadt: nem volt értelme többé, hogy Platon a maga szavával az athéni nép egészéhez forduljon. Ezért a platoni Akadémia igazában egy szekta, amely a kiválasztottak életközösségét tűzte maga elé célul, hogy így együttesen a tökéletes igazságot annál biztosabban megpillanthassák. Platon volt az első görög filozófus, aki elvonult tanítványai kicsiny körébe és tudatosan szembehelyezkedett a görög élet áramával, amelyet hasztalan próbált meg más mederbe terelni.

De lángelméje nem maradt meg az Akadémia szűk keretei között. Ha valami szakadás van a görög élet és Platon világa között, ez csak azért van, mert ez a filozófus nőtt ki elsőnek a görög élet partikularizmusából. Az igazi, mert kizárólagos görögök a természetfilozófusok. Platon már az egyetemes emberiség hőroszai közé tartozik. Világtörténeti mértékkel kell őt mérnünk, mert ő Európában a spekulatív filozófia atyja, aki halhatatlan, mert a filozófia legfőbb témája ma is annak a meghatározása, amit ő ideának nevezett.

Szelleme mindenütt ott van, ahol kultúremberek beszélnek és filozofálnak, de emberi vonásairól nem maradt megbízható adatunk. A hagyomány szerint erőteljes testalkatú s mogorva tekintetű férfiú volt. Kissé hajlott testtartással járt, amit tisztelői utánoztak benne. Hangja gyenge és tompa volt. Kedélye pedig a melancholia felé hajlott, — legalább ő maga is ilyennek írja le a filozófust (Theaitetos, 172c—176e). Műveiből lépten-nyomon kiütközik, hogy irtózott a zajos és mozgalmas városi élettől, különösen a kikötőtől.

Alapjában véve mindig a faluhoz ragaszkodó elmélkedésekben kedvét lelő földesúrnak érezte magát és még balítéleteiben is a nemesség soraiba tartozott.

Abban a korban nem meglepő, hogy Platon életéből teljesen hiányzik a nő. Sehol sem érezzük nála sem az édes anyának, sem a hitvesnek, sem a szeretőnek a hatását. Pedig — mint Rickert találóan fejtegeti — férfi és nő, az egyik a végtelen totalitásra való törekvésében, a másik a jelen pillanat javainak létrehozatalában és élvezetében, az élet megszépítésében elszigetelten egyoldalú, azért egymás kiegészítésére szorulnak. Platonnak messzejáró vágyait is talán jobban e földi világhoz tudta volna kötni a konkrétebb és reálisabb női lélek. De így minden vágya elvonja őt ettől az érzékelhető világtól, s tekintete állandóan a magasban jár, amerre mutat Rafael «Athéni iskoláján» is. Róla szólva igazat kell adnunk Goethének, aki azt mondja: «Platon oly viszonyban van a világgal, mint valami boldog szellem, akinek úgy tetszik, hogy egy ideig itt időzzön. S ezt nem azért teszi, hogy e világot megismerje, mert ezt már eleve tudja, hanem inkább azért jött, hogy amit magával hozott s amire a világnak oly nagy szüksége van, azt barátságos érzülettel közölje vele. A dolgok mélyére hatol, de nem azért, hogy kikutassa, hanem inkább, hogy a saját lényével megtöltse azokat. A magasba tör, mert származásánál fogva él benne a vágy, hogy ezt újra elérje. Minden amit mond, valami örök Egészre, Szépre, Jóra, Igazra vonatkozik s minden szívben ezeknek a kutatását szeretné meggyökereztetni. Amit a földi tudás egyes

dolgaiból elsajátít, az elolvad, mondhatnók :  
párává lesz előadásában és módszerében.»

Kíséreljük meg kissé közelebről megvizsgálni,  
mennyiben van igaza Goethe jellemzésének!

### *3. Művének motivációja.*

Sokrates meggyökereztetette a görög szellemi életben azt a hitet, hogy tudás nélkül értelmetlenné és céltalanná válik az emberi élet, mert e nélkül nincs kiválóság, nincs erény, nincs boldogság. Példát mutatott rá, hogyan kell becsületesen törekedni a tudásra, de sem ő, sem más az ú. n. sokratikusok közül nem mutatta meg, hogy ez a keresett tudás csakugyan lehetséges. Sőt e tekintetben utána a szkepszis lépett előtérbe (Megara, cinizmus, hédonizmus), mely az üres vitatkozást vagy magát a cselekvő életet, a praxist, többre becsülte a theóriánál. Már-már az a veszedelem fenyegetett, hogy a theoretikus élet magaslatáról ismét leszáll a görög filozófia a gyakorlati élet mély völgyébe. Ezen a lejtőn Platon állította meg a gondolkodást : ő győzött meg bennünket arról, hogy a mestere által hón óhajtott és sejtett tudás csakugyan lehetséges, mert a tudásnak vannak állandó tárgyai s ezek az — ideák. A lét legnagyobb tette az a küzdelem, melyet az ember ezeknek a megpillantásáért folytat s ezért ő is a theóriát helyezte az emberi élet csúcspontjára. De tisztában volt vele, hogy az ember nem él mindig a hegycsúcsokon, noha ott tisztább a levegő és messzebb ér a kilátás, hanem a termékeny völgyek megművelése is feladatunk. Ezért Platon épügy, mint csodált mestere, Sokrates, a tudás

alapján cselekedni is óhajtott, hogy a meglátott igazságok fényébe öltöztesse az emberi világ dolgait. Találónan jellemzi őt Windelband, mikor azt írja róla, hogy sohasem volt csupán elméleti gondolkodó és kutató, hanem az erkölcsi és politikai reformátor forró vére lüktet minden írásában és egész életében. Izig-vérig politikai elmélkedő, de nem államférfi. A valóságot formálni kívánó lélek vágya feszíti keblét, de nem a tett embere. Az ő tette, az ő — tanítása. Parancsoló természet: «so soll es sein!» — mondaná Fichte nyelvén — de hiányzik belőle a politikusnak a valósághoz való hajlékony alkalmazkodása. A látásokkal telített lélek lehetőnek tartja még a lehetetlent is, mikor az ellenkező valóságot pl. szociológiájában egyszerűen nem veszi vagy nem akarja észrevenni. Fogyatékos volt a valóságérzéke. Talán a sofistákat is azért gyűlölte oly olthatatlan szenvedéllyel, mert ezekben meg ez volt túlságosan kifejlődve. Platonnak megingathatatlan meggyőződése volt, hogy a tudósnak vezetnie kell az embereket, azaz: hogy — helyesebben szólva — a vezetőknak tudniok kell. Ez a gondolat a platoni társadalomfilozófia gerince.

Ebben a tekintetben csak élesebben hangsúlyozta azt a követelményt, amely Sokratesnek a legtöbb ellenséget szerezte. De Platon még tovább is ment mesterénél. Sokrates moralizált, csak az ember érdekelte s az embernél nem látott tovább. De Platon az emberi életet is kozmikus perspektívából nézi, mert tudja, hogy csak így érthető meg igazán. Ezért az elszigetelt politikai és morális reflexiók helyett egy teljes világelmélet kiépítését tűzte maga elé célul. Így fejezi be



Sokrates művét. Annak ébresztő genieje mellett Platon a befejező, a metafizikai lángelme, aki egy mindent magába záró, eget és földet átfogó rendszerben fejt ki elődének és tanítójának gondolatcsiráit. Világképében az erősz, a tudásnak kifogyhatatlan sokratesi vágya válik világalkotó és megváltó elvvé. Rendszerének tengelye pedig három olyan gondolat, amellyel Platon egyfelől a régi görög misztikus vallási áramlatoknak, részint pedig csodált mesterének hagyományát tette a magáévá, nevezetesen: 1. a lélekvándorlás tana, 2. az a hit, hogy az emberi test a lélek börtöne s 3. hogy az ideák az igazi létezők, az egyedüli igaz értékek és ezeket a lélek a filozófiai erősz segítségével pillanthatja meg.

E gondolatok segítségével megalkotja a görög filozófiának idealista nagy szintézisét, melyben igazán a hegeli értelemben «feloldódik» a régi állandóság és változás-probléma nagy ellentéte: a mi világunk az állandó ideák tér- és időbeli utáinzatai kialakulásának változó folyamata.

Platon tehát a világfolyamatot a görög lélekhez oly igen találó módon a művészi alkotás hasonlóságára fogja föl és azzal magyarázza. Mennyire illő ez a gondolat ahhoz a filozófushoz, akit a filozófia a költészettől hódított el magának s akinél nagyobb művésze még nem élt a gondolatok megformálásának!

#### *4. Tanulmányozásának nehézségei.*

Platon tanulmányozása nem tartozik a legkönnyebb feladatok közé. Egy folyton alakuló és fejlődő szellem műve van előttünk, aki dia-

lógusait sohasem a bennük kifejtett theoretikus tartalom kedvéért írta. Az ő szemében a filozófia a harcnak egy neme: harc magunkkal, környezetünkkel, a társadalommal, az áltudással, s azontúl mindenekfölött életformálás, melynek a dialógus a természetes tudatosulási formája. Neki a filozófus mindig hős, aki örök harcban áll s ezért folyton az elbukás veszedelme kíséri. Nincs egyetlen műve, amelyben ne éreznők ki, hogy az ő életének legnagyobb témája a filozófus tragédiája s ezért nem tud szabadulni Sokrates alakjától sem. A filozófus életének tartalma az, amit boldogan meg tud pillantani az immateriális világ ragyogásából, az egyetlen, de töredékessége miatt szintén fájdalmas vigasztalás ez élet tragikus sötétségében. A tudás villám a nagy éjszakában. S nekünk e villám fényénél kell meglátnunk, hogy hol vagyunk és mik vagyunk.

Ezért Platon sokrétű és nehezen átlátható szellem. Azok közé a gondolkodók közé tartozik, akiket mindig újra meg újra tanulmányozhatunk, mert mindig fognak nekünk valami egészen újat mondani. Nem csoda tehát, ha változó az a kép, amelyet különböző korok erről a nagy szellemről alkottak maguknak. Egyesült benne a filozófus és a költő, aki egyúttal a görög stílusnak legnagyobb művésze. Természetében megvan a tragikus világgyűlölet és a szelíd gúnytól a maró sarkazmusig fokozódó harag, valamint az enyhítő mosolyra derítő humor; helyet talált lelkében a benső, misztikus elmélyedés és a ködös spekulációkra csábító vallásos érzés nem zárja ki belőle a legélesebb világosságra és egyetemes tudásra törekvő racionalizmust. Sokszor látjuk, hogy

kérlelhetetlen szigorral cáfolja ellenfeleit, míg a maga elméleteit csak éppen hogy érinti ; máskor meg káprázatos fantáziája szárnyain a grandiózus mitoszok világába emelkedik. Minden dialógusa a valóság és költészet csodás egybefonódása. S írói művészete mindig megnehezíti e kettő szétválasztását.

Hogy tanítványai hogyan értették e dialógusokat, arról igen keveset tudunk. Aristoteles nyilatkozatai leginkább az öreg Platon szóbeli előadásaira vonatkoznak s írott műveit ritkán említi. Ezért éppen nem meglepő, ha azt látjuk, hogy nincs az antik világnak egyetlen filozófusa sem, akit oly sokféleképpen s még hozzá oly ellentétesen értelmeztek volna, mint Platont. E tekintetben még saját iskolája, az Akadémia, sem volt egységes. A késői akadémikus filozófusok szkepszise és a neoplatonikusok vallásos misztikája egyaránt Platon tanításának jogos örököse gyanánt viselkedett.

A platonizmus renaissance-a sem volt más, mint az újkori gondolkodás kezdetén. Georgios Gemisthos Plethon, Marsilius Ficinus és a firenzei platoni akadémia sokkal jobban neoplatonikus ihletű volt, mint gondolnók s rajtuk keresztül egészen a XIX. századig ez a magyarázat hatott. Csak a múlt század felébredt történeti érzéke nyúlt vissza magukhoz a platoni dialógusokhoz és az ennek nyomában járt filológiai kutatás eredményei készítették elő a talajt Platonnak egy új és a mi hitünk szerint helyesebb értelmezésére.

Platonra mindig hivatkoztak és nem mondható, hogy a történet bármely szakában elfeledték volna. Az idők folyamán mégis eltorzult az a kép,

amelyet gondolkodásáról a közfelfogás elfogadott. Hogy műve ma megtisztultan áll az érdeklődés előterében, abban igen nagy érdeme van E. D. F. Schleiermachernek, a nagy romantikus teológusnak, aki fordításaival és hozzájuk írt pompás bevezető tanulmányaival új életre keltette Platon tanulmányozását. Azonban ő valami nagyszerű intuícióval csak a platonai egész életmű egységét látta és ezt akarta másokkal is észrevéteni. Hogy a platonai művek szisztematikus egységét és összefüggését bizonyítsa, keletkezésük alapjául egy didaktikus, a tanítás érdekében előállott keletkezési rendet tételezett fel s így a szisztematikus és a chronologikus sorrendet nem választotta el egymástól, mikor e művek megírásának problémáját kívánta megoldani. Az ő kezdeményezése nyomában született meg a «homérosi kérdés» méltó párjául a «platonai kérdés», mely a filológusok egész seregét foglalkoztatta a múltban és a jelenben egyaránt. A kérdés a platonai művek hitelessége és időrendje, keletkezésük sorrendje körül forog.

Schleiermacher felfogásával eredményesen szállott szembe K. F. Hermann (*Geschichte und System der platonischen Philosophie*, I. Heidelberg 1838), aki szerint Platon dialógusai nem irattak egységes terv kedvéért, hanem bennük a filozófus egyéni fejlődésének dokumentumait bírjuk. Ez a felfogás kétségtelenül termékeny gondolat, s nagy pszichológiai és valóságérzékről tanuskodik, de aligha mindenben az egyedül helyénvaló. Vannak ugyanis Platonnak olyan művei, amik szemelláthatólag polemikus alkalmi iratok. Ezekben a filozófus szinte rejtegeti a maga

zeteit. De különösen a pályája elejére helyezett néhány dialógusban meg mintha nem is annyira filozófiai, mint inkább a művészi ihlet vezetné a tollát. Úgy, hogy méltán felvethető az a kérdés: nyújtanak-e a dialógusok Platon filozófiai fejlődéséről határozott képet? Különösen nehéz erről beszélni akkor, mikor még ma — post tot bella et tot discrimina rerum — sem tudjuk bizonyosan, hogy milyen sorrendben írta Platon e dialógusokat. Éppen azért Hermann tétele sem állotta ki a tűzpróbát.

Az epigonok e két jelentős elme után aztán vagy az egyikhez, vagy a másikhoz csatlakoztak. A többség mindinkább Hermannnt követte, de elég sokan a kényelmes közvetítő álláspontra helyezkedtek. A filológia elvesztette a nagyvonalúság vágyát s a pozitivizmus korában a tudomány itt is a kicsiny részletkérdések iránt érdeklődött, úgy, hogy e két nagy kezdeményezés óta valami egységes formula az egész platoni életmű összefoglalására alig merült föl vagy legalább is mélyebb hatást nem keltett.

De az utóbbi években az idealizmus ébredése és az új szintetikus egységek iránt mutatkozó érdeklődés nyomán merültek föl újra ezen a téren is figyelemre méltó kísérletek. Ma bátran mondhatjuk, hogy pl. Zeller nagy művének közvetítő álláspontja idejét multa. Annyival inkább, mert a görög filozófia történetének eme halhatatlan emlékű kiváló történetírója aristotelikus, aki a platoni dialektikában tévedést lát és az idealméletet az aristotelesi immanencia irányában magyarázza. Igaz, hogy Zeller éppen aristotelikus volta miatt oly nagyszerű konstruktor,

hogy párját ritkítja és aligha mondható ebből meghaladottnak. Ámde könnyen tévedésbe esünk ha a rendszer fogalmát Platonnál is az aristotelési értelemben vesszük.

A marburgiak, Cohen és Natorp (Platos Ideenlehre, 2. Aufl. 1921) kísérlete keltett még nagyobb mozgalmat, de mikor ők az idea methodikus, logikai jelentését emelik ki és elhanyagolják a metafizikai momentumot, akkor kantiánussá modernizálják a platonizmust. Hasonló anachronizmus érezhető H. Lotze és W. Windelband magyarázatában is, akik szerint az idea az érvényes «érték» fogalmát jelenti. Ez a magyarázat is hajlik a metafizikum elsikkasztására és modernné teszi Platont. De nem modern-e csakugyan az, ami időtlen, téren és időn felülemelkedő nagysággal bír? Láthatjuk-e mi Platont másképp és jelenthet-e nekünk az ő filozófiája valamit másképp, ha nem modernizálva? Minden kornak megvolt a maga Platonja. Kitérhetünk-e mi az alól a kényszerűség alól, hogy mi is megalkossuk a magunkét?

Önmagában nézve persze Hermann nézete látszik legvalószínűbbnek. Ezért minden másnál fontosabbnak mutatkozott a platoni művek keletkezési sorrendjének a pontos megállapítása. Ezt a célt szolgálták a W. Dittenberger által kezdeményezett stilometrikus (nyelvstatisztikai) vizsgálódások is, kinek munkája (Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge, a Hermes c. folyóiratban 1881-ben) kinyilatkoztatás gyanánt hatott a sok kétség közepette. Az ő nyomdokain járva H. Schanz és C. Ritter tüntették ki magukat. Így Platon stílusa változá-

sainak tanulmányozásából bizonyos elfogadhatónak látszó eredményekre jutottak el. E vizsgáldások egész anyaga ma feldolgozva olvasható V. Lutoslawski művében (The origin and growth of Platos logic, 2. ed. London 1905).

Platon gondolkodásának alapvető egységét s filozófiai intuiciójának egész írói és tanítói pályáján való változatlanságát, — mely a részletekben persze megengedi, sőt elismeri a módosulást, igen tetszetős érvekkel védik ma P. Shorey (The unity of Platos thought, 1914), H. von Arnim (Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros, 1914) és O. Apelt (Platonische Aufsätze, 1912). Ők Platon gondolkodásában inkább az állandóra, semmint a változó elemekre függesztik tekintetüket.

A Platon-kutatás jelentős eseménye volt a közelmúltban U. von Wilamowitz-Moellendorf Platon-monografiájának megjelenése (1918), noha nem hozott oly nagy eredményeket, mint amiket sokan vártak tőle. Mégis ezt a könyvet kell az utolsó nemzedék filológiai műve betetőzésének tekintenünk és vele kapcsolatban kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy a Platonra vonatkozó filozófiai szintézis még nem érte el a filológiai magaslatát. A filozófus Platon még várja azt az interpretátort, aki a mai kornak teljesen érthetővé és élővé teszi az ő gondolatait.

### *5. Művei és fejlődési korszakai.*

A kutatás mai eredményei alapján Platon életében leghelyesebben három korszakot különböztethetünk meg.

Az első korszakot mintegy 42 éves koráig, kb. 385-ig Kr. e. lehet számítanunk. Ekkor írta az Ion, Hippias minor, Protagoras, Laches, Lysis, Charmides, Apologia, Kriton, Euthypron, Thrasymachos, mely mai formájában a Politeia I., Gorgias, Menexenos, Euthydemos, Menon, Kratylos, Symposion és Phaidon c. műveit. Bennük még a sokratesi fogalmi ethika körében mozog, majd Sokrates alakja, emberfeletti nagysága és a szofistákkal vívott harca nyomul előtérbe. De a sokratesi tanítással már orphikus és pythagorasi tanokat elegyít s ebből a talajból nő ki a platoni elmélet a lélekről, ennek a præexistenciájáról és halhatatlanságáról. A sokratesi fogalom ontológiai jelentést vesz fel és az ideák elméletévé kezd mélyülni.

A második korszakot (kb. 385—365 közt) a Politeia, Phaidros, Parmenides és a Theaitetos jelzi. Ennek a vége felé már kezd elhalványodni nála Sokrates alakja s a Theaitetosban egy másfajta, nem sokratesi filozófus apotheozisát olvashatjuk. Ebben a korszakban történik meg az idea-elmélet kiépítése és alapvetőül való alkalmazása az ismeretelmélet, metafizika, pszichológia, ethika, politika és esztétika területén.

A harmadik korszak (kb. 365—347) Platon öregkora. Emlékei a Sophistes, Politikos (ezt követte volna a Philosophos, hogy a definíció-trilógia teljes legyen), Philebos, Timaios, Kritias, a VII. levél, mely ma számunkra szerzője életrajzának alapvető forrása, holott nemrégén még apokryphnek tartották, továbbá a Nomoi, mely töredék. Ebben az időben az idea-elmélet ontológiai jelentése iránt felmerült kétségek a



gikai jelentés szférájára terelik Platon figyelmét. Valami józan lemondás és halk szomorúság lengi be ekkor írt műveit: hajlandó tudomásul venni az érzéki valóságot és a történeti adottságokat. Megbékél a tényekkel. A pythagoreus-csirák kifejlődnek gondolkodásában és legyőzik benne a sokratikust. Az önbizalom merészsége eltűnik gondolkodásából, mérlegelő lesz s oly problémák vetődnek föl, amelyekre már Aristotelesnél találjuk meg a feleletet.

### 6. Beszélhetünk-e Platon «rendszer»-éről?

Hogy ma már erre a kérdésre igennel kell válaszolnunk, az nem lehet kétséges. Platon gondolkodásának van olyan tengelye, amelyhez mindenkor görcsösen ragaszkodott s ez a «két világ» elmélete. De nem szabad a platoni dialógusokban tisztán tudományos műveket látnunk, amelyek mindig bizonyos tudományos elméleteket akarnak nekünk bizonyítani. Alkotójuk nem akart a sokratikus περί φύσεως nyomába lépni, hanem művészi módon formálta a maga anyagát s nem riadt vissza a költészettől. Ezért a platoni dialógusok sokszor nem is szándékoznak mások lenni, mint «isteni ihlettel», *θεία ἐπιπνοία* megírt költemények. Az Akadémiában bizonyosan tudományosabban, szárazabban folyt a beszélgetés, a *διαλέγεσθαι* az ideákról is, mint ezt Platon élete végéről az aristotelesi tudósítások sejtetik velünk. El kell válsztanunk egymástól az élőszóval előadott tanításokat (*λόγοι*) és az irodalmi igénnyel megírt műveket (*διάλογοι*). S annak, aki Platon

filozófiáját akarja megismerni, emezekből ki azokat rekonstruálnia.

E munka közben azonban nem feledkezhetünk meg arról, hogy a tudománynak mint rendszernek tételek összefüggő sorának a fogalmát Aristoteles alkotta meg s a filozófia mai értelemben vett rendszeréről is nála beszélhetünk először. Amit Platon tanít, az világnézet, a mindenségnek szubjektív bizonyosságú egységes víziója. S éppen ebben rejlik az ő művének nagyszerűsége. Foglalkoznunk is ilyen szempontból kell vele.

### 7. *A dialektika.*

A filozófia útja a dialektika, mely mindazokat a csirákat magában foglalja, amelyekből kinő a platoni világkép. Ez a platoni gondolkodásban a sokratesi örökség, amelynek minden mozzanatán érezhető, hogy Platonnak a filozófia nem pusztán tan, hanem eleven élet, akárcsak Sokratesnek. Ez a filozófia maga élő, osztatlan mivoltában szintén kutatás, a tudás útja, melyben a beszélgetés folyamán a lélek mind följebb-följebb halad, míg el nem ér azokra a napfényes csúcsokra, ahol földi ember számára már oly ritka a levegő, hogy a gondolkodás megszokott formái helyett a mithosz szárnyaira kell magát bízni, amelyek otthonos mozgással emelik aztán túl az érzéki világ körén. A dialektika lelke a kutató, az igazságot kereső őszinte akarát, tevékenység, aktus és jellemzője is az aktus feszültsége: a tudatlanság és a teljes tudás közé ívelődik, mint valami feneketlen örvény fölé épített híd, hogy emberek jár hassanak rajta — szédülés

nélkül. A filozófus a valóznak és igaznak a szerelmese, kinek életét a vágy tölti ki egy messze megpillantott ragyogás és szépség iránt. Földi embereknek a tudás vágya az osztályrészük, s az isteneknek, kik a tudás teljességének boldog birtokosai, ismeretlen valami és szükségtelen a filozófia, mert bennük nem lehet meg a feszültségnek, a távolságnak ez az érzete, ami a tudásnak, a bölcseségnek a szeretete.

A dialektikában maga a tudás, az ismeret válik problémává s amit Platon keres vele, az az *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* a «tudomány tudománya» — mondanók ma. Ezért jelenti neki a dialektika a fogalmak felkutatását, felosztását, rendszeres megismerését és hypothetikus — azaz a tárgyra mint előfeltételre vonatkoztatott — kifejtésüket. De e fogalmak csak árnyképek, melyek önmagukon túlra mutatnak, s e keresett fogalmi tárgyat mondatja Platonnal a látó hellén genius ideáknak (*ἰδέαι*), annak a tárgynak, ami «lát-ható», ami «megpillantható». A fogalomban nem összefog Platon valamit, ami szét van szórva, mint ahogy a modern cselekvő és a tevékenységet hangsúlyozó szellem szereti ezt hinni, hanem lemásol, képet alkot valami egységről, ami eredetileg egy és oszthatatlan. A dialektika a Sokrates-tanítványnak az az isteni művészet, melyből egyedül fakadhat «igazi» tudás és ilyenformán igazi erény és igazi boldogság is.

Hogy Platon a fogalomnak ilyenén értelmezésében tovább tudott menni Sokratesnél, abban nagy szerepe van annak a matematikai érdeklődésnek, amely Platonban talán a cyreiai Theodoros hatására fejlődött ki. A matematika megtaní-

totta őt arra, hogy más a gondolt háromszög és ennek a gondolatnak intencionált tárgya. Ezért el tudta választani egymástól az ismeretben szereplő fogalmat és annak tárgyát, meg tudta látni a gondolt fogalom intencionális korrelátumát, sőt a plasztikus hellén művészet genialitásával ezt mindjárt önálló metafizikai létező gyanánt élte meg. A sok gondolat fölött ott lebeg az egy igazság, a változás fölött az állandóság, az érzéki világ fölött a nem-érezéki és az előbbi mindig az utóbbin függ. Ez Platon alapvető intuiciója, az a csodálatos forrás, melyből gondolkodásának vizei buzognak. A világ ketté válik és ez a dualizmus, ez a «két világ» marad a platoni idealizmus lényege, melyhez bölcseleink minden elmélkedésében hű marad.

Az egész intuició Platon objektivizmusának az eredménye. Az a gondolat élteti, hogy, ha az érzéki világnak hatásaként van bennünk az érzéki szemlélet, mely azt adja tudomásomra, ami «úgy látszik», akkor ha van egy fogalmi tudás is, egy az érzékinél értékesebb ismeret, mint ahogy erre Sokrates ráeszméltetett bennünket, akkor kell lenni egy olyan tárgyi világnak is, amely ezt bennünk létrehozta, amely ennek az alanyi viselkedésnek megfelel. S mivel ez a tudás nem érzéki természetű, nem lehet érzéki az a tárgyi világ sem, ami neki megfelelő. Az alanyi tudat ugyanis csak tükör, mely magában nem tud képeket alkotni, hanem csak másol. A minta, az érték, a tárgy és a tudatnak csak akkor van értéke, ha értékes a tárgy, amelyet lemásolt a maga számára. Az ismeret tehát nem formálás, nem alkotás, hanem befogadás, odaadás. Mikor valamit meg-

ismerek, akkor odaadom magamat a tárgynak, mely független tőlem. Mikor a gondolat az érzékektől függetlenül megismer valamit, akkor egy olyan tárgyat másol le magának, amely ettől a mi változó és érzéki világunktól függetlenül egy időtlen világ mozdulatlan és változatlan valója gyanánt mered eléje. Az idea tehát nem «szellemi», nem is «delki», hanem az, ami a gondolat, a tudás tárgya, azaz : az időtlen igazság-való.

Mivel pedig az ideák csak a gondolat számára hozzáférhetők, ezért a filozófus tekintetét nem a földi világra szögezi. Az érzéki tapasztalat csak alkalom neki arra, hogy e talapzatról az ideák felé lendüljön. A megalkotott fogalmi ismeret nem a konkrét szemléletből kivont absztrakció, mert ha szép lovakról, szép asszonyokról, szép fiúkról stb. van szó és róluk magára a Szépségre száll gondolatunk, akkor az így meglátott Szépség nem volt meg teljes egészében ama szép asszonyokban, szép fiúkban stb. A földi világ érzékelhető tárgyai mind csak «bizonyos tekintetben» szépek : a szépség teljessége egyetlen ilyen tárgynak sem osztályrésze. A Szépség a maga teljes valójában (αὐτὸ τὸ καλὸν) több, mint bármely szép dolog, sőt több még a szép dolgok összességénél is.

Hogyan tudhatunk tehát szép dolgok látásakor magáról a Szépségről, egyenlő dolgok látásakor magáról az Egyenlőségről stb.? E kérdésre adott feleletben Platon visszanyúl a régi misztikus hit hagyományaihoz s elfogadva a lélekvándorlás tanát azt feleli, hogy mindezeket lelkünk előző létéből, mikor a test börtönétől mentesen eredeti lakóhelyén, a nem-érzéki ideák honában tartóz-

kodott, ismeri és e földi létben a hasonló dolgok látásakor visszaemlékezik magukra az ideákra. A szép dolgok szemlélete tehát alkalom a léleknek arra, hogy rajtuk keresztül az «igazi» Szépségre emlékezzék.

Platonnak ez az alapvető jelentőségű meggyőződése mélyreható jelentést nyer a fogalomalkotás tanában. Mivel ugyanis a fogalom tárgya az idea, ez nem elemezhető ki az érzéki tapasztalatból. Annak, aki fogalmi ismeretet akar szerezni, egyszerre kell látnia és visszaemlékezve látnia. Vagyis nem elég az érzéki dolgot szemlélnie, hanem egyszersmind a nem érzéki ideát is kell lélekben látnia. Nem a sokratesi «rávezetés» (ἐπαγωγή) ennél fogva a fogalomalkotás útja, hanem az «együtt-, az egyszerrelátás» (σύνοψις). Ezért mondhatja aztán jogosan Platon, hogy aki tud így egyszerre látni, az filozófus, aki pedig ehhez nem ért, az nem az.

S itt mindjárt megérthetjük Platon és Aristoteles ellentétét is, mely a végső lényegek transzcendenciájának, illetve immanenciájának a hitén sarkallik. Platonnál a fogalom a dialektikus synopsis, Aristotelesnél a logikai analízis eredménye. Platonnak a valóság mindig kevesebb, Aristotelesnek pedig több, mint az idea. Platon szerint az «anyag» igazában nincsen, — olyan valami tehát, amit gondolnunk kell, de ami nemlétező (μη ὄν), hiány, fogyatkozás. A dolgok anyaga hiányosságuk, fogyatkozásuk mértéke, — Aristoteles szerint pedig az anyag, mint lehetőség, potencialitás a létező egy fajtája, azaz nem negatívum, hanem pozitívum s így a dolgokban az ideán túl lévő valami, többlet és nem hiány.

Ezért épülhet a fogalmi ismeret a tapasztalat analizésére. Platonnak pl. nincs e mi világunkban egyetlen «igazi» gömb se, mert az «igazi való» (ὄντως ὄν) csak az idea, a fogalom örök-egy tárgya, mely immateriális. Aristotelesnek pedig sok igazi gömb van, melyeket mind egynek lát-nánk, ha a tartalmazott, a formált anyag nem tenné mindegyiket mássá és mássá. Ezért aztán Platon nem taníthat mást, mint hogy az érzéki világ dolgai «kevert» (μῆκτον) lények, a nemléte-zőnek és az ideák másolatainak keverékei. Vég-eredményben tehát «utánzatai» az ideáknak; «bizonyos tekintetben» hasonlók hozzájuk, de nem azonosak velük. Az immateriális és a materiális világ soha egybe nem eshetnek, ez a kettő mindig külön marad s a materiális csak hasonlít az immateriálisra. Aristotelesnél a materiális és az immateriális létező egybefonódik s ez tevékenyen formálja amazt. «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis» — ebben a goethei mondásban csendül ki a platoni filozófia misztikus tanítása is. Itt persze olyan kérdések merednek a filozófus elé, amelyek hegyóriásokként a magasba nyúlnak és ködös ormaikat az értelem világossága, e völgy-ben égő pásztortűz, nem ragyoghatja be. E fél-homályban a gondolat félénken lép, szava elhal-kul, dadogóvá lesz, de átveszi a vezetést a költő, aki ihlete sugalmas ösztönére hallgat és a szár-nyait visszanyert lélek átszáll vele a mithosz vilá-gába s ott megtalálja kérdéseire a sóvárgott fele-letet. Filozófia és költészet nem válik el élesen Platon gondolataiban, mint ahogyan a görög vi-lágban sohasem vált el egymástól a mithosz és a tudomány, a képzelet és a valóság. A görög

istenek szívesen vegyültek el az emberek sorai között s ég és föld nem volt egymástól olyan messze, mint ebben a mi józan és észszerű világunkban. Csoda-e tehát, ha Platon az érzéki világban az isteni világ másolatát látta, s az érzéki világot csak alkalomnak tekintette arra, hogy belőle a lélek a nem-érzéki világ felé fordítsa orcáját?

De ezzel már régen elhagytuk a sokratesi talajt. Amit a mester még csak sejtett, azt a tanítvány igazolta, mikor merész lendülettel összekapcsolta a lélek útján a két külön világot, az eget és a földet. A tudás igenis lehetséges. Ez a platoni dialektika nagy eredménye. S a filozófus most már felhasználva elődeinek, a régebbi természetfilozófusoknak elméleteit, különösen az eleabeliek és a pythagoreusok vállaira támaszkodva, egy minden részében összefüggő világképet alkotott meg, amelyet megkísérlünk mi is művei nyomán rekonstruálni.



## II.

### VILÁGKÉPE.

#### 1. *Az ideák világa.*

A filozófia a dolgokat az örökkévalóság szempontjából veszi szemügyre. Ezért elhanyagolja az érzéki adottságokként szereplő valóságot s egy más, tisztán a gondolattal megismerhető (νοητὸν γένος) világra függeszti tekintetét. Tárgya tehát nem a keletkező és elmúló jelenség, hanem «a dolgok önmagukban», örök és változatlan lényegükben. Platon Parmenides változatlan Egy Létét széttördelte, differenciálta, de úgy, hogy azért egy maradt a sokaságban is és ez lett az ideák világa.

A tiszta létnek ezt a világát Platon egy magikus térbe helyezi, mely csak a gondolat számára megközelíthető s amelyet pythagoreus reminiscenciával «égentúli helynek» (τόπος ὑπερουράνιος) is szokott nevezni. Az idea immateriális való, mely önmagában teljes egész. Mint a tudás tárgyaiban bennük kell keresnünk a mi világunk megértésének a kulcsát. Az ideát kell megismernünk, hogy reája tekintve és mint a gyanánt használva el tudjunk igazodni e földi dolgok között.

Épp azért, mert az idea egyrészt a tudás tárgy másrészt a térbeli és időbeli dolgok ősképe, örök mintája, Platonnál háromféle értelme van e fogalomnak: 1. logikai, 2. ontológiai, 3. teleológiai. A szerint, hogy a gondolkodás, a lét vagy a tapasztalati valóság világát akarja-e vele igazolni.

Eleinte a logikai szerep volt előtte a legfontosabb, de később a súlypont a metafizika és a teleológia felé tolódott el, hogy legutolsó műveiben ismét a logikai jelentés nyomuljon előtérbe. (Sophistes, Nomoi, Politikos.)

Meddig terjed az ideák világa? Hány idea van? Ha a fogalom — mint Aristoteles mondja — «egy a sokban» (ἓν ἐπὶ πολλῶν) és benne az általános rejlik a különös mellett, akkor annyi ideának kell lenni, ahány fajfogalom van. Ámde így volna ideája a rútnak, a gyűlöletesnek és sok más utálatos dolognak is. Már pedig Platon az ideák világát az örök szépség hona gyanánt emlegeti, ahol ez a szépség mindenben előmlik. A Szép nem partikuláris idea (mint pl. a «páratlan» vagy a «fehér»), hanem minden idea egyetemes és alapvető tulajdonságát, azaz egymáshoz való viszonyát fejezi ki. Oly egyetemes idea ez, mint a «létező» vagy az «igaz». Vagyis Platon szerint az idea mindig az érték, a teljesség, a pozitivum. Mindaz, ami rút, ami negativum az a valóság hiánya, fogyatékosága és nem idea. Az ilyennek nincs «mintája», «ősképe». A rút dolog azért rút, mert oly távol esik az ideától, a mintájától, hogy ennek még az árnyéka sem érezhető rajta.

Platon sokratikus, a tudás problémája iránt érdeklődő tiszta teoretikus korszakában a Szép ideájának ezzel az egyetemességével óhajtotta ki-

tejezni az ideák értékeségét. De később, amint figyelmét a fizikai és ethikai világalakulás kérdései kötötték le, teleológiai érdeklődésének megfelelően ezt a szerepet a Jó ideája veszi át, mely magának az alkotásnak, az aktivitásnak az elve. Lassankint az ἀγαθόν emelkedik az ideák élére, sőt annyira fölébük kerül, hogy az összes többi ideák mintegy tőle függenek. A Jó a legfőbb érték, mely csakis egy lehet. Az ideák az egy általános Jónak, az egy Értéknek tartalmilag kialakult rész-megnyilvánulásai. Ezzel a gondlattal Platon szinte áttörte a «két világ» körét, mert a Jó ideájában egy harmadikat emelt föléjük s a másik kettőt reája függesztette. Így adott alkalmat a neoplatonikus filozófia világgépének keletkezésére, mely az egész mindenséget majd a Jónak, mint az egyetlen és isteni Létnék a kisugárzása gyanánt fogja fel. A keresztényen filozófiában hosszú utat fog még befutni ez a gondolat, mely a dolgok értékeségét Istentől, mint az egyetlen tiszta immateriális lénytől, való távolság szerint értékeli. Isten az ideák intelligibilis világát, ez pedig az érzéki valóságot alkotja meg. Így válik a platoni kettősség hármas tagozatúvá s így rétegeződnek egymás fölé pl. Spinozánál a modifikációk, az attributumok és az istenség, — Schellingnél isten és a véges világ közt ott van az ideavilág, mint istennek időtlen érvényű kijelentése, — Schopenhauernél pedig az ideák ugyancsak a közbülső régiót töltik ki az ósakarát és a megalkotott világ között.

A Jó ideájának ez a fontosságban való emelkedése igen jellemző vonása Platon gondolkodásának. Már az Apologia szerint is a célszerű akarat

csak a Jó akarása. Később pedig a Jó azt jelenté, ami minden ideában közös : az érzéki világtól való különbözésüket. Így a tudományos gondolkodás nem érinti a dolgok valóságát, csak a fogalmuk tárgyát, ami az ő ἀγαθόν-juk (Gorgias). Másutt pedig azt mondja, hogy az ἀγαθόν csak az ὄν-hoz járulhat, a nemlétezőhöz (μὴ ὄν) nem és hogy csakis a Jó az «igazi» létező (ὄντως ὄν). S végül vannak Platonnak művei, melyekben a mithoszalkotó képzelet lép munkába és a Jó (ἀγαθόν) lesz a «Nap», a «Nemző», a «Király» az ideák világában, mely nélkül más idea nem is volna. Platon szemében mindez talán nem több hasonlatnál, melyet a költő ad kölcsön a filozófusnak, de annyi bizonyosnak látszik, hogy ezzel a fogalommal egyrészt az ideák értékességét, más részt pedig a dolgokban való megjelenési tendenciáját akarja kifejezni. Az ideák alkotásra ösztönöznek : azért van a Jó ideájának alkotó, teremtő jellemvonása.

Mivel tehát az ideák nem csupán a tudás tárgyai, hanem Platon mintegy rájuk függeszti a mulandóság világát is, már régebben felmerült az ideáknak ható okok, erők gyanánt való értelmezése. De alighanem jogosan állítható, hogy akik az ideákat ily dinamikus értelemben fogták föl, azok a platonizmust a plotinizmuson és a philonizmuson keresztül nézték. Ennek a magyarázatnak mohó befogadója volt egyébként a múlt század voluntárizmusa. Legjobban hangoztatja ezt a felfogást a schopenhauerista Deussen (Philos. d. Griechen, 251.), de Ed. Hartmann, O. Liebmann, sőt H. Bonitz is hasonló véleményben vannak. Hozzájuk járul még erős hátvéd gya-

nánt E. Zeller tekintélye. E magyarázat kiinduló pontja a Sophistes 247e: mely szerint a létezők nem mások, mint erők. Az itt említett δύναμις azonban nem igen jelenthet egyebet passzív észrevehetőségnél, a gondolkodásnak és nem a tárgynak a mozgásánál. Az idea maga nem úgy hat, mint causa, de mint cél (τέλος): vágyat ébreszt a lélekben az utánzásra és a megismerésre. Ezt sejti, érzi Platon, de csak Aristoteles tudja majd világosan kifejezni, mikor azt mondja, hogy az «első mozgató» úgy mozgat, «ahogy a szeretett lény mozgatja a szeretőt». Az ideák, ezek a tiszta immateriális valók ismeretalapok, rációk, de nem kauzálisan aktíve ható tényezők. Nem tárgyak, hanem ismerettárgyak, az ismeretalanyok korrelátumai. Meg lehet őket látni (ἢ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις Resp. 508a). Vagyis pasztikus, nem dinamikus lények s túl vannak a téri és idői világ kategóriáin. Hiszen a világot Platon is, mint Spinoza, sub specie æternitatis tartja érthetőnek, sub specie temporis — érthetetlen káosz volna. Ha pedig az ideák erők lennének, amelyek tevékeny hatást fejtenének ki, akkor egyrészt nem volna szüksége Platonnak a démiurgosz alakjára, másrészt pedig e végső ősképek így az időnek s vele a változásnak a kategóriái alá kerülnének, vagyis: nem volnának többé ideák. Erre mutat az is, hogy a dolog csak mint egész (ὅλον) vesz részt az ideában. A világalkotás szerintük és nem általuk történik: az ideák a dolgok mintái és nem alkotói, tehát nem lehetnek erők. A földi világgal szemben mint örök, változatlan és közömbös lények állnak szemben.

Az idea-elméletnek egy Platon öregkorában

vallott késői változatáról csak Aristoteles előadása nyomán van tudomásunk. E szerint az ideák számok volnának. Nem a tudat által fel-fogott és elgondolt matematikai számok, hanem ezeknek intencionális korrelátumai.

Nagyon nehéz feladat erre az elméletre nézve Aristoteles szűkszavú tudósítása nyomán határozott nézetet formálni, de talán nem lehetetlen. Sokan úgy fogják föl ezt a theóriát, mintha Platon megtagadta volna vele az ideák elméletét. Azonban ez a magyarázat bizonyosan téves. Sőt inkább logikus befejezésül fogható ez föl a platon-i idea-elmélet ellen intézett támadások után. Így az ideákat csakugyan élesen elválasztotta a földi világ dolgaitól, mert minden tekintetben mások, mint az érzéki világ tárgyai és mégis ennek az előfeltételei. Hogy ezt az elméletet megértsük, nem szabad elfelejtenünk, mily mértékben hajlott az öregedő Platon a mathematicizmus felé. A Szépség és a Jó lassankint a harmónia gondolatába mentek át nála, ez pedig a — szám. A szám az a tényező, amelynek a dolgok rendje köszönhető. Már a pythagoreusok tanították, hogy a számok a dolgok ősmintái ( $\cdot = 1$ ,  $\cdot\cdot = 2$ , a vonal;  $\Delta = 3$ , a sík; a négy síktól ( $\Delta$ ) bezárt tetraeder  $= 4$ , a test) s bennük keresték a formátlan anyagot valóságos világgá, határolt tárgyá alakító «határ»-t, a  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ -t. Bizonyosan erre gondolt Platon is, aki így a maga dualisztikus világ-nézetét igazolva látta.

Ebben az elméletben különben alighanem a reláció-elmélet első próbálkozását is kell keresnünk. Vele nem lerontja, de kiegészíti Platon az idea-tant. Az ideális számok ugyanis föléje

emelkednek az ideáknak : ezek az ideák mintái is, ha az ideák világának benső organizációját keressük. Minden idea u. i. egyszerű, de egységében sokféleség rejlik és e sokféleségnek van törvényszerűsége. Az ideák egymással relációban vannak, ezért tartozhatik egy dolog sok idea alá, pl. Sokrates ember is, meg élőlény is. Így e relációk folytán lesz az ideák világa is rendezett egész, kozmosz, melynek törvénye a szám, a mérték. A törvény típusát akarja Platon az Egynek (ἕν) és a Nagy és Kicsi kettősségének (δύασι τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ) principiumaiból levezetni. A dyas a növekvésnek és a csökkenésnek tehetetlen lehetősége, amelynek az Egy ad életet azáltal, hogy progresszióját vagy regresszióját szabályozza. Így keletkeznek először is az ideális számok és figurák, amelyek a matematikai számoktól abban különböznek, hogy nem adhatók össze és tíznél többen nincsenek. Ezzel Platon mintegy a relációt tette a szubstancia elé (πρότερον) ha ezt az eljárást az aristotelesi kifejezéssel akarnók megjelölni. E gondolat egyébként Aristotelesnél bontakozik ki egész teljességében. Így ugyan az idea csakugyan a valóság megkettőzése, de fölöttük trónol a logikai törvény, a reláció, mely az *ousia* elve. A lélek mozgató, mondja Aristoteles, mert az ideák helye, edénye. A mozgás az ideákban rejlik, mert a nemlétbe a másneműséget viszik bele és vele a változás elvét. A lélek tehát, mikor az ideák változatlan és összefüggő világát magába fogadja, egyúttal ezek rangsorának irányában is kezdi az anyagi valóságot mozgatni s ezzel kezdetét veszi a világfolyamat.

Mindezeket röviden összefoglalva : mi tehát az idea-elmélet értelme?

Az idea-elmélet annak a meggyőződésnek a kifejezése, hogy van a szubjektivitástól független világrend ; van egy nem-érzéki természetű abszolútum s minden változás, — keletkező és elmuló világ — úgy lehetséges, hogy benne az idea a maga «árnykép»-ével «megjelenik», «résztvesz» és ezzel mintegy a lét «látszat»-át kölcsönzi a mulandó dolognak. Mert «igazi létező» csakis az immateriális világ : a földi ember árnyképek között él. Egyetlen érzéki dolog sem tárja elénk a megfelelő ideát, a formálás emez ősképét a maga teljességében, csak az anyag által lehetséges fogyatékos alakban. Az érzéki világ a nemlét és a lét keveréke, mely épp ezért ide-oda ingadozik.

## 2. *A változás (γένεσις) világa.*

Az ideák világával szembeállítja Platon a változó dolgok, az érzéki valóság (ὄρατον γένος vagy αἰσθητόν) világát, melyet mi anyagi (materiális) világnak szoktunk mondani, bár ezzel az elnevezéssel teljesen modernizáljuk a platoni gondolatot. Alig van u. i. a platoni filozófiának fogósabb kérdése, mint az anyag problémája. Nagy leleményesség kell hozzá, hogy a platoni szövegekben erre valami határozott fogalmat találjunk. Platonnak szava sincs a mi «anyag» fogalmunkra. A ὕλη szót annak a valaminek a jelölésére használja, amiből valami alakulhat, aminek magának nincs alakja, de minden alakot felvehet. A filozófus figyelme csak későn



fordult a világalakulás kérdése felé, mikor az ideák elmélete aztán nemcsak a tudásnak, hanem a jelenségeknek, e földi világnak is magyarázatává lőn s így az anyag problémája nem játszik nála nagy szerepet, sőt szinte kívülről és idegenként lép be a platonai gondolatpalotába. Ez a kérdés itt sohasem érezhette magát otthonosan. Bölcselőnk magyarázata csakugyan szinte kiforgatódik eredeti értelméből, ha mindenáron meg akarjuk benne találni a mi anyagi szubstanciánkat. Az ő felfogása szerint az ideával, a tiszta léttel szemben áll a nem-lét, az, ami valósággal nincs és ami funkciója szerint üres tér, tiszta negáció (στέρησις).

Hogy aztán a nem-létezőben a létezőnek, az ideának «megjelenése» által miképpen keletkezik e mi földi világunk, arra csak a mithosz szavával tud felelni Platon. Épp ezzel nyitott utat aztán annak az újplatonikus magyarázatnak, mely szerint az érzéki valóság az ideának az üres térben való lezuhanása, lecsökkenése, melynek tökéletlensége az ideák világától való térbeli távolságával arányos.

Akárcsak Hérakleitos, Platon is meg van róla győződve, hogy itt alant πάντα ῥεῖ a világ folyamata, örök változás. De e változásnak nincs racionális magyarázata. Az értelem nem tudja belátni, miért van egy tökéletlen, változó lét az állandó és tökéletes mellett, mikor ez a maga létezésében nem szorult rá amarra, sőt nem is hozza azt kauzális hatások során aktíve létre. Csak a sejtelem tud erről beszélni s ennek szava a mithosz. Épp ezért nem szabad Platon filozófiájában a mithoszt henye tölteléknek, regének,

szimbolumnak nézni. A filozófus nem fordulna e költői eszközhöz, ha fogalmi bizonyítás útján is el tudná mondani nekünk, amit akar. A platon-i mithosz egy-egy probléma megoldása, bár nem bizonyos, ámde valószínű megoldása, mint Platon maga mondja a Timaiosról. Benne a régiek tudása, tiszteletreméltó hagyománya él s a régiek közelebb voltak az istenekhez, mint mi. Ezért Platon nem tér ki a mithosszal a probléma elől, csak a logikai bizonyításról mond le benne tudásának töredékes, emberi volta miatt. Ne feledjük el, hogy a sofisták ugyan elterjesztették a görög életben a bizonyítás dühét, de a régi filozófusok nem mindent akartak okvetlenül bizonyítani. Egy Hérakleitos és hasonló geniusok próféták módjára láttak és egyszerűen kijelentették látásaikról szóló tételeiket, melyeknek az ő fensőbbségük volt a keze a többi ember szemében. Platon sem óhajtotta minden tételét bizonyítani.

Igy tesz akkor is, mikor a fizikai világ keletkezésének kérdését tárgyalja egyik, a régi világban legtöbbit olvasott és magyarázott művében, a Timaiosban.

Természetfilozófiájában abból a gondolatból indul ki, hogy ami keletkezik és elmúlik, annak van oka, amely ezt létrehozza. A világ mulandó, tehát egy alkotó művét kell benne látnunk. Művésze a világalkotó, a démiurgosz. De minden művész minta után alkot. S ekkor fölveti a kérdést, vajjon a világ mintája örök vagy mulandó természetű-e? Állandó, folytonos alkotás csak örök minta szerint történhetik s ez a világra nézve az αὐτόζωον, az élő organizmus mintája. Tehát a világot már Platon is az organikus lény

módjára fogta föl, de nem aknázza ki e gondolatot, mint utána Aristoteles tette.

A világ tehát organikus folyamat, keletkezés és elmulás:  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ . E fogalmat bölcseleink leírja, de okát nem magyarázza soha. E folyamat anyagáról sem beszél, azonban az érdekli őt, hogy miben történik. Ily színhely gyanánt a teret,  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ , jelöli meg, amely «tartalmazza», «magába fogadja», de nem okozza ezt a folyamatot. Benne,  $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \phi$  és nem  $\acute{\epsilon}\xi\ \omicron\delta$  jelenik meg a mulandó világ. A  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$  önmaga formátlan és a tartalmazott valót nem is módosítja. Láthatatlan, nincs semmi tulajdonsága, — ez maga a nem-létező. Nem lehet megismerni sem az érzékekkel, sem a gondolattal. Nem tudunk róla semmit, mégis kénytelenek vagyunk feltenni, hogy valahogyan «van». Ez ugyan ellenmondás, de nem tudunk előle kitérni. Ha vannak dolgok, kell, hogy ezek valahol legyenek. Így kerül bele Platon gondolkodásába az ideák ( $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\iota$ ) és a világfolyamat ( $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ) mellé mintegy harmadik principium gyanánt a  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ , mely nem más, mint az üres tér, a dolgok közt levő úr. Róla mondja Platon, hogy mindig mozog: a nehéz tárgyak esnek, a könnyűek szállnak benne folytonosan.

A magyarázók régen érezték, hogy ez a  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$  valami idegen test a platonai filozófiában. Hogyan létezhet a nem-létező? Aristotelestől Simpliciusig, tehát ezer éven át nem volt filozófus, aki ne igyekezett volna a Timaios sok homályos részletét megmagyarázni, köztük ezt a fogalmat is. A Stagiritá azonosítja a  $\omicron\lambda\eta$ -t és a  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ -t. Azonban ennek sok nehézsége van. Újabban A. Rivaud francia tudós igen tetszetősen bizonyítja, hogy

1. a platoni  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  nincs semmi kapcsolatban az anyagnak és a változásnak a problémájával, mert ez a fogalom nem egyéb, mint a demokritosi  $\kappa\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ , a  $\mu\acute{\eta}\delta\epsilon\nu$ , mely az atomisták kozmogoniájából idegen elemként hatolt be a platoni természet-filozófiába. Erre enged következtetni az az atomizmusban használt s Platonnál ismét felbukkanó bizarr kifejezés is, hogy lételére a  $\lambda\acute{o}\gamma\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$   $\nu\acute{o}\theta\omicron\varsigma$  viszi rá az embert, mely a  $\lambda\acute{o}\gamma\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$   $\gamma\eta\eta\sigma\iota\omicron\varsigma$  ellentéte ; s 2. hogy ettől a fogalomtól függetlenül is világos Platon kozmogoniája.

A kozmogoniában Platon ugyanis szintén ragaszkodik a kettős világ gondolatához. Az ideák örök harmonikus világa mellett, akárcsak a régi kozmogonusok, ott látja az örök diszharmonikus kaoszt. Amaz a rend, a nyugalom, ez a rendetlenség, a mozgó zűrzavar. A kaosz a megismerhetetlen, az irracionális ; a tudomány tárgya mindig a rend, a  $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$ . A világalkotó a nyers, kaotikus valót az ideák mintájára kozmosszá rendezi, szabálytalan mozgásait harmonikussá teszi s éppen ez az ő szerepe a világban. Ha etikailag nézzük ezt a folyamatot, azt mondhatnók, hogy a világfolyamat az értéktelen ősgonosz megjavítása oly módon, hogy a világ oly lelket kap, amely látta az ideákat és ezáltal értékessé lesz. Mindenütt : a természetben és az emberi társadalomban, sőt az egyén lelkében is két ellentétes világ küzdelme folyik, — a rendetlenségé és a rendé, a lázadó őskaoszé és a fegyelmező formáké. Íme, ez az idealizmus világnézetének első filozófiai formája, mely Platon óta állandó kincse az emberi gondolkodásnak. Már Platon közvetlen utódainál világosan látható a metafizika eltoló-

dása az ethika irányában, mikor pl. Xenokrates, majd később Alexander Aphrodisias és Simplicius a ὅλη-t κακοποιῶν-nak, a gonosz elvének mondták a világfolyamatban. A lélek baja a lélek tisztátalan volta : a platonizmusnak ez a summája hatott és hat még ma is legjobban. S ez volt az a gondolat is, amellyel Platon életre keltette az alexandriai kor miszticizmusát.

Platon tehát, akárcsak a régi költő-kozmogonosok (s ebben is látszik, mily erős benne a hagyomány a hagyománytagadó szofisták után) nem azt kérde : miből lett a világ, hanem : hogyan lett kozmoszá a kaosz?

A kaosznak a kozmoszban is megmaradt eleme a Sors, az ἀναγκή, mely azonos a testivel, a σωματοειδές-szel. Ennek a művei a világegyetem forradalmi, a kialakult rend összeomlásai, mely egykor az Atlantist is tengerrel borította.

Platon idealizmusából tehát egy teleológikus-organikus világnézet fakad. A világalkotóban bölcselőnk magát az abszolút Jóságot pillantja meg, aki e spontán művében nem gépiesen másol, de jósága teljéből igazán alkot, ajándékot ad a világnak, értéket visz bele az értéktelenbe. Ahogy Platon mondja : nincs a világalkotó Jóságban irigység s ezért azt akarja, hogy minden hasonló legyen hozzája. S ha rendet visz a változóba, ezt is azért teszi, mert ennek is jobb így, mintha rendetlenül mozog. E gondolattal Platon a tapasztalati világot megmentette attól, hogy csaló «látszat»-tá legyen, mint Elea filozófusai tanították. A világ nem illúzió, hanem az abszolút Jóság tükörképe és éppen ezért nem teljesen értéktelen.

### 3. *A közbülső démoni réteg.*

Bármily élesen elválasztotta Platon egymástól az örök állandóság és az örök változás világát, a tapasztalati világfolyamatban mégis mintegy árnykép gyanánt ugyan, de összefonódik, egymással érintkezik a kettő. Ez csak bizonyos közvetítő lények segítségével történhetik meg. Ilyen gyanánt legfőképpen a lélek szerepel. A platoni lélek, mint a Phaidros gyönyörű mithoszában olvashatjuk, át tudja törni a γένεσις körét és az ideák világában tud időzni, ahol az ő igazi otthona van. Minek látja Platon a lelket?

E kérdésre csak úgy felelhetünk, ha megismerjük a hagyományos görög felfogást, mert itt is erre a tradícióra támaszkodik a mi bölcselőnk.

A hellén világnézet szerint a lélek az ember testének kísérője, Doppelgängerje, mely azonban a test nélkül is megmarad lételeben. Hogy e két tényező közül aztán melyiket érezték az inkább énünkhöz tartozónak, arra nézve nem mindig volt egységes az értékelés. Az Ilias elején azt olvassuk, hogy a haragvó Achilles a trójai hősök lelkét odadobta Hadesnek, «magukat» pedig, azaz a testüket kutyákkal etette. Homérosnál az embernek igen értékes része a teste. Achilles Hektor tetemén áll bosszút, mert a holttest gyalázata magáé Hektoré. De már Platon Sokratese elutasítólag felel arra a kérdésre, hogy a barátai hogyan temessék el. Szerinte az «igazi» ember a lélek.

Dé milyen ez a lélek? Teljesen más-e, mint a testi való? Homérosnál Patroklos lelke megjelenik az álmot látó Achilles előtt. Éppen olyan,

mint volt halott barátjának testi mivolta, de — álomszerű, meg nem tapintható, meg nem fogható. E lélek mégis testi hüvelyben lakik s legalább a holttest közelében marad. A legrégibb hit szerint a halott a sírban él tovább, ezért kell ételt és italt áldozni számára a síron. Ha teste elporlad, «élete» más testbe száll, rendszerint kigyóba, mely a föld gyermeke. A későbbi hit szerint pedig madárba, lepkébe, mely a sír körül röpköd. Csak egy lépés innen : a lélek szárnyat kap s a testből kiszállva, elröpül. Psychenek a mithológia szerint is lepkeszárnya van.

További fejlemény az a hit, hogy az elszállt lélek külön világban tartózkodik, melyet aztán a képzelet felékesített vagy rémessé tett. Majd később erkölcsi motivumok hatására a léleknek halál utáni hona a jutalom és bűnhődés helyévé lett. Hogy Sokrates az Apologia és a Kriton szerint elfogadja ezeket az ősi hiedelmeket, ez azt bizonyítja, hogy mindezeket Platon is a magáévá teszi. Mithosz ez is, amelynek van valószínű igazsága.

A lélek tehát általában az éltető, egységet adó, individuális elv. Ami összhangzó mozgást, magából fakadó tevékenységet fejt ki, az mind él. Így nemcsak az ember, az állat, a növény, hanem a világegyetem is él. Mindegyiknek van sajátos spontán mozgatója, lelke. Ez Platon hite is. A lélek mozgatja a keletkező és elmuló valóságot. De a test és lélek különbsége nem szubstanciális, ahogy nem volt az a régi filozófusok között Anaxagoras szemében sem, aki a *νοῦς*-t mozgatónak, de egyúttal anyagnak, bár a legfinomabb anyagnak tartotta. Tehát a test és a

lélek nem mint materiális és immateriális valólá-  
 állanak egymással szemben. Természet szerint  
 egyformák, de tökéletességben és értékességben  
 különböznek egymástól. A test látható, a lélek  
 láthatatlan. A lélek azontúl «rokona» az ideáknak,  
 «hasonlít» hozzájuk, de maga még nem idea.  
 E közelség miatt mondható halhatatlannak is,  
 mint ahogy a Phaidonban látjuk, hogy a lélek  
 halhatatlansága bizonyításának ez a rokonság a  
 tengelye. De hogy a lélek örökkévaló, azt Platon  
 nem tanítja. Kezdeté mindenestre van, nem úgy,  
 mint az ideáknak s a visszaemlékezés tana sem  
 követel egyebet, mint a léleknek a testi élet előtt  
 való praëxistenciáját, nem pedig az időtlenségét,  
 az örök életét. A lélekben van tehát khaotikus  
 elem is, de túlnyomó benne az ideavilág hasonló-  
 sága s ezért lehet egy és oszthatatlan.

Bölcselőnk tehát a lélekről való felfogását a  
 görög vallás hitéből merítette. Innen vehette azt  
 a meggyőződését is, hogy a lélek a testből vissza-  
 vágyik abba az értékesebb régióba, ahol az ideák  
 honába pillanthat be. A test börtönébe zárt lélek  
 a megváltásért sóvárog. Egész valója tehát csupa  
 vágy, hogy a testi élet előtt való tisztaságát  
 visszanyerhesse. Ennek ad kifejezést az erósról  
 való tanítás Platon filozófiájában.

\*

E témának (melyet helytelenül fordítanánk  
 a magyar «szerelem», «vágy», «rajongás» vagy  
 «sóvárgás» szavakkal, mert mindez e platoni  
 fogalomnak csak egy részét fejezi ki) három  
 dialógust is szentelt Platon, ú. m. a Lysist, a  
 Symposiumt és a Phaidrost. E három egymással



összefüggő témájú mű alapján megkísérthetjük rekonstruálni a filozófus tanítását.

A platonai erósz lényegében szintetikus természetű, közvetítő lény, amely épp e kettős természeténél fogva igazi «démon». Porosnak, a Gazdagságnak — mondhatnók: az Értéknek — és Peniának, a Szegénységnek, az Értéktelenségnek gyermeke. Az emberek és istenek között forgolódik, hogy az egész mindenséget egybekovácsolja. Olyan kapcsolatokat teremt, amelyek széttéphetetlenek. Ezért a démonikus hatásért látja Platon Sokratesben az igazi erótikust, mint ahogy Alkibiadesszel jellemezteti őt. Ő a megtestesült erósz, mely összeköti a lényeket, kapcsolatot keres az égi és a földi világ közt. Vagyis, az erósz szüntelenül ható reláció a nemlétező és a létező, a szenzibilis és az intellektuális világ között. Épp ezért egylényegű a lélekkel, az önmagától mozgó valósággal, amelynek lényege éppen a vágy, az — erósz. E név maga nem szárnyat (πτέρωος) jelent-e, kérdezi Platon, mely a lelket az istenek hona felé ragadja? Az erósz a lélek segítője (σύνεργον), hogy vele fölemelkedhessék az ideákig. Igazi sarkantyú a testbe sülyedt lélek számára, hogy el ne feledhesse magasabb világból való származását.

Platon a lélek egyik jellemző tulajdonságának tartja a tudatosságot. Az erósz is tudatos, értelmi természetű; intellektuális aktus, mely az ideák szemléletét eredményezi. A Phaidros szerint (249b—250b) még az ideákra való visszaemlékezésnek is ez az előfeltétele. Az erótikus megismerés a dialektika, mely fokról-fokra emelkedik a legfőbb idea látásáig. S jellemző erre az emel-

kedésre az ismeret univerzalitásának fokozódásáig. Mikor az erosz akár a Szép, akár a Jó ideájai emel bennünket, a Létnek legegységesebb elvé láttatja meg velünk, sőt magát az egyetemes elvet, mert az ideák általa fejeződnek ki, világosodnak meg és lesznek láthatók. E magaslatról megpillantható az ideák egész világa, e rendezett és szép kozmosz ; — a világlélek, e kozmosz tükre ; a tapasztalati világ formálódása ; a lelkek és a testek konstitúciója és élete.

A platonizmus mély értelmű tanítása szerint, aki szeret, kilép önmagából és elárad a világon. De eltéved az erosz, ha igazi célját feledve, nem a halhatatlan világ felé veszi útját. Ezért az érzéki szerelem az igazinak csak szimboluma. Az igazi erosz u. i. csak intellektuális lehet, mint ahogy Spinoza rendszerében is intellektuális aktussal szeretjük az istenséget. S Platon azért becsüli többre a fiatal fiúk szépsége iránt érzett vágyat, mint azt, amely a férfit és a nőt fűzi egymáshoz, mert az előbbi könnyebben megtisztul a testi szenvedélytől és így több lehetőséget nyújt a benne rejlő hévnek arra, hogy szublimálódva intellektuális és morális célja felé fog fordulni. A szerelemnek nem szabad élvezetté válnia, mert így a test börtönében marad, ahelyett, hogy ebből kiemelni segítené a lelket.

Így Platon magyarázatában az erosz az élet legnagyobb ajándéka, amit halandó ember osztályrészül kaphat, mert a halandókat a halhatatlanságban részesíteti. A lélek, mely visszanyerte szárnyait, betöltötte földi hivatását. Abból a mámoros dithyrambusból, melyet bölcselőnk szerzett az erosz dicsőítésére, már ki kell hallanunk

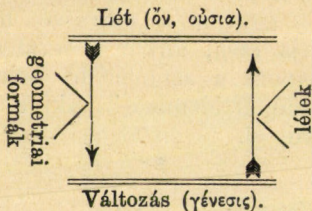
annak a fenséges himnusznak egyes akkordjait, mely Pál apostol ajkán szólal meg a szeretetről (1. Kor. 13.), mely ha «nincsen én bennem, olyá lettem, mint a zengő érc és a pengő cimbalom». Az igazi élet nem a tett emberéé, aki árnyak között él, — nem is a művészé, aki árnyak árnyait alkotja meg, mikor a természetet utánozza, — hanem a szemlélődő bölcs erotikus élete (a platoni értelemben!), aki a nem-érzéki világban merül el.

\*

Míg a testi létbe hullott lélek az erosz szárnyán mintegy alulról közeledik ismét az ideák világa felé, addig objektíve, az ideák felől is mutat a platoni világkép egy más közvetítőt a két világ között. Ez a matematika világa: a formák, melyek az ideák harmóniáját, «mérték»-ét közvetítik a keletkező és elmuló dolgok folyamatába. A platoni matematika, kivált ahogy a Timaios mutatja, igazi mathematica mystica, mellyel, mint valami varázsszavakkal szeretné felpattanítani a természeti titkok zárait. E pythagoreus örökség szerint bölcselőnk a matematikai tárgyakat azokban a formákban keresi, amelyek minden földi salaktól megtisztultan emlékeztetnek az ideákra. Az a szem, mely ezek látásához hozzászokott, könnyebben tudta az ideákat is szemlélni. Ezért volt a platoni Akadémia felirata: «Csak matematikus léphet be ide!» S ezért kell a platoni államban a leendő filozófus kormányzóknak matematikát tanulniok.

A platoni világkép sémájában tehát egymás fölött rétegeződik a létnek és a változásnak a

világa. Amabból nyúlik le a geometriai forma, mely a szám, a mérték megtestesülése s innen nyúlik fel amoda a lélek, melyet az erosz emel ezen a fölfelé vivő úton. Ilyenformán :



#### 4. Az ember.

Minden filozófiai rendszer nemcsak a világnak, hanem benne az embernek a magyarázata is óhajt lenni. S ha most Platon világképének makroszkópikus vonalai után feléje fordul érdeklődésünk, azt látjuk, hogy az ember megértésében bölcselőnk ugyanazokat az elveket követi, amelyek a nagy világegész értelmét tárták föl előtte. Az ember Platon szemében is, akárcsak Hérakleitosában, igazi mikrokozmosz: kis világ, akit ugyancsak a kettős világ és a közte hidatverő démoni réteg segítségével lehet megérteni a maga legbensőbb valójában. Nem a test és a lélek kettősségére gondolok, mert Platonnak az ember a lelki ember s itt ebben a lélekben van meg a platoni dualizmus, sőt a két ellentétes elem között közvetítő közbülső elem is. A Phaidros ismert hasonlata szerint a lélek fogathoz hasonló: a gyeplőtartó lovaival a magasba akar emelkedni s egyik lova engedelmesen követi is a szándékát,

de a másik külön utakon akar járni és lefelé húzza jobbjézésű párját is.

Az emberi lélek tehát hármasságú: az ész, a gondolkodó lélek ( $\tau\omicron$  λογιστικόν), e halhatatlan rész, mely tele van az ideák emlékezetével, a fejben székelve ura az emberi életnek. Az ellene lázadó elem, a vak ösztöneit követő vágyó lélek ( $\tau\omicron$  ἐπιθυμητικόν), mely a tudattalanból fakadó durva és nyers vágyak forrása, az altestben székel és a vegetatív életműködéseket irányítja. Ha az emberi lélek csak e két elemből állna, sohasem lenne meg létünk organikus egysége, mert e két ellentétes irányú mozgató szinte szét tépné az embert. Hogy a kettő egy egyéni létben tevékenykedhet, annak lehetősége a haragvó lélekben ( $\tau\omicron$  θυμοειδής) keresendő, amely a mellben, a testnek a nyak és a rekeszizom közt lévő részében székelve segítője a gondolkodó észnek és fékezője a vágyó léleknek. Ennek a léleknek a nevét is bizonyosan arról az indulatról, a haragról vette Platon, amely szinte kizárólagosan a szervezet organikus egysége védelmezésének a funkcióját végzi. A harag ugyanis olyankor támad bennünk, ha a magunk énjét érezzük mintegy az életföltételeiben veszélyeztetve. E lélekrész funkciójának tehát bölcselőnk bizonyosan a két másik széthúzó lélekrész kibékítését, egységbe foglalását szánta.

Az ember tehát csakugyan mikrokozmosz, mert megvan benne a világfolyamat minden eleme: a gondolkodó és a vágyó lélek ellentéte és a kettő szintézise a harmadik lélekrész közvetítése révén.

E háromféle lélek közül különös figyelmet

érdemel a legértékesebb köztük, t. i. a gondolkodó lélek. Ebben látja Platon az ember igazi lényegét. Ezért az ő szemében a gondolkodásnak, a tudásnak a vezetése alatt álló lét a legmagasabb fokú és a filozófus a legmagasabb rendű ember. Lelki funkciója a megismerés, melynek eredménye egyfelől a racionális ismeret (νόησις), másfelől pedig az empirikus ismeret (δόξα). Amabban a bizonyosság, emebben a valószínűség a jellemző vonás. A racionális tudás, mely a matematikában és a filozófiában áll előttünk, a Jó ideájának, a köznapi tapasztalat pedig a Nap fényének a világításában születik meg. A kétféle tudásnak egymáshoz való viszonyát talán Pál apostol szavaival jellemezhetjük legjobban: az egyikben látunk tükör által, a másokban pedig szemtől-szembe.

Az ember boldogsága a különböző törekvésű lélekakaratok harmóniájából fakad. Platont különösen a filozófusélet problémái foglalkoztatták, amelyben az emberi lét minden tragikumát összesűrítve érezte. Bizonyosan sokszor látta reménytelennek azt a harcot, amelyet az ember nemes és nemtelen vágyai vívnak egymással és ahol oly sokszor fenyegeti a jobb részt az elbukás veszedelme. S ahogy Platon a Kelet és a Nyugat kultúrájának mesgyéjén áll, önmagában is volt bizonyos dualizmus. Ennek a jele, hogy a keleti és a nyugati aszkézis egyaránt szóhoz jut etikájában. Vannak művei, amelyekben a testet a lélek börtönének érezve el akar menekülni ebből a világból. Az emberi élet célját az istenhez való hasonlóságban keresve, e földi létet a halálra való előkészületnek fogja föl. A bölcs szoktatja magát

a halálhoz, mikor a lélek kiszabadul az érzéki bilincsek szorításából s halála igazában föl-támadása lészen.

De ez a világtól elforduló aszkézis nem fakad a platonai filozófia igazi talajából. A szubjektív világgyűlölet bölcselőkknél hangulat, de nem elvi meggyőződés. Hiszen e mi világunk nem látszat, nem illúzió, de mint az ideák másolata, bizonyos relatív értékű valóság, amelyben az ember megtalálja a maga feladatát. Az ember arra hivatott, hogy ezt a világot minél hasonlóbbá tegye az általa megismert ideákhoz, hogy így mindig nagyobb mértékben értékesse válják. Nem a világtól való elfordulás, de a világban való munkálkodás a mi feladatunk. Minden embernek megvan itt a maga hivatása. Ahogy a lélek életének helyessége abban mutatkozik meg, ha mindenik rész a maga feladatát végzi és nem avatkozik a másikéba, az egyéni élet is egy nagy harmonikus tevékenységbe: a társadalom, az állam életébe van hivatva beleilleszkedni.

Ennek egyéni előfeltétele azonban az egyéni erkölcsi élet, melyet az ész szavának kell irányítania. Az etikai intellektualizmus Platon egyik alapmeggyőződése, amelyet nem lehet filozófiájától elszakítani.

Az ember erényei a lélek funkcióinak helyes voltából fakadó bölcsesség (*σοφία*), bátorság (*ἀνδρεία*) és az okos mértéktartás (*σωφροσύνη*) Ezeknek kívánatos összhangjából fakad az élet deréksége, igazságossága (*δικαιοσύνη*), mely jele annak, hogy az egyén életében minden tevékenység «a maga feladatát végzi».

De nem volna Platon igazi görög, ha az embert

nem társas lény gyanánt fogná fel. Az erkölcsi eszmény csak a társadalomban, még pedig annak is ideális formájában : a tökéletes államban valósulhat meg. Az ember mindig az általánosnak, az egyén a társadalomnak függvénye. Mivel az okos mértéktartás az embernek önmagával, az igazságosság pedig a másokkal szemben való helyes viselkedésnek eszméje, a filozófus azt a társadalmat is bemutatja, ahol így élnek az emberek. Az ő államában ugyanis nem a megbocsátó szeretet vagy a kölcsönös segítség tartja össze az embereket, hanem az egyénfeletti eszmék szolgálata. Erkölcsi egyén nem képzelhető el az ő szemében önismeret nélkül, amely egyúttal kijelöli az egyéni élet kicsinyke körét is.

Sok vita folyt már arról, vajjon a platoni Politeia (Állam), amelyben bölcselőnk társadalomfilozófiájának foglalatát olvashatjuk, utópia-e vagy tudomány a platoni értelemben. Azt hiszem nem tévedünk, ha az utóbbi felfogáshoz csatlakozunk.

Platon ugyanis elszomorodva látta a görög életben a régi társadalom bomlását és szíve minden vágyával szerette volna e folyamatot megállítani. Nem lett volna Sokrates tanítványa, ha nincs abban a hitben, hogy ennek a bajnak is a tudás az egyedüli orvossága. Tehát, amit e téren nyújt, az nem utópia, nem valami világjavításról képzelődő szép lélek álmodozása, hanem a társas élet tudományos magyarázata. A Politeia a társadalom ideájának filozófikus struktúra-elemzése, mert a platoni filozófiában a tudomány nem tények, de ideák és eszmények tudása. A görög filozófus, — még Aristoteles is — nem azért



vizsgálta a tényeket, hogy azokat leírva tudomásul vegye, hanem, hogy a maga világképébe beillessze. Platon is meghajolt az ideák, de nem a tények előtt, ahogy a modern gondolat érti e fogalmat. Azt akarta, hogy az eladdig tervtelen és kapkodó politika is tudomány legyen és az állam sorsa ne a nyers erőn vagy a vak véletlenen nyugodjék. Ezért az Állam és a Törvények az emberi társadalom csaknem minden nagy problémáját érintik.

A filozófus abból a gondolatból indul ki, hogy az emberi társadalom maga az ember — nagyban. Az egyéni lélek funkcióit itt társadalmi osztályok végzik, amelyek épp olyan viszonyban vannak egymással, mint a lélek különböző részei. Az állam a társadalom rendezett életformája, mely a társadalmi osztályok együttműködésének az eredménye.

A társadalmi életfunkció vegetatív részét a földművesek és iparosok (*γεωργοί και δημιουργοί*) végzik, akik az anyagi szükségletek kielégítéséről tartoznak gondoskodni. A szervezeti egység védelme a katonák (*φύλακες*) feladata s közülük emelkednek ki a vezetésre termett egyének: a kormányzók (*ἄρχοντες*), akik nagy és hosszú előképzés, sikeres tanulmányok alapján juthatnak el megállapodott korukban erre a magaslatra. Ők igazán a tudásuk miatt vannak a vezetésre hivatva s így Platon megvalósultnak látja életének legnagyobb kívánságát, hogy a görög értelemben legmagasabb rendű és legértékesebb emberek, a filozófusok kormányozzák az államot. Az ő bölcsességük biztosítékot nyújt a társadalom egyenletes fejlődésére, az ideák felé való haladásra. Egyúttal meg tudják akadályozni az egyes

osztályok féktelen ambícióit és az általuk kormányzott társadalom boldog harmóniában élhet. Így valósíthatja meg az ideális állam azt a héraikleitosi harcot, amelynek végül mégis harmóniába kell átmennie.

Az ideális állam maga is műalkotás. A világ művésze a démiurgosz, az emberé a gondolkodó ész, az államé pedig a — filozófus, aki kormányzó. Az ő egyénisége a kezeze annak, hogy minden társadalmi osztály és minden egyén azt a feladatot végzi, amire tudásánál fogva rátermett. A bölcsék kormányoznak, a bátrak katonáskodnak és az anyagi szükségletek ismerői az anyagi javakat termelik. Mindenki azt a helyet foglalja el, amelyet elfoglalnia kell és nem azt, amit elfoglalni akar. Platon tehát közömbös, sőt bizalmatlan az egyéni szabadság iránt. Állama a transzpersonalizmus alapján áll s benne az erkölcsös egyének eszközök a nagy erkölcsi egységnek: az államnak a megvalósulásában. Meggyőződése szerint a helyes egyéni élet csak a helyes állami élet talaján lehetséges. Ezért a helyes tudástól vezetett egyén nem érzi magát rabszolgának, mert akkor, ha a köznek átadja magát, a világosan meglátott érték vezeti: az egyén az államban is az ideának adja át magát.

Platon morálja kétségtelenül a régi hierarchikus arisztokrata morál, mely az embereket egyenlőtlennek látja természetüknél fogva. Mindenki külön feladatra termett s ennek a rátermettségnek kell döntőnek lennie abban, hogy ki milyen helyet töltsön be az állam életében. A platoni állam nem gép, hanem élő organizmus. Talán akkor jellemezzük leghelyesebben, ha azt mondjuk, hogy

egyetlen család. Innen valók sokat emlegetett kommunisztikus gondolatai is. A két vezető osztály ugyanis csak úgy élhet teljesen a köznek áldozott életet, ha egyéni érdekeik nincsenek. Már pedig az egyéni érdekek legfőbb forrása egyrészt a család, másrészt a vagyon. Tehát ezeknek nem lehet sem családjuk, sem vagyonuk. De Platon nem kommunista, mert az ő társadalmi osztályai a lelki rátermettség elvét képviselik s nem gazdasági alapon alakultak ki. Az ökönomia szempontjai sohasem kerülhetnek nála a lelkiek elé. A társadalom az ember életformája, mely nélkül az egyéni lét sem lehetséges, nem pedig termelő és elosztó szervezet, mint a marxista társadalombölcselek hiszik. Politikai vagy szakrális jogú embercsoportok élnek benne, tehát minden társadalom természeténél fogva konzervatív osztályokra tagozódik. Platon társadalmi osztályai igazában véve kasztok, alapjuk azonban nem a születés, hanem a nevelés folyamán kitűnő rátermettség. Ezért a platoni állam nevelő intézmény. Kormányzói lélekformálók és nem gazdasági intézmények alkotói. A féktelen individualizmus az állami élet szétbomlasztója, mely a pusztító kaoszt idézi fel s a filozófuskormányzók ennek a távoltartói.

Nagy különbség van tehát Platon és Marx között. Platon államában minden ember egyenlő ideája szerint, de qualitative és realiter különböző. Az egyenlőség abban a lehetőségben nyer kifejezést, hogy mindenki lehet tagja bármelyik osztálynak. A tehetség nem marad véka alá rejtve. Marxnál mindenki csak egy szám. Vagyis a minőségbeli különbségek nem számítanak sem-

mit, csak a mennyiség a fontos. A tömeg értéke-  
sebb, mint az egyén, mert számbelien több.

A platonai társadalomfilozófia a minőséget je-  
lentő ideák talaján nőtt, a marxi pedig a modern  
individualizmus és mechanikus világfelfogás édes  
gyermeké. Az közérdekből, ez egyéni haszonból  
kommunista. Az igazi szocializmus, mely nem az  
egyént, hanem a társadalmat tartja értékesnek,  
ma is a platonizmus. Az individualista alapról  
nőtt marxizmus az álszocializmus. A két társa-  
dalomfilozófia az egyén és a társadalom külön-  
böző értékelését rejti magában és e téren ma is az  
állítja csatasorba a gondolkodókat, hogy platonik-  
usok-e vagy antiplatonikusok, mint Marx volt.

Platon meggyőződése mindenkor az, hogy min-  
den ember más és más módon «részesül» az ideá-  
ban s így mindenki külön feladatra termett.  
Boldog pedig az egyén is csak úgy lehet, ha a  
maga feladatát betöltheti. Ennek a lehetősége  
pedig csakis az ideális társadalomban található  
meg, ahol az egyének nem zavarják és korlátozzák  
egymást, hanem a maguk dolgát végezve egy  
nagy és felsőbbrendű harmónia munkásai.

Sőt bölcselőnk tovább viszi ezt a gondolatot és  
a népek életére is kiterjeszti. Itt is vannak külön-  
böző jellemű és különböző feladatra termett né-  
pek : a görög a tudást szereti, a thrák és a skytha  
harci babérokra vágyakozik, az egyiptomi és a  
phœniciai pedig az anyagi javakat keresi. Kön-  
nyen elképzelhető tehát egy világállam és egy  
világkultúra, amelyben minden nép úgy vesz  
részt, hogy «a maga feladatát cselekedve» az  
egész művelt emberiség harmóniáját és boldog  
életét szolgálja.

De az öreg Platon önmaga volt kénytelen belátni, hogy az ember sokkal gyarlóbb lény, hogyszem állandóan kibírná az ideák világosságát. Ezért a Törvények egy olyan társadalom rajzát tárják elénk, amely nem a társadalom ideájának, hanem az idea és az ember viszonyának józan szemléletén nyugodott volna. Itt már nem a filozófuskormányzók akarata, hanem a törvények személytelen ereje és rideg fensége uralkodik az állam polgárain.

E mű írása közben hullott ki a nagy alkotó kezéből a toll s a 80 éves aggastyánban az európai emberiségnek alighanem legnagyobb gondolkodója hagyta itt e földi téreket . . .

Filozófiája azonban évezredek múlva sem halott. Ideái úgy állnak előttünk, mint a korabeli görög művészet fenséges nyugalμού szobrai, amelyek megáll a mozgás és mozdulatlanságukban mégis oly csodálatosan megéreztetik velünk magát a mozgást is. A világ változásain és az idő kegyetlen erején senki sem vett nagyobb győzedelmet, mint mikor Platon megalkotta az ideaelméletet, a hellén gondolat legmagasabb emelkedését. Ő szötte annak a szépséges ruhának a szövetét, amelybe öltözött a keresztyén lélek is, mikor az Egyházat megformálva magára vette Európa népei sorsának intézését. S e köntös szövete, a platonizmus még ma sem rongyolódott el. Az európai kultúra Platon gondolataiból él és velük beszél, ha értelmesen akar szólani.

---

## BIBLIOGRÁFIA.

### A) Kiadások.

1. Platonis Opera, ed. Stephanus, Paris, 1578. Ennek a kiadásnak a lapszámai szerint szokás Platont idézni.
2. — — —, ed. J. Burnet, Oxford, 1899—1906. A legjobb szövegkiadás.

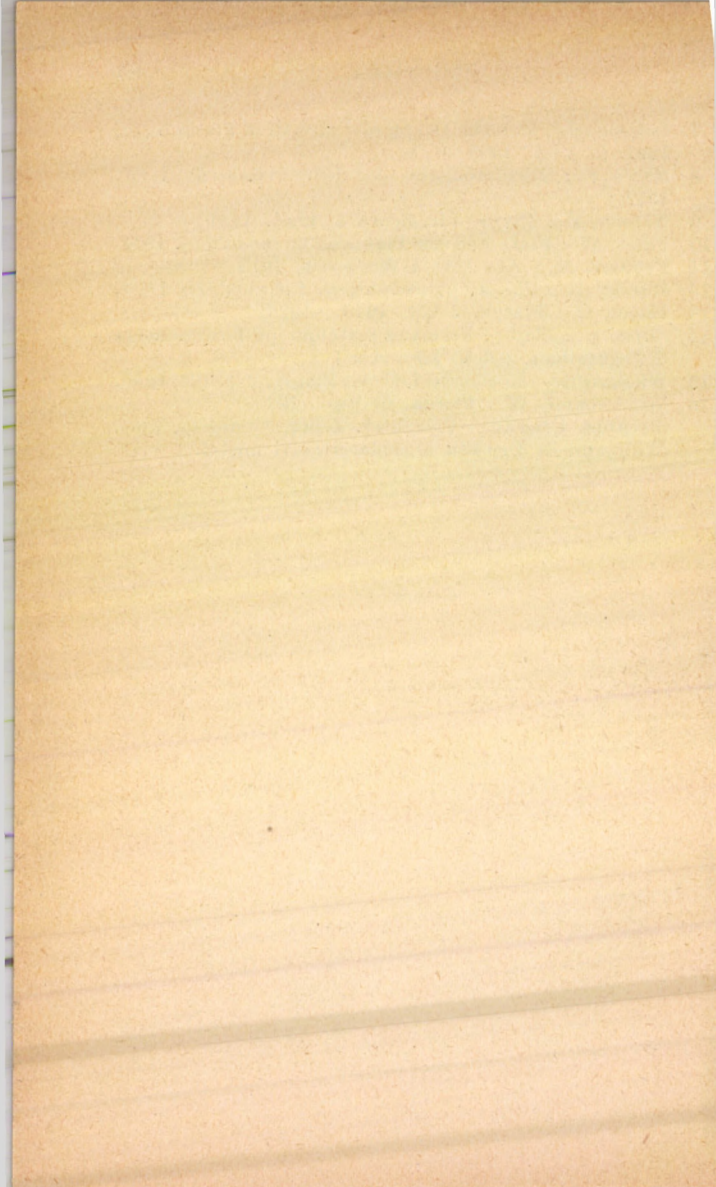
### B) Fordítások.

1. Filozófiai Írók Tára, X. köt. Platon válogatott művei. I. Gorgias Philebos. Ford. Péterfy Jenő, 2. kiad. 1913.  
— — —, XI. köt. U. a. II. Euthyphron. Sokrates védekezése. Kriton. Phaidon. Ford. Gyomlay Gyula. 2. kiad. 1913.  
— — —, XXII. köt. U. a. III. Symposion, Phaidros. Ford. Dercsényi Móric, 1909.
2. Platon Theaitetosa. Ford. Simon J. S. 1890. Ugyancsak ő lefordította még az Államot és a Sophistest is külön kötetekben.
3. Platons Werke, von F. Schleiermacher. Berlin, 1804—1828.
4. U. a. von O. Apelt. Philos. Bibliothek.)
5. U. a. von R. Kassner, K. Preisendanz und O. Kiefer. Jena, Diederichs, 1903—1909.

### C) Irodalom róla.

1. Apelt, O. : Platonis e Aufsätze, 1912.
2. Arnim, H. von : Platos Jugenddialoge, 1914.
3. Fouillée, A. : La philos. de Platon, 2. éd. 1888—1889.
4. Hartmann, N. : Platos Logik des Seins, 1909.
5. Hermann, K. F. : Gesch. u. System der platonischen Philosophie, I. 1839. Több nem jelent meg.
6. Hönlig wald, R. : Die Philos. des Altertums, 1917.

7. Lutoslawski, V. : The Origin and growth of Platos logic, 1897. 2. kiad. 1905.
  8. Marck, S. : Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven, 1912.
  9. Natorp, P. : Platos Ideenlehre 2. kiad. 1921.
  10. Pater, W. : Plato und der Platonismus (angolból), 1904.
  11. Pohlenz, M. : Aus Platos Werdezeit, 1913.
  12. Raeder, H. : Platons philosophische Entwicklung, 1905.
  13. Ritter, C. : Platon, 2 köt. 1910.—1923.
  14. Szilasi V. : Platon. Forma és tartalom párhuzamossága dialogusaiban. (Olcso könyvtár.)
  15. Wilamowitz—Moellendorf, U. v. : Platon. 2. kötet, 1919.
  16. Windelband, W. : Platon. 6. kiad. 1920.  
Továbbá Überweg—Praechter, Zeller, Gomperz, Joel, Willmann és Deussen filozófiatörténeti művei.
-





# KANT

## I.

### AZ EMBER.

#### 1. §. Kant élete.

Egy filozófiai rendszer nem csupán logikus tételekből, de igen sok önvallomásból is tevődik össze. Ezért egészen természetes, ha a nagy gondolkodók személyes valója is érdekel bennünket művük személytelen tartalma mellett, hiszen sokszor életük adja kezünkbe műveik megértésének a kulcsát.

A kritikai filozófia megalapítója, Kant Immanuel, 1724 április 22-én látta meg a napvilágot a keletporoszországi Königsberg városában. Atyja, Kant János-György becsületes nyergesmester volt, akinek Reuter Anna-Reginával kötött házasságát kilenc gyermekkel áldotta meg a Gondviselés, kik között Immanuel a negyedik volt. Születésekor édes atyja 41, édes anyja pedig 27 éves volt. Az egyszerű szülők sok gonddal nevelték gyermekeiket, akik közül a filozófuson kívül még csupán egy fiú és három leány élte túl őket. A szülei házban a pietizmus kegyes szelleme uralkodott, s az istenfélelem sok nehézségen diadalmaskodott. Az édes anya szigorú vallásossága különös erővel öröklődött filozófus-fiának erkölcsi

rigorizmusában. A nagy gondolkodó késő öregségében is hálával gondolt vissza arra a nevelésre, amelyben egyszerű és szegény szülei résztették. «Sohasem hallottam, úgymond, szüleimtől semmit, ami az illemmel, s nem láttam semmit, ami az emberi méltósággal ellenkezett volna.» Még alig volt 13 éves, mikor édes anyját elveszítette, de egész lénye kitörülhetetlenül bevésődött emlékezetébe. Azt írja róla : «Anyám gyengéd lelkű érzelmes, kegyes és becsületes asszony és szerető édes anyja volt, aki kegyes szavaival és a maga élete példájával tanította gyermekeit az istenfélelemre. Gyakran kivezetett a város határába, s ráterelte figyelmemet az Isten műveire. Hívó elragadtatással beszélt az ő mindenhatóságáról, bölcseségéről, jóságáról és szívembe véste a mélységes tiszteletet a minden dolgok teremtője iránt. Soha sem felejtettem el az anyámat, mert ő vetette el és csiráztatta ki lelkemben a jóság magvát : ő tárta ki szívemet a természet benyomásai előtt, ő fakasztotta és növelte eszméimet és nevelése egész életemre állandóan üdvös hatással volt.» Testalkatát és arcvonásait is édes anyjától örökölte. Az édes anyja gondoskodása vitte a gyenge gyermeket nyolc esztendőskorában a Collegium Fridericianum padjaira, amelynek igazgatója akkor a pietizmusnak és a felvilágosodásnak egyik kiváló alakja, Franz Albert Schultz volt. A ma is fennálló Collegium tanítói általában rideg és pedáns fanatikusok voltak : egész oktatásuk a vallási és theológiai kérdések szolgálatában állott és a sok imádsággal, katechetizálással és exhortációval valósággal megölték az ifjú kedély életörömeit. A természettudományok, a tör-

ténet és a geográfia teljesen hiányoztak a tantervből. Annál több volt aztán a filologizálás, de nem tartalmi, hanem pusztán formai, grammatikai szempontok szerint. A vallás érzelmi mélysége elenyészett ebben a dresszurában, s nem csoda, ha Kant ez iránt később se mutatott fogékony-ságot.

A középiskolát Schultz pártfogása és felügyelete alatt elvégezvén, bölcslőnket 1740 szeptember 24-én iktatták be szülővárosa egyetemének hallgatói közé. Életének körülményei ekkor nagyon szomorúak és nyomasztóak voltak. Édes anyját három évvel előbb ingyenes halottként és papi kíséret nélkül tették a sírba, s hat év múlva az apáról is ezt a bejegyzést olvashatjuk a halottak anyakönyvében. Kant mégis egész határozottsággal elutasította magától azt a gondolatot, hogy egyetemi tanulmányait valami kenyérkereső pálya igényeihez képest folytassa. Azt tanulta, amit tudásvágya kielégítésére szükségesnek látott. Az akkori königsbergi egyetemen az egy Martin Knutzen volt az a professzor, aki felülemelkedett a kompendiumok színvonalán s az európai tudomány magaslatát képviselte. Nem volt alkotó, de a problémák iránt fogékony elme élt benne. Fiatalsága miatt is közel tudott férközni az ifjak szívéhez s Kant nemcsak filozófiát, matematikát és fizikát hallgatott nála, de személyes érintkezésben is állott vele. Az ifjú studiosust Knutzen ismertette meg a newtoni világmagyarázattal és az ő könyvei közül olvasta először Kant a nagy angol műveit, hogy el nem muló benyomást keltsenek benne.

Bizonyosan ennek tulajdonítható, hogy első

művét az «eleven erőkről» (*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*) még studiosus korában egy természetfilozófiai kérdésnek szentelte. Ezzel fejezte be egyetemi tanulmányait. A 22 éves ifjú fizikai tudása még hiányos, de megkapó e kis mű pathosza, mellyel a szerző az igazságért lelkesedik. A tekintélyekkel mit se törődve, merészen száll síkra «az emberi ész becsületéért» s a kis műnek Senecából választott mottója Kant egész élete jeligéjének is tekinthető. Ő az, aki nem akar «barmoknak módjára» elődei nyomában járni, mert eltökélt szándéka arra haladni, amerre menni kell s nem amerre a járt út vezet.

Az egyetemi évek után az akkor oly szokásos nevelősködés ideje következett. Először egy papi házban tanítgatott Judtschenben, Gumbinnen mellett, majd (1750—1754) egy Hülsen nevű földbirtokos családjában «hofmeister»-kedett Arnsdorfban Mohrunge mellett. Kant ezekre az évekre nem szívesen emlékezett vissza, mert nehezére esett a gyermeki ész színvonalához alkalmazkodnia, de elsajátította a társaságos élet finom formáit és csöndes magányában sok gondolatot érlelhetett.

Egyébként ezek a nevelői évek (Hofmeisterjahre) kevés akkori tudós életéből hiányoztak. A keserűségük legtöbbször abból származott, hogy a nevelőt a legtöbb helyen nem igen tekintették többnek intelligens cselédnél, amiért aztán nem volt irigylésre méltó a sorsa. Úgy látszik, Kant derűs nyugalommal tűrte a maga hofmeister-ségét és később mosolyogva szokta emlegetni, hogy nála rosszabb hofmeister talán soha sem volt senki. Emlékeink azonban azt mutatják, hogy

meg tudta nyerni azoknak a családoknak a becsülését, ahol nevelősködött.

De ezek az évek véget értek, mikor Kant 1755 június 12-én egy latinul írt értekezés alapján (*«De igne»*) megkapta az egyetemen a magisteri fokozatot, ami a mai filozófiai doktori foknak felelt meg. Sőt még ugyanezen évben, szeptember 27-én, a venia legendit is elnyerte «a metafizikai ismeret alapelveinek új megvilágításáról» (*Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis*) írt értekezése alapján. Ettől az időtől kezdve, előbb magántanárként, később pedig nyilvános rendes tanári minőségben szülővárosa egyetemének állandó előadója volt egészen 1796-ig.

A fiatal magántanárt kezdő éveiben egész Königsberg úgy ismerte, mint az «elegáns magister»-t, aki tisztes szegénységében is mindig gondosan öltözött és a társaságban finom és választékos modora miatt mindig szívesen látott vendég volt. Egyetemi előadásai rendkívül változatos körben mozgottak és az volt róla a közvélemény, hogy «mindent tudna tanítani». Különösen vonzóvá tette előadásait az a törekvése, hogy nem annyira elvont tudományt, mint inkább «praktikus emberismeretet» akart tanítani. Akik ebben a korban külső élete szerint próbáltak ítélni róla, aligha hitték volna, hogy egészen új utakat fog törni a filozófia területén. Úgy látszott, hogy megelégszik a XVIII. sz. «világi bölcsesség»-ével és nem kívánczik el a populáris filozófia sekélyes vizeiről. Urbanitása és társasági élete inkább az élet okos élvezőjének, semmint a legmélyebb problémákon töprengőnek mutatták őt. Legjobb barátai

kereskedők és bankárok voltak, akik világlátott, elfogulatlan szellemű és nyílt eszű férfiaknak bizonyultak. Hogy a «szép társaság» körében akkor divatos virágos stílus reá is hatott, annak egyik másik ez időben írott művében bizonyítékát is találjuk.

Mivel egész jövedelme előadásainak tandíja volt, hetenkint 16, sőt ennél több órát is tartott. Mégsem vált soha unalmassá vagy felszínessé. Tanári tevékenységének legszebb rajza az, amit Herder írt róla, aki hallgatója volt a fiatal magisternek.

«Azon szerencse jutott osztályrészemül — mondja Herder — hogy megismertem egy filozófust, aki a tanítóm volt. Legvirágzóbb éveiben vidám és élénk volt, mint egy ifjú és e vidám élénkség, azt hiszem, legelaggottabb koráig is kísérte. Nyílt, gondolkodásra termett homloka elpusztíthatatlan derűtség és öröm székhelye volt, a gondolatokban leggazdagabb beszéd ömlött ajkairól, tréfa, elmésség és hangulat a rendelkezésére állottak és tanító előadása a legszórakoztatóbb társaság volt. Ugyanazon szellemmel, amellyel Leibnizet, Wolfot, Baumgartent, Crusiust, Hume-ot vizsgálta és Newton, Kepler és a fizikusok természettörvényeit figyelemmel kísérte, azzal fogta fel Rousseau akkor megjelenő iratait is, Emiljét és Heloise-át, valamint minden előtte ismeretessé vált természetfelfedezést, méltányolta azt és mindig visszatért a természet elfogulatlan ismeretére és az ember erkölcsi értékére. Ember, nép, természettan, természetrajz és tapasztalat voltak azon források, amelyekből előadását és társalgását élénkítette; semmiféle tudásra méltó dolog nem volt előtte közönyös. Semminő ármány, sem-

minő párt, semminő előítélet, semminő hírnév utáni becsvágy sem izgatta soha a legkevésbé sem az igazság bővítése és kiderítése ellen. Fel-  
élénkített és kellemesen rábírt az öngondolko-  
dásra ; zsarnokság jellemétől távol állott. Ez az ember, akit én a legnagyobb hálával és tiszte-  
lettel nevezek meg, Immanuel Kant : képe kel-  
lemesen áll előttem».

Anyagi helyzete csak akkor javult némileg, mikor 1765-ben a königsbergi kir. könyvtár egyik alkönyvtárosi állását nyerte el évi 62 tallér fizetéssel. De anyagi és erkölcsi függetlenségét még legnyomasztóbb körülményei közt is féltékeny gonddal megőrizte. Szülővárosa egyeteméhez pedig annyira ragaszkodott, hogy az erlangeni és jénai, majd később a hallei egyetem meghívását elhárította magától. Pedig Königsberben csak 1770-ben, tehát 46 éves korában lehetett a logika és metafizika rendes tanárává. Hogy Kant nem csupán katedrát akart, annak bizonyosága az, hogy már hat évvel előbb alkalma lett volna elnyerni a költészet tanszékét, azonban nem érzett rá magában elegendő hivatottságot. Új hivatalát 1770 augusztus 21-én egy a kritikai filozófiában jelentős kezdeményezést képviselő művével foglalta el, amelynek címe : *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Az érzéki és értelmi világ formájáról és elveiről). A hozzája fűződő szokásos disputatióban opponensül egyik tanítványát, a zsidó származású Markus Herzet választotta, ami egyetemi körökben némi megütközést is keltett.

A professzorság alkalmat nyújtott Kantnak arra, hogy több ideje legyen az alkotó filozófiai

munkálkodásra. Az ezután következő évtized életének legtermékenyebb és legjelentősebb korszaka, mert ebben érik meg a kritikai filozófia eszméje. Markus Herzhez intézett leveleiből beleláthatunk ennek a szellemi küzdelemnek egyes fázisaiba, amelyekről később azt mondotta Kant, hogy «semmi áron se venné azokat még egyszer magára». Ez az évtized külső produkció szempontjából meddő, de annál nagyobb a benső gazdagsága, amely aztán bővizű forrásként buzogott elő. Nagy entuziazmus kellett ez évek elviseléséhez, amelyek a legnehezebb problémákkal való birkózásban teltek el és ennek a nyomai az egyéniségére és az életstílusára is rányomták a maguk bélyegét. Bár sohasem volt az a pedáns iskolamester, akinek Heine leírása alapján képzeletben Kantot az utókor, kétségtelen, hogy a nagy mű érdekében sok methodikus vonás vált életének jellemzőjévé. Az a rideg józanság azonban, amiről a hagyomány beszél, nem volt meg benne. Az ő «józansága» a felvilágosodás embereinek tipikus tulajdonsága, amely a szenvedélyes Lessingből sem hiányzott és sajátos intellektualizmusuk megnyilvánulása volt. Ezzel jól összefért azonban az izzó, szinte romantikus rajongás, amely egy nagy ügy érdekében hevítette e férfiak keblét. Csak így lehetett Kant is a kriticismus megalapítója a filozófiában.

A nagy feladat elvégzése kedvéért filozófusunk élete teljesen a benső gondolatokra irányult, de szívesen fordult meg most is néhány úri társaságban. Igen meleg barátság fűzte őt a Keyserling grófi családhoz, ahol különösen a szellemes és eszes grófné körül Königsberg születési és szel-



lemi előkelősége szokott összegyűlni. De Kant a társaságban nem szerette a filozófiai diszkussziókat, mert ilyenkor éppen azt kereste, hogy mással foglalkoztassa elméjét.

Ekkor fejlődött ki az a szokása, hogy bizonyos gépies időbeosztással éljen. Reggel öt órakor kelt, majd hét óráig átgondolta aznapi előadásai menetét. Az előadások régebben minden nap négy óráját lefoglalták; később csak 7 órától 9-ig. Ok nélkül soha nem mulasztott és nem késett. A katedrán ülve beszélt s csak ritkán pillantott az előtte fekvő papírlapra, amelyen néhány szóval gondolatmenete vázlatát jegyezte föl. Hangja nem volt erős, de a meggyőződés heve járta át és éppen azért igen mély benyomást tudott kelteni. Életének virágában mindig volt 80—100 hallgatója, de az 1780-as évek végén ez a szám körülbelül a felére olvadt le. Tanítványai ügyei iránt atyai érdeklődést tanusított, ezek viszont nagyon szerették, csaknem istenítték őt. Mikor 1786-ban 62 éves korában a rektori méltóságra emelkedett, ragaszkodó hallgatói hosszabb költeménnyel üdvözölték «atyjukat, vezetőjüket, barátjukat és mesterüket», ami Kantnak szemmel láthatóan nagy örömet szerzett.

Takarékossága és jövedelmének gyarapodása lehetővé tette számára, hogy 1783-ban a Schlossgrabenen vásárolt házába költözhetett, amelynek nyolc szobájából azonban csupán kettőt foglalt le személyes használatára, mert egészen 1787-ig még önálló háztartást sem vezetett, hanem vendéglőben étkezett. Amidőn pedig öregsége miatt már terhére volt a vendéglői étkezés, gyakran látta magánál vendégül ebédre barátait, akikkel

sokszor estig vídáman elbeszélgetett. A vele való érintkezés mindenkinek igen kellemes volt, mert szerénysége alig ismert határt. Soha sem érezte a maga nagyságát és még kevésbé igyekezett azt az embereknek mutogatni.

A Tiszta Ész Kritikájának megjelenése után a hírnevet is megismerte, de látnia kellett, hogy eleinte nem értették meg filozófiájának vezető eszméit. Éppen ezért írta meg a *Prolegomenát*, ahol igyekezett a főgondolatokat jobban kidomborítani, mint ahogyan azok a nagy műben láthatók. Nagyon hálás volt Reinholdnak, aki 1786-ban a kanti filozófiát népszerű modorban igen világosan ismertette (*Briefe über die Kantische Philosophie*) és ezáltal szélesebb körben hozzáférhetővé tette. A kortársakra általában a rendszer központi eszméjeként a transzcendentális szabadság tana hatott, míg maga Kant ezt az egyoldalúságot rendszere megcsönkítésének érezte, mert nála egyik rész támogatta a másikat. A kritikai filozófia, mint egész, igen sok fejtörést okozott neki s halála napjáig dolgozott ennek a kiépítésén. Az ő felfogása szerint ennek minden része egyformán fontos és csak a rendszer egészében érthető meg igazán.

A három Kritika befejezése után kedvvel fordult Kant ismét a kort érdeklő gyakorlati s különösen politikai kérdések felé. Annnyival szívesebben tette ezt, mert így alkalma nyílt elméletét a valóság kérdésein alkalmazni. Politikai nézetei általában megegyeztek Rousseau tanításával, akinek arcképe egyszerű szobájának egyetlen ékesége volt. A «társadalmi szerződés» azonban nála már csupán az a végső idea, amelyen felépülhet

a társadalmi lét tudományos magyarázata. Örömmel üdvözölte a francia forradalmat, mert az ész elveinek érvényesülését köszöntötte benne. Őt az állami élet terén főképpen az a probléma foglalkoztatta, hogyan egyeztethető össze az egyéni akarat a közakarattal, a nélkül, hogy azért az egyén elveszítene a maga autonomiáját. Késő öregségének kisebb munkáit ezeknek a kérdéseknek szentelte. Velük azonban olyan talajra lépett az ünnepegt agg filozófus, ahol az állami fegyellemmel is találkoznia kellett.

Nagy Frigyes halálával ugyanis vége volt Poroszországban a felvilágosodás uralmának. Zedlitzet, aki Kant barátai és jóakarói sorába tartozott, a kultuszminiszterségben fölváltotta Wöllner, akit Frigyes egy ízben «betrügerischer und intriganter Pfaffe»-nek mondott. A reakciós miniszter első dolgai közé tartozott egy vallási ediktum kiadása, amely elítéli azt a papság körében is elterjedt áramlatot, amely észelvek alapján aláassa a Szentírás igazságának tekintélyét és a felvilágosodás hamis cégére alatt terjeszti szemérmetlen tévedéseit. Ezt követte 1788 december 19-én a cenzurarendelet, amely a felvilágosodás megfékezésére minden könyv előzetes nyomdai megbírálását tette kötelezővé. Kant több ízben összeütközésbe jött ezekkel a rendeletekkel, amelyeket a maga elveinek szellemével merőben ellentétesnek talált. Ezért aztán 1794 október 1-én külön királyi figyelmeztetésben részesült. A királyi kézirat szemére vetette «az érdeemes és tudós professzornak, a nekünk kedves és hűséges Kant»-nak, hogy filozófiáját már régóta «a Szentírás és a keresztyénség némely alaptételének el-

ferdítésére és lealacsonyítására használja» s figyelmezteti, hogy kegyvesztetté lesz és renitenskedése esetén kellemetlen következményeket kell majd elviselnie, ha ismételten ilyen hibákban bűnösnek találtatik.

Kant e legmagasabb helyről jött figyelmeztetésre adott válaszában azzal védekezett, hogy «mint az ifjúság tanítója» a bibliát és a keresztyénséget soha nem tárgyalta s erre az előadása vezérfonálául használt Baumgarten-féle kézikönyvek nem is nyújtottak neki módot. Könyveiben pedig nem a néphez, hanem tudósokhoz szól, akiktől bajos megtagadni a tudományos vizsgálódás szabadságát. Ő maga különben abban a meggyőződésben van, hogy a vallásról írt filozófiai művében a legnagyobb dicséretet mondotta a keresztyénségről, mikor hangsúlyozta, hogy ennek tételei «a legtisztább erkölcsi észhittel» harmóniában vannak. Ami pedig jövőendő magatartását illeti, ünnepélyesen megigéri, hogy «Ő királyi Felségének leg-hívebb alattvalójaként» tartózkodni fog tőle, hogy akár előadásain, akár könyveiben mind a természetes, mind pedig a kijelentett vallásról valamit szóljon.

E kijelentést bizonyosan csak hosszas lelki tusa után tette meg, de az a gondolat vezette benne, hogy a hatalmasok parancsára a hallgatás bizonyos esetekben alattvalói kötelesség. Ez még nem jelenti azonban benső meggyőződésének megtagadását, ami gyalázatosság volna. S habár mindig csak az igazat kötelességünk mondani, azért nem vagyunk kötelesek minden igazságot nyíltan kimondani.

Így ez a királyi ediktum is az állami élet gyakorlati problémáival hozta a filozófust érintke-

zésbe. Az ő politikája persze a szabadság eszméjén épült fel s a morálnak a politikában való érvényesülését óhajtotta. Az egyes állam problémái átvezették őt az államok feletti állam: a népszövetség eszméjére és az örök béke gondolatára, amelyet nem tartott hiú álmoknak. Azt hitte, hogy az egyes államok demokratikus és republikánus berendezkedése meg fogja óvni ezeket attól, hogy más államok ellen az erőszak immorális fegyverével lépjenek föl s egy távol jövőben összeférőnek vélte a nemzeti állam polgárságát egyúttal a «világpolgárság» tudatával.

II. Frigyes Vilmos halála (1797) után feloldva érezte magát Kant a királynak tett alattvalói ígérete alól és ismét visszatért a filozófia elméleti kérdéseihez. Egy nagy művet tervezett, amelyben az átmenetet mutatta volna meg a természet-tudományok metafizikai alaptételeitől a reális fizikához. Ez a mű azonban, amelyet Adickes «Opus postumum» (1920) címen adott ki töredékes alakjában, sohasem készült el, sőt még a tervrajza is homályos előttünk. A filozófus akaratát megtörte az idő: a test nem bírta tovább a lélek terheit. Utolsó éveiben szellemének frissesége és ereje megroskadt s környezete aggódva figyelhette meg e fényes elme lángjának kialvását. A magával már csaknem tehetetlen aggastyánt erkölcsi jelleme azonban utolsó pillanatáig kísérte. 1804 február 3-án már nem ismert meg senkit, de amint megtudta, hogy orvos-kollégája, Elsner érkezett látogatására, aki akkor éppen a rektori méltóságot viselte, minden erejét megfeszítve felállott, hogy így fogadja vendégét és nem ült le, míg az helyet nem foglalt, mert — amint

mondotta — «a humanitás iránt való érzék még nem hagyta el őt».

Valóban a humanitás volt ennek az életnek vezércsillaga.

Elfáradt testéből 1804 február 12-én szállt el a lélek. Egész Königsberg meggyászolta a nagy halottat, akinek tetemét a dómban, az ú. n. professzor-sírboltban helyezték pihenőre.

E törékeny testben makacs és hatalmas lélek lakozott. Kant alacsony, alig öt láb (154 cm) magas, beesett mellű, szűk vállú és kissé hajlott hátú, vékony, finom csontú ember volt, akin csupán magasan ívelt koponyája és mély tiszta kék szeme volt feltűnő. Egész teste összeroskadni látszott szellemének roppant súlya alatt. Sokszor betegeskedett s hosszú életét csak hihetetlenül pontos és mértékletes életmódjának köszönhette. «Szívesen meghalok — szokta volt mondani — de nem orvosságtól». Büszke volt rá, hogy nemcsak tudását, de hosszú életét is önmaga szerezte meg magának. Ez a tudat egész filozófiája kulcsát kezünkbe adja. Ideálja a korrektség s egyetlen témája a rend gondolata, melyben a szabadságnak és a törvényszerűségnek összefonódását pillantotta meg. Izig-vérig porosz és protestáns volt, aki mélyen átérezte a maga hivatásának öntudatát s ehhez szabta az életét, mikor nem akart soha egyebet, mint «tenni a kötelességét», mert csupán azt tudjuk biztosan, hogy mit kell cselekednünk. Mégsem volt benne semmi heroikus, sőt aggódó félenkség, becsületesség és minden irányban óvatos viselkedés jellemezte. Leveli még a maguk korában is szokatlan udvariasságot tárnak elének. De azért nem volt unalmas és szomorú ember.

Lelke telítve volt naiv humorral és ártatlan örömmel, amelyek segítségével igyekezett embertársainak is kellemes lenni. Akaraterejével legyúrte önmagában veleszületett sötét kedélyét s mosolygó derűre kényszerítette. Nem házasodott, mert a filozófia istenasszonyát kívánta egyedül szolgálni, de nem volt rideg szívű és önző agglégény: jóságáról sokat beszélhettek szegény rokonai és meleg szívéről mindazok, akik közel tudtak férközni hozzá. Szerette a kicsiny és meghitt baráti kört, ahol a világ legkülönbözőbb eseményeiről eszmét cserélhetett. Élete legnagyobb kincsének nyugodt lelkiismeretét tekintette, mely biztosította őt arról, hogy senki sem állhat elő ellene azzal a váddal, mintha megkeserítette volna valamelyik embertársa életét. Jeliége gyanánt idézgette Juvenalis versét:

Summum crede nefas animam præferre pudori  
Et propter vitam vivendi perdere causas.

A filozófushoz méltó volt benne az ember is vagy talán inkább: emberi erényei voltak a kritikai filozófia forrásai s így emberi kiválósága is magyarázza kiváló gondolkodását.

Észjárása az éles, analizáló elme legjellemzőbb vonásait mutatja, de mély fogékonyság él benne a konstruktív szintézis hatalmas architektúrája iránt is. Szerkesztő erejét eleven képzelete támogatta és mindent gondolati és elvont oldaláról, fogalmi általánosságában fogott fel. Soha egyetlen nevezetesebb műalkotást nem látott s ezt mégsem érezte élete hiányának. A költők közül is a gondolkodó és moralizáló egyéniségeket (Lucretius, Juvenalis, Pope, Haller és hasonlók) szerette

olvasgatni. Ami nem gondolat, az előtte mind semmi volt. Tipizáló fogalmi gondolkodása a matematikában érezte magát biztos talajon: itt olyan igazságokra bukkant, amiket nem tudott magától elutasítania. Ezért minden ismeretet csak annyira tartott tudománynak, amennyi matematika van benne. Még a «természet» se jelentett neki mást, mint elvont, matematikailag kifejezhető törvények rendszerét. Milyen más ez, mint Goethe termékeny ölü víziója, a minden életnek forrása! Olyan volt Kant egyénisége, mintha maga az Ész öltött volna benne testet. Semmi se volt előtte ellenszenvesebb, mint a «rajongás», a szellemeskedés, mely a bölcsesség színében kelletti magát. Az ő ideálja a türelmes kutatás, melyet a szorgalom, a rend és a világosság — ez a három igazi polgári erény — irányítanak. E csodálatos öntudatosság tette őt az öntudat filozófusává. A szabad akarat fenségét és az ember méltóságát tükrözte vissza egész egyénisége, mely igazságszerető, szerény, kedves, barátságos és finom úri modorú volt mindenkivel szemben. Egyik levelében az önbecsülés elvesztését mondja az élet legnagyobb bajának s ő ettől kötelessége hív teljesítésével igyekezett távol maradni. A lenyűgöző dogmákat nem szerette s mint tanár nem valami kész filozófiára, hanem filozofálásra tanította hallgatóit, mert nem a maga bölcsességét, hanem az igazság szabad kutatását tartotta többre. Megértő nagy elme volt, akitől legtávolabb volt a szűkkeblű elfogultság és az egyoldalúság s csak ezzel a tulajdonsággal lehetett a kriticismus megalapítója.



## II.

### A MŰ.

#### 2. §. Kant fontosabb művei.

Kant meglehetősen termékeny író volt, éppen azért itt csupán jelentősebb munkáit óhajtom megemlíteni, amelyek filozófiai szempontból különösebb érdeklődésre tarthatnak számot.

a) *A kritikai filozófiát megelőző korszak fontosabb alkotásai :*

*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1746. Descartes és Leibniz tanításának összebékítése a mozgó test erejéről. Erről a munkáról szól Lessing epigrammja : «Kant nehéz feladatba vágott ; hogy a világot kioktassa : megméri az eleven erőket, kivéve az — önmagáét». Kant később ezt a mulasztását ugyancsak pótolta, mikor az ismeret határait kereste. E mű előszavában írja : «Kijelöltem az utat, amelyen jární óhajtók és nem lesz, ami megállíthatna utamon».

*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755. E könyv eredetileg a szerző neve nélkül jelent meg és Nagy Frigyesnek volt ajánlva. Benne adja elő Kant azt a kozmogonai hipoté-

zist, amellyel megelőzte Laplacenak 1796-ban zétett hasonló feltevését.

*Principiorum cognitionis metaphysicae nova*, 1755. Kant magántanári habilitációs gozata, amelyben az ellenmondás és az elégsé ok elveit fejtegeti.

*Monadologia physica*, 1756. Latin nyelven dolgozat az egyetemi rendkívüli tanárság elny rése érdekében, amelyet azonban Kant ez alk lommal nem kapott meg. A leibnizi monas fizika atommá van áttéve benne.

*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*. Einladungsschrift zu Vorlesungen, 1762. A syllogismusnak csak az első alakját tartja eredetinek és érvényesnek.

*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763. A nagy éleselmjúséggel, de hosszan elnyújtott fejtegetés lényege, hogy a lét bizonyításában a lehetőség fogalmára kell támaszkodni, mert a lehetséges, ha nem formájában, hanem anyagában, azaz adott tartalmában tekintjük, felteszi a létezését s végső fokon egy szükséges lény létezését is.

*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764. A berlini Akadémia egy pályázatára készült. A nyertes Mendelssohn lett, Kant műve dicséretben részesült. Jellemző, hogy az erkölcsfilozófia kérdéseiben Kant itt már teljesen az angol moralisták irányában halad.

*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr*, 1765—1766. (Megjelent 1765-ben.) Itt mutatkoznak először a kritikai filozófia gondolatai. Hangsúlyozza, hogy nem gon-

atokat, hanem gondolkodást, nem filozófiát, hanem filozofálást kell tanítani. Nincs kész bölcsesség, ezért a filozófia módszerének kutatónak kell lennie. Mielőtt vizsgálnók, hogy mi van, azt kell megmutatnunk, hogy minek kell lennie.

*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766. E mű Voltaire irónikus modorában tárgyalja Swedenborgnak akkoriban nagy port felvert vízióit. Az érzelem álmait látja ezekben, míg a metafizika az ész álmait tartalmazza. Egyik sem ér többet, mint a másik. A megismerhetetlent egyikük sem teszi megismertté. Tehát amit a dolgok lényegéről mond egy illuminátus, mint Swedenborg vagy egy metafizikus, ez nagyon egyenlő értékű. Az ember hiába erőlködik, nem lépheti át az ismeret lehetőségének határait. Nem a dogmatikus álom, hanem a kritika az ember feladata. Így vezet át bennünket Kantnak ez a műve életének legtermékenyebb, ú. n. kritikai korszakába.

b) *A kritikai korszak főbb művei :*

*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770. Ezzel a latin nyelvű értekezéssel foglalta el Kant a logika és metafizika tanszékét. Itt már szakít az érzéki szemlélet dogmatikus magyarázatával, de az intellektuális ismeretre nézve ezt még nem teszi meg.

Azt a hézagot, mely innen az első Kritika megjelenéséig (1770—1781.) terjed, tanulságosan töltik ki *Kantnak Marcus Herzhez írt levelei*. Bennük nyomon kísérhető bölcselőnk gondolatainak forrongása s érdekes bizonyosságai e levelek annak,

hogyan keresi a königsbergi filozófus az idealizmus és a realizmus kapcsolatát.

*Kritik der reinen Vernunft*, 1781.) A kritikai filozófia ez alapvető művének 1787-ben második kiadása jelent meg s ez a szöveg Kant végleg fogalmazása. Nagy vitákra adott okot, amelyek még ma sincs eldöntve, hogy a két kiadás eltérése lényegében vagy csak formájában változtatt-e a kritikai bölcséleten. Rosenkranz, Schopenhauer és Fischer Kunó mélyreható változtatásról beszélnek, mert a második kiadásban Kant hangsúlyozza a magábanvaló fogalmát, mely az elsőben éppen nem volt lényeges. E szerint tehát a metafizika irányában lényeges eltolódás következett be Kant gondolkodásában. Kant maga mindig azt állította, hogy a két kiadás álláspontja közt nincsen lényeges eltérés, csak éppen hogy a második kiadás kidomborítja a kritika realista oldalát, amit az első kiadás alapján sokan nem vettek észre. Ezt mi is elfogadhatjuk. Hiszen az első kiadásban is szerepel a magábanvaló, ha nem került is előtérbe. De ez meg egészen természetes is, mert a kritika tárgya nem a magábanvaló, hanem a magábanvaló theoretikus ismerete, ami igen különböző téma. (Magyar nyelvre a TÉK-t Alexander Bernát és Bánóczy József fordították, FIT. 9. 2. kiad. 1913.)

*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wiissenschaft wird auftreten können*, 1783. A TÉK szintétikusan próbálta a kitűzött feladatot megoldani. Hogy a megértést Kant megkönnyítse, ugyanazt a problémát e munkájában analitikusan világítja meg s egyúttal igyekszik némely félreértett állítását érthetőbbé tenni. (Ma-

arul Alexander Bernát fordításában olvas-  
tó, FIT. 8. 2. kiad. 1909.)

*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785.  
Az erkölcsiség legfőbb elvének keresése és meg-  
állapítása e mű tárgya.

*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwis-  
senschaft*, 1786. A tiszta elméleti fizika axiómái-  
nak megállapítását tartalmazza.

*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. E mű  
megírása eredetileg nem volt Kant szándékában.  
Csak az erkölcs elveiről való behatóbb vizsgáldás  
után látta kívánatosnak annak a megvilágítását,  
hogy az elméleti és gyakorlati ész lényegükben  
egy ugyanazon ész s csupán használatukban kü-  
lönböznek. (Magyar nyelvre Molnár Jenő fordí-  
totta, 1922.)

*Kritik der Urteilskraft*, 1790. Az esztetika és a  
teleológia elveit tartalmazza, amint az **Kant** gon-  
dolkozásában 1788 tájban kialakult.

*Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*,  
1793. A vallás igazolása és elvi dedukciója.

*Zum ewigen Frieden*, ein philos. Entwurf, 1795.  
Az örök békét jelöli meg az emberi történet végső  
célja gyanánt s azt az igazságosság eszméjére ala-  
pítja. A Népszövetség gondolata innen veszi ere-  
detét. (Magyar nyelvre Babits Mihály fordította,  
1918.)

*Metaphysik der Sitten*, 1797. Első része a jog-  
nak, második része az erkölcsnek a teoriáját tar-  
talmazza.

### 3. §. Szellemi fejlődése a kritikai probléma felbukkanásáig.

Mikor Kant a filozófiával érintkezésbe jutott a német gondolkodás Leibniz hatása alatt állott, akinek eszméi keltették életre a Wolff-féle racionalizmust, amelyet akkor a legtöbb német egyetemen tanítottak. E racionális dogmatizmus bástyái ellen legnagyobb sikerrel Crusius hadakozott. A két küzdőfél felfogását bizonyosan már az egyetemen Kant is megismerte és e harc arra ösztönözte őt, hogy az epigonok helyett magukkal az alkotó és teremtő lángelmével keresse a megismerkedést. Wolffon keresztül visszatért Leibnizhoz, hogy teljes értékükben mérlegelhesse e szellemóriás gondolatait. Metafizikai nézeteiben mindig szükségét érzi később is, hogy Leibnizzel szemben tisztázza a saját felfogását, de természetfilozófiai eszméiben teljesen Leibniz nagy ellenfelének, Newtonnak a nyomait követi. Azonban a világ mechanikus magyarázatának principiumait még Newtonnál is jobban kidomborítja. Eleinte úgy látszott, mintha a fizikai világ sokkal jobban lekötné Kant érdeklődését, mint a metafizikai. De magántanári éveitől kezdve vizsgálódásainak súlypontja a metafizika felé tolódott el. Eleinte kora ellentétes tendenciái kibékítésére törekszik és csak nagyon lassan mer teljesen a maga lábára állni. Szellemi ébresztői között legnagyobb hálával Rousseauról és Humeról emlékezik meg, akik legnagyobb hatással voltak fejlődésére az öneszmelet irányában.

Egy sokat emlegetett anekdota szerint Kant annyira belemerült Rousseau Emiljének olvasá-

ába, hogy miatta még szokásos napi sétájáról is lemondott. S nem is csoda, mert Rousseau rázta fel őt a felvilágosodás pathosának intellektuálista álmiból. Mert bármennyire tele van «a genfi polgár» a francia felvilágosodás eszméivel, mégis messze túlnőtt annak a keretein. Az a mérték, amivel ez a mozgalom mért, nem volt Rousseaura alkalmazható. Kanttal is ő láttatta meg az emberi lélek mélységeit, aki aztán nem nyugodott mindaddig, míg e «szabálytalan» lélek szabályát fel nem fedezte. Newton annak idején Kantnak azt a geniust jelentette, aki feltárta az égi testek mozgásának objektív szabályait, Rousseauban pedig azt pillantotta meg, aki felkutatta az emberi szív hajlamainak és cselekvéseinek rúgóit. Ami rendtelenség volt Newton előtt, az rend és egyszerűség lett ő utána. S Rousseauban Kant a morális világ Newtonját látta, aki egy magasabb rendű törvényszerűséget és nem a szubjektív-individuális érzelem önkényének uralmát értette akkor, mikor a «természethez való visszatérés» gondolatát hirdette az elámult világnak. Az Emil szerzője igazította helyre a felvilágosodásnak azt a tévedését, hogy az ember csupán intellektuális lény; s általa látta meg Kant az erkölcsi embert, aki több, mint az értelmi.

Ugyancsak az emberi értelem mindenhatóságába vetett hitét ingatta meg az éleselmjű Hume szkepszise, akit 1768-ban egy Herderhez írott leveleiben legtöbbször tart az igazi filozófiai «Gemütsverfassung» tanítói között.

E két gondolkodónak az intellektualizmus egyoldalúsága ellen intézett támadása annál könnyebben indíthatta öneszméletre Kantot, mert

ifjúkori pietista nevelése meggyökerezett benne az antiintellektualizmus csiráit. Mindez közrejátszott abban, hogy Hume felébreszthette őt dogmatikus álmából.

Ilyen hatások között nem csoda, ha a korabeli metafizikát vizsgálva, meglepődve állt meg ama tény előtt, hogy ez a metafizika a fogalmakból akarta a valóságot konstruálni. Észre kellett vennie, hogy a matematika módszerének alkalmazása a metafizikában nem vezethet célhoz, mert a matematika nem törődik tárgyának valóságával, míg a metafizikát éppen ez érdekli. A matematika tárgyaiban az van, amit a meghatározás által érvényesként magunk teszünk bele a fogalmakba, de elmondható-e ugyanez a metafizika tárgyairól? Itt a gondolkodás nem teremti, de készen találja a tárgyakat s azok megismerését a legélesebb elméjű racionális konstrukció sem helyettesítheti. A matematika módszere tehát nem alkalmazható a maga egészében a metafizika területén. Ez az oka, hogy a matematika állandó fénnnyel és dicsőségesen ragyog, míg a metafizika igazságai olyanok, mint a meteorok: felragyognak, hogy aztán nyom nélkül a sötétségbe merüljenek. «A metafizika kétségtelenül a legnehezebb minden emberi belátás között s ezt még soha senki se írta meg».

Ez a meggyőződés rejlik Kant egyik legszemléletesebb művének, A szellemlátó álmainak mélyén (*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*), amelyet 1766-ban bocsátott a nyilvánosság elé. E mű nem más, mint szerzője kiábrándulásának bevallása a racionális metafizikából. Azonban ezt a Voltaire emlőin nevelkedett



aufkläristához illően nem valami kétségbeesett, hanem szellemesen tréfás modorban vallja be. Bevallja, hogy szerelmes volt a metafizikába, de kiábrándult belőle, mert spekulációit meddőknek találta. Nem érnek ezek többet, mint Swedenborg, (mert hisz ő a szellemlátó) vallási rajongásai: haszontalanok és veszélyesek. Arról a bizonyos másik világról ugyanis csak akkor lehetne megbízható tudásunk, ha a megismeréséhez való értelem is birtokunkban volna. De éppen ez az, amit Kant már nem hisz. Szeretne repülni az érzékfölötti világ felé, de tudja, hogy nincsenek hozzá szárnyai.

Ezzel a művel Kant eljutott odáig, hogy élesen el tudta választani az érzéki és az érzékfölötti világot, de a továbbiakban elég lassan haladt előre. A megkülönböztetés elméleti alapját még éppen nem fejtette ki. Ezt érlelte tehát magában. Szokása volt ugyanis egy-egy problémát a legkülönfélébb szempontokból újra meg újra átgondolni, mert a filozófiában a kétséget mindig jogosultnak látta. Sohasem félt attól, hogy előbbi nézetét megváltoztassa, ha erre elmékedései során okot talált.

1765-ben jelent meg Leibniz posthumus műve, a *Nouveaux Essais*, amelyet Kant úgy látszik alaposan tanulmányozott, annyival inkább, mert itt éppen azok a kérdések forognak szóban, amelyek őt különösképpen érdekelték, t. i. a racionalizmus és az empirizmus problémái. Székfoglaló értekezése, a *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* már Leibniz tanulmányozásából születettnek látszik. Leibniz megkülönböztetése az a priori és az empirikus között mély

benyomást tett Kantra, de ő még tovább vitte ezt és nemcsak az értelmi, hanem az érzéki megismerésben is kereste az a priori elemeket. Mint maga mondja e részben az 1769. év «nagy világozást» adott neki, s ennek ad kifejezést a disszertáció, amely a kritizmus küszöbéhez vezet bennünket.

E műben az érzéki és az intellektuális világ klasszikus megkülönböztetése már az ismeret alaptörvényeiből van levezetve. Kant jól látja meg, hogy a matematika igazsága, érvényének igazolása lehetetlen, ha tere és idője a valóságtól függő absztrakció. Tehát Euler nyomán járva, Kant sem fogadja el Leibniznek azt a tanítását, hogy a tér és az idő abszolútak. Nem is a dolgok funkciói, bár igaza van Newtonnak, hogy a dolgok csak térben és időben lehetségesek. Ezért azt a megoldást látja helyesnek, hogy a tér és az idő az érzéki ismeret a priori törvényszerűségei. Érzéki ismeret nem jöhet létre eme fogalmak nélkül, amelyek aprioritása viszont azt jelenti, hogy a térben és időben felfogott dolgok nem magukban való dolgok jelenségei. S ahogyan a tér és az idő a mundus sensibilis a priori feltételei, épp úgy a priori feltételei a mundus intelligibilisnek a tiszta fogalmak.

Kant tehát itt megtette azt az alapvető különbséget, amely döntő hatású lesz későbbi problémamegoldásaira: elválasztotta egymástól az érzéki tapasztalat «formáit» és «anyag»-át. Ezt kellett most már tágítani és kimélyíteni, hogy a racionalizmus és empirizmus ellentétességét le tudja győzni és ezek egyoldalúsága fölé tudjon emelkedni. Kantra, ha egy a jövőben tudományként

szereplő metafizika alapjait óhajtotta lerakni, az a legközelebbi feladat várt, hogy felkutassa az a priori ismeretek egész rendszerét, mert csak így volt remélhető, hogy egyik «világ» a maga érintésével nem fogja megfertőzni és eltorzítani a másik vonásait. A Lamberthez írott levél 1770 szeptember 2-án világosan megjelöli a metafizikai gondolkodás egy ilyen propedeutikájának a tervét. S nem is látta ezt már olyan túlnagy feladatnak.

A kriticizmus születési okmánya mégis az a levél, amelyet Kant 1772 február 21-én Markus Herzhez intézett. Azt mondja itt, hogy a disszertációban megelégedett azzal, hogy az intellektuális képzetek természetét csupán negative fejezze ki, hogy t. i. ezek nem a léleknek a tárgy által való módosulásai. De nem érintette azt a kérdést, hogy miképpen lehetséges egy képzet, amely egy tárgyra vonatkozik, a nélkül, hogy ne a tárgy keltse azt fel valamilyen módon. Akkor azt mondotta: az érzéki képzetek úgy állítják elénk a dolgokat, ahogyan nekünk megjelennek, az intellektuálisok pedig, ahogyan vannak. De megoldatlan még a legnagyobb kérdés: hogyan felelnek meg ismereteink tárgyakként, mikor nem e tárgyak afficiálására keletkeztek? Eddig minden metafizika azzal kezdte, hogy «micsoda» a tárgy, Kant pedig ezt megelőzőleg azt a kérdést kívánja megoldani: «hogyan» jön létre a tárgyra vonatkozó ítéletben kifejezett ismeretünk? A metafizika természetét és határait nem lehet meghatározni, míg tisztába nem jövünk a megismerés forrásaival és természetével.

Kant azt hitte, hogy három hónap alatt meg-

oldhatja ezeket a problémákat. A három hónap azonban kilenc esztendővé dagadt. Csak 1781 májusában írhatja barátjának: «Husvétra egy könyvem jelenik meg, amelynek a címe: *A Tiszta Ész Kritikája*... Ez a könyv mindama sokféle kutatás foglalatá, amelyeket azokkal a fogalmakkal kezdtünk el, amikről a mundus sensibilis és intelligibilis név alatt együtt disputáltunk.» Ő maga mondja, hogy vele a metafizika metafizikáját írta meg. S valóban ez a kritikai filozófia.

#### 4. §. Az ismeret alapjai.

##### 1.

Az újkori filozófia központi kérdése egészen Kantig a természet megismerése volt; módszere pedig a konstruktív spekuláció, mely biztosságának igazolásául rendszerint a matematikai konstrukció bevált példájára szokott hivatkozni. Descartestól Leibnizig ennek a konstruktív metafizikai methodusnak összefüggő próbálkozásaival találkozunk. A mathematicizmus annyira ránehezedett a metafizikára, hogy még a legmisztikusabb filozófiának: Spinoza pantheizmusának is ennek a formáiban kellett megjelennie.

E metafizikai racionalizmus mellett és tőle csaknem függetlenül az angol empiristák a megismerés lélektani folyamatának felderítésével vétek közelebb jutni a természet mibenlétéhez. S ez a két irány nem sokat törődött egymással, mert mind a kettő a maga részére igényelte a helyességet.

Racionálisták és empiristák a maguk módján

nagyarázták tehát a megismerést és alkották meg világképüket. De abban a szembenállásban, melyet az ismeret létrejöttében az alany és a tárgy mutatnak, mindegyikük a tárgyi szféra túlnyomó, sőt döntő szerepét hangsúlyozta. Csak-hogy a racionalizmus szerint a tárgyakat az érzékek csak homályosan, a gondolkodó ész pedig világosan ismeri meg, mert az észben minden érzéki tapasztalatot megelőző módon megvannak a világos tudás csirái, amelyeket a tapasztalat legfeljebb kifejleszt, de nem hozhat létre. Az empirizmus szerint pedig az ész szerepe teljesen másodrendű, reprodukтив jellegű az érzéki tapasztalás mellett, amikor az érzéki benyomások révén közvetlen érintkezésben vagyunk a tárgyakkal. Minden tudásunk az érzékekből származik, amelyekhez az értelem nem tehet hozzá semmit. Az ész az érzékek működése nélkül üres lap, amelyre a tapasztalat írja rá a maga szövegét. A lélek sajátos feladata, hogy e szövegét óvja az elmosódástól és az emlékezet révén híven megőrizze.

A racionalizmus lassankint teljesen megvetette a tapasztalást és olyan magaslatokon időzött, ahonnan alig látta meg az alatta elterülő valóságot. Az egység kedvéért feláldozta a részeket: a viláért a dolgokat, s merész konstrukciói alól kicsúszott a valóság szilárd talaja. Az empirizmus pedig széteső részletekben vészelt el, s mivel nincsenek szárnyai, hanem a *serpit humi tutus* elvét követve, mindig csak a tapasztalat termékeny völgyében szeret időzni, nem bírt a magasba emelkedni, ahonnan az egységes egész összefüggő formájában szemlélhette volna a tapasztalati világ töredékes tárgyait. Ezért míg a racionalizmust az

öntelt fennhéjázás és indokolatlan elbizottságot fenyegette, az empirizmust, mint Hume Dávid (1711—1776) filozófiája bizonyítja, kikezdte pusztító kételkedés, mely ez alkalommal a gondolat alapjának ingatag voltát jelentette.

Racionálizmus és empirizmus egyaránt dogmatikus irányok voltak, mert egyik sem tette vizsgálat tárgyává magának a megismerő észnek természetét, s ezért a XVIII. század közepéig mind egyik szinte kimerítette a benne rejlő filozófia lehetőségeket az összebékülésnek reménysége nélkül. A kettő ellentétét feloldó új gondolat Kantnál merült fel, aki azt hirdette, hogy a filozófiának a tárgyi szféra kizárólagossága helyett első sorban magára a megismerő alanyra kell a figyelmét irányítania, mert csak így kerülheti el egyrészt az eszmék légtüres terében való kalandozás, másrészt a részekben elmerülő kételkedés veszedelmét, mely egyaránt halála az igazi termékeny filozofálásnak. Kantnak tehát az a korszakalkotó gondolata, hogy először is kritikai kutatás tárgyává kell tenni a megismerés természetét és határait. Így veszi át nála a természetfilozófiai spekuláció és a pszichológiai reflexió helyét a logikai eszmélkedés. Nem azt kérdezi: hogyan történik bennünk a tapasztalat, mint az empiristák, hanem azt a logikailag mindennél fontosabb kérdést veti föl: hogyan lehetséges a megismerés, a tudás? S a megoldásban nem a tárgyi világból tekint az alany ismerete, tudása felé, hanem ennek a szerkezetében merül el és ebből az ismeretből igyekszik amazt, a tárgyi világot is megérteni. Segítője e feladat megoldásában az ú. n. transcendentális módszer, mellyel az ismeret szerkezeti

kutatását végzi, hogy felfedje benne az alanyi és a tárgyi természetű elemeket. A kutatás eredménye pedig az ú. n. transcendentális filozófia, mely arra van hivatva, hogy a régi ontologia helyébe lépjen, s azon az alapvető meggyőződésen alapszik, hogy a «tapasztalat általános lehetőségének feltételei egyúttal a tapasztalati tárgyak lehetőségének is feltételei.» Ez a kanti theoretikus filozófia magva, melynek kifejtése a három Kritika. Új mindezekben az, hogy a lét és ismeret eme közös principiumait nem tekinti Kant Platonhoz hasonlóan valami intelligibilis létezőknek. Így megszabadul attól a tehertől, hogy megmagyarázza egyrészt ez intelligibilis valók megismerését, másrészt ezeknek és a tapasztalati valóknak a viszonyát. Nem szabad elfelednünk, hogy Kantig jutva, a filozófia már átment a pantheizmus periódusán, s nem lepődhetett meg azon, hogy a tudatnak és a világnak egységes törvényszerűsége van.

De a königsbergi filozófust sokszor szokták modern Platonként is emlegetni. Köztük azonban az a különbség, hogy az athéni bölcs elkülöníti a világtól az ideákat, s passzivitásukban szemléli őket, — Kant pedig az ideákat működésükben figyeli meg, s magában az ismeret logikai aktusában pillantja meg. Platonnak az idea dolog, Kantnak funkció. S ez a különbség egyúttal a hellén és a modern világ mélységes szakadását is feltárja előttünk. A kantizmus igazi lényege szerint az aktivitás filozófiája. Alaptétele, hogy az ítéletet alkotó szellemiség (Én) nélkül nincs tapasztalat, nincs tudás és a tárgyi világ sem gondolható, hiszen az Én tudatában kap-

csolódhat össze csupán egységes értelemmé, igazsággá az ítélet alanya és állítmánya. A tapasztalat objektivitásának végső alapja tehát az, hogy az Én, a Tudat valóságosan ható, tevékeny létező, mely — Fichte későbbi kifejezését használva — magamagát is tételezi, mikor a tapasztalat tárgyait tudomásul veszi, illetve megalkotja. Az ismeret tevékeny szintézis, melyben a tudat összeköti a különfélét : az a priori szintetizálja az a posteriorit. Ezzel a lépéssel a régi tárgymetafizikák helyébe megszületett Kantnál a tudatmetafizika, a szellem filozófiája, mely úgy boltozódik az anyag és a lélek metafizikai fölé, mint a kriticizmus a racionalizmus és az empirizmus fölé. S Kant igazi nagysága abban rejlik, hogy ő nem csupán egy új filozófiai rendszert alkotott, amelyet a maga egészében elfogadunk vagy elvetünk, hanem a filozofálás új módjára tanította a világot, amely kimeríthetetlen lehetőségeket rejt magában.

## 2.

A nagy tett csak úgy volt lehetséges, hogy Kant teljesen elszakadt a maga korának filozófiai problémafeltevéseitől, sőt még a stílusától is. Az a Kant, aki a Tiszta Ész Kritikáját írta, tudatosan egészen más akart lenni, mint volt az, aki Swedenborg álmain a metafizika álmainak fátyolszövetét tépte szét vagy aki a szépről és a fenségről elmélkedett. Mégis kénytelen volt sokszor régi szavakba önteni az új értelmet, s terminológiája megválasztásában nem igen volt szerencsés. Ez nagy mértékben megnehezíti gondolatainak tanulmányozását, s nem egy olvasója riadt



issza ilyen nehézségek miatt e gondolatpalotába való belépéstől. Új fogalmaira szeret olyan régi kifejezéseket használni, amilyenek éppen kéznél vannak, de ezeknek aztán nála egészen más jelentése lesz. Így pl. az «intelligibilis» Kantnál «érzékfölötti» értelemben használatos, amelyet azonban éppen nem ismerhet meg az intellectus. De ez nem tartja bölcslőnket vissza attól, hogy a kritikákban szánt-szándékkal ne a legskolasztikusabb formát válassza. Meg van ugyanis győződve arról, hogy kényelmesen járható «királyi útja» nem lehet se a matematikának, se a transcendentális filozófiának. Aki ezekbe bele akar hatolni, annak bizonyos tárgyi természetű nehézségektől nem szabad visszariadnia.

A kriticizmus gondolatát a metafizika sorsának látványa érlelte meg. Nincs az emberi tudásnak másik ága, amelyik ily végtelen viták küzdőtere volna. Egykor a tudományok királyi koronáját viselte, s tárgyánál fogva meg is érdemli ezt a dicsőséget. Kant idejében azonban már csak lenézéssel kezdtek beszélni róla, sőt bölcslőnk maga is hozzájárult, hogy a régi metafizikának rossz híre keljen. Az a metafizika persze, amelyre Kant akkor gondolt, egy az «igaz» valókról, az abszolút szubstanciáról (Spinoza) vagy az abszolút szubstanciákról (Leibniz) szóló tudomány, azaz: a természettudománynak metafizikailag befejezett formája óhajtott lenni. A kanti kritika most is ezt a racionális metafizikát kívánta szétrombolni, mert benne a tudat és a tárgy viszonya nem volt alapvető jelentőségű, hanem csak mint a dolgok lényegéből folyó metafizikai következmény illeszkedett ez be később a már eleve meta-

fizikailag konstruált világképbe. De ha az eddigi metafizikából hiányzik a bizonyosság normája az csak e metafizika tudománytalan voltát mutatja, nem pedig azt, hogy az embernek nincs szüksége a metafizikára. Ha mint tudomány eredménytelen, megmarad a metafizika mint természeti hajlandóság bennünk. Ez azonban nem tud válaszolni az eléje meredő kérdésekre, azért Kant, hogy tisztában legyen egyszer s mindenkorra ennek a reménységeivel, megoldandónak látja azt a végső kérdést: miként lehetséges metafizikánk mint tudomány? Erre pedig nem felelhet másként, mint magának a tudományos megismerésnek a vizsgálatával, hogy világosan álljanak előtte az ész lehetőségei és egyúttal korlátai. A Tiszta Ész Kritikája tehát nem világítja meg azokat a tájakat, amelyek az érzéki tapasztalat világán túl fekszenek, de az analízis mécsesével a legbehatóbban kikutatja a saját értelmünk eddigelé homályos kamráját.

Amit tehát Kant csinál, az nem ontologia, hanem ismeretkritika. Nem tárgyakról, hanem tárgyak megismeréséről van itten szó. S ez egészen új tudomány, amit a filozófusok eddig elhanyagoltak. Mert az empirizmus és a racionalizmus nem magán az ismereten, hanem a megismerés eszközén vitatkoztak. Hogy az ismeret tárgyak hatása és képmása bennünk, abban mind a ketten egyek voltak. Egyformán vallották az ismerettani képelméletet (Abbildtheorie), mely szerint a fogalom magát a dolgot fejezi ki és az igaz fogalom a világ lényegének képmása. Az antik gondolkodás intellektualizmusától örökölt eme meggyőződést kezdte ki a kanti kritika,

mikor azt tanította, hogy a fogalmakra épített ismeret csak egy formája az ember és a dolgok viszonyának: a tudás csak egyik kulturértéke az emberi világnak, de nem a dolgok másolata. Vagyis: az ismeret objektivitását, amit a régi filozófia magától értetődőnek tartott, Kant problémává tette, mert ez az objektivitás nem tény, hanem feladat, amely csak bizonyos feltételek alapján lehet valósággá. S bölcseink éppen ezekre a feltételekre volt kíváncsi. Ezzel hódított a filozófiának új problémákat.

Olyan ismeretek, amelyeknek objektivitásához, azaz szükségességéhez és általánosságához semmi kétség sem férhet, bizonyos tudományokban előttünk vannak. Ilyenek a matematika, amelynek tételeiben még soha senki sem kételkedett és a reája támaszkodó természettudomány, amely Kant idejében rohamos léptekkel haladt előre a Galilei által kezdeményezett ösvényen. Bennük kell tehát az ismeret objektivitásának, érvényességének a feltételeit megkeresni. S itt azt is láthatjuk, hogy fogalmak önmagukban nem jelentenek ismeretet, mert ismeret mindig ítéletet, gondolattartalmaknak, fogalmaknak bizonyos fajtájú kapcsolatát jelenti. Objektív ítéleteinket a «lét» kifejezőinek tartjuk, ha a bennük rejlő kapcsolat nem esetleges és véletlen, hanem szükséges és általános érvényű. Tudatunkban nem «dolgok» vannak nekünk adva, hanem ismeretek, amelyeket dolgokra vonatkoztatunk és ezek alapján tételezünk egy «lét»-et, egy «világ»-ot, egy «természet»-et. Ítéleteink szükségessége pedig nem egy az ismereten kívül fekvő transcendens tárgyból származik, hanem megfordítva: éppen

ez a szükségesség ad értelmet transcendens tárgy-ról alkotott gondolatunknak. Nem azért van tárgyokról szóló ismeretünk, mert ez létező dolgoknak, egy «világ»-nak a lemásolása, hanem : mivel vannak feltétlen bizonyosságú ítéleteink, amelyek érvényessége független az azokat elgondoló alanytól, azért van a mi számunkra egy olyan rend a tudatban, amelyet nem tudatjelenségek : benyomások és képzetek, hanem tárgyak rendjének fogunk fel. A dogok rendje a mi dolgokról szóló ismeretünknek viszfénye, s a tárgy egysége a tudat alkotása : a benyomások sokféleségének egységbe foglalása a transcendentális appercepció, az Én szintézise.

E szintézisnek azonban megvannak a maga principiumai, amelyek azt lehetővé teszik. Az Ész rendszere — ez az új metafizika — azokat a tiszta immanens szükségességeket tartalmazza, amelyek érvényességükkel a «dét»-et, a «tárgyak»-at számunkra konstituálják. Mielőtt tehát a tárgyokról eszmélkednénk, az észnek önmagáról és a maga megismerő formáiról, mint minden lehetséges ismeret szükséges előfeltételeiről kell eszmélkednie. Ez a kanti filozófiának oly sokszor emlegetett «kopernikusi fordulata». Alapja az a meggyőződés, hogy «az ész csak azt látja át, amit maga a saját terve szerint teremt ; hogy neki ítéleteinek elveivel állandó törvények szerint elől kell járnia s a természetet kényszerítenie, hogy kérdéseire feleljen, nem pedig magát tőle pórán vezettetnie». Ez az elv tette naggyá a természettudományt. Ha tehát a metafizikában a gondolkodásnak fordulatát, s vele új és biztosabb eredményeket akarunk elérni, meg kell

próbálnunk hasonlóképpen cselekedni. «Eddig feltették, hogy ismereteinknek a tárgyakhoz kell alkalmazkodniok; de e föltevés mellett dugába dőlt minden kísérlet, hogy fogalmakból róluk valamit a priori állítsunk, ami tudásunkat bővíti. Próbáljuk tehát meg, nem járunk-e jobban a metafizika föladataival, ha föltesszük, hogy a tárgyaknak kell ismereteinkhez alkalmazkodniok, ami a priori megmerésük követelt lehetőségével is, melynek, mielőtt adva vannak, kell tárgyakról valamit állítani, jobban összevág. Hasonló ez Copernicus első gondolatához, ki miután nem boldogult az égi mozgások magyarázatával, ha föltette, hogy a csillagok serege a néző körül forog, megpróbálta, nem sikerül-e majd jobban, ha a nézőt forogtatja, a csillagokat meg nyugalomban hagyja. A metafizikában pedig, ami a szemléletet illeti, hasonló eljárást próbálhatunk. Ha a szemléletnek a tárgyak mivoltához kellene alkalmazkodnia, nem látom át, mikép tudhatnánk róla valamit a priori; ellenben ha a tárgy (mint az érzékek objektuma) szemléllőképességünk mivoltához alkalmazkodik, egészen jól el tudom magamnak e lehetőséget képzelni».\*

E fordulat miatt Kant filozófiáját a szubjektivitás vádjával szokták illetni, hiszen a dolgok törvényszerűségének forrását a dolgokról magának ismeretet alkotó alanyban keresi és találja meg. Azonban ne feledjük el, hogy ez a kanti szubjektivitás nem az egyéni értelem önkénye, hanem az egyénfeletti Észé s mint ilyen, a legkérlelhetetlenebb objektivitást teremtő rend és törvényszerű-

\* TÉK. Magyar ford. 2. kiad. 13. sk. II.

ség. Az ismeret itt a biztos és igazolt igazságokon nyugvó tudományt jelenti, amelynek ily értelemben objektívumai a tételei, szubjektívumai pedig az alapelvei s minden tudományos ismeret e kettő szükségszerű összefonódásából áll elő.

Szükségszerű pedig csak az, ami a priori természetű, mert «ha valamely ítéletet szigorú általánossággal gondolunk, t. i. úgy, hogy kivétel alóla meg nem engedhető, akkor nem a tapasztalatból ered, hanem föltétlenül a priori érvényes». «Szükségesség és szigorú általánosság az a priori ismeret biztos ismertető jelei s egymáshoz tartoznak is válhatatlanul». Ezért forog Kant elméjében egy olyan filozófia eszméje, mely az összes a priori ismeretek lehetőségét, alapelveit és körét megállapítja. Ez volna a transcendentális filozófia.

Mi a «transcendentális?» E megjelöléssel Kant élesen el akarja választani a maga filozófiáját a transcendens tárgyak körében időző racionális metafizikától s mikor az ész ama tehetségnek mondja, mely «az a priori megismerés elveit szolgáltatja», vizsgálódásaiban az általa transcendentálisnak nevezett megismerésre támaszkodik, «mely nem annyira tárgyakkal, mint tárgyról való megismerésünk módjával, amennyiben a priori lehetséges, foglalkozik».

Bölcseleink tehát minden empirikus tudat és ítélet lehetőségét egy logikai tudatban keresi s e logikai tudat fogalmainak rendszere a transcendentális filozófia. A transcendentális tudat az az ideális, mintaszerű logikus tudat, amelyben az ismeretet alkotó ítéletek alanyai és állítmányai oly módon kapcsolódnak, hogy ez a kapcsolat mintája és kritériuma lehet az egyéni, empirikus

tudat által megalkotott ismeretnek. Ez az a híd, mely az ismerő alanyat és a megismert tárgyat egy szintézisben összeköti, s amely éppen azért, mert transcendentális, objektív s mert tudat, szubjektív jellemvonásokat is tár elénk. Az empirikus ismeret forrása pedig az a törekvés, hogy az egyéni tudat követni akarja azokat a szabályokat, amelyeket a transcendentális tudat tár eléje. Objektív, azaz igaz ismeret úgy lehetséges, ha az empirikus tudat alkalmazkodik a transcendentális tudat szabályaihoz. Amit tehát az «apriori» jelent, azok a transcendentális tudat eredeti kapcsolásformái, amelyek, mint ilyenek, logikai előfeltételei minden empirikus ítéletnek. Bennük mutatkozik meg az ismereten az ész műve s ők adják annak a szükségességét és általánosságát. Az a priori ismeretek tehát a tapasztalattól függetlenek, mert érzéki észrevétel nélkül a tiszta észből származnak. Egyedül ezek a «tiszta» ismeretek. Minden más ismeret tapasztalati vagy a posteriori természetű, mert érvényessége nem csupán az észre, hanem az összetett tapasztalatra támaszkodik. Az a priori ismeretek tartalma benső szükségességet fejez ki: másképp nem gondolhatók, a tapasztalat pedig csak ténylegességet közöl velünk egy-egy esetre nézve, amely így van, de esetleg másképp is lehetne.

A fenti két fogalom az ismeret eredetét jelöli számunkra. De az ismeret logikus kifejezése: az ítélet is kétféle lehet az állítmányi fogalomnak az alanyhoz való viszonya szerint. Analitikus ítéletek azok, melyekben az állítmánynak az alanyval való kapcsolatát az azonosság alapján gondolom, míg szintetikusak mindazok, amelyekben e kapcsolatnak nem az azonosság az alapja. Ama-

zokat magyarázó, emezeket bővítő vagy ismeretgyarapító ítéleteknek is mondhatjuk, mert amazok semmi újat nem mondanak nekünk az alanyi fogalomról, csak annak a tartalmát taglalják, emezek pedig olyan állítmányt tesznek hozzá, amelyet semmiféle taglalással ki nem vonhattunk volna belőle. Pl. az ilyen analitikus ítélet: ez a kör kerek vagy: a test kiterjedt, semmi újat nem adnak tudunkra. Tartalmuk ellentmondás nélkül nem tagadható, mert az állítmányi fogalom az alanyinak valami jegye, tehát már (legalább zavarosan) benne foglaltatik. De az ilyen ítéletek: némely edény gömbölyű, vagy: arany Szibériában található, szintetikus ítéletek, mert olyan állítmány járul bennük az alanyhoz, amely azok tartalmi elemzéséből nem volt megtudható. Alapjuk tehát a tapasztalatban keresendő.

Mivel Kant szerint a fogalom az igazság szempontjából közömbös valami és csak ítélet lehet igaz vagy nem igaz, egész természetes, hogy a logikai értéket megtagadja az analitikus ítéletektől, melyek csak a fogalmat ismétlik. Értéke csakis a szintetikus ítéletnek van. S ha a filozófia csupa a priori fogalmak körében mozog, rögtön világos lesz immár előttünk, miért fejezi ki bölcseleink a transcendentalis ismeretelmélet főkérdését így: *Miképp lehetségesek szintetikus a priori ítéletek?*

### 3.

E kérdés vizsgálatában Kant abból a tényből indul ki, hogy van két olyan tudományunk, amelyben a tiszta észhasználat eredményeképpen empirikus tapasztalat nélkül vannak szükséges és bizo-



nyos, senki által kétségbe nem vont ismereteink, még pedig : a matematikában és a matematikai természettudományban. Ilyen tételek alkotják e tudományok alapjait, azokat, amelyeket éppen azért tiszta matematika és tiszta természettudomány néven foglalhatunk össze. Ezzel a ténylegességgel adva van most már a vizsgálódás menete. Ha megoldottuk azt a kérdést, hogy mikép lehetségesek szintetikus a priori ismeretek a tiszta matematikában és a tiszta természettudományban, könnyebb lesz felelni arra, hogy vannak-e és lehetnek-e ilyenek a metafizikában is.

Ebből a megfontolásból születik meg a Tiszta Ész Kritikájának felépítése, mely Kantnak a mű architektonikus szépségei iránt érzett fogékony-ságát is bizonyítja. Az egész mű két nagy részre különül : *A) elemtanra* és *B) módszertanra*. Az elemtan pedig részint a szemlélet (*Esztetika*), részint a gondolkodás (*Logika*) a priori elemeit fejti föl. A transcendentális logika két fele ismét 1. az *analitika*, mely a tiszta természettudományban tárja föl a szintetikus, a priori ismereteket és azok használatát, 2. a *dialektika* pedig azt nyomonozza, hogyan volt lehetséges az állítólagos szintetikus a priori ismeret az eddigi transcendens metafizikában. Ennek a visszaéléseit kimutatva, tér át Kant a módszertanra, amelyre azt a feladatot ruházza, hogy megmutassa, hogyan lesz lehetséges szintetikus a priori ismeret a jövőendő immanens metafizikában.

Ezen a nyomon haladva, fogunk mi is a TÉK-nak eszméiről beszámolni.

## 4.

a) *A szemlélet elemei.**Tér és idő.*

(Esztetika.)

Kant felfogása szerint a világ tárgyi kutatása az egyes szaktudományok feladata ugyan, de viszont e tárgyak «rend»-jének, kozmoszának létrehozója az értelem, tehát ennek a vizsgálata meg a filozófia tiszte, hiszen ez a probléma kisiklik a szaktudományok hatalmából.

A dolgokról való tapasztalatunknak két gyökere van: 1. az érzéki észrevétel és 2. az értelem, amelyek azonban tudatunkban már elválhatatlan egységbe fonódott alakban lépnek föl. De a filozófiai elemzés alkotó részeire bonthatja ezt az egységet.

Ha a tárgy az elmét bizonyos módon illeti (afficiálja), akkor tudatunkban a tárgy szemlélete keletkezik. A szemlélet az érzékiség (Sinnlichkeit) műve, melyet bölcselőnk az elme passzivitásának, receptivitásnak tart, míg vele szemben a gondolkodás az elme aktivitása, csupa spontaneitás. Az érzékiség közvetítésével tárgyak adatnak nekünk, s csakis ez szolgáltat szemléleteket, míg az értelem által tárgyak gondoltatnak s belőle erednek a fogalmak.

Amint tehát látjuk, Kant az elmében a leibnizi metafizika módjára egy passzív és egy aktív erőt különböztet meg, de a tapasztalat mindkettő hatásának az eredménye, hiszen fogalmak szemléletek nélkül üresek és szemléletek fogalmak nélkül vakok.

De mi van magában a szemléletben? A transcendentális elemzés itt is könnyen tud rámutatni egy a posteriori és egy a priori alkotó részre. Az érzetnek, vagyis a tárgy afficiálásának eredménye a szemléletben adott jelenség anyaga, míg az a valami, aminek segítségével ez a különféle anyag bizonyos viszonyokban rendezhető, a jelenség formája. Amaz a szemlélet «határozatlan», emez a «meghatározó», vagyis «formáló» eleme: amaz az a posteriori, emez az a priori rész. Ha a szemléletet gondolatban minden érzéki elemtől megtisztítom, akkor e tiszta szemléletben nem találok mást, mint az érzékiség tiszta formáját: a teret vagy az időt. Tér és idő tehát az érzéki szemléletek tiszta formája, amely azt jelenti, hogy a tiszta térnek és a tiszta időnek az «egésze» logikailag megelőz minden tér- és időrészképzetet s ezek elképzelésének alapjául szolgál.

1. A tér nem a külső világra vonatkoztatott tapasztalat tényeiből elvont absztrakció, mint az angol empiristák állítják, hanem ellenkezőleg: minden a külső világra vonatkozó tapasztalat ennek az alapján válik számunkra lehetővé. Tárgyak nélkül képzelhetünk teret, de külső tárgyakat tér nélkül nem. Ebből is látszik, hogy a tér képzetének minden tárgy képzetét meg kell előznie s azok előfeltételül, lehetőségükül kell szolgálnia.

A tér transcendentális magyarázatában Kant kimutatja, hogy a térképzet nem csupán a mi tapasztalatunknak általában, hanem különösen a geometriának mint tudománynak a szükséges előfeltétele. Ebben természetesen az euklidesi geometriára gondol, ahol a tér nem mint fogalom,

hanem mint szemlélet szerepel. Ez a geometria minden fogalmát a térre vonatkoztatva konstruálja meg, mert nélküle nem volna e fogalmának objektív érvényük. S a geometria fogalmai éppen azért alkalmazhatók minden térbeli valóságra kivétel nélkül, mert szükségességük nem magukban a tárgyokban, hanem magában a tárgyakat létesítő a priori előfeltételben: a tárgyakat szemlélő elme szubjektív alkatában rejlik. A tárgyakat a mi elménk «helyezi el» a térben ezzel megalkotja a «külső» világot. Vagyis a tárgy a mi külső szemléletünk «formája» s nem valamilyen magukban lévő dolgok tulajdonsága. Objektív érvényessége («empirikus realitása») van minden lehetséges külső tapasztalatra nézve, mert a külső világ minden jelensége a térben van egymással szembeállítva. De az ismeretkritikai elemzés megmutatja, hogy a tér nem magában való dolog, mert nem létezik abszolút módon, a mi tudatunktól különállóan, azaz ennyiben ideális, vagyis tudattartalom. Empirikus realitása és transcendentális idealitása van.

2. Az időképzetet a térhez hasonlóan vizsgálja Kant és benne az arithmetikának és a tisztán mechanikának a lehetőségét fedezi föl. Az idő sem a tapasztalatból való absztrakció, hanem a tapasztalat lehetőségének előfeltétele. A térrel szemben nem három, hanem egy kiterjedése van. Végtelen folytonosság, amelynek képzete nem nélkülözhetetlen. A legnagyobb és a legkisebb időmennyiség is csak ennek az egy időnek a keretén belül határozható el. S ahogy a tér a tárgyak egymásmelletti lehetőségének, úgy az idő viszont egymásutániségüknek és egyszerrevalóságuknak a lehetősége. Minder

változás, különösen pedig a mozgás képzete a tér és idő képzetének a kapcsolata segítségével lehetséges.

Ez átvezeti Kantot az időképzet transcendentális magyarázatára s benne jelöli meg az aritmetika szintetikus a priori tételeinek a lehetőségét. Ahogyan a geometria a térképzetre támaszkodva konstruálja meg alakjait, úgy használja fel az aritmetika az a priori időszemléletet a számok konstrukciójában. A számsor megalkotása úgy jön létre, hogy az egységet az időben egymásután rakjuk egymáshoz. Hasonlóan konstruálja a térben való mozgás képzetével a mechanika a mozgástörvényeket. Így tehát mindamaz a priori ismeretek szükségessége, amelyek a matematikában és a mechanikában előttünk vannak, értetőkké válnak a gondolkodás kopernikusi fordulata által: ezek a tudományok maguk alkotják meg a tárgyaikat tiszta tér- és időképzetünkre támaszkodva.

Bölcselelünk végső konkluziója tehát az, hogy miként a tér, úgy az idő sem magában való dolog, hanem szemléleteink lehetőségét adó szubjektív forma, amely éppen az által válik objektívvé, hogy minden szemlélt tárgyat benne helyezünk el. Csakugy míg a tér a külső, addig az idő a belső érzék formája, azaz az önmagunk és a saját benső állapotaink szemléletének formája. Mint ilyen a térszemléletnél átfogóbb s azért mintegy annak fölerendelve látjuk. Minden jelenség kivétel nélkül az időben mutatkozik, míg a térben csak a külső tárgyak szemléltetnek.

Kant nagyon jól tudja, hogy a közfelfogás sokkal nehezebben hajlandó az idő objektív realitá-

sát tagadni, mint a térét. A külső világ ugyanis csak közvetve, tudatunkon át jelenik meg előttünk, de benső tapasztalatunk közvetlen valóságában nem oly könnyű a kétség. Erre támaszkodik a filozófiában az ú. n. «materiális» ideáлизmus melytől a kanti transcendentális ideáлизmust élesen meg kell különböztetni. Kant szerint az anyag dolgok épp olyan valók, mint a lelki állapotok. Vagyis a külső világ épp úgy «jelenség», mint a benső. A jelenség azonban igaz ugyan, hogy nem metafizikai valóság (Ding an sich), de nem is «látzat». A mi világunk objektív, mert nem léphetünk ki elménk korlátaí közül s teljesen értelmetlen volna mögötte valami szubisztenciát keresni. Ez olyan ellentétekbe sodorna bennünket, ahonnan megismerő értelmünk nem tudna kilábolni s az értelem öngyilkosságát jelentené. A mi tudásunk, mely a tudományos ítéletekben nyer kifejezést, soha tovább nem érhet, mint a külső és belső érzékek tárgyaiig és csak a lehető tapasztalat tárgyaira lehet érvényes.

### b) *A fogalmi megismerés.*

Ismeretünknek tehát két forrása van szellemünkben, amelyek egymásra szorulnak. Tér és idő az érzékiség a priori formái, melyek segítségével tudatunk passzív módon fogadja magába a benyomásokat szemléletek alakjában. De e tudattartalmakat az értelemnek, szellemünk aktív formájának még fogalmak alá kell rendelnie, hogy «tárgyak» lehessenek számunkra. Ezért szemléletek és fogalmak külön-külön csak elemei az ismeretnek s a kettő egybefonódása az ismeret. Így

mondhatja aztán Kant, hogy «gondolatok tartalom nélkül (azaz : fogalmak szemléletek nélkül) üresek és szemléletek fogalmak nélkül vannak». Egyiknek a másik nélkül nincsen ránk nézve semmi értelme. Tehát az ismeret kritikájában az érzékiségről szóló transcendentális esztétika mellé oda kell sorakoznia az értelem általános törvényeiről szóló tudománynak, a transcendentális logikának.

A logikának tiszta (a priori) és empirikus része van. Amaz a gondolatok legáltalánosabb törvényeit a gondolkodó egyénektől és a gondolkodás ténylegességétől elvonatkozva tárgyalja és csak így lehet a helyes gondolkodás zsinórmértékévé. Ez a tiszta logika nem a tapasztalatból meríti a maga tételeit, hanem egyedül a gondolatok értelmét és összefüggését vizsgálja, tekintet nélkül arra, hogy ezeket gondolkodó emberek valaha csakugyan gondolták-e vagy sem. Még az sem fontos, hogy a logikus kénytelen ezeket a tételeket gondolni. Az a lényeges, hogy ha pl. a «Minden ember halandó» tétel igaz, akkor az is igaz, hogy én, aki ezt gondolom, amennyiben ember vagyok, szintén halandó vagyok. Vagyis, hogy az első tétel értelmével adva van a második is. «Következik» belőle. Ez tiszta logikai, a priori megállapítás, amely semmiféle pszichológiai tapasztalatot nem tételez föl. Minden empirikus logika ennek a tiszta logikának a tételeihez kénytelen mérni a valóságos gondolkodás tartalmát s ennek az összehasonlításnak a segítségével dönti el, hogy melyik a helyes gondolkodás és melyik nem az.

A transcendentális logikának tehát az a feladata, hogy tárgyaktól eltekintve vizsgálja azokat

az a priori fogalmakat, amelyek segítségével alkot-  
hatók egyáltalán tárgyi fogalmak. Két része van.  
ú. m. (1) a transcendentális analitika («az igazság  
logikája») és (2) a transcendentális dialektika («a  
látszat logikája»). Amannak tárgyai a kategóriák,  
amelyek nélkül tárgyak nem *gondolhatók*. Emez  
pedig arra a kérdésre felel, hogy a tiszta értelmi  
fogalmak használhatók-e esetleges metafizikai  
ismeretekre, vagyis olyan területen, ahol «szemlé-  
leteink» nincsenek. Ez a rész tehát tulajdon-  
képpen az eddigi «dogmatikus» metafizikák rend-  
szeres kritikája kíván lenni, mert hiszen ezekben  
volt meg eddig az a bátorság, hogy a tapasztal-  
lat területén túl egyedül az értelemre támasz-  
kodva alkossanak szintetikus a priori ítéleteket.

### 1. A kategóriák és az alaptételek.

Kant transcendentális módszere legfényeseb-  
ben a transcendentális analitikában válik be.  
Itt mutatja meg, hogy a tárgyak «rend»-jének,  
kosmosának létrehozója az értelem, mely csak  
azt látja át, amit a saját terve szerint teremt.  
A kategóriák tana felelet arra a kérdésre, hogy  
miképpen gondoljuk a dolgok összefüggő törvény-  
szerűségét? Míg Aristoteles kategóriái az ismeret  
«elemei», addig Kant kategóriái jóval többek:  
ez elemek principiumát óhajtják előttünk feltárni.

Bölcslőnk fejtegetéseinek az a gondolat szol-  
gál alapul, hogy a szemlélet sokfélesége csak az  
által válik ismeretté, hogy tudatunk spontán  
szintézis útján egységbe fűzi a sokféleséget, tehát  
e szintézis az ismeret előfeltétele. Ennek az egy-  
ségalkotásnak logikai aktusa pedig az ítélet meg-



formálása, tehát itt, az ítélet strukturájában kell megkeresni azokat az a priori fogalmakat, amelyek az ismeretet általában lehetővé teszik. Ezzel Kant a tiszta értelmi fogalmak (kategóriák) föl-kutatására egy olyan elvet talált, amelynek segítségével szisztematikus levezetésüket kísérelheti meg, s nem kell magát a véletlen jó szerencsére bíznia, mint Aristoteles tette. Bizonyos történeti feltételezettségtől azonban nem tud szabadulni az által, hogy az ítéletekről a hagyományos iskolai logika felosztását fogadja el, s erre támaszkodik a kategóriák megállapításában.

E szerint az ítéletek táblája a következő:

Mennyiség	Minőség	Viszony szerint	Módosulás
Részlegesek	Állítók	Kategórikusok	Problematikusak
Egyediek	Tagadók	Hipotetikusok	Asszertorikusak
Általánosak	Végtelenek	Szétválasztók	Apodiktikusak

A kategóriák száma ugyanannyi, amennyi logikai funkció volt az összes lehetséges ítéletekben ezen a táblán, mert e funkciók teljesen kimerítik az értelmet, vagyis képessége határát a szintézisben egészen megszabják. Ez úton a kategóriák, amelyek a priori a szemlélet tárgyaira általában vonatkoznak, s lehetővé teszik azok fogalmi feldolgozását az értelmi szintézis által, a következők:

A mennyiségé	A minőségé	A viszonyé	A módosulásé
Egység	realitás	inhærentia és	lehetőség-lehetet-
sokaság	negáció	subsistentia	lenség
mindenség	limitáció	(substantia és	létel-nemlétel
		accidentia)	szükségesség-
		causalitas és	véletlenség.
		dependentia	
		(ok meg okozat)	
		közösség (köl-	
		csön-hatás a	
		cselekvő és szen-	
		vedő között)	

E kategóriák minden ítéletben feltalálhatók, mint az ítélet lehetőségét megadó feltételek. Ha pl. ezt az ítéletet veszem : Minden ember halandó, akkor ebben megtalálom a mindenség, realitás, substantia-accidentia és létel kategóriáit, amelyek alapján létrejöhett az ítéletben kifejezésre jutó szintézis.

A kategóriáknak az ítéletek táblájából való levezetését Kant «metafizikai» levezetésüknek nevezi, amelyet követnie kell «transcendentális» dedukciónak, azaz : objektív érvényességük igazolásának. Itt annak a kimutatása vár reá, hogy a kategóriáknak, mint a priori fogalmaknak érvényessége azon alapul, hogy csakis általuk lehetséges a tapasztalás, mert a tapasztalat tárgya nélkülük nem gondolható.

Ennek az állításnak az igazolásával Kant rendkívül sokat küzdött. A TÉK második kiadásában az ide vonatkozó fejezetet gyökeresen átdolgozta a nélkül, hogy a terjengős és nehezen érthető fejtegetés megértését megkönnyítette volna.

A transcendentális esztétika fejtegetésének ered-

ményeként világossá vált előttünk, hogy mindaz, ami a szemléletben adva van nekünk, az nem «magában való dolog», hanem «jelenség», amelyet a mi tudatunkban önmagunk építünk fel, alkotunk meg. Mikor pedig ezeket a jelenségeket a gondolkodás segítségével «természet»-té foglaljuk egybe, akkor még a tér és idő formái mellett a kategóriákat is segítségül hívjuk. Ennek köszönhető, hogy a természetről már eleve, minden tapasztalatot megelőzően tudunk bizonyos dolgokat, hogy pl. semmiből semmi sem lesz, — hogy szükségszerűség uralkodik benne, — hogy mindennek van oka, stb. Mindez az «egész»-ről előre érvényes, mielőtt még a természet egyes jelenségeivel a szemlélet útján megismerkednénk. Hogy a természetben ilyen összefüggések vannak, az a tudatunk megelőz minden tapasztalatot, s ez mutatja, hogy ezeknek a teremtése a mi tapasztaló értelmünk alkotása. A kapcsolat, a szintézis nem a dolgokban, hanem a mi dolgokról szóló tudatunkban rejlik. Éppen ez által nyernek a jelenségek összefüggései objektív jelleget, s lesznek számunkra «meghatározott» tárgyakká. «Tárgyak tudata» tehát az ilyen objektív érvényt biztosító «transzcendentális apperceptio» által lehetséges. A természet tárgyi egységének a szubjektív oldalon lévő «apperceptio egysége» a magyarázata.

Tévednénk azonban — ezt ismételten kell hangsúlyoznunk — ha abban a meggyőződésben volnánk, hogy ez az apperceptio valami egyéni tudat sajátsága volna. Nem más ez, mint egy normáltudat, egy «Bewusstsein überhaupt», amelynek objektíváló funkciójaként fogható fel a

«természet» megalkotása. Nem a pszichológiai, hanem a logikai megértés szüksége teremtette meg e fogalmat Kant rendszerében, mint azt az egyénfölötti alanyt, mely az ismeret strukturájában szemben áll az egyénfölötti érvényű tárggyal. Igaza van tehát Reiningernek, mikor azt mondja, hogy a kanti Ész (Vernunft) «törvényszerűségek szubstanciátlan rendszere», amelyet «fel kell tételeznünk, hogy a tapasztalat és a tapasztalati tudomány tényét meg tudjuk magyarázni».

Világosan látható most már a «gondolkodásmódnak az a forradalma», amely Kant filozófiáját jellemzi. Mert csak kétféleképen egyezhetik meg a tapasztalat a tárgyak fogalmaival, hogy «vagy a tapasztalat alkotja meg a fogalmakat, vagy ezek a fogalmak teszik lehetségessé a tapasztalatot». Mivel a kategóriák nem származhatnak a tapasztalatból, Kant számára nem marad hátra más, mint a második lehetőséghez való csatlakozás. Így teszi meg a kopernikusi fordulatot.

A világról való filozófiai álláspontját transzcendentális phänomenalizmusnak nevezhetjük, amelynek az a lényege, hogy az egyéni tudat felfogta tárgyak világa egy egyénfeletti organizáció produktuma, amelyen maga az egyéni tudat is nyugszik. Az igazság nem képzeleteinknek a magukban való dolgokkal, hanem tudatunknak ezzel az egyénfeletti tudattal való megegyezésében áll.

\*

A kategóriák alkotják tehát azokat a végső észfogalmakat, amelyek nélkül tárgyakat nem gondolhatunk. Azonban ezeket a kategóriákat nem alkalmazhatjuk így nyersen, hanem jelen-

ségekkel kell őket kapcsolatban hoznunk. Mivel pedig a jelenségek legáltalánosabb formája az idő (a tér csupán a külső érzék jelenségeinek formája lévén), azért az érzékiség formái közül ez áll legközelebbi rokonságban az értelem kategóriális formáival. Ennek következtében kategóriák jelenségekre csak úgy alkalmazhatók, ha az időre vonatkoztatjuk őket. Pl. a szubstancia kategóriája önmagában nem jelent egyebet, mint azt a valamit, amiről valamit csak állítani lehet, de ami maga másról nem állítható. Más szóval: ami csak alanya, de nem állítmánya lehet egy ítéletnek. Ha most már ezt az időre vonatkozatom, akkor a szubstancia valami az időben megmaradó dolgot jelent, amely maga változatlan maradván, csupán a tulajdonságai és viszonyai változnak. Amint látjuk, e kapcsolat következtében a kategóriák valami szemléletes, konkrét-individuális vonást nyernek, s e képzeteket nevezi Kant sémáknak. A séma tehát tiszta, minden empirikus elem nélkül való képzet, mely egyrészt intellektuális, másrészt érzéki. Így az ok sémája a szabályszerű egymásután, a valóságé a meghatározott időben való létel, a szükségességé egy dolognak minden időben való létele, stb. S mi a tárgyakat nem a tiszta, hanem eme sématisztált kategóriák segítségével gondoljuk. A kategóriák sémák nélkül csak fogalombeli funkciói az értelemnek, de nem tüntetnek föl tárgyat.

A kategóriák sématisztálásával lehetővé válik számunkra, hogy a priori szintetikus ítéleteket alkossunk, amelyek lehetséges tapasztalat tárgyaira érvényesek lesznek. Ezek lesznek a természetnek, mint a dolgok általános rendjének

legegyetemesebb a priori törvényei, amelyeket Kant alaptételeknek nevez és összeségük az ú. n. «tisza természettudomány». E tételek jelenségeknek a sémák segítségével a kategóriák alá való subsumálásából jönnek létre. Valamennyien olyan axiomákat jelentenek, amelyek minden tapasztalat alapját képezik. Mivel mindegyikben egy-egy kategória szempontja rejlik, itt is négy főcsoportot különböztethetünk meg. A mennyiség kategóriájának a szemlélet sarktételei, a minőségének az észrehevés anticipációi, a viszonyának a tapasztalat analógiái és a modalitásának az empirikus gondolkodás követelményei általában lesznek a következményei.

A szemlélet sarktételeinek elve, hogy minden szemlélt jelenség extensiv mennyiség.

Az észrehevés anticipációinak elve, hogy minden jelenségben a reálnak, mely az érzet tárgya, intenziv mennyisége, azaz foka van.

A tapasztalat analógiáinak elve az, hogy tapasztalat csak az észrehevések szükséges kapcsolatának képzete folytán lehetséges. Erre támaszkodik az a három analógia, amelyek együttesen mintegy alapvonaláiban tárják elénk a természetnek mint a tapasztalat világának a metafizikáját.

Az első itt a szubstancia megmaradásának alaptétele, mely szerint a jelenségek minden változásában megmarad a szubstancia s mennyisége a természetben se nem növeltetik, se nem csökkentetik. — A második az okság elve, hogy t. i. minden változás az ok meg okozat kapcsolatának törvénye szerint történik. — A harmadik pedig a kölcsönhatás elve, mely szerint mind a

szubstanciák, amennyiben a térben mint együtt-lévők észrevehetőek, egyetemes kölcsönhatásban vannak. Ezekből fakad a természetről, mint szubstanciák összefüggő rendjéről szóló tudásunk. Kiegészítik ezeket az empirikus gondolkodás posztulátumai általában, melyek szerint :

1. Ami a tapasztalat formai föltételeivel megegyezik, az lehetséges.

2. Ami a tapasztalat anyagi föltételeivel (az érzettel) megegyezik, az való.

3. Aminek összefüggése a valóval a tapasztalat általános föltételei szerint van meghatározva, szükségkép van (létezik).

Valamely dolog puszta fogalmában ennél fogva lételének semmiféle jellegét sem találhatjuk meg, s valóságának megismerése észrevevést, tehát érzetet követel meg, — íme az a tétel, amelyet a racionális metafizika oly sokszor figyelmen kívül hagyott.

Az alaptételek fejtegetéséből teljes világossággal látható, hogy miként látja Kant az értelemben a természet törvényhozóját, mely «a priori törvényeit nem a természetből meríti, hanem inkább maga írja elő azokat ennek». Ebből azonban az következik, hogy hatalma is csak addig terjed, ameddig törvényhozó lehet. A tapasztalatra kell korlátoznia magát, mert a tapasztalat jelenség-világán túl már nem az értelem birodalma terül el, s oda nem is hatolhat be.

Igaz ugyan, hogy a kategóriák eredetük szerint függetlenek a tapasztalattól, de használatukban csakis lehető tapasztalat keretei közé vannak szorítva. Arra valók, hogy jelenségek szövegét betűzgezzük velük, s nincs értelmük, ha maguk-

ban lévő dolgokra alkalmazzuk őket. Ezek ugyanis gondolhatók, de meg nem ismerhetők, mert a megismeréshez szemléletre van szükség, mely a tárgyakat adja az értelemnek. Ezért kell a kategóriákat is sémák formájában használnunk, s így biztosítva van azok immanens használata és vele lehetséges a jelenségek metafizikája, míg transcendens használatuk és vele az érzékfölötti tárgyak metafizikája lehetetlenné van téve. Ha a mi értelmünk nem az érzéki szemlélettől kapná a maga anyagát, hanem valami intellektuális szemléletben önmaga hozná azt létre, akkor persze sok minden másképp volna és az ilyen értelem számára nem volna lehetetlenség az érzékfölötti világ megismerése. Ehhez azonban nem emberi, hanem isteni értelemre (*intellectus archetypus*) lenne szükség.

Kant nem állítja, hogy az intellektuális szemlélet lehetetlen; eddigi fejtegetései csupán abban foglalhatók össze, hogy a mienk nem ilyen. De a probléma maga fontos abból a szempontból, hogy a magában való dolog (*Ding an sich*) kérdése a legszorosabb kapcsolatban van vele.

Mert mi a megismerés Kant szerint? — Egy szemléletes tartalomnak bizonyos szabály szerint az őt megillető formába öntése, amely után azt mint tárgyat ismerjük meg. Ebből is világos, hogy a kanti ismeretelmélet első sorban és főleg kategóriatan. Ily módon ő az ismeret régi görög «hasonlóság»-át az «azonosság»-gal cserélte föl, mert hiszen a «tárgy»-nak ugyanaz a formája, ami az ismereté. De ebből az is következik, hogy csupán a tárgyak *formái* intellektuálisak, a tartalmuk nem. A világ lényegének intelligibilis



artalmáról, az érzékfölötti világról a megismerő heoretikus ész mit sem tudhat. E gondolattal Kant legyőzte a filozófia régebbi intellektualizmusát, de egyuttal különbséget kellett tennie phänomenon és noumenon között. Amit a mi megismerésünk alkot, az a phänomenon. A kanti apriorizmus csak ezzel a phänomenáizmussal állhatja meg a helyét.

A noumenonnak pedig két jelentése van. Negatív: az a dolog, amely nem tárgya a mi érzéki szemléletünknek, — pozitív pedig: az a dolog, amely egy nemérzéki szemlélet tárgya. Ez az utóbbi pozitív értelemben vett noumenon: a magában való dolog (Ding an sich), amelyet nem fon körül a megismerés idegen formája, a kanti filozófia egyik legtöbbet vitatott problémátikus fogalma.

Már Kant kortársainak is nagy fejtörést okozott a Ding an sich. Jacobi nem értette, Maimon lehetetlennek mondotta, Fichte egyszerűen elvetette. S csakugyan, ha híven ragaszkodunk az ismeretkritikai állásponthoz, akkor nincs rá semmi szükség, hogy a jelenségek mögött még valami magábanvalót is keressünk, azt, aminek ez a jelensége. Hiszen már magát a «dolog» és a «realitás» fogalmát is a kategóriák segítségével alkottuk meg. Ismeret szerint való «létele» tehát csak a kategóriákban felfogott dolognak van, s a kategóriáknak a tapasztalaton túl nincs semmi értelmük. De minthogy Kant a tudat strukturáját teszi gondolkodása alapjává, talán azt kellene mondanunk, hogy a Ding an sich az egyénfeletti transcendentális tudat hypostasált korrelátuma: a tudat-énnel szembenálló nem-én... Érzékfölötti

világ gondolható, de tapasztalattal meg nem ismerhető. A Ding an sich problematikus határ fogalom, mely ellenmondást nem tartalmaz, és amelynek objektív realitása semmi módon fel nem ismerhető. Olyan természetű logikum rejlik benne, amely azt mutatja, hogy a szemléletnél nem kell a gondolkodásnak megállnia, mintha ott a gondolhatónak is vége volna, azonban az ilyen gondolatnak a realitás igényéről le kell mondania.

Ne feledjük azonban el, hogy Kantnál e probléma megoldásában nemcsak theoretikus, hanem atheoretikus szempontok is nagy súllyal estek a mérlegbe. Tapasztalati énkönk túl önmagunkban is egy-egy magábanvaló rejlik, egy Ich an sich, tehát önmagunk áttörjük az empirizmus korlátait. Ennek igen messze menő következményei vannak, amelyeket bölcseink nem látott egészen világosan. Hogy az az ész, amelyik a kategóriákat gondolja, nem más és nem tágabb körű-e, mint az, amelyik a kategóriákban gondolkodik és tapasztalati anyagra szorul, — ezen Kant soha nem elmélkedett, s így nem is felelt rá. Filozófiájának ez kétségtelenül egyik legnagyobb fogyatkozása. Ő a maga részére úgy oldotta meg az érzékfölötti világ problémáját, hogy ahol a tudás tehetetlenné vált, ott a hitnek adta át a vezetést. Ahogy maga mondja: le kellett rontania a tudást, hogy a hit számára szerezen helyet. Az erkölcsi parancs és a művészi szemlélet az érzékfölötti világ üzenetét rejti magában, s így mégis csak sikerül összeköttetésbe jutnunk azzal a világgal, ahonnan a tapasztalat korlátolt-sága miatt ki vagyunk zárva. Ennek a meggyőződésének ad kifejezést a gyakorlati ész primatu-

sáról szóló tanítása, amellyel azt a theoretikus ész megismerése fölébe emeli.

Nem tagadható, hogy Kant evvel a magábanvaló témával visszaesett a naiv realizmusba, melynek alapján aztán oly nyilatkozatai vannak, mintha a *mi* világunk és a magábanvaló között oki kapcsolat, tehát egy kategoriális viszony állana fenn. A magábanvalóról úgy beszél, hogy ez «afficiálja» az érzéseket, tehát oka az érzetként megnyilatkozó okozatnak... Mindez azonban világos jele annak, hogy ez az egész probléma még nincsen Kantnál kellően elmélyítve. Nincs pedig azért, mert nem dolgozta ki teljesen a transzcendentális tudat fogalmát sem és figyelmen kívül hagyta, hogy miképpen függ ez össze az intuitív értelemmel. Nála a filozófiai gondolkodás, még nem önmagán eszmélkedik, hiszen az ismeretelmélet Kant szemében nem több és nem is akar több lenni, mint három korabeli tudomány: a matematika, a természettudomány és a metafizika megismerési módjának az elmélete. Találóa veszi észre tehát Kroner (*Von Kant bis Hegel*, I.), hogy Kant az Énre ráeszmél ugyan, de nem az önmagán eszmélkedő, hanem a világba tekintő tapasztaló Én köti le a figyelmét, aki önmagát csak a dolgokban tükrözött alakjában látja. Ez az Én szemben áll a tárgyakkal, azok megismerésének feltétele, de Kant nem emeli túl ezen az ellentétén, s nem válik az Én nála egész határozottan minden ellentét feloldásává, egységévé és éppen ezáltal magának a tapasztalásnak igazi előfeltételévé és önmagának elégséges transzcendentális principiummá. De utódai ebben az irányban haladtak, s végül még a valóságot is az ész

fogalmaiból önmagukban konstruálták. Már Kant kezdte látni, de utána Fichte és Hegel különösen azt emelték ki, hogy a magábanvaló nem valami dolog, hanem az az aktivitás, mely az embernek különben tehetetlen értelmét tevékenységre, tárgyak alkotására sarkalja, azaz : amelytől az értelem való képességet nyeri. A világ «dolgai» ettől az aktivitástól függetlenül nem létezhetnek, ez nem állhat szembe velük, mert akkor nem lehetne az ismeretnek objektív érvényessége. Ebből tehát az következik, hogy maga ez az aktivitás az a Ding an sich, melynek logikai strukturája világosodik meg a tudatban.

## 2. Az ész ideái.

Ismeretünk, mely az érzékiséggel kezdődik és az értelem tevékenységében folytatódik, csak az ész végső szintézisével ér véget. Az érzéki adatok sokféleségét az értelem tapasztalati tárgyak egységébe rendezi, de a tapasztalat világa még mindig töredék, nem az a feltétlen rend, amelyre tudásunk vágyakozik. Kell tehát lenni még egy magasabb fokú szintézisnek is, amely úgy emelkedik az értelem műve fölé, ahogyan ez az érzékiség fölé. S itt bukkanunk rá az ész területére. Kant az értelmet szabályok tehetsége gyanánt fogja fel, az észben pedig az elvek tehetségét látja. Az értelem kategoriái szükséges fogalmak, amelyek a tapasztalatot teszik lehetővé, az ész fogalmai pedig, amelyeket Kant egészen sajátos jelentésben ideáknak nevez, a *feltétlent* fejezik ki, amelyeknek megfelelő tárgyak az érzékiség adataival kezdődő tapasztalatban nincsenek. Agyrémek tehát? Szó sincs róla. Az ész racionális elvei be-

fejezik az értelem empirizmusát oly módon, hogy kielégítik a feltétlen, az abszolút iránt bennünk élő, kiirthatatlan vágyat. Innen ered minden metafizika forrása, s téves az a felfogás, mintha ezt Kant be akarta volna temetni. Ő maga is egy metafizika megalapozására törekedett, noha a korabeli metafizika hibáit tárta kortársai elé. Annak a világos megmutatására törekedett, hogy az összes jelenségek abszolút egysége, amelyet a régi metafizika valóságnak vélt, nem más, mint eszme, idea, amely túlemelkedik a valóságot konstituáló kategóriák korlátain. A kategóriák műve a jelenség, de a feltétlen már nem jelenség. Minden jelenség két ismeretlen végtelen között fekszik: az érzékiség adata önmagában még nem ismeret, s az ész ideája önmagában már nem az. Értelmes ismeret ott van, ahol az érzékiség adataira vonatkoztatjuk a kategóriákat és a tapasztalatra az észideákat. Az ideák tehát maguk is a priori formák, amelyeknek megfelelő tárgyak azonban a tapasztalatban nem találhatók. A tudományos igazság kutatásának végtelen messzeségben fekvő zárókövei: nem adatai, melyeken a gondolkodás műve kezdődik, hanem *feladatai*, ahol elvégződik. Az ideák világító fényforrások, amelyek utat mutatnak az érzékiség értelmetlen, sötét tengerén hajózó értelemnek. Nem vezetnek ki a tapasztalatból egy transcendens világba, mint a Kant előtti metafizika hitte, hanem eligazítanak a tapasztalatban. Míg tehát a kategóriáknak konstitutív szerepük van, mert tárgyalkotók, addig az ideák szerepe irányító, regulatív, mert ébren tartják a tudatban a kutatás végtelenségének gondolatát.

A racionális metafizika nem vette észre az eszméknek ezt a tulajdonságát, hanem ezeket is valóságos tárgyak fogalmainak vette. Megtévesztette őt az a körülmény, hogy a fogalom elgondolhatóságát nem befolyásolja, vajjon van-e neki a valóságban megfelelő tárgy avagy nincsen. Száz valóságos tallér logikai jegyekben nem lesz gazdagabb, mint száz elgondolt tallér. A valóság tudatát nem a fogalmi jegyek, hanem az érzéki adat jelenléte adja meg, amely a fogalomtól idegen elem. A metafizikusok azonban a valóságot is logikai jegyek tartva, az abszolút fogalmának fogyatékoságát látták abban, ha azt egyúttal valóságosnak is nem tartják.

Kant az ideák konkrét megjelölésében a régi metafizika főfogalmaihoz alkalmazkodik, hiszen ezek azok a «hamis» tárgyak, amelyekről vélt ismerete szól. A velük való visszaélés kimutatása miatt mondhatja, hogy a transcendentális dialektika «a látszat logikája», épp úgy, mint ahogy az analitika «az igazság logikája» volt.

A halhatatlan lélek, a külső tárgyak totalitását jelentő világ és a minden realitás foglatát (ensentium) jelentő isten az a három észfogalom, amelyek körül a transcendens metafizika tételei forognak. Kant azt bizonyítja, hogy eszünk megoldhatatlan ellentétekbe bonyolódik, ha ezeket az ideákat objektív realitásoknak vesszük. E célból megsemmisítő kritikának veti alá a Wolff-féle ontologia három büszkeségét: a spekulatív pszichológiát, kosmológiát és theológiát.

A tiszta ész «paralogizmusai»-ról szólva azt fejtegeti, hogy a racionális pszichológia a tudat egységesítő funkcióját, a transcendentális appercep-

ciót hiposztazálja, azaz dologgá, sőt szubstanciává teszi. Ezért aztán benne keresi a gondolkodás állandóan megmaradó reális alanyát, s mint ilyet, kénytelen egyszerűnek, térietlennek és természetesen halhatatlannak tartani. Holott az énképzet egyszerűsége nem jelent mást, mint e képzet tartalmatlanságát. Mint tudatmozzanat az én az a forma, melybe a tudattartalmak beleömlenek s így nem is lehet önálló, abszolút léte, hiszen csak egy relációban van értelme. Tartama a tudatos élet tartamával azonos. A tapasztalat ennél többet nem tud róla. Hogy a halál után mi sors vár a tudatra, s vele a lélekre, arra *tudásunk* nem terjed ki.

Hogy a racionális kozmológia szintén téves úton jár, mikor a világegészet tárgynak véve, a priori megismerésére törekszik, azt legjobban bizonyítja az a körülmény, hogy ily módon egészen ellenmondó tételekre jut. «A tiszta ész antinomiái» mutatják, hogy a kozmológia legfőbb kérdéseire adott teljesen ellentétes válaszok egyforma erővel bizonyíthatók. Ez antinomiák megjelölésében és fölfejtésében Kant rendkívül éles elmével járt el. Forrásukat abban a feltevésben keresi, hogy a téri és idői világot magábanvalóként fogja fel a metafizika, holott ez megismerésünk produktuma. A «világ» tartalmában nem független a mi megismerésünktől és tapasztalatunk szerint se nem véges, se nem végtelen, hanem tapasztalatunk arányában állandó növekedést mutat.

A racionális theológia kritikája az istenbizonyításokat veszi bonckés alá, s kimutatja, hogy a lét körében mozgó tapasztalati tudásunk nem bizonyíthatja az Isten lételetét.

## 4.

A dogmatikus metafizika kritikájával Kant tulajdonképpen megoldotta azt a feladatot, amit maga elé tűzött: feltárta előttünk tapasztalati ismeretünk egész szerkezetét, annak forrásait és határait. De az intellektuáлизmusnak ez a módszeres önkorlátozása nem jelentette azt, hogy meg kell maradnunk tudásunk szűk körében és kétségeskedő hajlammal kell néznünk mindazt, ami nem ebbe a körbe esik. A tudást folytatja a hit. Ha semmit sem tudunk is a lélek halhatatlanságáról, s az Isten lételéről, azért nem kell ezek boldogító hitéről lemondanunk. A hit ugyanis olyan meggyőződés, mely az igazság erejével rendelkezik, ámbár teoretikus uton objektíve nem bizonyítható. Annál nagyobb a szubjektív lendülete. S a szubjektum Kant tanítása szerint a világ egyetlen aktivitása! Az ész szabadságát semmi sem korlátozhatja, csupán csak önmaga, tehát arra nézve sem fogadhat el utasításokat, hogy mit tartson igaznak.

Bölcseleink alapmeggyőződése szerint a szellem elidegeníthetetlen valója a szabadság, s a világalkotó Énnel a gondolata is abból a tudatból fakad, hogy a szellemet a «dolgozók», amik tőle idegenek, meg nem köthetik. Ez egyúttal a kanti filozófia sokszor hibáztatott «szubjektivitás»-ának gyökere is: a tudat, a szellem nem volna szabad, ha a tárgyak kényszerítenék reá a maguk törvényeit. A Nem-Én dogmatikus metafizikája helyébe így állítja a königsbergi bölcselelő az Én metafizikáját, mely a világ tárgyainak szükségszerűségében is a maga tételezésére ismer rá. A cselekvő



ész tehát több, mint a megismerő, illetve a megismerés sem egyéb, mint az ész bizonyos formájú cselekvése. S amikor ez az ész az eszmékhez igazodik, akkor nem tudatosan csalja magát, mint a Vaihinger «Als ob» bölcsessége hirdeti, hanem saját benső lényege szerint önmagával azonos módon cselekszik.

Kant maga, ha nem ismerte is el az Isten létele, a lélek halhatatlansága és szabadsága tekintetében az objektív tudományos bizonyítás lehetőségét, egyénileg mindig sziklaszilárd meggyőződésű theista volt, s minden gondolata az empirikus énünk fölé emelkedő erkölcsi én szabadságának megingathatatlan hitéből született meg. Így a Tiszta Ész Kritikája is végeredményében a szabadság eszméjének dicsőítése, s e fenséges filozófiai szimfónia végső akkordjai a regulatív ideák tanával a tudás talajáról már a cselekvő erkölcsi élet mezejére vezetnek át bennünket.

## 5. §. Az erkölcsi élet alapjai.

### 1.

A szellem szabadságának mélységes hite, melyet a Tiszta Ész Kritikája is igazolt, nem Kant ismeretelméleti vizsgálódásaiból származott. Ez a hit alkotja az ő egyéniségének gyökerét, amelyet drága örökségként hozott magával a szülői ház komoly erkölcsi légköréből és megerősített benne Rousseau-nak a hatása, aki megtanította őt arra, hogy az ész maga nem egyetlen értéke az emberi életnek. Ha a Kritikák előtt írt műveit lapozzuk, lépten-nyomon megkapja figyelmün-

ket írójuk erkölcsi komolysága, aki az ethikai szempontokat mindig érdeklődése előterébe helyezi. Világszemlélete az erkölcsiség talaján izmosodott, s a látszólag rideg kritikus elme igazában szíve vérével írja könyveit. Aki a kanti filozófiából kihagyja Kant ethikai géniusát, az eleve mondjon le arról, hogy ezt a gondolatrendszert valaha meg fogja érteni.

De bármennyire izgatta bölcselőnket az erkölcsi probléma, ennek filozófiai megoldására nem volt képes mindaddig, míg az érzéki és a szellemi világot szét nem választotta egymástól, s a transzcendentális módszer termékenységét ki nem próbálta a tapasztalati tudás elemzésén. Ennek a nyomán azonban a tudás a priorija megláttatta vele az erkölcsi tudat a prioriját is.

Kantnak az ethikája is egészen más, mint amit a morálfilozófusok előtte csináltak. Ő nem az erkölcsi élet tényeit rakosgatja egymás mellé azzal a szándékkal, hogy miképpen lehetne ezeket közös nevezőre hozni. Ahogyan a tudományról szólva, azt kereste, hogy hogyan lehetséges a tudományos értékű igaz tapasztalat, úgy most is azt a kérdést vetette föl, hogy miképpen lehetséges cselekedeteinknek erkölcsi megítélése, azaz: értékelése? S ahogyan a tudományos tapasztalat logikai szerkezetű ítéletekben valósult meg, úgy az erkölcsi értékelés is ítéletek megalkotásában rejlik. A kérdés tehát az: mi adja a lehetőséget az ilyen ítéletek megalkotására?

A TÉK-ban a korabeli tudomány tényét elemmezve oldotta meg a lehetőség problémáját, az erkölcsi tudatról szólva pedig a maga egyéniségének mélységes erkölcsi valójába tekintett s ennek

a taglalásával kereste, hogyan lehetséges az erkölcsi ítélet. Már maga ez a kiindulás nagy tett volt, mert függetlenítette vele az etikát a metafizikától, amelynek eddigelé többé-kevésbé fontos függvénye volt. A régi filozófusok a metafizikában megkonstruálták a valóság legbenső lényegét, s az etikában arra a kérdésre feleltek: mit kell tennie az embernek, ha ezzel a valósággal harmóniában akar élni. De Kant lerombolta azt a metafizikát, mely a valóságnak illetően konstrukciójából állott. Az ő valósága a szellem alkotása, a szellemé, amely bennünk, gondolkodó emberekben tevékeny s amelyet bizonyos eszmék irányítanak, mikor az ismeretben a valóság világát megalkotja. Ez a valóság tehát nem lehet irányadó akkor, mikor a cselekvő ember éppen e valóság megváltoztatását munkálja s oly dolgok létrehozására törekszik, amik még nincsenek, de amelyeknek meggyőződése szerint lenniök *kell*. A *való* nem lehet útmutató a *kellő* világában s a valóságon munkálkodó megismerő szellem eszméi nem irányíthatják az erkölcsi kellőt megvalósító szellemet. Más szóval: a teoretikus ész és gyakorlati ész nem lehetnek azonosak. Mindegyiknek mások az elvei, amelyek alapján lehetséges egyrészt a tudomány, másrészt cselekedeteink erkölcsi értékelése. A valóságra irányuló tudomány éppen ezért néma marad akkor, ha azt kérdezzük tőle, hogy mit kell cselekednünk?

Az ethika megalapozása tehát egy más területen egészen új vizsgálódást kíván tőlünk: a tudomány lehetőségével nincs megoldva az erkölcsiség problémája. De mind a két területen egyaránt használható ugyanaz a transcendentális módszer.

A TÉK. azt mutatta ki, hogy az ismeret objektivitása nem az érzékiség materiális adataiban rejlik, mert ezek az egyes szubjektumok változó-mozzanatait, az esetlegest fejezik ki és nem az állandót, nem a szabályt. Ilyenek gyanánt csak az értelmi formák voltak elfogadhatók s éppen ezért Kant nem idegenkedik attól, hogy filozófiáját a formalizmus vádjával illetik. Most sem új erkölcsöt akar konstituálni, hanem a meglévőt óhajtja megérteni úgy, hogy lehetősége alapjául a régi tévesnek bizonyult szabályok helyébe új formulát keres. Aki azonban csak némileg is jártas pl. a matematikában, az jól tudja, hogy egy új formula nem üres és haszontalan valami, mert annak a segítségével sokszor igen messze perspektivák nyílnak a tudomány előtt.

Az erkölcsiség formulájának azt a legfőbb szabályt kell kifejeznie, amely minden tényleges cselekvés zsinórmértéke lehet s amelynek az alapján bárki azonnal különbséget tud tenni a jó és a rossz cselekedet között.

Közönségesen rendszerint a «boldogság», a testi-kellemesség állapotával szokták a cselekedeteket kapcsolatba hozni s mennél nagyobb boldogságot ad egy cselekvés, annál jobbnak, értékesebbnek szokták azt tartani. De Kant jól látja, hogy az egyéni boldogság keresése örökös konfliktusok forrása: a boldogság keresése boldogtalanság forrása, mert az egyéni akaratok materiális harmóniája lehetetlen. A szabálynak általánosnak kell lennie: a boldogság pedig egyéni dolog, tehát nem lehet az erkölcsi megítélés keresett elve. Ennek az alapján nem emelkedünk ki a valóság köréből. A cselekvő ember és a kellemes érzelem egyaránt

tapasztalati valóságok, s kapcsolatukból hiányzik az a priori elem, amely — mint tudjuk — minden ítélet egyetemes érvényességének előfeltétele. Csak az lehet a jónak és a rossznak állandó értékmérője, ami szükségképpen jó, aminek abszolút értékesége tehát felül áll minden egyéni érdeken. Az erkölcsiség legfőbb szabályának egy személytelen elvet kell tartalmaznia s a személyes cselekedetek annyiban mondhatók aztán jónak, amennyiben ez alá a szabály alá foglalhatók. Ez a gondolat egyezik meg a kriticizmus szellemével. E szabály érvényességének túl kell lennie minden valóságon s az abszolút helyesség fényében kell ragyognia akkor is, ha talán senki sincs, akinek cselekvései alkalmazkodnak hozzá.

Már ezek a követelmények is világossá tehetik előttünk, hogy ez az a priori törvény csak formai természetű lehet, mert tartalmilag az erkölcs követelményei egyénenként változnak s a történet folyamán is sok változáson mennek keresztül.

S minek a törvényszerűségét kell kifejezni az erkölcsi törvénynek, ha nem a változó tartalma-két? Kétség sem férhet hozzá, hogy szellemiségünk ama funkciójáét, amely az erkölcsiség hordozója. Ahogyan a tudás törvényei a megismerő észnek, úgy az erkölcs törvényei a cselekvő akaratnak a törvényszerűségeit fejezik ki. Erkölcsi értéke csakis az akaratnak van: «semmi sincs a világon, sőt egyáltalán rajta kívül sem gondolható más, ami fenntartás nélkül jónak volna tartható, csak a jóakarata», mondja Kant, aki ezzel megjelölte, hogy hol kell az erkölcsi értéket keresnünk. S ebben a tételben egyúttal benne rejlik az is, hogy a cselekedeteket nem az eredmény alapján

kell megítélnünk, hanem a szándék szerint, mert nem a külső világban lejátszódó tett az, ami akaratunk hatalmában van, hanem a benső szándék. A tettben a valóság törvényeinek vasbilincsei nehezdednek ránk, míg a szándékban szabadok vagyunk. A jó akaratból csak jó szándékok fakadnak, mert az akarat a maga értékét átviszi a fakadó szándéokra is.

De mi az akarat? Az a pszichikai képesség, amely a cselekvésre való elszánást hozza létre. Hogy tehát ez az elhatározás létrejölessen, valami motívumnak kell az akarat előtt lebegnie. Ez indítékokat nevezi Kant imperativuszoknak, erkölcsi parancsoknak. Eredetük szerint két csoport különböztethető meg bennük: *a)* a valóság körében mozognak a gyönyör és a fájdalom, melyek rúgója az önszeretet s *b)* az egyénfölötti racionális szférában mozog az erkölcsi törvény, mely normából motívummá válik akkor, ha meghajlunk az erkölcsi törvény előtt. Amazok mellett az akarat «hajlamból» (aus Neigung), emez mellett «kötelességből» (aus Pflicht) foglal állást. A hajlam szubjektívvé teszi az elhatározást, mert a «rám nézve fontos»-voltában látja a cselekvés értékét, azaz relatívvé teszi az értéket, melyhez a maga abszolút volta szerint kellene akaratomnak alkalmazkodnia. Így a hajlamból csak feltételes imperativuszok fakadnak, mert az ilyen parancs csakis bizonyos körülmények között érvényes, míg a kötelesség parancsa mindig feltétlen: minden körülmény közt megvalósítandó kategórikus imperativusz. Itt szó sincs többé boldogságról vagy más efféle egyéni kedvtelésről: a tudatomban megjelenő kötelesség parancsát teljesítenem kell,

mert az erkölcsiség követeli ezt tőlem. Amott ura, itt szolgálja vagyok a parancsnak: ha azt akarom, hogy cselekvésem erkölcsi értékű legyen, nem vonhatom ki magamat alóla. A jó akarat tehát azért jó, mert mindig az erkölcsi törvénynek megfelelően viselkedik.

De még eme viselkedés módjában is van különbség. Nem lesz egyértékű a viselkedésünk, ha bizonyos benső vonakodással ugyan, de valami érzelmi okból mégis az erkölcsi törvény szerint cselekszünk vagy ha teljes benső odaadással teszszük a kötelességünket. Amaz legfeljebb a legalitás (külső törvényszerűség) állapotát jelenti, mely értékben nem éri el az igazi erkölcsi fokot: a moralitást. Erkölcsi érték abszolút értelemben véve csak ott van, ahol az erkölcsi törvényt önmagáért, nem pedig a belőle fakadó haszonért teljesítik.

A fentiek alapján könnyen belátható, hogy a kritikai ethika a kötelességben találta meg az erkölcsi cselekvés a priori formáját, amely a legkülönbözőbb konkrét tartalmat az erkölcsi érték szintjére emeli föl. *Erkölcsi az, ami kötelesség.* Benne tehát egy a való világa fölé emelkedő kellő világnak a formáját sikerült megpillantanunk. Általa túlemelkedik tudatunk az érzéki adottságok valóságán és benne az érzékfölötti világ hírnökét köszönhetjük, azét, amely még nincsen, de amelynek a mi akaratunkon át lennie kell. S a kötelesség nem kérdi tőlünk, hogy a reánk váró feladatokat meg tudjuk-e valósítani? Meg tudjuk, mert meg kell: nem volna kötelességünk, ha nem tudnánk. A kötelesség egyúttal erőt is ad a teljesítésre.

Ezért emelkedik Kant szava a himnusz magas-

latára, mikor a kötelességről szól. «Kötelesség — úgymond — te fenkölt nagy név! Kívánatos dolog, mely behízeli magát, mi sem rejlik benned, hanem engedelmességet követelsz. E mellett mi olyannal sem fenyegetsz, ami lelkünkben természetes ellenszenvvé válna és ijesztene, hogy hajtáná akaratumkat. Ellenkezőleg, te csak egy törvényre mutatsz rá, amely lelkünkbe magától megtalálja az utat s amely még akaratumk ellenére is tiszteletet (ha mindjárt nem is mindig betöltést) vív ki magának, amely előtt elnémul minden hajlandóság, ha titokban mindjárt mind ellene is van. Kötelesség! hol van méltó forrásod és hová vezetnek nemes származásod gyökérszállai? Származásod hajlamokkal büszkén kizár minden rokonságot. Minő gyökérből vezessünk le? Ez elmaradhatatlan feltétele annak az értéknek, mit az emberek maguknak csak maguk adhatnak meg».

Ha a kötelesség az erkölcsiség a priori formája, az az ember viszont, aki mindig csakis a kötelességét cselekszi, az erkölcsi ember ideája, a kanti filozófia értelmében véve e fogalmat. Olyan intelligibilis lény eszméje ez, amelynek megfelelő valóságos tárgy nincsen. Vagyis az erkölcsi ember olyan feladat, amelyhez való igazodás által lesz belőlünk, földi emberekből többé-kevésbé erkölcsi lény: *személyiség* (moralische Persönlichkeiten).

A «személyiség» az erkölcsi lény, a több-ember, aki a kötelesség tudata révén az erkölcsi világ részese. Nem «dolog», nem «természeti lény» többé, mert nem tartozhat a természeti világba az, aki független az egész természet mechanizmusától.



De mivel a mi tapasztalatunk csakis ennek a természetnek a körére szorítkozik, nem is a tapasztalatban akadhatunk rá erre a morális személyiségre, hanem a cselekvésben, ahol ezt, mint az akarat célját, feladatát ragadhatjuk meg. Ez az erkölcsi cselekvés «intelligibilis alapja», de nem létrehozó «oka». Róla szólva, semmire se megyünk a valóság oksági kategóriájával, mert a való világban minden történés okozója egy másik történés, amely a jelenségek során szükségképpen hozza létre az okozott jelenséget, addig az erkölcsi személyiség, aki túl van a jelenségek világán, ilyen szükségszerűséget nem ismer. Ő a kötelességet, mint az önmaga kötelességét ismeri föl, amely nem tőle idegen hatalom kényszere gyanánt nehezedik rá, hiszen ő és az erkölcsiség azonosak. Az erkölcsi parancs az önmaga parancsa, a törvény az önmaga alkotása. Míg tehát a fizikai világban csupa jelenség, szükségszerűség és heteronomia uralkodik, addig az erkölcsi személyiség önmagában megálló «causa noumenon», amely szabad és autonóm.

Az autonómia, az öntörvényhozás az erkölcsi világnak igazi formája szemben a jelenségek heteronómiájával, mástól való irányíttatásával. S ez csak úgy lehetséges, ha az erkölcsi világ nem öntudatlan tárgyakból, hanem öntudatos akarattal rendelkező személyekből áll, akik nem valóságok, hanem célok. Vagyis az erkölcsi világ «célok rendszere». Ezért mondja Kant, hogy az embert, mint erkölcsi személyt sohasem szabad eszköznek tekinteni. Ezzel ugyanis az érzékfölöttit lesülyesztjük az érzéki körébe és dologgá tesszük azt, ami lényegileg a «kellő» világ része, tehát cél. Minden ember-

ben kiirthatatlanul ott rejlik lényének kettőssége : nemcsak az érzéki, hanem az érzékfölötti világnak is részesei vagyunk. Bármennyire esendők és gyöngék vagyunk mint az érzéki világ tagjai, valamennyien tagjai vagyunk az «emberiség»-nek, amelyben Kant értékfogalmat lát és nem zoológiai valóságot. Az ő szemében az emberiség személyekből áll, akik beletartoznak a «célok rendszeré»-be. Ezért minden ember magán hordozza az emberiség értékét, amint Kant mondja : az erkölcsi világ méltóságát s ezt kell embertársainkban megbecsülni akkor, mikor cselekvésünk körébe vonjuk őket.

Láthatjuk tehát, hogy az erkölcs világában épp úgy, mint a természetében, a *mundus intelligibilis* szab törvényt a jelenségnek. Most már megérthetjük, miért fogalmazza Kant a kategorikus imperativuszt úgy, hogy az ember cselekvésében követett szabály egyúttal «általános természettörvényé» lehessen. Világos, hogy itt is csak analógiáról van szó. Az a «természet», amelyről itt szó van, semmi esetre sem a tárgyak érzéki létele, hanem az egyes «célok», azaz erkölcsi személyek harmónikus tevékenységéből származó «célok rendszere». Hogy a mi egyéni akaratunk szabálya általános és egyetemes lehessen, mint a természettörvény, az itt csak azt jelentheti, hogy egyéni akaratunkat egy olyan tipikus általános akarathoz kell mérni, amelyet az adott helyzetben nemcsak mi, hanem minden erkölcsi lény magára nézve kötelezőnek ismerne el.

## 2.

Miután Kant megfelelt arra a kérdésre: *hogyan* kell cselekednünk? — kereste a választ arra is, hogy *mit* kell cselekednünk? Ide vonatkozó vizsgálódásait a «Metaphysische Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre» tartalmazza.

Kötelességeink ugyanis két csoportra oszthatók. Ha legalitásukat, vagyis az erkölcsi törvénnyel való külső megegyezésüket vesszük szemügyre, akkor *jogi* kötelességeinket pillanthatjuk meg. Ha pedig a benső moralitásból fakadó kötelességeinkre esik tekintetünk, akkor az erkölcsi kötelességek állnak előttünk. A kettő közt fennálló nagy különbség abban rejlik, hogy míg a jogi kötelességek teljesítésére külső kényszer rászoríthat bennünket, az erkölcsi kötelességek teljesítése egyedül az egyén szabad elhatározására van bízva. Ezeket csupán a kötelesség előtt önként meghajló érzületünk kívánja tőlünk. Az erény igazában véve nem más, mint erkölcsi bátorság, amely minden körülmény között a kötelesség teljesítése mellett foglal állást. Ennél fogva könnyen érthető, hogy tulajdonképpen nincs is több erény egynél, s ha mégis többről beszélünk, akkor csak annak az egynek több tárgyra való alkalmazásáról van szó.

A jog elvét pedig abban találja meg bölcselőnk, hogy benne az erkölcsi szabadság védelmet találjon minden olyan támadás ellen, amely a rendezetlen természetes állapot részéről fenyegeti. Meg kell védelmeznie az egyén szabadságát más egyén önkényével szemben. Tehát a jog végeredményében az önkény korlátozása. Nincs jog

kötelesség nélkül, mert a más egyén észnyújtotta szabadságának elismerése kötelesség s ennek az alapján tarthat az egyén jogot viszont a maga szabadságának elismerésére. Ezért marad minden időkbén igaz a római jognak Domitius Ulpianus által kifejezett alapformulája: «*honeste vivere, neminem lædere, suum cuique tribuere*».

Kant az emberek természetes állapotát Hobbeshez hasonlóan örökös harcnak vélte s a társadalmi állapot jogszerű rendjét az ész megfontolásából mintegy szerződésből keletkezett állapotnak tekintette. Az állam «egy embercsoport egyesülése a jog törvényeinek oltalma alatt», feladata ennél fogva a jog megőrzése és az igazságosság ápolása. Tévednek tehát mindazok, akik benne egyesek vagy csoportok jólétének előmozdítására szolgáló intézményt látnak. A jogállapot nem ellenkezik a jó erkölccsel, ezért az állam sem kedvezhet egyik polgárának jobban, mint a másiknak.

Nem lett volna bölcselőnk a XVIII. század felvilágosodásának gyermeke, ha nem vallotta volna, hogy minden államnak a történeti haladást kell munkálnia, mellyel az ember a nyers természetes állapotból az ész önkormányzatának erkölcsi állapotába jut el. A haladás útja tehát a természettől az észhez, a szükségességtől a szabadsághoz vezet.

### 3.

Az erkölcsi világ minden mozzanata az ész erejében való hitből táplálkozik s olyan bizonyosságokon épül fel, amelyek nem bizonyíthatók ugyan, mint a természettudomány «igazságai», azért mégsem kevésbé meggyőző erejűek. Az

erkölcs hitre támaszkodik, amelynek a bizonyosságai követelmények (postulátumok) gyanánt merednek elénkbe. Ezek alkotják az «észhit» tárgyait s a bennük való bizonyosság nélkül az egész erkölcsiség kártyavárként összeomlik. Ama kérdések után tehát: mit tudhatok? — s mit kell tennem? van még egy harmadik kérdés is, amelyre Kant filozófiája keresi a feleletet: mit remélhetek?

A választ erre a vallás van hivatva megadni. S érdekes, hogy az a Kant, aki le tudta győzni az intellektualizmus egyoldalúságát és meg tudta érteni a művészet irracionálisát, a vallásról szólva egyoldalú moralizmusba tévedt s nem mutatott fogékonyságot a vallás sajátos értékei iránt. Gondolkodásának csúcspontján a gyakorlati ész primátusának tana állott s miatta az erkölcsi cselekvésnél nagyobb és átfogóbb értéket nem volt képes megpillantani. Az ő szemében a vallás értékét éppen morális tartalma adja meg s úgy az egyik, mint a másik kötelességeinkről világosít föl bennünket. Csakhogy míg az erkölcs e kötelességeket önmagukért tartja teljesítendőkné, a vallás úgy fogja fel ezeket, mint isteni parancsolatokat. A morál tartalmát a vallás ráfüggeszti egy személyes istenre. Ezzel mintegy Istenben látja az erkölcs okfejét. De Kant meg van róla győződve, hogy mégis az erkölcs adja meg a vallás lehetőségét s így ez az alap, amelyen a vallás nyugszik és nem megfordítva. Az erkölcsi törvény nem azért kötelező, mert Isten akarja, hanem az Isten is azért akarja, mert ő a minden ízében erkölcsi lény. Érvénye tehát önmagában rejlik és nem szorul a vallás szankciójára. Böl-

cselónk tehát az ember ethikaiértékét függetlennek tartja attól, hogy csatlakozott-e valamely valláshoz vagy sem. De jól tudja, mily nagy segítségére szolgál az intelligibilis embernek a természetes emberrel vívott küzdelmében, ha az erkölcsi törvény érvényesülésének érdekében még egy isteni törvényhozó fenségének gondolata is a küzdelem serpenyőjébe esik. E küzdelem mélyén pedig az a vágy él, hogy az érzéki világból az érzékfölötti világba emelkedjünk, amelyről mit se «tudunk», de hitünk eleve bizonyos képzeteket táplál felőle. Minden hit a cselekvő ember sóvárgásából fakad, tehát praktikus jellegű, amely ott kezdődik, ahol a tudás véget ér.

Micsoda tartalma van annak a hitnek, amelyet a praktikus ész «követel» tőlünk? Kant a szabadság, a halhatatlanság és az istenség hitét jelöli meg ama tartalmak gyanánt, amelyekben keresnünk kell az erkölcsi értékek metafizikai gyökereit. Ezek azok a föltételek, amelyek nélkül nem lehet az erkölcsi élet értelmét megragadni. Közülük különösen a szabadság emelkedik ki jelentőségben, mert benne nemcsak a morálnak, hanem az ész egész rendszerének «záróköve» rejlik.

A szabadság transcendentális értelemben nem az akarat valami pszichológiai vagy metafizikai tulajdonsága, hanem egyszerűen magának a szellemnek autonómiája. Önmagától, külső kényszer nélkül szabhat magának törvényt s az ember, aki fizikai lény, csak úgy lehet énné, azaz szellemi lényé, ha engedelmeskedik szellemi önmagának. Így léphet be aztán az én ok gyanánt a jelenségek világába. S e nélkül beszélhetnénk-e felelősségről

egyáltalán? Nem lehet tetteiért felelős az, aki nem szabad, nem autonóm. A mindent magában foglaló formális erkölcsi parancsnak tehát igazában így kellene hangzania: «Légy szabad, azaz autonóm!» A szabadság ugyanis a kategórikus imperativusz tartalma. S ez nem valami negatívumot, valami tartalmi meghatározástól való mentességet jelent, hanem a lehető legteljesebb pozitívumot. Az ember mint természeti lény de facto nem szabad, de szabaddá kell lennie, mert ez a feladata, — íme ez a legfőbb erkölcsi parancs.

S e gondolat megérteti velünk, hogy a theoretikus ész fölött a praktikusnak az a fölénye van, hogy ez utóbbi a feltétlent a maga tisztaságában tárja elénk, mint kellőt, mint megvalósítandó feladatot. Sőt a theoretikus észnek is a gyakorlatiba kell átcsapnia, ha az abszolútig fokozódik: a tárgynak ideává, a létnek értékke (kellővé) kell benne válnia. Ezért van a gyakorlati észnek elsőbbsége a megismerő ész fölött, s ezért záróköve a szabadság eszméje az ész rendszerének.

A lélek halhatatlanságának követelménye tiszta etikai szempontból megindokolható feladataink végtelen nagyságának és erőnk csekélységének tudatából. Az élet legfőbb java (bonum supremum) volna ugyanis a szentség, vagyis az az állapot, amelyben a ránk váró erkölcsi feladatok és akaratumk szabadsága tökéletes harmóniában volna. Csakhogy ettől nagyon messze vagyunk. Bármennyire igyekszünk e tökéletesség felé, be kell látnunk, hogy e földi létben ennek csak párányi részét érhetjük el. De az a tudat, hogy soha el nem érhetjük a célt, megbénítaná a jó irányában tett erőfeszítésünket. Hinnünk kell tehát, hogy e

földi életen túl lelkünk tovább folytatja létét, s ily módon alkalma lesz közelebb jutnia a végtelen messzeségben fekvő feladathoz.

De hiszen az idő az érzéki szemlélet formája, s egy oly lény számára, aki megszabadult az érzéki világ bilincseitől, van-e értelme az időben való halhatatlanságnak? — kérdezhetnők Kanttól. Úgy látszik, hogy ez a gondolat az ő fejében is megfordult, mert műveinek egyik-másik helyén nem utasítja el magától azt a gondolatot, hogy hátha egy másik bolygón folytatja a lélek azt az életet, amelyet itt megkezdett.

A lélek halhatatlanságának «vigasztaló reménységével» függ össze a harmadik morális posztulátum: Isten létele. Ezt az erkölcsiségnek és a boldogság vágyának viszonya követeli. Az erkölcsi lét ugyanis önmagáért, s nem a belőle fakadó jutalomért értékes, de viszont érdemessé teszi az erkölcsi lényt a boldogságra. De az emberben hasztalanul él a boldogság vágya: ennek megvalósítása nincs a hatalmában. Az igazságosság ideája követeli tehát, hogy kell lenni egy mindenható erkölcsi lénynek, aki őrködik a világ erkölcsi rendje fölött és annak juttatja a legteljesebb boldogságot (*bonum perfectissimum*), aki arra szentsége (*bonum supremum*) miatt a legméltóbb. Nélküle meg kellene ingania az erkölcsi világ rendjébe vetett boldogító hitünknek. Ezért tehát Isten létele a praktikus ész követelménye.

Kant nem veszi észre, hogy ez az ő istensége a világnak mindenható kormányzója ugyan, de nem feltétlenül teremtője is. A pozitív vallásoknak eme gondolata iránt nem élt benne fogékonyság. A vallásokkal szemben is abban látta



ugyanis a maga feladatát, hogy ezeknek tiszta morális alapjára mutasson rá és kivetkőztesse őket történeti köntösükből. A keresztyén vallás igazi fenségét is azért ismerte el, mert elvei az erkölcsiséggel a legtökéletesebb összhangban vannak már az evangéliumban. A felvilágosodás eszméinek megfelelően szeret különbséget tenni a Krisztus tanítása és az ő tanításáról szóló híradás között. S a benne való hitet úgy magyarázza, mint a jónak győzhetetlen hatalmába vetett bizodalmat. Általában azt tanítja, hogy csak egy igazi vallás van, a hitnek azonban sok történeti változata lehetséges.

## 4.

A Gyakorlati Ész Kritikáját megrendítő és fel-emelő vallomással zárja be Kant. «Lelkemet két dolog tölti el — úgymond — annál jobban újuló és öregbedő csodálattal és tisztelettel, minél többször és tartósabban foglalkozik vele gondolkodásom: a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem.»

Most már mind a kettőt bevilágította a filozófus az ész fáklyájával, s a nagy kutató útról azzal a meggyőződéssel tért vissza, hogy egyetlen kincsünk erkölcsi személyiségünk, s egyetlen érték a mindenben megnyilvánuló egyetlenes Szellemiség. Ethikájának egyoldalúságát is ebben a meggyőződésében kell keresnünk. Egy kártyára: az erkölcsi parancsára teszi föl az egész életet. S ebben látja meg az Én legszélsőségesebb és legfeltétlenebb szabadságát, mert ezt senki más, — se Isten, se állam, sem emberek — nem kényszerítik ránk, csak az önmagunk eszes va-

lója. Kant az emberben csak az észlényt tartotta érdemesnek, hogy foglalkozzék vele, pedig ez az egész emberi természetnek csupán egyik része, amely bármily jelentős, de mégis csak rész. Meg lehet-e így érteni a valóságos embernek egész erkölcsi életét? De nem egyoldalú-e minden heroizmus és van-e a kanti morálnál nagyobb heroizmus a világon? Kant erkölcsi emberében a világ minden konfliktusa megoldódik: az érzéki vágyé és az értelemé, az egyéné és a társadalomé, stb. Ott áll ez az ideál a transcendentális világ jeges, ragyogó csúcsán, mit se törődve velünk gyarló és esendő emberekkel, akik az érzéki vágyak és ösztönök mély völgyében bukdácsolunk. Lehet-e nekünk hozzá felküzdeni magunkat? Kant maga is kételkedik ebben. Mit kezdjen tehát ezzel az etikával az, akinek a világ nemcsak tudattartalom, de fájó valóság és aki nem érzi magát a dolgok törvényhozójának, s aki oly sok és nehéz kötelességet lát maga előtt, amelyek annyi konfliktust rejtenek méhükben? Az erkölcsiség mégis csak azon fordul meg, hogy micsoda tartalma van a kötelességemnek, mert nem a formában, de a tartalomban érzem az életet. Az akaratot nem az teszi jóvá, *ahogyan* akar, hanem *amit* akar. Benne személyes létünknek és cselekvésünknek az objektív értékektől való irányítása rejlik, s a jóság a személynek az értéket megillető módon való viselkedése. Az Isten fogalmának szükségességével Kant is érezte ezt. Ő mint az erkölcsi világrend őre maga az értékvilág, amely nélkül csakugyan üres minden kötelesség. Mert nem elég, hogy az akarat szabad legyen, annak igazodnia is kell valamihez. Kant azonban

amíg a formákra függesztette tekintetét, elhanyagolta a tartalmakat.

## 6. §. Az esztétika és teleológia alapvetése.

Úgy látszott, hogy a kriticizmus alapvetése a Gyakorlati Ész Kritikájával befejezést nyert. Kant kinyomozta és megvilágította immár mind a természetnek, mind az erkölcsnek a priori alapelveit, s ezzel feltárultak előttünk az érzéki és az érzékfölötti világnak fundamentumai. Elvileg a filozófiának sem lehet több része, mint teoretikus és praktikus azaz, természet- és erkölcsfilozófia, mert a dolgok lehetősége csakis a természettörvények és a szabadság törvényei szerint különbözik egymástól. Bölcselónk hiába hangsúlyozta állandóan, hogy az elméleti és a gyakorlati ész egy és csupán használatukban különböznek egymástól, a kettő közti szakadékot mégis annyira elmélyítette, hogy ennek az áthidalásáról kellett gondoskodnia. S ezt meg is találta az emberben, akiben természet és erkölcs, érzéki és érzékfölötti világ egy csodálatos egységben fonódtak össze. A megismerő ember az érzéki világban van otthon, de tekintete áthatol az érzékfölötti világ területére, — a cselekvő ember pedig az erkölcsi törvénynek engedelmességgel, az érzékfölötti világ parancsát teljesíti az érzéki világban. Az emberi létben tehát egyik világ a másikat feltételezi és benne egységben szemlélhető az, ami természeténél fogva különböző. Hogyan lehetséges ez?

Hogy e kérdésre felelni tudjon, bölcselónk az ember lelki képességeinek vizsgálatára támasz-

kodik, hiszen, ha valahol, itt kell e rejtélynek nyitjára jönnie. A gondolkodást kutatva, az értelmi megismerésre bukkant, amelynek törvényszerűségei a természet megalkotásában nyertek alkalmazást; az erkölcsi akarat az ész vezetésére bízta magát, s a végcélt keresve, a szabadság birodalma tárult föl előtte. De van még az emberi léleknek egy ki nem kutatott területe: az érzelemé, mely a gyönyörben és a fájdalomban mond ítéletet a dolgokról, amint azok empirikus valóságukban vagy képzetükben megjelennek előtte. Ezt Kant eddig teljesen figyelmen kívül hagyta. Itt kereste tehát annak a lehetőségét, hogy miképpen kapcsolódik egybe az érzéki és az érzékfölötti, s hogyan lehet a szabadság maga is ható okká abban a világban, ahol minden a meglevő előzmények szükségszerű okozata. Az érzelem úgy ítéli meg a dolgokat, hogy képzetüket egy céllal hozza kapcsolatba, s ebben a célban a kívánság tárgyát látva, a vele való megegyezést kellemesnek, a meg nem egyezést kellemetlennek ítéli, ami gyönyörűséget vagy fájdalmat kelt a lélekben. Az érzelem tehát épp úgy ítéletekre támaszkodik, akárcsak a gondolkodás vagy az akarás. A kérdés csak az: mi ezeknek az ítéleteknek a priori formája, amely egyetemességük és szükségszerűségük lehetőségét megadja?

E probléma megfejtése kedvéért meg kell jelölni előbb azt a megismerő képességet, amelyből az érzelmi ítéletek fakadnak. S ezt nem volt nehéz megtalálni az *ítélő erő*ben, amelyről Kant már a TÉK.-ban is szólt. Ott azonban az *ítélő erő*nek csupán tárgyakat *meghatározó* funkciójával találkozott, amikor a különöst: az érzékiség adatát

az általános, a fogalom alá foglalta és ez által meghatározott tárggyá tette. Ez a szerepe is azt mutatta, hogy nem rejlik benne az értelem és az ész mellett valami külön ismerő képesség, mert nem ad új fogalmakat, de nélküle külön maradna az, ami általa az ismeretben egységgé fonódik össze. Ez az egységalkotó funkció tereli most is reá Kant figyelmét, hiszen éppen az érzékinek és az érzékfölöttinek egysége a problémája. De csakhamar rájön arra is, hogy az érzelmi ítéletekben az ítélő erőnek nem ezzel a meghatározó, hanem egy új. n. *reflektáló* funkciójával van dolgunk. A meghatározó ítélő erő ugyanis a tárgy ismeretét teszi lehetővé azáltal, hogy az egyes dolgot általános fogalom alá subsumálja, az érzelmi ítéletekben azonban nincs szó ismeretről. A reflektáló ítélő erő a tárgyat önmagában, mint egy lezárt világot szemléli és értelmét abban találja meg, hogy a tárgyat képzetével, mint a kívánás *céljával* hozza kapcsolatba, s így kellemesnek vagy kellemetlennek ítéli. Ennélfogva ez ítéletek a priori lehetősége a *célszerűség* gondolata, amelynek segítségével a természeti tárgyat mint szabad művészi alkotást, vagy megfordítva: a szabad művészi alkotást mint természeti tárgyat fogjuk fel.

Ezért kell Kantnak a természet és az erkölcs filozófiáját még kiegészíteni a műalkotás filozófiájával, s így lép a kriticizmus rendszerében a tiszta teoretikus ész és a gyakorlati ész kritikája mellé harmadik betetőző rész gyanánt az ítélő erő kritikája, mint a művészi és a természeti célszerűség elmélete.

A célszerűség kategóriájával az ítélő erő a természetet alája rendeli a szabadság országának:

a célok világának és általa a természet dolgait úgy látjuk, mint ezek megvalósulásait. Itt tehát rátapinthatunk arra a pontra, ahol a szükségesség és a szabadság két külön világa egymásba fonódik.

De Kant magának a célszerűségnek is két formáját különbözteti meg. *Szubjektív* vagy formai a *célszerűség* akkor, ha ítéletünk a tárgynak reánk gyakorolt hatását tartja célszerűnek. Ezek az esztétikai ítéletek, amelyek alapján a tárgyat *szépnek* vagy *fenségesnek* mondjuk. *S objektív* vagy reális a *célszerűség*, ha a tárgyat nem reánk való hatásában, hanem önmagában: lényegével vagy rendeltetésével való megegyezésében tartjuk célszerűnek. Ilyenkor keletkeznek a természeti *teleológia* körébe tartozó ítéleteink, amelyek a tárgy *tökéletességét* fejezik ki. Mindkét fajta ítélettel azonban csak a magunk szubjektív szempontjai körében maradunk és nem járunk el sem theoretikusan, sem praktikusan. Nem ismerjük meg a tárgyat, mert az ismeret mindig egy dolognak általános fogalmakkal való kapcsolatba hozása, s nem is látunk benne megvalósítandó erkölcsi feladatot. Az érzelmi ítéletek a tárgy szemléletére támaszkodnak. Alapjuk feltárásával a kritikai filozófia művét tovább folytatta a königsbergi bölc. Míg ugyanis a régi filozófia a dolgoknak és a világnak, mint a dolgok összességének a célszerűségét vitán felül álló objektív tulajdonságuknak tartotta, addig Kant kimutatta, hogy ez sem egyéb, mint az ítéletet alkotó ész törvényszerűsége. Vele együttal be is zárult a kör, mert nincs többé tudatunknak olyan területe, ahol a tárgyak törvényszerűségét ne az Ész adta volna meg. Így fejezi be

az Ítéelő-erő Kritikája a tiszta ész lehetőségeinek vizsgálatát.

## 1.

Kantnak a szépről és a művészi alkotásról szóló tanítása egyike rendszere legnagyobb hatású és legtöbbet vitatott részeinek. Bölcselőnknek erre vonatkozó elméleteit is csak akkor érthetjük meg világosan, ha nem felejtjük el, hogy ő a racionalizmus és az empirizmus egyoldalúságait egyaránt le akarta győzni, s valami olyan megoldásra törekedett, amely ezeket nem kibékíti, de őket legyőzve följük emelkedik. Az ő korában az esztétika is a filozófia ellentétének képét mutatta. Baumgarten, a Wolff-féle racionalizmus híve, a szépet fogalmi oldaláról próbálta megközelíteni, s benne bizonyos homályos megismerés adatát keresve, a tárgyat fogalmához mérte és a tökéletesség vonásait nyomozta benne. Burke és vele az angol sensuálisták pedig tisztán érzéki tulajdonságaira figyeltek, s ennek következtében az a veszedelem fenyegette őket, hogy az érzékileg kellemessel azonosítják. Kant velük szemben kifejezetten hangsúlyozza a szépnek egyrészt ítéletjellegét, tehát racionalitását, de azt is, hogy ez az ítélet szemléleten, tehát érzéki természetű, a lélek érzelmén át tudomásul vett adaton nyugszik. Van tehát empirikus oldala is.

Bölcselőnk éles analízissel igyekszik a szépnek minden más olyan jelenségtől való elhatárolására, amellyel valami módon érintkezik és ezért velük összetéveszthető volna. Nem ismeret rejlik benne, tehát az igazságtól könnyű elválasztani. De annál nehezebb az érzéki kellemestől, a jótól és a hasz-

nostól. Hiszen ezek is «tetszenek», s valamennyien kívánásunk tárgyai lehetnek. Ámde mindezeket valami jóleső érdekből kívánjuk. Az érzéki kellemes az érzéki benyomás jóleső voltaért kívánatos, — a jót eszünk a benne rejlő fogalom értékéért akarja, — s a hasznost a belőle fakadó előnyért kívánjuk. A szép azonban pusztán képzetéért, formájáért és nem materiális valójáért kívánságunk tárgya. A széppel nem akarunk semmit, csak gyönyörködni benne, a képszerűségében; örömrünk, amelyet szemléletkor érzünk, kontemplatív gyönyörűség. Ez az élvezet egy érdektelen tetszésből fakad. Ezért mondhatja böleselónk, hogy szép az, ami érdek nélkül tetszik.

A szép kellemessége kielégül önmagában. Olyan érdektelen, szabad és a játékra emlékeztető tetszés ez, amely nem mutat önmagán túlra. Épp ezért a szép tárgyban nem a fogalom a tetszés tárgya, mert ilyenkor nem is törődünk a fogalommal : kielégülünk a tárgy közvetlen szemléletében. Ilyenformán a szép a képzelő erőre támaszkodik, azt veszi igénybe, s a reá vonatkozó ítélet éppen annak a megállapításában áll, hogy a tárgy és képzelő erőnk közt célszerű, azaz harmónikus viszony van; hogy a tárgy arányai olyanok, hogy könnyen, játszva tudjuk azokat egységbe foglalni a szemléletben. Azt mondhatnók tehát, hogy benne egy cél nélküli célszerűséget veszünk észre. Jól tudjuk, hogy egy táj nem a mi gyönyörködésünk kedvéért olyan, amilyen, vagy egy műalkotás esetleg nem a tetszés szándékával készült, mégis úgy tűnik föl előttünk, mintha ez a cél vezette volna az alkotó kezét, mikor a sokféleséget



egységbe összefogva képszerűségében gyönyörködve szemléljük.

Mivel így a szép nem a tárgyak objektív tulajdonsága, de benső, szubjektív tulajdonsága a szemlélőnek, csak olyan lény képes átélésére, aki-ben az érzéki és eszes való együtt van meg. Hiszen előfeltétele a képzeletnek és az értelemnek bizonyos kellemesen ható harmóniája. Az érzékek kellemességét az állat is élvezheti, a jó a tiszta szellemi lény tetszését is felkeltheti, de a szépet csakis az ember élheti át.

További vizsgálódásai során Kant maga is kénytelen észre venni, hogy a szép tiszta formai határozmányai mellett sokszor tartalmi vonások is befolyásolják tetszésünket. Szép lehet egy templom és szép lehet egy nyaraló, de bántana bennünket, ha a templom volna nyaralószerű vagy a nyaraló templomszerű. A formáknak és a tartalomnak bizonyos összhangja is fontos követelménye sokszor a szépségnek. Ezért Kant különbséget tesz az ú. n. «szabad» és a «járulékos» szép között. Amaz csupán formáinak arányaival gyönyörködött, emezt már valami fogalommal, mint a tárgy rendeltetésével hozzuk kapcsolatba és azt is kívánjuk tőle, hogy formai arányossága mellett még rendeltetésének is megfelelő legyen. Világos, hogy a kétféle szép közül az utóbbi a hatásosabb és jelentősebb. A művészi szép szinte kivétel nélkül ide tartozik.

A maga idejében az Ítéző-erő Kritikájának legnagyobb hatást keltő fejtegetései azok voltak, amelyekben bölcselőnk a lángelme (génie) mibenlétét tárta olvasói elé.

A lángelme igazi területe a művészi alkotás,

»Zukunft!«

mert ott van csak elemében. A művészet ugyanis az embernek az a tevékenysége, amellyel olyan tárgyakat hoz létre, amelyek a szép hatását keltik bennünk. Tehát a művész szándékosan a szépre törekszik. Ámde épp az imént láttuk, hogy a szép célszerűsége ment a szándékosságtól. Itt tehát egy ellenmondás van a szép és a művészet között, amelynek áthidalása éppen a génie feladata. A művészi alkotás csak akkor szép, ha nem viseli magán az erőfeszítés és a szándékosság nyomait. Vagyis, ha úgy hat, mint a természet. A művésznek úgy kell alkotnia, hogy alkotása a természet szabad és tervtelen művének az illuzióját keltse föl a szemlélőben. Minden mű rossz, amiről lerí, hogy milyen szándék hozta létre. Az ilyet nem tudjuk gyönyörködve szemlélni. Így a mesterember alkot, nem a művész.

A művészi alkotásnak az a képessége, amelyik úgy alkot, mint a természet: a lángelme, a génie.

A génie nem elgondolt fogalmak és minták után, hanem spontán alkotja műveit. Alkotás közben nem régi szabályok lebegnek előtte, hanem a maga lelkének természetes gazdagságából merít. Nemhogy kapna, de ő ad szabályokat a művészetnek, mert a kritika az ő alkotásaihoz igazodik, s belőle vonja le a szabályokat. Ezért a génie műve példaszerű mások számára. Alkotásában egyesül a tudatos és a tudattalan. Tudja, hogy alkot, de nem előre megfontolt terv szerint hozza létre művét. Valami ösztönös alkotó vágy hajtja előre, amely olyan naivan alkottat vele, mint valami természeti erő. Ezért az igazi művészen mindig van valami naivság és természetesség: a benne élő értelem úgy hat, mint a természet. A láng-

elme kiszámíthatatlan. Vele szemben csak csodálat támadhat bennünk, de lényét soha sem értetjük meg teljesen. A közönséges emberektől principiálisan különbözik, nem úgy, mint a nagy tudósok, akikben ez a különbség csak mennyiségi és nem minőségi. Tudóssá Kant szerint mindenki lehet, akiben van szorgalom és kitartás, de a zseniális művész úgy születik. Neki nem kell tanulnia, mert ő a természet titokzatos méhének adománya az emberiség számára. E tanításában Kant persze első sorban a költői lángelmére gondolt, mert a költészetben látta ő a művészet csúcspontját, amely a képzeletnek a legszabadabb és legsokoldalubb érvényesülésre nyit teret.

## 2.

A szép mellett megkülönböztet Kant még egy másik esztétikai értéket: a *fenségest*.

A szép formájának határoeltságával kelti föl tetszésünket, a fenségesben pedig éppen a határtalanság és az esetleges formátlanság is tetszik. A minden összehasonlítást felülmúló nagyság hozzátartozik a fenségeshez. Azonban a fenséges, akárcsak a szép, nem magukban a tárgyakban, hanem a tárgyakat elgondoló tudatban van. A tárgyak nagyságukkal legfeljebb felemelők (erhebend) lehetnek. Hogy fenségesnek is érezzük őket, ahhoz valami morális funkciót is kell bennünk észrevennünk. Fenséges pl. a háborgó tenger, amelynek mérhetetlen erejét fel tudja fogni a fölötte gondolkodó emberi értelem. Fenséges az erkölcsi ideál, amelynek végtelen messzesége megacélozza a feléje törekvő ember akaratát. A fen-

ségesben tehát sohasem valami nyugodt szemlélettel van dolgunk, hanem egy küzdelemmel: ebben az érzelemben az emberi elme fölébe emelkedik annak, ami nagyságával eleinte elnyomni látszik őt. Tudatunknak ez a felemelkedése a fenséges előfeltétele. Azért rejlik benne morális értékű érzelem. A fenségest előidéző tárgyak célszerűsége éppen abban keresendő, hogy tudatunk eme felemelkedésére alkalmul szolgálnak.

A fenségesnek Kant két fajtáját különbözteti meg: *a)* a matematikai és *b)* a dinamikai fenségest. Amazt a mérhetetlen nagyság, emezt a mérhetetlen erő jellemzi. Mindkettő nehéz feladat elé állítja a képzeletet, mikor szemléletre kényszeríti, mert képzelőtehetségünket felülmulja. Éppen ezért a fenséges szemlélete kellemetlen, leverő hatású, de fölemelővé lesz, ha az érzéki funkció helyet enged az értelminek, amely fölébe emelkedik. A fenséges földre sujtja bennünk az érzéki lényt, de annál jobban fölemeli az észlelynt. Benne megélhetjük érzékfölötti valónk győzelmét érzéki valónk fölött, s ez a legnagyobb érzelem, ami ember részére osztályrészül juthat. Így tehát a fenséges nem érzéki, hanem erkölcsi szempontból tetszik, s ez a tetszés esztétikaivá akkor válik, ha erről az erkölcsi győzelemről megfelekezve adjuk át magunkat a tárgy szemléletének. Élménye inkább csodálat: érzékfölötti rendeltetésünk csodálata, semmint érzéki-szellemi valónk harmónikus élvezése. «A fenség nincs a természet dolgaiban, mondja Kant, hanem a mi lelkünkben, amikor tudjuk, hogy mi nagyobbak vagyunk, mint a rajtunk kívül lévő és a bennünk lakozó természet.»

## 3.

Ha a lángelme művészi alkotása azzal tűnik ki, hogy olyan, mintha a természet hozta volna létre, viszont a természet dolgai is szemlélhetőek és megítélhetőek úgy, mintha egy mindenható értelem célszerű művei lennének. Így születik meg a természet teleologikus (a célszerűség alapján való) megítélése, melynek lehetőségével az IEK-nak második felében foglalkozik Kant.

A tudományos tapasztalat ugyanis a természet jelenségeit általános törvényszerűségükben fogja föl és sohasem jut el odáig, hogy az egyedi dolgokat a maguk különösségében ismerhesse meg. Az egyed a tudománynak mindig feladat marad, mert a maga általános fogalmai kapcsán ennek a különösségeit nem éri el. Ma azt mondjuk: az egyedet nem lehet teljesen racionalizálni. A racionális törvények bármily sűrű hálóján túl még mindig lesz benne valami irracionális momentum. A természet «specifikáció»-ja, a dolgok egyedisége az a priori alapokon nyugvó tudomány számára nem «szükséges», hanem «esetleges». Ezért a tudomány az egyedi valósággal szemben egy végtelen kutatási lehetőséggel áll szemben.

Minthogy mi a fogalmainkkal tartalmakat nem, csak általános összefüggéseket ismerünk meg: az individuális dolgokat csakis olyan értelem tudná kimerítően megismerni, amely a tárgynak nem csupán formáját, de az anyagát is adná. Ez más szóval annyit jelent, hogy ennek az értelemnek magának kellene a dolgot a semmiből megteremteni. Így tisztán és kizárólag egy isteni intellektus archetipus ismerné meg a dolgokat valami intel-

lektuális intuicióban. Az ő szemében semmi sem volna esetleges, mert előtte szükségesség és esetlegesség, gondolkodás és szemlélet, lehetőség és valóság egybeesnének. A mi tudatunkban azonban mindezek külön vannak választva. A mi értelmünk a dolgokat mint részekből törvények szerint összerakott mechanizmusokat fogja föl, ott is, ahol az isteni értelem pedig mindent a maga célja szerint célszerűségében látna.

Vannak olyan lények, amelyekkel szemben a mechanikus világmagyarázat elégtelennek bizonyul, ezek az élő lények, az organizmusok. Ha tudnánk, hogy az az élő lény milyen részekből keletkezik mechanikai úton, akkor létrehozni is kellene tudnunk. De az organizmusban a részek nem magyarázzák az egészet : nem létezhetnek az egész előtt, sem az egésztől függetlenül. Minden élő lény önmaga alkotja meg magát, s így egyszerre oka és okozata önmagának. Ha az ilyen lényt meg akarjuk érteni, akkor ezt önmagában és önmagából tehetjük meg. El kell hagynunk a mechanikai természetmagyarázat talaját és a természeti teleológiához kell folyamodnunk. A kauzalitást alá kell rendelnünk a célszerűségi felfogásnak, s úgy néznünk a természetet, mintha azt Isten úgy alkotta volna, hogy célszerűsége nyilvánvaló legyen, mert művét fogalmaihoz mint célokhoz mérte hozzá. Ezzel a természetben a morális felfogás jogosultságát juttatjuk szóhoz.

Mégis helytelen úton járna a kutató, ha akár a mechanikus, akár a teleológikus természetvizsgálódást dogmatikusan alkalmazná. Mind a kettő csakis mint regulatív szempont van helyén, amelyek egymást kölcsönösen kiegészítik, további ku-

tatásra készítetik az elmét, s ébren tartják benne a határkérdések tudatát. Mert ha egyszer ki tudná is mutatni pl. a mechanizmus útján az értelem az élet fejlődéstörténetét a legegyszerűbb sejtől a legmagasabb rendű fajokig, azért még mindig rejtély maradna előtte az élet kezdete, amelyet csakis a teleológia világánál ítélné meg. Kitalódnék tehát a tudományos magyarázat határa, de a célszerűség gondolatát nem semmisítené meg. S mivel a tudomány nem tudhat a természetben célokról, ez a végső egységre vonatkozó felfogásunk nem is tarthatna igényt a tudományos igazságra, de morális-esztétikai «megítélés» volna. A tudomány nem ad teret a theodiceának, de a hit, amely ott kezdődik, ahol a tudás véget ér, itt is jogaiba lépne. Azonban Kant azt kívánja ettől a hittől, hogy ne álljon meg a csodálkozásnál a természet előtt, hanem igyekezzék azt legbenső valójában kikutatni és úgy látni, ahogyan az isteni értelem láthatja. Még a tudatlanságnak is a tudásra törekvés erkölcsi feladatát kell az emberből kiváltani.

A természetben semmi sincs, ami ne mutatna a természetén túlra. De a szellemi világban az ember mint erkölcsi lény önmagában hordozza a célt is. Vele szemben nincs értelme annak a kérdésnek, hogy mi célja van? Az ember, mint a moralitás alanya Kant felfogása szerint a teremtés végső célja, aki az egész természet fölött áll.

Ebben a fenséges gondolatban nyilatkozik meg a kriticismus ethikai forrásból fakadó filozófiai hite.

## 7. §. A kriticizmus megítélése.

### 1.

A kanti filozófia az újkor legjelentősebb filozófiai alkotása, amely igazi fordulópontot jelöl a gondolkodás történetében. Azok az alapfogalmak, amelyeken az egész nyugszik, röviden a következők:

1. Az a világ, amelyről mi tudunk, ismereti világ és tárgyai ismereti tárgyak. Éppen ezért törvényszerűségükről nem a tárgyaknak, hanem az ismeretnek a vizsgálata világosíthat föl bennünket. Ebben az ismeretben azonban vannak olyan elemek, amelyek egyéniek és változékonyak (érzetek és érzelmek), s olyanok is, amelyek minden ismeretben szükségképpen közösek és állandók. Ez utóbbiak magának az ismeretet megalkotó tudatnak a törvényszerűségei, nélkülük nem volna ismeret, tehát ezek az ismeret általános lehetőségüil szolgáló feltételek. E két elemnek összeolvadásából (melynek folyamata meg nem figyelhető, de logikai feltételei kinyomozhatók) áll az ismeret, amely ennél fogva jelenségeket tartalmaz. Amit tapasztalunk, az ismerettárgy és nem magában való dolog, amely az ismerő alannal semmiféle vonatkozásban sincs. Éppen ezért a magábanvaló megismerhetetlen, nem lehet tapasztalat tárgya.

2. Azok a végső egységek (világ, lélek), amelyeket mint a dolgok foglatatát a régi dogmatikus metafizika őszvalóságoknak tartott, csupán mint az ész a kutatásban irányító eszmék állhatnak fenn.

3. Az érzéki világ körében gondolkodásunk meg



van kötve az érzékek adatai által. Az érzékfölötti eszmék között azonban csupa gondolati lehetőség körében mozog, azért itt szabad. Tudatunk tehát két ellentétes világról ad nekünk hírt: a szükségességéről és a szabadságéről. Amahhoz kötnék bennünket érzékeink, emehhez felemelkedünk a kötelesség tudata által, amely lehetőségeket tár elénk parancsok, reánk váró feladatok formájában.

4. Az ember lényénél fogva kettős természetű: érzéki és érzékfölötti (szellemi) való. Benne az ellentétek egységbe fonódnak, s mint szellemi lény megvalósítója lesz a természetben az érzékfölötti értékeknek.

Kant legnagyobb gondolata, hogy az egész természet, amint tapasztalatunkban megjelenik, nem egyéb, mint a szellem alkotása. Ezért természet és szellem nem ellenségei többé egymásnak, hiszen az alkotó szellem a természetben önmagára ismer, mert törvényszerűségeiben az ő akarata tükröződik. E gondolattal bölcselőnk a régi filozófiának minden ellentétét feloldotta. A kriticizmus értelmetlenné tette a naturálizmus és ideálizmus, a természet és szellem, a mechanizmus és teleológia, s a Leibniznek oly sok fejtörést okozó Demokritos és Platon vitáját.

Sok időnek kellett eltelni, míg a kriticizmusnak itt megjelölt alapjai teljes világossággal helyet foglalhattak a filozófia gondolatai között. Kant műveiben oly sok homályos és vitatható rész akad, amelyek megnehezítették alkotójuk eszméinek értelmezését. Ő ugyanis első sorban analitikus elme és filozófiájának lényege a határok kijelölése. Mintha azt mondaná a korabeli

gondolkodóknak: «Minden zűrzavar és baj okozója a határok elmosódása. Ha tisztán akarunk látni, ezeket kell élesen megvonni!» Ezért vállalkozik rá, hogy hihetetlenül fáradságos elemzéssel elhatárolja az érzékiséget az értelemtől, az értelmet az észről, az egyént a köztől, az eszt a boldogság vágyától, stb. Annyira analitikus elme, hogy bármennyire hangsúlyozza is aztán a szintézist, az egységet soha sem érezzük nála teljesen. Mindenben megmarad a dualizmus, amely az ő világnézetének leglényegéből fakad. A tapasztalat valóságai szinte minden pillanatban azzal fenyegetnek, hogy ketté szakadnak: a forma nélküli tárgyra és a tárgy nélküli formára. Innen fakadnak gondolkodásának azok a homályosságai, amelyek a magábanvalóra nézve még ma sem oszlottak el. Pusztá gondolati határfogalmat vagy valósággal létező, de a tapasztalattal meg nem ismerhető dolgot látott-e Kant a «Ding an sich»-ben, ez a realista és idealista Kant-magyarázat problémája. Kant műveinek figyelmes tanulmányozása arra enged következtetni, hogy ő a magábanvalót kétségtelenül létezőnek tartotta és éppen ezért tagadott meg Fichtével is minden közösséget. Ha e fogalomra nézve ellentétek vannak gondolkodásában, annak okát abban kereshetjük, hogy nem csupán ismeretkritikai, de morális és metafizikai tendenciák is éltek benne. S az a Kant, aki egy új metafizika megalkotásának vágyát hordta szívében, a morális bizonyosságot többre tartotta a tapasztalati tudomány szűkkörű igazságánál. Az erkölcsiség fáklyájának fényénél messzebb látott az ismeretlen tengerén, mint a tudomány mécesésénél, s ezért habozás nélkül az előbbit vá-

lasztotta vezetőjéül a metafizikai világ kutatásában. Így tört új utat bölcseleink egy új metafizika számára.

Mert Kant végső célja szerint csakugyan izig-  
vériq metafizikus volt, aki a három Kritikában  
lefektetett elemzést mindig csak előkészítőül te-  
kintette az új metafizika számára. Élete végén  
ennek a problémái foglalkoztatták, de elerőt-  
nedése megakadályozta célja elérésében. Ma nem  
hihetjük már, hogy alapmeggyőződése a világ  
egész strukturáját illetően az ú. n. kritikai kor-  
szakban teljesen megváltoztak volna. Világképe  
mindig megmaradt a leibnizi metafizika nyom-  
dokain, csak ennek egyetemes dedukcióját, ame-  
lyet Wolff alkotott meg, látta rombadőlni Hume  
kétségeinek hatására. A dogmatikus racionaliz-  
mus örökre megbukott ezzel, de Kant merészen  
hozzálátott, hogy világképe igazolására új alapot  
keressen, s ez új alap a kriticizmus, amelynek  
ismét egy metafizikában kell betetőződnie. Csak  
így érthető meg, hogy Kant nyomában miért vett  
a metafizikai spekuláció a réginél még sokkal  
merészebb lendületet. S ennek a spekulációnak  
még dialektikus menetét is Kanttól tanulta a  
német idealizmus. Hiszen ő volt az, aki az első  
két Kritikában a legélesebb ellentétet állította  
fel az érzéki és az érzékfölötti világ között, hogy  
a harmadikban aztán rámutasson e kettő össze-  
olvadásának, ellentétük legyőzésének formájára.  
Ezért volt a kortársak között legnagyobb hatása  
a Kritik der Urteilkraftnak, melynek minden  
lapja az alkotó ember himnusza.

Kant filozófiájának tehát Janus-arca van: mást  
mond annak, aki csak az ismeretkritikust, és mást

annak, aki a metafizikust is látja Kantban. Én meg vagyok róla győződve, hogy Isten, a szabadság és a lélek halhatatlansága minden másnál jobban érdekelte Kantot, s ezt nem tudom elfelejteni a TÉK. olvasása közben sem.

Ez a metafizikai érdeklődés magyarázza meg Kant etikájának sokat emlegetett fogyatkozásait is. Bizonyos, hogy ez az etika nem valóságos, érzéki-szellemi emberekre, hanem csupa szellemi, intelligibilis lényekre van szabva. Mert ez nem egyszerű etika, ez metafizika is. Kant erkölcsi embere az igazi Ding an sich, amely épp oly messze van a kategóriákban tapasztalt tér és időbeli világtól, akárcsak a platonai ideák. A TÉK-nak megírása idején még félénk és bizonytalan volt Kant metafizikája, ezért zavaros ott a magában való fogalma. Ha már akkor nyíltan a praktikus észet tehetné volna a theoretikus ész fölé, s az etikát a logika alapjává, — amire még csak bátortalanul mer célozni —, egész bizonyos, hogy a kritikizmus sok homályossága eloszlott volna.

De legnagyobb fogyatkozása a kanti ismeretkritikának, hogy egy circulus vitiosus rejlik a mélyén. Ugyanis azon a feltevésen épül fel, hogy tapasztalatunk érvényes és így keresi ennek az érvényességnek az előfeltételeit. De mit ér a Kritika akkor, ha a tapasztalat nem érvényes? Akkor megdől ez az egész gondolatmenet, s legfeljebb hipotetikus érvénye van. Kant dedukciója a tapasztalat tényére támaszkodik, s a tapasztalat maga viszont e dedukcióval van alátámasztva. A kritika mindig a természettudományra tekint, de a természettudomány igazságának lehetősége meg a kritika igazától függ. Ez az a pont, amely

a kanti ismeretkritika Achilles-sarka, s amely oka lett annak, hogy a Kant utáni filozófusok az észnek egy minden tapasztalattól független elméletére törekedtek.

## 2.

Ha ilyen Janus-arca és a fentiekhez hasonló homályosságai vannak a kanti filozófiának, nem érdektelen az a kérdés, hogyan látták ezt a gondolat-rendszert egyrészt a kortársak, másrészt az utókor.

Mikor a TÉK-nak megjelenése előtt Kraus königsbergi professzor, Kant filozófus kollégája, egy ízben azt mondotta Feder göttingai tanárnak, hogy Kant egy művet tartogat az íróasztala fiókjában, amely még sok fejtörést fog okozni a filozófusoknak, Feder kételkedett benne, hogy «egy ilyen dilettáns a filozófiában» tudna írni ilyen jelentős művet.

Ez a kis eset sejtetheti velünk, hogy mi volt a kortársak nézete Kantról a Kritikák megjelenése előtt. Mennyire megváltozott azonban ez, mikor a nagy művek egy évtizeden belül (1781—1790) napvilágot láttak! Az első Kritika megdöbbenést keltett. Kevesen értették meg benne a pozitív részt, az ismeret strukturájának új rendszerét, annál többen riadtak föl a dogmatikus metafizika megsemmisítő bírálatára. Kant — mint Mendelssohn mondta róla — a «mindent összezúzó» lett, aki romokkal, a régi filozófia romjaival veszi körül magát.

A második Kritika ethikai elveinek fenségével rajongó lelkesedést keltett. «Kant nem egyszerű világosság, de egész ragyogó naprendszer», mondta

róla Jean Paul. Schiller pedig leghívebb tanítványává szegődött, s műveiben sokszor még Kantnál is világosabban fejezte ki a kanti idealizmus lényegét. «Es ist nicht draussen, da sucht es der Tor ; es ist in dir, du bringst es hervor», — énekelte a német költő-géniusz.

De legmélyebben hatott a harmadik Kritika, amely a német romantikusok bibliájává lett. A művészi szabadság elmélete mámorba ejtette ezeket a költőket és gondolkodókat, akik a világnak új értelmezésére törekedtek.

Mindegyik mű tehát külön-külön más képet adott alkotója eszméiről, s aszerint, hogy ki melyiknek az alapján fogott hozzá a filozófiai problémák megfejtéséhez, egészen más eredményekre is jutott. Ezért lett más Fichte gondolkodása, aki az első két Kritika alapján állott, mint Schellingé, aki a harmadik eszméire épített. Pedig az igazi Kant nem az egyikben vagy a másikban volt, hanem mind a háromban, sőt talán mind a hármon túl.

### 3.

A német idealizmus filozófusai közvetlenül Kant után valóban úgy fogták föl a criticizmust, hogy ennek az alapján immár az új építésnek : az új metafizikai spekulációnak az ideje következett el. Soha nem látott lendülettel negyven esztendő alatt csaknem ugyanannyi rendszert termelt ez a mozgalom. Végül egészen megfélekedtek az ismeretkritikus Kantról, s a filozófiai spekuláció olyan területekre kalandozott el, amelyektől a TÉK-nak írója nem győzte eléggé óvni az elmét. Beleavatkozott a tapasztalati tudományok dol-

gaiba, s a priori spekulációkból akart építeni ott, ahol Kant szerint egyedül az érzékek adataira támaszkodó tapasztalat a jogosult. Ebből olyan összeütközések támadtak, amelyeknek éppen a kanti «elhatárolás» akarta annak idején elejét venni. Ismét beköszöntött a gondolatok kaosza. A kutató elmékben megrendült a filozófiába vetett bizalom és lapos materializmus vagy oktalan és ábrándos rajongás ült a filozófia királyi trónusára.

E ferde helyzet megváltoztatása végett a múlt század második felében ismét a Kant gondolataihoz való visszatérés szükségességét kezdték hirdetni mindazok, akiknek szívéen feküdt a filozófia sorsa. Természetes, hogy a három Kritika közül ezeket a gondolkodókat első sorban a TÉK. érdekelte, mert nekik arra a Kantra volt szükségük, aki rendet teremtett a tapasztalat lehetőségének és határainak a kijelölésével. Az újkantiánus mozgalom tehát első stádiumában csupán arra szorított, hogy Kant segítségével egy ismeretelméletet építsen ki, mert abban a hitben volt, hogy a filozófiának a szaktudományok mellett erre kell szorítkoznia. A világnézettel összefüggő egyéb kérdésekhez még nem mert hozzányúlni. A metafizika lehetőségében nem bízott, legfeljebb a materialista metafizika primitív földvárait igyekezett lerombolni az ismeret mibenlétének feltárása által. De annyira fogva tartotta még e filozófusokat önmagukat is koruk pozitívista tendenciája, hogy a kanti a priorit is mint organikus valónk törvényszerűségét fogták fel. Így látta Kant filozófiáját F. A. Lange, a materializmus jeles történetírója, sőt F. Nietzsche is.

Mielőtt Kant gondolatai újra hatékony ténye-

zőivé lehettek szellemi életünknek, előbb csaknem újra kellett írni mai nyelven a kanti filozófiát. Hiszen a Kritikák írója annyira a maga kora problémáiban gyökerezett, hogy szinte lehetetlen műveit megérteni ama kor fogalmi nyelvének ismerete nélkül. Erre vállalkozott Otto Liebmann (1840—1912), aki lehetőleg az egész Kanthoz igyekezett igazságos lenni. Az ismeretkritikára nézve pedig ugyanezt tette Alois Riehl (1844—1924) aki az ismeretelméletben látta a kantizmus tudományos és maradandó részét. Éppen azért az ismeretkritika eszméjének fölmerülését látta már abban a pszichológiai elemzésben is, amelyet Locke filozófiája indított meg.

Általában az jellemzi a modern újkantiánusokat, hogy nem állottak meg Kant gondolatainál. Nem csináltak belőle dogmát, ami nem is illenék a kritizmus megalkotójához. A történeti Kanton mind túl akarnak haladni, de meg vannak róla győződve, hogy a transcendentális filozófiában oly értékes kezdeményezések vannak, amelyek egyedül alkalmasak arra, hogy a filozófia kinőjjön a gyermekornak azokból a betegségeiből, amik a Kant előtti gondolkodás ellenmondásait és vitáit szülték.

Így a marburgiak (H. Cohen, P. Natorp. E. Cassirer) még Kantnál is következetesebben igyekeznek a világ logicizálására. Kiküszöbölték a magábanvaló fogalmát, s a teret és az időt is kategóriáknak tartják. A bádeniek (W. Windelband, H. Rickert) Kant módszerével egész kultúránknak, mint a szellem alkotásának területén nyomozzák ez alkotás a priori feltételeit: az egyénfölötti érvényes értékeket.



De bárhova téved tekintetünk, nincs ma filozófus, aki ne érezné Kant hatását még akkor is, ha tudatosan szembehelyezkedik vele. Kant ma egyenesen a filozófia, akivel számolni mindenki kötelességének tartja. S ez nemcsak Németországban, de az egész világon így van, ahol a mi kultúránk fogalmaival gondolkodik az emberiség. A königsbergi bölcselő egyetemes hatalom, akihez bizalommal fordulunk, ha merész ábrándok Ikarus szárnyait kell lenyesegetnünk, de akkor is, ha lelkünk kiírthatatlan vágyát követve, az érzékfölötti világ fátyolát szeretnénk föllebbenteni. Az ő filozófiája több, mint elmélet : kultúránk legbecsesebb öröksége, amelynek kincseiből mindnyájan kapunk valamit.

### 8. §. Kant és a magyar szellemi élet.

A filozófiai gondolat kedvelése egészen a közelmúltig csak elszigetelt jelenség volt nálunk. Így Kantnak sem lehetett a magyar szellemi életre valami egyetemesebb hatása. Mégis azok a protestáns tanárok, akik tanulmányaikat a német egyetemeken végezték, csakhamar itthon is hirdették vagy cáfolták a kritikai bölcsélet tételeit a protestáns iskolák katedráin.\* A katolikus iskolák tanárai tanításukban sokkal inkább kötve voltak az egyház dogmáihoz, ezért ott nem is igen volt meg a lehetőség arra, hogy a kanti filozófiát hirdethessék. A pécsi akadémia egyik bajor származású jogtanára, Delling János, már a XVIII.

\* V. ö. Pukánszky Béla : *Kant első magyar követői és ellenfelei*. Prot. Szemle XXXIII. (1924.) évf. 294—303. ll.

század utolsó tizedében Kant hívének vallotta magát, épp úgy, mint a szintén bajor eredetű Kreil Antal, aki ez időben a pesti egyetem filozófiaprofesszora volt. El is veszítette érte az állását mind a kettő. Ily körülmények között nagyobb mozgalom csak a protestáns iskolákon keletkezhetett a kanti filozófia nyomán,

Sárospatak és Pápa akadémiái voltak a vezetők és az ellenfelek. Egy pataki tanár, *Rozgonyi József*, már 1792-ben Kant ellen foglal állást *Dubia de initiis transcendentalis idealismi* c. könyvében. Ő még figyelembe veszi Kant ismeretelméleti fejtegetéseit is, de utána már csupán a kanti erkölcsfilozófia körül forog a vita. *Márton István* pápai tanár ugyanis Kant etikájának alapján tanítja a papnövédekeket erkölcsstanra, de nem annyira magának a königsbergi bölcselőnek eredeti műveiből, semmint az ő népszerűsítő követőinek írásából meríti tudását. Ellenfelei azt állítják, hogy a kanti filozófia, mely nem tartja az Isten lételetét a tapasztalatból bizonyíthatónak, ellensége a vallásnak, tehát káros és romboló hatással van a lelkekre, ezért el kell tiltani a tanítását. Atheista-e vagy theista a kanti filozófia, íme az egyetlen kérdés, amely nálunk nagyobb port vert föl körülötte! A vita azt mutatja, hogy a vitatkozók nem valami túlságos sokat értettek meg a kriticizmus szelleméből.

Úgy látszik komolyabb megértésre törekedett *Kazinczy Ferenc*, akit bizonyosan Schiller művei és a *Jenaer Literaturzeitung*, amelyet járattott, nyertek meg a kanti gondolkodás tisztelőjének. Egy epigrammájában megcsipkedi «Zugdi»-t, aki «Kantot szidja» anélkül, hogy értené. Horváth

Ádámnak pedig, aki lekicsinyli Kantot, azt írja : «Kantnak még csak nyelvét sem érted, hogy érthetnéd hát dolgát, mellyet még akik nyelvét értik is, sok esztendei studiumok után értenek.» Kazinczy Kant iránt érzett csodálatának ébresztője alighanem *Sipos Pál*, pataki professzor is volt, aki Fichte idealizmusa szellemében interpretálta nagy megértéssel a kanti tanokat.

De Kant filozófiája igazi hatásának termékeny melegágya mégis a kolozsvári egyetem volt, ahol századunk fordulója táján *Böhm Károly* (1846—1911) ült a filozófia katedráján. Mindaz, ami Böhmig Kant eszméinek elterjesztése körül nálunk történt, csupa kezdeményezés vagy jóakarátú megértésre való törekvés volt. De Böhm Károly a kriticizmus gondolatainak fichtei értelmezése alapján álló filozófiájával tanítványokat nevelt, akik széles körben hirdetői lettek a transzcendentális filozófia eszméinek és Kant igazi nagyságának. Böhm tanítása szerint a világ az Én tevékenysége nyomán jön létre. Ennek öntudatlan teremtő aktusa alkotja meg a tárgyi világot, melyet az alany magából projiciál, kivetít, s ez által létrehozza a külső világot. Ámde az Én nemcsak öntudatlan alkotó, hanem tudatos szellemiség is, amely az öntudattalanul kivetített világot hatás alakjában tudomásul is veszi és a képek tudatos rekonstrukciója által megismeri.

Amint látható, ez a filozófia is a kanti gondolatok talajából hajtott ki, bár annak nem szolgálai utánzata. S Böhm tanításának egyik titka éppen abban rejlett, hogy meg tudta éreztetni hallgatóival annak a szellemnek nagyságát, aki a filozófiá-

nak nem dogmákat, de termékeny módszert és oly eredeti intuiciót adott, amellyel olyan alkotásokra lett képessé az emberi szellem, mint Böhm filozófiája is. Így nevelt ő rajongó híveket a criticizmus számára.

Közben a szélesebb körben való megértés irányában sokat tett, hogy *Alexander Bernát* és *Bánóczi József* jó magyar fordításban kiadták a Tiszta Ész Kritikáját és a Prolegomenát, *Molnár Jenő* pedig nemrég a Gyakorlati Ész Kritikáját fordította magyarra. Ideje volna, hogy a harmadik, talán legmélyebb Kritikát is mielőbb magyar nyelven olvashassuk, hogy Kant eszméi minél jobban belejuthassanak a magyar műveltségbe. Kár az is, hogy Alexander nagy arányú Kant-monográfiája, melyet az Akadémia adott ki, töredék maradt. A mű épp a leglényegesebb kérdések fejtegetésénél szakadt meg, ezért nem lehetett kellő hatása. Ma pedig már túlhaladt rajta az idő.

A mai magyar filozófia vezető elméje, *Pauler Ákos*, szintén azok közé tartozik, akik sokat köszönhetnek a kritikai gondolat elmeébresztő hatásának. Pauler ugyan állandóan kiélezi azt a különbséget, amely az ő «objektivizmusa» és Kant «szubjektivizmusa» között van, s éppen azért a német szellemóriások közül közelebb érzi magához Leibnizet és Goethét, mint Kantot. Azonban, ha közelebbről megnézzük a dolgot, könnyű meglátni Kantban és Paulerben a közösséget is. Mind-egyikük egy bizonyos reduktív methodussal azokat a végső előfeltételeket nyomozza, amelyek érvényességén függ tudatunk és világunk «valósága». Ahogy tehát az egész mai európai filozófia

problémafeltevésének, úgy a Paulerének is Kant a forrása, noha ő a megoldásokat más irányban: Aristoteles és Leibniz nyomdokain keresi. De a A tiszta logika eszméje, azaz a tapasztalatot megelőző elvek rendszere mindenestül benne van Kantban, csak tovább kellett menni az általa kezdeményezett úton, hogy ez a tudomány konstituálható is legyen. Hogy ezeket az elveket aztán a két gondolkodó talán más-más tartalomban és alakban találja meg, az a probléma eszméjének azonosságát nem változtatja meg.

Ami pedig azt illeti, hogy ez elveket Kant mint a «Bewusstsein überhaupt» által tételezett törvényszerűségeket, Pauler meg mint az «Igazság» törvényszerűségeit fogja föl, az nem lényeges. Kant épp úgy nem azonosította az «általános tudat»-ot az individuális empirikus tudattal, mint ahogy Pauler «igazsága» nem azonos az elgondolt igazságokkal. Irracionális momentumokra vezethető vissza, hogy miért lát akciót, formálást az egyik ott, ahol a másik a kontemplációnak átadva magát befogadást, passzivitást érez.

Még a Pauleri redukció is úgy tűnik föl, mint tudatos megformulázása a transcendentális methodusnak, noha Pauler redukciója új tartalmakra, Kant módszere pedig új formákra irányul. Itt is igaza volt Kantnak: az ő nyomában járva sok mindent tisztábban láthatunk olyat is, amit még ő is inkább sejtett, mint tudott. Hiszen Kant sem idegenkedett a transzcendenstől, csak nem tartott mindent «tapasztalati»-nak, amit az ő korában annak hittek.

Kant és Pauler viszonya még szembenállásuk-

ban is gyönyörű bizonyítéka annak, hogy nincsenek filozófiák, csupán csak az *egy* filozófiának vannak különböző kifejezései, amelyek több vagy kevesebb világossággal ugyanabba a sötétségbe vetítik bele a maguk fényének sugarait.

---

## BIBLIOGRÁFIA.

A Kant-irodalom ma már beláthatatlan erdő, amelyről még csak homályos képet adni sem szándéka e pár sornak. Aki részletesebben érdeklődik ez iránt, igen jó összeállítást talál az Ueberweg-féle «Grundriss der Geschichte der Philosophie» harmadik részében, amely Max Frischeisen—Köhler és Willy Moog átdolgozásában immár 12. kiadását érte meg 1924-ben Berlinben, E. S. Mittler & Sohnnál.

A) Kant műveinek alapvető kiadását a Berliini Tudományos Akadémia gondozásában bírjuk. Ez a kiadás azonban ma még nem egészen teljes. Három csoportba osztva, megtaláljuk itt 1. a műveket, 2. a levelezést, 3. a hátrahagyott iratokat.

Eddig mindössze 16 kötet jelent meg belőle, amelyek mind a legpontosabb szöveget tartalmazzák igen jó bevezetések kíséretében.

A régebbi teljes kiadások közül nevezetesebbek : Hartensteiné 10 kötetben (Leipzig, Modes & Baumann, 1838—1839); Rosenkranz és Schuberté 12 kötetben (Leipzig, Leopold Voss, 1838—1842).

Igen jók a «Philosophische Bibliothek» (Leipzig, Felix Meiner) Kant-kiadásai, valamint az E. Cassirer szerkesztésében megjelent 10 kötetes kiadás (Berlin, Bruno Cassirer, 1912—1922.), amelyhez még egy 11. kötetben Ernst Cassirer derék Kant-életrajza járul. Jó még az Insel-Verlag (Leipzig) 6 kötetes kiadása, amely F. Gross gondozásában 1912—1921 közt jelent meg.

B) A Kantról szóló irodalom rengetegéből megemlítjük a következő néhány munkát :

A. Riehl : Der philosophische Kritizismus. 3. köt. 3. Aufl.

Fr. Paulsen : Kant. Sein Leben und seine Lehre. 6. Aufl. 1920. (Fromanns Klassiker.).

G. Simmel : Kant. 5. Aufl. 1921.

O. Külpe : Imm. Kant. 5. Aufl. 1921.

B. Bauch : Imm. Kant. 1917.

R. Kroner : Kants Weltanschauung, 1914.

— Von Kant bis Hegel, 2 Bde. 1921—1924.

H. Rickert : Kant als Philosoph der modernen Kultur. 1924.

C) A két első Kritika magyar fordítására már a szövegben rámutattunk.

# TARTALOM.

## PLATON.

I. <i>Az ember és műve.</i>	Lap
1. Mestere : Sokrates .....	7
2. Platon egyénisége .....	11
3. Művének motivációja .....	15
4. Tanulmányozásának nehézségei .....	17
5. Művei és fejlődési korszakai .....	23
6. Beszélhetünk-e Platon «rendszer»-éről ? .....	25
7. A dialektika .....	26
II. <i>Világképe.</i>	
1. Az ideák világa .....	33
2. A változás világa .....	40
3. A közbülső démoni réteg .....	46
4. Az ember .....	52
<i>Bibliográfia.</i> .....	62

## KANT.

I. <i>Az ember.</i>	
1. §. Kant élete .....	65
II. <i>A mű.</i>	
2. §. Kant fontosabb művei .....	81
3. §. Szellemi fejlődése a kritikai probléma felbuk- kanásáig .....	86
4. §. Az ismeret alapjai .....	92
5. §. Az erkölcsi élet alapjai .....	129
6. §. Az esztétika és teleológia alapvetése .....	147
7. §. A kriticismus megítélése .....	160
8. §. Kant és a magyar szellemi élet .....	169
<i>Bibliográfia</i> .....	175