

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2023/4 (67. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Felvilágosodások

Tartalom

Felvilágosodások (<i>Schmal Dániel – Szegedi Nóra</i>)	5
--	---

FÓKUSZ

MOGYORÓDI EMESE: A görög felvilágosodás. Vallás és racionalizáció a preszókratikus filozófiában és a szofisztikában	11
HAMVAS ENDRE ÁDÁM: „Az életbe és fénybe távozom”: a lélek isteni eredetének hermetikus tanítása	38
BOROS GÁBOR: Felvilágosodott szerelmek – a francia felvilágosodás néhány „tudományos” szerelemkoncepciója	58
SZEGEDI NÓRA: A leibnizi-wolffi metafizika kanti kritikája és az autonóm etika kezdetei	83
SZALAI MIKLÓS: Rousseau, a <i>Sturm und Drang</i> és Wieland: Rousseau recepciója az 1770-es évek Németországában	104
FÓRIZS GERGELY: Wieland <i>Herkules választása</i> című kantatója. A felvilágosodás kettős esztétikai kommunikációja	113
KONTLER LÁSZLÓ: A fény árnyalatai – a felvilágosodás és Közép-Európa	123
KOMORJAI LÁSZLÓ: A tudatban rejlő végtelen	135

VARIA

HÉTHELYI MÁTÉ: Enkrateia és phronészisz	155
SZUMMER CSABA: Szubjektum és tapasztalat Husserlnél és Freudnál	186

DOKUMENTUM

KUTROVÁTZ GÁBOR: A csillagászati elméletek mint hipotézisek	201
JOHANNES KEPLER: Védőbeszéd Tycho mellett Ursus ellen (1600)	209
GYENGE ZOLTÁN: A kultúra védelme – a józan ész nevében. Bevezetés Thomas Mann <i>Német beszédéhez</i>	217
THOMAS MANN: Német beszéd – Felhívás az észhez	224

SZEMLE

KUNKLI EMESE: A nő ábrázolása és a női ábrázolás – A nő mint megjelenített és mint megjelenítő	239
ZSIGER ÁDÁM: A forradalom folytatása más eszközökkel?	244
Számunk szerzői	251
Summaries	254

A leibnizi-wolffi metafizika kanti kritikája és az autonóm etika kezdetei^{*1}

A kanti etika az autonómia etikája, amennyiben az erkölcsi cselekedetek forrása a morális törvény, amely az ember saját törvénye. Ő egy személyben törvényhozó és ugyanakkor alávetettje ennek a törvénynek, vagyis a morális törvény számára nem kívülről érkező parancs, hanem szabadságának megnyilvánulása. „Az autonómia az akaratnak az a minősége, amely által az akarat önmaga számára (függetlenül az akarás tárgyainak minéműségétől) törvény” (AA4, 440; Kant 1785/1998. 55).²

A német felvilágosodás filozófiatörténeti összefüggésébe helyezve Kant elképzelését, azt mondhatjuk, hogy a morális autonómia gondolata már Wolffnál megjelenik, aki a *Német etika* 24. paragrafusában ezt írja: „az eszes/ésszel bíró

^{*} A tanulmány megírása alatt a K 138745 számú NKFIH pályázat támogatásában részesültem. Köszönöm Pavlovits Tamásnak és Schmal Dánielnek, hogy a Kora Újkori Filozófiai Műhely keretében lehetőséget adtak a tanulmány első változatának felolvasására és megbeszélésére, és köszönöm Boros Gábornak, Forczek Ákosnak, Gángó Gábornak, Hévízi Ottónak, Horváth Zoltánnak, Pavlovits Tamásnak és Schmal Dánielnek az értékes megjegyzéseket, amelyeket a szöveghez fűztek. Ezek inspiráltak a további munkában, amelynek eredményeképpen egy reményeim szerint kiérleltebb változat született.

¹ A leibnizi-wolffi filozófia elnevezést elsőként Billfinger, Wolff tanítványa használta 1725-ben, és bár Wolff elhatárolódott ettől a címkétől és a Leibnizzel szembeni önállóságát hangsúlyozta, a kortársak (hívek és ellenfelek egyaránt) alkalmazták. Így pl. Crusius is, aki Kant filozófiai indulására – Wolff és a wolffiánusok mellett – a legnagyobb hatást gyakorolta, együtt kezeli őket. Elismerem, hogy az elnevezés némileg leegyszerűsítő, amennyiben elfedi a Wolffot ért más hatásokat, mint pl. Tschirnhausét, és azt a benyomást kelti, mintha Wolff filozófiai rendszere pusztán leibnizi tanok kidolgozása lenne. Mégsem gondolom, hogy ki kellene törölnünk a filozófiai szótárból. Egyrészt mert mégiscsak jelzi Wolff metafizikájának és etikájának – számunkra most elsősorban ezek a fontosak – szoros kapcsolatát Leibniz tanításával, másrészt a 18. század közepén, Kant pályájának kezdetén, amellyel e tanulmány is foglalkozik, meghatározó volt a filozófiai álláspontok konstellációja szempontjából. A terminussal kapcsolatban lásd Carboncini 1986. 111–113; Schwaiger 2012; Wundt 1945/1992. 151.

² Itt és a továbbiakban Kant műveire a szokásos módon, az akadémiai kiadás (AA) kötet- és oldalszámával hivatkozom. A magyar fordítások adatait pontosvessző után közlöm. Ezeket időnként módosítottam, ezt külön nem jelölöm. A felhasznált fordításokat lásd a bibliográfiában.

(vernünftig) ember az esze révén a saját maga számára törvény”.³ A párhuzam még inkább feltűnő, ha figyelembe vesszük, hogy Kantnál az akarat nem más, mint gyakorlati ész, vagyis az akarat törvényei – gyakorlati értelemben – racionális (ésszerű) törvények.

Ám ha saját kontextusukba visszahelyezve olvassuk az idézeteket, akkor megragadhatóvá válik az a távolság is, amely a kanti autonómiát Wolffétól elválasztja: utóbbinál az ember autonómiája abból fakad, hogy esze segítségével felismeri a természet törvényeit, és ezek alapján él; ezen túl nincs szüksége más, például a kinyilatkoztatás törvényeire a tökéletesség és a boldogság eléréséhez.⁴ Wolff esetében tehát az ember morális autonómiájából az következik, hogy etikája független a kinyilatkoztatott vallástól, ugyanakkor elválaszthatatlan egy olyan metafizikától, amelynek kiindulópontja az Isten által teremtett lehető leg-tökéletesebb világ. Sommásan megfogalmazva, ennek a világnak a rá vonatkozó törvényeit kell az embernek esze segítségével felismernie és beteljesítenie – ezt jelenti a tökéletesség elérése, s ha ezt megteszi, akkor a boldogság is osztályrésze lesz (vö. Joesten 1931. 89; Mori 1993. 32).

Kantnál ezzel szemben az autonómia nem a racionális és önkéntes beilleszkedés eszköze a bölcsen megalkotott természet rendjébe, hanem az embernek az a képessége, hogy – sokszor érzéki természetét legyőzve – maga hozzon létre egy a természetitől különböző és teljesen soha meg nem valósítható rendet, amely akkor jönne létre, ha mindenki mindenkor szabadságának törvényét, a morális törvényt követné. Ahogy Tengelyi László fogalmaz: a kanti etika konstitutív értéketika, hiszen a morális értékeket teljes egészében az emberi szabadság hozza létre (Tengelyi 1984).

A kanti autonómia tehát olyan morálfilozófiát alapoz meg, amely – Wolfféval ellentétben – már nemcsak abban az értelemben autonóm, hogy nem a kinyilatkoztatott vallásra, hanem az ész belátására épül, hanem abban is, hogy elszakad mindenfajta hagyományos metafizikai állítástól.⁵ Nem előfeltételezi az ember

³ A többnyire *Német etikaként* hivatkozott mű 1720-ban jelent meg, a címe: *Vernünftige Gedancken von der Menschen Tun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit*. A morális autonómia megjelenésére Wolffnál többen is felhívták már a figyelmet, pl. Joesten 1931. 30–31, Arndt a *Német etika*hoz írt bevezetőjében (Wolff 1720/1976. XV), Poser 1980. 215; Schwaiger 2012; Hüning 2018. 20–21.

⁴ Joesten 1931. 22–23 úgy véli, Wolff forrása itt Grotius természetjogi elmélete. Hüning 2004. 144–148 szerint Wolff Pufendorffal és Thomasiusszal szemben értelmezi át a törvény és a kötelesség fogalmát úgy, hogy azok függetlenné válnak a külső törvényadó akarattól (Istentől). Lásd még Schwaiger 2018. 265–266, aki arra hívja fel a figyelmet, hogy Wolff Leibniz kritikájának hatására változtatta meg az 1703-as disszertációjában képviselt nézeteit a törvények eredetével kapcsolatban és helyezkedett antivoluntarista álláspontra. A morálfilozófia wolffi autonómiájának és az autonómia kanti etikájának különbségéhez lásd Schröer 1988. 213–215; Hüning 2004. 153–154; Hüning 2018. 23–24.

⁵ Az „autonómia” terminust itt kétféle, de egymással összefüggő jelentésben használtam: egyrészt az autonómia az embernek az a képessége, hogy önmaga számára hoz törvényt. Másrészt az erre a képességre alapozott etika is autonóm, azaz független a metafizikai előfeltevésektől.

eleve adott rendeltetését, a természetben elfoglalt helyét, Istenhez való viszonyát, pusztán a gyakorlati ész faktumán, a benne működő morális törvényen alapul.⁶ Ily módon kissé sarkítva azt mondhatjuk, hogy az etika átalakulásának Wolfftól Kant kritikai etikájáig tartó íve egy a kinyilatkoztatott vallásról már levált, ugyanakkor erőteljes metafizikai előfeltevéseken nyugvó morálfilozófiából kiindulva a hagyományos metafizikától is teljesen független kritikai etikában végződik.⁷ Fontos itt a „hagyományos” jelző, hiszen Kant érett morálfilozófiája egyébként szoros kapcsolatban áll a metafizikával, csak éppen a korábbi „dogmatikus” metafizikákkal – elsősorban éppen a wolffival – szembeállított „kritikai” metafizikával. Ezt mi sem jelzi egyértelműbben, mint hogy Kant három kritikai morálfilozófiai műve közül az egyiknek *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, a másiknak pedig *Az erkölcsök metafizikája* a címe.

Noha az akarat autonómiájának gondolata kései fejleménye (1784) a kanti etika fejlődésének, a wolffiánus metafizikai előfeltevésekkel való szakítás és a morálfilozófia ilyen értelmű önállóodása, autonómmá válása már az 1760-as évek elejére végbemegy. Ennek legfontosabb dokumentuma az 1762 végén keletkezett és 1764-ben megjelent pályamű, a *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világoosságáról*, amelyben Kant először foglalkozik a morálfilozófia megalapozásával.⁸

Az írás legutolsó paragrafusát alkotó rövid – az akadémiai kiadásban mindössze három oldalas – szöveg jelentősége a kanti etika kialakulására nézve vitán felül áll, értelmezésével kapcsolatban azonban koránt sincs egyetértés. Kiváló Kant-kutatók egyenesen azt állították, hogy a kritikai etika lényegében már ezzel a művel, avant la lettre, megszületett. A magam részéről ezt a kijelentést úgy módosítanám, hogy azok a keretek jöttek létre a 60-as évek elejére, amelyeken belül azután Kant több mint 20 év alatt kidolgozta morálfilozófiáját. Ezek a körvonalak pedig éppenséggel egy önálló, a wolffiánus metafizikától független etika helyét jelölik ki.

⁶ Sőt, ez a törvény válik alapvető metafizikai tételek (a lélek halhatatlansága és Isten létezése) megalapozójává, ezért fogalmazhatunk úgy, hogy Kantnál a természetes vallás az etikára épül, lásd *A gyakorlati ész kritikája* posztulátum-tanát. A kinyilatkoztatott vallást pedig a morális érzületen alapuló tiszta vallási hit segítségével értelmezhetjük, ahogyan az *A vallás a pusztá ész hátráin belül* c. műből kiderül, lásd a III/1/VI. fejezetet.

⁷ A wolffi és a kanti autonómia különbségén lemérhető a távolság a „felvilágosult” és a „modern” etika között. Hogy ez az átmenet miféle elszegényedéssel jár, arra mutat rá Forczek Ákos könyvében (Forczek 2021. 130-143).

⁸ A továbbiakban *Vizsgálódásként* hivatkozott írás a Porosz Tudományos Akadémia 1763 január elsejei határidővel kiírt pályázatára készült, amely arra a kérdésre várt választ, hogy a metafizikai igazságokat általában, és különösen a természetes teológia és a morál első alapelveit ugyanolyan világos bizonyításokkal lehet-e igazolni, mint a geometriai igazságokat. S ha nem, akkor miféle és milyen fokú bizonyosság érhető el az esetükben, illetve ez elengedő-e a tökéletes meggyőződéshez. A pályázatot egyébként Moses Mendelssohn műve nyerte, de a zsűri véleménye szerint Kant írása sem sokkal maradt el tőle, így az Akadémia a győztes írásművel együtt ezt is megjelentette 1764-ben. (vö. AA2, 492-494.)

Írásomban a kanti morálfilozófia kialakulásának ezt az első, 1762-ig tartó szakaszát vizsgálom. Először a végpont, a *Vizsgálódás* felől visszatekintve röviden felvázolom azt a fejlődésmódot, amelynek segítségével véleményem szerint a legtermékenyebben írható le e kezdeti fázis. Tézisem szerint Kant a *Vizsgálódás*ban is kulcsszerepet játszó két fogalom át(értelmezése) révén jut el egy olyan etika (még több szempontból homályos) elképzeléséhez, amely nem a hagyományos metafizikai alapokra épül. Az egyik fogalom a tökéletesség, amellyel Kant különböző kontextusokban 1753–1754-től a *Vizsgálódás*ig (és még 1–2 évvel később is) folyamatosan konfrontálódott. A tanulmány központi részében ezt a küzdelmet követem az 1762-es írásig, lezárásképpen pedig összefoglalom az eredményeket.

I. A KANTI ETIKA FEJLŐDÉSÉNEK ELSŐ SZAKASZA (1753/54-1762)

Mindjárt egy hosszabb idézettel kezdem a *Vizsgálódás* utolsó, morálfilozófiai paragrafusából.

Ezt vagy azt *kell* tenni, mástól pedig tartózkodni *kell*: ez az a formula, mellyel minden egyes kötelességet megfogalmazunk. Mármost minden *kellés* a cselekvés szükségszerűségét fejezi ki, s kétféle jelentése lehet. Jelesül vagy akkor *kell* tennem valamit (eszközként), *ha* valami mást akarok (mint célt), vagy *közvetlenül* (unmittelbar) *kell* valami mást tennem (célként) s valóra váltanom. Az elsőt nevezhetnénk az eszközök szükségszerűségének (*necessitas problematica*), a másodikat pedig a célok szükségszerűségének (*necessitas legalis*). Az első fajta szükségszerűség egyáltalán nem utal kötelességre, hanem csak az előírásra, amely valamely probléma megoldására szolgál, ti. hogy milyen eszközöket kell használnom, ha egy bizonyos célt el akarok érni. Ha valaki előírja másnak, mely cselekedeteket kell gyakorolnia vagy mellőznie, amennyiben elő kívánna mozdítani boldogságát, sorolja bár alá a morál összes tanítását, ezek akkor már nem kötelességek, legföljebb olyan értelemben, mintha kötelességünk lenne két egymást metsző körcikket meghúzni, ha egy egyenes szakaszt két egyenlő részre szeretnék felosztani; azaz ezek a tanítások egyáltalán nem kötelességek, hanem pusztán utasítások valamely cél eléréséhez szükséges ügyes magatartásra vonatkozóan. Mivel az eszköz használatában semmilyen más szükségszerűség nem rejlik, mint ami a célhoz kapcsolható, így azok a cselekvések, melyeket a morál bizonyos célok feltételeként ír elő, mindaddig véletlenszerűek, s nem nevezhetők kötelességeknek, amíg nem rendelődnek alá valamely önmagában szükségszerű célnak. Példának okáért a legnagyobb tökéletességet kell előmozdítanom, vagy Isten akaratának megfelelően *kell* cselekednem: bármelyiknek is rendelődjék alá e két tétel közül az egész gyakorlati bölcsélet, a tételnek, amennyiben csakugyan a kötelesség szabálya vagy alapja, közvetlenül szükségszerűként kell megparancsolnia a cselekvést, s nem egy bizonyos cél feltételeként. (AA2, 298–299; Kant 1764/2003. 280–281.)

A szövegrészlet a paragrafus elején található, s „a kötelesség első fogalmának” tisztázására szolgál. Anélkül, hogy a részletekbe belemennénk, annyi első látásra is kiderül, hogy a fő kérdés annak a sajátos szükségszerűségnek, a célok szükségszerűségének a meghatározása, amely a kötelességekre jellemző. Mégpedig az eszközök szükségszerűségével szembeállítva. Az is világos, hogy ezzel a fajta szükségszerűséggel csak egy önmagában vett cél megvalósítását előíró parancs rendelkezik, és ez a cél nem lehet a boldogság. Vagyis a boldogság elérése nem lehet a kötelességek alapja. Alternatívaként Isten akaratának teljesítése, illetve a tökéletesség előmozdítása merül fel, már amennyiben közvetlenül szükségszerűként parancsolják meg a cselekvést. Tehát például Isten akaratának teljesítéséből csak abban az esetben következnek kötelességek, ha emögött nem áll az a távolabbi cél, hogy ezáltal elkerüljük a Mindenható büntetését. Ellenkező esetben az engedelmesség csak eszköze a büntetés elkerülésének. Vagy ha a tökéletesség előmozdítása a legfőbb cél, akkor nem állhat a háttérben a boldogság, amelyet ily módon érhetünk el. Az idézet így folytatódik:

S itt úgy találjuk, hogy minden kötelesség efféle közvetlen, legelső szabályának teljeséggel bizonyíthatatlannak kell lennie. Hiszen egy dolog vagy fogalom semminemű vizsgálatából – bármi legyen is az a dolog vagy fogalom – sem lehetséges felismernünk és kikövetkeztetnünk azt, hogy mit kell tennünk, ha az – mint előfeltételeztük – nem valamilyen cél, s a cselekvés pedig nem ennek eszköze. Ám ez nem lehet, mivel akkor a tétel nem a kötelesség, hanem a problémamegoldó ügyesség formulája lenne. Most tudom röviden megmutatni, hogy miután e tárgyról hosszasan elmélkedtem, az alábbi meggyőződésre jutottam: a „Tedd az általad lehetséges legtökéletesebbet!” szabály a cselekvést parancsoló minden kötelességnek az első formális elve, miképp a „Ne tedd meg, aminek révén az általad lehetséges legnagyobb tökéletesség meggátolatik!” a cselekvés meg nem tételét parancsoló kötelesség tekintetében az. (AA2, 299; Kant 1764/2003. 281–282.)

Ebből egyértelműen kiderül, hogy bár a kötelesség „legelső szabálya” bizonyíthatatlan, a két példaként felhozott lehetőség közül Kant egyértelműen az első, a tökéletesség megvalósításának előírása mellett teszi le a voksát.

E hosszú szövegrészlet, de a paragrafus egésze alapján sem rekonstruálható koherens etikai elmélet, azonban néhány sarokkövet rögzíthetünk. Először is azt, hogy az erkölcs alapja a kötelesség (kötelezettség), amely sajátos szükségszerűséggel ír elő bizonyos cselekedeteket.⁹ Ez a szükségszerűség a cselekedetet önmagában jellemzi, nem azért, mert eszköze egy bizonyos cél megvalósítá-

⁹ Kant a szövegben a „Verbindlichkeit” terminust használja, amelyet tkp. „kötelezettségnek” kellene fordítani, hiszen a „kötelesség” a „Pflicht” szokásos magyar megfelelője. A magam részéről mégis megtartom Aradi László megoldását, aki következetesen a „kötelesség” szóval adja vissza, joggal. Egyrészt a „Pflicht” itt egyáltalán nem fordul elő, másrészt sokkal gördülékenyebb így a szöveg.

sának. Ebből Kant számára nem az következik, hogy a morális cselekedeteknek ne lehetne megadni a célját,¹⁰ hanem az, hogy e célnak a megparancsolt cselekedethez való viszonya nem cél-eszköz kapcsolat, hanem másfajta alárendelés. Hogy pontosan milyen, arra itt nem térek ki. Az viszont minden további nélkül belátható, hogy éppen e cél mibenléte a szövegből kibontakozó morálteória másik döntő eleme. Vagyis a lehető legnagyobb tökéletességre törekvés. De mit ért Kant tökéletesség alatt? És miért alkalmas a tökéletesség – a boldogsággal ellentétben – arra, hogy minden kötelesség legfőbb formális elvéül szolgáljon? Ezekre a kérdésekre a *Vizsgálódás* nem ad választ. Kapunk azonban egy rövid utalást arra, hogy Kantot már régebb óta foglalkoztatja ez a problémakör. A közvetlenül a *Vizsgálódás* előtt befejezett írásban (*Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható*) pedig kifejezetten a tökéletesség fogalmáról írja, hogy már hosszabb ideje vizsgálja (AA2, 90; Kant 1763/2003, 140).

A *Vizsgálódás* etika-kezdeményében tehát a szükségszerűség és a tökéletesség kulcspozíciót tölt be. Mindkét fogalom előbukkan már Kant korábbi szövegeiben is, ám nem etikai, hanem metafizikai kontextusokban. Ami persze nem csoda, hiszen a hagyományos, leibnizi-wolffi metafizika alapvető terminusai, amelyek ugyanakkor az etikában is szerepet játszanak. A szükségszerűség – mint a *Vizsgálódás*ban is láttuk – a kötelességhez fűződő szoros kapcsolata miatt, a tökéletesség pedig mint végső morális cél.¹¹ Tézisem szerint Kant egy-egy metafizikai problémából kiindulva úgy értelmezi át ezeket a leibnizi-wolffi metafizikából átvett fogalmakat, hogy morálfilozófiai alkalmazásukban kiszakadnak az eredeti, hagyományos metafizikai összefüggéseikből, és egy a kanti értelemben autonóm etika sarokpontjait jelölik ki, ahogyan az a *Vizsgálódás*ban tetten érhető.¹²

A morálfilozófia eme önállósodására egyébként hatással volt a morális észre alapozott brit morálfilozófia (Shaftesbury, Hutcheson, Hume) kanti recepciója is, de ez már az 1760-as évek elejére esik, tehát a kezdeteknél még nem

¹⁰ Ahogy erre Manfred Baum felhívja a figyelmet, lásd Baum 2018. 177.

¹¹ Mind Wolff, mind Baumgarten, a talán legeredetibb wolffiánus és a Kant számára legfontosabb szerző, akinek *Metafizikáját* és két etikai kompendiumát Kant egyetemi előadásaihoz használta, az etika legfőbb elveként a tökéletesség parancsát jelöli meg. Lásd Wolff *Német etika*, §12; Baumgarten *Ethica*; §10, *Initia*, §43.

¹² A kötelesség (Verbindlichkeit, obligatio) és a tökéletesség (Vollkommenheit, perfectio) fogalmának a prekritikai etikában betöltött szerepével és forrásaival az utóbbi évtizedben több Kant-kutató is foglalkozott, pl. Heiner F. Klemme, Clemens Schwaiger és Gabriel Rivero. Utóbbi kötetet is szerkesztett a kötelesség kanti elképzelésével a középpontban: *Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant. Quellengeschichtliche, systematische und wirkungsgeschichtliche Beiträge* – ennek több tanulmányát én is felhasználtam. A tökéletességről pedig többek között disszertáció is született Sidney-ben, sajnos ehhez egyelőre nem jutottam hozzá: Osawa, Toshiro: *Perfection and Morality: A Commentary on Baumgarten's Ethica Philosophica and Its Relevance to Kantian Ethics*. Sydney, Macquarie University. 2014.

befolyásolta Kantot, ám a *Pályamű* etika-vázlatában – az általunk nem idézett részekben – egyértelműen megmutatkozik.¹³

Ami a kanti etika kezdetét illeti: bár volt olyan elképzelés a Kant-kutatásban, hogy pályája elején (1755 körül) a filozófus Wolff etikáját képviselte, és ebből kiindulva jutott el saját kritikai etikájához, a kijelentés ebben a formában biztosan nem állja meg a helyét.¹⁴ Hiszen a pályakezdő Kantot elsősorban metafizikai és természetfilozófiai kérdések izgatták, morálfilozófiai mű megírása csak 1765-ben jelenik meg a tervei között,¹⁵ s először a fentebb hivatkozott *Vizsgálódás*-paragrafusban tárgyal kifejezetten etikai témát. Ugyanakkor vonatkoztatási pontként kézenfekvő a wolffi morálfilozófiát használni (ahogy tettem is az imént), mert Kant indulását valóban egyrészt a wolffiánus filozófia, másrészt az ezt a pietizmus felől erősen bíráló Christian August Crusius (1715–1775) határozta meg. Ám nem annyira morálfilozófiájuk, mint inkább bizonyos metafizikai kérdésekben képviselt nézeteik, amelyek közül az etika szempontjából két téma érdekes számunkra. Az egyik a tökéletesség, a másik a szükségszerűség fogalma vonatkozásában releváns. Előbbivel Kant először teológiai összefüggésben, a teremtet világ tökéletességének kérdése kapcsán kezd el foglalkozni, mégpedig minden bizonnyal a Porosz Tudományos Akadémia 1755-re kiírt pályázatára készülve, amelynek témája Pope rendszere volt, amennyiben az a „minden jó” kijelentésben megmutatkozik.¹⁶ Noha Kant végül nem nyújtott be pályaművet, a hagyatékban maradt feljegyzések között három, 1753–1754-re datálható is ezzel hozható kapcsolatba.¹⁷

A szükségszerűség fogalma pedig Kant első metafizikai írásában, a *Nova dilucidatio*ban jut központi szerephez, mégpedig a második, az elégséges alap elvét tárgyaló szakaszban, amelyben a filozófus – többek között – a cselekvés szabad-

¹³ Hutcheson ebből a szempontból legfontosabb két műve csak 1760-ban (*Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen und das moralische Gefühl insonderheit*), ill. 1762-ben (*Untersuchung unsrer Begriffe von Schönheit und Tugend in zwei Abhandlungen*) vált németül is hozzáférhetővé – mindkettő megvolt Kant könyvtárában, lásd Warda 1922. 50.

¹⁴ Mindenekelőtt Josef Schmucker könyvére (Schmucker 1961) gondolok, amely egyébként ma is az egyik alapmű a kanti etika fejlődéstörténetével foglalkozók számára. Ennek első fejezetében Schmucker megpróbálja a két 1755-ös írásban (*Nova dilucidatio*, *Az ég általános természet-története és elmélete*) fellelhető, az etikával csak távolabbi összefüggésben álló és magukban a művekben marginális szerepet játszó tézisek alapján igazolni állítását – szerintem sikertelenül. A részletekbe menő cáfolat helyett a prekoncepcióban rejlő hibára hívom fel a figyelmet: egy komplex elmélet – jelen esetben a kanti etika – fejlődéstörténetének a kiindulópontja nem feltétlenül egy korábbi összefüggő teória – itt a wolffi etika. Tanulmányomban éppen egy ettől különböző fejlődésmódot próbálok meg bemutatni.

¹⁵ Lásd Kant 1765. dec. 31-i levelét Lamberthez, AA10, 56; *Pf.* 615.

¹⁶ A kiíráshoz lásd AA17, 229 lj. A kanti etika teológiai kezdeteit Dieter Henrich fedezte fel, lásd Henrich 1963. 408–413.

¹⁷ Ezek a reflexiók az Akadémiai Kiadásban „az optimizmusról” megjelöléssel szerepelnek, és a 3703, 3704 és 3705-ös számot kapták. Lásd AA17, 229–239; Kant 1754/2003. 727–734.

ságával kísérli meg összeegyeztetni a leibnizi princípiumot.¹⁸ Arra itt nincs mód, hogy a kezdetektől a *Pályaműg* teljes részletességgel végigkövessem a két fogalom átalakulását, ezért az egyikre, a tökéletességre fókuszálok. Egyrészt azért, mert az ezzel való számvetés nyúlik vissza a legkorábbi időkbe, másrészt – mint láttuk – maga Kant ad támpontot ahhoz, hogy a tökéletesség fogalmával kapcsolatos belátások eredetét az 1750-es évekből származó szövegekben keressük.

Mielőtt azonban belemerülnék az idevágó források elemzésébe, két általános megjegyzést teszek: az egyik, amire már utaltam, hogy etikai fogalmak és problémák metafizikai kérdések újragondolása során bukkannak fel. Vagyis a kritikai metafizika és a kritikai etika gyökerei közösek, és – teszem hozzá anélkül, hogy ezt most igazolni tudnám – mindvégig párhuzamosan és egymással kölcsönhatásban fejlődtek. A másik arra vonatkozik, ahogyan a még pályakezdő Kant a tárgyalt témákat megközelíti. Erősen támaszkodik a filozófus elődök és kortársak témába vágó megállapításaira, át is vesz belőlük, de mindig ütközteti a különböző álláspontokat. S miközben egyiket vagy másikat elfogadja, egyúttal új összefüggésekbe helyezi és ezáltal át is értelmezi őket. Egyszóval autonóm módon kezeli a filozófiai hagyományt.

II. A VILÁG TÖKÉLETESSÉGÉTŐL A „TEDD AZ ÁLTALAD LEHETSÉGES LEGTÖKÉLETESEBBET!” PARANCSÁIG

1. Az *Optimizmus-reflexiók*

Az 1753-ban meghirdetett akadémiai pályázatban ugyan Pope neve szerepel, ám már a részletés kiírásból is kiderül, hogy a kérdés valójában az „optimizmus rendszerére” irányul, vagyis a feladat Leibniz híres-hírhedt, a lehetséges világok legjobbikáról szóló metafizikai elképzeléseinek értékelése.¹⁹ Kant a 3704-es számú feljegyzésben először felvázolja az optimizmus rendszerét, majd Pope-é mellett teszi le a voksát. A 3705-ösben pedig részletesen bírálja Leibniz elméletét. A két szöveg alapján a következőképpen rekonstruálható Kant értelmezése és kritikája.

Jóllehet Leibniz rendszere joggal nevezhető teodíceának, amennyiben tisztázza Istent „ama gyanú alól, hogy netán ő volna a gonosz szerzője, biztosítván tudniillik afelől bennünket, hogy amennyire rajta múlik, minden jó, s hogy legalábbis nem az ő bűne, ha nem minden tökéletesen úgy sikeredik, ahogy azt becsületes emberek óhajtánák” (AA2, 236; Kant 1754/2003. 732). Mégis, Kant sze-

¹⁸ A mű, amelynek teljes címe *A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása*, Kant habilitációs írása. A két elv, amelyeket a szerző új fénybe helyez, az ellentmondás elve és az elégséges alap elve.

¹⁹ Az optimizmussal kapcsolatos kortárs vitáról és a témát feldolgozó kanti szövegekről jó összefoglalást ad Kant 1992. liv–lvii.

rint két súlyos kifogás is emelhető a leibnizi tanokkal szemben. Az egyik, hogy „Leibniz a legjobb világ tervezetének egyfelől valamifajta függetlenséget adományoz, másfelől Isten akaratától teszi függővé azt” (AA2, 237; Kant 1754/2003. 733). Hiszen Leibniz teóriája szerint a világot teremtő Isten valójában lehetséges világok között válogat, vagyis a lehetőségek eleve adottak számára, döntése arra terjed ki, melyiket valósítsa meg. Ezért hiába irányul Isten egyetemes akaratára a jóra, a metafizikai szükségszerűségek korlátozzák azt.²⁰

Az optimizmus második fő hibája – folytatja Kant –, hogy a világban észlelhető bajokra és visszasságokra csak Isten létezését előfeltételezve talál mentséget. Hogy tehát {előzőleg} már hinnünk kell egy végtelenül jóságos és végtelenül tökéletes lény létezésében, mielőtt megbizonyosodhatnánk afelől, hogy a világ, melyről föltesszük, az ő műve, szép és szabályszerű, ahelyett, hogy a világ elrendezésében megnyilatkozó egyetemes összhang, ha önmagában és önmagáért fölismerhető, nyújtaná szép bizonyítékát Isten létezésének és minden dolgok egyetemleges függésének Istentől. (AA2, 238; Kant 1754/2003. 733–734.)

Leibniz tehát csak azzal tudja megnyugtanni a rossz miatt nyugtalankodókat, hogy metafizikai, csak kevesek számára érthető gondolatmenettel igazolja a jóságos, bölcs és hatalmas teremtő létezését (Vö. AA17, 233, 12–15; Kant 1754/2003. 730). Ezt elfogadva azután már feltételezhetjük, hogy bár a rossz teljesen nem küszöbölhető ki a világból, Isten a lehető legkevesebbet engedte meg belőle, s egészében véve mégiscsak a lehető legjobb világot teremtette.

Ezzel szemben Pope a legalkalmasabb utat választotta, hogy Isten létezését mindenki számára érthetően bizonyítsa. Ő nemcsak a dolgok létezését, hanem minden lehetőséget is alávetett Isten hatalmának, „melynek fennhatósága alatt a dolgok nem rendelkezhetnek más tulajdonságokkal, még olyan szükségszerűnek nevezettekkel sem, amelyek ne kerülnének tökéletes összhangba, hogy ezzel kifejezzék a teremtő tökéletességét” (AA17, 233; Kant 1754/2003. 730). Istennek ezt a „teljhatalmát” Kant az *omnisufficiencia* német megfelelőjeként „Allgenugsamkeit”-nak nevezi.²¹ Ennek a mindent, még a lehetőségeket is a hatal-

²⁰ Ez az érvelés némileg leegyszerűsítő, ám Kant intencióinak valószínűleg megfelel, és számunkra most ez a fontos. Lásd ehhez még az *Egyetlen lehetséges érv* egy helyét is (AA2, 72; Kant 1763/2003. 121–122). Részletekbe menő, a *Teodícea* releváns szövegeit is figyelembe vevő értelmezést ad az évről Koch 1971. 8–15. Valójában azonban Kantnak nincsen teljesen igazza, amennyiben Leibniz határozottan állítja, hogy „a lehetőségek Istenben vannak megalapozva”. Hogy pontosan miként, ahhoz lásd Schmal 2017. 221–222.

²¹ A nehezen magyarázható terminus az „allgenugsam” (*omnisufficiens*), azaz a „mindenhez/mindenre elégséges/elgendő”, „teljességgel elégséges/elegendő” melléknévből képzett elvont főnév. A szó összesen háromszor fordul elő ezekben a feljegyzésekben, kétszer melléknévként (AA17, 233, 238; Kant 1754/2003. 730, 734), egyszer pedig főnévként (AA17, 239; Kant 1754/2003. 734). A magyar fordítók – nem túl szerencsésen – a melléknévi alakot „hiányt nem ismerő”-ként adják vissza, a főnevet viszont helyesen: „teljességgel elegendő volta”. Az „Allgenugsamkeit”-nak egyébként Kant az *egyetlen lehetséges érv*ben egy egész alfe-

mában tartó Istennek viszont csak úgy tudja a jóságát igazolni, ha bebizonyítja, „minden jó”, vagyis a világ tökéletes. Pope stratégiája tehát az, hogy a teremtett világ látszólagos hibáiról kimutassa, valójában részei egy tökéletes harmóniának, és ezzel egyúttal Isten létezését is igazolja.

A teodícea problémájának megoldását tehát Kant – Leibnizcel ellentétben és Pope-ra támaszkodva – a fizikoteológiai istenbizonyítással kapcsolja össze, amely a világ célszerű és tökéletes berendezkedéséből következtet a mindenható és jóságos Istenre mint alkotóra.²² A 3704-es reflexióban ugyan két érvekdezményt is találunk, amelyek a világban tapasztalható rosszat holisztikus perspektívából megpróbálják „kimagyarázni”, ám mindkét gondolatmenet megtörik.²³ Ily módon tehát a teodícea problémája megoldatlan maradt. Kant végül a pályázatra sem nyújtott be anyagot, ám a fizikoteológia gondolatköre továbbra is foglalkoztatta őt. Ennek bizonyossága a nem sokkal az Optimizmus-feljegyzések után keletkezett mű, *Az ég általános természettörténete és elmélete*.

2. *Az ég általános természettörténete és elmélete*

A feltehetően 1754 második felében keletkezett és 1755-ben névtelenül megjelent írás Előszavában Kant két potenciális ellenvetéssel szemben igyekszik megvédeni vállalkozását, amelynek célja „[a] teremtés nagy egységeit a végtelenség teljes kiterjedésében átfogó rendszerességnek a fölfedezése”, valamint „az égitestek létrejöttének és mozgásaik okának a természet első állapotából mechanikai törvények útján való levezetése”.²⁴ Számunkra most az elsőként tárgyalt, a vallás felől érkező az érdekes, amely a következőképpen szól.

jezetet szentel, lásd AA2, 151–154; Kant 1763/2003. 203–206. Itt a magyar szövegben – helyesen – a „teljesen/teljességgel elégséges/elegendő (mivolt) szerepel. A kifejezés eredetéhez és további előfordulásaihoz lásd Krimendahl 305-ös számú megjegyzését (Kant, Immanuel 1763/2011. 237–239). Kreimendahl azonban nem foglalkozik érdemben a terminus jelentőségével ezekben a kanti szövegekben. Ehhez lásd Theis 1994. 132–134.

²² A „fizikoteológiai” és a „fizikoteológia” kifejezéseket Kant egyébként sem itt, az *Optimizmus-reflexió*iban, sem *Az ég általános természettörténete*ben nem használja. Először *Az egyetlen lehetséges érven* beszél Kant a fizikoteológia módszeréről, amely alatt nyilvánvalóan a fizikoteológiai érv gondolatmenetét érti. Ennek ellenére a mű harmadik fejezetében, amelyben összefoglalja a lehetséges istenérveket, ezt a bizonyítást kozmológiainak nevezi (AA2, 160; Kant 1763/2003. 211). A magyarázathoz lásd Schmucker 1980. 130–131.

²³ Lásd AA17, 233–234, 235–236; Kant 1754/2003. 730–731, 731–732. Mindkettőnek megvan párhuzama Pope tankölteményében, lásd Pope 1740. 31, 53, 67, 81 és 15.

²⁴ Lásd AA1, 221; Kant 1755/1980. 33. A mű teljes címe: *Az ég általános természettörténete és elmélete, avagy kísérleti vázlat a világegyetem mibenlétéről és mechanikai eredetéről a newtoni alapelvek szerint*. A kozmogóniai elképzelést, amelyhez hasonlólt Kanttól függetlenül Lambert tett közzé 1761-ben, Laplace pedig 1796-ban, Kant-Laplace elméletként tartja számon a tudománytörténet. Kant írása azért maradt lényegében visszhangtalan, mert a kiadó nem sokkal a megjelenése után csődbe ment, és a készleteit lefoglalták. Ezért is – ill. Lambert *Kozmológiai leveleire* reagálva – Kant *Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten léte bizonyítható* c., alább elem-

Ha a világegyetem a maga teljes rendjében és szépségében csupán az önnön általános mozgástörvényeinek átengedett anyag műve, ha a természeti erők vak mechanikája ilyen pompásan kifejlődhetik a káoszból, s önmagától ily tökéletességre juthat, akkor teljesen erejét veszti az isteni okozó ama bizonyítása, amelyet a világegyetem szépségéből alkotnak. A természet elégséges önmagának, nincs szüksége isteni kormányzásra, a keresztény világ szívében feltámad Epikurosz, s istentelen bölcsélet tiporja el a hitet, amely tiszta fényét nyújtja a természet megvilágítására. (AA1, 222; Kant 1755/1980. 34.)

Kant azzal az érveléssel válaszol erre a lehetséges szemrehányásra, hogy éppen a természet mechanikai törvényeinek összhangja, amely a holt matéria körén kívül eső dolgoknak, nevezetesen az embereknek és az állatoknak is hasznára van, utal e törvények közös eredetére „egy végtelen elmében, amelyben minden dolog lényegi természete megterveztetett” (AA1, 225; Kant 1755/1980. 38). Az anyag törvényszerűségeinek kutatása és azok természetes harmóniájának felfedezése tehát a vallást szolgálja. Sőt, még sokkal inkább, mint ha abból indulnánk ki, hogy a természet önmagától, közvetlen isteni beavatkozás nélkül „csak rendetlenséget hozna létre” (AA1, 223; Kant 1755/1980. 35). Ebben az esetben ugyanis az anyag és általános törvényei függetlenek lennének Istentől, ő maga pedig, jóllehet hatalmas, ám nem teljességgel elégséges (allgenugsam) lény lenne.²⁵

Mindebből világos, hogy Kant a mű új kozmológiai-komogóniai elméletétől egyúttal a fizikoteológia megerősödését reméli. Ebből a nézőpontból az Előszó és a második rész nyolcadik fejezete a Pope nyomán az optimizmus-feljegyzésekben megkezdett munka, egy meggyőző fizikoteológiai istenbizonyítás kidolgozásának folytatásaként értékelhető.²⁶ Ezt bizonyos megfogalmazásbeli hasonlóságok is alátámasztják.²⁷ Ahogyan a korai reflexiókban, úgy itt is azt igyekeznek igazolni a filozófus, hogy a dolgoknak már a lényegi és szükségszerű tulajdonsá-

zendő műve második fejezetének hetedik, Kozmogónia c. elmélkedésében összefoglalja az 1755-ös írás főbb gondolatait.

²⁵ Vö. AA1, 223; Kant 1755/1980. 35. Vidrányi itt – teljes joggal – „mindenható”-nak fordítja az „allgenugsam”-ot. Mivel azonban számunkra jelentősége van annak, hogy itt is ugyanazt az eléggé speciális kifejezést használja Kant, mint az *Optimizmus-reflexiók*ban, és nem az „allmächtig”-et, amely a „mindenható” sztenderd német megfelelője, ezért a nehézkes szó szerinti fordítást választottuk.

²⁶ A Reflexiók „holisztikus” világszemlélete, amelynek segítségével Kant a teremtés hibáit megmagyarázza, *Az ég általános természettörténetében* a természettörvények átfogó teleológiaiájává fejlődnek.

²⁷ Ezekre a hasonlóságokra – konkrét hivatkozások nélkül – Schmucker 1980. 134 és Kreimendahl is (Kant 1763/2011. LI, 108. lj.) felhívják a figyelmet. A Reflexiókban és *Az ég általános természettörténetében* fellelhető jellegzetes és hasonló kifejezések: „Die Wesentliche und nothwendige Bestimmungen der Dinge, die allgemeine Gesetze” (AA17, 234, 7–8), „die Wesentliche Beschaffenheiten in einer so allgemeinen natürlichen Harmonie” (AA17, 234, 24–25). Ill. „die Materie und ihre allgemeine Gesetze” (AA1, 223, 12–13), „aus den allgemeinsten und wesentlichen Eigenschaften der Materie” (AA1, 223, 20–21), „aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten” (AA1, 225, 25–26).

gai is olyan összhangot és célszerűséget mutatnak, ami kizárólag „egy legmagasabb értelemnek” köszönhető (AA1, 332).

Érdekes módon ezt a gondolatot Kant mindkét eddig elemzett szövegben egy olyan fordulattal is kifejezi, amely a későbbi ontoteológiai évrre utal.²⁸ *Az ég általános természettörténetében* ezt írja: „Tehát létezik a lények lénye, a végtelen értelem és önálló bölcsesség, amelyből a természet, meghatározottságainak összességét tekintve, még a lehetősége szerint is származik” (AA1, 334, az én kiemelésem: Sz. N.). A 3704-es számú feljegyzésben pedig kijelenti Pope-ról, hogy ő „minden lehetőséget {is} alávet egy teljességgel elégséges eredendő lény uralmának (der Herrschaft eines allgnugsamen Uhrwesens)” (AA17, 233; Kant 1754/2003. 730, az én kiemelésem: Sz. N.). Vagyis nem csupán a dolgok, hanem azok lehetőségei is Istentől származnak, és – mint hamarosan látni fogjuk – éppen ez lesz a kulcsa a későbbi istenbizonyításnak is.

Nem tudjuk és nem is szükséges itt részletesen végigkövetni az ontoteológiai érv fejlődéstörténetét. Elegendő annyit leszögezni, hogy a kanti ontoteológia gyökerei a fentiek szerint egészen 1753–1754-ig nyúlnak vissza, és a fizikoteológiáéval közösek. Ez a szoros kapcsolat még abban az 1762-es műben is megmutatkozik, amely a tökéletesség fogalmának alakulása szempontjából központi jelentőségű. Ennek a témának szempontjából releváns részeit elemzem a következőkben.

3. Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható

Az 1760-as évek elejének ezt a – *Vizsgálódás* mellett – legjelentősebb írását elsősorban az első fejezetben kifejtett ontoteológiai istenérv miatt emlegetik. Számunkra azonban a jóval terjedelmesebb második fejezet érdekes, amelyben Kant „e bizonyítási mód” „széles körű hasznáról” értekezik, amelyet – mint az már az alcímekből is kiderül – a fizikoteológia számára hoz. A tökéletesség fogalma is – a korábbiakhoz hasonlóan – ebben az összefüggésben merül fel, ám olyan általánosabb jelentésre tesz szert, amely egyszersmind morális használatra is alkalmassá teszi. Az ontoteológiai argumentum rövid felelevenítése után ezért először az első fejezet utolsó elmélkedéséhez fordulok, amelyben a terminus először felbukkan. Majd a második fejezet második, harmadik és negyedik elmélkedését vizsgálom – ezekben Kant elmélyíti a fogalom értelmezését a világ Istentől való függésének problematikájához kapcsolódóan. Végül az új tökéle-

²⁸ Erre már Schmucker 1980. 134 is felhívta a figyelmet. Ami a terminust illeti: sem ezekben az írásokban, sem *Az egyetlen lehetséges érvben* nem nevezi Kant az új bizonyítást ontoteológiáinak, az elnevezés mindazonáltal tőle származik. Lásd ehhez Kreimendahl Bevezetését, Kant 1763/2011. XXX–XXXI.

tesség-felfogás azon jegyeit emelem ki, amelyek a *Vizsgálódás* morálfilozófiai paragrafusának jobb megértéséhez visznek közelebb.

Az ontoteológiai istenérv, amely először az 1755-ös *Nova dilucidatio*-ban jelenik meg, az abszolút szükségszerű létező létezését saját maga és a dolgok lehetőségének feltételeként igazolja.²⁹ Egy dolog belső lehetőségéhez ugyanis – érvel Kant – nemcsak logikai-formális kritérium, az ellentmondás-mentesség tartozik hozzá (pl. nem lehetséges négyszögletű háromszög), hanem egy a filozófus által anyagnak (materiálisnak) nevezett is. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a gondolkodásnak anyagra, valami adottra (datum) is szüksége van, hiszen „minden lehetséges olyasvalami, ami elgondolható” (AA2, 78; Kant 1763/2003. 128). Logikai ellentmondás természetesen nincs abban, hogy semmi sem létezik, ám ebben az esetben – Kant szerint – megsemmisül minden lehetőség is. Ebből az következik, hogy léteznie kell valaminek, ami az anyagot adja a dolgok elgondolásához. Kant több lépésben megmutatja – ezeket itt nem követjük –, hogy ebből az abszolút szükségszerű létezőből egy van, hogy egyszerű, változhatatlan, örök, hogy szellemi természetű, és minden realitás vagy megvan benne, vagy belőle fakad.³⁰ Egyszóval Isten.

A bizonyítás és egyúttal az első fejezet „berekesztése” előtt egy rövid „megjegyzést” találunk, amelyben a filozófus hangsúlyozza annak fontosságát, hogy a „legfőbb lény” szellem, vagyis értelemmel és akarattal rendelkezik. „Hiszen – mint írja – ha ő maga nem rendelkezne megismeréssel és elhatározással, akkor vak és szükségszerű oka lenne más dolgoknak, sőt más szellemeknek, és semmi másban nem különböznék némely régi bölcsek örök sors fogalmától, csak hogy érthetőbben lenne ábrázolva” (AA2, 89; Kant 1763/2003. 140). Majd rátér a tökéletesség fogalmának taglalására, amellyel kapcsolatban először leszögezi, hogy nem a megszokott módon értelmezi, vagyis nem azonosítja sem a realitással, sem pedig a legteljesebb összhanggal.³¹ Azután így folytatja:

²⁹ A bizonyítás még tömörebb formában megtalálható egy feltehetően kicsivel későbbi megjegyzésben, amelyet Kant Baumgarten *Metafizikájának* 812. paragrafusához fűzött, lásd Kant 2019. 311 (812g). A *Metafizika* 3. kiadásának (1750) e Kant által használt példányát 2000-ben fedezte fel Werner Stark, a mű és a kanti kommentárok publikálására 2019-ben került sor. A datáláshoz lásd a kiadók Bevezetését, XVI–XXIII. Az ontoteológiai érvet egyébként legbővebben *Az egyetlen lehetséges érvben* fejtette ki Kant, és az említettek kívül felbukkan még Herder jegyzeteiben, amelyeket az 1760-as évek elején készített Kant Metafizika-előadásain. Itt a *Metafizika* 820. paragrafusához tartozó jegyzetben található az argumentum, lásd AA28, 918; *Herder-jegyzetek*, ([XXV.46a10(29–30)] ms E1–E2. <https://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/HerderNotesComplete/MP/Texts/Text-RPNT763.htm#E1>

³⁰ Vö. AA2, 89; Kant 1763/2003. 139. A realitás (*realitas*, Realität) ebben az összefüggésben egy dolog pozitív meghatározása/állítmánya (*determinatio*, Bestimmung), szemben a negatívval (*negatio*, negative Bestimmung). A fogalom történetéhez lásd Courtine 1992. 178–185.

³¹ Vö. AA2, 90; Kant 1763/2003. 140. A tökéletességet a realitással azonosítja pl. Spinoza az *Etika* II. részének 6. definíciójában vagy Leibniz a *Monadológia* 41. paragrafusában. A tökéletesség mint összhang elképzeléséhez lásd Wolff *Német metafizikájának* 152., valamint Baumgarten *Metafizikájának* 94. paragrafusát. Kant az 1759-es *Optimismus*-ban az elsőt abszolút,

Miután hosszú időt töltöttem a tökéletesség – mind általános, mind különös értelemben vett – fogalmának gondos vizsgálatával, arra jöttem rá, hogy az e fogalomról alkotott pontosabb ismeretben igen sok minden rejlik, ami egy szellem természetét, kinek-kinek saját egyéni érzését *s még a gyakorlati világbölcsület első fogalmait* is tisztázni képes (AA2, 90; Kant 1763/2003. 140, az én kiemelésem: Sz. N.).

Az idézetből két dolgot emelek ki: az egyik, amit korábban említettem, hogy Kantot eszerint már régebb óta foglalkoztatja a tökéletesség fogalma.³² Bár nem ad közelebbi időmeghatározást, az eddigiek alapján joggal gondolhatjuk, hogy a kezdetek egészen az optimizmusról szóló feljegyzésekig nyúlnak vissza. A másik a fogalom gyakorlati filozófiai relevanciája. Hogy ezt milyen irányban érdemes keresni, arra a folytatásból következtethetünk, amelyben Kant leszögezi, hogy a tökéletesség fogalma „mindig olyan lényre való vonatkozást előfeltételez, amely megismeréssel és vággyal bír” (uo.). Márpedig Isten mellett az ember az, akire ez a meghatározás illik. Ezzel azonban túlságosan előreszaladtunk, hiszen a „megjegyzés” lezárásában és a „berekesztésben” is Istennel összefüggésben, azaz teológiai kontextusban jut szerephez a tökéletesség. Amiképpen a második fejezet idevágó részeiben is. Legközelebb e fejezet negyedik elmélkedésében találjuk nyomát annak, hogy a fogalom az emberi cselekvéssel kapcsolatban is alkalmazható, ám csak egy a lényegi mondanivalót megvilágító példa formájában (vö. AA2, 109; Kant 1763/2003. 159). Folytassuk tehát a második elmélkedéssel, amely egy a témánk szempontjából fontos megkülönböztetéssel kezdődik.

Ha egy dolog úgy függ Istentől, hogy a dolog oka Isten, mégpedig akarata révén, akkor a függést *morálisnak* nevezem, az összes többi függést pedig *nem morálisnak* (unmoralisch). Ha tehát azt állítom, hogy Isten magának a dolgok belső lehetőségének a végső okát tartalmazza, akkor mindenki könnyedén megértheti, hogy e függőség csak nem morális lehet; hiszen az akarat nem tesz semmit sem lehetővé, csak elhatározza azt, ami mint lehetséges, már előre tételeztetett. Amennyiben Isten magában foglalja a dolgok létezésének okát, úgy elismerem, hogy ez a függés mindig morális, azaz a dolgok azért léteznek, mert Isten akarta, hogy legyenek. (AA2, 100; Kant 1763/2003. 150.)

a másodikat relatív (viszonyított értelemben vett) tökéletességnek nevezi, lásd AA2, 30–31; Kant 1759/2003. 88–89. A hivatkozásokat lásd Kreimendahl 105, 106 és 107-es megjegyzéseiben, Kant 1763/2011. 168–170.

³² Erre utal az istenbizonyításról szóló művel szinte egy időben keletkezett *Vizsgálódás* fentebb már idézett helyén is, lásd AA2, 299; Kant 1764/2003. 282. Az is kiderül *Az egyetlen lehetséges érv* Előszavából, hogy magát az írást is régóta érleli Kant, lásd AA2, 66; Kant 1763/2003. 116.

Ebből és a konkrét példákból is világos, hogy Kant fő célja itt annak a szétválasztása, ami a teremtett dolgok belső lehetőségében rejlik, s ami eképpen szükségszerűen tartozik hozzájuk, illetve ami Isten szabad döntésének eredményeképpen jött létre, és ezért kontigens. Előbbihez sorolhatók azok az általános törvények, amelyek például a tér tulajdonságaiból vagy a levegő természetéből fakadnak, utóbbihoz magának a légkörnek a létezése. S miközben az utóbbiak, minthogy Isten szabad akaratából jöttek létre, morálisan függenek tőle, az előbbiek, mint a dolgok lehetőségéhez tartozók, nem morálisan.³³ Az „egészben” megtalálható „csodálatra méltó egység” oka tehát „egy böles lényben, de nem bölcsességében” keresendő (vö. AA2, 103; Kant 1763/2003. 153).

A harmadik elmélkedésben Kant folytatja az előzőben megkezdett gondolatmenetet, és bővebben kifejti, mi tartozik a természet szükségszerű, illetve esetleges rendjébe. Ezzel összefüggésben újra felmerül a tökéletesség fogalma is, amelyen belül – ha nem is teljesen explicit módon – szintén elkülönít két fajtát a kétféle rendnek megfelelően.

Mármost kétségtelenül egyfajta tökéletesség az, hogy mindezen okozatokhoz található okok a természetben, és ha ugyanazon ok, amelyik az egyiket meghatározza, a másiknak is elegendő, akkor ezáltal még inkább gyarapodik az egység az egészben. Ám ez az egység és vele együtt a tökéletesség az említett esetekben szükségszerű, és szorosan a dolgok lényegéhez tartozik, s mindazon harmónia, termékenység és szépség, amely e tekintetben az egységnek köszönhető, Istentől függ, a természet lényegi rendjének közvetítésével, avagy annak révén, ami a természet rendjében szükségszerű. (AA2, 107; Kant 1763/2003. 156–157)

Ez a dolgok lényegéhez tartozó tökéletesség tehát szükségszerű, és bár Istentől függ, ám – a második elmélkedés megkülönböztetése értelmében – nem morális módon. Létezik azonban egy másik, esetleges tökéletesség is, ahogyan az az elmélkedés zárómondatából kiderül.

Ezzel szemben mivel az egésznek bizonyos tökéletességei nem egyetlen ok termékenysége folytán lehetségesek, hanem különböző, akaratlagosan (willkürlich) e célból egyesített okokat kívánnak meg, így újfent némely mesterséges elrendezés lesz a törvény oka; a nekik megfelelően megvalósuló következmények pedig a természet esetleges és mesterséges rendje alá tartoznak, ennek közvetítésével viszont Isten alá (AA2, 108; Kant 1763/2003. 158).

³³ Ez a megkülönböztetés véleményem szerint kulcsfontosságú az ontoteológiai és a kozmoteológiai érv, ill. a kettő közötti kapcsolat szempontjából. Ennek kifejtésére azonban itt nincs lehetőségünk, ám a téma szempontjából nem is szükséges.

Ez a második fajta tökéletesség akaratlagos és mesterséges elrendezés eredménye, amelynek alanya nyilvánvalóan a Teremtő, ennél fogva a fentieket figyelembe véve morálisan függ Istentől. Az is kiderül az elmélkedésből, hogy a tökéletesség első fajtája az anorganikus, ez utóbbi pedig az organikus természetben figyelhető meg inkább. Felvetődik a kérdés, hogy vajon a világ e kétféle tökéletessége, amely a dolgok és Isten kapcsolatának kétféle módjára vezethető vissza, hogyan viszonyul egymáshoz. Erre a fejezet negyedik elmélkedésében kapunk választ, amelyben az ontoteológiai érv alkalmazásáról értekezik Kant, amennyiben azt „a világ természet szerinti menete tökéletességének megítélésében” használjuk (lásd az elmélkedés címét, AA2, 108; Kant 1763/2003. 158). A műnek ebben a számunkra legfontosabb részében dolgozza ki a filozófus a tökéletességnek azt a felfogását, amely azután a *Vizsgálódás*ban körvonalazódó önálló morálfilozófia egyik lényeges eleme lesz. Lássuk a kulcsszövegeket!

Néhányan úgy vélik, hogy önmagában, formai tekintetben a következmények okaikkal való természetes összekapcsolódása már tökéletesség, amelyhez képest adott esetben második helyre kellene sorolni a jobb eredményt, ha ahhoz csakis természetfölötti módon juthatnánk el. Ami természetes, azt mint olyat előnyben részesítik, mert szerintük, mivel megszakít valamilyen rendet, minden természetfeletti önmagában visszásságot idéz elő. Ám ez csupán képzelt probléma. A jó csak a cél elérésében rejlik, az eszközöknek csupán e cél kedvéért tulajdonítjuk azt. Semmi okunk sincs közvetlenül előnyben részesíteni a természeti rendet, ha nem tökéletes következmények származnak belőle, mivel e rend csupán valamifajta eszköznek tekinthető, amelyet csak az általa elért cél nagysága alapján értékelhetünk, nem önmagában. [...] Tehát nem azért jó valami, mert a természet rendje szerint működik, hanem a természet rendje jó akkor, ha az, ami belőle következik, jó. S amikor Isten olyan világot határozott el, amelyben minden javarészt valamilyen természetes összefüggésnek köszönhetően felelt meg a legjobb szabályának, akkor nem azért tartotta kiválasztásra méltónak a világot, mert a természetes összefüggés meglétében rejlett a jó, hanem mert e természetes összefüggés révén csodák gyakori előfordulása nélkül a lehető legméltozban váltak elérhetővé a tökéletes célok. (AA2, 108-109; Kant 1763/2003. 158–159.)

Az idézetből egyértelműen kiderül, hogy az a rend, amely a természet szükség-szerű törvényeiből fakad, valóban tökéletességnek nevezhető ugyan, ám ez csak az eszköz tökéletessége, amelyet a cél tökéletességétől nyer. Önmagukban csak az isteni célok tökéletesek. Ebben az esetben viszont felmerül a kérdés, hogy ha a célokat Isten tűzi ki, akkor mi biztosítja, „hogy a természet általános törvényei oly szépen megfelelnek a legfőbb lény akaratának a világ azon eseményeinek sorát illetően, amelyek e törvények szerint mennek végbe” (AA2, 109; Kant 1763/2003. 159). E kérdés megválaszolásában jut szerephez az ontoteológiai érv, amely éppen azt igazolja, hogy ez a szükségszerű rend sem független Istentől, csak éppen nem akaratának következménye. Hiszen a természet általános tör-

vényei a dolgok lehetőségébe vannak beleírva, ez utóbbinak viszont Isten a forrása. Vagyis a tökéletes célokhoz vezető eszközök is függnék a legfőbb lénytől, azonban nem az akaratától.

A kapcsolat mibenlétét Kant nem határozza meg pozitív módon, hiszen csak annyit mond róla, hogy nem morális függésről van szó. Nem feladatunk, hogy ennek közelebbi meghatározásába belemenjünk, de annyit érdemes rögzíteni, hogy a kritikai metafizika kialakulása szempontjából rendkívül fontos ez a reláció. Nem logikai, hiszen – mint Kant az ontoteológiai bizonyítás során leszögezte – nincs ellentmondás abban, hogy semmi sem létezik. Nem is empirikus, amennyiben nem valami létezőből következtetünk annak okára. Talán azt mondhatjuk, hogy Isten mint minden realitás forrása egyfajta ontológiai értelemben alapja minden lehetőségnek. Ám hogy ez pontosan mit jelent, arra nem derül fény.³⁴

Arra azonban igen, miért gondolja Kant, hogy ez a nem morális függés elegendő annak magyarázatához, miért nem kerülhetnek ellentmondásba a dolgok belső lehetőségében gyökerező törvények Isten céljaival. Ez ugyanis azt jelentené, hogy magában Istenben keletkezik meghasonlás. Hiszen e szükségszerű törvények alapja mégiscsak Isten, még ha nem is akarata révén. Márpedig ha ezek nem lennének összhangban az akaratából fakadó célokkal, akkor az, ami Istenben a dolgok lehetőségének alapja, szembekerülne saját bölcs akaratával, ami lehetetlen (vö. AA2, 110, 119, 125–126; Kant 1763/2003. 160, 169–170, 176).

A releváns szövegek elemzése után érdemes összefoglalni, amit a műből a tökéletesség fogalmáról megtudtunk. Az egyik, hogy csak megismerő és vágyakozó lényekre vonatkoztatva van értelme tökéletességről beszélni. A másik pedig, hogy a tökéletesség közvetve vagy közvetlenül valamiféle célhoz kapcsolódik. A másodikból nyilvánvalóan következik az első, hiszen célt csak értelmes és akarattal rendelkező lények képesek maguk elé tűzni. Az is sejthetjük, hogy bár Kant Istenre és az általa teremtett világra vonatkoztatva dolgozta ki a tökéletesség e felfogását, miért tartja azt „a gyakorlati világbölcsélet” szempontjából is lényegesnek, amint arra már az első fejezet végén utalt. Ez a tökéletességfogalom ugyanis az emberi cselekedetekre éppúgy alkalmazható, mint a teremtett világra. S Kant alkalmazza is *Az egyetlen lehetséges érv* után közvetlenül keletkezett *Vizsgálódás* morálfilozófiai paragrafusában, mégpedig a „Tedd az általad lehetséges legtokéletesebbet!” parancs értelmezésekor. Vessünk tehát ismét egy pillantást

³⁴ Véleményem szerint azonban nem véletlenül: a kérdés tisztázása egyrészt az érv feladásához, másrészt olyan vizsgálódásokhoz vezet, amelyek csak a kritikai metafizikában jutnak nyugvópontra. Ezzel nem azt állítom, hogy Kant pontosan ezt a kérdést feltéve jutott el a kopernikuszi fordulatig, azt viszont igen, hogy az Isten és a dolgok lehetősége közötti nem logikai, ám a priori viszony éppúgy a hagyományos metafizika kereteinek szétfeszítése irányába mutat, mint a logikai és reális ok (Grund) közti megkülönböztetés a néhány hónappal későbbi, a negatív mennyiségek fogalmáról szóló rövid írásban. Az „ontológiai” jelzőt e kapcsolat megjelölésére csak én használom, nem kanti terminus.

erre a fentebb már hosszan idézett és röviden elemzett szövegre, hogy immár az előzmények ismeretében értelmezzük újra, mennyiben jelent az ebben vázolt morálfilozófiai megalapozás elszakadást a hagyományos metafizikától.

III. A TÖKÉLETESSÉG PARANCSÁNAK ÁTÉRTELMEZÉSE ÉS A MORÁLFILOZÓFIA AUTONÓMIÁJA (KONKLÚZIÓ)

A teodícea problémájából kiinduló és a világ tökéletességének mibenlétét firtató vizsgálódások során Kant egy olyan tökéletességfelfogáshoz jut el az 1760-as évek elejére, amely a wolffianus etika alapjait kezdi ki. Ez mutatkozik meg a *Vizsgálódás* utolsó oldalain. Amiként ugyanis a tökéletes világ nem egy eleve adott, Istentől független lehetőség kiválasztása, ahogyan Leibniz vélte, hanem teljes egészében Isten produktuma, úgy az ember által elérhető legnagyobb tökéletesség sem egy számára előzetesen adott cél, hanem olyasmi, amit ő maga alkot meg. Ahogy Dieter Henrich találóan megfogalmazza: „[a tökéletesség fogalmát] már nem úgy kell érteni, mintha az annak a tárgynak a struktúrájában rejlene, amelytől az akarat függ, hanem fordítva, a [z akaratnak] a vágyra és a tetszésre való előzetes vonatkozása révén kell definiálni. Nem az akarat tökéletes, amely valamifajta jót akar, hanem a jó akarat tárgya a tökéletes.” (Henrich 1963. 411.) A tökéletesség fogalmának teológiai eredetű átértelmezése tehát új jelentést ad a wolffi-baumgarteni etikai parancsnak, amely szerint a célt, a tökéletességet eredetileg a természet tűzi ki az ember számára, és beteljesítését a boldogsággal kapcsolja össze.³⁵ Kant elvlasztja egymástól a kettőt: a boldogság az akarattól független előzetes adottság, amelyet – ha elég ügyesek és szerencsések vagyunk – a megfelelő eszközökkel elérhetünk. A tökéletesesség viszont nem eredendő, természetes cél, hanem az emberi akarat alkotása. És csak ezért alkalmas arra, szemben a boldogsággal, hogy a kötelességek alapja legyen.³⁶

Látjuk most már, hogy a *Vizsgálódás* etikai alapvetésének két kulcsfogalma, a szükségszerűség és a tökéletesség hogyan kapcsolódik össze egymással, illetve Kant interpretációjában miként rajzolják ki egy önálló morálfilozófia körvona-

³⁵ Baumgartennél a tökéletesség parancsából következik a „Tedd a számodra legjobbat!” és az „Élj a természetnek megfelelően!”, vö. *Initia*, §§43–45. Kant Baumgartennek ezt az 1760-ban megjelent művét is tankönyvként használta etika-előadásain, kombinálva a másikkal, az *Etikával*.

³⁶ Ha visszaemlékszünk, a tanulmány első részében két kérdéssel zártuk a *Vizsgálódás*-ból vett idézetek rövid elemzését: 1. mit ért Kant közelebbről tökéletesség alatt? 2. Miért alkalmas a tökéletesség – a boldogsággal ellentétben – arra, hogy minden kötelesség legfőbb formális elvéül szolgáljon? Utóbbira most megkaptuk a választ, az elsöre viszont nem, mégpedig azért nem, mert ezzel Kant a vizsgált időszak szövegeiben nem foglalkozik. A nem sokkal későbbre, 1762–1764-re datálható Herder-jegyzetek azonban arról tanúskodnak, hogy Kant megpróbálta közelebbről meghatározni, miben áll a morális értelemben vett tökéletesség. Más kérdés, hogy a fogalom néhány év múlva teljesen eltűnt a kanti etika szókészletéből.

laít. Az összekötő kapocs egy olyan cél, amelynek önmagában vett értéke van, nem rendelődik alá más, magasabb rendű célnak. Ilyen cél Kant szerint a lehető legnagyobb tökéletesség, ám csak akkor, ha nincsen a cselekvő számára előzetesen adva. Hiszen ebben az esetben a megvalósításához vezető cselekedetek nem lennének kötelességek, csak a problémamegoldás eszközei. Noha számos homályos pontja marad ennek az első etikai vázlatnak, világosan látszik a szakítás azzal a wolffi-baumgarteni sémával, amely azt egy tökéletesség-metafizika keretein belül helyezi el. Kant az 1760-as évek elején tehát egy olyan morálfilozófia megalapozásába kezd, amelyet már nem támogatnak meg a hagyományos metafizika tételei. Ezeket az alapokat rövid ideig a morális érzés bevonásával igyekszik pótolni, ám az évtized közepén már egy olyan értekezés közeljövőben várható közreadását ígéri Lambertnek, amely „a gyakorlati világbölcselet metafizikai kiinduló elveit” tartalmazza (lásd Kant 1765. dec. 31-i levelét Lamberthez, AA10, 56; *Pf*, 615). A hagyományos metafizika szorításából kiszabadított etika ily módon szempillantás alatt újra frigyre lép a disziplínával, csakhogy ez már egy módszertani reformok alatt álló metafizika. Hogy a reformtervekből az évtized végére forradalom lett, amely az alakulófélben lévő új morálfilozófiát is magával sodorta, az már egy másik történet. A *Vizsgálódás*ban lefektetett sarokkövek azonban nagyjából a helyükön maradtak.

IRODALOM

- Baum, Manfred 2018. »Pflicht! Du erhabener, großer Name.« Betrachtungen zu Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant. In Gabriel Rivero (szerk.) *Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant. Quellengeschichtliche, systematische und wirkungsgeschichtliche Beiträge*. (Aufklärung 30) 165–188.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb 2011. *Metaphysica | Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe. Szerk. és ford. Günther Gawlick – Lothar Kreimendahl. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog. (*Metafizika*)
- Baumgarten, Alexander Gottlieb 2019. *Initia philosophiae practicae primae | Anfangsgründe der praktischen Metaphysik*. Szerk. és ford. Alexander Aichele. Hamburg, Meiner. (*Initia*)
- Carboncini, Sonia 1986. Chr. A. Crusius und die Leibniz-Wolffische Philosophie. In *Beiträge zur Wirkung- und Rezeptionsgeschichte von G. W. Leibniz*. (Studia Leibnitiana Suppl. XXVI) 110–125.
- Courtine, Jean-François 1992. Realitas. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Szerk. Joachim Ritter et al. 8. kötet: R – Sc. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Joesten, Clara 1931. *Christian Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie*. Leipzig, Meiner.
- Henrich, Dieter 1963. Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion. *Kant-Studien*. 54/4. 404–431.
- Hüning, Dieter 2004. Christian Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit als Bindeglied zwischen Psychologie und Moralphilosophie. In Oliver-Pierre Rudolph (szerk.) *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*. Tübingen, Max Niemeyer. 143–168.

- Hüning, Dieter 2018. Christian Wolffs Konzeption der Verbindlichkeit. Eine Antizipation der Ethik Kants? In Gabriel Rivero (szerk.) *Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant. Quellengeschichtliche, systematische und wirkungsgeschichtliche Beiträge*. (Aufklärung 30) 15–34.
- Kant, Immanuel 1902–. Gesammelte Schriften. Az 1–22. kötetig a Preussische Akademie der Wissenschaften, a 23. a Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, a 24. kötetől az Akademie der Wissenschaften zu Göttingen kiadásában (AAkötetszám, oldalszám).
- Kant, Immanuel 1763/2011. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Szerk. Lothar Kreimendahl – Michael Oberhausen. Hamburg, Felix Meiner.
- Kant, Immanuel 2019. *Neue Reflexionen. Die frühen Notate zur Baumgartens „Metaphysica“*. Mit einer Edition der dritten Auflage dieses Werks. Szerk. Günter Gawlick – Lothar Kreimendahl – Werner Stark. Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- The Herder notes from Immanuel Kant's Lectures*. Szerk. Steve Naragon (*Herder-jegyzetek*) <https://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/HerderNotesComplete/BeginHere.htm>
- Kant, Immanuel 1785/1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor fordításának felhasználásával Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett Kiadó. (*Alapvetés*)
- Kant, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Budapest, Osiris (*Pf*)
- Kant, Immanuel 1764/2003. *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról*. Ford. Aradi László. In *Pf*. 255–284. (*Vizsgálódás*)
- Kant, Immanuel 1754/2003. *Az optimizmusról*. Ford. Ábrahám Zoltán és Mesterházi Miklós. In *Pf*. 727–734. (*Optimizmus-reflexiók*)
- Kant, Immanuel 1755/1980. *Az ég általános természet története és elmélete* (Előszó). Ford. Vidrányi Katalin. In Immanuel Kant *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat. 33–49. (*Az ég általános természet története*)
- Kant, Immanuel 1755/2003. *A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása*. Ford. Ábrahám Zoltán. In *Pf*. 11–60. (*Novae dilucidatio*)
- Kant, Immanuel 1763/2003. *Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten léte bizonyítható*. Ford. Mesés Péter. In *Pf*. 113–215. (*Az egyetlen lehetséges érv*)
- Kant, Immanuel 1759/2003. *Elmélkedések az optimizmusról, kísérletképpen*. Ford. Mesterházi Miklós. In *Pf*. 85–93. (*Optimizmus*)
- Kant, Immanuel 1992. *Theoretical philosophy, 1755–1770*. (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant) Szerk. és ford. David Walford, Ralf Meerbote. Cambridge, Cambridge University Press.
- Koch, Lutz 1971. *Naturphilosophie und rationale Theologie. Interpretationen zu Kants vorkritischer Philosophie*. Köln, Universität zu Köln.
- Mori, Massimo 1993. Glück und Autonomie. Die deutsche Debatte über den Eudämonismus zwischen Aufklärung und Idealismus. *Studia Leibnitiana*. 25/1. 27–42.
- Pope, Alexander 1740. *Versuch vom Menschen*. Ford. B. H. Brockes. Hamburg, Christian Herold.
- Poser, Hans 1980. Die Bedeutung der Ethik Wolffs für die deutsche Aufklärung. In *Theoria cum praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert. Akten des III. Internationalen Leibnizkongresses* (Studia Leibnitiana Supplementa 19). 206–217.
- Schmal Dániel 2017. Leibniz és az ontológiai istenérv alakváltozatai. In Kendeffy Gábor – Vassányi Miklós (szerk.) *Isténfogalmak és istenérvek a világ filozófiai hagyományában*. Budapest, KRE – L'Harmattan. 215–226.
- Schmucker, Josef 1961. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meisenheim am Glan, Anton Hain.
- Schmucker, Josef 1980. *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*. Berlin, Gruyter.
- Schröer, Christian 1988. *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant*. Stuttgart, Kohlhammer.

- Schwaiger, Clemens 2012. Wolff, Christian (von) (1679–1754). In Heiner F. Klemme – Manfred Kuehn (szerk.) *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*. London – New York, Continuum. (online változat)
- Schwaiger, Clemens 2018. Ethik. In Robert Theis – Alexander Aichele (szerk.) *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden, Springer. 253–268.
- Tengelyi László 1984. *Autonómia és világtrend*. (Medvetánc 1984/4. Melléklet)
- Theis, Robert 1994. *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Warda, Arthur 1922. *Immanuel Kants Bücher*. Berlin, Martin Breslau.
- Wolff, Christian 1720/1976. *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Tun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit*. Mit einer Einleitung von Hans Werner Arndt. Hildesheim – New York, Olms (GW I 4). (*Német etika*)
- Wolff, Christian 1720/1976. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* Mit einer Einleitung und einem kritischen Apparat von Charles A. Corr Hildesheim – New York, Olms (GW I 2). (*Német metafizika*)
- Wundt, Max 1945/1992. *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Hildesheim, Olms.