

## Jacobi Fr. H.

(Szül. 1743. Düsseldorfban, † 1829. Münchenben.)

(Első közlemény.)

Az 1904-ik év Kant századik évfordulójának, de élete és rendszere győzelmének is ünnepi esztendeje. Az ő nagy személye és mélységes filozófiai rendszere azon kisebb alakokat is, kik rendszere mellett és ellen küzdöttek, felszínre hozza.

Ezek jelentősei közé tartozik Jacobi Fr. H. Nevezetesen Spinoza és Kant ellen folytatott polemiájának köszöni a philozofia történetében helyét; sőt Harms csak ennyiben tulajdonít neki filozófiai jelentőséget, ignorálva Jacobi azon érdemét, a melyet bár Rousseaura támaszkodva, az egyéniség védelmével és az eredeti közvetlen tapasztalat hangsúlyozásával szerzett magának.

Érdemes vele és éppen ezen évben foglalkozni. Jacobi philosophálásának fő jellemvonása a valóságos létnek és a létezőben is a valóban értékesnek megmentése a reflectáló általánosító, megmerevítő és így mindég végesítő irányzattal szemben.

Nem volt Jacobi czéhes philosophus. Nem az iskola, hanem maga az élet, nem külső hivatással járó viszonyok, hanem belső hivatottsága, életszükséglete, hajlama vitte őt a philosophálásra; s semmiféle rendszeresítő igyekezet sem indítá gondolatai közlésére, hanem egy benső hatalomnak engedve, mintegy alkalmyszerűleg születtek meg e gondolatai s láttak napvilágot.<sup>1</sup>

Mint vagyonos kereskedőnek fia, üzleti ügyben Genfben

<sup>1</sup> Ueberweg Geschichte der Philosophie III. 206 lapján idézi erre vonatkozólag Jacobi e szavait: nie war es mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen; meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine *geschichtliche Folge*, ich machte sie gewissermassen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höhern, mir unwiderstehlichen Gewalt.“

tartózkodott hosszabb ideig. Az otium megengedte, hogy hajlamát kövesse; az alkalom — Le Sage-zsal — egy atomistikus irányú physikussal hozta össze s ez vezette be a francia és az angol philosophiai irodalomba. Jacobi különösen Bonnet és Rousseau iránt érdeklődött.

*Bonnet*<sup>1</sup> a genfi nagy philosophus, kit a nálánál sokkal sekélyebb Bonnot de Condillac háttérbe szorított — a sensualismus és közelebb a materialismus problémáival való foglalkozásra indítá Jacobit. Sensualista volt, a mennyiben szerinte még a leginkább spiritualisált képzetek forrása is *érzéki*; *materialista* is volt, a mennyiben az összes lelki tüneményeket az agyvelőhöz, annak molecularis elváltozásaihoz köti; határozottan *determinista* is volt, a mennyiben nemcsak a természet tüneményeiben, hanem az akarati tényekben is a kényszerűség, a szükség-szerűség megnyilatkozását látta: s még sem volt ő a Helvetiusok értelmében sem sensualista, sem materialista, sem determinista. Az embert *vegyes* lénynek („être mixte“) test-szellemi lénynek mondta. Nem az elvont okoskodás, hanem a tényleges tapasztalat; nem vallási érdek, hanem tudományos érdek kívánja a testi mellett a szellemit. Csak a lélek, mint egyszerű és egy magyarázhatja meg az éniséget, a tudatot, soha sem a test, a mely összetett; s képzeteim ténye is, a melyek érzéki ingerek *alkalmából* keletkeznek, feltételezik az azokat producaló lelket; s viszont akarásomra megmozduló testrészem is egyaránt kívánja, hogy az ember lényegét éppen a test és lélek egységében keressem. Hogy a lélek aktivitása csak is a kívülről származó hatásra következik be: (l'activité est soumise à la sensibilité): ez az embert nem fokozza le, mivel a test is az ember lényegéhez tartozik.

A materialismus tehát az „être mixte“-tel módosúl s a sensualismus azon képzeteimmel, a melyeket nem az érzéki benyomások létesítenek, hanem melyeket csakis ezen benyomások alkalmából maga a lélek teremt. Hogy *mikép*?! ezt nem tudjuk. S végre a determinismus is — bár teljesen következetes —

<sup>1</sup> L. Bonnet elméletét küil. Erdmann Gesch. der Philos. II. 113 ff. 1. világos összefoglalásában.

mégis lényegesen módosúl a Holbachistákétól, a mennyiben nemesak materialis, hanem lelki, sőt általunk nem is ismert lelki lények ható ténykedését is megengedi (csuda); sőt ha a boldogság utáni ösztönünk ezt megkívánná, hajlandó az ész elnémitásával is Isten direct tanítását (kijelentés) — mint ható tényezőt — létében elismerni.

Leibnitz-czel elismeri a *lex continui*-t, a fokozatos fejlődés törvényét; de a realet nemesak lélekszerűnek veszi, hanem az emberi realet testinek is s ezt a testit is a különböző fokozaton nem a monasnak helyétől és a kerüléki monasok elhelyezkedéséből magyarázza, hanem tényleges metamorphosist vesz fel és pedig úgy, hogy egy aetheri, de határozottan testi lélek átszáll egy új testbe. Nem a helyzet más, hanem a *lélek* más, s nem a helyzet következtében más a lélek, hanem magának a léleknek fejlődése következtében változik meg a lélek.

Látó és a tapasztalatot szigorúan vizsgáló vezetőnek világitása mellett tekintett be Jacobi a francia materialisták műhelyébe. Nyeresége, melyet magával vitt:

1. hogy nem elvontságokból, hanem *tapasztalatból* kell kiindulni;
2. hogy az emberi tapasztalás *organuma* nemesak a befogadó érzék, hanem az erre mint indításra productive reagáló lélek;
3. hogy az emberi tapasztalat *tárgya* nemesak a materia, hanem a lélek is;
4. hogy minden, a mi létezik s így tudományosan, okszerűen feldolgozandó: *determinált*.
5. hogy földi létünkkel nem záródik le életünk, hogy a mint lélekszerű átváltozás útján lettünk a mik vagyunk, úgy ezután is ily átváltozással halálunk után is fennmaradunk.

Volt azonban még egy másik genfi, ha nem is oly világos, de annál melegebb, lelkesebb vezetője *Rousseauban*. Ismeret elméleti tételeiben egészen Locke-tól függ. E tekintetben Jacobi mit sem tanult tőle. Rousseau sajátos érdeme az, hogy a társadalommal, az emberekkel szemben az egyest, az embert hangsúlyozta s ennek s jogainak védelmére kelt. Jó az egyes, rosszak az emberek; jó a természeti állapot, rossz a cultura által létesült társadalom. Győzzön a jó: ezért is mindent el kell követni,

hogy az egyes ember, a maga sajátossága szerint természeti állapotából a társadalom és cultura bajai által nem érintve, meg nem rontva nőjön fel. Az egyesnek, az egyes érvényesülésének joga és jogosultsága s így az individualismus (helyesebben subjectivismus) elve — szemben a társadalommal és annak conventionalismusával, törvényeivel, szokásaival, elvontságaival — az ő követelménye.

Ezért is fázik Spinozától (j'abhorre Spinoza); ezért nem törődik Isten objectív lényegével, hanem igenis a kegyességgel; kicsinyli a vallás objectív alakulásait, a positiv egyházakat s nagyra becsüli a vallásosságot; ezért is mellékes előtte az abstraháló értelem és fő a concretizáló szív, az érzelem. A subjectivismusnak ő az apostola, s így tulajdonképpen a történeti hatalmaknak ellensége s az anarchiának legalaposabb és leglelkesebb prophetája. Csodálatos ember, ki csupa enthusiasmusból végre is csak önmagát dicsőíti, minden bevallott nagy erkölcsi fogyatkozásai daczára, az emberek legjobbjának tartja magát.

Jacobit is bizonyára úgy, mint Rousseau minden olvasóját elkábította egy időre a szívnek, az indulatnak és a dictiónak e nagy mestere. Midőn felébredt, *egy* mégis bizonyos volt előtte, hogy az emberi szívnek is van joga, hogy tulajdonképpen minden igaz értéket, a mely reánk nézve érték, abban hordozzuk, s hogy ezen értéket sem a tudomány, sem bármily hatalom, mint realitást, tőlünk el nem veheti.

A kereskedő nem volt hiába Genfben: az itt talált e gyöngyért, ha nem is adta el többi javait, de mint kereskedő nem törődött azokkal. Haza ment, élt lényegileg vagyonából s foglalkozott a philosophiával.

Kant ekkor járta be hódítólag Németországot. Jacobit nevezetesen Kantnak az Isten létének bizonyítására vonatkozó kisebb íratái (különösen Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes 1763.) érdekelték és ezek képesán mélyedt el Spinozába. Nemesak olvasta íratait, hanem látott Spinoza lelkébe, szívébe is; s a mit ekkor látott: az elragadta őt e szavakra: „Légy áldott Te nagy, sőt szent Benedictus! bármiképpen philosopháltál, a legfőbb lény termé-

szetéről s szavakban tévedtél is: az Ő igazsága lakozott a Te lelkedben és az ő szeretete volt a Te életed<sup>1</sup> S a mint személye: úgy rendszere is módszerével elragadta Jacobit. A mi definiálható, a mi bebizonyítható: az egy nagy egységben előtte feküdt. Kiterjedés és gondolkozás, anyag és szellem mind ez egy s a kiterjedés és gondolkozás csak a végtelen attributummal bíró, de csak e kettő szerint az *egy*-nek emberileg felfogható attribútuma; s minden egyes, mivel egyes és ezért meghatározható szükség-szerű okozati összefüggésben áll egymással. Nincs véletlen, — önkény — még sub specie aeternitatis sem, mert még a substantia összes ténykedése is belső szükségszerűséggel következik a substantia természetéből. Egy nagyszabású, a mindenséget felölelő, definitiók és argumentációk szálai által szükségszerűen egybefüggő egész áll a tudósnak mindenek fölött triumpháló szeme előtt. Ez minden tudománynak és minden tudományos kutatásnak eszménye!!

S Jacobi még sem akar ily tudós lenni: mivel ez a tudomány, ez a tudományos kutatás szükségszerűen elvezet az atheismusra, a fatalismusra, a nihilismusra.

*Meghatározni*, vagyis fogalmat alkotni csak úgy lehet, ha a meghatározandónak közvetlen feltételeit (genus proximum) belátjuk.

*Bebizonyítani* csak azt lehet, a mit feltételeiből levezetünk. A meghatározás tehát épp úgy, mint a bebizonyítás a meghatározandót, valamint a bebizonyítandót *feltételezett*-nek, tehát nem feltétlennek tekinti s így a feltétlent a maga köréből kizárja. Ha tehát a tudomány módszere szempontjából csakis a meghatározás és a bizonyítás fegyverével, eszközével dolgozik: úgy a tudomány kénytelen a *feltétlent* az ő köréből kizárni. Isten tehát, mint feltétlen, a tudomány köréből ki van zárva s így a tudomány atheistikus; a tudós, mint ilyen *atheista*.

Az atheismus mellett a fatalismus vádjával sújtja Jacobi a tudományt. Ha ugyanis csakis az képezi a tudomány tárgyát, a mi mint feltételezett egymással ok és okozati összefüggésben

<sup>1</sup> L. Harms: Die Philosophie seit Kant. 1879. a 90 l. — Máskülönb pedig l. különösen Erdmann, Ueberweg, Ritter és Zeller (Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz) bölesészet-történeti műveit.

áll: úgy a tudomány tárgyát a *szabadság* alapján való ténykedés nem képezheti. Az egész erkölcsi világrend ezen alapjának kizárásával veszélyeztetve van; a személyiség a maga kezdeményező és ezért felelős lényegében a tudomány országából száműzött; az egyes az ő cselekvésében is mástól függ s cselekvése indító okai fatum szerint nehezednek reá. E tudomány a *fatalismusnak* termője!

S végre nemcsak Isten, nemcsak az ember szabadsága semmisül meg ezen tudomány körén belül, hanem egyáltalában minden concret, valóságos lét e tudomány uradalmában megsemmisül. *Nihilismus* ezen tudománynak harmadik jelzője. E tudomány ugyanis elvontságokból, abstractiókból *indul* ki demonstratióiban s a fogalomalkotás, az sem *vezet* másra, mint abstractióra. Abstractióból csakis abstractumot, de soha concret dolgot nem lehet levezetni: úgy, hogy a concretum, tehát a tulajdonképpen való a tudományon kívül esik s így az, a mi a tudomány körébe esik, tulajdonképpen nem való, igazában semmi. Semmire vezet tehát a tudomány; *nihilismus* a tudományos kutatás eredménye.

A tudománynak az az imponáló épülete, a melyet Spinoza emelt fel — bár belső constructiója, támrendszere alapján Jacobit is bámulatra ragadta, — mégis eredmény dolgában szívét Rousseau felé irányítá, a kivel együtt mást nem mondhatott: „J'abhorre Spinoza“.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Jacobi hasonló módon, különösen theologiai (Isten léte) szempontból foglalkozik Fichte, Schelling philosophusokkal. Fichtében látja a speculativ ész igaz messiását, a mennyiben az „Én“-ből a gondolkodás erejével keletkezteti a világot. Jacobi figyelmezteti Fichtet arra, hogy az az „Én“ csakis a „Te“-vel szemben létezik s így alapjában téves azt a „Te“-t, azt a „Nemén“-t az „Én“-ből levezetni; de figyelmezteti a levezetés eredményében jelentkező absurdumra is, a mennyiben ez esetben Isten, a mire végre eljut az „Én“, nem egyéb, mint Isten teremtményének productuma. Ez pedig absurdum. (Mindkettőnél az a hiba, hogy a léti és az ismereti okot össze tévesztik. Ismeret szempontjából csak a Neméne fejlődik ki az Én, de realiter mind a kettő már van; csak azért mert mind a kettő *van*: keletkezik az Én és Nemének *tudata*. Így vagyunk Istennel is. Ismeret dolgában produktumunk, lét dolgában mi vagyunk a productumok.) Nem jut Jacobi más eredményre Schelling philosophiájával szemben sem. Schelling a speculativ, demonstráló philosophia szellemében helyesen jár el, midőn Istennek is

Megemlékezett Rousseau kapesán másik mesteréről is, Bonnetről, a ki konkrét valóra, annak tiszta tapasztalati úton való megértésére, megismerésére irányította a tanítvány figyelmét. Ugyan ezen kérdéssel ismeretelméleti, kritikai szempontból foglalkozott *Kant*.

Sem az empirico-materialistikus, sem a speculativ idealisticus uralkodó irány nem foglalkozott éppen ezen kérdéssel, mely az ismeret feltételeire és határaitra vonatkozik komolyan. Dogmatikus alapon okoskodott ez, és tanított amaz. Ezen transcendentalis kérdéssel kell foglalkozni; csak így lesz a philosophia kritikailag is megálló alapon nyugvó. Mig Wolffék mindent az észből kívántak demonstrálni: addig Kant értésére adta ezen irányzatnak, hogy bizony az ész demonstrálásának anyagát magából a tapasztalatból veszi; s míg viszont az empirikus irány öntelten állítja, hogy képzeink csak a tapasztalatból származnak: addig Kant figyelmezteti az empiristákat, hogy bizony tudományos ismeret a tapasztalatnak véletlenül nyújtott anyagából nem származik, hogy ezért is szükséges ezen anyagot állandó emberi formákba önteni (aesthetikai schemák és a kategóriák). A tapasztalatra szorítkozik tehát minden ismeret s viszont az ismeret tudományos csak úgy lehet, ha a tapasztalatnak anyaga nem úgy, a mint az magában van, hanem a mint az a mi általános emberi formáinkban s így nekünk feltűnik — lép elibénk. A tüneményvilág tehát a tudomány-ismeret és feldolgozás tárgya és nem a dolgok önmagukban véve.

A dolgok önmagukban véve nincsenek *adva* a theoretikai ész számára, de a dolgok önmagukban igenis észtermészetünkön alapuló követelmények, *feladatok*, a melyek akaratomkat irányítják; így tehát nem az ismeret constitutiv, hanem regulativ elemei, nem a theoretikai, hanem a gyakorlati észhez szólnak. Észtermészetünk követelménye az erkölcsi törvény, mely a

keresi alapját, a melyből Istent levezetni akarja; s helyesen jár el, midőn Istenben is keresi a teremtésre indító okát. Midőn így Schelling ilyformán akár egy Indifferentiára, akár egy „Urgrund“-ra, ősalapra jut, ő is eljut Isten megsemmisítésére; mert ha van, mi Isten előtt, Isten fölött áll: úgy megszűnt Isten Istennek lenni. Alapjában tehát épp úgy Fichte, mint Schelling eljut oda, a hova a Spinozismus vezet,

kategorikus imperativusnak meg nem alkuvó és semmiféle érzéki tárgyra nem irányuló alakjában lép fel. Tekintet nélkül minden kedv vagy kedvetlenségre, tehát egyedül a tisztelet (*Achtung*) indítására hivatkozva oly cselekvést követel, a melynek maximája az általános törvényhozás elve lehessen. A mi az ész alapján „kell”, az lehetséges is, arra *képes* is az ember. A tüneményi világban, az empirikus téren ninesen szó „*kell*“-öségről, sem pedig „*képes*“-ségről, hanem csakis a kényszerűségről, az okszerű kötöttségről. A „*kellő*“-ség, a „*képes*“-ség a noumenonnak világába vezet; az empirikus „*én*“ mögött nézi az intelligibilis ént: azt a noumenont, a mely *feltétlen* s azt az „*én*“-t, a mely nem egy láncszem a feltételezettek sorozatában, hanem *kezdő*-pont. A cselekvési kezdőpontnak tehát sajátossága az okozati összefüggés fölé való helyezettség, vagyis más szóval a *szabadság*. Az erkölcsi törvény tehát, a mely észtermészetünkön alapúl, „*kellő*“-ségével és „*képes*“-ségével feltételezi a *szabadságot*.

A mint az ész természetén nyugvó erkölcsi törvénynyel adott feltétlen feladat feltételezte mint cselekvési *alapot* a *szabadságot*: így ugyancsak a *szabadság* alapján nyugvó ezen erkölcsi cselekvésnek *kell*, hogy *ézelja* is legyen. Valamint a törvény, és a törvény teljesítésének alapja: úgy a *ézelja* sem lehet más, mint feltétlen. Javak tehát, a melyek mint az érzékiek feltételezettek, nem képezhetik ezen cselekvés *ézelját*. Nem javak, hanem csak a feltétlen, vagyis legfőbb jó lehet ezen cselekvés *ézelja*. A legfőbb jó az emberre, mint észlényre nézve az *erény*. Az ember azonban nemcsak észlény, hanem érzéki is; s mint ilyen, kívánja a *boldogságot* is. Ezért az egész emberre nézve a legfőbb jó oly állapot, a melyben a legmagasabb fokú erény a legmagasabb fokú boldogsággal egyesül. Ezen állapot tehát a gyakorlati ész követelménye, oly állapot tehát, a melynek *kell* létesülnie.

Ezen visszaútasíthatatlan követelménynyel *bizonyosak* lesznek azok a feltétlen eszmék, a melyeknek lehetőségét a *theoretikai* ész fentartotta, de épp úgy, mint azok ellentétének lehetőségét, a melyeket tehát — mint önmagukban levőket — nem tüneményieket, nem bizonyíthatott be. Ha az ész követelménye a legmagasabb fokú erény s mi érzéki természetünk, empirikus



énünk miatt azt a világon meg nem közelíthetjük: úgy okvetlen szükséges az, hogy mi ezzel a tüneményi étellel életünket ne zárjuk le, hogy fennmaradjunk halálunk után is; okvetlen szükséges *lelkünk halhatatlansága*.

Ha azonban lelkünk halhatatlansága alapján el is érnők a legfőbb erényt: úgy ezzel még nem volna adva a legfőbb boldogság is. Pedig a legfőbb jó *ezt* is kívánja. A legfőbb boldogság ugyanis nincs semmiféle okozati összefüggésben a legfőbb erénnyel. A kettő nem analitikai, hanem synthetikai kapcsolatban állanak, vagyis más szóval, a kettő között az ész és az érzéki természet ellentéte miatt nincs belső kapcsolat. Az ész nem haladhat az érzéki természet körébe s viszont nem az érzéki természet az észnek körébe. Ha tehát az ember ezek alapján a megfelelést nem csinálhatja meg s a tapasztalat tanubizonysága szerint e világon a kettő között nem egyszer a legnagyobb ellentét is létezik: szükségszerű felvenni oly lényt s létében *bizonyos*-nak lenni, a mely lény az ész és természet fölött áll s ki majd a tulvilágon ezt az ellentétet, ezt a meg nem felelést megszünteti s így a legfőbb jó létesítését lehetővé teszi. Ezen lény *Isten*. Isten létének gondolata tehát a gyakorlati ész követelményén alapúl. *Bizonyosak* vagyuk Isten létében, mivel az ész természetén nyugvó erkölcsi törvény követelménye — a mely pedig feltétlen — csak *Isten* útján létesíthető.

Igy kívánja Kant a tudományos ismeret lehetőségét és hatását kritikai alapon biztosítani, de egyúttal azon feltétlen s így a tudományos ismeret körébe nem tartozó, önmagában levőket is, mint a gyakorlati ész követelményeit.

Jacobi sajátos álláspontját Kant-tal szemben gyakorolt kritikája világosítja meg.<sup>1</sup>

Jacobi Kanttal teljesen egyetért, hogy elvontságokból igaz ismeretre nem jutunk. Szükséges a tapasztalatból, a concret tapasztalatból kiindulni. Egyetért továbbá vele abban is, hogy a philosophiai tudományos ismeret tárgya csak a phaenomenon,

<sup>1</sup> A leghatározottabban Harms állítja, hogy csakis ezen polemikája biztosítja Jacobi helyét a philosophia történetében. I. Harms: Die Philosophie seit Kant 88 l.

a tünemény lehet, a mennyiben a meghatározó és levezetőleg bizonyító tudomány csak a feltételezettnek, az oki összefüggésbe helyezhetőnek körére szorítkozik. E mondottak közelebbi értelmezésében azonban épp úgy, mint a többire nézve, lényegesen ellenkezik Kanttal.

Tagadja Jacobi, hogy Kant az *igazi* tapasztalatból indulna ki. Tudományos kutatásának tárgyát az érzékek nyújtják ugyan: de nem úgy, a mint azok magukban vannak, hanem már is általunk elváltoztatva, tehát csak mint tünemények. Ezen tünemények csak reánk nézve léteznek, de magukban véve nincsenek: úgy, hogy az az ismeret, az a tudomány, a mely ezen tünemények feldolgozását adja, csupa *idealismus* s így tulajdonkép *nihilismus*.

Ha a tüneményben nem tűnik fel a dolog önmagában: akkor az a tünemény látszat s így az ismeret, a melyet nyújt, csak látszatos, semmis és éppen nem az, a mit maga számára biztosítani akar Kant. Kant különben ellentmond önmagának, a midőn az ismeret genesisének alapjául elismeri a dologt magában véve, a mint az kívülötünk létezik. Ez a *maga tartalmával* hatol be lelkünkbe (mi adjuk szellemi szervezetünk alapján a formát) s ismeretünk mégis csak a tüneményre, de nem a dologra önmagában véve vonatkozik. Az alap tehát ellenkezik eredményével.<sup>1</sup> Midőn Kant mindent (a dologt önmagában) tüneményekbe, képzetekbe old fel, nem a dolgokról, hanem a kutatónak saját gondolkodásáról, saját képzeteiről nyerünk tudomást s ezen ismeret, szemben a tárgyi világgal, nem ismeret, hanem *álmodás*; — az „Énnek czéltalan játéka önmagával“.<sup>2</sup>

Ugyancsak ily negatív eredményre jut Jacobi Kant gyakorlati ész kritikájának tételeivel szemben. Hiába erőlködik Kant a gyakorlati ész útján visszanyerni azt, a mit a theoretikai ész útján elveszített. Ha a theoretikai ész minket egyszer meggyőzött arról, hogy a szabadságnak, a halhatlanságnak, az Istennek eszméi csakis ész-tevékenységünk szüleményei, de hogy magukban véve elgondolhatlanok, a mint ezt az antinomiák, a para-

<sup>1</sup> Jacobi ezen ellenvetéseit szintén Harms tünteti fel legtisztábban i. m. 94 l.

<sup>2</sup> L. Zeller i. m. 443 l.

logismusok és az Isten létét bizonyító kísérletek akár az ellenmondások, akár a tévkövetkeztetések útján mutatják: akkor hiábavaló munka ezen megingatott tételek megerősítése. Vagy igaza van a theoretikai ész kritikájának s akkor lehetetlenek a gyakorlati ész kritikájában leszűrt tételek, avagy fordítva áll a dolog s ez esetben Kant főmunkája semmis.

De magában véve sem képezhetik a gyakorlati ész kritikájának tételei az igaz ismeret tárgyát. Hisz nem tapasztalati tényekről, nem *adott*-ról van ezekben szó, hanem észkövetelményekről, *fel*-adatról; tehát subjectiv természetű, óhajszerű az a minnek tárgyi valósággal kellene bírnia.

Végre erkölcsi, morális szempontból sem bírnak a gyakorlati ész-kritikának tételei súlylyal. Az összes észkövetelmények, erkölcsi törvények a kategoricus imperativusnak pszichologiai feltétele s tulajdonképi realis oka (az intelligibilis észre támaszkodva): a *szabadság*. Most már éppen ezen szabadság, a moralitásnak ezen fundamentuma is ingadozik, a mennyiben a szabadságnak még *lehetőségét* sem lehet bebizonyítani. Mind ezért is „lehetetlen hypothesisnek, elgondolhatlan, chimaerai, csakis subjectiv objectumnak“ nevezi, a melynek csakis rossz hatása van; „méreg az, mely az értelmetlent elbódítja, az értelmest pedig az igazság gyűlöljévé teszi, mely az ember szellemi természetének legmélyébe és legjava részébe halált és enyészetet hoz, mely őt minden kedv és életnélküli mumiává kiszárítja“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> L. Zeller i. m. 443 l. s Jacobi műveiből Zeller után idézem III, 1 stb. 59 stb. 102. 111. 125. 175. 179. stb. 229. 350. és II 14. 21. 29. 44. 216. 2.99 IV/b 259.