

KANT ETIKÁJA

ÉS

A NÉMET IDEALIZMUS ERKÖLCSBÖLCSELETE

ÍRTA :

Dr. Málnási Bartók György
egyetemi tanár

Mikes International
Hága, Hollandia

2006.

Kiadó

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám: Postbank rek.nr. 7528240

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

Terjesztés

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

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

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

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

Cím

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken:

Email: mikes_int@federatio.org

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

Publisher

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

Account: Postbank rek.nr. 7528240

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

Distribution

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

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

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

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

Address

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

Email: mikes_int@federatio.org

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

ISSN 1570-0070

ISBN 90-8501-070-5

NUR 732

© Mikes International, 2001-2006, All Rights Reserved

A KIADÓ ELŐSZAVA

A 'KANT ETIKÁJA ÉS A NÉMET IDEALIZMUS ERKÖLCSBÖLCSELETE' című művel folytatjuk málnási Bartók György életművének elektronikus kiadását. A szerzőt e művéért 1918-ban Gorove-díjjal tüntették ki. A mű eredetileg 1930-ban Budapesten jelent meg a Magyar Tudományos Akadémia kiadásában.

A kötet technikai előállításában közreműködtek a debreceni Tóth Árpád Gimnázium tanárai, Bordi István és munkatársai. Ezért itt hálás köszönetet mondunk.

Ugyancsak ma kerül kiadásra Böhm Károly hatkötetes 'AZ EMBER ÉS VILÁGA' című művének harmadik kötete: 'AXIOLOGIA VAGY ÉRTÉKTAN'.

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

- **Al-Ghazálíj Abú-Hámíid Mohammed:** A tévelygésből kivezető út
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa I. ~ Dialektika vagy alaphilosophia ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa II. ~ A szellem élete ~
- **Brandenstein Béla Emlékkönyv** (szerk. Veres Ildikó)
- **Kibédi Varga Sándor:** A magyarságismeret alapfogalmai – The Hungarians – Les Hongrois – Das Wesen des Ungartums – La esencia del pueblo húngaro.
- **Kibédi Varga Sándor:** A szellem hatalma
- **Kibédi Varga Sándor:** A transcendentalis deductio Kantnál ~ Bevezetés Kant philosophiájába ~
- **Kibédi Varga Sándor:** Henrik Rickert filozófiája ~ A modern értékfilozófia alapvetése ~
- **Kibédi Varga Sándor:** Rendszeres filozófia
- **Mariska Zoltán:** A filozófia nevében
- **Málnási Bartók György:** A görög filozófia története ~ Az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával ~
- **Málnási Bartók György:** A középkori és újkori filozófia története
- **Málnási Bartók György:** A filozófia lényege ~ Bevezetés a filozófiába ~
- **Málnási Bartók György:** Az erkölcsi értékeszme történeti és kritikai tárgyalása ~ Az erkölcsi értékeszme története ~
- **Málnási Bartók György:** Az erkölcsi érték philosophiája
- **Málnási Bartók György:** Böhm Károly
- **Málnási Bartók György:** Akadémiai értekezések: ~ A „Rendszer” filozófiai vizsgálata – Az „Eszme” filozófiai vizsgálata – A „Szellem” filozófiai vizsgálata – A metafizika útja s céljai – A lét bölcséleti problémája – Ösztön, tudat, öntudat ~
- **Málnási Bartók György:** Ember és élet ~ A bölcséleti antropologia alapvonalai ~
- **Málnási Bartók György:** Faj. Nép. Nemzet.
- **Málnási Bartók György:** Die Philosophie Karl Böhm's
- **Málnási Bartók György:** Kant
- **Segesváry Viktor:** Existence and Transcendence ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~
- **Vatai László:** Átszínezett térkép ~ magyar változatok az újkorban ~

- **Vatai László:** Az Isten szörnyetege ~ Ady lírája ~
- **Veres Ildikó:** A Kolozsvári Iskola I.
- **Tonk Márton:** Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában

Hága (Hollandia), 2006. március 15.

MIKES INTERNATIONAL

PUBLISHER'S PREFACE

Today we continue with this piece of work 'KANT'S ETHICS AND THE MORAL PHILOSOPHY OF THE GERMAN IDEALISM' the electronic publishing of György Bartók's oeuvre. The author received the Gorove Prize for this work. The volume was originally published in 1930 in Budapest by the Hungarian Academy of Sciences.

István Bordi — teacher of the Tóth Árpád High School (Debrecen, Hungary) — and his colleagues contributed to the production of the electronic version of this book. We wish to express our deepest gratitude to them.

Today we release another philosophical work, written by Károly Böhm, entitled 'MAN AND HIS WORLD, Part III. — AXIOLOGY OR VALUE THEORY'.

Other works within our philosophy section include:

- **AL-GHAZALI, Abu-Hamid Mohammed:** DELIVERANCE FROM ERROR (Translated from Arabic into Hungarian by: NÉMETH, Pál)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part I. : Dialectics or Basic Philosophy ~ (in Hungarian)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part II. : Life of the Spirit ~ (in Hungarian)
- **VERES, Ildikó (Ed.):** BÉLA BRANDENSTEIN MEMORIAL (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** A MAGYARSÁGISMERET ALAPFOGALMAI ~ THE HUNGARIANS ~ LES HONGROIS ~ DAS WESEN DES UNGARTUMS ~ LA ESENCIA DEL PUEBLO HÚNGARO (in Hungarian, English, French, German and Spanish)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** POWER OF THE SPIRIT (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** KANT'S TRANSCENDENTAL DEDUCTION ~ Introduction into Kant's Philosophy ~ (in Hungarian with summary in German)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** HEINRICH RICKERT'S PHILOSOPHY ~ Foundation of the Modern Value Philosophy ~ (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** SYSTEMATIC PHILOSOPHY (in Hungarian)
- **MARISKA, Zoltán:** IN THE NAME OF PHILOSOPHY (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** HISTORY OF PHILOSOPHY I.: THE HISTORY OF THE GREEK PHILOSOPHY ~ With a Brief Introduction into the Hindi and Chinese Philosophy ~ (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** HISTORY OF PHILOSOPHY II.: THE HISTORY OF PHILOSOPHY OF THE MIDDLE AGES AND MODERN TIMES (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** THE ESSENCE OF PHILOSOPHY ~ An Introduction into Philosophy - (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** CRITICAL HISTORY OF THE IDEA OF THE MORAL VALUE (in Hungarian with German summary)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** THE PHILOSOPHY OF THE MORAL VALUE (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** KÁROLY BÖHM (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** ACADEMIC TREATISES (in Hungarian with summaries in German and English)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** MAN AND LIFE ~ Fundamentals of Philosophical Anthropology ~ (in Hungarian)

- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** RACE. PEOPLE. NATION (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** THE PHILOSOPHY OF KÁROLY BÖHM (in German)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** KANT (in Hungarian)
- **SEGESVÁRY, Viktor:** EXISTENCE AND TRANSCENDENCE ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~ (in English)
- **VATAI, László:** REPAINTED MAP ~ Hungarian Variations in Modern Times ~ (in Hungarian)
- **VATAI, László:** GOD'S BEAST ~ Ady's Lyre ~ (in Hungarian)
- **VERES, Ildikó:** THE KOLOZSVÁR SCHOOL OF PHILOSOPHY I. (in Hungarian)
- **TONK, Márton:** IDEALISM AND EXISTENTIALISM IN SÁNDOR TAVASZY'S THINKING (in Hungarian)

The Hague (Holland), March 15, 2006

MIKES INTERNATIONAL



MÁLNÁSI BARTÓK GYÖRGY
(1882 — 1970)

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

AZ AKADÉMIA FILOZÓFIAI KÖNYVTÁRA

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGA

4.

KANT ETIKÁJA
ÉS
A NÉMET IDEALIZMUS ERKÖLCSBÖLCSELETE

IRTA

BARTÓK GYÖRGY

A GR. VIGYÁZÓ SÁNDOR- ÉS FERENC-VAGYON
JÖVEDELMÉNEK FELHASZNÁLÁSÁVAL KIADJA
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
BUDAPEST, 1930

JELENTÉS A GOROVE-PÁLYÁZATRÓL

Mielőtt a jelentésre rátérnénk, illik megemlékezni róla, hogy a pályakérdés („Kant etikájának és ez ethika történelmi hatásának kritikai tárgyalása”) nem közönséges mértékben bővelkedik nehézségekben. A philosophia általában nehezen tűri meg részleteknek külön, kiszakított tárgyalását; a rendszeres egésznek a formája itt fontosabb, mint más tudományban. Kant etikáját nem tárgyalhatni Kant egész rendszerének vizsgálata nélkül; de a probléma történetének tekintetbevétele Kantig is mellőzhetetlen és minthogy a pályakérdés Kant etikája történelmi hatásának föltüntetését is kívánja, az Akadémia nem kevesebbet akar, mint Kant etikájának kritikai ismertetését belehelyezve az ethika egész történeti folyamába, kezdettől fogva jóformán napjainkig. Ez már magában véve is nagy és nehéz feladat. Ehhez hozzájárul, hogy philosophiatörténeti kérdés tárgyalásánál két szélsőség veszedelme leselkedik ránk: így például ha Kant etikáját egy a Kantétól eltérő tudományos meggyőződés álláspontjáról vizsgáljuk, akkor inkább kritikát írunk, a saját meggyőződésünk érdekében, mint objectiv történetet és történeti kritikát; ha pedig Kant etikáját foglaljuk el álláspontnak, akkor újra nem történetet és történeti kritikát alkotunk, hanem commentárt vagy apologiát, valamiféle álláspont pedig szükséges minden történeti tárgyaláshoz, de főleg, ha tudománytörténeti tényről van szó. Ha elemezni tudjuk az illető tényt és elemeiből mintegy keletkeztetni, akkor lehet szó igazi történeti tárgyalásról és akkor a történeti kritika objectiv és igazságos lehet. Végre, ha megemlíjtjük, hogy az ethika történetében Kant felfogása egyike a legjelentősebbeknek, sokak szerint a legkorszakosabb, de egyszersmind előadásában eltérő fölfogásra tárgyi okokat is szolgáltat, akkor átlátjuk, hogy a kérdés fontosságával vetekszik megoldásának nehézsége. Omnia praeclara, tam difficilia quam rara sunt, mondja joggal Spinoza.

Annál örvendetesebb, hogy a pályázat nemcsak nem volt eredménytelen, hanem a beérkezett négy pályamű közül három a készütségnek, a philosophiai műveltségnek és arravalóságnak oly magas fokán áll, hogy ha a dolog természeténél fogva nem is mindegyik a jutalomra, de mind elismerésünkre tarthatnak számot. Mindhárman ismerik ily kérdések megoldásának tudományos módszerét, elmélyedtek Kant rendszerébe, tanulmányozták az újabb értékelméleteket és főleg kettő közülök behatóan foglalkozott a Kant utáni philosophiával, illetőleg ethikai fejlődésével. Ezt a pályázat legörvendetesebb eredményének tekintjük, mert nem valamely kivételes talentum felmerüléséről értesít bennünket, hanem arról a fontosabb tényről, hogy a magyar philosophiának immár számottevő munkásai és ennek következtében barátai vannak.

Egyet kivettünk ebből a kedvező jellemzésből, ez a 4. sz., melynek jeligeje „Cogito ergo sum”, ezzel ép ezért gyorsan és röviden végezhetünk. Nem egyes hibái miatt beszélünk így róla, hanem mert egyáltalán nem áll azon a színvonalon, melyen ily kérdések megoldásához hozzá lehetne fogni. Gondolkodásában rendszertelen, eljárásában módszertelen, előadásában a philosophiai fogalmak terén járatlan. A mű nagyon gondatlan másolat is, mely tele van íráshibákkal. Néhány példa álljon itt illusztrációul. A 12. l. odaveti, hogy az ethika tüzetes fogalmi meghatározása a legszorosabb kapcsolatban van a *világrend* definitiójával. Ugyancsak meg is definiálja: a világrend azon abszolút normák — szabályok — összessége, melyek az ember helyzetét az emberiség kebelében szabályozzák. Ily röviden lehet ezzel végezni! Így beszél mindenről, néha kissé összevissza. A 31. l. pl. kérdi: Mik a lelki élet törvényei? Feleli: „Mint már említettük, a mi felfogásunk szerint a lelki életnek *örök törvényei* vannak. Ez azt jelenti, hogy *vannak oly normák, melyek önmagukban (an sich) viselik a törvény jellegét, a mi erkölcsileg kötelező, mindenkire nézve*”. Így téveszti össze a természeti és a normatív törvényeket. A görög philosophia történetéről szóló szakasz számtalan hibában bővelkedik, pl. Sokrates működése kizárólag metaphysikai irányú (44. l.). Épp az ellenkezője igaz! Demokritos tagadja az elemek létezését (49. l.), holott az elem modern fogalmának ő első alkotója. „Az igazságot és ellentétet Heraklitos és Anaxagoras nyomán tárgyalja Aristoteles és ezen épül fel Spinoza etikája” (49. l.). Nagyon nehéz egy mondatba több értelmetlenséget belegyömöszölni. A 70. l. Aquinoi Szent Tamásnak tulajdonítja a Credo quia absurdum tételét. A 73. l. minden ok nélkül leszidja az egész francia philosophiát. A műnek több mint fele (az egész 144 l.) foglalkozik a Kant előtti dolgokkal vagy rhapsodikus elméleti fejtegetésekkel, Kantra alig marad tér. A metaphysikán a szerző „általánosságban a természet körén kívül álló jelenségek és lények tanát értjük. Ide esik a matematika, a philosophia, a theologia, ethika, általában az oksági kapcsolaton fölépülő kutatások sora, minő pl. a lelki élet egész folyamata” (89). Ide esik? Hová? A természet körön (ilyen a másolás!) kívül? Tehát a matematika a metaphysikába tartozik? A legnagyobb szellemek gyanánt említi Schopenhauert, Hegelt stb. Schaslert, a két Fichtet, Stahl és „mindenekfölött Spencert.” Az egész mű tele van képtelenségekkel. Egy sokat olvasott, de dilettáns és zavaros gondolkodású ember munkája.

Komoly figyelmet érdemel és teljes tudományos készülségre valló mű az első számú, melynek szerzője azt a külön címet adta: Kultúránk mint Ész és Akarat. Jelige: ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. Ἰωαννης. Igen rokonszenvesen érinti az olvasót a szerzőnek Kant gondolataiba való szerető elmélyedése, melyeket a

szerző maga is, mint az ethika alapját elfogad; a szerző így Kant tanítványának vallhatja magát. Ahhoz azonban, hogy miként értelmezi Kantot, szó fér. A szerző ismeri Cohen-nek Kant-felfogását, ki Kant gondolatait egészen logistikusan magyarázza. Ezt a felfogást a szerző nem fogadja el, ő a magánvalót realis valónak tekinti, melyről egész határozott nyilatkozatokat tesz, noha Kant szerint problematikus fogalom, melyről tehát azt sem tudhatom, megfelel-e néki egyáltalán valami. A mi szerzőnk folyton ennek a magánvalónak *koszikus lendületéről* beszél, emlékeztetvén bennünket Bergson élan universeljére és minthogy az ő felfogása szerint is ez a koszikus lendület csak intuitió útján ismerhető meg, mint Bergson szerint, a kapcsolat a szerző álláspontja és Bergsoné közt nyilvánvaló. Ez ellen végre is nem tehetünk kifogást, csak nem hiszszük, hogy ez a kapcsolat könnyen megfér a kantismussal. Mit szólna Kant, ha ezeket olvasná: „Minden erkölcsi tett mögött ott rejtezik egy koszikus lendítés” (57. l.). Mily visszaélés egyébként a kosmos szóval! Nem volna elég a *földön* maradni? A szerző nem lát egészen világosan ebben a kérdésben. A mű elején majdnem úgy beszél, mint Cohen, hogy a transzcendentális tárgy fölvételét csak a megismerés logikai alkata követeli; tovább nem vezet út. A tudás útja a *Van*-tól az *Eszmé*-ig vezet. A *van*-tól a *Fiat*-hoz, ha egyáltalán el lehet jutni, más útra kell lépni, mint arra, a melyen a *tudás* jár (32. sz.). A 232. lap mondja, hogy a magánvaló problémája elé érkezünk és arra lettünk figyelmesekké, hogy a fogalmak taglalása nyomán haladó módszer nem alkalmas e problema megfejtésére. Nem marad más hátra, mint az intuitióhoz folyamodni (232). Valamivel odább: Olyannyira lehetetlen az intuitiót módszer gyanánt elfogadni? Lehet elfogadni, hogyne, de akkor el kell válni Kanttól. Egyébiránt mind Bergsonnál, mind a szerzőnél az intuitió csak szó, melynek valami csodás erő az igazság közvetlen megismerésére felel meg. Közlebről még eddig senki sem magyarázta. Hogy mit jelenthet ily körülmények közt az intuitív *módszer*, nem bírom elképzelni. Ez kihatással van természetesen Kant etikájának felfogására és bírálatára. A szerző nem adja elő világosan felfogását és kritikáját. Componálni is rosszul komponálta művét. Először adja Kant életrajzát, töredékesen és szükségtelenül. Mi közöm itt ehhez a részletkérdéshez? Kant életének ismeretéhez, melyet igen sokan sokkal jobban írtak meg? Ezt a teret sokkal inkább föl lehetett volna használni az ethika történetének rövid vázlatára. Azután adja az I. részben az ethika kritikai megalapozását, a másodikban az erkölcsi törvény taglalását, úgy hogy majd minden fő probléma kétszer fordul elő, a mi az olvasót megzavarja. A szerző sokszor homályosabb, mint maga Kant. Vannak igen szép, gyönyörűen megírt részek is, melyek nemes erkölcsi felfogást tükröztenek, de sokszor túlteng a metaphora és ezek közt akad bizony idétlén is. Igen visszásan hatott reánk, hogy moraltheológiájáért Kantot mindig aggkori gyöngeséggel vádolja, de ezt mégsem meri kimondani, mert jól látja, hogy Kant még ebben az aggkori gyöngeségében is korszakos műveket írt, pl. a *Kritik der Urtheilskraft*ot, melylyel csodálatos módon egyik pályázó sem foglalkozik. Mily torzképeink vannak Kantról! Heine szerint Kant Lampe szolgája számára rehabilitálja Isten, Schopenhauer gyáva meghunyászkodót csinál belőle, a mi szerzőnk félig-meddig elhülyült. De mint finom érzésű ember, ezt sem így nem mondja ki, sem így nem meri gondolni, de benne van szavaiban. A 80. lapon olvassuk: A mint öregszik Kant, a hagyományos gondolkodás egyre inkább tért hódít alkotásaiban. A 142. l.: Sajnos, szelleme azonban már veszít férfias lendületéből, t.i. a Gyak. Ész Kritikájában! Az aggkori elhalásnak előjelei már itt-ott érezhetők a Gyak. Ész Bírálatában. Ugyanitt „az aggkori gyengeség”. A 150. lapon azután olvassuk, hogy ez nem az aggkori gyengeség jele Kantnál, mint Schopenhauer állítja, hanem annak fájdalmas bizonyítéka, hogy Kant lelkileg többé nem eléggé rugalmas, nem eléggé ifjú ahhoz, hogy vallásphilosophiát írjon (150). Hát mi az a „nem eléggé rugalmas”, mint az „aggkori gyengeség” gyöngéd (?) körülírása? És honnét e lesajnálása Kantnak? Az Isten, mint a tiszta gyakorlati ész postulatuma, legalább is oly tudományos, mint a szerző intuitiójában meglátott Istenség. A szerző ezt a „meglátást” lelkes szavakban írja le (169), melyek írói hivatottságra vallanak és kellemesen elütnek sokszor kényszeredett hasonlataitól, képes kifejezéseitől és fejtegető stílusának nem mindig megfelelő mivoltától, de tudományt ne keressünk bennük.

Sok részlet ellen is volna kifogásom (néhány példa: hamis az, a mit a szerző Humeról mond az 5. lapon; igen kétes az apriori értelmezése a 6. lapon. Érthetetlen, hogy a szerző le tudta írni ezt a hamis dolgot. A deductio annak igazolása, hogy tényleg vannak tiszta fogalmaink (13. l.), holott Kant számtalanszor mondja, hogy a tr. ded. nem a tiszta fogalmak meglétét mutatja fel, hanem jogcímüket, t.i. mikép tulajdoníthatunk nekik objectiv értéket, mutatja ki. A tr. logika meghatározása a 20. lapon sem szabatos. Nem Liebmann vádolta először Kantot az I. és II. kiadás különbségéért, hanem a szeretelreméltó Schopenhauer. A logikai értéknek az erkölcsire való visszavitele (101) legalább is nagyon kétes. Viszont igen helyes, hogy a szerző Kant jog- és erénytanát is jól ismerteti. Az Aristoteles elleni polémia azonban, a mi az erény középútját illeti (202), igazságtalan. Azzal sem érthetünk egyet, hogy a szerző Kant hatásának vázolására kevés teret szentel az Epigonok című záradékban, ámbár elismerendő, hogy itt sem fölszínes. Mindezeknél fogva a szerző műve, ha nem is jutalomra, de bizonyára elismerésreméltó.

A III. sz. pályamű (*Sapere aude* jelígével) jellemző vonása, gyöngesége és talán ereje is, hogy inkább polemikus, mint történeti, hogy nem Kant mint történeti alak és műve mint történeti jelentőségű mű érdekli, hanem annak kimutatása, hogy Kantnak nincsen igaza, hogy az újabb érzékelmélet szempontjából Kant nem következetes. A szerzőt inkább a rendszertani szempont, mint a történelmi foglalkoztatja. De minthogy

mégsem adhatja ebben a műben az ethika rendszerét, vagy legalább azoknak az elveknek bizonyítását, lezármaztatását, melyekre kritikája támaszkodik, kritikája nem meggyőző. A kritikai ismertetés feladatában ő inkább a kritikát tűzte ki céljául, nem az ismertetést. Jól megkomponálta művét. Az I. rész adja az ethika fejlődéstörténeti áttekintését, tömör és nagy vonásokban; a II. rész tárgyalja Kant etikáját, a harmadik, elég terjedelmesen és behatóan Kant etikájának hatását Stirnerig és Nietzscheig, belevonván igen dicséretreméltóan ebbe a tárgyalásba Kantnak a magyar philosophiára tett hatását. De az egész történeti tárgyalása is ilyen természetű, hogy úgy mondjam, dogmatikus. Minthogy pedig az Akadémia nem etikára tűzött ki pályadíjat, hanem Kant etikájának kritikai ismertetésére, már ez is minden egyéb okokból való elismerésünk mellett is, gondolkodóba ejt bennünket. A szerző az absolut értékelmélet álláspontján áll, mely az értékelméletet a legszigorúbban elkülöníti minden ontológiától, így tehát el kell ítélnie Kant szabadságelméletét, autonómia-gondolatát, még inkább minden metaphysikai vonatkozását. Ámde ezt az értékelméletet nem alapozza meg, sőt talán nem is gondolta következetesen végig. „Ontologia és axiologia — úgymond a 108. lapon — az emberi megismerés két félgömbje — miként azt Böhm mondja — a két félgömb különfelesége dacára oly szorosan kapcsolódik egymáshoz, hogy a szemlélő előtt egy teljes egésznek látszik, akár csak a magdeburgi féltékék. (A szerzőnek specialitása ily, néha izetlen hasonlatok hajhászása.) Bocsássunk azonban levegőt az ontologia és axiologia Guericke félgömbjei közé és ha azok szemünk előtt kettéválnak, akkor könnyen fölismerhetjük a határokat s megtudhatjuk, az egyik a létnek, a másik pedig az értéknek tudománya. Az elsőnél okokkal, a másodiknál elvekkel és ratiókkal van dolgunk.” Ezek a szerző szavai. (Illett volna ezt nem éppen Böhmnek tulajdonítani, hanem Lotzeról is megemlékezni!) De mi kényszeríti az embert, hogy az erkölcsi értéktörvény szerint cselekedjék? Ez a kérdés nem az etikába, hanem az ontológiába tartozik. De hiszen az ontologia nem törődik értékekkel, és az értéktudomány nem törődik tényekkel, a létezővel! A szerző huszárosan végez e nehézséggel. Egyszerűen fölvesz egy erkölcsi ösztönt. „Van tehát az embernek olyan ösztönzése, mely arra sarkalja, hogy az ‚ember’ figyelmét minél magasabbra és nemesebb pedestalra emelje, minél inkább megközelítse az értékideálokat (111). De akkor mire valók az értékideálok? Nem elég az ösztön? Az ideálok földöntúli fényben ragyognak, de semmi közük a világhoz, melyben nem hatnak. Az erkölcsi ösztönök nem fénylenek ugyan, ellenkezőleg a lét sötétségében fetrengenek, de egyszerűen hatnak. Hiszen így többet érnek, mint az ideálok! A szerző pedig azt hiszi, hogy következetes és az ő következetessége magaslattáról minduntalan rendreutasítja és helyreigazítja Kantot. Nyíltan meg is mondja: „Igazuk van az angol és skót moralistáknak, midőn erkölcsi ösztönről beszélnek”. Ez úgy hangzik, mintha azt mondanám, hogy Hume skepticismusa szépen kiegészíti Kant apriorielméletét. Ha most kissé lapozgatunk a műben, nem egy gondatlan, egy elhamarkodott ítéletre akadunk. Pl. a 28. l. szerint a kereszténység az embert az isteni mindenhatósággal szemben oly jelentéktelen ponttá zsugorította össze, hogy elvesztette minden méltóságát. Ép az ellenkező igaz. A keresztény felfogás szerint Istennek minden egyes emberre van gondja és belsejének mivolta a legfontosabb ebben a tekintetben. Spinoza kritikája a 32—33. l. fölszínes. Voltairet, Diderot-t, Rousseaut, Holbachot és Lamettriet (mily, furcsa sorrend, az időrendben a legelső kerül a végére) egyformán a rombolás embereinek tekinteni: kritikátlan gondatlanság (52). Hogy Nagy Frigyes teljesen magáévá tette Lamettrie tanait (57), ráfogás. A *Système de la Nature* nem volt soha kedvelt olvasmány (I. Goethe: *Wahrheit und Dichtung*, I. köt.) és ezt úgy jelezni: *De* szívesen olvasták Voltaire és Rousseau műveit is, komikus. Voltairet és Rousseaut úgy olvasták mint még soha sehol könyveket nem olvastak, Holbach E. műve pedig szürke olvasmány volt, melyért senki sem lelkesedett. Nem szerencsés kifejezés azt mondani, hogy Kant az érzékiséget emberi mivoltunk legnagyobb ellenségének tekinti (99), mert érzékiség nélkül nincs ember. A sensualismus nem adja az érzékiségnek a prioritás pálmáját, mert a hol csak egy van, nincsen prioritás. Az értelem a szerző szerint csak elhalványodott érzékiség. Az értékítéletek változásáról szóló tétel nem világos (140). Hasonlóképp furcsán van kifejezve ez: „Az ember méltósága és értéke nem abban áll, hogy igazat mond, jót cselekszik és szépet produkál, hanem abban, hogy az igaz, a jó és szép értékét fölismeri, azt csudálni, abban gyönyörködni képes.” Így mondva, ez arculcsapása minden tényleges erkölcsi ítéletnek. Mindazonáltal Kant elismerését lelkes szavakba tudja hirdetni (200, 208). A Kant utáni ethika előadásában főleg Herbart ismertetése válik ki. Az idealismus jellemzésénél gúnyosan Isten interjúolását emlegetni, idéltlen phrasis. Hasonló az, hogy Fichte titkárja az Imperativusnak. Schellingről azt mondja, hogy *már* a Berlinben tartott előadásokban húzott a mysticismushoz. *Már?* Hiszen ezeket élte vége felé tartotta. Vakmerőség Schopenhauert utánozva Fichtét öntudatlan álomlátónak mondani, míg Hegel a tudatos szemfényvesztő benyomását teszi. Ez nem elég. Előadása a tánczó dervis szédülése, Lewis szavaival (254). Lotzet sem tárgyalja igazságosan, mert hiszen Lotze nélkül soha sem gondolt volna értékelméletre. De nem folytatjuk ezt a gyomlálást, nehogy azt a benyomást keltsük, mintha itt túlsok volna a gyom. A munka minden gyengesége mellett is értékes, alapos philosophiai műveltségre vall, csak nem az, amit az Akadémia várt és kívánt.

A 2. sz. pályamű, melynek jeligeje „Az erkölcsi törvény bennem . . .” Kant, kétségkívül a legkerekebb, a legérettebb mind a négy között. A 3. sz. pályaművel ellentétben mintegy Kant philosophiáján belül választja meg álláspontját és sokszor inkább apologia, commentár, mint kritikai történet; de nagy gonddal, szeretettel

és kritikai körültekintéssel végzi ezt a munkát, igen egységesen, következetesen viszi keresztül főgondolatát és becses segítséget nyújt Kant tanulmányozásában. Alapgondolata az, hogy Kant nem új erkölcsant akart adni, hanem az erkölcsiségnek mintegy ismeretanyagát, még pedig a transzcendentális módszer fonalán. T.i. Kant nem kérdezi, milyen az erkölcsiség tényleg, hogyan keletkezik és valósul meg, hanem hogy miért, és mely feltételek mellett érvényes. Ha Kant a maga etikáját a Gyakorlati Ész Kritikájában fejti ki, gyakorlati észben nem lélektani tehetség értendő, hanem a tiszta észnek az erkölcsiség megértésére vonatkozó praktikus funkciója, azaz, a mely szerepet játszik a tiszta ész mint theoretikus jellegű, az ismeret kritikájában, ugyanazt a szerepet viszi mint praktikus jellegű az erkölcsiség kritikájában (60). Ez mintegy programja a jól átgondolt és megcomponált vizsgálódásnak, melyet a mű első részében biztos gondolattal keresztülvisz a szerző. A gondolat ellen csak egy kifogásunk van. A szerző nem vette észre, hogy meg kellene vizsgálni, vajjon a transzcendentális módszernek ez az átvitele a gyakorlati térre jogosult-e. Ettől függ a kritikai állásfoglalás, azt a szerző nemcsak nem adja, hanem úgy mint Cohen, ezt az átvitelt, ezt az egyetemesítést a tr. módszernek oly természetesnek találja, mint maga Kant; kár, hogy ebből a szempontból nem foglalkozott bővebben a Tiszta Ítéleterő Kritikájával, a hol ez az átvitel ugyancsak különös eredményeket hozott létre. Azt sem akarom hallgatással mellőzni, hogy itt is sok az ismétlés, habár a vizsgálódás menete mindig világos marad. A tr. módszer mivoltát és fontosságát a szerző fényesen megvilágította. Alapgondolatának következetes érvényesítésével és keresztülvitelével a szerző világosan demonstrálja, hogy Kant etikájának formális jellegét kellett öltenie, továbbá, hogy Kant nem maradt következetes, majd a lélektan terére csapott át, majd a tárgytól idegen metafizikai speculációkba tévedt és a szerző iparkodik, habár nem mindig könnyű sikerrel, az egész Kant-féle etikát logisztikus módon értelmezni. De művének emez első részénél nem kevésbé tartalmas a második rész, a mely igazi finom megértéssel Kant hatását a német philosophiára igazolja. Taglalja Schiller, Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Herbart, Fries, Benecke és Schopenhauer erkölcsantát, kimutatja Kantnak ezekre tett döntő hatását, igen igazságos Fichte, Schelling és Hegel iránt, bár eléggé határozottan bírálja őket és itt is jól érvényesíti alapgondolatát, kimutatván, hogy miként tértek el ezek a tr. módszertől és mégis nem hiába dolgoztak, mert az ethika egyes mozzanatait kiemelték és Kant gondolatait új szempontokból világították meg. Kár, hogy a szerző a legújabb fejleményekre nem vetett ügyet, hogy legalább a továbbfejlődés irányait megjelölje. Kevés specialis tévedéseket találtam. A 15. lapon a mit a lélektanról mond, fölhozható a logika ellen is, itt tehát élesebb megokolásra van szükség. A transzcendentális nemcsak a quid iuris, hanem a quid factira is vonatkozik, tehát a 16. lapon ez értelemben javítandó. Hogy senki nem vonta kétségbe a math. és fizikai tételek egyetemességét, nem igaz, l. Hume, Mill, stb. Külön kiemelem mint előadásban és gondolatban egyaránt kitűnő fejezetet Kant etikájának logikai strukturáját (130).

Nem lehet kétség benne, hogy a négy mű közt ez a legjobb és föltétlenül megérdemli a jutalmat. De nem tagadhatjuk meg elismerésünket az említett III. és I. számú pályaműtől sem, még pedig a III. sz. mű számára ajánlunk dicséretet, az I. sz. számára pedig elismerést. Ha a megdicsért mű szerzője jelentkezik, jelígés levele fölbontandó.

Budapest, 1918 április 6.

Pauler Ákos l. t.

Alexander Bernát l. t.,
előadó.

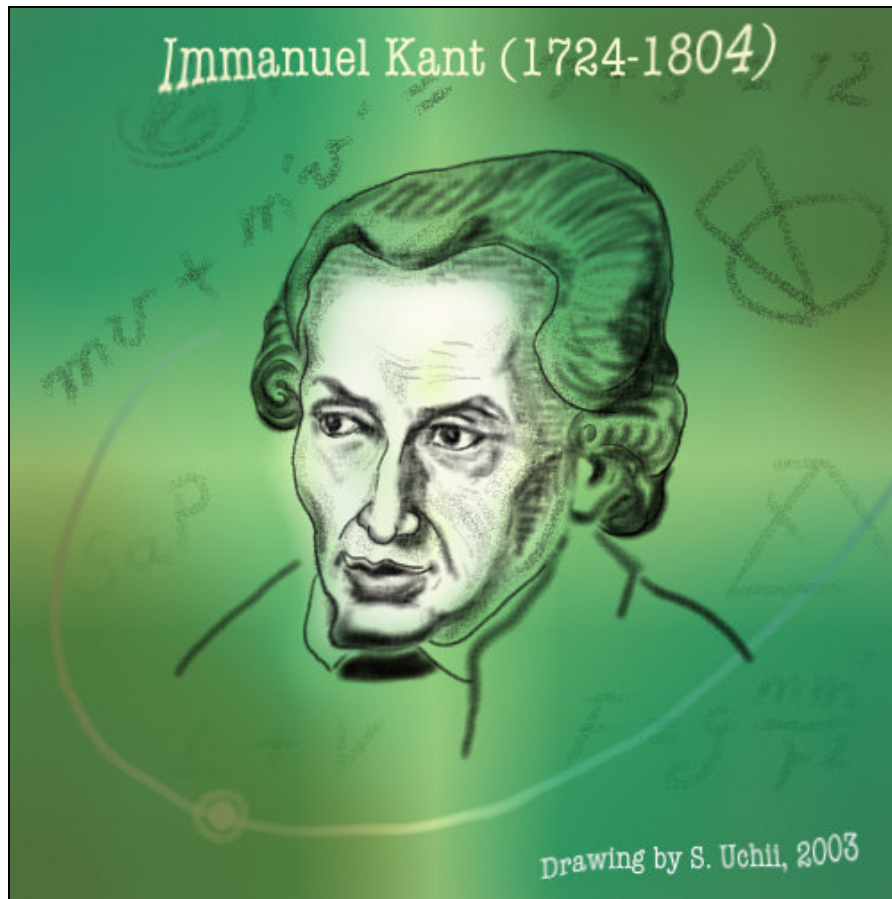
*

A nagygyűlés az osztály javaslatát elfogadta s a 2. számú „Az erkölcsi törvény bennem” jelígésű pályaműnek a jutalmat odaítélte. Szerzője — a felbontott jelígés levél szerint — *Bartók György* egyetemi tanár, Kolozsvár.

DR. BARTÓK GYÖRGY A GOROVE-DÍJ NYERTESE

Lapunk mostani rendkívüli helyzete miatt, főképp a nagy anyagtorlódás következtében csak most tudjuk kifejezni igaz örömünket afölött, hogy Dr. Bartók György kolozsvári egyetemi tanár, theol. fakultásunk volt kiváló növendéke, majd ép olyan kiváló professora, „*Kant etikája*” c. művével elnyerte a Magyar Tudományos Akadémia pályázatán a 100 aranyas Gorove-díjat. E tény csak külsőleges, de így is nagyjelentőségű megpecsételése annak az egyebűnne rég bizonyos másik ténynek, hogy Bartók György ma a magyar filozófiai irodalom művelői között a legelső sorban áll. Büszkeséggel köszöntjük őt és egyre jobban megteljesedő reménységgel nézünk ama kimaradhatatlan hatások elé, amelyeket munkájának gyümölcseiből a mi megébredő kálvinizmusunk szelleme is meríteni fog.

Forrás: *Református Szemle*. 1918. p. 259.



IMMANUEL KANT

(1724 — 1804)

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

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

TARTALOM

<i>A Kiadó előszava</i>	<i>III</i>
<i>Publisher's preface</i>	<i>V</i>
<i>Jelentés a Gorove-pályázatról</i>	<i>IX</i>
<i>Dr. Bartók György a Gorove-díj nyertese</i>	<i>XIII</i>
ELŐSZÓ	2
BEVEZETÉS	3
ELSŐ RÉSZ	
KANT ETIKÁJÁNAK ELŐADÁSA ÉS KRITIKAI MAGYARÁZATA	6
1. §. Kant filozófiájának kritikai szelleméről és a transzcendentálizmusról általában.....	7
2. §. Kant erkölcsfilozófiai nézetei működésének dogmatikus korszakában	10
3. §. Kant erkölcsfilozófiai álláspontja a Kritik der reinen Vernunft-ban.....	17
4. §. A teoretikus észnek viszonya a praktikus észhez.....	24
5. §. A filozófia rendszere; az etika helye ezen rendszer körében, fogalma és feladata	27
6. §. Az erkölcsi törvény kötelezősége	28
7. §. A kötelezőség metafizikai magyarázata; a kategorikus imperativus tana	32
8. §. Az akarat autonómiája és a szabadság	38
9. §. A kategorikus imperativus, illetve az apriori szintetikus-praktikus ítélet lehetősége	43
10. §. A tiszta praktikus ész tárgya és a legfőbb jó fogalma	47
11. §. A praktikus ész posztulátumai	50
12. §. Kant erkölcsfilozófiai felfogása az Opus Posthumumban	53
13. §. Kant etikájának logikai alkata.....	54
14. §. Kant tanának félremagyarázásai	58
15. §. Kant etikájának méltatása és bírálata	62
MÁSODIK RÉSZ	
KANT ETIKÁJÁNAK TÖRTÉNETI HATÁSA:	
A NÉMET IDEALIZMUS ERKÖLCSBÖLCSELETE	72
BEVEZETÉS	73
ELSŐ FEJEZET	
Kant etikájának első hatásai: Schiller és Jacobi	76
16. §. Schiller erkölcsstani felfogása	76
17. §. Jacobi erkölcsstana	80
MÁSODIK FEJEZET	
A német idealizmus nagy rendszerezői: a Fichte, Schelling és Hegel etikája	84
Általános jellemzés	84
18. §. Fichte etikája.....	86
19. §. Fichte etikájának kanti alapjai.....	95
20. §. Schelling etikája.....	99
21. §. Hegel etikája	103
22. §. A német idealizmus erkölcsstanáról általában.....	110
HARMADIK FEJEZET	
A romanticizmus erkölcsstana: Schleiermacher	112
Általános jellemzés	112
23. §. Schleiermacher erkölcsstana	113

NEGYEDIK FEJEZET

Az esztétikai realizmus erkölcstana: Herbart	117
Általános jellemzés	117
24. §. Herbart erkölcstana	118

ÖTÖDIK FEJEZET

A pszichologizmus erkölcstana: Fries és Beneke	121
Általános jellemzés	121
25. §. Fries erkölcstana	122
26. §. Beneke erkölcstana	123

HATODIK FEJEZET

A metafizikai pesszimizmus erkölcstana: Schopenhauer	126
Általános jellemzés	126
27. §. Schopenhauer erkölcstana	127

ÖSSZEFOGLALÁS	131
----------------------------	------------

In memoriam

Caroli Böhm

ELŐSZÓ

Ezt a munkát a Magyar Tudományos Akadémia 1918-ban a *Gorove*-díjjal tüntette ki. Az idő mostoha folyása lehetetlenné tette megjelenését. Most, hogy végre mégis csak napvilágot lát, őszinte és hálás köszönetemet sietek kifejezni a M. T. Akadémia és annak Filozófiai Bizottsága előtt, azért a jóindulatért, amellyel művem megjelenése iránt viseltetett.

Kant etikájára vonatkozó felfogásom az akadémiai kitüntetés óta lefolyt 12 év alatt sem változott és Kant etikájának történeti hatásait illetően is ugyanaz a véleményem ma is. Egyes részeket kibővítettem vagy másként fogalmaztam, de az Egészen nem változtattam semmit. A mű első fogalmazása óta eltűnt idő alatt is állandóan fogalmaztam, de az egészen nem változtattam semmit. Igyekezem szemmel tartani a reájuk vonatkozó irodalmat; úgy vélem azonban hogy nem merült fel egyetlen olyan mozzanat sem az irodalom terén, amely alapfelfogásom megváltoztatására méltán késztetett volna.

A mű, célját tekintve, első sorban nem a történet, hanem a rendszer szolgálatában áll: nem az volt célom, hogy részletekben elmerülve aprólékos történetet adjak, hanem az, hogy a logikai szálak és azok összefüggésének feltüntetése által hozzájáruljak Kant és a német idealizmus szellemi alkatának megismeréséhez. Ebben a tekintetben munkám teljes joggal tart igényt a szellemtörténeti jellegre. És pedig két okból: először, mert a német idealizmus szellemének bizonyos irányban való fejlődését tárja fel; másodsor, mert a szellem dialektikus kifejlésének folyamatát kíséri nyomon egy meghatározott korszak és meghatározott irány keretében. Az a kifejlés, amely az erkölcsiségnek bölcseleti felfogására nézve Kant tanában és ezen tan hatása alatt álló német idealizmus filozófiájában oly öntudatos világossággal tárul fel előttünk, ez a kifejlés a szellem lényegéből szükségképpen, dialektikai kényszerrel következik s éppen ezért a szellem történeti kialakulására nézve nem csekély fontosságú. Ez a szempont volt irányító fejtegetéseimre és ez a szempont az, amelyből fejtegetéseim megérthetők. A *Kant* bölcseletéből kiinduló logikai és dialektikai szálak átvonulnak a német idealizmus egész kialakult rendszerén, hogy ebben a termékeny rendszerben — *Hegel* nyelvén szólva — a szubjektív szellemet objektív formában jelentsék ki. Ezért e könyvben a hangsúly mindenütt a szellem szubstanciális alkatán van és a részletekre csak annyi fény esik, amennyi a szubstanciális alkat feltüntetése s megértése szempontjából okvetetlenül szükséges.

Ha ebből a szempontból tekinti könyvem a szíves olvasó, talán szabad lesz remélnem azt, hogy az erkölcsi anarchia mai idején némi szolgálatot tehetnek fejtegetéseim mindazok számára, akik meg vannak győződve arról, hogy a szellem értéke örök és a szellem ereje soha végleg le nem győzhető.

Ujszegeden, 1930. a Feltámadás ünnepén.

Bartók György

BEVEZETÉS

Kant Immanuel erkölcsfilozófiája a modern erkölcsbölcsélet történelmének kétségen kívül legfigyelemreméltóbb jelensége, amelyet megismernie és amely mellett vagy amely ellen állást foglalnia elutasíthatatlan kötelessége mindenkinek, aki az erkölcsiségnek lehetőségével, és lényegével, az erkölcsi élet nagy kérdéseinek végső alapjaival tisztába jönni akar. Ha Kant erkölcsfilozófiájának jelentőségét röviden összefoglalni akarjuk, azt mondhatjuk: Kant erkölcsfilozófiája az erkölcsiségnek az első igazán *bölcsészeti* megértése és első kísérlet az erkölcsi *önérték* lehetőségének kimutatására, ismeretelméleti-kritikai elemzésére.¹ A Kant előtti erkölcsfilozófia sem elégedett ugyan meg az erkölcsi tényeknek pusztá felsorolásával, hanem bizonyos álláspontonról tekintve, magyarázatukat is megkísérelte, de ez a magyarázat vagy metafizikai elveken nyugodott vagy pedig a lélektan schémáinak segítségével igyekezett a kérdések megoldására. A történet bizonyossága szerint úgy a metafizikának, mint a lélektanak útja és módszere elégtelen volt arra, hogy az erkölcsiségnek *lehetőségét* szigorú tudományos objektivitással kimutassa és az erkölcsi törvénynek kivételt nem tűrő *egyetemes érvényét* magyarázza. A metafizika és lélektan alapján lehetséges volt a már érvényben levő erkölcsi nézeteknek kodifikálása, rendszerezése, magyarázgatása, sőt lehetséges volt új etikáknak alkotása is, melyek által az erkölcsiség reformálásának útja egyengettetett, de nem volt lehetséges az érvényben levő erkölcsiség egyetemes érvényességének megoldása, ezen egyetemes érvény feltételeinek, az erkölcsi törvény aprioritásának kimutatása.

Ha Kant filozófiai fejlődését figyelemmel kísérjük, úgy fogjuk találni, hogy az ő ú.n. kritikai korszakát megelőző időből származó dolgozatai a praktika filozófia megértésének útját egyengették, sőt a metafizikára vonatkozó kutatásaira az indítást szinte kivétel nélkül etikai szempontok nyújtották. Hogy ezen időszak alatt keletkezett dolgozataiban az erkölcsiség felfogása miként jelentkezik, — erre nézve feleletet dolgozatunk későbbi folyamán fogunk keresni, de már itt szükséges reámutatnunk arra a tényre, hogy Kant filozófiai kutatásaira indítást erkölcsi problémák adnak. Ezeknek a kutatásoknak folyamán válik mind teljesebb és teljesebb mértékben világossá Kant előtt az, hogy a metafizika, abban az alakjában, a melyben akkor ismeretes és közkeletű volt, és azzal a módszerrel, amelynek alkalmazása abban az időben divatos volt, merőben alkalmatlan arra, hogy alapján a morális filozófiának igazságait megtalálni lehessen. „*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*” c. művében, a mely 1766-ban jelent meg, már egész határozottsággal látja a metafizikának hasznavehetetlenségét s ezen meggyőződésének következőleg ad kifejezést: „Laßt uns demnach alle lärmende Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Spekulation und der Sorge müssiger Köpfe überlassen. Sie sind uns in der Tat gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe vor oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden.” Különben is, folytatja tovább Kant a metafizikai, légben járó spekulációk elítélését, az emberi értelem sem eléggé szárnyas arra, hogy elozzlassa azokat a felhőket, a melyek a más világ titkait elfedik szemeink elől. S mivel másvilági sorsunk attól függ, hogy miként álltuk meg helyünket itt a földön, leghelyesebb, ha *Voltaire Candidjának* szavait követjük: Hadd legyünk a saját szerencsénk kovácsa, menjünk a kertbe és dolgozzunk.² Kantnak ezen szavai, a melyeket még tovább is idézhetnénk, elég világosan mutatják azt, hogy ő az erkölcsfilozófiának metafizikai megalapozását és a metafizika módszerével való megállapítását teljes mértékben hiú fáradozásnak tartja, mert maga a metafizika is ingatag alapokon épül fel, és spekulációi csak légüres buborékok.

A metafizika mellett, a mint már említettük, a *lélektan* az a másik filozófiai tan, a melyre a Kant előtti filozófia a maga erkölcsfilozófiái kutatásait építette. Különösen az angol-skót filozófusok műveiben találkozunk az erkölcsfilozófiának ezzel a lélektani megalapozásával és az erkölcsfilozófia kérdéseire a lélektan módszerének alkalmazásával. És Kantnak kritikai korát megelőző időből származó dolgozatai éppen az angol filozófiának hatását mutatják az erkölcsfilozófiái kérdések megoldására nézve elfoglalt álláspontjában; ő is a lélektan segítségéhez folyamodik valahányszor az erkölcsfilozófiát a metafizika

¹ Kant bölcséletére nézve általában és részleteiben v.ö. Bartók György *Kant* c. művével. Megjelent a mű 1925-ben Tordán, (Budapest, Studium bizománya.) [A művet megjelentettük elektronikusan a Bibliotheca Mikes International sorozatunkban 2005-ben, s a következő címről tölthető le: http://www.federatio.org/mikes_bibl.html — Mikes International Szerk.] — A nagy számú Kant-monográfiák közül legyen szabad itt Bruno *Bauch* könyvére felhívunk a figyelmet — *Immanuel Kant*. 3, kiadás Berlin és Leipzig. 1923. — amely világosan és mélyre ható elemzéssel tárgyalja Kant tanának minden problémáját.

² I.m. II. rész, 3-ik főszakasz. — Kant művének Cassirer-féle kiadását használom, amely már a berlini Akadémia kiadását is szem előtt tartja.

öleléséből kiszabadítani akarja. Kant is minduntalan az *erkölcsi érzésre* mutat rá, mint az erkölcsi igazságoknak és az erkölcsi törvénynek ki nem apadó kútfejére.³ Az 1765—1766 években látja ugyan, hogy *Shaftesbury*, *Hutcheson* és *Hume* a legtovább jutottak az erkölcsiség alapjának feltárásában, de azt is észre veszi, hogy kutatásaik bevégzetlenek és hiányosak.⁴ Kant már útban van a kritizmus felé: az *erkölcsiség* kérdéseinek tisztázása szorítja az *ismerés* kérdésének tisztázására. Kant készséggel ismeri el a praktikus észnek elsőségét és az erkölcsiség fenségét lelkesült szavakkal aposztrofálja, de dogmatikus korszakának vívódásai megtanítják arra, hogy úgy a metafizika, mint az etika nagy problémái csak az ismerés lehetőségének kimutatása, az ismerés és tapasztalás objektivitásának megállapítása után oldhatók meg. A míg ezek a kérdések, az ismerés lehetőségének és általános érvényének kérdése megoldva nincs, addig a metafizika csak légvárakat épít, a melyeket a skepticizmus szele minduntalan halomra dönt, s az emberiség gondolkozói erejük legjavát tékozzolják olyan kérdések megoldására, a melyeknek megoldása ez úton lehetetlen vállalkozás. Új módszerre volt tehát szükség, — ezt már jól látta Kant a berlini akadémiához benyújtott pályaművében is⁵, de ezt az új módszert csak 1781-ben fejtí ki a *Kritik der reinen Vernunft*-ban, a mely teljes joggal nevezhető a filozófia módszeréről írott fejtegetésnek.

Kant a *Kritik der reinen Vernunft* módszerét alkalmazván az erkölcsiség filozófiai megértésére, ez által az erkölcsiségnek éppen azt a kérdését sikerült megoldania, a melynek megoldásától függ tulajdonképpen az erkölcsiség lényegének és lehetőségének megismerése, — értjük az erkölcsi *kötelezőség*nek és az erkölcsi *szabadság*nak látszólag ellentétes problémáját. A Kant előtti erkölcsifilozófia sem hagyta figyelmen kívül a kötelezőség tényét és a kötelezőségeket lajstromának a régi etikákban se vége, se hossza, de ennek a kötelezőségnek az emberi ész természetében rejlő *lehetőségét* egyetlen bölcselet sem tette vizsgálat tárgyává. Az erkölcsi törvény részére mindenki követelte az elmaradhatatlan szankciót, de azt vagy valamely metafizikai régióban találta meg s ez által feláldozta az erkölcsiség autonómiáját, vagy az egyének boldogságában lelte föl, a mi által az erkölcsitan egészen alantas boldogságtanná süllyedt alá. A szabadság ténye is ott pompázott minden erkölcsifilozófiai disszertáció élén, de hogy ez a szabadság tulajdonképpen miben áll és értéke miben rejlik, — erre a döntő kérdésre feleletet hiába keresünk. Ha már most nem kapunk kielégítő feleletet sem a kötelezőség, sem a szabadság problémájára, miként remélhetnők e két fogalom látszólagos ellentétének kiegyenlítését? Pedig itt éppen az a kérdések kérdése, hogy a szabadsággal, az erkölcsi életnek éltető levegőjével, miként fér össze az erkölcsi törvény, a mely kötelez, és honnan meríti ez a törvény a kötelező erőt, ha az egyén a maga erkölcsisége által szabadságra van elhíva, sőt éppen a maga erkölcsisége által *van* elhíva a szabadságra? Látni való, hogy itt a kötelezőség fogalma és az erkölcsi törvény lehetősége követel első sorban magyarázatot és azután az erkölcsi szabadság helyes értelme állapítandó meg lehetőségének kimutatása által, hogy e két fogalomnak fényéből világosságot nyerjen az erkölcsifilozófia minden problémája. A lehetőség és az érvényesség kérdése mindig az *érték* kérdése lévén, azt mondhatjuk: az erkölcsiség filozófiai megértése éppenúgy, miként az ismeret és a tapasztalat lehetőségének, általános érvényének megértése nem a *quid facti*, hanem a *quid iuris* kérdésének felvetését, tüzetes kifejtését és elégséges megoldását követeli meg. E téren a *tényeknek*, megállapítása a feladatnak csak egyik részét képezi, mert hiszen a *quid iuris* kérdésének felvetése soha sem jelentheti a tényeknek tagadását vagy a tények felett való kételkedést, hanem ellenkezőleg, a mikor ezt a kérdést felvetjük, egyenesen követeljük a tényeknek létezését. A tények adva vannak és mi a tények ismeretének *lehetőségét* iparkodunk megállapítani, amikor ezen ismeret apriori feltételeit kutatjuk ki, és a kutatás középpontjába az *érvénynek* és *értéknek* igazolását állítjuk.

A Kant előtti erkölcsifilozófia rendszeren megelégedett a tényeknek konstataálásával, az egyes erkölcsi jelenségek és tünemények leírásával, erkölcsi érzéseknek elemzésével, de ezen tárgyak, jelenségek és érzések *értékességének* forrását s mérővesszőjét megtalálni, az erkölcsiség érvényességét felmutatni nem törekedett. Ezért bátran mondhatjuk azt, hogy a Kant előtti erkölcsifilozófia történeti — vévén e szót a maga tágabb értelmében — vagy metafizikai jelleggel bír, de teljesen nélkülözötte a kritizmusnak azt a szellemét, amely Kantnak módszerét ihlette, és tette uralkodóvá az erkölcsifilozófia terén is. A Kant egész filozófiai munkásságát átható *kritizmusnak* szelleme és e szellemből fakadó ún. *transzcendentális módszer*, — e

³ V.ö. különösen „*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*” c. művének idevágó fejtegetéseit. (1764.)

⁴ *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen*. (1765—66.) Cassirer-féle kiadás II. k. 325—6. l.

⁵ *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. (1763.) — Cassirer-kiadás II. k. 173. s k. lapok.

két tényező vezet az erkölcsfilozófia megoldásában azokra az eredményekre, a melyek a Kant erkölcsbölcsletét a szó legnemesebb és legigazibb jelentésében *történelmi értékűvé* teszik.⁶

Kant erkölcsfilozófiájának történelmi értékűsége nyilvánul meg abban a mély hatásban, amelyet ez az etika főleg a német idealizmus nagy alakjainak életére, erkölcsi felfogására és erkölcsfilozófiai álláspontjának kialakulására kétség kívül gyakorolt. A Kant erkölcsfilozófiája széles körökben tette öntudatosá azt a meggyőződést, a mely eddig mintegy öntudatlanul, ösztönszerűleg élt a lelkekben és hatott a cselekvés terén, azt a meggyőződést u.i., hogy igazi értéke, önértéke csak annak a cselekedetnek van, a mely öntudatból, szabadon folyik, és szem előtt megvalósítandó célul csak a kötelességet tartja. Kant erkölcsfilozófiája szigorú módszerrel állapította meg, hogy az erkölcsi törvény csupán ilyen feltételek mellett lehet, következésképpen csak ilyen feltételek mellett is értékes. A ki ezen feltételeket tagadja, az tagadni fogja egyszersmind az erkölcsi törvénynek érvényét és lehetőségét is, a nélkül azonban, hogy ez által felszabadultnak érezhetné magát az erkölcsi törvény alól, a melynek egyetemes érvényűségét s objektivitását Kant végérvényesen kimutatta. A kötelesség etikája eleitől fogva ott élt a német népnek szellemében, de teljes öntudatra csak Kant által jutott, aki éppen erkölcsfilozófiája révén lett első sorban a német népnek, de azután az egész emberiségnek *nevelőjévé*. Az erkölcsiség többé nem pusztán agyrem, amely egyének tetszésének van alávetve, és nem is emberi csinálmány, amely a társas életnek, boldogságnak pompás eszköze, hanem *az emberi szellem mélyén gyökerező egyetemes funkció*, amelynek törvénye objektív, általános érvényű, tér és idő korlátai fölött álló.

Kant erkölcsfilozófiája mélyeséges hatást gyakorolt a német erkölcsbölcslet nagy alakjaira és művelőire is, akik immár képtelenek voltak a transzcendentálizmus eredményei mellett behunyt szemmel haladni el, és akik igen sokszor más módszer segítségével, más úton ugyanazon eredményekre jutottak, mint a nagy königsbergi filozófus. A német idealizmus képviselői egytől-egyig Kant alapgondolatait ragadják meg és ezek az alapgondolatok át-átvillannak a különböző rendszereknek azokban a részeiben is, amelyek határozottan eltérnek Kant formulázásaitól, de amelyekben mégis ugyanazon szellem él, amely szellemből fakadt Kantnak egész munkássága. A Kant utáni erkölcsfilozófia legnagyobb alkotásai Kant hatását mutatják s ez a hatás napjaink erkölcsfilozófiájában is élénken tükröződik vissza mindazokban az erkölcsbölcsleteti kutatásokban, amelyek minden tekintet és külső hatalomtól elvonatkozva, az erkölcsiségnek filozófiai megértését tűzik ki céljukul.

Kant etikájáról és annak történelmi hatásáról akarván szólni, tárgyalásunk önként fog két önálló részre oszlani. *Az első rész Kant etikáját* teszi tüzetes vizsgálat és magyarázat tárgyává; *a második rész* pedig azokról a *hatásokról* fog számot adni, amelyek a német filozófia történetében Kant etikájának nyomán keletkeztek.

⁶ A német idealizmus bölcsletének legújabb történetírója, *Kroner*, Kant döntő hatását az erkölcsfilozófia terén éppen abban látja, hogy ő az etikai gondolkodást elválasztotta a metafizikai gondolkozástól s ezáltal megeremtette az erkölcsi öneszmélés önállóságát. — v.ö. *Richard Kroner: Von Kant bis Hegel*. 1921. Tübingen. I. k. 166. l.

ELSŐ RÉSZ

KANT ETIKÁJÁNAK ELŐADÁSA ÉS KRITIKAI MAGYARÁZATA

1. §. Kant filozófiájának kritikai szelleméről és a transzcendentálizmusról általában

Kant erkölcsfilozófiai kutatásai, — amint már a Bevezetésben röviden reámutattunk, — annak a kritikai transzcendentálizmusnak talajából nőnek ki, amely a maga teljes értékében mutatkozik és érvényesül Kant első kritikai művében, a *Kritik der reinen Vernunft*-ban. Ezért szükséges lesz első sorban a transzcendentálizmus lényegével tisztába jönnünk, hogy ezáltal behatolhassunk abba a szellembé, amely Kant egész filozófiáját s tehát etikáját is élteni. Természetesen, — nem Kant ismeretlenségének előadása lévén célunk — meg kell elégednünk azzal, hogy a transzcendentálizmusnak jellegét fő vonásaiban rajzoljuk, mellőzve mindazokat a részleteket, amelyek a lényegét sem nem érintik, sem nem magyarázzák.

Kant korának közkeletű felfogása szerint, amelyet még ma is oszt a naiv gondolkodás, az ismerés, vonatkozzék bármilyen természetű és jellegű tárgyra, mindig ezen tárgy szerint igazodik. Az ismeret akkor leszen igazgá, amikor sikerült oly tökéletesen igazodni a maga tárgya után, hogy azt teljességgel fedi, azzal minden egyes kis részletében eltérés nélkül megegyezik. Kant a *Kritik der reinen Vernunft*-ban előadott transzcendentálizmusa által ezt a felfogást gyökeresen felforgatva, abból az alapmeggyőződésből indul ki, hogy nem az ismeret igazodik a tárgy szerint, hanem éppen megfordítva, a tárgynak *kell* igazodnia az ismerés szerint. Kant „kopernikusi tette” tehát abban áll, hogy megkísérlette vajjon nem jutunk-e tovább a filozófia problémáinak megoldásában, felvévén azt, hogy a tárgyaknak kell igazodniuk a mi ismereteink szerint. Ez a kopernikusi tett előfeltétele és alapja a transzcendentális kutatásnak, amely első sorban éppen azt emeli ki, hogy nem a tárgy határozza meg a gondolkodást, hanem a gondolkodás a tárgyat, amit legfeltűnőbb módon a matematika bizonyít. A természettudomány is annak köszönheti a maga bámulatra méltó haladását és senki által kétségbe nem vonható exaktségát, hogy e tudomány klasszikus művelői mindig meg voltak győződve arról, hogy az ész csak azt fogja föl és látja be, amit ő maga hozott létre.⁷ Az ész a maga elveivel állandó törvények szerint halad és jár el, mintegy kényszerítvén a természetet arra, hogy feleletet adjon az ő kérdéseire s nem túrvén azt, hogy a természet csak járszalagon vezesse. Az ész — úgymond Kant — tanul ugyan a természettől, de nem úgy, mint a tanuló, akinek beszélhet tanítója azt, amit éppen akar, hanem mint a bíró, aki kényszeríti a tanúkat, hogy azokra a kérdésekre feleljenek, amelyeket ő ad fel nekik. Így tehát teljesen helytelen úton bolyong azoknak nézete, akik azt hiszik és tanítják, hogy a tapasztalás egy készenlévő és adott valami, amely az ismerés tárgyat minden fáradságunk nélkül adja nekünk. A tárgyat a gondolkodás hozza létre, mert az észnek elemei nélkül, az ún. tapasztalás által nyújtott „adatok” mindig teljesen ismeretlenek maradnak számunkra.

A transzcendentálizmus már most ebből a meggyőződésből indulva ki nem vonatkozik az ismeretnek különböző megadott tárgyára, vagy ezen tárgyak valamelyik fajtájára, hanem azon apriori ismeretekkel foglalkozik, amelyek a tárgytól függetlenül már a tapasztalás előtt adva vannak. Kant a *Kritik der reinen Vernunft* bevezetésében a transzcendentális ismeretnek következő meghatározását adja: „minden olyan ismeretet transzcendentálisnak nevezek, amely nem annyira tárgyakkal, mint a tárgyakról való ismeretfajtánkkal, amennyiben ez az ismeret apriori lehetséges, általában foglalkozik”.⁸ E definícióban különös figyelmet érdemelnek a következő kifejezések: „nem a tárgyakkal”, „a tárgyakról ... általában”, „ismeretfajtánkkal, amennyiben ez apriori lehetséges”. Az idézett kifejezések kellő megértése után fel fog tárulni előttünk a transzcendentálizmus valódi jelentése.⁹

A meghatározásnak „nem a tárgyakkal” kifejezése által arra mutat rá Kant, hogy a transzcendentálizmus vizsgálata nem irányul a tapasztalásnak és az ismerésnek „egyes” tárgyaira, vagy más szavakkal, a transzcendentálizmus nem azt kutatja, hogy vajjon az „egyes” tárgyak megismerése miképpen megy végbe, az „egyes” tárgyak pontos és megbízható ismerete miként nyerhető. Erre a kérdésre megadják a feleletet

⁷ *Kritik der reinen Vernunft* előszava a 2-ik kiadáshoz. XIII. I.

⁸ I.m. 25. I. E dolgozat írója is a Kr. d. r. Vernunft II. kiadására hivatkozik idézeteiben.

⁹ A transzcendentális filozófia lényegére, problémáira és módszereire nézve v.ö. a szerző fejtegetéseit Kantról szóló művének 18. s köv. lapjain. Torda 1925. [Az elektronikus kiadásban a 10. s köv. lapok. — Mikes International Szerk.] — A Kant kriticismusának lényegét rövidre fogva tárgyalja *Kant emlékezete* c. értekezésem. (Az Athenaeum 1924. évi 4—6. füzetében.) Világos és mélyenjáró *Tankó Béla: A transzcendentális filozófia eszménye* c. tanulmánya. Athenaeum 23. évf. 1. és köv. füz. (1914.) Ugyancsak *Tankó B.* foglalkozik szisztematológiai és értéktani állásponttról Kant vallásbölcseletével: *Kant vallásfilozófiája*. Athenaeum 1915, és 1916. (Különlenyomat alakjában is.)

azok a tudományok, amelyeknek feladata ezeknek az „egyes” tárgyakra megismerése. A transzcendentálizmus tehát nem az „egyes” tárgyakkal, azoknak ismeretével foglalkozik, hanem a tárgyakkal „általában” vagy egy pontosabb kifejezést használva „a tárggyal”. A transzcendentálizmust nem az érdekli, hogy vajon az ismerés különböző tárgyairól való ismeretünkhöz miként jutunk hozzá, hanem az, hogy *mi az ismeret tárgya általában?*

A meghatározásnak harmadik, kiemelt kifejezése: „ismeretfajtánkkal, amennyiben ez apriori lehetséges” a transzcendentálizmust az apriori ismeretfajtaival hozza oly szorosan kapcsolatba, hogy egyenesen erre az ismeretfajta vonatkoztatja a transzcendentálizmust, egyben különböztetve is a „transzcendentális” és az „apriori” jelzők között. A transzcendentálizmus a tárgynak lehetőségét kutatja és azokat a feltételeket akarja felmutatni, amelyek a tárgynak lehetőségét biztosítják; de a transzcendentálizmus a tárgyat kifejezés értelmében az apriori ismeretfajta is vonatkozik, amely két tényből már most következik az, hogy az apriori ismeretfajta feltételei egyszersmind „a” tárgynak feltételei is, azaz „a” tárgy és az „apriori” ismeretfeltételek között a legszorosabb kapcsolat áll fenn. Tudnunk kell azonban, hogy amikor Kant az ismeret apriori elemeiről vagy feltételeiről beszél, az apriori kifejezést soha sem használja *lélektani*, hanem szigorúan logikai értelemben.¹⁰ Ezek a logikai értelemben vett apriori feltételek pedig egészen bizonyosan léteznek és adva vannak, mert különben a tapasztalás kénytelen lenne minden szabályát és törvényét ismét csak empirikusan, azaz aposteriori állapítani meg, s ezáltal önmagát tenné lehetetlenné. Az aposterioritás u.i. általános érvényt és szükségszerűséget magába nem zár s következőleg a csak aposteriori szabályokra, tapasztalásból elvont törvényekre támaszkodó tapasztalat nem bírna sem szükségszerűséggel, sem általános érvénnyel. *Igazi általánosság és szigorú szükségszerűség az ismeret a priori elemeiből folyik; aki tehát ezt a szükségszerűséget és általánosságot megokolni, azaz a tárgy lehetőségét kimutatni akarja, az ismeret apriori elemeinek kutatására van utalva.* Az ismeretnek ezek az apriori elemei pedig csak az emberi észből fakadhatnak, amely logikai, transzcendentális értelemben véve nem is egyéb, mint az ismeret elvének, törvényeinek összessége. Ezeket az apriori elemeket nem a tapasztalatnak adatai közül választjuk ki és illesztjük bele az ismeret tárgyába, hanem mi magunk helyezük bele a tárgyba, amely ezen elemek beillesztése által lesz tárggyá csupán. Az apriori elemek tehát nem kívülről, hanem belőlünk kerülnek bele a tárgyba és teszik azt tárggyá, a róla való ismeretet pedig objektívvé, amely többé nem csak az alanya nézve bír érvénnyel, hanem szükségszerű és általánosan érvényes. A transzcendentálizmus ezekre az apriori elemekre, feltételekre, elvekre vonatkoztató, nem azt vizsgálja, ami a tapasztaláson *felül* van, hanem azt, ami a tapasztalás *előtt*. Azaz: a transzcendentálizmus nem a metafizika ingatag talaján jár és nem a légtüres térben bolyong, amiért is jól megkülönböztetendő a *transzcendentizmusról*. Erre maga Kant nyomatékosan figyelmeztet egyik jegyzetében, ahol a transzcendens jelzőt az immanens jelzővel állítja szembe: amíg emez a tapasztalás talaján marad, addig amaz a tapasztalás fölé emelkedik.¹¹

A transzcendentálizmus ezek szerint nem a tárgyakra, hanem a tárgyról való apriori ismeretre vonatkozik. Az aprioritásnak kérdése egészen világos ott, ahol *analitikus ítéletekről* van szó, amelyek u.i. csak elemzik a szóban forgó fogalmat, ezen fogalom valamely jegyét tévén az ítéletnek állítmányává. Egészen másként áll a dolog azonban az ú.n. *apriori szintetikus ítéleteknél*, amelyekben éppen azt kell megmagyaráznunk, hogy az egyes jegyeknek összekapcsolását mely alapon és miféle joggal hajtjuk végre, mert hiszen ezen ítéletben nem valamely fogalomnak felbontásáról, sem valamely tapasztalás által adott két jegynek utólagos összekapcsolásáról, hanem az adott fogalmakon túl menve, minden tapasztalás mellőzésével, egy másik fogalomnak bevonásáról van szó, amelyet az adott fogalommal apriori kapcsolunk. Ez az eset abban az ítéletben, amelyet itt Kant például idéz: „mindennek, ami történik, megvan a maga oka.” A kérdés itt az, hogy miféle alapon és miféle jognál fogva hajtottam én végre a történésnek és az okságnak kapcsolatát ebben az apriori szintetikus ítéletben? Vagy Kant szavaival élve, a probléma így fejezhető ki: *miként lehetségesek az apriori szintetikus ítéletek?* Ezeknek az ítéleteknek lehetőségétől a tapasztalásnak lehetősége függ, mert apriori szintetikus ítélet nélkül nincs tapasztalás. Amelyek tehát ezen apriori szintetikus ítéleteknek feltételei, ugyanazok lesznek a tapasztalásnak feltételei is; amely feltételektől függ

¹⁰ Erre nyomatékosan figyelmeztet *Rickert is Kant als Philosoph der modernen Kultur. — Ein geschichtsphilosophischer Versuch.* c. művében. Tübingen 1924. — R. szerint Kant a Kr. d. r. V.-ban egy új világot fedezett fel és ez a világ az apriori birodalma. Ámde nem szabad ezt az apriorit sem pszichológiai, sem metafizikai, hanem pusztán logikai értelemben venni. — 4. s k. lapokon. — V.ö. *Varga Sándor: A transzcendentális deductio Kantnál. — Bevezetés Kant philosophiájába* c. értekezésének fejtegetéseivel. (A szegedi egyetem *Acta Litterarum et scientiarum* filozófiai szekciójának I. kötet 4. füzet. 1926.) [A mű megjelent elektronikusan 2005-ben a Mikes International kiadásában s a következő címről tölthető le: http://www.federatio.org/mikes_bibl.html — Mikes International Szerk.]

¹¹ *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik.* III. Th. Anhang. Cassirer-féle kiadás 4. kötet 129. l. jegyzet.

ezen ítéleteknek lehetősége, ugyanazon feltételektől függ a tapasztalásnak is lehetősége. De sőt még tovább kell mennünk, és az ismeretnek s tárgynak korrelációját szem előtt tartván, azt kell állítanunk, hogy az apriori szintetikus ítéleteknek feltételei, nemcsak a „tapasztalásnak általában” feltételei, hanem feltételei egyúttal a tapasztalás tárgyának is, mert hiszen, amint fejtegetésünk legelején láttuk, nem az ismeret igazodik a tárgy szerint, hanem megfordítva, a tárgy igazodik az ismeret szerint.

Az apriori szintetikus ítéletek s a tapasztalás lehetőségének feltételei apriori jelleggel bírván, csak az emberi észből származhatnak és nem is mások, mint ennek az észnek elvei, törvényei, szabályai, amelyek szerint a „tárgy”-nak igazodnia kell. A transzcendentálizmus értelmében a „dolog” az észnek feltételei, az észnek törvényei, az észnek elvei mellett lesz „tárggyá” s a tárgyról való ismeret tárgyassá, objektívvé. A transzcendentálizmus — amelynek lényegét feltárni óhajtottuk, — az ész ezen elveit, törvényeit, a tapasztalásnak és a tapasztalás vagy ismeret tárgyának lehetőségét, e lehetőségnek az ész elveiben, törvényeiben adott feltételeit kutatja.

A transzcendentálizmusnak itt adott jelentéséből már most két fontos és figyelemreméltó tény következik. Az *egyik tény* ez: az ismeret általános érvényének és szigorú szükségszerűségének megállapítására nemcsak a metafizika, hanem a *pszichológia* is elégtelen. A *másik tény* pedig így fejezhető ki: a transzcendentálizmus, az ismeret terén a quid iuris kérdésére keresvén feleletet, merőben *érték*-jelleggel bír. A transzcendentálizmus lényegének teljes megismerése szempontjából a két tényt szükséges egészen röviden a következőkben leszögezni.

A transzcendentálizmus, amint láttuk és bővebben ki is fejtettük, az ismerésnek lehetőségét kutatja, amiből szükségképpen következik, hogy szerepét a pszichológia, a maga erőinek és jellegének lelkiismeretes mérlegelése után, nem vállalhatja. A pszichológia u.i. amikor a lelki élet tüneteit vizsgálja, már bizonyos kategóriákkal operál, amely kategóriák segítségével *megismerni* akar és feladatát elvégezvén, tényleg *ismerést* végzett. Ennek az általa végzett *ismerésnek* lehetőségét és feltételeit kutatja a transzcendentálizmus, amely éppen azoknak a kategóriáknak érvényességét és objektivitását állapítja meg, amelyeknek segítségével és igénybevételével törekedik a lélektan a maga tárgyának ismeretére. Ha pedig a lélektan ezekre a kategóriákra a maga munkájánál reá van szorulva, akkor egészen természetes dolog, hogy azoknak lehetőségét és általános érvényét kimutatni képtelen. A lélektan a lelki élet tüneteit magyarázván, összefüggésüket kimutatván, folyamatait leírván, már *léte*t állapít meg, pedig ez a lét csak a megismerés által konstátálható; a megismerés *érvénye* pedig kimutatandó, amit a transzcendentálizmus végez, megelőzván a lélektan minden kutatását s egyszersmind jogalapot adván a lélektani megismerésnek, mint az ismerés egyik fajtájának. Tovább menve, a lélektani ismerés éppúgy, mint az ismerésnek minden fajtája, feltételezi a *tudatnak* létezését, a tudat feltételeinek érvényességét; a tudat feltételeit, alapjait pedig a transzcendentálizmus kutatja, amelynek alapmeggyőződése éppen az, hogy a tudat, amelyet nevezhetünk Én-nek is, már apriori adva van a maga elemeivel és funkcióival együtt. Ez az apriori adott tudat feltétele minden tudásnak s ennek a tudásnak ismeretét a transzcendentális filozófia nyújtja.

A pszichológia, bármily eszközökkel is igyekezzék feladatát megoldani, már természetében fekvő korlátozottságánál fogva, csak arra képes és csak arra hivatott, hogy a lelki életnek külső *burkát* írja le, de ezen lelki élet által megvalósult *tartalom* ismeretlen fog maradni előtte minden időkből. A pszichológia a quid iuris kérdésére hiába keres feleletet, de a quid facti problémája az ő hatáskörén belül esik. Az *ismerés lélektanának* megállapítása a pszichológia eszközeivel történik, de az *ismerés érvénytana* csak a transzcendentálizmus módszerével állapítható meg. Leírhattuk és megállapíthattuk bár az ismerésnek legapróbb részleteit, ezáltal az ismeretnek *érvényét* még nem mutattuk fel. Az érvény problémája mindig érték-probléma; az érték-probléma pedig a pszichológia útján csak fél megoldást nyerhet.

A második tény az elsőből önkényt következik: *a transzcendentálizmus értékjelleggel bír, a „transzcendentális” pedig értékfogalom.* Már maga az a körülmény, hogy a transzcendentális ismeret az apriorira vonatkozik, meghatározza a transzcendentálizmusnak érték jellegét. Az aprioritás u.i. miután nem lélektani értelemben veendő, hanem kritikai, logikai jelentésében, már maga is értékkülönbséget fejez ki: az ismerés apriori elemeit, amelyeket mi viszünk bele a tapasztalás adataiba s tesszük azokat az ismerésnek tárgyává, elsőség illeti meg minden olyan elem fölött, amelyeket aposteriori, a tapasztalásból vontunk el. Az ismeret értékének forrásai valójában éppen ezek az apriori elemek, amelyek által az ismeret általános érvényűvé, szükségszerűvé és objektívvé, azaz logikailag értékessé válik. Mindenütt tehát, ahol ezen apriori elemeknek feltárásáról van szó, ahol a transzcendentálizmus módszerét alkalmazzuk, ott értéktani kutatásokat végzünk és a tényeknek végső alapjait akarjuk feltárni. *A transzcendentálizmus kritikai természetéből következik, hogy módszere a lélektanétól merőben idegen és jellege, az érvényre vonatkozó vizsgálatait által, axiológiai.*

A transzcendentális és pszichológiai módszer között levő különbségeknek, lényegbevágó eltéréseknek, a két módszer jogos igényeinek tüzetes feltüntetése nem tartozik feladatunk körébe. Nem kell ex thesi fejtegetnünk azt a kérdést sem, hogy milyen viszony áll fenn a quid facti és quid iuris, a ténylegesség és az érvény, a tény és az érték kérdése között. A transzcendentálisnak e §-ban adott magyarázata, lényegének feltüntetése, bármily vázlatos is, mégis teljesen elégséges annak megértésére, hogy milyen természetű az a szellem, amely forrása Kant egész filozófiai munkásságának, ismeretelméleti és ethikai kutatásainak egyaránt. A *Kritik der reinen Vernunft* fejtegetései egy tiszta logikának lehetőségét mutatták föl; a *Kritik der praktischen Vernunft*, valamint a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* annak a kérdésnek megoldását tűzik ki célul, hogy miként lehetséges a tiszta ethika. A *Kritik der reinen Vernunft* a természeti világ tárgyaira vonatkozó ismeretünket, azaz ítéleteinket vizsgálja, felmutatván ezen ítéleteknek lehetőségét; a *Kritik der praktischen Vernunft* pedig azokat az ítéleteket teszi vizsgálatnak tárgyává, amelyek az *erkölcsi* világra, az erkölcsi életre, röviden, az *erkölcsiségre* vonatkoznak. A *Kritik der reinen Vernunft* a kritikai transzcendentális szellemében az ismeret apriori elemeit és elveit állapítja meg, azokat az elveket és elemeket, amelyek az ismeret lehetőségének feltételei; a *Kritik der praktischen Vernunft* pedig az erkölcsiségnek apriori elemeit és elveit tünteti föl, azokat az elveket és elemeket, amelyek az erkölcsi törvény lehetőségének feltételei. A transzcendentális bölcselet legmélyén fakad végül a *Kritik der Urteilskraft*, Kantnak legéletteljesebb és eredményekben is csodálatos műve, amely a kriticismus módszerét alkalmazza a természet *organikus* és az ember *művészi* alkotásainak megértésére. Ebben a műben alakul ki teljes egészébe Kant világfelfogása, amelyben a teoretikus „van” mellett a praktikus „kell” viszi a főszerepet, sőt jut túlsúlyra olykor-olykor a pusztán ténylegességet megállapító ítéletek felett.

A *Kritik der praktischen Vernunft* problematikája, mely merőben a transzcendentális alapjából nő ki, eo ipso kizárja az erkölcsfilozófiának úgy metafizikai, mint lélektani feldolgozását, amely a Kant előtti bölcseletben majdnem kizárólagos volt. A transzcendentális erkölcsfilozófiájában nincs szó sem tapasztalatfeletti tételeknek a tapasztalatra való alkalmazásáról, sem a ténymegállapítás alapján egyetemes érvényt igénylő „törvény”-nek felállításáról. Kant etikája nem is új erkölcsiséget hirdet, hanem a teoretikus filozófia vizsgálati módszerét alkalmazván a praktikus filozófiára is, az erkölcsiségnek végső alapjait, az erkölcsi törvénynek és megítélésnek lehetőségét mutatja ki. Amiként különbséget tesz Kant az alkalmazott logika és a tiszta logika között, azonképpen különbözteti meg az alkalmazott etikát a tiszta etikától. Az alkalmazott ethika a pszichológia vagy Kant szerint, az antropológia alapjára helyezkedik el s mindig szem előtt tartja azt a tényt is, hogy milyen *valóban* az ember; ezt az empirikus etikát a tiszta etikának, az *erkölcsök metafizikájának* kell megelőznie és azt kell felmutatnia, hogy az erkölcsi törvény miként lehetséges, általános érvényének és szükségszerűségének feltételei melyek? Eként nyer polgárjogot a transzcendentális módszer a praktikus filozófia, közelebről az etika terén is, új utat tűzvé ki a vizsgálat számára és új eredményeket állapítva meg az erkölcsiség megismerésének mezején.

Mielőtt azonban Kant transzcendentális, kritikai erkölcsfilozófiájának előadására térnénk, meg kell ismerkednünk azzal a fejlődéssel, amelyen Kant erkölcsfilozófiai felfogása, az erkölcsiség forrására, kritériumára vonatkozó nézetei a *Kritik der reinen Vernunft* megjelenéséig, átmentek.

2. §. Kant erkölcsfilozófiai nézetei működésének dogmatikus korszakában

Ha Kant ú.n. dogmatikus korszakából eredő filozófiai értekezéseit figyelemmel vizsgáljuk, úgy fogjuk találni, hogy az érzékiség és az ész ellentétének nagy fontossága már igen korán foglalkoztatja gondolkozását, amely az erkölcsiségnek lehetőségét később éppen e két elv meglételében keresi és találja meg. Ez az ellentét már világosan követeli elismertetését az *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755.) fejtegetéseiben. Ezen értekezés II. részében azt tanítja Kant, hogy az ésszel felruházott embernek tökéletességét az anyag korlátozza, mert a szellemi lénynek szabadsága elé korlátokat állít. A tunya és ellentálló anyag a tevékenység szabadságának, a dolgokról szerzett képzeink és érzeteink világosságának nagy akadály, mely akadályt tőle telhetőleg legyőzni és megsemmisíteni az észnek feladata.¹² És arról is szilárdul meg van győződve Kant, hogy az ész ezt a kötelességét az emberek igen csekély számánál teljesíti, mert ha az emberek legtöbbszörének életét tekintjük — úgymond Kant — ez a

¹² V.ö. idézett mű II. Th. Siebentes Hauptstück. – Cassirer-féle kiadásban I. kt. 333. s köv. I.

kreatúra arra látszik teremtve, hogy mint egy növény, nedvet szívjon föl magába, nőjön, nemét tovább plántálja, végül elvénujljon és meghaljon. Az a tehetség, amely az elvont fogalmakat egybeköti és belátásának ereje által uralkodik a szenvedélyek hajlama fölött, igen későn fejlődik ki, sőt igen sok embernél élete végén is hiába keressük ezt a tehetséget, mert az nem uralkodik a szenvedélyeken, hanem ellenkezőleg, szolgál azoknak. Ebből már most az következik, hogy minden teremtmények között az ember éri el legkevésbé életének célját, mert kitűnő tehetségeit oly szándékok megvalósítására használja, amelyeket a többi teremtmények sokkal csekélyebb tehetségekkel és mégis sokkal biztosabban és illedelmesebben képesek megvalósítani. Az ember ezen mélységes súlyedésének okát annak az anyagnak durvaságában keresi, amelybe az ő szellemi része rejtve van; ezen durvaság miatt képtelen az ész az érzékiségnek fölébe kerülni. Az észnek fáradozásai, a fogalmak felderítésére, olyan napsütéshez hasonlók, amelynek derűjét vastag fellegek minduntalan megszakítják és elhomályosítják. Az ember gondolkozásának restsége, a durva anyagtól való függésünknek következménye, és forrása nemcsak a bűnnek, hanem a tévedésnek is.¹³ Mindezeknek alapján felveti Kant a kérdést: „Gehörnt nicht ein gewisser Mittelstand zwischen der Weisheit und Unvernunft zu der unglücklichen Fähigkeit sündigen zu können?”¹⁴ E kérdésben mintha a *Kritik der praktischen Vernunft* szavait hallanók, amelyek szerint az ember hacsak észlány volna, felesleges lenne reánézve az erkölcsi törvény, mert akkor magától értetődőleg csak a jót cselekedné; ha pedig csak *érzéki* lény lenne az ember, az erkölcsi törvény hiábavaló volna, mert az erkölcsinek képzele nem élne benne.

Az *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* c. értekezésével egy évben, 1755-ben, jelenik meg Kantnak egy latin nyelvű értekezése *Principiorum primorum cognitionis Metaphysicae nova dilucidatio* cím alatt, amelyben a szabadság kérdésének tárgyalásával találkozunk, még pedig determinisztikus értelemben. Kant ebben az értekezésében is, miként az *Allgemeine Naturgeschichte...* fejtegetéseiben a Leibniz vagy pontosabban a Leibniz-Wolff filozófiájának hatása alatt áll.¹⁵ A *Nova dilucidatio*-ban Kant *Crusius* leipzig-i tanár felfogásával szemben annak a meggyőződésének ad kifejezést, hogy amiként a fizikai folyamatok, aként az emberi cselekedetek is determinálva vannak.¹⁶ Mert bármi is történik, — úgymond Kant — másként nem történhetik, csak úgy, ha van megelőző, meghatározó oka. A fizikai folyamatok és az ú.n. szabad cselekvések determináltsága között csak az a különbség, hogy a szabad cselekvések intellektuális motívumok által vannak determinálva, míg a mechanikus, fizikai folyamatok külső hatások alatt jönnek létre, anélkül, hogy belső hajlandóság által erre kényszerítettének. A determináltság foka tehát ugyanaz; mert amiként nincsenek fokozatai az igazságnak, éppen úgy nincsenek fokai a determináltságnak sem.¹⁷ Nem az a kérdés tehát, hogy milyen mértékben szükségszerű valami, hanem, hogy honnan, miből származik ez a szükségszerűség. A szükségszerűség forrása tehát a kérdésnek sarka. Az emberi cselekvések pedig szabadok akkor, hogyha nem kívülfekvő okok által határozottatnak meg, hanem, amint már mondtuk, belső, intellektuális motívumok által. Az én szabadságom — *lubitus* — pedig abban nyilvánul, hogy választok a külső és belső motívumok között. Vagy Kant szavaival: az önkény a te véleményed alapján határozza meg a cselekedetet — „*Lubitus enim ex tua sententia actionem determinat.*”¹⁸ Az az akarat, amely a belső motívumnak alapján dönt, csakugyan *spontán* akarat, mert hiszen — úgymond Kant — a spontaneitás nem egyéb, mint a belső elv — a *principio interno* — által végrehajtott cselekedet. Továbbmenve pedig, a *szabadság* ott található fel, ahol a cselekvés a legjobbnak képzele által van meghatározva. Minél inkább engedelmeskedik valaki a jó törvényének, minél inkább határozottat meg a jónak képzele által, annál szabadabb. A cselekvés nem volt *kikerülhetetlen* — *inevitabilis*, — mert önkéntes volt s tehát, ha valaki mégis a jó törvénye ellen cselekedett, joggal nevezhető cselekedete rossz cselekedetnek.¹⁹

A szabadság fogalmának ezen kifejtésében mindenekelőtt szembeszökő az a tény, hogy Kant e fogalomnak merőben *erkölcsi* jellegét hangsúlyozza s metafizikai vonatkozásait teljesen mellőzi. A szabadság már itt is úgy jelenik meg, mint a jó törvénye által való meghatározottság s az indifferencia tételét

¹³ U.o. 358-359. l.

¹⁴ I.m. 367. l.

¹⁵ V.ö. Paul Menzer: *Entwicklungsgang der Kantischen Ethik*. Diss. Berlin. 1897.

¹⁶ I.m. Sectio II. Prop. VIII. etc. — A Cassirer-féle kiadás I. kötet 401. l.

¹⁷ I.m. — i.h. 406. l. „*Quemadmodum enim vero nihil verius, et certo nihil certius, sic nec determinato quicquam determinatius concipi potest.*”

¹⁸ I.m. — i.h. 407. l.

¹⁹ I.m. — i.h. 409. l.

vallók ellen a leghatározottabb állásfoglalás észlelhető. Nem tagadja Kant sem, hogy cselekvéseinket a szabadság tudata kíséri; de ez a szabadság nem azt jelenti, hogy képesek vagyunk minden meghatározó ok nélkül vagy éppen minden meghatározó ok ellenére cselekedni. Az a szabadság, amelynek tudata cselekvéseinket tagadhatatlanul kíséri, csak annyit jelent, hogy a magunk akaratának megfelelőleg és pedig öntudattal — cum conscientia — cselekedünk.²⁰ A szabadság erkölcsi és lélektani jelentése között tehát határozott különbség tétetik. Lélektani értelemben szabadok vagyunk, mert a saját akaratunknak engedelmeskedünk, ami nem áll ellentétben a meghatározottság vagy determináltság törvényével. Erkölcsi értelemben pedig szabadok vagyunk — s ez az *igazi szabadság*, — ha akaratunkat a jó törvénye határozza meg.

Az 50-es évek iratai közül a *Versuch über den Optimismus* érinti még egészen röviden a szabadság problémáját abban a szellemben, amely már a *Nova dilucidatioból* ismeretes előttünk.²¹

Kant dogmatikus korszakának erkölcsfilozófiai álláspontjára nézve az 50-es évek iratainak fejtegetéseinél sokkal fontosabbak és figyelemreméltóbbak azok a fejtegetések, amelyek a 60-as évek irataiban olvashatók. Ezekben az iratokban már az erkölcsfilozófiai érdek lép előtérbe: Kant az erkölcsiség forrását és alapelvét kutatja. A metafizika megbízhatóságában és tudományos pontosságában való hitét már régen elvesztette és e hitnek elvesztésével járt karöltve azon meggyőződés kialakulása, hogy erkölcsfilozófia a divatos és közkeletű metafizika alapján lehetetlen. A 60-as évek irataiban a metafizikával való szakítás teljesen befejezett dolog. A berlini Akadémia pályázatára benyújtott művében — *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*, — amely minden valószínűség szerint 1762. év folyamán íródott, egyenesen annak a meggyőződésének ad kifejezést Kant, hogy a metafizika kétségkívül a legnehezebb az emberi ismeretek között; de hozzáteszi mindjárt azt is, hogy metafizikát még nem is írt senki, mert még csak most kell keresni azt az utat, amelyen ez lehetségessé válik.²² A metafizikának ezen ingatag volta az oka annak is — úgymond Kant — hogy a morálisnak első alapjai sem bírnak még a megkövetelhető evidenciával. Ezt elégségesen bizonyítja már a *kötelezőségnek* fogalma is. A kötelezőség egy „kell”-t fejez ki, a „kell” pedig a cselekedetek szükségszerűségét fejezi ki. Vagy valamit *kell* tennem (mint egy *eszköz*) hogyha valamit másként akarok (mint *célt*), vagy pedig valamit *közvetlenül* másként *kell* tennem (mint *célt*) és megvalósítanom. Első esetben az eszköznek, a másodikban ellenben a célnak szükségszerűségéről van szó. Az eszköz szükségszerűsége semmiféle kötelezőséget sem foglal magában, hanem csak azt fejezi ki, hogy miféle eszközt kell használnom ennek vagy annak a célnak megvalósítására. Ebből következőleg az a morális cselekedet, amely ilyen feltételeken alapul, kötelezőséggel nem bír, és csak esetleges mindaddig minden cselekvés, amíg egy szükségszerű célnak alá nem rendeltetik. Az olyan tételnek, amely a kötelezőség alapja és szabálya akar lenni, a cselekvést, mint közvetlenül szükségszerűt kell parancsolnia és nem szabad úgy tekintenie azt, mint puszta eszközt valamely célnak megvalósítására.

Ennek a negatív eredménynek megállapításával azonban nem elégedik meg Kant, hanem megkísérli egy ilyen szükségszerűséget és feltétlenséget kifejező tételnek felállítását. Hosszas elmélkedés után úgy találja, hogy a cselekvés kötelezőségének első alapja ez a tétel: „Tedd a legtökéletesebbet, ami teáltalad lehetséges” és „mulaszt el azt, ami által az általad lehető tökéletesség megakadályoztatik”. A jónak e két szabályából azonban még semmiféle határozott kötelezőség nem folyik, csak akkor, ha e két szabályt a praktikus ismeretnek anyagi alapelveivel kötjük össze.

Ezen anyagi alapelvet Kant, aki eddig Wolff tanának hatása alatt állott, a jónak fogalmát a tökéletessel azonosítván, az angol-skót filozófia alapján iparkodik megállapítani a következőleg. Amiként — úgymond Kant — az *igaz* képezésének tehetsége az ismeret, aként a *jó* megérzése, az *érzés* s éppen ezért a kettőt egymással felcserélni nem szabad.²³ Amiként létezik az igaznak fel nem elemezhető fogalma, akként létezik a jónak fel nem oldható érzése. Ez az érzés közvetlenül mondja meg nekünk, hogy mi jó és mi nemjó, úgy, hogy az a cselekedet, amely előttünk közvetlenül jónak tűnik föl, szükségszerű cselekedet és ezen cselekedet szükségszerűsége a kötelezőségnek egy be nem bizonyítható materiális alapelve. Kant tehát a *Hutcheson* és mások „*morális érzés*”-ről szóló tanában kezdetét látja egy valóban megbízható és szilárd alapokra épülő erkölcsfilozófiának, de fejtegetései mégis kérdéssel végződnek: igaz ugyan, hogy az

²⁰ I.m. — i.h. 411. l.

²¹ Kant ebben az iratában is a Leibniz-Wolff filozófiájának alapján áll s a szabadságot determinisztikus értelemben magyarázza.

²² Cassirer-féle kiadás II. köt. 183. l.

²³ I.m. — i.h. 201. l.

erkölcsfilozófia alapelveire vonatkozólag nagyobb fokú evidencia érhető el, de mégis az a kérdés döntendő el mindenekelőtt, hogy vajon ezeket az alapelveket az ismerőtehetség szolgáltatja-e vagy az érzés?²⁴ Kant u.i. már egészen határozottan látja, hogy az erkölcsiség magyarázatának sine qua non-ja a kötelezőség magyarázata; ez a magyarázat azonban — ez is világos előtte — a morális érzésről szóló tannak alapján lehetetlen. E tan kedvéért a kötelezőség fogalmának vizsgálata el nem ejthető s tehát egészen jogosan merül fel a kérdés: vajon az ismerő tehetség-e vagy az érzés?

Mielőtt a 60-as évek egy másik fontos iratának vizsgálatára térnénk át, még csak egyetlen megjegyzést kell tennünk Kantnak az eszközi és céli szükségszerűség között való különböztetésére. Ez a különböztetés lényegében u.i. teljesen magában foglalja azt a különbséget, amelyet Kant a maga kritikai irataiban a hipotetikus és a kategorikus imperativus között tesz. Az igazi és kötelező etika csak a cél szükségszerűségét kifejező alapelv mellett lehetséges, azaz, csak a kategorikus imperativus, a cél feltétlenségét kifejező parancs lehet az erkölcsiség szabálya.

Az 1763-ik év folyamán jelenik meg Kantnak *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* c. dolgozata, amelynek erkölcsfilozófiai fejtegetései szintén az angol-skót emocionális bölcselet hatását mutatják. — Kant itt a cselekvésnek értékét és jóságát egyenesen az érzéssel, az élv és a fájdalom segítségével méri, de egyszerűs mind azt is megjegyzi, hogy mások erényes érzületének fokát cselekedeteikből biztosan megállapítani nem lehet s ezért az ítézés joga csak azt illeti meg, aki a szíveknek legbelsejébe lát.²⁵ Azaz: Kant az erkölcsiségnek és az erkölcsiség alapelveinek forrását az érzületben látja, de óva int attól, hogy az érzület erkölcsi értékét a cselekedettel mérjük, vagy más szavakkal, Kant az erkölcsi értéket itt a cselekvéstől az érzületbe belebbezi és a cselekedet értékét nem a cselekedet következményétől teszi függővé.

Kantnak kisebb filozófiai értekezései és tanulmányai között kétségkívül a legelőkelőbb helyek egyikét foglalja el az a dolgozata, amelyet 1764-ben tett közzé *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* cím alatt. Ez a dolgozat telve van végtelen sok, finom lélektani megfigyeléssel, zseniális megállapítással és világos elemzéssel: az egyik szellemes megjegyzés a másikat követi benne és a nyelv bámulatosan alkalmazkodik mindenütt az előadandó tárgyhoz. Ebben az igazán klasszikus dolgozatban az etika már egészen az esztétika közeli szomszédságába kerül s az angol emocionalizmus hatása teljes. Kant még mindig az érzésben keresi az erkölcsi alapelvek forrását, de nem minden érzésből fakadó cselekedetet tart egyszerűs mind erkölcsösnek is.²⁶ Az olyan érzületet — úgymond Kant — nem lehet erényesnek nevezni, amely ellágyulásában az igazságosság szigorú kötelességével ellenkező cselekedetnek válik forrásává. Az olyan érzület, amely ellágyulva a vak káprázatnak feláldozza a magasabb kötelezőséget, erkölcsös nem lehet. Ott van azután az a másik érzés, amely arra készletet, hogy mások előtt kellemessé, tetszővé tegyük magunkat. Ez az érzés is szép és szeretetreméltó, de azért mégsem alapja az igazi erénynek, sőt annyira nem erény, hogy egyenesen minden bűnnek válhatik forrásává, ha magasabb alapelvek eléje korlátot nem emelnek. Imé, az érzés és érzület felett ott állanak bizonyos magasabb jellegű alapelvek, amelyek az érzést korlátok közé szorítják és vezetnek. Az emocionalizmus végleges diadalát meggátolja Kant felfogásában az ő természetében oly mélyen gyökerező racionalizmus, amely e szavakban jut tömör kifejezésre: „Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepfropft werden, welche, je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird sie.”²⁷ Csak ezek az alapelvek teszik lehetővé azt, hogy jó ösztöneink arányosan használtassanak és létrejöjjen ezáltal az erénynek szépsége.

Ezekben a fejtegetésekben a racionalizmus, a Leibniz—Wolff filozófiájának hatása tagadhatatlan ugyan, de ezen hatás mellett, sőt ezen hatás fölött ott érvényesül mindenütt a Hutcheson és a többi skót-angol emotionalista filozófus felfogása is, amelynek értéke most annál nagyobb a Kant szemében, minél elhatározóbb lesz szellemi fejlődésére Rousseau-nak befolyása. Rousseau hatása alatt Kant az emberi szellemnek igazi értékét, méltóságát az erkölcsös cselekedetekben, az erényben látja, és az *adoptált* erények fölé, amelyek szépek és szeretetreméltóak, a *valódi* erényeket állítja, amelyeket egyedül illet meg a méltóság jelzője.

²⁴ I.m. — i.h. 202. l.

²⁵ Cassirer-féle kiadás II. k. 238-9. l.

²⁶ Erre s a következő fejtegetésekre nézve Cassirer-féle kiadás II. k. 255. s köv. l.

²⁷ I.m. — i.h. 256. l.

Az érzés jelentkezik az erkölcsiség forrásaként abban az értesítésben is, amelyben Kant az 1765—66. évek téli szemeszterében tartott előadásáról tájékoztat.²⁸ Itt is mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy az etika a tudományosságnak és alaposágnak csak látszatával bír, aminek okát abban a tényben keresi, hogy az érzés által a jó és rossz között könnyen tehető különbség és a helyes magatartás fölött helyesen mondható ítélet. Ebből azután egészen természetesen következik az, hogy az olyan okokat, amelyek csak némi látszatával is bírnak az alkalmasságnak, minden további nélkül találunk csakugyan alkalmasoknak. Az érzés tehát itt is úgy jelenik meg, mint az erkölcsiség alapelveinek forrása, de a későbbi fejtegetések már tökéletlennek és elégtelennek találják a Shaftesbury, Hume és Hutcheson erkölcsfilozófiai kutatásait, anélkül azonban, hogy ezen tökéletlenség és elégtelenségnek közelebbi jellemzését adnák.

Az angol erkölcsfilozófia megállapításaival való elégedetlenség még határozottabban nyilatkozik abban a gúnyral és iróniával teljes értekezésben, amely *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* c. alatt jelent meg 1766-ban. E dolgozatban Kant a már oly sokszor magyarázott *erkölcsi érzésnek* egy újabb meghatározását adja, amidőn azt tanítja, hogy ez az érzés tulajdonképpen nem egyéb, mint az egyéni akarathoz az általános akarattól való függése, illetve ezen függésnek érzése. Amikor pedig az egyéni akarat magát az általános akarathoz rendeli alá, ez által eléáll a világon lévő összes gondolkodó természeteknek egy morális egysége és szisztematikus szervezete, amely tisztán szellemi törvények szerint igazodik.²⁹ — Látni való, hogy ez a morális egység, amelyben csak szellemi törvények uralkodnak, nem egyéb, mint a *Kritik der praktischen Vernunft*-ban említett corpus mysticumnak az őse; míg az általános akarat fogalmából a kritikai korszak irataiban az akarat általánossága, illetve törvényszerűsége lesz, úgy, hogy ezen megállapítások és definíciók által Kant már tulajdonképpen felül is emelkedett az angol-skót filozófusok lélektani szféráján és a kriticismusnak termékeny talajára lépett.

Ez a mind bátrabban és határozottabban jelentkező racionalizmus a maga teljességében nyilvánul meg Kantnak *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* c. disszertációjában, amelyet Kant az 1760. esztendőben nyújtott be a königsbergi egyetem filozófiai karához. — Ennek a disszertációnak felfogása szerint az erkölcsiségnek alapelveit a tiszta ész adja s tehát az erkölcsiség alapfogalmai apriori karakterrel bírnak. A 8. §-ban szószerint ezt olvassuk: „... sunt conceptus *morales*, non experiundo, sed per ipsum intellectum purum cogniti”.³⁰ A 9. §. fejtegetései csak megerősítik ezt az álláspontot „*Philosophia igitur moralis, ... non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram ...*” és azok, akik az érzésben keresik az erkölcsiségnek kritériumát — úgymond Kant — a legteljesebb joggal csatolhatók Epikuroshoz, mint pl. Shaftesbury és társai.³¹ A disszertáció tehát már biztosan állapítja meg, hogy az erkölcsi alapelvek éppen úgy, mint az ismerésnek alapelvei, apriori természetűek, ennél fogva a kriticismusnak módszere éppen úgy alkalmazandó az erkölcsiségnek, mint alkalmaztatik az ismerésnek megértésére.

Lényegében a praekritikai korszak etikai felfogása tükröződik vissza azokban az egyetemi előadásokban is, amelyeket Kant minden valószínűség szerint az 1775—1780. években tartott és amelyeket 1924-ben adott ki Paul Menzer.³² Kétségtelen, hogy ez időben — éppen ezen előadások bizonyítják — Kant etikai felfogása még nem ment át a kriticismus tisztító tűzén. Az etika — úgymond Kant — praktikus tudomány, amelynek feladata megtanítani minket arra, hogy mit kell tennünk. Vagy más szavakkal: az etika megismerteti velünk a szabadság használatának szabályait és felállítja magatartásunk objektív szabályait. Ezek a szabályok azt írják elő, aminek meg kell történnie cselekedeteink által, nem tekintve arra, hogy vajjon tényleg megtörténik-e. A „kell”, a „Sollen” fogalma tehát a fejtegetések élén foglal helyet és az *imperativus* juttatja a kell-nek fajtáit kifejezésre: az ügyesség imperativusai problematikusak, az okosság imperativusai pragmatikusak, az erkölcsiség imperativusai kategorikusak, és morálisok. A problematikus imperativusok mindig hipotetikusak, mert azt fejezik ki, hogy miféle eszközöket kell használnom, ha ezt vagy azt a célt megvalósítani akarom (pl. ha egy háromszöget akarok szerkeszteni). A praktikus filozófiában ilyen imperativusok nincsenek, de ott vannak mindenütt, ahol ügyességről van szó, így pl. a geometriában, mechanikában stb. Az etikában az *okosság* és az *erkölcsiség* imperativusaival találkozunk; az okosság imperativusai a boldogságra vonatkoznak és azt állapítják meg, hogy miben áll a boldogság s felmutatják az

²⁸ Cassirer-kiadás 317. s köv. lapjain.

²⁹ I.m. I. Th. 2. Hauptstück. Cassirer-kiadás II. k. 350. I.

³⁰ Cassirer-kiadás II. k. 411. I.

³¹ U.o. 412. I.

³² *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Im Auftrage der Kant-gesellschaft herausgegeben von Paul Menzer. Berlin. 1924. VII. és 335. I.

eszközöket, amelyek által a boldogság birtokába jutunk. Az okosság imperativusai sohasem problematikusak, hanem mindig assertorikusak: miután boldog akarsz lenni ezt vagy azt kell tenned. A morális imperativusok ellenben mindig kategorikusak, mert abszolút erővel parancsolnak anélkül, hogy tekintettel lennének a cselekvés céljára. A morális imperativus a mi szabad tevékenységünket szabályozza, a szabad tevékenységben rejlik pedig a belső jóság, amely az embernek közvetlen, belső abszolút erkölcsi értéket ad. A morális jóság éppen azáltal jön létre, hogy az én szabad tevékenységem enged a szabályok kormányzásának, aminek következménye az, hogy minden cselekedetem általános érvénnyel bír és egybehangzó. A cselekvés erkölcsi értéke tehát egészen sajátos valami: különbözik úgy a pragmatikus, mint a pathologikus, azaz az élet szem előtt tartó cselekedetek értékétől. Ennek a sajátos természetnek megfelelően az erkölcsi motívum sem lehet az okosság vagy az érzékiség területén fakadó. Az erkölcsös cselekedet az általános érvényű tetszésre viszonyul — úgymond Kant i.m. 23. l. — olyannak kell tehát lennie, hogy tetszésre találjon a legfőbb lény előtt is. Akaratunknak, hogy erkölcsös cselekedetek forrása lehessen, önmagában véve jónak kell lennie.

E fejtegetéseknek megfelelően Kant már szigorúan különböztet a jó és a kellemes között: a kellemes az érzékiség területére tartozik, a jó ellenben az értelem birodalmába. Miután u.i. a jó, mindenkinek tetszik, ezért az értelem által megítélhető. Az így értett jó megvalósítására minden ember kötelezve van. Minél inkább kötelezhető, vagy Kant terminológiájának egy másik árnyalatát használva, minél inkább kényszeríthető valaki jó cselekedetekre, annál szabadabb. A szabadság a moralitás fokával együtt növekedik. A teljesen jó és szabad akarat nem köteleztetik, amint hogy nem köteleztetik a legfőbb lény, mert az ő akarata már önmagától azt akarja, ami jó. Ahol tehát a cselekedet megegyezik a kötelezést magában foglaló törvénnyel, ott megvalósul a moralitás is, amelynek értéket nem a külső engedelmesség és meghajlás, hanem az érzület és a kötelesség ad. A morális érzület elve a szív: az Isten nem a cselekedetet, hanem a szívet akarja.

És mégis, Kant a leghatározottabban visszautasítja azt a felfogást, amely az erkölcsi szabályokat a hajlamokból s az érzésekből akarja levezetni. Az érzés nem ideális és nem intellektuális, következésképpen szabályokat sem lehet reá alapítani. Az erkölcsi törvény u.i. kategorikusan parancsolja, hogy mit kell cselekednünk, nem törődve azzal, hogy ez tetszik-e nekünk vagy sem. Az erkölcsi törvény tehát nem hajlamaink és érzéseink kielégítését jelenti, hanem kategorikus kényszerrel fejez ki. „A morál elve tehát a tiszta észnek teljesen tiszta intellektuális elve.”³³ Ezen tiszta észből fakadó erkölcsi törvényen kívül a cselekedetek értékének megítéléséhez semmiféle más tényezőre szükség nincs. Nincs szükség az isteni akaratra sem, mert maga ez az akarat is azért isteni és tökéletes legszentebb akarat, mert az erkölcsi törvénynek megfelel. Az erkölcsi törvény is szent és tiszta, mert a tiszta észből fakad. Szent és tiszta az erkölcsi törvény — úgymond Kant — mert annak kell lennie; hiszen ha nem lenne az, akkor hogyan lehetne a mi cselekedeteinknek ideálja, mértéke, mustrája.³⁴

Még csak két pontot kell röviden érintenünk. Az egyik a vallás és az erkölcs viszonyára, a második a főjő fogalmára és alkotórészeire vonatkozik. — Fennebb már említettük, hogy Kant tanítása szerint az Isten akarata is csak azért nevezhető szent és tökéletes akaratnak, mert az erkölcsi törvénynek megfelel. A prius tehát az erkölcsi törvény, mely az isteni akaratnak is mértéke. Ebből a felfogásból természetesen következik az, hogy Kant már ezekben az előadásaiban határozottan az erkölcsiség elsőbbsége mellett foglal állást: a vallás feltételezi az erkölcsiséget s következésképpen az erkölcsiség nem vezethető le a vallásból. Az erkölcsiség a vallásnak alapja — tanítja Kant a kritizmus morális felfogásának megfelelően. A vallás az erkölcsiségnek nyomatékot, szépséget, realitást ad; de az Isten igazi megismerésére az erkölcsi törvény vezet. Az Isten garantálja azt, hogy a boldogságot elnyerhetjük s ezáltal a kötelesség erőt és ösztökét nyer. Ha tehát az isteni akarat nem is alap és fundamentum az erkölcsiség számára, mégis ösztökéje az erkölcsi érzületnek.

A boldogságra való tekintet nélkül kell cselekednünk, amit az erkölcsi törvény parancsol; ámde ez még korántsem jelenti azt, hogy a boldogság után való vágyakozás ellentétes volna az erkölcsiséggel. Aki ugyanis az erkölcsi törvénynek lelke „belső jóságából” eleget tesz, méltó, hogy boldog legyen. Az ilyen ember remélheti, hogy boldog lesz, mert van egy legfelsőbb lény, amely elég hatalmas arra, hogy boldoggá tegye. Ez a hatalmas lény Isten.

³³ I.m. 47. l.

³⁴ I.m. 80. l.

Kant a boldogság és az erkölcsiség viszonyának tisztázását fontosnak tartja az erkölcsi törvény fogalmazása szempontjából. A boldogság a főjő egyik eleme, a másik elem pedig az erkölcsiség. E két elem különböző természetű s ezért meg kell jól különböztetnünk egymástól a kettőt. Az erkölcsiség szükségképpen viszonyul a boldogságra, mert az erkölcsi törvény természetes ígéreteket foglal magában: ha az erkölcsi törvénynek megfelelően cselekedtem, remélhetem is, hogy élvezni fogom a boldogságot, mert méltó vagyok rá. A boldogság is természetesen viszonyul az erkölcsiségre, mert senkit sem lehet azzal kecsegtetni, hogy boldog lehet anélkül, hogy erkölcsös lenne. A boldogság tehát nem alapja az erkölcsiségnek, de alkotó része és korolláriuma. A boldogságnak éppen ebből a korollárium jellegéből következik, hogy a főjő fogalmában a fősúly nem ezen a fogalmon, hanem a belső érték, az érzület, a szabadság és a törvény előtt való engedelmisség fogalmán van. Elvethetjük a világ minden boldogságát, de azért megtartjuk értékünket, ha meghajlunk az erkölcsi törvény előtt. Aki azonban a törvény előtt nem hajlik meg, annak nincs belső értéke; akinek nincs belső értéke, az elveszítette személyiségét is, legyen bár övé a világ minden boldogsága. A szabadság fogalma már most központi helyre kerül a Kant gondolkodásában s a szabadság helyes használata, azaz a törvény előtt való meghajlás lesz a legfőbb erkölcsi szabály. A legfőbb törvény azt mondja: cselekedj úgy, hogy minden cselekedetedben törvényszerűség uralkodjék. Ez a törvényszerűség pedig egyet jelent a hajlamaink felett való uralkodással. Még határozottabb lesz a főjő fogalma, ha tudjuk, hogy a szabály, amelynek uralkodnia kell, az emberiség céljával esik egybe. A főjő megvalósul ezek szerint, ha a mi szabad magatartásunk az emberiség lényeges céljaival megegyezik. Mivel pedig cselekvéseinknek két forrása van: hajlamaink és az emberiség (humanitas), azt mondhatjuk, hogy megvalósul a főjő, ha cselekedeteink forrása a humanitas.

A Menzer által kiadott jegyzetek tanúsága szerint Kant az 1778—80. években az erkölcsfilozófia tekintetében még nem érvényesítette a kriticizmus eredményeit és nem alkalmazta az erkölcsi élet kérdéseinek magyarázatában a transzcendentális módszert. Sem az erkölcsiség autonómiájának, sem az erkölcsi imperativus kategorikus jellegének, sem a szabadság és a kötelezőség természetének, illetőleg egymáshoz való viszonyának magyarázatával, sem az intelligibilis és az empirikus jellemről szóló tan tüzetes tárgyalásával, sőt még az illető problémák pontosságának felismerésével sem találkozunk itt. Ezen azonban csodálkozunk nem lehet, ha tudjuk, hogy Kant kénytelen volt előadásaiban a Baumgarten kézikönyveihez tartani magát, ami tulajdonképpen azt jelentette, hogy e kézikönyvek fonálán haladva, alig-alig lehetett attól tartalmi tekintetben eltérnie. A kézikönyvön tett változtatások lényegbevágóak nem lehettek.

Az erkölcsi problémák magyarázatában a kriticizmus szellemét a *Kritik der reinen Vernunft* és a *Grundlegung* tükrözik vissza hűen és átlátszó világossággal.



E § fejtegetései talán elég világosan emelték ki azt a tényt, hogy Kant az ő kritikai korszakát megelőző időben, az erkölcsiségről alkotott felfogását illetőleg sem nevezhető dogmatikusnak olyan értelemben, mintha valamely erkölcsfilozófiai rendszernek vagy álláspontnak lett volna feltétlen híve és kritika nélküli elfogadója. Sőt ellenkezőleg. Az erkölcsfilozófia divatos metafizikai kezelésének elégtelenségét korán belátva, az angol filozófia pszichologizmusában véli Kant feltalálni azt a módszert, amelynek alkalmazásával szilárd alapot vethetünk az etika számára. A metafizikától a pszichológiához szegődik, attól várván az erkölcsiség alapelveinek kellő magyarázatát. A benne gyökerező és szellemének lényegét alkotó kriticizmus azonban mind erőteljesebben bontakozik ki, különösen a 60-as évek folyamán, s a pszichologizmus módszerének elégtelensége is mind nyilvánvalóbb lészen; mihelyt az erkölcsi érzések értékének kritériumait kell megállapítani, azonnal látnivalóvá lesz, hogy ezen érzések fölött magasabb alapelvek állanak, amely alapelvek korlátok közé szorítják és vezetik helyes irányban az érzések nyilvánulásait. A fejlődés éveinek folyamán az erkölcsi alapelvek apriori természete folytonosan határozottabb alakban jelentkezik Kant előtt, míg végül a *Dissertatio* megállapítja végérvényesen, hogy az erkölcsi fogalmak a tiszta észből veszik eredetüket. Aki Kantnak a dogmatizmus karjaiból való kibontakozását vagy, hogy az ő kifejezésével éljünk, a dogmatikus szendergésből való felébredését az 50-es és 60-as esztendőök folyamán figyelemmel kíséri, az valóban élvezettel fogja szemlélni a szellemnek azt a biztos haladását, amelynek végső célja az ismerésnek és erkölcsiségnek filozófiai megértése.

Kant dogmatikus korszakának fejlődése a szellem lényegében rejlő szükségszerűséggel vezetett a kriticizmus álláspontjához, amely álláspont végleges diadalát üli a *Kritik der reinen Vernunft* fejtegetéseiben. A következő cikkelynek az lesz a feladata, hogy vizsgálat tárgyává tegye, mily módon alakul Kant ethikai felfogása a *Kritik der reinen Vernunft* keretében s miként hatja itt át a kriticizmus szelleme az erkölcsfilozófiai kérdések tárgyalását.

3. §. Kant erkölcsfilozófiai álláspontja a *Kritik der reinen Vernunft*-ban

A *Kritik der reinen Vernunft* az erkölcsfilozófiai fejtegetésekre már a transzcendentálizmus módszerét alkalmazza és az erkölcsiségnek kérdéseit a criticizmusnak szellemében teszi vizsgálat tárgyává. Ez azonban még nem jelenti azt, hogy a *Kritik der reinen Vernunft*-ban közölt erkölcsfilozófiai vizsgálatok minden ízére szigorú következetességgel alkalmaztatnák a transzcendentális módszer és a közölt fejtegetéseknek minden egyes részletét a criticizmusnak szelleme hatná át. Kant a *Kritik der reinen Vernunft*-on keresztül érkezett el a *Kritik der praktischen Vernunft*-hoz, amiből világos, hogy az ott közölt fejtegetések csak ideiglenesek, amelyeket véglegesíteni, kiegészíteni és módosítani az erkölcsfilozófiát magában foglaló kritikai művek fognak.

Ami az etikának helyzetét illeti, erre nézve Kant minden fenntartás nélkül állapítja meg a *Kritik d. r. V.*-ban azt, hogy a transzcendentális filozófián kívül még két tudománya van a tiszta észnek, az egyik a tiszta matematika, a másik a tiszta morális. Az ethika általános elveire nézve nem találkozunk semmi bizonytalansággal, mert ezek az elvek vagy semmit érők és értelmetlenek, vagy pusztán a mi fogalmainkból kell folyniok. Ha az ethikai elvek csakugyan ilyen természetűek, azaz, ha a mi észfogalmainkból folynak, már pedig ebben a józan ész nem kételkedhetik, akkor a tiszta morálisra alkalmazható, sőt alkalmazandó is a transzcendentális módszer; habár az idézett helyen Kant a tiszta morálist még nem tekinti a transzcendentális filozófia egy részeként, hanem, mint önálló tudományt állítja a transzcendentális filozófia mellé.³⁵ A tiszta morálisnak — amely teljes joggal tart igényt arra, hogy a transzcendentális filozófia áldásaiban részesüljön, — az a feladata, hogy az erkölcsiségnek szükségszerű, tehát a priori elemeit mutassa föl. Az emberi ész törvényadásának u.i. (t.i. a filozófiainak) két tárgya van: az egyik a természet, a másik a szabadság. Ennélfogva az ész tartalmazza egyfelől a természeti törvényt s a természet filozófiája vonatkozik mindarra, ami *van*; másfelől az ész magában foglalja az erkölcsi törvényt, azaz a szabadság törvényét és az erkölcsök filozófiája vonatkozik mindarra, aminek lennie *kell*. Ha már most azoknak a filozófiai ismereteknek rendszeres összefüggését, amelyek a tiszta észből erednek, *metafizika* névvel jelöljük, akkor a metafizika az ész tárgyának kettőssége, továbbá *teoretikus* és *praktikus* alkalmazása szerint kettős: a *természet metafizikája* és az *erkölcsök metafizikája*.³⁶ A természet metafizikája mindazokat a tiszta észelveket foglalja magában, amelyeken a dolgok teoretikus ismerete alapul; az erkölcsök metafizikája pedig azokat az észelveket adja elő, amelyek a cselekvést vagy ennek ellenkezőjét — *das Thun und Lassen* — apriori meghatározzák. Mivel azután a moralitás a cselekedeteknek egyetlen apriori elvekből levezethető törvényszerűsége, ezért az erkölcsök metafizikája tulajdonképpen a tiszta morális, amelyben semmiféle antropológiai elemnek előfordulnia nem szabad.³⁷ A tiszta morálisnak feladata ezek szerint más nem lehet, mint felmutatnia azt, hogy melyek a tiszta akaratnak szükségszerű erkölcsi törvényei, míg a tulajdonképpeni erénytan ezeket a törvényeket az érzéseknek, hajlamoknak és szenvedélyeknek tekintetbe vételével mérlegeli. A tiszta morális és az alkalmazott morális vagy erénytan között tehát ugyanazon viszony áll fenn, amely van a tiszta logika és az alkalmazott logika között.³⁸

Ezek a megjegyzések, melyeket Kant a metafizika meghatározásának és részei megállapításának kapcsán, az erkölcsfilozófiáról mintegy alkalmilag tesz, már azt mutatják, hogy az erkölcsfilozófia, mint az erkölcsiség apriori elemeivel foglalkozó tudomány, a transzcendentális filozófia keretén belül foglal helyet s ennélfogva megköveteli, hogy fejtegetéseire a transzcendentálizmus módszere alkalmaztassák. És valóban, Kant ezt a módszert alkalmazza mindenekelőtt akkor, amidőn a *moralitásnak* fogalmát igyekszik megállapítani. A moralitás azt jelenti a praktikus ész területén, amit az ismeret jelent a teoretikus ész birodalmában és tulajdonképpen — teljesen a transzcendentálizmus szellemében — azt a törvényszerűséget és pedig mint Kant mondja, egyetlen törvényszerűségét, jelenti a cselekedeteknek, amely törvényszerűség apriori, elvekből levezethető. Amiként az ismeretet az apriori elemek és alapelvek teszik lehetővé, általános érvényűvé és objektívvé, éppen úgy kell a moralitásnak lehetőségét apriori elvekre visszavezetni. Ezt a visszavezetést, ezt a kritikai redukciót a *Kritik der reinen Vernunft* meg sem kíséri, — ami célját tekintve egészen természetes — de az erkölcsfilozófiának útját s követendő eljárását minden

³⁵ V.ö. Kr. d. r. V. 508. lap. (idézeteim mindig a 2.-ik kiadásra vonatkoznak.)

³⁶ Kr. d. r. V. 868. l.

³⁷ K. d. r. V. 269. l.

³⁸ U.o. 79. l.

kétséget kizárólag állapítja meg, szemben mindenféle metafizikai vagy antropológiai, azaz lélektani próbálgatással.

Az erkölcsfilozófiának transzcendentális jellegét tehát Kant megállapítja, de — amint fennebb is láttuk — a transzcendentális módszert az erkölcsiség kérdéseire nem teljes következetességgel alkalmazza. Ennek legérdekesebb példája az a megállapítás, amellyel a *Kritik der r. Vernunft*ban az erkölcsiség és a boldogság viszonyát illetően találkozunk. A dogmatikus korszak iratai nagyjából az angol filozófia hatása alatt állván, egészen magától értetődőnek tartják azt, hogy az erkölcsi cselekvés által boldogságra tehetünk szert; a boldogság és erkölcsiség között lévő viszonyt illetően itt kétellyel nem találkozunk. A boldogság tehát az erkölcsiség elemei között foglal helyet s ezt a helyét megtartja a *Kritik der reinen Vernunft*ban is. Itt Kant az erkölcsi törvényeknek megfelelőleg alakuló morális világról beszél, amelynek karaktere, most már a kritizmus szelleméhez híven, merőben intelligibilis, és amely tulajdonképpen nem is egyéb, mint egy praktikus eszme, ennek az eszmének megvalósulását a következő törvényhez köti: „*cselekedjél úgy, hogy ez által méltó légy arra, hogy boldog legyél.*”³⁹ És amiként szükségszerűek ezek a morális elvek a maguk *praktikus* alkalmazásukban, épen úgy szükségszerű felvennünk azt is, hogy mindenki a boldogságnak oly mértékét remélheti, mint amilyenre magát cselekvései által méltóvá tette s következésképpen az erkölcsiség rendszere a boldogságnak rendszerétől el nem választható, de összekötve csak a tiszta ész ideájában van. — Egy intelligibilis világban, a morális világban — amelyben az eszes lények egy *corpus mysticumot* képeznek — s amelynek fogalmából az erkölcsiségnek minden akadálya törleendő, az ilyen intelligibilis világban az erkölcsiségnek a boldogsággal való kapcsolása szükségszerűnek gondolandó. De az önmagát jutalmazó moralitásnak ilyen rendszere csak egy idea, amelynek megvalósítása attól a feltételtől függ, hogy mindenki azt cselekedje, amit cselekednie *kell*. Mivel azonban az erkölcsi kötelezés érvényben marad még akkor is, ha nem mindenki hajol meg előtte — ebből az következik, hogy van egy *legfőbb ész*, amely erkölcsi törvény szerint parancsol. Ez a legfőbb intelligencia, akiben a tökéletes akarat a legnagyobb boldogsággal párosul, egyszersmind a világban lévő boldogságnak oka is, ez a legfőbb intelligencia a főjónak *ideálja*. A főjónak ideálja mellé járul azután a jövő élet, melyben e földön el nem érhető boldogság megvalósul. Így hát Isten és a jövő élet az erkölcsi kötelezőségnek két forrása, illetve előfeltétele s ez a két feltétel a tiszta ész elvei szerint egymástól el nem választható. A legfőbb jó ideálja, az Isten kötelez bennünket arra, hogy jól cselekedjünk, mert csak ezen jócselekvés által lehetünk tagjai annak az intelligibilis világnak, amelyben majd a boldogság is megvalósul. Egy ilyen legfőbb jó ideálja nélkül minden erkölcsi törvény csak pusztá agyrem. Az erkölcsi törvényeket mindenki *parancsul* tekinti, amelyek pedig csak akkor lehetnek, hogyha *ígéretekkel és fenyegetésekkel* járnak. „Egy Isten és egy előttünk láthatatlan, de reményelt világ nélkül az erkölcsiség fenséges eszméi ugyan a tetszésnek és bámulatnak tárgyai, de nem mozgatói a szándéknak és a gyakorlásnak ...”⁴⁰

Az itt közlött fejtegetésekben a boldogság nemcsak az erkölcsiségnek egyik elemeként jelenik meg, hanem egyszersmind olyan *fontos* elemeként, amely nélkül az erkölcsi törvény kötelezősége meg sem érthető. A kötelesség és a boldogság fogalma között Kant a *Kr. der reinen Vernunft*-ban a legszorosabb kapcsolatot létesítette, mert még nem állott előtte teljes világosságában az a tény, hogy a boldogság fogalmának elfogadása által szükségszerűen kell elvetnünk a szabadságnak fogalmát. Az erkölcsi törvény parancsként lép elénk s tehát kötelezőséget foglal magában, — ezt a tényt Kant már dogmatikus korszakának vívmányául hozta át működésének kritikai korszakához is, mindvégig meg is tartotta, de a kötelezőségnek alapját keresve kénytelen volt előbb a boldogság fogalmára majd a fogalomnak kapcsán a legfőbb lény és a túlvilági életnek fogalmára rekurálni. Ez által pedig az erkölcsfilozófiát éppen önállóságától fosztotta meg, mert végeredményében — bármint is okoskodjunk és magyarázzuk tanát — a kötelezőségnek ezt a központi fogalmát a morálteológiától kölcsönzött fogalmakra vezette vissza. És már most méltán merül fel a kérdés, hogy a kötelezettségnek ez a magyarázata miként egyeztethető össze az erkölcsi autonómia fogalmával? Világos dolog, hogy ha az erkölcsi kötelezettség végső forrása az erkölcsiség területén kívül van, akkor az autonómia, amely az erkölcsiségnek lényegével szorosan összefügg, csak pusztá szó marad, mert helyét valósággal a heteronómia foglalta el. A kötelezettség fogalmának olyan magyarázatát kell tehát adni, amely magyarázat mellett az erkölcsi autonómia lehetősége is fennmarad, mert ellenkező esetben éppen azt nem tudjuk megérteni, a mi tulajdonképpen minden erkölcsfilozófiának középponti kérdése: miként egyezik egymással egy rendszer keretében a kötelezőség és a szabadság fogalma? Mindaddig azonban, amíg a boldogság az erkölcsiségnek lényeges elemei között

³⁹ Kr. d. r. V. 836. s köv. l.

⁴⁰ Kr. d. r. V. 841. l.

foglal helyet, a kötelezőség fogalma feltétlenül heteronómiára vezet, mert a boldogság nem csak tőlünk, hanem rajtunk és hatalmunkon kívül eső tényezőktől is függ.

Kant maga is érezte, hogy a boldogság fogalma zavaró momentumként vesz részt az erkölcsfilozófia keretében s igyekezett is az erkölcsi törvénynek tisztaságát, a boldogság fogalmától való függetlenségét megóvni, de sikertelenül. A *Kritik der reinen Vernunft* 834. s köv. lapjain ugyanis különbséget teszen a praktikus és az erkölcsi törvény között. A praktikus törvénynek mintegy alapja és mozgatója a boldogság s az ilyen törvény jellege tisztán pragmatikus; az erkölcsi törvénynek alapja és mozgatója ellenben a boldogságra való *méltóság*. Amíg az első tanácsot ad, miként cselekedjünk, ha boldogok akarunk lenni, addig az utóbbi azt parancsolja meg, milyen magatartást kell tanúsítanunk, ha a boldogságra méltók akarunk lenni. A praktikus törvény alapjai empirikus elvek; míg az erkölcsi törvény teljesen elvonatkozik az érzéki vágyaktól és hajlamoktól s következésképpen csak a tiszta észen s annak elvein alapul.

A praktikus és az erkölcsi törvény közötti különböztetés is azt bizonyítja, hogy Kant az erkölcsi törvénynek már egyszer fölismert aprioritását elejteni nem akarja, mert hiszen a transzcendentáizmus szellemével, amely az egész *Kritik der reinen Vernunft*ot élleti, csak az aprioritás egyeztethető össze, sőt ez az aprioritás egyenesen *következik* a transzcendentáizmus szelleméből; másfelől azonban azt is bizonyítja ez a különböztetés, hogy Kant bármily elismerésméltó módon törekszik is a boldogság; fogalmának kikapcsolására, ez neki teljesen még sem sikerült s az az etika, amelyet a *Kritik der reinen Vernunft* ad elő, alapjában véve mégis csak „boldogságtan” marad.



Az erkölcsfilozófiának a *kötelezőség* fogalma mellett a *szabadság-fogalom* a második alapvető és központi fogalma. Láttuk tanulmányunk 2. §-ában, hogy Kant a maga fejlődésének dogmatikus korszakában is vizsgálat alá vette a szabadságnak fogalmát, a *Kritik der reinen Vernunft* híres harmadik antinómiája pedig, hogy úgy mondjuk, ex thesi foglalja a szabadság kérdésével. E harmadik antinómia *thesisét* Kant a következőleg formulázza: „*a természet törvényei szerint való kauzalitás nem az egyedüli, amelyből a természet tünetenyei mind levezethetők. Szükség még ezen tünetenyek magyarázatára a szabadság által való kauzalitást is felvennünk*”. Ezzel szemben az antitézis így szól: „*Nincsen szabadság, hanem a világon minden csak a természet törvényei szerint történik*”.⁴¹ A tézis bizonyítása pedig a szabadság fogalmát a következőleg alapozza meg. Hogyha — úgymond Kant — csak a természeti törvények szerint való kauzalitás létezik, akkor minden, ami történik, egy előző állapotot tételez föl; ez az előző állapot ismét egy másik előző állapotot s így tovább a végtelenségig. Ha tehát minden csak a természet törvényeinek kauzalitása szerint történik, akkor csak szubaltern kezdetről lehet beszélni, de első kezdetről soha s következésképpen az egymásból származó okok sorában teljességre szert nem tehetünk. Miután pedig elégséges apriori meghatározott ok nélkül a természet törvényeinek értelmében semmi sem történhetik, ezért az a tétel, amely szerint csak természeti törvény szerint való kauzalitás lehetséges, önmagának mond ellen a maga korlátlan általánosságában. Mindezekből azután nyilvánvaló, hogy kell lennie még egy másik kauzalitásnak is, az okok egy *abszolút spontaneitásának*, azaz léteznie kell az u.n. *transzcendentális szabadságnak*, mely nélkül az okok sorozata még a *természetben sem* lehet teljessé.

A szabadságnak ez a transzcendentális fogalma azonban nem meríti ki a szabadság lélektani fogalmát, amely fogalom teljesen empirikus, hanem csak a cselekvésnek abszolút spontaneitását jelenti, amely abszolút spontaneitás pedig a cselekvés tulajdoníthatásának alapja. A transzcendentális értelemben vett szabadság — éppen ezért kell jól megkülönböztetnünk a lélektani értelemben vett szabadságtól — tulajdonképpen egy *transzcendentális eszme*, amelyben nincs semmi a tapasztalatból kölcsönzött.⁴² Az így értelmezett transzcendentális szabadság tulajdonképpen minden tapasztalásnak lehetőségét foglalja magában és tárgya a tapasztalatban nincsen adva és nem is adható éppen azért, mert a transzcendentális szabadság a tapasztalat lehetőségének általános törvénye. Látnivaló, hogy a transzcendentális szabadság merőben különbözik a *praktikus szabadságtól*, a szabadság praktikus értelemben u.i. az önkénynek — Willkür — függetlensége az érzékiség ösztönének *kényszerétől*. Az önkény, vagy mondhatjuk akarat *érzéki* akkor, ha *pathologaiailag* van meghatározva, azaz, az érzékiség indítékai által; és állati, ha *pathologaiailag kényszerítetik*. Az emberi akarat vagy önkény, érzéki ugyan — arbitrium sensitivum — de nem *vad*, állati — brutum, — hanem *szabad*, — liberum, — mert az érzékiség nem kényszeríti őt a cselekvésre, hanem képes

⁴¹ Kr. d. r. V. 2. kiadás 472. és 473. l.

⁴² Kr. d. r. V. 2. kiadás 560 s köv. l.

az ember önmagát cselekvéseiben az érzékiség kényszerétől függetlenül határozni meg. — Ennek a praktikus szabadságnak alapja és előfeltétele a transzcendentális szabadság: a praktikus szabadság u.i. feltételezi, hogy ha valami nem is történt, történnie *kell*t volna s tehát a tüneményben levő ok nem volt oly meghatározó, hogy a mi akaratunkban ne lehetett volna meg a *kauzalitás*, az eseményeknek *önmagunkból* való kezdésére. E tény megállapításával Kant elintézte azt is, hogy a szabadság kérdésének tárgyalása nem a lélektan, hanem a transzcendentális filozófia feladata.

Ez a *praktikus szabadság*, melynek előfeltétele a transzcendentális szabadság, a Kant terminológiája szerint az *erkölcsi vagy morális szabadsággal* azonos, ez a szabadság pedig nem egyéb, mint a szabadság a szó „szigorú értelmében”.⁴³ A praktikus szabadságnak fennebb adott meghatározása, amely szerint az akarat független az érzékiségnek ösztönzéseitől, a szó tulajdonképpeni értelmében még nem adja a szabadságnak, mint értékfogalomnak, definícióját; vagy más szavakkal, a praktikus szabadság még csak lehetőségét nyújtja az erkölcsi szabadságnak, hogyha ezen szabadság alatt az észnek kauzalitását értjük.⁴⁴ Az így értelmezett erkölcsi szabadság a tapasztalatban soha nem valósul meg tökéletesen, mert csak egy idea, de mint idea szabályul szolgál és regulatív jelleggel bír.⁴⁵

A transzcendentális szabadság ezen fejtegetések szerint tehát feltétele a praktikus, azaz morális szabadságnak, amely, ellentétben a transzcendentális szabadsággal, a tapasztalás segítségével bebizonyítható és létezése kimutatható. Az olyan akarat — úgymond Kant a *Kritik der reinen Vernunft* 830. lapján,— amely az érzéki ösztönöktől merőben független s tehát az ész által meghatározható, *szabad akaratnak* nevezetik, és mindent ami ezzel a szabad akarral összefügg, a „*praktikus*” jelzővel látjuk el. Az ilyen értelemben vett praktikus szabadság a tapasztalat által bizonyítható, mert nemcsak az érzékiség határozza meg az akaratot, hanem van egy képességünk is, amely a maga képzeleti által legyőzheti az érzékiségnek indításait. Tehát éppen a tapasztalat mutatja, hogy rendelkezünk egy olyan szabadság fölött, amely az észnek uralmát jelenti az érzékiség fölött.

Ha a transzcendentális és az erkölcsi szabadság helyes értelmét beláttuk, akkor magától megdőlni az az ellenvetés, mintha a természeti törvényszerűséggel a szabadság merő ellentétben állana. Az erkölcsi szabadság fogalma, Kant meghatározásából kitűnően, nem a cselekvésnek ténylegességére, hanem értékére vonatkozván, nem ontológiai, hanem értékeltani fogalom, vagy még helyesebben kifejezve, eszme, amely a cselekedetet csupán szabályozza, anélkül, hogy az októrvénynek felfüggesztését vonná maga után. Az értékesség rétege sohasem a ténylegességnek rétegével *szemben*, vagy éppen azzal *ellentétben*, foglal helyet, hanem ezen réteg *fölött*, mint annak érvény-mozzanata, helyezkedik el. Az ember tényleg bírván a praktikus szabadsággal, cselekedhetik az érzékiség rugói ellenére, ami természetesen az októrvény kategóriájának épsége mellett történik; ha *tényleg* is ezen rugók ellenére cselekedett, akkor cselekedete megítéltetvén, *valóban* is szabadnak találhatik, mert az érzékiség kényszere alól felszabadulva az észnek parancsát követte.

A szabadságnak a *Kritik der reinen Vernunft*-ban közölt fejtegetései alapján már most a szabadság különféle nevei közti viszony így állapotodik meg: a természeti kauzalitás mellett *logikailag* felvehető az észnek kauzalitása, azaz a transzcendentális szabadság; a transzcendentális szabadság előfeltétele és alapja a praktikus szabadságnak, amelynek míg jellege aposteriori, addig a transzcendentális szabadság apriori; a praktikus szabadság *negatív*e egy lehetőséget foglal magában t.i. az érzékiség rugóitól való függetlenséget, *pozitív*e pedig az észnek uralmát jelenti, azaz az *erkölcsi* szabadságot.

A *Kritik der reinen Vernunft*-nak a transzcendentális és a praktikus, a tapasztalatban jelentkező szabadságról való tanát még jobban megvilágítja az *intelligibilis* és az *empirikus* jellemről szóló tanítás, amely a szabadságról szóló tannal szorosán és elválaszthatatlanul függ össze. E tanok alapját az a tétel képezi, amelynek értelmében a természeti kauzalitás mellett ott van az észnek kauzalitása és ezen két kauzalitás között ellentét nem áll fenn. A természeti szükségszerűségnek a szabadság által való kauzalitás nemcsak nem mond ellene, hanem a kettő által kifejezésre jutó törvényszerűség egészen jól megfér egymás mellett, — ezt a tényt Kant a kétféle jellemről szóló tanában törekszik bizonyítani. Az ember ezen tan szerint nemcsak az érzéki világnak, hanem éppen transzcendentális szabadsága által, az intelligibilis világnak vagy a Ding an sich világának is tagja. Ennélfogva már most — úgymond Kant — egy és ugyanazon lénynek, amely nemcsak tünemény, hanem Ding an sich is, amely tehetséggel bír arra, hogy önmagától az okoknak

⁴³ Kr. d. r. V. 2. kiad. Előszó XXVIII. I.

⁴⁴ Kr. d. r. V. 2. kiadás 631. I.

⁴⁵ Kr. d. r. V. 2. kiadás 713. I.

egy sorozatát kezdje, ilyen lénynek kauzalitása két oldalról szemlélhető. Ha ennek a lénynek, az embernek *cselekedetét* úgy tekintjük, mint egy Ding an sichnek cselekedetét, akkor ez a kauzalitás *intelligibilis*; ha pedig a cselekedetnek, mint egy érzéki tünemény cselekedeteinek *hatását* tekintjük, akkor ez a kauzalitás *érzéki*, szenzibilis. Az érzéki világnak egy tagja *empirikus jellemmel* bír, amelynél fogva cselekedetei, mint tünemények, más tüneményekkel állandó törvények szerint összefüggésben állanak és a természet rendjének egy sorát képezik. Ámde ugyanez az egyén *intelligibilis jellemmel* is bír, amelynél fogva ő maga ugyan oka azon cselekedeteknek, mint jelenségeknek, tüneményeknek, de aki maga nem áll az érzékiségnek feltételei alatt és ő maga nem jelenség.⁴⁶

A két jellem között való különböztetés éppen nem ellentmondó. Mert hiszen — úgymond Kant — a jelenségnek, a tüneményeknek alapját egy transzcendentális tárgynak, a Ding an sichnek kell képeznie. És minket semmi sem akadályoz abban, hogy ennek a transzcendentális tárgynak, amely jelentkezik, ne tulajdonítsunk kauzalitást, amely nem jelentkezik ugyan — *die nicht erscheint* — de hatása a jelenségek világában mégis feltalálható. Maga a kauzalitás tehát intelligibilis, míg hatása érzéki, empirikus. Ennek megfelelőleg az embernek, mint empirikus karakternek, kauzalitása a természeti vagy empirikus kauzalitás; mint intelligibilis jellemnek kauzalitása az intelligibilis vagy észkauzalitás. Az intelligibilis karakter a Ding an sichre vonatkozóan, éppenúgy nem is ismerhető meg közvetlenül, mint maga a Ding an sich, de éppenúgy *gondolandó*, mint a Ding an sich. Az intelligibilis karakter nem áll az idő feltételei alatt, míg ellenben az empirikus karakter az érzéki világ minden feltételeinek alá van vetve. Az intelligibilis jellem a maga hatásait *önmagától* kezdi, de a cselekedet nem ő *benne* kezdődik. Az érzéki világban jelentkező hatás, amely az empirikus feltételek alatt áll, az intelligibilis karakterből indul ki. A cselekvés is az intelligibilis jellemről veszi kezdetét, de nem *benne* folyik le, hanem az empirikus világban s eként egy személyben a szabadság és természet, minden ellentét nélkül fér meg egymás mellett, hogyha ezt a személyt, mint empirikus és intelligibilis karaktert tekintjük és ha jól különböztetünk az empirikus ok és az intelligibilis ok között.⁴⁷

Az empirikus és az intelligibilis jellemről szóló tan magyarázatával kapcsolatban jut kifejezésre az a különbség is, amely van a „van” és a „kell” fogalma között. Az ember, amint láttuk, egyike az érzéki világ jelenségeinek s mint ilyen, a természeti kauzalitás uralma alatt áll, de másfelől az ember intelligibilis lény is, aki megismeri magát pusztán *appercepció* által is, és pedig *cselekvésekben*. Ezekben a cselekedetekben tehát az intelligibilis jellem mutatkozik; ezen cselekedetek felmutatják azt az *imperatívumot* is, amely az észből fakad és minden cselekvésnek szabálya. Az a „kell”, amely a szabályban jut kifejezésre, illetve az imperativus által jelentkezik, a szükségszerűségnek egy olyan fajtát fejezi ki, amellyel a természetben máshol nem találkozunk. Az értelem — úgymond Kant — a természetből csak azt képes megismerni, *ami van*, vagy ami volt, vagy ami lesz.⁴⁸ Teljesen lehetetlen, hogy a természetben valaminek másként *kellene* lennie, mint ahogy az tényleg, az időviszonylatok között van; sőt a „kell”-nek, hacsak a természet folyását tartjuk szem előtt, egyáltalában semmiféle jelentése nincs. Mi éppen oly kevésbé kérdezhetjük ezt: minek „kell” történnie a természetben?, mint ahogyan nem kérdezhetjük azt, hogy milyen tulajdonsággal „kell” bírnia a körnek. A kérdés itt csak ez lehet: mi történik *tényleg* a természetben, illetve: melyek *tényleg* a kör tulajdonságai. — Így hát a „kell” olyan cselekvésnek lehetőségét fejezi ki, amelynek alapja egy pusztán fogalom, míg ellenben egy természetcselekvésnek alapja mindig egy jelenség. Ebből azután világos, hogy a „kell” alapján csak olyan cselekedet lehetséges, amely nem lehetetlen a jelenség alapján sem, csak hogy a jelenség feltételei nem határozzák meg magát az akaratot, hanem csupán a jelenségben tünetkező hatásokat és következményeket. Vagy más szavakkal: a természet ösztönözhet engem *akarásra*, de nem *kellésre*; a természet által meghatározott akarral szemben az ész által kifejezett „kell”, mértéket és célt, sőt tilalmat és tekintélyt szögez szembe. Az észnek „kell”-je új rendet teremt az ideák szerint teljes spontaneitással és szükségszerűeknek jelent ki olyan cselekedeteket, amelyek még meg sem történtek s talán meg sem fognak történni.⁴⁹

Kantnak okoskodásában ezek szerint a következő két sornak és a következő fogalmaknak párhuzamossága állapítható meg: Ding an sich — intelligibilis karakter — transzcendentális szabadság — „kell” egyfelől; jelenség — empirikus jellem — szükségszerűség — „van” — sorozata másfelől. A szabadság fogalmát tehát a jelenség sorozatában hiába is keressük, mert itt a természeti törvények szükségszerűsége uralkodik: a jelenségek világában a cselekvés a cselekvő egyén empirikus jelleme által van megszabva,

⁴⁶ Kritik d. r. V. 2. kiadás 566—7. l.

⁴⁷ Kr. d. t. V. 2. kiadás 468—69. l.

⁴⁸ Kr. d. r. V. 2. kiadás 575. l.

⁴⁹ Kr. d. r. V. 2. kiadás 576. l.

elannyira, hogy mi egy alanynak minden cselekedetét előre megállapítani tudnók, ha tökéletesen ismernők empirikus jellemét. Ha ellenben ugyanazokat a cselekedeteket *praktikus* szempontból tekintjük összehasonlítván az ésszel, akkor egy egészen más szabály és más rend áll előttünk, mint a természetben. E rend szerint talán nem *kell* volna megtörténnie annak, ami a természet rendje szerint *megtörtént* és a természet empirikus feltételei mellett szükségszerű és kimaradhatatlan is volt. E rend szerint a cselekedetnek oka az ész, amelyből azonban — jegyezzük meg jól — a cselekedet nem empirikus törvények szerint ered; az észnek kauzalitása az intelligibilis jellemben nem *keletkezik*, azaz nem bizonyos időpontban kezdődik el, hogy valamely hatást hozzon létre. Mert ha az ész-kauzalitásnak ilyen, időpontban való kezdődéséről volna szó, akkor az intelligibilis jellem is, időhöz lévén kötve, empirikus feltételek alatt állana s következésképp a szabadságot e rendben is ok nélkül keresnők. Egy időpontoktól függő kauzalitás rendje ismét csak a természet és nem a szabadság rendje lenne. Mindezek után pedig végleg így állapítja meg Kant a maga tételét: ha az ész a jelenségekre nézve kauzalitással bír, akkor az egy olyan képesség, amely *által* a hatások empirikus sorozatának érzéki feltétele először kezdődik. A hatások empirikus *feltétele* tehát a tapasztalat körén kívül, illetve azon felül az ész által határozta meg. Ez a feltétel u.i. nincs alávetve sem az idő, sem a tapasztalat feltételeinek⁵⁰, mert nincs alávetve egy őt megelőző oknak sem.

Ez a megelőző ok, amely a Ding an sichnek, az intelligibilis jellemnek világában van, más tekintetben a jelenségek sorához is tartozik, lévén az ember jelenség is, akinek empirikus jelleme cselekedeteinek empirikus oka. Minden feltétel, mely az embert, mint empirikus jellemet, meghatározza, a természeti hatások rendjébe tartozik és a természet törvényének engedelmessé válik. Ezért tehát egyetlen adott cselekedet sem kezdődhet teljesen magától. Mindazonáltal az ember minden cselekedetének állandó feltétele az ész s következésképp az intelligibilis jellem, amelynek az empirikus jellem csak „érzéki schémája”. Minden cselekvés az intelligibilis jellemnek közvetlen okozata s tehát ez a jellem szabad, dinamikailag semmiféle természeti feltétel által meg nem határozott. Ez a szabadság *negatív* — amennyiben az empirikus feltételektől való függetlenséget jelent, és *pozitív*, mert olyan tehetségnek tekinthető, amely által az eseményeknek egy sorozatát magától képes elkezdeni, oly módon, hogy abban az intelligibilis jellemben semmi sem kezdődik, hanem a szabadság, mint minden cselekedetnek feltétlen feltétele, semmiféle megelőző időfeltétel által meghatározva nincs, ámde hatása a jelenségek sorában kezdődik.⁵¹

Az intelligibilis jellemnek és a transzcendentális szabadságnak ez a szoros összefüggése még élesebben bizonyítja azt, hogy amikor a szabad cselekvéseket megítéljük, a kauzalitás tekintetében csak egészen az intelligibilis okig, azaz, az intelligibilis jellemig mehetünk el, de *azon túl* mennünk lehetetlen. A dolog teljes félreismerését mutatná az a kérdés, hogy az intelligibilis jellem miért létesíti éppen ezt a jelenséget és ezt az empirikus jellemet. Mindezek a fejtegetések csak azt akarták bizonyítani, hogy a szabadság és természeti szükségszerűség egy és ugyanabban a cselekedetben egymásnak ellent nem mondanak.

Kétségtelen dolog, hogy Kantnak a transzcendentális szabadságra és az intelligibilis jellemre vonatkozó fejtegetései igen sok félreértésre adhatnak alkalmat, különösen, ha azokat a transzcendentálizmus talajáról leszakítva, metafizikai vagy tisztán ontológiai szempontból tekintjük. Ezt maga Kant is igen jól érezte s éppen ezért szükségesnek tartja a figyelmet ezen fejtegetések tulajdonképpeni céljára minduntalan felhívni. Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk azt, hogy itt nem a szabadságnak, mint valamely tehetségnek a *valóságáról* van szó. Az ilyen valóságra vonatkozó fejtegetés, amint ez tanulmányunk 1. §-ból is világos, nem lehetne transzcendentális fejtegetés, amely mindig csak pusztán fogalmakkal foglalkozik, de másfelől az ilyen fejtegetés célját sem érné, mert hiszen mi a tapasztalatból semmi olyanra sem következtethetünk, ami nem áll a tapasztalatnak törvényei alatt. De tovább menve, Kant itt, a szabadságnak még *lehetőségét* sem akarja bizonyítani; ha azt akarná, kísérlete nem sikerülne: pusztán apriori fogalmakból semmiféle reális alapnak és semmiféle kauzalitásnak lehetőségét kimutatni képesek nem vagyunk. Ismételten kell tehát azt hangsúlyoznunk, hogy a transzcendentális szabadság csak *transzcendentális eszme*, amelyet ha megértünk, akkor a szabadság és szükségszerűség ellentéte pusztán látszat lesz csupán, mert a kettő egymásnak ellene nem mond.⁵²



⁵⁰ Kr. d. r. V. 2. kiadás 578—580. l.

⁵¹ Kr. d. r. V. 2. kiadás 581—582. l.

⁵² Kr. d. r. V. 2. kiadás 585—586. l.

Végig tekintve a *Kritik der reinen Vernunft* erkölcsfilozófiai fejtegetésein, — amelyek éppen alkalmas bevezetésül szolgálnak Kant tulajdonképeni erkölcsfilozófiájának ismeretébe, — röviden a következőket állapíthatjuk meg. A fejlődés dialektikai folyamata a szellem lényegéből folyó szükségszerűséggel halad ezen fejtegetésekben is az erkölcsiségnek kritikai megértése felé és már csak egyetlen lépés választ el az erkölcsiség autonómiájának teljes fogalmazásától s ezen fogalmazás alapján az erkölcsiség lényegének és minden egyes részproblémájának transzcendentális magyarázatától. Ezt a lépést Kant, amint majd alább látni fogjuk — a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* és a *Kritik der praktischen Vernunft* c. műveiben fogja megtenni, és meg fogja azt tenni minden nehézség, akadály nélkül, mert a *Kritik der reinen Vernunft* teljesen szilárd, megbízhatóvá, könnyűvé tette számára a talajt. — Az erkölcsi autonómia — amely tulajdonképpen egyjelentésű az erkölcsiség autarkijával — a *Kritik der reinen Vernunft* ismeretelméleti problémáinak hálózatába szorítva, mintegy bénultan jelentkezik és fényét, erejét rajta kívül eső tényezőktől, a moraltheológiától nyeri. Igaz ugyan, hogy Kant szigorú különbséget tesz egyik jegyzetében a *teológiai morál* között, amelynek törvényei egy legmagasabb világkormányzónak lételetét előfeltételezik, és a *morálteológia* között, amelyben egy legfőbb lénynek létezéséről való meggyőződés erkölcsi törvényeken alapul⁵³, csak hogy itt egy circulus vitiosus van dolgunk, ha meggondoljuk, hogy ezeknek az erkölcsi törvényeknek kötelezősége viszont ennek a legfőbb lénynek a létezésétől tétetik függővé. Itt még a régi metafizika hatása érvényesül és zavarja a transzcendentális gondolkozás tisztaságát. Amint fejtegetéseink folyamán előadtuk, Kant az erkölcsi kötelezőségeket csak úgy tudja megmagyarázni, hogy annak forrását egy földöntúli lénynek létezésében, illetve ezen földöntúli lénynek jutalmazó és büntető tevékenységében keresi. Ez a magyarázat azonban nyilvánvalóan az erkölcsiség autonómiáját teszi lehetetlenné és az erkölcsi szabadság elé vet olyan korlátokat, amelyek mellett minden erkölcsi önérték a maga becsét veszíti. Vagy van erkölcsi autonómia, amely esetben az erkölcsi lény teljes mértékben a maga erejére van utalva és erőinek kifejtésére szabadsággal felruházva; vagy pedig földöntúli lénytől tétetik függővé az erkölcsi törvénynek kötelező ereje s ebben az esetben le kell mondanunk az erkölcsi autonómiáról, az erkölcsi törvény önértékűségéről és az erkölcsi szabadság eszméjét is flatus vocis-nak kell deklarálnunk. A *Kritik der reinen Vernunft* fejtegetései, talán éppen azért, mert nem ex thesi foglaloznak az erkölcsiség transzcendentális magyarázatával, még nem látják azt a szoros összefüggést, amely fennáll az erkölcsi törvény kötelezősége és az erkölcsi lény szabadsága között, amiként még nem látják azt sem, hogy az erkölcsi autonómia fogalmával a boldogságnak, mint az erkölcsi cselekedetek végső céljának képze a lehető legélesebb ellentétben áll.

A boldogság fogalma még mindig az erkölcsiség elemei között szerepel s az erkölcsi érték felfogása tekintetében Kant lényegileg még az utilizmusnak álláspontján áll a *Kritik der reinen Vernunft* fejtegetéseiben is; ezen az utilizmuson csak némileg, valójában csak látszólag enyhít azon kijelentés, hogy cselekedeteink célja nem közvetlenül a boldogság, hanem a boldogságra méltóság. Az erkölcsi érték fogalmazásának szempontjából teljesen egyre megy, hogy cselekedetem célja közvetlenül-e a boldogság vagy némi szelid közvetítéssel. Az erkölcsi érték u.i. önmagában véve bír elégséges beccsel, azaz, az erkölcsi érték önérték, amelynek megvalósítása kötelez, akár jár ez a megvalósítás boldogsággal, akár nem. Kant, amikor a boldogságot az erkölcsi cselekvés egyik nagy fontosságú tényezőjeként tünteti és fogja fel, még az angol-skót erkölcsfilozófia hatása alatt áll, még nem volt képes teljesen szabadulni a pszichologizmus alól, amelynek álláspontjáról a boldogság csakugyan eleme az erkölcsiségnek. A pszichologizmus a ténylegesség kérdését állítja előtérbe és ezen kérdésnek vizsgálatában merül ki, mert természetében rejlő korlátok gátolják az érvényesség szférájába felemelkednie. Már pedig — és ezt éppen Kant fogja kimutatni a *Kr. d. p. Vernunft* fejtegetéseiben — a ténylegesség alapján csupán az utilizmus értékelése érthető és magyarázható meg; az utilizmus azután lényegéből szükségképpen szüli a boldogság fogalmát, mint a maga lényegéből folyó értéket. — Kant tehát, mikor a boldogság és az erkölcsiség viszonyát vizsgálja, még nem emelkedik föl a transzcendentálizmus verőfényes magaslatára, hanem a *tényeket*, az emberiség vágyainak *tényleges* célját nagyobb figyelemben részesíti, mint amily mértékben ezt a transzcendentálizmus megengedi. Még hiszi, hogy a boldogság az emberi életnek célja, de a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* és a *Kritik der praktischen Vernunft* fejtegetései, amelyekben a transzcendentálizmus módszere ex thesi alkalmaztatik az erkölcsiség magyarázatára, ki fogják mutatni, hogy a boldogság fogalma nemcsak nem tekinthető az erkölcsi cselekvések céljának, hanem erőszakolása egyenesen az erkölcsi törvény feltétlen kötelezőségét teszi lehetetlenné. Kant, mihelyt a *Kritik der reinen Vernunft* álláspontjáról és módszerével teszi vizsgálat tárgyává a praktikus ész, azonnal helyes világításba állítja az erkölcsiségnek lényegét s ezen világítás fénye mellett egészen tisztán fogjuk látni nemcsak az egyes fogalmak igazi jelentését, hanem ezen fogalmaknak egymáshoz való viszonyát is.

⁵³ Kr. d. r. V. 2. kiadás 660. l.

Dolgozatunk további folyamán a következő sorrendet tartjuk. Kant kritikai erkölcsfilozófiáját fogjuk előadni a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* és a *Kritik der praktischen Vernunft* alapján, kiemelve mindenütt azokat a problémákat, amelyek az etika megértésére nézve főfontosságúak. A *Metaphysik der Sitten* c. művet csak ott és akkor fogjuk fejtegetéseink körébe vonni, ahol és amikor valamely kérdésnek megvilágítása céljából ez mulhatatlanul szükséges. Mielőtt azonban magának az erkölcsfilozófiának tárgyalására térnénk, szükségesnek tartjuk röviden feltüntetni azt a viszonyt, amely Kant rendszerében van a teoretikus és praktikus ész között, miután e viszonyt megértése nem csekély mértékben segíti elő Kant erkölcsfilozófiájának megértését.

4. §. A teoretikus észnek viszonya a praktikus észhez

Már a *Kritik der reinen Vernunft* fejtegetései utalnak arra, hogy a tiszta ész nem csak teoretikus magatartást foglal el a világgal és a léttel szemben, hanem önálló kauzalitással is bír, amelynek alapján a világhoz való viszonya, a világgal, a léttel szemben tanúsított magatartása *praktikus*.⁵⁴ A tiszta ész mint praktikus tevékenység, részt vesz a létnek, a természetnek nagy munkájában, a cselekvés által. Ezek szerint a tiszta teoretikus észnek a tiszta praktikus észhez való viszonya legrövidebben így fejezhető ki: az ész, mint teoretikus tevékenység, *megismer*, mint praktikus tevékenység, *cselekedik*. A tiszta teoretikus ész bírálata erre a kérdésre vonatkozik: miként lehetséges a tapasztalat, azaz, miként lehetséges az apriori szintetikus ítélet? A praktikus ész kritikája e kérdésre keres feleletet: miként lehetséges a kategorikus imperativus? vagy, ha a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* alapján a kategorikus imperativust egy apriori szintetikus-praktikus ítéletnek mondjuk⁵⁵, a főkérdés a *Kritik der reinen Vernunft* főkérdésének analógiájára eként fogalmazható: miként lehetséges az apriori szintetikus-praktikus ítélet? A teoretikus és a praktikus ész ezen problémakitűzése már magában rejti természetszerűleg, a kettő között fennálló viszonyt is: amilyen viszony van a szintetikus apriori ítéletek és a szintetikus-praktikus apriori ítéletek között, ugyanazon viszony lesz a teoretikus és a praktikus ész között is.

Tanulmányunk 1. §-ában a transzcendentálizmusról beszélvén, jellemeztük röviden az apriori szintetikus ítéleteket is. Láttuk hogy ezekben az ítéletekben éppen az képezi a magyarázás tárgyát, ami az ú.n. analitikus ítéleteknél egészen világos, t.i. az S és a P kapcsolása. A szintetikus apriori ítéletekben u.i. egy adott jegyen túlmenve, kapcsolunk vele egy olyan másik jegyet, amelyet nem aposteriori nyerünk, hanem minden tapasztalást megelőzve apriori kapcsolunk⁵⁶. Miután pedig minden ismeretünk ilyen apriori szintetikus ítéleteken alapul, minden ismeretünknek lehetősége függ ezen ítéletek lehetőségétől. De miként már most a teoretikus ész területén találkozunk analitikus és apriori szintetikus ítéletekkel, éppenúgy találkozunk analitikus és apriori szintetikus ítéletekkel a praktikus ész területén is; amiként továbbá az ismerésnek szükségszerűsége függ az apriori szintetikus ítéletek lehetőségétől, akként függ az apriori szintetikus-praktikus ítéletek lehetőségétől az erkölcsiség, illetve az azt kifejező erkölcsi törvény szükségszerűsége és általános érvénye is. A *Kritik der reinen Vernunft* transzcendentálizmusa tehát teljes mértékben érvényesül a praktikus észnek, az erkölcsiségnek területén is.

A teoretikus ész analitikus ítéleteinek a praktikus ész területén szintén analitikus ítéletek felelnek meg, de amiként az analitikus ítéletek csak magyarázzák a tapasztalatot, akként az analitikus-praktikus ítéletek is, az erkölcsiség ténylegességén alapulva, nem adnak szükségszerű és általános erkölcsi parancsolatokat. Vagy Kant erkölcsfilozófiájának terminusait használva: az analitikus-praktikus ítéletek alapján csak hipotetikus imperativus állítható fel, csak tanácsok adhatók, de egyetemes érvényű és magában szükségszerűséget foglaló törvény, kategorikus imperativus nem. Kategorikus imperativus tehát olyan parancs, amely kivételt nem tűr, mert rendelkezése mindenkire nézve kötelező, ilyen imperativus csak apriori szintetikus-praktikus ítélet lehet, mert a cselekvés terén a szükségszerűségnek és az általános érvénynek forrása éppenúgy, miként az ismerés terén, csak az apriori lehet. Amiként a teoretikus ész területén, tehát az ismeretre nézve, a tapasztalásból szükségképpen és általános érvényű, tehát objektív elvek meríthetők nem voltak, mert az aposteriori jelleg a szükségképpeniség forrása nem lehet, — éppenúgy a praktikus észnek, az

⁵⁴ Kr. d. r. V. 2. kiadás 579. s. köv. l.

⁵⁵ *Zweiter Abschnitt*. — Cassirer-féle kiadás IV. köt. 278. l.

⁵⁶ V.ö. 14. l.

erkölcsiségnek területén sem lehet a tapasztalásból általános érvényű és szükségképpeni törvényt meríteni, mert az aprioritás nélkül itt sincs általános érvényűség és szükségszerűség.

Az itt elmondottakból már most következik, hogy a praktikus ész, amelynek kritikája az apriori szintetikus-praktikus ítéletnek, a kategorikus imperativusnak lehetőségével foglalkozik s amint alább látni fogjuk, az erkölcsiségnek transzcendentális *magyarázatát* adja, nem lélektani értelemben vett tehetség, hanem tisztán logikai természettel bír s tulajdonképpen nem egyéb, mint azon apriori elveknek összessége, amelyek alapján az erkölcsi törvény, mint általános érvényű és szükségképpeniséget foglaló törvény, lehetségessé válik. A teoretikus ésszel való analógia itt is világos. Amint tanulmányunk 1. §-ában láttuk, a tiszta ész, mint teoretikus ész, azokat az apriori elveket foglalja magában, amelyek alapján az ismeret általános érvénnyel és objektivitással bír s következésképpen a teoretikus ész sem lélektani értelemben vett tehetség, hanem logikai funkció, amely nélkül az ismeret lehetetlen. Azt mondhatjuk tehát, hogy a teoretikus ész, épenúgy mint a praktikus ész, pusztán és kizárólag *logikai jelleggel* bír: a teoretikus ész az ismeretnek, a praktikus ész az erkölcsiségnek apriori, egyetemes érvényű és szükségszerű elvét foglalja magában. De tovább menve, miután úgy a teoretikus, mint a praktikus észnél a tiszta észnek tevékenységéről van szó, azt kell mondanunk, hogy mindkét tevékenység, úgy a teoretikus, mint a praktikus ész, a tiszta észnek két különböző irányú logikai funkciója s mikor tehát a teoretikus észről beszélünk, értjük alatta a tiszta észnek teoretikus funkcióját, mikor pedig a praktikus ész kritikáját adjuk, a tiszta észnek praktikus irányú funkciójával van dolgunk.

Ezekből a fejtegetésekből a teoretikus és a praktikus ész viszonyára vonatkozólag — a nélkül természetesen, hogy e viszonynak minden részletét megvizsgálhattuk volna — megállapíthatjuk azt, hogy e két különböző terminus tulajdonképpen a tiszta észnek — mely az apriori tételeknek összességét jelöli általában — két különböző irányú funkcióját jelenti és következésképpen azoknak pszichologikus magyarázata Kant transzcendentálizmusának tökéletes félreértését bizonyítja. Itt a transzcendentálizmus szellemének az erkölcsiség területére való következetes alkalmazásáról van szó: amiként a *Kritik der reinen Vernunft* a pszichologikumnak háttérbe szorításával az ismeret lehetőségét kutatja az apriori tételek felmutatásával, hogy ez úton kimutassa az ismeret általános érvényét és objektivitását, úgy a *Kritik der praktischen Vernunft* az erkölcsi törvény lehetőségét akarja kimutatni, azon apriori elveknek és tételeknek megállapítása által, amelyek mellett ezen törvény általános érvénnyel, egyetemességgel és objektivitással bír. A kutatás itt is, ott is a transzcendentálizmus módszerével történvén, lélektani fejtegetéseket mellőz és nem a *ténylegességet*, hanem az *érvényességet* tekinti főproblémául. Tények megállapításáról itt szó sincs sehol. A *Kritik der reinen Vernunft* sem kérde, hogy vajjon csakugyan van-e az emberiségnek általános érvényű és objektív ismerete; ellenkezőleg, minden kételkedés és habozás nélkül tekinti Kant az általános érvényű és objektív ismeretet adott tényül, mert hiszen a matematikán alapuló természettudomány ismereteinek általános érvényét és objektivitását józan ésszel kétségbe még senki sem vonta. Az általános érvényességű és objektív ismeret tehát *tény*, amelynek léte nem képezi kérdés tárgyát. Problémául csak ezen ténynek lehetősége, illetve érvénye tekinthető: hogyan, miféle elvek alapján lehetséges az ilyen általános érvényű és objektív ismeret. — Hasonlóképpen áll a dolog a *Kritik der praktischen Vernunft*-ban is. Kantra nézve egyetlen pillanatig sem képezi kérdésnek tárgyát, hogy vajjon létezik-e egy általános érvényű s tehát az emberiség egész egyetemére nézve objektivitással bíró erkölcsi törvény. A moralitás céljait a legfelsőbb célokak mondja Kant mindazon célok között, amelyek az emberek elé kitűzettek s ezen moralitásnak törvénye a praktikus ész előtt éppen úgy adott és el nem disputálható *tény*, amint ilyen adott és kétségbe nem vonható tény az általános érvényű és objektív ismeret a teoretikus észre nézve. A kérdés itt csak az, hogy miként lehetséges ez az általános érvényű és egyetemes törvény, amely előtt még az evangélium szentjeinek is meg kell hajolniok; a probléma csak az, hogy miféle apriori elvek és tételek alapján lehetséges ez az erkölcsiség? Mindkét esetben tehát nem a *ténylegességnek*, hanem az *érvényességnek* kérdéséről van szó; nem tényeknek megállapításáról, hanem elfogadott és kétségbe nem vont *ténynek* megértéséről, filozófiai és kritikai megállapításáról.

A transzcendentálizmus módszerének az erkölcsiségre való alkalmazásából, Kant etikájának helyes értékelése szempontjából, egy igen fontos tény következik. Amint tanulmányunk 1. §-ában láttuk, Kant a *Kritik der reinen Vernunft* fejtegetéseiben nem azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy mi a különböző ismereteknek tárgya, hanem azt törekedik megállapítani, hogy mi az ismeretnek a tárgya általában? Azaz Kant a teoretikus észre vonatkozó kritikájában nem keresi az ismerésnek *anyag*i feltételeit, hanem pusztán az ismeret *formai* elemeinek körében mozog. Ugyanez az eset az erkölcsiség vizsgálatánál is. Kant itt sem akar *materiális* erkölcsi elveket felállítani, még kevésbé akar az erkölcsiség reformátora lenni, hirdetvén új erkölcsiséget és új erkölcsi törvényt, hanem az erkölcsiségnek *formális* feltételeit keresi, azokat a feltételeket, amelyekhez alkalmazkodnia kell minden erkölcsstan anyagának, hogy ha ez az erkölcsstan igényt tart az általános érvényre és az objektivitásra. A *Kritik der reinen Vernunft*-ban az a kérdés, hogy a tiszta

észnek mely funkciójával lesz egyetemes érvényűvé és objektívá az ismeret; a *Kritik der praktischen Vernunft* pedig azt vizsgálja, hogy a tiszta észnek mely funkciójával lesz egyetemes érvényű és objektív az erkölcsiség? Egészen világos ugyanis, hogy az általános érvényűség és az objektivitás, melytől az ismeretnek érvénye függ, nem eredhet más tényezőtől a teoretikus ész területén, és ismét más tényezőtől a praktikus ész körében. Ha általános érvényűséget és objektivitást követelünk az erkölcsiség terén éppenúgy, mint az ismeret területén, akkor ennek az általános érvényűségnek és objektivitásnak nem szabad anyagi, hanem csak *formális* tényezőtől fakadnia, ez a formális tényező ismét nem lehet lélektani jelleggel bíró, mert hiszen más az ismeret és más az erkölcsiség pszichológiai struktúrája, melyet nem a transzcendentális kritika, hanem a pszichológia van hivatva megállapítani. Ez a formális tényező csak logikai természetű lehet, és nem más, mint a tiszta ész, mely egyformán tevékeny úgy az ismeret, a teória, mint az erkölcsiség, a praxis birodalmában és kölcsönöz értéket úgy az ismeret, mint az erkölcsiség törvényének. Amiként az ismeret csak oly mértékben bír általános érvénnyel és objektivitással, vagy a modern filozófia terminusaival élve, csak olyan mértékben értékes, mint amilyen értékben alakított a tiszta ész funkciója által és nyugszik ennél fogva apriori elveken s tételeken, éppenúgy az erkölcsiség is, csak olyan mértékben lehet általános érvényűnek és objektívnek, illetve értékesnek nevezhető, amilyen mértékben alakított a tiszta észnek funkciója által s ennek következtében alapul apriori tételeken és elveken. A tiszta észnek formális, logikai funkciója hoz létre minden értéket, legyen bár szó az emberi szellem tevékenységének bármelyik területéről, akár az ismeretről, akár az erkölcsiségről, akár a műalkotásról, illetve műszemléletről. Ez a funkció formális lévén, a transzcendentálizmus értelmében formálisnak kell lennie a törvénynek is, mely a különféle tevékenységeket a maguk célja felé szabályozza, hogy ez a cél, mely az érték viselője, tényleg megvalósítható és az intelligibilis karakter az empirikus karakternek érzéki skémáját öltse magára. Ekként a tiszta ész, az aprioritás, formalitás, érvény és érték, — összetartozó fogalmak, amelyek a logicitás szféráját alkotják, hogy azután ebbe a szférába belemerülő valóság és anyag maga is az értékességnek és érvénynek köntösét öltse magára. Az apriori, a formális tiszta ész szolgáltatja az érvénynek és az értéknek kategóriáit, amelyek egyformán érvényesülnek, illetve amelyeknek egyformán *kell* érvényesülniük az ismeret és a cselekvés terén.

Ezen fejtegetések által, amelyek a teoretikus és a praktikus ész között levő szoros viszony megállapításával óhajtották Kant erkölcsfilozófiájának transzcendentálisztikus jellemét megállapítani, talán sikerült egyúttal azokat a félreértéseket is eloszlatnunk, amelyekkel még hivatásos Kant-magyarázók műveiben is nem ritkán találkozunk. Kant erkölcsfilozófiájának megértése szempontjából u.i. első rendű fontossággal bír annak az álláspontnak megragadása, amelyről az egyes fejtegetések és az egész rendszer tekintendő. Mihelyt sikerült a helyes álláspont leszögezése, azonnal teljes értelmükben és jelentésükben állanak előttünk az egyes részletek is, mert nem idegen többé reánk nézve az a szellem sem, amelynek talajából Kantnak egész műve, életdús és az idők változó viharával dacoló tölgyként, kinő. Ha azonban a helyes álláspont megállapítása nem sikerül, akkor szert tehetünk ugyan Kant filozófiájának „tudására”, rendelkezhetünk az egyes részletkérdésekben valóban bámulatra méltó tájékozottsággal, de a sok fáradság és időpazarlás után néma elkeseredéssel tehetjük fel az Ibsen kérdését: „és mindezeknek már most mi hasznát veszed?”. A sok tudás és bámulatra méltó tájékozottság között elvész a részleteket éltető szellem s alig itt-ott fog felcsillanni az az összekötő kapocs, amelytől az egész rendszer a maga értékét és becsét nyeri. Kant álláspontjának megragadása és a transzcendentálizmus szellemének a szó legteljesebb értelmében való megélése nélkül, az ő egész műve csak fénylő részleteknek tömege marad, amely nem élteti, erősíti, biztatja, hanem elnyomja, csüggedté teszi és megfélemlíti a gondolkozást. Kantot csak az fogja megérteni, aki képes a maga szellemét az ő szellemébe kapcsolni és az ő álláspontjáról szállni síkra vele az ő tanának megértésére.⁵⁷

Aki Kant tanát megérteni, az ő álláspontjára felemelkedni akar, annak — még egyszer összegezzük e § eredményeit — figyelemmel kell lennie a következőkre:

1. Kant nem *új erkölcsstannal* akarja megajándékozni az erkölcsstanokban és erkölcsprédikációkban amúgy sem szűkölködő világot, hanem az *erkölcsiségnek*, a törvény által szabályozott cselekvésnek megértésére tör, kimutatva azt az apriori elvet, amely az erkölcsi törvénynek általános érvényt és objektivitást kölcsönöz. Kant az erkölcsiségnek filozófiai magyarázatát, vagy ha úgy tetszik, ismeretét nyújtja, amiként a *Kritik der*

⁵⁷ Aki Kant álláspontjának megragadása nélkül akarja megérteni s nem kevés bátorságról tévén bizonyosságot, őt másoknak megmagyarázni, úgy fog járni, mint Fouillée, aki *Critique des Systèmes de Morale contemporains* c. művében (6. kiadás 1912, 127. s k. l.) igen részletesen foglalkozik Kant etikájával, de elszomorító felületességgel sikerül egészen a tan perifériáin maradnia. De ezeket a perifériákat aztán jól ismeri!

reinen Vernunft-ban az ismerésnek adta filozófiai magyarázatát, kimutatván az apriori szintetikus ítéletek lehetőségét.

2. A transzcendentálizmus módszerét alkalmazza Kant a praktikus észnek birodalmában is. Azaz: nem az képezi kérdés tárgyát, hogy milyen *tényleg* az erkölcsiség, hogyan keletkezik, mely formák között valósul meg lélektanilag, hanem az, hogy miért *érvényes* és mely feltételek mellett az erkölcsi törvény. A pszichologizmus álláspontja itt éppen oly veszélyes lehet Kant megértése szempontjából, mint a dogmatikus metafizikáé.

3. A praktikus ész nem a theoretikus észtól elkülönített *lélektani tehetség*, hanem a tiszta észnek az erkölcsiség megértésére vonatkozó, praktikus funkciója. Azaz: amely szerepet játszik a tiszta ész, mint theoretikus jellegű, az ismeret kritikájában, ugyanazt a szerepet viszi, mint praktikus jellegű, az erkölcsiségnek kritikájában. A tiszta theoretikus ész az ismeretre vonatkozó apriori elvek összessége; a tiszta praktikus ész az erkölcsiségre vonatkozó apriori elvek és tételek összessége. Egyik sem lélektani tehetség, hanem mindkettő logikai funkció. Amikor azonban a tehetség szó helyett a funkció kifejezést használjuk, tudnunk kell, hogy azt nem a rendes mechanikai, hanem matematikai-logikai értelemben vesszük.

Ezeknek az előleges tudnivalóknak előadása után, áttérünk már most Kant kritikai erkölcsfilozófiájának előadására, mindenekelőtt tisztázni óhajtván azt a kérdést, hogy mit kell értenünk az erkölcsfilozófia, Kant terminusa szerint, a tiszta ethika alatt?

5. §. A filozófia rendszere; az etika helye ezen rendszer körében, fogalma és feladata

A régi görög filozófia három tudományra oszlott, E három tudomány; a *fizika*, az *etika* és a *logika*. Ezt a hármas felosztást Kant is elfogadja a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* előszavában s csak éppen az osztási elvet teszi még hozzá a teljességnek kedvéért.

Kant szerint, amint ezt a *Kritik der reinen Vernunft*-nak nem egy részlete bizonyítja, minden filozófia tulajdonképpen metafizika; a metafizika pedig — akár a természet, akár az erkölcsök metafizikájáról legyen is szó — nem egyéb, mint a maga szárnyaira merészkedő észnek kritikája s tulajdonképpen alkotja azt, amit filozófiának nevezhetünk a szó valódi értelmében. A filozófia észismeret pusztá fogalmakból; ez az észismeret pedig ismét nem egyéb, mint metafizika.⁵⁸ A filozófia, mint ilyen, azaz a metafizika a tudományok organizmusában a legelőkelőbb helyet foglalja el, mert betetőzője az emberi ész *kultúrájának*, azokkal az elvekkel és maximákkal foglalkozván, amelyek némely tudomány *lehetőségének* és mindenik tudomány *használatának* alapját képezik. Értékén az sem változtat semmit, hogy inkább a tévedések elhárítására, mint az ismeretek bővítésére szolgál, sőt ezen szolgálata méltóságot s tekintélyt kölcsönöz neki, ő viselvén ez által azt a cenzori hivatalt, amely a tudományok általános rendjét, békességét, sőt jólétét biztosítja.

Az észismeretek pedig, melyekre ez a méltósággal és tekintéllyel teljes filozófia vonatkozik, vagy *materiálisak* s valamely tárgyat érintenek, vagy *formálisak*, pusztán formájával foglalkozván az észnek s a tárgyak különbségére való tekintet nélkül adván a gondolkozásnak általános szabályait. A formális filozófia neve *logika*. A materiális filozófia ismét kétféle, mert kétfélék azok a törvények, amelyekkel foglalkozik. E törvények u.i. vagy a *természet*, vagy a *szabadság* törvényei. A természet törvényeivel foglalkozó tudomány a *fizika*; a szabadság törvényeivel foglalkozó tudomány neve *etika*.

A logikának, mint formális tudománynak nincs empirikus része, míg ellenben úgy a természettan, mint az erkölcsstan bír empirikus résszel is, mert amaz a természetnek, mint a tapasztalat tárgyának törvényeit akarja megállapítani, emez pedig az ember akaratának, mint a természet által afficiálnak, törvényeit vizsgálja. A filozófiának az a része már most, amely a tapasztalás tárgyain alapul, *empirikus*, az a része ellenben, amely a maga tanát apriori elvekből meríti, *tiszta* filozófia, ha pusztán formális, *logikai*, de ha az értelemnek bizonyos tárgyaira korlátozódik, *metafizika*.

A metafizika ilyen értelemben vagy a *természet metafizikája*, vagy az *erkölcsök metafizikája*. Így hát a fizikának lesz empirikus, de lesz tiszta része is; és az etikának hasonlóképpen: az empirikus rész

⁵⁸ Kritik der reinen Vernunft 2. kiadás 878. l.

tulajdonképpen *praktikus antropológia*, a tiszta rész pedig a tulajdonképpeni *morális*. E két különböző jellegű résznek viszonyát illetően meg kell jegyeznünk azt, hogy a kettő mindig gondosan megkülönböztetendő s hogy a tiszta résznek az empirikus részt a tudomány érdekében meg kell előznie: a fizika előtt tárgyalandó a természet metafizikája, a praktikus antropológia előtt az erkölcsök metafizikája. Csak akkor fogjuk megtudni, hogy a tiszta ész mind a két esetben mennyire képes, ha a két részt elválasztjuk.

E felosztás megbeszélése után veti föl Kant azt a kérdést, hogy vajon nem égetően szükséges-e egy olyan tiszta morálfilozófiát dolgozni ki, amely teljesen meg van tisztítva mindattól, ami csak empirikus és a praktikus antropológiához tartozó. Egy ilyen tiszta morálfilozófia lehetőségére nézve nincsen semmiféle kételynek sem helye, mert kezeskedik arról a kötelességnek és az erkölcsi törvénynek általános ideája. Mindenkinek meg kell vallania u.i. hogy az erkölcsi törvény általános és egyetemes kötelezőségének alapja nem kereshető sem az ember természetében, sem a világ körülményeiben, éppen mert ez a kötelezőség egyetemes érvényű nemcsak az emberre, hanem minden eszes lényre nézve. Ezen egyetemes és általános érvényű kötelezőségnek alapja csak apriori az ész fogalmában lévő lehet, amiből világos, hogy minden olyan szabály vagy törvény, amely csupán a tapasztalás elvein alapul, mindig csupán praktikus szabály lehet, de sohasem erkölcsi törvény.

Az erkölcsök metafizikája nemcsak lehető a spekuláció szempontjából, de egyenesen szükségszerű magának a praktikus antropológiának érdekében, amelynek vezérfonalát és ítélkezéseinek normáját éppen az erkölcsök metafizikája adja. Mert — úgymond Kant — arra, hogy valami erkölcsileg jó legyen, nem elég, hogy erkölcsi törvénynek *megfelelő*, hanem szükség, hogy az erkölcsi törvényért történt legyen; a törvénynek megfeleléség lehet esetleges is. Az erkölcsi törvény pedig, a maga tisztaságában és valóságában, a tiszta filozófia, a metafizika körén kívül sehol sem kereshető s következésképpen a tiszta morális filozófia egyenesen az erkölcsök tisztasága érdekében elkerülhetetlen szükségesség.

Mindezekből egészen világos, hogy mi az erkölcsök metafizikájának a *feladata*. „Az erkölcsök metafizikájának egy lehetséges *tiszta* akarat eszméjét és elveit kell vizsgálnia és nem az emberi akarásnak feltételeit és cselekedeteit általában, amelyek nagyjából a pszichológiából meríttetnek.”⁵⁹ Kantnak ez a meghatározása a legteljesebb hűséggel tárja fel előttünk az erkölcsök metafizikájának nemcsak feladatát, hanem a feladat kitűzésével együtt megvilágítja a kutatások jellemét is; minden pszichológiai kísérletezésnek már a limine visszautasításával és a transzcendentális módszer érvényesítésével pedig a *Kritik der reinen Vernunft* szellemét proklamálja az erkölcsfilozófia terén is. A tiszta erkölcsfilozófiának ezen meghatározás szerint a transzcendentáлизmus útjára kell lépnie: különbséget kell tennie az erkölcsiség azon elvei között, amelyek apriori, a tiszta praktikus észből erednek, és azon elvek között, amelyek a tapasztalásból mentek át az erkölcsfilozófia területére, hogy azután a *kötelezőség* fogalmát is kellőképpen megokolni tudja. A tiszta erkölcsfilozófiának ki kell kutatnia és meg kell állapítania a *moralitás legfőbb elvét*.

Az erkölcsök metafizikájának alapját a *tiszta praktikus ész kritikája* nyújtja. Ezt a kritikát végzi Kant a „*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*” (1785.) és a „*Kritik der praktischen Vernunft*” (1788.) c. műveiben, amelyek lényegileg tulajdonképpen ugyanazt foglalják magukban s csak a tárgyalás módszerére, egyes részletek előadására különböznek egymástól. Mind a két műben az erkölcsi törvény érvényesül, a kötelezőség általánosságáról, az akarat autonómiájáról van szó; mind a kettőt a transzcendentáлизmusnak szelleme hatja át, és mind a kettő az erkölcsstan legmélyebb, metafizikai alapjait tárja föl.

6. §. Az erkölcsi törvény kötelezősége

Tanulmányunk 2. és 3. §-aiban igyekeztünk reámutatni arra a tényre, hogy Kant már kritikai korszakát megelőző dogmatikus időszakában is igen éles szemmel vette észre a *kötelezőség* fogalmának középponti jelentőségét az erkölcsstan rendszerére nézve. Láttuk azt is, hogy a kötelezőség fogalmának elégséges magyarázatát sem a metafizika, sem az — emocionális skót-angol pszichológia alapján adni képes nem volt, sőt a *Kritik der reinen Vernunft* morálfilozófiái fejtegetései is a kötelezőségnek csak olyan magyarázatát adták, amely mellett az erkölcsi autonómia fogalma üres szóképpé változik. Mindezen kísérletezések és próbálgatások közepette azonban e fogalom jelentőségéről táplált meggyőződése egy pillanatra sem ingott meg, sőt hova-tovább mind világosabbá lőn Kant előtt az a tény, hogy az erkölcsi törvény kötelezőségének

⁵⁹ *Grundlegung zur Metaph. d. S.* Cassirer-kiadás 247. l.

magyarázata minden igazi erkölcsfilozófiának elengedhetetlen feladata. A kötelesség fogalmának helyes magyarázatával felmutatjuk egyszersmind az erkölcsiségnek legfelsőbb elvét is.

A teoretikus és praktikus ész között a tulajdonképpeni összekötő kapocs a szabadság fogalma, amely által a tiszta észnek rendszere, beleértve a teoretikus észti is, betetőzést nyer. A szabadság fogalma az egyetlen spekulatív eszme, amelynek a lehetőségét — úgymond Kant a *Kritik der praktischen Vernunft* előszavában — apriori tudjuk, és amely az erkölcsi törvénynek feltétele. Amikor azonban *feltételt* mondunk, különbséget kell tennünk a *ratio essendi*, a létezési ok, és a *ratio cognoscendi*, az ismerési ok között. A szabadság feltétele az erkölcsi törvénynek, amennyiben annak ratio essendije: erkölcsi törvény szabadság nélkül lehetetlen; és megfordítva, az erkölcsi törvény is feltétele a szabadságnak, amennyiben annak ratio cognoscendije: az erkölcsi törvény vezet reá a szabadságnak megismerésére.⁶⁰ Ha ugyanis nem jöttünk előbb tisztába magával az erkölcsi törvénnyel, annak lehetőségével és kötelezőségének magyarázatával, addig nincs is semmi jogunk arra, hogy a szabadságról, mint valóról beszéljünk. Azaz: meg akarván ismerni a szabadságot, ismernünk kell előbb az erkölcsi törvényt. A szabadság az erkölcsi törvény ismerete nélkül meg nem ismerhető, de viszont az erkölcsi törvény a szabadság nélkül nem létezhető.

Az erkölcsi törvény kötelezőségének, hogy így mondjuk, formulázása és megismertetése a transzcendentáizmus módszerével, ezek szerint nemcsak a praktikus észnek, hanem a teoretikus észnek is érdeke, mert a kettő között létező összekötő kapocsnak, a szabadságnak *assertioja* csak e törvény filozófiai magyarázata alapján lehetséges.

A kötelességnek, az erkölcsi törvény kötelezőségének adja transzcendentális magyarázatát Kant a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* c. művében, amely a *Kritik der reinen Vernunft* fejtegetéseinek módszerét és architektonikáját teljesen figyelmen kívül hagyja és az erkölcsi köztudatból indulva ki, állapítja meg az erkölcsiségnek legfőbb elvét. Ezekben a fejtegetésekben teljesen az erkölcsi kötelezőség fogalmának megértése áll előtérben és a szabadság fogalma épen csak érintetik; míg a *Kritik der praktischen Vernunft* épen azért adja az erkölcsi törvénynek, a moralitás legfőbb elvének levezetését, hogy ezáltal a *Kritik der reinen Vernunft*-ban még *problematis* jellegű szabadságnak valósága biztosíttassék.

Az erkölcsi törvény kötelezősége ezek szerint a *Grundlegung* magyarázatainak célja, hogy e fogalom megismerése és levezetése által a *Kritik der praktischen Vernunft* munkája előkészíttessék. E magyarázat és megállapítás pedig a következő elmékedések során történik.

Az erkölcsök metafizikájának feladata, — amint már fennebb láttuk — az erkölcsiség apriori elvének megállapítása. Az erkölcsi törvény szükségszerűsége és egyetemes érvénye ugyanis csak apriori tényezők következménye lehet, éppen úgy, amiként az ismerés egyetemes érvényének és objektivitásának alapjai apriori elvek és tételek. Ha tehát az erkölcsiség és az erkölcsfilozófia területén egy objektív, megbízható kritériumra van szükségünk, akkor elsősorban a moralitás legfőbb elvét kell megállapítanunk, mert ez az elv lesz minden erkölcsi megítélésnek is alapja és mértéke. Ez az elv azonban — jót meg kell jegyeznünk — nem egy új elve az erkölcsiségnek, hanem az erkölcsi köztudatban már meglévő elv, amelyet a közember is használ a maga és mások cselekedeteinek megítélésénél. Az erkölcsi köztudat tehát adva van, éppen úgy amiként a *Kritik der reinen Vernunft* fejtegetéseire nézve adva volt a matematika és a természettudomány — s ebből a köztudatból ki kell fejteni azokat az elemeket, amelyek a tapasztalattól merőben függetlenek lévén, apriori jelleggel bírnak.

Kantnak kiindulási pontját, amely tehát a köztudatból van merítve s következőleg semmi új nem foglaltatik benne, a következő tétel képezi: „Nincs sehol a világon, sőt egyáltalában azon kívül sem, valami gondolható, ami korlátozás nélkül jónak volna tartható, mint egyedül egy *jó akarat*.”⁶¹ Ez a jó akarat a feltétele még annak is, hogy méltók lehessünk e világon a boldogságra. Ennek a jó akaratnak alapelvei nélkül mindaz a világon, amit rendesen jónak szoktak nevezni, gonosszá is válhat. Ez a jó akarat önmagában véve bír értékkel s tehát nem azáltal lesz jóvá, amit tesz és eredményez, s nem is azáltal, hogy alkalmas eszköznek bizonyul valamely célnak elérésére, hanem egyedül és kizárólag maga az akarás által. A jó akarat önmagában véve jó és hasonlíthatatlanul többre becsülendő, mint minden, ami általa valamely hajlamnak vagy akár minden hajlamok kedvéért megvalósítható. Ha ennek a jó akaratnak nem volna módjában a maga szándékát végrehajtania, még akkor is jó akarat marad, és „mintegy drágakő fénylene mégis önmagában, mint olyan valami, aminek teljes értéke önmagában van”. A hasznosság vagy meddőség ehez az értékhez semmit hozzá nem tehet, és semmit ebből az értékből el nem vehet. Ez legfeljebb csak a foglalat lehet — úgymond

⁶⁰ V.ö. *Kr. d. pr. V.* Előszó. Cassirer-kiadás. V. k. 4. l. jegyzet.

⁶¹ *Grundlegung*. Erster Abschnitt kezdő szavai — Cassirer-kiad. IV. k. 249. l.

Kant, — hogy általa a jó akarat az általános forgalomban könnyebben legyen kezelhető vagy hogy magára vonja azoknak figyelmét, akik még nem eléggé ismerik, de nem, hogy ajánlja azoknak, akik már ismerik és értékét meghatározza. Mindez, röviden kifejezve azt jelenti, hogy a jó akarat abszolút beccsel bír.

A jó akaratnak abszolút értéke mellett a boldogság, mint a cselekvésnek és tevékenységnek legfőbb célja, némely felfogás szerint a legfőbb jó, szóba sem jöhet. De különben is, ha egy eszes és akarattal bíró lénynek legfőbb céljával a természet a boldogságot plántálta volna belé, akkor nagyon helytelenül igyekezett e célra felszerelni, az észet határozván meg ezen szándék végrehajtójával. A boldogság u.i. amely hajlamainknak kielégítésében áll, sokkal jobban és könnyebben valósítható meg az ösztönök, mint az ész által. Az ész a boldogság megvalósításának nagyon alkalmatlan és bizonytalan eszköze ugyan, de másfelől mégis azért adatott az embernek, hogy befolyással bírjon az akaratra, azaz, hogy praktikus tehetség is legyen. Ily körülmények között feladata nem lehet más, mint az, hogy teremtsen egy olyan akaratot, amely többé nem eszköz valamely cél elérésére, hanem *önmagában véve jó*. Ez az abszolút értékű akarat, amely a praktikus észnek köszönheti létezését, a legfőbb jó ugyan, de nem egyetlen és egyedüli jó.

Ennek a jó akaratnak, minden más jó és boldogság feltételének fogalmával kell már most közelebbről megismerkednünk.⁶² E célból azonban szükséges előbb a *kötelesség* fogalmát megvilágítanunk, amely fogalom a jó akaratnak fogalmát — habár bizonyos szubjektív akadályok és korlátok mellett — magában foglalja. Ezek a szubjektív akadályok — az élv és kín, a vágyak és hajlamok — természetszerűleg a jó akarat megvalósításának akarják útját szegni, de sikertelenül, miután a jó akarat ezen akadályok és korlátok ellenére is követeli a megvalósítást mindenkitől, aki az erkölcsinek értékjelzőjére igényt tart.

A kötelesség fogalmának megvalósításánál figyelemmel kell lennünk arra a különbségre, amelyet tesz Kant a *kötelességszerű* és a *kötelességből* folyó cselekedetek között. Vannak u.i. olyan cselekedetek, amelyek valóban kötelességszerűek, amelyekre azonban az ember közvetlen *semmi hajlandósággal* sem bír, de mégis végrehajtja azokat, mert egy más hajlam által kényszerítetik erre. Az ilyen cselekedetknél könnyen eldönthető, hogy *kötelességből* folytak-e vagy valamely önző szándékból. Sokkal nehezebb azonban a kérdés, ha a cselekedetek kötelességszerűek és ezenfelül a cselekvő alany még *közvetlen hajlandósággal* is bír azok iránt. Így például a magunk gyönyörűségére gyakorolt jótékonyság kötelességszerű ugyan, de valódi erkölcsi értékkel még sem bír, mert forrása nem a kötelesség, hanem az érzéki természetű hajlam. A cselekedetnek értéke tehát nem a hajlamból ered, amellyel a cselekedet végrehajtása iránt viseltetünk, hanem a kötelességből, azaz, a kötelesség tudata az egyetlen motívum, amelynek indításai alapján végrehajtott cselekedet erkölcsileg értékes. A kötelességszerűség, éppen úgy mint a törvényszerűség lehet teljesen véletlen és esetleges is, eredhet az ésből éppen úgy, mint az érzékiségből.⁶³

Az *első tétel* tehát, amelyet az erkölcsiség elvére vonatkozólag nyertünk, így fogalmazható: „értékes az olyan cselekedet, amely nem hajlamból, hanem *kötelességből* ered, nem csupán *kötelességszerű*, hanem *kötelességből* folyó is.”

A *második tételt* maga Kant fogalmazza a következőképpen: „A kötelességből folyó cselekedetnek erkölcsi értéke nem a *szándékban* van, amelyet általa megvalósítani akarunk, hanem a maximában, amely szerint az végrehajtatik, nem függ tehát a cselekvés tárgyának valóságától, hanem csupán az *akarás elvétől*, amely szerint a cselekvés, tekintet nélkül a kívánótehetség minden tárgyára, megtörtént.”⁶⁴ Vagy más szavakkal, a kötelezőség fogalmának szempontjából kifejezve: a cselekedeteket, amelyeknek megvalósítására kötelezve vagyunk, nem az általunk létrehozott eredmény vagy az őket megelőző szándék, hanem a forrásukat képező akarásnak *elvé* teszi értékessé és kötelezetteké. Ebből világos az is, hogy az apriori elv és az aposteriori indíték között válaszüton álló akaratnak az apriori elvet kell követnie, mert különben a cselekvés a materiális elemek által lévén meghatározva, nem lesz a kötelességből fakadó.

E két tételhez járul *harmadik tételül* a következő: a kötelesség egy cselekvésnek szükségszerűsége és pedig olyan cselekvésnek, amely a törvény előtt való tiszteletből folyik szükségképpen, — „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.” A törvény iránt való ez a tisztelet egy olyan érzés, amely csupán intellektuális ok által keletkezik s egyúttal ez az egyetlen érzés, amely teljesen apriori

⁶² Grundlegung. — Cassirer-kiadás IV. k. 252. s köv. lapjai.

⁶³ A Kritik d. pr. V.-ban a maximák alapján kötelező cselekvés létre nem jöhet, sőt lehet az ilyen cselekvés egyenesen a praktikus ész ellenére való, habár lehet a cselekvés törvényszerű, — gesetzmäßig. — Cassirer-kiadás 39. l.

⁶⁴ Grundlegung. — Cassirer-kiadás 256. l.

megismerhető s amelynek szükségszerűségét belátjuk.⁶⁵ Mindaz iránt ami aposteriori s tehát az önszeretettel és a boldogsággal stb. függ össze, viseltethetünk ugyan hajlandósággal, hajlammal, de soha sem tisztelettel és megbecsüléssel. Ezt a tiszteletet maga az ész és csak az ész kelti bennünk, hogy ezáltal az erkölcsi törvényt cselekedeteink maximájává tegye. Ez a törvény iránt való tisztelet az egyetlen és kétségsbe nem vonható erkölcsi ösztökélő. Azt mondhatjuk tehát, hogy az akaratot objektíve csak a *törvény*, szubjektíve pedig csak a törvény iránt való *tisztelet* határozhatja meg.

Ebből a három tételből, amelyet Kant az erkölcsi köztudatból fejtett ki, megállapítható, hogy a cselekvés erkölcsi értéke nem függ a következménytől, nem függ semmiféle aposteriori jellegű tényezőtől, mert hiszen ezen következmény létrehozásához nem szükséges az ész, sem eszes lényeknek akaratja. A cselekvés értéke az akarat elvétől függ, amelyet a tiszta ész szolgáltat s amely tehát apriori karakterrel bír; az akarat meghatározója sem lehet más, mint a *törvénynek képze*tete, amely csak az *eszes lényben található fel*. Az erkölcsi jó már ott van magában a cselekvő személyekben, amely ezen törvény szerint cselekedik s tehát nem szükséges azt a cselekedet következményeiben keresni meg.

Kantnak mindezen fejtegetései, amelyeket pontról-pontra követtünk, kiemelve mindenütt az uralkodó gondolatokat, teljes mértékben elemzőek, analitikusok voltak: a közember erkölcsi ismeretének elemzésével ezen ismeretnek általános elvéig jutottunk el. Már maga a közember, — ma azt mondanók, laikus — nem ugyan spekulatív érdekből, de magának az erkölcsiségnek érdekében kénytelen egy lépést tenni a *praktikus filozófiában*, ha azt akarja, hogy a hajlamok és ösztönök szorításával szemben diadalmasan vehesse fel a küzdelmet.

Ezt a szükséges lépést teszi meg Kant is, amikor a populáris „világbölcseesség” területéről az erkölcsök metafizikájára megy és arra keres feleletet, hogy a feltalált morális alapelvnek melyik a forrása, melyek azok a princípiumok és elemek, amelyeknek eredete apriori.⁶⁶ És tényleg, amint már a probléma kitűzése is mutatja, a kérdésnek valóban filozófiai tárgyalása, a transzcendentálisizmus szellemében való vizsgálata csak itt, ezen a ponton kezdődik. Eleddig Kant a tapasztalat területén járt, a közönséges és általános erkölcsi tudatnak lényegéből indult ki, hogy eljusson a kötelességnek nem tapasztalati fogalmához. Ámde már ezek az elemzések is megmutatták, hogy az erkölcsiség lényegének megismeréséhez, az erkölcsi törvény kötelezőségének magyarázatához semmiféle tapasztalásnak útján eljutni nem lehet, mert az erkölcsi törvényt éppen az jellemzi, hogy érvényes nemcsak az emberekre, hanem minden *eszes lényre* nézve. Egy ilyen általánosan érvényes törvénynek még csak lehetőségére sem lehet eljutni a tapasztalásnak alapján. Példákból erkölcsiségnek ismeretét kölcsönözni lehetetlen, mert ezeket a példákat is az erkölcsiségnek már feltalált elvei szerint kell megítélni. Még az evangéliumok szentjének is — úgymond Kant — az erkölcsi tökéletességről alkotott ideálunkkal kell összehasonlíttatnia, mielőtt őt csakugyan szentnek tartanók. Ha az erkölcsiségnek ilyen legfőbb elve, amely minden tapasztalattól függetlenül csak a tiszta észben nyugszik, nem létezik, akkor tulajdonképpen nincs semmi értelme annak, hogy az erkölcsi fogalmak tárgyalásába is bocsátkozzunk.

Az erkölcs metafizikája éppen ezekkel az apriori elvekkal foglalkozván, teljesen mentesnek kell maradnia nemcsak minden, általános értelemben vett popularitástól, hanem nem szabad vegyülnie sem antropológiával, sem teológiával, sem fizikával vagy hiperfizikával, hanem elő kell adnia a kötelességnek tiszta fogalmát, amely nincs vegyítve az empirikus ösztönök semmiféle toldalékával, elő kell adnia az erkölcsi törvénynek ismeretét, és az emberi szívre az észnek útján kell hatnia. Ha az előbbi fejtegetések, az erkölcsi köztudat elemzése alapján azt mutatták ki, hogy értékes csupán a törvény képzetete által meghatározott akarat, az erkölcsök metafizikájának azt kell kimutatnia, hogy *melyik az a törvény*, amelynek képzetete által meghatározott akarat erkölcsileg értékesnek minősítendő? Éppen erre a per eminentiam *erkölcsfilozófiai* kérdésre nem ad feleletet a népieskedő és populáris filozófia, mert ez a törvény csak a transzcendentális módszer szigorú alkalmazásával állapítható meg. Az erkölcsi törvény és a kötelesség fogalma tisztán apriori fogalmak, melyeknek tehát forrása nem az empíria, hanem a tiszta praktikus ész. Méltóságuk éppen eredetük tisztaságából fakad s nekünk, ha e fogalmak filozófiai ismeretét nyerni akarjuk, a tiszta praktikus ész területén el kell haladnunk addig a pontig, amelyen a kötelesség fogalma ered s e pontot tisztán, exakte kell megjelölnünk.

A kötelesség és az erkölcsi törvény fogalmainak apriori voltát Kant három érveléssel bizonyítja. 1. Nagyon bajosan határozható meg, hogy mely kötelességszerű cselekedetek folynak egyszersmind a kötelességből

⁶⁵ V.ö. Kr. d. pr. V. — Cassirer-kiadás V. k. 82. s köv. I.

⁶⁶ V.ö. Grundlegung etc. Zweiter Abschnitt.

is; ennél fogva a tapasztalás útján alig volna megállapítható, hogy mely cselekedetek folynak a kötelességből s tehát melyek nevezendők erkölcsileg értékesnek, 2. Az erkölcsi törvény szükségképpen érvényességet foglal magában — amint már láttuk — nemcsak az emberre, hanem általában minden eszes lényre nézve; már pedig ez csak úgy lehetséges, hogy ha az erkölcsi törvény nem az emberek körére korlátozó tapasztalatból, tehát aposteriori, hanem azt megelőzőleg, apriori keletkezik. 3. Az erkölcsiség példákból nem vezethető le, mivel még az evangélium szentjének — ki alatt kétség kívül Jézus értendő — is ezen törvény szerint kell megítélnie s tehát már adva kell lennie a mértéknek, amellyel a példák értékelése végrehajtandó. — Az előbbieken ezt a három érvet — amelyet itt áttekinthetőség okáért röviden ismét formulázunk — részletesebben és a fejtegetések összefüggésébe állítva adtuk elő. Most már az aprioritást mindezek alapján bebizonyítottunk látva, térjünk át annak előadására, hogy Kant a tiszta praktikus ész kutatása alapján, miként találja meg a kötelesség forrását és az erkölcsi törvény transzcendentális jellegét miként mutatja ki.

7. §. A kötelezőség metafizikai magyarázata; a kategorikus imperativus tana

A természetben minden dolog — kezdi Kant a metafizikai-transzcendentális magyarázatot — törvények szerint működik. Csak az eszes lény bír azzal a képességgel, hogy a törvény *képzete* szerint, azaz, elvek szerint cselekedjék; azaz, csak az eszes lénynek van *akarata*. Kant ezen megállapításából, amely az erkölcsfilozófia fejtegetéseire nézve rendkívül fontos, következik már most az is, hogy az akarat tulajdonképpen nem egyéb, mint a praktikus ész. A praktikus ész filozófiája tehát az akaraté is egyszersmind.⁶⁷ Az ész által meghatározott lénynek cselekedete nemcsak objektíve, hanem szubjektíve is szükségszerű s az ilyen lénynek akarata tulajdonképpen nem egyéb, mint arravaló tehetség, hogy azt választhassa, amit az ész függetlenül minden hajlamtól jónak és erkölcsileg értékesnek ismer föl. Az ilyen akarat jó akarat vagy „tiszta” akarat, mert elve egyedül és kizárólag a törvényszerűség, az apriori erkölcsi törvény. Az ilyen akaratra nézve a törvény és a tiszta ész *kényszerítőleg* hat. Tény u.i. hogy az akaratra nemcsak az ész hat egyedül, hanem szubjektív feltételeknek is alá van vetve, amely szubjektív feltételek az objektívekkel nem egyeznek meg. Ha pedig az akarat nem *teljesen* határoztatik meg az ész által, akkor a cselekedetek szubjektíve véletlenek, esetlegesek, habár objektíve szükségszerűeknek is találtak. Az ilyen akaratnak, amely objektíve szükségszerű, a *kényszerűség* a meghatározója. Egy olyan objektív elvnek képzetét, amely egy akaratra nézve kényszerű, nevezi Kant parancsnak, és e parancsnak formuláját *imperativusnak*.

Jól meg kell itt jegyeznünk, hogy más tehát az erkölcsiségnek elve és más a formulája. Kant, amikor az erkölcsök metafizikáját nyújtja, *új formulát* ad ugyan, de nem új *alapelvet*. Erre nézve ő maga jegyzi meg a *Kritik der praktischen Vernunft*-ban, hogy kinek is állana szándékában új erkölcsi alapelvvel ajándékozni meg a világot vagy egy újat találni föl, mintha bizony az ő fellépte előtt teljesen ismeretlen lett volna a világ szemében a kötelességnek fogalma.⁶⁸ Aki pedig tudja, hogy mit jelent a matematikusnak a formula, az nem fogja kicsinyleni és jelentéktelen dolognak minősíteni egy új formulának megállapítását az etikában sem.

Az imperativus, amely a parancsnak formulája, mindig egy „sollen”, egy *kell* által jut kifejezésre. Minden imperativus pedig azt mondja, hogy valamit meg kell tenni, illetve valamit nem kell megtenni, és minden imperativus egy olyan akarathoz szól, amely nem mindig teszi azt, amiről a törvény képzete azt mondja, hogy jó volna megtenni. Egy teljesen jó akarat ugyan a jónak objektív törvénye alatt állana, de nem *kényszerítettnek* a jóra, mert ő maga szubjektív rátermettsége folytán csak az objektív törvény által volna meghatározható. Épenezért — úgymond Kant — egy *isten* és általában véve egy *szent* akaratra nézve az imperativusok nem érvényesek; a *kellésnek* itt nincs helye, mivel az *akarás* itt önmagától megegyezik a törvénnyel.⁶⁹ — A jó akarathoz és a tökéletesen jó vagy szent akarathoz ez a jellemzése még teljesebben világít rá s magyarázza a formulának, az imperativusnak fogalmát. Az imperativusok ezek szerint csak

⁶⁷ Felesleges azonban e ténynek az az éles kihagyása, amellyel *Cohen* művében találkozunk, amely már címében is a dolgok kiélezésére mutat: „*Ethik des reinen Willens*.”

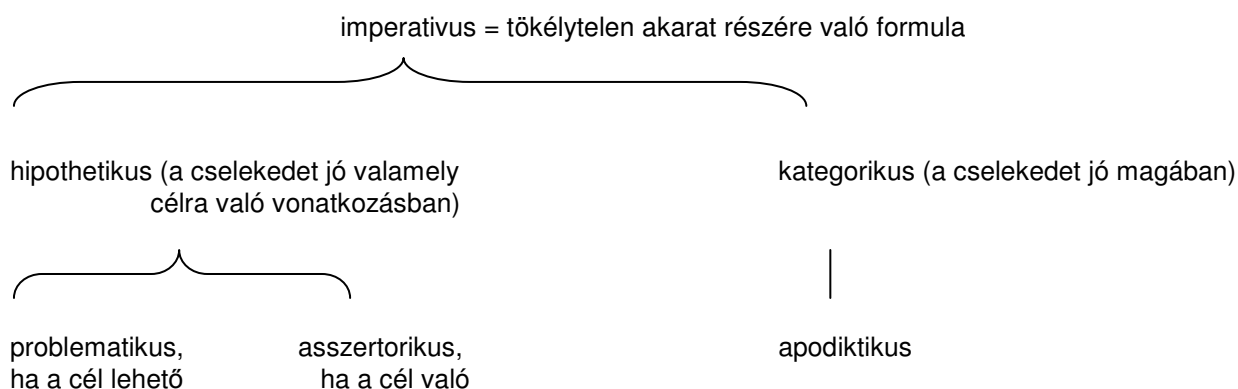
⁶⁸ Kr. d. pr. V. — Cassirer-kiadás V. k. 8. I. jegyzet.

⁶⁹ Grundlegung etc. — Cassirer-kiadás IV. k. 271. I.

formulák, amelyek kifejezik azt a viszonyt, amely van az akarás objektív törvénye általában és ezen vagy azon eszes lény akarátának szubjektív tökélytelensége között.

A parancs formulájának, az imperativusnak megértése és magyarázata képezi már most azt a fonált, amely által Kant eljut a kötelességnek a forrásáig és megtalálja azt a törvényt, amelynek képzete az akaratot meghatározza. — Ha a továbbiak helyesebb megértése szempontjából, az eddigieket összefoglalni akarjuk, azt mondhatjuk. Az eszes lény a törvény képzete által határozatit meg. Az akarat — amelyet meg kell különböztetni a pszichológiai ízű *akarástól*, — apriori törvények alatt áll s mint ilyen egyenlő, egyet jelentő a praktikus ésszel. A szubjektív feltételeknek is alávetett akaratra nézve a törvény kényszerítést foglal magában, amely kényszerítés a *kell*-ben, az imperativusban jut kifejezésre. Imperativus tehát csak a tökélytelen akarat számára való formula.

Ezek az imperativusok vagy *hipothetikus*an vagy *kategorikus*an parancsolnak. A hipothetikus imperativus szerint egy lehetséges cselekedetnek praktikus szükségyszerűsége csak eszköz arra, hogy általa elérjünk valamit. Kategorikus ellenben az az imperativus, amely előtt a cselekedet önmagában véve, minden célra való viszonylás nélkül, objektív-szükségyszerű. A hipothetikus imperativus tehát csak azt mondja, hogy a cselekedet jó valamely célnak, lehetséges vagy valóságos szándéknak szempontjából. Ha a cél, illetve szándék csak lehetséges, akkor a hipothetikus imperativus is csak *problematikus*; ha ellenben a cél vagy szándék valóságos, akkor a hipothetikus imperativus *asszertorikus* elv. A kategorikus imperativus ellenben, amely a cselekedetet minden célra való vonatkoztatás nélkül, magában véve objektívnek és szükségyszerűnek tartja, *apodiktikus* elv. A különböző imperativusokat tehát skémában így szemléltethetjük:



A hipothetikus imperativusnak létezése sok bizonyításra nem szorul, mert feltalálható az minden tudományban és mesterségben, amelyben az ügyesség és a praxis az uralkodó. Aki akarja a célt, annak akarnia kell az eszközöket, és pedig azokat az eszközöket, melyek által a kitűzött cél leghelyesebben és legügyesebben valósítható meg. Az *okos* ember az eszközöket is jól tudja megválogatni s ezért a hipothetikus imperativus az *okosság* imperativusa. Vagy amint a *Kritik der praktischen Vernunft* mondja: a hipothetikus imperativusok az „ügyesség szabályai”.⁷⁰

Amíg a hipothetikus imperativus a cselekvésnek materiájára, anyagára vonatkozik és a cselekvés eredményére tekint, addig a kategorikus imperativus, a formára és arra az elvre vonatkozik, amelyből a cselekvés ered s a cselekvésnek értékét nem a hatásban, illetve következményben hanem a cselekvő érzületében keresi. Éppen ezért, amíg a hipothetikus imperativus az *ügyesség* és *okosság*, addig a kategorikus imperativus az *erkölcsiség* imperativusa.

Ennek a kategorikus imperativusnak lehetőségét bizonyítani nem könnyű feladat s tulajdonképpen csak ennek a lehetőségnek magyarázata képezheti kérdés tárgyát. Itt u.i. az imperativus objektív szükségyszerűsége nem köthető valamely előfeltételhez, amint az a hipothetikus imperativusoknál az eset, és nem is világosítható meg tapasztalásból vett példák által, mert nem is találjuk a tapasztalásban a szó szigorú értelmében egyetlen példáját sem. A dolog tehát tulajdonképpen úgy áll, hogy mi csak a *lehetőségét* tudjuk kimutatni ezen imperativusoknak, mert *valóságukkal* a tapasztalatban úgy sem találkozunk. Ezen lehetőségnek kimutatására is csak az apriorinak útja áll előttünk nyitva. A lehetőségnek megállapítása

⁷⁰ V.ö. Cassirer-kiadás V. k. 22. l.

azonban itt nem jelenti azt, amit jelentett a Kritik der reinen Vernunftban, t.i. a tények *magyarázatát*, hanem jelenti egyenesen a ténynek leszögezését, *megállapítását*. A lehetőségnek kimutatásával itt egyszersmind ezen törvénynek létezését is kimutattuk; mert tudnunk kell, hogy a kategorikus imperativus törvény, míg a hipotetikus imperativusok csupán *elvei* az akaratnak, miután a hipotetikus imperativusok csak esetlegességet vonnak maguk után, a kategorikus imperativus ellenben objektív szükségszerűséggel jár együtt.

Ezen kategorikus imperativus belátásának, lehetőségének megértése — úgymond Kant — igen nagy nehézséggel van egybekötve, lévén az, illetve az erkölcsi törvény *egy apriori szintetikus-praktikus tétel*; és az ilyen tételek lehetőségének belátása már a teoretikus ész területén is nagy nehézségeket okozott, amely nehézség nem kisebb a praktikus ész területén sem.⁷¹

E nehézség leküzdésére legajánlatosabb megkísérelni, hogy vajjon a kategorikus imperativus puszta fogalma nem nyújtja-e nekünk már annak funkcióját is, azt a formulát t.i., amely azt a tételt tartalmazza, amely egyedül lehet a kategorikus imperativus. E kérdésnek megoldása után következik azután annak a szintén nem könnyű kérdésnek megoldása, hogy egy ilyen abszolút parancsolat *miként lehetséges*.

Első kérdésnek megoldásában Kant a következő utat követi. — Ha én egy hipotetikus imperativust gondolok, akkor nem tudom előre, hogy az mit fog tartalmazni, mindaddig nem is fogom tudni, amíg a feltétel adva nincsen. Ellenkezőleg áll a dolog a kategorikus imperativussal: mihelyt én azt gondolom, azonnal tudom, hogy mit tartalmaz. Az imperativus u.i. a törvényen kívül csak a maxima szükségszerűségét tartalmazza, azt a szükségszerűséget u.i., hogy a törvénynek megfelelőnek kell lennie; a törvény pedig semmiféle feltételt sem tartalmaz, amely korlátozná. Így hát egyéb más hátra nem marad, mint egy törvénynek az általánossága, amely törvényhez megfelelőnek kell lennie a cselekvés maximájának, és az imperativus tulajdonképpen ezt a megfelelőséget állítja szükségszerűül. A kategorikus imperativus ezek szerint egyetlen, és pedig ez:

„Cselekedjél csak azon maxima szerint, amely által egyszersmind azt is akarhatod, hogy az általános törvény legyen.”

A kategorikus imperativus ezen *első* formulájában figyelemreméltó az az állítás, hogy a maxima *által* egyszersmind a törvényt is kell akarnunk, ami által az akarat *autonómiájának* gondolatát deklarálja Kant; mert hiszen a maximám által csak úgy akarhatom a törvényt is, hogy ha az az én maximám maga lesz a törvény. Az autonómia gondolata tehát már itt kifejezésre jut, de teljes kifejtésével a tárgyalások későbbi folyamán fogunk találkozni.

Mivel azon törvénynek általánossága, amely szerint a hatások történnek, alkotja tulajdonképpen azt, amit *természetnek* nevezünk, azaz a dolgoknak meglétét — Dasein der Dinge —, amennyiben ez a meglét általános törvények szerint van meghatározva, ezért — és itt következik a kategorikus imperativus *második* formulázása — a kötelesség általános imperativusa így is kifejezhető:

„Cselekedjél úgy, mintha a te cselekedeted maximájának a te akarod által általános természeti törvényé kellene lennie.”⁷²

A fejtegetések eddigi menete tehát feltárta azt, hogy a kötelesség fogalma csak kategorikus imperativusban nyerhet kifejezést; továbbá előadta és feltárta a kategorikus imperativusnak, mint minden kötelesség elvének, tartalmát. Ámde még mindig nagyon messze vagyunk annak apriori bebizonyításától, hogy ez a kategorikus imperativus tényleg előfordul, hogy tényleg van egy törvény, amely általában, minden más rugóra való tekintet nélkül parancsol s hogy ennek a törvénynek követése kötelesség.

E pontig Kantnak fejtegetései analitikus természetűek voltak; ettől a ponttól kezdve jellegük szintheitikussá változik s a transzcendentális kutatás lényege sorról-sorra mind világosabbá és szembeűnőbbé leszen.

A transzcendentálizmus szelleméhez híven mindjárt ezen szintheitikus fejtegetések első szavaiban figyelmeztet Kant, nehogy eszünkbe jusson az a gondolat, hogy a kötelesség elvének realitását az *emberi természetnek valamely különös tulajdonságából* vezessük le. A kötelesség a cselekedetnek praktikus-feltétlen szükségszerűsége s tehát minden egyes lényre nézve érvénnyel kell bírnia, mert hiszen *éppen ez által* lehet törvény az minden emberi akaratra nézve. Az emberi természetből csak szubjektív elv lenne levezethető, de nem objektív törvény, amely azt parancsolná, hogy cselekednünk kell, minden hajlamunk,

⁷¹ Grundlegung etc. Cassirer-kiadás 277. s köv. l.

⁷² Grundlegung etc. — Cassirer-kiadás 279. l. — A ritkításban kiemelés Kant kezétől.

ösztönünk, érzékiségünk ellenére is. Az empiria, a tapasztalat területén tehát hiába keressük azt a pontot, amelyhez az erkölcsi törvényt hozzá erősíteni lehetne.

És itt bizony be kell vallanunk, hogy a filozófia igen nehéz helyzetben van, mert most tűnik ki, van-e ereje arra, hogy törvényeinek ne csak heroldja, hanem fenntartója és támogatója is legyen. Amint láttuk, minden, ami a tapasztalásból származik, nemcsak eltisztátalanítja az erkölcsi törvényt, hanem egyenesen magukra az erkölcsökre nézve káros. A tapasztalatnak teljesen ki kell zárnia az erkölcsiségnek elvéből és meg kell pillantanunk „az *erényt* a maga tulajdonképpeni alkatában”, amelyet nem díszít sem a jutalom, sem az önszeretet hamis ékessége.⁷³

A kérdést tehát a kötelesség forrásaira vonatkozólag akként formulázhatjuk: van-e egy szükségszerű törvény, amely minden eszes lényre nézve érvényes, amely szerint ítéljük meg cselekedeteinket? E kérdésre feleletet kell adnunk, mert, ha csakugyan van egy ilyen szükségszerű törvény, akkor az már — és pedig teljesen apriori — egy eszes lény akaratának fogalmával összekötve van. Amikor pedig e kérdésre adunk, illetve keresünk feleletet, már egészen az erkölcsök metafizikájának területén járunk, ahol már nem annak keressük alapját, hogy *mi van*, hanem annak a törvényét, aminek *lennie kell*, habár esetleg soha sincs is. Itt tehát objektív-praktikus törvényekről van szó s következésképpen egy akaratnak önmagához való viszonyáról, egy olyan akaratról még pedig, amely csak a tiszta ész által van meghatározva. Ezen akarat önmeghatározásának objektív alapját *célnak* nevezi Kant, és ez a cél, hogyha csak és kizárólag a tiszta ész által határozatik meg, minden eszes lényre nézve egyformán érvényes. Ami pedig a cselekvés lehetőségének alapját tartalmazza, azt *eszköznek* nevezzük. Ha már most feltesszük azt, hogy létezik egy *meglét* — Dasein —, amelynek *önmagábanvéve* abszolút értéke van, és a mi, mint *öncél* — Zweck an sich selbst — bizonyos törvények alapja lehetne, akkor benne és csak benne egyedül lenne alapja egy lehető kategorikus imperativusnak, azaz, praktikus törvénynek.⁷⁴

Az erkölcsi törvény, illetve a kategorikus imperativus alapjainak magyarázatára Kant a célnak és az öncélnak fogalmához folyamodik. Az ember, mint eszes lény, és általában véve minden eszes lény, *nem csak pusztán eszköz*, ennek vagy annak az akaratnak használatára, hanem minden, úgy önmagára, mint más eszes lényekre vonatkozó cselekedetében, minden időben *egyszersmind céllal* is tekintendő. Mindaz, ami hajlandóságnak tárgya, csak feltételes értékkel bír, mert ha ezek a hajlandóságok és ezeknek hiányai nem lennének, akkor az a tárgy sem bírna rájuk nézve értékkel. Maguk a hajlamok és hajlandóságok pedig annyira nem bírnak abszolút értékkel, hogy minden eszes lény azoktól megszabadulni igyekszik. A természet akaratán alapuló lények, ha észsel nem bírnak, csak mint eszközök bírnak relatív értékkel és nevük *dolog*; az eszes lények ellenben *személynek* neveztetnek, mert ők már *öncélok*, azaz olyan lények, amelyeket nem szabad csupán eszközül használni. A személyek nemcsak szubjektív célok, hanem *objektív* célok, amelyeknek léte már önmagában véve cél, amelyeknek helyére más cél nem tehető, hogy annak *eszköze* legyen. Ha pedig a világon minden érték csak feltételes és esetleges lenne, az észre nézve egy legfelső praktikus elv található nem volna.

Az öncél fogalmának vizsgálata eredményezi ezt a tételt, amely Kant praktikus filozófiájának legnagyobb-jelentőségű tételei közé tartozik: „*az eszes természet, mint öncél létezik*”. Az ember a maga létét szükségszerűen így, öncélnak képzele s ennyiben a fent említett tétel az emberi cselekedeteknek *szubjektív elve*. Miután azonban, minden ember eszes lény, eszes természet, mert mindenikre nézve ugyanazon *észalap* — Vernunftgrund — érvényes, ezért az említett tétel egyúttal *objektív* elv is, amelyből mint egy legfelsőbb praktikus alaplóból az akarat minden törvényének le kell vezetettetnie. Ezen az okoskodáson alapuló formulája a kategorikus imperativusnak így szól:

„*Cselekedjél úgy, hogy az emberiséget úgy a te személyedben, mint minden másnak személyében, minden időben egyszersmind céllal, soha sem csak eszközül tekintsed.*”⁷⁵

E formula az embereknek, mint eszes lényeknek, közösségét, egységét hirdeti s az „emberiséget” nem mint a meglévő emberek összességét, tehát nem mint megadottat, hanem, mint *eszmét*, mint megvalósítandót tekintti. Az embernek, eszes lénynek, igazi értelemben vett embernek, azaz öncélnak kell lennie; az ilyen emberré lett emberek nem tekintik *csak* eszközül, hanem egyszersmind céllal is tekintik embertársaikat, akik éppen úgy személyek, éppen úgy öncélok s tehát éppen úgy értékesek, mint ők. A jó

⁷³ Grundlegung etc. — Cassirer-kiadás 284. I. jegyzet.

⁷⁴ Grundlegung etc. — i.h. 285. s köv. lapokon.

⁷⁵ Grundlegung etc. — 287. I.

cselekedetnek az emberiség, mint öncél, ideájával meg kell egyeznie. Nemcsak önmagunkban, hanem minden más emberben is, az emberiségnek ideáját kell nagyrabecsülnünk és úgy cselekednünk, hogy ez az idea, az öncélúság ideája, nemcsak önmagunkkal szemben, tehát egoisztikusan, hanem másokkal szemben is kifejezésre jusson. E formula tehát az emberiség elvét állítja föl és fejezi ki.

Az emberiségnek, mint önmagában való célnak, ez az elve nem a tapasztalásból származik, először, mert általános, miután minden eszes lényre vonatkozik, az általánosság pedig a tapasztalásból nem meríthető; másodsorban mert ebben az elvben az emberiség nem úgy jelenik meg, mint az egyes emberek célja, — szubjektíve, hanem mint objektív cél, amely minden szubjektív célnak legfelsőbb és korlátozó feltétele, amiből ismét az következik, hogy a tiszta észből kell folynia. Minden praktikus törvényadásunk alapja *objektíve a szabályban* és az általánosság formájában van, *szubjektíve pedig a célban*; minden célnak alapja pedig minden eszes lény, mint öncél. Ebből a tényből következik már most az akaratnak harmadik praktikus elve, mint az akarat és az általános praktikus ész megegyezésének feltétele: *minden eszes lény akaratának, mint általános törvényadó akaratnak eszméje.*⁷⁶

Ezen elvnek értelmében az eszes lénynek akaratata, vagy röviden az eszes akarat fogalmilag egybeesik a törvényadó akarat: az eszes lénynek akaratata a saját törvényét követi, mert ez a törvény nemcsak az ő törvénye, hanem mint észből fakadó törvény, törvénye minden eszes lénynek is. Az eszes lény méltóságának megnyilatkozása az, hogy ő nemcsak alája van vetve egy törvénynek, hanem ő maga a saját, de általános érvényű törvényének lévén alávétve, ezen általános érvényű törvény által törvényadóvá is lesz: törvénye, melyet követ, érvényes és szabályozó minden eszes lény cselekedetére nézve. Ezen oknak értelmében minden maxima, amely az akarat általános törvényadásával egyezik, erkölcsileg helyes maxima: de elvetendő minden olyan maxima, amely ezen általános törvényadással össze nem férhet. Az akarat tehát nemcsak alávettetik egy törvénynek, hanem az eszes lény öncélúságából kifolyólag akként vettetik alá, hogy egyszersmind *törvényadó* is. Az akarat tehát engedelmeskedni *köteles*, de a *saját törvényeinek* köteles engedelmeskedni.

Az eddigi erkölcsfilozófiai elmékedések és tanok is jól látták a kötelesség fogalmának alapvető fontosságát, jól látták, hogy az ember a maga kötelessége által a törvényhez van kötve, de senkinek sem jutott eszébe az, hogy az ember, mint erkölcsi lény, csak a *saját, de azért mégis általános érvényű törvényadásának* van alávétve, és ebből következőleg az ember csak arra van kötelezve, hogy a saját, de a természet célja szerint általánosan törvényadó akaratának megfelelőleg cselekedjék. Nem elég tehát, hogy törvény által legyünk kötelezve, hanem szükség, hogy a saját, de általános érvényű, mert az észből folyó törvényünk kötelezzen. Az erkölcsiség ezen harmadik elvét az akarat *autonómiája* elvének nevezi Kant, szemben minden más elvvel, amelyben mind az akarat *heteronómiája* jut kifejezésre.

A saját törvényüknek engedelmeskedő és a saját törvényüket, melynek forrása pusztán a tiszta ész, általános törvénnyé tevő, öncélú lényeknek fogalma vezet egy másik igen termékeny fogalomra, t. i. a *célok birodalmának* fogalmára.⁷⁷

Az eszes lények egytől-egyig azon törvény alatt állanak, hogy mindenik önmagát és más lényeket nemcsak eszközül, hanem egyszersmind öncélul is tekinti. Ez által pedig előáll eszes lényeknek szisztematikus összekapcsolása egy közös objektív törvény alapján, azaz, egy birodalom, amely természetesen csak ideál. Ennek a célok birodalmának tehát tagja minden eszes lény, hogy ha általánosan törvényadó, de egyszersmind a törvény előtt meghódoló is. Ebből a szempontból tekintve a dolgot, a moralitásnak egy új fogalmát is nyerjük: a moralitás u. i. nem egyéb, mint minden cselekedetnek viszonyulása a törvényadáshoz, amely által a céloknak birodalma egyedül lehetséges. Ennek a törvényadásnak természetesen egy olyan akaratból kell fakadnia, amelynek elve az, hogy semmit sem cselekedik egy általános törvény érvényével nem bíró maxima szerint. Ha ezek a maximák természetük által már nem szükségképpen összehangzók az eszes lények ezen objektív elvével, mint általános törvényt adóval, akkor a cselekedetnek szükségszerűsége amaz elv szerinti praktikus kényszer, azaz, *kötelesség*. A célok birodalmának minden tagja kötelezve van és pedig egyenlő mértékben, kivéve ezen birodalom *fejét*, aki törvényt adván, nincsen alávétve egy más tag akaratának. A kötelesség ekként csak eszes lényeknek egymáshoz való viszonyán alapul, amely viszonyban az eszes lénynek akaratata minden időben egyszersmind *törvényadóul* is tekintendő. Az észlénynek maximája egyszersmind általánosan törvényadó is úgy önmagával, mint más eszes lények akaratával szemben, és pedig nem valamely érdekből, vagy jövődől

⁷⁶ Grundlegung etc. — Cassirer-kiadás 289. I.

⁷⁷ Grundlegung etc. — 291. I.

előnyért, hanem egyedül az eszes lény *méltóságának* eszméjéből kifolyólag, amely eszes lény más törvénynek nem engedelmeskedik, csak az olyannak, amelyet egzsersmind ő maga ad. Ez a méltóság, melynek ellentéte az *ár*, csak azt illeti meg, aki maga is öncél, s mint ilyen nem relatív értékkel, árral, hanem belső, abszolút értékkel bír.

Az emberi méltóság az öntörvényadásban állván, csak erkölcsiség és emberiség az, ami a méltóságnak forrása, alapja lehet. Az ügyességnek és szorgalomnak piaci ára van, az élénk képzelő erő, elmésség csak becsárral bír, de az ígéret hű megtartása, jó akarat, belső értékkel bírnak. Az erkölcsileg jó érzületet és az erényt éppen azért illeti meg az a nagy tisztesség, amelyben részesül, mert általa vehet részt az egyén az általános törvényhozásban és törvényadásban és általa lesz tagjává a célok birodalmának s ez által egzsersmind szabad is, az önmaga törvényeinek engedelmeskedvén. A maxima a törvényadástól kölcsönzi a maga értékét; a törvényhozás pedig, amely minden értéket meghatároz, méltósággal bír, azaz feltétlen és összehasonlíthatatlan értékkel, amellyel szemben egyetlen illő szó a *tisztelet*, az a tisztelet, amellyel az eszes lény ezen törvényadással szemben viseltetik. Végső eredményben tehát az *autonómia* az alapja az emberi és minden eszes lény méltóságának.

Ha már most az erkölcsiségnek itt megállapított három elvét egybevetjük, úgy fogjuk találni, hogy azok egy és ugyanazon törvénynek különböző formulái; ez a különbözőség csak szubjektív-praktikus természetű s csak arra szolgál, hogy az észnek egy ideáját a szemlélethez s ez által az érzéshez közelebb hozzuk. Az első formulában kifejezésre jut az, hogy a maxima a praktikus ész törvényadásával objektíve megegyezik, ha általános törvényül alkalmas; a 2-ik formula azt fejezi ki, hogy minden cselekvő lény, mint eszes lény, öncél s tehát a törvény, mely az észből fakad, minden észlényre nézve, kötelező és érvényes; az első formula az erkölcsi törvényadás általánosságát, a második pedig az erkölcsi lények öncélúságát fejezi ki. E két első formula alapján áll azután a 3-ik formula, amelyben az jut kifejezésre, hogy minden egyes lénynek akarata egzsersmind általános érvénnyel bír, törvényt adó akarat is.



A kötelezőség forrásául ezek a fejtegetések a tiszta ész mutatták ki: a tiszta észből fakadó praktikus törvény kötelez minden eszes lényt általában arra, hogy ezen törvény által a célok birodalmának megvalósításán dolgozzék. A kötelezőség fogalma egy törvénynek hatalma alá vet minket, de ezen alávetettségéből bizonyos fenség és méltóság árad arra a személyre, amely minden kötelezőségét híven teljesíti. Amennyiben a törvénynek *alája vetve* vagyunk, annyiban a fenség és méltóság jellemvonása nem tündöklök rajtunk; de feltűnik ez a jellem ismét azonnal, ha tudjuk, hogy azért vagyunk e törvénynek alája vetve, mert mi *magunk adtuk* ezt a törvényt magunknak.

A kötelezőség fogalma az erkölcsiség gerincéül derült ki, mert hiszen az az imperativus, amely az erkölcsiség elvének formulája, bizonyos praktikus kényszert gyakorol a benne kifejezésre jutó „kell” által mindazokra, akiknek akaratát nem kizárólag az erkölcsiségnek apriori, tiszta elve, nem az észből fakadó praktikus törvény határozza meg. A kötelezőség tehát az erkölcsi törvénynek lényegéhez tartozik: az erkölcsi törvény által az ész kötelez; az erkölcsi törvény bizonyos cselekvésekhez köt mindenkit, aki eszes lény, öncélú lény lévén, a célok birodalmának tagja *kell*, hogy legyen. Csak az az akarat nevezhető jó akaratnak, amelyik ebből a kötelezőségről folyik, e kötelezőség által határozatit meg a maga nyilvánulásaiban. Ez a jó akarat tökéletes, azaz *szent* akarat lesz annál a lénynél, amelyiknek ilyen praktikus kényszerre, tehát kötelezőségekre szüksége nincs, mivel reá nézve az erkölcsi törvény cselekvése magától értetődő és lényegéből folyó. A kötelezőség fogalma csak az olyan eszes lényekre nézve érvényes, amelyek nemcsak a tiszta ész szavának engedelmeskednek, hanem könnyen és szívesen engednek az érzékiség, a hajlamok és ösztönök szavának is.

Az előző fejtegetések az erkölcsi köztudatnak pontos elemzését, majd a kategorikus imperativusnak, az erkölcsi törvénynek és kötelezőségnek jelentését állapították meg, bámulatra méltó elmélyedéssel fixírozván azokat a formulákat, amelyekben az erkölcsi törvény ideája különböző oldaláról mutatkozik előttünk és amelyeknek tökéletes megértése az embernek, mint erkölcsi lénynek, mint önmagában vett célnak lényegét teljes mértékben tükrözi élénk. A munka, amely ezen fejtegetéseket szülte, transzcendentális jellegű, mert hiszen az erkölcsiség apriori elveire vonatkozik, és ezeknek az elveknek a jelentését igyekezik feltüntetni. De arra a kérdésre, hogy vajon ez a kategorikus imperativus, melyben az erkölcsi törvény jut kifejezésre, és ez az apriori természetű erkölcsi törvény, amely apriori szintétikus-praktikus ítélet, miként lehetséges? — erre a kérdésre még feleletet nem nyertünk, holott e kérdésben éppen a szíve lüktet minden transzcendentális kutatásnak. E kérdésre ugyan még nem kaptunk feleletet, de már teljesen nyitva az út és minden akadály elhárítva van, hogy a várt feleletet megkapjuk s ez által az erkölcsfilozófia alapkérdését is végérvényesen

eldöntsük. Még csak két fogalommal, az erkölcsiség két elemének jelentésével kell közelebbről megismerkednünk, hogy azután szemügyre vehessük a lehetőségnek nehéz és problematikus kérdését.

8. §. Az akarat autonómiája és a szabadság

Amint fennebb, az előző §-ban láttuk, Kant az eddigi erkölcstani rendszerek és elméletek meddőségének okát abban látja, hogy azok az akarat autonómiájának felismerésére képtelenek voltak, s ennek következtében azután a kötelesség fogalmának sem tudták kielégítő magyarázatát adni. Kant a kötelesség és az erkölcsi imperativus jelentésének filozófiai megállapítása kapcsán jut el az akarat autonómiájának elvéhez, mint az erkölcsiség legfőbb princípiumához, amelynek ellentéte minden idegen, nem a tiszta ész területén fakadó heteronómia.

Az akarat autonómiája — úgymond Kant — az akaratnak azon rátermettsége, tulajdonsága, amely által az saját magának lesz törvénye.⁷⁸ Az autonómia elve tehát ez: nem szabad másként választanunk, csak úgy, hogy választásunk maximája ugyanabban az akaratban egyszersmind általános törvényként is benne foglaltassék. Az akarat autonómiája arra képesíti az akaratot, hogy az a tárgyakra, t.i. a cselekvés lehető tárgyaira való minden tekintet nélkül, apriori határozhassa el magát, csupán a tiszta észnek parancsára hallgatva. Az a praktikus szabály, amely az ilyen akaratot köti, imperativus, ami azt jelenti, hogy minden eszes lénynek akarata ehhez a praktikus szabályhoz van kötve. Az erkölcsi praktikus szabály imperativus, — ez a tétel merőben szintetikus tétel lévén a benne előforduló fogalmak pusztá elemzése által be nem bizonyítható s tehát tisztán apriori jelleggel bír, amiből nemcsak az következik, hogy apodiktikus karakterű, hanem, hogy egy olyan tényt rejt magában, amely elismerést követel. Ennek bizonyítása az apriori szintetikus-praktikus elv lehetőségének tárgyalása során fog majd foglalkoztatni; itt csak azt kell megjegyeznünk, hogy ha ezen tétel a benne lévő fogalmak analizálása által nem is *bizonyítható* be, de a benne lévő fogalmak elemzése által ezen tételnek, mint az erkölcsiség legfőbb elvének és *egyetlen* elvének előadása, kimutatása egészen evidens és lehetséges dolog. Ez az elemzés ugyanis azt mutatja, hogy az erkölcsiség elvének egy kategorikus imperativusnak kell lennie, ez az imperativus pedig sem többet, sem kevesebbet nem parancsol, mint az akaratnak autonómiáját.

Az akarat autonómiájával szemben áll, mint annak ellentéte, az akarat *heteronómiája*, az akaratnak rajta kívül eső, idegen tényezők által való meghatározottsága. Az akarat azonnal heteronómmá lesz, mihelyt nem a maga maximáinak általános törvényé váló alkalmasságában keresi elvét, hanem valahol másutt, önmagán túl menve valamely tárgynak tulajdonságában találja meg a törvényt, amely őt meghatározza. Ebben az esetben nem az akarat maga adja önmagának a törvényt, hanem a tárgy, amely az akarattal viszonyba lép. Heteronómia alapján nincs erkölcsiség, mert nincs kategorikus imperativus, hanem fellép a hipotetikus imperativus, amelynek elve ez: tennem kell valamit, *mert valami mást akarok*. A kategorikus imperativus ellenben azt parancsolja: cselekedd ezt vagy azt, még ha semmi mást sem akarsz. Az akaratnak tehát el kell vonatkoznia minden tárgytól, hogy annak semmi *befolyása* az akaratra ne legyen, mert a praktikus észnek nem az a feladata — úgymond Kant — hogy pusztán „adminisztrálja” az idegen érdeket, hanem csak az, hogy a maga parancsoló tekintélyét mint legfelsőbb törvényadást bizonyítsa be.

Ezen a heteronómián alapulnak mindazok a morális elvek, amelyek eddig a történet folyamán jelentkeztek és amelyek vagy *empirikusak* vagy *racionálisak*. Az empirikus morálevlek forrása vagy a *fizikai* vagy a *morálisérvzés*; a racionális morálevl pedig a *tökéletességre* vezethető vissza.

Az empirikus elvek teljesen alkalmatlanok arra, hogy morális törvényeket építsünk rájuk, mert a tapasztalatból általánosságot kisajtolni éppen annyi, mint ex pumice aquam.⁷⁹ A legelvetendőbb azonban közöttük a *saját boldogulásunk* elve, nemcsak azért, mert hamis elv, s nem is csak azért, mert az erkölcsiség megalapozásához semmivel hozzá nem járul, hanem azért is, mert az erkölcsiség alá olyan indítékokat csúsztat, amelyek azt aláássák és egész fenségét megsemmisítik az által, hogy az erényre vivő motívumokat egy osztályba sorozzák a bűnre vivőkkel.

⁷⁸ Grundlegung etc. — 299. I.

⁷⁹ Kr. d. pr. V. — Vorrede. — Cassirer-kiadás V. k. 13. I.

A *tökéletesség* racionalisztikus elve, amelyet a Leibniz—Wolff filozófiai rendszer hívei propagáltak, még mindig jobb, mint a theologiai elv, amely az erkölcsiséget egy legtökéletesebb isteni akaratból *vezeti* le, mert hiszen mi azt a tökéletességet, az isteni lény tökéletességét szemlélni képesek nem vagyunk. Ha azonban — úgymond Kant — a morális érzék és a tökéletesség fogalmi között választania kellene, ő az utóbbi mellett foglalna állást, mert emez a kérdés eldöntését az érzékiség területéről el, és a tiszta ész ítélőszéke elé viszi.⁸⁰

Mindezeknek a heteronómikus morális elveknek közös hibájuk, amely által az erkölcsiség megalapozásához teljesen alkalmatlanok, az, hogy egytől-egyig az akarat *tárgyát* vetik alapul, s így imperativusuk feltételelessé válik. A cselekvés tárgya soha sem közvetlenül határozza meg az akaratot, hanem mindig csak közvetve akár a hajlamok, akár a tökéletesség fogalma révén, de sohasem a cselekvésnek képzelet által. Vagy más szavakkal: a heteronómikus morálievek mind az akarat *anyagára* vonatkoznak és azt akarván meghatározni, illetve az anyag által akarván megkötni az akaratot, egytől-egyig *materiális* elvek, amiből következik, hogy sem általános, egyetemes érvénnyel, sem objektivitással nem bírhatnak. A materiális praktikus elvek éppen ezért mind egy és ugyanazon fajtából valók: az önszeretetnek vagy az *önboldogságnak* elve alá tartoznak. Az önszeretet és boldogság az élvét állítják a cselekvésnek középpontjába; az élv pedig az alsóbbrendű kívánótehetség körén feküdvén, a materiális praktikus elvek az akarat meghatározó alapját ezen alsóbb kívánó tehetségben keresik. Ezen elvek mellett lehetséges ugyan egy *szubjektíve szükségszerű törvény*, amely azonban *objektíve* ugyancsak véletlen, *esetleges* praktikus elv; ez az esetleges praktikus elv egyéneként változó lehet, sőt szükségszerűen annak is kell lennie, mert hiszen a törvényszerűségnek nem *formájára* vonatkozik, hanem csak az anyagra, a materiára. Az önszeretet és az önboldogság elve praktikus törvény nem lehet.⁸¹

A heteronómikus akarat tehát erkölcsileg értékes akarat nem lehet, mert az ész szavát mellőzve, az érzéki hajlandóság útját követi. A heteronómikus akarat rab-akarat, a rab-akarat pedig erkölcstelen akarat, mert erkölcsi érték csak a szabadság területén valósul meg. Az akarat *autonómiája* és az erkölcsi *szabadság* között kétségtelen lényeg-összefüggés állapítható meg. Ezt a lényegösszefüggést leghatározottabban juttatja kifejezésre a *Kritik der praktischen Vernunft* IV. tantétele.⁸² Ezen tantétel szerint az akarat autonómiája minden morális törvénynek és ezen törvénynek megfelelő minden köteleességnek egyetemes elve; ezzel szemben a heteronómia nemcsak, hogy nem vet alapot semmiféle kötelezőség számára, hanem a kötelezőség elvével és az akarat erkölcsiségével egyenesen ellentétes. Az erkölcsiség egyedüli elve u.i. abban áll, hogy teljesen független az akarat a törvénynek minden anyagától — t.i. a kívánt tárgytól — de másfelől az akaratot az általános törvényadó forma határozza meg. Ez a *függetlenség* már most nem egyéb, mint a szabadság *negatív* értelemben; a tiszta és praktikus ész *öntörvényadása* pedig a szabadság *pozitív* értelemben. A morális törvény tehát az akarat autonómiáját fejezi ki; az akarat autonómiája pedig nem egyéb, mint a *szabadság* pozitív értelemben. A szabadság a formális feltétele mindazon maximáknak, amelyek ezen feltételek alatt praktikus törvénnyel megegyezhetnek. Az autonómiának és a szabadságnak ezen lényegösszefüggése mellett teljesen érthető, ha Kant a szabadság fogalmát az akarat autonómiája magyarázatának kulcsául tekinti és a *Grundlegung* 3. fejezetében e kulcsnak segítségével törekszik megérteni a kategorikus imperativus lehetőségét is.

A szabadságra vonatkozó fejtegetések, amelyeket alább fogunk közölni, minden nehézség nélkül lesznek megérthetőek, ha azokat a transzcendentálizmus szellemében fogjuk föl. Az akarat az élőlények kauzalitásának egy fajtája, a szabadság pedig ezen kauzalitás tulajdonsága, amely által az akarat őt más meghatározó okoktól függetlenül képes működni. Láttuk másfelől azt is, hogy ezzel szemben a természeti szükségszerűség az élettelen lények kauzalitásának sajátos tulajdonsága, melynél fogva azok más, idegen okok hatása alatt indíthatnak tevékenységre. A szabadság tehát, ha nem hagyjuk figyelmen kívül az öntörvényadó akarat fogalmát, éppen nem jelent törvény alól való mentességet, sőt inkább a szabadság egy változhatatlan és egyetemes érvényű törvény szerint való kauzalitás; ellenkező esetben a szabadság merő képtelenség volna. Szabad akarat és erkölcsi törvény alatt álló akarat egy és ugyanaz a dolog.

Nem elég azonban ezt a szabadságot csupán az akaratnak tulajdonítani, hanem, hogy e fogalom csakugyan a kategorikus imperativus megértésének kulcsa lehessen, kell rendelkezünk elégséges alappal arra is, hogy ezt a szabadságot minden eszes lénynek általában tulajdoníthassuk. Azaz: fel kell tételeznünk,

⁸⁰ Grundlegung etc. — 302. s köv. l.

⁸¹ Kr. d. pr. V. — Cassirer-kiadás V. k. 23. s köv. l.

⁸² A Cassirer-féle kiadás V. k. 38. s köv. l.

hogy a szabadság minden eszes lény akaratának a tulajdonsága. Tudjuk u.i., hogy az erkölcsi törvény minket mint *eszes lényeket* kötelez s következésként érvényes az minden eszes lényre nézve; és miután az erkölcsi törvény csak a szabadságból vezethető le, lévén a szabadság az erkölcsi törvénynek *causa essendijé*, be kell bizonyítanunk azt is, hogy a szabadság minden eszes lénynek tulajdonsága, be kell bizonyítanunk pedig nem az emberi természetről való esetleges tapasztalatokból, hanem az által, hogy azt az eszes és akarattal felruházott lények tevékenységének mutatjuk ki.

Minden olyan lény, amely másként nem tud cselekedni, csak a *szabadság ideája alatt*, praktikus tekintetben szabadnak nevezendő, azaz, az ilyen lényre nézve érvényesek mindazok a törvények, amelyek a szabadsággal olyan elválaszthatatlanul vannak összekötve, mintha ezen lények akarata önmagában és a teoretikus filozófia területén is érvénnyel bírván, szabadnak lenne nyilvánítható. Ebben az állításban csak az szorulna magyarázatra, hogy mit kell értenünk a szabadság *ideája*, a szabadság, mint *eszme* alatt. A megelőző 3. § fejtegetései után azonban teljesen feleslegesnek tartjuk itt a tüzetesebb magyarázatot s áttérünk Kantnak a második megállapítására: minden eszes lénynek, amely akarattal bír, szükségszerűen kell tulajdonítanunk a szabadság ideáját is, amely idea alatt az eszes lény cselekszik. Az eszes lény u.i. ésszel bír, amely praktikus, azaz tárgyai tekintetében kauzalitással bír. Olyan ész el sem képzelhető, amelyik a maga tudatával ítéleteinek irányítását valahonnan, magán kívülről nyerje; az észnek természetéből következik, hogy elveinek forrása ő maga, függetlenül minden idegen befolyástól s tehát önmagát mint praktikus észet szabadnak kell tekintenie. Mihelyt az ész a maga elvét, akár a teória, akár a praxis területén egy, magán kívül fekvő s tehát reá nézve idegen forrásból meríti, azonnal saját magával jön ellenkezésbe és saját értékét veszíti el. Az észnek szabadnak kell tehát lennie, mert az ész a szabadsággal együtt áll vagy esik; aki a szabadságot tagadja, az tagadja egyszersmind az észet is, mert tagadása által éppen lényegétől fosztja meg azt.

Mindezek dacára azonban mégis be kell vallanunk, hogy a szabadságot mindeddig nem bizonyítottuk be, hanem csak előfeltételeztük. Ebből az előfeltételezésből folyt azonban egy törvénynek a tudata, amely törvény szerint akként kell cselekednünk, hogy szubjektív maximáink objektíve is érvényesek legyenek. Az igazi és helyes, erkölcsi elvet tehát sikerült ugyan pontosabban meghatározni, de általános érvényének és pusztán szükségszerűségének bizonyításában aligha jutottunk tovább. Hiszen — vallja be Kant minden habozás nélkül — nem tudnánk kielégítő feleletet adni annak, aki kérdezné, hogy maximáinknak, mint törvénynek általános érvénye miért korlátozó feltétele cselekedeteinknek? —, mire alapítjuk azt az értéket, amelyet, az ilyenfajta cselekedetnek tulajdonítunk s amely oly nagy, hogy ennél magasabb érték sehol sem található? —, és miként van az, hogy az ember csak ezen cselekvése által érezi a maga személyes értékét, amellyel szemben egy kellemes vagy kellemetlen állapot értéke semminek tartandó?⁸³ És főleg nem tudnánk feleletet adni arra és nem tudjuk belátni azt, hogy *honnan van az erkölcsi törvénynek kötelezősége*.

Be kell hát bátran vallanunk, hogy itt körben forgunk, amelyből, úgy látszik, kijutás nincsen. Mi felvesszük azt, hogy az okok rendjében szabadok vagyunk, hogy a célok rendjében erkölcsi törvény alatt állóknak gondolhassuk magunkat, és azután ezen törvény alá vetetteknek gondoljuk magunkat, mivel az akarat szabadságát tulajdonítottuk magunknak. Mert a szabadság és az akarat öntörvényadása mind a kettő autonómia s tehát kölcsönös fogalmak, de éppen ezért az egyik soha sem használható arra, hogy a másikat vele magyarázzuk és megokoljuk, hanem legfeljebb arra, hogy egy és ugyanazon tárgynak logikai tekintetben különbözőnek látszó képzeteit egyetlenegy fogalomra hozzuk.

Igy tehát csak egyetlenegy megoldás marad számunkra: meg kell kísérelnünk, hogy vajjon, amikor magunkat szabadság által mint apriori ható okokat tekintjük, nem foglalunk-e el más álláspontot, mint akkor, amikor magunkat cselekedeteink szerint, mint hatások szerint tekintjük?

Ezen a ponton kapcsolódik bele Kant praktikus filozófiája a teoretikus filozófiába a legélesebben és legmélyebben. A *Kritik der reinen Vernunft* a szabadság kérdésének megoldása céljából a Ding an sich és a jelenség között lévő különbség alapján alkotja meg az *intelligibilis és az empirikus jellemre vonatkozó tanát*, amelyben a teoretikus és a praktikus ész összefüggése, sőt lényegi azonossága minden félreértést kizárólag jut kifejezésre. Az észnek praktikus használata itt valóban vegyül a teoretikus észnek elemeivel, és pedig szükségképpen vegyül úgy, hogy ezen vegyülés bizonyítéka a teoretikus ész és praktikus ész együttműködésének a szellem nyilvánulásaiban. A tiszta ész a teóriának területéről e ponton lép át a praxisnak mezejére: a szabadság fogalma a spekulatív észnek rendszerében nemcsak egy üresen hagyott

⁸³ Grundlegung etc. — 309. l.

helyet tölt ki, hanem annak a kritikai szisztémának szükségszerű része, amelynek a teoretikus ész rendszerében csak lehetőségét látjuk, de amelynek a praktikus ész realitását mutatja ki.⁸⁴

A Kritik der reinen Vernunft teoretikus fejtegetései bebizonyították, hogy a mi ismereteink csak a jelenségekre vonatkoznak, de a Ding an sich-re nézve felvilágosítást nem adnak. Az ember maga is a jelenségek világába tartozik, ismeretei sohasem érintik a Ding an sich-et, hanem kénytelenek a jelenségek kutatásával megelégedni. Ámde — úgymond Kant — a jelenségek mögött ott kell lennie csakugyan a Ding an sich-nek, habár szerényen elismerjük is, hogy ezt a Ding an sich-et soha meg nem ismerhetjük, hozzája közelebb nem férkőzhetünk s csak arról szerezhetünk tudomást, hogy miként afficiál minket, de sohasem arról, hogy milyen az önmagában. Meg kell tehát ennek a különbségnek alapján különböztetnünk az *érzéki világot* az *értelmi világtól*, habár ez a megkülönböztetés elég nyers is; az érzéki világ a szemlélők különbözősége szerint igen különböző lehet, de az alapjául szolgáló értelmi világ mindig ugyanaz marad. Az ember is, ami pusztán észrevevését és az érzékek érzékelését illeti, az érzéki világhoz tartozik, arra való tekintettel azonban, ami benne tiszta tevékenység, aminek közvetlenül jut tudatára és nem az érzékszervek közvetítésével, erre való tekintettel azonban az értelmi, az intellektuális világnak tagja, amelyet tüzetesebben nem ismer.

És valóban van az embernek egy képessége, amely által minden dologtól, sőt magától is, mint a tárgyak által afficiálttól, különbözik, és ez a képesség az ész. Az ész, mint tiszta öntevékenység, az értelem és az érzékek fölött áll s nemcsak képek, hanem eszmék fölött is rendelkezik, az eszmékben az észnek olyan spontaneitása nyilatkozik meg, amely által messze felülmúlja az érzékeket. Legelőkelőbb feladata pedig az, hogy megkülönböztesse egymástól az érzékek és az értelem világát s ezáltal korlátokat vonjon magának az értelemnek számára is, amely az érzéki képeket szabályok alá sorozza.

Az észnek ezt a feladatát szem előtt tartva, azt mondjuk, hogy az ember, mint *intelligencia*, nem az érzéki, hanem az értelmi világhoz tartozik. Eszerint tehát két álláspont van, amelyről magát szemlélheti és erői használatának törvényeit megismerheti; az *egyik* állásponton az ember az érzéki világhoz tartozik és természeti törvények alatt áll (heteronómia); a *másik* állásponton pedig az értelmi világhoz tartozik és olyan törvények alatt áll, amelyek a természettől függetlenek, nem empirikusak, hanem alapjuk pusztán az észben van. Ennek a felfogásnak megfelelően az ember, mint a tünemények világának tagja, vagy más szóval, mint érzéki lény, *empirikus jellemmel* bír; mint az idő és a tér korlátai felett álló világnak tagja, más szavakkal, mint eszes lény *intelligibilis jellemmel* van felruházva. Az embernek ez a kettős jelleme határozza meg helyét is a természeti és szellemi világban, de szolgál alapul is a szabadság és kényszerűség bonyolult problémájának megfejtéséhez.

Mint eszes, s mint az intelligibilis világhoz tartozó lény, az ember a maga akaratának kauzalitását csak a szabadság eszméje alatt állónak gondolhatja, mert az érzéki világ meghatározó okától való függetlenség nem egyéb, mint szabadság. A szabadság ideájával pedig az akarat *autonómiája* elválaszthatatlanul egybe van kapcsolva, az autonómia fogalmával pedig az erkölcsiségnek általános elve, amely eszmeileg, az eszmében —in der Idee— minden eszes lény cselekedeteinek éppen úgy alapja, mint a természeti törvény a jelenségeknél.⁸⁵

E két álláspontnak megkülönböztetése és jellemzése megszünteti azt a látszatot, mintha eddigi okoskodásaink körben forgottak volna, mintha a szabadságról az autonómiára és az autonómiából az erkölcsi törvényre következtettünk volna, mintha talán a szabadság ideáját csak az erkölcsi törvény kedvéért vetettük volna alapul, hogy azután a szabadság ideájából ismét az erkölcsi törvény fogalmára következtessünk. Most már talán eléggé világos, hogy ha magunkat szabadoknak gondoljuk, akkor az értelmi világba helyezzük magunkat, annak tagjaiul és megismerjük az akaratnak autonómiáját, következményével, az erkölcsőséggel együtt; ha pedig kötelezetteknek gondoljuk magunkat, akkor úgy tekintjük magunkat, mint akik az érzéki világhoz tartozunk, de egyszersmind az értelmi világnak is tagjai vagyunk.

Az eszes lény, ezen fejtegetések értelmében, mint intelligencia, *szabad*, azaz, akaratát önálló kauzalitással bír; mint érzéki lény azonban az érzéki világnak tagja, és mint ilyen a természeti kauzalitás uralma alatt áll. Ha csak eszes lény volna az ember, cselekedetei az akarat autonómiájának teljesen megfelelőek lennének; ha csak érzéki lény lenne, akkor teljes mértékben érzéki hajlamainak rabja lenne. Az erkölcsiség tehát csak olyan lényeknél található fel, akik úgy az érzéki, mint az értelmi világnak tagjai s

⁸⁴ V.ö. a szerző *Az akarat szabadság problémája* c. művének idevágó fejtegetéseivel. — 40 s köv. I. Kolozsvár 1906.

⁸⁵ Grundlegung etc. — 312. l.

akiknek cselekedeteit nem szükségképpen kötik le az érzéki momentumok, hanem akik a maguk cselekedeteit az eszme és idea, a szabadság eszméje és ideája szerint irányozhatják. Itt már most egészen világos dolog, hogy mit kell értenünk a szabadság, mint eszme alatt. A szabadság nem magyarázza az erkölcsi cselekedeteket, hanem azokat *teremti* éppen az által, hogy az akarat elé egy „kell”-t állítván, azt olyan irányban tereli, amelyben haladva jó cselekedeteket szül. A szabadság *értékfogalom*, amely minden értéknek forrásából, a tiszta észből fakad, és amely az intelligibilis világ területéről emelkedve ki, az érzéki világ elé mintegy fáklyát tart, mutatva az utat, melyen az érzéki lénynek az értelmi világ felé haladnia kell.⁸⁶ Az érzéki lény pedig olyan mértékben tökéletesedik, olyan mértékben lesz intelligencia, azaz, olyan mértékben lesz *ő maga*, amilyen mértékben halad az értelmi világ felé, amelynek tagja kell, hogy legyen. Az ember, mint két világnak tagja, egyenesen reá van utalva a szabadság eszméjére, amely nélkül az erkölcsi világban még tájékozódni sem képes; de ez a szabadság viszont csak ott bír értékkel, mint irányt szabó és regulatív eszme, ahol az eszes lény az érzéki világ rögeihez van kötve. Ahol nincs érzékiség, ott nincs szükség a szabadság eszméjére sem; ahol nincs intelligencia, ott lehetetlen a szabadság eszméje is. A szabadság az intelligencia, az öntevékenységű ész fényét ragyogtatja az *érzéki* lény felé, hogy ezen fénynek világosságánál lássa meg az utat, amely az intelligibilis világba vezet.

A praktikus ész tehát, amikor szabadnak tudja magát, akkor tulajdonképpen *bele-gondolja* magát az értelmi világba. Ez a belegondolás azonban — jegyzi meg Kant — éppen nem jelenti azt, mintha általa az ész átlépné a maga határait; de ezen határok átlépését jelentené az a kísérlet, hogy *bele-szemlélje*, *bele-érezkelje* magát ebbe az értelmi világba.⁸⁷ A három kifejezés: *bele-gondolni*, *bele-szemlélni*, *bele-érezkelni*, a maga különbözőségével egészen kimerítően jellemzi az értelmi világ filozófiai jelentését. Az értelmi világ, amelynek területén a szabadság otthonos, csak gondolható, de nem érzékelhető, nem is szemlélhető, mivel csak *negatív* gondolat, mely által az jut kifejezésre, hogy az érzéki világ az akarat meghatározása tekintetében az észnek törvényeket nem ad. Az értelmi világnak teljes jellemzését adja és jelentését egészen kimerítően határozza meg Kant, amikor azt mondja, hogy az értelmi világ gondolata csak egy *álláspont*, amelyet elfoglalni az ész kényszerítve van, hogyha magát, mint praktikus ész akarja gondolni, ami pedig lehetetlen lenne, hogyha az érzékiség befolyásai az emberre nézve meghatározóak volnának, de amely álláspontot az észnek mégis el kell fogadnia, hogyha önmagának, mint intelligenciának tudatáról lemondani nem akar. Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy ez a szükséges, de negatív gondolat nem vonatkozik soha az akaratnak *tárgyára*, hanem csak *formálisan* határozza meg azt.

A szabadság fogalmára nézve a *Kritik der reinen Vernunft* álláspontját igazolják és a teoretikus ész rendszerét betetőzik a praktikus ész kritikáját magában foglaló fejtegetések, amelyek teljes következetességgel vezetnek el a végső kérdéshez: *miként lehetséges a tiszta praktikus ész?* — ez a kérdés pedig egyértelmű ezzel a másik kérdéssel: *miként lehetséges a szabadság?* A tiszta ész azonban a maga határait lépi át, mihelyt azt akarja *megmagyarázni*, hogy miként lehetséges ez a szabadság; mert hiszen mi csak azt vagyunk képesek megmagyarázni, amit oly törvényekre tudunk visszavezetni, amelyeknek tárgya valamely lehetséges tapasztalatban adva van. A szabadság azonban csak eszme, amelynek objektív realitását semmiféle lehetséges tapasztalatban kimutatni nem lehet. A szabadság csak az észnek előfeltétele egy olyan lényben, amelyik egy akaratnak is tudatával bír. Ahol a természettörvények szerint való meghatározás véget ér, ott véget ér a magyarázat is, és kezdődik a *védelem*, azaz azok ellenvetésének visszautasítása, akik úgy gérálják magukat, hogy a dolgoknak lényegébe mélyebben pillantottak és ezért nagy merészen a szabadságot lehetetlennek jelentik ki. Akik az embert nemcsak jelenségnek tekintik ott, ahol Ding an sich-nek kellene gondolniok, azok nem fogják állítani a szabadságnak sem lehetetlenségét.

⁸⁶ V.ö. *Böhm Károly*: A filozófiai irányok különbözőségének gyökereiről és megegyeztetésük lehetőségéről c. tanulmányának V. szakaszával hol Kant tana is mélyreható kritikában részesül. — *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*-nek II.—III. füz. (1902.)

⁸⁷ Grundlegung etc. — Cassirer-kiadás 318. l.

9. §. A kategorikus imperativus, illetve az apriori szintétikus-praktikus ítélet lehetősége

A *Kritik der reinen Vernunft* tárgyát tulajdonképpen annak a kérdésnek vizsgálata képezi, hogy miként lehetséges az apriori szintétikus ítélet. Ennek a kérdésnek és problematikának analógiájára a *Kritik der praktischen Vernunft*, illetve a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* felveti a kategorikus imperativusnak, illetve az apriori szintétikus-praktikus ítélet lehetőségének kérdését. Kantnak mind a két erkölcsfilozófiai művében felvetették ez a kérdés, de megoldásának lehetetlensége is mind a két műben nyilvánvaló. A bizonyítás metodusa is mind a két műben ugyanaz, csak hogy a *Kritik der praktischen Vernunft* bizonyításában a transzcendentálizmus szelleme erőteljesebben jelentkezik és a transzcendentális módszer következetesebben alkalmaztatik, aminthogy általában a *Grundlegung* transzcendentális, kritikai fejtegetései minduntalan lélektannal vegyülnek, amely tény nem is feltűnő, hogyha meggondoljuk, hogy itt Kant egy empirikus elemekkel át meg átszótt fogalomból, a kötelesség fogalmából indul ki, míg a *Kritik der praktischen Vernunft* kiindulását egyenesen az erkölcsi törvénynek, ennek az apriori tételnek fejtegetése képezi.

A kérdés tehát, amelyre feleletet kell keresnünk ez: miként lehetséges a kategorikus imperativus? A kérdést maga Kant formulázza így a *Grundlegung* harmadik szakaszában, amelynek fejtegetéseit a következő sorokban összegezzük.⁸⁸

Tudjuk már, hogy az eszes lény, mint intelligencia, az értelmi világnak tagja lévén, szabad. Másfelől azonban tudatával bír annak is, hogy az érzéki világhoz tartozik, amelyben cselekedetei, mint jelenségek, a természeti kauzalitásnak vannak alávetve. Ha csak az értelmi világ tagja volna, cselekedetei tökéletesen megfelelénének az akarat autonómiájának; mint csupán az érzéki világ tagja fölött pedig a természeti kauzalitás uralkodnék s cselekedetei teljes mértékben a természet heteronómiájának felelnének meg. Ámde, miután az értelmi világ az érzéki világ alapját s következésképp törvényeinek is alapját tartalmazza, közvetlenül törvényadó s tehát ilyenül is kell gondolatnia; ebből kifolyólag én is intelligenciával kell, hogy gondoljam magam, aki az ész törvényeinek is alá van vetve s akire nézve az értelmi világ törvényei imperativusok s a törvénynek megfelelő cselekedetek kötelességek. Én tehát a szabadság ideája által leszek tagja az értelmi világnak, amely ideában benne foglaltatik az észnek törvénye is. A kategorikus imperativus éppen azáltal lehetséges, hogy a szabadság ideája az észlényt egy intelligibilis világnak tagjává teszi, ami által az, hogy ha csupán e világnak lenne tagja, az akarat autonómiájának megfelelőleg cselekednék mindig, de mivel másfelől az érzéki világ tagjaul is szemléli magát, az akarat autonómiájának megfelelőleg *kell* cselekednie. Ez a *kategorikus „kell”* egy apriori szintétikus-praktikus tételt képez az által, hogy az én érzéki afficiált akaratom felé még elhelyezkedik ezen akarathoz az eszméje, amely a tiszta praktikus ész területén fakad s amely eszme azután az érzéki afficiált akarathoz szabályozója és feltétele. Itt is tehát olyanformán áll a dolog, mint a teoretikus ész területén, ahol az érzéki világ szemléleteihez az értelem fogalmai járulnak, amelyek önmagukban véve csak törvényi formát jelentenek; ezen hozzájárulás által keletkeznek azután, illetve lehetségesekké válnak az apriori szintétikus ítéletek, amelyekben a természetnek minden ismerete alapul.

Ezt a dedukciót — úgy mond Kant — a közönséges emberész praktikus használata is igazolja. Mert a legmegátalkodottabb gonosztévő is, ha felmutatják a jóságnak, a becsületességnek, a jó maximák állhatatos követelésének példáit, szeretne ilyen érzülettel bírni. De erre képtelen, mivel érzéki hajlamai, ösztönei gátolják. Ez pedig azon tény mellett bizonyít, hogy ő gondolatai által egy teljesen más világba képes beleékelődni, mint amilyen az ő érzékiségének mezeje, mert amaz óhajlásától nem vágyainak teljesedését, hanem jobb énjének gyarapodását „személyének nagyobb belső értékét” várhatja. És azt hiszi, hogy valóban az ő jobb személye érvényesül, amikor az értelmi világ tagjának tudja magát. Így hát az erkölcsi *kell* egy szükségszerű akarás, az intelligibilis világ egy tagjának akarása; ezt a morális *kell-t* az intelligibilis világ tagja csak annyiban is gondolja *kell-nek*, amennyiben magát egyszersmind az érzéki világ tagjaul is szemléli.

Kant ezen fejtegetéseiből úgy látszik, mintha a kategorikus imperativus lehetőségének bizonyítása sikerült volna. Ámde mielőtt csakugyan láthatnók, hogy vajjon ez a bizonyítás sikerült-e vagy sem, el kell oszlatnunk azt az ellentétet, amely a szabadság és a természeti szükségszerűség között látszólag fennáll.⁸⁹ Ez az

⁸⁸ *Grundlegung* etc. — Cassirer-kiadás 313. s. köv. I.

⁸⁹ *Grundlegung* etc. — Cassirer-kiadás 315. s. köv. I.

ellentmondás megszűnik azonnal, hogyha más értelemben és viszonylatban gondoljuk magunkat szabadnak, és ismét más értelemben, más viszonylatban a természeti kauzalitás alá vetetteknek. Szabad az ember, mint Ding an sich; a természeti kauzalitásnak alávetett, mint jelenség. Így hát a szabadság és szükségszerűség egy személyben ellentmondás nélkül egyesülhet, sőt Kant tana értelmében *egyesülnie is kell*, mert különben a tiszta ész praktikusnak nem gondolható. A szabadságnak előfeltételezése ellen tehát semmiféle logikai érv fel nem hozható: a szabadság előfeltételezése mellett lehetséges csupán a kategorikus imperativus. A kategorikus imperativus lehetőségének, illetve érvényességének szempontjából szükség van a szabadság eszméjének felvételére, és ezen felvétel által semmiféle logikai ellentmondásba nem bonyolódunk. A kategorikus imperativus *logikai* lehetősége tehát ezáltal be is van bizonyítva, de nincsen bebizonyítva *reális* lehetősége, már pedig a transzcendentális dedukciónak feladata éppen ennek a reális lehetőségnek bebizonyításában áll. Ezt maga Kant is bevallja, amikor kijelenti, hogy minden emberi ész teljességgel tehetetlen ezzel a kérdéssel szemben: miként lehet praktikus a tiszta ész? Minden fáradság és munka, amelyet ezen magyarázat megtalálására fordítunk, elveszett és hiábavaló. Ez a kérdés ugyanis egyjelentésű azzal, hogy miként lehetséges a szabadság, mint az akarat kauzalitása. Itt elérkeztünk minden morális kutatásnak legfelső határához. De e határnak megállapítása már magában véve is fontos, mert megakadályozza az észet abban, hogy teljesen az érzékeknek világába süllyedjen alá, de abban is, hogy transzcendens fogalmak üres terében emelgesse erőtlén szárnyait anélkül, hogy mozdulni tudna helyéből. — „Nem értjük ugyan meg a morális imperativus praktikus feltétlen szükségszerűségét, de mégis megértjük *megérthetetlenségét*, ami minden, amit méltányosan követelhetünk egy olyan filozófiától, amely elvek által az emberi észnek határához törekedik.”⁹⁰

A kategorikus imperativus, illetve a szabadság megértésének szubjektív lehetetlenségét, még egy másik, mondhatnók praktikus, szempontból is bizonyítja Kant.⁹¹ Az akarat szabadsága megértésének szubjektív lehetetlensége — úgymond Kant — egy azzal a lehetetlenséggel, hogy egy olyan *érdeket* — Interesse — találjunk és értsünk meg, amellyel az emberi erkölcsi törvény iránt viseltetnék; és mégis — tagadhatatlan — hogy mindig bizonyos érdekekkel viseltetünk az erkölcsi törvény iránt s ennek az érdeklődésnek alapjául a morális érzést szoktuk tartani, amelyet némelyek helytelenül erkölcsi megítélésünk zsinórmértékéül is tartanak, holott inkább annak a *szubjektív* hatásnak tekinthető, amelyet az erkölcsi törvény az akaratra gyakorol. Az egészen kétségtelen dolog, hogy ennek az el nem tagadható érdeklődésnek magyarázatát éppen oly kevésbé tudjuk adni, amint nem tudjuk magyarázatát adni a kategorikus imperativusnak és a szabadságnak sem. Annyi bizonyos, hogy a morális törvény nem azért bír kötelező erővel, mivel *érdekel*, hanem azért érdekel, mert reánk, mint emberekre nézve érvényes, miután a mi akaratunkból, mint intelligenciából fakad.

A *Grundlegung*nak fejtegetései — amelyeket itt összefüggésükben adtunk elő — tulajdonképpen a kategorikus imperativus, illetve a szabadság megérthetetlenségét bizonyították be. Ez a bizonyítás azonban nem volt felesleges, sőt a kriticismus szellemének szempontjából, egyenesen szükséges volt. A megérthetetlenség bizonyítása által u.i. bebizonyult e ténynek t.i. a szabadságnak szükségessége, amely szükségesség nyilván a tiszta ész természetében leli forrását. Ha tudjuk, hogy a szabadságnak, mint eszmének, ugyanolyan szerepe van a fogalmakkal szemben, mint amilyen a fogalmaknak a szemléletekkel szemben, ha tudjuk, hogy a szabadság, mint eszme, érték jellegével bír és mint értékeszmét, a létnek más fajtája illeti meg, — akkor be fogjuk látni szükségszerűségét is. E belátáson alapul azután az erkölcsi törvény szükségszerűségének, objektivitásának és érvényességének belátása is. Kant tehát egészen a kriticismus szellemében jár el, amikor a bizonyítást megkísérli, végre is hajtja, habár eredménye csak a megérthetetlenség belátása.

Ez a bizonyítás oly szorosan folyik a transzcendentálizmusnak lényegéből, hogy Kant a *Kritik der praktischen Vernunft*ban, ahol a transzcendentálizmus szelleme sokkal erőteljesebben domborodik ki, ismét előterjeszti az erkölcsi törvénynek transzcendentális „dedukcióját”.

A *Kritik der praktischen Vernunft* az erkölcsi törvény fogalmából indul ki s megállapítja, hogy az erkölcsi törvény, amelyről közvetlenül tudunk, egyenesen vezet a szabadság fogalmára.⁹² A kérdés csak az lehet, hogy miként lehetséges ezen erkölcsi törvényről való közvetlen tudatunk? Ez a tudat, az erkölcsi alaptörvénynek tudata a tiszta észnek egy *ténye*, faktuma, mert nem az észnek megelőző adataiból, például

⁹⁰ *Grundlegung* etc. — Cassirer-kiadás 324. l.

⁹¹ *Grundlegung* etc. — Cassirer-kiadás 219. s. köv. l.

⁹² Kr. d. pr. V. — Cassirer-kiadás V. k. 34. l.

a szabadságnak tudatából kell kibőlcsekedni, hanem mintegy önmagától kényszeríti magát reánk egy apriori szintetikus tételként. Ez az apriori szintetikus tétel nem nyugodik sem tiszta, sem empirikus feltételen, sem tiszta vagy empirikus szemléleten. Ezt a törvényt tehát *megadottul* kell tekintenünk, amely nem empirikus tény, hanem a tiszta észnek faktuma, amely faktum által a tiszta ész praktikus és törvényadó (sic volo, sic jubeo) lesz.⁹³

Ezekben a fejtegetésekben tehát Kant az erkölcsi törvény ténylegességét olyan alapul veszi, amely feleslegessé tesz tulajdonképpen minden további bizonyítást és dedukciót. Ez a faktum — úgy mond Kant — tagadhatatlan. Ha u.i. elemzés tárgyává tesszük azt az ítéletet, amelyet az emberek cselekedeteik törvényszerűségéről mondani szoktak, úgy fogjuk találni, hogy bármit beszéljen is közben a hajlam és érzékiség, eszük megvesztegethetlenül és önkényszerűleg, az akaratnak maximáját mégis a tiszta akarathoz méri, azaz önmagához, ami által önmagát apriori praktikusnak tudja.

Az erkölcsi törvény ezen tagadhatatlan fakticitásának hangsúlyozásával azonban még mindig nem elégedik meg Kant: szükségesnek tartja a praktikus ész alaptételének dedukcióját ismét megkísérteni, holott jól tudja, hogy a kísérlet eredményre nem vezethet, mert ez a dedukció lehetetlen. Szükség azonban, hogy mégis megkíséreljük ezt a dedukciót, és lehetetlenségét ad oculos bizonyítsuk.⁹⁴ Ezzel a dedukcióval a *Kritik der praktischen Vernunft* analitikája foglalkozik, amely épen azt akarja kimutatni, hogy a tiszta ész praktikus lehet, azaz, önmagában is, minden empirikus elemnek hozzájárulása nélkül, képes az akaratot meghatározni. Ezt a kimutatást pedig egy *tény* felmutatása által végzi, amely tényben a tiszta ész valósággal praktikusnak bizonyul s amely tény, faktum nem egyéb, mint az akarát autonómiája. Ez a tény azután — éppen az analitika bizonyossága szerint — szorosan összefügg a szabadság fogalmával, sőt azzal tulajdonképpen egy.

Világos dolog, hogy ezen analitika és a *Kritik der reinen Vernunft* analitikája között bizonyos kontraszt mutatkozik. Emennek első dátuma u.i. nem alapelvek, hanem tiszta érzéki *szemléletek*, a tér és idő voltak, amelyek az apriori szintetikus ismeretet lehetővé tették. Szintetikus alapelvek szemlélet nélkül, pusztán fogalmakból, lehetetlenek, mert azok egy lehetséges tapasztalatnak tárgyaira vonatkoznak; az értelem fogalmi u.i. ezzel a szemlélettel összekötve, alkotják és *képezik* a tapasztalatot. A dolgokon felül lévő *ismeret* s tehát a Ding an sich-ről, mint nomenonról való ismeret a spekulatív ész területén lehetetlenség. Ámde ez a spekulatív ész annyi szolgálatot mégis tett, hogy a nomenonnak a fogalmát, illetve lehetőségét gondolhatónak bizonyította be és kimutatta azt, hogy a szabadság, negatíve tekintve, a tiszta teoretikus ész alaptételeivel ellentétben nincsen. — Másként áll azonban a dolog a morális törvény tekintetében. A morális törvény u.i. egy olyan tényt szolgáltat nekünk, amely az érzéki világ dátumaiból és a teoretikus eszből meg nem magyarázható semmiképpen, és amely tény egy tiszta értelmi világra utal, sőt azt *pozitíve meghatározza* és belőle valamit, t.i. az erkölcsi törvényt velünk is megismerteti.

A tiszta praktikus ész autonómiájának törvénye az erkölcsi törvény, amely egy érzékfeletti természetnek és egy tiszta értelmi világnak törvénye. Ez a törvény tehát egy olyan világba, illetve természetbe vezet minket, amelyben a tiszta ész a legfőbb jót hozná létre, ha a neki megfelelő fizikai képesség kísérné. A tiszta ész világa ezért reánk nézve *mintát adó* — natura archetypa — szemben a natura ectypával, amely amannak utánképzése. Ebben a tárgyak az okai a képeknek, amabban a képek határozzák meg a tárgyakat. Ebből pedig az következik, hogy más feladat megállapítani, miként *ismeri* meg a tiszta ész a tárgyakat apriori, és más feladat megállapítani, miként *határozzák* meg a képzetek a tárgyakat. Az első feladat a *Kritik der reinen Vernunft* keretébe tartozik, amely kimutatja, hogy minden spekulatív ismeret csak addig terjed, ameddig a lehetséges tapasztalat ér. A másik feladat a *Kritik der praktischen Vernunft* körében helyezkedik el és magyarázatra szüksége nincs annak, hogy a kívánó tehetség tárgyai miként lehetségesek, mert hiszen ezt megállapítja a *Kr. d. r. Vernunft*. Itt csak az képezheti kérdés tárgyát, hogy miként határozhatja meg az ész az akaratnak maximáit. A törvény, amint láttuk az érzékfeletti természet törvénye, ennek az érzékfeletti világnak lehetősége pedig nem szorul semmiféle apriori szemléletre, amely szemlélet különben is, éppen mert érzékfeletti, ránk nézve lehetetlen is. A szemlélet helyett tehát a praktikus törvények alapjául az intelligibilis világban való meglétünknek — Dasein — fogalmát, azaz a szabadság fogalmát veti. Ezek a törvények u.i. csak a szabadságra vonatkozólag lehetségesek, de a szabadság felvétele mellett szükségszerűek is, vagy megfordítva, a szabadság felvétele s maga a szabadság szükségszerű, mert azok a törvények mint praktikus posztulátumok szükségszerűek. Hogy mármint a morális törvénynek, vagy ami

⁹³ Kr. d. pr. Vernunft. — i.h. 36. s köv. l.

⁹⁴ Kr. d. pr. Vernunft. — i.h. 48. s köv. l.

egyre megy, a szabadságnak tudata miként lehetséges, ez tovább nem magyarázható, csak megengedhetősége védelmezhető a teoretikus ész kritikájában.

A dedukció helyét tehát a *Kritik der praktischen Vernunft*ban az *expozíció* foglalja el: meg kell elégednünk a törvénynek felmutatásával, tartalmának megállapításával és apriori jellegének feltüntetésével.⁹⁵ A dedukció nem egyéb, mint az apriori szintetikus tétel objektív és egyetemes érvényének igazolása és lehetőségének belátása. A praktikus szintetikus tételnek ez a dedukciója azonban nem olyan természetű, mint a teoretikus apriori szintetikus ítéleteké, mert ezek a lehetséges tapasztalat tárgyaira vonatkoznak, azaz a jelenségekre, azt pedig be lehetett bizonyítani, hogy ezek a jelenségek csak úgy ismerhetők el a tapasztalat tárgyául, hogyha kategóriák alá sorolhatók, és pedig ezen apriori törvényeknek megfelelőleg. Amiből következik, hogy minden lehetséges tapasztalat ezen törvényeknek köteles megfelelni. Az erkölcsi törvény dedukciójának azonban nem lehet ez a menete. Mert ez a törvény nem ama tárgyaknak természetére vonatkozik, amelyek az észnek valami által máshonnan adva vannak, hanem egy ismeretre, amennyiben az tárgyak existenciájának alapja lehet, azaz a tiszta észre, amelyet úgy kell tekintenünk, mint egy az akaratot közvetlenül meghatározó képességet. Mihelyt pedig az ember valamely alaperejéhez vagy alapképességéhez érünk, minden emberi belátás véget ér, mivel annak lehetőségét sem megérteni nem lehet, sem tetszés szerint költeni vagy felvenni nem szabad. Az ész teoretikus területén csak a tapasztalat jogosít fel, hogy ezt a lehetőséget felvegyük. Ámde ez a tapasztalat a praktikus ész mezején nem áll rendelkezésünkre. Így hát meg kell elégednünk azzal, hogy az erkölcsi törvény a tiszta észnek egy faktuma, amelynek apriori tudatával bírunk és amely teljességgel bizonyos még akkor is, ha a tapasztalatban egyetlen példa sem hajrásható fel, amelyben teljesen követtetnék. Az erkölcsi törvény objektív realitása semmiféle dedukció által sem bizonyítható.

A morális elvnek hasztalanul keresett ezen dedukciója helyére egy igen figyelemreméltó és érdekes tény lép. Az t.i. hogy ez a bebizonyítandó morális elv lesz egy olyan képesség dedukciójának elvévé, amelyet a tapasztalatban hiába keresünk, de amelyet a tiszta észnek legalább, mint lehetőséget kell elfogadnia: értjük a szabadság képességét, amelynek nemcsak lehetőségét, hanem valóságát bizonyítja be a maga részéről igazolásra nem szoruló erkölcsi törvény, olyan lényeken, amelyek magukra nézve ezt a törvényt kötelezőül ismerik el. Az erkölcsi törvénynek ez a *kreditívje*, amely azt a szabadság dedukciójának elvévé teszi, minden apriori igazolás helyett elégséges.

Kantnak ezen bizonyítási kísérletek által tehát célja csak az, hogy a transzcendentáizmus szellemének eleget téve, a dedukció sikertelenségét bizonyítsa be s a praktikus ész területén az apriori szintetikus-praktikus tételek *dedukciója* helyére az erkölcsi törvénynek, ennek az apriori szintetikus-praktikus tételnek *expozícióját* tegye. Ezen *expozíció* által megnyerjük az erkölcsi törvénynek azt a kreditívját, amely lehetségessé teszi, hogy ez az elv a szabadság dedukciójának váljon elvévé. A morális törvénynek tehát objektív realitását nem lehet *bizonyítani*, hanem csak azt lehet az erkölcsi tudatnak elemzése által *felmutatni*, hogy ez a realitás nem agyrém, hanem visszautasíthatlan adottság. Ilyen formán az erkölcsi törvény *logikai* lehetőségének útjában mi sem áll, mert hiszen ez a fogalom semmiféle ellentmondást nem foglal magában, amiként nem foglal ellentmondást magában a szabadság fogalma sem, aminél fogva a szabadság logikai lehetősége is biztosítva van. Amit bizonyítani nem lehet, de az előbbieket szerint nem is szükséges, az az erkölcsi törvénynek, illetve a szabadságnak *reális* lehetősége. Hogy ennek a reális lehetőségnek bebizonyítása lehetetlen, ez egészen világos is, ha meggondoljuk, hogy míg az apriori elvek, melyektől az ismeret objektivitása függ, a teoretikus ész területén a matematikában és természettudományban csakugyan szemünk előtt érvényesülnek, mert egy „van” jut általok kifejezésre, addig az erkölcsiség apriori elvei a létnek egy más formáját, a „kell”-t fejezik ki, amely pedig a tapasztalatban a maga tiszta és vegyítetlen jelentése szerint megvalósítva sohasem lehet. A teoretikus ész apriori elveinek érvényessége, vagyis objektív realitása *van*; ezt bizonyítják a még senki által kétségbe nem vont általános érvénnyel és szükségszerűséggel bíró matematika és természettudomány. A praktikus ész apriori elveinek érvényessége és reális objektivitása nem *van*, hanem *kell*, hogy legyen még akkor is, ha a meglévőben, a tapasztalatban példájukkal nem találkozunk. Ugy a teoretikus, mint a praktikus ész apriori elvei *létet* fejeznek ugyan ki, csak hogy más a teoretikus ész alapelvei által kifejezett, de egyszersmind követelt lét s megint más a praktikus ész apriori elvei által kifejezett és követelt lét. A teoretikus ész területén egy meglévő, egy létezőn hozzuk létre a *létet*, azáltal, hogy azt egyetemes érvényre hozzuk a törvénynek megfelelőleg; a praktikus ész területén pedig egy létnek apriori adott szabálya szerint hozzuk létre a létezőt cselekedeteink által a jövőben. Amott adva van a létező, amely szerint kell alakulnia apriori szükségszerűséggel a *létnek*; itt pedig adva van a lét, melyet a „kell” fejez ki és amely szerint kell életre hívni a létezőt. A *való*-lét lehetősége mellett éppen az

⁹⁵ Kr. d. pr. V. — i.h. 52. l.

ő valósága tesz tanubizonyosságot; a *kellő*-lét ellenben a tapasztalásban hiába keres bizonyító tanukat s ezért Platon szerint igazán *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*. A *való*-lét világa az érzéki világ; a *kellő*-lét világa az értelmi világ. De mind a két világ a lét világa, mind a két világ *természet*; az egyik az érzéki lét világa, az érzéki természet, a másik az érzékfeletti lét világa, az érzékfeletti természet. Mind a kettő lét, mind a kettő természet, de más a dimenziója az egyiknek és más a dimenziója a másiknak. Amott az objektív realitás bizonyítható és bizonyíttatik; emitt az objektív realitás nem bizonyítható, de bizonyítani nem is szükséges, mert az ésszel együtt adva van. Az érzékfeletti világ létezésének expozíciója az észlénnyre nézve bizonyítás erejével bír, mert ennek a létezésnek összes feltételeit, forrását, apriori elemeit és alapjait önmagában szorgalmas elemzéssel feltétlenül megtalálja.

A teoretikus ész világában az apriori szintetikus elveknek, ezeknek a szabályozó törvényeknek érvényessége egészen nyilvánvaló, mert hiszen magának az ismeretnek *tárgyát* is — amint tanulmányunk 1. §-ában láttuk — ezen elvek szerint alkotjuk meg, hogy azután ugyanazokat ezen elveknek segítségével megismerjük. Az ismeret lehetőségének feltételei itt a tárgy lehetőségének is feltételei. A praktikus ész világában, az érzékfeletti természetben azonban egészen másként áll a dolog, mert itt nem a tőlünk független meglévőn kell az értékes létet alakítanunk fogalmak által, hanem saját magunk személyének egy alkotó részletét kell a másik rész által adott ideálok szerint kormányoznunk, hogy így létrejött cselekedeteink a törvény célját megvalósítsák. A teoretikus ész világában az alakítandó tárgynak semmi *érdeke* nem forog szóban, a praktikus ész világában azonban az alakítandó, illetve irányítandó elemek érdeke sokszor a törvény teljesítésének át nem hágható akadálya. Próbáld meg a teoretikus ész apriori elveinek érvényét tagadni, mikor ismerésed gyakorlod, s az eredmény igen szomorú leend. Próbáld meg tagadni a praktikus ész apriori elveinek érvényét cselekvésed által s az eredmény azok szemében, akik az erkölcsi törvény objektív realitásáról annak puszta expozíciója által meggyőződve vannak, igen szomorú leend, de reád nézve esetleg busás haszonnal is jár. Szóval: itt éppen azt nem lehet bizonyítani, hogy miért kell érvényesülnie az ész törvényének az érzékiség érdekei felett. Kant tehát az erkölcsiség természetét egészen adekvát módon tárja föl iratában, amikor az erkölcsi törvényt egy érzékfeletti, intelligibilis világba helyezi el és az embert, mint erkölcsi lényt, ezen világ tagjául vallja, aki éppen annyiban erkölcsös, amennyiben ennek a világnak tagja, és aki előtt az erkölcsi törvény lehetősége, azaz objektív realitása éppen azért nem szorul bizonyításra, mivel ezen érzékfeletti természetnek tagja.

10. §. A tiszta praktikus ész tárgya és a legfőbb jó fogalma

Amint az előző §-ok mutatták, az akaratot kizárólag a tiszta észnek kell meghatároznia, hogy a cselekedet erkölcsi értékkel bírjon. Az anyag vagyis a cselekedet tárgya nem lehet meghatározója tehát az erkölcsi törvénynek s ebből következőleg az erkölcsi akaratnak más nem lehet a tárgya, mint a törvénynek megvalósítása, azaz az erkölcsi érték, a jó. A törvény már apriori a cselekedet meghatározója lévén, a cselekvés tárgya tulajdonképpen egybeesik a céllal: a cselekedetnek célja is, tárgya is csupán az erkölcsi törvénynek megvalósítása lehet.

A transzcendentális módszer eljárása értelmében ezek szerint a jó és a rossz fogalmának megállapítása nem előzi meg az erkölcsi törvénynek megállapítását és nem képezi annak alapját, hanem megfordítva, az erkölcsi törvény szolgál alapjául a két fogalom meghatározásának.⁹⁶ Ha a jó fogalma vettetnék az erkölcsi törvény alapjául, akkor a jó csak valami olyannak lehetne fogalma, aminek létezése élvet ígérő. Miután pedig apriori lehetetlen meghatározni azt, hogy mi jár élvel és mi kinnal, ezért csak a tapasztalat alapján lehetne meghatározni azt is, hogy mi jó, illetve mi rossz. Ilyenformán azután a jó egybeesnék *azzal*, ami élvezetet okoz, a rossz pedig *azzal*, ami fájdalmat szül. Ez ellen azonban még a közönséges nyelvhasználat is tiltakozik, mert az is kifejezetten különbséget tesz a jó és kellemes, a rossz és a kellemetlen között. És ha a filozófus mégis a jó fogalmát akarná az erkölcsi törvény alapjául vetni, akkor kénytelen lenne jónak nevezni azt, ami az élvhez vezet és rossznak annak ellenkezőjét. Igaz ugyan, hogy az eszköz és cél viszonyának megállapítása már az észnek körébe tartozik, de azok a maximák, amelyek a jót mint eszközt keresik és ajánlják, nem az önmagában vett jót állapítanak meg, hanem csak a *hasznost*, azt t.i. ami valamely cél elérésére alkalmas; a cél pedig, amelyet ez a jó megvalósítani akar, máshol nem kereshető, csak az érzékiség mezején.

⁹⁶ Kr. d. pr. V. — i.h. 70. l.

A *Kritik der Urtheilskraft* I. részének 1. szakaszában igen éles és pontos különbséget tesz Kant a *kellemes*, a *jó* és a *szép* között.⁹⁷ A kellemes mindig valamely érdekléssel van egybekötve és valami olyanra vonatkozik, ami érzékeinknek tetszik. Ez a tetszés pedig gyönyörűséget is okoz nekünk, amelynél soha sem nézzük, hogy milyen az a tárgy, mely bennünk ezt a gyönyörűséget fakasztotta. Egészen más a jónak jelleme: jó az, ami az ész közvetítése által, a puszta fogalom közvetítésével tetszik. Ami csak mint eszköz tetszik, azt hasznosnak nevezzük, miután az csak valamire jó. A jó azonban önmagában véve tetszik, tekintet nélkül arra, hogy valamire nézve, mint eszköz, jó-e vagy sem. Az önmagában vett jó tehát sem gyönyörűséget nem szerez feltétlenül, sem hasznot nem okoz. Csak az olyan ember bír abszolút értékkel tehát, aki amikor cselekszik, nem tekint sem a várható gyönyörűségre, sem a remélhető haszonra, hanem teljesen szabadon és függetlenül teszi azt, amit jónak lát. A kellemes, a hasznos, az önmagában vett jó azonban egy ponton megegyeznek egymással: mindig össze van velük kapcsolva a tárgyuk iránt való érdek. Az önmagában vett jó, az erkölcsi jó is az akaratnak tárgya; már pedig valamit akarni és valaminek létezésében tetszésünket találni, azaz, iránta, érdekléssel viseltetni, egy és ugyanaz. Az érdeklésnek ez a mozzanata hiányzik teljesen a szépből. A szép tárgy által ébresztett tetszés, *szabad* tetszés, melyet semmiféle érdek nem hozott világra, sem az érdeklés, sem az ész érdeke. — A három értékjelzőnek, a kellemesnek, a jónak és a szépnak elhatárolása azonban még a jónak teljes lényegét nem adja, a hasznos és az önmagában vett jónak elválasztása közelebb visz ugyan a jó ismeretéhez, de annak bölcseleti megértését nem nyújtja. Ezért közelebbről kell megtekintenünk Kant kísérletét arra, hogy a jó fogalmát a törvényből értse és határozza meg.

A jó fogalmát csak a törvény határozhatja meg: amikor a törvény az akaratot *közvetlenül* határozza meg, akkor a cselekedet a törvénynek megfelel, azaz önmagában véve jó; az olyan akarat, amelynek maximája a törvénynek mindig megfelelő, egyáltalában jó és legfelsőbb feltétele minden jónak.

A tiszta praktikus ész tárgyának, a jónak ez a felfogása, fogalmának ez a „paradoxon” meghatározása már eleve útját vágja nemcsak az erkölcsiség *hedonisztikus* felfogásának, de lehetetlenné teszi a haszon szerint való értékelését a cselekedeteknek, az *utilizmust* is. Ezen kívül nem csekély fontossággal bír az erkölcsfilozófiai kutatások szempontjából is, mert ezen kutatások helyes módszerét világosítja meg. Kant erősen meg volt győződve arról, hogy azoknak a tévedéseknek forrása, amelyek a morális legfőbb elvének megállapítására vonatkozólag oly gyakoriak, éppen abban keresendő, hogy az erkölcsbölcseletők először az akaratnak tárgyát keresték s ennek a tárgynak alapján törekedtek az erkölcsi törvényt megállapítani. Ezzel a módszerrel természetesen csak az élvezethez voltak képesek eljutni és materiális törvényt tudtak csupán megállapítani, amely törvény éppen ezért nem is tarthatott igényt az általános érvényre és szükségszerűségre.

Az erkölcsi jó eszméje az erkölcsi törvényen alapul. Az a kérdés már most, hogy ezt az érzékfeletti eszmét miként lehet a tapasztalatba előhozandó cselekedetekre alkalmazni? Vagy más szavakkal: az egyes konkrét esetek miként szubszumálhatók az erkölcsi jó megvalósítását parancsoló általános törvény alá?⁹⁸ Ezt a kérdést fel kell vetnünk, mert hiszen — úgymond Kant a tiszta praktikus ítélő erő tipikájában — egyenesen értelmetlen dolognak látszik az érzéki világban keresni olyan esetet, amelyre a szabadság törvénye *is* alkalmazható, és amely a jónak érzékfeletti eszméje alá is sorozható. Az erkölcsi jó valami érzékfeletti, aminek ennél fogva az érzéki szemléletben semmi sem felelhet meg.

A kérdésre adandó felelet azonban még sem nehéz, ha tudjuk, hogy itt nem arról van szó, miként *lehetséges* egy cselekedet az érzéki világban; mert hiszen e kérdés eldöntése a teoretikus észnek feladata, itt csak arról van szó, hogy miként lehet valamely cselekedet *erkölcsi*, azaz, miként lehet egy maxima általános törvénné. Erre nézve pedig a praktikus ész a következő szabályokkal szolgál: Kérdezd meg önmagadtól, hogy vajjon a cselekedetet, amelyet szándékozol, ha az természeti törvény szerint folya le, vajjon úgy tekinthetné-e, mint akaratod által lehető? E szabály értelmében — amely erősen emlékeztet a *Grundlegung* első formulájára — ha a cselekvés maximája a természeti törvény formáján való próbát ki nem állja, erkölcsileg lehetetlen. Ilyen formán az érzéki természetet az intelligibilis természet *típusául* használjuk. Ez a tipika megóv a praktikus ész *miszticizmusától*, amely *szkémává* teszi azt, ami csak *szimbólum*, azaz, való, de nem érzéki szemléletet vet alapul az erkölcsi fogalmak alkalmazásánál. De megóv a praktikus ész *empirizmusától* is, amely veszélyesebb, mint a miszticizmus; mert ezzel a törvény tisztasága és fensége megfér, míg ellenben amaz az erkölcsiségnek gyökerét irtja ki.

⁹⁷ Cassirer-kiadás V. k. 274. s. köv. I.

⁹⁸ Kr. d. pr. V. — i. h. 75. s. köv. I.

Ha a praktikus észnek tárgya csupán a jó lehet, amely nem egyéb, mint az erkölcsi törvény megvalósítása, akkor méltán merülhet föl a kérdés, mit kell értenünk a *legfőbb jó* alatt, amely tulajdonképpen a praktikus ész tárgyának feltétlen *totalitását* jelenti? Erre a kérdésre Kant a *Kritik der pr. Vernunft* 2. könyvében a tiszta praktikus ész *dialektikájában* keres feleletet. Már itt megállapíthatjuk azt a tényt, hogy Kantnak a dialektika keretében közlött fejtegetései teljes mértékben ellenkeznek azokkal a fejtegetésekkel, amelyeket a jóra, mint a praktikus ész tárgyára vonatkozólag az analitikában közlött és amelyeket mi a fennebbi sorokban ismertettünk. Az analitika fejtegetései szerint a jó cselekedet, illetve a jó akarat jó önmagában véve, a tapasztalásnak minden hozzájárulása és eleme nélkül; a dialektika fejtegetései azonban már teljesen a *Kritik der reinen Vernunft* álláspontjára helyezkednek, a mikor a jó fogalmának teljességéhez szükségesnek látják a *boldogság* fogalmát is bevonni az erkölcsiség elemeinek sorába, nem is figyelve arra, hogy ezen bevonás által az erkölcsiség autonómiája válik egészen kétségessé.

A jónak az analitikában megállapított fogalmát ugyan a legfőbb jó fogalmának tartja Kant, csak hogy különbséget tesz a „legfőbb” jelzőnek kettős jelentése között. A legfőbb lehet a *supremum* és a *consummatum*, a tökéletes. Az első egyszersmind feltétlen jó is, amely másra nem szorul; a második pedig egy olyan egész, amely nem része ismét egy másik egésznek. Az *erény* — úgy mond Kant — a legfőbb jó ugyan — *supremum bonum* — de nem a teljes, a tökéletes jó, nem a *bonum consummatum*. Az erény tökéletes jó csak úgy lehet, hogyha még a boldogság is hozzájárul. Ekként az erény és a boldogság együttvéve alkotják a tökéletes jót vagy a bevégzett jót, amelyben az erény még mindig a legfőbb jó, mint feltétel, amely nem függ egy másik feltételtől, a boldogság pedig mint olyan, amelynek feltétele a törvénynek megfelelő erkölcsi magatartás.⁹⁹ Itt tehát tulajdonképpen igen különböző természetű elemek egyesülnek: az erkölcsiség és a boldogság, amelyek egymástól specifice különböznek. Így hát e két elemnek egybekapcsolása más nem is lehet, mint fogalmak *szintézise*. Ez a szintézis pedig egészen apriori természetű s következésképpen lehetősége nem nyugodhatik tapasztalati elveken, azaz, dedukciója csak *transzcendentális* lehet. Szükséges, hogy a bevégzett jó az akarat szabadsága által létrehozható lehessen.

Igy elérkezett Kant a praktikus ész *antinómiájához*. Az említett szintézis ugyanis más nem lehet, mint az oknak és okozatnak kapcsolása. Tehát vagy a boldogság utáni vágy az erény maximáinak meghatározó oka, vagy az erény maximájának kell lennie a boldogság ható okának. Az első eset lehetetlen, mert az ilyen maxima erkölcsiségre nem vezet; de lehetetlen a második eset is, mert az ok és okozat kapcsolata nem az akarat erkölcsi érzületei szerint igazodik.

Ennek az antinómiának megszüntetését Kant a következő módon kísérli meg. Mindenekelőtt meg kell állapítanunk azt, hogy a tiszta teoretikus ész antinómiájában hasonló ellenkezés állapítható meg a természeti szükségszerűség és a szabadság között. Ott ezt az ellenkezést az által szüntettük meg, hogy a szabadságot nem a tapasztalati, érzéki világban kerestük, hanem az intelligibilis, érzékfeletti világban helyeztük el. Ugyanígy kell eljárunk a praktikus ész antinómiájával is. Az antinómia első tétele, amely szerint a boldogság után való törekvés az erény alapja, egyáltalában helytelen; a második tétel azonban, amely szerint az erényes magatartást a boldogság kíséri, csak feltételesen helytelen, akkor t.i. hogyha én ezt a kauzalitást, az érzéki világban állítom: az értelmi világban nem lehetetlen, hogy az érület erkölcsősége a boldogságunk alapja. Ha már most ettől a csak látszólagos ellentmondástól eltekintünk, a legfőbb jó egy morálisan meghatározott akaratnak a legfőbb célja, annak igazi tárgya, mert praktice lehetséges. Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy az erkölcsiség tudatából folyik a boldogságnak várása, ámde a boldogság törekvésére alapított alapelvekből nem folyhatik erkölcsiség soha. A legfelső jó tehát az erkölcsiség, míg ellenben a boldogság ennek csak második elemét alkotja, és pedig úgy, hogy emez moraliter feltételezett, de szükségszerű következménye amannak.¹⁰⁰

A legfőbb jóra vonatkozó tanban a praktikus ész, — amint a következő cikkelyben látni fogjuk, — a saját határain felülemelkedik és átszárnyal a moráltheológia területére, hogy a posztulátumok tanát megalapozza. Tanulmányunk folyamán tüzetesen reámutattunk arra, hogy Kant felfogása a legfőbb jóról erkölcsi felfogásával karöltve járt és láttuk, hogy a *Kritik der reinen Vernunft* fejtegetései a boldogságot az erkölcsiség elengedhetetlen elemeinek sorába helyezték. A *Grundlegung* és a *Kritik der praktischen Vernunft* analitikája a jónak önértékét a maga tisztaságában megőrizték, míg a dialektika a praktikus ész antinómiáját felfedezvén, a boldogságot az erkölcsiség elemeinek sorába iktatta ismét. Anélkül, hogy akár a Schopenhauer szellemeskedését, akár a Heine élcélődését akarnók honorálni, be kell vallanunk, hogy e tanban Kant, talán még fejlődésének dogmatikus korszakából való emlékként, a régi metafizika nyomdokain

⁹⁹ Kritik d. pr. Vernunft. — i.h. 121. l.

¹⁰⁰ Kr. d. pr. Vernunft. — i.h. 126. s. köv. l.

haladva, az eudaimonizmust ismét az erkölcsiség körébe vonta s az erkölcsi autonómia tisztaságát a heteronómia vonásaival homályosította el. A transzcendentáizmus szellemében, u.i. — amelyet a *Grundlegung* és a *Kr. d. pr. V.* analitikája igen világosan tükrözött — egészen világos a probléma: vagy az erkölcsi törvény, vagy a boldogság. A két elűtő elemnek egybekapcsolása valóban csak oly módon lehetséges, ahogyan azt Kant kontemplálta, azzal a különbséggel, hogy ez a kapcsolás és kauzalitás nem az analitika és a *Grundlegung* fejtegetéseinek értelme szerint való intelligibilis világban, hanem a szó régi értelme szerinti metafizikai, életen túli, másvilágban történhet meg csupán. E ponton Kant nem tett kellő szigorral különbséget, az érzékfeletti világ és a földöntúli világ között, hanem egészen észrevétlenül siklott át a transzcendentáizmus területéről a régi metafizika területére és tett lényegbe vágó engedményt annak a közkeletű erkölcsi felfogásnak, amely a jónak jutalmazását, és a rossznak büntetését nem csak várta, hanem az isteni világrend érdekében egyenesen megkövetelte. Hogy ez a követelés az emberi természet lényegéből folyik vagy nem? — ezzel a kérdéssel itt foglalkoznunk nem szükséges, de azt meg kell állapítanunk, hogy ezen követelésnek érvényesítése a Kant erkölcsfilozófiájának transzcendentális tisztaságát nem kis mértékben zavarta. A jutalomnak és a büntetésnek gondolata kísért ugyan Kant erkölcsfilozófiái irataiban állandóan, de teljes és határozott kifejezésre éppen ebben a tanban talál, amely azután a leghatározottabban emelkedik ki és érvényesül Kantnak vallásbölcseletében is. Az ember titkos vágyai, törekvései, lelkének meg nem szűnő sóvárgása, a boldogság utáni kiolthatatlan vágyódás jut kifejezésre a legfőbb jóról, a tökéletes, bevégzett jóról való tanban. Ezek a titkos vágyak, törekvések, ez a kiolthatatlan sóvárgás valóban ott lakik az emberi léleknek mélyén, de az őket kifejezésre juttató tan mégis csak ellentétben áll az erkölcsiség autonómiájával és az akarat szabadságának fogalmával. Az egész tannak jelleme kétségtelenül heteronómikus, és ez a jellemvonás még határozottabb, félreismerhetetlenebb módon domborodik ki azokban a posztulátumokban, amelyeket Kant a legfőbb jóra alapít és vezet vissza. Ezekről fogunk hát szólni a következő cikkelyben.

11. §. A praktikus ész posztulátumai

A morális törvény által meghatározott okozat szükségképpen tárgya — úgymond Kant — a legfőbb jónak létrehozása a világban.¹⁰¹ A legfőbb jónak legfőbb feltétele pedig az, hogy az érzület az erkölcsi törvénynek teljesen megfelelő legyen. Ez a teljes megfelelése az akaratnak a *szentség*, azaz olyan tökéletesség, amelyre az érzéki világnak egyetlen eszes lény sem képes az ő létezésének idején. Ez a szentség, ez a tökéletesség azonban a praktikus észnek követelménye s következésképpen, ha ebben a véges világban meg nem valósítható, megvalósíthatónak kell lennie egy olyan *progresszus* által, amely a végtelenségbe vezet. A tiszta, praktikus ész ezt a praktikus előhaladást megköveteli, mint az akaratnak reális tárgyát. Világos dolog azonban, hogy ez az előhaladás csak úgy lehetséges, ha bírunk egy végtelenségbe vezető *exisztenciával* és személyiséggel. Azaz: a legfőbb jó csak a *lélek halhatatlanságának* feltétele mellett lehetséges, amiből következik, hogy a lélek halhatatlansága, az erkölcsi törvénnyel való szétválasztott kapcsolatában, egy *posztulátuma* a tiszta praktikus észnek. Ez a posztulátum, jegyzi meg Kant — és ez a megjegyzés jellemző ezen tanra nézve általában — nemcsak a spekulatív ész kiegészítése szempontjából bír a legnagyobb haszonnal, hanem a vallás tekintetében is.

Amíg a halhatatlanság posztulátuma a legfőbb jó első és „legelőkelőbb” részének, az erkölcsiségnek kiegészítésére vezetett, addig a második elemnek, a boldogságnak, lehetősége szempontjából szükség eljutnunk, de itt is csak és kizárólag a tiszta ész kapcsán, a második posztulátumhoz, az *Isten létezéséhez*. A boldogság ugyanis abban áll, hogy az eszes lénynek állapota teljesen a maga kívánsága és akarata szerint alakul, azaz, a természet megegyezik az ő céljaival. Az erkölcsi törvény azonban a természettől függetlenül rendelkezik és parancsol s tehát az erkölcsi törvényben magában nincs a legkisebb alap sem az erkölcsiség és a boldogság között lévő szoros összefüggésre. De a praktikus ész követeli ezt az összefüggést s ezért kell léteznie a természet egy olyan okának, amelyik magától a természettől különböző s amely ok azután ezen szoros összefüggésnek alapját *posztulálja*. A legfőbb jó tehát csak úgy lehetséges, hogyha egy legfőbb oknak a létezése követeltetik. Ez a legfőbb ok, amely a törvény képze által meghatározott cselekedetekre képes, egy *intelligencia*, és kauzalitása egy *akarat*. Tehát a legfőbb ok egy olyan lény, aki értelme és akarata által oka a természetnek, azaz, *Isten*. Mivel pedig kötelesség éppen az, hogy a legfőbb jót munkáljuk, ezért a kötelesség tudata egyenesen össze van kötve egy legfőbb lény

¹⁰¹ Kr. d. pr. V. — i.h. 132. s köv. l.

létezésének a feltételével s habár ez a feltétel a teoretikus ész szempontjából *hipotézis*, a praktikus ész szempontjából *hit* és pedig tiszta *észhit*, miután a tiszta ész az a forrás, amelyből fakad.

Ily módon a morális törvény a legfőbb jó fogalma által, amely legfőbb jó a tiszta praktikus észnek tárgya és végső célja, a *valláshoz* vezet, azaz, *azon ismerethez, hogy kötelességeink isteni parancsok, nem pedig szankciók, azaz önkényes, önmagukban véve esetleges rendelkezései egy idegen akaratnak.*¹⁰² Az erkölcsi törvény azt rendeli, hogy én a legfőbb jót valósítsam meg; ezt pedig csak úgy remélhetem, hogyha akaratom megegyezik a világ egy szent és jószágos teremtőjének akaratával s habár a boldogság ezen legfőbb jónak egyik eleme, még sem ő, hanem az erkölcsi törvény, az akarat meghatározásának alapja. Mind ezek fonalán ismét eljut Kant ahhoz a tételhez, amelyet már a *Kritik der reinen Vernunft*-ban is kifejtett: a morális tulajdonképpen nem az a tan, amely azt adja elő, hogy miként *lehetünk* boldogok, hanem, hogy miként lehetünk *méltók* a boldogságra. De — s ez már a *Kritik der pr. V.* dialektikájának eredménye — csak a vallás hozzájárulásával lehet meg a reményünk arra, hogy ez a boldogság majd osztályrészünkül is fog jutni olyan mértékben, amilyenben igyekeztünk arra magunkat méltókká tenni.

Az a kérdés már most, hogy ezek a posztulátumok, melyeknek száma a legfőbb jó elemei számának megfelelően kettő, — mit jelentenek és mi a szerepük vagy ha úgy tetszik, rendszertani értékük a praktikus ész területén?

Mindenekelőtt bizonyos, hogy ezek a posztulátumok a moralitás alapelvéből fakadnak, amely maga nem posztulátum, hanem törvény. Ezek a posztulátumok azonban — úgymond Kant — nemcsak theoretikus „dogmák”, hanem *előfeltételek* is, amelyek tehát nem bővítik ugyan a spekulatív ismeretet, de a spekulatív ész ideáinak *általában véve* objektív realitást adnak és feljogosítják azokat fogalmakká, amelyeknek különben lehetőségét sem állíthatná a spekulatív ész.¹⁰³ A posztulátumok által tehát az eszmék érvényre tesznek szert, habár ez az élmény csak a praktikus ész területére korlátozódik. Ez által is azonban ismeretünk kétségtelenül bővül s ami a spekulatív ész területén *transzcendens* volt, a praktikus ész körében *immanenssé* válik. Ez által ugyan nem ismerjük meg sem lelkünk természetét, sem az intelligibilis világot, sem a legfőbb lényt, nem tudunk ezek segítségével sem feleletet adni arra a kérdésre, hogy mik ezek önmagukban, de fogalmaikat egyesítettük a legfőbb jó fogalmában, mint akaratunk tárgyában, és pedig apriori a tiszta ész által.

Nyilvánvaló mindezekből, hogy posztulátumok által, amelyek a spekulatív ész ideáinak lehetőségére vonatkoznak, a spekulatív ész maga is gyarapodik, de ez a gyarapodás csak abban áll, hogy az eddig problematikus fogalmak most asszertorikusak lettek, és tárgyra tettek szert; erre a tárgyra pedig a praktikus észnek a maga tárgya, a legfőbb jó létezése szempontjából van szüksége. A spekulatív észnek ez a kibővülése azonban nem kibővülése a spekulatívnek, azaz, ebből a kibővülésből *teoretikus tekintetben* semmit fel nem használhatunk. Maga az idea még önmagában véve nem ismeret, de *transzcendens gondolat*, amely semmiféle lehetetlenséget nem tartalmaz. Az apodiktikus erkölcsi törvény *tárgyat* utal ki ezen eszméknek, de ez még mindig nem jelenti ezen tárgyak ismeretét. Ezek az eszmék, tehát tárgyak ismeretét nem közlik, de az észnek ismeretét általában mégis bővítik.

A posztulátum lényegét filozófiailag legáltalában jellemzi az, hogy a posztulátum az „észhit” területére tartozik és az akaratnak szándékát fejezi ki. Ha az erkölcsi törvény — úgymond Kant — mindenkire nézve parancsként érvényes, akkor az erkölcsileg derék férfiú csakugyan beszélhet így: „én *akarom*, hogy legyen egy isten, hogy az én világban való létezésem a természeti kapcsolaton kívül tiszta értelmi világban való létezés is legyen és végül, hogy az én tartamom végtelen legyen ..., mert ez az egyetlen, ahol az én érdekem, miután azt fel nem adhatom, ítéletemet elkerülhetetlenül meghatározza, anélkül, hogy ügyet vetne bölcselekedésekre ...”.¹⁰⁴

A posztulátumok bizonyossága tehát a tiszta ész ismeretét bővíti, de nem mint ismeret, amely a posztulátumok tárgyának lenne ismerete, hanem mint tiszta észhit. A posztulátum lényegéhez tehát hozzátartozik, hogy hit lévén a bizonyosságuk, ők maguk *parancsok* nem lehetnek, mert hiszen egy olyan hit, amely parancsoltatik, értelmetlenség. A posztulátumok tárgyának lehetőségét különben nem is kell parancsolni, mert hiszen azt a spekulatív ész minden akadály nélkül meg kell, hogy engedje.



¹⁰² Kr. d. pr. V. — i.h. 140. l.

¹⁰³ Kr. d. pr. V. — i.h. 143. l. V. ö. *Kritik der Urtheilskraft* (eredeti kiadás) 456. s köv. l.

¹⁰⁴ Kr. d. pr. V. — i.h. 155. l.

A posztulátumokról szóló tan a legfőbb jóról, az erény és boldogság egybekapcsolásáról szóló tannak logikai szükségszerű következménye. Kant logikai kényszer alatt állott, amikor a halhatatlanság és Isten létének posztulátumait az etika körébe vonta, hogy ezek által a spekulatív ész ismeretét bővítse, jöllehet ezek a posztulátumok nem az ismeretnek, hanem az észhitnek bizonyosságával bírnak. Már a legfőbb jóról szóló tan kapcsán utaltunk arra, hogy Kant, amikor a boldogság és az erény szinthezisést egy érzékfeletti világ körébe utalja, az érzékfeletti világ fogalma itt hirtelen egy *metafizikailag* és nem transzcendentáizmus értelmében veendő érzékfeletti világgá alakul át, ami által Kant egy *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* áldozata lesz és egy olyan területre lép, amely valóban nem a tiszta észnek területe. Az a boldogság, amelyet az észlány abban a metafizikai világban élvezendne, kétségkívül nem a földi életben sóvárgott boldogsággal azonos, mert ez a boldogság bizony érzéki, földi elemekből szövődik össze. És ha továbbá meggondoljuk azt, hogy az észhit az észnek természetéből folyik ugyan és ezért apriori természetű, de azért éppen nem kötelesség, s nem parancs, akkor be kell vallanunk, hogy a posztulátumok, bármily nagy igazságot fejtsenek is ki, nem elemei, nem alkotórészei, csak legfennebb függeléke, appendixe az erkölcsiségnek. A transzcendentáizmus szellemében a posztulátumok tana már az erkölcsiségnek körén kívül esik, a hitnek régiójába, ahová nem apriori elvek, hanem a léleknek érzelmei vezetnek, habár ezek az érzelmei, készséggel ismerjük el, végtelen értéket, megmérhetetlen becset hordoznak méhükben. Sőt azt sem tagadhatjuk, hogy ezeknek az érzelmeknek is megvan a maguk logikája, amely kétségtelenül különbözni fog az észnek elveitől, és megvan a maguk bizonyossága éppen úgy, amint megvan az észismereteknek a maguk bizonyossága. Csakhogy az a bizonyosság, mivel más a forrása és más a tárgya, specifikusan fog különbözni az ismeretnek bizonyosságától. A posztulátumokról szóló tannak tehát megvan a maga igazsága és a maga filozófiai jogosultsága is, csakhogy ez az igazság és jogosultság nem *logikai* folyománya a praktikus ész kritikájának. Ez a tény azonnal világossá és magától értetődővé válik, mihelyt merőben eltekintve a lélektani rugóktól, tisztán és elkülönözötten a transzcendentáizmus álláspontjáról tekintjük a dolgot és figyelmünkbe idézzük, hogy a transzcendentáizmus a tiszta ész apriori elveinek ismeretét nyújtja és kizárólag csak ezt az *ismeretet* nyújtja. Mi elismerjük, hogy a legfőbb jóról szóló tan és e tanra alapítottan a posztulátumok tana, lelki szükségszerűséget fejez ki, de azonnal ki is emeljük azt, hogy *lelki* szükségszerűséget fejez ki ez a tan, amely éppen ezért semmiféle szerves kapcsolatban nincs az erkölcsiségnek transzcendentális fejtegetésével és megalkotásával.

A legfőbb jóról és a posztulátumokról szóló tan betetőzi a Kant etikáját, de ezen etikának épületével semmi szervi összefüggésben nem áll, annak tisztaságát zavarja, másfelől pedig a vallás igazi lényegének és jelentőségének kifejtésére is gátolólag hat, amit elégségesen bizonyít Kant vallásfilozófiája. Mind a két tan a morális teológiába tartozik, amint ezt maga Kant is elismeri a Kr. a. reinen Vernunft-ban, és a teológiának van hivatva hasznos szolgálatot tenni.

Ezeknek megállapítása mellett azonban el kell ismernünk, hogy a posztulátumok tana Kant tanában azonnal szükségszerűséget és értelmet nyer, mihelyt Kant bölcseletét, mint metafizikát tekintjük és értékeljük. Ezen az állásponton — amelyet napjainkban Max *Wundt* képvisel a legerőteljesebben — Kant metafizikájának két sarokpontja van: az egyik a tér és az idő idealitásáról szóló tan.¹⁰⁵ A másik sarokpont a szellem világa, amely a szabadságfogalom realitásán alapul. Az intelligibilis világ egyetlen tartalma a szabadság, amely nekünk mint tény adva van s tehát az intelligibilis ismeret bővítésének szempontjából a szemlélet tényeit helyettesítheti. Ez az intelligibilis világ egy egység, melynek legfelső fokán áll Isten. Az Isten fogalmát Kant, éppen úgy, mint a másik posztulátumát, a halhatatlanságát, a legfőbb jó eszméjéből nyeri s ekként a legfőbb jó eszméjében zárul össze az intelligibilis világ egysége. E ponton — itt ismét igazat kell adnunk Max *Wundt*nak — világos kifejezésre jut Kant platonizmusa: Platonnál is az eszmék világának élén a jó eszméje foglal helyet s kölcsönöz értéket, jelentést az egész szellemi világnak. — Ha azonban Kantnak ezt a metafizikai interpretálását nem fogadjuk el, úgy csak ismételnünk lehet azt, hogy a posztulátumok tana és az egész etiko-teológia nem folyik Kant kritikizmusának szelleméből és olyan engedmény, melyet Kant a hagyományos felfogásnak tesz.

¹⁰⁵ *M. Wundt: Kant als Metaphysiker.* — Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert. — Stuttgart. 1924. 431. s köv. I. E mű Kantot, mint metafizikust mutatja be és azt igyekszik bizonyítani, hogy Kant egész bölcselete tiszta metafizika, melynek feladata a valóságot egy egységes, célszerű észösszefüggésbe oldani fel. Ezzel az alapfelfogással egyet nem érhetünk, de a könyv egyes részleteinek eredményét készséggel tesszük magunkévá.

12. §. Kant erkölcsfilozófiai felfogása az *Opus Posthumum*ban

*Kiesewetter*nek 1795. június 8-án *Kant*hoz intézett leveléből tudjuk, hogy *Kant* életének utolsó évtizedében, egy olyan műnek fogalmazásával foglalkozott, amely átmenetül szolgálna a *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*tól a *Physikához*. Majd az 1798. év nyarán és őszén írott leveleiben maga *Kant* is háromszor tesz említést erről a munkájáról, amely — saját nyilatkozatai szerint — mint a *philosophia naturalis* egy része az egész rendszerből nem hiányozhatik. Sőt némely feljegyzés szerint *Kant* ezt a művét úgy tekintette, mint életének „fő művét”, „legfontosabb munkáját”.¹⁰⁶ Tény azonban, hogy ez a tervezett munka soha el nem készült s csak azok a nagyszámú feljegyzések maradtak reánk, amelyeket *Kant* kétségkívül e munkája számára írt le az évek hosszú során s amelyeknek megmentése körül különösen *Reicke* szerzett magának nagy érdemeket. A feljegyzések első kiadása is — amely a tudományos igényeket s követelményeket a legcsekélyebb mértékben sem elégíti ki — neki és *Arnold*nak köszönhető. A *Reicke*-féle kiadás teljes elégtelenségének tudatában *Erich Adickes* vette magára a kéziratok újra való átnézésének nehéz munkáját és adott kifejezést annak a meggyőződésének, hogy ezen kéziratok kiadásához nagy történelmi érdekek fűződnek. Ő maga a *Kantgesellschaft* kiadásában megjelenő *Kants Opus Posthumum* c. művében először a kéziratok keletkezési idejét és összefüggését tette vizsgálat tárgyává, majd az O.P. természettudományi és természetfilozófiai részeit s az ismeretelméleti-metafizikai fejtegetéseket elemezte tüzetesebben, gyakran idézve szóról szóra magát a feljegyzéseket.¹⁰⁷ *Adickes* elemzéseinek alapján az öregkorát élő *Kant* erkölcsfilozófiai felfogásáról a következőket mondhatjuk. Az *Opus Posthumum* erkölcsfilozófiai megjegyzései és fejtegetései szinte kivétel nélkül az isten-fogalom köré csoportosulnak és ennek a fogalomnak taglalásával állanak szoros kapcsolatban. Itt *Kant* már merőben a metafizika területén jár s az erkölcsfilozófiát a teológiához köti hozzá. Az ember erkölcsi kötelességei itt úgy jelentkeznek, mint az Isten parancsolatai, igaz ugyan, hogy az Isten-fogalom merőben tiszta ész-fogalom. Ebből pedig az következik, hogy az Isten létezésének kérdése csak a tiszta ész területén oldható meg: azt a kérdést, hogy vajjon Isten létezik-e, csak a morális-praktikus ész elveiből lehet levezetni. Egy másik töredék pedig a jogi imperatívus vezet le a morális-praktikus észből s azután a jogi imperatívusból az Isten létezését. Különböző tüzetesebb istenléti bizonyításra szükség nincs, mert az Isten eszméje már egyúttal az Isten létezésének is bizonyítéka. Az Isten gondolata egyúttal az Istenben és az Isten személyiségében való hit is. Az ész az eszmék segítségével és az Isten eszméje által vezet el az Isten létezésének gondolatához, sőt az Isten létezésének tényéhez. Az Isten az intelligibilis világába tartozik s így szó sem lehet arról, hogy a tapasztalat útján bármit is megtudhassunk róla.

Csak a kategorikus imperatívus ténye alkalmas arra, hogy segítségével az Isten létezése bebizonyíttassék. A morális praktikus észben — úgy mond *Kant* — kétségtelenül létezik a kategorikus imperatívus, amely egyetemesen érvényes minden észlényre nézve: azaz a kategorikus imperatívus egyetemes érvényű törvényt juttat kifejezésre s ennek az egyetemes érvényű törvénynek adója Isten. „Van Isten, mert van kategorikus imperatívus”. A kategorikus imperatívusban megnyilatkozó morális-praktikus ész mutatja, hogy van Isten, mint szellemi lény. Isten létét tehát nem a természeti rend posztulálja, hanem a praktikus ész, amelynek fényében az erkölcsi parancsok és kötelességek úgy jelennek meg, mint isteni parancsok. Világos tehát, hogy *Kant* ez idei felfogásában egészen határozottan jut kifejezésre *Kant* azon mélységes meggyőződése, hogy az Isten nem pusztán eszme, amelyet az ész szükségletei alkotnak meg, hanem személyes léttel bíró lény, Isten a legfőbb lény — ens summum — akinek akarata minden eszes lényre nézve kötelező törvény. Isten a legfőbb intelligencia. „Van tehát egy Isten”. „Egy egyetemes morális törvényadó lény, amely tehát bír minden hatalommal, azaz Isten”. Vagy ismét egy más fordulattal: „Van egy Isten, azaz egy elv, amely mint szubstancia erkölcsi-törvényadó”.

Az a kapcsolat, amely az előzőben a kategorikus imperatívus és Isten között állított, elválaszthatatlan. Az Isten az a lény, aki a kötelesség fogalmának reális elvét önmagában tartalmazza. „Es ist ein Gott. Denn es ist eine Macht, die aber auch eine Verbindlichkeit für das Ganze vernünftiger Wesen bei sich führt.” Ámde a vétkes kör, amely *Kant*ra nézve oly gyakran válik végzetessé, itt is a maga világosságában jelentkezik. Előbb — amint láttuk — a kategorikus imperatívus kétségtelen ténye szolgált alapul arra, hogy segítségével az Istennek, mint személyes lénynek létezése bebizonyíttassék. Most egyszerre megfordul a tétel:

¹⁰⁶ V.ö. *Adickes* alább idézendő művének I. részével (1—35. l.), amely az *Opus Posthumum* eddigi történetével foglalkozik.

¹⁰⁷ *Kants Opus Posthumum* dargestellt und beurteilt von Erich Adickes. Berlin. 1920. („Kantstudien”. Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler u. A. Liebert. Nr. 50.)

„A kötelességtörvény szerzője Isten” és „A kötelesség a kategorikus imperativust s ezzel a szabadságot és Istent tételezi fel”. Amíg tehát Kant előbb az Isten létének bizonyítását szükségesnek sem tartotta, addig most a bizonyítást nyomatékosan sürgeti és e bizonyíték alapjául a morál-praktikus észben gyökerező kategorikus imperativust állítja. A kategorikus imperativus természetesen és közvetlenül vezet Istenhez és szolgál biznyságul az Isten személyes létezése mellett. A kategorikus imperativus a gyakorlati észben gyökerezik s ennél fogva minden észlénynak közös tulajdona, — ezen a tényen alapul visszautasíthatatlanul Isten létezésének biznysága. De megfordítva is áll a tétel: a kategorikus imperativus általános érvénye mellett biznysít, hogy szerzője a személyes léttel bíró Isten. Azaz: a kategorikus imperativus egyetemes érvényéből biznysítatik az Isten létezése és az Isten létezéséből magyaráztatik a kategorikus imperativus egyetemes érvénye, ami szemmel láthatóan körben való forgás és a kriticizmus talajáról való tökéletes lesiklás. Az Opus Posthumum felfogása szerint a morális-praktikus észben és az itt gyökerező kategorikus imperativusban Isten nyilatkoztatja ki önmagát s tehát Isten a praktikus észre nézve transzcendens és transzsubjektív realitással bír. Amíg tehát a kriticizmus alapján álló transzcendentális filozófiában az Isten, mint csak eszme, mint ens rationis jön tekintetbe, addig az Opus Posthumum elmékedései az erkölcsi törvényben Isten szavát hallják s a lelkiismeretet is Isten hangjaként fogják fel, — ami ugyan teológiai vonatkozásban mind helyes, de kritikai-transzcendentális magyarázatnak semmiképpen sem fogadható el. A kriticizmus síkjáról a lélektani és teológiai síkra való lesiklás eltagadhatatlan. Az a törekvés, hogy az Isten létezésének problémája a kategorikus imperativus útján oldassék meg, szükségképpen vezetett ahhoz az eredményhez, hogy végül is az Isten személyes létezésének tényéből biznysított az erkölcsi törvény egyetemes érvénye és kötelezősége.

13. §. Kant etikájának logikai alkata

A transzcendentális filozófia a tiszta logikumot, az érvényt kutatván, minden olyan fejtegetés, amely a transzcendentálizmus szelleméből fakad, szükségképpen bír kizárólag logikai jelleggel. A tiszta ész kritikája a tapasztalat logicitását és érvényét kutatta, a praktikus ész kritikája pedig az akaratnak, az erkölcsiségnek logicitását és az erkölcsi törvénynek érvényét tette kutatás tárgyává. A tiszta, spekulatív ész vizsgálata szükségképpen hajt a praktikus észnek vizsgálatára, mihelyt a tiszta elméletiség és spekuláció korlátain kívül helyezkedve, felvethetjük azt a kérdést, hogy vajjon ez a tiszta ész a maga értéket adó és érvényt kölcsönző funkcióival mennyiben érvényesül a szellem megnyilatkozásának többi térein is, nevezetesen a tettek és cselekedetek mezején. Ha az erkölcsi törvény érvényét, az erkölcsi cselekedeteknek specifikus értékét megállapítani akarjuk, ezt csak logikai úton, a transzcendentálizmus szellemében kísérelhetjük meg, mert érvény és önérték egyformán az aprioritáshoz vannak kötve s következésképpen itt a tapasztalásnak minden módszere csődöt fog mondani; a logicitás megállapítása a transzcendentálizmus módszerét követeli. Ilyen értelemben minden erkölcsfilozófia, vagy szorosabb értelemben vett etika, nem egyéb, mint az *erkölcsiség logikája*, amely azokat az elveket és elemeket tünteti fel, amelyek az erkölcsiség érvényességét, önértékét, helyességét biztosítják. Minden erkölcsfilozófiának éppen arra a kérdésre kell feleletet adnia, hogy milyen *logikai struktúrával* kell bírnia az erkölcsiségnek, ha egyetemes érvényre, általánosan kötelezősége akar szert tenni. Ez a kérdés az igazán filozófiai kérdés, amelynek megoldása minden tágabb értelemben vett etikának és erkölcsstannak is legelső és legfontosabb feladata. Amikor u.i. az erkölcsiség logikai struktúráját felmutattuk, akkor egyszersmind *normákat* is adtunk az erkölcsi szabályok és regulák számára, amelyek csak akkor lehetnek helyesek, hogyha ebben a logikai struktúrában elhelyezkedni tudnak; amelyik erkölcsi szabály vagy regula ennek a struktúrának keretéből „kiesik”, annak követése nem is fog jó cselekedetekhez vezetni.

Az erkölcsiségnek ezt a logicitását, és logikai struktúráját tünteti fel Kant a transzcendentálizmus módszerével, amikor az erkölcsi törvénynek aprioritását s ez által egyetemes érvényét, általános kötelezőségét vagyis objektivitását mutatja ki. Fejtegetései mindenütt a transzcendentálizmus útjain járnak s ha itt-ott a régi metafizika ösvényeire is téved, mindig elég erős és bátor arra, hogy az új csapáson haladjon új célok és új igazságok felé. Aki Kant etikáját megérteni akarja, annak is ezen az úton kell járnia, mindenütt az ő nyomdokain kell lépnie; csak így sikerül megérteni az ő egész elmékedését, és megállapításait. A hagyományos erkölcsstani szkémák itt egészen hasznavehetetleneknek biznyulnak s a régi etika problematikájának ismerete távolról sem elégséges. Mi éppen ezért tartottuk szükségesnek minden történeti problematika és minden történeti exkurzió mellőzésével pontról-pontra követni Kant fejtegetéseit és előadásunkat az ő problematikája szerint tagolni, mert szilárdan meg vagyunk győződve, hogy az erkölcsiség transzcendentális magyarázatának *megértése* csak úgy lehetséges, ha a transzcendentálizmus

fejtegetéseit nyomról-nyomra követve, mintegy *aktivitásában* látjuk. Ezt a megértést, a transzcendentálizmus éltető erejének meglátását könnyíteni óhajtván mindazok előtt, kik Kant etikájának mélységeit ismerni akarják, mintegy összefoglalásképpen vázolni fogjuk főbb vonásaiban Kant etikájának logikai struktúráját, hogy azután ezen etika méltánylására és bírálataira térjünk.

Kant, amikor a praktikus ész kritikájában a transzcendentálizmus kritikai módszerét alkalmazta az erkölcsiség megértésére, tovább folytatta azt a munkát, amelyet a *Kritik der reinen Vernunft* megkezdett, és amely a tapasztalat lehetőségét tette kutatás tárgyává, az ismereteknek apriori elemeit s ezek által az ismeret objektivitását határozván meg. A *Kritik der reinen Vernunft* az ismeretek általános érvényű törvényeit kutatta; a *Kritik der praktischen Vernunft* az erkölcsiségnek általános érvényű törvényét — s tehát nem az erkölcsi törvényeket — akarta megállapítani.

Az erkölcsiség törvényének megállapításában az az uralkodó gondolat domborodik ki, hogy amiként az ismeret lehetőségét, azaz objektív realitását, csak az apriori elvek és elemek, alapelvek és princípiumok biztosíthatják, úgy az erkölcsiség lehetőségét, azaz objektív realitását is csupán az apriori elvek, alapelvek és princípiumok biztosíthatják. Az erkölcsiség objektivitása éppen úgy megköveteli az alanyi és szubjektív elemek teljes kizárását, amint megkövetelte azt az ismeretnek és a tapasztalatnak objektivitása. Ezért az erkölcsiség elvének különböznie kell a maga általános érvénye és egyetemes kötelezősége által a maximák minden fajtától, mert ezek merőben szubjektívek és egyéniiek lévén, kategorikus imperatívusul nem szolgálhatnak. Az erkölcsiség objektív elve t.i. éppen az által különbözik a teoretikus elvektől, hogy a kategorikus imperatívus által egy „kell”-t fejez ki, míg ellenben amazok a „van”-ra vonatkoznak és ezt szabályozzák. Ezen két kategóriának — a „van” és a „kell” kategóriáinak megkülönböztetése által Kant kellőleg elhatárolta a teória és a praxis területét, a nélkül, hogy azoknak logikuma iránt nagyobb érdeklődéssel viseltetett volna. A teória és a praxis, a teoretikus és praktikus ész szerves összefüggéséből szigorúan következik a két terület kategóriáinak szerves összefüggése, éppen úgy amiként a két területnek különbözőségéből szükségképpen következik a vonatkozó kategóriák különbsége is. Kant a két kategória megállapítása által az összefüggés és a különbözőzés logikai szálaira is reámutatott, de ezeknek a szálaknak fejtegetését meg sem kísérelte. Amiként a természeti törvény a való lét törvénye, akként a „van” a való lét kategóriája; amiként az erkölcsiség törvénye a kellő-lét törvénye, akként a „kell” a kellő-lét kategóriája.

Ez a praktikus jellegű „kell” tehát nem egyéni és szubjektív, hanem egyetemes és objektív; az egyetemesség és objektivitás által válik a „kell”, hogy úgy mondjuk, kozmikus értékű kategóriává, amelynek ezt a két jellemző vonását csak az erkölcsiség egyetemes érvényű törvénye juttathatja kifejezésre. Szubjektív, egyéni önkény: maxima = egyetemes, objektív „kell”: az erkölcsi törvény. Ebből a viszonyból már most következik logikailag, hogy az erkölcsiségnek törvénye csak olyan törvény lehet, az erkölcsi szabályok normájául csak olyan törvény szolgálhat, amely maga egyetemes érvényű és általánosan kötelező „kell”-t fejez ki. Ilyen törvény pedig, jól tudjuk ezt már a *Kritik der reinen Vernunft* fejtegetéseiből, csak apriori törvény lehet, mert a tapasztalás maga is csak apriori törvények formáló ereje által válik *tapasztalattá*, azaz, egyetemes érvényű és általános, objektív ismeretté. Az erkölcsiség törvényét tehát a tapasztalásnak semmiféle tényezője meg nem határozhatja, vagy amint Kant egy kissé pszichologizálva megállapítja: az akaratnak tárgya nem lehet az akaratnak meghatározója.

Az akarat tárgyára vonatkozó maximák csak hipotetikus jellegűek; kategorikus jelleggel csak azok a maximák bírnak, amelyek apriori határozzák meg az akaratot. Mihelyt az aposteriori-jellegnek csak nyomával is találkozunk valamelyik maximában, az már eo ipso alkalmatlan arra, hogy általános érvényű erkölcsi törvény legyen. A maxima is kategorikus, de csak az alanyra nézve; a hipotetikus imperatívus is lehet általános elismert, de nem egyetemesen kötelező, mert az általa kifejezésre jutó szükségszerűség csak szubjektíve feltételezett s következőleg nem minden alanyra nézve kötelező „kell”. Általánosan elismert, általánosan érvényes és általánosan kötelező „kell”-t csak a kategorikus imperatívus fejez ki, amely feltétlenül parancsol még akkor is, hogyha ez a parancs soha nem teljesíttetik.

A tapasztalás és az aprioritás tehát a praktikus ész területén is szemben áll egymással, de egyszersmind egymásra is van utalva: a tapasztalás adja az erkölcsiségnek anyagát, az aprioritás pedig az erkölcsiségnek formálóját és törvényét. A helyzet itt ugyanaz, mint az ismerés területén: az anyagot ott is, itt is a tapasztalás, a formát és törvényt ott is, itt is a tiszta ész szolgáltatja. A kérdés itt is, ott is így fejezhető ki: melyek azok a funkciók, amelyek által a tapasztalás tárgya törvényszerű formát, általános érvényt, objektivitást, azaz *értéket* nyer? Ha vannak ilyen logikai funkciók, ilyen formáló törvények, akkor van értéke, lehetősége és realitása az ismeretnek, az erkölcsiségnek egyaránt. Ilyen logikai tekintet mellett a transzcendentálizmus kérdése, amely tulajdonképpen a lehetőség és objektivitás kérdése, egyszersmind minden ízében az *értéknek* kérdése is.

Ez a törvényszerűség egészen nyilvánvaló az ismeretnek mezején, mert hiszen, aki itt a törvényszerűséget tagadja, annak tagadnia kell a matematika és az ezen alapuló természettudomány létezését is. E törvényszerűség azonban a praktikus ész területén is evidens tény, amint Kant mondja: „*ein Faktum der Vernunft*”; ami ismét egészen világos és logikai, ha meggondoljuk, hogy egy és ugyanazon észnek funkciójáról van szó, habár kétségtelen az is, hogy ez a funkció az erkölcsi törvényben nem a meglévő létre, hanem egy létrehozandó létre vonatkozik, nem a „van”-ra, hanem a „kell”-re. Amiként az ismeretnek értéke a törvényszerűséghez, azaz az ismeretnek formájához van kötve, amely forma által az anyag tárggyá leszen, éppen úgy az erkölcsiségnek az értéke is nem az anyagtól függ, hanem a formától, illetve a formáló törvénytől, amely a cselekedetnek tulajdonképpeni létét biztosítja a „kell”-nek világában. Amiként az ismeret értéke a formától függ — természetesen nem valamely pszichológiai vagy ontológiai, hanem kizárólag logikai formától, amely lét-konstituáló tényező — akként függ az erkölcsiség értéke, az akarat értéke is a formától. A formát adó törvény, melynek forrása csak a tiszta ész lehet, mert csak ez van adva a tapasztalás előtt, ez a formát adó törvény a kritérium és mérték, amellyel az ismeret, illetve a cselekedet értéke megállapítható.

A logikai sor tehát, amely szerint haladunk, a következő: alanyi érvény: maxima = az objektív érvény: az általános törvény. És továbbá, — alanyi érvény: tapasztalás = általános érvény: tiszta ész. A teoretikus és a praktikus ész viszonyának szempontjából pedig, ezzel a sorral találkozunk, — való-lét: „van” = kellő-lét: „kell”. És továbbá, — való-lét: természeti törvény: „van” = kellő-lét: erkölcsi törvény: „kell”. A törvény, mint logikailag formáló funkció, értékmérő — teoretikus és a praktikus ész területén egyaránt.

Ez a logikai sorozat azután következőleg lesz részint világosabbá, részint bővebbé. Ha az erkölcsi törvény megvalósításától függ a cselekedetnek értéke, vagy más szavakkal, az erkölcsi érték maga az erkölcsi törvény által jutván kifejezésre, — a kérdés az, hogy mit parancsol nekünk ez a törvény? Mert ha tudjuk, hogy mit parancsol a törvény, tudni fogjuk azt is, hogy melyik cselekedet értékes, és ismerni fogjuk a célt is, amelyet a törvény parancsa alapján megvalósítanunk kell. A „kell” által u.i. mindig egy cél jelöltetik, s a cél mindig valamely értéket fejez ki.

Miután a transzcendentálizmus szelleméhez híven, a cselekvésnek anyagát, melyet a tapasztalás szolgált, már eleve kikapcsoltuk kutatásunkból, mint olyan elemet, amely az általános érvénynek alapja nem lehet, azt kell mondanunk, hogy az erkölcsi törvény nem azt parancsolja meg nekünk, hogy *mit* cselekedjünk, hanem azt, hogy *miként* cselekedjünk. Azaz: a törvényből kizárva az akaratnak tárgya, azaz, az anyag, semmi egyéb nem maradhatott a törvényben, mint „egy általános törvényadás formája”. Itt tehát, bár más logikai ductuson haladunk, ismét annak a ténynek a megállapítására kell reá jönnünk, hogy az erkölcsi törvény formális; formálisnak kell lennie, mert apriori, mert a tapasztalástól el kell vonatkoznia, ha a tapasztalás törvényeinek akar normája lenni.

Ezeknek a logikai tekinteteknek szemmel tartásával állapítja meg Kant a praktikus észnek alaptörvényét és a kategorikus imperativus különböző formuláit. Ez az alaptörvény egészen határozottan és kizárólag csak az akaratnak formájára vonatkozik és azt parancsolja neki, hogy ne a tárgy, hanem a törvény szerint igazodjék a maga cselekedeteiben. Az alaptörvény azt parancsolja az akaratnak, hogy legyen *ő maga*, valósítsa meg saját magát, legyen *autonómiával* bíró. Végeredményében tehát minden logikai szál az akaratnak autonómiájához vezet, mint a cselekvésnek céljához, amelyet nem a tapasztalat szolgáltat, hanem az erkölcsi törvény parancsol meg az akaratnak, hogy az a maga cselekedete által megvalósítja. Az autonómia által az akarat, amely amennyiben tiszta akarat, nem egyéb, mint a praktikus ész, az akarat az autonómia által önmagának ad törvényt, az akarat önmagának a törvénye, az akarat maga a törvény. Amiként a tiszta, spekulatív ész a megismerésnek és tapasztalatnak törvénye, akként a tiszta, praktikus ész az erkölcsiségnek objektív, általános érvényű törvénye.

Az akaratnak ez az autonómiája tulajdonképpen *szabadság*, amely negatív tekintve nem egyéb, mint az akarat anyagától, azaz, a tapasztalástól való függetlenség, pozitív tekintve pedig, nem más, mint a praktikus törvény uralma az ösztöniség fölött. Az eszes lény, mint Ding an sich, mint az intelligibilis világ tagja, szabad, azaz, saját kauzalitással bír, mint phainomenon, mint az *érzéki* világ tagja, a természeti kauzalitásnak van alávetve. Ekként a fenti logikai sorozat ekként bővül: objektív érvény — általános törvény — „kell” — Ding an sich — autonómia — szabadság. Ha pedig a praktikus ész a teoretikus észhez való viszonyában tekintjük, akkor kapni fogjuk a következő megfelelő tagpárokat, — való-lét: „van”: természeti törvény: phainomenon: heteronómia: kauzalitás = kellő-lét: „kell”: erkölcsi törvény: Ding an sich: autonómia: szabadság.

A szabadság a végső fogalom, amely a Ding an sich-el való kapcsolatában ott áll már a Kritik der reinen Vernunft fejtegetéseinek mintegy zárókövéül, hogy ez a *zárókő* azután a Kritik der praktischen Vernunft

kutatásainak szolgáljon szilárd alapjául. A szabadság, amelynek logikai lehetősége ellen semmiféle érv fel nem hozható, logikai feltétele a kategorikus imperativusnak, amelynek logikai lehetőségét éppen a szabadság eszméjének felvétele által bizonyítja Kant. A reális lehetőség bizonyítása, az erkölcsiség alapelvének dedukciója ugyan, amelyet a transzcendentálizmus szelleme követel meg, nem sikerül, mert a dolog természeténél fogva nem sikerülhet, de a kategorikus imperativus megérthetlenségének bebizonyítása a praktikus ész transzcendentális kritikáját betetőzi és egésszé teszi.

Az erkölcsiség törvényeinek megállapítása azonban nemcsak a cselekedetek értékének szolgál mérőjéül, hanem egyszersmind meghatározza azt a *célt* is, amelyet az akaratnak meg kell valósítania. Ezt a célt, mely nem lehet több, csak egy, nem lehet a tapasztalásból elvonni, mert annak általános érvényűnek kell lennie. Más mód nincs tehát, mint az, hogy az ész alapján álló, az észet kinyilatkoztató törvény határozza meg azt a célt is, amely apriori lévén, szintén csak formális lehet. Az autonóm akarat természetéből folyik, hogy ő maga saját magának törvénye, de ebből az autonóm természetéből következik, hogy az akarat saját magának célja, mert feladata éppen az, hogy önmagának törvényét, azaz önmagát valósítsa meg. A szabályozó törvény szempontjából tekintve, cél: ennek a törvénynek megvalósítása. A megvalósító akarat szempontjából tekintve, cél: az akarat megvalósítása. Az erkölcsi tárgy szempontjából tekintve, cél: a jónak megvalósítása. Az autonóm akarat a legfőbb jó és a legfőbb cél.

A tiszta ész ismeretének szempontjából igen fontos dolog megfigyelnünk, hogy — habár Kant ezt sehol kifejezésre nem juttatja s a Kant-magyarázók is elsiklanak mellette — a cél-nak fogalma a praktikus ész területén ugyanazt a logikai helyet foglalja el, mint a *tárgy* a teoretikus ész kritikájában. Ami a tárgy az ismeretre nézve, az a cél az erkölcsiségre, az akaratra nézve. Amiként a teoretikus ész területén a tárgy lehetőségének feltételei egyszersmind a tárgy megismerésének a feltételei is, azonképpen a praktikus ész területén a cél megvalósításának feltételei az ő lehetőségének és megismerésének feltételei. Amiként a *Kritik der reinen Vernunft* nem azt kérdezi, hogy melyek az ismerésnek tárgyai, — mert hiszen ez az egyes kialakult tudományok feladata, — hanem csak azt, hogy *mi* az ismerésnek *tárgya*, éppen úgy a *Kritik der praktischen Vernunft* sem kérdezi azt, hogy melyek az erkölcsiség céljai, hanem csak azt állapítja meg, hogy *mi* az erkölcsiség *célja*. És továbbá: amiként az ismerés tárgyának megállapítása csak a tiszta ész útján lehetséges és apriori természetűnek derül ki, úgy az erkölcsiség céljának megállapítása is csupán a tiszta ész útján lehetséges és apriori természetű, mert az apriori megállapított törvény tűzi ki. Az ismeret, ha tárgyat fedi, *igaz*; az akarat, ha helyes célját megvalósította, *jó*.

Amit az erkölcsiség logikai struktúrájának megállapítása után Kant a legfőbb jó és a posztulátumok fogalmára vonatkozólag elmond, az már teljesen kívül esik az erkölcsiség transzcendentális megértésének keretein s mint ilyen — ismételten hangsúlyozzuk — az erkölcsiség logikájának csak függeléke.

A Kant etikája logikai struktúrájának áttekintése talán még világosabban láttatja velünk azt a tényt, amelyet már az előző 4-ik §-ban említettünk, hogy t.i. a teoretikus és a praktikus ész egy és ugyanazon észnek két különböző irányú tevékenysége, azaz, egy és ugyanazon logicitásnak jelentkezése az emberi szellem tevékenységének két különböző irányú megnyilatkozásában. A teoretikus ész is, a praktikus ész is egy-egy megadott tény — ismeret és általános erkölcsi köztudat — előtt találja magát és ennek a ténynek lehetőségét, objektív realitását, érvényét, logicitását kutatja. A teoretikus ész sem akar új tudományt kreálni, hanem a tudomány érvényét vizsgálja; a praktikus ész kritikája sem óhajt új erkölcsi törvényt felállítani, hanem az erkölcsiség logicitását kutatja. A tiszta ész, legyen tevékenysége teoretikus vagy praktikus irányú, teljességgel az apriori elemek és elvek foglalata lévén, a reája vonatkozó kritikának mindig és feltétlenül ezen apriori elvekre és elemekre kell vonatkoznia; ahol pedig ezeket az apriori elveket és elemeket vizsgáljuk, ott a kutatás mindig a logicitást, az érvényt állapítja meg s következésképpen, minden transzcendentális kutatás az *érték* gyökerét tárja fel.

Mindezekből már most világos, hogy teljesen ugyanaz a módszer és teljesen ugyanaz a logikai tekintet jellemzi a teoretikus és a praktikus ész kritikáját: a teoretikus ész és a praktikus ész kritikájának, az ismerettannak és az etikának struktúrája ugyanaz, a különbség csak az, hogy míg a teoretikus ész logikai kutatásai a „van”-ra vonatkoznak, addig a praktikus ész fejtegetéseinek tárgya a „kell”. Mind a két kritikában egy és ugyanazon kérdéssel találkozunk. A teoretikus ész u.i. azt kérdezi, hogy vajjon a „van” megismerése kizárólag empirikus úton lehetséges-e és ez az ismeret a tapasztalás határain túl érvényes-e? A praktikus ész problémája pedig így is fogalmazható: vajjon a „kell” általános érvénye a tapasztalásból levezethető-e? Egy tehát a probléma, egy a módszer és egy a logikai struktúra, ami egészen világos és magától érthető, hogy ha tudjuk, hogy mindkét kritikában a logikum és az érvény áll a kutatás középpontjában. Amott az ismeret, emitt az erkölcsiség logikájáról van szó: mindkettőnek érvénye és lehetősége képezi bizonyítás tárgyát.

14. §. Kant tanának félremagyarázásai

Előadván Kant erkölcsfilozófiáját és reámutatván ezen tanban a kritikai transzcendentáizmus érvényesülésére, most már abban a helyzetben vagyunk, hogy szemébe nézhetünk azoknak az ellenvetéseknek, amelyekkel Kant etikáját nem ritkán illetik, és azoknak a félremagyarázásoknak, amelyek Kant filozófiájának meg nem értéséből sarjadnak. E félreértések és félremagyarázások elosztatásának kapcsán fogjuk azután méltatni és bírálni azt a tant, amelynek hatásai a német idealizmus gyökeréig hatolnak le és a német nép életére vannak átalakító befolyással.

E félreértések, félremagyarázások és ellenvetések száma nagy, de itt mi főleg két ellenvetéssel illetve félremagyarázással óhajtunk kissé tüzetesebben foglalkozni. Ezen ellenvetések egyike Kant etikájának *formalizmusára* vonatkozik; a másik pedig *rigorizmust* vet szemére a königsbergi bölcésznek. Lássuk hát e két ellenvetést egyen-egyen.

A népszerűsködő és a felületen maradásban klasszikus művészetet produkáló bölcsekedés azt szokta minden bizonyítás nélkül állítgatni, hogy Kant etikája a formalizmusnak ijesztő benyomását teszi, és ezen ijesztő benyomásnak rajzolásával csakugyan sikerül is elriasztania a gyengédebb lelkeket ezen etika mélyebb tanulmányozásától. Igaz ugyan, hogy a filozófia nem a „gyengéd és finom lelkek” számára való orvosság, és akit ez az ijesztgetés visszariaszt, az meg is érdemli, hogy visszariasztassék; ámde mégis szükségesnek tartjuk ennek a vádnak tisztázását, mert tisztázás közben magának Kant etikájának világosabb és mélyebb megértését is szolgáljuk.

A Kant filozófiája ellen támadt reakció idején már *Schleiermacher* szemére veti Kantnak etikája formális karakterét.¹⁰⁸ Schleiermacher után az etikával foglalkozó férfiaknak nem kis serege támadja Kantnak „formalizmusát”, hol skolaszticizmust, hol a realitás és érzelmi világ iránt való érzéketlenségét hányván szemére. A vádnak és szemrehányásnak alapját a kategorikus imperativusban kell keresnünk, amelynek absztrakt jellege a transzcendentáizmus talajáról elszakítottan, csakugyan alkalmat ad erre a vádra és szemrehányásra. Ha azonban a kategorikus imperativust a transzcendentáizmus szempontjából, azaz, helyes szempontból tekintjük, ennek a vádnak a tarthatatlansága azonnal világossá lesz, mert ki fog tűnni, hogy ez az imperativus nem is akar nemformális lenni, de sőt éppen a transzcendentáizmus lényegéből kifolyólag nem is lehet más, csak formális.

A transzcendentális ismeret az apriori elvekre és elemekre vonatkozik. Az apriori elemek és elvek a dolog természete szerint csak formálisak, az észből származottak lehetnek, amiből következik, hogy a szellem bármelyik tevékenységének transzcendentális vizsgálata szükségképen csak formalizmusra vezet. Ez az eset áll fenn az erkölcsiség transzcendentális vizsgálatára vonatkozólag is. Az erkölcsiség transzcendentális vizsgálata az a priori elvekre, az erkölcsiség logikumára vonatkozó vizsgálat lévén, mást, mint formalizmust, nem is eredményezhet. A kategorikus imperativusban mi csak egy formát nyertünk, egy törvényt, az erkölcsiségnek törvényét, amely tulajdonképpen nem egyéb, mint egy apriori érvényű norma minden erkölcsi szabály és maxima részére. A kategorikus imperativus tehát nem az erkölcsi törvény, hanem az erkölcsiség szabályának és maximájának szabályozó normája. Mint ilyen általános, formális és logikai természetű norma, bírhat a kategorikus imperativus egyetemes kötelezőséggel, azaz lehet általánosan érvényes minden időben, minden nép és nemzet körében, minden helyen és minden egyénre nézve. A kategorikus imperativusnak ebből a logikai és apriori természetéből, ebből az általános érvényéből szükségképen következik az, hogy ki kell belőle zárunk minden tapasztalati elemet, minden anyagot, mert az ilyen elem egyenesen lényegét veszélyezteti a kategorikus imperativusnak t.i. aprioritását, logicitását és ebből folyó általános érvényét és egyetemes kötelezőségét. Ezért kellett Kantnak a transzcendentáizmus álláspontjára helyezkedve, a kötelességnek, illetve a törvénynek elemzéséből kiindulva eljutnia a jó fogalmához, és nem megfordítva, a jónak fogalmából kiindulva állapítania meg az erkölcsi törvényt. Az az eljárás, amely a jónak fogalmából indul ki, teljes mértékben az empirizmus nyomdokain kénytelen haladni, vagy pedig a metafizikai területen próbálgatja hasztalan szárnyát. A materiális elvek kizárása csak a transzcendentáizmus módszerével lehetséges, de azután az erkölcsi törvény egyetemességének, általános érvényének érdekében szükséges is. Minden olyan elv, amely az erkölcsiség anyagából indul ki és az erkölcsiség anyagának megállapítására irányul — ezt teszi minden olyan etika, amely a fiziológia, a biológia vagy a lélektan területén keres magának támasztékot — csak olyan érvénnyel fog bírni, amelynek tér és idő át nem hágható korlátokat vetnek. Csak a formális elv, az apriori törvény bírhat olyan egyetemes érvénnyel, amely

¹⁰⁸ Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. — O. Braun kiadása (1911.) 51. s. köv. I. (Lp. Eckhardt Verlag.)

felül emeli őt a tér és idő korlátjain, kötelezővé teszi minden idők minden embere részére. A formális kategorikus imperativus nem új erkölcsiséget statuál, amelyből számúzva van minden tartalom, hanem kritériumul szolgál minden erkölcsi elv és maxima részére.

A kategorikus imperativusnak ez a formalizmusa, amely a kritikai transzcendentálizmusnak természetes következménye, az erkölcsiségnek tartalmát a legkisebb mértékben sem alterálja és annak konkrét valóságát nem semmisíti meg. Az erkölcsiségnek tartalma és konkrét valósága megmarad továbbra is, amiként nem pusztult el a természetnek tartalma és konkrét valósága, dacára annak, hogy formális, apriori törvényeit a *Kritik der reinen Vernunft* megérteni igyekezett. A természet tartalma és konkrét valósága nem ezekből az apriori törvényekből fakad; de az erkölcsiség sem fakad a maga tartalma és konkrét valósága szerint az erkölcsiség logikumát kifejező és kritériumul, normául szolgáló kategorikus imperativusból. Kant ebből az absztrakt és formális törvényből, egyetlen konkrét kötelességet le nem vezetett, mert hiszen teljesen meddő kísérlet is lett volna az anyagot a formából vezetni le. A kategorikus imperativus ezeknek a kötelességeknek, amelyeknek száma a különböző erkölcsstanok szerint különböző és légió lehet, nem forrása és kútfeje, hanem csak logikai elve és kritériuma, amely ítélt és mér. — Vagy amint Kant maga mondja, a kategorikus imperativus „az erkölcsi megítélésnek kánonja”, magyarul, zsinórmértéke. Ez a zsinórmérték megmutatja nekünk, hogy mi a kötelességünk az egyes, adott esetekben, de a kötelességnek forrásául nem szolgál. A kötelesség Kant szerint is egy vegyes fogalom, amelyben, az apriori elemen kívül már ott van az aposteriori is, azaz, az erkölcsiségnek anyaga is; ezt az anyagot pedig nem a kategorikus imperativus határozza meg, hanem az akarás és „kívánó tehetség” szolgáltatják. Ugyanezt az igazságot fejezi ki az a megállapítása, hogy az erkölcsök metafizikája nem ered ugyan az antropológiából, de igenis, az antropológiára alkalmazandó.

Egészen másként áll azonban a dolog, ha azt a kérdést vetjük fel, hogy vajjon ez a formalisztikus imperativus elégséges-e a cselekedetek teljes erkölcsi értékének a megállapítására? Erre a kérdésre minden habozás nélkül, felelhetünk nemmel. Kétségtelen, hogy az erkölcsi érték teljességéhez nem csupán a forma, hanem a matéria, a tartalom és az anyag is szükséges. Kant pedig a tartalom és az anyag bevitele által éppen az erkölcsi törvény tisztaságát, sőt lehetőségét látta veszélyeztetve. A tiszta forma, a feltétlenül parancsoló „kell”, a kategorikus imperativus az egyetlen tényező, amely az ember cselekedeteinek értéket kölcsönöz; ahol valamely megadott jav áll a cselekedet célpontjában, ott a cselekedet erkölcsi értékéről kár is beszélni. Ezért kellett Kant tanából száműzetnie úgy a cél, mint a hajlam fogalmának. A „kell” fogalma lehetővé teszi Kant kritikizmusában a szabadság fogalmát és ezáltal a szabadságban kimutatja az erkölcsiség első feltételét, amely feltétel megléte azonban még nem biztosítja a cselekedet erkölcsi értékét. A cselekedet materiális oldalának elhanyagolása tehát semmiképpen sem indokolt, amint ezt újabban különösen meggyőző erővel mutatta ki *Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants)¹⁰⁹ c. művében.

Scheler ebben a tanulmányában tökéletesen igazat ad Kantnak, mikor azt állítja, hogy ott, ahol a cselekedetek értéke a célba vett javak, tehát értékes dolgok (Güter) jóságától tétetik függővé, ott az etika relativizmusa elkerülhetetlen. Helytelenül jár el azonban Kant, amikor a javakkal egy kalap alá fogja az értékeket is, amelyeknek léte pedig teljesen független a javak, az értékes dolgok lététől vagy nem-lététől. Helyes tehát Kant álláspontja a javakkal, azokkal a dolgokkal szemben, amelyeken valamely érték ilyen vagy amolyan módon és mértékben megvalósult, de helytelen az értékekkel szemben. Miután pedig ezen értékek rangsora materiális rangsor, az értékkelviselés rangsora, ezért meg van a lehetősége a materiális etikának is. Scheler szerint hát az érték nem a „Sollen”-ben van, hanem a személyek erkölcsi tehetékének — Können — irányában; ez a teheték minden kötelesség lehetőségének feltétele és mint ilyen minden kötelességet megelőz. Első sorban tehát a személyek az erkölcsi jó hordozói: „Gut und Böse sind Personenwerte” — a személy tehetékei után csak harmadsorban következnek a személy aktusai, mint érték-hordozók. A dolog ezek után úgy áll, hogy teljesen igaza van Kantnak: a „jó” és a „rossz”, mint értékmatériák nem lehetnek a személy aktusainak matériái, mert a „jó” akkor jelentkezik, amikor mi egy magasabb rendű értéket akarunk megvalósítani és jelentkezik a megvalósító aktuson és nem a megvalósító aktusban. A „jó” — úgymond Scheler — mintegy a megvalósító aktus „hátán” található meg és épen ezért sohasem intendálható magában az aktusban és az aktus által. Igaza van Kantnak: nincs olyan materiális érték, amely az akaratsnak anyaga lehetne; ilyen anyag csak valamely nem-erkölcsi érték lehet csupán. A jót és a rosszat minden aktust megelőzően a személy tartalmazza, tehát „jó” és „rossz” eredetileg maga a személy, — „das Sein der Person” (427. l.). A cselekvőnek erkölcsi érzülete tehát fundál az erkölcsi értékre nézve.

¹⁰⁹ A Husserl által kiadott *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* I. kötet 2. fele. (Halle. 1913.)

Ha végül meggondoljuk azt, hogy minden „kell” valamely értékre vonatkozik, valami olyanra, aminek „kell” lennie, akkor csakugyan világosan fog előttünk állani az a tény, hogy a „kell” soha sem mutathatja meg, hogy mi a pozitív érték, hanem mindig csak úgy határozza meg ezt, mint a negatív érték ellentétét. Ezért a „kell” mindig csak arra irányul — úgymond Scheler — hogy kizárja az értéktelent, de feladata soha sem lehet az, hogy a pozitív értéket állítsa s teremtsé.

Schelernek itt csak vázlatosan ismertetett nézetei azt a meggyőződést fejezik ki, hogy a formális etika a materiális etikát nemcsak nem zárja ki, hanem azt egyenesen követeli. Ha pedig ezt tényképpen elismerjük, akkor igazat kell adnunk Schelernek abban is, hogy alapjában véve helytelen Kantnak az a tétele, amely szerint a materiális etika szükségképpen eudaimonizmusra vezet.¹¹⁰ Ha a cselekedetnek értékre való vonatkozása alatt az ideális értékre való vonatkozást értjük, akkor az eudaimonizmustól való félelem merőben indokolatlan, mert hiszen az ideális értékek magvalósítása olykor a boldogságnak éppen az ellentétét szüli.¹¹¹

Kant formalisztikus tanának egyoldalúságát elismeri és a formális törvénynek tartalmi kiegészítését követeli irodalmunkban *Böhm Károly*, aki az erkölcsi értékről szóló művében foglalkozik ezzel a kérdéssel tüzetesen.¹¹² *Böhm* készséggel ismeri el, hogy Kant, amikor a szabadságot az erkölcsiség elengedhetetlen követelményéül állította fel, egy fundamentális igazságot állapított meg. Ámde ebből a szabadságból az erkölcsi törvény tartalmát megállapítani nem lehet s maga Kant is csak azt az általános formulát absztrahálja, amelyben ez a törvény megjelenik. Ezen formulának pedig „egyetemes természeti törvénynek” kell lennie s ezzel csak akkor lehet, ha az emberek között való békességes együttélést lehetségessé teszi, azaz, ha megvalósítja a célok birodalmát. Tehát a szabadságon kívül maga Kant is még valami tartalmi szabályozót is kíván. És méltán találja csodálatosnak *Böhm* azt, hogy Kant, aki egyébként minden emberi tehetséget csak eszköznek ismert el, éppen az akaratnál tesz kivételt és azt feltétlenül jónak ismeri el. Hiszen az akarat mindig valamit akar és ez a valami nem lehet közönyös az akarat jóságára nézve. A Kant formalisztikus erkölcsi törvénye ezek szerint végső kritériumul nem szolgálhat, amikor a *cselekedet jóságát* akarjuk megállapítani. Az az absztrakt logikai formula — úgymond *Böhm* — melybe Kant az erkölcsi törvényt öltöztette, csak *heurisztikus* elv, de nem *kritérium*. A szabadság formai kritériuma mellett még egy materiális kritériumra is van szükség, ha a cselekedet morális értéke fölött dönteni akarunk. És ezt a tartalmi kritériumot megnyerjük, ha a szabadság illetve az öntudatoság mellé felvesszük az észszerű *célt* is az erkölcsi cselekvés feltételeinek sorába. Ez az észszerű cél pedig ismét más nem lehet, mint a legvégső cél, azaz az öntudatos intelligencia megvalósítása.

A kérdés további tárgyalása igen messzire nyúló szisztematikai fejtegetésekhez vezetne s mi kénytelenek lennénk témánk körét túllépni. Itt csak egyszerűen meg kell állapodnunk abban, hogy Kant formális erkölcsi törvénye tartalmi kiegészítésre szorul és reá kell mutatnunk arra is, hogy ezt a tartalmi kiegészítést az értékelmélet segítségével lehet s kell megtalálnunk. Egyedül az értékelmélet képes megajándékozni minket azokkal az eredményekkel, amelyeknek felhasználásával ezt a tartalmi kiegészítést végrehajthatjuk.¹¹³

Kant formalizmusa tehát semmiképpen sem bélyegezhető rigorizmusnak, mert ez a formalizmus szükségképpen jelentkezik, mihelyt az erkölcsi érték lényegét kellő gondossággal igyekezünk elemezni. De

¹¹⁰ *Jahrbuch ...* II. kötet 117. s köv. I.

¹¹¹ Scheler felfogásával közeli rokonságot mutat Nicolai Hartmann felfogása a Kant erkölcsfilozófiájáról. V.ö. *Ethik*. (1926.) c. művének 88. s köv. 589. s köv. 624. s köv. I. Hartmann tanának beható megbeszélését nyújtja *Horváth Barna: A materiális érték-etika új iránya* c. cikkében (*Athenaeum*. XIII. k. 3-4. füzet. 101. s köv. I. 1927.) Itt csak annyit jegyzünk meg H. felfogására nézve, hogy az nem tud Kant transzcendentálizmusáról, amely éppen nem szubjektív, és formalizmusával szemben kellő objektív álláspontra vergődni. Egészen más szemmel kell néznünk Kantot, hogyha megérteni akarjuk őt, és tanát a filozófia jövő kialakulására hasznosítani.

¹¹² *Ember és Világa* V. kötete. Sajtó alá rendezte Bartók Gy. A Magyar Luther Társaság kiadása. 1928, Budapest. A szóbanforgó kérdésre nézve v.ö. 185. s köv. I. közölt fejtegetésekkel.

¹¹³ Ezt a tartalmi kiegészítést és Kant formális etikájának materiális érték-etikává való átalakítását kísérelte meg e sorok írója „*Az erkölcs érték-philosophiája*” c. munkájában (Kolozsvár 1911.) [E művet 2005-ben megjelentettük elektronikusan a Bibliotheca Mikes International sorozatunkban: http://www.feredatio.org/mikes_bibl.html — *Mikes International Szerk.*]; tehát két évvel a Scheler vonatkozó tanulmánya előtt. A formális etika mély alapozású materiális etikának adott helyet *Böhm* előbb említett alapvető művében. — Kant kötelességtanával és Schelernek erre vonatkozó, általunk tárgyalt tanulmányával behatóan foglalkozik irodalmunkban *Horváth Barna „Az erkölcsi norma természete”* c. művének 101. s köv. I. Ő is arra a végső eredményre jut, hogy az erkölcs érték, lényegesen *kell* és lényegesen normatív; ellenben nem lényegesen imperatív, nem merül ki a kötelesség szférájával. V.ö. 101. I.

kétségtelen az is, hogy éppen az erkölcsi érték figyelmes elemzése mutatja ki ennek a formalizmusnak elégtelenségét és követeli annak kiegészítését az erkölcsi érték anyagi tekintete felé. Miután azonban a rigorizmusnak vádja már igen korán és igen előkelő helyről felmerült, sőt még ma is tartja magát, kénytelenek vagyunk azzal tüzetesebben foglalkozni. Ide vágó fejtegetéseink során talán Kant erkölcsfilozófiai felfogásának és a kriticismus álláspontjának megértéséhez is közelebb férkőzünk. A felmerülő ellenvetések vitatása és cáfolata különböző, talán eddig észre sem vett oldaláról fogja Kant kriticismusát bemutatni s ezáltal Kant tanának méltatásához hozzá segíteni.

A formalizmus vádjával szorosan összefügg a *rigorizmusnak* vádja, amely először *Schiller* ismeretes epigrammájában bukkan fel, hogy azután döntő érvül szolgáljon mindazok kezében, akik Kant etikájának transzcendentális szellemébe behatolni s a két kritika logikai összefüggését megérteni képtelenek. Egészen természetes dolog, hogy mihelyt a formalizmust a logicitás síkjáról reámagyarázzuk és ráerőszakoljuk az erkölcsiségnek érzéki és szociális síkjára, az a formalizmus azonnal rigorizmust, aszketizmust stb. szül. Ha azonban a formalizmust helyes szempontból tekintjük és a logicitás körén kívül nem vesszük, a rigorizmusnak vádja is elesik, amint elesett az a vád, amely szerint Kant az erkölcsiséget tartalmától és anyagától fosztja meg.¹¹⁴

Miben áll hát a rigorizmus vádja? — Kant — hangzik ez a vád — amikor a kategorikus imperativusnak, az erkölcsi törvénynek feltétlen és minden tekintet nélkül való uralmát sürgeti, erőszakot tesz az ember valódi természetén, kiölni akarja és elpusztítani a belénk oltott hajlamokat, ösztönöket és törekvéseket. Kant rigorizmusa kétségtelen — halljuk tovább a vádat — mert kötelesség és hajlam ellentétét statuálja. Ezzel az ellenvetéssel szemben elég lenne talán Kantnak következő megállapítására hivatkoznunk: „aber diese *Unterscheidung* des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort *Entgegensetzung* beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit *aufgeben*, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar *nicht Rücksicht* nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; theils weil sie (wozu Geschicklichkeit Gesundheit, Reichthum gehört) Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, theils weil Mangel derselben (z.B. Armuth) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten.”¹¹⁵ Azaz: a kötelességből folyó erkölcsi cselekedet megvalósítása még nem jelenti azt, hogy lemondunk, illetve le kell mondanunk minden boldogságra való igényünkről; hanem csak azt jelenti a kategorikus imperativus parancsszava, hogy ott ahol a kötelesség és boldogság egymással szemben állanak, a boldogságnak kell engednie és a kötelességnek kell parancsolnia. A kötelességből való cselekedet tehát nem zárja ki a boldogságot — ezt a momentumot igen élesen emeli ki majd Fichte, — sőt előmozdíthatja azt. Kant nem habozik egyenesen kijelenteni, hogy boldogság kötelességünk is lehet, mert 1. az kötelességünk teljesítésének feltétele, 2., mert a kötelesség teljesítésének eszköze. — A Kant tanában ezek szerint a kötelesség és boldogság viszonyára vonatkozólag semmiféle félreértés vagy kétség fenn nem állhat s a rigorizmus vádjának semmi alapja nincsen. Ha pedig valaki arra hivatkozik, hogy Kant mégis, szembeállította egymással a hajlamot és kötelességet, akkor fel kell kérnünk az illetőt, hogy 1. a hajlam, *Neigung*, — szó terminológiai értékét állapítsa meg helyesen és látni fogja, hogy e terminus alatt Kant mindazt értette, ami nem a priori, hanem aposteriori, anyagi, a tapasztalásból való, 2. és a kötelesség-boldogság viszonyát megállapító fenti idézetet alkalmazza a transzcendentáлизmus értelme és módszere szerint a kötelesség és hajlam viszonyára is. Helyes magyarázat és behatóbb vizsgálat

¹¹⁴ A „rigorizmus” vádjára nézve v. ö. Victor *Delbos* „*La Philosophie pratique de Kant*” c. művének (2. kiadás. Paris. Alcan.) idevágó fejtegetéseivel (329. s. köv. l.), Delbos igen jól látja, hogy a boldogság eszméje itt erkölcsi elvül nem szolgálhat, mert semmiképpen sem nevezhető tiszta, racionális eszmének. Ez eszme tartalma és formája között ellenmondás van s ezáltal maga is határozatlanná válik. Mindenki vágyik a boldogságra, de senki sem tudja megmondani, hogy mi az, amit kíván és amire vágyik. Kant ama metodikai dualizmusából, mely van a racionális és az empirikus között, a rigorizmus szükségképpen következik. A morális törvény, mint racionális törvény semmiképpen sem zavarható össze a boldogság szabályával, amely merőben szubjektív és empirikus. Ezért ki kell zárni a boldogságot a morális elv formulájából, de ez nem jelenti azt, hogy a boldogság kevésbé lenne a mi természetünkbe oltva. A természeti hajlam tehát, amely minket a boldogság felé hajt, lényegileg nem rossz, de az erkölcsiség tiszta elvét mint tapasztalati adottság, meg nem határozhatja. A hajlam lehet jó, de nem lehet törvény forrása.

Figyelemre méltók Delbosnak Kant formalizmusára vonatkozó fejtegetései is, (i.m. 369. s. köv. l.) amelyekben szerzőnk szintén azt hangsúlyozza, hogy ez a formalizmus a transzcendentáлизmus szükségszerű következménye. — Igen határozottan kél Kant védelmére a formalizmus vádjában *Boutroux* is *La philosophie de Kant* c. posztumusz művében, amely az 1896—97. években a *Sorbonne*-on tartott előadását foglalja magában. (Paris 1926.) V.ö. a 273 s. köv. és a 329. l. olvasható fejtegetésekkel.

¹¹⁵ Kr. d. p. V. — Cassirer-kiadás. V. K. 102. l.

után ki fog tűnni, hogy a rigorizmus vádja Schiller s talán Schopenhauer hatása alatt keletkezett, merőben elhamarkodott és alaptalan vád, amellyel Kant kritikája joggal nem illethető.

De különben is a rigorizmus vádja, ha igaz lenne, a kritikai etika teljes lehetetlensége szinte kézzel foghatóan lenne demonstrálva. A rigorizmus u.i. jelenti az anyagnak, az érzésnek, ösztönöknek, szenvedélyeknek, szóval, Kanti terminussal élve, az érzékiség kiküszöbölését az erkölcsiség köréből, ami pedig egyet jelentene az erkölcsiség halálával és megsemmisülésével. Mert hiszen éppen maga Kant mutat rá, és pedig nem egyszer, egészen nyomatékosan, hogy az erkölcsiség csak olyan lényeknél lehetséges, amelyekben az érzékiség és az ész együtt vannak meg: a csak érzéki lényekre nézve felesleges lenne minden erkölcsi törvény, mert ezek a lények természeti lényegüknél fogva merőben képtelenek az erkölcsiségre, a tisztán észlényekre nézve pedig szintén felesleges lenne, mivel azok törvény nélkül is, valóban olyanok, amilyeneknek lenniök kell. Az erkölcsi törvény és a kategorikus imperativus tehát a világért sem jelenti az érzékiségnek, az ösztönöknek, a hajlamoknak kiölését, sőt ellenkezőleg a hajlamnak, az érzékiségnek, az ösztönöknek területéről kerül ki az erkölcsiségnek anyaga, materiája. A Kant tanában a kategorikus imperativus éppen az érzékiség és a hajlam által nyújtott anyagot formálja, teszi erkölcsileg jóvá, azaz értékesé. Nem arról van szó itt, hogy a hajlamnak ki kell irtatnia, hanem csak arról, hogy a cselekvés értékét nem a hajlam határozza meg. A hajlam u.i. önmagában se nem erkölcsös, se nem erkölcstelen, hanem egyszerűen természeti adottság, amelyhez még csak ezután járul az érték vonása. Ez a természetileg adott és önmagában neutrális hajlam lehet jó vagy rossz, aszerint, hogy vajjon megfelel-e az erkölcsi törvény követelésének vagy sem. Erkölcstelen csak azáltal lesz, hogy a törvénnyel megmértevé, annak ítélete szerint, megfelelőnek nem találják. Azt mondhatjuk tehát, hogy a kategorikus imperativusnál teljesen mellékes, hogy milyen a tartalom, mert hiszen csak azt a formát akarja nyújtani, amelyben a tartalom értékesé válik. Ugy, hogy tulajdonképpen sem a forma nem erkölcsös, illetve jó, sem a tartalom, hanem a kettőnek szövődménye akként, hogy a tartalom lesz értékesé a megfelelő forma hozzájárulása által. Ezért mondtuk, hogy az anyag, a tartalom, a hajlam vagy érzékiség — e terminusok jelentése Kantnál csekély árnyalatoktól eltekintve, egyre megy, — önmagában semleges és jóvá vagy rosszá csak a forma által válik. A praktikus ész területén is ugyanaz a viszony áll fenn a cselekvés formája és tartalma között, amilyen viszony van a teoretikus ész területén az ismerés formája és tartalma között. A forma itt is, ott is üres, a tartalom itt is, ott is vak önmagában. A kettőnek egymással szembe helyezése éppen ezért a transzcendentális szellemének félreértésére mutat és merő logikai abszurdum. Hiába mondjuk ki a „kell”-t, mint megvalósítandót, ha elfordulunk a „van”-tól, amelyen ennek a „kell”-nek megvalósulnia kell. Hiába való az érvény konstatálása, ha nincs, amin érvényesüljön. Az érték a léten valósul meg s lesz ő maga is olyan, amilyen fokulag valóság, amely valóság nélkül csak pusztá érvény, pusztá logikai momentum maradna. Amiként a forma hozzájárulása által lesz az ismeret *igazzá*, úgy lesz a forma hozzájárulása által a cselekvés *jóvá*, és amiként nem lehet rigorizmusról beszélni, ha azt követeljük, hogy formális tényezők által alakíttassék igazzá az ismeret, éppen úgy nem lehet beszélni rigorizmusról akkor sem, ha azt követeljük, hogy apriori, formális tényezők által alakíttassék a cselekedet jóvá, bármilyen is legyen a tartalma.

A rigorizmus vádja ezek után a formalizmusnak vádjával együtt esik el: a kategorikus imperativus jól értelmezett tana nem vezet sem etikai formalizmusra, sem aszketikus rigorizmusra. Az erkölcsi törvény formális, mert apriori és a hajlammal, az érzékiséggel szembe forduló, mert az erkölcsiségnek nem egyetlen tartalma, de igenis, egyetlenegy motívuma akar lenni.

15. §. Kant etikájának méltatása és bírálata

Kant etikáját a maga részleteire is kiterjeszkedve, előadván, összefoglalásképpen tekintsünk át tanán még egyszer kritikai szemmel, hogy annál teljesebb mértékben méltányolhassuk azokat a nagy érdemeket, amelyek az erkölcsbölcsélet terén Kant nevéhez fűződnek.

Kant etikáját akarván kizárólag méltatni, legfőbb érdeméül azt kell megállapítanunk, hogy Kant volt az első filozófus, aki feladatául tűzte ki annak a kérdésnek vizsgálatát: meddig terjed a logikum és mely elemeket hat át az erkölcsiség terén? vagy más szavakkal kifejezve, Kant volt az első, aki erkölcsfilozófiai kutatásaiban éppen arra mutat rá, hogy az erkölcsi törvény és az erkölcsi életet irányító főjő éppen úgy a logicitás talaján sarjadsanak és forrásuk éppen úgy a tiszta ész, mint ahogyan a logicitás talaján sarjadsanak

a valóság ismeretét szabályozó törvények, és miként az igazságnak forrása is csak a tiszta ész.¹¹⁶ A teoretikus és a praktikus ész egysége a Kant tanában proklamáltatik a maga teljes határozottságában. Amíg a logikumnak s a két különböző irányú észtevékenység egységének ez a problémája fel nem vettetett és a probléma megoldása meg nem kíséreltetett, addig az etikának éppen alapvető, filozófiai része épült egészen ingatag talajra, mert éppen az egész tannak logikai struktúrája lógott a levegőben. Amíg ez a logikai vizsgálat végrehajtva nincs, addig tulajdonképpen nem is lehet erkölcsfilozófiáról beszélni, mert hiszen a filozófia éppen az által lesz filozófiává és minden tudománynak alapjává, vagy ha úgy tetszik, betetőzőjévé, hogy a szellem egyes nyilvánulásainak logikai struktúráját tárja föl és állapítja meg.

Mihelyt azonban az etika módszerének kérdésével tisztába jöttünk, világossá lesz előttünk az az út is, amely az erkölcsiség logikai struktúrájának helyes megismeréséhez vezet. Az etika az emberi szellemnek egyik megnyilatkozásával foglalkozván, módszere sem lehet más, mint az a módszer, amelynek segítségével az emberi szellem másnemű nyilatkozatait megismerni képesek vagyunk. A transzcendentális módszer az emberi szellem vagy ész apriori elemeire, elveire, törvényeire vonatkozik s következésképpen ennek a módszernek kell érvényesülnie ott is, ahol az erkölcsiség logikai struktúrájának, apriori elemeinek és elveinek megállapításáról van szó. Kant erkölcsfilozófiai vizsgálatainak ezt a végső és kétségtelenül legmélyebb alapját a legtöbb Kant-magyarázó és filozófiatörténész merőben figyelmen kívül hagyja, pedig a módszer egységének, a teoretikus és praktikus ész egységének felismerésére vonatkozó ezen kutatások vetették meg alapját a szó valódi értelmében vett erkölcsfilozófiának. Az erkölcsiség logikai szerkezetéről lévén szó, itt is a transzcendentális módszert kell alkalmazni, mert ez az egyetlen módszer, amely a logicitás, az érvény és az érték kérdésében sikerrel alkalmazható. Nem az egyes részleteknek finomságáról, csínjáról van itt szó, hanem arról a legvégső gyökérről, amelyből sarjad mindennek értéke és amelynek zsírjától táplálkozik mindaz, ami az emberi ész tevékenységének nyomait hordja magán. Az egyes részletek finom kidolgozásában, csinos felmutatásában felül múlhatták ugyan Kantot elődei és utódai közül sokan, de ennek a mélyeséges alapnak, az erkölcsi törvény aprioritásának kimutatását és megokolását Kantnak köszönhetjük egyedül. Lehet, hogy alap gondolatát sikerül majd jobban megvilágítani, alkalmazását szélesebb területekre kiterjeszteni, de a gondolat maga Kanté marad még akkor is, hogyha kritikusai igaz értelmétől meg-megfosztogatják.

A módszer kérdésével e helyen most nem foglalkozunk tüzetesen, mert hiszen már méltányoltuk azt e tanulmány 1. §-ában. Megelégedünk annak hangsúlyozásával, hogy a transzcendentálizmus szempontjának alkalmazása feleslegessé teszi és kizárja egyfelől a keletkezés és történetes menetét kutató *lélektani* módszert, amely csak azt képes kideríteni és megmagyarázni genetice, ami „van”, de az értéknek, a „kell”-nek kérdését megoldani képtelen; kizárja továbbá ez a módszer a *metafizikai* módszernek alkalmazását is, amely módszer a valóságtól teljesen elszakadva olyan előre megállapított fogalmakból indul ki, amelyeknek előbb logikai lehetőségét és érvényét kell türelemmel és alaposan megvizsgálni. A transzcendentálizmus módszere tehát éppen azoknak a kérdéseknek megoldására vállalkozott, amelyeknek megoldása nem sikerült sem a metafizikai, sem a lélektani módszernek és amely kérdések egytől-egyig az érvény és az érték területén fakadnak.

E módszernek konzekvens és lélektani szempontok által csak itt-ott megzavart alkalmazásával Kant megindítja az erkölcsiség és az erkölcsi érték jelentésére vonatkozó filozófiai elmélkedéseket; nemcsak, hanem megindítja mindazokat az elmélkedéseket és kutatásokat, amelyek a *quid facti* kérdésének mellőzésével a *quid juris* kérdésének megfejtését tűzik ki céljokul. Kant erkölcsfilozófiai fejtegetései tulajdonképpen az erkölcsi érték természetére vonatkozó fejtegetéseknek képezik alap- és kiinduló pontját,

¹¹⁶ *Pauler* is abban látja Kant érdemét, hogy Platon óta senkisé is tüntette föl oly világosan mint ő azt, hogy a Jó valami feltétlen, épp mert nem lévén a létező világ sarkába foglalva, ennek körülményei nem is korlátozhatják érvényét. Ezt a belátást azután a kategorikus imperativus klasszikus tanává érleli Kant. V.ö. Bevezetés a filozófiába. 2. kiad. (Bpest. 1921) 147. s k. lapjairól. — *Kroner* is már idézett művében, erre hívja föl a figyelmet: Kant az által lett az „etika felfedezőjé”, hogy elismerte az erkölcsi ész önállóságát és végrehajtotta az etikában is azt a kopernikusi feladatot, amelyet végrehajtott a tiszta ész területén. Átala az erkölcsi akarat az etika középpontjába került és erkölcsösnek nevezetik az az okozat, amely nem valamely rajta kívül levő jóra irányul, hanem csak a lelkiismeret parancsára hallgat. Ennek az etikának a felfedezése pedig Kroner szerint egyet jelent a lét-metafizika megsemmisítésével. Az alany kiragadtatik a lét minden összefüggéséből, nem engedelmeskedik más törvénykezésnek és nincs alávetve csak saját törvényhozásának. A praktikus ész bölcséletének ez a magyarázata is kellőképpen utal arra a fontosságra, amellyel az etika Kant egész gondolkozása szempontjából bír. — Itt óhajtunk röviden utalni *Tankó B.* Kant-magyarázatára is. (*Kant vallástana.* — *Theologiai Szemle.* I. évfolyam. 5—22. l.), amely szerint a gyakorlati ész világa a metafizika világa s itt van helye az abszolútumnak is. Minthogy pedig az abszolútum értékfogalom, a metafizikai világ is lényegileg értékelő kategória.

sőt azt kell mondanunk, hogy ezek a fejtegetések tulajdonképpen egyúttal az *érték* kérdésére vonatkozó minden fejtegetésnek és minden disciplinának alapjai, mert hiszen a transzcendentáizmus *értékszempontokat* alkalmaz, mikor az apriori és az aposteriori elemek között különbséget tesz, de egyszersmind az *értéket* is igyekszik megismerni, mert hiszen éppen az értékadó apriori elveket, funkciókat és törvényeket vizsgálja. Az erkölcsiség apriori elveinek és funkcióinak vizsgálata vezeti el Kantot az erkölcsi értéknek, a jónak fogalmához s igaz ugyan, hogy ennek az értéknek tüzetesebb taglalásával, transzcendentális elemzésével nem találkozunk a Kant műveiben sehol, de az erkölcsiség transzcendentális vizsgálata egyenesen az érték transzcendentális vizsgálatára vezet, mihelyt az erkölcsi cselekvés céljának kérdése nyomul előtérbe. Az a módszer pedig, amelyet Kant az erkölcsiség megértésében használ, alkalmazható és alkalmazandó nemcsak az erkölcsi érték, hanem az érték területén általában. Vagy más oldalról világítva meg a dolgot: az érték filozófiai megértése merőben lehetetlen úgy a pszichológia, mint a metafizika módszerével, mert amaz tisztán a „van” területére korlátozódik, emez pedig a tapasztalatfeletti régiókban jár és légüres térben próbálgatja hasztalanul gyenge szárnyait. Amiként az erkölcsiség és az erkölcsi érték megértésére a transzcendentáizmusnak módszerét kellett alkalmaznunk, mint az érvénykutatás és érték-megértés igazi módszerét, úgy kell alkalmaznunk e módszert az emberi szellem minden tevékenységére és az emberi szellem által kinyilvánított megvalósított minden értéknek megértésére.¹¹⁷ Kant a transzcendentáizmus módszerét alkalmazván az erkölcsi érték területén, ezen alkalmazás által egyszersmind e módszernek érvényesítését inaugurálta az emberi szellem egész nagy birodalmában, ahol értékek megvalósításáról, ideálok alkotásáról, örökkévaló és el nem múló műveknek létrehozásáról van szó.

Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, amely a maga egyoldalúságában nem csekély hatást gyakorolt Kant után következő és az ő tanának befolyása alatt álló filozófiára. Ez a tény pedig abban nyilvánul, hogy Kant az értéknek területét pusztán az erkölcsiség határai közé szorította és az értéknek többi fajtájával csak futólagosan foglalkozott az *Itélőerő Kritikája* első szakaszának 3. s következő §-aiban. Kant egész erkölcsfilozófiájának legjellemzőbb vonása éppen az, hogy nála az erkölcsi érték tulajdonképpen nemcsak a legfőbb, hanem valójában az egyedüli érték. Ebben az értelemben Kant csakugyan *moralista*, aki előtt az erkölcsiség az egyetlen érték, amelyhez viszonyítva szerencse, boldogság, és nemcsak hogy másodlagos jelleggel bírnak, hanem — amint erre a körülményre különösen *Simmel* mutat reá igen nyomatékosan — a maguk értékét valóban a morális értékre való redukciójuk által nyerik.¹¹⁸ És valóban Kantnak ezen egyoldalúsága messzi kihatással van az ő egész tanára, ezen tan egyes részleteire, amelyekben az értékszempont úgy hallgatólagosan, mintegy subintelligitur, de határozott kifejezésre nem jut. A felvilágosodás és Aufklärung korszakának radikális s éppen ezért a szellem más funkcióival szemben igazságtalan moralizmusa, amely természetesen a sekélyebb lelkeknél egészen üres moralitássá lőn, a Kant erkölcsi felfogását és az erkölcsiségről való filozófiai vizsgálatát is oly mélyen befolyásolta, hogy ez a befolyás ott érezte a maga hatását Kant műveiben mindenütt. A felvilágosodás és Aufklärung ezen mélyreható befolyását még csak erősítette s talán Kant erkölcsi nézetét mélyítette, az a befolyás, amelyet gyermekkorában, az emberi lélek fogékonyságának tavaszi napjaiban, édes anyja révén a pietizmus részéről is nyert. Ez a kettős befolyás, amelyeknek egyike az intellektusra, másika a kedélyre hatott, szükségképpen vezetett az egyoldalú moralizmusra egy olyan férfiúnál, aki előtt legfenségesebb dolgok: a csillagos ég felette és az erkölcsi törvény benne.¹¹⁹

Kant erkölcsfilozófiai megállapításai, ennek a kétségtelenül fennálló és a maga hatásait igen nagymértékben éreztető egyoldalúságnak ellenére, az erkölcsiség érték-jellegére nyomatékosan utalván, az erkölcsi érték megvizsgálásának szükségességét, ezen értéknek a többi értékekhez való viszonyulását

¹¹⁷ V.ö. szerzőnek „Az erkölcsi érték *philosophiája*” (1911) c. művének idevágó fejtegetéseit.

¹¹⁸ *Kant*. — Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität von G. Simmel. — Leipzig. 1904. — 111. s köv. lapok.

¹¹⁹ Kant morális hajlandóságának elismerésében a célon túllő *Kroner*, aki említett művének I. kötetében (152. s köv. lapjain) Kantnak még „kopernikusi fordulatát” is az ő eredeti erkölcsi álláspontjának tulajdonítja és úgy véli, hogy az egykori metafizikai pszichológia, kozmológia és teológia helyére csak akkor léphetett a tapasztalás logikája, hogyha az legmélyebb alapjában tulajdonképpen tapasztalat-etika, etikai logika volt. Kroner szerint éppen ezért Kant volt az első erkölcsös gondolkodó, aki nem csak gondolta az erkölcsit, hanem akinek gondolkozása erkölcsi gondolkodás volt, — „dessen Denken sittliches Denken ist” (165. l.). Ez a felfogás, amelynek értelmében Kant bölcseletének valódi organizátora az erkölcsi motívum volt, éppen olyan túlzás és félreértésekre vezet, mint az a másik interpretatio, amely Kantot tisztán metafizikusnak tünteti fel. Ennek a kiélezésnek természetes következménye az, hogy Kroner az idea-tant is úgy tekinti, mint egy „a logikába felérő etikát ...”, s a *Kritik der reinen Vernunft* problémáját egyenesen így is fogalmazhatónak tartja: „wie kann die an sich praktische Vernunft theoretisch d.h. Verstand werden?” (187. l.)

demonstrálták s ez által a 19. század második felében meginduló értékelméleti kutatásoknak váltottak nemcsak megindítójává, hanem egyszersmind alapjává is. Amikor Kant a maga transzcendentálizmusát alkalmazta az erkölcsiség területén is, hogy feleletet nyerjen erre a kérdésre: meddig terjed és milyen értékkel bír a logikum a moralitásnak mezején? — ezen vizsgálata által nemcsak az erkölcsinek igazi jelentését tárta fel és az erkölcsi törvénynek igazolta egyetemes érvényét, hanem figyelmessé tett az emberi szellem megnyilvánulásában az értéknek, a „kell”-nek kategóriájára, ami által a szellem alkotásainak valóban filozófiai megértéséhez mutatta meg az elvezető utat. Akinek sikerül Kant transzcendentálizmusának szellemébe elmélyedni és kutatásaiban őt lépésről-lépésre megértéssel követni, az olyan férfiú előtt teljesen határozott körvonalakban fog feltűnni az értéknek fogalma is, amely azután az emberi szellem tevékenységének különbözősége szerint vetődik szét külön-külön fajtákra és hálózza be aranyfonalaival mindazt, mi az emberiség előtt örökkévaló, soha el nem múló beccsel bír.

Ez a transzcendentálizmus mutatta föl előttünk a *szabadság* fogalmát is, a maga igazi jelentésében és egyetemes fontosságában. E tényt annyival is inkább szükséges ismételtlen hangsúlyozni és előtérbe állítani, mert éppen a szabadság fogalma képezi tulajdonképpen minden értékvizsgálatnak és minden erkölcsfilozófiának alapját, és mégis, éppen a szabadság-tan a Kant tanának leginkább félreértett és félremagyarázott részlete. Még az olyan objektív szemmel néző filozófusok, mint amilyen például *Jodl* volt, még az ilyen *ex asse* filozófusok is gyakran teljesen helytelen szempontból tekintik a Kant szabadság-tanát s következésképpen nem is képesek azt nagy értéke szerint kellőleg méltatni. A Kant transzcendentális álláspontjáról a szabadság az erkölcsi törvénynek *ratio essendije*, azaz létoka, amelytől magának az erkölcsiségnek lehetősége függ. Ez a szabadság, amint fennebb tüzetesen láttuk, az empirikus világban nem, csupán az észnek, az intelligenciának világában található fel. Egészen természetes dolog, hogy mihelyt valaki e két világ között levő különbséget a metafizika *terére* játszódja át és két, metafizikai léttel bíró külön-külön világról beszél, — az egész kritizmus rendszere felborul és Kant is a múlt századoknak többé-kevésbé jámbor, de ma már szinte végleg elfeledett metafizikusai sorába kerül. A transzcendentálizmus álláspontján, amelyről kizárólag kell a Kant egész tanát tekintenünk, ez a két világ éppen nem metafizikai értelemben vett külön léttel rendelkező birodalom, hanem csak két különböző *álláspont*, amelyről az embert a maga jellemével, cselekedetével, tevékenységével együtt tekinteni lehet. E két különböző álláspont fixírozása pedig elkerülhetetlen szükségesség, mihelyt az emberi szellem megnyilvánulásait filozófiailag megérteni akarjuk. Igen jól látta ezt már Platon és Plotinos, akik azonban koruk felfogásához híven csakugyan két metafizikailag elkülönített országról beszéltek, míg ellenben Kant az ismeretelmélet kritikai magaslatán állva, csak két különböző álláspont fixírozását sürgette és állapította meg. E két álláspont között való különbség tulajdonképpen nem más, mint a „van” és a „kell” a „tény” és az „érték” kategóriája között meglévő tagadhatatlan, különbség, mely azonban egy magasabb, fejlett intelligencia szempontjából tekintve éppen úgy elenyészik, amint elenyészik az intelligibilis és az empirikus világ, az érzékiség és az ész között levő különbség Kantnál azon észlénnyel, amelynek szent akarata egyedül és természetesen cselekszi a jót. Így értvén a transzcendentálizmus tanát, világos, hogy a „kell” kategóriája jelentéssel csak akkor bírhat, ha az ember képes is, szabad is ezen kategória érvényesítésére; ahol ez a pozitív képesség, az embernek, mint észlénnyel *ereje*, a szabadság hiányzik, ott egészen természetes, hogy semmiféle „kell”-ről, értékmegvalósításról beszélni sem lehet. Az ember, mint eszes lény bír képességgel arra, hogy a „kell”-t kifejező erkölcsi törvényt megvalósítsa, azaz, az ember csak mint észlénnyel szabad, mert a szabadság csak az észnek *ereje*; amiből már most következik, hogy az embert, mint erkölcsi lényt, a Kant terminusa szerint, amely még a skolasztikából maradt fenn, de amely már elveszítette metafizikai jelentését, úgy kell tekintenünk, mint az intelligibilis világnak tagját, mint intelligibilis jellemet, mint Ding an sich-et. Az egész tannak logikai menete tehát ez: a törvény egy „kell”-t ír elő; e „kell” csak a szabadság mellett valósítható meg; e szabadság az észnek pozitív *ereje*; a szabadság tehát ott van, ahol az ész *ereje* uralkodik; ez az ország pedig az intelligibilis világ, melynek minden tagja szabad és autonóm. Ezzel a világgal azután, logikai kényszer alatt, helyezkedik szembe az érzéki, empirikus világ, ahol nincs szabadság, hanem csak szükségszerűség, nem lehet „kell”, hanem csak „van”, nincs autonómia, hanem csak heteronómia: egy olyan ország, amelyben kizárólag a természetnek törvényei uralkodnak és e törvények szabják meg vaskényszerűséggel minden történésnek és folyamatnak irányát és útját.

Kétségtelen dolog, hogy Kant túlságosan ragaszkodván a kor filozófiájának műszavaihoz, ez által ő maga ad mintegy alkalmat a szabadságról és a kettős világról szóló tanának félremagyarázására. Mert ez a félremagyarázás és igen sokszor — be kell vallanunk — jóhiszemű félreértés azonnal jelentkezik, mihelyt Kant etikáját az egész transzcendentális rendszer keretéből kiragadva, elkülönözten vizsgáljuk. Csak a transzcendentálizmus álláspontjának szilárd megragadása és ezen az állásponton való szívós megmaradás óv meg ettől az önként jelentkező félreértéstől. A félreértés és félremagyarázás megelőzéséhez és elosztásához semmivel sem járul hozzá az intelligibilis és az empirikus jellem között tett megkülönböztetés

sem, sőt a Kant filozófiájából kiinduló és azt éppen etikai részleteiben teljesen félremagyarázó Schopenhauer a maga jellemtanával még csak fokozta ezt a félreértést azoknál, akik az ő tanát Kant filozófiájának helyes magyarázataként fogták fel. Pedig az intelligibilis és az empirikus jellemről szóló tan is igen mély igazságot fejez ki, ha a szabadságról és az intelligibilis világról alkotott fogalmak logikai, transzcendentális jelentésével tisztában vagyunk és e jelentést minden zavaró mellékíztől megtisztítjuk. Az intelligibilis jellem u.i. ugyanazt fejezi ki, amit a közhasználat a „jobbik Én” alatt szokott érteni. Az ember, mint eszes lény és mint a szabadság intelligibilis világának tagja, természetsszerűleg teljesen más meghatározottságot tüntet föl, mint amilyennel bír az empirikus, az érzéki világ tagjaként. Az intelligibilis világ „kell” kategóriája alatt álló és ezen „kell”-t megvalósító egyén egyszersmind „értékesebb” egyén is, akiben jelentkezik hivatásának $\pi\lambda\eta\rho\omega\mu\alpha$ -ja. Az ilyen egyén tulajdonképpen ugyanaz, mint az empirikus világban jelentkező egyén, csak hogy az empirikus világnak értékellenes reáhatásaival szemben sikerrel érvényesíti a maga intelligibilis karakterét. Ez az intelligibilis jellem éppen ezért az empirikus jellemnek mintegy alzata, amelyre az egyén lábait feszítve küzd — sikerrel-e vagy sem, az itt nem kérdés — az érzékiség értékellenes tendenciájával. Tehát a két jellem között van ugyan ellentét, de nem metafizikai, hanem tisztán és kizárólag érték-ellentét, illetve különbség, amely különbség minél inkább csökken, annál inkább érvényesül a személyiség érték-tendenciája az egyén érzéki, értékellenes tendenciája fölött.

Igy fogván föl a dolgot, az intelligibilis karakter tulajdonképpen nem valamely különálló metafizikai vagy talán éppen pszichológiai kategória, hanem tisztán és határozottan érték-kategória, amely alatt a személyiségnek ideálok, értékek, az ész által való meghatározottsága értendő. Mindaz, ami az egyénben a „kell” kategóriának megfelelő, intelligibilis karakteréhez tartozik, míg ellenben mindaz, ami a személyiség empirikus megnyilatkozásaként lép és mutatkozik az érzéki, a tapasztalható világba, az empirikus karakter fogalmát alkotja és teljességgel a „van” kategória sorozatába tartozik. Az empirikus karakter ekként éppen azt nyilvánítja meg, hogy milyen az intelligibilis karakter, amiként a cselekedetben az akarat minémúsége lesz mintegy láthatóvá. Így azután érthető lesz az is, mit kell értenünk Kant azon megállapítása alatt, hogy az egyén, mint intelligibilis jellem, szabad, míg ellenben, mint empirikus karakter az októrvény alatt áll. Az egyén teljesen szabad ura önmagának, hogy az ő érték-tendenciáját érvényre hozza az érzéki tendencia fölött. Mihelyt azonban a választás a kettő között megtörtént és az empirikus világ jelenségévé lett az elhatározás, — a szabadság már megszűnik és az októrvény veszi át a maga kivételt nem tűrő uralmát. Az egyénnek szabadságában állott, hogy mint észlény a maga eszének, illetve az egyetemes észnek, herakleitosi terminussal, de a terminus metafizikai jellegét logikaivá változtatva, a $\tau\acute{o}\ \xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$ -nak engedelmessé válik, hogy az ésszel az érték megvalósításához járuljon hozzá, és cselekedetéért, a maga empirikus jelleméért éppen azért felelős, mert ez a cselekedet és ez az empirikus jellem az intelligibilis karakterből táplálkozik. Amilyen az intelligibilis jellem, olyan lesz az empirikus jellem is és a cselekedet is. Kettő között a különbség csak az, hogy amíg az intelligibilis jellem szabad, addig az empirikus jellem már kötve van, kötve éppen az intelligibilis jellem által. Ahol a „kell” kategória a maga teljes tisztaságában valósul meg, ahol az ideál valósággá lesz, ott el is tűnik majd a különbség az intelligibilis és az empirikus jellem között, mert az ilyen egyénben az ész és az érték-tendencia minden maradék nélkül valósulhat meg cselekedetek által. Vagy más szavakkal, ahol a „kell” a „van”-nal egybeesik, ott egybeesik az intelligibilis karakter is az empirikus karakterrel.

A transzcendentálizmus szellemében a szabadság, mely az intelligibilis világnak jellemzője, feltétele az erkölcsi törvénynek, amely csak ezen szabadság által válik lehetővé. Ámde ha a transzcendentálizmus szellemében teljes következetességgel akarunk eljárni, akkor ezt a szabadságot az erkölcsiség szűk köréből ki kell emelnünk, amit Kant megtenni elmulasztott. A szabadságnak ezt a kiemelését annyival is inkább végre kell hajtánunk, mert ez által egyfelől a Kant szellemében járunk el, másfelől pedig ezen kiemelés által a szabadságnak fogalma is világosabbá és határozottabbá válik. A transzcendentálizmus szellemében a szabadság nemcsak hogy az erkölcsi törvénynek feltétele, amint ezt Kant szigorú moralizmusa egyoldalúan tanítja, hanem feltétele minden olyan törvénynek, amely érték-megvalósítást szabályoz s következésképpen minden olyan megnyilatkozásnak előfeltétele, amely megnyilatkozás a szellemnek értéket teremt és értékteremtés által egyszersmind új valóságokat is nemz. Amikor a szabadság fogalmát illetően módon a szellemiségnek egész birodalmában uralkodó fogalommá tesszük, ez által tulajdonképpen a Kant felfogását gondoljuk következetesen végig s amiként az érték fogalmát a morális érték egyoldalúságából egyetemessé változtattuk, akként változtatjuk az erkölcsi szabadságot is egyetemes fogalommá. Mihelyt azt állítjuk, hogy a szabadság a „kell” megvalósításának feltétele, azonnal világosabbá leszen az erkölcsi szabadság fogalma is s mihelyt az autonómia fogalmát az érték megvalósítások egész területére alkalmazzuk, azonnal világosabbá és határozottabbá tesszük az erkölcsi autonómia fogalmát is. A szabadság és autonómia fogalmának az erkölcsiség területére való szorítása és egyoldalú korlátozása teljesen indokolatlan; indokolatlan annyival is inkább, mert ezen korlátozás egyúttal a két fogalom jelentésének és való

fontosságának elhalványítását vonja maga után, aminek példájával a Kant utáni filozófiában elég gyakran találkozunk is.

Ha már most a szabadság fogalma tulajdonképpen az autonómiának, az öntörvényadásnak fogalmával esik egybe és jellemzője nemcsak az erkölcsiségnek, hanem általában véve minden érték-megnyilvánulásnak és érték-megvalósulásnak, ebből szükségképpen következik, hogy a fogalomnak, mint lényegileg érték-fogalomnak, semmiféle köze nincs a szabadságnak lélektani és metafizikai fogalmához. Szabad-e az akarat lélektani szempontból tekintve? — ez a kérdés kétségtelenül igen fontos és nagyhorderejű a lélektanra nézve, de az erkölcsiség ismeretének szempontjából a felvetett kérdés egészen alárendelt fontossággal bír. Legyen bár az akarat a lélektan megállapítása szerint kötött, vagy legyen szabad, — ez a körülmény az erkölcsi törvény érvényességét legtávolabbról sem érinti. Az eszes lénynek a maga cselekedetei által az erkölcsi törvényt kell megvalósítania minden körülmények között, akár szabad az akarata lélektanilag, akár nem. Hasonló az eset akkor is, hogyha a szabadság metafizikai fogalmát vizsgálva, azt a kérdést vetjük fel, hogy vajjon az egyén, aki a tapasztalati világ tagjaként a tapasztalati világ törvényeinek uralma alatt is él és cselekszik, a tapasztalati világba lépte előtt szabadsággal ruházott-e fel vagy sem, tisztán a jóra bír-e képességgel vagy hatalmában állott cselekednie jót vagy rosszat? Bármilyen feleletet is adunk erre a kérdésre, amely már nem logikai, hanem tisztán metafizikai kérdés, az adott felelet semmiben sem érinti vagy korlátozza az erkölcsi törvénynek érvényét, amely érvény ugyan csak a tapasztalati világra korlátozódik, de itt azután feltétlen és határozott. A tapasztalatfeletti világ problémáinak megfejtése nem alterálja a tapasztalati világ kérdésének megfejtését, sőt ellenkezőleg, amazoknak filozófiai eldöntése emezek eldöntését tételezi fel. A transzcendentális szabadság fogalma tehát jól megkülönböztetendő a szabadságnak úgy lélektani, mint metafizikai fogalmától, amelyeknek az erkölcsfilozófiában és a transzcendentális filozófiában csak periferikus jelentőségük van.¹²⁰ A szabadság lélektani fogalma a „van” kategória területén található fel és egy tényt fejez ki; a szabadság metafizikai fogalma a tapasztalat-feletti világ szférájáról akar értesíteni s ismeretünk határain túl, a hit világába vezet; a szabadság transzcendentális fogalma a „kell” kategóriájával függ össze s értékjelleggel bír, mint cselekvést szabályozó s egyszersmind megértető ideál. A szabadság lélektani és metafizikai fogalma már Kant előtt is ismeretes volt, habár teljesen szilárd filozófiai formát és magyarázatot mindkettő csak a Kant utáni bölcseletben nyert. A szabadság transzcendentális fogalmával, amint általában a transzcendentálizmussal, Kant ajándékozta meg az emberiséget és tette az erkölcstannak meg nem vehető alapjává. A transzcendentális szabadság fogalma egyetemes fogalom, amelynek érvényesülnie *kell* a szellemi tevékenység minden területén; a transzcendentális szabadság egyetemes *ideál*, amely felé irányulnia *kell* nem csupán a cselekedeteknek, hanem a szellemiség minden tevékenységének. Aki a transzcendentális szabadság ezen egyetemes jelentőségét kellőleg értékelni és megérteni nem tudja, az képtelen Kant etikai felfogásának egyik legfontosabb sőt bizonyos tekintetben — főként metodológiai szempontból — a legfontosabb momentumának méltánylására. Aki viszont e fogalom jelentését maga előtt elégségesen tisztázta, az tisztázni fogja e jelentéssel együtt az erkölcsi törvény, az erkölcsi autonómia és az erkölcsi értéknek valódi jelentését is.

Az erkölcsi törvény, a Sollen, az erkölcsi érték, az autonómia és a szabadság fogalmi egytől-egyig már ex asse apriori fogalmak, amelyek éppen ezen apriori mivoltukból kifolyólag általános, egyetemes érvényű és általánosan kötelező fogalmak. Az aprioritás, amint tanulmányunk előző részletében már többször reámutattunk, a formalitással jár együtt: az apriori elemek és elvek formális elemek és elvek, mert hiszen érvényük, kötelezőségük már a tapasztalatot s a tapasztalatban jelentkező tartalmat, anyagot, vagy amiként Kant mondani szereti, *matériát* megelőző. Az a formalizmus tehát, amelyet szeretnek Kant szemére vetni, de amely amint az előző 14. §-ban talán kimutatnunk sikerült, jogtalan, az a formalizmus Kant transzcendentális módszerének logikai következménye, de egyúttal etikájának éppen egyik legfőbb érdeme is. Mi következik u.i. ebből a formalizusból az erkölcsi törvényre nézve? Az talán, hogy ez által teljesen elvonatkozik a való élettől s e felett absztrakt magaslatokban lebegve, az erkölcsiségnek irányítására alkalmatlanná válik? — amiként ezt a formalizmus és rigorizmus vádjának kovácsolói és propagálói hiszik. Szó sincs róla! A dolog közelebről tekintve teljesen ellenkező képet mutat. A formális erkölcsi elv, amely semmiféle „*matériát*” magában meg nem tűr, egyenesen azt teszi lehetővé, sőt egyedül *csak* az ilyen formális, mert apriori eredetű elv teszi lehetővé azt, hogy általa minden *anyagi* elv, minden *anyagi* célt irányozó szabály, minden *anyagi* elemmel telített cselekedet, minden szándék, amelyben az anyag szükségképpen meg van és

¹²⁰ E kérdés részletes kifejtésére v.ö. a szerzőnek „*Az akaratszabadság problémája*” c. tanulmányát. 1906. Kolozsvár. (Studium bizom. Bpest.), továbbá „*Az erkölcsi érték filozófiája*” c. művének (Kolozsvár 1911.) 118. s k. II. fejtegetéseivel. [Az elektronikus kiadásban az 56. s k. II. — Mikes International Szerk.]

minden érdek, mely anyagot is tartalmaz, ezen elv által megméressék és értéke, helyessége, erkölcsi kvalitása megállapíttassék. *Simmel* már fennebb említett művében arra hívja fel a figyelmet, hogy éppen ez a morális formula ad legtöbb teret a különböző körülményeknek tekintetbe vételére, mert hiszen ez a formula tág és általános.¹²¹ Ezen formula mellett a külsőleg teljesen erkölcsstelennek látszó cselekedet is, — mint amilyen pl. a gyilkosság, — lehet a törvénynek megfelelő, ha figyelembe vesszük és átélés tárgyává tesszük mindazokat a körülményeket, amelyek mellett és között a cselekedet létrejött. De azután továbbmenve, — ennek a formális erkölcsi elvnek, ennek a morális formulának éppen azért, mivel formális, minden másféle anyagi, materiális elv alárendelhető, minden materiális elvnek erkölcsi kvalitása és értéke általa kétségtelenül megállapítható. A formális erkölcsi elv éppen formalitása által válik egyetemes érvényűvé és általánosan kötelezővé, a nélkül, hogy általa halálos ítélet mondatná ki minden materiális erkölcsi elv fölött. Ez a formális elv a materiális erkölcsi elvek létét nem veszélyezteti, hanem csak érvényüket teszi teljes mértékben feltételelessé: minden morális elvnek, amely materiális jellegű, önként kell meghajolnia ezen formális elv előtt, amelyet apriori, nemes eredete méltóvá tesz arra, hogy fölöttük feltétlenül uralkodjék, értéküket megszabja, kvalitásukat megállapítsa. A formális morális elv nem megöli a materiális erkölcsi elveknek, hanem azoknak szabályozója és normája, mérője és kriteriuma. Ezt a formális erkölcsi elvet Kant sohasem akarta az erkölcsiség új elvévé tenni, mert hiszen egyenesen és határozottan tiltakozik az ellen, hogy ő új erkölcsiséget hirdet és prédikál, ő csak az erkölcsiség *elvéinek az elvét* állítja föl, amellyel méretnie kell még az „evangélium szentjének” is. Ez az elv pedig szükségképpen formális, mert apriori; formalitásában jelentkezik és aprioritásában gyökerezik egyetemes érvénye és általános kötelezősége.

Ez a formalizmus azután természetesen csődöt mond, mihelyt az erkölcsi törvény nem a formának érvényességét, hanem az anyagnak, a cselekedet matériájának általános érvényűségét akarja megállapítani, illetve ilyen általános érvényűségnek megállapítására használtatik föl. Az erkölcsi cselekedetek tartalmát, az erkölcsi regulák és parancsok anyagát ebből a formális elvből levezetni teljességgel lehetetlen, mert hiszen ez az elv tulajdonképpen üres, várva a cselekedet által való megteljesedését. Szükségszerűleg kell tehát szerencsétlenül végződnie minden ilyen kísérletnek, amelyekre az alkalmat és indítást maga Kant adta meg, amikor a „*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*”-ben az erkölcsi elvnek érvényét négy példában mutatja be. Ezekben a példákban — amelyeknek ilyen szempontból való elemzését e helyen bátran mellőzhetjük — Kant mindenütt egy *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*-t követ el, amennyiben a formának területéről egészen észrevétlenül megy át a tartalomnak területére. Az erkölcsi természetnek helyére az *érzéki* természet lép s a helyett, hogy a cselekvésnek *erkölcsileg* kötelező volta bizonyíthatná, *érzékileg* kényszerítő volta emelkedik ki; nem az bizonyíthatik, hogy ellenkező esetben, ha t.i. a formális elv nem érvényes, az *erkölcsi* természet tétetik lehetetlenné, hanem az, hogy az *érzéki* természet válik azzá.¹²² Amikor pedig az erkölcsi természetnek helyére az *érzéki* természet lép s az erkölcsi kötelezőség helyét az *érzéki* kényszerítettség foglalja el, akkor egészen világos dolog, hogy a forma helyére a tartalom, az apriori helyére az aposteriori lép, ami határozottan ellentétben áll a transzcendentálizmus jellegével és szellemével. Amikor tehát Kant a maga erkölcsi elvének egyetemes érvényét bizonyítandó, felvett példáiban a cselekedet tartalmára veti a súlyt szinte észrevétlenül, a saját erkölcsfilozófiai felfogásával és a transzcendentálizmus kritikai szellemével kerül ellentétbe, amiből következik, hogy ilyen jellegű fejtegetései a transzcendentálizmus keretéből határozottan kiesnek. A transzcendentálizmus szelleme egyenesen megköveteli az erkölcsi elvnek formalizmusát és ezen formális elvből minden tartalmi elemnek levezetését tiltja, egyszerűen azért, mert minden, ilyen levezetés teljesen lehetetlen. A formális elvnek elhagyása és a tartalom területére való átlépés a „*kell*” kategóriájának elhagyását és a „*van*” területére való átlépést is jelenti, amely átlépés által két különböző álláspont és szemléleti mód zavarodik össze és lesz kibogozhatatlan tömkeleggé azok szemében, akik e két álláspont határozott érvényesítésére és felismerésére nem képesek.

A szabadság, a törvény, a „*kell*” egymással szorosan összefüggő fogalmak, amelyek az észnek apriori forrásából fakadnak. E három fogalom szoros kapcsolatába fonódik a *cél*nek fogalma is szükségszerű láncszemként, mert a praktikus ész, amely nem egyéb, mint a tiszta akarat, a maga lényege szerint éppen célokra vonatkozik. Csakhogy Kant etikájának értelmében ez a cél, melynek megvalósítása az akaratnak feladata, nem esik a tiszta észnek és akaratnak körén kívül: a tiszta, praktikus ész önmaga tűzi ki célját. Ez a cél tehát nem a tapasztalat területén keresendő, hanem már ésszel együtt, apriori adva van s ennél fogva

¹²¹ V.ö. i.m. 96. s köv. lapjain.

¹²² Erre nézve l. a *Sternberg*: *Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik c. tanulmányát* (Berlin. 1912.), amelyben az említett példa tüzetes elemzés és bírálat tárgyává tétetik. Ezen elemzés kapcsán egészen világossá válik Kant bizonyításának helytelensége.

nem egyéni és szubjektív karakterrel bír, hanem egyetemes és objektív. Minden olyan etika, amely aposteriori alapokon épül fel, csak aposteriori jellegű célokat képes megállapítani; ezek a célok pedig mindig egyénenként és a körülmények szerint változók lehetnek, ha szükségképpen egyes egyének körén belül esetleg nem is azok. A Kant által megállapított egyetemes és objektív cél csak egy, amiként csak egy az erkölcsi törvény is, tudniillik, e cél nem egyéb, mint az erkölcsi törvény, illetve a szabadság vagyis a praktikus észnek megvalósítása. Az erkölcsi cél tehát egy eszmének, a szabadságnak alakjában van már apriori kitűzve s következésképpen minden megadott célnak, megvalósítandó anyagi célnak értéke ettől a merőben formális céltól függ: minden olyan adott célnak megvalósítása, amely a szabadságnak, ennek az egyetlen célnak megvalósítását mozdítja elő, erkölcsileg értékes és a törvénynek megfelelő. Amiként a formális erkölcsi törvény a normája és kritériuma minden konkrét erkölcsi szabálynak, akként a formális erkölcsi cél — amely szintén csak egy — normája minden konkrét erkölcsi célnak.

A szabadság, az erkölcsi törvény, végső eredményében, a praktikus ész, a tiszta akarat lévén az erkölcsi cél, ebből következőleg cél és nem eszköz, minden személyiség, azaz minden törvény által meghatározott észlény. Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy nem az empirikus karakterrel bíró empirikus egyén tekintendő célul, hanem az intelligibilis karaktert megnyilvánító személyiség, amely az erkölcsi törvény előtt való tisztelet által vezettetik a maga cselekedeteiben. Az empirikus egyén magától értetődőleg nem tekinthető célul, mert hiszen az ilyen empirikusan meghatározott egyén nem az erkölcsi törvénynek engedelmessé válik az előtte való tisztelet által indítva, hanem az ösztöniség, az érzéki szenvedélyek impulzusának enged s az elv által indítatik cselekedetre. A személyiség fogalma tehát egy egészen határozott értékfogalom, amely a szabadság, az intelligibilis jellem és az erkölcsi törvény fogalmainak sorozatához csatlakozik, közvetlenül a cél fogalma mellé, mert hiszen végső elemzésben az erkölcsi cselekedetnek célja más nem lehet, mint a személyiségnek kialakítása.

Ha az intelligibilis jellemet kialakító személyiség az erkölcsi cselekedeteknek célja, akkor ezen személyiségeknek birodalma egybeesik a céloknak szisztematikus birodalmával. Az ember, sőt általában véve minden eszes lény arra van elhívva, hogy cselekedete által megvalósítsa a szabadságot s ez által ő maga is belépjen a személyiségek közösségébe. A személyiségeknek ez a corpus mysticum tulajdonképpen nem egyéb, mint a megvalósult erkölcsi érték birodalma, amelyben minden egyes polgárnak szabadsága együtt működik a főcélnak, az erkölcsi törvénynek megvalósításán. Ennek a misztikus birodalomnak törvénye a szabadságnak törvénye, amelyen alapul minden erkölcsiség és amely szabályoz minden erkölcsiséget.

Legfőbb cél, az egyetlen formális cél a szabadság megvalósítása. Ebből pedig az következik, hogy a célnak ez az értékfogalma az erkölcsiség területén kívül kiterjesztendő minden olyan területre, amelyen a szabadságnak megvalósulnia *lehet*, mert megvalósulnia *kell*. Ennek a formális célnak metodológiai jelentősége tagadhatatlan az ész autonómiájának minden területén s következőleg ez a cél uralkodik nemcsak az erkölcsiség, hanem a szellemiség minden területén, ahol ez az autonómia megvalósítandó. Ez a formális cél a „kell” kategória területén mindenütt otthonos: a logika, az etika és az esztétika területén egyformán, amit Kant maga is egészen jól látott, amikor az ész területén mindenütt célokat állapít meg és célokat tűz ki. Az észnek öncélúsága Kant előtt éppen olyan megdönthetetlen tény, mint amilyen megdönthetetlen tény az akár a Fichte, akár a Hegel bölcseletében. A Kant egész etikája és később teleológiája nem is egyéb tulajdonképpen, mint az ész öncélúságának nemcsak pusztán hangsúlyozása, mellyel találkozunk az előtte élt filozófusok tanában is, hanem egyszersmind megokolása is. Ebből az öncélú észből fakad mindaz, amit az emberiség a maga ideális értékének tekint s ezek az ideális értékek nem is egyebek, mint az autonóm észnek megnyilatkozásai a valóságnak különböző területein. Ez az öncélú ész önmaga tűzi ki céljait; ez az öncélú, ész önmagának célja, amiként egyszersmind önmagának törvénye is.

A célok birodalmának fogalma tulajdonképpen Kant etikájának záróköve is. A célok birodalmában egyesülnek az öncélú személyiségek, akiknek akaratát és tevékenységét a szabadság törvénye irányítja és akik cselekedeteinek egyetlen szubjektív rugója a törvény előtt való végtelen tisztelet. — Ámde Kant e zárókönnél nem állapodik meg, hanem, amint láttuk, a transzcendentálizmus talaját elhagyva a morálteológia területére lép s ott keresi a tökéletes, a teljes jónak megvalósulását, a megvalósulás lehetőségeinek feltételeit az Isten létezésének és a lélek halhatatlanságának eszméiben találva meg. Mielőtt Kant etikájától búcsút vennénk, kissé közelebről kell szemügyre vennünk ezt a morálteológiát is, hogy az egész kanti etika tisztán álljon szemünk előtt.

Ez a morálteológia, amint fennebb is elég részletesen kifejtettük, a transzcendentálizmus szellemétől merőben idegen, habár másfelől az etikával való összekapcsolását lélektanilag teljesen megérthetjük annál a Kantnál, aki kora gyermekesétől kezdve egy szigorúan ortodoxus apa és egy mélységesen piétisztikus lelkielű anya oldala mellett nőtt fel. Ebben a morálteológiában Kantnak metafizikai hajlandósága nyer

mintegy kielégülést, és vallásos kedélye nyilatkozik meg. De határozottan tiltakoznunk kell az ellen az állítás ellen, mintha ez a morálteológia a Kant erkölcsbölcsészeti álláspontjának egyenes következménye lenne, amint ezt Schopenhauer és az ő tekintélyének hatása alatt mások is tanítják. Egészen nyilvánvaló dolog, hogy Schopenhauer amikor Kantnak imperativisztikus etikája fölött, mint teljesen teológiai jellegű erkölcsstan fölött olyan könyörtelenül és megértés nélkül tör pálcat, egyszerűen a „kell” kategóriának természetével nincsen tisztában és parancsokat keres ott, ahol pedig érvényről van szó. A Kant etikájának ún. imperativisztikus formája tehát nem teológiai forrásból fakad, amint ezt Schopenhauer hiszi, hanem egyenesen az erkölcsiségnek érték-jellegéből következik logikai szükségszerűséggel. A „kell” mindig csak imperatívuszokban léphet fel, aminthogy minden szabály és norma egy-egy parancsot és imperatívuszt foglal magában. — Minden tüzetesebb elemzés nélkül megállapíthatjuk tehát, hogy ez a morálteológiai részlet Kant etikájában nem az ő álláspontjának egyenes következménye és világos kifejtése, hanem ellenkezőleg csak egy excursusnak jelentőségével bír, a mely excursus magával a tárgyalással nemcsak, hogy összefüggésben nem áll, hanem a kritikai transzcendentáizmus szellemével merőben ellenkezik.¹²³

A morálteológia keletkezésének Kantnál minden valószínűség szerint személyes, lélektani okai vannak. A kérdés csak az, hogy miért kellett ezt a morális teológiát az etikával hozni oly szoros kapcsolatba, amely szoros kapcsolatot nem indokol sem az erkölcsiség, sem a teológia lényege? E ténynek okát is, úgy tetszik nekünk, Kant moráлизmusában kell keresnünk; abban a moráлизmusban, amely minden értéknek — s következésképpen a vallásos értéknek — foglalatát az erkölcsi értékben kereste és találta meg. Ha egyetlen igazi érték csak az erkölcsi érték, akkor minden értéknek ehez az értékhez kell kapcsolódnia és ebből az értékből kell fakadnia. A vallásos érték is csak úgy lehet valódi és egyetemes érték, ha a maga finom szálacskáival az erkölcsi érték centrumához kapcsolódik hozzá és ebből a centrumból szívja az életadó táplálékot. Ezért kellett Kantnak a vallásfilozófiát, amely lényegileg csak a keresztyén vallás egyes részeinek filozófiája, az erkölcsfilozófiához kapcsolnia és a vallásnak értékét az ő erkölcsi minéműségétől tenni függővé. Kantnak lelkében ki nem téphető gyökerekkel élt a keresztyénség *dogmatizmusa*, vagy helyesebben, a keresztyénség dogmatikájának némely kétségtelen igazsága; és Kant ezt az igazságot maga előtt és általában az emberi ész előtt, vagy még általánosabban szólva, ezen igazságokban kifejezésre jutó *hitet*, csak úgy volt képes igazolni, hogy a morálteológiát, melynek területén ez igazságok túlnyomó része eredt, a praktikus észnek kritikájához kötötte hozzá. Ezen kapcsolat által tehát szilárd alapot nyert a keresztyénség dogmatikája, de másfelől betetőzést nyert, habár a transzcendentáizmus szellemével merőben ellenkezőt, az erkölcsfilozófia épülete is. A morálteológia Kant etikájának nem szerves és integráns része.



A Kant etikája, a maga formalizmusa és logicitása által, kétségkívül teljes mértékben elüt az ő korát megelőző etikai tanok mindenikétől. Ez a formalizmus és logicitás azonban nemcsak járuléka és függeléke a kategorikus imperatívuszoknak, hanem egyenesen alapja és kiinduló pontja Kant erkölcsbölcséletének. Ez a formalitás és logicitás teszi Kant etikáját az erkölcsiség ismerettanává, amelynek feladata rámutatni mindazokra a momentumokra, amelyek a tiszta észnek természetéből fakadnak s amelyek következésképpen minden erkölcsiségre, minden erkölcsstanra és minden erkölcsi rendszerre nézve egyformán érvényesek is, kötelezők is. Ez az ismerettan vizsgálat tárgyává teszi az erkölcsiségnek minden fogalmát; ezeknek a fogalmaknak érvényét és logikai struktúráját kutatja, ami által tulajdonképpen az erkölcsiségnek filozófiai megértését nyújtja. Ennél a megértésnél többet nyújtani nem is akar, de nem is képes, mert formalizmusa és logicitása át nem hágható korlátokat szab eléje. A Kant etikáját csak az lesz képes kellőleg méltányolni és megérteni, aki a transzcendentáizmus álláspontjára helyezkedve, azt, mint *ismerettant*, vagy talán még helyesebben szólva, mint *érvény-tant* tekinti, amelynek egyetlen feladata az erkölcsiség érvénystruktúrájának megállapítása. Ez az érvénytan nem közvetlenül akarja szabályozni az erkölcsiséget, hanem csak az erkölcsi számára szab meg normákat és direktívákat, amelyek a dolog

¹²³ E ponton egyáltalában nem érthetek egyet sem a *M. Wundt*, sem a *Tankó Béla* felfogásával. Ők mindketten azt vallják és tanítják már fennebb idézett munkáikban, hogy a morálteológia Kant szellemének mélyén gyökeredzik, sőt Wundtnál az egész morálteológiai fejtegetés úgy jelenik meg, mint Kant gondolkodásának végső mozgató célja. — Ellenben helyeslem a *Kroner* véleményét, amely szerint Kantnak az észhitről való egész konstrukciójában a teoretikus és a praktikus ész nemcsak nem fűződik világos egységbe, hanem összeegyeződik és egymást kölcsönösen megneemesítik. Az erkölcsi tudatnak kielemezett és szétválasztott elemeit a posztulátumokon alapuló vallás és istenfogalom által lehet ismét egységbe fogni. V.ö. Kroner i.m. I. k. 206. s k. I.

természeténél fogva csak formálisok s éppen azért bármely tartalomnak megítélésére, illetve alakítására alkalmasok.

Nincs mit tagadnunk, hogy maga Kant nem mindig volt képes ezen érvény területén maradni, ami által nem egyszer éppen ő maga adott alkalmat tana jellegének és egyes részleteinek olyan félreértésére,¹²⁴ mint amilyennel találkozunk például Schillernél, Schopenhauernél, Jodlnál, Paulsennél stb.. Az is kétségtelen továbbá, hogy Kant az erkölcsiségnek ezt az érvénytanát megalapozta ugyan, de minden részletében ki nem dolgozta: sok helyen csak éppen indításokat adott, más helyeken pedig észre sem vette a problémát, amelyet azután a későbbi kornak filozófusai vetnek fel és törekednek megoldani. Tanának ezen alapvető jellege és kutatásainak megtermékenyítő hatása, — ez a két tény Kant etikáját történelmi beccsel ruházza föl s tagadhatatlanul bizonyítja, hogy ez az etika új irányt és új módszert jelent az erkölcsbölcsélet történetében.

Kant etikájának ezen megtermékenyítő hatásáról tesz bizonyosságot a Kant után következő erkölcsfilozófiai kutatások egész iránya: minden erkölcsfilozófia kényszerülve érzi magát arra, hogy ezzel az alapvető jelentőségű etikával szemben a maga álláspontját kellőleg megállapítsa s vagy ezen etika mellett vagy ezen etika ellen foglaljon állást. Ez a negatív vagy pozitív állásfoglalás, melyre minden erkölcsfilozófus kényszerülve van, Kant etikájának óriási fontossága mellett beszél s ebben az állásfoglalásban, ha azt figyelemmel kísérjük, megnyilvánul Kant etikájának egész történelmi fontossága és történelmi hatása.

Tanulmányunk következő részében azt a történelmi hatást fogjuk szemügyre venni, amelyet Kant tana a német idealizmus erkölcsfilozófiájára gyakorolt.

¹²⁴ *Pauler* i.m. 148 s k. l. joggal mutat rá Kantnak a maga eredeti felfogásáról való gyakori lesiklására; amiért is a Kant-magyarázat nagy és körültekintő óvatosságot igényel.

MÁSODIK RÉSZ

KANT ETIKÁJÁNAK TÖRTÉNETI HATÁSA: A NÉMET IDEALIZMUS ERKÖLCSBÖLCSELETE

BEVEZETÉS

Egészen természetes dolog, hogy Kant mélységes gondolatai, melyek a *Kritik der praktischen Vernunft* lapjain oly ellenállhatatlan erővel ragadják meg a filozófiára hajlandó lelket, nem maradt maradandó hatás és befolyás nélkül, habár ez a hatás eleinte Németországnak határai közé szorult és nem Kant bölcséletének továbbfejlesztésében mutatkozott meg, hanem szinte merőben tanának magyarázatában merült ki. Minél mélyebbre hatoltak azonban e gondolatok a kultúra és az emberi szellem termékeny talajában, annál mélyebb és tartósabb lón a hatás is, amely az egyes filozófiai nézetek kifejtésében és önálló bölcséleti rendszerek alkotásában nyilvánult meg. Azt mondhatjuk, hogy maga a kor, amelynek embereihez Kant közvetlenül szólhatott a maga kritikái által, még nem volt teljesen érett ezeknek a hatásoknak befogadására, mert hiszen az akkor divatos populáris filozófia egy egészen sivár és kietlen eklekticizmus karjai közé vetette magát, nem bírván semmiféle érzékkel az iránt, ami őseredeti, ami új, ami a friss föld illatától terhes. Ámde másfelől mégis azt kell állítanunk, hogy a német szellemi életnek talaja éppen akkor készítettett elő Kant gondolatainak befogadására, olyan szellemek által, aminő előbb egy Lessing, később pedig Goethe volt. Mihelyt az emberek képesekké lettek egy Lessing és egy Goethe megértésére, képesekké lettek egyszersmind Kant gondolatainak befogadására is, mert hiszen emezek is ugyanazon génusznak mélyéből törtek elő. A nagy költő-génuszok által megtermékenyített német lélek, amely némi részben még mindig az Aufklärung dogmatizmusának és spinozizmusának avagy a Shaftesbury emócionálizmusának hatása alatt állott, eleinte vagy nem értette meg a Königsbergben teljesen elvonultan élő, bizonyos tekintetben egyenesen elszigetelt gondolkozónak bölcséletét, vagy ami még rosszabb és Kant filozófiájára nézve kártékonyabb volt, teljesen félreértette és félremagyarázta azt. A *Kritik der reinen Vernunft*-ban némelyek csak azt látták meg, ami a metafizikával állott kapcsolatban és metafizikát kerestek ott is, ahol annak még csak nyomaival sem találkozunk. Mások ellenben csupán a hagyományos metafizika fellegvárát szétromboló Kantot látták s tanának csak *negatívumait* hánytorgatták a nélkül, hogy némi érzékkel bírtak volna e korszakalkotó tan *pozitív* eredményei iránt. Ebből az következett, hogy csalódottan fordultak el Kanttól vagy éppen ateizmussal vádolták meg őt azok, akik teljes mértékben képtelenek voltak az ő transzcendentálizmusának megértésére. Példa erre a *Garve-Feder* bírálata, amely a *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 1782. évfolyamában jelent meg és Kant filozófiájának megértésétől bámulatraméltóan távol áll.¹ Az ateizmusnak vádja még akkor is felhangzik imitt-amott, amikor már *Schulze* több művében veszi védelmébe Kantot és kimutatja tanáról, hogy abban ateizmusnak még csak nyomával sem találkozunk. Ezek a fel-felhangzó vádak a mellett tesznek bizonyosságot, hogy Kantnak gondolatait és művének tendenciáját még honfitársai sem értették meg s talán ezek között is legkevesebbé azok, akiknek katedráról kellett volna hirdetni a filozófiát. Ezek a férfiak is élet- és világbölcsességet, metafizikát és teológiát kerestek ott, ahol pedig csak minden gyakorlati érdektől ment teoretikus fejtegetések akarnak szilárd alapot vetni minden korok és nemzetek filozófiájának számára.

Idők folyamán azonban mind teljesebb és határozottabb megértésre találtak Kant gondolatai és mind szélesebb körű lett az a hatás, amelyet filozófiája gyakorolt nemcsak Németország és a külföld filozófusaira, hanem az egész német szellemi életre, Goethe és Schiller közvetítésével még a német költészetre is, általában. Az ú.n. egyetemi filozófia, az „Universitätsphilosophie” inkább a *Kritik der reinen Vernunft* gondolataihoz kapcsolódott és Kant alapján állva ismeretelméleti, logikai és metafizikai kérdések felé fordította tekintetét; a művészet, az irodalmi élet és a gyakorlat embereinek érdeklődését természetesen a *Kritik der praktischen Vernunft* és a *Kritik der Urtheilskraft* fejtegetései kötötték le elsősorban. Különösen Jena lesz a Kant filozófiájának terjesztője: innen indul útjára Schiller, utánna Fichte és teszik a criticizmus gondolatát az egész német népek közkincsévé. A „*Jenaische Allgemeine Literaturzeitung*” hova-tova mind határozottabban lesz a transzcendentálizmus szószólója és hirdetője.² Majd Jena után *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* révén az akkor alapított *berlini egyetem* lesz a német idealizmus bölcséletének középpontja és szellemének terjesztője.

Nem feladatunk e helyen annak a kérdésnek bővebb fejtegetésébe bocsátkozni, hogy Kant bölcselete minő befolyást gyakorolt a filozófiának egész területére. Csak azt a kérdést kell tüzetesebben

¹ V.ö. *Vorländer* bevezetését a *Prolegomena* ötödik kiadásához. (Meiner, Lp. 1913. Philosophische Bibliothek 40. Bd.)

² V.ö. *Vorländer*: *Geschichte der Philosophie*. II. kötet (2. kiadás 1908.) 256. s köv. lapján. — *Windelband*: *Geschichte der neueren Philosophie*. II. kötet (3. kiadás 1908.) 174. s köv. lapok.

megvizsgálunk, hogy minő történeti hatással volt Kant erkölcsfilozófiája az utána következő bölcselek tanának kialakulására. És amikor ezt tesszük, hangsúlyoznunk kell mindenekelőtt azt a tényt, amelyre *Kroner* is nyomatékosan mutat rá már többször említett munkájában.³ Kant bölcselete kezdetben, mint erkölcsi idealizmus hatott a legerőteljesebben, amint ezt Fichte és Schelling példája elég világosan mutatja. A lét metafizikájának legyőzése és az objektumtól az alany felé való fordulás a praktikus ész tevékenységét állította előtérbe és az erkölcsi törvénynek érzékfeletti jelleme az erkölcsiség filozófiája felé fordították a bölcselek figyelmét. Ez az egyik tény, amelyet Kant hatásának vizsgálatánál szem előtt kell tartanunk. Ámde nem szabad figyelmen kívül hagynunk az a tényt sem, hogy Kant etikájának történeti hatása nem csak azokban a tanokban nyilvánul meg, amelyek azzal *pozitív* viszonyban állanak, hanem azokban a fejtegetésekben is, amelyek Kant etikájával szemben a tagadás álláspontját, tehát *negatív* álláspontot foglalnak el. Már 1829-ben azt a tényt szögezi le az *ifjabb Fichte*, hogy kétségtelenül Kant az „a hatalmas szellem”, akitől az újabb kor filozófiája a maga irányát nyerte, és azt hangsúlyozza, hogy úgy követői, mint ellenfelei az ő tanában „gyökereznek”, mindkettőre Kant maga gyakorolja a legnagyobb hatást.⁴ Az ifjabb Fichtenek ezt a megállapítását sokszorosan és meg nem cáfolható erővel igazolta az az évszázad, amely Kant halála óta kutatja az életnek és ismeretnek nagy problémáit filozófiai módon s a bölcselet eszközeivel. A filozófus előtt, aki a gondolkozás nagy területein hódító útra indul, hogy a maga szerény erővel esetleg új részecskéjét fedezze fel és tegye ismeretessé az emberiség előtt, ma is önkéntelenül mered fel a nagy probléma: Kant *mellett* vagy Kant *ellen*? A választ közepén habozva tünődni, — az akarat erőtlenségének bizonyítéka; de e nagy választ között arany középszer keresni kényelmes módon, — minden igazi filozófiának halála. És csakugyan a filozófia történetének tanuskodása szerint az elmúlt száz évnek minden tösgyökeres gondolkozója, kire nézve a filozófia nem kenyérkereset, hanem erőt adó és erőt nemző élet volt, Kant mellett vagy Kant ellen volt kénytelen állást foglalni, mert a Kant tana a filozófiai vizsgálatnak lényegét és középponti elvét magyarázza, akár az értelem, akár az akarat, akár az ítélőképesség és fantázia tevékenységéről legyen is szó. Ebben az értelemben van hatása Kantnak még azokra is, kik ellene foglalnak állást. Kant hatása a német idealizmusra egyenesen teremtő erőként nyilatkozik meg. Az egész német idealizmus, mint egységes szellemi áramlat, jelentkezik szemünk előtt s mint ilyen tagadhatatlan egység, egységes belső alkatlalat is bír. Mozgató és kifejlesztő elve az a meggyőződés, hogy a világnak és a dolgoknak lényegét csak a szellem és az öntudatos Én értheti meg. Kanttól kezdve egész Hegelig ez a meggyőződés különböző lépésekben halad előre és nyer kifejezést. Kantnál a matematika és a természettudományok tanulmányozása által is megedzett higgadt óvatosság korlátokat emelt a spekuláció túlmerész röptének, de utána már Fichtenél kozmikus tényezővé tágul az Én s majd Schelling és Hegel tanában a szellem, örökkévaló, isteni rendjétől nyer értelmet és jelentést, igazi valóságot és értéket a világ. Mindenütt az idealizmus szívverését érezzük és ennek a belső alkatnak látjuk bámulatos és színpompás kifejlését, mely belső alkatnak első kifejezésére Platon tanában találunk. Amint ez a kifejlés mind gyorsabb tempóban halad előre, mind nagyobb mértékben gazdagodik tartalmában is a német idealizmus, míg végül Hegel rendszerében egy végtelenül változatos és termékeny világ nyer értelmezést és magyarázatot. A német idealizmusnak, mint ilyen egységes szellemi áramlatnak, éltető forrása Kant bölcselete. Schellingnél olvassuk, hogy Kant végre megtalálta a filozófiában azt az élő pontot, amely, mint az egyszer megtermékenyült csíra vagy egy hatalmas tragédia alap gondolata, nyugtot nem hagy a tökéletes kifejlésig, — a filozófiát egy szükségszerű és önkéntelen folyamat ragadta meg s a rendszereknek egymásután következőse tulajdonképpen Egy Rendszer kifejlési és továbbképződési mozzanatainak gyors következőse.⁵

Ha Kant etikájának történeti hatásait és ennek kapcsán a német idealizmus kifejlését akarjuk megismerni, tekintetünk mindjárt két férfiúnak tanítására esik, akik közül az egyik, *Schiller*, fejlődésének folyamán a kanti transzcendentálizmus helyes felfogására jut el, a másik ellenben, a politikus és teológus *Jacobi*, az emócionálizmus vagy helyesebben a teizmus álláspontjáról bírálva Kantot, sem ismeretelméletével, sem etikájával szemben nem képes a méltányos bíráló ítéletére, habár másfelől a hitről és az érzésről szóló tana által nagyértékű indításokat ad a romantícizmus és a Fichte tanának s ezáltal a német idealizmus kifejlésének is. Schiller, a költő és professzor, a maga gondolatainak adekvát kifejezését találja meg Kant rendszerében; Jacobi ellenben Kant tanában az ismeretnek és valóságnak helytelen, eltorzított képét veszi észre. A Schiller fejtegetései hatás nélkül maradtak a filozófusok körében, de Kantnak hívévé tették Goethét; Jacobi tana tovább hatott egyes gondolkozókra (pld. Benekere) s napjaink bölcselete is nem egy irányban

³ V.ö. i.m. I. k. 153. s köv. lapjaival.

⁴ V.ö. Immanuel Hermann *Fichte*: Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie. Sulzbach. 1829. évben; a 29-30. lapokon.

⁵ *Zur Geschichte der neueren Philosophie* — Schelling's Werke. 1928. (Schröter) V. k. 144. lap jegyzete.

vesz tőle indítást. Mi is elsősorban azzal a kérdéssel fogunk foglalkozni, hogy miféle hatással volt Kant etikája Schiller erkölcsi nézeteinek kialakulására, hogy azután még ugyanazon fejezet keretében Jacobi etikai tanait vizsgáljuk ugyancsak ebből a szempontból.

Kant filozófiájának hatásai a maguk nagyszerűségében bontakoznak ki azoknak a bölcselethez rendszereiben, akiket Liebmann in optima sensu nevez Kant „epigonjai”-nak: *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*, *Herbart*, *Fries*, *Schopenhauer* tanaiban,⁶ akikhez nekünk még hozzá kell csatolnunk a pszichológizmus nagy vitatójának *Beneke*nek és *Schleiermacher*nek, a romantizmus bölcselethez nevét is, hogy teljes legyen e férfiak névsora. Tanításukat Kant kritikizmusától elszakítva teljesen lehetetlen megérteni, mert tanaiknak gyökere mélyen nyúlik alá Kant filozófiájának termékeny $\beta\alpha\theta\omicron\varsigma$ -ába, hogy onnan szívja föl a tiszta, életadó nedveket. De a német idealizmus szellemének kifejlését sem lehet e férfiak szellemének ismerete nélkül nyomon követni, mert a közöttük levő kölcsönhatás minduntalan arra kényszerít, hogy vizsgálat tárgyává tegyünk azokat a tanokat is, amelyek a transzcendentálizmus *ellen*, de a transzcendentálizmus indítására sarjadtak ki a német szellem megtermékenyített talaján. A filozófiának és az emberi észnek ezek a nagy „építő mesterei” szülőanyjukul vallhatják a kritikai transzcendentálizmust, mely nélkül rendszerük és tanuk bámulatraméltó építménye szilárd alapok nélkül szűkölködnék.

E férfiak gondolkozásának irányát és karakterét az az álláspont szabja meg, amelyet ők Kant tanával szemben elfoglalnak, és gondolkozásuknak különbsége, az egyéniség és személyiség különbségét figyelmen kívül hagyva, főleg a kritikizmusról való felfogásuknak különbözőségéből fakad. A kérdés itt mindig az, hogy vajon Kant filozófiáját az illető bölcselet mely szempontból és milyen filozófiai állásponttól tekinti: vajon metafizikai vagy pszichológiai, vajon idealisztikus vagy realiztikus, vajon empirisztikus vagy transzcendens-e az az álláspont, amelyről az illető Kant tanához közeledik, hogy azt a maga módja és felfogása szerint megértve, saját építményének alapjául elfogadja, vagy mint erre alkalmatlant, elvesse. Ilyen szempontból nézve a Kant utáni filozófiát, Liebmann felosztásán nincs szükség változtatnunk, amely szerint a fent nevezett filozófusok a kritikizmusról való felfogásuk alapján eként osztályozhatók:⁷

1. *idealisztikus tanok: Fichte, Schelling és Hegel* rendszerei;
2. *romantikus: Schleiermacher*;
3. *realisztikus: Herbart* tana;
4. *pszichológiai: Fries* tana, amelyhez nekünk még *Beneke* tanát kell csatolnunk;
5. *transzcendens* végül: *Schopenhauer* tana.

Ezen felosztás némi kiegészítéssel meg fogja adni! tanulmányunk második részének tagolását is, amely a következő lesz. *Első fejezet* fog szólni Kant etikájának közvetlen hatásáról, amint ez a *Schiller* és *Jacobi* tanában megnyilvánul. *Második fejezet* fog szólni a német idealizmus nagy rendszereiről: a *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* etikájáról. *Harmadik fejezet* a *Herbart* realiztikus etikai felfogásával ismerteti meg. *Negyedik fejezet* a *Fries* és *Beneke* empirikus-lélektani erkölcsbölcsleletét vizsgálja. *Ötödik fejezet* *Schopenhauer* transzcendens-metafizikai etikáját adja elő.

Tárgyalásunk módszerére nézve meg kell még jegyeznünk a következőket. Miután Kant etikájának történeti hatásáról van szó, magától értetődik, hogy mi az egyes, itt tárgyalt filozófusoknak etikáját nem fogjuk a maguk *egész* terjedelmében előadni, hanem az egyes tanoknak csak azokat a *részleteit* fogjuk tüzetesen ismertetni, amelyekben Kant hatása megnyilatkozik akár pozitív, akár negatív módon. A többi részletre csak annyiban leszünk tekintettel, amennyiben ez az egész tan megértésének szempontjából szükséges. Az is egészen magától értetődő és természetes dolog, hogy előadásunk súlypontja az idealizmus nagy rendszereire fog esni, mert ezek a rendszerek, habár egy kis metafizikai elhajlítással, mégis Kant etikájának egyes mozzanatait törekedtek határozottan érvényre juttatni s ezáltal a transzcendentálizmusnak etikai alkalmazásához szolgáltatott adatokat, amelyeknek vizsgálata és megbírálása nemcsak a történet, hanem a „tiszta etika” módszerének és szisztematikájának szempontjából sem marad meg haszon és tanulság nélkül. Azt sem kell bővebben indokolnunk talán, hogy azok a tanok, amelyekre Kant etikája csak negatív hatott, mégis pozitív haszonnal járnak a vizsgálóra nézve, mert éppen azt mutatják meg, hogy miként *nem* kell

⁶ *Liebmann*: Kant und die Epigonen. (1865.) Új kiadása megjelent 1912-ben, mint a Kantgesellschaft „Neudrucke seltener philosophischer Werke” II. kötete. — Lásd e kiadás 6. s. köv. lapjait.

⁷ I.m. 1912. kiadás 6. lapján.

értelmezni a Kant etikáját s ezen erőteljes „nem” által egészen bizonyosan mutatják meg az utat az „igen” felé.

Ha kellő figyelemmel kísérjük a tárgyalandó etikai elméletek fejtegetéseit és kritikai szemmel nézzük az egyes álláspontok s a különböző irányba mutató problematika kifejlődését, bátran elmondhatjuk, hogy egy olyan korszak belső alkatával jutunk közelebbi ismeretségbe, amely korszak az emberi szellemnek kétségkívül legtermékenyebb, tanulságokban és eredményekben leggazdagabb korszakai közé tartozik. Az itt előadott tanoknak jól megértett története a szó legigazibb értelmében vett „szellemtörténet”, mert nemcsak azt mutatja meg, hogy bizonyos eszmék és szellemi potenciák miként hatottak egy korszak szellemi életének kialakulására, hanem magát a szellem belső alkatát és ennek az alkatnak bizonyos irányban való kiteljesedését is feltárják előttünk. Ez a szellemtörténeti részlet meg fogja bizonyítani, hogy valóban igaza van Schellingnek, mikor azt mondja, hogy a Kant bölcselete után és annak hatása alatt keletkező rendszerek tulajdonképpen Egy Rendszernek, illetve Egy Rendszer különböző mozzanatának kifejlései. Meg fogja bizonyítani azt is, hogy a filozófiát arra a pontra felemelni, amely pontra Kant, Fichte, Schelling, Hegel emelték fel, az emberi szellemnek végtelen meggazdagodását és az emberi művelődésnek alig felmérhető nyereségét jelenti.

ELSŐ FEJEZET

Kant etikájának első hatásai: Schiller és Jacobi

16. §. Schiller erkölcsstani felfogása

Ha Schiller filozófiai nézeteinek és bölcselmi fejlődésének képét vizsgáljuk, azt fogjuk találni, hogy az ő filozófiai fejlődésének motora tulajdonképpen erkölcsi felfogása és erkölcsstani eszméi voltak,⁸ amint költészetében is túlnyomó a morális felfogás és világszemlélet volt. Ebben a tekintetben is teljesen egyezik nagy tanítómesterével, Kanttal, akinek fejlődését szintén erkölcsstani kérdések megoldása jelzi és akinek ismeretelméleti kutatásait is tulajdonképpen az erkölcsiség helyes megismerésére való törekvés inspirálta, amint erről ő maga is készséggel tesz bizonyosságot. Schiller filozófiai fejlődésének első idejében a transzcendentálizmus gondolata még nem áll teljes határozottsággal és tökéletes alakban szemei előtt; úgy látszik, hogy ez időben Kantnál inkább csak terminusokat és formulákat keres a maga rendszerbe nem állított gondolataihoz, habár másfelől az is kétségtelen, hogy az ész és érzékiség, a tartalom és forma, a természet és a szabadság ellenpárai már töprengésre, nézetei felett való elmélkedésre és Kant tanával való tüzetes foglalkozásra indították. Etikai nézetei még csak kialakulóban, várják a fogalmi tisztázást és a rendszeres megokolást, amely szinte teljesen hiányzik, amit kellőleg bizonyít az a tény, hogy ez időben, a filozófiai álláspont kifejeződésének idején, a szabadság és boldogság fogalma éppen olyan szépen megférnek egymás mellett, mint amilyen szépen megfértek a Kant gondolkozásában a kritikai munkásságot megelőző évek alatt. Schiller gondolkozása már előkészítve és préformálva van arra, hogy a kritikai transzcendentálizmus módszerével keresse az ismeret és a lét talányainak, a cselekvés és történés nagy kérdéseinek megoldását; még csak éppen arra van szükség, hogy Kant gondolkozásával közelebbi és mély érintkezésbe lépve, a saját nézetei között rendet, világosságot teremtsen.

Az 1793—96. évek irataiban már úgy jelentkezik előttünk Schiller, mint Kant transzcendentálizmusának hivatott és hűséges hirdetője. Nézetei már nem az erkölcsstani érdekek és szempontok szerint módosulnak és öltönek formát, hanem a transzcendentálizmus ismeretelméleti álláspontja lesz uralkodó és meghatározó az

⁸ Schiller felfogására nézve v.ö. B. Mugdan: Die theoretischen Grundlagen der Schillerischen Philosophie. (1910.) A Kantgesellschaft ünnepi számaként 1905-ben kiadott *Schiller als Philosoph* c. füzetben a következő tanulmányokat: *Schiller als theoretischer Philosoph*, F. A. Schmidtől; *Schiller und die Idee der Freiheit* von B. Bauch; *Schillers transzcendentaler Idealismus*, W. Windelbandtól. — Schiller értekezései közül itt főleg *Über Anmuth u. Würde*, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. *Über das Erhabene* címűek jönnek tekintetbe.

etika, a történet, — és kultúrfilozófia, valamint az esztétika területén egyaránt. A filozófia fogalmáról és módszeréről, feladatáról és problémáiról való felfogása már határozottan a *Kritik der reinen Vernunft* fejtegetéseinek hatása alatt áll: Schiller a transzcendentális idealizmusnak híve és hirdetője. Többé nem csak egyes részproblémák érdeklik és kötik le érdeklődését, hanem figyelme a filozófia egésze, a filozófia felé fordul és a részkérdéseket a megtalált és megértett középponti gondolat szempontjából vizsgálja, ez által megteremtve gondolkozásának öntudatos, logikai organizmusát. Schiller gondolkozása az 1793—1796. évek tanulmányaiban a Kant transzcendentális idealizmusának hatása alatt *szerveződik*, válik öntudatosá. Vizsgáljuk hát ezt a szerveződött, öntudatosá vált gondolkozást kissé közelebbről.

Az ész és a szabadság fogalma az a két sarokpont, amely körül Schillernek nemcsak etikája, hanem általában véve egész gondolkozása mozog. A szabadság fogalma ugyan az erkölcsiség területén fakad, de innen átnyúlik az esztétika területére is, hogy azután itt is uralkodó és gerincfogalommá legyen. Az érzékiség és az ész, az anyag és a forma, a kötöttség és a szabadság ellenállhatatlan erővel ragadják meg Schiller lelkét, aki Kant filozófiájának mély megértésével éppen ezeket a fogalompárokat veti egész gondolkozásának alapjául. Schiller előtt is, akit első sorban a cselekvő, a történeti erők szolgálatában álló ember érdekel, megdönthetetlen tény az erkölcsi törvény szentsége; előtte is legfőbb követelmény az erkölcsi törvény előtt való feltétlen meghódolás; ő is szüntelenül hangsúlyozza a kötelességnek parancsoló erejét. Schiller tana értelmében is az észnek kell uralkodnia az ösztönök felett, a formának kell értékessé tenni az anyagot, és a szabadságnak kell érvényesülnie a szellemiség minden megnyilatkozásában.

Az embernek rendeltetése az, hogy cselekedetei által a szabadságot valósítsa meg. Az állatnak, sőt a növénynek is van rendeltetése, — úgymond Schiller —, csakhogy ezt a rendeltetést nem csupán adja nekik a természet, hanem ő is *valósítja* azt meg rajtuk.⁹ Az ember azonban nemcsak természeti, ösztöni lény, hanem egyszersmind *személyiség* is, aki azzal az előjoggal bír, hogy áttörve a természeti szükségszerűség gyűrűjét, a maga akarata által a jelenségeknek új sorát kezdi. Az ember éppen cselekedetei által bizonyítja a maga személyiség-voltát. Rendeltetését is a természet oltja ugyan beléje, de tetszésére bízva, hogy *akarata által* azt meg is valósítsa. Ez a megvalósítás pedig csak úgy lehetséges, hogyha az akarat uralkodik az ösztönök, és az ész az érzékiség fölött, mert az ész és akarat által nyilatkozik s valósul meg az egyedül szent erkölcsi törvény. Éppen ezért azt követeli Schiller, hogy a hajlamnak szava némuljon el a törvénynek és észnek parancsa előtt, mert ha a hajlam is beleszól az akarat dolgába, az akaratnak tisztasága azonnal megzavartatik. Hadd álljon inkább örökös küzdelemben a hajlam az észnek törvényével, mintsem hogy az akaratra befolyást gyakoroljon. Hogy vajjon a hajlam a kötelességnek oldalán jelentkezik-e vagy sem? — ennek a kérdésnek az erkölcsiség terén semmiféle fontossága nincsen, mert hiszen — állapítja meg itt Schiller Kanttal még a terminusok tekintetében is egyetértve, — az erkölcsi cselekvésnél nem arról van szó, hogy *törvénytörő-e* a cselekedet, hanem arról, hogy vajjon *kötelességtörő-e*. Ebben a tekintetben tehát Schiller éppen olyan *rigorista*, mint maga Kant s ezt a tényt ő maga sem tagadja, hanem egyenesen felhívja arra a figyelmet.¹⁰ A kötelesség fogalma Schiller etikájában sőt esztétikájában is középponti helyet foglal el: az embernek akarata ott áll teljesen szabadon a hajlam és kötelesség között s éppen ebben a szabadságban keresendő az embernek méltósága, amelyet megsértenie semmiféle fizikai kényszernek nem szabad.¹¹ Az erkölcsi szabadság éppen abban nyilatkozik meg, hogy az akaratot nem a hajlam és az ösztönök, hanem az észnek törvénye határozza meg. Ahol ez a szabadság nincs meg, ott erkölcsiségről sem lehet beszélni, mert az erkölcsiség az erkölcsi törvénynek teljesítése. Schiller éppen abban látja Kantnak minden időkre szóló érdemét, hogy ő a tiszta észnek sanctuariumából az idegen, de mégis oly ismerős erkölcsi törvényt kihozta, teljes szentségében állította százada elé, nem törődve azzal, hogy vajjon vannak-e olyan szemek, amelyek e szent törvénynek ragyogását, fényét kiállani nem képesek. Kant ezen nagyszerű cselekedete által vált korának *Draco*-jává — úgymond Schiller — mert kora még nem látszott előtte méltónak egy *Solonra*.¹²

Ez a drákói szigor egyenes folyománya egyfelől a korszellemnek, amelyre nézve ez a szigor szükségszerűség volt, és másfelől magának az erkölcsiségnek. Erkölcsiség u.i. csak ott van, ahol a jó akarat képezi alapját a cselekedetnek, amiből — nem irtózik a tételt Schiller felállítani — egyenesen következik, hogy a moralitást valóban az mozdítja elő, ami a hajlamnak a jóval szemben támasztott és gyakorolt ellenállását megsemmisíti. Mert az érzéki ösztön a moralitásnak természetes, belső ellensége, amely

⁹ *Über Anmuth und Würde.* — Az 1867-iki Cotta-féle kiadás XI. kötetének 229. és köv. lapjain.

¹⁰ *Über Anmuth und Würde.* — I.h. 238. s köv. lapokon.

¹¹ *Über die aesthetische Erziehung des Menschen.* — 4. levél elején; az idézett kiadás XII. k. 9. l.

¹² *Über Anmuth und Würde.* — I.h. 240. l.

azonnal ellene áll az észnek, mihelyt az vele meg nem egyezőt parancsol neki. Ez az érzéki ösztön szakadatlanul csak arra törekszik, hogy az akaratot a maga érdekeinek igájába hajtsa, holott ez az akarat erkölcsi törvények alatt áll és arra van kötelezve, hogy az észnek igényeivel ellentétbe soha se jusson. Az érzéki ösztön nem ismer erkölcsi törvényt s az akarat által igyekezik a maga önző célját érvényesíteni, bármit is mondjon hozzá az ész. A moralitásnak azért legerősebb ellensége ez a hajlam, amely a durva és műveletlen léleknek könnyen lehet törvényévé. Morális lelkeket a kötelesség tart vissza attól, hogy ennek az ősi ellenségnek kezébe ne kerüljenek; esztétikailag képzett lelkeknek pedig e nagy és elkeseredett küzdelemben a kötelességen kívül van még egy segítőtársuk: az *ízlés*.¹³

A Kant álláspontjának merevségét Schiller enyhíteni iparkodik, amikor egészen kifejezetten hangsúlyozza azt, ami a Kant tanában subintelligitur, t.i. hogy az ösztöniségnek és a kedélynek is megvan a maga szerepe az erkölcsiségben, mert az embernek egyik feladata éppen az, hogy az élvét a kötelességgel összekösse. Ezt tennie az embernek nemcsak *szabad*, de egyenesen *kell* is. Az embernek örömmel kell meghajolnia az észnek parancsai előtt. A természet az által, hogy az embert érzéki és eszes lénynek teremtette, egyszersmind kötelezte is őt arra, hogy ne válassza el azt, amit ő egybekötött s egyiknek diadalát ne használja föl a másik elnyomására. Az érzékiséget nem elnyomni kell, mert az elnyomott és *letepert* ellenség még talpra állhat; igazán legyőzve csak a *kiengesztelt* ellenség van.¹⁴

Az itt előadottak szerint tehát az érzéki és eszes természet háromféle viszonyban állhat egymással. Vagy elnyomja az ember a maga érzéki természetének követeléseit, hogy az eszes természet parancsainak engedelmeskedjék; vagy megfordítva, az eszes természet igényeit rendeli alá az érzéki természet követeléseinek, engedvén a természeti kényszer nyomásának; vagy pedig harmónia létesül az érzékiség ösztönei és az észnek törvényei között, amikor azután az embernek belső egysége létesül. Schiller tana értelmében az utolsó, a harmadik viszony felel meg az ember rendeltetésének, mert ezen viszony alapján valósul meg az igazi *szépségnek* ideálja.¹⁵

Ugyanerre az eredményre jutunk akkor is, ha Schillernek a *természeti ösztön és a forma-ösztönről* szóló tanát vesszük figyelembe. A természeti ösztön ezen tan szerint nem egyéb, mint a természet szükségyszerűsége az érzéklésnek médiuma által, és kettős megnyilatkozása van: az élvezet és a fájdalom. A természeti ösztön területén az ember is a természeti kényszer alatt áll, csak azt kell éreznie, amit vele a természet éreztet s e tekintetben az állattal teljesen egyenlő. De van az állat és az ember között mégis egy nagy különbség. Amíg u.i. az állatnál az érzésre azonnal a vágy és a vágyra közvetlenül és szükségyszerűen a cselekvés következik, addig az embernél az *akarat* lép a vágy és cselekedet közé s képessé teszi őt az elhatározásra. Már maga a *puszta* akarat is felül emeli az embert az állaton; a *morális* akarat az istenhez emeli. Ez az akarat, melyben a *Briefe über die ästhetische Erziehung* szerint (12. levél) a forma-ösztön nyilatkozik meg, ez az akarat nincs ugyan *kötve* az erkölcsi törvényhez és észhez, de le van azoknak *kötelezve*; szabadságát csak akkor használja helyesen, hogyha az ész parancsát teljesíti. Így azután egészen természetes dolog, hogy a természetnek törvényadása a természeti ösztönök által harcba keveredhetik az észnek törvényadásával, mikor az ösztön egy olyan cselekvés végrehajtását követeli, amely cselekvés az erkölcsi törvénnyel ellenkezik. Az akaratnak azonban csak az ész előtt szabad meghajolnia, mert csak így lehet erkölcsi; ha ellenkezőleg cselekszik, nem erkölcsi, hanem pusztán érzéki: ahol az erkölcsi erő uralkodik az ösztönök felett, ott kell keresnünk a *szellemi szabadságot*, amelynek a jelenségben való kifejeződése a *méltóság*.¹⁶

A természeti ösztön és az akarat illetve a forma-ösztönről szóló tanban is félreismerhetetlen a Kant tanának hatása, habár nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt sem, hogy a tan egyes részletei, különösen a *Briefe über die ästhetische Erziehung* előadása szerint, egészen világosan mutatják már a *Fichte* tanának hatásait is. Amiként az észrendencia érvényesülése nem jelenti az érzékiségnek erőszakos elnyomását, éppen úgy a formaösztön szabad és az erkölcsi törvény által vezetett tevékenysége sem jelenti a természeti-ösztönnek megsemmisítését, hanem csupán megnevelését, szellemmel való áthatását és értékessé válását. A tartalom tulajdonképpen a formától nyer értéket, mert hiszen a forma nem egyéb, mint az ész, — ez a kanti gondolat Schillernek az érzéki ösztönről és a formaösztönről szóló tanában igen világos és határozott kifejezést nyer. A két ösztön nem működik egymástól elkülönözötten vagy éppen egymás ellen,

¹³ *Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten.* — Idézett kiadás XII. kötet 201. s köv. lapjain.

¹⁴ *Über Anmuth u. Würde* — I.h. 240-241. l.

¹⁵ U.o. 235. s köv. lapokon.

¹⁶ *Über Anmuth u. Würde.* 244. s köv. lapok. — *Briefe über die ästhetische Erziehung* etc. i.h. 34. s köv. lapok.

hanem egyik a másikat korlátolja s ezen korlátozás által egyik a másiknak érvényesülését elősegíti. Az érzéki vagy anyagi ösztönt — úgymond Schiller — a személyiség tartja korlátok között; a forma-ösztönt pedig a természet korlátolja; amely tanban Fichte Ich—Nicht ich-ről szóló tanának hatása félreismerhetetlen. Kétségtelen dolog u.i. hogy Schiller igen korán megismerkedett a Fichte bölcseleti rendszerével, sőt vele személyes viszonyba is lépett. A „Wissenschaftslehre” fejtegetéseit úgy tekintette, mint Kant etikájának szükséges és méltó kiegészítését. Ennek a felfogásnak hű kifejezése a *Briefe über die aesthetische Erziehung* lapján közölt ama kísérlet, amely Fichte szellemében igyekezik eltüntetni azt az ellentétet, amely Kant etikájában az érzékiség és az ész között fennáll.¹⁷

Még világosabbá válik ezen tannak kanti eredete, ha figyelembe vesszük, hogy az érzéki ösztön meghatározatni akar s kész a maga tárgyának befogadására; míg ezzel szemben a forma-ösztön meghatározni akar és kész a maga tárgyának előállítására. Azaz: az érzékiség receptivitásával szemben az észnek spontaneitása áll.¹⁸ Az ember pedig csak ott egész ember, ahol ez a két ösztön — végső eredményében, a receptivitás és a spontaneitás — egyformán érvényesül s a kettő közül az egyik sem hiányzik. Annyi kétségtelen, hogy a természeti ösztön időben megelőzte a forma-ösztönt, mert hiszen volt idő, amikor a forma-ösztön egyáltalában nem létezett, hanem a természeti ösztön egyeduralommal bírt. Mihelyt azonban felébred és a maga tudatára jut az ész, felébred és tevékenykedni kezd a forma-ösztön is, hogy az érzéki ösztönrel való együttműködéséből előálljon az erkölcsiség. A két ösztön nem ellentétes egymással s nincs közöttük kiengesztelhetetlen antagonizmus, hanem korlátolja, kiegészíti egymást a kettő s ez által produkálja az erkölcsiséget és az embernek, mint érzéki, eszes lénynek belső, szabad egységét.¹⁹



Schiller filozófiai elmélkedésében Kant bölcseleti felfogása tükröződik vissza. Schiller gondolkodása a Kant filozófiájának hatása alatt szerveződik és szelleme ezen filozófia hatása alatt jut a maga öntudatára. Kant hatása mellett Fichte hatása is tagadhatatlan: mihelyt Fichte rendszere megjelenik a szellemi élet küzdőterén, Schiller azonnal örömmel fogadja ennek termékenyítő erejét. Ez a hatás azonban csak módosító és az alapfelfogást kifejlesztő szereppel bír Schiller gondolkodásában, amely a fejlődésnek ugyanazt az útját járta meg, mint a köznagsbergi bölcsé: előbb a Shaftesbury érzelmi moráljának, majd Leibniz—Wolff perfectio-tanának volt híve és a boldogság elvét hirdette-vallotta; később azután éppen Kant etikájának befolyására, a kötelességnek önmagáért való teljesítését követelte és az idealizmus felfogásának volt propagálója. Előbb a dogmatizmus tanaihoz ragaszkodott feltűnő merevséggel, majd a kritizmus álláspontjában találta meg azt az alapot, amelyre helyezkedve lelkének tartalma adekvát kifejezést találhat. A kritizmus hatása alatt a szabadság fogalma kerül gondolkodásának középpontjába s a természet-szabadság ellenpárja meghatározó lesz egész filozófiájára. A szabadság fogalmán alapuló autonómia jellemzi a személyiséget, amelyben kifejezésre jut mindaz, ami értékes, és egységbe foglalódik a szellemnek minden tevékenysége. Az észnek törvénye előtt kell meghajolnunk, hogyha cselekedetünk az erkölcsi jellegre igényt tart, mert az ész törvényében jut kifejezésre mindaz, ami az emberre nézve feltétlen értékkel és beccsel bír. Az ész, az érték és a szabadság, — e három egybefonódó fogalom Schiller erkölcsstanában a költői nyelv világosságával nyer kifejezést s egyszersmind félreérthetetlen módon nyilvánítja ki a költő személyiségének legbensőbb lényegét, azt a lényegét, amely a Kant lelkének legbenső lényegével oly közeli rokon. Az ész és az érzékiség, a szabadság és a természet, a forma-ösztön és a természet-ösztön, — ezek az ellenpárok, Kant filozófiájában gyökerezve, együttesen határozzák meg a Schiller erkölcsstanát, amely végül esztétikai akkordokba csendül, a nélkül azonban, hogy esztétikai érdek vezetné erkölcsstanát vagy éppen az esztétika nyújtana alapot etikája számára. Az említett ellenpárok között nem ellentétet kell támasztanunk, amint ezt az aszkétikus őskeresztyénség vagy a misztikus pietizmus követelte, hanem Kant szellemének megfelelőleg harmóniát kell létesítenünk közöttük, hogy az anyag rátaláljon az őt értékessé tevő formára és a forma kellőleg alakítsa a reá váró anyagot. A harmóniának ez a sürgetése nem jelent Kant tanával való ellenkezést, sőt egyenesen a Kant tana szellemének felel meg, mert hiszen az ő erkölcsstanában is az apriori forma nem megsemmisíti, hanem kialakítja és kialakítván, értékessé teszi az érzékiség szolgáltatta anyagot. Az észnek szabadsága az ösztönök és az ész összhangjának forrása. E szabadság jut kifejezésre az ember méltóságában, vagy ha úgy tetszik, ez a méltóság teszi nyilvánvalóvá az ember szabadságát: ahol e méltóság jelentkezik, ott van a szabadság, és ahol e szabadság megvan, ott jelentkezik

¹⁷ Jodl: *Geschichte der Ethik der neueren Philosophie*. II. kötet (1889.) 50. s köv. l.

¹⁸ *Über ästh. Erziehung*, i.h. 42. l.

¹⁹ U.o. 75. s köv. lapokon.

az emberi méltóság. Schiller tanában is az ész a forrása minden értéknek, minden jóságnak, szépségnek és igazságnak, mert ez az ész tesz szabaddá, de egyszersmind elkötelezettekké is: szabaddá, hogy az ideáloknak *szolgálhassunk*, és elkötelezettekké, hogy az ideáloknak *szolgáljunk*. Schiller tulajdonképpen Kant egész transzcendentálizmusának és etikájának első igazi megértője, magyarázója, aki az ismerésnek tárgyában az észnek alkotásait látja és a tudatos észben minden értékesnek forrását szemléli. Schiller tanában Kant transzcendentálizmusa a maga végső következményeivel együtt világosan jelentkezik és nyer méltó kifejezést.

17. §. Jacobi erkölcstana

Kant erkölcstanának első igazi megértője és magyarázója Schiller. Kant transzcendentálizmusának és erkölcstanának első igazi bírálója s ellenfele *Jacobi*, a pempelforti bölcsele. Jacobi Kant transzcendentális racionalizmusával szemben a metafizikai irracionálisnak követője és az észnek helyébe az érzést s hitet ülteti. Ez az irracionálisma már határozottan nyilatkozik meg azokban az irataiban, amelyeket Lessing spinozismusa ügyében intézett *Mendelssohn* ellen.²⁰ Ezekben az iratokban tulajdonképpen Spinoza metafizikájának magyarázata képezi a vitának tárgyát; de Jacobi, a Spinoza metafizikájával, amelyet ateizmusnak bélyegez, a maga teisztikus metafizikáját állítván szembe, egészen természetesen sodródik bele egyes ismeretani kérdések tárgyalásába és főleg az érzés, a hit, az ész viszonyát törekszik tisztázni. Ezen fejtegetések szerint, amelyek igen töredékesek és minden rendszerességet nélkülözök, az életnek és minden értéknek tulajdonképpen forrása a hit. „Mi mindnyájan hitben születünk és hitben kell maradnunk — úgymond Jacobi — amint mindnyájan a társadalomban születünk és a társadalomban kell maradnunk.”²¹ Az ember ugyanis bizonyosság után csak úgy törekedhetik, ha a bizonyosság már előre ismeretes előtte; és ez a bizonyosság csak olyan valami által lesz ismeretessé, amit mi már egész bizonyossággal ismerünk. Ez a valami vezet el bennünket a közvetlen bizonyosságra, amely bizonyosságnak nincs szüksége bizonyítékokra, hanem ellenkezőleg kizár minden bizonyítást. Ez a valami pedig, amely nem az észnek okoskodásaiból ered, a *hit*; a hitből nyer erőt az ész is, amely által tudjuk, hogy van testünk és hogy rajtunk kívül vannak más testek és más gondolkodó lények is. Észrevévéen magunkat észreveszünk másokat is, s megfordítva, mert a Te nélkül az Én lehetetlen. — Erre a hitre egyenesen kényszerít minden embert a természetnek kijelentése, s egyszersmind kényszerít mindenkit arra is, hogy hit által örök igazságokat elfogadjunk. Azaz: *minden emberi ismeretnek és tevékenységnek eleme a hit*. Ahol ez a hit hiányzik, ott az egyesnek dolyfe kerekedik felül, elpusztul az erény, burjánzik a bűn, megromlik az értelem. Ezért az emberi értelem élete és fénye nem önmagában van és az akarat nem ezen értelem által fejlődik ki. Ellenkezőleg, az embernek értelme az akarat által fejlődik ki, amely akarat az örök tiszta fénynek egy szikrája és a mindenhatóságnak ereje. Aki a fény mellett jár, az világosságról világosságra halad s megtudja eredetét, tisztába jön rendeltetésével.²²

A hitnek ez a fogalma természetesen merőben különbözik a konfesszionális és teológikus értelemben vett hittől s amint maga Jacobi kifejti, egyenesen a *Hume* értelmében vett *belief*-hez kapcsolódik.²³ Ez a hit tulajdonképpen érzés, amely a rajtunk kívül levő világnak, sőt önmagunknak a létezéséről is közvetlenül bizonyossá tesz és ezáltal olyan bizonyosságot teremt, amely azután minden ismeretnek és minden igazságnak forrása. A hitről való ez a tan alapja és forrása Jacobi irracionálisma, amely minden megszorítás és fenntartás nélkül érvényesül egész filozófiájában.²⁴ Ez az irracionálisma sem tagadja, hogy

²⁰ Ezeknek az iratoknak újabban két kiadása jelent meg. Az egyiket Fr. *Mauthner* adta közzé 1912-ben a *Bibliothek der Philosophie* II. köteteként, *Jacobi's Spinoza-Büchlein* nebst *Replik und Duplik c.* alatt. Kissé dilettáns jellegű. A másik kiadás 1916-ban jelent meg a Kantgesellschaft *Neudrucke seltener philosophischen Werke* 6. kötete gyanánt, a H. *Scholz* szakszerű és tudós gondozása mellett. A mi idézeteink is e műre vonatkoznak, amelynek címe: „*Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*”.

²¹ I.m. 168. l.

²² V.ö. i.m. 168., 169., 180., 193., 197. és következő lapjain foglaltakkal.

²³ V.ö. *Jacobi* összes művei II. k. 127. s köv. l.'

²⁴ Mi itt ezt a tant tüzetesen nem tárgyaljuk. Az érdeklődőt utaljuk a következő művekhez: H. M. *Calybäus*: *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel*. 2. Aufl. (1839.) 48. s köv. lap. — H. *Fichte*: *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie* (1829.) 181. s köv. lapokon. — A. *Schmid*: Fr. H. *Jacobi*. Heidelberg. (1908.) —

az értelem szolgáltatja ismeretünknek formáját; de másfelől ismeretünknek anyagáról is többet tud, mint amennyit Kant tanított nekünk a *Kritik der reinen Vernunft*-ban. Ezt az anyagot az *érzékek* szolgáltatják nekünk. Hogyan, mimódon? — e kérdés még Jacobi előtt is titok. De különben nem is fontos e kérdés a filozófia és az ismeret szempontjából; fontos csak az, hogy az *érzékek* szolgáltatta anyagról teljes és közvetlen bizonyosságunk van az érzés, a hit által. Ez a bizonyosság tehát merőben közvetlen s mint ilyen, megelőzi az észnek és értelemnek minden tevékenykedését. Ez a közvetlen bizonyosságot adó érzés az emberi kedélynek mélységes kincse és elrejtett gazdagsága, amely érték dolgában felette áll az értelem mindennemű megnyilatkozásának. Ez az érzés *van* s tehát el kell fogadnunk úgy, amint adva van; elemezni, analizálni, részekre taglalni nem lehet, de nem is szükség. Az, ami mellett ez az érzés tanúskodik és amivel ez az érzés megegyezik, igaz; ami ennek az érzésnek ellene mond, az eo ipso igaz sem lehet. Minden olyan filozófia, amely ezen az érzésen alapuló és ebből az érzésből fakadó hittel ellenkezik, nem igazi filozófia, mely önmagában hordja a tévedés csíráit.

Jacobi összes műveihez írott bevezetésében — megjelent a műnek második kötetében — filozófiai nézeteit mintegy összegezve, különbséget tesz az *értelem* és *ész* között is. Az *ész* és *tudat*, mind a kettő az észrevételnek orgánuma; az *ész* is szem, amely azonban nem az *érzéki* dolgokról értesít, hanem az *érzékeletti* eszmékről. Az *értelem* ellenben csak az *érzéki* körében marad s ha rajta kívül egy magasabb, felsőbb rendű tehetségünk nem lenne, akkor az *ész* csak egy „költő költemény” s az *érzékeletti* dolgokról való beszéd csupán üres fecsegés lenne.²⁵ Ami tehát a szem az *érzéki* dolgokra nézve, ugyanaz az *ész* az *érzékeletti*ekre. Az *ész* a *közvetlen megvilágosodás* szerve, nem ismerő-tehetség, hanem egy *nyugvó szemlélet*, amely pusztá léte által tesz bizonyosságot önmagáról. Az *értelem* ellenben reflektál, bölcselekszik s következtet; érveit csak másodkézből, az *érzéki* vagy az *érzékeletti* szemléletből nyervén. Az értelmet és akaratot ez a *nyugvó* és *szemlélő* *ész* világítja meg. — Világos dolog, hogy ez az *ész*, amelyről Jacobi idézett művében elmélkedik, tulajdonképpen nem egyéb, mint az az *érzés*, amelyről „*Idealismus und Realismus*” c. tanulmányában²⁶ beszél és amelyet röviden az előző sorokban igyekeztünk jellemezni. Itt az *észnek* kanti terminusa alá egészen új jelentést, az *érzésnek* jelentését csúsztatja Jacobi anélkül, hogy ezáltal az *ész* fogalma pontosabbá vagy az *érzésé* elfogadhatóbbá válna. Amott — az idealizmusról és a realizmusról szóló értekezésben — az *érzés* az egyedüli és mindenekfelett álló úr, emitt már el is nyeli az *ézt*, amely ettől fogva csak névleg létezik.

Ez a metafizikai irracionizmus, amely, amint már fennebb mondtuk, merő ellentéte a Kant transzcendentális racionalizmusának és éppen ennek a racionalizmusnak hatása alatt, mint ennek ellenhatása fejlődött ki s öltött határozott, habár nem rendszeres alakot, — ez a metafizikai irracionizmus a teóriának területéről átlépve a praxis mezejére, természetszerűleg érezteti a maga uralmát ott is. Amint láttuk, az *ész* az *érzékeletti* ragadja meg szemlélés által. Ez a szemlélés — és itt ismét a hitnek szerepe lép előtérbe — az Istenre irányul, aminek következménye az, hogy ezen szemlélés nyomán az emberben tiszta szív támad és új szellem; míg az emberen *kívül* elő áll a *jó* és a *szép*. A szabad önszemlélet által lesz az ember Istennek képmása; mert általa szabadul ki az *érzéki* köréből, felemelkedvén az *érzékeletti*ek birodalmába. Ez az önszemlélet az ember szellemi tevékenységének legmagasabb foka s általában véve a legmagasabb és legfenségesebb valami az emberben; ez a legmagasabb és legfenségesebb pedig egyenesen utal a rajtunk és felettünk álló legmagasabb és legfenségesebb lényre, Istenre. A szabadság érzése utal a legfőbb szabadságra és gondviselésre; s az ember, ezen legfőbb szabadság és gondviselésbe való hite által lesz még bizonyosabb a saját szabadságában.²⁷

Az *ész* tehát valóban és valósággal nem egyéb, mint az önmagában vett igaz, jó és szép felvételének tehetsége — azzal a teljes bizonyossággal, hogy ezek a felvételek objektív érvényességgel bírnak.²⁸ Jacobinak ez a tétele azonban csak látszólag egyezik a kritikai transzcendentális felfogásával, mert az ő jelentésével felruházott *ész* szemlélet és megragadás segítségével, a hit és érzés útján értesít minket közvetlenül erről az igazról, jóról és szépről, ámde éppen a bizonyossá vett objektív érvényességnek

Varga Béla: Jacobi Henrik Frigyes c. alatt (Athenaeum 1911. évi folyamaiban) egy igen használható és nagy szorgalomról tanúskodó tanulmány jelent meg nálunk is Jacobiról. E tanulmány a filozófusnak minden rendszert nélkülöző fejtegetéseit egy rendszeres vizsgálat keretében mutatja, be. — R. Kroner i.m. I. k. 303. s köv. I.

²⁵ V.ö. *Gesammelte Werke* II. köt. 9. I.

²⁶ *Gesammelte Werke* II. köt. 127. s köv. lapokon.

²⁷ V.ö. *Gesammelte Werke* II. köt. 45. I.

²⁸ U.o. II. köt. 11. I.

megállapítása az igazán filozófiai munka, amely csak az ész segítségével hajtható végre. A filozófia nem elégedhetik meg azzal, hogy az igaz, a szép és a jó objektív érvényét előfeltételezi, amint ezt Jacobi óhajtja, hanem törekednie kell ezen objektív érvénynek szigorú és pontos bizonyítására. Ez a bizonyítás tehát — bármint is perhorreszkálja azt Jacobi — filozófiai szükségszerűség, amelynek híján minden bölcselet csak hiú ábrándozás és álmodó föllengzés.

Az észről, illetve az ész-szemlélésről szóló tan érvényesül az *etika terén* is. A szellem *érzi*, hogy valamit bizonyosan tud; arról pedig, amiről érezzük, hogy bizonyosan tudjuk, állítjuk azt is, hogy *hisszük*. Az erényben és a szabadságban, a szellemben és Istenben csak *hinni* lehet, — úgymond Jacobi.²⁹ Mi a jó? — erre a kérdésre, amely minden etikának alapkérdése tulajdonképpen, nem az értelem és nem a Kant jelentése szerint vett ész ad nekünk feleletet, hanem ez az érzés-szemlélet-ész, amely közvetlen bizonyossággal, minden logikai művelet közbejötté nélkül értesíti az embert arról, hogy mi a jó, és mi a rossz. A jó megvalósulásának éppenúgy, mint a szép és az igaz létezésének sine qua non-ja a helyes értelemben vett szabadság. A szabadság pedig — úgymond Jacobi — az embernek az a tehetsége, amely által ő saját *maga*, amely által ő önmagában egyedül tevékeny, amely által önmagán kívül hatólag is cselekszik, működik és teremt.³⁰ Az ember csak annyiban szabad, amennyiben nem pusztán természet, hanem szellem és intelligencia; mint ilyen szellem, egyúttal szabad is, s tulajdonít magának intellektuális, valamint erkölcsi karaktert. Az ember tehát annyiban nevezi magát szabadnak, amennyiben lényének egy részével nem tartozik a természethez, hanem a természet felé emelkedik, a maga erejével hatalmába keríti annak mechanizmusát és ezáltal a maga szolgáivá teszi. Ahol van az ész, ott van a szabadság; e kettő egymástól el nem választható. A valódi csoda és titok pedig éppen az, hogy miként egyesül egymással a természetnek szükségszerűsége és az észnek szabadsága egy és ugyanazon lényben. Ez egy megfoghatatlan tény, amelyet csak az képes megérteni, aki képes megérteni a teremtést; és aki a teremtést megérti, az megérti Istent és e tényt is. Ez a tény el nem tagadható, mert igazi becsülés, igazi csodálat, igazi szeretet és hála csak ott lehetséges, ahol a szabadság és természet egy lényben találkozik. Egy gépet vagy automatát nem képes sem becsülni sem szeretni, sem iránta hálával lenni senki, de még igazán csodálni sem.

Ezt a szabadságot éppen oly kevéssé lehet ismerni és tudni, mint amilyen kevéssé ismerjük és tudjuk azt, hogy mi az önmagában való jó.³¹ Az önmagában vett jót sem ismerjük, hanem csak *sejtelmünk* — Ahndung — van róla. Aki azonban szabadsággal bír, az bír egyszersmind ezzel a sejtéssel is, amely oly élvezetet okoz neki, mint amilyent a világ soha sem adhat. A moralitás, melyben ez a megsejtett jó jut kifejezésre, az isteninek kialakulása az embernek életében és nem egy hideg, üres maximának tevékenysége. A szellemnek teljessége nemzi ezt a moralitást és az ész foglalja azt egy törvénynek keretei közé. Ebből a törvényből azonban az erkölcsiséget megismerni nem lehet. Soha senki sem juthat nemesebb elhatározásra, ha előbb már nem működött benne a szabadság és egy magasabb ösztön. Az igazság, a szépség és az erény által az isteninek, az örökkévalónak birodalmába lépünk, míg nélkülük az alacsonynak, a tűnőnek és a közönségesnek birodalmában maradunk.³²

A jó azonban nem hasznáért értékes, hanem önmagában van becse. Az igazságosság, a mértékletesség, az állhatatosság, az önuralom, hűség, őszinteség, tevékenység, nemeslélek, egytől-egyig, a három főerénynek: a bölcsességnek, jóságnak és akaraterőnek ágacskaí, amelyek a főerényekkel együtt alkotják azt, amit erényes jellemnek szoktunk nevezni. Ez a jellem nem valamely célra vezető eszköz, hanem önmagában becses és önmagáért kívánatos. Nem függ semmitől, sem a kötelesség fogalmától, sem a boldogság vágyától. S az istenek sem azért neveztetnek jónak, mert boldogok, hanem boldogok azért, mert jók. Az erény nem hasznáért becses, sem azért, mert jutalmat nyer, legyen ez bár isteni. Az erény nem a *legfőbb* jó, hanem csak egyszerűen a jó.³³ Összehasonlítás útján ezt a páratlan értéket megismerni soha sem fogjuk; önkéntesen kell azt elismernünk, azaz, a tudatomban találok azt a tényt, hogy mindenekelőtt az *erényt*, vagy mindenekelőtt a boldogságot, — pusztán a *kellemes léte* — kívánom és akarom. Hiába való tehát minden fontolgtatás és bölcselkedés, mert ezeknek útján a jónak fogalmára eljutni képesek soha sem

²⁹ *Gesammelte Werke* II. köt. 60. l.

³⁰ *Gesammelte Werke* II. köt. 315. s köv. lapok. „Über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freiheit u. Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft”.

³¹ V.ö. *Jacobi levelét Fichtehez*. *Gesammelte Werke* III. köt. 37. lap.

³² *Über das Unternehmen des Kriticismus*. *Gesammelte Werke* III. köt. 192. s köv. lapokon.

³³ V.ö. *Von den göttlichen Dinben u. ihrer Offenbarang*, *Gesammelte Werke* III. köt. 318. s köv. lapokon.

leszünk. A megfontolás nem azt mondja meg nekünk, hogy mi a *jó*, hanem csak azt, hogy mi a *jobb*. A pozitívumot, azt, ami *jó*, csak az ösztön mutatja meg nekem. Ezért Jacobi nem egyszer egyenesen „morális érzékről” és „morális érzésről” beszél, amelyben az örökkévalóságnak sejtése nyilatkozik meg.³⁴



Jacobi erkölcsstana, amely műveiből csak igen hézagosan állítható össze, az emócionálizmusnak kitűnő példája. A Jacobi egész gondolkozását átható és tanának minden részletét meghatározó érzés, vagy későbbi terminológiája szerint, észszemlélet, amelynek nyomán a lélekben a hit keletkezik, ez az észszemlélet a Kant terminológiájához simul ugyan formailag, de jelentése szerint a transzcendentálizmus ész-fogalmának egyenes és szigorú ellentéte. Ami Kantnál az észszerű hitnek tárgya és a praktikus észnek követelménye, az itt közvetlen bizonyossággá és minden közvetett, filozófiai igazságnak kútforrásává lesz. Jacobi onnan indul ki, ahová Kant sok törődés és hatalmas elmemunka után végre megérkezett, hogy azután odaérkezék meg, ahonnan Kant kiindult. A Kant filozófiájának következetesebb, szinte ad absurdum vitt ellenhatása el sem képzelhető, mint a Jacobi misztikus érzés-bölcsölete, amely a kritikai racionalizmussal szemben, az emocionális irracionalizmust hirdeti. Kant transzcendentális módszerének helyére Jacobinál a nyugodt intuíció lép, amely nem okoskodik, nem következtet, hanem kategorikusan megállapít és minden kétséget kizárólag tud. Ezen intuíció által ragadjuk meg a jót és cselekedjünk akarataink által azt, ami jó. Erkölcsi szabály, erkölcsi törvény, erkölcsi kötelesség, — mind későbbi eredetűek, amelyeket az értelem állapít meg az intuíció közvetlen bizonyosságára építve okoskodását. Sőt a kötelesség egyenesen idegen hatalmasság az erkölcsiség területén — úgymond Jacobi. Az erkölcsiség és a jó, melyet eként az intuíció hoz tudomásunkra, teljes mértékben független a kötelességnek fogalmától, mert ennek a fogalomnak alapja vagy a *feltétlenül tiszteletreméltónak* az érzése, vagy egyáltalában nem tartozik a tulajdonképpeni erkölcsinek területére.³⁵ Az ész törvényének parancsolatával, az érzésnek közvetlen indítása, a kötelességgel a felsőbb ösztön áll szembe s eként szinte jelentését veszti a transzcendentálizmus erkölcsstanának minden fogalma. De hogyan is lehessen fogalomról szó ott, ahol az érzés túláradó heve nem reábeszél és tanít, hanem gyújt és magával ragad. Jól jellemzi Jacobi egész szellemét *Maier*: „Die Immanenzstimmung selbst ist sein Lebenselement: es ist zuletzt die Immanenz Gottes im Gefühl, die, dem Menschen als Offenbarung erscheinend, seinem Empfinden, Schauen und Glauben die Geltungsgewissheit gibt.”³⁶

A Kant etikájával való ez a szoros ellentét azonban nem zárja ki azt, hogy Jacobi a dolog lényegét tekintve Kanttal egyet ne értsen. Az erkölcsiség forrása és mérője más és más, de maga az erkölcsiség ugyanaz. Kant tana a szabadságról Jacobinál igen sok részletében egyszerűen ismétlődik s az emberi lény kettősségéről szóló tan itt is, ott is minden szabadságnak alapja; ez a szabadság pedig feltétele a jónak, sőt Jacobinál, az igaznak és szépnek is. A jó önértékűsége Jacobira nézve éppen úgy magától értetik, mint Kantnál és a boldogságtan, eudaimonizmus Jacobinál is a legszigorúbb visszautasításnak tárgya. Jacobi is az idealizmusnak híve s mint ilyen Kant szellemében gyökerezik, csak hogy ennek az idealizmusnak forrása nem az ész, hanem az érzés és a hit.

Igazságtalanok volnánk azonban Jacobival szemben, hogyha nem mutatnánk reá tanának egy még ma sem kellőleg méltányolt érdemére. Kant fellépése után igen fenyegetővé vált az a veszedelem, hogy a sekélyesebb szellemek működése nyomán ismét a vulgáris racionalizmus kel új életre, amely nem bir érzéssel semmi iránt, ami szent és nemes. Azt a vulgáris racionalizmust értjük, amelyik az érzésnek jogait nemcsak megnyirbálta, hanem azokat minden megértés híján egyenesen és nem csekély dőlyffel megsemmisítette. Jacobi a maga tanításával arra hívta fel a figyelmet, hogy ott van az emberi szellemnek mélyén a csodás gazdagságú és felfedezésre váró kincses bánya: az érzés, amely minden értelmi működést megelőzve, intuitív bizonyossággal mutat reá azokra az értékekre, amelyeknek megvalósításán az emberiség évezredek óta fáradozik. Az érzés intuíciója vagy az észszemlélet, a szónak Jacobi szerinti értelmében, ott van minden szellemi tevékenységnek legmélyebb alapjainál, ámde önmagában véve sem ismeretet, sem tudást nem ad. Az intuíció csak reámutat arra, hogy mi az igazi érték, mi az igaz, mi a szép, mi a jó; de hogy ez az igaz miért bir általános, objektív érvénnyel, ez a jó és szép miért követeli általános

³⁴ *Gesammelte Werke* IV. köt. 137—8. lapjain.

³⁵ *Gesammelte Werke* III. köt. 319. I.

³⁶ *H. Meier: Die Anfänge der Philosophie des deutschen Idealismus.* — Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften. — Öffentliche Sitzung zur Feier des Jahrestages König Friedrich II, am 23 Januar 1930. — XL. Iapon.

elismertetését? — erre a kérdésre semmiféle intuíció vagy emocionális tevékenység feleletet nem ad, pedig éppen ettől a felelet-adástól függ minden filozófiának sorsa és jövője.

A Jacobi emocionális erkölcsstana a skót erkölcsfilozófia talajába bocsátja a maga gyökereit, de az erkölcsiségnek, az erkölcsi jónak, az erkölcsi kötelességnek és törvénynek objektív érvényességét megmagyarázni nem képes, mert a közvetlen élmény nem magyaráz, hanem ő maga is magyarázatra vár. Az emóció és érzés lehet forrása egy kivételes hősi morálnak, amelynek példaadásán nemzedékek okulnak, de a morálnak megmagyarázására és filozófiai megértésére mégis csak az ész és értelem képes egyedül. A transzcendentálizmus nem teremt erkölcsstanokat, de megérteni törekszik az erkölcsiséget, hogy megértvén azt öntudatosá tegye és öntudatosá lévén az emberiséget nevelje. Ez a transzcendentálizmus értette meg valójában Jacobival is azt, hogy mi az erkölcsiség és ez a transzcendentálizmus tette világossá Jacobi előtt is azt, ami Kant fellépése előtt még homályban volt, hogy t.i. csak az az igazán jó cselekedet, amelynek értéke önmagában van, amely nemcsak eszközi-voltáért és hasznáért, hanem önmagáért becsültetik. A transzcendentálizmusnak köszönheti Jacobi a szabadság fogalmának helyes ismeretét is; és a transzcendentálizmus tanította meg őt arra, hogy ész és szabadság egymáshoz tartozó fogalmak, amelyek karöltve járnak: hol van az ész, ott van a szabadság, és fordítva.

Ez a transzcendentálizmus lett szülője a német idealizmus nagy rendszereinek, a *Fichte*, *Schelling* és *Hegel* etikájának, amelyeknek tárgyalása lesz a következő, második fejezetnek feladata.

MÁSODIK FEJEZET

A német idealizmus nagy rendszerezői: a Fichte, Schelling és Hegel etikája

Általános jellemzés

Kant etikájának hatása legközvetlenebbül Schiller és Jacobi tanában érvényesült. Schiller mihelyt mélyebben hatolt Kant *Kritik der reinen Vernunftj*ának fejtegetéseibe, azonnal felismerte a transzcendentális módszer nagy jelentőségét és a maga gondolkozásának, bölcséleti nézeteinek szervezését ennek a módszernek segítségével hajtotta végre. Schiller teljesen megértette a kritikai transzcendentálizmus lényegét, felfogta jelentőségét és méltányolta céljait, de e módszernek segítségével nem építette tovább magának a transzcendentálizmusnak épületét. A transzcendentálizmus etikai felfogása uralkodik egész gondolkozása felett s mikor az etikumot az esztétikummal koronázza, a jó és a szép önértékének belső összefüggésére mutat rá. Schiller a transzcendentálizmust megértette és a maga módja szerint magyarázta, — ez az ő tulajdonképpeni érdeme a filozófia történetében.

Schillerrel szemben Jacobi áll, kit éppen misztikus elragadtatásai idegenítettek el Goethetől, korábban egyik legbelsőbb barátjától. Jacobi a Kant transzcendentálizmusának jelentőségét alig sejtette, lényegét fel nem ismerte; ő Kantban csak a rideg racionalistát látta és cáfolta. Azt a szerepet, amelyet Kant a filozófiában az észnek juttatott, túlságosnak találván, elhagyja a tapasztalatnak termékeny talaját, és az észnek okoskodásával, bölcséletével az érzésnek, az ész-szemléletnek, a hitnek közvetlen és minden kétséget kizáró alap-bizonyosságát helyezi szembe. Kant tanát, tartalmi szempontból tekintve, nem veti el teljesen, hanem egyes rész-igazságait magáévá teszi — a szabadság-tant, a jó önértékiségének tanát, az ember természetének kettősségéről szóló tant — természetesen ezeket az elfogadott rész-igazságokat is a maga emocionálizmusának tükrében szemlélvén és magyarázván. Ezeket a rész-igazságokat összekötő logikai fonal azonban elvész szemei elől és a transzcendentálizmusnak félreértésével Kantnak vélt racionalizmusát — támadja szüntelen. Amikor azonban a következtető és okoskodó ész, az érzés közvetlenségét hangsúlyozza, ilyen indokolatlan megvetésben részesíti, éppen az érzésnek ezen hangsúlyozásával felhívja a figyelmet az emberi szellemnek egyik páratlan elemére, t.i. az érzésre. Ebben azután az ő érdeme ki is merült, mert az érzés érvényének területét, az érzés természetének alapvonásait megállapítani még csak kísérletet sem tesz, holott a valóban filozófiai munka csak e ponton kezdődik.

Ha tehát Schiller és Jacobinak Kanthoz való viszonyát röviden megállapítani akarjuk, ezt kell mondanunk: Schiller megértette Kant kritikai transzcendentálisizmusát, de azt részleteiben tovább nem fejtette; Jacobi nem értette meg Kantnak transzcendentális kriticismusát, de Kant vélt racionalizmusának ellenhatásaként, az érzésnek az ember szellemiségében és erkölcsi életében való nagy fontosságára mutatott rá.

Egészen más a helyzet, hogy ha a német idealizmus nagy rendszerezőinek, Fichtenek, Hegelnek és Schellingnek erkölcsbölcsletét vizsgáljuk, mert egészen más a viszony is e nagy rendszerezők és Kant filozófiája között általában.

E nagy rendszerek magyarázatának tárgyát tulajdonképpen Kant tana egyik leghomályosabb és legtöbbet vitatott, mai nap is vitatott fogalmának a *Ding an sich*-nek megértése képezi.³⁷ A *Ding an sich*-nek fogalma már Jacobi gondolkozását is foglalkoztatta, aki az ismeretben a valóságnak ismeretét látva, e kanti fogalmat a maga gondolkozásából merőben kikapcsolta. Ezzel szemben Fichte, Hegel és Schelling nem zárják ki és tekintik feleslegesnek a *Ding an sich*-et, hanem elmékedésük célja éppen az, hogy megmagyarázzák ezt a fogalmat, amelyet Kant megmagyarázatlanul, egy megfejtendő *x-ül* hagyott utódaira. Tanukban a *Ding an sich* fogalma nem kiküszöböltek, hanem feloldódik az ész rendszerében, amelynek körén belül ez a talányos szfinksz is megoldásra talál. Elmékedésük célját e fogalom magyarázata képezvén, egészen érthető, hogy tanuk hova-tovább metafizikai jellegűvé válik, elvesztvén transzcendentális és ismeretelméleti karakterét annyira, hogy köztük a legnagyobb metafizikus Hegel egyenesen az ismeretlenség és abszurditását hirdeti. Így lassankint a kriticismus kiindulási pontjaira egy nagy igényű és végtelenül gazdag metafizikának ragyogó épülete emelkedik föl, hogy azután — bár nem túlságos mértékben — ez a metafizika a rendszer erkölcsstani részében is éreztesse a maga átalakító hatását. Ez a metafizika azonban merőben különböző a Kant előtt divatos ontológikus metafizikától, melynek középpontjában a szubstancia áll a maga attribútumaival. A német idealizmus által kialakított metafizika szorosan kapcsolódik a Leibniz monasz-tanához, amelyben a monaszokat az örökkön tartó képalkotó tevékenység jellemzi; csak hogy a német idealizmus metafizikájában a monas helyére a világ lényegét képező és a világot kialakító ész vagy *szellem* lép, melynek organikus rendszerré való kialakulásában az *eszmék* mutatják meg a célra vezető utat. Bátran mondhatjuk, hogy a Kant alapján építő Fichte, Schelling, Hegel rendszereiben az eszme, amelynek értéktani vagy teleologikus jelleme kétségtelen, egyenesen konstitutív szereppel bír, és nem pusztán regulatív ereje van, amint ezt Kant tanította. Az eszmének ez a középponti jelentősége — akár a *Fichte*, akár a *Schelling*, akár a *Hegel* bölcseletét tekintjük — egyfelől a természet felé mutat, amikor az ismeretnek egyetemes érvényét kutatva a *Kritik der reinen Vernunft* fejtegetései a *Kritik der Urtheilskraft* teleologikus vizsgálataiban tetőződnek; másfelől azonban az eszmék középponti jelentősége a *történet* felé is mutat, amikor már Fichte az ész önkifejlesztési folyamatának alapelveit akarja megállapítani, majd *Schelling* és kiváltképpen *Hegel* a szellem történetének különböző fázisát s azáltal a szellem kialakulását akarja megérteni. A szellem nemcsak a természetben fejti ki magát, hanem kifejti magát a történetben is, — ez a tétel a német idealizmus nagy rendszereinek közös jellemzője, — habár a német idealizmus belső alkatán akkor sem ejtünk csorbát, ha a tételt megfordítjuk: a szellem nemcsak a történetben fejti ki magát, hanem kifejti magát a természetben is.

E nagy rendszerek első építője Fichte, egyenesen kapcsolódik Kanthoz, hogy azután Hegel rajta keresztül szemlélje és vizsgálja Kantot és indításokat adjon Schelling részére. E három gondolkodó Kantnak örökségét a maga személyiségének formáiba öntve adta kézről-kézre s mindenik előző az utána következő számára szolgáltatott új kiindulási pontot. Innen van, hogy e három filozófus együttvéve nem érthető meg Kant tanának ismerete nélkül, és egyenként tekintve nem érthető meg egyik a másik nélkül. Ez az összefüggés kissé lazul és tágítható, hogyha nem teoretikus, hanem praktikus filozófiájukat vizsgáljuk s főleg akkor, ha erkölcsstánukat vesszük szemügyre, amelyben mindhárom filozófus szorosabban kapcsolódik Kanthoz, mint egyik a másikához. Az etikai tendencia kétségkívül igen különböző erővel érvényesül az egyes rendszerekben: leghatározottabban, sőt az egész rendszerre nézve meghatározólag és jellegzőleg a Fichte tanában, ahol a praktikus tudománytan fejtegetései szolgáltatnak alapot, tulajdonképpen az egész rendszer számára és lesznek döntő fontosságúak Fichte szellemének kifejlésére; így legkevésbé talán Schellingnél, akinek tanát természetfilozófiai tendenciák vezetik és határozzák meg. Mindhárom közös jellemzője az ész végtelen erejébe vetett hit, amely különösen Hegelt olyan nyers egyoldalúságra vezette, mint Jacobi az érzés hatalmába vetett páratlan bizalma. Az ész ezen végtelen erejébe vetett hitből következik az, hogy a német idealizmusnak mindhárom nagy alakja, a körülvevő világnak, a történetileg megadott hatalmaknak gyakran szuverén megvetésével, a maga rendszerét és a maga életét, a maga tanát

³⁷ Erre nézve v.ö. különösen *Windelband*nak mesteri magyarázatát és fejtegetéseit. — *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* c. művének (6. kiadás. 1912. Tübingen, J. C. B. Mohr) 481. s köv. lapjai.

és a maga személyiségét kizárólag *belülről* építette föl, a maga belsejének forrásaiból táplálta. Ez az ész végtelen erejébe vetett hit megnyilatkozott nem csupán a teoretikus, hanem a praktikus filozófiának területén is, ahol Fichte és Schelling a szabad Énnek, Hegel az objektív szellemnek uralmát hirdette a magán-, és a közéletben, az egyén és a nemzet életében egyaránt. Mindenik magából igyekezik megérteni a világot és az észnek, a szellemnek értékét kutatja, keresi s végül meg is találja az erkölcsi világban, amelynek értéke teljesen különbözik mindattól, ami élv és haszon, mert becse nem rajta kívül lévő viszonyoktól függ, hanem önmagában van. A szabad, az öntudatos, az önértékű szellem nyilatkozik meg, illetve ennek a szellemnek kell megnyilatkoznia az erkölcsiségben is, — Kantnak ez a mély meggyőződése hatja át a Fichte, a Hegel és a Schelling rendszereit egyaránt. Náluk is, miként Kantnál a szabadságnak fogalma áll az erkölcsi életnek, sőt általában a szellem életének középpontjában, hogy a maga fényével hasson át mindent, ami szellemi és szellemből való! Az embernek szabaddá kell lennie = az embernek a szellemet kell realizálnia = az embernek jónak kell lennie, — ez az egyenletben kifejezett tétel a szellem nagy idealistáinak közös meggyőződése, amelyet a teoretikus alapozás természete szerint fejez ki mindegyik más és más formában, de a lényegnek szilárd megtartásával. Másfelől azonban kétségtelen az is, hogy az etikai gondolat túlságosan vegyül metafizikai, természetfilozófiai elemekkel Schellingnél, míg a maga kanti tisztaságában jelentkezik Fichte rendszerében, amely fölött általában véve a kategorikus imperativus és a tudat korlátlan hatalmának fogalma uralkodik. Fichte egyenesen a *Kritik der praktischen Vernunft* megállapodásaiból indul ki és alkotja meg azt a világot, amelyben a kötelesség teljesítése a leglényege mindennek; Schelling a *Kritik der Urtheilskraft*-ot választja gondolkodásának alapjául és az intuíció segítségével szerkeszti egybe a természetnek végtelen organizmusát; Hegel a lét és gondolkodás metafizikai gondolatát olvasta ki a *Kritik der reinen Vernunft*-ból és a dialektika módszerével fejleszti ki a szellemet a vallás, a filozófia, az erkölcsiség és a művészet fokozatain át. A Kant dedukciója itt már uralkodó lesz a létezésnek minden területén, amíg Hegel végül az egész létet a gondolkodásból vezeti le. Az erkölcsi élet a maga komoly realitásával és felelősségével meghatározza Fichtenek elméleti filozófiáját, de higgadt megfontolást kényszerít még Hegelre is, aki az erkölcsiségnek kanti felfogását a görög erkölcsiség felfogásával kapcsolja egybe.

A három nagy filozófus között Kant etikájának hatása nemcsak legelhatározóbb, hanem egyszersmind legközvetlenebb Fichtére volt, akit a *Kritik der praktischen Vernunft* fejtegetései életének sorsdöntő kríziséből vezettek a biztos talajra és tettek a szó legnemesebb értelmében vett filozófussá és akinek tana már legteljesebb mértékben érezte hatását úgy a Hegel, mint a Schelling rendszerére. Hegel és Schelling, különösen éppen az erkölcsfilozófia részleteit tekintve, a Kant filozófiáját a Fichte tanán keresztül szemlélték és a transzcendentálizmus gondolata már Fichte által a maga színeire bontva jelentkezett előttük. Fichte még szilárd gyökerekkel tapad a Kant ismeretának talajába, hogy onnan szívjon táplálékot etikája részére; Hegel és Schelling ellenben a Fichte által vert metafizikai csapáson haladnak előre, hogy náluk minden metafizika legyen, ami Kantnál még ismeretelmélet volt.

Ezen általános jellemzés és bevezetés után elsősorban a Fichte erkölcsstanával foglalkozunk és kutatjuk azokat a hatásokat, amelyeket Kant etikája gyakorolt az ő erkölcsbölcsletének kialakulására. Természetes dolog, hogy Fichte erkölcsstanának egyes részleteit csak annyiban fogjuk tüzetesebben tárgyalni, amennyiben az illető részleten Kantnak hatása félreismerhetetlen.

18. §. Fichte etikája

Fichte a maga tettekre buzduló és energiában, ellenállást nem ismerő akaratban oly gazdag természetével valóban *erkölcsi* személyiség volt, akit már kora ifjúságában a determinizmusnak és indeterminizmusnak, a szabadságnak és kényszerűségnek sokat hánytorgatott kérdése érdekelt. A nehéz kérdést a fiatal bölcselő, az etiko-teológia tanának értelmében döntötte el és mélységesen meg volt győződve arról, hogy az emberi akarat a maga megnyilvánulásaiban szigorúan determinálva van. Ez a meggyőződés azonban csak addig tartotta fogva lelkét, amíg személyisége a maga lényegének tudatára ébredve, rettenetes gondolatnak találta azt, hogy ne legyen a szellem életének egyetlen területe sem, amelyen a maga lényegét *szabadon* s csak önmaga által korlátolva kifejthesse. A szabadság eszméje oly hatalmas erővel ragadja meg gondolkodását és a szabadság — kényszerűség dilemmája oly ellenállhatlan

hatalommal hajtja elméjét a kérdés tisztázására, hogy Kant tanának és ismeretelméletének megismerése Fichte szellemi életének legnagyobb eseménye, egy valóságos megváltó tény volt.³⁸

Fichtet is, miként Kantot, etikai és vallásos érdekek hajtotta a filozófiához s a teoretikus filozófia rendszerét, tulajdonképpen a praktikus filozófiának kedvéért dolgozza ki, és pedig akként, hogy a teoretikus filozófiában, az erkölcsstani szempont egyenesen az egész alapfelfogásra nézve döntő és elhatározó szereppel bír.³⁹ A szabadság problémájának megoldása az a nagy kérdés, amelynek szolgálatában áll Fichtenek egész tana. Az embernek, amely cselekvésre, tevékenységre, szüntelen munkára van teremtve, szüksége van egy olyan világra, amelyben lényegét szabadon kifejtheti, rendeltetésének itt ezen a földön eleget tehet. Ez a világ azonban a természetnek világa nem lehet, mert a természet világában a vaskényszerűség járma alatt nyög minden; és nekünk mégis szükségünk van egy olyan világra, amelyben ez a vaskényszerűség ismeretlen fogalom, egy olyan világra, amelyben az ember szabadsága az úr. Hol találhatjuk meg ezt a világot? — miként valósítható meg ez a világ? — mi a lényege ennek a világnak? — íme, ezekre a kérdésekre keres feleletet Fichte filozófiája. És Fichte e kérdésekre keresvén feleletet Kant tanának lényegébe hatol, hogy e lényeg megragadása által teremtsen azután szilárd alapot a maga tana számára. Innen van, hogy Fichte tanában tulajdonképpen Kantnak a kötelességről és a kategorikus imperativusról szóló felfogása nyer egészen adekvát és merőben kanti magyarázatot. Fichte rendszerének alaptételében „szabad s értékes csak az a világ, amelyet a szabad és értékes Én alkot meg magának” — Kant erkölcsstanának leglényege nyer kifejezést sokkal határozottabban, mint magánál Kantnál. És ez az alaptétel nyer kifejeződést nemcsak a praktikus, hanem egyszersmind a teoretikus filozófiában is, úgy, hogy a Fichte Tudománytana egyszersmind Szabadság-tan is, és megfordítva, a Szabadság-tan egyúttal Tudománytan is. A teoretikus és praktikus érdekek a Fichte rendszerében elválaszthatatlanul fonódik egymásba: a szabadság és tudás határa egybeesik; ameddig terjed az Én tudása, addig terjed szabadsága is s a szabadságnak fokát a tudás tevékenységének foka határozza meg.

Fichte Kant ismeretelméletét a maga alap gondolataiban minden fenntartás nélkül, sőt lelkesedéssel teszi magáévá s a maga törekvésének tulajdonképpen célja nem egyéb, mint egyetlenegy elvre visszavezetni a kritikai idealizmusnak minden tanát, a teoretikus és praktikus filozófiát egyaránt.⁴⁰ És ebben a törekvésében az a kanti gondolat, a transzcendentálizmusnak az az alap gondolata vezet, amely szerint az ész csak azt képes megismerni, amit ő maga alkot, vagyis, az ész önmagát képes csupán megismerni.

A szellem — úgy mond Fichte — önmagából, belülről meríti a törvényeket, amíg az, ami nem-szellem, kívülről nyeri azokat s éppen ezért semmit sem tud produkálni, amit ne parancsolnának és meg ne mutatnának neki. „Der Geistvolle handelt nach der Regel, als ob es keine wäre, und es ist ihm auch wirklich keine, diese ist für ihn Natur” — olvassuk egyik értekezésében.⁴¹ A szellem maga nem is egyéb, mint tevékenység és pedig tiszta, merő tevékenység. Aki a szellem cselekedeteit megértette, csak az értette meg a szellemet, mert semmi belőle meg nem érthető, hanem csak tevékenysége. A tevékeny szellem hoz létre mindent és saját magának törvénye, de a szellem egyszersmind önmagának tárgya is. Benne az alany és a tárgy megvannak s tehát a szellem, amikor, mint alany, a tárgyat megismeri, saját magát ismeri meg. A szellem önmagának törvénye, önmagának tárgya s mikor megismer, önmagát ismeri meg.

Az ész, vagy az Én, vagy az intelligencia — nevezzük bárhogy is, — az az egyetlen pont, amelyben az objektívum és a szubjektívum egybeesik s amelyből tehát úgy teoretikus, mint praktikus ismeretünknek minden része levezethető. Az objektívum és a szubjektívum pedig az eszes, az intelligens Énben kétféle módon egyesülhet egymással: vagy úgy, hogy a szubjektívum igazodik az objektívum szerint, amikor azt mondjuk: *én ismerem*; vagy akként, hogy az objektívum igazodik a szubjektívum, a lét, a tudat szerint, és

³⁸ V.ö. Emil Fuchs: Vom Werden dreier Denker. — Fichte — Schelling — Schleiermacher. — 1904. (Tüb. u. Leipzig I. C. B. Mohr) 5. s. köv. lapjain, hol Fichte gondolkodásának fejlődése világosan rajzoltatik. — Fichte tanának összefoglalását adja M. Wundt: *Fichte* c. művében (1923.) és H. Heimsoeth: *Fichte* c. munkájában (1923) — Wundt művének rövid ismertetését adta e sorok írója a Prot. Szemle 1928. évf. 344. s. köv. l.

³⁹ Ezt a tényt újabban Kroner juttatja erőteljes kifejezésre már fennebb idézett művében: „... die Transcendentalphilosophie ist das nur Philosophie gewordene sittliche Bewusstsein selbst”, olvassuk itt a 368—9. lapon. Fichtenél a tiszta praktikus ész az egész rendszer élére kerül s ez által az észnek Kantnál még ingadozó praktikus jellege tökéletes kifejezésre talál.

⁴⁰ V.ö. *Windelband*: Die Geschichte der neueren Philosophie. II. kötet (3. kiadás. 1904.) 203. s. köv. lapjain közölt fejtegetésekkel. — Kroner i.m. Fichtere vonatkozó világos fejtegetései és N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus* I. rész, (1923.) c. munkájának idevágó magyarázatai is figyelemreméltók.

⁴¹ *Über Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie.* (Kiadta S. Berger. Leipzig. Meiner. 1924.) 7. l.

ebben az esetben *én cselekedem*. Hogy az első esetben miként áll elő az összhang az objektívum és a szubjektívum között, azt vizsgálja a *teorétikus filozófia*; a harmónia előállítását a második esetben, kutatja a *praktikus filozófia*.

Ha már most figyelembe vesszük, hogy az Én maga csupa tevékenység s minden tevékenység *célok* szerint igazodik, és célokat valósít meg, akkor egészen világos lesz előttünk, hogy a praktikus észnek primátusa, amelyet Kant is hirdetett és követelt, a leghatározottabb és legközvetlenebb módon valósul meg a Fichte rendszerében. Az ész itt mindennek elve, a filozófia az észnek rendszere és ez a rendszer célok szerint szerveződik, akár teorétikus, akár praktikus szempontból tekintjük is az Ént. A praktikus tendencia tehát megelőzi, irányítja a teorétikus tevékenységet is, hogy ezen irányítás mellett valósuljon meg az ész, az intelligencia szabad, autonóm és önértékű világa.⁴² A praktikus észnek elsőse és primátusa ennél határozottabb és világosabb már nem is lehet, és Kantnak gondolata pregnánsabb módon, egy egész nagy rendszernek keretében, kifejezésre nem juthat. Az Én tevékenységének egyetlen cél szab irányt t.i. sajátmagának, mint általános, objektív intelligenciának megvalósulása. Ez az Én, amely természetesen toto genere különbözik úgy a pszichológiai, mint az individuális Éntől s tulajdonképpen nem egyéb, mint egy hiperindividuális Én, — ez az Én, önmagát tűzvén ki maga elé célul, minden tevékenységét e célnak megvalósítására szenteli, hogy ez által a tökéletességnek minél magasabb fokára emelkedjék. Az eszes Én önmagát *megismeri* és önmagát *kialakítja* a nem-eszes Ént állítván önmagának korlátjául. Vagy Fichte tanának egy másik aspektusát tekintve: az Én és a Nem-Én felett álló abszolút Én léte éppen az ő tevékenysége, amely által az abszolút Én önmagát alakítja ki és valósítja meg. Hogy ezután ez az abszolút Én merőben formális, csak egy „transzcendentális eszme”, amely csupán a filozófus reflexiójában létezik, — ez semmit sem változtat azon a tényen, hogy *Fichte* tanában a praktikus ész primátusa képezi az egész rendszer alapját. Ezen alapvető praktikus, kialakító észtevékenység nélkül nem jöhetne létre magának az észnek eszmék és célok szerint organizálandó nagy rendszere sem.

Amikor már most Fichte az észnek ezt a célok szerint organizált nagy rendszerét megérteni akarja, az *öntudatnak* közvetlen tényéből indul ki, abból a tényből, amelynek fontosságát már Kant is minden félreértést kizárólag juttatott kifejezésre a *Kritik der reinen Vernunft* fejtegetéseiben. A tudatnak tényét pedig egészen egyszerűen ez a tétel fejezi ki: „Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich”, — azaz az Én a Nem-Én által meghatározottnak állítja magát. Ebből a tételből vezethető le minden ismeret s tehát ez a tétel juttatja kifejezésre minden ismeretnek őstényét, a tudatot, melynek története tulajdonképpen az ész rendszerének és kifejtésének története.

A tudat azonban — úgymond Fichte — nem csupán az ismeretnek ősténye, hanem tulajdonképpen minden változásnak is alapja, mert végső elemzésben minden változásnak utolsó alapja *én magam* vagyok. Én vagyok ennek meg annak a változásnak oka, ezt jelenti: az, mi erről a változásról *tud*, egyszersmind a tevékeny, a ható is. Vagy más szavakkal kifejezve: a tudat alanya és a tevékenységnek elve egy és ugyanaz.⁴³ A tudásnak puszta formájában egyáltalában van az én magamnak tudata, de egyszersmind önmagamnak, mint tevékenynek is tudata. Tovább menve már most, hogy önmagammat, mint tevékenyt állítom, ezt jelenti: megkülönböztetek magamban egy tudót, és egy reális erőt, amely mint ilyen nem *tud*, hanem *van*; én azonban a tudót és a létező reális erőt egynek látom. A tudás és a lét a tudaton kívül és a tudattól függetlenül nincsenek egymástól elkülönítve, hanem csak a tudatban különíttetnek el, mert ez az elkülönítés minden tudat lehetőségének feltétele. Nincs lét, csak a tudatnak közvetítésével. Az az egy pedig, amely elkülönítetik s amely a tudatnak alapját képezi, abszolút valami = X s mint nem elkülönített, mint egyszerű, a tudatnak tudomására nem juthat.⁴⁴

Itt tehát közvetlen megegyezés van a szubjektum és az objektum között: én tudok magamról, az által, hogy vagyok, és én vagyok, az által, hogy tudok magamról. A szubjektum éppen az által, hogy elválasztatik az objektumtól, egyszersmind az objektumtól függő is lesz és materiális meghatározottságának alapja az objektívumban van, A szubjektívum ezek szerint nem szabad és nem meghatározó; később azonban a

⁴² Ezt a tényt tömör kifejezésre juttatja *Rickert* már idézett *Kant*-könyvében: „Jedes theoretische Urteil, das auf Wahrheit Anspruch erhebt, setzt also den praktischen Willen zur Wahrheit als letzten Grund der Gewissheit voraus. Ein sittliches Wollen im weitesten Sinn, ein Wollen, das ein Sollen anerkennt, ist die Basis nicht nur für den sittlich wollenden, sondern auch für den theoretisch denkenden Menschen”. I.m. 207. l. — Különben az u.n. badeni iskolának (megalapítója *Windelband*, legkiválóbb szisztematikusa *Rickert*) Fichte tanával való szoros kapcsolata nyilvánvaló úgy az ismeretelmélet, mint az értékatan területén.

⁴³ V.ö. *Das System der Sittenlehre* (1798.) 4. §. — A *Medicus*-féle kiadás II. köt. 397. l.

⁴⁴ U.o. 5. §. — I.h, 398—399. lapokon.

tudatnak folyamában szabad és meghatározó lesz, amikor az Én tevékenysége többé nem pusztán teoretikus, hanem kiható és praktikus. A tudás, a teoretikus tevékenység és a cselekvés, a praktikus tevékenység egyformán az egyszerű, a meg nem osztott Énnek a tevékenysége. Az objektívum, az soha sem tevékeny; a tevékenység, a maga formája és nem anyaga, meghatározottsága szerint, csak a szubjektívumnak tulajdonítható. Az Én tevékenysége mindig az objektívumra irányul s tehát csak akként állítható — setzen, — hogy ha a szubjektívumból indul ki és így határozza meg az objektívumot. Azaz, röviden kifejezve: az Én tevékenysége más nem lehet, mint egy puszta fogalomnak kauzalitása az objektívumra, amely fogalom ismét nem határozható meg egy objektum által, hanem abszolúte, önmagában és önmaga által van meghatározva. *Ily módon tehát egy lét — Sein, ered a fogalomból, ami által az egész praktikus filozófiának elvét sikerült megtalálnunk.* Az abszolút tevékenység, az egyetlen engem közvetlenül megillető prédikátum s ez az abszolút tevékenység, amely egy fogalom által való kauzalitásban jut kifejezésre, nevezetük szabadságnak; a szabadság ekként fogva fel nem egyéb, mint az öntevékenységnek érzéki képe, ez az öntevékenység pedig az által keletkezik, hogy mi magunk, mint intelligencia, kötöttünk a tárgy által, aminek következtében előáll az intelligencia és a tárgynak ellentéte.⁴⁵

Az én tevékenységem mindezek után csak azon feltétel mellett lehetséges, hogy ha én előfeltételezek egy általam állított fogalmat, amely szerint tevékenységemnek igazodnia kell s amely tehát mindig célfogalom, és amely az én tevékenységemet úgy *formaliter* megokolja, mint *materialiter* meghatározza.

Ez a célfogalom, amint már láttuk, nem szorul ismét arra, hogy egy objektívum által meghatározassék, hanem abszolúte, önmaga által van meghatározva. Ha a célfogalom nem bírna abszolút karakterrel — akkor én sem lehetnék abszolúte tevékeny, hanem tevékenységem egy léttől függene, és ezen lét által közvetítettnek. Szóval; *a puszta fogalomnak van abszolút függetlensége és önállósága, és ennek a függetlenségnek és önállóságnak az u.n. kategórikus imperativusban a „kategórikus” felel meg.* Van pedig ez a függetlenség és önállóság a szubjektívumnak az objektívumra való kauzalitása által; éppen úgy, amiként egy abszolút és önmaga által tételezett lét van — t.i. a materiális anyagé, — az objektívumnak a szubjektívumra való kauzalitása által. Ekként a szubjektívumnak az objektívumra és az objektívumnak a szubjektívumra való kauzalitása által Fichte az ész egész világának mindakét végét összekötötte egymással⁴⁶ s megszüntetni vélte úgy a szabadság és szükségszerűség, mint a forma és tartalom, a teoretikus és praktikus ész közt lévő különbséget.

A szabadság fogalma megállapítva és levezetve lévén, az a további kérdés merül fel, miként lehetséges, hogy egy fogalomból objektívum következik és ered? Csakis úgy hogy maga a fogalom objektívumként tűnik fel előttem. De a célfogalom, objektíve tekintve, *akarásnak* (Wollen) neveztetik; az akarat a *Fichte* tanának álláspontjáról nem egyéb, mint a fogalomnak és az abszolút önmeghatározásról, mint tényről, való fogalmunknak szintézise és következésként az akaratnak képe a tételezett, állított célfogalom. A bennem lévő szellemiséget, ha közvetlenül, mint egy tevékenységnek elvét szemlélem, akarattá lesz. Az akarat fogalma vezet most tovább Fichte deduktív eljárásának megértésében. Az akarat közbejötté nélkül u.i. az Énen kívül fekvő létezőre történendő minden hatás lehetetlen és elgondolhatatlan. Az akarat a test és az Én között mintegy közvetítő szerepel, amint azt az alábbiakból lehet világosan megérteni.

Amint fennebb láttuk, nekem hatnom kell a materiális anyagra. Ámde ez a hatás nem történhet másként, csak valami olyan által, ami maga is anyag. Ha tehát magam hatónak gondolom, szükségképpen kell anyagnak is gondolnom; s amennyiben anyagnak gondolom és pillantom magam, nevezem magamat *materiális testnek*. Én, mint a testi világban való hatékonyságnak elve, egy tagolt, artikulált test vagyok; és testemnek képe nem egyéb, mint önmagamnak, mint a testi világban lévő oknak képe s tehát közvetve nem egyéb, mint az én abszolút tevékenységemnek egy bizonyos képe.

Ez a test az én akaratomnak eszköze s tehát az akaratot a testtől jól meg kell különböztetni. De ez a megkülönböztetés nem egyéb, mint a szubjektívumnak és objektívumnak még egyszeri megkülönböztetése vagy még pontosabban, ezen eredeti elkülönítésnek egy különös képe. Az akarat itt a szubjektívum, a test pedig az objektívum. Vagy más szavakkal: a gondolkodás és az akarat úgy aránylanak egymáshoz, mint a szubjektívum és az objektívum. Ha a szabad tevékenységet úgy tekintem, mint szubjektív tevékenységet, akkor gondolkodásról van szó, ha ellenben objektív tevékenységül szemlélem azt, előáll az akarat. Ha pedig a test az én akaratomnak, mint objektívumnak, eszköze, akkor ebben a viszonylatban az akarat lesz szubjektívummá s a test, mint puszta eszköz, objektívummá.

⁴⁵ V.ö. *Sittenlehre* 6—7. §. — I.h. 401—403. I.

⁴⁶ V.ö. *Sittenlehre* (1798.) 7. §. — I.h. 403—404. I.

A dolog nem könnyen érthető és így áll: bennem egy szubjektívum objektívummá, a célfogalom az akaratomnak egy elhatározásává, és ez testemnek egy bizonyos módosulásává változik át. Mindezeknek a változásoknak során én úgy jelenek meg magam előtt, mint elváltozott. Elváltozott még testem is, mert hiszen éppen általa jutok összeköttetésbe a külső világgal. Sőt változott maga ez a külső világ is az én akaratom által. — Ez az én tevékenységem következtében változó dolog, vagy a természetnek *meghatározottsága* (Beschaffenheit) teljesen ugyanaz, mint a mi a változatlan és a pusztá anyagi éppenúgy, miként a fogalomnak kauzalitása, két oldalról tekintve, úgy jelentkezik, mint akarát és test. A változó a természet, szubjektíve tekintve, és velem a tevékenységgel összeköttetésben; a változatlan ugyanaz a természet, csakhogy merőben objektíve tekintve.

Mindezeknek a fejtegetéseknek eredménye ekként foglalható egybe. Az egyetlen abszolútum, amelyen minden tudat és minden lét alapul, a tiszta tevékenység, és pedig minden egyéni-empirikus tudatot megelőző öntudatnak tiszta tevékenysége, amelyben feloldódik s amelyre visszavezetendő mind az az ellentét, amely Kantnál a teoritikus és praktikus ész, a szabadság és szükségszerűség, a forma és anyag között mutatkozik. A minden egyéni tudatot megelőző öntudat tevékenysége indítja meg Fichtenél az ész egész rendszerének kialakulását. Ez a tevékenység pedig úgy jelenik meg a tudatnak törvénye alapján, mint *valami rajtam kívül fekvőre irányuló tevékenység*.⁴⁷

Az Ént lényegesen az jellemzi tehát, hogy öntevékenységre hajlik magáért az öntevékenyséért. Ezen öntevékenység által ő magát valósítja meg s ebben a megvalósításban áll tulajdonképpen az erkölcsi cselekedet. Az Énnel önmegvalósítása magáért ezen önmegvalósításért minden erkölcsiségnek végső elve. Az Én szabad, azaz, nem meghatározottatik, hanem ő maga határozza meg önmagát s ez az önmeghatározás a *gondolkodás* által történik. Az Én önmeghatározása az Én szabadsága és az Én szabadsága az erkölcsiségnek alapvető elve: autonómia nélkül nincs moralitás. Az Én határozza meg önmagát, — ez a következmény azt jelenti, hogy az Én mint meghatározó már létezik azelőtt, mielőtt meghatározása végbemenne, azaz: „Das Freie ist als Intelligenz mit dem Begriffe seines reellen Seins vor dem reellen Sein vorher, und in dem ersteren liegt der Grund des Zweiten”.⁴⁸ A létnek fogalma megelőzi magát a létet s a lét maga a létnek fogalmától függ. Szabad tehát csak az intelligencia lehet és szabaddá csak az által lesz, hogy szabadnak fogja fel magát. Vagy más szavakkal: az ész csak azon feltétel alatt lehet teoritikus, ha már előbb praktikus volt. A „kell” tehát megelőzi a „van”-t, az idea a tény, a praktikus magatartás a teoritikust.



A továbbiakban már most arra a kérdésre kell feleletet adni, hogy az Én előtt, amely csupa tevékenység, miként lesz az ő abszolút öntevékenységre vonatkozó tendenciája tudatos? E kérdésre adandó felelet nélkül nem leszünk képesek *Fichte* etikai felfogásának lelkébe pillantani, mert nem fogjuk megérteni azt, hogy az egyéni tudatot megelőző nem-tudatos tevékenység miként hat az akaratra és készíti azt az erkölcsi törvény szerint való cselekvésre. Itt kapcsolódik *Fichte* rendszerébe az *ösztönről* szóló nevezetes tan. Az Én tendenciája a végtelenségbe tör — mondja *Fichte* — és szükségképpen úgy jelentkezik, mint *ösztön*, *Trieb*.⁴⁹ E tendenciának u.i. szükségszerűnek kell lennie, mert hiszen az intelligenciának lényegéhez tartozik, de mint pusztá tendencia nem egyéb, mint *ösztön*, mely hajtja és *ösztönzi* az intelligens-Ént, önmagának megvalósítására, ő maga azonban nem tudatos és nem bír teleológiai jelleggel. Az *ösztön* az intelligenciát merőben közvetlenül határozza meg, nem kívülről jön, hanem egy bennmaradó belső erő, amely nem is hat kifelé. Az *ösztön* természeti elv. Ámde az intelligenciának meghatározója csak gondolat lehet. Azaz: az *ösztön*nek megnyilvánulásából szükségképpen következik egy gondolat, amely éppen mert az *ösztön* következtében jött létre, az *ösztön*nek jellegét megtartja. Ez a jelleg pedig egy követelménynek, egy posztulátumnak jellegével bír. A meghatározó gondolatnak tartalmát *Fichte* röviden így írja le: mi kényszerítve vagyunk arra a gondolatra, hogy fogalmak által tudattal és pedig az abszolút öntevékenység fogalma által kell meghatároznunk magunkat: és ez a gondolat éppen a mi abszolút öntevékenységre való eredeti tendenciánknak keresett tudata. Azt kell hát mondanunk, hogy *Fichte* tana szerint az *ösztön* tulajdonképpen a legbecsesebb valami, amit nekünk a természet nyújthat s mint ilyen végső alapja minden tevékenységnek és mozgásnak. Végső elemzésben maga a szellem is az *ösztön* talajába nyúlik alá. Az erkölcsi törvénynek is tapasztalati alapja az *ösztön*ben és pedig az ember önállóságra törekvő és hajtó

⁴⁷ *Sittenlehre* (1798.) 8—9. §. — I.h. 404. s köv. lapokon.

⁴⁸ *Sittenlehre* (1798.) Erstes Hauptstück § 2. — I.h. 429. s köv. lapokon.

⁴⁹ U.o. 3. §. — I.h. 434. s köv. lapokon.

ösztönében keresendő. Az abszolút öntevékenység gondolata által meghatározott ösztön szüli a szabad és igazi erkölcsi cselekvést. Az ösztön vak, nem-tudatos természeti elv, de becsessé válik az ember egész tevékenysége szempontjából, mihelyt az intelligencia által határoztatik meg, azaz, ha *törvény* parancsszavának enged. Az ösztön adja az erkölcsiség anyagát; az erkölcsi törvény nyújtja az erkölcsiség formáját. Az ösztön és erkölcsi törvény két különböző dolog, de erkölcsiség egyikük nélkül sem lehetséges. Az ösztön és az erkölcsiség; ellenkezésének köszönhető a *törvény*, amely azt parancsolja meg, hogy mit *kell* cselekednünk, ha azt akarjuk, hogy cselekedetünk által az ész valósuljon meg. Ha nem lenne ellenkezés az ösztön és az abszolút öntevékenység között, úgy nem jöhetne létre a *kell* és nem beszélhetnénk törvényről sem.

Azt a gondolatot, amely az intelligenciát meghatározza, *törvénynek*, *kategorikus imperativusnak*, s azt a módot, amellyel abban valamit gondolunk, a léttel ellentétben *kell*nek, Sollen-nek neveztük. Fichte a maga dedukciójának kapcsán e két fogalomnak is magyarázatát nyújtja. A szabadság semmiféle törvény alatt sem áll, mert meghatározottságának alapja önmagában van. Ámde másfelől ez a szabadság, miután mindenféle lehetséges módon meghatározható, gondolható egy szilárd szabály alatt is, amelynek fogalmát természetesen csak a szabad intelligencia határozhatja meg. Így azután az Én igen különböző szabályokat állíthat fel magára nézve és követheti azokat teljesen szabadon. Feltehetjük azt, hogy egy bizonyos szabály egyenesen kényszeríti az intelligenciát, hogy éppen általa határozza meg magát; s ez a felvétel annyival inkább indokolt, mert az intelligencia gondolkozása, a maga aktusát tekintve szabad ugyan, de módját tekintve meghatározott törvények alatt áll.

Ily módon az intelligencia a maga törvénye által meghatározza, hogy valamely cselekvés illő-e, vagy nem-illő — és megállapítja, hogy ennek a cselekedetnek *kell* lennie, amannak ellenben nem *kell* lennie. Ez a *kell* abszolút, kategorikus *kell*; és ama szabály semmiféle kivételt nem tűrő, egyetemesen érvényes törvény, mert hiszen érvénye semmiféle feltételnek alája vetve nincs. Ez a törvényadás, amely által az intelligencia önmaga ad magának törvényt, egészen találóan nevezetik *autonómiának*, *öntörvényadásnak*, amellyel a *heteronómia* állíttatik szembe. Ezen autonómia értelmében az Én maga az, aki a törvényiség viszonyába állítja magát és az ész minden tekintetben önmagának a törvénye.⁵⁰ Ily módon válik *praktikussá* az ész, amely nem egy második ész a teoretikus ész mellett, hanem a teoretikus észnek más irányú megnyilatkozása csupán. Az ész u.i. nem dolog, hanem tevékenység, és pedig tiszta tevékenység. Az ész mint öntevékenység ő maga határozza meg magát; már pedig egy tevékenységet meghatározni vagy praktikusnak lenni, ugyanazt jelenti. Az észnek praktikus dignitása az ő *abszolútsága*: rajta kívül álló dolog által való meg nem határozottsága és tökéletes meghatározottsága önmaga által.



Az erkölcsiség elvének dedukcióját, ezen elv realitásának és alkalmazásának dedukciója követi nyomon.⁵¹ Valamely elvnek realitása és alkalmazhatósága pedig azt jelenti, hogy a mi tudatunk világát ez az elv bizonyos tekintetben meghatározza. Amikor tehát valamely elvnek realitását dedukálni, azaz, bebizonyítani akarjuk, akkor azt kell megállapítanunk, hogy valamely tárgy ezen elv által miként határoztatik meg. Miután azonban az erkölcsiségnek elve nem arra vonatkozik, ami van, hanem arra, aminek lennie kell, azért ezen elvnek tárgya csak *eszme* lehet, csak egy puszta gondolat *mibennünk*, amelyről egyelőre még azt sem tudjuk, hogy annak rajtunk kívül megfelel-e valami. Az első kérdés tehát ez: melyik az az eszme, amelyik az erkölcsiség elveinek tárgyát képezi? — *mit* kell cselekednünk? Ez a tárgy, ez az eszme más nem lehet, mint annak az eszméje, amit tennünk kell, s ezért a végső kérdés bátran formázható ilyen populárisan: mit *kell* cselekednem?

Mindenekelőtt bizonyos, hogy miután az Én egy megadott fogalom szerint tevékeny, a tevékenység tárgyának is olyannak kell lennie, hogy az intelligencia által gondolható legyen és különösen, hogy az mint létező vagy nemlétező (létezése szerint esetleges) lehessen gondolható; ezáltal u.i. a szabad intelligencia az ő célfogalmának megállapításainál annak a tárgynak léte vagy nem-léte között választhat. Ezen elhatározás olyan szférát juttat nekünk, amelyben, minden ami kényszerű és szükségszerű, ki van zárva; míg ezzel szemben némely dolog, a maga léte szerint, esetlegesnek tűnik fel előttünk; ahogy pl. egy dolog feltétlenül *térben* létezik, de én gondolhatom egy *más* térben is. Ez az esetlegesség annak a jele, hogy én valamit szabadságom produktumának gondolhatok, vagy legalább is, szabadságom minden produktuma

⁵⁰ V.ö. i.h. 448. s köv. lapok.

⁵¹ *Sittenlehre* (1798.) Zweites Hauptstück. — I.h. 457. s köv. lapokon.

esetlegesnek gondolható. Amiből következik, hogy *a szabadság a mi világunknak teoretikus meghatározó elve*.⁵² Azaz: a szabadság olyan teoretikus gondolkozási törvényt szolgáltat nekünk, amely szükségszerűen uralkodik az intelligencia ideális tevékenysége fölött. Ha már most világunknak éppen a szabadság teoretikus törvénye által meghatározott része lenne az a szféra, ahol kötelességünk tárgya felfalálható, akkor a szabadság törvénye, mint praktikus törvény csupán azt folytatná, amit mint teoretikus törvény, az intelligencia tudata nélkül ő maga megkezdett, azzal a különbséggel, hogy ez a praktikus tevékenység egyenesen a tudatra irányul.

És Fichte dedukciója értelmében csakugyan így áll a dolog. Az erkölcsiség elve egyúttal teoretikus elv is, amely mint ilyen az erkölcsi törvénynek *anyagát*, és mint praktikus elv, a törvénynek *formáját* adja. Az eszes lény csak úgy állíthatja önmagát szabadon, hogyha egyszermind a maga világát is teoretice bizonyos módon meghatározza; ebben az értelemben a szabadság teoretikus elv. De a szabadság praktikus elv is, amely által a világnak a szabadság, mint teoretikus elv által való meghatározottsága fenntartatik és tökéletesítettik. Minden tevékenység és változás az Énnek tevékenysége és változása. Minden szabadság, legyen az teoretikus vagy praktikus jellegű, az Énnek szabadsága. Az Énnek kell szabadnak lennie és az Énnek kell magát megvalósítania akkor is, amidőn a külső világra hat cselekedetei által. Így jön létre egy egészen zárt rendszer, amely egy pontból, az Énből indul ki, és az Énhez tér vissza.

Mindebből azonban még csak azt látjuk, hogy a szabadság fogalma az erkölcsiség területén döntő fontossággal bír. De még mindig nem oldottuk meg azt a problémát, hogy miként lehet érvényes az erkölcsi törvény és miként alkalmazható? Ez a probléma pedig egyszerre világossá lesz, ha tudjuk, hogy *az erkölcsi törvény tulajdonképpen az Én létének feltétele*. Ha az Én nem hat és nem határozza meg a Nem-Ént, akkor az Én sem létezik.⁵³ A Nem-Énre való kauzalitás az Énnek lényegéhez tartozik. Nem a Nem-Én hat az Énre, hanem az Én hatolt ki és megy a Nem-Énbe. Minden, ami van, az Énből, az Én cselekvéséből indul ki, az Én az első elve minden mozgásnak, tettnek és eseménynek. Az Én tehát ok, amiről őt az érzés értesíti. Az érzés pedig az én korlátozottságomnak kifejezése; míg a kauzalitás által éppen ezen korlátok bővítésére törekedem. Ez a kauzalitás pedig az Énből kiindulva az eszközök igénybevételével és közvetítésével halad a cél felé, amelynek megvalósulása esetén tulajdonképpen ő maga valósul meg. Az Énnek kauzalitása az Én megvalósulásának feltétele. A kauzalitásnak megvalósítása azonban korlátokhoz van kötve: a cél csak eszközök által valósítható meg. Ezek a korlátok az *időben* jelentkeznek ugyan, de minden időt megelőzőknek és minden időn kívül állóknak gondolandók.

Az Én tehát korlátolva van, mihelyt okká válik s ezen korlátoltsággal szemben érvényesül az ő tevékenysége, amely objektíve tekintve, amint már fennebb láttuk, nem egyéb, mint *ösztön*. Az ösztön egy oly tevékenység amely az Énben szükségképpen ismeretté lesz és ez az ismeret egyenesen maga ez a tevékenység közvetlenül kiábrázolva. Azaz: a tevékenységgel együtt adva van ezen tevékenységnek ismerete is; és ezen ismerettel, amely formája szerint érzés, állítva van a tevékenység is. Az érzés tehát közvetít a tevékenység és ismeret között s jellegét tekintve merőben szubjektív.

Az érzés által kötve vagyok s még annyi szabadság sem marad meg számomra, mint amennyi egy képzetben van, hogy t.i. a tárgytól absztrahálhassak. Mert itt nem én *állítom* magam, hanem mint ösztönzött (objektíve) és mint érzett (szubjektíve) én állítatom. Ha már most csak a tudatosan szabad és öntevékeny szellem állíttatik Énül, akkor az ösztönnek tárgya és alanya nem tartozik az Énhez, hanem vele szembe helyeztetik. Míg ellenben a gondolkozás és cselekvés hozzám, az Énhez tartozik. Amennyiben én szabad vagyok, annyiban nem vagyok alapja ösztönömnek, nem az én szabadságomtól függ, hogy miként érzem vagy nem érzem magam: de teljesen az én szabadságomban áll, hogy miként gondolkozom és cselekszem. Az ösztön és érzés tekintetében nincs szabadság, de viszont az érzés és ösztön nem is bírnak kauzalitással a szabadságra. Én az ösztönre való tekintet nélkül határozhatom meg magamat és ha az ösztönnek megfelelőleg történt is az a meghatározás, mégis én voltam, aki meghatároztam magam és nem az ösztön. Az Én tevékenysége tehát korlátoltatik: a korlátoltnak és korlátozottságnak megnyilatkozásai bennünk az ösztön és az érzés. Van ezek szerint az ösztönöknek és érzéseknek egy eredetileg meghatározott rendszere. Az, ami a szabadságtól függetlenül van megállapítva és meghatározva: *természet*. Az ösztönöknek és érzéseknek ez a rendszere, mint természet gondolandó; és mivel ezeknek tudata mintegy reánk kényszeríti magát, és a szubstancia, amelyben ez a rendszer áll, szabadon gondol és akar, és amely szubstanciát mint önmagunkat állítunk, — ennél fogva ez a természet, mint a *mi* természetünk gondolandó.⁵⁴

⁵² I.h. 462. lap.

⁵³ I.h. 486. l.

⁵⁴ *Sittenlehre* i.h. 502. s köv. lapokon.

Én magam bizonyos tekintetben, eszem és szabadságom abszolútságának kára nélkül, *természet* vagyok; és ez az én természetem *ösztön*.⁵⁵

Természetemen kívül azonban van egy más természet is, amely az én tevékenységemnek anyagot szolgáltat; ez a két természet pedig *egyenlő*, de egymással *ellentett*. Az én ösztönöm nem származik a velem ellentett természetből, hanem énből; az ösztön nem származik kívülről és nem megy kifelé, hanem a szubstanciának egy reá irányuló belső ereje. Éppen ezért leghelyesebb fogalom, mely által az ösztönt gondolhatjuk, ez: *önmeghatározás*. Az én természetem, mint ösztön, önmagát határozza meg.

Természetem önmagát határozza meg. Ámde a természetet éppen az jellemzi, hogy ellentéte a szabadságnak, amiből következik, hogy a természet nem határozható meg, mint más, szabad lény, *egy fogalom által*. Ha tehát azt mondjuk, hogy a természet önmagát határozza meg, ez azt jelenti: ő meg van határozva, hogy lényege által határozza meg magát. Az ekként önmeghatározással bíró ösztön, mint az egész természetnek egy része, egy másik résznek létével és tevékenységével törekszik összekötni a maga létét és tevékenységét, sőt törekszik, hogy ezekkel a térben is egybefolyék. Ez az ösztön *képező-ösztönnek* — *Bildungstrieb* — nevezetik s a természet minden részének járuléka. Ezen ösztön tevékenysége folytán én is egy *organizált természeti produktum* vagyok, mert ennek az ösztönnek bennem is van kauzalitása.

A képező ösztön egyuttal *önfenntartásnak* ösztöne is, mert az organizált természeti produktum szüntelenül a maga organizálására törekszik. Az önfenntartás ösztöne minden dolognak törekvése arra, hogy az legyen és az maradjon, ami. Én is önmagamnak, mint meghatározott természeti produktumnak fenntartására törekedem. Ez az ösztön azután reflexiónak tárgya lesz, ami által előáll bennem a *sóvárgás*, — egy hiánynak érzése, amely hiányt azonban még nem ismerek. Az ösztön a természetnek s tehát nem a szabadságnak produktuma, de mihelyt tudatra jut, azonnal hatalmamba is kerül, vagyis többé nem ő hat és működik bennem, hanem *én* hatok és működöm. *És éppen ezen a ponton megy át az észlény az önállóság állapotába és e ponton van a határ szükségszerűség és szabadság között*. Az ösztönnek kielégítése az állatnál és növénynél szükségszerű; az embernél azonban ez a szükségszerűség megszűnik, mihelyt az ösztön az ő hatalmába kerül. Nem áll ugyan hatalmába az embernek, hogy ezt vagy azt az ösztönt érezze vagy ne érezze; de hatalmában áll az, hogy ezt vagy azt az ösztönt kielégítse vagy ne.⁵⁶

Az ösztönre való első reflexió nyomán támad a sóvárgás. Ha már most én a sóvárgásra reflektálok és világos tudattá teszem azt, ami homályos érzés volt, sóvárgásom tárgyat nyer és meghatároztatik. Ez a tárgya által meghatározott sóvárgás a *vágy*. A vágnak alapja ezek szerint az ösztönben és végső elemzésben, az én természetemben keresendő. A szabadság tehát már a vágnál jelentkezik, mert hiszen a sóvárgás és a vágy közé egy szabad reflexió esik.

Ha a vágy kielégítése magáért a kielégítésért történik, előáll az *élvezet*. Az ember, mint természeti produktum, élvezetre törekszik magáért az élvezetért, mert hiszen minden organizált természeti produktum önmagának a célja. Vágyának kielégítése élvezet okoz s ez az élvezet a természeti lénynek végső célja. Az ember, amennyiben vágyai kényszerének enged s az élvezetet keresi magáért az élvezetért, annyiban teljesen függ a *megadottól*, a tárgytól; mint észlény azonban reflektál is, *szükségképpen* reflektál a természeti ösztönre, ezen reflexió által Én-né lesz, megnyilatkozik benne az ész tendenciája s önmagát határozza meg, mint a tudatnak alanya. — Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy az én ösztönöm, mint természeti ösztön, és tendenciám, mint tiszta szellem, nem két egymással ellentétes ösztön, hanem ellenkezőleg, a kettő tényleg egy, de éppen azon a tényen, hogy ez az Egy kettőnek látszik, nyugszik az Én. A kettő között az elválasztó vonalat a reflexió vonja meg. Ez a reflexió teszi képessé az Ént arra, hogy elszakadjon mindattól, ami rajta kívül van, és a saját hatalmába kerüljön megint. Mert a reflektáló a magasabb és önállóbb és a reflektált vele egy s ugyanaz. A reflektált adja a reális erőt az Énnek s a reflektáló a tudatot. Ettől a pillanattól fogva semmit sem tehet az Én, hanem csak fogalmakkal és fogalmak szerint. Az olyan realitás pedig, amelynek alapja fogalom, a szabadság produktuma lévén, az Én a reflexió által szabaddá lesz, mert ő maga is a szabadság produktuma. A reflexióval egy új erő lép fel, amely *tiszta ösztönnek* nevezhető, szemben a természeti ösztönrel. Ez a tiszta ösztön, ellentétben a természeti ösztönrel, amely esetleges, az Énre nézve lényeges: alapja az Énben, *mint olyanban*, van s éppen ennél fogva minden eszes lényre nézve egyformán érvényes. Ez a tiszta ösztön akadályozza meg azt, hogy a természeti ösztön, mint hajlam, hatalmába kerítsen engem; megakadályozza pedig az által, hogy képessé tesz arra, hogy egy elhatározás által a természet fölé emelkedjem. A tiszta ösztön az élvezetért való élvezetet megveti és az emberi méltóság megvalósítását

⁵⁵ V.ö. fennebb az ösztönről mondottakkal 225. s köv. l.

⁵⁶ *Sittenlehre* i.h. 506—520. lapokon.

mozdítja elő, amely méltóság az abszolút önállóságban és önelégységben áll. Ez az ösztön nem *sóvárgás*, mint a természeti ösztön, mert nem olyan valamire vonatkozik, ami a természet kegyétől függ, hanem egy abszolút *követelés*, amely teljes erővel lép fel az Énnel szemben s nem érzésen, hanem szemléleten alapul. Követeli az öntevékenységet, amely ha megvalósul, a *lelkiismeret* békés, míg ellenkező esetben békéje és nyugalma elvész.

A két ösztönnek viszonya ezek után így állapítható meg: a természeti ösztön mindig valami anyagira vonatkozik, pusztán magáért az anyagért, és az élvezetre, pusztán magáért az élvezetért; a tiszta ösztön ellenben, vagy az *ősöztön*, a cselekvőnek abszolút függetlenségére vonatkozik, a szabadságra magáért a szabadságért.⁵⁷ Teljesen félreértené a dolgot az, aki az akarásnak forrását mindezek után is a természeti ösztönben keresné. Nem a természeti ösztön akar, hanem *én* akarok, de az anyagot tekintve, semmit sem akarhatok, csak azt, amit a természet is akarhatna, ha akarni tudna. Materialiter tehát a természeti ösztön kényszerít, de másfelől a tiszta ő-ösztön kauzalitása is fenntartandó, mert különben megsemmisül a szabadság. Ebből az ellentmondásból csak a következőleg szabadulhatunk.

A fogalom, a cselekvésnek szándéka a természettől való teljes megszabadulásra irányul; de hogy a cselekedet mégis a természeti ösztönnek megfelelő, ez nem a mi cselekedetről alkotott fogalmunknak, hanem korlátozottságunknak következménye. A mi cselekedeteink anyagának egyetlen meghatározási alapja az, hogy mi a természettől való függetlenségre törekedjünk, még akkor is, hogyha ezt a függetlenséget el nem érijük. A tiszta ösztön a teljes függetlenségre vonatkozik s a cselekvés megfelel neki, hogyha szintén arra törekszik, azaz, hogyha a *cselekedetnek folytatása által az Énnek függetlenné lennie lehet*. Mivel azonban az Én amíg Én, addig függetlenné nem lehet, ezért az észlénynek végső célja a végtelenségben van, amely el nem érhető ugyan, de amelyet megközelíteni törekednie kell.⁵⁸

A cselekedetek ilyen természetű sorozata folyamán közeledik az Én az ő függetlenségéhez. Ez a sorozat a véges észlények erkölcsi rendeltetése és meghatározottsága, amely alapra mi egészen bátran építhetünk. Ezen alapnak megfelelően az erkölcsiség elve így fogalmazható: „*Töltsd be mindenkoron rendeltetésed*”. A kérdés még csak az, hogy mi az én rendeltetésem? Nem egyéb, mint az Énnek teljes függetlensége, amely függetlenség önmagának a célja. Az Énnek szabadon kell cselekednie, követvén a tiszta ösztönt, hogy ez által szabaddá legyen. És pedig akként kell cselekednie, hogy ez a cselekedet az ő *kötelessége*, azaz, cselekednie kell az ő kötelességeinek fogalma szerint; az Ént csak annak a gondolatnak szabad meghatároznia, hogy valamely cselekedet az ő kötelessége. Ekként áll elő a kategorikus imperatívus, amely azonban már nem ösztön, hanem fogalom. Ezen fogalom által elszakad az eszes lény mindattól, ami nem ő maga; nem az anyag határozza meg őt és ő maga sem határozza meg magát valamely materiálisnak a fogalma által, hanem valamely formálisnak a fogalma, az abszolút *kell*-nek általa alkotott fogalma által határozatja meg.⁵⁹ Aki a kötelesség fogalma által van meghatározva, az az intelligenciát valósítja meg s innen van a kötelességnek az a páratlan fensége, amely mellett minden más csekély értékű és hirtelen eltűnő.

Az erkölcsiségnek ezen formájából két alapelv következik: 1. cselekedj megfontoltan és tudatosan, különösen a kötelességnek tudatával; 2. ne cselekedj soha meggyőződésed ellen. — Ez a két tétel egyetlenegybe egyesíthető: *cselekedj mindig kötelességedről való legjobb meggyőződésed szerint*, vagy: *cselekedj lelkiismereted szerint*.

Ezek a fejtegetések, amelyek magukban foglalják Fichte erkölcsstanának egész teoretikus részét, a Wissenschaftslehre módszerével bizonyították be, hogy az erkölcsi törvény a szabadságot követeli meg s miután a szabadság az észlények legvégső célja, az erkölcsi törvény tulajdonképpen az Én megvalósulásának feltétele. Az Énnek szabaddá kell lennie, hogy abszolút függetlenségre tegyen szert, és ezt a függetlenséget csak úgy vívhatja ki, ha szüntelenül lerombolja azokat a korlátokat, amelyeket a Nem-Én rak reá. Ha nincs Nem-Én, nincs erkölcsi törvény, nincs megvalósult Én. Ekként Fichte egész filozófiája a kategorikus imperatívusnak legteljesebb kialakítása és a praktikus ész diadala a teoretikus fölött.

⁵⁷ *Sittenlehre* i.h. 531—541. lapokon.

⁵⁸ *Sittenlehre* i.h. 542—543. l. — V.ö. a *Bestimmung des Menschen és Anweisung zum seligen Leben* népszerű és világos fejtegetéseivel.

⁵⁹ V.ö. erre nézve *Sittenlehre*. Zweites Hauptstück § 13. — I.h. 547. s köv. lapokon.

19. §. Fichte etikájának kanti alapjai

Aki figyelmesen tanulmányozta Fichte erkölcsstanát, lépten-nyomon kénytelen volt tanubizonyoságot tenni arról, hogy Fichte etikájának minden éltető gyökérszála a Kant erkölcsstanának talajából táplálkozik maga és táplálja egyszermind az egész, bámulatraméltó, étellel teljes és erőből duzzadó nagy rendszert. E rendszernek legmélyebb forrása Fichtenek az a meggyőződése volt, hogy a Kant bölcselete az az igazi bölcselet, amelyből az ismeretet és cselekvést egyaránt igazán és helyesen megérteni lehet. Az ember, mint szellemi és eszes lény, önállóságra, szabadságra, ezen szabadság által a természet és érzékiség fölött való uralomra van elhíva, kinek rendeltetése éppen az, hogy a benne lakozó intelligencia ereje által önálló, szabad lény legyen. Ettől a kanti gondolattól áthatva teszi Fichte az egész filozófiának alap-, és kiindulási pontjává a szabadságot és válik ez által az *etikai idealizmus* klasszikus hirdetőjévé.⁶⁰ A szabadság általában az öntudatnak, az öntudatos Énnek, az intelligenciának, a fejlett szellemnek tulajdonsága s nem csupán a praktikus észnek területén érezteti a maga varázsos hatalmát és erejét, hanem kiterjed érvénye a teoretikus észnek mezejére is, ahol a kiindulási pont és a célpont is egyszermind, az öntudatos és intelligens Énnek szabadsága. Sőt tovább kell mennünk. Ez a szabadság, amelyet Kant csak a praktikus észnek korlátain belül hangsúlyozott, minden ismeretnek és tudásnak legvégső forrása: igazi tudás és igazi ismeret csak ott van, ahol az Énnek szabadsága, mint teoretikus elv, akadályait legyőzve, minden megszakítás és fenntartás nélkül érvényesül.

Ha már most szem előtt tartjuk azt, hogy a szabadság tulajdonképpen erkölcsi fogalom, akkor egészen világosan fog állani szemeink előtt az a tény is, hogy a praktikus észnek primátusát a szellemnek minden területén élesebben és határozottabban kifejezésre juttatni, mint ahogyan kifejezésre juttatta Fichte, merő lehetetlenség. A praktikus észnek elsőségét ugyan Kant is vallotta, sőt ő vallotta ezt legelőször, de ez a primátus csak abban az értelemben veendő, hogy végső elemzés szerint az ismeret mezején is célok uralkodnak, amelyeknek egybeillesztése képezi az észnek rendszerét. Az észnek ez alrendszere azonban Kantnál nem nyilatkozik meg azzal a félre nem érthető és félre nem magyarázható hangsúllyal, mint Fichtenél, akinek tana értelmében tulajdonképpen az egész valóság nem egyéb, mint az észnek rendszere, mert az ész maga sem egyéb, mint a Kant által sokszor előrántott, de meg nem magyarázott Ding an sich. Fichte a kötelesség és a kategorikus imperativus fensége által meg- és elragadtatva, az egész szellem tevékenységének etikai jelleget ad és megfélekedve arról, hogy Kantnál a célok és eszmények csak regulatív erők, de nem konstitutív kategóriák, ezen regulatív erők alapjára építi fel a maga egész rendszerét, megléve győződve arról, hogy minden igazi filozófiának tulajdonképpeni feladata, feleletet adni erre a kérdésre: mi az embernek rendeltetése? Ekként azután az erkölcsiség lesz tulajdonképpen nemcsak az embernek, mint szellemi lénynek, hanem az egész kosmosnak is lényegévé és az erkölcsi törvény lesz a szellem megvalósulásának sine qua nonja, ami ugyan az erkölcsi törvény méltóságának illő kifejezésre juttatása, de a tényekkel és valósággal mégis csak ellenkezik. A Fichte tanának helyes értelme szerint az erkölcsi törvény lesz a törvények törvénye, minden normának normája és az erkölcsi érték lesz minden más értéknek a forrása s kútfeje. Ily módon természetesen dolog, hogy az erkölcsőség területe teljesen indokolatlanul bővíttetik ki és kebelezi be magába tulajdonképpen nemcsak a logikának, hanem az esztétikának területét is. Mindez pedig azt mutatja kétségbe nem vonható bizonyossággal, hogy Fichte törekvéseinek végső célja a praktikus ész primátusának bebizonyítása a tudat pragmatikus történetének folyamán és a tudat pragmatikus története által. Tanában az abszolút hatalommal parancsoló „kell” kerül az egész rendszer élére s a fejlődés menetében az *eszmét* illeti meg a vezető szerep. Azt mondhatnók: Fichte bölcseletében a prakticitás a teória feltétele, amely nélkül a szellem kifejlése merő lehetetlenség.

A praktikus ész ezen túlbecsülése, bármiként is ítéljük azt meg, igen világosan mutatja azt, hogy Fichtenek nemcsak erkölcsstanát, hanem egész filozófiáját a Kant etikája határozta meg, s nem csupán etikája épült a Kant erkölcsstanának alapjára, hanem ezeken az alapokon helyezkedett el egész rendszere is. Amely tény különben magától is értetődik, mihelyt megfigyeljük azt, hogy Fichte a teoretikus és praktikus ész között kontemplált kanti különböztetést terminológiailag is egészen mellőzi, *Wissenschaftslehre*-jének egyik alapigazságául állapítván meg azt, hogy az Én az az intelligencia, a szellem csak *egy* és *oszthatatlan*. Amint Kant tanának tárgyalásánál láttuk, Kant maga is határozottan egy és ugyanazon észnek két különböző irányú tevékenységéről beszél, ami azután Fichtet arra indítja, hogy ő mindjárt abból az egységes szellemből indulva ki, az egész filozófiáját is egyetlen egy alapelvből vezesse le. Az Én és a Nem-Én, az objektívum és

⁶⁰ V.ö. H. Heimsveith: *Fichte* 1923. München. — 79. s. köv.. lapján olvasható fejtegetésekkel. — Fichte tanáról és szelleméről mintaszerű képet nyújt Tankó Béla: *Fichte* c. tanulmányában. (Protestáns Szemle, 1914. évf. 141. s. köv. I.)

a szubjektívum, a tárgy és az alany ellenkezése, a kettőnek kölcsönös korlátozása azaz alap, amely mellett lehetségessé válik minden ismeret és cselekvés: ismeret, ha a Nem-Énből indul ki a tevékenység és határozza meg az Ént; erkölcsiség, ha az Énből indul meg szabadon a tevékenység és határozza meg a Nem-Ént. Az Én minden ismeretét az ő praktikus lényege határozza meg, mert az ő praktikus lényege, az öntevékenység az ő legnagyobb jellemzője. Azaz: az én ismeretemenk is végső alapja a kötelesség, úgy, hogy tulajdonképpen az erkölcsi törvény szabályozza nemcsak cselekvésemet, hanem ismerésemet is. A teória tehát a praxison alapul s a teoretikus észnek működését a praktikus ész törvénye szabja meg.

Fichte a praktikus észnek elsőségét egész filozófiájának alapelvevé teszi és a „van” útját a „kell” szerint irányítja; a Kant transzcendentális idealizmusa eként etikai idealizmussá változik s az ismeretelmélet az erkölcsiségnek szolgálatába áll. Ezáltal azonban Fichte az erkölcsstan összes alapfogalmait érvényesekké teszi a teóriának, az ismerésnek területén is: van kötelesség, van kategorikus imperativus, van abszolúte követelő és érvényes „kell”, van szabadság és lelkiismeret a teoretikus ész mezején is, mert az Én és Nem-Én kölcsönösen határozzák meg egymást, induljon ki ez a meghatározás akármelyikből is. Fichte Kantból indul ki és az ő szellemében vezet a praktikus ész primátusának tanát a maga legvégső következményéig.

A kiindulási pont megegyezése mellett azonnal reáterelődik figyelmünk a módszernek megegyezésére is; csak hogy itt is tovább megy Fichte, mint Kant, mert az észnek, az intelligenciának egységét bámulatos lángelmével előtérbe állítván, ezen egység hangsúlyozásával átalakult a módszer is. Az Énnek lényege az, hogy önmagát állítja; második lépése, hogy önmagát a Nem-Én állítása által korlátozza; végül e korlátozás fölé emelkedvén a reflexió segítségével, tiszta öntevénységgé, tiszta Énné lesz. Egészen nyilvánvaló, hogy itt a tézis, antitézis és a szintézis mozzanataival van dolgunk, azaz, történelmi néven a *dialektikai* módszerrel, amely Hegel rendszerében érvényesül a maga teljességében, de amelynek csírái ott vannak már Kantnak tanában is. Hiszen Kant rendszerének trichotomikus felosztása éppen azon a meggyőződésen alapul, hogy a teoretikus és a praktikus észnek tevékenysége között ellentét áll fenn, amely ellentétnek megszüntetése az ítélő erőnek feladata.⁶¹ A három tehetségnek egymáshoz való viszonya Fichténél az Én fejlődésének három stádiumává lesz és pedig olyan szükségszerű stádiumává, amely nélkül az Én kifejlése és megvalósulása lehetetlenség. És a dialektikai módszer elfoglalja a Kant tisztán transzcendentális módszerének helyét az erkölcsstanban is, ahol az Én tevékenységének — tétikus, antitétikus, szintétikus karakterű mozzanatai során hogyha e tevékenység a végtelenségig folytatódik, valósul meg a tiszta Én, a nemes és vegyítetlen, a szabad és önértékű intelligencia. Amíg Kantnál az észnek különböző irányú tevékenységeiről van szó, amelyek között az elméletnek eltüntetése a feladat, addig Fichténél az egy szellemnek öntevénysége megy keresztül *különböző* fokozatokon, hogy azután a fejlődésnek legtetűjén ismét *önmaga* legyen, azaz, a tiszta Én. Ezeket a különböző fokozatokat a Wissenschaftslehre állapítja meg és írja le, de teoretikus része megoldás nélkül végződik s kényszerűen utal az erkölcsstan fejtegetéseire, amelyek az Én öntevénységének valódi alapját és igazolását adják. Ezen dialektikai módszernek segítségével állapítja meg Fichte a „tudatnak történetét” és helyezi kellő megvilágításba a praktikus észnek elsőségéről szóló tant, amely elsőség rendszerének merőben teleológiai-normatív jelleget ad még ott is, ahol valójában ontológiai-konstitutív kategóriákról van szó. A szellem tevékenysége merőben praktikus, mivel ideál és célfogalom által meghatározottan fejlődik s organizálódik teleológiai rendszerré, amelyben egy abszolút érvényű és kivételt nem tűrő „kell”-nek parancsszava, útmutatása szerint történik minden.

Ha már most ezen általános jellegű megállapítások után, Fichte erkölcsstanának egyes részleteit vizsgálva, ezen részleteknek keressük kanti alapjait, a következő eredményekre jutunk.

Fichte erkölcsstanának középponti fogalma, amely körül helyezkedik el a többi fogalom mind, és amely a legszorosabb öszekötötést létesíti a teoretikus és a praktikus ész, az ismerés és cselekvés között, ez a középponti fogalom az Énnek tevékenysége, mint öncél. E fogalomnak őstét kétségkívül a Kant erkölcsstanában kell keresnünk és ott is fogjuk azt megtalálni: az öncélú és autonóm tevékenység, a kategorikus imperativus előtt meghajló cselekedet a valóban erkölcsi cselekedet, amelynek önmagán kívül célja nincs, mert megvalósulása által a legmagasabb érték, a szabad és autonóm ész valósul meg. Ez az öncélú tevékenység, amely a tiszta Énnek, mint intelligenciának jellemzője, szabad tevékenység: szabad, mert célja önmagában van, és célja önmagában van, mert szabad. Mihelyt az erkölcsi cselekvés a maga területén fekvő célnak megvalósítására tör, azonnal meg is szűnik erkölcsinek lenni, s az autonómiának helyét a heteronómia, az önérték helyét a haszonérték s az erkölcsstan helyét a boldogságtan foglalja el Kant

⁶¹ V.ö. *Windelband: Geschichte der neueren Philosophie* II. köt. 3. kiadás. (1904.) — 206. lap. — Kant dialektikájának hármas lépésére nézve v.ö. M. *Wundt* i.m. 423. l.

felfogása szerint. Hasonló a helyzet Fichte tanában is. Az Én tevékenysége csak addig értékes és erkölcsi tevékenység, amíg a tiszta ösztön által vezetett és reflektálva cselekedik az Én, mert csak ebben az esetben szabad a tevékenység. Mihelyt a szabad és tiszta ösztönnek helyét a természeti ösztön foglalja el s az Én ennek az ösztönnek uralma alá kerül, azonnal megkezdődik az anyagnak kauzalitása — Kantnál az érzékiség és természet kauzalitása, — előáll a heteronómia, amely csak haszonértéket és élvezéértéket nemz, szemben a szabadságnak, a tiszta ösztönnek kauzalitásával, amely minden önértéknek forrása és alapja.

Az Én, mint tiszta, öncélú tevékenység, nem egyéb, mint akarat, a Kant erkölcsstanának „tiszta akarata”, amelyet egyedül és kizárólag az erkölcsi törvény határoz meg, éppenúgy, mint Fichtenél az Énnek tiszta tevékenységét egyedül a morális törvény határozza meg. Ezzel a tiszta akarat áll szemben az empirice meghatározott akarat, amelynek jellege, ellentétben a tiszta akaratnak merőben apriori, formális jellegével, teljes mértékben a posteriori és materiális, és amely forrása minden érdek, haszon által vezetett eudaimonizmusnak. Ez a formális jellegű és apriori tiszta akarat Kantnál is, Fichtenél is kiindulási pont ugyan, de a maga tisztaságában másfelől csak ideál úgy Kantnál, mint Fichtenél. A cselekvő egyének feladata Kantnál az, hogy a tiszta akaratot valósítsa meg a cselekedet által; az Énnek feladata Fichtenél, hogy tiszta akarat, tiszta Énné legyen a tiszta ösztönnek segítségével. De úgy Kant, mint Fichte egészen határozottan vallják azt, hogy mihelyt a tiszta akarat és a tiszta Én a maga tökéletes, tiszta idealitásukban megvalósulnak, azonnal meg fog szűnni az erkölcsi törvény uralma és az erkölcsiség is, mert erkölcsi törvény csak ott van, ahol a tiszta akarat az empirikus akarat, a tiszta Énnel az empirikus Én, a tiszta ösztönrel a természeti ösztön áll szemben, mint amannak akadály, de egyszersmind mozgatója és motora is. A tiszta akarat és a tiszta Én tökéletes megvalósulása az erkölcsiség megszűnését jelenti. Az empirikus Én a fejlődésnek hosszú útját megjárva, sok tisztulási folyamaton esve keresztül, elérkezik végre a fejlődésnek végső, legmagasabb pontjához, a tiszta Éniséghez, amelynek megvalósulta az erkölcsi törvény megszüntével esik egybe. A fejlődés végén tehát ott áll előttünk, úgy a Kant, mint a Fichte rendszerében, a tiszta észlény, akiknek közössége egy corpus mysticumot alkot, amelyben a szabad és öntevékeny intelligencia uralkodik mindenek felett. — Mindezeknek alapján azt mondhatjuk, hogy ami a Kant tanában az apriori jellegű és formális, tiszta akarat volt, az Fichte erkölcsstanában a tiszta és abszolút Én, amely a fejlődésnek folyamán jut el a maga szabad és tökéletes megvalósításához; és ami Kantnál az észnek vagy a tiszta, formális akaratnak volt autonóm, öncélú tevékenysége, kategorikus imperativus előtt meghajló cselekedete, az Fichtenél a tiszta Énnek öncélú és szabad, tiszta tevékenysége, amely a Nem-Ént állítván oda a maga korlátját, e magaalkotta korlát legyőzése által lesz teljesen öncélúvá és szabaddá. Kantnál a tiszta észlényeknek, emitt a tiszta, abszolút *Énnek* közössége alkot egy corpus mysticumot.

Ennek a fejlődésnek folyamán Kantnál az ész és az érzékiség, Fichtenél az Én és a Nem-Én, illetve a természeti ösztön és a tiszta ösztön vív egymással harcot, hogy az ész határozza meg az érzékiséget, illetve a tiszta ösztön a természeti ösztönt, a forma az anyagot. Ez az ellenkezés Fichtenél az erkölcsiség létrejöttére éppen oly feltétlen szükségszerű, mint Kantnál, csak hogy ez a szükségszerűség Fichtenél sokkal határozottabban és világosabban domborodik ki, mint a Kant tanában, ahol olykor-olykor úgy tűnik fel a dolog, mintha az ész egyenesen az érzékiség elnyomására törne. És valóban Kantnak nem egy magyarázója Kant erkölcsstanában a hajlamok, az érzékiség, az ösztönök elnyomására való felhívást lát, ami — fennebb nyomatékosan mutattunk rá erre — kétségkívül Kant egész erkölcsi felfogásának félreértését jelenti. Ez a félreértés a Fichte tanánál teljesen ki van zárva. Ő a transzcendentáizmus szellemének legmélyére hatolva alá, egészen világosan tudja kifejezésre juttatni azt a kanti gondolatot, hogy érzékiség, illetve természeti ösztön nélkül, mely az anyagot szolgáltatja cselekedeteink részére, éppen oly kevésbé állhat meg az erkölcsi törvény és éppen olyan kevésbé létesülhet erkölcsiség, amint nem állhat meg az erkölcsi törvény és nem létesülhet erkölcsiség akkor sem, hogy ha hiányzik az ész, illetve a tiszta ösztön, amely a mi cselekedeteink részére a formát nyújtja. Amíg ezen két elem szükségszerűsége Kantnál folytonos hangsúlyozásra szorul, addig Fichtenél az egész fejlődésnek dialektikai menete igazolja ezt a szükségszerűséget: ezen két elemnek akármelyike, ha elmarad, lehetetlenné válik maga a fejlődés, mert a dialektikai menetnek egyik tényezője esik el valamelyik elemnek elmaradása által.

Ugy Kant, mint Fichte tanában a cselekedet csak akkor lesz jó és értékes cselekedet, ha az akarat teljesen alárendeli magát a törvénynek; másfelől azonban sem a Kant sem a Fichte tanában nem jöhetne cselekedet érzéki és empirikus motívumok nélkül létre. A törvény és az ösztön ellenkezése nélkül erkölcsiség lehetetlen. Ha az érzékiség „van”-ja nem jönne közbe, úgy a „kell”-nek éppen semmi értelme sem lenne; nincs Én Nem-én nélkül. Vagy más szavakkal: nincs semmi az Én-ben, ami benne van, ösztön nélkül. Ez világos, mert az Én merő tevékenység s ennek a lényegből folyó tevékenységnek végső rugója az ösztön, melyet Fichte éppen azért igyekezik a dialektikai módszer segítségével megérteni és dedukálni, azaz, bizonyítani. Hogy ez a dedukció rendkívül tekervényes és kusza ösvényeken kúszik tova, anticipációkban és ismétlésekben bővelkedik, — ez kétségtelen. Ámde kétségtelen az is, hogy az ösztön

ezen jelentőségének kiemelése Fichte szellemi alkatából folyik: amiként a teorétikus Ént az intelligencia felé, úgy hajtja a praktikus Tudománytan élén az ösztön a praktikus Ént a szabad intelligencia megvalósítására. Itt is, ott is ellentétet állít magának az Én s kell is állítania, ha magát megvalósítani és a szellemet kialakítani akarja. Az ösztön hajtó és kényszerítő erejétől kell elérkeznünk a törvény parancsolataihoz, amelyek szükségképpen alapulnak az ösztönön: az ösztön megtisztulva, az intelligencia fényes magaslatán mint tiszta akarat jelenik meg s ezáltal megszűnik az az ellentét, amely van Kantnál a hajlam és ész között. Az ösztön és tiszta akarat között Fichtenél csak dialektikai, tehát szükségszerű és szükséges ellentét áll fenn, amely az abszolút Én magaslatán feloldódik és megoldást nyer. Ha nem lenne Fichte tana szerint a természeti ösztön az Énben, illetve Kantnál a hajlam, akkor nem lenne szükség Fichtenél a tiszta akaratára való válasra, illetve Kantnál a tiszta ész előtt való meghajlásra. Ha nem lenne az ösztön, illetve a hajlam, nem lenne szükség az erkölcsi törvényre sem, mert az Én már eo ipso „tiszta” Én, azaz tiszta akarat lenne.

Soknemű megegyezéssel találkozunk a szabadságról szóló tanban is. Amint már fennebb láttuk, Fichtenek figyelmét elsősorban az autonómia és a kategorikus imperativus fogalma ragadta meg s ezért tette ő e két fogalmat nemcsak erkölcsstanának, hanem tulajdonképpen egész rendszerének alapkövévé. Kantnál a praktikus ész szabad, hogy ezen szabadság által lehetővé váljék egy új kauzalitás és ezen új kauzalitás lehetővé tegye az erkölcsi törvény érvényesülését, megvalósulását. Ez a gondolat vonul végig tulajdonképpen Fichte erkölcsstanán is, azzal az eltéréssel, hogy Fichtenél a szabadság és az autonómia gondolata végigvonul az egész rendszeren s tehát a teorétikus filozófián is, az erkölcsi törvény megvalósulása pedig egyenesen az Én megvalósulásának feltétele. Ettől a különbségtől eltekintve, amely különbség által valójában a Kant transzcendentálisizmusának végső konzekvenciája lel kifejezést és a Kant gondolata érvényesül teljes határozottsággal, e különbségtől eltekintve, a szabadság tana Fichtenél és Kantnál a legteljesebb megegyezést mutatja. A különbséget röviden ekként fejezhetjük ki: Fichtenél a szabadságból, amely Kantnál regulatív elv volt, egy teljesen konstitutív princípium lett. A megegyezés pedig így formulázható: a szabadság úgy Fichtenél, mint Kantnál, a szellem erkölcsi tevékenységének feltétele és ideálja. A szabadság úgy Kantnál, mint Fichtenél nemcsak alap-, és kiindulási pont, hanem egyszersmind cél és ideál is: a szellemnek, az észnek, az Énnek — vagy nevezzük bármiféle névvel — szabadnak kell lennie, hogy szabadra lehessen. Ez a paradoxon tétel Kantnál mindvégig megtartja ezt a paradoxon-voltát; Fichtenél azonban az Én fejlődésének dialektikája szükségszerűleg bizonyítja, hogy már az empirikus Énnek bírnia kell a szabadságnak egy minimális mértékével, mert ezen mérték nélkül nem lehetne Én az Én, amelynek feladata az, hogy a fejlődés során és a fejlődés által levetvén a tapasztalat érzéki korlátait, szabad és tiszta Énné legyen, azaz, elérje fejlődésének célját, a szabad szellemiséget valósítván meg. Az Én lényege abban a mértékben valósul meg, amely mértékben tesz szert szabadságra az empirikus Én: a fejlődés fokozatai dialektikai kényszerűség által esnek egybe a szabadság megvalósulásának fokaival, ami által a Kant gondolatának paradoxon látszata teljesen megszűnik.

Fichte Kant transzcendentális kritikizmusa alapján, a kategorikus imperativus és a kötelesség fogalmát ragadva meg, az *etikai idealizmusnak* lesz megalapítójává, aki az erkölcsi törvény prizmáján tekinti az egész világot, a szabad és cselekvő Ént tekintvén a filozófia végső elvéül. Fichte vallomástétele, filozófiájának mintegy kvintesszenciája, e szavaiban jut kifejezésre: a transzcendentális filozófusnak fel kell vennie azt, hogy minden, ami van, csak egy *Énre* nézve van, és ami egy *Énre* nézve van, az az *Én által* lehet. Az *Én* teremt tehát egy cselekvésnek világát, hogy ezen világban valósítsa meg önmagát. A cselekvésnek ez a világa csak eszköze az *Énnek*, de kifejlésének meggátolója nem lehet, mert minden érzéki akadályon és a Nem-*Énnek* minden gátján áttörve siet az *Én* a maga ősi célja felé, amely nem más, mint ő maga, a maga zavartalan szabadságában és tökélyében. Az *Én* praktikus tevékenysége határozza meg és teszi lehetővé az *Énnek* teorétikus tevékenységét, az intellektuális szemléletet, amelynek tárgya tulajdonképpen nem is egyéb, mint maga ez a praktikus tevékenység. Az *Én* a Nem-*Én* által vele szembeállított akadályok legyőzését tekinti céljával s ezen cél megvalósítása egybeesik a tiszta, szabad *Én* megvalósulásával. Ha már most az *Én* tevékenysége a teória mezején adja a „van” sorozatát, a praxis mezején pedig a „kell” sorát, akkor egészen világos a praktikus észnek primátusa: a „kell” határozza meg a „van” sorozatát és ad ennek valódi értelmet.

Fichte Kant tanát fogadva el minden igazi filozófia alapjául, és meg lévén győződve a praktikus észnek elsőségéről, nemcsak az erkölcsiségnek, hanem általában véve a szellem és intelligencia minden tevékenységének lényegét a szellemnek autonómiájában és minden kétségen felül álló autarkeia-jában látta. Az autonómiának ez a gondolata lett egész rendszerének alapja, amelyre épült fel a Wissenschaftslehrenek minden részlete. A kanti gondolat lesz éltető forrása minden tételnek, de a Kant hideg megfontolásának, óvatos dedukciójának helyét egy próféta lelkesült heve és követelő, parancsoló megállapítása foglalja el. Az autonómia kiterjesztésének csirái már ott szunnyadtak a Kant rendszerében is, s tehát Fichte tulajdonképpen csak a Kant gondolatát gondolta végig teljes következetességgel, amikor a szabadságot az erkölcsiség zárt

területéről a szellem minden tevékenységének kiindulási és végződési pontjával, alapjával és céljával állította oda. Az autonómia kiterjesztése a teória területére szükségképpen vonta maga után Fichte tanának azt a másik jellemző vonását, hogy a „kell” határozza meg a „van”-t és nem megfordítva. Ekként a „kell” kategóriája az erkölcsstan korlátai közül kiemeltetve a logikának is kategóriájává, sőt általában véve a filozófiának kategóriájává lön, amely tény már magában véve örök értékűvé teendi a Fichte erkölcsstanát.

20. §. Schelling etikája

A kanti gondolat Fichte tanán át hat Schellingre és lesz alapjává az identikus filozófiának.

Amint láttuk, Fichte tanában az Én minden s a Nem-Én csak szükséges korlát, amely nélkül az én tevékenysége lehetetlen volna. Az Én pedig csupa tevékenység, amelynek végső célja az, hogy általa teljes mértékben megvalósuljon a tiszta és szabad Én. Az Én szabadsága az Én tevékenységének alap-, és kiinduló pontja, de egyszersmind végső célja is. A szabadságnak ezen végtelen, kozmikus fontossága, amely Fichte rendszerében bámulatos következetességgel érvényesül, ellenállhatatlan erővel ragadja meg és tartja foglyul a Schelling lelkét is, fejlődésének kezdetétől rendszerének végső és utolsó kialakulásáig. Schelling is a szabadság fogalmán keresztül szemléli Kantnak tanítását, amely előtte is nem teorétikus, hanem praktikus filozófiai szempontból bír páratlan jelentőséggel. A teorétikus észnek elégtelensége megcáfolhatatlan tény előtte: a teorétikus ész szülte a *feltétlennel* eszméjét s azt követeli, hogy miután ő ezt a feltétlent megvalósítani képtelen, a *cselekedet* által valósítsa meg az.⁶² A szabadságnak kell megvalósulnia a cselekedet által, mert a filozófiának legmagasabb méltósága éppen abban áll, hogy mindent az emberi szabadságtól vár. És az igazi kritikai szellem csak ott keresendő, ahol a szabadságnak eszméjét nem verik egy teorétikus és általános érvényű rendszernek bakóiba.⁶³ Előtérben tehát nem a teória és elmélet, hanem a cselekvés és a praxis állanak, melyek területén a szabadság eszméjének megvalósulnia kell. Éppen ezért soha sem szabad a filozófiának figyelmen kívül hagyni azt aényt, hogy az ember cselekvésre és nem spekulálásra született. A kriticismusnak a dogmatizmus felett való óriási előnye abban nyilatkozik meg, hogy míg a dogmatizmus erkölcsi restségre vezet, addig a kriticismusnak eleme a szabadság és a tevékenység. A kriticismusnak a maga teorétikus fejtegetései által vezeteli reá az embert annak tudatára, hogy ő szabad és praktikus lény. Ha az ember tudatával bír annak, hogy mi ő valójában, meg fogja tanulni azt is, hogy minek *kell* lennie s ha megszerezte az önmaga előtt való teorétikus tiszteletet, meg fogja szerezni a praktikus tiszteletet és önbecsülést is.

A praktikus ész primátusáról való ez a meggyőződés hatja át Schellingnek egész működését és ez a meggyőződés vezérli a kriticismus tanaitól el egészen a misztikus metafizika mélységeihez.

Amiként viszonylik Fichte Kanthoz, akként viszonylik Schelling Fichtehez. A filozófia már Fichtenél kezdi egy nagy kozmikus drámának benyomását tenni ránk; Schellingnél ez a dráma már a maga teljes akciójában jelentkezik, hol az Én mellett a Nem-Én is önálló és fontos szerepet tölt be. Schellingnél is, Fichtenél is a szabadságnak kell megvalósulnia; csak hogy amíg Fichte rendszerében minden érték és súly az Én tevékenységén van, a természet ellenben csak szükséges relatívum, tunya anyag, ismeretlen X, addig Schellingnél a természet is a maga szerepéhez jut, mert a természetből vezettetik le az ész: a természet az öntudatlan szellem, a szellem az öntudatra jutott természet. Ez úton azután a filozófiából, mely Kantnál még teorétikus tudomány volt, mind határozottabb mértékben lesz élet-, és világnézet.

Első dolgozataiban Schelling minden fenntartás nélkül csatlakozik a Fichte tanához úgy, hogy ezek a dolgozatok tulajdonképpen csak magyarázatai a Fichte filozófiájának. A fejlődés során azonban tisztán és világosan domborodik ki szemei előtt a Nem-Énnek jelentősége is, hogy ez által eltöröltessék az identitás-filozófiában az az ellentét, amely oly bántó élességgel jelentkezik a természet és a szellem, az Én és a Nem-Én között a Fichte rendszerében. A fejlődésnek ezen a pontján a tárgy már nem az alany tevékenységének köszöni létét, hanem maga a szellem egy teljes identitás, az Ennek és Nem-Énnek

⁶² *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus.* (1795.) — Vierter Brief. — Schelling's Philosophische Schriften. — Erster Band. — Landshut 1809. — 138. s köv. lapokon. — Schelling tanát igen világosan tárgyalja és magyarázza *Kroner* i.m. I. köt. 535. s köv. l.; továbbá *Heimsoeth*: Schelling und die romantische Schule (München. 1922).

⁶³ U.o. — i.m. 149. l.

identitása s nem egyéb mint szakadatlan törekvés a maga ön-szemléletére. Ez az önszemlélet nemcsak cselekvés, mely által a szellem a végtelenbe tör, hanem egyszersmind ön-korlátolás is, amely által a szellem önmagát reprodukálja egészen a végtelenségig. Ezen önszemlélet során jut el a szellem a maga öntudatára, elszakítván magát a tárgytól, azaz cselekedvén. Az akarat és cselekvés tehát itt is azok az értékadó hatalmak, amelyek által az egyén az abszolútumnak lehet részesévé. A tárgynak tudatával pedig együtt jár a szabadságnak tudata és megfordítva.⁶⁴ A szellem első és legfőbb feladata az, hogy cselekedjék, mert ezen cselekvés által tükröződik a végtelen a végesben: minden ilyen cselekedetnek végső célja pedig az öntudat s következésképpen ezen cselekedetek története nem más, mint az öntudatnak története.

Ha már most a szellem nem állítható a természettel szembe, akkor a valóság sem különbözik érték dolgában attól, ami ideális. A szellem u.i. csupa akarat, amely a valóságban fogva lévén, óhajtozik az ideális után. A valóság tehát — úgymond Schelling — éppen olyan szükségszerű, éppen olyan örök, mint az, ami ideális, s a szellem a saját maga akarata által van a tárgyakhoz kapcsolva.⁶⁵ És ha tudjuk, hogy a szellem a maga cselekedeteit szabadon hajtja végre, akkor ismét ott vagyunk az emberi szellem eredeti autonómiájának tényénél, amely tény Schelling gondolkozásának is fundamentumát képezi s amely tény előtte oly fontossággal bír, hogy ezen tény nélkül, meggyőződése szerint Kant teorétikus és praktikus filozófiája egyformán megérthetetlenek és alap nélkül szűkölködnének. A teorétikus és a praktikus filozófiának közös egy elve, a szellemnek autonómiája. Ez az elv képezi alapját a teorétikus és a praktikus identitásnak, amelyben a reális ideálissá és az ideális reálissá lesz.⁶⁶

Mindezekből világos, hogy Schelling fejlődésének ebben a korai szakaszában, amely körülbelül 1800-ig tart, tisztán a Fichte Wissenschaftslehre-jének alapján, az ön-szemlélet tevékenységét állítja az öntudat történetének élére s egyszersmind ezt a tevékenységet tekinti a teorétikus és praktikus filozófia összekötő kapcsául. Ennek a tevékenységnek további alapja után nincs miért kérdezősködnünk, mert a szellem csak az által *van*, hogy *akar* és csak az által ismeri magát, hogy *önmagát korlátozza*. E tevékenységen túl mennünk nem lehet s ezért benne is kell minden filozófia *elvé*t találnunk. Miután továbbá a teorétikus filozófia magyarázatot követel s a magyarázat maga sem egyéb, mint cselekvés, azért a teorétikus filozófia is a maga első elveiben feltételezi a praktikus filozófiát, ami által a praktikus filozófia elsősége kétségtelenné válik. Ámde másfelől a praktikus filozófia is feltételezi a teorétikus filozófiát s így azután nem lehet egyiket sem a másikra visszavezetni, hanem eléáll a kettőnek azonossága, *identitása*, amikor az affekciók gondolattá, a gondolatok affekciókká, az ideális reálissá és a reális ideálissá lesz. Vagy ismét más kifejezéssel élve: a szellemnek önmagára vonatkozó eredeti tevékenysége az az eredeti autonómia, amely teorétikus oldalról tekintve, *képalkotás*, praktikus oldalról tekintve *akarat*. Ebből az akaratból azután, mint abszolút akaratból, származik az erkölcsi törvény, amelyben éppen maga az abszolút akarat nyer kifejezést. Ha nem léteznék ez a törvényadó akarat, akkor nem létezhetnék a *szabadság* sem, ami tulajdonképpen azt jelenti, hogy mi most a törvény, majd a vele ellentétes elv előtt hajolhatunk meg.

Az identitás filozófiájának csírái már félreismerhetetlenül kitetszenek az eddig elmondottakban is. Teljesen kifejlenek ezek a csírák és egy rendszernek képezik alapjait Schellingnek „*System des transcendentalen Idealismus*” c. művében. (1800.) Ebben a munkájában Schelling az öntudatot állítja minden ismerésnek elvéül. Ezt az öntudatot azonban csak úgy ismerhetjük meg, hogyha megéljük. Az öntudatban az alanynak és tárgynak, a szemlélőnek és a szemléletnek egysége, identitása jut határozott kifejezésre, amelynél fogva az öntudat az a pont, amelyből minden transzcendentális filozófiának kiindulnia kell. Ennek az öntudatnak tevékenysége az *intellektuális szemlélet*, amely teljesen szabadon produkál, és amelyben a produkáló és a produkált egy és ugyanaz. Ez az intellektuális szemlélet minden transzcendentális gondolkozásnak az egyetlen orgánuma, mert a transzcendentális gondolkozás éppen arra törekedik, hogy szabadság által a maga tárgyává tegye azt, ami különben nem tárgy.⁶⁷

Az intellektuális szemlélet segítségével állapítja aztán meg Schelling az öntudatnak egész történetét, amely valójában nem egyéb, mint maga a filozófia. Minket e helyen ezen történet és kifejlés egyes szakaszai nem érdekelnek; miért is elégségesnek tartjuk a következőknek megemlítését.

⁶⁴ *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre.* — i.h. 201. s köv. lapjain.

⁶⁵ *Abhandlungen etc...* i.h. 263. l.

⁶⁶ *U.o.* — i.h. 267. s köv., 287. s köv. lapokon.

⁶⁷ *System des transc. Idealismus. Erster Hauptabschnitt. Zweiter Abschnitt. Schelling's Werke* (Otto Weiss kiadása 1907) II. 27. s köv. lapjain.

A transzcendentális filozófiának teoritikus részében az Én, mint az abszolút alany-tárgynak legmagasabb potenciája, magára visszatekintve, önmagában objektíválja a saját maga fejlődésének korábbi fokait. Mihelyt azután a transzcendentális absztrakciók fokozatára emelkedik, azonnal a tárgy felé kerül és önmagát is végtelennek s feltétlennek látja. Ez a transzcendentális absztrakció azonban csak egy posztulátum; követeltetik, mint az empirikus absztrakciónak és az ítéletnek feltétele. Mint ilyen feltétel azonban nem lehet olyan cselekedet, amely a tudatban, az intelligenciában lévő más cselekedetből veszi eredetét. Vagy más szavakkal: a transzcendentális absztrakció, amely által az Én a tárgyak felé emelkedve, feltétlenné válik, magára az intelligenciára nézve is abszolút jelleggel bír. Miután pedig ez az abszolút cselekvés az intelligenciából meg nem magyarázható, e ponton megszakad a teoritikus filozófia láncolata s reá nézve csak egy követelmény marad meg: *kell* lennie egy ilyen abszolút cselekvésnek, amely által az Én önmagára nézve abszolút lévén, a tárgyak fölé emelkedik. Ezen követelmény által azonban már túl léptünk a teoritikus filozófiának határain s beléptünk a praktikus filozófiának területére, ahol a kategorikus követelmények hazája van.⁶⁸

A praktikus filozófia, melynek tárgyalására a transzcendentális absztrakció fogalma kényszerít, éppen az által, hogy a transzcendentális absztrakciónak lehetőségét kimutatja és a szabadságnak fogalmát kellő világosságba helyezi, a teoritikus filozófiának is szilárd alapot szolgáltat, sőt egyenesen igazolja a teoritikus filozófiát. A praktikus észnek primátusáról szóló tan tehát a Fichte rendszerének értelmében érvényesül itt is, ami által a szabadságnak fogalma a praxisnak területéről az elmélet területére is átmegy, sőt ennek lehetőségét megadja.

Ámde a tudattalan tevékenység, amely Schelling tana szerint a természetet létesíti és a tudatos tevékenység, amely — mint fennebb is láttuk, az akaratban nyilatkozik meg, identikusok, azaz identikusoknak kell lenniök. Kell hát lennie magában a tudatban egy olyan tevékenységnek, amely tudattalan is, tudatos is egyszerre. E ponton Schelling a német idealizmus egész bölcseletét egy rendkívül termékeny gondolattal gazdagítja, kétségkívül a romantika hatása alatt. Ilyen tevékenység, vagyis, amely tudattalan is, tudatos is, más nem lehet, csak az *esztétikai* tevékenység s azáltal a filozófia egyetemes organonja a *művészetfilozófia* lesz. Ami világos is, ha meggondoljuk, hogy a művészet ideális világa és a tények reális világa egy és ugyanazon tevékenységnek produktuma; a tudatos és tudattalan tevékenység összetalálkozása, a tudat *nélkül* adja a reális világot, a tudattal való összetalálkozása az esztétikai világot. A természetben tudattalanul teremtő szellemnek a tudatban nem az ismeret felel meg tehát, de nem felel meg az akarat sem, hanem a művészi tevékenység: a természet a szellem tudattalan alkotása és képe, a művészet a szellemnek tudatos alkotása. Mindkettő ugyanazon szellem alkotása, mind a kettő nemcsak organizmus, hanem műretek is s a műretek alkotó tudatban a természet és művészet világnak identitása erőteljesen jut kifejezésre.

A praktikus filozófiának feladata a tudat ezen transzcendentális rendszerében az, hogy az erkölcsi fogalmak gondolhatóságát és megérthetőségét bebizonyítsa. Első tétele a következő: „Az abszolút absztrakció, azaz a tudatnak kezdete, csak egy önmeghatározásból magyarázható meg, vagy az intelligenciának önmagára való cselekedetéből.”⁶⁹ Az abszolút cselekedet ezen tétel szerint éppen azért abszolút, mivel nem valamely meghatározottságából ered az Énnek, hanem az Én önmeghatározása e cselekedetnek forrása. Mivel pedig az abszolút absztrakció a teoritikus filozófia fejtegetéseinek értelmében egyúttal a tudatnak is kezdete, a tudat kezdete is csak az intelligenciának önmeghatározásából, önmagára vonatkozó cselekedetéből érthető meg.

Az intelligencia ezen önmeghatározása neveztetik *akaratnak*. Az intelligencia vagy az Én csak az akaratnak közvetítésével lehet önmagának a tárgya s ezáltal az Én a maga szemléletének legmagasabb potenciáját éri el, miután e fokozaton az Én, mint *egész*, mint alany és tárgy, lesz önmagára nézve, önmagának tárgya.⁷⁰ Az Én önmagának meghatározása által az objektívum alól felszabadítja magát. Az akarás tulajdonképpen csak ezen felszabadulás által lesz valóban akarássá. Erről az akarásról, illetve az együtt járó felszabadulás aktusáról az Én csak úgy bír tudomással, hogy ha ezt az akarást ismét a maga tárgyává teszi. Ez az akarat a képzelő erő segítségével valamely külső tárgyra irányul. A képzelő erő u.i. a véges és a végtelen között mintegy közbülső helyet foglal el, produkálván az *eszméket*, amelyek a véges és a végtelen között lebegve az akaratot irányítják. Az eszmék azután az *ideáknak* közvetítésével vonatkoznak

⁶⁸ *System* stb ... III. Dritte Epoche. — i.h. 190. s köv. lapok.

⁶⁹ *I.h.* 206. l.

⁷⁰ *System* stb... Vierter Hauptabschnitt. — I.h. 208. s köv. l.

határozott tárgyakra. Az ideál és a tárgy között levő ellenkezés azután ösztönzik az Ént arra, hogy a tárgyat, abból a milyen, átváltoztassa olyanná, mint amilyennek lennie kell. Az így keletkezett ösztönhöz — állapítja meg Schelling teljesen egyetértve Fichtével — járulnia kell a *természeti ösztönnek*, amely az ösztönnel ellenkezve, létrehozza az erkölcsi törvényt, a „kell”-t. Ez a „kell” fogalma létesíti az ellenkezést az ideális Én és a cselekvő Én között s ez az ellenkezés teszi lehetővé az erkölcsiséget. Az Én önmeghatározása u.i. soha sem juthat az Énnek tudomására a maga feltétlenségében; az abszolút akarati tevékenység csak akkor lehet ismét az Énnek tárgya, hogyha az ösztön és a természeti ösztön között ellentét áll fenn, amely ellentét érzésnek alakjában jelentkezik az Énnél. Éppen ez az ellentét teszi az abszolút akaratot *önkényé* — Willkür — az önkény tehát éppen az abszolút akaratnak jelentkezése a tapasztalatban, nem maga az akarat, hanem a tárggyá lett abszolút szabadság-aktus, mellyel minden tudat kezdődik. Ha pedig a szabadság = önkény, akkor a szabadság sem az abszolút akaratnak a szabadsága, hanem csak az abszolút akaratnak jelentkezése.⁷¹ Az abszolútum sem nem szabad, sem nem nem-szabad, mert az abszolútum egyáltalában nem cselekvő. Ami az akaratra nézve törvény és parancs, az az abszolútumra nézve természetében rejlt kényszerűség és szükségszerűség. Ez az abszolútum még a szabadságnak is felette áll s távol attól, hogy valamely törvénynek alája vetve volna, ő maga a forrása minden törvénynek. Ennek megfelelően a jelenségek világában uralkodó tiszta akarat egyszersmind az egyetlen és a legfőbb jó.

A tiszta és abszolút akarat azonban csak az egyének közösségében valósulhat meg. A parancsoló „kell”-t, amely az Én felett álló hatalom, nem az egyéni akaratban találhatjuk meg, hanem adva van ez már az egyéni akarat előtt az egyéni akarat számára. Ideálok szerint cselekvő egyének, intelligenciák közössége által határozatják meg a „kell”-nek engedelmessé egyéni akarat és a *történet* nagy folyamában nyer lassanként kialakulást az erkölcsiség.

Schelling erkölcsstana, melyet a fennebbieken ismertettünk és amely a *System des transcendentalischen Idealismus* c. művében adatik elő, szinte teljes mértékben a Fichte etikájának nyomain jár s a Fichte etikáján, illetve Wissenschaftslehre-jén át csatlakozik a Kant tanához. Amiként Fichte, akként Schelling is, de Schelling kétségtelenül még nagyobb mértékben, a transzcendentálizmusnak nem módszerét teszi magáévá, hanem, — hogy így fejezzük ki magunkat — a kriticismusnak saját szellemük szerint felfogott és magyarázott tartalmi tanait fogadják el kiindulási pontul és alapul. Schelling a szabadságnak, mint a teoretikus és praktikus filozófia közös elvének, fontosságát egyenesen az által juttatja kifejezésre, hogy azt minden filozófia sine qua non-jának nevezi. Ő is, miként Fichte, Kant etikájának hatása alatt, amikor a praktikus filozófia fejtegetésébe bocsátkozik, tulajdonképpen egyetlen probléma megfejtésére tör: miként lehetséges a szabadság és miként valósul meg az a jelenségek világában? A legfőbb követelmény Schellingre nézve is az, hogy az Én szabad legyen, mert ezen szabadság a forrása mindennek, ami értékes és tiszteletreméltó. Éppen ezért bátran mondhatjuk azt, hogy amíg a Kant előtti etikák valójában csak boldogság-tanok voltak, addig a Kant hatása alatt álló erkölcsstanok voltaképpen nem egyebek, mint szabadság-tanok. Amott minden fejtegetésnek irányító és mozgó elve a boldogság s a főkérdés, melyre feleletet kell adni az, hogy miként lehetek én boldog? Emitt ellenben minden vizsgálatnak kiindulási és végső pontja a szabadság s a főkérdés ez: miként lehetséges és miként valósul meg ez a szabadság? A német idealizmus nagy rendszerei a szabadság kérdésének ezt a fontosságát hangsúlyozzák akkor is, amikor a Kant praktikus ész primátusáról szóló megjegyzését egy következetesen átgondolt és megalapozott tanná bővítik ki s etikájukban sokkal szorosabban csatlakoznak Kantnak tanításához, mint a rendszernek többi részeiben, ami teljesen érthető, ha tudjuk, hogy előttük Kantnak praktikus filozófiája bír első sorban filozófiai beccsel és értékkel. — Kant praktikus filozófiája határozza meg Schelling etikáját is, amely merőben a szabadság és az erkölcsi törvény lehetősége körül forog anélkül, hogy a praktikus filozófia primátusát hirdetné. Schelling Fichtenek a praktikus ész primátusáról szóló tanával szemben a teoretikus és praktikus ész identitásának bizonyítására törekedik s e célból a szellem mellé, illetve a szellem tudatos tevékenységének produktumai mellé egyenrangú tényezőként állítja a szellem tudattalan tevékenysége által keletkező természetet. Az identitás ezen hangsúlyozása által a „van” és a „kell” között igyekezik hidat verni Schelling, észre sem véve azt, hogy majd az abszolútum gondolata által a régi, Kant előtti ontológikus metafizika területére siklik alá.

Egyetlenegy pont van, amelyen Schelling észrevehetően eltávolodik Fichtenek tanától. Amint láttuk, az Én és a Nem-Én, a szellem és a természet, Schellingnél is kölcsönösen meghatározzák egymást, sőt a természeti ösztön és a tiszta ösztön ellenkezése nélkül létre sem jöhetne az erkölcsi törvény. Schellingnek ezen a tanán azonban minduntalan rést üt az a folyton határozottabb alakban jelentkező meggyőződése, hogy az Én és a Nem-Én felett ott áll az Abszolútum. Ez az Abszolútum az Énnek és Nem-Énnek, a

⁷¹ *System stb ...* I.h. 243. s köv. lapjain.

szellemnek és természetnek közös alapja és közös irányítója, aki éppen ezen nagy dignitásánál fogva még a szabadságnak is felette áll s tulajdonképpen csak akkor ölti magára a transzcendentális szabadságnak formáját, amikor az empirikus Én cselekvése által a végesség korlátai között jelenik meg. A szabadság lehetősége az Abszolútumban, az abszolút tiszta akaratban van, de ez az Abszolútum nem szabad, de nem nem-szabad sem. A szabadság lehetősége megvan, de létezése be nem bizonyítható, — állapítja meg Schelling Kanttal egyetértve. Az eredmény, amelyre Schelling jut a szabadság fogalmát illetően, teljesen a transzcendentálizmus szelleméből fakad s a kritícizmusnak lényegét tünteti fel, de a bevezetés és az út, amelyen Schelling ehhez az eredményhez jut, az Abszolútumnak felvétele által teljesen metafizikai jelleget nyer, és Fichtenek eredetileg merőben transzcendentális gondolata átcsap az ontológiai metafizika területére és mind veszedelmesebben közeledik a miszticizmus tájai felé. Az Én szabadságának lehetősége egy Én felett álló Abszolútumban kerestetik, amely Abszolútum most még felette áll a szabadságnak, de a Schelling fejlődésének későbbi szakában tulajdonképpen csak az Abszolútum lesz szabad, hogy az empirikus Én minden szabadság-aktusa a bűnnek jellegét öltse magára. Schelling fejlődésének második korszakában mindegyre távolodik a Fichte és Kant álláspontjától s közeledik a Spinoza és Böhme Jakab felfogásához, míg végül a szabadság felfogása tekintetében annak az egyházi tannak ad igazat, mely szerint a szabadság tulajdonképpen a bűnre, a rosszra való szabadság. A transzcendentálizmus problematikájától elhajolva, mind jobban érdeklik a gonosz eredetének és a teodiceának kérdései; a kérdések megoldása és e megoldás eszközei teljesen távol esvén a Kant filozófiájának szellemétől, ezeknek fejtegetését e helyen mellőznünk kell.

21. §. Hegel etikája

Amint előző fejtegetéseinkben láttuk, az Énnek spontaneitása és az ész autonómiája voltak azok a gondolatok, amelyek Kant tanából oly hatalmas erővel ragadták meg a Fichte és Schelling lelket. Fichte az Énnek tevékenységéből magyarázza az univerzumot, és az Én önmeghatározásában keresi úgy a teorétikus, mint a praktikus filozófiának végső alapját. Schelling a maga fejlődésének Kant-Fichtei korszakában a szabadságnak fogalmát tekinti szintén a teorétikus és praktikus filozófia végső, közös elvéül, amely elv nélkül nincs értelme sem gondolkozásnak, sem filozófiának. Ugy a Fichte, mint a Schelling rendszerében — mindig fejlődésének Kant-Fichtei korszakáról szólva — határozottan az etikai, praktikus érdek áll előtérben: mind a két gondolkozónál a praktikus ész igazolja a teorétikus észnek működését s vet egyúttal annak alapot. — Az Én spontaneitásának és a szabadságnak gondolata megmarad a maga öröklött méltóságában Hegelnél is, aki Schelling és Fichte rendszerein keresztül nézi és véleménye szerint, látja is meg Kant rendszerének hiányait, amelyeket, hite szerint, sikerült a maga tana által végképpen kiküszöbölnie.

Hegel is Kant tanához kapcsolódik a maga rendszerével, amelyben a logika metafizikává és a filozófia legtágabb értelemben vett világnézletté lesz. Kant a szintetikus gondolkozás feltételeiben keresi általában az ismeretnek feltételeit s a szemléleten keresztül jut el a gondolkozás apriori funkcióiig. Hegel e hosszadalmas utat merészen mellőzve, maga a gondolkozás *által* akar a gondolkozás *főlé* emelkedni, hogy eként közvetlenül kerítse birtokába a valóságot. A logikai gondolkozáson túl kell mennünk — véli Hegel — hogy eljussunk a tiszta, az egyes gondolkozáshoz, felül kell emelkednünk az értelemnek segítségével magán az értelmén, hogy birtokába jussunk az észnek, amely viszont az igazságnak birtokába juttat minket. Ennek a felülemelkedésnek és ennek a birtokba-vételnek eszköze a *dialektikai módszer*, mely Hegel egész rendszerének alapja, gerince, éltető lelke.⁷² Ez a módszer a gondolkozás és a lét egységéből indulva ki, az identitás alapjára helyezkedik, hogy ebből az elvből, mint tézisből jusson az antitézis révén a szintézishez el. Ezen a három mozzanaton át haladva az ész önmaga által ismeri meg önmagát az egész mindenségben. — Látnivaló, hogy ez a módszer kikerülhetetlen szükségszerűséggel vezet el a logikától a metafizikához és változtatja át a transzcendentálizmust dialektikává. Kant is a gondolkozás törvényeit tette a tapasztalásnak törvényeivé; Fichte is a gondolkozás törvényeit vallotta a létnek törvényeiül, csakhogy mind a kettő néma tisztelettel állott meg az előtt, ami kényszerűséggel *adva* van a Nem-Én előtt, s nem törekedett arra, hogy az

⁷² E módszerre nézve v.ö. *Reiff: Über die Hegel'sche Dialektik c. értekezését* (1866), valamint *Lasson: Was heißt Hegelianismus?* c. előadását. Ez utóbbi megjelent a Kantgesellschaft kiadványai között 1926-ban. Berlin. Továbbá *Kroner* i.m. II. köt. 282. s köv. lapjaival. — Hegel egész rendszerére és kialakulására vonatkozóan még ma is nagy értékkel bír *R. Haym: Hegel und seine Geist* c. műve (1857); újabban kiadta H. Rosenberg. Leipzig. 1927.

Énből vezesse le az apriori adott formáknak tartalmát is. Ugy Kantnál, mint Fichtenél a Nem-Én korlátozza az Ént elannyira, hogy ezen korlátozás nélkül nem lenne lehetséges az Énnek öntevékenysége, sem az ismeret, sem a cselekvés. Hegelnél azonban az ész mindenek fölött álló szuverén hatalom, amely a valóságnak nemcsak formát, hanem egyszersmind tartalmat is ad. Itt nem a Nem-Én korlátozza az Ént, hanem, a gondolkodás önmagának állít ellentétet, hogy ezen az ellentéten át jusson el az igazi valósághoz. A gondolkodásnak formája az identitás, az identitás törvényének *tiszta* kifejezése pedig a lét, úgy, hogy a gondolkodás és a lét itt egy szoros és elválaszthatatlan egységet alkotnak. Az ész ugyan mindig csak önmagát ismeri meg, — ez a helyes kanti, ismeretelméleti álláspont. Az ismerés tárgyát maga az ismerés alkotja, — ez a transzcendentálizmus alapmeggyőződése. Ámde ez a tétel azonnal minden jelentését elveszíti, mihelyt ismeretelméleti jellegéről megfelelkezve metafizikai tételként értelmezzük, amiként ezt Hegel tevő.

Hegel tanában ezek szerint az ész nemcsak megismeri a valóságot, hanem azt a maga erejéből és minden korlátozás nélkül teremti is. És pedig teremti azt úgy, amint teremtenie kell minden pillanatban, szünet nélkül, a dialektikai módszer három mozzanatán keresztül érve el önmagának megvalósulását. Ennek a teremtő észnek vagy szellemnek lényege a szabadság, amely azonban nem csak egy megvalósítandó eszme, miként a Kant felfogásában, hanem egy folyton létező, mert szünet nélkül megvalósuló hatalom. Az eként szabadon megvalósuló szellem a fejlődésnek különböző fokozatain áthaladva, a szellemnek egy egész célok szerint igazodó rendszerét alakítja ki s ezáltal a valóságot teremti meg. Mivel a szabadság az észnek lényege s az ész megvalósulása a szabadságnak megvalósulása, — bátran állíthatjuk, hogy a praktikus észnek primátusa Hegel rendszerére nézve is jellemző, amely jellemvonásban kétségtelenül a Kant tanának hatását kell látnunk. A szabadság fogalmának ezt a nagy esztimálását mi sem bizonyítja inkább, mint az a tény, hogy Hegel a filozófiát egyenesen „*a szabadság tudományának*” nevezi, mert az ész csupán a filozófiában van teljesen önmagánál, „*bei sich selbst*”, levetvén mindent, ami vele ellenkezik, ami csak külsőséges, ami véletlen, ami természeti szükségszerűség.⁷³

Hegel bölcséletének középponti fogalma az abszolútum, amely azután az abszolút ésszel vagy ismét a szellemmel azonos. Minden, ami van és létezik, nem egyéb, mint ennek a végtelen fejlődésben levő abszolútumnak mozzanata, része és megnyilatkozása. Ez a folytonos fejlődésben álló ész a kategóriák összességét foglalja magában s nem szabad róla azt állítanunk, hogy képtelen a világegyetem valamely részletének vagy jelenségének megismerésére. Az Abszolútum maga teremti a világegyetemet s meg is ismeri azt: a kategóriák nem csupán az egyes, szubjektív észnek, hanem az egyetemes objektív észnek is kategóriái és mint ilyenek nem csak az ismerésnek, hanem a létezésnek kategóriái is. Ezekben a kategóriákban az alany és a tárgy azonossága nyer kifejezést, mert hiszen az abszolút ész ugyanazon kategóriák segítségével teremti és ismeri a világegyetemet. Vagy mondhatjuk így is: a kategóriákban az alany és a tárgy azonossága nyilatkozik meg, amiként az alany és a tárgy azonossága nyilatkozik meg az Abszolútumban is. Ez az azonosság megelőz minden ellentétet, amely kiütöközik majd az alany és tárgy, a forma és tartalom, a szellem és természet stb. között. Ezekbe az ellentétekbe osztódik szét az abszolút ész gazdag és tartalommal bővelkedő identitása, hogy azután ezek az ellentétek a dialektikai fejlődés hatalmas folyamára egy magasabb egységbe oldódjanak fel. Az abszolút észnek azonosságából kerül bele minden a létbe, ami van s ezért az ész gondolkodó tevékenységének törvényei egyszersmind a létnek is törvényei. Innen érthető Hegel tétele: minden, ami létezik, észszerű. De az abszolút észnek mindent megelőző azonosságából érthető meg az is, hogy Hegel bölcséletében a *fogalom* mindent megelőz s tulajdonképpen teremtő szubstancia, mert minden, ami létezik a maga fogalmának tevékenysége által s annak jóvoltából létezik. A fogalom megelőzi a dolgot, amelyet jelöl s a dolog csak a maga fogalma *után* létezik; a dolog csak azáltal létezik, hogy részt vesz a fogalomban, a fogalom tehát mindent megelőző, mindent teremtő és mindent fenntartó hatalom, amely nélkül az anyag és tartalom semmis.

A szellem végtelen fejlődés s a maga fejlődésének útját járva, mint célszerű tevékenység nyilatkozik meg s mint egyedüli *válóság* mutatkozik. „*Das Geistige allein ist das Wirkliche*”.⁷⁴ E fejlődésnek szakaszait pedig a *Phänomenologie des Geistes* a következőképpen állapítja meg. A fejlődés legelső fokán (I.) úgy jelentkezik a szellem, mint *tudat*, melynek körébe tartozik: 1. az érzéki bizonyosság, 2. az észrevét, 3. értelem. A fejlődés második fokán (II.) áll elő az *öntudat*; harmadik fokán (III.) az ész; negyedik fokán a *szellem*, azaz az erkölcsi tudat; az ötödik fokon (V.) a szellem megteljesedik a *vallásban* és végül a hatodik fokon (VI.) előáll az *abszolút tudás*. — A fejlődés ezen menetének egyszerű feltüntetése is mutatja, hogy

⁷³ V.ö. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. — Heidelberg 1817. — 3. §. — 5. lap.

⁷⁴ *Phänomenologie des Geistes*. Vorrede. Lasson-féle kiadás 17. lap.

Hegelnél az erkölcsiség már nem foglalja el azt a vezető helyet, amelyet elfoglalt a Kant és Fichte rendszerében, sőt elfoglalt Schellingnél is, fejlődésének Kant-Fichtei korszakában; hanem a fejlődésnek csak egy mozzanataként szerepel a szellemnek fokozatán, amely fokozat fölött még ott áll a szellem beteljesülését adó vallás (a művészetrel együtt) és az abszolút tudás, a filozófia. A szellem ugyan Hegelnél is kiválólag praktikus, mert tevékenysége és pedig szabad tevékenysége által fejlődik ki, de ennek a szabad tevékenységnek az erkölcsiség csak egy momentumát képezi s e momentum a fejlődésnek nem a legmagasabb fokát jelzi. A szellem a maga totalitását nem a cselekvésben és akarásban éri el, hanem a vallásban, a művészetben és a filozófiában, mint abszolút tudásban. Az erkölcsiség tehát csak egy lépcsőfok magának a szellemnek fejlődésében, amely lépcsőfokon keresztül kell haladnunk, ha a legmagasabb oromra feljutni akarunk. A szellem praktikus jellegét a Fichte tanából, a szabadság nagy jelentőségét és a praktikus észnek primátusát Kanttól, a vallásnak és művészetnek beteljesítő szerepét Schellingtől tanulja meg Hegel, hogy azután ezeket a tényezőket bámulatos energiával, a logikának szinte megdöbbentő ridegségével, a történeti élet fejleményei iránt tanúsított őszinte szeretettel egyesítse egy nagy, teleologikus szisztémának zárt keretében. Nagyon jól látta Hegel, hogy a szellem az erkölcsiség magaslatára érve, megpihenni még sem tud, mert még oly erők szunnyadnak benne, amelyek titáni küzdelmet vívnak felébredésükért. Éppen ezért kellett feljebb törnie, hogy felérve a vallásnak és művészetnek, a filozófiának és abszolút tudásnak verőfényes ormaira, innen szétekintve, megpihenhessen, lássa a maga erőinek kifejlését, megökéletesedését, egyszersmind megteljesedését. Nem volt senki, sem Hegel előtt, sem Hegel után, aki a szellem birodalmának minden részét oly meglepő biztonsággal járta volna, mint ő, és oly hatalmas fényvel világította volna be, mint Hegel. Kant megmutatta az utat, amely a szellemnek tündéri ormaira vezet; Fichte és Schelling egy életnek feláldozásával fedezték fel ezeket a büszke ormokat, de azokra a filozófia és elmélkedés merész szárnyain Hegel jutott fel először. Hegel a történetben a valóságnak egy új kincses bányáját tárta föl az emberiség számára, s egy merőben hibás módszer segítségével új igazságokat és új utakat mutatott meg a filozófiának.⁷⁵

Hegel dialektikai módszere a teremtő szellem megvalósulását a maga szükségszerűségében igyekszik feltüntetni. Láttuk, hogy a szellem a kategóriák totalitását s az alany és tárgy azonosságát jelenti. Ez az azonosság nem magában marad, passzív állapot; a szellem, az Abszolútum merő tevékenység és aktualitás lévén, éppen ezen aktualitásánál fogva kénytelen az azonosság állapotából kilépni, hogy magát megvalósíthassa s tehát valóvá lehessen. Az ész, mint abszolút eszme, amely a fogalom és a fogalom realitásának egysége, csupa gazdagság és élet, amelyből a formának és a tartalomnak csodálatos bősége árad ki. Itt kell keresnünk, mert csak itt találhatjuk meg az igazi végtelenséget, amely azonban valósággá csak a véges közvetítése által lehet. A szellem ezen élettelenségének hangsúlyozása teszi Hegel rendszerét az egész világirodalom legéletteljesebb rendszerévé, amelyben az antik világfelfogás a keresztény világfelfogással a legtelteljesebb egységbe olvad.

A valóság végtelen formáiban és sokféle tartalmában az eszme vagy az abszolút szellem végtelenségének megvalósulását kell tehát szemlélnünk és fogalmaink segítségével megértenünk. Aki Hegel bölcséletével szemben erre az álláspontra helyezkedni nem tud, az Hegel rendszerében csak fogalomköltészetet fog látni, de ennek megértésére képes nem lesz soha. Erre az álláspontra helyezkedve, egészen világos lesz előttünk az, hogy úgy a *természetbölcsélet*, mint a *szellembölcsélet* az egész rendszer központi magvából sarjad ki: mindkettőben egy abszolút szellem megvalósulási formáit és elveit kell szemügyre vennünk és megértenünk, hogy ezáltal megértsük magának az abszolút szellemnek végtelen életét. Először a természetben, majd a szellem alkotásaiban valósul meg, illetve tör megvalósulásra az abszolút eszme, hogy benne és általa magában a valóságban is létesüljön a fogalomnak és a fogalom realitásának egysége.

Az eszme első fokon a *természetben* keresi megvalósulását, hogy azután a természet szilárd alapot nyújtson a *szellem* megvalósulásai részére. A szellem a maga megvalósulásában nem nélkülözheti a természet alsóbb rendű fokozatait, de viszont a szellem, azaz az abszolút eszme sem találhat a maga teljes megvalósulására a természetben. A szellem túlhaladja ugyan a természetet, de nem semmisíti meg, hanem ellenkezőleg, megőrzi azt. (Ezt fejezi ki az „aufheben” szó kettős jelentése.) A szellem, mely által az egyéni tudat az abszolút ész nagy egyetemességéig emelkedik fel s ahhoz kapcsolódik, a természeti függőség sokféleségéből az eszme szabadságának egységébe emelt fel s eként általa az abszolút ész lényege

⁷⁵ Hegelnek erre a világtörténeti jelentőségére igen pontos fogalmazásban mutat rá *Windelband: Die Erneuerung des Hegelianismus* c. akadémiai beszédében. Heidelberg 1920. V.ö. *Heimsoeth: Hegel. Ein Wort der Erinnerung.* Erfurt. 1920. (Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus. Folge der Beiheften. 5.)

nyilatkozik meg. A szellem világa tehát a szabadság világa: itt mindent a szabad önmegvalósulásnak köszönhetünk és itt mindent a szabadság levegője éltet.

Az *objektív szellemről* szóló tan a szellem bölcséletének derekas részét képezi s tulajdonképpen Hegel erkölcsbölcsletét foglalja magába, azt mutatván föl, hogy a szellem a maga szabadságát miként valósítja meg, mint objektív világot, azaz, a moralitás, az erkölcs, a jog, a történet világát. Erről lesz az alábbiakban tüzetesen szó.



Hegel tanában a szellem, mint praktikus szellem, éppenúgy, miként Kantnál és Fichtenél, tiszta akarat, szabad akarat; a tiszta és szabad akarat pedig ismét nem egyéb, mint szellem, azaz intelligencia. A szellem u.i. a maga lényege szerint gondolkodik és akar. Az erkölcsiség és a moralitás szubstanciája a szabadság, amely éppen olyan alpmeghatározója az akaratnak, mint a nehézkedés a testnek. A nehézség maga teszi a testet és maga is test. Hasonlóképpen vagyunk az akarattal és a szabadsággal is, mert szabad maga az akarat. Akarat szabadság nélkül üres szó csupán, amiként a szabadság csak mint akarat, mint alany valóban való. Az észnek lényege a szabadság lévén, egészen természetes dolog, hogy a szabadság és gondolkodás között igen benső és szoros viszony állapítható meg. A gondolkodás és az akarat u.i. nem két különböző tehetség — úgymond Hegel — hanem az akarat a gondolkodásnak egy speciális módja s a kettő között olyan különbség van csupán, mint amilyen van a teorétikus és a praktikus magatartás között. Akarat tehát intelligencia nélkül nincs. A praktikus magában foglalja a teorétikust, az akarat az intelligenciát, mert az ember, ellentétben az állattal, csak azt akarhatja, amit a maga tárgyává tehet. De másfelől teorétikus magatartást sem tanúsíthatok akarat nélkül, mert hiszen, amikor gondolkodom, tevékeny vagyok. A gondolatnak tartalma ugyan elnyeri a létezőnek formáját, ámde ez a létező egy közvetített, amelyet a mi tevékenységünk tételezett. Az akarat szabad, mert intelligencia, amely erőt ad az embernek arra, hogy ha kell, életétől is megváljék. Az ember akarata által uralkodik ösztönei, vágyai és hajlamai fölött, amelyek a természetben gyökereznek ugyan, de amelyeknek engedelmeskedni vagy amelyeket magamtól elutasítani, teljesen az én akaratomtól függ.⁷⁶

Az akaratnak ebből a fogalmazásából következik, hogy az akarat szabadsága nem *önkény* — Willkür, amelyben benne van a szabad és mindentől elvonatkozó reflexió, valamint a belsőleg vagy külsőleg adott tartalmaktól, illetve anyagtól való függés is. Nem abban áll az én szabadságom, hogy azt tehetem és azt akarhatom, amit nekem éppen tetszik. Aki önkényesen cselekedik, az nem szabadon, hanem véletlenül cselekedik s tehát az önkény éppen ellentéte a szabadságnak.⁷⁷

Az akaratnak és a szabadságnak ebben a fogalmazásában Hegel kétségkívül a Kant és Fichte hatása alatt áll. Az akarat nem külön tehetség, sem Kant, sem Fichte rendszerében, hanem az észnek praktikus irányú tevékenysége. A tiszta akarat, mind Kantnál, mind Fichtenél, sőt Schellingnél az ő Kant-Fichtei korszakában, tulajdonképpen egyjelentésű, ekvivalens fogalmak, és amint Kant erkölcsfilozófiájának tárgyalásánál több ízben rámutattunk, maga Kant is határozottan állást foglal azon felfogással szemben, mintha a teorétikus ész és a praktikus ész, az ész és az akarat két különálló és elkülönöztetett működő tehetség lenne. Kant óta a német idealizmus filozófiájában, az intelligencia által vezetett akarat a szabad akarat, az igazi és tiszta akarat; maga a szabadság pedig nem egyéb, mint az észnek, intelligenciának uralma az érzékiség, a vágyak és az ösztönök felett. A szabadság fogalmán át nyúlik be az intelligencia az erkölcsiségnek mezejére, hogy ott azután minden értékes cselekedetnek forrása legyen.

Az ösztönök — folytatja tovább fejtegetéseit Hegel — jók vagy rosszak, aszerint, amint a szabadságnak és a szellemnek megfelelnek vagy azzal ellenkeznek. Ezeket az ösztönöket hát meg kell tisztítani azáltal, hogy a tartalom szubjektivitásától és esetlegességétől megszabadítván őket, szubstanciális lényegükre vezetjük vissza. Már maga a *boldogság* egy olyan gondolat, amely által erőt vehetünk az ösztönök természeti hatalma fölött, mert a boldogság nem elégedik meg a pillanatnak gyönyöreivel, hanem e gyönyöröknek egész sorozatára vágyik. A boldogság tehát bír bizonyos szereppel az erkölcsiség terén — állapítja meg Hegel; de miután a boldogságnak tartalma az egyesnek szubjektivitásától és érzületétől függ, általános cselekvési célul nem alkalmas, mert nagyon partikuláris s benne a tartalomnak és formának egysége kellő kifejezésre nem jut. Igazán erkölcsi idea csak az akarat, a szabad, az általánost, magamagát, mint a tartalomnak végtelen formáját megvalósítható akarat lehet. Az igazi akarat éppen abban áll, hogy az,

⁷⁶ V.ö. az akarat fogalmára nézve *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 4—5. §., 11. §. (Gans-féle kiadás. 1840.)

⁷⁷ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (I. kiadás) 15—17. §§.

amit akar, azaz tartalma, azonos vele, azaz a *szabadság a szabadságot akarja*. Ez az igazi akarat a végtelen-valódi, infinitum actu. Vagy más szavakkal fejezvéni ki ugyanezt a tényt, a szabad szellemnek abszolút ösztöne, amely szerint a szellem a szabadságot óhajtja tárgyául, nem más, mint a szabad akarat, mely a szabad akaratot akarja.⁷⁸

A szabad akaratnak megléte — Dasein — a *jog*, amely tulajdonképpen nem egyéb, mint maga a szabadság, az idea. Ebben az értelemben a szabadság fejlődésének mindenik foka — a moralitás is, az erkölcsiség is, — egy jog, mert hiszen mindenik fok a szabadságnak meglétét tünteti föl, e fokozatos sajátlagos meghatározások szerint. Tudnunk kell u.i., hogy Hegelnél a szabad akaratnak, mint az erkölcsiség szubstanciájának, ideája, a fejlődésnek három stádiumán halad keresztül, a tézis, antitézis és szintézis momentumai szerint. Első fokon az akarat teljesen absztrakt, — *jog*; második fokon az akarat a külső meglétből *magába* — in sich, reflektál, mint szubjektív egyes, meghatározódik az általánossal szemben, — *moralitás*; harmadik fokon végül előáll e két absztrakt momentumnak egysége és igazsága — a jónak gondolt eszméje realizálódik a magába reflektáló akaratban és a külső világban, — *erkölcsiség*.⁷⁹

A jognak fokozatát itt mellőzve, a moralitásra vonatkozólag jegyezzük meg a következőket. Ez a fokozat úgy áll elő, hogy az akarat önmagába reflektál, a külső léttől befelé fordul önmagába s mint szubjektív egyes szubjektív az általánossal. E fokozaton tehát az akaratnak szubjektivitása áll előtérben: egyfelől a szubjektív *érdek* és az egyesnek joga a cél, másfelől pedig az általános akarat a maga realitását csak az egyesek szubjektivitása által érvény el, vizsgálándó itt a *szándék*, belátás és *érzelet*. A szubjektív akarat itt az uralkodó, mert csak az a *szabad*, amit ez az akarat akar. Az önmeghatározás e fokozaton még csupa nyugtalanság és tevékenység, mert még nem jutott el semmi megállapodásra. Csak az erkölcsiségben jut majd nyugvóponthoz, amikor az akarat az akaratnak fogalmával identikus lesz. A moralitás álláspontja tehát még a differenciának álláspontja, amelyen a szubjektív akarat még csak a maga fogalmával azonos. Előáll a „kell”-nek fogalma, amely azonban csak a felsőbb fokozaton, az erkölcsiség fokozatán teljesül be, mert maga a jó is csak itt valósulhat meg. Az abszolút a végső cél, az önmagában vett jó, amelynek megvalósítása ezen a fokozaton el nem érhető, de megvalósításának *kötelessége* már a szubjektív akarat előtt is jelentkezik. A szubjektív akaratnak kötelessége, hogy lássa meg, mi a jó, látnia *kell* a jót, szándékolnia *kell* azt, hogy végül tevékenysége által megvalósíthassa. A lényeges dolog a szubjektív akaratra nézve is a jó, amely nem egyéb, mint az egyes akaratnak az általános akarattal való megegyezése. A szubjektív akarat is ennél fogva csak akkor bír értékkel és méltósággal, hogyha belátása és szándéka, érzülete a jó eszméjének megfelelő, A szubjektív akaratnak igazsága is a jónak eszméje, ámde ez az akarat nem jó már eredettől fogva, hanem munkája által kell azzá lennie, a mi. Másfelől a jó is csak absztrakció, minden realitás híján, ha eltekintünk a szubjektív akaratától. De az még nem elegendő, tudnom, hogy ez a jó nekem kötelességem, hanem ezt a kötelességet teljesítenem is kell: csak akkor vagyok teljesen magamnál és teljesen szabad, amikor a kötelességemet cselekedem. Kant filozófiájának érdeme — úgymond Hegel — s e filozófiának magas álláspontja mellett bizonyít, hogy a kötelességnek ezt a nagy fontosságát feismerte és kellőképpen kiemelte.

Az az érzelet, amely az önmagában vett jót akarja, az igazi *lelkiismeret*. A lelkiismeret a külsőtől teljesen elfordulva, csak a belsőre veti tekintetét s csak azt vizsgálja, mi a jó, amelyet megvalósítani kötelesség. A lelkiismeretnek szilárd alapelvei vannak, amelyek nem egyebek, mint éppen a kötelességek. A lelkiismeret a jónak akarata, amellyel szemben áll a gonosznak akarata. Ez a gonosz pedig aként áll elő, hogy a szubjektív akarat önmagában reflektál s állást foglal az objektivitás, az általános ellen s mint ilyen, tisztán absztrakt *látzat* — Schein — csupán, önmagának közvetlen megsemmisítése, A gonosznak cselekedete a bűn és a gonosztett. A gonosznak eredete pedig a szabadságnak misztériumában, azaz spekulációjában rejlik, a szabadságnak abban a szükségszerűségében, amellyel az az akaratnak *természetességéből* kilépve, az ellen fordul. A természetesség ugyanis, az ösztön magában véve sem nem jó, sem nem gonosz. Az embernek akarnia kell s mihelyt akar, gondolkodik; mihelyt gondolkodik, azonnal kilép a természetesség állapotából, amelyet az ártatlanság állapotának mondanak. Ha pedig ebből az állapotból kilépve a természetesség ellen fordul, akkor létrejön a gonosz, amely a jóval szemben negatívum. Tehát nem a természet a gonosz, s nem is a reflexió, hanem az ember a maga természete és önmagába való reflexiója által.⁸⁰

⁷⁸ Rechtsphilosophie 18-21. §§., 27. §.

⁷⁹ Rechtsphilosophie 29-30-31-33. §§.

⁸⁰ A *moralitásra* nézve v.ö. *Rechtsphilosophie* 105-140. §§. *Encyklopädie der phil. Wissenschaften* 416-429. §§. (Az 1807-iki heidelbergi kiadás szerint.)

Látnivaló, hogy a moralitásról szóló tan, tulajdonképpen azokról a formális és apriori feltételekről szól, amelyek feltétlenül szükségesek ahhoz, hogy valamely akarat erkölcsi megítélésnek képezze tárgyát. E tanban a Kant autonómia- és kategorikus imperativus-tana a maga teljességében érezteti hatását. Az egyes akarat törvény alatt áll és ez a törvény nem egyéb, mint az általános akaratnak megvalósítását sürgető parancs; a kötelesség, amelyben ez a törvény a szubjektív akaratnak tudomására jut, egyenesen a Kant erkölcsstanából származik át a Hegel etikájába és juttatja kifejezésre azt a „kell”-t, amely Kant óta a német idealizmus nagy rendszereinek öröklött fogalma. Hogy ez a törvény azután Hegelnél tartalmilag is meghatározható és meghatározandó a történeti valóságok útján, — ez a körülmény teljesen érthető, hogyha szem előtt tartjuk Hegelnek alapfelfogását, amelynek értelmében az ész nemcsak formaliter határozza meg a valóságot, hanem tartalmilag is.

Kant tanának tárgyalásánál bőven kiterjeszkedtünk a formalizmus kérdésére és megállapítottuk, hogy a formalizmusnak vádja Kanttal szemben teljesen indokolatlan. Itt csak arra mutatunk rá, hogy a kanti törvény- és kötelesség-fogalom a maga teljes jelentésében érezteti döntő hatását Hegel etikájára, aki, mint láttuk, a kötelesség fogalmának felismerését és e fogalom fontosságának kellő kiemelését Kant egyik legnagyobb érdeméért említi.

Ha pedig a szubjektív akaratnak az általános akaratvaló identitása az erkölcsiségnek legmagasabb követelménye, mert hiszen éppen ezen identitás által valósul meg a szabadság, akkor Hegel ezen tanánál önkéntelenül is Kantnak azon tételére kell gondolnunk, amely szerint az általános érvényű maxima az erkölcsi törvény. Hegelnél, aki a szabad szellem fejlődésének szempontjából vizsgálja végig az erkölcsiség és jog kérdéseit, az egyén akaratának kell egyeznie az általános akarattal, a különösnek azzal, ami általános; Kantnál pedig, aki logikai szempontból tekinti a kérdést, az egyes által követett maximának kell olyannak lennie, hogy mindenkire nézve kötelező erővel bírhatson. A Hegel követelménye éppen olyan formális, mint Kanté, csak hogy, amit Hegel az alany szempontjából kiindulva vizsgál és állapít meg, lévén nála az akarat a kiindulás pontja, addig Kant tisztán logikai alapon és úton ér el az erkölcsi törvény fogalmához, fősúlyt az erkölcsiség logikumának és normatív természetének megállapítására vetvén. Általában véve, meg kell jegyeznünk, hogy Hegel valóban a Kant erkölcsstanának alapjára helyezkedik, ámde a Kant egész logikai és transzcendentális módszerét dialektikai módszerré változtatva, logikai és transzcendentális megállapításait is ipso facto metafizikai-dialektikai hangnembe írja át; Hegelt az erkölcsiségnek nem logikuma, hanem metafizikai alapjai érdeklik.

Az objektív szellem fejlődésének harmadik és végső foka, egyszersmind az objektív szellem beteljesedése, a szubjektív és az objektív szellem igazsága az *erkölcsiség*, (Sittlichkeit), amely nem egyéb, mint a jog és a moralitás absztrakt momentumainak egysége, amelyben a jónak eszméje nyer megvalósulást, úgy az egyes akarat, mint az általános akarat által. Az erkölcsiségben teljeseedik tehát meg az objektív szellem; a jog és a moralitás, a szubjektív és az objektív szellem a maga egységéhez, igazságához jut az erkölcsiség által. Nem más u.i. az erkölcsiség, mint a szabadság, az általános egyes akarat: az öntudatos szabadság ezen a végső fokon *természetté* lesz. A jog és a moralitás önmagukra és önmagukban nem létezhetnek, szükség, hogy az erkölcsi legyen alapjuk és hordozójuk, mert hiszen, amint láttuk, a jogból hiányzik a szubjektivitás mozzanata, amelyet a morális kizárólag és amelyet csak kizárólag a moralitás foglal magában; így azután e két mozzanatnak önmagában külön-külön, valósága nincsen. Valósággal u.i. csak a végtelen, csak az eszme bír.

Eként az erkölcsiség a *szabadság ideája*, az élő és eleven jó, amelyben az akarat végre teljesen a maga fogalmához jut. Az objektív és szubjektív szellem ezen egységében a jó a szubsztancia, azaz, az objektivitásnak megteljesedése szubjektivitással. Ez a szabad szubsztancia a *lenni-kellő-t* egyesíti a *létezővel* s ilyen egységként, mint egy nép szelleme bír valósággal. A nép pedig *személyekre* oszlik, amely személyek, mint gondolkozó intelligenciák, ugyanazt a szubsztanciát ismerik el közös lényegökül. Ebből pedig az következik, hogy az egyes személynek úgy valósága, mint tevékenysége, az előfeltételezett egésztől függ, és megfordítva is, a szubsztancia és az általános, az egész az egyesnek önállósága, amelyet létrehoz. E személyekben az erkölcsiség *második természeté* lesz a szokás útján, amely második természet ad igazi létet neki. „Amiként a természetnek megvannak a maga törvényei — mondja Hegel — amiként az állat, a fák, a nap beteljesítik törvényüket, aként az erkölcs a szabadság szelleméhez hozzátartozó.”⁸¹

Ez az erkölcsi szellem már most vagy a) közvetlen, *természetes* erkölcsi szellem, — *család*, vagy b) *polgári társadalom*, a tagoknak, mint önálló egyedeknek egy formális általánosba foglalása, c) *állam*, mely

⁸¹ *Rechtsphilosophie* 151. §. Zusatz.

az általánosnak célja és valósága. Az erkölcsiség tehát a család, a társadalom és az állam keretében valósul meg és ölt testet.

A népszellemben munkáló objektív szellem az erkölcsiség által és a *világtörténelemben* valósul meg. A történelem folyamán, amely egyszersmind *világítélet* is, az erkölcsi szubsztancia megszabadul mindattól, ami egyes és csak a népek szellemében gyökerező, hogy azután a megszabadulásnak ezen tette által *világszellemmé* legyen. Az így fejlődő szellemnek egyes momentumai a *népszellem*; fejlődésének teljessége és végső pontja a világszellem.

Az erkölcsiségről szóló hegeli tan értelmében ezek után az erkölcsiség a maga lényege szerint nem egyéb, mint teljes és szoros egysége a szubjektívnek és az objektívnek, Fichte terminológiája szerint az Énnel és a Nem-Énnel, Kant terminusával kifejezve, az észnek és az érzékiségnek. Az alapgondolat tehát Hegelnél ugyanaz, mint Fichte és Kant tanában, csak hogy ez az alapgondolat más szint és jelleget nyer a dialektikai módszernek sajátosságától. A jog, a moralitás és az erkölcsiség területeinek szétválasztása, minden egyes területnek a dialektikai processzus egy-egy momentumaként való felfogása, természetesen a Hegel módszerének szükségszerű és logikai következménye, amelyet hangsúlyozva, még sem szabad elfelejtenünk azt, hogy a fejlődési folyamat során megnyilatkozó tényeknek magyarázatában — általánosítva szólunk — Hegel egyenesen Kant etikájának szelleme által inspiráltatik. Hegel, amikor az erkölcsiség kifejlésének útját a jog és moralitás absztrakt mozzanatain, a tézis és antitézis fokán keresztül vezet, s majd az erkölcsiségben az objektív történeti hatalmaknak, a családnak, társadalomnak, államnak nagy fontosságát emeli ki, ezáltal a Kant és Fichte gondolatával nemcsak nem kerül ellentétbe, hanem e gondolatot mintegy a valóság tényeivel igazolja, ami ismét az ő módszerének természetes folyamánya. Az erkölcsiség szubsztanciájának kifejléséhez valóban szükséges az objektív, történeti hatalmaknak hatása és tevékenysége, de a kifejtett szubsztanciának értelme és jelentése, amelyet Kant igyekezett a maga etikájában feltüntetni, minden történeti, dialektikai és metafizikai folyamattól merőben független. És éppen ez a függetlenség magyarázza meg azt, hogy Hegel, módszere és álláspontja különbségének ellenére, az erkölcsiség logikumának megállapításában, jelentésének feltárásában egészen szorosan kapcsolódik Kant erkölcsstanához. Kant tana értelmében a tiszta ész, az erkölcsi, tiszta akarat az egyénben, a személyiségben jut a maga kifejezésére s innen a személyiségnek az a fontos szerepe, amelylyel találkozunk nemcsak a Kant, hanem a Fichte rendszerében is. Ezen felfogással szemben Hegel azt vallja, hogy az ész és szellem csak a külső, objektív hatalmaknak keretében, a történetnek folyamán valósulhat meg. A Kant és Hegel felfogása között — szerény véleményünk szerint — ellenkezés e ponton sem állapítható meg. Kant sem vélte azt, hogy az erkölcsi törvény alatt álló és annak engedelmeskedő egyén, fejlődés nélkül válik, mintegy varázsütésre, személyiséggé; Hegel sem hitte, hogy a történeti hatalmak és az idő az egyénekből, az egyének hozzájárulása nélkül készít egyes, szabad személyiségeket. Kant sem tagadta bizonyára a történeti hatalmaknak és a történelemnek nagy fontosságát — világosan mutatja ezt a *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* c. műve, — csak hogy az ő logikai-transzcendentális céljának körén kívül esett e speciálisan görög gondolatnak bővebb vizsgálata. Hegel is elismerte az egyének és a személyiségnek mellőzhetetlen szerepét, de őt viszont módszere szorította arra, hogy az egyének, és a szubjektív akaratnak jelentőségét elismerve, a történeti, objektív hatalmaknak és a történelemnek szerepét előtérbe állítsa. Hegel első sorban a fejlődés és történelem érdekelt, melyben a logikum kialakult; Kant a logikum mellett elmellőzte a fejlődés és a történelem felmutatását, anélkül azonban, hogy azt teljesen mellékes vagy jelentéktelen tényezőnek tartotta volna.

Az erkölcsiségnek tulajdonképpeni általánosérvényű, tehát formális feltételeivel az objektív szellem fejlődésének 2-ik fokozatán, a moralitás területén találkozunk. Ámde a moralitás tárgyalásának menete is azt mutatja, hogy Hegel első sorban a fejlődés érdekli, amely mellett a logikum igen gyakran merőben háttérbe szorul. Ezeknek a fejtegetéseknek jellege u.i. túlnyomó részben pszichológiai: a szellemnek lélektani funkcióit tünteti itt fel Hegel, azon funkciókat, amelyek a szubjektív akaratban jelentkezők, de amelyek jelentést és erkölcsi értéket csak az abszolút akarattól fognak majd nyerni az erkölcsiségnek fokozatán. A 2-ik fokozatot a teljes szubjektivitás jellemzi tehát: szándék, érzület, lelkiismeret azok a fogalmak, amelyeknek keretében Hegel a maga fejtegetéseit nyújtja. Ezen a fokozaton, áll elő a „kell”-nek, a kötelességnek fogalma, amelyet szintén inkább lélektani, mintsem tisztán transzcendentális szempontból vizsgál Hegel. Hogy azonban milyen ez a „kell”, mi a kötelesség? — erre a kérdésre feleletet csak úgy nyerünk, ha előbb ismerjük a jónak eszméjét, amely szerint cselekednünk kell. Itt tehát ismét a Kant nyomdokain járunk: a jó, mint eszme, csak absztrakció, amely csupán az akarat közbejöttével válik realitássá; de viszont a szubjektív akarat a maga igazságához, jelentéséhez, értelméhez csak úgy juthat el, hogyha beteljesíti a jónak eszméjét. A kötelesség fogalma tehát Hegelnél is, miként Kantnál, az egyes, szubjektív akarat és az általános, objektív jó között közvetít, mintegy reakényszerítvén a szubjektív akaratot, hogy objektívvá váljon, a jónak realitása által. A jó itt is, miként Kantnál, egy iránytszabó eszme; és a

kötelesség Hegelnél is, miként a Kritik der praktischen Vernunftban, egy ellenkezésnek, feszültségnek eredménye.

A fejlődés 3-ik fokán a tisztán szubjektív és formális akarat tartalommal telik meg: az objektív és szubjektív szellem egymásra találva, ellentétük feloldódik s egység létesül közöttük. Ez a tartalommal való megtelezés azonban; az erkölcsiség logikumának megértése szempontjából az ismerésnek gazdagodását nem jelenti, mert hiszen itt Hegel maga is beteljesedésről beszél, elismeri, hogy mindaz, ami az erkölcsire nézve jelentéssel bíró volt, a két első mozzanatban már benne foglaltatik s a harmadik mozzanatban tulajdonképpen csak a két mozzanatnak összetevődéséről van szó. Hegel tulajdonképpen a 3-ik fokozat fejtegetésénél megy túl a Kant etikáján, amikor annak saját maga által is elfogadott formális elvét objektív tartalommal törekedik megtölteni s az eszmét a történeti hatalmak körében, a történelem folyamán megvalósultként tünteti fel. Hegel a jónak nemcsak logikumát akarja látni, hanem annak megvalósulását, az emberiség életében való testet öltését is szemlélni óhajtja s így azután az ő erkölcsstana, amelynek alapja a Kant-Fichte etikájában keresendő, lassanként, de a módszernek logikai kényszerképpen szélesedik ki társadalomtanná, szociológiává és történetbölcseletté. Amíg Kant megelégedett az öncélú és önértékű személyiségeknek egy corpus mysticumával, addig Hegel az ideának corpus reale-ját is megmutatni akarta és meg is kellett mutatnia, ha következetes akart maradni egész filozófiájának alapelveihez, amely szerint a gondolkodás és a lét egy. Mivel pedig a fősúly nála a történetin és a fejlődésen nyugszik, ezért egészen természetes, hogy a Kant és Fichte imperatívusának szigora teljesen megengyhül s végül Hegel arra a meggyőződésre jut, hogy ami van és létezik, az az észnek megfelelő. A kötelesség és a „kell” parancsszava elveszíti a maga érdekességét, mert a történet folyamán kialakuló világszellem vezeti bölcsen a történet menetét és tart ítéletet a népek, egyesek fölött. Hegel, Kant és Fichte kritikizmusából indulva ki, Schelling fejlődéséhez kapcsolódik és a maga értelmében vett romanticizmus híve lesz. Ennek a romanticizmusnak hatása is közbejárt arra, hogy Hegel etikája, miként a Schleiermacheré, elveszítse imperatívumos jellegét s kötelességtanból, éppenúgy, miként a Schleiermacher etikája, javak tanává legyen. Ahol a szellem szükségképpen gondoskodik a maga megvalósításáról, ott a kötelesség csak egy átmeneti állapotnak jellemzője, amely eltűnik legott, mihelyt a fejlődés tetőpontjára ért. Az erkölcsiség maga is csak egy átmeneti stádium lévén a szellemnek fejlődésében, amint erre már fennebb reámutattunk, a kötelesség fogalma is természetesen csak átmeneti jelleggel bír. És kétségtelen dolog, hogy Hegel éppen az által, hogy az erkölcsiséget a szellem fejlődésének egy momentumaként fogta fel, az erkölcsiségnek a szellem tevékenységei körében elfoglalt helyét pontosabban határozta meg, mint elődei közül bárki; másfelől azonban az erkölcsinek logikumát ezen metafizikai elrendezés által háttérbe szorította. Hegel az erkölcsinek logikumát illetőleg magától értetődően vette mindazt, amit Kant és Fichte megállapított; az ő érdeklődésének súlypontja annak kimutatásán volt, hogy milyen helyet foglal el az erkölcsi a szellem fejlődésének dialektikai menetében és miféle szereppel bír ezen menetnek vezetésében. Az ő főterekvése az volt, hogy az erkölcsiséget az észnek rendszerében az őt megillető helyre állítsa. Ezáltal az erkölcsiségnek jelentése erőteljesebben domborodik ki, szemben a szellem többi tevékenységeinek jelentésével, dialektikai helye világosabb, kozmikus szerepe határozottabb, és a valóságot átható ereje evidensebb, aminthogy általában véve a szellem abszolút értéke Hegel rendszerében találja meg a maga legenergiusabb kifejezését.

22. §. A német idealizmus erkölcsstanáról általában

Ha a német idealizmus rendszereinek, — a Fichte, Schelling, Hegel rendszerének erkölcsstani részét abból a szempontból tesszük vizsgálat tárgyává, hogy vajjon milyen hatással volt azokra Kantnak etikája, akkor az eddigi részletes tárgyalás után a következő általános eredményt állapíthatjuk meg.

A Fichte, Schelling és Hegel erkölcsstana a kritikai idealizmus talajában gyökerezik és a Kant etikájának szellemét tükrözi vissza, habár egyes részletekben Kant logikai kutatásai mintegy metafizikai hangnembe átírva, éreztetik itt félreismerhetetlen hatásukat. Mind a három filozófus lelkét Kant bölcsletéből a szabadságnak gondolata és a praktikus ész primátusáról szóló tan ragadja meg, és pedig oly nagy erővel, hogy e két gondolat uralma kiterjed a teoretikus észnek mezejére is, különösen Fichte és Schelling tanában. A szellem csupa tevékenység, amely áthatja és alakítja az egész mindenséget, törvényei a mindenségre nézve is kötelező törvények, értékei pedig minden érték felett páratlan beccsel bíró, igazi értékek, — ez volt alapmeggyőződése a német idealizmus mind a három nagy alakjának. Az ész, amely Kantnál tisztán ismereti funkció volt, és pedig a szónak matematikai-logikai értelmében, itt lassanként metafizikai és kozmikus elvvé válik abban az arányban, amelyben lassanként metafizikaivá lett Kantnak ismerettana, főleg

Schelling és Hegel rendszerében. Az észnek helyét így a szellem váltotta föl, amelynek legjellemzőbb tulajdonsága a tevékenység, és pedig a tiszta, a szabad tevékenység. Ezért egészen következetes és természetes dolog, hogy ahol a szellem az egész kozmosznak elve, ott ezen elvnek legszubsztanciálisabb jellemzője, a szabadság, nem csupán praktikus és etikai jelleggel bír, hanem ő maga is kozmikus elvvé válik, amely elv tulajdonképpen mozgatója a szellem minden tevékenységének, de amely elvnek tökéletes megvalósítása egyszersmind célja is minden tevékenységnek. Vagy röviden formulázva: *a szellem, mint kozmikus princípium, szabad, hogy szabad lehessen*. Ez a közös gondolat vonul végig a német idealizmus erkölcsstanán; természetes azonban, hogy ez a közös gondolat három filozófus személyiségének és temperamentumának különbözősége szerint, különböző világításban és különböző színeződésben részesül, a nélkül azonban, hogy lényegileg számbavehető változáson menne keresztül. Ez a változás legszembeűnőbb talán Hegelnél, akinek dialektikai módszere az egyes fogalmak szisztematikai helyének és szisztematikai értékének tekintetében eszközül nagyobb változtatásokat; ámde ezek a változtatások is inkább formálisak, mintsem lényegbevágók, mert hiszen, amint Hegel erkölcsstanának tárgyalásánál láttuk, ő egyenesen kapcsolódik a Kant etikai megállapításaihoz Fichte és Schellingén át.

A szellem tehát annál tisztább, annál inkább szellem, minél nagyobb szabadsággal rendelkezik és minél nagyobb az autonómiája, amely képessé teszi őt arra, hogy a maga tevékenysége felett ő maga rendelkezvén, ennek irányát, célját, ő maga határozza meg. Világos ebből, hogy a tulajdonképpeni érték e földön, a tiszta és szabad szellem, vagy intelligencia, vagy *ÉN*, amint Fichte és Schelling nevezik. Ez a gondolat elvitathatatlanul a Kant gondolkozásának lényegét juttatja kifejezésre. Kant gondolkozásában, ha már most egy lépéssel tovább haladunk, úgy fogjuk találni, hogy a szabadság gondolata a törvénynek gondolatával szervesen és logikailag is elválaszthatatlanul függ össze. Szabadság csak ott van, ahol törvény van; és viszont törvény is csak ott van, ahol szabadság van. A német idealizmus által hirdetett szabadság a törvénynek szabadsága; és az általa hirdetett erkölcsi törvény a szabadságnak törvénye. Ami egészen természetes is, ha tudjuk, hogy úgy a szabadság, mint a törvény a szellemnek törvénye és szabadsága. Az erkölcsi szabadság, — a Fichte, Schelling és Hegel rendszerében pedig egyenesen a szabadság, minden korlátoló jelző nélkül, — nem egyéb, mint az erkölcsi autonómia, illetve az autonómia. A szellem szabad, mert a maga tevékenységének rajta kívül más törvényt nem szabhat. A szellem szabadsága, amely oly szorosán függ össze a törvényadóval és magával az általánosérvényű, tehát általánosan kötelező törvénnyel, a szellem szabadsága a német idealizmus erkölcsstanának sarokköve, amelyen felépül az egész nagy rendszer.

Kant etikájának egyik legnagyobb érdeme, amint ezt Hegel is készségesen ismeri el, az volt, hogy a kötelezőségnek fogalmát végérvényesen megállapította. Ez a megállapítás azután félreismerhetetlen hatással volt úgy a Fichte és a Schelling, mint a Hegel erkölcsstanára. A kötelezőség a szabad és a törvényadó szellem fogalmából szükségképpen következik s tehát az az erkölcsstan, amelyiknek középponti fogalma éppen ez az autonóm szellem, kényszerülve van a kötelezőségnek fogalmát, az őt megillető módon értékelni és megérteni. A szabad szellemből fakadó és a szellem szabad tevékenységét szabályozó törvény általános érvényű s tehát kötelező minden tényre nézve, amelynek a szabad szellem megvalósítása a feladata. Ez a kötelezőség pedig, vagy az ismeretelmélet nyelvén szólva, ez a „kell” Kant tanában az ész és az érzékiség ellenkezéséből születik s mint a feszültségnek érzete jön tudomásunkra. A német idealizmus erkölcsstanában is ugyanez a helyzet. Az *ÉN* és a Nem-*ÉN*, az intelligencia és az ösztöniség, a szubjektív akarat és az abszolútum, a szubjektív akarat és az objektív, az abszolút akarat ellenkezése nélkül erkölcsiség nincsen, mert nincsen „kell”, nincsen kötelezés, következésképpen nincsen erkölcsi törvény sem; miután nincsen ellenkezés, nincs törvényre sem szükség, amely ennek az ellenkezésnek megszüntetését az *ÉN*, az intelligencia, az abszolútum javára elrendelje és megparancsolja. Ennek az ellenkezésnek megszüntetése, mely az által történik, hogy az érzékiség, a Nem-*ÉN*, illetve a szubjektív akarat megsemmisítetik. Az erkölcsi törvény nem elnyomja az érzékiséget, hanem formálja azt s az ész meg az érzékiség ellentétét nem az egyik tényezőnek megsemmisítése által szünteti meg — mi igen könnyű, de nem a szellemhez méltó feladat lenne — hanem az által, hogy a kettőt egy magasabb egységbe oldja föl, amely egységben, mint benne foglalt tényező, illetve momentum, az érzékiség is szerepel. Kantnak ezt a felfogását a német idealizmus a maga teljes egészében elfogadja; Fichte még Kantnál is erőteljesebben juttatja kifejezésre, Hegel pedig Kantnál bágyadtabb energiával hangsúlyozza azt. Az erkölcsiségnek, az erkölcsi törvénynek, az erkölcsi „kell”-nek, és a szabadságnak lehetőségét azonban a német idealizmusnak mindenik képviselője ebben az ellenkezésben látja, amely ellenkezés, ha megszűnik, meg kell szűnni az erkölcsiségnek, az erkölcsi „kell”-nek, és szabadságnak, ami által érvényét veszíti majd az erkölcsi törvény is.

A német idealizmus gondolkozóinak sokszor csapongó repülését és szertelenségre vivő metafizikai hajlandóságát, ha a Kant gondolkozásában megnyilvánuló higgadtsággal fékezzük s a rendszer metafizikai

részleteitől az ismeretelméleti magvat megtisztítjuk, úgy fogjuk találni, hogy Fichte, Schelling és Hegel erkölcsstanából — tartalmilag és szellemét tekintve — a Kant etikájának szelleme szól felénk, az a kritikai idealizmus, amelynek alapjait Kant a történet eddigi bizonyossága szerint, végérvényesen rakta le a *Kritik der praktischen Vernunft*-ban. Kant erkölcsstanának gerince és gyökere a kategorikus imperativus, amelyet Fichte még a tanítónál is erőteljesebben juttat méltó kifejezésre a maga tanában és amely kellő méltánylásra talál úgy a Fichte, mint a Hegel etikájában. Ez a kategorikus imperativus a szabad és autonóm szellemnek a kifejezője. Ezt a szabad és autonóm szellemet tették erkölcsstanuk forrásává, de egyúttal minden emberi értéknek forrásává is, a német idealizmus nagy képviselői, akik a valóságban az észnek és az ész értékeinek rendszerét szemlélték. És éppen ez a szemlélet, az „intellektuális szemlélet” vezette félre őket a természetnek és a tapasztalásnak termékeny $\beta\alpha\theta\omicron\varsigma$ -ától, aminek következménye bizony nem egy esetben az lett, hogy úgy jártak, mint az *Arany* által megénekelt sárkány, amely önterhét levetvén, a magas úrból menthetetlenül zuhant alá a feneketlen mélyre. Ez az intellektuális szemlélet lett forrása a metafizikai spekulációknak, amelyeknek hatása természetesen érezhető etikájukban is. Ez az intellektuális szemlélet lett forrása a Kant után következő német idealisták misztikus hajlandóságainak is, habár azt is készséggel kell elismernünk, hogy a misztikum szelleme termékenyítően hatott nemcsak a Fichte és Schelling, hanem a Hegel gondolkozására is, amelynek teológiai eredete és meghatározottsága minden kétségen felül áll. De ez a teológiai ösztönzés is közös örökség, mert hiszen Kant maga sem tiltakozott az ellen soha, hogy gondolkozásának vannak olyan elemei, amelyeknek forrását a teológia vagy a vallás területén kell keresnünk, és továbbá, ha utódait a miszticizmus szelleme termékenyítette meg, úgy reá nézve s fejlődésének irányítására korának mélységes pietizmusa volt döntő befolyással.

A transzcendentálizmus kanti módszerének félreértése, az ismeretelmélet mezejének elhanyagolása és az ismeretelméleti metafizikának ontológiai metafizikává hajlítása eredményezte azután azt, hogy sem a Fichte és Schelling, sem a Hegel erkölcsstana a Kant etikai gondolatait lényegileg tovább nem vitte, hanem, amint részletes tárgyalások során reámutattunk, csupán egy-egy rész kérdést tett világosabbá és Kantnak rendszerében ott levő, de szunnyadó gondolatot ébresztett életre.⁸² A logikai-ismeretelméleti és a metafizikai szempontnak ez az összezavarása és egybeolvadása tette szükségessé a Kanthoz való visszatérést, amelyet először Fortlage, illetve Liebmann hirdetett ifjú lelkesedéssel; ez a Kanthoz való visszatérés lesz szükséges mindannyiszor, valahányszor a szellem ábrándozni kezd, a józanság korlátai közé kell szoríttatnia. A Kant transzcendentális kriticismusához kell visszatérnie az erkölcsfilozófiának is, ha azt akarja, hogy felvetett problémáinak megoldása a lelkeket megnyugtassa vagy legalább azzal a reménységgel táplálja, hogy a megoldásra való törekvést a végén mégis siker koronázza.

HARMADIK FEJEZET

A romanticizmus erkölcsstana: Schleiermacher

Általános jellemzés

A német romanticizmus keletkezésében és eszméinek fejlődésében nem csekély szereppel bírt a német idealizmus, különösen a Fichte és Schelling filozófiája. Fichte maga, személyiségénél fogva, soha belsőbb kapcsolatba a romanticizmus híveivel nem jutott, de az Énről szóló tana tulajdonképpen a romanticizmus bölcséletének alapját képezte. Schelling azonban, már személy szerint is igen benső viszonyba került a romanticizmus vezetőivel, ő maga is testestől-lelkestől romantikus természet lévén, aki rendkívül fogékony a

⁸² Ebben az értelemben igazat kell adnunk *Rickert*nek, aki szerint a német idealizmus gondolatait Kant ébresztette föl, sőt ezek a gondolatok csak a Kant kriticismusának talaján voltak lehetségesek. Ebből következően Kant egész jelentőségét csak akkor méltányolhatjuk, ha az utána következő s a hozzá csatlakozó idealisztikus rendszereket is szemügyre vesszük. — V.ö. *Kant*ról szóló művének 212. s köv. lapjaival.

külső hatások iránt, amelyeket nagy mohósággal fogad magába és sző bele rendszerének igen tarka színezetű szövedékébe.⁸³

A romanticizmus az Én és a Nem-Én, az ember és a világ, az ész és érzés, az asszony és a férfi egyesülését, egybeolvadását hirdeti s hogy ez az egyesülés és egybeolvadás megvalósulhasson, az *esztéticizmus* álláspontjára helyezkedik, ahonnan alátekintve úgy a logika, mint az erkölcsstan álláspontja merőben meghaladottnak tűnik fel. Ezen esztéticizmus, amely teljes mértékben a formára fekteti a fősúlyt, a valóban értékest a tudatalatti régiókban keresi és azt sürgeti, hogy az Én ezen tudatalatti régiókba alászállva, onnan hozza föl a szellemnek drága kincseit. Ez a tudalmatlan lesz reájuk nézve az a kincses bánya, amelynek bányásza az egyes, empirikus Én. Ámde minél mélyebbre száll alá ez az egyes, ez az empirikus Én a tudalmatlannak kincsesbányájába, annál messzebbre jut a filozófiától és annál inkább közeledik a valláshoz: a romanticizmus gondolkozásában a filozófia és a vallás határai észrevétlenül folynak egybe, mert mind a kettő az esztéticizmusnak álláspontjáról szemléltetik. Az értelem és ész fölött úrrá lesz a fantázia s a hideg okoskodásnak helyét az ösztönös érzés vagy az ábrándozó, önmagának fájdalmát élvező és a maga élvezeteit kinná néző miszticizmus foglalja el. Innen, hogy a romantikus lélek vagy állandóan a nekifeszült lelkesedés tengerén úszik, vagy pedig az élettől való megválásnak gondolatán töpreng. Reá nézve becsületes és kényelmes középút nincsen.

A romanticizmusnak célja az, hogy a fantázia és érzés segítségével létesítsen végtelen egységet a szellem és a természet, az ész és az érzékiség, az ember s világ között, abban a meggyőződésben élven, hogy minden értékesnek és becsesnek forrása ez az egység lehet csupán. Az Én az egyedül tevékeny, az egyedül erős, az egyedül termelő, — hirdeti a romanticizmus Fichtehez csatlakozva. Ennek az Énnek azonban egységbe kell jutnia a Nem-Énnel, vele azonosulnia kell, — teszi aztán hozzá Schelling hatása alatt. Hova-tova azonban Fichte tanítása majdnem teljesen feledésbe merül, hogy a Schelling identitás-tana és természetfilozófiája, Baader tanával karöltve, végleg diadalmaskodjék.

Az érzés és a fantázia, a tudalmatlan és az ösztöninek jogait követelő, a szellem és a természet, a világ és az ember egységét sürgető, esztétikai álláspontot elfoglaló romanticizmusnak volt követője Schleiermacher, akinek gondolkozása két sarok körül forog. E két sarok: a vallás és az erkölcs.

23. §. Schleiermacher erkölcsstana

Schleiermacher gondolkozását a német idealizmus bölcsellete határozza meg s ezen bölcséletnek, Schelling tanának, közvetítésével jut belső viszonyba Spinozával. Erkölcsstani felfogását először a „*Monologen*” c. művében juttatja kifejezésre; és ez a felfogás merőben megegyezik a Fichte etikai meggyőződésével.⁸⁴ Schleiermacher tehát fejlődésének elején a Fichte individualisztikus tanán át kapcsolódik a Kant erkölcsstanához, amelynek középponti fogalma, a szellemnek, illetve az eszes lénynek szabadsága az ő felfogásának is gerincoszlopa. A szabadság nélkül nincs élet; de szabadság és végtelenség csak annak jut osztályrészül, aki tudja, hogy mi a világ és mi az ember, miként különbözik a kettő egymástól, de miként is hat a kettő egymásra. A világ pedig nem egyéb — úgymond Schleiermacher az első monologban — mint a szellemeknek azon örök közössége, amelyben a szabadság felséges összhangja uralkodik. Mindenütt, bennem és a nagy mindenségben, első az örök és a szent szabadság. Én magam csak mint szabadságot szemlélhetem magamat, mert ami szükségszerű, az nem az én cselekvésem, hanem csak visszfénye annak, csak a világnak szemlélete. A szabadságé minden, ami van: a szellemek közösségének minden műve, az érzések, a képek, minden, ami a léleknek belsejében lakik. A szabad Én, a szellem a forrása minden erkölcsiségnek s az egyes embernek a feladata éppen az, hogy a maga cselekedetei által valósítsa meg a szabad szellemet: minden embernek az emberiséget kell

⁸³ A romanticizmus filozófiájára nézve általában v.ö. R. *Haym*: Die romantische Schule. Berlin. 1870., amely mű a romanticizmus megismerésére ma is alapvető jelentőséggel bír. — H. *Hettner*: Die romantische Schule. 1890. Braunschweig. — Klasszikus mű, amelyből a romanticizmus szelleme leng felénk: R. *Huch*: Die Romantik. I—II. Lp. 1916. V.ö. I. kötet (6. kiadás 1916) 150. s köv. I. — Világos képet ad a romantikusok és Schleiermacher tanáról N. *Hartmann* i.m. 186—273. lapjain. Irodalmunkban tudomásunk szerint *Tavaszy Sándor*: *Schleiermacher philosophiája* c. műve (megjelent Kolozsváron 1918-ban) foglalkozik tüzetesen Sch. bölcséletével és teológiájával.

⁸⁴ Megjelent a mű 1800-ban. Én a F.M. *Schiele*-féle kiadást használom (2. kiadás *Mulert*-től 1914.) mely a *Philosophische Bibliothek* 84. köteteként jelent meg.

visszatükröznie nem csak egész életében, hanem minden egyes cselekedetében is. Ámde minden egyesnek kötelessége az emberiséget más alakban állítani elő, egyénenként különböző módon, hogy ezen különböző alakok összehangzásából álljon elő a szellemeknek szabad közössége. A szabad közösség tehát, amelyben a szellem valósul meg, egyéniségeknek, személyiségeknek közössége, akik az emberiséget a maguk módja és sajátos természete szerint tükrözik vissza és realizálják. Ez a személyiség pedig csak akkor valóban személyiség, hogyha cselekedeteiben az emberiség képe alakul ki s ez által ő maga is meghatározott helyhez jut és álláshoz a szellemek birodalmában. Ekként Schleiermacher felfogása szerint egy meg nem szűnő kölcsönhatás áll fenn a közösség és az egyén között: egyik a másikat lehetővé teszi és realizálja. Ezen közösségnek tagjává lenni egyetlen merész elhatározással kell, mert meg nem tanulhatjuk a szabadság talányát sem etikai rendszerekből, sem erénytanokból: a szabadság, mely által az ember személyiséggé lesz, és mint személyiség a közösségnek tagja, hogy ekként megvalósuljon a szellem, a szabadság az egyének műve. Aki ezt a szabadságot megragadta, az többé nem jár más úton, csak a szabadságnak, illetve a szellemnek útján, mert maga a szellem és szabadság, szabad tevékenység.

Ennek az alapfelfogásnak minden szála Fichtehez, illetve Kant erkölcsstanához vezet, habár a gondolatok eltolódása és beállítása már félreismerhetetlenül mutatja, hogy Schleiermacher útban van Schelling felé és Schelling közvetítésével a romanticizmus felé. Az önálló és tevékeny Én, a mindent átható és minden felett uralkodó szabadság, — e két kanti fogalom képezi a *Monologen* fejtegetéseinek is fundamentumát. A szabad, egyéni Éneknek egyesülése alkotja a szabad szellemek közösségét, az emberiséget magasabb értelemben, azt a corpus mysticumot, amelyről Kant hatása alatt a német idealizmusnak minden etikája beszél.

A *Monologen* fejtegetései tehát már utalnak Schleiermacher fejlődésének későbbi irányára. A szabadság itt mindenekfelett álló, szuverén hatalmasság lévén, teljesen hiábavaló és kárbaveszett fáradság, arra törekedni, hogy a szabadság birodalmában szabályokat állítsunk fel.⁸⁵ Schleiermachernek ez a nyilatkozata, amellyel a II. monologban találkozunk, egészen jellemző az ő későbbi fejlődésére, amelyen a kötelesség és a kategorikus imperativus teljesen háttérbe szorul a természet és az ész egységesülése mögött. A „*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*” c. művében, amely a *Monologen* megjelenése után 3 évvel, 1803-ban látott napvilágot már egészen határozottan fordul Schleiermacher a Kant erkölcsstana ellen, főhibája lévén annak az, hogy Kantban igen sok volt az ész és igen kevés a lelkesedés. Az észnek túltengése és a lelkesedésnek hiánya volt végső oka annak, hogy Kant a tiszta etikát a tiszta természettantól elválasztotta, holott a kettő között hidat kell vernünk. Kant s az ő követői az észben a közösségnek elvét látták s ennek az elvnek egyetlenegy normája van, ami aztán szükségképpen vezetett arra, hogy Kant és követőinek etikája juridikus jellegű. Ehhez járul azután az a körülmény, hogy a Kant által felállított formulának egyikéből sem lehet levezetni egyetlenegy reális törvényt vagy valamely erényt, illetve kötelességet, hanem mindhárom alapelv, önmagában tekintve, csak arra alkalmas, hogy segítségével a megadott, a létező erkölcsiséget ítéljük meg. Különösen pedig abban kell keresnünk Kant erkölcsstanának eredendő bűnét, hogy merőben juridikus lévén, a kötelesség fogalmát minden tartalmától megfosztja, csupa formálissá teszi, ellentétet támaszt a törvényszerűség és az erkölcsiség között.⁸⁶

Idő haladtával tehát folyton távolodik Schleiermacher az erkölcsiségnek kanti felfogásától, hogy saját rendszerében a romanticizmus etikája találjon kifejezésre. Ennek a rendszernek keretében pedig az etika nem mint önálló és apriori alapokra elhelyezkedő tudomány jelenik meg, hanem a dialektika lesz fundamentumává és a dialektika legfőbb elve egyszersmind az erkölcsstannak is. Hogy azután ez a követelmény a Schleiermacher etikájában csak nagyon tökéletlenül és csak külsőlegesen jut kifejezésre, — ez a tény magán a filozófiai állásponton mit sem változtat.

Schleiermacher felfogásában is ott áll mindjárt a fejtegetéseknek legelején a természetnek és az észnek ellentéte; a természetnek, amely nem egyéb mint minden dolognak és tudottnak az összesége, és az észnek, amely viszont minden szelleminek és tudónak az összesége. Ezen ellentét fölött azonban ott áll a természetnek és az észnek tökéletes áthatása, egymásba való átömlése, tökéletes egysége, amely egyszersmind az egész lét összeségének a legtökéletesebb felfogása is. Itt szemmel láthatólag közeledik Schleiermacher a Schelling identitás-filozófiájához, ahol ez az egység és azonosulás az egész rendszernek mozgó elve. Az erkölcsstana maga is e két ellentét között helyezkedik el s az ő feladata is egyenesen az, hogy a természetet ésszel és az észet a természettel hassa át, — egy merőben romantikus gondolat,

⁸⁵ *Monologen* idézett kiadása 27. l.

⁸⁶ V.ö. „*Kritik der bisherigen Sittenlehre*” — II. Kritik der ethischen Begriffe. — A Braun kiadásának (Lp. 1911.) 131. s. köv. lapjain.

amelynek kifejezésével találkozunk úgy a Schelling, mint a Novalis, úgy a Schlegel, mint a Tieck felfogásában. Az erkölcsiség egyfelől tehát a természethez, másfelől az észhez kapcsolódik s éppen ezért Schleiermacher egészen eltévesztettnek tartja azt a felfogást, amely szerint az etikai tudást a fizikai tudással szemben a „kell” jellemzi: amíg a fizikai tudás egy „van”-t juttat kifejezésre, addig az erkölcsi tudás egy „kell”-t.⁸⁷ Maga az erkölcsiség nem egyéb, mint az észnek cselekvése, amely cselekvés létre hozza a természetnek és az észnek egységét, amely egység csak ezen cselekvés által létesülhet. Vagy szabatosabban mondva: az erkölcsiség az észnek a természetre gyakorolt cselekvése. Amiből természetesen az következik, hogy az erkölcsi tudás nem egyéb, mint az ész mindig megkezdődő, de soha be nem végződő természetté-tételének kifejezése. Hogy ha már most ez az erkölcsi tudás, törvény vagy „kell”-nek alakját öltene — úgymond Schleiermacher — akkor nem lehetne szó a természetnek és észnek egybeolvadásáról, nem lehetne szó való létről sem, hanem csak egy nem-létről, mert „kell” csak ott van, ahol nem-lét van és csak annyiban van, amennyiben ez a nem-lét van.⁸⁸ Az erkölcsstan szabályai, ebből következőleg, nem feltétlenek, hanem amennyiben törvények, annyiban az észnek a természetre való reális cselekvését kell kifejezésre juttatniok.⁸⁹

Erkölcsiség folyamában az ész lévén a cselekvő és a természet a szenvedő, a kettő között ugyanaz az arány, ami van az erő és a tömeg között: az ész, mint cselekvő erő, szervezi, organizálja a természetnek szenvedő, paszszív masszáját. A szabadság és a szükségszerűség ellentéte ezen az állásponton nem egyéb, mint annak a szervező erőnek és szervezendő masszának az ellentéte: szabadság ott van, ahol a jelenség és az erő egyben van benne, szükségszerűség ott, ahol a kettő két különbözőben jelentkezik.⁹⁰ Ugy, hogy a szabadság és a szükségszerűség fogalmai a Schleiermacher tanítása értelmében nem is az etika talajából fakadnak és lényegük szerint kívül esnek az erkölcsiség területén. A szabadság tulajdonképpen nem egyéb, mint aktivitás, a szükségszerűség ellenben csupa passzivitás. A szabadság belülről ösztönöz, a szükségszerűség kívülről taszít. Ha azonban a szervező erő, a belülről ösztönző szabadság, és a szervezendő tömeg, a kívülről taszító pozitívitás, illetve szükségszerűség egybeesnek, Egyet, mint egészet képeznek, akkor eltűnik a szabadság és szükségszerűség ellentéte. Az erkölcsiség területén pedig ez az Egy, ez a szervezett, illetően szervezés alatt álló Egész lévén a cél és középpont, ellentét a szabadság és szükségszerűség között fenn nem áll.

Schleiermachernek ezt az általános erkölcsstani álláspontját merőben a Kant álláspontjával való ellenkezés jellemzi. Amíg Kantnál az erkölcsiség lehetőségét a szabadság biztosítja, mert a szabadság nélkül nincs erkölcsi törvény, addig Schleiermachernél már a szabadság és törvény, a „kell” és a kötelesség háttérbe szorul, hogy a szellem és természet egységesülése, a szellem egyetemes és lényegéből folyó tevékenysége lépjen előtérbe. A „kell” etikája egyenesen a való világ megüresítésére vezet, mert már maga az a tény, hogy a jó még csak ezután megvalósítandóul tekintetik, a létezőnek, a már meglévőnek teljes értéktelenségét juttatja kifejezésre. A Kant etikájának ezt a gyökeres hibáját szeretné eltüntetni Schleiermacher, amikor a „van” és a „kell”, a természet és a szellem, a természeti lény és az erkölcsi lény között levő ellentétet megszünteti. Az erkölcsiség a szellemnek tevékenysége általában, — mondja Schleiermacher — ami által Kant akaratfogalmát merőben kizárja, amint ki is kellett zárnia, mert hiszen az akarat fogalma, mint erkölcsstani fogalom, szorosan van a „kell”-nek és a kötelességnek fogalmával egybekötve. Így ezután a szociális körű etika, amelynek Kant oly mély elmével vont a meg határait, egyetemes szellemtevékenységi tanná, a kultúra tanává lesz; ez a bővülés pedig semmiképpen sem válik előnyére az erkölcsstan filozófiai megalapozásának. — Eltűnő a „kell” fogalma, eltűnt vele együtt az erkölcsi törvénynek, a normának fogalma is s az etika túlságosan közeli szomszédja lett a természettudománynak, a nélkül azonban, hogy annak áldásaiban részesült volna. A jó u.i. nem szorul Schleiermachernél arra, hogy szabályok alá vettessék megvalósulása, mert magától és szükségszerűen megvalósul az, mihelyt a természet és az ész egységesül valamely tevékenység által. A jó, illetve a jav, nem egyéb, mint a természet és az ész bizonyos oldalainak egysége s miután az egész erkölcsiség nem egyéb, mint ez az egységesülés, azért az erkölcsstan egyenesen a *javak tana* — Güterlehre. Ezekkel a javakkal együtt adva vannak ezután, minden további nélkül, az erények és kötelességek is, úgy hogy az. egész javak

⁸⁷ Erre s az előzőkre nézve is v.ö. a *Twisten-féle „Grundriss der philosophischen Ethik”* c. mű 47, 50, 62, 63 §§-ait. E műnek *Schiele* által készített 1911-iki kiadásából idézek.

⁸⁸ I.m. 80-81. §. 93. §.

⁸⁹ I.m. 95. §. — I. kiadás 16. l.

⁹⁰ I.m. 99-104. §§. — I. kiadás 17-19. l.

tana, egyszersmind az egész erények tana és az egész kötelességek tana.⁹¹ Ez a gondolat, amely kétségkívül az antik felfogásban gyökerezik, teljes határozottsággal mutatja azt az ellentétet, amely Schleiermacher és Kant között fennáll, és másfelől egészen közel hozza Schleiermacher tanát az értékelmélethez, amikor a Kant formalizmusát ezzel a kifejezetten tartalmi szemponttal akarja legyőzni. Schleiermacher erkölcsfilozófiájának ez az oldala több figyelmet érdemel, mint amennyiben rendszeresen részesíteni szokták és több beccsel bír, mint ahogyan az első pillantásra látszik. E ponton Schleiermacher Kantot túlmegegy és új utat mutat az etika részére.

Az ész és a természet kanti ellenkezése helyére, amely ellenkezés nélkül nincs erkölcsiség sem a Kant, sem a Fichte rendszerében, Schleiermachernél ekként a kettőnek egymásbaolvadása lép. Ezen egybeolvadás az erkölcsiségnek műve s az erkölcsiség annál magasabb fokra hágott, minél teljesebb ez az egybeolvadás. A fejlődésnek folyamán az ész organizálja a természetet s a természet egyfelől orgánum, másfelől pedig symboluma az észnek. Ez az etikai folyamat mindaddig tart, amíg a nyers anyag, mint minimum is teljesen eltűnik. Ebben a folyamatban pedig minden egyesnek részt kell vennie, mert a természet az emberi ész, az egyeseknek esze által sajátíttatik el, amiből az következik, hogy az egyesnek élete tulajdonképpen csak az észnek és a természetnek totalitására való vonatkozásaiban igazi, tökéletes élet. Az etika ennek a felfogásnak megfelelően, az ész ezen organizáló tevékenységéről szóló tudomány, mely amíg egyfelől megmutatja az embernek az ő rendeltetését és elhivatásával megismerteti, addig másfelől éppen ezt a folyamatot, ezt a történeti kifejlést írja le, amelyben és amely által a természet és az ész egysége megvalósul. Az etikának kötelessége felmutatni azt a fokozatosan előre haladó folyamatot, amelynek végén ott jelentkezik a természetté lett ész és az ésszé lett természet. Fel kell mutatnia azt, hogy a természet és az ész között miként közvetít az ember, mint az a közbevetett pont, amelynél ez a két ellentétes elv egyesül.



Schleiermacher erkölcsstanában a Kant transzcendentálizmusa teljes mértékben eltűnik s a filozófia dialektikává lesz, amelyben azonban a Kant gondolatainak továbbhatása és érvényesülése éppenúgy félreismerhetetlen, mint ahogyan félreismerhetetlen volt a Hegel rendszerében. Schleiermacher is fejlődésének elején a szabadságnak gondolatából indul ki s a Kant erkölcsi felfogásához csatlakozik; később azután Schelling és a romanticizmus hatása alatt, a szabadság fogalma a „kell” és a törvény fogalmával együtt elhalványul a természet és az ész egységesülésének romantikus fénye mellett. Kantnál az ész és a természet ellenkezése az alap, mely nélkül nincs erkölcsiség: a természetnek és észnek, amely tényleg ellenkezik, egységesülnie *kell*. Schleiermachernél ellenben ez az egységesülés nem várat magára és nem történik parancsszóra, hanem folyton megvan minden pillanatban: ahol javak vannak, ott az egységesülés is meg van. Schleiermachernél tehát az erkölcsiség teljesen elveszíti a maga imperativus jellegét, mert a „van” és a „kell” itt egybeesnek; a létező úgy látszik, mintha értéke is lenne. Az észnek felsőbbisége és méltósága ugyan Schleiermachernél is tagadhatatlan — hiszen éppen azon felsőbbiségben és méltóságban kell keresnünk közte és Kant között az összekötő kapcsot, — csakhogy ez a felsőbbiség és méltóság mégsem nyugszik kifejezetten értékbeli különbségen, mert ezt a különbséget a romanticizmus a leghatározottabban, szinte féltő aggodalommal perhorreszkálta. Schleiermacher az etikumnak méltóságát az által igyekezett biztosítani, hogy az erkölcsiséget kiterjesztette a szellemnek minden tevékenységére s az erkölcsstanból kultúra-tant csinált, ami ismét az ő romanticizmusának volt következménye; ámde ezen terjeszkedés által az erkölcsiség veszített mélységben, intenzitásban, a lényegében rejlő „kell” egy szelid „van”-ná csökkenvén alá. Az erkölcsök metafizikája Schleiermacher etikájában már útban van a felé, hogy erkölcsök fizikája legyen belőle s valóban, amire Benekehez *érkezik*, azzá is lesz. Ebben a fizikában azután az erkölcsiség csakugyan egységesül a természettel, mert a „kell” „van”-ná, a szabadság kényszerűséggé, az erkölcsi törvény természeti törvénné válik s az érték, legyen az bár etikai vagy logikai érték, alásüllyed a természet szintjére, hogy a moráлизmusnak helyét végleg a naturalizmus foglalja el.

⁹¹ I.m. 110-117. §§. — I. kiadás 20. s köv. lapok.

NEGYEDIK FEJEZET

Az esztétikai realizmus erkölcstana: Herbart

Általános jellemzés

Ugy a német idealizmus nagy rendszereiben, mint a Schleiermacher romantikus esztéticizmusában a Kant tanában gyökerező idealizmusnak uralma kétségtelen és minden vitán felül álló volt. A szellem ismeri meg és a szellem alakítja a valóságot; a szellem tevékenysége és szabadsága gyökere minden értéknek; a szellemnek törvénye uralkodik az emberi tevékenységnek minden terén, hogy ezen törvény megvalósítása által megvalósuljon maga a szellem, létrejöjjön mindaz, amit kultúra névvel szoktunk jelölni. Ahol a Kant ismeretelméleti álláspontja, szinte észrevétlenül, siklik át a metafizikának területére, ott is ez a metafizika teljes mértékben az idealizmusnak bélyegét viseli magán; a metafizikai álláspont által befolyásolt erkölcstan is szükségképpen bír idealisztikus karakterrel. A Ding an sich fogalmának különböző felfogása és magyarázata, megtartása vagy feloldása, különböző rendszereket teremt, de ezeknek a rendszereknek közös alapjuk van: a Kant tanának idealizmusa. Ennek az idealizmusnak híve a különben Kanttal ellenkező Jacobi éppenúgy, mint a romantizmus hatása alatt mindinkább az esztéticizmus felé hajló Schleiermacher. Mindazokat a gondolkozókat, dacára a közöttük levő különbségeknek és Kanttól való kisebb-nagyobb mértékű eltéréseknek, közös meggyőződés hatja át és köti össze. Ez a gondolat a szellem felsőbbségének gondolata volt. És közös volt módszerük is: a tézis, antitézis, szintézis módszere, amely később határozott alakban, mint a dialektikai módszer jelentkezik, Hegel és Schleiermacher rendszerében.

A gondolkozóknak azon nagy, különvált csoportjával szemben már most ott áll azoknak csoportja, akik a leghatározottabb állást foglalják el Kant tanával szemben, főleg az erkölcstan terén: Herbart, Fries, Beneke és Schopenhauer. Ezek a bölcselek is Kant tanának köszönhetik a maguk rendszerének kialakulását, csak hogy itt a rendszerek mozgató rugója a Kanttal szemben való oppozíció volt. Mindegyikük Kantra hivatkozik, de csak azért, hogy megcáfolja; még Fries és Schopenhauer is, akik közülök kétségkívül legközelebb állanak Kanthoz, egyenesen arra vállalkoznak, hogy Kantnál magánál jobban értsék meg Kantot. Rájuk nézve a dialektikai módszer már meghaladott álláspont s az idealizmussal szemben elfoglalt realiztikus álláspontjuk a lélektan felé sodorja őket. Ettől a lélektani állásponttól emelkednek fel azután a metafizika ormaira, ahonnan egészen más képét látják meg a világnak, mint amilyen képpel a német idealizmus bölcseleli ajándékozták meg a világot. Még a Schopenhauer metafizikájának is a lélektanban kell keresnünk legmélyebb alapjait; egyenesen erre utal minket a vak, az öntudat nélkül való, nyers akarathoz fogalma, amely az ő bölcseletének szegletköve.

Kant ellen támadt ezen oppozíció filozófiájában mind teljesebb és teljesebb mértékben érvényesül az etikum mellett, sőt gyakran az etikum *fölött* az esztétikum is; Herbart tanában az esztétika egyenesen magában foglalja az egész praktikus filozófiát. Amíg tehát a német idealizmus rendszereiben az etika, mint praktikus filozófia, mint a praktikus ész tevékenységéről tanító tudomány, igen gyakran a teoretikus filozófia fölé emelkedett és annak, főleg Fichte tanában, végső igazolását nyújtotta, addig amint az etikának ez a nagy szerepe kezd elhalványodni, az etika a többi praktikus tan *mellett* foglal helyet s dignitás tekintetében az esztétika lesz méltó versenytársa.

Herbart kétségtelenül Kant filozófiájának határozott ellenfeleként lép fel a maga tanításában s midőn rendszerét Kant tanának ellenhatásaként fogjuk fel, etikájában is Kant etikájának hatását, illetve ellenhatását állapítjuk meg. A nélkül, hogy Herbart erkölcstanát részletesen adnók elő, reá kell hát mutatnunk arra, hogy mily módon érvényesül Kant etikája a Herbart erkölcstanában.

24. §. Herbart erkölcstana

Míg Kant teorétikus és praktikus filozófiája közt a legszorosabb kapcsolat áll fenn, addig Herbart erkölcstana szinte teljes mértékben független az elméleti bölcselettől: nála sem a metafizika, sem a lélektan nem nyújtanak kellő alapot az etika számára, amely minden irányban igyekszik a maga függetlenségét megőrizni. Kant az erkölcsi törvény egyetemes érvényét az erkölcsiség apriori elemének felmutatása által akarja bizonyítani s ezen bizonyítás a transzcendentáelizmusnak szellemében történik. Herbart ellenben tudni sem akar *egyetlen* erkölcsi törvényről, amelynek egyetemes érvényét kimutatni kellene; sőt nem habozik bevallani azt sem, hogy a praktikus filozófia egyetemes érvényre igényt nem is támaszt.⁹² Az erkölcstannak meg kell elégednie azzal, hogy mindenkinek a szívére apellál, és pedig nemcsak olykor-olykor, hanem állandóan, — arra a „gyöngéd érzésre”, amely megbecsli, hogy mennyiben közeledik a valóság az eszméhez. Mi a jó? mi a rossz? — ezekre a kérdésekre nem a fontolgató értelem, nem is az ítélő ész, hanem kizárólag a már előbb kiképzett érzület ad feleletet. Herbartnál tehát a kritikai transzcendentáelizmus helyét a legenergikusabb *emócionáelizmus* foglalja el, amely nem akar tudni sem *egy*, általánosérvényű és objektív erkölcsi törvényről, sem az ésből fakadó köteleességről, kategorikus imperatívusról, sem végül az észnek uralmát megnyilvánító transzcendentális szabadságról. Egyetlen gondolat, amelyet Herbart etikája Kanttól minden fenntartás nélkül átvesz, az, hogy az erkölcstan soha sem lehet a javaknak tana; a *jó* — úgymond Herbart — már egy *akaratot* tételez föl, *amelynek, amelyre nézve* valami jónak mondatik, és a jóság mindig egy bizonyos akaratnak a becslésre méltó tulajdonsága.⁹³ Az etikának csak egy akarat-nélküli becslésből és méltánylásból szabad kiindulnia, amely becslésnek tárgya akarat vagy kívánás. A javak tanának nem szabad erkölcstanná emelkednie, — ezzel a megállapítással Herbart egészen szorosan fűződik a Kant álláspontjához és minden félreértést eloszlató módon, már a limine utasítja vissza az eudaimonizmusnak felfogását, amely az erkölcstan történelmének eddigi folyamán az emócionáelizmusnak egyik legjellemzőbb vonása volt. A közönséges felfogás helytelenül azonosítja a szépet — amely Herbartnál az erkölcsi jót is magában foglalja — a haszonnal és kellemessel; a hasznos u.i. mindig valamely magán kívül fekvő dologra vonatkozik és ahhoz viszonyul: feltételez valamit, amire nézve ő maga hasznos. A kellemes ugyan igen közeli rokonságban áll azzal, ami tetszik, de másfelől különbözik a jótól, mert a vágyaknak beteljesülését jelentvén, a vágytól függ, a vágy pedig időileg változó, véletlen állapot. A jó és a szép mindig egy tárgyat tételez föl és erre vonatkozik; a kellemes ellenben csak pillanatnyi érzésekben jelentkezik.⁹⁴ A szép és jó nem mulandó, hanem maradandó jellegűek és értékük éppen ezért le nem tagadható. A szépnek köréből pedig a jó az által válik ki, hogy nem dolgoknak, hanem személyeknek feltétlen értékét határozza meg.⁹⁵

A jó feltétlen értékének hangsúlyozásában Kant etikájának hatása tehát *pozitíve* nyilatkozik meg, a nélkül azonban, hogy ennek a feltétlenségnek indokolásával, filozófiai bizonyításával Herbart művében valahol találkoznánk. — Sokkal határozottabban és Herbartra nézve jellemzőbben nyilatkozik meg etikájában Kantnak hatása *negatív* irányban.

Herbart a Kant etikájának éppen két sarok-fogalmát, a köteleességet és a szabadságot utasítja vissza: a köteleesség fogalma merőben alkalmatlan az erkölcstan kiindulási pontjával; a szabadság transzcendentális fogalma pedig ellentmondással teljes. A javak tanának híve — úgymond Herbart — büszkén és édesgetve, hízelgő és dícsérő szavakkal csalogatja magához az erkölcsi dicséretre vágyó egyént; a *köteleesség*tan ellenben alázatosan, de egyszersmind a hozzája illő szigorral ejti foglyul az önkényt és a köteleesség szó által kötöttséget juttat kifejezésre. Ámde éppen az a baj, hogy a köteleességtan ezt a kötelezőséget megmagyarázni nem képes. Gyanut ébreszt már maga az a tény, hogy különbséget tesznek tökéletes és nem-tökéletes köteleességek között; legnagyobb baj azonban az, hogy a kategorikus imperatívus, amikor az akaratot kötelezi, egyszersmind két részre is szakítja: egy parancsoló és egy engedelmeskedő akaratra; mert hiszen nemcsak az engedelmeskedéshez, hanem a parancsoláshoz is akarat szükséges. Itt már most ennél a kettészakadásnál felmerül az a kérdés: miként lehetséges, hogy egy és ugyanazon alanyban az egyik akarat a másik fölé kerekedik ilyen különös módon? Miért, hogy a parancsoló akarat uralkodik az

⁹² *Allgemeine Praktische Philosophie*. — 1808. — 72. s. következő lapjain.

⁹³ U.o. 7-8. lapokon.

⁹⁴ *Einleitung in die Philosophie* — Häntsch kiadása (Philosophische Bibliothek 146 k.) 82. §.

⁹⁵ U.o. 83. §.

engedelmeskedő akarat felett? — E kérdésekre feleletet adni nem lehet, amiből következik, hogy a kötelességtan ugyanabban a hibában szenved, amelyben szenved a javak tana is: egyik sem ismer mást, csak az akaratot és mindkettő magát az akaratot szeretné önmagának szabályozójául megtartani valamelyes módon. Mindenütt egy és ugyanazon akarattal találkozunk: a *jó* az akarat célja; az *erény* az akarat ereje; a *kötelesség* az akarat uralma; ámde ez az akarat mindenütt csak akarat marad, amelynek *méltóságát* hiába keresik, nem találják sehoh. ⁹⁶

A kötelesség hiába parancsol, mert az akarathoz erejét csak fizikai erő kényszerítheti. Ezért már most Herbart tanának értelmében az akaratról való *ítéletet* kell felébreszteni: az akarathoz *képe* van kötve, a képeknek módjára az akarathoz ítélethez. Ez az ítélet nem akarat és így nem is parancsolhat, de ha ócsárlását meghallgatjuk, talán megváltoztatván akaratainkat, új akarat fog születni bennünk. Az ítélet ócsárlásának hatása alatt egy elhatározás kél lelkünkben, amely azt parancsolja, hogy változtassuk meg akaratainkat. Most már csakugyan parancsol az új akarat, és csakugyan engedelmeskedik a régi, a megváltozott akarat. A kettő együttvéve pedig öntörvényadás, amely szerint igazodnak a javak, erények, kötelességek. — Mindebből világos az, hogy Herbart szerint az etikát, mint filozófiai tudományt, nem érdekli az akarat *megele* — Dasein —, hanem az akaratról való *ítélet* csupán. Ez az ítélet akarathoz való ítélet, amelyben akaratviszonyoknak értéke jut kifejezésre. ⁹⁷

Herbartnak Kanttal való ellenkezése még határozottabban jut kifejezésre, ha tudjuk, hogy azokat az ítéleteket, amelyek az akaratviszonylatoknak értékére vonatkoznak, nem az értelem vagy az ész, hanem az *ízlés* hozza. ⁹⁸ Az ízlés abban különbözik a vágyakozástól, a vágytól, hogy nem arra törekszik, hogy kielégítsen, hanem ellenkezőleg, azt kívánja, hogy tekintettel legyünk reá és utasításait kövessük. Az ízlésnek ítélete — és itt Herbart ismét Kant álláspontjára helyezkedik, — nem az anyagra, hanem a formára vonatkozik s éppen ezért az anyag maga teljesen közönyös előtte; az akarathoz viszonylatai ítéletnek meg s hogy azután ezen megítélés miként *lehetséges*? — ez a kérdés Herbartra nézve teljesen közömbös. Fő az, hogy a megítélés létre jöjjön. Ezekben a megítélésekben az ízlés egyenesen ellenünk fordul, a saját vágyaink ellen lép fel, aminek következménye az, hogy gyakran nemcsak valamely külső tárgyról, hanem egyenesen saját tevékenységünkről is lemondunk. — Ezek az ítéletek azonban egyetemes érvennyel nem bírnak, mert nem is állanak valamely szabálynak uralma alatt, mint a logikai ítéletek, hanem már természetüknél fogva oly energikusak, hogy minden adott esetben, hasonló körülmények között hasonló módon nyilatkoznak. Mert az ízlésnek ítéletei mindig határozottak és biztosak, mihelyt nem összetett tárgyakban, hanem az akarathoz egyszerű viszonylatain mutatkoznak: az ízlésnek elemi ítéletei biztosak. Éppen ezért az etikának legfőbb feladata azoknak az egyszerű viszonylatoknak a megállapítása és tüzetes magyarázata.

Ezen viszonylatok, praktikus eszmék közül, amelyek az emberi tudatnak tagadhatatlan tényei, minket közelebről, Kant tanával való ellenkezésénél fogva, a *belső szabadság eszméje* érdekel. ⁹⁹

Tudjuk, hogy Kant tanítása szerint a szabadság tulajdonképpen egy értékfogalom, amely által az eszes lények autonómiája nyer kifejezést: az a szabad lény, aki, mint eszes lény, saját törvényének engedelmeskedik. A szabadság tehát csak ott kereshető, ahol az ész ad törvényt és hol az ész ezen öntörvénye előtt tisztelettel meghajlik. A Herbart etikájában egy ilyen értelemben vett szabadságról, éppen ezen etika alapjellégénél fogva, szó sem lehet. Ahol nem az észnek törvénye ad méltóságot, ahol nem egy törvény *parancsol*, ott természetesen a szabadság fogalmának is másként kell alakulnia. Ahol az érzés, az ízlés, az empiria adnak szabályokat, ott minden fogalomnak csak aposteriori jelleggel lehet bírnia: Kant transzcendentálisizmusával Herbart realizmusa áll szemben. Ez az aposteriori jelleg sajátja Herbartnál a szabadság fogalmának is. Már maguk az u.n. praktikus eszmék sem a tiszta észnek regulatív produktumai, hanem amolyan általános fogalmak, amelyeket a valóságból vonunk el s ez által megtisztítunk egy csomó mellékjelentéstől. A praktikus eszmék már ott vannak a szellemben, mint minták („vorgebildet”), amelyeket készen kapunk, mihelyt a megfelelő pszichológiai állapotokat megtisztítjuk minden mellékkörülménytől, minden olyan pszichológiai különbözőségtől, amely akkor lép fel, amikor egyes, valóságos vágy egy másik vágygal lép viszonyba. ¹⁰⁰

⁹⁶ *Praktische Philosophie*. — 13. s köv. lapjain.

⁹⁷ I.m. 17. s köv. lapokon.

⁹⁸ I.m. 23. s köv. lapokon.

⁹⁹ *Einleitung in die Philosophie*. — 90. §. — *Allgemeine praktische Philosophie*. — 77. s köv. lapokon.

¹⁰⁰ *Allg. Praktische Philosophie*. — 67-69. lapokon.

A szabadság fogalmának ezt a tapasztalati, aposteriori jellegét mi sem bizonyítja élénkebben, mint Herbartnak azon meghatározása, amely szerint a belső szabadság nem egyéb, mint az akaratnak a róla szóló megítéléssel való egyezése.¹⁰¹ A szabadság fogalma tehát merőben pszichológiai jellegű, amelynek magyarázatát nem adhatja sem a metafizika, sem a praktikus filozófia, hanem csupán a lélektan, amely az akarat elhatározását megelőző motívumok küzdelméről értesít s a szabadság geneziséét írja le. A *legjobb* motívum győzelme, az erkölcsiségnek feltétele.¹⁰² A kérdés, amelyre Herbart feleletet nem ad, éppen az, hogy hát melyik is az a bizonyos *legjobb* motívum? mi itt a jónak a kritériuma? — Erre a kérdésre kielégítő módon csak a transzcendentálizmus szellemében felelhetünk, az érték kérdésének megoldásával. Ez az érték-, illetve normatív-deontológiai szempont azonban teljesen hiányzik a Herbart etikájából, ami érthető és természetes is, ha meggondoljuk, hogy az értékoldalak kidomborítása empirikus-pszichológiai alapon merő lehetetlenség. Ez az empirikus-pszichológiai alap feloldhatatlanul köti hozzá az erkölcsstancat az idő és tér korlátaihoz, vagy amint Herbart a maga tanának terminológiájával mondja, a morális nem kereshető az eredeti-reale területén, — amely reale valóban idő felett álló, — mert az erkölcsiség mezeje a történésnek és változásnak területére esik.¹⁰³



Herbart erkölcsstanában szigorú következetességgel érvényesül az ő egész rendszerét éltető azon meggyőződés, hogy a tudatnak spontán, teremtő erejéről beszélni képtelenség, mivel a képek mechanizmusából születik minden, még a praktikus eszmék és ideák is. A teremtő és szabad, az értékadó és érték szabályozó Énnek vagy intelligenciának helyére Herbartnál az adott és tapasztalt valóság lép, amelyet megismerünk úgy, amint tényleg van és amely mögött ott terjed el a való lét, a reale, ez a herbarti Ding an sich. Erről a valóságról nekünk képzetek vannak s ezen képzetek mechanizmusa, sokszor egészen hétköznapi, durva tülekedése hoz létre mindent a szellem életében, ahonnan ki kell zárunk mindenféle helyes logikai szempont érvényesítését. Ezen realiztikus és mechanisztikus felfogás mellett szükségképpen kerül Herbart éles és ki nem egyeztethető ellentétbe Kantnak egész filozófiájával; erkölcsstanával is. Herbart is Kantból indul ki s a filozófiát a fogalmak tudományának vallja, csakhogy az apriori fogalmaknak teljes mellőzésével, a tapasztalat által megadott fogalmakat állítja előtérbe és az Énnek spontaneitása helyére a képek pszichológiai mechanizmusát állítja. Ugyanez az álláspont nyer azután kifejezést etikájában is. Herbart éppen olyan szigorú határozottsággal visszautasítja az eudaimonizmus, az utilizmus és hedonizmus álláspontját, miként Kant visszautasította; másfelől pedig éppen olyan energikusan tiltakozik, miként tiltakozott Kant az ellen, hogy a javak tana, a boldogságtan erkölcsstanná emeltesse. Az eudaimonizmus ellen való állásfoglalásban Kant oldala mellé sorakozva, annál hevesebben támadja Herbart Kant etikájának kategorikus imperatívusát. Az ő álláspontján valóban nincs értelme a parancsnak, nincs értelme a „kell”-nek, nincs értelme a köteletségnek, mert nincs értelme a szabad és teremtő intelligenciának. Az ő lelki mechanizmusa rendesen, igazi polgári becsületességgel végzi munkáját; az etikának feladata ennek a munkának meglesése és leírása akkor, midőn az akarat viszonyainak megítéléséről van szó. Az etika is hát csak viszonyok tana; az akarat egyszerű viszonyait vizsgálja, állapítja meg minden normatív és deontológiai szándék nélkül. Ezek az egyszerű viszonylatok, amelyek aligha nevezhetők eszméknek, a lélek mechanizmusa alapján jönnek létre, szabályozó erővel nem bírnak, de nincs is meg azon földfeletti varázsuk, amellyel Platon és Kant ideái büvölnek el. A Herbart eszméi levetik magukról a királyi palástot, hogy a filiszternek szürke gehrockját öltse magukra, azt hívnak, hogy ez által jobban tagolódna a valóság körébe. Itt nem a szabadság acélos levegője erősíti meg a küzdelemre vágyónak izmait, nem egy önmaga adta törvény lelkesíti a cselekedetre és nem a köteletség fenséges parancsszavára hallgat, mikor e törvénynek engedelmessé válik az intelligenciának, a tiszta, a szabad, az értékadó észnek megvalósulására tér. A német idealizmus nagy rendszerezőinek metafizikai buzgalma és heve a Kant transzcendentálizmusát Herbartnál lélektani ontologizmussá olvasztották le, az intelligencia spontaneitását a lélektani mechanizmussal cseréltették föl s a kritikai idealizmus helyére az esztétikai realizmust ültették. Az észnek uralma immár az etikában is véget ért; az izlés, az érzés viszi itt is a főszerepet; az emócionálizmus kezdi érvényesíteni a maga jogait s reámutatván az érték fogalmának nagy fontosságára, ki is meríti azt a szerepet, amely neki az erkölcsstanc területén jutott.

¹⁰¹ *Einl. in die Philosophie.* — 90. §.

¹⁰² U.o. 128. §. jegyzet.

¹⁰³ *Einl. in die Philosophie.* — 130. §. Anmerkung. 1.

Kant idealizmusának ellenhatásaként jön létre Herbart etikája a maga mechanisztikus-ontológiai és emocionális karakterével. Herbart etikájában a lélek mechanizmusa diadalmaskodik az ész spontaneitása fölött; a „van” jut a „kell”-nek fölébe és az ontológiai adottság teszi vitássá a transzcendentális szabályozásnak és az ideáknak értékmeghatározó szerepét.

ÖTÖDIK FEJEZET

A pszichologizmus erkölcstana: Fries és Beneke

Általános jellemzés

Kant etikájának tárgyalásánál láttuk, hogy a transzcendentális módszer a *quid iuris?* kérdésre keresvén feleletet, vizsgálatának tárgyait az értékek szempontja alá helyezte, mintegy sub specie aeternitatis szemléli. A szemléletnek és a vizsgálatnak ezen módja által merőben különbözik a transzcendentálizmus mindattól, amit a filozófia mai szóhasználatával a pszichologizmus névvel jelöl; mert a pszichologizmusnak fő jellemvonása éppen az, hogy a *quid iuris* mellőzésével tisztán a *quid facti* iránt érdeklődik és mindent sub specie temporis vizsgál. Ha a transzcendentálizmus az érték kérdésének szemlélete, akkor a pszichologizmus a genézis és a tény, a keletkezés és a folyamat kérdésének vizsgálata. A kettő között levő ellentét tehát világos és eltagadhatatlan. Aki Kantnak transzcendentálizmusát lélektani nyelvű fordítja le és antropológiává teszi azt, ami benne ismeretelméleti volt, az kétségkívül a Kant szelleme ellen cselekszik még akkor is, ha kísérletét Kant tanának helyes magyarázójául s őt magát a Kant igazi interpretátorául tünteti föl. Kant transzcendentálizmusa, a lélektani folyamatok egészen szuverén megvetésével, az érvénynek kérdését állította előtérbe nemcsak az ismeretelmélet, hanem az erkölcstan terén is; nem a keletkezés és lefolyás, a történés és processzus érdekelték, hanem az érvényesség, az objektivitás, az egyetemesérvényűség, röviden, az értékek kérdése. A Kant transzcendentálizmusa tehát, ha helyesen magyarázzuk, az érték-szempontnak érvényesítését sürgeti az emberi szellem tevékenységének minden terén.

Egészen ellenkező szempontok irányítják a pszichologizmus vizsgálatait. A transzcendentálizmusnak aprioriját a pszichologizmus az aposteriorival cseréli fel, amivel együtt jár természetesen minden spekulációnak óvatos kerülése és a tapasztalás egyedül való uralmának követelése, A dolog és az álláspont lényegén azután semmit sem változtat az, hogy vajjon a fősúly a külső vagy a belső tapasztalatra esik-e. A transzcendentálizmus kritikai jellege ebben a pszichológiai irányban teljesen elmosódik, s ha a német idealizmus nagy rendszerezőinél a metafizika állott a rendszerek középpontjában, ez a metafizika megmarad ugyan a pszichologizmus legtöbb követőjénél is (pld. Herbartnál, Friesnél, Krausenél stb.), de jellege a lélektan által határozottatik meg. Az öntudat transzcendentális elemzését, a tárgynak logikai-kritikai vizsgálatát itt az alany magára forduló vizsgálata és az önmegfigyelés váltják fel; az érték gondolata által meghatározott vizsgálatnak helyét ontológiai kutatások foglalják el az ismeretelmélet és logika, az esztétika és etika területén egyaránt.

A pszichologizmus eredete a Kant tanára vezethető vissza, amennyiben ezen irány hívei tulajdonképpen Kant tanának helyes magyarázatára törekedve fordítják át a kriticismus nyelvét a lélektan, illetve az antropológia nyelvére; s mikor ezt teszik, mélyen meg vannak győződve arról, hogy Kant szellemében cselekednek, holott a pszichologizmus a maga antropológiai színezetében, egyenes és határozott ellentéte a transzcendentálizmusnak.

Ennek a pszichologizmusnak két képviselőjét óhajtjuk e helyen bemutatni. Az egyik közülük, *Fries*, egészen közel áll a Kant felfogásához, különösen az erkölcstan tekintetében: nem tesz egyebet, mint Kant tanát magyarázza és egyszerűsíti antropológiai alapon. Az iránynak másik képviselője, *Beneke*, már a legteljesebb ellentétben áll Kant tanával és felfogásában a transzcendentálizmusnak a pszichologizmushoz való ellentéte határozott alakban és energikusan nyilatkozik meg. Fries, tanának alapvonalait tekintve, erkölcstanában is a legszorosabban kapcsolódik Kanthoz; mert hiszen az erkölcsiségnek megismeréséhez

semmi új vonást hozzá nem illeszt. Bővebben kell azonban foglalkoznunk Beneke tanával. Beneke a pszichologizmusnak egyik alapvető férfja, akinek erkölcsstanát Kant etikájával szemben elfoglalt legmerekvebb álláspont jellemzi, és akinek erkölcsstana, értéktani megalapozása által, a 19. század etikai rendszereinek egyik legfigyelemreméltóbb alakja.

25. §. Fries erkölcsstana

Fries egész filozófiai rendszerének alapja az a gondolat, hogy a tapasztalásnak és ismeretnek transzcendentális feltételei melyeket Kant a maga kritikáiban keresett, az ember gondolkozásának lélektanában már adva vannak; ebből pedig az következik, hogy ezeket az „apriori”, tiszta formákat, ezeket a transzcendentális feltételeket csak aposteriori úton, azaz a tapasztalatnak segítségével lehet megismerni. Így válik Friesnél a transzcendentálizmus antropologizmussá, s nyer a kriticismus lélektani megalapozást. Ezen meggyőződése szükségszerűen juttatja közeli szomszédságába Jacobi tanának, amikor a tudás mellé felveszi ismerési elvül a hitet is, amely az eszméknek birodalmába vezet, és a sejtést, amely nem egyéb, mint a bizonyosságot nyújtó tiszta érzés.¹⁰⁴ Az erkölcsiség — amelynek felfogásában Fries a legközelebb áll Kantnak tanához — tulajdonképpen a hitnek, az eszméknek világába tartozik és gyökere az embernek, mint személyiségnek, páratlan méltósága. A tudásnak korlátja az a tétel, amely szerint az érzéki világ csak jelenség; a hit azon a meggyőződésen alapul, hogy van egy Ding an sich-ek világa, mint a legfőbb jónak világa; a sejtés végül azon a meggyőződésen nyugszik, amely szerint a véges lét csak az örökkévalónak jelentkezése, mert a természetben előttünk az örökkévaló jelenik meg.

Amint már mondtuk, Friesnek etikájában, az emberi méltóság áll a fejtegetések középpontjában. A tudat fejlődésének legalsó fokán az érzékek uralkodnak s az *élvérték* megvalósítása a főcél; a fejlődés második stádiumában kifejlnek az *értelem*, uralkodóvá lesz a *haszon*, és legfőbb célá a *boldogság* válik. Végül azután az ész tudatára jut annak, hogy tulajdonképpen az eszességnek ideája az, ami után ő érdeklődik, megismeri tehát az észnek *abszolút értékét*, a személynek méltóságát s úgy találja, hogy az észnek érdeke reá nézve a legfelsőbb parancs, amely a lelkiismeret útján azt mutatja meg neki, hogy mit kell tennie.¹⁰⁵ Az erkölcsi eszmében ezek szerint az a tény jut kifejezésre, hogy az ész, mint személyt, megilleti a méltóság, azaz, a teljesen abszolút érték; míg ellenben a nem-eszes dolog csak árral bír. Az embereknek világában ez az ész az uralkodó s ezen világ tagjai között a kölcsönös viszonyt az ész s az akarat határozzák meg. Az akarat pedig célok szerint cselekedik; a világ, mint az észnek világa, egy olyan birodalom, amelyben a célok uralkodnak. Ezek a célok igen különböző értékűek, az uralkodó érték mértéke szerint. Legfőbb cél az, amely az ésszel, a legmagasabb, az abszolút értékkel esik egybe. A legnagyobb jó nem az élvezet és nem a haszon, hanem a jó akarat, amely minden összehasonlítás nélkül nevezhető jónak, de amely egyszersmind minden jónak a feltétele. Ez a jó akarat ismét nem egyéb — fűzi tovább Fries Kant gondolatmenetét — mint annak a maximának követése, amely szerint kötelességszerűen a kötelességből kell cselekednünk, követnünk kell a törvényt, egyszerűen azért, mert törvény. Valamely cselekedet erkölcsisége abban nyilvánul meg, hogy mi a törvényt követjük, minden tekintet nélkül a cselekedetnek következményeire. A legmagasabb követelmény, amelyet az akarattal szemben támasztunk, az, hogy vesse magát alá annak a törvénynek, amelyet ő maga adott magának szükségszerűen. Jó tehát az az akarat, amely felett csak az ő saját törvénye áll. Ez törvény pedig, éppen, mivel az észnek a törvénye, egyformán érvényes minden eszes lényre nézve; ezek az eszes lények a törvénynek követése által tesznek szert az emberi méltóságra.¹⁰⁶ Így jön létre azután a célok birodalma, melynek törvénye a személyek egyenlőségének törvénye, mert itt minden tagot egyformán illet meg az abszolút érték; ebben a birodalomban minden akarat csak alattvaló, mert a kormányzás csak a szent akaratot illeti meg.

Az erkölcsi törvény egy „kell”-t foglal magában s ez által felülemel minket a pusztá természetén. A „kell”-nek u.i. csak a szabadságra nézve van értelme: a „kell” tehát feltételezi a szabadságot.¹⁰⁷ A

¹⁰⁴ V.ö. *Wissen, Glaube und Ahndung* c. művének bevezető fejtegetéseivel. — E műnek az 1905-iki Nelson-féle kiadását használjuk.

¹⁰⁵ I.m. 103. s köv. lapjain.

¹⁰⁶ I.m. 140. s köv. lapok.

¹⁰⁷ I.m. 160. s köv. lapokon.

szabadság pedig nem egyéb, mint az akaratnak autonómiája, mely által a természet fölé emelkedni képesek vagyunk. Ez a szabadság nem tudásunknak, hanem hitünknek tárgya éppenúgy, mint ahogyan hitünk tárgya a halhatatlanság és az isten létezése.¹⁰⁸

Az ész által adott törvény csak formális, mert azt parancsolja csupán, hogy cselekedjem a törvény szerint, bármelyik legyen is ez a törvény. Ezen törvény értelmében tehát — úgymond *Fries* — jó akarat az, amely a maga törvényévé teszi azt, hogy úgy cselekedjék, ahogyan cselekednie kell, a törvény tartalmára való minden tekintet nélkül. Nekem kell a törvényt tennem, akaratom egyetlen meghatározójául, ha azt akarom, hogy jónak neveztessem. És valóban jó csak akkor leszek, amikor empirikus jellemem intelligibilis jellememmel összeesik.



Fries erkölcsstanának alapgondolatait előadtuk. Ezek az alapgondolatok igazolják azt az állításunkat, hogy Fries a Kant etikáját fordította át a pszichológia nyelvére, a nélkül, hogy azt egyetlenegy ponton is lényegesen módosította vagy éppen tovább fejtette volna. Az ő etikájának középpontjában is az észnek, illetve akaratnak autonómiája s a szabadság fogalma áll; ő is az észnek önértékűsége mellett és az eudaimonizmus ellen száll síkra; ő is a törvénynek formális jellegét hangsúlyozza. A különbség csak az, hogy amit Kant a tudás világa mellett állapít meg, azt Fries, Jacobitól függve, a hitnek fátyalfényével keresi. Tanának főérdemét abban kell keresnünk, hogy a morálisnak önértékűségét, az észnek abszolút érték-voltát erőteljesen állította fejtegetéseinek előterébe s az autonómia gondolatát, dacára theisztikus hajlandóságainak, egy pillanatra sem ejtette el.

26. §. Beneke erkölcsstana

Fries az ő etikai tanaiban Kant etikájának tartalmi vonásait híven megőrizte, de elejtette a transzcendentálizmus erkölcsfilozófiájának legjellemzőbb vonását: az erkölcsi törvény logicitásának és érvényességének kérdésével művében sehol sem találkozunk, ami rendszerének antropológiai jellegéből természetesen következik. Az empirizmusnak területén az érvényesség nem képezheti probléma tárgyát, amint azt Fries mellett Herbart etikája is világosan mutatja.

A kritikai transzcendentálizmusnak és az empirikus pszichologizmusnak ellentéte leghatározottabb alakban azonban Benekenél mutatkozik, akinek etikája e tekintetben is figyelemreméltóbb akár a Herbart, akár a Fries erkölcsstanánál. Beneke már az egyetemesérvényűségnek, az erkölcsi törvény objektivitásának kérdését nemcsak mellőzi, hanem azt vallja, hogy az általános érvény csak juridikus szempontból tehető a cselekedetek értékének kritériumául.¹⁰⁹ Az ő álláspontján a cselekedetnek értéke nem az akarat formájától függ, illetve nem csak attól függ, hanem egyszersmind az akarat anyagától is s attól az érdektől, amely az általános emberi becslés szerint az elkövetett cselekedethez fűződik. Az erkölcsiség értékének megállapításánál tehát a cselekedet célja sem mellőzhető, amiből az következik, hogy az eudaimonizmus, amely elől Kant és követői, sőt eddig tárgyalat ellenlábasai is az utat elzárták, ismét diadalmasan vonul be az erkölcsstan kereteibe. Benekenél u.i. az *etika a szó legteljesebb értelmében vett érték-, vagy becsléstan*, az érték pedig nála a haszonnal azonosulván, világos dolog, hogy az eudaimonizmus egyenesen gerince az erkölcsiségnek: úgy az erkölcsinek, mint a hasznosnak gyökere az érték fogalma. Az empiriára támaszkodó és minden spekulációt megvető lélektan, amikor egyfelől helyes érzéssel mutatja ki a becslésnek és értékelésnek az erkölcsiség területén való fundamentális szerepét, másfelől szükségképpen vezet az etikai relativizmusra és eudaimonizmusra, mert jellegénél fogva az értékszempontok transzcendentális érvényesítésére és az érvény kérdésének kellő méltatására képtelen.

Beneke erkölcsstanát ekként igen nagy mértékben határozza meg az az álláspontja, amelyet a Kant transzcendentális etikájával szemben elfoglalt. Kant — úgymond Beneke — az élettől szakítja el az erkölcsiséget, amikor az anyagi elveket teljesen kiküszöböli az etikából, ez által meddőségre kárthatva a

¹⁰⁸ I.m. 169. s köv., 284. s köv. lapokon.

¹⁰⁹ *Physik der Sitten*. 3. Brief. (1822. kiadás.)

maga formális maximáit is.¹¹⁰ Ezért leghevesebb támadásait éppen Kant erkölcsstanának alapfogalma, a kategorikus imperativus ellen intézi úgy a *Physik der Sitten*, mint a *Sittenlehre* c. művében. Az a logikai forma, amelyből hiányzik az anyag, a tartalom és az élet, bizonyos merőben alkalmatlan arra, hogy az erkölcsiségnek méltó, eredményes szabályozója lehessen. Ezt maga Kant is érzi, mert hiszen ő is érthetetlennek vallja azt, miként lehet egy pusztán üres logikai forma a tartalommal és élettelt telt cselekvésnek motívuma.¹¹¹ Különböző is az általános érvény nem tartozik az erkölcsiség szubstanciájához, mert hiszen az a szükségszerűség, amely az erkölcsivel kapcsolódva van, az általános érvényűségtől teljesen különbözik. Az az általánosság, amelyre Kant a maga kategorikus imperatívusát alapítja a cselekvésnek és az ítélesnek *praktikus*, és nem a cselekedetnek és megítélnek *logikai* általánossága. A történet és a tapasztalat Kant apriorisztikus formulázásait valóban fényesen cáfolja meg úgy, hogy az erkölcsiség aprioritása egy egészen alaptalan és tarthatatlan hipotézis.

Az aprioritásnak ezzel a tagadásával karöltve jár Beneke-nél a transzcendentális szabadság tagadása.¹¹² E tanban Beneke a metafizikai és az erkölcsi szabadság fogalmának tökéletes összezavarását látja. Ha a szabadság a Ding an sich szabadsága, akkor az egész kérdés nyilván az érzékfelettinek területére tolódik el; erről a területről pedig mi semmi bizonyosat megtudni képesek nem vagyunk. Ha a Kant által tanított és követelt intelligibilis szabadság tényleg létezik, akkor az embernek élete csak értelmetlen játék.

Beneke tehát visszautasítja a transzcendentáliszmus etikai felfogását a maga teljességében, tagadván úgy az apriori adott formális törvénynek, mint e törvényből folyó transzcendentális szabadságnak jogosultságát. A Kant tanának *logicitása* helyére Beneke-nél a *pszichologicitás* költözik s tösgyökeresen megváltozik a módszer, amely az erkölcsstani fejtegetések során érvényesül. A spekulációt, mely iránt Beneke alig győzi a harcot, felváltja a tapasztalat által adott tények konstatálása s az érvény kérdése teljesen eltűnik a vizsgálat köréből. Beneke az erkölcsiség természetrajzát óhajtja adni, mindig és mindenütt csak a tapasztalat szavára hallgatva; az érzések fizikáját akarja megállapítani, mert az erkölcsiről szóló tudomány úgy alapul az erkölcsinek érzésein, mint a növényekről tanító tudomány a növények érzékelésén.¹¹³ Világos, hogy ezen az állásponton a normatív helyére a deskripció lép, amelyhez anyagot az öntudat közvetlen tapasztalata nyújt. A Beneke etikája tehát nem azt vizsgálja, hogy minek *kell* lennie, hanem a megadottat elemzi s ennek az elemzésnek alapján igyekszik a követendő szabályokat megállapítani. A lélektan alaptudomány lévén minden filozófia számára, alapja tehát az etikának is. Ami a matematika a természettudományokra nézve, az a lélektan az etikára nézve.¹¹⁴ A főkérdés itt az, hogy mi a lényege, lélektani alkata az erkölcsinek, miként keletkezik az erkölcsi és miféle lelki folyamatban nyilatkozik meg. Aki az erkölcsiségnek lélektani alapelemét megértette, az megértette filozófiai módon az erkölcsiséget, amely ezeknek az egyszerű, alapelemeknek összetevődése által keletkezik és él. Itt a megadott egybeesik az ideállal, a „van” a „kell”-lel, mert az, ami a természetben, azaz, az egyéni lélekben gyökerezik, egyszersmind erkölcsi is. A forma az anyagtól el nem választható s amikor az erkölcsi cselekedeteket megítéljük, tekintettel kell lennünk formájukra és tartalmukra egyaránt. A természet és az erkölcsiség, a forma és a tartalom, a jó és a boldogság között állandó összefüggés állapítható meg, — tanítja Beneke a Kant tanával egyenes ellentétben. Ebből már most az következik, hogy az *erkölcsiség a természettel együtt adva van és pedig az emberi lélekben gyökerezvén, adva van, mint a jónak és a rossznak jelentkezése.*¹¹⁵ Az erkölcsi érzés minden felsőbb elv közvetítése nélkül mond ítéletet az erkölcsi cselekedetek értéke fölött s ez a közvetlen ítélet az erkölcsi ismeret forrása és az erkölcsi érték kritériuma, — állapítja meg Beneke az emócionáliszmus angol és skót követőéhez, valamint a Jacobi felfogásához csatlakozva.

Az érzés közvetlen ítélete a fölött dönt, hogy vajjon az erkölcsi értékelés a természetes érdekek által vezetett értékeléssel megegyezik-e vagy sem, a kettő között u.i. szoros összefüggésnek kell fennállnia, ami pedig csak az által lehetséges, hogy a célok egyszersmind motívumokul is szolgálnak. Az így felfogott célok az akaratnak és a külső cselekvésnek egyformán tárgyai, ezáltal létesítvén szoros egységet a forma és a tartalom között. Ahol az akarat a természet és tapasztalat által adott legfőjóra irányul, ott az erkölcsi

¹¹⁰ *Grundlinien der Sittenlehre*. (Két kötet. 1837. és 41.) I. kötet, 8. lap.

¹¹¹ *Physik der Sitten*. — 27. l. — *Sittenlehre*. I. 18. s köv. lapjain.

¹¹² *Physik der Sitten*. 66. s köv. l. — *Sittenlehre*. I. k. 554. l. 9. l. 18. l. stb.

¹¹³ *Physik der Sitten*. — 10. l.

¹¹⁴ *Sittenlehre*. — I. k. 227. s köv. lapokon.

¹¹⁵ *Physik der Sitten*. — 45. s köv. l. — *Sittenlehre*. I. 54. s köv. l.

cselekedet az erkölcsi törvénnyel egyezik.¹¹⁶ Ily módon az erkölcsiség állandó és erőteljes viszonylatba kerül a természettel és a természeti fejlődéssel, miután az egyén a természetadta célok által vezetettvén, a természet és a történet javait a maga személyes javaivá teszi s megvalósítja ezeket cselekedetei által. Az egyének és személyiségek különbözőségének alapja éppen ezen elsajátítás különbözőségében keresendő.

Az erkölcsiség szükségszerűsége és az elsajátítandó javak relativitása között Beneke felfogása szerint ellentét nincsen, *mert hiszen az emberi lélekben a javaknak ugyanazon fokozata van előre meghatározva.*¹¹⁷ Ez a fokozat tehát relativitást jelent, ámde másfelől a fokozat hasonló módon való praedetermináltsága egyenesen az erkölcsi szükségszerűségének az alapja. Az erkölcsiség sem a maga megnyilatkozásában, sem a maga fejlődésében, a javaknak és rosszaknak ettől az előre megállapított fokozatától el nem szakadhat, hanem ellenkezőleg, a lélektan törvényei által van ahhoz feloldhatatlanul oda láncolva. Az erkölcsiség egyetemessége és általánossága — Beneke tanának ezen a pontján a legvilágosabban láthatólag — nem az egyetemes érvényű és objektív kategorikus imperatívuson alapul, hanem a lélekben előre megállapított értékelési fokozatnak minden emberi lélekben meglévő hasonlatosságán. Itt tehát az általános érvény és az egyetemesség, a kötelezőség és az objektivitás nem logikai jelleggel bíró kategóriák, hanem lélektani fogalmak, amelyeket a tapasztalatból kell elvonnunk és megismernünk. Hogy ezáltal azután a jelzett kategóriák tulajdonképpen meg is szűnnek kategóriák lenni, mert hiszen megüresítettnek minden jelentésüktől, — ezt hosszasan bizonyítanunk nem szükséges azok előtt, akik a transzcendentálizmusnak szellemét megértették. Ahol az érzés mond közvetlen ítéletet valamely cselekedetnek értéke fölött, ott eo ipso nem lehet beszélni sem általános érvényről, sem objektivitásról, mert hiszen a meghozott közvetlen ítélet maga sem bírhat egyetemes érvénnyel és objektivitással, nem bírván azzal a forrását képező érzés sem.

Beneke erkölcsstanának itt előadott alapvonalai kellő világosságot árasztanak a pszichologizmus erkölcsstanára általában, és kellőleg mutatják azt az éles ellentétet, amely Kant transzcendentálizmusa és Beneke empirizmusa között áthidalhatatlanul tátong. A tan egyes részletei e helyen minket nem érdekelnek; az alapvonalak feltüntetése eléggé bizonyítja azt a tételünket, hogy Beneke etikáját negatív irányban a Kant erkölcsstana határozza meg. Benekenek a Kant etikáján végzett mélyreható és részletes kritikája képezi erkölcsstanának legmélyebb fundamentumát, amelyre azután a maga empirikus lélektanának pilléreit helyezi el.

Kétségtelen dolog, hogy Kant tanának ellenhatásaként kifejlődő pszichologizmusnak leghatározottabb, legkövetkezetesebb és legbátrabb képviselője Beneke volt, akinek erkölcsstana az erkölcsi becslés fontosságának felderítése által igen nevezetes helyet foglal el a 19. század gondolkozásának történetében. A német idealizmus rendszerezőivel szemben foglal állást, de a természet és az erkölcsiség egységesülésének gondolatával szervesen fűződik a Schleiermacher romanticizmusához; a Kant transzcendentálizmusát visszautasítja, hogy Jacobi tanán át a skót érzés-filozófia követőivel fogjon kezét s az érzést állítsa a lélektani-etikai kutatások középpontjába. — Figyelemreméltóvá teszi azonban kísérletét az, hogy az érték fogalmát kutatásai középpontjába állítja s nem elégszik meg az érték fogalmának egyszerű hangsúlyozásával, hanem az értékelés lélektani gyökerét is igyekszik feltárni. E tekintetben a magyar *Mihályi Károly* volt méltó tanítványa.¹¹⁸

¹¹⁶ *Sittenlehre* I. k. 63. s köv. lapok., 101. s köv. lapok stb.

¹¹⁷ *Physik der Sitten*. — 90. s köv. l. — *Sittenlehre* I. k. 99. l.

¹¹⁸ *Bartók György: Adalékok a magyar philosophia történetéhez — Mihályi Károly élete és philosophiája.* — Athenaeum. 1909. 122-161. és 241-275. lapok.

HATODIK FEJEZET

A metafizikai pesszimizmus erkölcsstana: Schopenhauer

Általános jellemzés

Kant erkölcsstanának történeti hatásait keresve, elérkeztünk kutatásunk végső állomásához: vizsgálnunk kell azt, hogy Kant gondolkozása minő befolyást gyakorolt a 19. század pesszimizmusának nagy bölcselőjére, Schopenhauerre. — Ebben a férfiban bámulatos módon szövődtek egybe a 19. század első negyedének filozófiai irányai. A kriticismusnak tanából indul ki ő is, de a Kant Ding an sich-jének fogalmazására törekedvén, egészen a romanticizmusának hangulatába esik; csakugyan igaza van *Falckenberg*nek, aki a „Ding an sich romantikusá”-nak nevezi őt.¹¹⁹ Schopenhauer Kantból indul hát ki, szigorú különbséget tévén a Ding an sich és a jelenség között s bármily féltelen gyűlölettel beszél is a Kant követőiről, azoknak tana visszasugárzik az ő bölcséletének egyes részeiben. Minden habozás nélkül csatlakozik Kantnak az akarat elsőségéről szóló tana mellé s amikor a voluntarizmusnak példátlanul energikus hirdetője, ugyanakkor az antiracionalizmus is hivatott bölcselőjére talál benne.

Schopenhauer tanának éltető gyökere az a meggyőződés, hogy a jelenségek világa nem az igazi világ: a világnak lényegét ezen jelenségek mögött kell keresnünk, a vak, a cél és tudat nélkül való akaratban. Az emberi szellemnek is első és alapfunkciója nem az ész vagy az értelem, hanem az erőteljes, izmos akarat, amelynek tagadása és megsemmisítése tulajdonképpen az életnek célja. Ez az akarat cél és irány nélkül tör a megvalósulás felé, vakon, kényszerűséggel, a szabadságnak legcsekélyebb ereje nélkül s ha megvalósulásra tesz szert, ezen megvalósulás nyomában csak kín, szenvedés, nyomorúság jár. Ezért az optimizmus csalódás és csalás, tudatlanság és ostobaság, amelynek helyét a látó, a tudó és a vígasztalást nyújtó pesszimizmusnak kell elfoglalnia. — Az akarat mellett az ész és értelem csupán a második helyet foglalja el. Ez az értelem csak a jelenségek világát ismeri meg a világról való képzetek segítségével: a világnak csak *közvetett* ismeretét nyújtja. A világ lényegét fogalmak és következtetések által megismerni valóban nem lehet. *Közvetlen* ismeretet csak az intuíció adhat, amely egyetlen aktussal megragadja a világ lényegét képező akaratot.¹²⁰ Amíg a jelenségek és a képzet birodalmában járunk — állapítja meg Schopenhauer a német idealizmussal egyetértően — egyebet nem látunk, csak képeket. Olyan emberhez hasonlítunk, aki egy kastély körül járogat s ok nélkül keresvén a bejáratot, egyelőre csak a homlokzatát vázolja le. Ezen az úton jártak, Schopenhauer meggyőződése szerint mindazok a filozófusok, akik őt megelőzték.¹²¹

A dolgok igazi jelentésébe csak a testnek közvetítése által vagyunk képesek behatolni, mert a test nem egyéb, mint az *akaratnak objektivitása*: az akarat apriori ismerete a testnek, a test *aposteriori ismerete* az akaratnak. Ez az akarat nyilatkozik meg a világnak minden jelenségében. Az akarat a lényege az egésznek és az egyesnek; az akarat tünetkezik minden vakon működő természeti erőben és az akarat jelentkezik az embereknek jól megfontolt cselekedeteiben is.¹²² Vagy a Schopenhauer terminusát használva: a világon minden az akaratnak *objektívációja*, amelynek igen különböző fokozatai vannak a természet általános erőin kezdve s fel egészen az embernek cselekedetéig. Az állat és a növény az embernek leszálló quint-je és terz-e; az anorganikus világ pedig az embernek alsó octava-ja.

Az akaratról szóló ez a tan Schopenhauer metafizikáját képezi és ez a metafizikai-középponti fogalom a *Ding an sich* lévén, — a Kant kriticismusának tartalmi hatását mutatja, bár szellemét tekintve, emettől óriási úr választja el. Schopenhauer az intuíció segítségével akarja ezt a Kant óta keresett *Ding an sich-et*

¹¹⁹ *Kant und das Jahrhundert*, 1907. Leipzig. 13. lapon.

¹²⁰ Itt igen érdekes összevetni Schopenhauer tanát elődjének, *Schelling*nek, és egyik utódjának, *Bergson*nak tanával.

¹²¹ *Welt als Wille u. Vorstellung*. — I. k. 2. könyv. 17. §.

¹²² *W. W. u. V.* I. 2. 22. §., 23. §.

megragadni, hogy azután az egész világnak lényegéül vallja. Ezen az állásponton az akarat lévén a lényeg, az értelem csak jelenség; az akarat metafizikai, az értelem csak fizikai; az akarat szubstancia, az értelem járulékos; az akarat a meleg, az értelem a fény. Ime: a *metafizikai voluntarizmus* tana, amelynek transzcendens jellege bővebb magyarázatra nem szorul.

Ennek a semmiféle megszorítást, semmiféle meghatározást nem tűrő akaratnak objektiválója a cselekedet is, amelynek területét az erkölcsstan kutatja. Az erkölcsstan Schopenhauer főművének legutolsó — IV-ik — részét foglalja magában, de Schopenhauernek vallomása szerint művének ez az utolsó része a legkomolyabb, mert olyan tárggyal foglalkozik, amely minden embert érdekel, s amely iránt minden embernek a dolog természeténél fogva komoly figyelemmel kell viseltetnie. — Lássuk hát közelebbről Schopenhauer etikáját.¹²³

27. §. Schopenhauer erkölcsstana

Schopenhauer rendszerében az erkölcsstan igen előkelő helyet foglal el, mert amikor a világot a maga morális oldaláról vizsgáljuk, némi vigasztalást szerzünk lelkünk részére és a saját bensőnk mélységeit tárjuk föl ezekben a vizsgálatokban.¹²⁴ Ha már most azt kérdezzük, hogy mi ennek a fontos diszciplinának feladata, a kérdésre adott felelet a legvilágosabban mutatja azt a nagy különbséget, amely van Kant és Schopenhauer etikai álláspontja között. Schopenhauer szerint u.i. az etikának feladata nem az, hogy felmutassa, miként *kell* az embernek cselekednie, mivel a „kell” fogalma, az etika imperatívusos formája, a teológiai etikából ered, de a teológiai etika körén kívül elveszíti minden értékét.¹²⁵ Ugyanezt kell megállapítanunk — úgymond Schopenhauer — a kötelesség fogalmára nézve is. Amiként a törvények, a parancsok, szóval a „kell” fogalma, úgy a kötelesség fogalma is a teológiai erkölcsstanba tartozik s eredetét a mózesi dekalogusban kereshetjük. Kant etikájának imperatívusos formája is tagadhatatlanul a teológiai etikából származik.¹²⁶ De különben is a Kant erkölcsi alapelve: „cselekedj úgy stb...” nem foglal egy reális, a tudatot kényszerítő törvényt magában, hanem teljesen tartalmatlan alapelv csupán, amelyet Kant kicsinyes és aprólékoskodó absztrakció útján nyert.

Ezzel a felfogással szemben már most Schopenhauer azt tanítja, hogy az erkölcsstan feladata megmagyarázni és végső alapjukra visszavezetni az embereknek erkölcsi tekintetben legnagyobb mértékben különböző cselekvési módjait.¹²⁷ Nem az tehát a mi feladatunk, hogy erkölcsi törvényeket állapítsunk meg — amiket megállapítani egyébiránt Kant sem akart — hanem csak azt kell kimutatnunk, hogy vajon vannak-e olyan emberi cselekedetek, amelyek morálisoknak nevezhetők. És amikor ezt Schopenhauer kimutatni megkísérli, elutasítván magától a lélektannak és ismerettannak, Kantnak és Fichtenek minden tanítását, a maga voluntarisztikus metafizikájára épít, ami által természetesen egész etikája határozottan metafizikai jellegű nyert s a Kant erkölcsstanával szemben a legélesebb ellentétet tünteti föl. Az etikának normatív vagy mondjuk talán helyesebben, érvény-karakterét félreismervén, Schopenhauer ily módon a megadottnak, a tapasztalatinak elemzéséből és metafizikai magyarázatából igyekszik az erkölcsinek jelentését megállapítani.

Ezen elemzések szerint az emberi cselekedetnek végső forrása az *érzés*, amely nem egyéb, mint a *lét* és *jólét* után való ösztön. Ez az ösztön az embernek legbensőbb lényegével egyenesen azonos és alapja abban a tényben rejlik, hogy az élethez való akarat minden egyénben kivétel nélkül meg van.¹²⁸ A legszélő egoizmusnak maximája ez: *neminem iuva, imo omnes, si forte conducit, laede*. Minden *olyan cselekedet, amely az egoizmusban gyökerezik és amelynek célja az egyének boldogsága, az erkölcsinek területén kívül esik*. A boldogságnak és valamely cselekedet morális értékének egymáshoz semmi köze, sőt minden önző

¹²³ V.ö. tüzetesebben Bartók György: *Schopenhauer erkölcsstana*. — Protestáns Szemle. 1905. évf. 312-326. és 373.-390. lapjain.

¹²⁴ *W. als. W. u. V.* II. 47. §.

¹²⁵ *Grundproblem der Ethik*. II. 12. §.

¹²⁶ U.o. 4. §.

¹²⁷ *Grundpr. der Ethik*. II. 12. §.

¹²⁸ U.o. II. 14. §.

motivációnak távolléte képezi valamely cselekedet erkölcsi értékének kritériumát. Ezek az önző motívumok pedig csak akkor vannak távol, hogyha cselekedeteinknek forrása a *részvét*, amely egyedül képezi valódi megjelenési alakját az erkölcsnek: csak annyiban van értéke valamely cselekedetnek, amennyiben ebből a részvétből származik. A részvét tehát az etikának ősjelensége, az öntudatnak tagadhatatlan ténye s mint ilyen, alapja az igazságosságnak és emberszeretetnek.¹²⁹ Az igazságosság alapelve negatív természetű és maximája ez: *neminem laede*. — Az emberszeretet alapelve már pozitív s maximája ez: *imo omnes, quantum potes, iuva*.¹³⁰

Előadván Schopenhauer erkölcsstanának alapgondolatait, mielőtt azoknak magyarázatára térnénk, arra kell még feleletet adnunk, hogy minő álláspontot foglal el Schopenhauer Kant szabadságtanával szemben? Tudjuk u.i., hogy a szabadságnak fogalma a transzcendentálizmus szellemétől elválaszthatatlan: a kettő együtt áll vagy együtt esik.

Schopenhauer a szabadságnak kérdésével egy 1839-ben megjutalmazott pályaművében foglalkozik; ez a mű az egyes fogalmak tisztasága és megállapítása tekintetében valóban mesteri.¹³¹ Schopenhauer itt a szabadságnak három jelentését állapítja meg: a *fizikait*, az *intellektuálist* és a *morálist*. Ha már most a fizikai értelemben vett szabadságot kizárjuk vizsgálódásaink köréből, miután ez a szabadság csak azt jelenti, hogy tehetem azt, amit akarok, — akkor az a kérdés merül fel: akarhatom-e azt, amit akarok? S így azután támad a kérdéseknek egy végtelen sorozata, miért is a szabadság fogalmát — úgymond Schopenhauer — absztraktabban kell felfogni és „minden szükségszerűségnek távollétét” kell érteni alatta. Miután pedig a szükségszerűség = az elégséges ok elvének uralmával, az akarat akkor szabad, hogyha okok által meghatározva nincsen. Az ilyen szabadság azonban látnivalóan nem egyéb, mint a puszta véletlen, a *liberum arbitrium indifferentiae*; ez pedig Schopenhauer szerint nem gondolható egyszerűen azért, mivel ebben az esetben le kellene mondanunk az elégséges ok elvének érvényéről.

Helyes útra a probléma megfejtésében csak akkor lépünk, ha belátjuk, hogy a szabadság az öntudatnak egy ténye. Az öntudat is, amelyben az egyén, mint akaró lény jut a maga tudatára, tulajdonképpen mindig csak az akarat foglalkozik. Ez az öntudat már most soha sem az akaratnak, hanem csak a cselekvésnek, a tehetésnek szabadságáról értetik s ha mi mégis azt állítjuk, hogy akaratunk szabad, ennek okát az akarási és kívánási összességében kell keresnünk. Kívánhatok én egyformán két ellentétes dolgot, de hogy éppen melyiket akarom, azt csak *aposteriori*, a cselekedet eldöntése után tudom meg, mert a cselekedet nyilvánítja meg az akaratot. És maga az értelem is a tapasztalat útján, *aposteriori* értesül az akarat elhatározásáról.¹³²

Az értelem és a tapasztalás ellenben éppen azt bizonyítja, hogy az akarat szabadságáról beszélni nem lehet, miután az *apriori* érvényű oktörvény uralma alá van vetve a külvilágnak minden tárgya. A kauzalitásnak ez a törvénye a tapasztalati tárgyak összes mechanikai, fizikai és kémiai változásaiban, mint az *ok* törvénye működik; mint az *inger* törvénye határozza meg az organizmusnak, mint ilyennek, változásait; és végül harmadszor, mint *motiváció* jelentkezik ott, ahol a kauzalitás az *ismeret* közvetítésével megy végbe. A motivációnál az állati és az emberi tudat között levő különbség csak abban áll, hogy az ember a világnak nemcsak szemléleti felfogására képes, miként az állat, hanem bír az absztrahálásnak tehetségével is, amely által képes elvont fogalmakat alkotni; az állat a jelenhez van kötve a maga szemléleti képei által, míg az embernek rendelkezése áll a múlt, jelen, jövő egyaránt. Az ember képes lévén a szemléleti képzetek kényszere alól felszabadulni, relatíve *szabad*; ez a szabadság azonban csak a motiváció módját változtatja meg, a nélkül, hogy annak szükségszerűségét a legkisebb mértékben is befolyásolná. A *liberum arbitrium indifferentiae*-ről tehát szó sem lehet. Minden dolog a világon a szerint hat, amilyen a lénye; e tény, amelyet a tapasztalat kivétel nélkül megerősít, a skolasztikusok terminusával így fejezi ki Schopenhauer: *operari sequitur esse*.

Az akarat tehát az oktörvénynek uralma alatt áll. Ámde az öntudat mégis magában rejtegeti a szabadság tényét. Az a kérdés, hogy mit kell értenünk ezen szabadság alatt és miként kell azt helyesen értelmeznünk?

Schopenhauer tana, e kérdésre keresve feleletet, a legszorosabban simul a Kant tanításához; tulajdonképpen nem is egyéb az, mint Kant intelligibilis és empirikus jellemről szóló tanának tükröződése a

¹²⁹ Grundpr. der Ethik. II. 16-17. §.

¹³⁰ U.o. 17-18. §.

¹³¹ Címe: *Über die Freiheit des Willens. Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1841) c. mű I. részét képezi.

¹³² Grundpr. der Ethik I. 2. §.

Schopenhauer akarat-metafizikájában. — Schopenhauer a szabadság helyes értelmezését igyekező megadni, mindenekelőtt különbséget tesz az akarat, mint Ding an sich, és az akarat, mint jelenség között. Az ember, amennyiben ő is az akaratnak, mint Ding an sich-nek az objektívációja, a maga realitását ebben az akaratban bírja s ennyiben az ember, amikor cselekszik, különbözik az embertől, a létezőtől. Azaz: a cselekvő ember különbözik a létezőtől; mert amikor cselekszik, amint fennebb láttuk, alája van vetve az oktörvénynek, amennyiben azonban csak létezik — *est* — annyiban, mint magán-való akarat, felül emelkedik a téren és időn, a principium individuationis-on, szóval a szükségszerűségnek minden formáján, azaz, *szabad*. — „*Im esse, nicht im operari, liegt die Freiheit*”, — mondja Schopenhauer. Az ember, a maga intelligibilis jellegét tekintve, mint Ding an sich, teljesen szabad, mert nincs alája vetve az oktörvény uralmának; mint jelenség, tehát a maga empirikus karakterét tekintve nem-szabad, mert cselekedetei az oktörvény szükségszerűsége alatt nyögnek. A fizikai világban a szabadság tehetetlen, mert hazája a metafizika világa. Cselekvéseink nem szabadok, de az jellemünk, mert az akar lenni. A cselekedetben a jellem nyer kifejezést, mert Schopenhauer szerint éppenúgy, mint Kant szerint, az empirikus jellem az intelligibilis jellemnek manifesztációja. Ezért, már most egészen világos, hogy az ember tulajdonképpen nem cselekedeteiért, hanem jelleméért felelős; ezért a jellemért teszi ő maga felelőssé önmagát és ezért teszik őt felelőssé mások is. Ahol van a felelősség, ott a szabadság is, t.i. az embernek jellemében. Az ember u.i. lehetett volna más, mint amilyen; s hogy éppen olyan, mint amilyen, ebben rejlik a hiba, de ebben esetleg az érdem is. Erre a megállapításra pedig Kant vezetett el minket, mikor az empirikus és az intelligibilis jellem között levő különbséget feltárta előttünk. Ez a tan — úgymond Schopenhauer — a Kant filozófiájának egyik legszebben és legmélyebben átgondolt részét képezi.¹³³

Schopenhauer szabadság-tana ezek szerint a Kant szabadság-tanán épül fel és a szabadság transzcendentális fogalmát ülteti át a metafizika területére. A szabadság, mint negatív fogalom, teljesen kívül esik a morálisnak területén; de mint pozitív fogalom, mint metafizikai jelleggel bíró ideál, egyenesen a morálisnak alapját képezi, mert a felelősségnek érzését, tényét teszi lehetővé.



Ha már most itt is felvetjük a kérdést, hogy minő hatást gyakorolt Kant etikája Schopenhauernek az imént előadott erkölcsstanára, akkor a következőket állapíthatjuk meg.

Mindenekelőtt egészen bizonyos, hogy Schopenhauer Kant tanának hatása alatt áll, amikor az erkölcsant szigorúan megkülönbözteti a boldogság-tantól és az erkölcsiségnek köréből kizár minden olyan cselekedetet amelynek forrása az egyén önzése, boldogság utáni vágya. És amikor ezt teszi, egyenesen a tapasztalatra hivatkozik: minden bűnnek, nyomornak, aljasságnak oka az, hogy az ember, ha kell másoknak rovására, a saját életének fenntartására és gyarapítására tör. Ha tehát azt akarjuk, hogy eltűnjék a földről minden gonosz, úgy a boldogságnak helyére a részvétet kell tennünk, mert — ismét csak a tapasztalás szerint — minden jónak, igazi cselekedetnek forrása egyedül a részvét, más boldogságának előmozdítása. Schopenhauer indokolása tehát egészen más jellegű, mint a Kanté; és más jellegűnek is kell lennie, ha meggondoljuk, hogy Schopenhauer az etikának normatív jellegét az őt jellemző hevességgel utasítja vissza s a kategorikus imperativus fogalmát a teológia berkeibe üzi.

Holott a tapasztalat alapján, amelyre Schopenhauer helyezkedni akar, a boldogság-tan nem számúzhető a morálisnak köréből; sőt ellenkezőleg, amint éppen Kant mutatta ki, az erkölcsiségnek aposteriori értelmezésével a boldogság fogalma elválaszthatatlanul összefügg. Amikor Schopenhauer a „kell”-nek fogalmát a kötelesség és a praktikus észnek fogalmával együtt kizárni akarja, akkor tulajdonképpen a saját maga felfogásával jön ellentétbe. A boldogság fogalma fel fog tűnni mindannyiszor, valahányszor a megadottnak alapján és az érzésnek kalauzolása mellett akarunk erkölcsiséget értelmezni: minden antiracionális és empirisztikus erkölcsantnak, az elvi állásfoglalás természeténél fogva, eo ipso boldogság-tanná kell válnia. Schopenhauerre nézve tehát ez a dilemma vetődik fel: vagy elveti a boldogság fogalmát és elfogadja az etikának racionalisztikus, érvényjellegét; vagy elveti az etikának érvényjellegét, ragaszkodván a maga előbb elfoglalt antiracionális—emócionális—empirisztikus; állásfoglalásához, és megtartja a boldogság fogalmát. Schopenhauer azonban e dilemma létezéséről tudni sem akar, aminek következménye az, hogy etikájában minduntalan érezzük ennek az alapvető ellentmondásnak kihatását; főleg érezzük a szabadság-tanában, ahol a szabadság, mint az intelligibilis jellemnek tulajdonsága, egy szabályozó, út-, és célmutató ideálnak fényében ragyog előttünk, azaz, a perhorreszkált „kell” kategóriáját juttatja érvényre.

¹³³ *Grundpr. der Ethik*. I. 5. §., II. 22. §., II. 10. §.

Schopenhauer a „kell”-nek, az imperatívusnak visszautasítását egyszerűen azzal indokolja meg, hogy az etikának nem törvények megállapítása a célja, hanem az erkölcsiségnek, a megadott morálisnak megértése, illetve megokolása („Begründung”). Eltekintve attól, hogy ez a „megokolás” neki egyáltalában nem sikerül, vissza kell utasítanunk azt a felfogást, amelyet Schopenhauer tett otthonossá a filozófiában s amely szerint Kant kategorikus imperatívusa egy új erkölcsi törvénnyel akarja megajándékozni az emberiséget. Mi már Kant etikájának tárgyalásánál láttuk, hogy itt nem új erkölcsi törvényről, hanem minden ember tudatában élő erkölcsiségnek *megértéséről* van szó. Aki Kantnak ezt a törekvését félreérti, az teljes mértékben távol áll a transzcendentálizmusnak szellemétől, amint hogy teljesen távol állott Schopenhauer a maga antiracionalisztikus és voluntarisztikus metafizikájával. Schopenhauer a fájdalomnak és kínnak túlsúlyát hirdető, a maga pesszimizisztikus álláspontjáról képtelen is volt a „kell”-nek megértésére. A „kell” u.i. valamely értéknek megvalósítását, valamely önmagában vett becses célnak realitását követeli; Schopenhauer pedig egy ilyen önmagában vett értékesnek létezését nemcsak tagadja, hanem egyenesen logikai lehetetlenségnek, fából készült vaskarikának tartja. Ahol már most ez az önmagában vett értékes tagadtatik, ott tagadtatnia kell a reá vonatkozó „kell” kategóriájának is.¹³⁴ A „kell” az értékesség rétegének kategóriája; ahol az értékesség egészen relatív jellegűvé válik, ott egy egyetemes érvényű és objektív „kell”-nek, általánosan kötelező normának értelme csakugyan nincsen. Eppen ezért Schopenhauernél logikai következetességgel csak az utilizmusnak és az utilizmusnak talajában gyökerező eudaimonizmusnak lenne helye, értelme. Schopenhauer elvetvén a „kell”-nek és kategorikus imperatívusnak fogalmát, elveti ez által az etikai és az értékelési abszolútizmusnak álláspontját is, hogy a célok és eszközök relativizmusának szintjére szállítsa le az erkölcstannak színvonalát is. Ennél élesebb ellentét a Kant kritikizmusával szemben, alig is képzelhető el. Kant kritikai transzcendentálizmusában központi helyet foglalja el s minden értéknek gyökere az ész; Schopenhauer metafizikai erkölcstanában központi fogalom az érzés, amely mellett, ha az még egy pesszimizisztikus felfogásnak is válik forrásává, az értékeknek csak relativizmusáról lehet beszélni. Az ész és az érzés ellentétességéből következik azután mindaz a szembeszökő eltérés, amely Kant és Schopenhauer erkölcstanában mutatkozik, dacára annak, hogy a teoretikus filozófiában való kiindulásuk közös. Mi ezekre az aprólékos eltérésekre reámutatni nem akarunk, mert hiszen előttünk a két filozófus *szellemének* megegyezése, illetve meg nem egyezése a fontos, melyekből Kant tanának történeti hatása kellőleg megítélhető.

Még csak Schopenhauer szabadság-tanáról kell egy pár magyarázó szót szólanunk. — Említettük fennebb, hogy Schopenhauer erkölcstana e ponton érintkezik legközvetlenebbül és legszorosabban a Kant etikájával, illetve bölcséletével; a két filozófusnak szabadságtana csak abban különbözik egymástól, hogy Schopenhauernél mindaz, ami Kantnál transzcendentális jellegű, a metafizika terére vitetik át, és Kantnak kritikizmusa Schopenhauer rendszerén belül metafizikai dogmatizmussá vedlik. A szabadság fogalma Schopenhauer tanában éppen olyan nélkülözhetetlen fogalom, mint a Kant erkölcstanában, sőt — és itt van Schopenhauer etikájának legszembeötlőbb ellentmondása — éppen olyan *regulatív* elv, mint amilyen a Kant bölcséletében; regulatív u.i. a tüneményekre nézve, mert hiszen amilyen az intelligibilis jellem, olyan lesz annak megnyilatkozása, az empirikus jellem is, amilyen a Ding an sich, olyan lesz annak jelentkezése, a jelenség is. Schopenhauer itt is teljesen metafizikailag magyarázza és értékeli a maga rendszerében Kantnak az intelligibilis és empirikus jellemről szóló tanát, anélkül, hogy ezen tan transzcendentális mélységeibe hatolni képes lett volna. Az ember a maga létében — *esse* — szabad: hatalmában állott választania a lét vagy nem lét kérdése között, — ez a schopenhaueri, misztikus magyarázat kétségkívül a lehető legtávolabb áll Kant egész tanának szellemétől. Az intelligibilis jellem és az empirikus jellem, az ember, mint Ding an sich és mint jelenség, Schopenhauernél nem két külön álláspontot, két egymástól gyökeresen különböző *nézőpontot* jelent, miként Kantnál, hanem a szó legteljesebb értelmében két egészen külön *világot*, — szóval nála a kritikai transzcendentálizmusnak álláspontja gyökeresen átváltozik metafizikává. Kantnál az intelligibilis karakter érték-szemponthoz jelent s az intelligibilis szabadság feladott ideál, amelyet meg kell valósítani; Schopenhauernél ellenben az intelligibilis jellem egy érzékfeletti, sőt értelem-, és észfeletti világba utal, amelynek ködös távlatán át még az intuíció varázsos sugarai sem képesek áthatolni. Ennek a metafizikai értelemben vett szabadságnak kell szabályoznia az egyének egyes cselekedeteit, egyes akaratát, mert hiszen ezek az egyes megnyilatkozások a metafizikai akaratnak, az akaratnak, mint Ding an sich-nek szükségképpen, a kauzalitás törvénye által szabályozott okozatai. Mi itt csak azt nem értjük, hogy ez a tér és idő felett álló, aszeittással bíró, hiperempirikus akarat, miként érvényesítheti a maga hatalmát a tér és idő korlátai alá vetett tapasztalati világban? E kérdésre maga

¹³⁴ V.ö. *Simmel: Schopenhauer und Nietzsche* c. tanulmányának (1907.) 153. s köv. lapjain foglalt érdekes fejtegetéseivel.

Schopenhauer sem tud feleletet adni s nekünk is meg kell elégednünk Malebranche-nak Schopenhauer által jellegűen választott mondásával; „La liberté est un mystère”.

Mindezek után meg kell állapítanunk azt, hogy Schopenhauer a Kant filozófiájának alapjaira helyezkedik ugyan, kiindulási pontjául a Ding an sich és a jelenség között levő különbségről szóló tantévén; de másfelől merőben eltávolodik Kant kritikai transzcendentáлизmusának szellemétől, mikor az irracionálizmus álláspontjára helyezkedve, a vak, öntudat nélkül való akaratot vallja a jelenségeknek alapját képező Ding an sich-ül. Kant közvetlen követőinél az ő tana egy racionális metafizikának rendszerébe ömlik át; Schopenhauer-nél pedig egy irracionális és voluntarisztikus metafizikának köntösét ölti magára.

Kant kritikizmusának igazi szellemét ok nélkül keresnők Schopenhauernek erkölcsstanában is. A Ding an sich és a jelenség, az intelligibilis és az empirikus jellem között tett különbség itt is következetesen érvényesül, de csak *külsőleg* érvényesül, mert jelentését és fontosságát e különbségtételnek Schopenhauer nem látja, a kategorikus imperatívusnak, az egyetemes érvénnyel bíró „kell”-nek igazi értelmét félreismeri s rendszerének metafizikai jellege határozza meg egész etikájának jellemét is. Az ő etikája egyszerűen egy leíró, konstatáló tudomány akar lenni, de — metafizikai alapon. Nyilvánvaló, hogy ily módon erkölcsstani fejtegetései céljukat tévesztik s habár meg kell állapítanunk, hogy egyes fogalmak tisztázása tekintetében tanának végtelen sokat köszönhetünk, meg kell állapítanunk azt is, hogy fejtegetései az erkölcsiség megértésének, jelentése felderítésének kérdését vajmi kevésbé vitték előre. Kant transzcendentáлизmusának félreértése vagy meg nem értése itt is megboszulja magát, és Schopenhauer erkölcsstana is megerősít abban, hogy az erkölcsstan alapvetése, az erkölcsiség megalapozása csak a kritikai transzcendentáлизmus segítségével lehetséges.

ÖSSZEFOGLALÁS

Megtett útunknak végére érven, tekintsünk egy pár pillanattig vissza s adjunk számot magunknak azokról az eredményekről, amelyekre utunk közben jutni sikerült.

Kant a *Kritik der reinen Vernunft* transzcendentális módszerét alkalmazván az erkölcsiség területére, megmutatta azt az utat, amelyen a morális fogalmait megismernünk, az erkölcsinek lényegét megállapítanunk sikerül. Törekvésének célja nem az volt, hogy új erkölcsiség szabályaival ajándékozza meg az emberiséget és eleddig nem ismert erkölcsi törvényt állítson fel cselekedeteinek zsinórmértékéül. Kant az erkölcsiségnek *ismeretelméleti* vizsgálatát akarta nyújtani: nem az erkölcsiség tartalma, hanem formája érdekelte őt. Ebből a szempontból tekintve vizsgálatait, tanának formalizmusa nemcsak nem gáncsolható, hanem egyenesen az ő álláspontjának és módszerének szükségszerű, természetes következménye. Nem az a kérdés itt, hogy vajon milyen tartalommal kell bírnia az általánosan elfogadandó erkölcsi törvénynek, hanem az, hogy milyen *logikai formák* hozzájárulása által lesz az erkölcsi törvény egyetemes és általános érvényű. Kant nagyon jól tudta, hogy tapasztalatilag megadott vagy megadható tartalmakból, amelyek lehetnek egészen alkalomszerűek és véletlenek, az egyetemes érvényt és objektivitást semmiféle varázseszközzel kidesztillálni nem lehet. Az egyetemes érvény és objektivitás kritériumai csupán logikai úton állapíthatók meg; a logikai út pedig a maga lényegéből kifolyólag merőben formális.

Ha tehát — amint ezt előadásunk folyamán oly gyakran hangoztattuk — Kant etikáját helyes szempontból akarjuk vizsgálni és kutatásainak értékét kellőleg óhajtjuk méltányolni, nem szabad egy pillanatnyira sem megfélemednünk arról, hogy Kant nem egy pozitív erkölcsstan alapjait akarta lerakni, amikor a praktikus ész kritikájára vállalkozott, hanem az erkölcsiség ismeretelméleti vizsgálatát kísérelte meg.

Kétségtelen, hogy ez az ismeretelméleti kutatás igen gyakran vegyült hozzája nem illő, idegen elemekkel: igen gyakran találkozunk a Kant fejtegetéseiben egyfelől lélektani-genetikus jellegű megállapításokkal, amelyek az érvényesség szempontjából nem csak teljesen feleslegesek, hanem egyenesen megtévesztők; másfelől pedig találkozunk olyan metafizikai spekulációkkal, amelyek az erkölcsiség ismeretelméleti vizsgálatának határán merőben kívül esnek, így azután gondos elemzés által kell megállapítanunk azt, ami fejtegetéseiben tisztán és teljesen logikai — transzcendentális jelleggel bír, hogy tisztán álljon előttünk az a feladat is, amelyet Kant a maga vizsgálatait által megoldani akart.

Ha ezt a gondos elemzést elmulasztjuk, nem csak Kant tanának igazi értelmét nem fogjuk megismerni, hanem kényszerűen sodratunk mindazokba a tévedésekbe, amelyeket a Kant követőinek sem sikerült elkerülniök: egyfelől a pszichologizmusba, másfelől a metafizikába. A Kant követőinek — amint immár láttuk — nem egyszer sikerült az ő tanának *tartalmi* mozzanatait — pld. a szabadság, a kötelesség stb. tanát — magánál Kantnál is erőteljesebben és határozottabban kidomborítani; amikor azonban a Kant transzcendentálizmusának teljes mellőzésével mindinkább a dialektikai módszernek segítségével folyamodtak, kísérletük szükségképpen vallott kudarcot, mert az erkölcsiség lényegének vizsgálata csak a logikai transzcendentálizmus eszközeivel vezet eredményre. Fichte jól indul, de azután az — Én és Nem-Én ellenkezésének metafizikai síkba való áthelyezése, rossz nyomra vezet; Schelling a Fichte helyes gondolatát igyekszik eleinte érvényesíteni, de az identitás gondolatának forszírozása a metafizika süppedős talajára kényszeríti; Hegel az erkölcsiség történeti meghatározottságát jól emeli ki, de a logikai vizsgálat fonalát szinte teljesen elejti.

Bármint álljon is azonban a dolog, az kétségtelen, hogy Kant „epigonjai” Kantnak gondolatát, ha igen gyakran el is ejtették vagy helytelenül magyarázták, sokszor állították azt megfelelő világításba, s mikor egy-egy mozzanatát egyoldalúlag hangsúlyozták, éppen ezen egyoldalú hangsúlyozás által hívták fel a figyelmet annak fontosságára.

És Kant ellenfelei is — Jacobi, Beneke, Herbart egyaránt — amikor vele szemben állást foglaltak, nemcsak az erkölcsiségnek eddig nem kellőleg méltatott mozzanatára hívták fel a figyelmet, hanem a Kant gondolatainak lényegét is új oldalról világították meg a tovább vizsgálók és kutatók számára. Kant tanának történeti hatása ily módon túlterjed az ő követőire gyakorolt hatásnak körén, mert hiszen másoldalú és más irányú kutatásoknak ad indítást az ő tanával szemben támasztott oppozíció. Jacobi a Kant racionalizmusa ellen fordul s az emócionálisnak lesz szószólója; ámde a Kant tana nélkül az ő felfogása is más irányba terelődik vala. Beneke és Herbart a lélektani megalapozás mellett törnek ugyan lándzsát; de e megalapozás szükségszerűségének gondolata egyenesen a Kant tana ellen támadt reakció hatásaként fogandó fel. Schopenhauer is kíméletlenül száll síkra a königsbergi filozófus etikai tana ellen; ámde Kant nélkül nincsen Schopenhauer.

Kant etikájának hatása tart mind a mai napig. Sőt ez a hatás napról napra erősödik, mert napról napra lesz világosabbá az a tény, hogy helyes erkölcsstani rendszer csak az erkölcsiség ismeretelméleti vizsgálatának alapjain épülhet fel; az ismeretelméleti vizsgálat pedig a maga természeténél fogva független úgy a lélektantól, mint a metafizikától, mert független általában véve minden más, rajta kívül eső diszciplinától. — És ahol ez a meggyőződés ver gyökeret, ott a Kant tanának történeti hatásai mutatkoznak még akkor is, hogyha ellenkező módszer segítségével ellenkező eredményekre jut a kutatás (pld. *Scheler és Heidegger!*). Ezeknek az újabb keletű vizsgálatoknak és kutatásoknak előadása azonban már nem tartozik feladatunk körébe. Nem is rendelkezünk még azzal a távlattal, melyből ezeket a kísérleteket kellőképpen megítélni tudnók.